مركز مديريت حوزه هاى علميه

التقريرات الأصولية

الجزء السادس

تدوير أبحاث الأستاذ الأفخم
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف
العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق
الشيخ مرتضى أبو القاسم باتو

الناشر: الإدارة العليا للمحوزات العلمية / قم المقدسة

٣٦
موسوعة التقريرات الأصولية



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائیني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.=۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 :6 ج / 978-622-358-169-4 :5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 :9 ج / 978-622-358-172-4 :8 ج / 978-622-358-171-7 :7 ج
978-622-358-176-2 :12 ج / 978-622-358-175-5 :11 ج / 978-622-358-174-8 :10 ج
978-622-358-179-3 :15 ج / 978-622-358-178-6 :14 ج / 978-622-358-177-9 :13 ج
978-622-358-182-3 :18 ج / 978-622-358-181-6 :17 ج / 978-622-358-180-9 :16 ج
978-622-358-185-4 :21 ج / 978-622-358-184-7 :20 ج / 978-622-358-183-0 :19 ج
978-622-358-188-5 :24 ج / 978-622-358-187-8 :23 ج / 978-622-358-186-1 :22 ج
978-622-358-191-5 :27 ج / 978-622-358-190-8 :26 ج / 978-622-358-189-2 :25 ج
978-622-358-194-6 :30 ج / 978-622-358-193-9 :29 ج / 978-622-358-192-2 :28 ج
978-622-358-197-7 :33 ج / 978-622-358-196-0 :32 ج / 978-622-358-195-3 :31 ج
978-622-358-200-4 :36 ج / 978-622-358-199-1 :35 ج / 978-622-358-198-4 :34 ج
978-622-358-203-5 :39 ج / 978-622-358-202-8 :38 ج / 978-622-358-201-1 :37 ج
978-622-358-204-2 :40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشکوك. ج: ۲. وسیلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب الحج و أحکام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشیة العروة الوثقی ج: ۱۱. تنبیه الأمّة و تنزیه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقریرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقریرات الأُصولیة. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منیة الطالب في شرح المکاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المکاسب والبیع. ج: ٤۰. رسائل فقهیه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك)؛ دار العتبة الحسینیة للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹/٤
رده بندی دیویی: ۲۹۷۹۸٤/۰۱٦
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة
العتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(٢٦)

التقريرات الأصولية

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء السادس

تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية /قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق الحلي

رقم المجلّد ■ ..... ■ السادس و العشرون
عنوان الجزء ■ ..... ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء السادس
تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ
تأليف ■ ..... ■ الشيخ حسين الحلّي
تحقيق ■ ..... ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق
الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية
الناشر المشارك ■ ..... ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر
الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة
سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ‌ق
عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه
شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨
شابك الجزء ■ ..... ■ ٨-١٩٠-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[المبحث الرابع:
في الاستصحاب]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

المبحث الرابع: في الاستصحاب

في[1] هذه الليلة ذكر (دام ظلّه) الإشكال في تعريف الاستصحاب[2]، وتعرّض لكونه مسألة أُصوليّة أو فقهيّة، ولكنّه كان ذلك مقدّمة للشروع فيه، ولم يتنقّح في الدرس شيء من ذلك، وأوعد بشرح ذلك في الليلة الآتية إن شاء الله تعالى.

واعلم[3] أنَّ ما ذكره صاحب الفصول من أنَّ موضوع الأُصول هو عنوان الدليل المنطبق على الأدلّة الأربعة[4] إلقاء في المضيقة بلا مقتضي، فإنَّ موضوع علم الأُصول أوسع من ذلك.

وما يُقال من أنَّ موضوعه القواعد الواقعة في طريق الاستنباط أيضاً لا

---

١. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٦ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. سيأتي تعريف الاستصحاب في صفحة (١٠٣) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٧ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١١، ما بعدها.

وجه له، فإنَّ جملة من الفنون كاللّغة، والنحو، وعلم المنطق، والرجال تكون مسائله واقعة في طريق الاستنباط.

الأمر الأوّل في تحقيق الفرق بين المسألة الأُصوليّة والفقهيّة

والتحقيق أنَّ كلّ واحدة من مسائل تلك الفنون وإن وقعت نتائجها في طريق الاستنباط إلّا أنّها لا تكون من الأُصول.

نعم، تُؤخذ تلك النتائج صغريات لكبريات هي المسائل الأُصوليّة، وتكون نتائجها بضمّ تلك الكبريات كبريات فقهيّة وهي بضمّ الصغريات العمليّة إليها تنتج نتائج متعلّقة بالعمل.

مثلاً الظهور الوضعيّ بمعنى ظهور اللّفظ الفلانيّ في الشيء الفلانيّ مسألة لغويّة منتجة بضمّ كبرى من ذلك الفنّ نتيجة لغويّة تُؤخذ صغرى للمسألة الأُصوليّة، فآية النبأ[1] - مثلاً - ظاهرة في حجّيّة خبر الثقة نتيجة لغويّة أو تفسيريّة تجعل صغرى لكبرى أُصوليّة، وهي أنَّ كلّ ظاهر حجّة.

ومحصّلها أنَّ ما أوجبه الخبر فهو واجب، وبضمّهما تحصل نتيجة أُصوليّة هي أنَّ خبر الواحد حجّة، فتؤخذ هذه النتيجة وتدخل في الفقه، وتجعل كبرى لصغرى عمليّة، وهي أنَّ الصلاة دلّ على وجوبها الخبر الفلانيّ، وكلّ ما أوجبه الخبر فهو واجب، فتكون النتيجة أنَّ الصلاة واجبة، وهي نتيجة عمليّة.

في الفرق بين المسألة الفقهيّة والقاعدة الفقهيّة

ثمّ إنَّ نتائج الفقه تارةً تكون أحكاماً كليّة متعلّقة بالأشياء أو الأفعال بعناوينها الأوّليّة كما مثّلنا، وتسمّى المسائل الفقهيّة، وأخرى تكون متعلّقة بها بعناوينها الثانويّة، وتسمّى القواعد الفقهيّة، مثل «قاعدة الحرج»، و«قاعدة الضرر»، و«قاعدة اللزوم في العقود»، فالأولى والثانية من القواعد العامّة السارية في جميع مسائل الفقه، ومثل الثالثة تكون قواعد مختصّة ببعض أبوابه.

---

١. سورة الحجرات، الآية: ٦.

وأمّا الأُصول العمليّة، فإن كانت جارية في خصوص الشبهات الموضوعيّة، مثل «قاعدة الفراغ والتجاوز» فهي من القواعد الفقهيّة، وإن كانت جارية في كلا الشبهتين، مثل «أصالة البراءة» و«الاستصحاب»، و«قاعدة الطهارة»، وكذلك «أصالة الحلّ» بناءً على جريانها في الشبهتين، فهي وإن كان دليلها واحداً، إلّا أنّه لمّا كان بنحو القضيّة الحقيقيّة، مثل «لا تنقض»، و«كلّ شيء» يكون ما هو يكون مورده الشبهات الموضوعيّة من مصاديق تلك القضيّة مسألة فقهيّة، وما يكون مورده الشبهة الحكميّة مسألة أُصوليّة.

زيادة بيان في الفرق بين المسألة الأُصوليّة والمسألة الفقهيّة

وحاصل[1] الفرق بين المسائل الفقهيّة، والمسائل الأُصوليّة أنّ المسائل الأُصوليّة كبريات تكون نتائجها كبريات للمسائل الفقهيّة، وحينئذٍ فالأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة بأسرها مسائل فقهيّة، لأنّها كبريات في الفقه صغرياتها موضوعات خارجيّة، أو أفعال المكلّفين تكون متعلّقة للشكّ ونتائجها تتعلّق بالعمل، أمّا الجارية في الشبهات الحكميّة فهي من المسائل الأُصوليّة.

مثلاً الاستصحاب الجاري في نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه مسألة أُصوليّة؛ لأنّ استفادة الحكم ببقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه من مثل قوله: «لا تنقض...»[2] إلخ ينقّح في الأُصول، فيُقال الرواية ظاهرة في الحكم المذكور، وكلّ ظاهر حجّة فيما هو ظاهر فيه، فالرواية حجّة في الحكم المذكور، وكلّ حجّة يجب العمل على طبقها، فهذه الرواية يجب العمل على طبقها، ومحصّل هذه النتيجة أنّ كلّ ما شكّ في بقائه فهو محكوم

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٨ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٣/٣٥١، كتاب الصلاة، باب السهو بين الثلاث والأربع، ح٣.

بالبقاء، فتُؤخذ هذه النتيجة وتدخل في الفقه، وبإضافة الصغرى إليها في ذلك الفنّ تنتج نتيجة عمليّة.

فيُقال إنّ نجاسة الماء المذكور مشكوكة البقاء، وكلّ ما هو مشكوك البقاء محكوم بالبقاء، فينتج من ذلك أنّ نجاسة الماء المذكور محكومة بالبقاء، وهذه النتيجة هي كون الماء المذكور نجساً تعطى بيد المقلِّد ليعمل على طبقها.

والفرق بين الاستصحاب في مثل ذلك من الشبهات الحكميّة، والاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعيّة، مثل «الماء» الذي يشكّ في بقاء نجاسته لاحتمال عروض التطهير الخارجيّ عليه أنّ النتيجة العمليّة التي تعطى بيد المقلِّد في الأوّل لا يكون موضوعها الماء المشكوك الحكم، بل يكون موضوعها هو الماء المتغيّر الذي زال تغيّره، بخلاف الثاني، فإنّ موضوع تلك النتيجة فيه هو الماء المشكوك النجاسة المسبوق بتيقّنها.

والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الأوّل[1] إنّما ينقّحه المجتهد ويكون المناط في الحكم فيها هو شكّه، بخلاف الثانية، فإنّ الشكّ فيها موكول إلى العامّي المقلِّد.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنّه بعد الفراغ عن كون المدار في الأولى ليس هو على شكّ المقلِّد، بل على شكّ المجتهد يُقال إن شكّ المجتهد في بقاء نجاسة الماء الذي زال تغيّره لم يكن شكّاً فعليّاً، بل هو شكّ تقديريّ معلّق على تحقّق ذلك الماء في الخارج، فلا يجري حينئذٍ فيه الأصل؛ لأنّه إنّما يجري في الشكّ الفعليّ دون الشكّ التقديريّ.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأولى).

والجواب عن هذه المغالطة أنَّ الشكّ المذكور ليس تقديريّاً، بل هو شكّ فعليّ، ومتعلّقه لمّا كان هو القضيّة الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها على الأفراد المقدّرة الوجود، وقع التوهّم في كون الشكّ تقديريّاً.

ومن الواضح أنَّ العلم المتعلّق بالقضيّة التقديريّة الحقيقيّة يكون فعليّاً، ولا يكون معلّقاً على وجود موضوع تلك القضيّة، فكذلك الشكّ فيها، ولمّا كان مرجع الحكم ببقاء النجاسة في مثل الماء المذكور استناداً إلى الاستصحاب أي توسعة في ما حكم عليه بالنجاسة من الماء المتغيّر إلى مطلق المتغيّر، ولو زال تغيّره كانت النتيجة المعاطاة[1] بيد المقلِّد غير معلّقة على الشكّ، بل يكون محصّلها أنَّ الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، سواء كان تغيّره باقياً أم يكون تغيّره زائلاً من قبل نفسه.

الأمر الثاني في كون الاستصحاب مسألة أُصوليّة

في[2] هذه الليلة أعاد (دام ظلّه) ما تقدّم، وأفاد أنَّ حاصل الفرق بين المسائل الأُصوليّة والمسائل الفقهيّة أنَّ المسائل الأُصوليّة تكون أدلّة وبراهين على المسائل[3]، فتكون المسائل الأُصوليّة كبريات، وتكون نتائجها هي المسائل الفقهيّة، وأمّا صغريات الكبريات الأُصوليّة فهي من المبادئ الأُصوليّة، وهي الراجعة إلى الفنون المتقدّم ذكرها، ومنها: مسألة الأمر للوجوب، فإنَّها من مسائل اللّغة، وهي صغرى للكبرى القائلة بأنَّ خبر الواحد حجّة، فيُقال إنَّ وجوب الصلاة والأمر بها قد دلّت عليه الرواية الفلانيّة، والرواية حجّة، فتكون الصلاة واجبة، وهذه النتيجة مسألة فقهيّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المعطاة).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المسائل الفقهيّة).

وقد يتوهّم العكس، بأن يُقال إنّ: حجّيّة الرواية تكون مثبتة لصدور الأمر من المعصوم الدالّ على الوجوب، فتكون الصلاة واجبة؛ لأنّ الأمر للوجوب، فيكون المنتج للمسألة الفقهيّة هو كون الأمر للوجوب، وتكون الرواية محقّقة للأمر، فتكون حجّيتها من صغريات الأمر للوجوب.

وفيه:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ مسألة الأمر للوجوب مقدّمة لحجّيّة الرواية المتضمّنة للأمر الوجوبيّ.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك، فلا مانع من كون مسألة الأمر للوجوب مسألة أُصوليّة وإن كانت تلك المسألة في هذا الاستدلال من صغريات مسألة حجّيّة الخبر؛ إلّا أنّها بالنسبة إلى الأمر الوارد في الكتاب والسنّة المتواترة تكون كبرى منتجة لوجوب الصلاة مثلاً*.

وهذا[1] الذي ذكرناه من كون الاستصحاب مسألة أُصوليّة إذا كان جارياً في الشبهات الحكميّة، ومسألة فقهيّة إذا كان جارياً في الشبهات الموضوعيّة، لا يفرّق فيه بين الدليل على الاستصحاب هو الأخبار، أو كان الدليل عليه هو السيرة العقلائيّة، أو كان هو الظنّ النوعيّ.

---

* **قلتُ:** مع ذلك لا تكون مسألة أُصوليّة؛ لأنّها حينئذٍ من صغريات مسألة حجّيّة الظهور، فيُقال: الأمر ظاهر في الوجوب، وكلّ ظهور حجّة، فيكون الأمر حجّة في الوجوب، وبضميمة أنّ الأمر دلّ على وجوب الصلاة تكون الصلاة واجبة.

وبالجملة: فمثل مسألة الأمر للوجوب ونحوها مما هو من هذا القبيل من صغريات مسألة حجّيّة الظهور، فتكون من المبادئ.

---

١. أنهى المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

الفرق بين الأصل والأمارة وما هو متوسط بينهما

أمّا على الأوّل فواضح كما تقدّم[1]، وأمّا على الثاني فهو وإن لم يكن حينئذٍ أصلاً عملياً محضاً، بل يكون حينئذٍ متوسّطاً بين الأمارة والأصل، فهو من جهة أنّ موضوعه لم يكن مقيّداً بالشكّ، بمعنى أنّه لم يتوجّه إلى المكلّف بعنوان كونه شاكّاً ليكون أصلاً عملياً محضاً، إلّا أنّه لمّا كان هذا الأصل بنفسه مقيّداً بالشكّ وعدم العلم بالانتقاض لم يكن أمارة محضاً.

وحينئذٍ، فلا مانع من كونه صالحاً لكونه مسألة أُصوليّة في الشبهات الحكميّة، ومسألة فقهيّة في الشبهات الموضوعيّة، بل لو كان أمارة محضاً كـ«خبر الواحد» لكان مسألة أُصوليّة في الشبهات الحكميّة، ومسألة فقهيّة في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ الخبر القائم على حكم كلّيّ تكون حجّيّته مسألة أُصوليّة، والقائم على موضوع يكون مسألة فقهيّة، بمعنى أنّه حجّة فقهيّة.

وحاصل الفرق بين الأمارات المحضة، وما يكون متوسّطاً بين الأمارة المحضة وبين الأصل المحض، وما يكون أصلاً محضاً أنّ الأمارة المحضة كـ«خبر الثقة» لا تكون حجّيّته مقيّدة بكونه في حال الشكّ، كما أنّ المكلّف الذي تكون حجّة عليه لا يكون مقيّداً بذلك، بل هو مطلقاً حجّة على كلّ مكلّف، غاية الأمر حيث إنّه يتضمّن حكماً ظاهريّاً، والحكم الظاهريّ لا يمكن جعله في حال العلم، كان العقل حاكماً بأنّ مورد العلم خارج عن مقتضى حجّيّة تلك الأمارة.

وأمّا ما يكون متوسّطاً بين الأصل المحض والأمارة المحضة، مثل «اليد»، و«الغلبة»، و«قاعدة الفراغ»، و«قاعدة التجاوز»، و«أصالة الصحّة» بناءً على

---

١. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

عدم كونها من الأُصول المحضة، فحاصل الفرق بينها وبين الأمارة المحضة أنَّ حجّتها[1] تكون مقيّدة بالشكّ وعدم العلم، فاليد التي حكم الشارع بحجّيّتها ليست مطلق اليد، بل هي خصوص اليد التي لم يعلم حالها، ولأجل ذلك يكون الخبر الذي في موردها حاكماً عليها، حيث إنَّه لم يكن مقيّداً بالشكّ في مقام الحكم عليه بالحجّيّة، لكن ما هو متوسّط بين الأمارة والأصل كـ«اليد» لا تكون حجّيّته المتوجّهة إلى المكلّف المقيّد بالشكّ، بخلاف الأصل العمليّ، فإنَّ حجّيّته موجّهة إلى خصوص الشاكّ، ولأجل ذلك تكون اليد في مورد الاستصحاب مقدّمة عليه وحاكمة عليه بناءً على كونه أصلاً عمليّاً؛ لعدم تقييد موضوعها بالشكّ بخلافه.

نعم، لو قلنا بكونه متوسّطاً بين الأمارة والأصل بناءً على كون حجّيّته من باب الظنّ النوعيّ، أو من جهة السيرة العقلائيّة لكان في مرتبة اليد وكان معارضاً لها، لأنّه حينئذٍ لا تكون حجّيّته متوجّهة إلى خصوص غير العالم، بل تكون موجهة إلى كلّ مكلّف، ولكن يكون هو بنفسه مقيّداً بالشكّ، فإنَّه حينئذٍ يكون عبارة عن اليقين الذي لم يعلم انتقاضه يلزم إبقاؤه وعدم نقضه، بخلاف ما إذا أخذ من الأخبار، وقلنا بكونه أصلاً عمليّاً محضاً، فإنَّه حينئذٍ يكون عبارة أُخرى عن قولك: أيّها الشاكّ في بقاء ما كنت منه على يقين لا تنقض يقينك، فيكون الحكم فيه موجّهاً إلى خصوص الشاكّ.

ثمّ إنَّه لا ريب في تقدّمه على سائر الأُصول وإن كان أصلاً عمليّاً، أمّا على القول بكونه أمارة فواضح، وأمّا على القول بكونه أصلاً عمليّاً؛ فلأنّه حينئذٍ وإن كان مثلها في كون الحكم فيه متوجّهاً إلى خصوص الشاكّ، إلّا أنّه

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حجّيّتها).

لمّا كان الحكم فيه بإزالة الشكّ وتنزيله منزلة اليقين، كان من هذه الجهة مزيلاً لموضوعها فيكون حاكماً عليها.

قيل[١]: لا أثر في الحكومة لكون التقييد بالشكّ في باب الأمارات عقليّاً، وفي باب الاستصحاب لفظيًّا[٢]؛ لأنَّ النتيجة هو تقييد كلٍّ منهما بذلك، فلا وجه للحكومة حينئذٍ، وإنَّما منشأ الحكومة هو أنَّ الأمارة لمّا كان المنشأ في تقييدها بعدم العلم هو حكم العقل بقبح حجّيّتها في مقام العلم، فلا يكون الاستصحاب رافعاً لهذا القبح العقليّ؛ كي يمكن أن يكون حاكماً عليها، بخلاف الاستصحاب فإنَّه لمّا كان مقيّداً بعدم العلم من جهة الدليل اللفظيّ لا من جهة القبح العقليّ وكانت الأمارة منزّلة منزلة العلم كانت حاكمة عليه *.

الأمر الثالث في الفرق بين الاستصحاب وأخويه

ثمّ إنَّ[٣] لا يخفى أنَّ في البين قواعد ثلاث رُبّما يخلط أحدها بالأُخرى فلا بُدَّ من ذكرها، وذِكْر الفرق بينها، وذكرما هو الثابت منها بالأدلّة المذكورة دون غيره، وتلك القواعد «قاعدة المقتضي والمانع»، و«قاعدة اليقين» المعبّرعنها بقاعدة الشكّ الساري، و«الاستصحاب» المعبّرعن مورده بالشكّ الطارئ.

فنقول:

أمّا «قاعدة المقتضي» فمحصلها أنَّه بعد العلم بوجود المقتضي يلزم الحكم بوجود مقتضاه، وعدم الاعتناء باحتمال وجود المانع، والظاهر أنَّه لا بُدَّ في هذه القاعدة عند من اعتبرها[٤] من العلم بوجود الشرائط.

---

* قلتُ: وهذا نعم الوجه، وقد نقله الأخ الأفضل عن الأستاذ (دام ظلّه).

---

١. هذا القيل وجدته في الهامش من دون إحالة، وقد وضعته هنا؛ لظني أنَّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ١٣/٣، وما بعدها.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أنّه).

٤. يُنظر: محجّة العلماء: ٢٢٩/٢، وكتاب البيع: ١٣.

ومرادنا بشرط التأثير هو الذي يتوقّف عليه تأثير المقتضي، وهو في مثل «النار» و«إحراق الحطب» تقريب النار إلى الحطب، وأمّا قابليّة المحلّ للإحتراق بالنار فهو ليس من الشرائط، بل إنّ النار ليس لها اقتضاء لإحراق ما ليس قابلاً للاحتراق لا أنّ القابليّة شرط لتأثير المقتضي.

ومرادنا بالمانع ما يكون مزاحماً للمقتضي في تأثيره، مثل وجود الماء في المثال لا مطلق المعاند للمقتضي والمعلول، ولذلك قلنا: إنّ وجود أحد الضدّين لا يكون مانعاً من الضدّ الآخر؛ لعدم مزاحمته لمقتضيه.

وأمّا «قاعدة اليقين» فهي عبارة عن كون متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين، ويكون فيها زمان الشكّ متأخّراً عن زمان اليقين، بأن يكون متيقّناً أمس بحياة زيد أمس، وهذا اليوم يحصل له الشكّ والتردّد بتلك الحياة الواقعة في ذلك اليوم.

وأمّا «الاستصحاب» فهو عكس القاعدة المذكورة، فإنّ زمان الشكّ فيه عين زمان اليقين، ويكون الاختلاف بحسب الزمان في متعلّق الشكّ واليقين بأن يكون في هذا اليوم متيقّناً بحياة زيد وشاكّاً في حياته في هذا اليوم لكلّ من اليقين والشكّ واقع في هذا اليوم، ولكن كان متعلّق اليقين هو الحياة أمس، ومتعلّق الشكّ هو الحياة في هذا اليوم.

إذا عرفت الفرق بين هذه القواعد، فنقول:

أمّا قاعدة المقتضي والمانع فلا شبهة في عدم تماميّتها، لعدم ما يدلّ عليها من العقل والنقل، وإنّما الكلام في القاعدتين الباقيتين.

ثمّ[1] **إنّ** قاعدة المقتضي والمانع لم يعلم مراد القائل بها، من جهة

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٣ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

أنَّ المقتضي والمانع تارةً يكون في الأمور التكوينيّة كما مثّلنا، وأخرى يكون في كلّيّات موضوعات الأحكام الشرعيّة وعموماتها ومطلقاتها بالنسبة إلى مخصّصاتها ومقيّداتها الموجبة لتقييد تلك العمومات بعدمها، فيعبّر عن الأولى بالمقتضي، وعن الثانية بالمانع، وثالثة في مناطات الأحكام الشرعيّة وملاكاتها، ولا يبعد خروج القسم الثالث عن مورد القاعدة المذكورة عند من يقول بها؛ لعدم الوصول إلى معرفة تلك المناطات والملاكات.

ثمّ إنَّه لا ربط للمقتضي والمانع المأخوذ في هذه القاعدة بالمقتضي والرافع فيما سيأتي - إن شاء الله - في مسألة تفصيل الشيخ ﷺ في حجّيّة الاستصحاب بين كون الشكّ في الرافع وكون الشكّ في المقتضي[1]، وإن توهّم جماعة أنَّ مراده ﷺ ذلك هو نظير القسم الثالث من المقتضي الذي ذكرناه في هذا المقام، ولذلك أوردوا عليه في حواشي المكاسب على جملة موارد تمسّك فيها ﷺ بالاستصحاب، بأنَّ إجراء الاستصحاب منها على خلاف مذهبه[2]، بل مراده بالمقتضي في ذلك التفصيل أمر آخر غير هذا المتوهّم كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - شرحه وبيان أنَّ المراد به معنى غير ما هو المتوهّم لمن أورد عليه بما أشرنا إليه.

ثمّ إنَّ الفرق بين هذه القاعدة والقاعدتين الأخريين - أعني قاعدة اليقين والاستصحاب المعروف - ممّا لا يكاد يخفى، فإنَّ تلك القاعدة يكون متعلّق الشكّ فيها مباثناً لمتعلّق اليقين، فإنَّ متعلّق اليقين فيها هو المقتضي ومتعلّق الشكّ فيها هو وجود المانع، بخلاف القاعدتين، فإنَّ متعلّق الشكّ

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٠/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: حاشية المكاسب (للآخوند): ١٣.

فيهما متّحد مع متعلّق اليقين، ولأجل ذلك فلا يمكن القول بوجود دليل جامع بين هذه القاعدة وذينك القاعدتين؛ لعدم وجود القدر الجامع بينهما، وهذا ممّا لا ينبغي الريب فيه.

أمّا إحدى القاعدتين بالنسبة إلى الأُخرى فكذلك؛ إذ لا جامع بينهما، فإنَّ متعلّق اليقين والشكّ في قاعدة اليقين يكون مقيّداً بالزمان، فإنَّ متعلّقهما هو العدالة الموجودة أمس، بحيث يكون المتيقّن والمشكوك فيها هو العدالة الموجودة أمس، بخلاف الاستصحاب فإنَّ وحدة متعلّق اليقين فيه والشكّ لا تكون إلّا بتجريده عن الزمان وإلغاء خصوصيّة الزمان فيه وأخذ الزمان فيه لمجرّد الظرفيّة، بحيث يكون متعلّق اليقين والشكّ فيه هو العدالة المستمرّة من أمس إلى الآن، فكان مفاد قاعدة اليقين مباينٌاً لمفاد الاستصحاب، لكون المتعلّق فيهما للشكّ واليقين وإن كان واحداً إلّا أنَّ وحدته في قاعدة اليقين تكون بأخذ الزمان قيداً فيه، ووحدته في الاستصحاب تكون بتجريده عن الزمان، فلا جامع بين كلا المفادين كي يمكن أن يجمعهما دليل واحد.

ودعوى أنَّ اختلافهما في ذلك من قبيل اختلاف الفردين بأن يكون مفاد الدليل الواحد هو المنع عن نقض اليقين بالشكّ، ولليقين والشكّ فردان أحدهما ما يكون المتعلّق لهما مأخوذاً فيه الزمان، والآخر ما يكون فيه المتعلّق لهما مجرّداً عن الزمان، وكلا الفردين داخلان تحت ذلك الدليل الدالّ على المنع من نقض اليقين بالشكّ.

مدفوعة بأنّه ليس لنا إلّا فرد واحد لليقين والشكّ، وهو إن كان المتعلّق فيه مقيّداً بالزمان كان مفاد ذلك الدليل هو قاعدة اليقين فقط، وإن كان

مجرّداً عن خصوصيّة الزمان كان مفاد ذلك الدليل هو الاستصحاب فقط*.

الأمر الرابع في شروط الاستصحاب

الأمر[1] الرابع: أنّه يشترط في الاستصحاب أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون اليقين فيه مجتمعاً مع الشكّ، بحيث كان اليقين بالمستصحب مقارناً ومجتمعاً مع الشكّ فيه.

الثاني: أن يكون المتيقّن فيه سابقاً على زمان الشكّ فيه ومتقدّماً عليه.

الثالث: أن يكون الشكّ فعليّاً**.

---

* **قلتُ**: كان غرضه (دام ظلّه) أنّ اليقين إمّا أن نجعله بمعنى المتيقّن، و إمّا أن نبقيه على ظاهره إلّا أنّه لا بُدَّ أن يكون متعلّقاً بشيء، فيُقال اليقين بالشيء لا تنقضه بالشكّ فيه، فذلك المتعلّق لليقين (على الثاني) أو ذلك المتيقّن (على الأوّل) لا بُدَّ فيه إمّا أن يُؤخذ مقيّداً بالزمان أو يُؤخذ مجرّداً منه، ولا جامع بين ما أخذ مقيّداً بالزمان وبين ما أخذ مجرّداً منه، فلا يمكن إدخال القاعدتين تحت جامع واحد.

** أفاد (دام ظلّه): أنّ ثمرة هذا الشرط - أعني الشرط الثالث - تظهر فيما لو كان محدثاً وغفل وصلّى واحتمل أنّه توضّأ في حال غفلته، ومن كان محدثاً والتفت وشكّ في بقاء حدثه ثمّ غفل وصلّى، فبناءً على الاشتراط المذكور يكون الأوّل مورداً لقاعدة الفراغ؛ لأنّه قبل الصلاة لا يكون الاستصحاب جارياً في حقّه حينئذٍ، بخلاف الثاني فإنّه يكون قبل الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب، فتبطل صلاته ولا تنفعه قاعدة الفراغ، وبناءً على عدم الاشتراط المذكور تكون صلاته باطلة في الصورتين.

لا يُقال: إنّ الجهل وعدم العلم فعليّ و إن كان غافلاً[2].

لأنّا نقول: ليس الموضوع للاستصحاب هو الجهل و إنّما موضوعه هو الشكّ الذي لا يتحقّق إلّا مع الالتفات.

---

١. أرخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٤ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: ضوابط الأُصول: ٤٢٩.

دليل الشرط الأوّل

أمّا الأوّل: فلأنّه لم[١] يكن اليقين مجتمعاً مع الشكّ بل كان اليقين فيه متقدّماً على الشكّ وغير مجتمع معه في الزمان لكان الشكّ فيه سارياً، وهو مورد قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

دليل الشرط الثاني

وأمّا الثاني: فلأنّه لو انعكس الأمر وكان زمان الشكّ متقدّماً على زمان اليقين لكان من قبيل الاستصحاب المسمّى باستصحاب القهقرى كما مثّلنا به في رسالة مسألة المشكوك[٢]، وهو ما إذا علم كون الخزّ صادقاً فعلاً على هذا الحيوان المسمّى الآن بالخزّ، وحصل الشكّ في صدق الخزّ على هذا الحيوان في زمان صدور الحكم منهم عليهم السلام بجواز الصلاة فيما يُؤخذ وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في محلّه أنّ مثل هذا اليقين والشكّ لا يكون مشمولاً لأخبار الاستصحاب؛ لأنّ المستفاد من تلك الأخبار هو كون الشكّ ناقضاً لليقين وجداناً، وأنّ الشارع حكم تعبّداً بعدم نقضه به.

وهذا إنّما يتمّ فيما إذا كان ما تعلّق به اليقين هو عين ما تعلّق به الشكّ، أمّا إذا كان زمان الشكّ متقدّماً على زمان اليقين، فلا ربط لأحدهما بالآخر كي يكون ذلك الشكّ السابق ناقضاً لهذا اليقين اللاحق، بل لو كان الاستصحاب معتبراً من باب الظنّ لما انطبق على الشكّ السابق واليقين اللاحق لما عرفت من عدم الارتباط بين الشكّ السابق واليقين اللاحق كي يحصل الظنّ النوعيّ ببقاء هذا اليقين إلى زمان الشكّ.

دليل الشرط الثالث

وأمّا الثالث، فالدليل عليه أمران.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لو لم).

٢. يُنظر: رسالة في الصلاة في المشكوك: ٦٠، وما بعدها.

الأوّل: ما هو الواضح من كون متعلّقات الأحكام هي العناوين المتحقّقة فعلاً دون ما يكون تقديراً.

مثلاً إذا قال الشارع الخمر حرام، فلا ريب أنَّ الحرمة إنَّما تكون مترتبة على ما يكون خمراً فعليّاً دون ما يكون خمراً تقديريّاً، فكذلك قوله: «الشكّ لا ينقض اليقين» ليس المراد به إلّا الشكّ الفعليّ دون الشكّ التقديريّ، فمن كان غافلاً عن حدثه لا يكون شاكّاً في بقائه، وإن كان لو التفت إليه لكان شاكّاً في بقائه، إلّا أنَّ ذلك لمّا كان شكّاً تقديريّاً معلّقاً على الالتفات، فلم يكن داخلاً في الشكّ الذي تعلّق به الحكم، فإنَّ كلّ حكم إنَّما يكون معلّقاً على الأفراد المقدّرة الوجود، وإنَّ ذلك الحكم إنَّما يكون فعليّاً إذا كان موضوعه موجوداً فعليّاً كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة.

الأمر الثاني: أنَّ الأحكام الظاهريّة إنَّما تكون فعليّة ويتحقّق واقعها بالعلم بها، ولا يمكن العلم بها إلّا مع الالتفات إلى موضوعها، فلا يمكن أن تنال تلك الأحكام حظّاً من الوجود مع الغفلة عن موضوعها، وهو الشكّ، وهذا هو الفارق بين الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة، فإنَّ الأولى لا تكون فعليّتها تابعة للعلم بها، بل تكون فعليّة وإن لم يعلم بها، غاية الأمر أنَّها حينئذٍ غير منجّزة، بخلاف الثانية فإنَّ قوام فعليّتها وتحقّق حقيقتها وأخذها حظاً من الوجود الفعليّ إنَّما هو العلم بها، فلو لم تكن حجّيّة الخبر معلومة لما كان لحجّيّته حظّ من الوجود الفعليّ.

وبالجملة: فالمجعول في حجّيّة الأمارة هو إثباتها للواقع، ولكن هذا الإثبات لا يكون فعليّاً إلّا إذا كانت الحجّيّة معلومة.

في إشكال تقييد الأحكام الظاهريّة بالعلم بها

بقي[1] الإشكال في تقييد الأحكام الظاهريّة بالعلم، وأنّه الدور المعروف في تقييد الأحكام الواقعيّة بالعلم بها.

والجواب يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الشيخ ﷺ في باب البيع ذكر أنّ نسبة الايجاب إلى القبول هل نسبة الكسر إلى الانكسار، أو نسبة الايجاب إلى الوجوب[2] ؟ والمستفاد من هذه العبارة أنّ الفعل الذي يكون بين اثنين أحدهما مؤثّر والآخر متأثّر على قسمين:

أحدهما: ما يكون تحقّق فعل المؤثّر متوقّفاً على حصول الأثر خارجاً.

والآخر: ما لا يكون كذلك، بل يتحقّق فعل المؤثّر خارجاً وإن لم يحصل أثره في الخارج.

فالأوّل: مثل الكسر والانكسار، فإنّ الكسر للآنية - مثلًا - لا يتحقّق خارجاً بمجرّد فعل الفاعل بأن يضرب الآنية على الأرض - مثلًا - إذ لا يصدق عليه أنّه كسر إلّا إذا تعقّبه انكسار الآنية.

والثاني: مثل «الإيجاب والوجوب»، فإنّ صدور الأمر ممّن ليس له الأمر يصدق عليه أنّه إيجاب، ولا يتوقّف صدق الإيجاب عليه على تحقّق أثره، وهو الوجوب، وإنّما يكون أثره مترتّباً عليه إذا كان صادراً ممّن له الأمر، أمّا إذا كان صادراً ممّن ليس له الأمر، فلا يترتب عليه ذلك الأثر وهو الوجوب، ولكن عدم ترتّب الأثر المذكور عليه لا يُوجب عدم صدق الإيجاب عليه، بل يكون الإيجاب متحقّقاً وصادقاً على فعل الموجب، وإن لم يتحقّق الايجاب ونسبة الايجاب إلى القبول كنسبة الكسر إلى الانكسار، فإنّ ما يُنشؤه الموجب بقوله «بعتُ» وإن كان هو المعاملة البيعيّة، إلّا أنّ تحقّق هذه المعاملة في

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٥ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٨/٣.

الخارج يتوقّف على تعقّب هذا الإيجاب بقبول الطرف الآخر، بحيث لو لم يلحقه القبول لا تكون تلك المعاملة متحقّقة في الخارج، بخلاف الإيقاع مثل «الطلاق» فإنَّ مضمونه يتحقّق بمجرّد الإنشاء، ولا يتوقّف تحقّق ذلك المنشأ في الخارج على قبول قابل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ نسبة الأحكام الواقعيّة إلى العلم بها بمنزلة الإيقاعات التي لا يتوقّف تحقّقها على أزيد من إنشائها وجعلها وتحقّق موضوعها خارجاً، فالأحكام الواقعيّة لا يتوقّف تحقّقها عند وجود موضوعها على أزيد من إنشائها وجعلها، بخلاف الأحكام الظاهريّة؛ فإنَّ تحقّقها في الخارج لا يكفي فيه مجرّد إنشائها، بل لا بُدَّ فيه من العلم بها، حيث إنَّ المجعول إنَّما هو حجّيّتها وإقامتها مقام العلم الطريقيّ، وهذا المعنى يستحيل تحقّقه من دون العلم به، فلا يكون إنشاؤها موجباً لتحقّقها ما لم تكن معلومة، فلا تكون تلك الأحكام المنشأة مقيّدة بالعلم كي يلزم الدور، وإنَّما يكون تحقّقها في الخارج وصيرورتها قائمة مقام العلم الطريقيّ كما في الأمارات وكافة الأُصول التنزيليّة أو صيرورتها وظائف عمليّة أو البناء على أحد طرفي الشكّ فيها متوقّفاً على العلم بها*.

---

* **قلتُ:** إذا كان تحقّق المعنى المنشأ مقيّداً بالعلم فالدور بحاله، وإن كان ذلك المعنى المنشأ غير مقيّد بالعلم فلا وجه للقول بكون تحقّقها خارجاً مقيّداً بالعلم.

والحاصل أنَّ العلم المفروض إن كان متعلّقاً بحكم إنشائيّ ليس إلّا فلا يكون له أثر أصلاً؛ إذ لا أثر للحكم الإنشائيّ، وإن كان متعلّقاً بحكم محقّق كما يشهد به الوجدان، فإنَّ العالم بالحكم الظاهري يرى من نفسه أنَّ علمه تعلّق بحكم محقّق، لا أنَّه يتحقّق عند تعلّق العلم به، وحينئذٍ فكأنّ متعلّق العلم هو الحكم المحقّق، فلا يمكن أن يكون تحقّقه مستنداً إلى العلم؛ لكونه حينئذٍ سابقاً على العلم رتبة، فكيف يصحّ أن يسند إليه؟ وهو ما ذكر من الدور.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما يلي:

يقسّم الاستصحاب باعتبارات، فباعتبار المتيقّن إلى وجوديّ وعدميّ، وكلّ منهما إلى حكم وموضوع، وكلّ منهما إلى كلّيّ وجزئيّ، والحكم إمّا أن يكون تكليفيّاً أو وضعيّاً، ثمّ الدليل على ذلك الحكم إمّا أن يكون لفظيّاً أو لبيّاً، واللبّيّ، إمّا شرعيّ مثل «الإجماع» ونحوه، وإمّا عقليّ، ثمّ الشكّ إمّا أن يكون شكّاً في المقتضي، وإمّا أن يكون شكّاً في الرافع، والرافع إمّا أن يكون

وأمّا قول الموجب «بعتُ» فهو إنشاء لمعاملة البيع، ولكن القبول يكون قبولاً لتلك المعاملة الإنشائيّة، وبقبولها تكون متحقّقة خارجاً، فلا مانع من كون تحقّقها على القبول، وهذا بخلاف العلم بالأحكام الظاهريّة، فإنّه إنّما يكون علماً بحكم محقّق، فلا يمكن أن يستند تحقّقه إلى ذلك العلم كما عرفت.

نعم، لو كان العلم متعلّقاً بذلك الأمر الإنشائيّ الذي لا يكون في مرتبة تعلّق العلم به متحقّقاً لأمكن أن يكون تحقّقه مستنداً إلى العلم المذكور لكنّك قد عرفت شهادة الوجدان على أنّ متعلّق العلم إنّما هو الحكم المحقّق دون الحكم الإنشائيّ.

والأولى أن يُقال: إنّ العلم يتعلّق بحكم محقّق كما يقتضيه الوجدان لا بحكم إنشائيّ، إلّا أنّ هذا الحكم المحقّق لا يترتّب عليه أثره، وهو تنجيز الواقع وقاطعيّة العذر أو المعذوريّة في الأحكام التنزيليّة أو الجري العمليّ كما في أغلب الأُصول العمليّة ما عدا مثل «الاستصحاب» من الأُصول الإحرازيّة، إلّا بعد العلم به، وحينئذٍ فيكون الحكم الظاهريّ كالحكم الواقعيّ يتحمّل وجوداً واقعيّاً ويكون تحقّقه غير موقوف على العلم به.

غاية الأمر أنّ أثره وهو قاطعيّة العذر والمعذوريّة والجري العمليّ يتوقّف على العلم به كما يتوقّف أثر الأحكام الواقعيّة وهو تحقّق امتثالها على العلم بها، ولعلّ هذا مراده (دام ظلّه) ممّا تقدّم[1].

---

١. يُنظر: صفحة (٢٣) من هذا الجزء.

غاية أو غيرها، والشكّ في الرافع تارةً يكون شكّاً في أصل وجود الرافع، وأخرى في رافعيّة الموجود، إمّا بنحو الشبهة الحكميّة كما في الشكّ في كون المذي - مثلًا - رافعاً للحدث، أو بنحو الشبهة الموضوعيّة كما في الشكّ في كون الخارج مذيّاً أو بولاً بعد الفراغ عن كون المذي غير رافع، وكلّ من هذه الأقسام وإن وقع الخلاف في جريان الاستصحاب فيها إلّا أنّ عمدة الخلاف لمّا كان في ما يكون دليل المستصحب فيه هو العقل وفي جميع أقسام الشكّ[1] كان علينا أن يتعرّض[2] لذلك فقط دون باقي الخلافات في باقي الأقسام.

الاستصحاب الذي يكون دليله عقليًّا

أمّا[3] الاستصحاب فيما يكون دليله عقليّاً، فشرح الإشكال فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:

أنّ استصحاب الحكم الكلّيّ إنّما يجري في مورد الشكّ في بقائه، ولا يجري الشكّ في بقائه إلّا زالت[4] إحدى الخصوصيّات الموجودة في حال تعلّق اليقين به، والخصوصيّات الموجودة في حال اليقين تارةً يكون لها المدخليّة في موضوع القضيّة المتيقّنة أو في محمولها، ولا ريب في أنّ انتفاء مثل هذه الخصوصيّة يُوجب مغايرة القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة.

وأخرى يكون لتلك الخصوصيّة مدخليّة في ملاك الحكم وعلّته، وأخرى لا يكون لها المدخليّة في ذلك وإنّما يكون لها المدخليّة في تعلّق القطع بالحكم، وما يكون لها المدخليّة في علّة الحكم على نحوين؛ لأنّ العلّة إمّا أن تكون علّة لحدوث الحكم وبقائه، بمعنى أنّها علّة في حدوث الحكم وبقاؤها

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٤/٣، وما بعدها

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نتعرّض).

٣. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٦ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إذا زالت).

علّة في بقائه، فيكون بقاء الحكم منوطاً ببقاء تلك العلّة، وإمّا أن يكون حدوثها علّة لحدوث الحكم وبقائه، بمعنى أنّ بقاء الحكم لا يكون منوطاً ببقاء تلك العلّة، فإذا زالت تلك الخصوصيّة وتردّد أمرها بين هذه الأنحاء الثلاثة كما في التغيّر الذي يكون له المدخليّة في عروض النجاسة على الماء يكون ذلك الحكم الذي هو النجاسة مورداً للاستصحاب.

في إشكال الشيخ الأنصاريّ على الاستصحاب الذي دليله عقليّ

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ مخلص إشكال الشيخ ﷺ[1] على استصحاب الحكم الذي يكون دليله عقليّاً مثل «حرمة الكذب الضارّ» التي يكون الدليل عليها هو حكم العقل بقبح الكذب الضارّ بواسطة قاعدة الملازمة أنّه عند انتفاء تلك الخصوصيّة، وهي كون الكذب ضارّاً لا يمكن جريان استصحاب الحرمة لعدم انطباق القضيّة المتيقّنة على القضيّة المشكوكة، حيث إنّ الحاكم بالقبح إنّما هو العقل، والعقل لا يتردّد في موضوع حكمه، ففي مورد كون الكذب غير ضارّ لا يكون العقل حاكماً بالقبح، فيكون تسرية حرمة الكذب الضارّ إلى الكذب الذي لا ضرر فيه من قبيل إسراء الحكم إلى غير موضوعه.

وبالجملة: ما هو المتيقّن إنّما حرمة الكذب الضارّ لكونه قبيحاً لدى العقل، وأمّا الكذب غير الضارّ فلا يكون إلّا موضوعاً آخر أجنبيّاً عمّا هو مورد الحكم العقليّ بالقبح، (وهو الكذب الضارّ).

وإن أريد بذلك استصحاب نفس القبح، ففيه:

أوّلاً: أنّ القبح ليس بأثر شرعيّ، وإنّما يترتب عليه الأثر بواسطة الملازمة، بمعنى أنّ القبح يكون علّة لحكم الشرع بالحرمة استناداً إلى قاعدة الملازمة، فلا يترتب عليه الأثر المذكور وهو الحرمة إلّا بالأصل المثبت.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/٣، وما بعدها.

وثانياً: أنَّ العقل إنَّما حكم بقبح الكذب الضارّ وأمّا غير الضارّ فلا يكون محكوماً عنده بالقبح ولا شاكّاً في ذلك؛ لما عرفت من عدم إمكان تردّد العقل في حكمه.

في إشكال السيّد الشيرازيّ على الشيخ الأنصاريّ ﷺ

وقد أشكل سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ[1] على ما ذكره الشيخ ﷺ بوجهين:

أحدهما: ما محصّله أنَّ العقل وإن حكم بقبح الكذب الضارّ إلّا أنّه يمكن أن لا يكون قاطعاً بأنَّ الضرر له المدخليّة في القبح المذكور لإمكان أن لا يطّلع على ذلك، بل غاية ما يطّلع عليه هو قبح الكذب الضارّ مع تجويزه لكون غير الضارّ[2] أيضاً لكنَّ القدر المتيقّن له من ذلك أنَّ الضارّ قبيح قطعاً، وحينئذٍ ففي الكذب غير الضارّ الذي هو مورد انتفاء تلك الخصوصيّة يكون محتملاً لكونه قبيحاً، فيكون مورداً للحرمة لكنّها مشكوكة وقد كان محكوماً بالحرمة فيستصحب ذلك الحكم.

والإشكال الثاني يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الخصوصيّة المرتفعة في الأحكام الكلّيّة التي يكون دليلها غير الحكم العقليّ لا يمكن جريان الاستصحاب في مورد انتفائها، إلّا إذا كانت بحسب النظر العرفيّ غير دخيلة في الموضوع، فهل يكون هذا الاتّحاد العرفيّ تابعاً لما يفهمه العرف من دليل الحكم، أو أنّه تابع لما يفهمه العرف من دليل الاستصحاب؟

ويظهر أثر ذلك فيما لو كان لسان الدليل ظاهراً في مدخليّة تلك الخصوصيّة في موضوع الحكم كان أخذ المتغيّر وصفاً للموضوع لا شرطاً

---

١. لعلّ الميرزا ﷺ نقله من تقريرات الأندرمانيّ ﷺ ولم أعثر عليه.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (غير الضارّ قبيحًا).

للحكم، فإنَّ المستفاد عرفاً من مثل «الماء المتغيّر نجس» إنَّ للتغيّر دخلاً في موضوع هذا الحكم، بخلاف ما إذا قال: «الماء ينجس إذا تغيّر» فإنَّه يُستفاد منه عرفاً إنَّ التغيّر لا مدخليّة له في موضوع الحكم، وإنَّما هو علّة للحكم المذكور، فبناءً على كون المدار في وحدة الموضوع بحسب ما يفهمه العرف من لسان الدليل لم يجرِ الاستصحاب؛ لأنَّ الموضوع قد تغيّر بواسطة زوال تلك الخصوصيّة، وإن كان المدار على ما يفهمه العرف من دليل الاستصحاب كان الاستصحاب في الفرض المذكور جارياً، لأنَّ العرف يرون أنَّ رفع اليد عن النجاسة والحكم بالطهارة نقض لليقين المتعلّق بنجاسة هذا الماء بالشكّ في ارتفاعها، ويرون أنَّ تلك القضيّة المتيقّنة هي عين تلك القضيّة المشكوكة لوحدة الموضوع، فإنَّ الموضوع وإن أخذ في لسان الدليل مقيّداً بالتغيير، إلّا أنَّهم * يرون بحسب مناسبة الحكم للموضوع أنَّ ما هو معروض النجاسة إنَّما هو الماء، وأنَّ التغيّر علّة في عروضها عليه، والشيخ ﷺ بنى في هذه المسألة على أنَّ المدار في الاتّحاد على ما يفهمه العرف من دليل الاستصحاب لا على ما يُستفاد من لسان الدليل.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنَّ ملخّص الإيراد الثاني للسيّد ﷺ على الشيخ ﷺ[1] أنَّ العقل وإن حكم

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ هذا أيضاً إلى[2] ما يفهمه العرف من لسان الدليل، اللَّهُمَّ إلّا أن يريد من كون الاتّحاد بحسب لسان الدليل هو ما يكون الدليل ظاهراً فيه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الفهم العرفيّ، فتأمّل.

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٦٢/٤.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ناظر إلى).

بقبح الكذب الذي يكون ضارّاً وكان ما قطع بقبحه هو خصوص الكذب الضارّ، فكان بحسب الدليل هو كون الحرمة معلّقة على الكذب الضارّ إلّا أنّه لا يكون العقل قاطعاً بعدم قبح ما لم يكن ضارّاً من الكذب.

وحينئذٍ لا مانع من أن يُقال: إنّ العرف يفهم أنّ موضوع الحرمة هو نفس الكذب وإن لم يكن ضارّاً، ويرى أنّ رفع اليد عن اليقين بالحرمة في مورد الشكّ في حرمة الكذب غير الضارّ نقضاً لليقين بالشكّ، فخصوصيّة الضرر و إن كان لها المدخليّة في موضوع الحكم بحسب دليله الذي هو قبح الكذب الضارّ إلّا أنّ العرف لا يرون لها المدخليّة في هذا الموضوع، فيكون حينئذٍ موضوع القضيّة المتيقّنة عين موضوع القضيّة المشكوكة.

وحاصل[1] ما أورده السيّد ﷺ على الشيخ ﷺ أنّه لا فرق بين كون الدليل على الحكم الشرعيّ عقليّاً أو غيره، مثلاً إذا حكم الشارع على الخمر المسكر بالحرمة، وكان الدليل لفظيّاً مجملاً، أو كان الدليل لبّيّاً كالإجماع ولم يعلم كون الإسكار له المدخليّة في موضوع هذا الحكم، وكان القدر المتيقّن من ذلك هو الخمر المسكر، كان حرمة المسكر منه معلومة وغير المسكر غير معلومة.

فكذلك لو كان الدليل على ذلك هو الحكم العقليّ بقبح شرب الخمر المسكر، ولم يعلم كون الإسكار له المدخليّة في ذلك القبح، بحيث احتمل أن يكون الحكم العقليّ بالقبح وارداً على عنوان المسكر، أو أنّه وأرد على نفس الخمر، وأنّ الإسكار لا دخل له في ذلك الحكم ويكون من الحالات المقارنة التي لا يضرّ ارتفاعها في بقاء ذلك الحكم؛ إذ من الممكن أن يكون الحكم العقليّ وارداً على نفس الخمر المسكر مع تردّده في كون ملاك حكمه هو جهة

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٧ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

الإسكار، أو أنّها أجنبيّة عن موضوع حكمه ويكون القدر المتيقّن هو كون جهة القبح متحقّقة في مورد الإسكار وفي مورد عدمه يحصل الشكّ في بقاء تلك الجهة.

مع أنّه لو سلّم العلم بكون الإسكار لها المدخليّة في موضوع الحكم العقليّ، فلا مانع من حصول الشكّ في قبح ما لا يكون مسكراً؛ إذ العلم بمدخليّة الإسكار في حكمه بالقبح المذكور لا ينافي الشكّ في قبح غيره؛ إذ لا يكون ذلك العلم مستلزماً للعلم بعدم قبح غيره لعدم اطّلاع العقل على جميع جهات القبح، فكما أنّه مع التصريح في الدليل اللفظيّ بتعليق حرمة الخمر على الإسكار، بل لو صرّح بتعليق الحرمة على عنوان المسكر كأن يقول المسكر حرام لا يكون دليلاً إلّا على مدخليّة الإسكار في موضوع الحرمة، ولا يكون ذلك دليلاً على عدم حرمة غيره إلّا من باب مفهوم الوصف أو اللقب، بل مع ذلك التصريح يكون الشكّ بحرمة غير المسكر حاصلاً، وكما نقول بجريان الاستصحاب في ذلك من جهة أنّ العرف يرى أنّ رفع اليد عن اليقين بحرمة الخمر المسكر بالشكّ في حرمته إذا لم يكن مسكراً نقضاً لليقين بالشكّ من جهة أنّه يرى بمناسبة الحكم للموضوع أنّ جهة الإسكار أجنبيّة عن موضوع الحرمة، ويرى أنّ الحرمة واردة على نفس الخمر، ويرى أنّ القضيّة التي تعلّق اليقين بها هي عين القضيّة التي تعلّق الشكّ بها وإن كانت مغايرة لها موضوعاً بحسب ما يدلّ عليه دليل الحكم، حيث إنّ ذلك الدليل قد أخذ فيه عنوان المسكر في موضوع الحرمة المذكورة، وذلك من جهة أنّ المتّبع في باب الاستصحاب هو نظر العرف لا ما يدلّ عليه دليل الحكم.

فكذلك نقول فيما لو كان الدليل عقليّاً وهو قبح شرب المسكر، فإنّ

أقصى ما فيه أن يكون ذلك الدليل العقليّ دالّاً على كون الإسكار له المدخليّة في موضوع[1]، لا بل قل إنّ الدليل المذكور يدلّ على أنّ المسكر هو موضوع الحكم، إلّا أنّ[2] لمّا لم يكن منافياً لحصول الشكّ في قبح ما لا يكون مسكراً كما بيّناه وكانت جهة الإسكار في نظر العرف أجنبيّة عن الحكم المذكور وكانوا يرون أنّ القبح وارد على نفس الخمر كانت القضيّة عندهم متّحدة مع المشكوكة وإن كانت مغايرة لها بحسب الدليل.

وهذا الذي نقول من مناسبة الحكم للموضوع ليس أمراً خياليّاً يتخيّله العرف، بل هو أمر واقعيّ تترتّب عليه ثمرات كثيرة منها ما نحن فيه.

ومنها التفرقة في باب البيع وأوصاف المبيع بين ما يكون راجعاً إلى الحقيقة النوعيّة للمبيع، بحيث تكون هي المقابلة بالمال في نظرهم، إذ المدار في المقابلة على الصور النوعيّة لا على المادّة الهيولائيّة، فإنّ المادّة الهيولائيّة لا تقابل بالمال لعدم الماليّة لها بحسب أنظارهم، فإذا كان الوصف راجعاً إلى هذا النحو من الصور النوعيّة للمبيع كان تخلّفه موجباً للبطلان، سواء كان مأخوذاً في المبيع عنواناً أو صفة أو شرطاً مثل «بيع البقر» أو «الحمار» ونحو ذلك من الصور النوعيّة، وإذا كان الوصف خارجاً بحسب نظرهم عن كونه صورة نوعيّة للمبيع لم يكن تخلّفه موجباً للبطلان؛ لعدم كونه بحسب فهمهم عنواناً في المبيع مقابلاً بالمال، بل يرون أنّ المقابل بالمال إنّما هو نفس الموصوف وإن أقصى ما تؤثّره الصفة أن تكون موجبة لزيادة قيمة الذات، سواء أخذت تلك الصفة في العقد عنواناً للمبيع مثل «بعتك الكاتب» أو

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (موضوع الحكم).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أنّه).

شرطاً مثل «بعتك العبد إذا كان كاتبًا» فلا يفهمون منه إلّا كونه صفة زائدة لا ربط لها بما يقابل بالمال، فلا يكون المدار في تخلّف المبيع على تخلّف العنوان المأخوذ في المبيع، بل على ما يرونه مقابلاً بالمال ويكون ذلك عندهم هو العنوان للمبيع وإن أخذه العاقد شرطاً أو حالة، كلّ ذلك من جهة مناسبة الحكم للموضوع.

ومن ذلك يظهر أنّه في مثل «بعتك هذا الكاتب» ليس من قبيل معارضة اسم الإشارة مع الوصف في كون المبيع واقعاً على أيّهما، وأنّه على تقدير كون متعلّق البيع هو ما يشار إليه بالإشارة، فلا يكون تخلّف الكتابة من باب تخلّف المبيع، وعلى تقدير كونه متعلّقاً بالكاتب وإغضاء النظر عن توسّط اسم الإشارة كان تخلّفها من باب تخلّف المبيع، فإنّه قد ظهر أنّه ليس المدار على كلّ واحد منهما، بل المدار في الوصف المأخوذ في عقد البيع إن كان قبيل[1] الصورة النوعيّة التي هي المقابلة بالمال كان تخلّفها تخلّفاً للمبيع وإن أخذت بنحو الشرط، وإن لم تكن من قبيل الصورة النوعيّة، بل كان صفة زائدة على الصورة النوعيّة لم يكن تخلّفها من باب تخلّف المبيع وإن أخذت عنواناً له.

الأمر السادس عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي

وأمّا[2] تقسيمه باعتبار الشكّ، فهو إمّا أن يكون الشكّ فيه من جهة الشكّ في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعيّة أو الشبهة الحكميّة، وإمّا من جهة الشكّ في الرافع من جهة الشبهة الموضوعيّة أو الشبهة الحكميّة، وإمّا من جهة الشكّ في المقتضي، والشيخ ﷺ بنى على عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي[3]، وهذا التفصيل مأخوذ من كلام المحقّق ﷺ في

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من قبيل).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٠ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/١٥٩.

المعارج[١]، وتبعه على ذلك المحقّق الخونساريّ[٢]، والمحقّق السبزواريّ[٣]، ونقّحه الشيخ ﷺ[٤].

والمستند لهم في هذا التفصيل - على ما سيأتي تنقيحه إن شاء الله تعالى - ما اشتملت عليه روايات الباب من لفظ «النقض»، بدعوى أنّه لا يصدق النقض إلّا في مورد يكون له اقتضاء البقاء دون ما لم يكن كذلك كما في موارد الشكّ في المقتضي بعد الفراغ عن كون اليقين المأخوذ في تلك الروايات مأخوذاً بعنوان الطريقة.

الفرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع

وقد تخيّل جميع من تأخّر عن الشيخ ﷺ أنّ مراده من المقتضي والرافع في هذا المقام هو المقتضي والمانع[٥]، فتخيّلوا أنّه لا يجري الاستصحاب عنده إلّا فيما يكون للمستصحب اقتضاء البقاء، ويكون الشكّ في رافعه بمعنى المانع الذي يكون رافعاً لأثر المقتضي مع بقائه على ما هو عليه من الاقتضاء.

ولذلك أوردوا عليه في حواشي المكاسب[٦] في موارد أجرى هو فيها الاستصحاب مع أنّها من موارد الشكّ في المقتضي بهذا المعنى مثل «استصحاب اللّزوم» وغير ذلك ممّا تخيّلوا أنّه من موارد الشكّ في المقتضي الذي لا يكون مجرى للاستصحاب في نظر الشيخ ﷺ[٧].

---

١. يُنظر: معارج الأُصول: ٢٠٩.
٢. يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٧٦.
٣. يُنظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ١١٥.
٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٥/٣.
٥. يُنظر: بحر الفرائد في شرح الفرائد: ١٦٩/٧.
٦. يُنظر: حاشية المكاسب (للآخوند): ١٣.
٧. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٥/٣.

وفيه أنَّ المقتضي والرافع بهذا المعنى الذي تخيّلوه من كلام الشيخ ﷺ لا يتحقّق له صغرى أصلاً، لأنَّ لازمه كون المقتضي موجوداً بعد عروض الرافع، لكنّه لا يؤثّر لوجود مانعه الذي هو الرافع، فلا بُدَّ أن يكون المقتضي للطهارة موجوداً بعد عروض الحدث.

ولا يخفى أنَّ ذلك ممّا لا يمكن إحرازه إلّا بوحي ونحوه ممّا يُوجب العلم بكون المقتضي في أمثال هذه الموارد موجوداً بعد وجود الرافع، وهذا ممّا لا يمكن الاطّلاع عليه، ولو فرض الاطّلاع على ذلك في بعض الموارد فإنَّما هو في موارد قليلة نادرة.

وهكذا الحال لو كان مرادهم من المقتضي هو مناطات الأحكام وملاكاتها، مضافاً إلى أنَّ المناط ممّا لا يمكن الاطّلاع عليه إلّا بوحي.

والحاصل أنّه إذا كان المراد من المقتضي في كلماتهم هو الملاك والمناط، ففيه:

أوّلاً: أنَّ المناط والملاك للحكم الشرعيّ ممّا لا يمكن الاطّلاع عليه.

وثانياً: أنّه لو سلّم إمكان الاطّلاع على مقتضي الحكم، بمعنى مناطه وملاكه، فلا يمكن الاطّلاع على بقاء ذلك المقتضي بعد وجود الرافع كما هو الظاهر من الإشكالات التي يوردونها على الشيخ ﷺ.

وإن كان المراد من المقتضي في كلماتهم ما يكون مقتضياً للمحكوم به لا ملاك الحكم ومناطه ويكون الرافع مانعاً من تأثير ذلك المقتضي، وذلك كالحدث بالنسبة إلى الطهارة، ورد عليه ما ورد على الأوّل ثانياً، فليس مراد الشيخ من المقتضي والمانع ما ينطبق على شيء من هذين التفسيرين، بل مراده من ذلك أمر آخر.

وتوضيح مراده ﷺ أن يُقال: إنّ الشيء الحادث بلحاظ نسبته إلى عمود الزمان يكون على نحوين:

أحدهما ما يكون له استعداد البقاء، بحيث لو لم يحدث في البين شيء من الأفعال الزمانيّة لكان باقياً، وإنّما يرتفع بواسطة حدوث زمانيّ يُوجب رفعه، وذلك مثل «الطهارة» و«النكاح» ونحو ذلك ممّا يكون له البقاء لو فرض عدم حدوث أمر غير الزمان.

وأخرى يكون بلحاظ نسبته إلى عمود الزمان محدوداً، بحيث إنّه ينقضي بنفسه عند وصوله إلى ذلك الحدّ ولو لم يحصل في العالم أيّ فعل زمانيّ، والشكّ في بقاء ما هو من النحو الأوّل لا بُدَّ وأن يكون من جهة الشكّ في وجود ما يكون رافعاً لذلك الموجود وهادماً له، والشكّ في بقاء الثاني لا بُدَّ وأن يكون من جهة الشكّ في مقدار قابليّته للبقاء.

والأوّل هو الذي أراده الشيخ ﷺ من كون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، والثاني هو الذي أراده من كون الشكّ فيه من جهة الشكّ في المقتضي، وحينئذٍ فجميع ما أورده عليه فيه أنّه من قبيل الشكّ في المقتضي هو من قبيل الشكّ في الرافع بالمعنى الذي ذكرناه.

هذا[1] تمام الكلام في الفرق بين الشكّ في الرافع والشكّ في المقتضي.

في الفرق بين الغاية والرافع

وأمّا الفرق بين الغاية والرافع* ، فهو إنّ الغاية في الموضوعات لا بُدَّ وأن تكون محدودة لها، وكلّ شيء سواء كان زماناً أو زمانيّاً إذا نسبت إليه

* الإنصاف: أنّ هذا المبحث - أعني مبحث الغاية والرافع - لم أحرّره كما ينبغي، وكلّه تهافت ينبغي أن يُضرب عليه.

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: ٢١ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ».

موضوع الحكم وكان قابلاً لأن يكون مقسماً له لا بُدَّ في مقام الثبوت إمّا[1] يكون مطلقاً بالقياس إليه، وإمّا أن يكون مقيّداً به وجوداً أو عدماً ويستحيل الإهمال في مقام الثبوت، وحينئذٍ، فلا بُدَّ أن يكون الشكّ في نفس الموضوع الكلّيّ من قبيل الشكّ في المقتضي، ولا يمكن أن يكون من قبيل الشكّ في الرافع أصلاً.

أمّا المجعولات الشرعيّة، فهي على قسمين: فإنَّ المجعول الشرعيّ إمّا أن يكون حكماً كلّيّاً كالوجوب والتحريم ونحو ذلك من الأحكام، وإمّا أن يكون من قبيل المسبّبات مثل «الملكيّة المسبّبة عن العقد» ونحوه من أسباب التمليك، والطهارة المسبّبة عن أسبابها، والنجاسة ونحو ذلك من المسبّبات، فما يكون من قبيل الأحكام يستحيل أن يكون بالقياس إلى الزمان مهملاً في مقام الثبوت، بل إنَّ الحكم المجعول إمّا أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى ذلك الزمان، وإمّا أن يكون مقيّداً بعدمه، بمعنى أنَّ الحكم المجعول يكون مغيّاً بالزمان الخاصّ، وحينئذٍ فيكون الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ في المقتضي، سواء كان الشكّ في حصول ما علم كونه غاية، أو في كون ما هو الحاصل غاية للحكم.

وهكذا الحكم بالنسبة إلى الزمانيّات، فإنّها لمّا كانت قابلة لأن تقسّم الحكم ويكون الحكم موجوداً على كلّ من تقديري وجودها وعدمها فيكون مطلقاً، أو أنَّ الحكم يكون متحقّقاً في خصوص مورد عدمها - مثلاً - فيكون مقيّداً كان إهمال الحكم في مقام الثبوت بالقياس إليها مستحيلاً، بل لا بُدَّ من كونه في مقام الثبوت إمّا مطلقاً بالقياس إلى ذلك الزمانيّ أو مقيّداً بعدمه،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أن يكون).

وإذا كان كذلك كان من الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي.

وإمّا المسبّبات، فبالنسبة إلى نفس الزمان لا بُدَّ أن لا يكون المسبّب في مقام الثبوت مهملاً بالقياس إليه، بل إمّا أن يكون مطلقاً أو يكون مقيّداً، لأنَّ الزمان لمّا كان من محدّدات المسبّب ومقسّماته، فإذا قيس إليه لا بُدَّ أن يكون إمّا مطلقاً أو مقيّداً ومحدوداً به، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي.

وإمّا الزمانيّات، فيمكن أن يكون المسبّب مهملاً في مقام الثبوت بالنسبة إليها، لعدم كونها من محدداته ومقسّماته.

مثلاً الطهارة من الحدث التي هي مسبّبة عن الوضوء بالقياس إلى خروج المذي - مثلًا - ليست مطلقة ولا مقيّدة بعدمه؛ لأنَّ نسبة الطهارة المذكورة إليه لا تكون موجبة لانقسامها إلى ما يكون مع المذي أو مع عدمه، فإذا جعله الشارع مقيّداً بعدمه كان محصّل ذلك كونه رافعاً، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع.

والفرق بين الأحكام، وبين المسبّبات بالنسبة إلى الزمانيّات أنَّ الفعل الزمانيّ يكون من مقارنات الحكم المجتمعة معه في الزمان، وكلّ شيء بالنسبة إلى ما يقارنه، إمّا أن يكون مطلقاً، وإمّا أن يكون مقيّداً بعدمه، وأمّا المسبّبات، مثل: الطهارة المسبّبة عن الوضوء بالنسبة إلى كلّ زمانيّ لا يمكن أن تكون مطلقة أو مقيّدة؛ إذ لا ربط لها به.

وحينئذٍ، فيكون حكم الشارع بعدمها في مورده راجعاً إلى كونه رافعاً لها، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، ولازم كون الزمانيّ رافعاً لذلك المسبّب أن يكون عدمه معتبراً في السبب، فإذا كان البول رافعاً للطهارة من

الحدث كان لازم ذلك أن يكون عدمه معتبراً في السبب لها، وهو الوضوء بحيث أنّه يكون عدمه في حاله معتبراً في سببيّته للطهارة*.

فتلخّص[1] أنَّ كلّ ما يكون منافياً لما هو المجعول الشرعيّ إن كان زماناً كان محدّداً له، ويكون غاية موجبة لعدم اقتضائه البقاء، ويكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي، سواء كان ذلك المجعول الشرعيّ من قبيل الأحكام أو من قبيل المسبّبات، وإن كان زمانيّاً فإن كان ذلك المجعول من قبيل الأحكام كان حدّاً له وكان عدمه معتبراً فيه، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي، وإن كان المجعول من قبيل المسبّبات لم يكن ذلك الزمانيّ النافي للمسبّب من حدوده وقيوده لئلا يخلو في الواقع وفي مقام الثبوت عن كونه مطلقاً بالقياس إليه أو مقيّداً بعدمه، بل لا يكون ذلك المجعول بالقياس إليه إلّا مهملاً، وحينئذٍ فيكون رافعاً له ويكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، انتهى**.

---

* **قلتُ**: لا يُقال يمكن أن يكون عدم تعقّب الوضوء بالبول معتبراً في سببيّته فلا يكون رافعاً، فلا يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، بل يكون من قبيل الشكّ في حصول السبب حينئذٍ.

لأنّا نقول: إنَّ ذلك خلاف الغرض؛ إذ ليس كلامنا في حدود السبب وقيوده، وإنّما كان كلامنا فيما يرجع إلى عالم المسبّب مع أنّه لو فرض ذلك لكان مستلزماً لاستكشاف عدم حصول المسبّب أصلاً فيما إذا فرض تعقّب الوضوء بالبول بعد زمان قليل أو كثير، انتهى.

** **قلتُ**: وعلى هذا فيشكل استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه؛ لأنَّ النسخ من قبيل الزمانيّات، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي.

---

١. كتب المقرّر فوق كلمة (فتلخّص): (له دام ظلّه).

وحاصل[1] الفرق بين الغاية وبين الرافع أنَّ الغاية للمجعول الشرعيّ لا[2] يكون ذلك المجعول منفكّاً عن كونه في مقام الثبوت مقيّداً بتلك الغاية أو يكون مطلقاً بالنسبة إليها، والرافع بالنسبة إلى الحكم الشرعيّ كالغاية في كونه في مقام الثبوت لا ينفكّ عن كونه مطلقاً أو مقيّداً بالقياس إليه.

أنحاء الشكّ في الرافع

ثمّ إنَّ الشكّ في الرافع يكون تارةً من جهة الشبهة الحكميّة، وأخرى من جهة الشبهة المفهوميّة، وثالثة من جهة الشبهة المصداقيّة.

مثال الأوّل أنَّ يشكّ في أنَّ الحكم الفلانيّ هل جَعل الشارع الشيء الفلانيّ رافعاً له أم لا، أو يعلم بأن الشارع جعل له رافعاً، ولكن يشكّ في كون الشارع جعل الشيء الآخر رافعاً له أم لا؟ بأن يكون جعل البول - مثلًا -

---

ويمكن أن يُقال إنَّ نسبة النسخ إلى الحكم كنسبة الفعل الزمانيّ إلى المسبّبات بأن يكون جعل الحكم سبباً لتحقّقه واقعاً ويكون النسخ رافعاً لذلك المسبّب، فلا يكون من حدوده التي لا يخلو في الواقع إمّا أن يكون مطلقاً بالقياس إليها أو يكون مقيّداً، بل يكون من قبيل الرافع ويكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، ورافعيّته للحكم نظير رافعيّة الطلاق للنكاح في كونها رافعة له، وإن كان العاقد من أول الأمر عالماً بأنّه يطلّق بعد وقوع عقد النكاح، فلا تكون رافعيّة النسخ مستلزمة للبداء.

ثمّ لا يخفى أنّه (دام ظلّه) لم يفرّع على مسألة استحالة الإهمال في مقام الثبوت كون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي، ولا على إمكانه كون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع في جميع هذه الصور، وإنّما كان تفريع ذلك على ما ذكر من النظر القاصر.

ولعلّ له (دام ظلّه) غرض آخر من هذا التقسيم، فإنّي سألته عن الأثر المترتّب على ذلك، فذكر (دام ظلّه) أنّ له أثراً يظهر بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هي أن لا).

رافعاً للطهارة معلوماً، ولكن يشكّ في رافعيّة المذي لها أيضاً، وحينئذٍ فتكون الشبهة من جهة الرافع على نحوين:

أحدهما الشكّ في جعل الرافعيّة بالكلّيّة، **والآخر** الشكّ في رافعيّة شيء بعد العلم بكون الآخر رافعاً له.

ومثال الثاني: الشكّ في مفهوم معلوم الرافعيّة لتردّده بين الأقلّ والأكثر بأن يعلم أنّ البول رافع للطهارة، ولكن يشكّ في كونه شاملاً للبول الدمويّ فرافعيّة البول العادي تكون معلومة ورافعيّة البول الدمويّ تكون مشكوكة؛ للشكّ في شمول مفهوم البول له.

ومثال الثالث: أن يعلم بكون البول رافعاً، ولكن خرج منه شيء تكون بوليّته مشكوكة من جهة كونه بللاً مشتبهاً أو يشكّ في أصل الخروج بأن لا يعلم أنّه خرج منه البول أم لا هذا حال الرافع.

وأمّا الغاية الزمانيّة، فتأتي فيها هذه الأقسام بعينها:

فتارةً تكون الشبهة حكميّة صرفة كما إذا شكّ في جعل غاية للحكم المجعول، ولكن لا يتصوّر فيه النحو الثاني من نحوي الشبهة الحكميّة الصرفة في الشكّ في الرافع؛ لأنّه بعد العلم بكون الزمان الفلانيّ غاية لا يمكن أن يكون الزمان الآخر غاية أيضاً كي يشكّ في جعله غاية أيضاً.

وأخرى تكون الشبهة مفهوميّة كما في الغروب المردّد مفهومه بين كونه مجرّد غيبوبة القرص أو كونه ذهاب الحمرة المشرقيّة، فيكون الأقلّ - وهو الأوّل - متيقّناً*.

---

* **قلتُ**: والغرض أنّ المغيّى يكون هو الأقلّ وهو المردّد بين الأقلّ والأكثر، وإلّا فنفس الغاية لا معنى كونها[1] مردّدة في ذلك بل الشكّ بالنسبة إلى نفس الغاية يكون من قبيل التردّد بين المتباينين.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لكونها).

وثالثة: تكون الشبهة مصداقيّة من جهة الشكّ في حصول ما هو الغاية.

ثمّ إنّه لا شبهة في كون الشبهة الحكميّة من قبيل الشكّ في المقتضي؛ لأنّ الحكم المجعول إذا لم يعلم أنّ الشارع حدّده بكونه إلى الغروب - مثلًا - أو أنّه لم يحدّده بذلك بل يكون مستمرّاً إلى آخره، فيكون القدر المتيقّن هو كونه باقياً إلى الغروب، وما عداه ممّا يزيد على ذلك لا يكون متيقّناً ويكون مشكوكاً للشكّ في اقتضاء الجعل ذلك البقاء والاستمرار، وحينئذٍ فيكون خارجاً عمّا دلّت عليه الأخبار من المنع عن نقض اليقين بالشكّ بناءً على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في شرح مفادها؛ إذ لا يكون من قبيل نقض اليقين، بل إنّ اليقين من أوّل الأمر لا يكون متجاوزاً حدّ الغروب، ويكون المتيقّن إنّما هو ما قبله دون ما بعده، ويكون ما بعده مشكوكاً من أوّل الأمر.

وبهذا البيان يظهر لك الحال في الشبهة المفهوميّة للغاية، وأنّها لا تكون إلّا من قبيل الشكّ في المقتضي، فإنّه من قبيل الشكّ في اقتضاء الحكم للبقاء إلى ما بعد الغيبوبة، وليس هو من قبيل الشكّ في الرافع، ولأجل ذلك فلا بُدَّ أن لا يكون داخلاً في مفاد تلك الأخبار، لأنّ المتيقّن من الحكم هو ما يبقى إلى غيبوبة القرص، وأمّا زاد[1] عليه فهو من أوّل الأمر مشكوك، فلا يكون رفع اليد عن ذلك اليقين من قبيل نقض اليقين بالشكّ، بل إنّ اليقين في ذلك يكون منتقضاً بنفسه من أوّل الأمر.

وأمّا الشبهة المصداقيّة، فهي من قبيل الشكّ في الرافع - مثلًا - إذا علم كون غيبوبة القرص غاية للحكم الفلانيّ، فلو فرض محالاً حصول الشكّ في بقاء الحكم بعد حصول الغيبوبة المذكورة وإن كان من قبيل الشكّ في

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ما زاد).

المقتضي، إلّا أنّه لو فرض محالاً أيضاً حصول الشكّ في البقاء قبل الغيبوبة لكان من قبيل الشكّ في الرافع.

وحينئذٍ نقول: إذا شكّ في حصول الغيبوبة لكان من قبيل الشكّ في الرافع، ولا يكون من قبيل الشكّ في المقتضي؛ لأنّ الشكّ في المقتضي هو ما يكون الشكّ فيه متعلّقاً بالزائد على القدر المتيقّن، وليس القدر المتيقّن هو البقاء إلى حين المشكوك ليكون الشكّ فيما زاد على ذلك الحين ليكون بالنسبة إليه شكّاً في المقتضي، بل القدر المتيقّن إنّما هو بقاء الحكم إلى الغيبوبة، ولم يكن شكّنا فيما زاد على ذلك، فلا يكون شكّاً في المقتضي، بل يكون المقتضي فيما قبل الغيبوبة متيقّناً ويكون الشكّ متعلّقاً برافع ذلك القدر المتيقّن، وحينئذٍ فيشمله أخبار الباب ويكون رفع اليد عن اليقين المذكور من قبيل نقض اليقين بالشكّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى إنّ الشكّ إنّما هو في حصول الغاية الزمانيّة، وهي ليست برافعة قطعاً وإنّما هي موجبة لانتهاء الحكم المجعول، فلا يكون الشكّ في بقاء الحكم لأجل الشكّ في حصولها من قبيل الشكّ في الرافع، بل يكون الشكّ في البقاء من قبيل الشكّ في المقتضي.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ هذا بحكم الشكّ في الرافع من جهة شمول أخبار الباب، لا أنّه حقيقة من قبيل الشكّ في الرافع، ولعلّ هذا هو المراد له (دام ظلّه)، ولذلك عبّر في حال الدرس بأنّه ملحق بالشكّ في الرافع في شمول أخبار الباب له، ولم يصرّح بأنّه شكّ في الرافع حقيقة إلّا بعد الدرس في أثناء جواب ما عرضت بخدمته من السؤال عن ما ذكرته.

الكلام[1]
في الأدلّة على حجّيّة الاستصحاب

وهي أُمور:

الأوّل السيرة العقلائيّة

الأوّل: السيرة العقلائيّة وهي في الجملة ممّا لا شبهة فيها، بل قد ادّعى جريان الفطرة على الأخذ بمقتضى الاستصحاب، كما يشاهد في الحيوان فضلاً عن الإنسان[2].

وبالجملة: هي - أي السيرة العقلائيّة - على التعبّد ببقاء ما كان في الجملة ممّا لا يقبل الإنكار، والإشكال في عدم تصوّر التعبّد منهم قد أشرنا إلى دفعه في حجّيّة الظواهر، فإنّها أيضاً أُصول عقلائيّة تعبّديّة.

والسرّ في جميع ما هو من هذا القبيل ممّا جرى بينهم البناء التعبّديّ عليه هو أغلبيّة حصول أغراضهم فيما بنوا عليه، بحيث إنّهم لو اعتنوا باحتمال خلافه لفات أغلب أغراضهم، بل إنّ الاعتناء بذلك الاحتمال يُوجب تعطيل

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣٦٦/٤، والقوانين المحكمة في الأُصول: ١٥٣/٣، كفاية الأُصول: ٢٠٣/٢.

أغلب تلك الأغراض أوكلّها، فإنّ جلّ معاملاتهم مبنيّة على ذلك التعبّد، كما يشاهد في مراسلاتهم وإرسال بضائعهم وحوائلهم[1]، وغير ذلك ممّا هو مبني على التعبّد ببقاء المرسل إليه وغير ذلك ممّا هو قوام معاشهم.

وهكذا الحال في الظهورات، فإنّ الاعتناء باحتمال إرادة خلافهم ممّا يُعدُّ عندهم سفهاً؛ إذ لا يقبلون عذر من اعتذر بأنّه احتمل إرادة خلاف الظاهر من كلام مولاه، كما أنّه ليس للمولى عندهم أن يحتجّ على عبده بأنّك كنت تحتمل أنّي أردت خلاف الظاهر من كلامي، فلِمَ أقدمت وفعلت ما هو المطابق لظاهره؟ إلى غير ذلك من الشواهد على عدم أخذهم باحتمال خلاف ما تعبّدوا به.

ولكن القدر المتيقّن من التعبّد فيما نحن فيه إنّما هو في خصوص الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي، ولعلّ في لسان بعض الأخبار مثل «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[2] إيماءً إلى هذه السيرة وهذا البناء التعبّديّ العقلائيّ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - شرحه.

الثاني الإجماع

الثاني: الإجماع وحيث أنّ الأقوال في المسألة كثيرة، فلا يمكن إتمامه محصّلاً إلّا في أحسن الأقوال وأخصّها، وهو ما تضمّنه كلام الشهيد[3] في المعارج[4] ذلك الكلام المجمل الذي قيل فيه إنّه راجع إلى إنكار الاستصحاب، وإنّه موافق للسيّد المرتضى ﷺ في إنكار حجّيّته[5]، فإنّ ذلك من أقوى الشواهد على أنّ السيّد ﷺ لم يكن من المنكرين لظهور هذا القول

---

١. أي حوالاتهم.
٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٤٢٢، كتاب الطهارة، ب٢٢، ح١٣٣٥.
٣. كذا في الأصل، والصواب: (المحقّق).
٤. يُنظر: معارج الأُصول: ٢٠٩.
٥. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢/ ٨٢٩.

في اعترافه بالاستصحاب في مسألة بقاء عقدة النكاح في مسألة الشكّ في الرافع، وإلّا فلا وجه لكون الشهيد موافقاً له في ذلك.

الثالث الأخبار الخاصّة؛ ١- صحيحة زرارة الأولى

الثالث[1]: الأخبار الخاصّة **منها**: صحيحة زرارة[2]، المتضمّنة للسؤال عن الخفقة والخفقتين، والسؤال الأوّل كان منه عن حقيقة النوم الذي جعل ناقضاً للوضوء، وأنّه هل يشمل الخفقة والخفقتين؟ فأجابه عليه السلام بأنّ حقيقة النوم هو نوم القلب، وأنّ الطريق إلى ذلك هو بطلان حاسة السمع والبصر، ثمّ سأل ثانياً عن حكم الشكّ في حصول النوم بعدم سماع الحركة، فأجابه عليه السلام بأنّه لا يحكم بانتقاض الوضوء حتّى يكون على يقين من النوم الذي هو الناقض، وقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن... إلخ» بيان لحكم الواقعة المسؤول عنها.

والمراد بقوله عليه السلام: «وإلّا» وإن لم يستيقن أنّه قد نام، وجوابه قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين... » إلخ، ولا حاجة إلى ما تكلّفه الشيخ قدس سره من جعل الجواب محذوفاً، ويكون ما بعد الفاء علّة للجواب المحذوف وقائماً مقامه[3]؛ إذ لا حاجة إلى هذا التقدير، بل يكون تكراراً لما تقدّم من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن... » إلخ، فإنّ حكم الواقعة المسؤول عنها حاصل بذلك، ولا حاجة إلى تكراره، فالجواب هو نفس ما بعد الفاء.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «فإنّه... » إلخ من قبيل منصوص العلّة، وهو في نفسه صالح لأن يكون قائماً مقام الكبرى ومغنياً عنها، فيكون التصريح بها من باب التصريح بما يتضمّنه التعليل المذكور والمناط في منصوص العلّة وأخذه قاعدة كلّيّة والضابط فيه.

---

١. أرخ المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٤٢٢، كتاب الطهارة، ب٢٢، ح١١.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/ ٥٦.

والحاصل[1]: أنّ في قوله عليه السلام: «**وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه**... إلخ»[2] وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أن يكون جواب الشرط محذوفاً قام[3] علّته مقامه، والتقدير وإن لم يستيقن أنّه قد قام، فلا ينقض وضوئه لأنّه على يقين... إلخ.

الثاني: أن يكون الجواب هو ما بعد الفاء بلا حاجة إلى التقدير المذكور.

الثالث: أن يكون الجواب قوله عليه السلام: «**ولا ينقض اليقين**... إلخ» ويكون قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» توطئة وتمهيداً للجواب المذكور.

ومقتضى هذا الوجه أن يكون اليقين وارداً مورد الوضوء، فيكون محصّله أنّه إن لم يستيقن بانتقاض وضوئه، فلا ينقض اليقين بوضوئه بالشكّ فيه، وحينئذٍ فيكون ذلك قرينة موجبة لظهور اليقين في خصوص اليقين بباب الوضوء.

وبعد إسقاط هذا الوجه الثالث - لبعده وعدم انسباق الذهن إليه من مثل هذا التركيب، بل لا يكاد يلتفت الذهن العادي إلى احتمال إرادته من مثل هذا التركيب إلّا بعد التنبيه - يبقى الكلام في الوجهين الأوّلين، والذي يظهر من الشيخ ﷺ * ترجيح الأوّل منهما، وأنّ استفادة كون الحكم كلّيّاً غير مختصّ بباب الوضوء يتوقّف على كون المراد هو الوجه الأوّل، وفيه:

---

* أفاد (دام ظلّه) ما حاصله: أنّ الوجه في دعوى الشيخ ﷺ كون الجواب محذوفاً هو أنّ قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» جملة خبريّة محقّقة الوقوع، فلا يناسب كونها معلّقة على الشرط، فلا بُدّ أن يكون الجواب جملة إنشائيّة صالحة للتعليق على الشرط. ولعلّ مراده من ذلك هو ما شرحناه من كون هذا الكلام من قبيل الشكل الأوّل، وأنّ الجواب هو نتيجة هذا الشكل؛ ليكون هذا الشكل برهاناً وتعليلاً للجواب، فتأمّل.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٤٢٢، كتاب الطهارة، ب ٢٢، ح ١٣٣٥.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (قامت).

أوّلاً: أنّه لا وجه لترجيحه على الاحتمال الثاني، بل الذي ينبغي هو العكس؛ لاحتياج الأوّل إلى تقدير بلا ضرورة تدعو إليه، بخلاف الاحتمال الثاني، فهو حينئذٍ أظهر من الأوّل.

وثانياً: أنّ ما أفاده من توقّف كون الحكم كلّيّاً غير مختصّ بباب الوضوء عليه ممّا لم يظهر وجهه، فإنّ قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين...**» إلخ من باب الشكل الأوّل الذي يكون موضوع الكبرى فيه عين محمول الصغرى والمحمول في الصغرى لمّا كان هو اليقين بالوضوء كما يعطيه قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فلا محيصّ عن كون الموضوع في الكبرى - أعني قوله عليه السلام «**ولا ينقض اليقين**» - هو اليقين بالوضوء دون كلّيّ اليقين.

وبالجملة: لو لم يكن تعلّق اليقين في الصغرى بالوضوء قرينة على كون اليقين في الكبرى ظاهراً في خصوص اليقين بالوضوء، فلا أقلّ من كونه موجباً لإجماله وكون المتيقّن منه هو خصوص اليقين بالوضوء.

ومن الواضح أنّ هذا الإشكال لا يندفع باختيار الوجه الأوّل، بل هو متأتٍ على كلا الوجهين، وحينئذٍ فلا بُدَّ من دفعه بطريق آخر.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ ما ذكرنا من كون موضوع الكبرى عين محمول الصغرى بجميع قيوده إنّما هو بالنسبة إلى القيود التي يكون لها الدخل في الحكم، أمّا إذا لم تكن مأخوذة من جهة كونها لها المدخليّة، بل يكون ذكرها في الصغرى من باب الموردية، ولم يكن لها المدخليّة في الحكم، فلا ربط لها في الأوسط المتكرّر؛ لكونها حينئذٍ أجنبيّة عن المحمول في الصغرى، فلا يلزم أخذها في موضوع الكبرى.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنَّ مرجع الصغرى فيما نحن فيه إلى إثبات تحقّق اليقين خارجاً، ومن الواضح أنَّ تحقّق اليقين لا يُعقل بدون متعلّق كالشكّ والاحتمال ونحو ذلك من العناوين التي لا يمكن تحقّقها بدون ما تتعلّق به، وحينئذٍ فيكون ذكر قوله «من وضوئه» لأجل هذا المعنى لا لأخذه قيداً في المحمول في الصغرى الذي هو اليقين، ويكون هذا المعنى قرينة على ذلك.

ولا يخفى أنَّ هذه القرينة - أعني عدم إمكان تحقّق اليقين إلّا مع المتعلّق - لا توجب ظهور اليقين في الصغرى بأنَّ المراد به مطلق اليقين وأنَّ ذكر قوله «من وضوئه» من قبيل الموردية كي يبقى ظهور اليقين في الكبرى بحاله، بل أقصى ما تفيده هذه القرينة أنّها تكون موجبة لرفع الظهور في كونه قيداً، وهو - أعني الظهور في كونه قيدًا - موجب لظهور اليقين في الكبرى في خصوص اليقين بالوضوء، فلا يكون لهذه القرينة فائدة إلّا برفع ظهور الكبرى في الاختصاص باليقين في باب الوضوء، فلا يتحقّق ما هو المطلوب من كونها ظاهرة في كلّيّ اليقين، فلا بُدَّ من قرينة ثانية تكون حافظة لظهور الكبرى في كلّيّ اليقين، وهي مناسبة الحكم للموضوع، فإنَّه من الواضح أنَّ الحكم فيما نحن فيه، وهو عدم نقض اليقين بالشكّ إنَّما يكون منوطاً بنفس اليقين والشكّ، بحيث يكاد يقطع بأنَّه لا مدخليّة لكون اليقين يقيناً بالوضوء في هذا الحكم أصلاً.

مضافاً إلى ما أشرنا إليه فيما تقدّم[1] من أنَّ مثل هذه الأخبار ناظرة إلى ما جرت عليه السيرة من الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ، فليست مثل هذه الكبريات مسوقة لإنشاء الحكم فيها وجعله، بل ليست هي إلّا تنبيهاً

---

١. يُنظر: (٤٣) صفحة من هذا الجزء.

للمخاطب على أمر قد جرت عليه السيرة، وأنَّ هذا المورد من موارد تلك السيرة، ومن الواضح أنَّ ما جرت عليه السيرة إنَّما هو عدم نقض كلّيّ اليقين بالشكّ ولا مدخليّة في ذلك عندهم لكون متعلّق اليقين هو الوضوء أو غيره.

في[1] هذه الليلة أعاد ما تقدّم في سابقتها، وأفاد (دام ظلّه) أنَّ اليقين لمّا كان نسبة متوسّطة بين المتيقَّن (بالفتح) والمتيقِن (بالكسر) لزم في الصغرى ذكر كلا طرفيه؛ لعدم تحقّق النسبة بدون طرفيها، فلا يكون الأوسط إلّا نفس اليقين مجرّداً عن خصوصيّة طرفيه، سواء ذكر في الصغرى متأخّراً عن طرفيه بأن يقول: إنَّه من وضوئه على يقين، أو يقول: إنَّه على يقين من وضوئه، ولو كان لتقيّده بأحد طرفيه أو بكلّيهما مدخليّة في الوسطيّة لكان محتاجاً إلى عناية زائدة، وعبارة أُخرى معطية ومبيّنة لمدخليّة ذلك التقييد فيه، ومجرّد ذكر كلا الطرفين لا يكفي في الدلالة على ذلك.

ومن ذلك يظهر لك أنَّه لا موجب لكون القدر المتيقّن من اليقين في الكبرى هو خصوص اليقين في باب الوضوء فضلاً عمّا يُوجب ظهوره في خصوص ذلك.

وبعبارة أُخرى أنَّ ذكر متعلّق اليقين في الصغرى لا يكون موجباً لظهور اليقين في الكبرى في خصوص اليقين المتعلّق بالوضوء، ولا يكون موجباً لإجماله، ولكون القدر المتيقّن منه هو ذلك، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني، فلعدم صلاحيّة ذكر المتعلّق لأن يكون قرينة على ذلك لما ذكرناه[2].

ومن الواضح أنَّ ما يُوجب الإجمال والأخذ بالقدر المتيقّن إنَّما هو اكتناف اللفظ بما يصلح للقرينيّة، وقد عرفت أنَّ ذلك غير صالح للقرينيّة.

---

١. أنهى المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: (٤٨) صفحة من هذا الجزء.

وأمّا ما نقله الشيخ عن البعض من توهّم[١] أنّ مثل قوله ﷺ: «**لا ينقض اليقين...**» إلخ من باب سلب العموم لا عموم السلب[٢]، ففيه أنّ كون السلب لسلب العموم لا لعموم السلب يتوقّف على كون العموم ملحوظاً باللحاظ الاستقلاليّ، ليكون السلب وارداً عليه، ومن الواضح عدم تحقّق ذلك في مثل ما نحن فيه.

وتوضيح ذلك أنّ العموم تارةً يستفاد من إضافة كلّ ونحوها من الأسماء إلى شيء مثل «عالم» ونحوه، وأخرى يستفاد من الألف واللام، وثالثة من كون النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون الأوّل مسوقاً بلحاظ عموم الحكم لا بلحاظ الحكم العامّ يتوقّف على لحاظ العموم اسميّاً؛ ليتوجّه إليه الإيجاب والسلب.

ولا يخفى بُعده، بل الظاهر منه أنّ المتكلّم لم يلحظ إلّا الحكم الوارد على كلّ عالم الذي يكون عبارة أُخرى عن الحكم العامّ، وأظهر منه في ذلك هو الثاني، لكون أداة العموم فيه حرفاً، وأمّا الثالث، فليس العموم إلّا مولّداً من تسليط النفي على النكرة أو على الجنس، فلا يُعقل العكس بأن يكون السلب وارداً على العموم، لكون العموم متأخّراً عنه رتبةً.

والحاصل[٣] أنّ سلب العموم في القضايا السلبيّة أو العموم المجموعيّ في القضايا الإيجابيّة لا يمكن تحقّقه إلّا في بعض صيغ العموم، وذلك فإنّ العموم أربع صيغ:

لصورة الأولى النكرة في سياق النفي

الصورة الأولى: النكرة في سياق النفي وفي الحقيقة لا يكون في هذه الصورة

---

١. يُنظر: الحاشية على استصحاب القوانين للشيخ الأنصاريّ: ١٥٨، وفي شرح الوافية: «إنّ الإيراد نقلّه بعض الفضلاء في رسالته المعمولة في الاستصحاب عن المجلسيّ»، يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٧/٣.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٧/٣.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «يوم الاثنين: ٢٩، أو ٣ ذي القعدة» وفاة الإمام الجواد ﷺ، الثلاثاء: غرّة ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ».

صيغة للعموم، فإنَّ اللفظ قبل ورود حرف النفي لا يكون قابلاً للعموم، وإنَّما يكون العموم مولّداً من تسليط حرف النفي على النكرة، فلا يُعقل في هذه الصورة أن يكون السلب لسلب العموم، بل لا بُدَّ أن يكون لعموم السلب، فلا معنى* للقول بأن مثل «إذا بلغ الماء قدركرّلم ينجّسه شيء»[1] يكون لسلب العموم.

الصورة الثانية المفرد المحلّى باللام

الصورة الثانية: المفرد المحلّى باللام ولا بُدَّ أن تكون اللام فيه للجنس، وبمعونة الحكمة يستفاد العموم من تعليق الحكم على الطبيعة السارية غير المقيّدة بقيد، فالعموم وإن كان مستنداً إلى الجنس المحلّى باللام، إلّا أنَّه إنَّما يكون دالّاً على ذلك بمعونة قرينة الحكمة، وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والتي قبلها، فإنَّ تلك الصورة لا تكون قبل حرف النفي مستند للعموم أصلاً،

---

* كأنَّه (دام ظلّه) ينظر في ذلك إلى رفع ما رُبّما يتوهّم من أنَّ المنطوق إذا كان من قبيل رفع الإيجاب الكلّيّ يكون المفهوم من قبيل العموم المجموعيّ، بمعنى أنَّ المنطوق يكون بمنزلة أن يقول: «إذا بلغ الماء قدركرّلم ينجّسه كلّ واحد من النجاسات» فيكون مفهومه إذا لم يبلغ الكرّينجّسه كلّ واحد من تلك النجاسات[2].

وبيان رفع هذا التوهّم أنَّ المنطوق لا يكون إلّا لسلب الكلّيّ الذي هو عموم السلب وبواسطة انحلال هذه القضيّة إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد النجاسة تكون بمنزلة قولك «إذا بلغ الماء قدركرّلم تنجّسه» هذه النجاسة ولم تنجّسه تلك النجاسة، وهكذا، وحينئذ فيكون المفهوم إذا لم يبلغ قدر كرّيتنجّس بهذه النجاسة، وبتلك النجاسة وهكذا، وحينئذٍ فتكون القضيّة المفهوميّة موجبة كلّيّة على نحو الإيجاب الكلّيّ لا نحو[3] العموم المجموعي، فتأمّل.

---

١. يُنظر: الكافي: ٢/٣، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١، ٢.

٢. يُنظر: الحاشية على استصحاب القوانين: ١٥٨، وملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار: ٦٢/١.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا على نحو).

وإنَّما يكون العموم بدخول حرف النفي، وفي هذه الصورة يكون قبل الحكم الإيجابيّ أو السلبيّ المستند للعموم وهو المفرد المحلّى باللام موجوداً، غاية الأمر تكون دلالته على ذلك بمعونة مقدّمات الحكمة في مقام الحكم الإيجابيّ أو السلبيّ على الجنس المذكور.

ولكن على كلّ حال لا يكون السلب من قبيل سلب العموم، لكون العموم إنَّما يتحقّق للمفرد المحلّى باللام بعد ورود الحكم السلبيّ عليه، فلا يكون العموم قبله متحقّقاً كي يكون السلب

سلب العموم.

الصورة الثالثة الجمع المحلّى باللام

الصورة الثالثة: الجمع المحلّى باللام وهذا بنفسه يكون دالّاً على العموم بلا حاجة إلى ما ذكر في الصورة الثانية من الإطلاق وعدم التقييد في مقام ورود الحكم الإيجابيّ أو السلبيّ عليه، إلّا أنَّه مع ذلك لا يكون عمومه الإيجابي عموماً مجموعيّاً، بمعنى كونه مسوقاً لعموم الحكم، ولا يكون عمومه السلبيّ من قبيل سلب العموم المعتبر عنه برفع الإيجاب الكلّيّ، لأنَّ ذلك يتوقّف على لحاظ العموم لحاظاً استقلاليّاً، ليرد عليه الإيجاب أو السلب كي يكون على الأوّل من قبيل العموم المجموعيّ، وعلى الثاني من قبيل سلب العموم، بل لا يكون عمومه الإيجابيّ إلّا من قبيل عموم الحكم، ولا يكون عمومه السلبيّ، إلّا من قبيل عموم السلب؛ لأنَّ العموم فيه ملحوظ باللحاظ الآليّ، لأنَّه مفاد اللام التي هي حرف وآلة.

الصورة الرابعة العموم المستفاد من الأدوات الاسميّة

الصورة الرابعة: هي لفظ «كلّ» وما ماثلها مثل «أكرم كلّ عالم»، وحيث إنَّ العموم في هذه الصورة يكون مدلولاً لـ«كلّ» التي هي اسم، ويكون مفادها وهو العموم ملحوظاً باللحاظ الاستقلاليّ، فالأصل في عمومها الإيجابيّ أن

يكون للعموم المجموعيّ، وفي عمومها السلبيّ مثل «لا تكرم كلّ عالم» أن يكون لسلب العموم لا لعموم السلب، ولا يعدل عن ذلك إلّا بقرينة تدلّ على أنّ المقصود من الأوّل هو عموم الحكم، وفي الثاني عموم السلب، وقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين... » إلخ[1] من قبيل الصورة الثانية، فلا وجه لتوهّم كونه لسلب العموم.

٢- صحيحة زرارة الثانية

ومن الأخبار الصحيحة الثانية لزرارة، وهي «قال: قلت له: «أصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شيء من المنيّ، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً، فصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإنّ لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه وظلبته، فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته». قال عليه السلام: «تغسله وتعيد» قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم اتيقّن ذلك، فنظرت ولم أرَ شيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه قال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة» قلت لِمَ ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدًا»... » إلخ[2].

والسؤال الأوّل: يتضمّن السؤال عن العلم التفصيليّ بالنجاسة مع نسيانها، فيكون ما تضمّنه الجواب من وجوب الإعادة من أدلّة وجوب الإعادة في صورة نسيان النجاسة.

والسؤال الثاني: يتضمّن السؤال عن صورة العلم الإجماليّ، والفحص عن المعلوم بالإجمال وعدم العثور عليه مع بقاء العلم الإجماليّ بحاله بناءً

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

٢. تهذيب الأحكام: ٤٢١/١، كتاب الطهارة، ب٢٢، ح ٨.

على أن لا يكون عدم العثور بعد الفحص ممّا يُوجب القطع بالعدم، وحينئذٍ فيكون الجواب بوجوب الإعادة على القاعدة.

والسؤال الثالث: يتضمّن السؤال عن صورة الشكّ مع تبيّن الخلاف بناءً على أنَّ المراد من قوله: «فرأيت فيه» أنّه رأى بعد الصلاة تلك النجاسة التي شكّ فيها قبل الدخول في الصلاة؛ إذ يبعد غاية البعد أن يكون المراد من قوله: «فرأيت فيه» أنّه رأى نجاسة يحتمل أنّها هي الأولى، أو أنّها غيرها، ليكون مفاده قاعدة اليقين؛ وإلّا لكان المقام مقام اظهار المفعول وإيراده بصورة الاسم الظاهر، وحينئذٍ فيشكل الأمر في الجواب عن سؤال الفرق «بأنّك كنت على يقين... » إلخ حيث إنَّ السؤال إنّما هو عن وجه عدم وجوب الإعادة، فلا يطابقه الجواب «بأنّك كنت على يقين... » إلخ؛ لأنَّ ذلك إنّما يصحّح له الدخول في الصلاة، لا أنّه يرفع عنه وجوب الإعادة مع تبيّن الخلاف الذي هو مناط السؤال، وذلك لأنّه بالنسبة إلى وجوب الإعادة يكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ.

ولا يخفى أنَّ نفس قوله ﷺ في هذا الجواب: «لأنّك كنت...» إلخ فيه دلالة على ما هو المطلوب من حجّيّة الاستصحاب، وإن بقي الإشكال في تطبيقه على السؤال بحاله، فهذه الفقرة لا تسقط عن الدلالة على حجّيّة الاستصحاب، وإن لم نقدر على توجيه تطبيقها على المورد، وحينئذٍ فيكون التكلّم في توجيه تطبيقها على المورد أمراً أجنبيّاً عن ما هو المطلوب الأصليّ، وهو الاستدلال بها للاستصحاب.

وكيف كان، فنقول: إنَّ تطبيقها على هذا المورد الذي هو عدم وجوب الإعادة يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الإجزاء تارةً يكون في مورد

النسيان، وأخرى في مورد الجهل، والجهل تارةً يكون جهلاً بالحكم، وأخرى يكون جهلاً بالموضوع.

أمّا ما يدلّ على الإجزاء في صورة النسيان، فقد تقدّم الكلام في توجيهه في تصحيح خطاب الناسي بكون التكليف بالمنسي مشتركاً بين الذاكر والناسي، والتكليف بالجزء المنسي مختصّ بخصوص الذاكر.

وأمّا ما يدلّ على الإجزاء في مورد الجهل بالحكم، فهو منحصر في الجهر والاخفات، والقصر والإتمام، وقد تقدّم توجيه الإجزاء فيها، وبقي الكلام في توجيه الإجزاء في مورد الجهل بالموضوع كالجاهل بنجاسة ثوبه أو بدنه وصلّى ثمّ بعد الفراغ تبيّن له ذلك.

وغاية ما يمكن من توجيه ما يدلّ على الإجزاء في أمثال[1] أحد أمور:

الأول: دعوى أنّه يستكشف من دليل الإجزاء أنّ شرطيّة الطهارة مقيّدة بحال العلم بالنجاسة، ففي حال الجهل لا تكون الطهارة شرطاً، فلا تكون الإعادة واجبة.

الثاني: دعوى أنّه يستكشف من ذلك الدليل أنّ الطهارة التي هي شرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة الثابتة بمثل الأصل أو الاستصحاب، فيكون الشرط هو القدر الجامع بين الطهارتين، وهذا الوجه يحتاج في تعقّله إلى تعقّل وجود قدر مشترك بين الشيء وما هو في طوله ومتأخّر عنه رتبة.

الثالث: دعوى أنّ الواجب وإن كان هو الصلاة مع الطهارة الواقعيّة، إلّا أنّ المستفاد من دليل الإجزاء أنّ من دليل الإجزاء أنّ المكلّف إذا أتى بالفاقد

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (في أمثال ذلك).

امتثالاً لذلك الأمر الواقعيّ المتعلّق بالصلاة مع الطهارة الواقعيّة كان ذلك مسقطاً لذلك التكليف.

لا يُقال: إنَّ الفاقد للطهارة الواقعيّة التي هي واجدة للطهارة الظاهريّة إن كانت مثل «الواجدة للطهارة الواقعيّة» في كونها محصّلة للمصلحة، والغرض لم يكن بُدّ من كون الواجب هو الجامع بينها ونتيجته التخيير، فيكون هذا الوجه راجعاً إلى الوجه الثاني، وإن لم تكن محصّلة للغرض ووافية بتمام المصلحة لم يكن معنى لكونها مجزية عن الواجدة للطهارة الواقعيّة.

لم[1] يذكر في هذه الليلة سوى إبطال الوجه الأوّل بأنَّ اللازم عليه أن لا يحتاج في الدخول في الصلاة في مورد الشكّ في الطهارة إلى استصحابها، أو قاعدة الطهارة، فإنَّ عدم العلم كافٍ في جواز الدخول؛ لكونه موجباً لسقوط شرطيّة الطهارة أو مانعيّة النجاسة، ومن المعلوم أنّهم لا يجوّزون الدخول في الصلاة إلّا اعتماداً على استصحاب الطهارة أو قاعدتها، فلا وجه لما يُنسب إليهم من كون الطهارة عندهم شرطاً علميّاً.

ودعوى - أنّه وإن قلنا بكون الشرطيّة منحصرة في العلم لا تكون الطهارة الواقعيّة أجنبيّة عن الشرطيّة بالمرّة - لا محصّل لها.

ثمّ ذكر أنَّ الوجه الثاني يصحّح بالإطلاق الذاتيّ الذي هو نتيجة الإطلاق، وأنّه بناءً على الوجه الثاني لا فائدة لقاعدة الطهارة، ولا يصحّح الدخول في الصلاة إلّا ما يكون فيه إحراز الطهارة كـ«الاستصحاب»، فإنَّ ما يمكن أن يُؤتى به بداعي الأمر الواقعيّ ممّا هو فاقد للطهارة الواقعيّة إنّما هو الواجد للطهارة المحرزة، فيكون أثراً للطهارة الظاهريّة الثابتة بقاعدة الطهارة خارجة عن الجامع المذكور.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد في هذه الدورة الثانية ما حاصله: أنّه يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بأن يكون الشرط هو إحراز الطهارة، ويكون المراد من الإحراز هو جهة كونه منجّزاً للواقع ومصحّحاً للقدر، وذلك عبارة عن أخذ العلم لا بنحو الصفتيّة، ولا بنحو الطريقيّة، بل بنحو المنجّزيّة والمعذوريّة، فيقوم مقامه كلّ ما ينجّز الواقع، وكلّ ما يصحّح العذر، ومنها قاعدة الطهارة من دون فرق في ذلك بين كون الطهارة شرطاً كما هو الظاهر من الأدلّة أو كون النجاسة مانعاً، فإنّ قاعدة الطهارة تجري على كلّ من الوجهين، غايته أنّه على الأوّل يكون باعتبار نفس مجرى الأصل، وعلى الثاني يكون باعتبار ترتّب الأثر على نقيض مجرى الأصل.

وأفاد أنّ الوجه الثالث يصحّح بكون الفاقد الذي يؤتى به بداعي الأمر الواقعيّ مشتملاً على مصلحة مرتبة على عدم حصول مصلحة الواجد، فيكون الأمر الظاهريّ في طول الأمر الواقعيّ من جميع الجهات، ثمّ إنّه (دام ظلّه) أوعد بتوضيح هذه المطالب في التحصيل الآتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل[1] أنّ الوجه الأوّل لا ينطبق على رجوعهم في موارد الشكّ إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها كما أنّه لا ينطبق على رجوعهم إلى قاعدة الفراغ فيما لو صلّى في أحد الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما، إلّا أن يكون قيد شرطيّة الطهارة هو الأعمّ من العلم التفصيليّ والإجماليّ.

والوجه الثاني لا ينطبق مع الحكم بالصحّة فيما لو صلّى في النجاسة غافلاً، فإنّه لا يكون في هذه الصورة واجداً لما هو الشرط من الطهارة الواقعيّة

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، الاثنين: ١٤ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ».

أو إحرازها، إلّا أن يكون الشرط هو أحد أمور ثلاثة: الطهارة الواقعيّة، وإحرازها، والغفلة عنها، ولا يخفى ما فيه من البشاعة*، فتعيّن الوجه الثالث.

ويجاب عن الإشكال المتقدّم الذي كان حاصله لزوم التخييربين الواجد للطهارة الواقعيّة والفاقد لها في الموارد التي يجتزى بالفاقد لها عن الواجد، وهي موارد الشكّ بها وموارد الغفلة عنها بأن ذلك إنّما يلزم لوكانت مصلحة الفاقد في عرض مصلحة

الواجد، وأمّا لوكانت المصلحة المذكورة في طول مصلحة الواجد، بمعنى أنّ المصلحة إنّما تقوم بالواجد للطهارة الواقعيّة وفي موارد الشكّ والغفلة يكون في الإتيان بالفاقد امتثالاً للأمر الواقعيّ مصلحة في طول المصلحة القائمة بالواجد للطهارة الواقعيّة، فلا يلزم التخيير المذكور.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن تكون شرطيّة الطهارة الواقعيّة مقيّدة بما عدا مورد الشكّ والغفلة؛ لعدم معقوليّة مطلوبيّة الصلاة مع الطهارة الواقعيّة مع الاجتزاء عن ذلك المطلوب بالفاقد للطهارة الواقعيّة.

قلتُ: إنّما يلزم ذلك لوكان ما دلّ على الإجزاء في هذين الموردين تصرّفاً في مقام الجعل والتشريع، أمّا لوكان تصرّفاً في مقام الامتثال فلا يكون ذلك تقييداً في دليل الشرطيّة، فإنّ الأمر المتعلّق بالصلاة الواجدة للطهارة الواقعيّة وإن كان مقتضاه لزوم الإتيان بذلك المتعلّق وأنّ غيره لا يجزي عنه، إلّا أنّ هذا الاقتضاء لمّا كان بحكم العقل، لكونه حكماً عقليّاً في مقام الامتثال

---

* **قلتُ:** يمكن التخلّص من هذه البشاعة بأن يكون الشرط هو أحد الأمرين من الطهارة الواقعيّة و إحرازها، وتكون هذه الشرطيّة مقيّدة بحال الالتفات، ويكون حال الغفلة خارجاً عن حيّز الشرطيّة، وفي هذه الدورة الثانية صرّح (دام ظلّه) بالتوجيه المذكور - أعني كون الشرطيّة مقيّدة بحال الالتفات -

كان ما دلّ على الاجتزاء بغيره تصرّفاً في مقام الامتثال، لكون الحكم العقليّ المذكور معلّقاً على عدم تصرّف من الشارع في ذلك المقام نظير حكم العقل بلزوم الإتيان بكلا طرفي الشبهة المحصورة المعلّق على عدم تصرّف من الشارع في الاجتزاء بأحد طرفيها، وإذا كان الدليل على الإجزاء فيما نحن فيه تصرّفاً في مقام الامتثال، فلا يعقل أن يكون موجباً للتقييد فيما هو المجعول، أعني شرطيّة الطهارة ومطلوبيّة الصلاة المقيّدة بالطهارة الواقعيّة.

فإن قلت: الإتيان بالفاقد إنّما يصحّ كونه امتثالاً للأمر الواقعيّ إذا كان هناك أصل إحرازيّ مثل «استصحاب الطهارة» أو كان المكلّف معتقداً بأنّه على طهارة، أمّا إذا كان الأصل غير إحرازيّ مثل «قاعدة الطهارة» التي هي ليست إلّا جعل الطهارة في مورد الشكّ، فلا يمكن للمكلّف الإتيان بتلك الصلاة امتثالاً للأمر الواقعيّ، لعدم كونه محرزاً لشرطها الذي هو الطهارة الواقعيّة.

قلتُ: لا فرق في ذلك بين الاستصحاب، وقاعدة الطهارة، فإنّ المكلّف يأتي بالعمل المذكور امتثالاً للأمر الواقعيّ في كلا الأصلين، وهذا أمر وجدانيّ.

الذي[1] فهمته منه (دام ظلّه) في هذه الليلة أنّه أشكل على الوجه[2] بأنّه يتوقّف على صحّة الإطلاق الذاتيّ، وقد حقّقنا في مسألة الترتّب أنّ الاطلاق بالنسبة إلى وجود المأمور به وعدمه لا يُعقل، ولو كان ذاتيّاً لا لحاظيّاً، وبيّنا هناك أنّ الاطلاق بالنسبة إلى الانقسامات الطارئة على نفس المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به يكون لحاظيّاً، وبالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة له باعتبار تعلّق الأمر به مثل «نيّة القربة» لا يكون لحاظيّاً، ويكون

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذا الوجه).

ذاتيّاً، وبالنسبة وجود[1] المأموربه وعدمه لا يُعقل فيه الإطلاق والتقييد أصلاً.

وأشكل على الوجه الثالث بأنّه مستلزم للبطلان فيما لوكان الدخول في الصلاة اعتماداً على أصالة الطهارة مع تبيّن الخلاف؛ لعدم كون المأتي به امتثالاً للأمر الواقعيّ، لعدم كون أصالة الطهارة محرزة لما هو المأموربه.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر الرواية الواردة فيمن كان ثوبه نجساً وأمر الجارية بغسله، وصلّى فيه ثمّ تبيّن بقاء النجاسة فيه، وأنّه يجب عليه الإعادة، وأنّه لوكان هو الغاسل للثوب لما وجب عليه الإعادة، وأفاد أنّ توجيهها بأنّه لو كان هو الغاسل لحصل له القطع بعدم النجاسة، وأنّ النجاسة التي يجدها بعد ذلك ليست هي النجاسة السابقة، وأفاد أنّ هذا التوجيه لا يخلو من مخالفة الظاهر، فلا بُدَّ من توجيهها بأنّه لوكان هو الغاسل لحصل له القطع بعدم النجاسة، وأنّ وجوب الإعادة عليه في صورة كون الغاسل هو الغير- وهو الجارية - لتقدّم العلم بالنجاسة، وتبيّن الخطأ في الأمارة على الطهارة، وهي إخبار ذي اليد، أو الوكيل.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّ المستفاد من الروايات أنّ تقدّم العلم بالنجاسة يوجب البطلان لو تبيّن بعد الفراغ الخلاف، ولوكان دخوله فيها بوجه صحيح مثل الاعتماد على أمارة أو أصل يقتضي الطهارة.

وأفاد (دام ظلّه) أنّه قد تقدّم في قيام الطرق والأُصول مقام العلم المأخوذ في الموضوع أنّ العلم المذكور تارةً يكون مأخوذاً على نحو الصفتيّة، وأخرى على نحو الطريقيّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلى وجود).

والذي ينبغي استدراكاً لما تقدّم في ذلك الباب أن تكون الأقسام ثلاثة: الصفتيّة، والطريقيّة، والمنجزيّة، بأن يُقال: إنَّ العلم المأخوذ في الموضوع تارةً يكون على نحو الصفتيّة، وأخرى على نحو الطريقيّة بأن يكون أخذ العلم من حيث كونه محرزاً للواقع، وثالثة على نحو المنجّزية بأنَّ يكون أخذ العلم من حيث كونه منجّزاً للواقع، والأوّل لا يقوم مقامه شيء من الأمارات والأُصول مطلقاً، والثاني يقوم مقامه الأمارات والأُصول المحرزة، والثالث يقوم مقامه كلّ ما يكون منجّزاً للواقع، ولو كان نفس الشكّ كما في موارد العلم الإجماليّ.

إذا عرفت هذا، فنقول:

إنَّ ما يستفاد من الروايات من كون تقدّم العلم بالنجاسة ثمّ الدخول بوجه صحيح وتبيّن النجاسة موجباً للبطلان والإعادة، إن كان العلم المذكور مأخوذاً على نحو الصفتيّة لم يقم مقامه شيء، وإن كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة يقوم مقام الأمارات والأُصول المحرزة للنجاسة، وإن كان مأخوذاً على نحو المنجّزية قام مقامه كلّ أصل مثبت للنجاسة حتّى الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، فلو صلّى غفله في أحد طرفي الشبهة ثمّ تبيّن أنّه النجس كانت صلاته باطلة.

ثمّ إنَّ[1] هذا المتحصّل من الروايات - أعني كون تقدّم العلم بالنجاسة موجباً للبطلان والإعادة - يحتاج إلى نحو تصرّف في دليل شرطيّة الطهارة، إمّا بكون الشرط هو الأعمّ من الطهارة وإحرازها، وإمّا بكون ما يُؤتى من الفاقد للطهارة امتثالاً للأمر الواقعيّ على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

وقد عرفت أنَّ مثل هذا العلم يمكن أن يكون مأخوذاً من جهة الصفتيّة،

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٦ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

ويمكن أن يكون مأخوذاً من جهة الإحراز والطريقيّة، ويمكن أن يكون مأخوذاً من جهة كونه منجّزاً للواقع، ولا يبعد أن يكون المستفاد من الأدلّة، ومن كلمات الأصحاب أنّ أخذ هذا العلم على النحو الثالث، وعليه فيقوم مقامه كلّ منجّز للنجاسة و إن كان أصلاً غير احرازيّ، بل وإن كان محضّ الشكّ غير المصحّح للمعذوريّة.

وفي البين فرع ينبغي التنبه له، وهو ما إذا صلّى غفلة بكلّ واحدٍ من طرفي الشبهة صلاة كـ«المغرب والعشاء»، ثمّ تبيّن نجاسة كلّ منهما، فهل يجب عليه إعادة كلا الصلاتين، أو أنّه لا يجب عليه، إلّا إعادة واحد منهما؟ وعلى الثاني، فأي واحدة منهما هي التي يجب إعادتها؟*

---

* **أفاد** (دام ظلّه) في هذه الدورة ما حاصله: أنّه ينبغي أن يُقال: إنّه يلزمه إعادة الفريضة الأولى فقط؛ إذ لا يتنجّز بالعلم الإجماليّ إلّا ما تعلّق به ذلك العلم.

وبعبارة[1]: لا يتنجّز به إلّا المعلوم بالتفصيل الذي هو ملاك منجّزية العلم الإجماليّ، وليس ذلك إلّا نجاسة أحدهما غير معلّم بعلامة خاصّة، وهذا يصدق بأوّل وجود منه، ويكون الآخر من قبيل الزائد على ما تعلّق به العلم، ويكون المرجع فيه هو قاعدة الطهارة.

ولا وجه لتوهّم وجوب إعادة كلا الفرضين، فإنّا وإن قلنا إنّ المانع هو النجاسة المنجّزة، إلّا أنّ ذلك لا يُوجب إعادتهما معاً؛ إذ لم يكن في البين ما يُوجب تنجّز كلا النجاستين، لما عرفت من ملاك منجّزية العلم الإجماليّ هو ذلك العلم التفصيليّ المتعلّق بالقدر المشترك، ومن الواضح أنّ ذلك العلم إنّما تعلّق بنجاسة أحد الطرفين، ولا بُدّ أن يكون نجاسة الآخر خارجة عن حيّز ذلك العلم.

لكن قد يُقال: إنّ الصلاة الثانية لم تكن واجدة للشرط الذي هو إحراز الطهارة، فيلزم إعادتها.

وفيه: أنّ أصل فرض المسألة في عروض الغفلة بعد العلم، وقد عرفت سقوط الشرطيّة في مقام الغفلة، وإنّما وجبت إعادة الأولى؛ لتقدّم العلم بناءً على أنّ تقدّمه يُوجب الإعادة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وبعبارة أخرى).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ قوله عليه السلام: «**لأنَّك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ...**» إلخ(١) تعليل لعدم وجوب الإعادة وجواب عن السؤال عن العلّة الفارقة بين هذه الصورة والصورتين المتقدّمتين قبلها، وهما صورة العلم التفصيليّ والغفلة، وصورة العلم الإجماليّ، ثمّ تبيّن النجاسة فيما صلّى فيه.

والظاهر من هذا التعليل أنَّ العلّة في عدم وجوب الإعادة هو مجموع الأمور الثلاثة - أعني كونه على يقين من الطهارة، والشكّ في النجاسة، والاستصحاب الذي هو الحكم بإلغاء هذا الشكّ - وحينئذٍ فيكون المراد أنَّه إنَّما لم يجب عليه الإعادة، لعدم تقدّم العلم بالنجاسة أو ما يقوم مقام العلم في كونه منجّزاً؛ إذ لم يتقدّم إلّا اليقين بالطهارة والشكّ في النجاسة، وهو محكوم شرعاً بإلغائه من جهة الاستصحاب، فتكون هذه الرواية من جملة ما يدلّ على أنَّ العلم بالنجاسة الموجب للإعادة إنَّما كان مأخوذاً من حيث المنجّزية، فإنَّ محصّل هذه الرواية أنَّه لا يعيد، لعدم تقدّم ما يكون منجّزاً للنجاسة، فيكون المستفاد منه أنَّ تقدّم منجّز النجاسة موجب للإعادة*.

وبناءً على هذا التوجيه المطابق لظاهر هذه الرواية لا يبقى مورد للإشكالات على هذا التعليل بما أفاده في الحاشية[٢] والكفاية[٣]، بل

* أفاد (دام ظلّه) في ليلة السبت الآتية: أنَّ التعليل كما يستقيم على هذا الوجه - أعني كون أخذ العلم المذكور من جهة المنجّزيّة - يستقيم أيضاً على تقدير أخذه من جهة الطريقيّة.

١. تهذيب الأحكام: ٤٢١/١، كتاب الطهارة، ب٢٢، ح١٣٣٥.
٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠٤، وما بعدها.
٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢١٢/٢، وما بعدها.

لو قلنا كما قيل: إنَّ قوله ﷺ «**لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت**»[1] توطئة وتمهيد للتعليل، وإن علّة عدم وجوب الإعادة إنّما هو نفس الاستصحاب المستفاد من قوله ﷺ: «**ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ...**» إلخ[2] لما ورد عليه أيضاً شيء من تلك الإشكالات[3]، لأنّه حينئذٍ بمنزلة قولك: لا يجب عليك الإعادة لأنّك مستصحب للطهارة، ويكون من قبيل منصوص العلّة، حيث إنَّ الضابط في منصوص العلّة أنَّ لا يصحّ التعليل، إلّا أنَّ يكون في البين كبرى مطويّة، وهو منطبق على التعليل المذكور في هذه الرواية، فإنَّ التعليل بهذه الصغرى - أعني أنّك مستصحب للطهارة - لا يتمّ إلّا بضمّ كبراها إليها، وهي أنَّ كلّ مستصحب للطهارة محرز لها، فيكون مفاده أنَّ محرز الطهارة لا يجب عليه الإعادة إذا تبيّن الخلاف، سواء كان مسبوقاً بما ينجّز النجاسة أم لا، لكن يكون هذا المفاد معارضاً لتلك الروايات التي كان مفادها أنَّ من كان مسبوقاً بمنجّز للنجاسة، وجبت عليه الإعادة، وإن كان محرزاً للطهارة كما في رواية غسل الجارية للثوب[4].

فقد[5] **ظهر لك** أنَّ المستفاد من الأدلّة أنَّ عدم تقدّم العلم بالنجاسة كافٍ في صحّة الصلاة، وإن انكشف وقوعها مع النجاسة وبعد سقوط احتمال أخذ تقدّم العلم بالنجاسة على نحو الصفتيّة يبقى احتمال كونه مأخوذاً على نحو الطريقيّة وكونه مأخوذاً على نحو المنجّزية، وعلى الأوّل فيكون الحاصل

---

١. يُنظر: صفحة (٦١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: المختارات في الأُصول: ١١٧.

٤. يُنظر: الكافي: ٥٣/٣، كتاب الطهارة، باب المني يصيب الثوب والجسد، ح٢.

٥. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٩ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

الحكم ببطلان الصلاة مع النجاسة فيما لو تقدّم ما يحرز النجاسة، وعلى الثاني يكون الحاصل الحكم بالبطلان فيما لو تقدّم ما يكون منجّزاً لأحكام النجاسة، ولا يبعد أن يكون الأقوى هو الثاني.

وعلى أيّ الوجهين، فلا بُدَّ من الالتزام بنحو من التقييد في أدلّة اشتراط الطهارة لا بنحو التقييد اللّحاظي لتأخّر هذه المرتبة التي هي محلّ التقييد عن جعل شرطيّة الطهارة، فإنَّ مرتبة التقييد المذكور إنّما هي في مرحلة الإتيان بالمأمور به، وهو متأخّر عن مرتبة تعلّق الأمر، فيكون ذلك نظير قصد القربة.

وأمّا ما أفاده في الحاشية[1] والكفاية من جعل الشرط هو إحراز الطهارة[2]، فإن أريد منه أنَّ الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والإحرازيّة، ففيه ما عرفت من عدم معقوليّة الجامع بين هذين الأمرين.

وإن أريد منه كون الشرط هو إحراز الطهارة، ففيه أنّه منقوض بما لو صلّى في النجس غفلة، وبعد إصلاحه بأنَّ إحراز الطهارة شرط في مورد الإلتفات إلى النجاسة، ففيه:

أوّلاً: أنَّ ذلك معارض بأدلّة اشتراط الطهارة، فإنَّ الظاهر منها أنَّ الشرط هو الطهارة الواقعيّة لا إحرازها.

وثانياً: أنّه معارض بما تقدّم من الرواية الواردة في غسل الجارية للثوب[3] الحاكمة بوجوب الإعادة مع أنَّ الطهارة محرزة بقول الجارية الذي هو قول ذي اليد، أو الوكيل.

مضافاً إلى أنَّ هذا المطلب - أعني كون الإحراز شرطًا - مخالف لما

---

١. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٦٤) من هذا الجزء.

دلّ على عدم البطلان في مورد عدم العلم بالنجاسة أعمّ من أن يكون قد أحرز الطهارة، أو لم يحرزها، فإنّ الظاهر منه أنّ المدار في عدم البطلان على عدم تقدّم العلم بالنجاسة من دون حاجة إلى تقدّم إحراز الطهارة مع هذا المطلب - أعني كون الإحراز شرطاً - ممّا لم يدلّ عليه دليل؛ إذ ليس لنا إلّا هذا التعليل الذي اشتملت عليه هذه الرواية.

وقد عرفت أنّه يستقيم مع القول بأنّ عدم تقدّم طريق على النجاسة، أو عدم تقدّم ما ينجّزها كافٍ في الحكم بالصحّة، وإن لم يتقدّم إحراز الطهارة.

ولو[1] **كان** عالماً بالنجاسة، ثمّ تبدل علمه إلى العلم بالطهارة، وصلّى، وبعد الفراغ تبيّن له أنّه صلّى في النجاسة لم يجب عليه الإعادة، وإن كان قد تقدّمه العلم بالنجاسة، لأنّ ذلك العلم قد زال، وقد وقعت صلاته في حال العلم بالطهارة، فيكون داخلاً فيما دلّت عليه الأدلّة من عدم وجوب الإعادة في مورد عدم العلم بالنجاسة.

وأمّا لو عرض له الشكّ في الطهارة بعد العلم بالنجاسة إذا كان على نحو الشكّ الطارئ بأن شكّ في حصول التطهير، ثمّ غفل وصلّى أو قامت أمارة على الطهارة كما تضمّنته رواية غسل الجارية[2] وجبت عليه الإعادة، أمّا في صورة الغفلة فواضح، وأمّا في صورة قيام الأمارة فلأجل تقدّم منجّز النجاسة.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة في شرطيّة الطهارة هو وجوب الإعادة في الصورتين، وإنّما الخارج عن هذه القاعدة هو خصوص ما إذا صلّى مع العلم بالطهارة، ثمّ تبيّن الخلاف بعد الفراغ، وبذلك يتّضح الفرق

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٢٠ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٥٣/٣، كتاب الطهارة، باب المني يصيب الثوب والجسد، ح٢.

المشار إليه في رواية غسل الجارية بين كون الغاسل هو الجارية أو الغاسل هو المصلّي.

وإنّما وإن استشكلنا في الدورة السابقة في وجوب الإعادة في صورة قيام الأمارة على الطهارة، إلّا أنّ الذي ينبغي الجزم به هو وجوب الإعادة.

وأمّا لو كان الشكّ من قبل الشكّ الساري على وجه يكون يقينه السابق مرتفعاً، فلا يبقى أثر ليقينه السابق، ولا يجب عليه الإعادة؛ لكون صلاته مع عدم العلم بالنجاسة.

وأمّا ما نقله الشيخ ﷺ[1] عمّا أفاده في الفصول[2] من تصحيح التعليل بكون الأمر الظاهريّ مقتضياً للإجزاء بتقريب نظير التقريب الذي ذكرنا[3] على تقدير كون الشرط هو إحراز الطهارة من التعليل بالصغرى وطي الكبرى.

ففيه أنّ ما ذكرناه على ذلك التقدير إنّما هو من قبيل منصوص العلّة، حيث إنّ الصغرى فيه لا بُدَّ أن تكون موجودة وجداناً مع قطع النظر عن الكبرى، ويكن صحّة التعليل بالصغرى متوقّفاً على تلك الكبرى المطوية، وكون الأمر الظاهريّ مقتضياً للإجزاء لا يكون كذلك، فإنّ صغراه وهو كون المكلّف مأموراً بالأمر الظاهريّ - الذي هو حاصل عدم نقض اليقين بالشكّ - لم تكن متحقّقة، مع قطع النظر عن الكبرى، بل إنّ المتحقّق هو نقض اليقين باليقين، كما أفاده الشيخ ﷺ[4].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٠/٣.

٢. هذا ما ذكره الشيخ ﷺ بقوله: «وربّما يتخيّل... إلخ» وهو لشريف العلماء ﷺ أستاذ الشيخ الأنصاريّ، وقد ذكره في تقرير درسه، يُنظر: ضوابط الأُصول: ٣٤٥، إلّا أنّ المقرّر نسبه إلى الفصول، والله العالم.

٣. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦١/٣.

والإنصاف[١] أنّ ما ذكره الشيخ ﷺ لا يرد على ما ذكره صاحب الفصول[٢]، فإنّ ما ذكره الشيخ ﷺ مبني على أنّ تطبيق «لا تنقض اليقين بالشكّ» على عدم وجوب الإعادة، وهذا ممّا لا داعي إليه؛ لإمكان أن يكون التعليل بعدم النقض من قبيل التعليل بالصغرى التي يتوقّف صحّة التعليل بها على تحقّق الكبرى، وهي كما يصحّ أن تكون ما قدّمناه من أن كلّ محرز للطهارة لا يجب عليه الإعادة، فكذلك يصحّ أن تكون هي أنّ كلّ مأمور بالأمر الظاهريّ لا يجب عليه الإعادة.

وعلى أيّ حال، فيكون من قبيل منصوص العلّة ويصحّ التعليل المذكور.

نعم، يكون التعليل من هذه الجهة مجملاً لتردّد كبراه بين كون الإحراز شرطاً وكون الأمر الظاهريّ يقتضي الإجزاء.

وأمّا ما أفاده ﷺ بقوله: «ودعوى: ... إلخ»[٣] فحاصله وتوضيحه: أنّ من آثار الطهارة الواقعيّة هو الإجزاء، فإذا كان الاستصحاب محرزاً للطهارة الواقعيّة وجب ترتيب أثرها وهو الإجزاء، فيكون الإجزاء من اللوازم للاستصحاب المذكور وعدمه من لوازم عدم إجرائه، ويكون محصّل التعليل حينئذٍ أنّه لا يجب عليه الإعادة؛ لأنّه لو وجبت الإعادة لكان الاستصحاب غير جارٍ وهو المعبّر عنه بأنّك كنت ولا ينبغي لك، فيكون ذلك من قبيل الاستدلال الإنّيّ، فيكون الحاصل أنّه لا يجب عليك الإعادة لأنّك مستصحب للطهارة، ومن لوازم استصحابها الإجزاء وعدم وجوب الإعادة.

وحاصل ما أفاده في الجواب عن هذه الدعوى: أنّ الإجزاء وعدم

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. لعلّه صاحب الضوابط، لا صاحب الفصول، يُنظر: ضوابط الأُصول: ٣٥٤.

٣. فرائد الأُصول: ٦٧/٣.

وجوب الإعادة من اللوازم العقليّة للإتيان بالصلاة مع الطهارة الواقعيّة، لا أنّه من اللوازم الشرعيّة كي يكون التنزيل الذي هو مفاد الاستصحاب موجباً لترتّبه على الطهارة المستصحبة.

لا يُقال: إذا لم يكن الأمر الظاهريّ مثل «الاستصحاب» متكفّلاً لترتيب هذا الأثر - أعني الإجزاء - لما كان للأمر الظاهريّ فائدة أصلاً، فإنّ فائدته الاكتفاء بمتعلّقه عن الواقع ومع عدم كون دليل التنزيل متكفّلاً لهذا الأثر يكون الإجزاء عن الأمر الواقعيّ مشكوكاً.

لأنّا نقول: لا شبهة في أنّ الإتيان بمتعلّق الأمر الواقعيّ مجزيّاً عقلاً عنه، وكذلك الإتيان بمتعلّق الأمر الظاهريّ يكون عقلاً مجزياً عن الأمر الظاهريّ والإجزاء في هاتين الجهتين يكون من لوازم نفس المجعول، وأمّا إجزاء الإتيان بمتعلّق الأمر الظاهريّ عن الأمر الواقعيّ، فهو وإن كان من اللوازم للأمر الظاهري، إلّا أنّه من اللوازم العقليّة للجعل لا للمجعول، فيكون الإجزاء المذكور إجزاءً ظاهريّاً، لكونه تابعاً لملزومه وهو الأمر الظاهريّ، ويكون محدوداً بما دام الأمر الظاهر، فإذا ارتفع الأمر الظاهريّ بانكشاف الخلاف فيه فقد ارتفع لازمه وهو الإجزاء الظاهريّ.

فذلكة البحث

وفذلكة البحث[1]: أنّ في شرطيّة الطهارة من الخبث في الصلاة، وعدم وجوب الإعادة فيما لو تبيّن أنّه صلّى في النجس أمور:

الأوّل: أنّ الاحتمالات في ذلك ثلاثة:

أحدها: ما نُسب إلى المشهور من أنّ الشرطيّة مقيّدة بحال العلم، وقد عرفت ما فيه وإنّه مخالف لتمسّكهم بقاعدة الطهارة واستصحابها.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

ثانيها: كون الشرط هو إحراز الطهارة، أو أحد الأمرين من الطهارة الواقعيّة وإحرازها، وقد عرفت أنّه لا يجتمع مع الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو صلّى في النجس غفلة، وإنّه لا يطابق ما دلّ على وجوب الإعادة مع إحراز الطهارة كما في غسل الجارية للثوب[1].

ثالثها: الاجتزاء عن الواقع بما أتى به امتثالاً له وتصحيح ذلك بنحو من التقييد الذاتي لأدلّة شرطيّة الطهارة الواقعيّة بما دلّ على عدم وجوب الإعادة فيما لو صلّى مع النجس، مع عدم تقدّم العلم بالنجاسة، وما ذكرناه من كون تقدّم العلم بالنجاسة موجباً للبطلان، قد تبيّن فساده من جهة كون البطلان ووجوب الإعادة على القاعدة، وإنّما الخارج عن مقتضى القاعدة المأخوذة من شرطيّة الطهارة الواقعيّة إنّما هو مورد عدم وجوب الإعادة، وهو ما إذا لم يتقدّم العلم بالنجاسة.

الأمر الثاني: أنّ العلم بالنجاسة الموجب للإعادة أو عدم بالنجاسة[2] الموجب لعدم وجوب الإعادة.

قد ذكرنا أنّ الاحتمالات العقليّة فيه ثلاث:

أحدها: كونه مأخوذاً على نحو الصفتيّة، فلا يقوم مقامه الأمارات والأُصول، ومقتضاه عدم وجوب الإعادة حتّى مع تقدّم ما يحرز النجاسة، وحيث إنّ ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به، فلا ريب في سقوط هذا الاحتمال.

ثانيها: أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة، ومقتضاه قيام الأمارات والأُصول المحرزة للنجاسة مقامه دون ما لم يكن إحرازيّاً، ففي مورد الشكّ

---

١. يُنظر: صفحة (٦٦) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (العلم بالنجاسة).

غير الجاري فيه الأصل المحرز للنجاسة كما في مورد العلم الإجماليّ لا تجب الإعادة.

ثالثها: أن يكون مأخوذاً على نحو المنجّزيّة، فيقوم مقامه كلّ منجّز حتى الشكّ الصرف الذي لا تجري فيه الأُصول كما مثّلنا، فلا تجب الإعادة إلّا في مورد تقدّم ما ينجّز النجاسة، دون ما إذا لم يتقدّم ما يكون منجّزاً للنجاسة، وقد عرفت أنّ هذا هو المختار.

الأمر الثالث: أنّه إذا تقدّم العلم بالنجاسة وتعقّبه العلم بالطهارة، ثمّ بعد الفراغ تبيّن صحّة علمه الأوّل، فلا ريب في عدم وجوب الإعادة لدخوله تحت من لم يتقدّمه العلم بالنجاسة، حيث إنّ علمه الأوّل قد زال وكانت صلاته عن العلم بالطهارة ولو تقدّم العلم بالنجاسة، ثمّ تعقّبه أمارة أو أصل محرز للطهارة، ثمّ بعد الفراغ تبيّن أنّه صلّى في النجس، وجبت عليه الإعادة، لتقدّم العلم بالنجاسة وانكشاف الخطأ في ذلك الأمر الظاهريّ المستفاد من الأصل أو الأمارة المحرزة للنجاسة، ولو لم يتقدّم العلم بالنجاسة وكانت أمارة محرزة للطهارة، أو أصل مثبت للطهارة لم تجب الإعادة، لا لأجل كون الشرط هو إحراز الطهارة، فإنّ ذلك وإن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه ممّا لا يمكن الالتزام به كما عرفت فيما تقدّم[1]، بل لعدم تقدّم العلم بالنجاسة، وإن شئت قلت: لعدم تقدّم منجّز للنجاسة كما هو المختار، أو لعدم تقدّم قيام الطريق على النجاسة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ التعليل الذي تضمّنته هذه الصحيحة لعدم وجوب الإعادة لا شبهة في استقامته، أمّا على ما هو المختار- من كون العلم المعتبر عدم تقدّمه في

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.

عدم وجوب الإعادة مأخوذاً على نحو المنجّزيّة- فواضح؛ لأنّ المدار حينئذٍ في عدم وجوب الإعادة على عدم تقدّم ما ينجّز النجاسة، فيكون قوله ﷺ: «لأنّك كنت على يقين فشككت، ولا ينبغي لك أن تنقض... » إلخ[1] بمنزلة قوله ﷺ: إنّ هذا الشكّ ملغى، فلا يكون منجّزاً، فلا تجب الإعادة.

وحينئذٍ، فيكون العلّة هو مجموع ما بعد «لأنّك... » إلخ، ويكون المجموع بنفسه علّة بلا حاجة إلى ضمّ كبرى إليه أصلاً، غاية الأمر يكون علّيته لعدم وجوب الإعادة بواسطة لازمه، وهو عدم تقدّم منجّز النجاسة، وما يظهر من الشيخ ﷺ -من الإشكال على هذا التعليل بأنّه لا يكون هو العلّة، بل بواسطة لازمه- مشعر بلا ضرورة.

وأمّا على تقدير كون العلم المذكور مأخوذاً على نحو الإحراز والطريقيّة فأيضاً يكون التعليل مستقيماً، ولكنّه يكون قوله: «لأنّك كنت» توطئة وتمهيداً لما هو العلّة، وهو قوله ﷺ: «ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين»[2]، ويكون علّيّة هذه العلّة متوقّفاً على تحقّق الكبرى، وهي أنّ كلّ محرز للطهارة لا يجب عليه الإعادة؛ لأنّه لا يكون عنده طريق قائم على النجاسة، فيكون من قبيل منصوص العلّة*.

---

* **قلتُ:** فيه تأمّل؛ لأنّ الظاهر أنّه لا فرق بين كون العلم المذكور مأخوذاً على نحو الطريقيّة، وبين كونه مأخوذاً على نحو المنجّزيّة في كون العلّة في عدم وجوب الإعادة هو عدم تقدّمه.

وعلى أيّ حال، فيكون التعليل بأنّك كنت محرزاً للطهارة تعليلاً باللازم، وهو عدم تقدّم الطريق على النجاسة، أو عدم تقدّم ما ينجّزها.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

ولو[1] فرض كون الشرط هو إحراز الطهارة، لكان العلّة في عدم وجوب الإعادة هو الاستصحاب الذي تضمّنه قوله عليه السلام: «ولا ينبغي... » إلخ، ويتوقّف علّيّته لذلك على ضمّ كبرى، وهي أنّ كلّ محرز لا يجب عليه الإعادة، ويكون من قبيل منصوص العلّة، ويكون قوله عليه السلام: «**لأنّك كنت**» إلى قوله عليه السلام: «ولا ينبغي» توطئة وتمهيداً للعلّة.

وأمّا لو قلنا بأنّ تقدّم العلم بالنجاسة الموجب للإعادة أو عدم تقدّمه الموجب لعدم الإعادة مأخوذاً على نحو الطريقيّة، لكان العلّة هو مجموع قوله عليه السلام: «**لأنّك**... » إلخ الذي حاصله أنّك محرز للطهارة بلا حاجة إلى ضمّ كبرى إليه، غاية الأمر يكون التعليل به بواسطة أنّه ملازم لعدم نقيضه الذي هو إحراز النجاسة، كما يكون كذلك بناءً على ما هو المختار من كون العلم المذكور مأخوذاً على نحو المنجّزيّة.

غاية الأمر أنّ التعليل المذكور يكون بناءً على المنجّزيّة أوضح منه بناءً على الإحراز والطريقيّة؛ لكونه غير محتاج إلى ارتكاب التعليل بما هو ملازم للعلّة الحقيقيّة، حيث إنّ إلغاء الشكّ يكون عبارة عن عدم المنجّزية، فيكون بنفسه هو العلّة بلا حاجة إلى كونه ملازماً لما هو العلّة الحقيقيّة، بخلافه على تقدير أخذ العلم من حيث الإحراز والطريقيّة.

وأمّا ما ذكره صاحب الفصول[2] من إتمام العلّة بكون الأمر مقتضياً للإجزاء، ليكون التعليل المذكور دليلاً على الإجزاء.

ففيه أنّه يتوقّف على إلغاء ما دلّت عليه الروايات من الصحّة في مورد

---

١. أرجع المصنّف دام ظله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦٧) من هذا الجزء.

عدم تقدّم العلم بالنجاسة، وإلّا لكان الحكم بالصحّة في مورد الرواية مستنداً إلى ما دلّت عليه تلك الروايات دون اقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء، ثمّ بعد هذا كلّه لا يكون دليلاً على إجزاء الأمر الظاهريّ بقول مطلق، وإنّما يدلّ على إجزائه في خصوص مورد الرواية.

بقي الكلام في الفقرة المتعرّضة لما إذا علم بالنجاسة في الأثناء، وينبغي أن يعلم أنّ الحكم فيما لو عرضت نجاسة للمصلّي في أثناء الصلاة هو وجوب التطهير لو أمكن بلا أن يتوقّف على الفعل الكثير، ولو لم يمكن ذلك وجب قطع الصلاة، وأمّا لو كانت النجاسة من أوّل الأمر، ولكن علم بها في الأثناء، فهو محلّ الخلاف في أنّه من حيث الأعمال السابقة ملحق بالعلم بالنجاسة بعد الفراغ في عدم الإبطال، أو أنّ الحكم المذكور مختصّ بما إذا كان العلم بها بعد الفراغ، وأنّه لو علم بها في الأثناء كان على مقتضى الشرطيّة من الإبطال، وقوله عليه السلام: «لعلّه شيء أوقع عليك في الأثناء» يدلّ على القول الثاني.

وعلى أيّ حال، فإنّ قوله عليه السلام في هذه الفقرة: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يدلّ على حجّيّة الاستصحاب، فيكون ما يدلّ على الاستصحاب في هذه الرواية فقرتين، هذا تمام الكلام في هذه الصحيحة.

٣- صحيحة زرارة الثالثة

ومنها[1]: صحيحة ثالثة لزرارة: «**وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ باليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات**»[2].

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. الكافي: ٣٥٢/٣، كتاب الصلاة، باب السهو بين الثلاث والأربع، ح ٣.

وهذه الفقرة - أعني قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» - وكذا التي قبلها وإن كانت في نفسها ظاهرة في إتيان الركعة وكذا الركعتين موصلة، إلّا أنَّ ما يلحقها من الجمل قرينة على كونها مفصولة؛ لأنَّ قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشكّ باليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر» دليل على عدم جواز إدخال ما هو المشكوك - أعني الركعة - فيما هو المتيقّن أعني الثلاث المحرزة.

ولو أغضى النظر عن هذه القرينة وأخذ بظهور قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان مقتضاه الإتيان بها موصولة جرياً على استصحاب عدم الإتيان بالرابعة، وهو خلاف الإجماع[1]، فيكون وارداً مورد التقيّة، إلاّ أنَّ ذلك لا يُوجب سقوط هذه الكبرى عن كونها دليلاً على الاستصحاب، فإنَّ التقيّة إنَّما كانت في الصغرى - أعني تطبيق الكبرى - على هذا المورد، وهذا المقدار لا يُوجب سقوط تلك الكبرى عن الحجّيّة في غير هذه الصغرى كما هو البناء عليه في سائر الموارد.

٤- رواية ثبوت العيد

ومنها: ما ورد من حضور أبي عبد الله الصادق عليه السلام عند السقّاح حينما شهد الشاهدان برؤية هلال شوّال، وسأله السقّاح ما تقول يا أبا عبد الله؟ قال عليه السلام: ذلك لإمام المسلمين إن أفطر أفطرنا، وإن صام صُمنا، فأمر بإحضار الطعام فأكل وأكل معه الإمام عليه السلام، ولمّا خرج الإمام عليه السلام سأله بعض أصحابه، وأجابه بأنَّه: لأن أفطر في يوم من رمضان أحبّ إليّ من أن تضرب عنقي[2].

فإنَّ ذلك ممّا يشهد بأنَّ تطبيق تلك الكبرى - أعني نفوذ حكم الحاكم في الهلال - على المورد - أعني السقّاح - كان تقيّةً، ومع ذلك لم تخرج تلك

---

١. يُنظر: الانتصار: ٤٩.

٢. يُنظر: الكافي ٤/٨٣، كتاب الصيام، باب ما يشكّ فيه من شهر رمضان هو أو من شعبان، ح ٧.

الكبرى عندهم عن كونها دليلاً في غير هذا المورد، بل استدلّوا بها على نفوذ الحكم في الأهلّة.

٥- موثّقة إسحاق بن عمّار

ثمّ إنّ موثّقة عمّار[1] التي ذكرها الشيخ ﷺ[2]، وإن كانت ظاهرة في أنّ الاحتياط في مسألة الشكّ في عدد الركعات لا ربط له بالاستصحاب، وإنّه يكون عملاً باليقين من جهة أنّ فيه مراعاة احتمال نقيصة الركعة، فيأتي بها لذلك الاحتمال، وإن كان التشهّد، والتسليم، وتكبيرة الإحرام على هذا الاحتمال زيادة في الصلاة، إلّا أنّها زيادة اغتفرها الشارع في هذا الحال، ومراعاة احتمال كون صلاته تامّة، فيأتي بها مفصولة لئلّا يلزم من وصلها زيادة ركعة، أنّه لا داعي لحمل قوله ﷺ في هذه الصحيحة: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» على ذلك المعنى المستفاد من تلك الموثّقة - أعني العمل على اليقين - بمراعاة كلا الاحتمالين؛ لأنّ قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يأبى عن الحمل على ذلك المعنى، فإنّ هذه الجملة لا تصلح إلّا للشكّ الساري، أو للشكّ الطارئ، ولا ربط لها بالعمل على طبق اليقين بمراعاة كلا الاحتمالين.

ثمّ بعد لزوم الأخذ بظاهر قوله ﷺ: «لا تنقض... » إلخ من كون المقام مقام الاستصحاب، وإن كان مقتضاه في نفسه لزوم الإتيان بالركعة موصولة، وأنّ التشهّد، والتسليم، وتكبيرة الإحرام يكون زيادة عمديّة، وبعد ظهور تلك الجمل المتأخّرة في لزوم فصل تلك الركعة لا بُدَّ من ارتكاب التخصيص في قوله: «لا تنقض... إلخ» بإخراج تلك الآثار عنه؛ فإنّ مقتضى عمومه أنّه يجب ترتيب جميع آثار المستصحب الذي هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهي لزوم

---

١. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٥١/١، كتاب الصلاة، باب أحكام السهو في الصلاة، ح١٠٢٥.
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٦/٣.

الإتيان بالركعة، والمنع من التشهّد، والتسليم، وتكبيرة الاحرام، ومقتضى قرينيّة تلك الجمل الظاهرة في كون الركعة مفصولة إخراج الأثر الثاني، وهو المنع عن تلك الأمور عن عموم ترتيب جميع الآثار اللاحقة للمستصحب - أعني عدم الإتيان بالركعة الرابعة - الظاهر من تطبيق «لا تنقض» على هذا المورد.

ولكن لا يخفى أنّه لا داعي إلى ارتكاب طريقة التخصيص، بل إنَّ هذا العموم لا يشمل تلك الآثار كي يحتاج الحكم بعدمها إلى ارتكاب التخصيص؛ فإنَّ الآثار التي يجب ترتيبها على المستصحب بالاستصحاب المستفاد من «لا تنقض» إنّما هي الآثار الواقعيّة اللاحقة للمستصحب على تقدير وجوده واقعاً دون الآثار التي ألغاها الشارع.

وحينئذٍ نقول: إنَّ مستصحبنا فيما نحن فيه هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، وأثره الواقعيّ هو لزوم الإتيان بها، وهذا الأثر قد رتّبناه، وأمّا كون التشهّد، والتسليم، وتكبيرة الإحرام زيادة عمديّة، فلمّا ألغاه الشارع في هذا المقام، وحكم باغتفارها من الزيادة على تقدير كون الصلاة كانت ثلثاً كما هو مقتضى لزوم الإتيان بتلك الركعة مفصولة الذي استفدناه من تلك الجمل، لم يكن الزيادة المذكورة من الآثار الواقعيّة للمستصحب، فلا يكون الحكم بترتيب الآثار الواقعيّة للمستصحب شاملاً لهذه كي يحتاج الحكم بعدم ترتّبه إلى إرتكاب طريقة التخصيص.

والحاصل: أنَّ تطبيق دليل الاستصحاب في هذا المورد لا أثر له إلّا عدم الإتيان بالركعة المشكوكة وبقاء التكليف الواقعيّ بالإتيان بها بحاله، وليس في ذلك منافاة لما دلّ على لزوم البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة.

نعم، إنَّ ذلك - أعني لزوم الإتيان بالركعة المذكورة منفصلة - منافٍ للأدلّة الأوّليّة المتعلّقة بالتكليف بالركعة المذكور، فإنّه يكون مقيّداً لذلك

الدليل، حيث إنَّ مقتضى اطلاق ذلك الدليل هو الإتيان بالركعة الرابعة - مثلًا - متّصلة، ودليل البناء على الأكثر يقيّده بصورة عدم كونها مشكوكة، ولأجل ذلك قلنا في محلّه[1]: إنّ الإتيان بها منفصلة حكم واقعيّ في الصورة المفروضة، بحيث إنَّه لو تبيّن النقص كان الإتيان بها منفصلة مجزياً إجزاءً واقعيّاً، لا أنَّه من باب الإجزاء في الحكم الظاهريّ.

وأمّا[2] موثّقة عمّار[3] المتضمّنة لقوله ﷺ: «**إذا شككت فابنِ على اليقين...**» إلخ[4]، فالانصاف أنَّه لا يمكن الاستدلال بها للاستصحاب؛ لإجمال لفظ «اليقين»، وتردّده بين اليقين السابق، واليقين بالبراءة عن التكليف، واليقين الذي هو الأخذ بما هو الأقلّ، ولم يعلم أنَّها عامّة لكلّ شكّ، أو واردة في شكّ مخصوص.

ويمكن إتمام الاستدلال بها بمقدّمتين:

الأولى: كون اليقين والشكّ مطلقين، فيشملا كلّ يقين وشكّ.

الثانية: ظهور اليقين في اليقين الفعلي كظهور[5]، وينحصر مفادها حينئذٍ بالاستصحاب، وبذلك تخرج قاعدة اليقين؛ لما تقدّم من أنّ اليقين فيها ليس متحقّقاً عند الشكّ*.

---

* **قلتُ**: لكن يبقى اليقين والشكّ في باب البراءة مثل «مسألة الأقلّ والأكثر» مشمولاً للرواية المزبورة، فتأمل.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢٤٥/٢.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إسحاق بن عمّار).

٤. يُنظر: صفحة - (٧٦) من هذا الجزء.

٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كظهور الشكّ فيه).

٦- روايــة الخصال

ومن الروايات الواردة عن عليّ عليه السلام: «**من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه**»[١]، واشتمالها على «فاء» الترتيب لا يضرّ في انطباقها على الاستصحاب، فإنّا وإن ذكرنا الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب بأنّ الزمان في الاستصحاب مأخوذ ظرفاً للمتيقّن، وفي قاعدة اليقين مأخوذ قيداً فيه، ولازم ذلك كون زمان اليقين متّحداً مع زمان الشكّ في الاستصحاب ومغايراً له في القاعدة، إلّا أنّ ذلك لا ينافي إمكان كون الزمان مأخوذاً ظرفاً في قاعدة اليقين وقيداً في الاستصحاب، فمن هذه الجهة يكون بحسب المورد بينهما عموم من وجه، وإن كانا بحسب العنوان متبائنين.

الذي أفاده (دام ظلّه) في هذه الدورة هو أنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله في الحاشية[٢] من أنّ الزمان في قاعدة اليقين لمّا أخذ قيداً، وفي الاستصحاب ظرفاً كانت الرواية منطبقة على الاستصحاب، لعدم أخذ الزمان فيها لا يكون نافعاً في تماميّة دلالتها؛ لأنّ الزمان وإن أُخذ قيداً في قاعدة اليقين، إلّا أنّه يمكن انطباق الرواية عليها؛ لصدق المطلق على المقيّد، وإنّما القرينة الصالحة لظهور الرواية في الاستصحاب هي قوله عليه السلام: «فليمضِ على يقينه»؛ لظهورها في فعليّة اليقين، حيث إنّ لفظ «اليقين» ليس من قبيل المشتقّات كي يكون صدقه باعتبار ما مضى، فتأمّل.

وإنّما حقيقة الفرق بينهما هو: أنّ الشكّ في قاعدة اليقين يكون سارياً لنفس اليقين في ظرفه وهادماً له، وفي الاستصحاب لا يكون الشكّ سارياً إلى ظرف اليقين، بل يكون الشكّ فيه طارياً على اليقين، بحيث إنّه لولا ذلك

---

١. يُنظر: الخصال: ٢/ ٦١٨، ح١٠.
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/ ٧٠.

الشكّ لكان اليقين باقياً بحاله، وبذلك يكون الاستصحاب مختصّاً بصورة الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

٧- رواية عليّ بن محمّد القاساني

وأمّا رواية عليّ بن محمّد القاسانيّ[١]، فالإنصاف أنّها أجنبيّة عن الاستصحاب، و إن كان موردها صالحاً لجريان الاستصحاب، و إنّما هي كسائر الأخبار الواردة في هذا الباب مسوقة لبيان الحكم المجعول في الأهلّة، وهي أنّ المدار فيها على الرؤية، وعلى إكمال العدّة، فيكون المراد من قوله ﷺ: «أنّ اليقين لا يدخله الشكّ» هو أنّ شهر رمضان يعتبر فيه اليقين، فلا يدخل فيه يوم الشكّ، فإنّ ذلك هو حقيقة الدخول وتطبيق ذلك على الاستصحاب و إن كان ممكناً، إلّا أنّه محتاج إلى دعوى كون المراد من الدخول هو النقض، فتأمّل.

٨- روايات قاعدة البراءة والحلّيّة

ومن[٢] جملة الروايات التي استدلّ بها على الاستصحاب روايات قاعدة البراءة والحلّيّة، مثل «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[٣]، و«كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[٤]؛ بناءً على شمولها للحكم الواقعيّ والظاهريّ الأعمّ من قاعدة الطهارة والحلّيّة، ومن استصحابهما.

ولا يخفى أنّ الجمع في هذه الروايات بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ يأباه جميع مفردات هذه الروايات أعني: لفظ «شيء» ولفظ «طاهر» أو «حلال» ولفظ «حتّى» ولفظ «تعرف» ولفظ «أنّه قذر» أو «حرام».

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٩/٤، كتاب الصيام، ب٤١، ح ٤٤٥.
٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).
٣. الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.
٤. تهذيب الأحكام: ٢٨٤/١، كتاب الطهارة، ب١٢، ح ٨٣٢.

أمّا لفظ «شيء»* ؛ فلإنّه لا يمكن أن يكون جامعاً بين الشيء بعنوانه الأوّليّ وللشيء بعنوان كونه مشكوكاً؛ فإنّ المشكوك متأخّر رتبة عن العنوان الأوّليّ، سواء كان المراد به مشكوك الحكم كما في الشبهة الحكم[1]، أو مشكوك العنوان كما في الشبهة الموضوعيّة.

أمّا الأوّل** ؛ فلتأخّره عن العنوان الأوّليّ برتبتين، حيث إنّ الشكّ في الحكم متأخّر عنه، والحكم الواقعيّ متأخّر عن موضوعه الذي هو العنوان الأوّليّ.

وأمّا الثاني، فلتأخّره عن العنوان الأوّليّ برتبة واحدة؛ لأنّ الشكّ في نفس العنوان الأوّليّ مثل «مشكوك الخمريّة والحلّيّة» متأخّر رتبة عن العنوان الأوّليّ، ومن الواضح لا يمكن أن يكون الشيء جامعاً بين العنوان الأوّليّ، وما هو في طوله.

---

* **أفاد** (دام ظلّه): أنّ في البين مانعاً آخر، وهو أنّ لفظ «الشيء» وإن كان جامعاً بين جميع الموجودات، إلّا أنّه إذا أخذ موضوعاً لحكم لا بُدَّ أن يكون دخول الفرد تحته بعنوان كونه شيئاً، لا بعنوان آخر مثل كونه مشكوك الحكم، وذلك نظير ما لو أخذ الإنسان موضوعاً لحكم، فإنّه وإن كان شاملاً للإنسان العالم وغيره، إلّا أنّه لا مدخليّة لكونه عالماً في ذلك الحكم بل يكون دخوله في ذلك الحكم بعنوان كونه إنساناً لا بعنوان كونه عالماً.

** **قلتُ:** ينبغي أن يكون المراد من الطوليّة والتأخّر الرتبيّ في هذه المقامات التأخّر في مقام اللحاظ والتصوّر، بمعنى أنّ الحاكم لا بُدَّ أن يلاحظ الشيء بعنوانه الأوّليّ أوّلاً ثمّ يلاحظه بعنوان كونه مشكوك الحكم ثانياً، فإنّ ذلك هو المستحيل دخولها في عنوان واحد وتحت لحاظ واحد، فإنّ التأخّر الرتبيّ لا يكون بنفسه مانعاً، ألا ترى أنّه لا مانع من دخول العلّة والمعلول تحت القضيّة التي يكون موضوعها هو الموجود - مثلاً - فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الحكميّة).

وأمّا لفظ «طاهر» أو «حلال»؛ فلكون الحلّيّة والطاهرة[1] الظاهريّة متأخّرة رتبة عن الحلّيّة والطهارة الواقعيّة؛ لأنّ الحكم الظاهريّ متأخّر رتبة عن الحكم الواقعيّ، لتأخّر موضوع الأوّل عن الثاني؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهريّ هو الشكّ في الحكم الواقعيّ، أو الشكّ في موضوع الحكم الواقعيّ، وقد عرفت أنّه لا يمكن الجمع بين الشيء وما هو متأخّر عنه رتبة في عنوان واحد.

وأمّا لفظ «حتّى»، فلأنّها على تقدير كون المراد هو الحكم الواقعيّ تكون غاية لموضوع الحكم الواقعيّ، وعلى تقدير كون المراد هو الحكم الظاهريّ تكون غاية لنفس الحكم، ولا يمكن الجمع بين كونها غاية للموضوع وللحكم *.

وأمّا لفظ «تعرف» أو «تعلم»؛ فلأنّه على تقدير كون المراد هو الحكم الواقعيّ يكون العلم طريقاً محضاً، ويكون الغاية هو عروض النجس أو المحرّم، وعلى تقدير كون المراد هو الحكم الظاهريّ يكون العلم موضوعاً كما هو الظاهر في مثل هذه الروايات، ويكون الغاية هو العلم بالقذارة أو الحرمة.

وأمّا لفظ «أنّه قذر» أو «أنّه حرام»، فلأنّه على تقدير كون المراد هو الحكم الواقعيّ يكون المراد منه عروض القذر والمحرّم مثل «ملاقاة النجاسة»، أو مثل الجدل - مثلاً - وعلى تقدير كون المراد هو الحكم الظاهريّ يكون

---

* **قلتُ**: فيه تأمّل؛ لأنّ نفس «حتّى» مع قطع النظر عمّا قبلها وما بعدها صالحة لأن تكون غاية للحكم وغاية للموضوع، سواء كان الحكم واقعيّاً أو كان ظاهراً؛ لإمكان أن يُقال: إنّ الشيء بعنوانه الأوّليّ أو بعنوان كونه مشكوكاً إلى حال كذا ظاهر واقعاً أو طاهر ظاهراً، فتكون غاية للموضوع، أو يُقال: إنّ الشيء بعنوانه الأوّليّ، أو بعنوان كونه مشكوكاً ظاهراً إلى حال كذا، فتكون غاية للحكم الظاهريّ أو الواقعيّ، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (والطهارة).

المراد منه نفس القذارة الواقعيّة والحرمة الواقعيّة كما هو الظاهر* منه لا عروض ما يُوجب القذارة أو الحرمة.

إذا عرفت أنّه لا يكون المراد من هذه الروايات هو الحكم الظاهريّ والواقعيّ يظهر أنّ عدم إمكان إرادة الاستصحاب معهما بطريق أولى؛ لأنّ إرادته منه معهما مع ما فيه ممّا يلزم من إرادتهما يتوقّف على أخذ يقين سابق وشكّ في بقاء ما كان متيقّناً والقيد الثاني وإن استفيد من الغاية حيث إنّ قوله: «حتّى تعلم» يدلّ على أنّ المغيّى ظرفه وموضوعه الشكّ، إلّا أنّ اليقين السابق لا دليل عليه في هذه الروايات.

ومن ذلك يظهر لك فساد ما يُقال من أنّ إرادة الاستصحاب تصحّ بحمل الرواية على أنّ المراد أنّ ما هو طاهر واقعاً محكوم بطهارته إلى أن تعلم قذارته؛ فإنّ هذا المعنى على تقدير إرادته من الرواية لا يكون مشتملاً على أحد ركني الاستصحاب، وهو اليقين السابق**.

---

* **قلتُ:** ومن ذلك يظهر لك إنّ إرادة الحكم الواقعيّ وحده من هذه الروايات مستلزم للتصرّف في لفظ «العلم» بحمله على العلم الطريقيّ، وفي لفظ «أنّه قذر» بحمله على عروض القذر وكلاهما خلاف الظاهر.

ومنه يظهر أنّه يتعيّن كون المراد من هذه الروايات هو الحكم الظاهريّ وحده - أعني: محصّل قاعدة الطهارة والحلّيّة - دون استصحابهما.

** **قلتُ:** مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر من جهة أنّه يتوقّف على حذف صفة للشيء وهي «طاهر» واقعاً، ويكون المراد من «طاهر» الموجودة هي الطهارة الظاهريّة، ليكون الحاصل أنّ الشيء الذي هو طاهر واقعاً طاهر ظاهراً إلى أن يعلم أنّه قذر، وإلّا فلو أبقيت لفظ[1] على حالها وظاهرها من كونها هي الخبر، وهي الطهارة الواقعيّة كان محصّله أنّ الطهارة الواقعيّة مستمرّة إلى أن يعلم، لا يكون له ربط بالاستصحاب أصلاً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لفظ طاهر).

إعادة لما تقدّم

في[1] **هذه** الليلة أعاد ما تقدّم أمس وأفاد (دام ظلّه): أنّ إرادة الحكم الواقعيّ تتوقّف على التصرّف في العلم بجعله طريقيّاً وفي متعلّقه، وهو «أنّه قذر» بجعله، بمعنى حصول ما يوجب القذارة مع أنّ إرادة الحكم الواقعيّ ينافي نفس الغاية، فإنّ الحكم الواقعيّ يكون موجوداً في كلّ آن من آنات وجود موضوعه، ولا يرتفع إلّا بارتفاع موضوعه، فيكون جعل غايته ارتفاع موضوعه لغواً لا فائدة فيه؛ لأنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه بديهيّ لا يحتاج إلى البيان والتصريح.

نعم، في الأحكام الواردة على الموضوعات الزمانيّة يصحّ جعل الغاية لها - أي لموضوعها الزمانيّ - مثل «وجوب الإمساك إلى الليل» ونحو ذلك، أمّا مثل «الخمر حرام إلى أن يكون خلّاً» فلا معنى له، ولا فائدة فيه لذكر الغاية.

ثمّ إنّ ما ذكره في الفصول[2] وتبعه عليه بعضهم[3] من جعل الرواية جامعة للاستصحاب والحكم الواقعيّ بأن يكون المراد منها أن كلّ شيء طاهر واقعاً، وهذا الحكم - أعني الطهارة - مستمرّ إلى حين العلم بالقذارة.

لا يخفى ما فيه، فإنّ استمرار الحكم المذكور إلى حين العلم لم يكن مذكوراً في الرواية، ولا دليل عليه، وإنّما الاستمرار إلى الغاية عبارة عن كون الغاية غاية لذلك الحكم، فيكون الاستمرار آليّاً وكونه ملحوظاً اسميّاً لتكون الغاية غاية له، يحتاج إلى دليل يدلّ على أنّ ذلك الحكم مستمرّ إلى حصول تلك الغاية.

ولو سلّم كون الغاية هي الدليل على هذا المعنى - أعني كون الحكم

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ذي الحجّة، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٧٣.

٣. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ٢٠٦، وما بعدها.

مستمرّاً إلى حصول تلك الغاية - لما كان له ربط بالاستصحاب؛ لأنَّ موضوعه هو اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولم يذكر الشكّ في هذه الرواية على هذا التقدير، وإنّما يكون محصّلها حينئذٍ أنَّ ذلك الحكم الواقعيّ مستمرّاً إلى حصول الغاية.

وهذا ممّا لا ربط له بالاستصحاب، وكون الغاية التي هي العلم دليلاً على كون المغيّى هو الحكم في مورد الشكّ ينافي إرادة الحكم الواقعيّ من الرواية؛ لما عرفت من أنَّ إرادته لا تكون إلّا بإلغاء العلم والتصرّف في أنّه قذر بحمله على عروض ما يُوجب القذارة.

ولو أغضي النظر عن ذلك، وفرض كون الغاية المذكورة دالّة على أخذ الشكّ في المغيّى لما تمّ أيضاً دلالتها على الاستصحاب، لاعتبار اليقين السابق فيه، ولا دليل على أخذه في هذه الرواية، وقد جعل الشيخ ﷺ رواية «**الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**» من أدلّة الاستصحاب[1].

وحاصل ما أفاده من الفرق هو: أنَّ الماء لمّا كان منغرساً في الأذهان أنّه طاهر بحسب الخلقة الأصليّة، وأنَّ نجاسته عارضيّة لا تكون غالباً إلّا بملاقاة النجس، كان ذلك كافياً عن أخذ اليقين السابق، وعن النظر إلى بقاء الحكم المتيقّن.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ ذلك بمجرّده لا يكفي ما لم يكن مأخوذاً في نفس الدليل، فليست الرواية إلّا مثل قوله ﷺ: «**كلّ شيء لك طاهر**»[2].

٩- رواية عبد الله بن سنان

ومن جملة الروايات الدالّة على الاستصحاب الرواية المتضمّنة للسؤال

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٢/٣.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢٨٤/١، كتاب الطهارة، ب١٢، ح٨٣٢.

عن إعارة الثوب للنصرانيّ أو اليهوديّ[1]، وبعد أخذه منه يظهر فيه أثر للاستعمال، وللجواب بأنّه طاهر؛ لأنّك لم تعلم أنّه نجّسه، فإنّ هذه عين صغرى الاستصحاب والتعليل فيها يكون عامّاً، فتأمّل.

١. يُنظر: المصدر نفسه: ٣٦١/٢، كتاب الصلاة، ب١٧، ح١٤٩٥.

في حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضي

تقدّم[1] ذكر أقسام الاستصحاب باعتباركونه في مورد الشكّ في المقتضي والرافع بأقسامها، وتقدّم[2] أيضاً أنّ المختار هو حجّيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع بأقسامه.

وعمدة ما يمكن أن يكون دليلاً في باب الاستصحاب هو الأخبار المتقدّم ذكرها[3] المشتملة على النهي عن نقض اليقين بالشكّ، والذي أفاده الشيخ ﷺ في الاحتجاج إلى ما صار إليه من الاختصاص بالشكّ في الرافع[4].

وملخّصه إنّ اليقين عبارة عن المتيقّن، وحيث سلّط عليه النقض دلّ على أنّ المتيقّن المذكور لا بُدّ فيه من أن يكون فيه الاستحكام ليصحّ تعلّق النقض به، ولا يكون ذلك إلّا فيما كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، ومنه نستمد التوفيق والعناية، وبه نستعين. السبت: ١٧ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٥) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٨/٣.

وملخّص ما أورد عليه تبعاً لسيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ أنّه لا داعي لجعل اليقين بمعنى المتيقّن[1]، بل هو على مقتضى ظاهره من كونه نفس اليقين، وهو وإن كان موافقاً في المعنى للعلم والقطع وانكشاف الواقع، إلّا أنّ هذه الألفاظ مختلفة الجهات، وإن كانت لمورد واحد وهو تلك الصفة الوجدانيّة فتلك الصورة باعتباركونها صفة قائمة في النفس علم، وباعتباركونها ضدّ التردّد قطع، وباعتبار الواقع هي انكشاف، وباعتباركونها محكمة مُبرمة كان القلب ينعقد عليها تكون يقيناً، وحينئذٍ فلا تكون تلك الألفاظ مترادفة بل يكون كلّ لفظ منها لنفس ذلك المعنى، ولكن مع لحاظ جهة خاصّة غير ملحوظة فيه عند استعمال اللفظ الآخر فيه كما هو الشأن في كلّ ما يدّعى ترادفه من الألفاظ اللغويّة تبعاً لغيرواحد من محقّقي أهل اللغة، فاليقين وإن كان معناه العلم، إلّا أنّه أخذ فيه الإبرام والإحكام.

ولذلك يصحّ تعلّق النقض به مع عدم صحّة تعلّقه فيما هو مثله في المعنى، كالعلم والقطع، فسواء كان المتيقّن ممّا له استعداد البقاء أو لم يكن، يكون استعمال النقض صحيحاً؛ إذ لم يتعلّق بنفس المتيقّن وإنّما تعلّقه بنفس اليقين.

تمهيد أمور لتوضيح الرأي المختار

وتوضيح[2] المختار يتوقّف على تمهيد أمور:

الأمر الأوّل في عدم حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي

الأوّل: أنّه قد تقدّم[3] أنّ المتيقّن السابق بالنسبة إلى عمود الزمان قد يكون محدوداً بحدّ ومغيّاً بغاية، وقد لا يكون كذلك كما أنّه بالنسبة إلى الزمانيّ قد يكون مغيّاً بزمانيّ وقد لا يكون مغيّاً، والشكّ في البقاء بالنسبة إلى

---

١. يُنظر: درر الفوائد: ٥٢٠، وما بعدها.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (١٨ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٣٥) من هذا الجزء.

نفس الزمان يكون على أربع صور؛ لأنَّ الشكّ إمّا أن تكون في التحديد، وإمّا أن يكون في وجود الحدّ، وكلّ منهما إمّا أن يكون من قبيل الشبهة الحكميّة، وإمّا أن يكون من قبيل الشبهة الموضوعيّة.

وهذه الأقسام الأربعة متصوّرة بالنسبة إلى الزمانيّ، فإنَّ الشكّ في البقاء أيضاً يكون تارةً من جهة الشكّ في أصل الغاية بأن يشكّ في كون المتيقّن مغيّاً، وتارةً يكون من جهة الشكّ في تحقّق ما هو الغاية وكلّ منهما، إمّا أن يكون الشبهة فيه حكميّة وإمّا أن تكون موضوعيّة، فتكون الأقسام ثمانية، والمدّعى هو عدم حجّيّة الاستصحاب في الصورتين الأوليين منها، وهما صورتا الشكّ في التحديد بالزمان شبهة حكميّة وشبهة موضوعيّة وحجّيّة الاستصحاب في باقي الصور الستّ، فالمراد من الشكّ في المقتضي ما كان الشكّ فيه على إحدى الصورتين المذكورتين.

الأمر الثاني في المراد من الشكّ في المقتضي

الأمر الثاني: أنَّ المتيمّم لو شكّ في وجود الماء عنده قد يتخيّل أنَّ إجراء الاستصحاب فيه من قبيل إجرائه في الشكّ في المقتضي، وربّما يتوهّم ذلك من كلام الشيخ ﷺ[1] في الردّ على استدلال النافين لحجّيّة الاستصحاب.

ولا يخفى أنَّ الشيخ ﷺ وإن كان آخر كلامه يعبّر أنّه من قبيل الشكّ في المقتضي، إلّا أنَّ صدر كلامه يدلّ على أنَّ إشكاله فيه من جهة كونه من قبيل الشكّ في الموضوع أعني من لم يجد الماء.

والإنصاف أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في المثال المذكور، لا من جهة كونه من قبيل الشكّ في بقاء الموضوع، ولا من جهة كونه من قبيل[2] في المقتضي.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٨٣/٣، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من قبيل الشكّ).

أمّا الأوّل؛ فلأنّ عدم وجدان الماء لم يُؤخذ في موضوع التيمّم؛ إذ لم يؤخذ هذا العنوان في موضوعه، وإنّما موضوعه هو المكلّف، وعدم وجدان الماء علّة لجواز[1] أو وجوبه كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾[2] ولو سلّم كون عدم وجدان الماء أخذ في موضوع وجوب التيمّم، فلا ضير فيه؛ لما ذكر

الشيخ نفسه في التنبيهات من أنّ العنوان المأخوذ في لسان الدليل في موضوع الحكم لا أثر له في المنع عن جريان الاستصحاب إذا كان الفهم العرفي يساعد على كونه حالةً لا موضوعًا[3]، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ الشكّ في المقتضي إنّما هو في الصورتين الأوليين من صور الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في التحديد بالزمان ووجدان الماء لا يكون تحديداً بحسب الزمان، وإنّما هو أمر زمانيّ، فيكون رافعاً للتيمّم مثل الحدث فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرافع، لا من قبيل الشكّ في المقتضي، فإنّ التيمّم وإن كان من أوّل الأمر محدوداً بعدم وجدان الماء، إلّا أنّ تحديده بذلك لا يخرجه عن كون وجدان الماء رافعاً فهو من قبيل التحديد بعدم الرافع الزمانيّ.

الأمر الثالث في أنّ إجراء العلّة هو المقتضي

الأمر الثاني[4]: أنّ إجراء العلّة هي المقتضي، وهو الذي يكون يرشّح المقتضي أو الشرط، وهو الذي يكون مساعداً للمقتضي في رشحه، وعدم المانع وهو الذي يكون مزاحماً للمقتضي في رشحه، وليس المراد بالمقتضي

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لجوازه).

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٨٣/٣، وما بعدها.

٤. كذا في الأصل، والصواب: (الثالث).

فيما نحن فيه هو الجزء الأوّل من أجزاء العلّة، بل المراد به أنَّ الشيء بعد فرض وجوده تارةً يكون له استعداد البقاء ما لم يرفعه رافع مثل «الحجر الموضوع في محلّه»، وتارةً لا يكون له ذلك الاستعداد، فإن كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في وجود رافع يكون رافعاً لما له في نفسه استعداد البقاء كان من قبيل الشكّ في الرافع، وإن كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في استعداد ذلك الشيء الحادث، وإنّه هل له قابليّة البقاء إلى هذا الحدّ أم ليس له تلك القابليّة؟ كان من قبيل الشك في المقتضي.

الأمر الرابع في بيان المراد من اليقين

الأمر الثالث[1]: أنّه قد تقدّم[2] - أنَّ الشيخ ﷺ استدلّ على عدم جريان الاستصحاب في صورة الشكّ في المقتضي بأنَّ المراد من اليقين في قولهم ﷺ: «لا تنقض اليقين... » إلخ هو المتيقّن[3]، وهو إن كان له استعداد البقاء كان الشكّ ناقضاً له، وإن لم يكن له استعداد البقاء كان منتقضاً بنفسه، فلا يكون داخلاً في قولهم ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[4].

وقد أورد عليه سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ - حسبما نقله عنه من سبقنا من أجلّاء تلامذته، كالسيّد محمّد كاظم، والآخند، والسيّد محمّد الإصفهانيّ، والسيّد الصدر[5]، فإنّا لم نحضر عليه هذه المسألة - بما حاصله: أنّه لا داعي إلى حمل اليقين على كونه بمعنى المتيقّن، بل نبقيه على ظاهره، وهو لما فيه من الأحكام قابل لتعلّق النقض به.

---

١. كذا في الأصل، والصواب: (الرابع).

٢. يُنظر: صفحة (٨٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٨/٣.

٤. يُنظر: صفحة (٤٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ١٠٦/٣، وما بعدها، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١٦، وما بعدها، وكفاية الأُصول: ٢٠٨/٢، وما بعدها، ودرر الفوائد (للحائريّ): ٥٢٠، وما بعدها.

وفيه أنَّ النهي عن نقض الشيء إنَّما هو باعتبار آثاره، وإذا تعلّق باليقين فليس المراد به نفس اليقين، وإلّا لكان قولهم: «لا تنقض... » إلخ[1] دالّاً على قاعدة اليقين، بل المراد به اليقين الطريقيّ.

وليس[2] غرض الشيخ ﷺ أنَّ اليقين قد استعمل في المتيقّن[3]؛ لأنَّ ذلك ممّا لا يمكن صدوره عن مثله، مثل هذا الاستعمال غلط صرف؛ لكونه بلا علاقة، بل غرضه أنَّ النهي عن نقض اليقين إنَّما هو باعتبار آثاره، ولمّا لم يكن له آثار في نفسه في مورد الاستصحاب الذي هو مورد الرواية؛ لعدم كونه موضوعيّاً، فلا بُدَّ أن تكون تلك الآثار المصحّحة للنهي المذكور هي الآثار اللاحقة له باعتبار المتيقّن التي هي الجري العمليّ على طبقه، فيكون اليقين طريقيّاً، وبهذا الاعتبار صحّ ما ذكره الشيخ ﷺ من كون المراد المتيقّن.

وإذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول:

إنَّ محصّل الاستصحاب هو جرّ المستصحب في عمود الزمان، فإذا كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في المقتضي الذي هو الشكّ في التحديد بالزمان من جهة الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ في أنَّ الجلوس واجب إلى الزوال، أو أنّه غير محدود بالزمان أصلاً، أو كانت الشبهة موضوعيّة كما إذا تردّد الحادث بين ما يبقى إلى المغرب وبين ما يبقى إلى آخره، ومنه الحيوان المردّد بين ما يعيش يوماً أو سنة، ويلحق بذلك الشبهة المفهوميّة كما إذا تردّد الغروب بين كونه غيبوبة القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة.

والضابط في ذلك هو كون المتيقّن بالقياس إلى عمود الزمان مردّداً بين

---

١. يُنظر: صفحة (٨٨) من هذا الجزء.

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٩ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٨٧) من هذا الجزء.

الأقلّ والأكثر، فإنّ جميع ذلك لا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم كون الشكّ فيه ناقضاً لليقين، بل إنّ اليقين فيه من أوّل الأمر مختصّاً بما هو الأقلّ، وما زاد عليه لم يكن متعلّقاً لليقين في حال من الحالات، فلا يكون الشكّ في ذلك الزائد ناقضاً لليقين، ولا يكون رفع اليد على الجري العمليّ على طبق اليقين السابق نقضاً لليقين ولا لآثاره.

ومن ذلك يتّضح لك عدم الجدوى فيما أفاده في الكفاية مستدلّاً على التعميم بأنّ اطلاق النقض باعتبارما في اليقين من الإبرام[1]، فإنّ ذلك مسلّم لا ريب فيه.

لكنّ هذه الموارد لم يكن اليقين فيها حاصلاً من أوّل[2] كي يكون الشكّ فيها ناقضاً لليقين، بخلاف ما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في الرافع بجميع أقسامه حتّى ما كان محدوداً من حيث الزمان ووقع الشكّ في بقائه فيما قبل ذلك الحدّ من جهة حدوث زمانيّ.

والضابط فيه هو ما كان المتيقّن فيه بالنسبة إلى عمود الزمان غيرمردّد بين الأقلّ والأكثر، بل كان بحسب عمود الزمان غيرمحدود بحدّ، ولكن وقع الشكّ في بقائه من جهة حدوث زمانيّ، سواء كان[3] الشبهة حكميّة صرفة أوكانت مفهوميّة أوكانت موضوعيّة، وسواء كان الشكّ في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود، ففي جميع هذه الأقسام يجري الاستصحاب؛ لتحقق ما اعتبرفيه من نقض اليقين بالشكّ وكون الشكّ فيه ناقضاً لليقين؛ وذلك لأنّ نفس المستصحب بالنسبة إلى عمود الزمان قد تعلّق به اليقين، فإنّ نفس

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢١٥.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أوّل الأمر).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كانت).

المستصحب بالنسبة إلى الزمان الذي هو بعد حدوث ذلك الزمانيّ متيقّن، و إنّما وقع الشكّ فيه من جهة ذلك الزمانيّ، فيكون ذلك الشكّ ناقضاً لذلك اليقين المتعلّق بوجود المستصحب في الزمان الذي هو بعد حدوث ذلك الزمانيّ.

والحاصل: أنّ نفس المستصحب بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمانيّ، و إن كان مشكوكاً من أوّل الأمر ولم يكن متعلّقاً لليقين إلّا أنّه لمّا لم يكن مفاد الاستصحاب هو الجرّ إلى ما بعد الزمانيّ، وكان مفاده هو الجرّ في عمود الزمان، وكان نفس المستصحب بالقياس إلى عمود الزمان الذي هو ممتد من أوّل حدوثه إلى ما بعد حدوث ذلك الزمانيّ متيقّناً كان الشكّ في بقائه بعد حدوث ذلك الزمانيّ ناقضاً لليقين به في تلك القطعة من الزمان - أعني زمان ما بعد حدوث ذلك الزمانيّ - وموجباً لانقطاع ذلك المتيقّن في عمود الزمان، فالاستصحاب يجري فيه ويكون مفاده المنع عن ذلك النقض، والأمر بجر ذلك المتيقّن في عمود الزمان، وبذلك يحصل ما هو المطلوب من الجري العمليّ عند حدوث ذلك الزمانيّ على طبق ذلك اليقين، و إن كان الشكّ في بقائه بالقياس إلى نفس الزمانيّ حاصلاً من أوّل الأمر كما في صورة الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة الشبهة الحكميّة؛ لأنّ الشكّ المذكور لا يرتفع إلى آخر الأبد، لأنّ ذلك غير ضائر بعد كون نفس المستصحب بالقياس إلى نفس عمود الزمان متيقّناً.

فإن قلت: إنّ بعض الروايات ليس فيها ذكر النقض مثل قوله عليه السلام: «**من كان على يقين، فشكّ فليمضِ على يقينه**»[1].

---

١. يُنظر: صفحة (٧٩) من هذا الجزء.

قلنا: إنَّ لفظ المضيّ على اليقين كالنقض لا يصحّ التعبير به إلّا مع كون الشكّ في الرافع*.

أعاد[1] في هذه الليلة ما ذكره في الليلة السابقة من الفرق بين الشكّ في المقتضي، والشكّ في الرافع، وأنّه لا بُدَّ في الاستصحاب من كون المشكّوك متيقّناً آناً ما، ليكون تعلّق الشكّ به ناقضاً لليقين الذي كان متعلّقاً به، ففي الشكّ في الرافع قبل حدوث ذلك الزمانيّ الذي احتمل رافعيّته، أو قبل الشكّ في وجود ما علم رافعيّته يكون المستصحب متعلّقاً لليقين، فإنَّ اليقين تعلّق بحدوثه وبقائه في عمود الزمان إلى آخر الأبد، ويكون بالقياس إلى ذلك المقدار من الزمان الذي حصل الشكّ فيه متيقّناً لولا حدوث ذلك الزمانيّ، وعند حدوث ذلك الشكّ يكون الشكّ ناقضاً لليقين المذكور.

وهذا بخلاف الشكّ في المقتضي، فإنَّ اليقين فيه من أوّل الأمر لا يكون متعلّقاً بما بعد مورد الشكّ، فلا يكون الشكّ فيه ناقضاً لليقين؛ لأنَّ تلك القطعة مشكوكة من أوّل الأمر ولم يتعلّق بها اليقين في آن من الآنات.

---

* **قلت:** وإن شئت قلت: إنَّ قوله عليه السلام: «**فليمضِ على يقينه**»[2] يعطي أنَّ اليقين باقٍ مع عروض الشكّ، ولا يصحّ ذلك إلّا في صورة الشكّ في الرافع، حيث إنَّ اليقين يكون موجوداً لولا عروض ذلك العارض دون ما لو كان الشكّ في المقتضي، وأمّا رواية إعارة الثوب[3]، فليس فيها تعرّض لكبرى الاستصحاب، ولا تصريح فيها إلّا بالصغرى، وهي من قبيل الشكّ في الرافع، فلا عموم فيها للشكّ في المقتضي، ولا أقلّ من إجمالها من هذه الجهة.

---

١. أرجع المصنِّف دام ظله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٧٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٨٦) من هذا الجزء.

في جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي

لا[1] **يخفى** أنّ أهمّ التفصيلات هو ما تقدّم[2] من التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع الذي هو المختار، وأمّا باقي التفصيلات وأدلّتها فلا يهمّنا التعرّض لذكرها؛ فإنّ أغلب أدلّتها خطابيّة، وهي محجوجة بإطلاق الروايات.

نعم، فصّل المحقّق[3] بين الشكّ في الرافع، والشكّ في رافعيّة الموجود، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فقال بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، مستدلّاً على عدم جريانه في الثاني بأنّه ليس من قبيل نقض اليقين بالشكّ، بل من قبيل نقض اليقين باليقين بوجود ما يشكّ في رافعيّته، وأنّ هذا الشكّ لا أثر له في انتقاض اليقين السابق؛ لكون الشكّ في كون المذي ناقضاً للوضوء موجوداً من أوّل الأمر، فلا يصلح لأن يكون ناقضاً لليقين، وإنّما ناقضه هو اليقين بوجود ذلك المشكوك الحال، فلا يكون مشمولاً لأخبار الاستصحاب.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٩١ و٩٥) من هذا الجزء.

٣. في الأصل بياض بمقدار كلمة، ولعلّها (السبزواريّ)، يُنظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ١١٥، وما بعدها.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ هذا إنَّما يتمّ في خصوص الشبهة الحكميّة دون الشبهة الموضوعيّة، فيكون دليله أخصّ من المدّعى.

وثانياً: أنَّ الشكّ الموجود من أوّل الأمر إنَّما هو الشكّ في الحكم الكلّيّ - أعني كون المذي ناقضاً أو ليس بناقض - والمستصحب إنَّما هو الطهارة الخاصّة، والمدّعى كونه ناقضاً لليقين بتلك الطهارة السابقة إنَّما هو الشكّ في ناقضية هذا الحادث الخاصّ الذي هو المذي، وإنَّما يكون اليقين بوجوده مقدّمة لتحقّق ارتباط ذلك الشكّ الكبرويّ بالمورد الخاصّ - أعني ما وجد من الطهارة الخارجيّة - إذ بدون العلم بوجود ذلك المشكوك لا يكون لذلك الشكّ الكبرويّ ارتباط بما هو المطلوب بقاؤه من تلك الطهارة الخاصّة.

في ماهيّة الحكم الوضعيّ

ثمّ ولمّا كان من جملة التفاصيل التفصيل بين الحكم التكليفيّ والحكم الوضعيّ[1]، ولم يكن تقدّم في أوّل الكتاب ذكر الأحكام الوضعيّة وبيانها كما هو دأب القدماء، حيث إنَّهم يذكرون ذلك في المبادىء الأحكاميّة فيه، ناسب في هذا المقام ذكر الأحكام الوضعيّة، وبيان الخلاف في كونها مجعولة أم لا، وبيان ما هو المختار من ذلك، فنقول:

ذكر بعضهم[2] أنَّ الأحكام التكليفيّة هي الأحكام الخمسة، وما عداها هي الأحكام الوضعيّة حتّى الماهيّات المخترعة مثل «الصلاة»، وأورد عليه بأنَّه لا معنى لكونه الماهيّة المخترعة من الأحكام الوضعيّة.

ولا يخفى أنَّه يمكن أن يكون غرضه من الماهيّات المخترعة هي نفس الماهيّة

---

١. نُسب هذا التفصيل إلى صاحب الوافية، إلاّ أنَّ استفادة هذا التفصيل من كلامه محلّ تأمّل وإشكال، يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ٢٠٠، وما بعدها.

٢. يُنظر: ضوابط الأُصول: ٦، وكفاية الأُصول: ٢٢٢/٢، والتعليقة على فرائد الأُصول: ٢٢١/٢.

بما اشتملت عليه من الأجزاء والشرائط والموانع، فتكون الماهية المخترعة عبارة عن الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، وهي لا شكّ في كونها من الأحكام الوضعيّة.

فنقول: المراد من الأحكام الوضعيّة هي ما عدا الأحكام التكليفيّة، ممّا يمكن أنّ تناله يد الجعل الشرعيّ تأسّياً أوإمضاءً، أصالة أو تبعاً لجعل الحكم التكليفيّ، ومن ذلك الجزئيّة، والشرطيّة، والمانعيّة، والسببيّة، والأقوال فيها أو الاحتمالات أربعة:

الأوّل: أنّها منتزعة من جعل التكليف، أو الوضع، فما كان منها جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو سبباً لمتعلّق التكليف الذي هو الصلاة - مثلاً - فهو منتزع من تعلّق الأمر بذلك المركّب المعتبر فيه ذلك الجزء أو الشرط أو المانع، وما كان منها جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو سبباً لأمر وضعيّ مجعول مثل «سببيّة العقد» الذي هو مؤلّف من أجزاء وشرائط وعدم موانع للملكيّة التي هي أمر وضعيّ مجعول للشارع تأسيساً أو إمضاءً كما سيأتي في القسم الثاني من الأحكام الوضعيّة، فهو منتزع من جعل الملكيّة مترتّبة على ذلك العقد المؤلّف من الأشياء المذكورة، وهذا هو المختار.

الثاني: أنّها حكم شرعيّ مجعول بنفسه في عرض جعل الحكم التكليفيّ في موردها.

الثالث: أنّ المجعول هو أحد الأمرين من الحكم الوضعيّ أو التكليفيّ، وأيّاً منها كان هو المجعول ابتداءً كان الآخر منتزعاً عنه.

الرابع: أنّ المجعول هو كلّ منهما ولكن لا استقلالاً بحيث يكون جعل كلّ منهما في عرض جعل الآخر كما في الوجه الثاني، بل يكون جعل الحكم الوضعيّ لازماً لجعل الحكم التكليفيّ، ويكون جعل الحكم التكليفيّ مستلزماً ومستتبعاً

لجعل الحكم الوضعيّ، نظير استتباع جعل وجوب ذي المقدّمة لجعل وجوبها.

في سببيّة التكليف وسببيّة الوضع

في[1] هذه الليلة ما تمكنت من ضبط ما أفاده (دام ظلّه)، إلّا أنّي أذكر من ذلك ما أمكنني ضبطه، ولأجل عدم تمام الضبط لما حرّره (دام ظلّه) أذكره متفرّقاً.

من ذلك: أنّ الحكم الشرعيّ ما كان أمراً راجعاً إلى الشارع من حيث التشريع، وكان له تعلّق بأفعال المكلّفين، أمّا ما كان من قبيل المناصب كـ«الولاية» و«القضاوة» فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لكونه نظير النبوّة والإمامة، بل هو من من شؤون ذلك.

أمّا الماهيّات المخترعة، فإن كان المراد بها «الجزئيّة» و«الشرطيّة» و«المانعيّة» كما هو غير بعيد، فهي داخلة في محلّ الكلام، وإن كان المراد به جعل نفس الماهيّة، فكونه من الأحكام الشرعيّة من الأغلاط.

ومن ذلك: أنّ السببيّة لا فرق فيها بين سببيّة التكليف، وسببيّة الوضع.

ومن ذلك: تقسيم الموجودات إلى أعيان واعتباريّات وانتزاعيّات، والفرق بين الأوّل والأخيرين واضح، كذلك الفرق بين الثاني والثالث، فإنّ الاعتباريّ و إن لم يكن له وجود عينيّ إلّا أنّه له وجود اعتباريّ جعليّ، وما كان منه شرعيّاً فهو محتاج إلى الجعل التأسيسيّ أو الإمضائيّ، والثالث ما ليس له وجود لا عينيّ ولا اعتباريّ و إنّما أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من نحو وجود العين أو من نحو وجود الاعتبار، وليس له ما بحذائه شيء لا في الوجود العينيّ، ولا في الوجود الاعتباريّ، والأحكام الشرعيّة كلّيّةً راجعةٌ إلى أحد هذين الأخيرين الاعتباريّ والانتزاعيّ، فمن الاعتباريّات الأحكام التكليفيّة بأسرها وبعض

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٤ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

الأحكام الوضعيّة مثل «الملكيّة» و«الزوجيّة» و«الرقّيّة» و«الضمان» إلى غير ذلك من المسبّبات الشرعيّة من أوّل البيع إلى آخر الفقه.

وأمّا الأحكام الانتزاعيّة، فهي إمّا منتزعة من جعل التكليف مثل «جزئيّة جزء المأمور به» و«شرطيّة شرطه»، و«مانعيّة مانعه»، و«سببيّة سبب التكليف»، وإمّا منتزعة من جعل الحكم الوضعيّ، مثل «سببيّة العقد للملكيّة المنتزعة من جعل الملكيّة مترتّبة عليه» ومثل «جزئيّة جزء السبب المذكور» و«شرطيّة شرطيّه» و«مانعيّة مانعه»، فإنّ الجميع منتزع من جعل الملكيّة مرتّبة على العقد الكذائيّ.

في انحصار الأحكام الوضعيّة في الاعتباريّات والانتزاعيّات

ومن[1] **يظهر**: أنّه لا فرق بين سببيّة التكليف أو سببيّة الوضع في كون كلّ منهما انتزاعيّاً، وكذا لا فرق بين جزئيّة جزء المكلّف به وجزئيّة جزء سبب الوضع في كون كلّ منهما انتزاعيّاً، وهكذا الحال في الشرطيّة، والمانعيّة فعدّهما قسمين لا وجه له.

ومنه أيضاً يظهر لك أنّ الأحكام الوضعيّة منحصرة في قسمين: الاعتباريّ، والانتزاعيّ.

أمّا الانتزاعيّ فهو غير مجعول، وأمّا الاعتباريّ فلا بُدَّ له من الجعل الشرعيّ، إمّا تأسيساً، وإمّا إمضاءً على أنّ ما يكون إمضاءً لا بُدَّ أن يكون منتهياً إلى وحي ونحوه، وإلّا فإنّ عقول البشر نوعاً لا تصل إلى جعل تلك الاعتبارات التي عليها مدار الاجتماع، وإن اتّفق لبعض حكماء البشر ذلك، إلّا إنّ ذلك نادر أو غير واقع، وعلى كلّ حال، فهي أمور واقعيّة، وإن كانت اعتباريّة.

وأمّا ما يُقال من أنّ مثل «الطهارة» و«النجاسة» أمور واقعيّة كشف عنها

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ومن ذلك).

الشارع، فإنّ أريد أنّ الحكم الشرعيّ بنجاسة الشيء أو طهارته يكشف عن ملاك واقعيّ ومصلحة مقتضية لذلك، فجميع الأحكام كذلك، ولا خصوصيّة للطهارة والنجاسة من بينها في ذلك، وإن أريد أنّ الحكم بالنجاسة تابع للقذارة الواقعيّة كان ذلك راجعاً إلى الجعل الإمضائيّ، ولا يكون قسماً ثالثاً[1].

ولا[2] **يخفى** أنّ الكلام في كون الأحكام الوضعيّة مجعولة أو غير مجعولة إنّما هو بعد الفراغ عن أنّ الشارع قد جعل أحكاماً حتّى بناءً على أنّ إرادة واجب الوجود تعالى وتقدّس عين علمه بالصلاح كما يدّعيه المتحكّمون من الأُصوليّين - كما ذهب إليه في الكفاية[3] - فإنّهم التزموا بالوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، أو إلهام الوليّ بالمصلحة، وهو يحكم على طبقها.

وبالجملة: فإنّ كون الشريعة مشتملة على جعل أحكام - خصوصاً الأحكام التكليفيّة - ممّا لا يكون قابلاً للإنكار، وأمّا الوضعيّات، فما هو من قبيل الاعتبار - أي ممّا يكون جعله بالاعتبار - كـ«الملكيّة»، و«الضمان»، و«اللزوم»، و«الزوجيّة»، و«الرقّيّة»، إلى غير ذلك ممّا جرى عليه الناس في معاشهم ممّا لا يكون قابلاً للإنكار والالتزام بأنّ جميع ذلك منتزع من التكليف.

لا يخفى ما فيه من التجشّم والتكلّف كما يشهد به ما تكلّفه الشيخ قدس سره في جعل اللزوم منتزعاً من وجوب الوفاء والتمسّك بإطلاقه إلى ما بعد الرجوع[4] مع أنّا نرى بالعيان تحقّق مثل هذه الأمور الوضعيّة عند من لا يعترف بشريعة من

---

١. يُنظر: تشريح الأُصول: ٣٥، وفرائد الأُصول: ١٢٨/٣.

٢. أرجع المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: ٢٥ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ وفاة الإمام السجّاد عليه الصلاة والسلام، الاثنين: ٢٦ محرّم الحرام، ١٣٤٤هـ».

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٤٠/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٥/٣.

الشرائع مثل «الدهريّين»، مضافاً إلى ما نشاهده في بعض التكليفات المتعلّقة بالمال غير المستتبعة للجهة الوضعيّة كما في نذر دفع مال إلى بعض الفقراء.

نعم، لا بُدَّ فيمن يجعل تلك الاعتبارات من كونه قاهراً متبعاً في جعله، و إلى ذلك يرجع إمضاء الشارع لما يجعله العرف لبعض الوضعيّات وردعه، فإنَّه لمّا كان قاهراً متّبعاً في جعله كان إمضائه لما عليه العرف نافذاً متبعاً وردعه أيضاً كذلك، و إلى ذلك يرجع جعله التأسيسيّ والإمضائيّ، فمن تلك الوضعيّات الملكيّة التي هي من مقولة الجِدة، وهي على قسمين: عينيّة، واعتباريّة.

أمّا العينيّة، فهي الملكيّة الذاتيّة - أي كون المالك بذاته مالكاً لما يجده - كما في ملكيّته تعالى للعالم بما فيه، وأوضح مثال لها ملكيّة النفس لما يوجد فيها من الصور التي نتصوّرها، وهذه الملكيّة على مراتب أعلاها هي ما ذكرناه من ملكيّته تعالى للعالم، وأدناها ملكيّة الهيئة الحاصلة من لبس العمامة والقميص المعبّر عنها بالتعمم والتقمّص، ومن هذا المقولة ملكيّة النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام لناكما يشهد به قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾[1]، ومنه ذلك[2]: أنَّ ما في بعض الزيارات من الإقرار بالرقّيّة لهم ليس أمراً تسامحيّاً، بل أمر واقعيّ حقيقيّ، وهو من شعب ملكيّته تعالى لما في العالم.

ومن ذلك يظهر لك فساد ما قيل: إنَّ هذه الأخيرة هي تمام مقولة الجِدَة، وإنَّها وملكيّته تعالى للعالم بمرتبة واحدة، وأمّا الملكيّة الاعتباريّة فهي المجعولة بالاعتبار من[3] له الجعل والاعتبار ويكون متّبعاً في جعله[4].

---

١. سورة الأحزاب، الآية: ٦.
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ومنه يظهر لك).
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ممّن).
٤. يُنظر: خزائن الأُصول: ٣٦٣.

العود إلى تعريف الاستصحاب

أفاد (دام ظلّه) إنّا قد وعدنا[١] في أوّل الاستصحاب بذكر تعريفه بعد الفراغ عن شرح معنى النقض الوارد في الروايات[٢].

فنقول: إنّ تعريفه بأنّه «إبقاء ما كان على ما كان»[٣] لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه حينئذٍ يكون الاستصحاب حكماً واقعيّاً، وحيث قد عرفت أنّه البناء عملاً على اليقين الطريقيّ، وأنّ الأخذ باليقين من حيث كونه طريقاً عبارة عن الجري العمليّ على طبق اليقين من حيث كونه طريقاً موجباً للجري على طبقه الذي هو من لوازم القطع فيكون الأولى في تعريف الاستصحاب بأنّه «عدم نقض اليقين بالشكّ»[٤] بعد ما عرفت من ظهوره في خصوص الشكّ في الرافع.

نعم، هذه العبارة تحتاج إلى قيد يكون نصّاً في إخراج قاعدة اليقين.

والأولى تعريفه بأنّه: «عدم انتقاض اليقين السابق بالشكّ فيه من حيث أثره العمليّ».

في تقسيم الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة

فقد[٥] ظهر لك: أنّ الشارع قد جعل أحكاماً أمّا تاسيساً أو إمضاءً، فالأولى هي الأحكام التكليفيّة، والثانية هي الأحكام الوضعيّة المعبّر عنها بالمسبّبات.

ثمّ إنّ من الأحكام الوضعيّة السببيّة، وهي إمّا سببيّة سبب الحكم التكليفيّ الذي عرفت أنّه مجعول تاسيساً مثل سببيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ، وإمّا سببيّة سبب الحكم الوضعيّ الذي عرفت أنّه مجعول إمضاءً مثل «سببيّة العقد الفلانيّ للملكيّة»، ويسمّى الأوّل في اصطلاحهم بشرط التكليف، والثاني بالسبب.

---

١. يُنظر: صفحة (٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩١) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: الحاشيّة على استصحاب القوانين: ١٩.

٤. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١٢٢/٣.

٥. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٧ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ).

وهذا مجرّد اصطلاح، وإلّا فإنّهما معاً سبب أو شرط، وفي الحقيقيّة أنَّ كلّ واحد منهما موضوع لما تعقّبه من الحكم التكليفيّ أو الوضعيّ، والمختار في السببيّة بكلا قسميها أنّها منتزعة من جعل التكليف أو الوضع مرتّباً على السبب على نحو القضيّة الحقيقيّة الموجبة لتحقّق الحكم خارجاً عند تحقّق موضوعه.

وهذا هو المراد من فعليّة الحكم، فالشارع إن جعل نفس الوجوب عند الاستطاعة - مثلًا - كان ذلك مستلزماً لانتزاع الشرطيّة للاستطاعة، وإن لم يجعل الوجوب المذكور لم يُعقل أن تكون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولو جعل الشرطيّة المذكورة ألف مرّة، وهكذا الحال في سببيّة العقد للملكيّة، مثلاً.

ثمّ إنَّ في الكفاية في هذا المقام كلام حاصله: أنّ السببيّة من لوازم من الماهيّة، وهي غير قابلة للجعل[1] وكأنّ هذا الكلام مبني على أساس ما ذكره في باب الشرط المتأخّر من أنّه إنّما يكون مؤثّراً بوجوده العلميّ، وكلا المطلبين مبنيّان على أنَّ المراد بالشرط في أمثال هذه المقامات ما هو شرط صدور الحكم من الشارع بما أنّه فعل اختياريّ له يحتاج صدوره منه إلى مصلحة يراعيها تكون بوجودها العلميّ مؤثّرة في صدوره منه كما هو الحال في سائر الأغراض والدواعي، وحينئذٍ فيكون ما ذكره هنا مبنيّاً على هذا الأساس أيضاً، حيث إنّه إذا كان المراد من الشرط ما هو شرط صدور الأمر من الآمر كان المراد به هو المصالح والمفاسد، ولا يخفى أنَّ سببيّتها للحكم التابع لها سببيّة ذاتيّة.

ولا يخفى أنَّ هذا كلّه أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام في هذه المسألة، وفي مسألة الشرط المتأخّر، فإنَّ المراد بالشرط في كلا المقامين ما هو شرط المجعول وموضوعه، لا ما هو شرط الجعل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٢/٢.

ثمّ إنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة إمّا أن يكون المراد بها ما يكون شرطاً وجزءاً ومانعاً لسبب الحكم التكليفيّ، أو ما يكون كذلك بالنسبة إلى سبب الحكم الوضعيّ، أو ما يكون كذلك بالنسبة إلى متعلّق التكليف.

أمّا الأولى، فهل هي منتزعة من التكليف أو مجعولة تبعاً أو استقلالاً في عرض جعل التكليف، أو أنّه تابع لها؟ أقوال.

ولا يخفى الفرق بين الانتزاع والتبعيّة، فإنّ الأوّل لا يكون له ما بحذائه شيء في الخارج، وإنّما هو أمر ينتزعه العقل، فلا يكون مجعولاً لا استقلالاً، ولا تبعاً، والثاني يكون له ما بحذاء، ولكن لا يكون مجعولاً استقلالاً، بل يكون مجعولاً تبعاً، نظير تبعيّة جعل وجوب المقدّمة لوجوب ذيها.

في تقسيم الحكم التكليفيّ والوضعيّ إلى الكلّيّ والشخصيّ

وينبغي[1] أن يعلم أنّ التكليف أو الوضع:

إمّا أن يكون المجعول منهما أمراً كلّيّاً معلّقاً على شيء ومرتّباً عليه، ويكون نسبة ذلك الشيء إلى ذلك المجعول كنسبة الموضوع إلى حكمه بل هو هو وإن وقع الاصطلاح على كونه شرطاً في التكليفيّات وسبباً في الوضعيّات، ويكون تعلّق الحكم الكلّيّ بذلك الشيء على نحو القضيّة الحقيقيّة الموجبة لفعليّة الحكم عند فعليّة ما علّق عليه، ويكون ترتّب ذلك الحكم في الخارج على تحقّق موضوعه في الخارج نظير ترتّب المعلول على علّته، والمسبّب على سببه. ولكن لا يخرج الحكم المذكور عن كونه حكماً مشروطاً وإن وجد شرطه وصار فعليّاً لوجود ما علّق عليه؛ لأنّ المراد بالمشروط ما كان في جعله معلّقاً ومرتّباً على شيء الذي هو موضوعه أو شرطه أو سببه ما شئت فسمّ،

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «(ليلة الأربعاء: ٢٨ المحرّم الحرام، ١٣٤٤هـ) كنت محمومًا، ثمّ تعطّل الدرس ليلة السبت والأحد من جهة فاتحة شخص من علماء طهران اسمه الشيخ عبد الغني، الاثنين: ٤، صفر، ١٣٤٤هـ».

بخلاف المطلق فلا يخرج بوجود ما علّق عليه عن كونه معلّقاً عليه، سواء كان الآمر عالماً بوجود ذلك الذي علّق عليه الحكم أو كان غير عالم بذلك.

وعن جعل الحكم مرتّباً على ذلك الموضوع ينتزع السببيّة أو الشرطيّة لذلك الموضوع.

هذا في الأحكام الكلّيّة المعلّقة على موضوعاتها وشروطها.

وإمّا أن يكون الحكم المجعول حكماً شخصيّاً كأن يكون الشرط في وجوب إكرام زيد هو مجيء عمرو، ولكن الآمر يكون عالماً بمجيء عمرو، فينشأ وجوب الإكرام وجوباً فعليّاً مطلقاً غير معلّق على شيء، لأجل علم الآمر بتحقّق ما هو في الواقع معلّق عليه، فيكون علم الآمر بتحقّق ذلك الأمر الواقعيّ في ظرفه هو السبب، والعلّة في أمره المطلق الفعليّ الذي وجّهه إلى المخاطب، سواء كان وجود ذلك الأمر الواقعيّ متقدّماً أو متأخّراً عن إنشاء ذلك الوجوب كما إذا علم المولى بأنّه في غد يضاف، فإنّ علمه بذلك يكون علّة وسبباً لأن يأمر عبده في هذا اليوم بتهيئة ما يكون من لوازم الضيف.

وهذا المعنى - أعني إنشاء الأمر الشخصيّ مطلقاً عند العلم بتحقّق ما يكون في الواقع معلّقاً عليه - غير ما تقدّم من كون الأحكام الكلّيّة التي أنشئت وجعلت معلّقة على تحقّق شيء على نحو القضيّة الحقيقيّة تكون تلك الأحكام فعليّة عند تحقّق ما علّقت عليه؛ للفرق الواضح بين إنشاء التكليف الكلّيّ معلّقاً على شيء واتّفق حصول ذلك الشيء، وبين إنشاء تكليف شخصيّ خاصّ لأجل العلم بتحقّق ما هو علّته وسببه، فإنّ النحو الأوّل لا يحتاج فيه إلّا إلى جعل واحد، وهو جعل ذلك التكليف الكلّيّ معلّقاً على ذلك الشيء، حتّى إنّه إذا مات الآمر أو غفل، أو عرض له أيّ عارض لا

يحتاج إلّا إلى الجعل الأوّل، ويكون فائدة ذلك الجعل هو صيرورة الحكم فعليّاً عند تحقّق شرطه، بلا حاجة إلى جعل خاصّ حينئذٍ كما أفاده في الكفاية إشارةً في باب الواجب المشروط[١]، وهذا بخلاف النحو الثاني، فإنّه يحتاج إلى إنشاءات متعدّدة حسب تعدّد الشروط، فكلّما وجد واحد منها وعلم به الآمر أنشأ تكليفاً شخصيّاً مطلقاً.

في الإشكال على صاحب الكفاية

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه ﷺ - أيّ صاحب الكفاية - قد اختلط عليه النحوان في مقامات ثلاثة:

الأوّل: ما أفاده في الترتّب[٢]، فإنّ محاليّته التي ادّعاها هناك إنّما تتفرّع على كون الأمر بالمهمّ أمراً شخصيّاً أنشأه عند عصيان الأمر بالأهمّ، ليكون مطلقاً، والأمر بالأهمّ مطلق، فيجمع الأمران المطلقان، بخلاف ما إذا كان الأمر بالمهمّ أمراً كلّيّاً أنشىء معلّقاً على العصيان المذكور على نحو القضيّة الحقيقيّة، فإنّه وإن صار فعليّاً عند تحقّق العصيان، إلّا أنّه لا يخرج عن كونه معلّقاً على العصيان، فلا يكون حينئذٍ كلا الأمرين مطلقين.

المقام الثاني: ما أفاده في تصحيح الشرط المتأخّر[٣] من كون الشرط مؤثّراً بوجوده العلميّ، فلا يضرّ تأخّره، فإنّه إنّما يتمّ في التكليف الشخصيّ الذي ينشؤه الآمر وبجعله عند العلم بتحقّق سببه وعلّته، سواء كان متقدّماً أو متأخّراً، نظير ما ذكرناه[٤] في مسألة أمر السيّد لعبده بتهيئة أسباب الضيافة عند علمه بأنّه غداً يضاف، أمّا التكليف الكلّيّ الذي أنشىء معلّقاً على

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٣٧، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١/١٨٨.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ١/١٣٤، وما بعدها، وصفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.

شيء على نحو القضيّة الحقيقيّة الذي قد عرفت أنّه موجب لترتّب ذلك الحكم في الخارج على وجود ذلك الشيء على نحو ترتّب المعلول على علّته، فلا يعقل فيه التأخّر، ولا يكون فيه مدخليّة لعلم الآمر بوجود الشرط، ولا لجهله بذلك بل يكون تأخّره عنه خلفاً لما تقرّر عنده من جعله مرتّباً عليه.

المقام الثالث: ما أفاده في هذا المقام من أنّ السببيّة من لوازم الماهية[1]، فإنّه إنّما يتمّ في التكاليف الخاصّة الشخصيّة، فإنّ العلم بتحقّق ما هو العلّة والسبب لذلك التكليف يكون سبّباً لأن يُنشيء الآمر تكليفاً خاصّاً، ويكون سببيّة ذلك السبب من لوازم ماهيّته غير القابلة للجعل، بخلاف الأسباب في الأحكام الكلّيّة التي أنشئت معلّقة عليها مثل «الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ»، فإنّها لا تكون من لوازم الماهيّة، بل تكون منتزعة من جعل الوجوب مترتّباً ومعلّقاً عليها، ولو لم يجعل الشارع الوجوب معلّقاً عليها لما كان فيها رائحة السببيّة.

نعم، يمكن أن يكون ما أفاده في هذا المقام* مبنيّاً على أنّ علل التشريع هي أسباب التكاليف، ولا يخفى أنّ سببيتها وعلّيتها لا تكون إلّا من لوازم الماهيّة، ولكن كلا المبنيين لا ربط له بما هو محلّ الكلام من السببيّة بالنسبة إلى التكاليف الكلّيّة التي جعلت مرتّبة ومعلّقة عليها على نحو القضيّة الحقيقيّة.

---

* **قلتُ:** ويمكن أن يكون ما أفاده في المقام الثاني[2] مبنيّاً على علل التشريع كما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) في بعض المباحث السابقة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٢/٢، وصفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

٢. أي مسألة الشرط المتأخّر، يُنظر: صفحة (١٠٧) من هذا الجزء.

في بيان أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة مجعولة أو لا

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة قد تكون مضافة إلى سبب التكليف والوضع، وقد تكون مضافة إلى متعلّق التكليف، أمّا ما يكون مضافاً إلى سبب التكليف وشرطه فبناءً على ما أفاده في الكفاية من كون السببيّة غير مجعولة، وأنّها من لوازم الماهيّة[1] تكون جزئيّة جزئها وشرطيّة شرطها ومانعيّة مانعها أيضاً كذلك، وبناءً على ما هو المختار من كون السببيّة أمراً منتزعاً من جعل التكليف أو الوضع مترتبين على ذلك الشيء الذي هو السبب تكون تلك الأمور أيضاً منتزعة من ذلك الجعل.

والمشهور[2] عند أرباب التحقيق على ما نقله الشيخ ﷺ أنّ هذه الأمور[3] مجعولة[4]، ولكن لم يعلم أنّها عندهم مجعولة ابتداءً في عرض جعل ما رتّب عليها من وضع أو تكليف، فهما من قبيل الوجوبين المتعلّقين بالمتلازمين، كـ«الاستقبال للقبلة»، و«استدبار الجدي» في كون كلّ منهما مجعولاً بجعل مستقلّ وارد على القدر المشترك بينهما؛ لأنّ جعل الوجوب وارداً على كلّ واحد منهما مستقلّاً يُوجب كون المجعول ابتداءً هو ما يبدأ به، ويكون الآخر مجعولاً بالتبع.

ومنه يظهر أنّ مثل هذين الوجوبين يمكن أن يجعلا معاً بجعل واحد وارد على القدر المشترك، ويمكن جعل أحدهما ابتداءً وصيرورة الآخر مجعولاً قهراً بالتبع، أو أنّ هذه الأمور عندهم هي المجعولة ابتداءً، ويكون ما يلحقها من وضع أو تكليف مجعولاً قهراً بالتبع، نظير تبعيّة جعل وجوب المقدّمة لجعل وجوب

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٦/٢.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ صفر، ١٣٤٤هـ).

٣. أيّ الجزئيّة، والشرطيّة، والمانعيّة.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول ١٢٦/٣.

ذيها، أو أنَّ الأمر بالعكس، فيكون عندهم المجعول ابتداءً هو ما رتّب على هذه الأمور من الوضع أو التكليف، وتكون هي مجعولة بالتبع بالجعل القهريّ على وجه لا يمكنه أن يصرّح بعدم جعلها، إلّا إذا ألغى الجعل المتبوع، كما هو الحال في سائر ما يكون جعله تبعيّاً كوجوب المقدّمة بالنسبة إلى وجوب ذيها.

وكيف كان، فالمختار عندنا أنَّ هذه الأمور غير مجعولة لا بالأصالة، ولا بالتبع، سواء كانت مضافة إلى سبب الوضع، كالعقد المركّب من إيجاب وقبول، والمشروط بالعربيّة المعتبر فيه عدم الفصل الطويل بين جزئيه، أو كانت مضافة إلى شرط التكليف كما إذا فرض أنَّ وجوب إكرام زيد كان مشروطاً بالمركّب في مجيء عمرو ومجيء خالد المعتبر فيه اقتران مجيئهما، وأن لا يكون معهما بكر، فإنّه حينئذٍ يكون كلّ واحد من مجيء عمرو ومجيء خالد جزء من شرط وجوب الإكرام ويكون اقترانهما شرطاً في ذلك الشرط، ويكون مجيء بكر مانعاً، ويكون شرط التكليف المذكور مؤلّفاً من أجزاء وشرط وفقد مانع، أو كانت مضافة إلى متعلّق التكليف، كما في التكليف بالصلاة المركّبة من أجزاء وشرائط وفقد موانع، فإنَّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة في هذه الأقسام الثلاثة لا تكون مجعولة لا أصالة ولا تبعاً، بل تكون منتزعة، ففي القسمين الأوّلين تكون منتزعة من ترتّب التكليف أو الوضع على ذلك الموضوع المؤلّف من الأجزاء والشرائط، وعدم المانع، وفي القسم الأخير تكون منتزعة من تعلّق التكليف بالصلاة المركّبة ممّا ذكر من الأجزاء والشرائط وفقد الموانع.

بيان ذلك: أنّا قد بيّنا في العلّة التكوينيّة المؤلّفة من أجزاء وشرائط وفقد موانع أنّه لا يكون لجزئيّة تلك الأجزاء وشرطيّة تلك الشرائط ومانعيّة تلك الموانع ما بحذاء في الخارج وعالم التكوين؛ إذ ليس الموجود في

ذلك العالم إلّا تأثير المقتضي الذي هو النار - مثلًا - في المعلول الذي هو الاحتراق بشرط قرب النار من الحطب، وعدم المانع من التأثير الذي هو الماء - مثلًا - فلا يكون اقتضاء المقتضي، ولا شرطيّة الشرط المذكور، ولا مانعيّة المانع المذكور إلّا أموراً انتزاعيّة منتزعة من ذلك التأثير بالكيفيّة الخاصّة، نظير انتزاع صفة التقدّم والتأخّر من اتّصاف المتقدّم أو المتأخّر بكونه موجوداً في هذا المكان أو في هذا الزمان.

وإذا تحقّق أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة بالإضافة إلى العلل التكوينيّة ليست مجعولة في عالم التكوين، بل هي منتزعة من تكوين العلّة والمعلول؛ لعدم ما بإزاء لها في عالم التكوين، فنقول: إنّ الجزئيّة، والشرطيّة، والمانعيّة في عالم التشريع لمّا لم يكن لها ما بإزاء في ذلك العالم لا تكون إلّا أموراً منتزعة عمّا هو المجعول الذي يكون له ما بحذاء في عالم الجعل والتشريع، وهو ما رتّب عليها من وضع أو تكليف، مثلاً جزئيّة السورة من الصلاة قبل تعلّق الأمر بها لا يكون لها تحقّق في عالم التشريع، فإنّ الشارع وإن أمكنه أن يتصوّر الصلاة مركّبة من السورة إلّا أنّ هذا التصوّر بالنسبة إلى جعل الجزئيّة وجوده كعدمه، فكما أنّ صفحة التشريع قبل هذا التصوّر تكون خالية من جزئيّة السورة، فكذلك تكون خالية منها بعد تصوّر الصلاة مركّبة منها، ولو صرّح ألف مرّة بأنّي جعلت السورة جزءاً من الصلاة لا تكون السورة جزءاً منها ما لم يكن ذلك التصريح كاشفاً عن تعلّق الأمر بالصلاة المركّبة منها، ولو علّق الأمر بالصلاة المركّبة من السورة كانت السورة جزءاً من الصلاة قهراً عليه، ولو صرّح بأنّها ليست عندي جزءاً ما لم يكن ذلك عدولاً عن تعلّق الأمر بالمركّب منها إلى جعله من قبيل الواجب في ضمن واجب.

ثمّ إنّه بعد الأمر بالصلاة المركّبة من السورة تكون السورة جزءاً من الصلاة، إلّا أنّه لمّا لم يكن للجزئيّة المذكورة ما بإزاء في عالم التشريع، بل لم يكن في ذلك العالم ما له ما بإزاء سوى تعلّق الأمر بالصلاة المركّبة من السورة لم تكن الجزئيّة المذكورة مجعولة بالأصالة، ولا بالتبع.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّ المجعول الابتدائيّ إنّما هو الوجوب المتعلّق بالمركّب.

وأمّا الثاني، فلما عرفت من أنّه لا بُدَّ في المجعول الشرعيّ، سواء كان أصليّاً أو تبعيّاً من أن يكون له ما بإزاء في عالم التشريع، وقد عرفت أنّه ليس للجزئيّة ما بإزاء في عالم التشريع، وأنّه ليس في صفحة ذلك العالم سوى جعل الوجوب المتعلّق بالمركّب من السورة، وحينئذٍ لا تكون الجزئيّة المذكورة إلّا أمراً انتزاعيّاً منتزعاً من ذلك المجعول الشرعيّ، وهو تعلّق الوجوب بالمركّب من السورة.

وبعبارة أُخرى تكون منتزعة من ذلك الأمر الضمنيّ المتعلّق بالسورة في ضمن تعلّق الأمر بالمركّب منها، وهكذا الحال في الشرطيّة والمانعيّة، ولا فرق في ذلك بين ما يضاف من هذه الأمور إلى متعلّق التكليف، وما يضاف منها إلى شرط التكليف، وما يضاف منها إلى سبب الوضع.

تتمّة الأحكام الوضعيّة في أمور

بقي[1] **الكلام** في أمور عدّوها من الأحكام الوضعيّة:

منها: الصحّة والفساد، ويقالان على العبادات، وعلى الأسباب في المعاملات، ويقالان على كلّ من الصنفين في موضعين:

١- الصحّة والفساد

الموضع الأوّل: صحّة مثل «الصلاة» و«العقد» قبل الجعل الشرعيّ

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ صفر، ١٣٤٤هـ).

الذي هو الأمر في مثل الصلاة والحكم بترتّب الملكيّة على مثل العقد، فيُقال الصلاة صحيحة، والعقد صحيح في مقابل الفساد، الذي هو الفساد التكوينيّ، نظير فساد سائر الأشياء التكوينيّة مثل «فساد البطّيخ»، بمعنى كونه خراباً، وصحّته بمعنى كونه على ما هو عليه من واجديّة ما له من الخاصيّة الطبيعيّة، فتكون صحّة الصلاة والعقد وفسادهما بهذا المعنى، أي أنّهما على ما هما عليه من الخاصيّة الذاتيّة الثابتة لهما تكويناً، بمعنى أنّهما جامعان لكلّ ما له دخل في المصلحة المقتضية لتعلّق الأمر بالأوّل وترتّب الأثر في الثاني، وفسادهما عبارة عن عدم كونهما على ما هما عليه من جامعيّة ما له الدخل في تلك المصلحة، وحينئذ فتكون الصحّة والفساد في هذه المرحلة من الأمور التكوينيّة غير القابلة للجعل الشرعيّ.

المرحلة الثانية[1]: الصحّة والفساد العارضين على العبادة وأسباب المعاملة بعد تعلّق الأمر بالأولى وبعد الحكم الشرعيّ بترتّب الأثر على الثاني، وهما في هذه المرحلة منتزعان عن مطابقة الأمر وعدم مطابقته في العبادات وعن مطابقة العقد لما اعتبر فيه في ترتّب الأثر عليه في المعاملات، فهما حينئذٍ من الأمور المنتزعة عن الجعل الشرعيّ.

ومنها: الرخصة والعزيمة، وهما يقالان على الأحكام التكليفيّة، فيقال الوجوب والتحريم حكم عزيمتي، والاستحباب والكراهة والإباحة أحكام ترخيصيّة، وقد يقالان على بعض الأحكام مثل «سقوط الإقامة» رخصة أو عزيمة، والظاهر أنّ المقام الثاني راجع إلى المقام؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ ترك الإقامة واجب وفعلها محرّم في موارد السقوط، أو أنّها مباحة، فلا يكون فعلها

٢ـ الرخصة والعزيمة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الموضع الثاني).

واجباً ولا حراماً، والأوّل معنى العزيمة، والثاني معنى الرخصة، وحينئذٍ فلا تكون الرخصة ولا العزيمة إلّا حدّاً للحكم التكليفيّ، فيكون منتزعاً عن جعل التحريم والإيجاب، أو عن جعل خلافهما من باقي الأحكام التكليفيّة، بل إنَّ العزيمة عين الإلزام بالفعل أو الترك، والرخصة عين الترخيص في الفعل والترك، فلا يكونان أمراً زائداً على الأحكام الخمسة.

٣ـ الطهارة والنجاسة

ومنها: الطهارة والنجاسة، وهما من الأمور الاعتباريّة التي جرى العرف على اعتبارها، غاية الأمر أنَّ الشارع قد ردع عن البعض وأمضى البعض، فيكونان من المجعولات الاعتباريّة، إمّا إمضاءً، وإمّا تاسيساً، والقول بأنّهما من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع[1] ممّا لا محصّل له إلّا بمعنى أنّهما تابعان للمصالح والمفاسد الواقعيّة التي يكشف عنها الجعل الشرعيّ كما هو الحال في جميع الأحكام المجعولة، فإنّها عندنا كاشفة عن مصالح ومفاسد واقعيّة.

٤ـ المناصب

ومنها: ما هو راجع إلى المناصب كـ«الولاية» و«الوكالة» و«القضاوة» ونحو ذلك.

والظاهر أنَّ مثل هذه الأمور أجنبيّة عن الجعل الشرعيّ، فإنّها من وظائف السلطنة الدنيويّة حيث إنَّ الشارعيّة سلطنة عامّة على الدنيا والدين، ومن الوظائف الدينيّة جعل الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين التي هي من وظائف الشارع بما أنّه له السلطنة الدينيّة، ومن وظائف سلطنته العامّة على الدنيا كونه مالكاً لما فيها مسلّطاً على نظامها، ومن ذلك جعل الولاية لأحد والقضاوة لآخر ونحو ذلك، فإنّها من وظائف تلك السلطنة ومن شؤونها،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٢٩/٣، وما بعدها.

فكما أنَّ أحدنا مسلّط على التصرّف فيما يملكه بأن يبيعه أو يرهنه أو يؤجّره، إلى غير ذلك من التصرّفات، فكذلك الشارع مقتضى مالكيّته لما في العالم وسلطنته العامّة عليه هو نفوذ تصرّفاته التي يتوقّف عليها نظامه من جعل ولاية وقضاوة وغير ذلك ممّا يرجع إلى الشؤون العامّة، ولا يرتبط بما يخصّ آحاد المكلّفين من الأفعال، فإنَّ جميع تلك التصرّفات ناشئة عن ملكيّته العامّة كما أنّه لو كان له ملك خاصّ لكانت تصرّفاته فيه نافذة، فهكذا التصرّفات المتعلّقة بما يملكه بالسلطنة العامّة تكون نافذة، ولكن لا بما أنّه شارع، بل بما أنّه مالك وله تلك السلطنة العامّة الدنيويّة.

أفاده[1] **(دام ظلّه)**: أنَّ مسألة الولاية والقضاوة ونحوها بمعنى أنَّ له عليه السلام السلطنة على نصب الوالي والقاضي، وأنّه إذا نصبه كان كذلك أمر مجعول، بمعنى أنَّ الشارع جعل هذا الأمر الكبرويّ الكلّيّ، أعني أنَّ للإمام عليه السلام نصب هؤلاء، وأنَّ نصبه يكون نافذاً، غاية[2] أنَّ هذا الموضوع الكلّيّ - أعني الإمام عليه السلام - منحصر في فرد.

ولا يخفى أنَّ الولاية الخاصّة التي جعلها - مثلًا - لمالك أو لابن أبي بكر، والقضاوة الخاصّة التي جعلها لشريح لا ربط لها بهذا الأمر الكلّيّ، فإنّها صغريات لذلك الأمر الكلّيّ، نظير الملكيّة الخاصّة المسبّبة عن العقد الفلانيّ.

نعم، في مقبولة ابن حنظلة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**فقد جعلته قاضياً**»[3] إشكال، منشؤه أنَّ هذا نصب خاصّ، ومقتضى النصب الخاصّ أنّه يبطل بموت من نصّبه، والمفروض: أنَّ هذا النصب لا يبطل بموته عليه السلام، وقد أجبنا

---

١. أرّخ المصنّف دام ظلّه هذا المقطع من البحث السبت: (٩ صفر، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (غاية الأمر).

٣. يُنظر: الكافي: ٤١٣/٧، كتاب القضاء والأحكام، باب كراهيّة الارتفاع إلى قضاة الجور، ح٥.

عن هذا الإشكال بما ملخّصه: أنَّ النصب في هذه الرواية متوسّط بين الصغرى والكبرى، فمن حيث إنَّه نصب صدر من سبب خاصّ يكون نصباً خاصّاً، ومن حيث إنَّ موضوعه أمر كلّيّ، وهو كلّيّ «من نظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم»، يكون المجعول فيه هو النصب الكلّيّ.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أجمل الكلام على ما أفاده الفاضل التونيّ[1] بما لم أتحصّل منه ما يمكنني ضبطه.

---

١. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ٢٠١، وما بعدها.

[تنبيهات الاستصحاب]

مناقشة صاحب الكفاية فيما زاد من التنبيهات

ثمّ إنّه (دام ظلّه) شرع في التنبيهات، وأفاد أنّ صاحب الكفاية ﷺ أزاد فيها، ومن جملة ما أزاده التنبيه المتعلّق بالشكّ[1]، وأنّ المراد به الشكّ الفعليّ، وهذا التنبيه لا بأس بزيادته؛ لعدم خلوّه عن الفائدة، ونحن ذكرنا[2] ما يتعلّق في هذا المطلب مفصّلاً عند أوّل مبحث الاستصحاب.

وأمّا التنبيه الثاني الذي أزاده في الكفاية[3]، فهو من الغرائب، وهو مبني على ما اختاره في جعل الحجّيّة، وتخيّل أنّ المجعول هو التنجّز فيما أصاب والعذريّة فيما أخطأ.

ولايخفى عدم معقوليّة ذلك، فإنّ هذين الأثرين من اللوازم العقليّة التابعة للحجّيّة المنجعلة أو المجعولة، وهما من اللوازم الذاتيّة للحجّيّة التي لا يمكن أن تنالها يد الجعل التشريعيّ، ولقد كان ﷺ قبل أن يكتب الكفاية لا يقول بجعل الحجّيّة، ولمّا ظهر منه القول بجعلها تخيّلنا أنّه يقول بجعلها على

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٢٩.

٢. يُنظر: صفحة (١٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٢٩، وما بعدها.

نحو ما كان يقول به سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ، ولكنّه صرّح بخلافه، وأنّ المجعول هو ذلك اللازم - أعني التنجّز والعذريّة - وحيث إنّه التزم بذلك كان اللازم له ما ذكره من عدم صحّة قيام الأُصول والأمارات مقام العلم المأخوذ على نحو الطريقيّة، وما ذكره في هذا التنبيه.

والأولى[1] أن يجعل هذا التنبيه هكذا: أنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون محرزاً بالوجدان، أو بأمارة، أو أصل إحرازيّ، أو غير إحرازيّ موضوعاً كان أو حكماً، وهكذا الحال في اليقين الذي يكون ناقضاً لليقين السابق، فإن[2] فسّرنا الحجّة في أوائل القطع بما يكون وسطاً في الشكل الأوّل، مثل «المتغيّر» الذي يكون واسطة في عروض الحدوث على العالم، ويتحصّل من ذلك الشكل الأوّل، فيُقال «العالم متغيّر»، و«كلّ متغيّر حادث»، وتكون النتيجة «العالم حادث».

وبيّنا الفرق بين الدليل الشرعيّ، وبين الوسط في الشكل، وقلنا: إنّ الدليل كالبيّنة القائمة على خمريّة هذا المائع - مثلًا - فإنّه عند تركّب الشكل القائل: إنّ هذا قامت البيّنة على خمريّته، وكلّ ما قامت الأمارة على خمريّته فهو خمر شرعاً، فإنّه لا ينتج، أنّ هذا خمر واقعاً، بل ينتج، أنّ هذا خمر شرعاً.

وقد وقع الخلاف في كون الحجّيّة للأمارة - مثلًا - هل هي مجعولة ابتداءً ويكون الحكم التكليفيّ تابعاً لها ومنتزعاً منها، كما هو المختار، أو أنّ الأمر بالعكس، فيكون المجعول ابتداءً هو الحكم التكليفيّ الذي هو وجوب العمل على طبقها، وعنه ينتزع الحجّيّة لما يجب العمل على طبقه، كما هو الظاهر من الشيخ ﷺ.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٠ صفر، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فإنّا).

ثمّ على أيّ القولين، فتكون الحجّيّة الشرعيّة قائمة مقام العلم الطريقيّ، وحيث إنّ اليقين في الاستصحاب مأخوذ على نحو الطريقيّة، فتقوم مقامه كلّ حجّيّة شرعيّة، سواء كانت من الأمارات، أو كانت من الأُصول الإحرازيّة، أو من الأُصول غير الإحرازيّة، على إشكال في هذا الأخير- نذكره إن شاء الله تعالى في الليلة الآتية - وعليه فيكون مفاد الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشكّ من حيث الأثر، ويكون المتحصّل من ذلك هو أنّ ما أحرز وجداناً أو كان محرزاً بالجعل الشرعيّ، سواء كان المحرز له الأمارة أو الأصل الإحرازيّ أو غير الإحرازيّ، كما إذا كان الشيء محكوماً بالطهارة لأصالة الطهارة الجارية في الشبهة الحكميّة - مثلًا - ثمّ عرض الشكّ في طهارته لأجل الشبهة الموضوعيّة بأن شكّ في عروض النجاسة عليه، فإنّه يجري فيه استصحاب الطهارة السابقة الثابتة له بقاعدة الطهارة، فإنّها وإن لم تكن ملغية للشكّ في الطهارة الواقعيّة، إلّا أنّها لمّا كانت حكماً على ما هو مورد الشكّ بأحد طرفيه كانت محرزة للطهارة الواقعيّة، فلا فرق من هذه الجهة بينها وبين الاستصحاب المحرز للواقع، وإن حصل الفرق بينهما من جهة أُخرى وهي أنّ الاستصحاب يكون ملغياً للشكّ ومخرجاً لمورده عن كونه مشكوكاً، بخلاف قاعدة الطهارة فإنّها لا تلغي الشكّ في موردها، بل هي حكم على مورد الشكّ في الطهارة بأحد طرفي الشكّ.

نعم، لو كان الحكم فيها بشيء آخر غير ما هو أحد طرفي الشكّ لم يكن فيها إحراز للواقع، لكنّها ليست كذلك، بل هي حكم بأحد طرفي الشكّ، فيكون مرجعها إلى البناء التبعيضيّ على أحد طرفي الشكّ، ولمّا كان محصّل الشكّ هو التردّد بين كون الشيء طاهراً في الواقع وكونه نجساً وكان محصّل

قاعدة الطهارة هو الحكم على محلّ الشكّ بأحد طرفيه الذي هو الطهارة الواقعيّة، كان محصّلها هو البناء التعبّديّ على أنّه طاهر واقعاً، فتكون الطهارة في موردها بمنزلة المتيقّنة، بل هي متيقّنة تعبّداً، وحينئذٍ فإذا شكّ بعد هذا في عروض النجاسة كان داخلاً تحت المنع عن نقض اليقين بالشكّ، بناءً على ما ذكرناه من قيامها مقام القطع الطريقيّ، وإنّ المراد من عدم نقض اليقين هو اليقين الطريقيّ أي ما قام عليه الطريق، سواء كان الطريق الوجدانيّ، أو الطريق الجعليّ المعبّر عنه بالإحراز التعبّديّ.

لكنّه (دام ظلّه) تنظّر فيما أفاده من جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة بالأُصول الإحرازيّة وغير الإحرازيّة، بأنّه لو لم يكن الأصل مغيّاً بالعلم لأمكن جريان الاستصحاب عند الشكّ في ارتفاع ذلك الحكم، لكن إلى الآن لم نتصوّر له صغرى، إلّا في مثل «ما لو غسل الثوب وشكّ في صحّة غسله» وجرت قاعدة الفراغ أو أصالة الصحّة فيه ثمّ حصل الشكّ في حدوث تنجّسه بنجاسة جديدة، وكذا لو توضّأ أو اغتسل وشكّ في الصحّة وأجرى قاعدة الفراغ ثمّ شكّ في حدوث الناقض.

و إن كان الأصل مغيّاً بالعلم كما في مثل «قاعدة الطهارة»، أو «الاستصحاب» لم يكن الاستصحاب جارياً في مورده، حيث إنّ الطهارة الثابتة بقاعدة الطهارة أو استصحابها لمّا كانت مغيّاة بالعلم بالنجاسة فذلك الحكم يكون باقياً إلى أن يعلم بتحقّق النجاسة، وليس الشكّ بعروض النجاسة إلّا كالشكّ السابق على عروض ذلك الشكّ في كونه مورداً للحكم بقاعدة الطهارة أو استصحابها.

هذا كلّه إذا قلنا بما هو المختار من قيام الطرق والأُصول مقام القطع

الطريقيّ، سواء قلنا بكون المجعول ابتداءً هو الحجّيّة كما هو المختار أو قلنا بكون المجعول ابتداءً هو وجوب العمل على طبقها، وتكون الحجّيّة مجعولة بالتبع، أو أنّها تكون انتزاعيّة، فإنّها حينئذٍ تكون مجعولة ولو بجعل منشأ انتزاعها.

وعلى أيّ حال، فبناءً على القول بقيامها مقام القطع الطريقيّ لا إشكال في الاستصحاب في موارد الشكّ في بقاء ما قامت عليه إحدى تلك الأمور من الأمارة، أو الأصل الإحرازيّ، أو غير الإحرازيّ.

وأمّا بناءً على عدم قيامها مقام القطع الطريقيّ، فيشكل الاستصحاب في تلك الموارد، بل لا يمكن إجراؤه؛ لأنّ المأخوذ فيه هو عدم نقض اليقين الطريقيّ، فيختصّ مورده حينئذٍ بخصوص ما كان متيقّناً وجداناً وعرض الشكّ في بقائه، ولو بنينا مع هذا على كون المجعول في الحجّيّة هو التنجّز فيما أصاب والعذر فيما أخطأ كان الأمر في جريان الاستصحاب في تلك الموارد أشكل، فإنّه مضافاً إلى ما عرفت من أنّه إذا قلنا بعدم قيام تلك الأمور مقام القطع الطريقيّ الموجب لانحصار الاستصحاب في مورد القطع الوجدانيّ، يكون المانع من جريان الاستصحاب في تلك الموارد أمراً آخر، وهو كون المجعول هو التنجّز والعذر، وهذا ممّا لا ربط له بما هو مفاد الاستصحاب أعني عدم نقض اليقين بالشكّ.

وحيث إنّ صاحب الكفاية بنى على هذا الوجه، وأنّ المجعول هو التنجّز والعذريّة[1] وقع في تصحيح إجراء الاستصحاب في تلك الموارد في حيص وبيص وتمحّل، والتزم بأمر هو في منتهى الغرابة، وهو أنّ محصّل الاستصحاب

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣٠، وما بعدها.

هو الملازمة بين ثبوت الشيء واقعاً، وبين بقائه، ففي مثل قيام البيّنة على أنَّ هذا نجس - مثلًا - ثمّ الشكّ في حصول ما أوجب طهارته يقول: إنَّ النجاسة على تقدير ثبوتها وتحقّقها واقعاً هي باقية إلى هذا الآن بحكم الاستصحاب، ثمّ نثبت الجزء الأوّل من هذه القضية الشرطيّة بالبيّنة، فكأنّه يجري الاستصحاب أوّلاً ثمّ يجري البيّنة ثانياً.

ولا يخفى ما في ذلك التمحّل والغرابة لمخالفته لما هو صريح أدلّة الاستصحاب من أنّه عدم نقض اليقين بالشكّ، وأين هذا من الملازمة بين تحقّق الشيء واقعاً وبقائه تعبّداً، ولقد أورد على نفسه بهذا الإيراد.

وأجاب عنه بأنَّ اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب مأخوذ على نحو الطريقيّة، وليس مراده من الجواب المذكور أنَّ اليقين لمّا كان مأخوذاً على نحو الطريقية صحّ أن يقوم مقامه كلّ ما هو مجعول الطريقيّة والحجّيّة، فإنّه هدم لما بنى عليه من عدم قيام تلك الأمور مقام القطع الطريقيّ، ومن أنَّ المجعول ليس هو الحجّيّة، وإنّما هو التنجّز والعذريّة، بل مراده من الجواب المذكور أنَّ اليقين لمّا أخذ على نحو الطريقيّة كان عبارة عن المتيقّن، فيكون محصّل الاستصحاب هو المنع عن نقض الأمر الواقعيّ الذي هو المتيقّن، فيكون مرجعه إلى أنَّ الواقع لا ينقض بالشكّ، بل يلزم الحكم ببقائه على تقدير تحقّقه، وهو ما ذكره من الملازمة.

ولكن لا يخفى أنَّ هذا الجواب بعد تفسيره بهذا التفسير يكون مناقضاً لما أفاده في مقام الاستدلال على عدم الفرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع من أنَّ الملحوظ في عدم النقض هو اليقين، لا نفس الأمر الواقعيّ الذي تعلّق به اليقين.

وقد[١] تقدّم[٢] منّا استدراك على تقسيم الشيخ ﷺ للقطع إلى ما أخذ من حيث الصفتيّة، وما أخذ من حيث الطريقيّة، فذكرنا قسماً ثالثاً، وهو ما أخذ من حيث التنجّز والمعذوريّة، وبيّنا أنّ الأمارات والأُصول الإحرازيّة تقوم[٣] القسم الثاني من القطع، وأنّ الأُصول غير الإحرازية تقوم مقام القسم الثالث من القطع، وبذلك يتمّ ما ذكرناه من أنّه لو ثبتت طهارة شيء بقاعدة الطهارة إذا كان الشكّ فيه من حيث الشبهة الحكميّة لو حصل الشكّ في بقاء طهارته المذكورة من حيث الشبهة الموضوعيّة بأن شكّ في عروض النجاسة عليه، جرى فيه استصحاب الطهارة السابقة التي كانت ثابتة من حيث الشبهة الحكميّة، فإنّ أصالة[٤] الجارية فيه من حيث الشبهة الحكميّة تكون قائمة مقام القطع، فيكون بذلك داخلاً في متيقّن الطهارة باعتبار أنّ الحكم على مشكوك الطهارة بأحد طرفي الشكّ يكون موجباً لكونه محكوماً عليه بالطهارة الواقعيّة التي هي أحد طرفي الشكّ، فإذا شكّ في زوال تلك الطهارة، جرى الاستصحاب في بقائها، وكان الاستصحاب المذكور حاكماً على قاعدة الطهارة من حيث الشكّ الثاني - أعني الشبهة الموضوعيّة - نعم، لا يجري مثل هذا في قاعدة الحلّ؛ لعدم جريانها في الشبهات الحكميّة.

ومنه يظهر أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجري فيما لو كانت الطهارة السابقة ثابتة بقاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ ما هو المستصحب هو عين ما يثبت بالطهارة الجارية في الشكّ الثاني.

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ صفر، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦١ و٧٠) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تقوم مقام).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أصالة الطهارة).

التنبيه الأوّل في استصحاب الكلّيّ

التنبيه الأوّل ممّا ذكره الشيخ ﷺ، وهو عدم الفرق في المتيقّن السابق بين كونه أمراً شخصيّاً أو أمراً كلّيّاً[1].

فنقول: لا شبهة في جريان الاستصحاب فيما كان المتيقّن السابق أمراً شخصيّاً، فيستصحب ذلك الأمر الشخصيّ، وكذا لو كان ذلك الأمر الشخصيّ مردّداً بين أمرين وشككنا في الخروج عن العهدة في كلّ واحد منهما، كما لو علمنا بأنّ الواجب هو صلاة الجمعة، أو صلاة الظهر، وحصل الشكّ في أنّه فعلناهما للخروج عن العهدة، أو أنّا لم نفعل شيئاً منهما، فلا شبهة في جريان الاستصحاب في ذلك الأمر الشخصيّ، فإنّه على كلّ تقدير مشكوك البقاء والارتفاع.

أمّا إذا فعلنا أحدهما أو علمنا بصدور الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر وتوضّأنا - مثلًا - أو اغتسلنا، والجامع هو العلم بحدوث الفرد المردّد بين ما هو مقطوع البقاء، وما هو مقطوع الارتفاع، فهل يكون الجاري هو استصحاب الشخص، أو هو استصحاب الكلّيّ؟

ثمّ إنّ الكلّيّ المتصوّر في أمثال هذه الموارد على نحوين:

أحدهما: هو الكلّيّ المتأصّل - أعني القدر الجامع بين الحدثين أو الوجوبين - وهو كلّيّ الوجوب، أو كلّيّ الحدث.

الثاني: هو الكلّيّ الانتزاعيّ - أعني مفهوم أحدهما - وهذا المفهوم تارةً يكون عبارة عن الفرد المردّد - أعني أحد الأمرين الشخصيّين - فيكون راجعاً إلى الشخصيّ الذي هو ذلك الشخص الواقعيّ المردّد بين كونه هو الحدث

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٩٧/٣.

الأصغر، أو الحدث الأكبر، وأخرى يكون عبارة عن الواحد منهما - أعني النكرة الصالحة للانطباق على كلّ واحد منهما على البدل - وهذا يكون راجعاً إلى الكلّيّ، غاية الأمر يكون كلّيّاً انتزاعيّاً.

فنقول: أمّا استصحاب الفرد الواقعيّ - أعني الشخص[1] - فهو غير ممكن لوجهين:

أحدهما: ما هو واضح من أنّه لا بُدَّ في المستصحب من كونه بنفسه مشكوك البقاء، فلو كان ذلك الأمر الشخصيّ مشكوك البقاء على كلّ تقدير كما مرَّ في الصورة السابقة التي هي غير صورة القطع بارتفاع أحدهما على تقدير كونه هو الحادث كان الاستصحاب جارياً، أمّا بعد القطع بارتفاع أحدهما على تقدير كونه هو الحادث -كما فيما نحن فيه- فلا يكون ذلك الشخص مشكوك البقاء على كلّ تقدير، فإنّه على تقدير كونه الحدث الأصغر، فقد ارتفع يقيناً، وعلى تقدير كونه هو الأكبر فقد بقي يقيناً.

الثاني: ما قدّمناه في مسألة الأقلّ والأكثر من أنّ مثل هذا لا يكون من قبيل الشكّ في بقاء ما حدث بل هو من قبيل الشكّ في كون الحادث هو ما يبقى، وقد تقدّم تفصيل ذلك في تلك المسألة هذا حال استصحاب الفرد.

وأمّا استصحاب الكلّيّ، فلا بُدَّ فيه:

أوّلاً: أن يكون له أثر كما في كلّيّ الحدث بالنسبة إلى ما يكون فيه مانعاً مثل «حرمة مسّ المصحف على المحدث»، أمّا بالنسبة إلى عدم الدخول في الصلاة فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّه مورد العلم الإجماليّ بأنّه يجب

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الشخصيّ).

عليه أمّا الوضوء أو الغسل؛ لكون أحدهما شرطاً في صحّة الصلاة، فإذا فعل أحدهما كان من موارد استصحاب الاشتغال، وقاعدة الاشتغال، وقد حقّقنا في محلّه عدم جريان الاستصحاب فيه.

وهكذا الحال في مثل «صلاة الظهر» و«الجمعة» بعد فعل أحدهما ثمّ بعد الفراغ عن كون الكلّ له أثر كما في مثل «حرمة المس»، فهل يكون الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الكلّيّ جارياً أم لا؟ فنقول: إنّ ما يشكل على جريانه أحد أمرين:

أحدهما: ما مرّ[1] من الإشكالين على استصحاب الفرد.

ثانيهما: ما يُقال من أنّ الشكّ في بقاء الكلّيّ مسبّب عن الشكّ في حدوث ما يكون باقيًا[2] والأصل عدمه.

أمّا[3] إشكال السببيّة والمسبّبية، فجوابه: أنّه ليس كلّ أصل سببيّ يكون حاكماً على الأصل المسبّبيّ، بل إنّما يكون حاكماً عليه إذا اجتمعت شروط ثلاثة:

الأوّل: أن يكون ما هو مجرى الأصل المسبّبيّ مسبّباً ومتفرّعاً على ما هو مجرى الأصل السببيّ، وبعبارة أُخرى يكون مجرى الأصل المحكوم من آثار الأصل الحاكم.

الثاني: أن يكون تفرّع ما هو مجرى الأصل المحكوم عمّا هو مجرى الأصل الحاكم تفرّعاً شرعيّاً، بحيث يكون تفرّعه عليه بجعل الشارع، ويكون من آثاره الشرعيّة كما في طهارة الماء وطهارة المتنجّس المغسول، فلو كان

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٣٨/٢، وحاشية فرائد الأُصول: ٢٠٧/٣.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٢ صفر، ١٣٤٤هـ).

تفرّعه عليه وتسبّبه عنه بحكم العقل لا بحكم الشرع لم يكن حاكماً عليه إلّا على تقدير الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون جريان الأصل السببيّ موجباً لزوال الشكّ المسبّبيّ كما مثّلنا في طهارة الماء وطهارة ما غسل فيه، فلو لم يكن كذلك كما في مثل أصالة الإباحة الجارية في لحم الحيوان بالنسبة إلى مانعيّة ما يؤخذ من ذلك الحيوان من لباس المصلّي، كما حقّقناه في اللباس المشكوك[1]، لم يكن حاكماً عليه.

التنبيه الثاني في أقسام استصحاب الكلّيّ

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ ما نحن فيه - أعني تفرّع بقاء الكلّيّ على حدوث الفرد الذي يكون باقيًا - لم يكن بجعل الشارع، فإنّ وجود الكلّيّ في الفرد لم يكن بجعل الشارع.

وبعبارة أوضح أنّ بقاء الكلّيّ إنّما يكون متفرّعاً عن حدوث الفرد الباقي بحكم العقل لا بحكم الشرع، ولو فرض في بعض الموارد كون ترتّب وجود الكلّيّ على وجود الفرد الباقي كان بحكم الشارع كما في الحدث الأكبر الذي يكون ترتّبه على خروج المني - مثلًا - بحكم[2] كما هو الحقّ في كون الاحداث من الأحكام الوضعيّة نظير الطهارة والنجاسة المترتّبة على أسبابها بجعل الشارع لما أمكن جعل الأصل الجاري في حدوث المني حاكماً على الأصل الجاري في بقاء الكلّيّ، حيث إنّ ذلك الأصل مبتلى بالمعارض لمعارضة أصالة عدم حدوث المني بأصالة عدم البول، وبعد سقوط أصالة

---

١. يُنظر: رسالة في اللباس المشكوك: ٣٢٠، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بحكم الشارع).

عدم حدوث المني للمعارضة المذكورة لا يمكن أن يلتزم بإحيائها مرّة ثانية، لتكون حاكمة على أصالة بقاء الكلّيّ.

لا يُقال: إنّه قد تقرّر في محلّه[1] أنّ الأصل المعارض بمثله إذا كان له جهة أُخرى وأثر آخر غير ما هو مورد المعارضة، لا بأس بجريانه في تلك الجهة وباعتبار ذلك الأثر، وإن كان باعتبار الأثر الذي هو مورد المعارضة ساقطاً لأجل المعارضة[2].

وبعبارة أُخرى: أنّ سقوط الأصل وعدم العمل به بالقياس إلى أثر لأجل معارض له بالنسبة إلى ذلك الأثر لا يُوجب سقوطه بالنسبة إلى أثر آخر، وحينئذٍ نقول: إنّ سقوط أصالة عدم حدوث المني لأجل معارضتها بأصالة عدم البول لا يُوجب سقوطها بالقياس إلى ما يترتب عليه ويتسبّب عنه من بقاء الحدث الكلّيّ، وعدم بقائه.

لأنّا نقول: نعم، لكنّه إنّما يكون كذلك إذا كان لمجرى الأصل أثران، واتّفق له معارض في أحد الأثرين دون الآخر، ولم يكن الأثر الثاني عين ما هو مورد التعارض، والمفروض فيما نحن فيه أنّ البقاء الذي يراد رفعه بأصالة عدم حدوث المني هو نفس ما وقع مورداً للعلم الإجماليّ.

وأمّا الإشكال الآخر، فحاصله إنّ الموجود هو الحصّة من الكلّيّ، وقد تردّد الأمر فيها بين الحصّة التي تبقى والحصّة التي ترتفع، فيعود المحذور الوارد على استصحاب الفرد.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على عدم وجود الكلّيّ الطبيعيّ بعين وجود الفرد، وأنّ الكلّيّ أمر انتزاعيّ، وأمّا لو قلنا - كما هو الحقّ - أنّ الكلّيّ عين الفرد، فلا

---

١. يُنظر: رسالة في اللباس المشكوك: ٣٢٠، وما بعدها.

٢. يُنظر: حاشية الكجوريّ: ٣٦١، وحاشية فرائد الأُصول: ٢٠٨/٣، وبحر الفرائد في شرح الفرائد: ١٦٩/٧.

يكون حينئذٍ أمره مردّداً بين ما يكون باقياً، وما يكون مرتفعاً، بل لا يكون إلّا أمراً واحداً لا ترديد فيه أصلاً، وإنّما وقع الترديد بالنسبة إلى الخصوصيّة الفرديّة، وهي خارجة عن نفس الكلّيّ، فلا يرد عليه ما ورد على استصحاب الفرد من عدم كونه مشكوكاً على كلّ تقدير؛ إذ لا تقدير فيه دون تقدير، وإنّما هو أمر واحد يشكّ في بقائه.

الكلام في الشبهة العبائيّة

ذكر[1] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة الشبهة التي أوردت على استصحاب القسم الثاني من الكلّيّ، وهي أنّه لو علم بنجاسة أحد أطراف الثوب - مثلاً - ثمّ طهر أحد أطرافه فبناءً على جريان الاستصحاب في القسم المذكور، ينبغي أن يكون ملاقي الثوب بتمامه - كما لو ألقي في الماء القليل - محكوماً بالنجاسة، مع أنّه لو لاقى الطرف الذي لم يطهر وحده لما حكم عليه بالنجاسة، لما تقرّر في محلّه من أنّ ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، فيلزم أن يكون ضمّ مقطوع الطهارة إلى مشكوكها موجباً للحكم بالنجاسة.

وربّما يجاب عن هذه الشبهة بعدم جريان الاستصحاب من جهة تبدّل الموضوع.

وفيه ما لا يخفى من عدم تبدّله؛ لأنّ الموضوع هو الثوب، وهو لم يتغيّر.

والتحقيق في الجواب: أن يفرّق بين ما تقدّم[2] من القسم الثاني من الكلّيّ المردّد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، وبين أمثال هذا الفرع فإنّ هذا الفرع لا ترديد فيه فيما هو المتيقّن سابقاً، وهو نفس

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ثمّ تعطّل الدرس من جهة الزيارة ومن جهة حصار الفرقة الوهابيّة للمدينة المنوّرة، واستمرّ التعطيل إلى ليلة الثلاثاء: ١٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ».

٢. يُنظر: صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

النجاسة الواقعة على الثوب، وإنّما حصل التردید في محلّ تلك النجاسة المتيقّنة، وأنّه الطرف الأعلى أو الطرف الأسفل - مثلاً - فيكون المتيقّن حينئذٍ من قبيل الكلّيّ في المعيّن المردّد بين تلك الأطراف، ومن الواضح أنّ قوام الكلّيّ في المعيّن أنّما هو بحفظ الأفراد التي كان ذلك الكلّيّ مردّداً بينها، فإذا زال أحد تلك الأطراف فقد زال ذلك الكلّيّ، فمن علم أنّ درهماً من الدراهم العشرة التي هي عنده - مثلاً - مغصوب، ثمّ تلف أحد تلك الدراهم، لا يمكنه استصحاب وجود ذلك الدرهم في الباقي، حيث إنّ المتيقّن إنّما هو الفرد المردّد بين العشرة دون التسعة، فإنّ هذه التسعة من أوّل الأمر لم يتيقّن بوجود المغصوب بينها.

القسم[1] **الثالث** من استصحاب الكلّيّ ما كان الفرد الذي وجد في ضمنه الكلّيّ معلوماً بشخصه، وقد علم بارتفاعه، ولكن شكّ في قيام فرد آخر مقامه، وهو على ثلاثة أقسام، فإنّ ذلك الفرد المحتمل:

إمّا أن يكون محتمل الوجود من أوّل الأمر بأن علم بوجود الكلّيّ في ضمن فردٍ معيّن واحتمل وجود فرد آخر مقارن لذلك الفرد الذي علم بارتفاعه، وأن يكون وجود الفرد الثاني المحتمل مقارناً لارتفاع ذلك الفرد المعلوم الوجود فيما تقدّم[2].

وأمّا أن يكون من قبيل التبدّل بأن احتمل تبدّل ذلك الفرد المعلوم الارتفاع إلى فرد آخر، كما في مثل الحركة المعلومة التي يشكّ في بقائها، فإنّه بعد ارتفاع الحركة الأولى يشكّ في تبدّلها إلى حركة ثانية، وكما في السواد

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).
٢. يُنظر: صفحة (١٣٣) من هذا الجزء.

الذي علم بارتفاع مرتبة منه وشكّ في بقاء كلّيّه لاحتمال تبدّله إلى مرتبة ثانية هي أنزل من المرتبة الأولى، وكما في التكلّم الذي علم بوجود جزء منه ثمّ شكّ في وجود جزء آخر، فهذه أقسام ثلاثة، وهل يجري الاستصحاب فيها أجمع من جهة أنَّ الكلّيّ أمرواحد وإن كانت أفراده متعدّدة، أو لا يجري فيها أجمع من جهة أنَّ كلّ وجود من وجودات الكلّيّ مباين للآخر، أو التفصيل في تلك الأقسام؟ والمختار هو الثالث.

فنقول: أمّا القسم الأوّل فلا يجري فيه الاستصحاب، فإنَّ الكلّيّ الطبيعيّ الموجود في الخارج إنّما هو الحصص التي هي عين الفرد بعد الغاء الخصوصيات الشخصيّة، وليس الموجود هو نفس الطبيعة المهملة المجملة الصالحة للانطباق على كلّ واحد من تلك الأفراد.

وحينئذٍ نقول: المتيقّن من وجود الكلّيّ إنّما هو تلك الحصة التي علم بارتفاعها، فلو فرض بقاء ذلك الكلّيّ لكان الباقي منه هو غير ذلك المتيقّن، فلا يكون المتيقّن متّحداً مع المشكوك بقاؤه وتكون القضيّة المتيقّنة مباينة للقضية المشكوكة عقلاً، ولو سلّم كون الكلّيّ واحداً عقلاً وإن كانت وجوداته متعدّدة متباينة عقلاً، فلا شبهة في أنّه متباين بحسب النظر العرفيّ الذي عليه مدار الاستصحاب، فإنَّ وجود الكلّيّ في هذا الفرد في نظر العرف مباين لوجوده في ذلك الفرد الآخر، وحينئذٍ فلا تكون القضيّة المتيقّنة متّحدة عرفاً مع القضيّة المشكوكة، وإن سلّم كونها متّحدة معها عقلاً.

ثمّ لا يخفى أنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب فيما لو علم بوجود الإنسان في ضمن زيد - مثلاً - واحتمل وجود عمرو معه، ثمّ علم بارتفاع زيد لما كان جارياً في مثل ما لو كان محدثاً بالحدث الأصغر، واحتمل عروض الجنابة

عليه ثمّ توضّأ، كما إذا احتمل الجنابة في نومه ثمّ توضّأ، فإنّه لا يمكن القول في مثل هذا الفرع باستصحاب كلّيّ الحدث الذي علم بوجوده في أحد فرديه وهو الأصغر واحتمل وجود فرده الآخر الذي هو الأكبر مقارناً للأصغر، وإن قبل به في مثل المثال المتقدّم[1].

وذلك يتوقّف بيانه على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ...﴾ إلخ[2] بقرينة المقابلة أنّ وجوب الوضوء مقيّد بعدم الجنابة، فكأنّه قال: إذا قمتم إلى الصلاة ولم تكونوا جنباً فتوضّؤوا، وحينئذٍ فيكون ترتّب ارتفاع الحدث على وجود الوضوء مع عدم الجنابة ترتّباً شرعيّاً، فإذا توضّأ وأجرى في حقّه أصالة عدم حدوث الجنابة ترتّب ارتفاع حدثه، ولا يبقى حينئذٍ معنى لاستصحاب كلّيّ الحدث.

وبعبارة أوضح: يكون متوضّأً غير مجنب، فيدخل في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ ويكون ممتثلاً لهذا الأمر ويصحّ له الصلاة، وكلّ ما هو كالصلاة مشروط بالوضوء، وكذا يسوغ له ما يكون سائغاً للمتوضّىء غير الجنب، كـ«مسك المصحف» ممّا يكون الحدث فيه مانعاً.

وهذا بخلاف المثال المتقدّم، فإنّ ترتّب ارتفاع كلّيّ الإنسان على ارتفاع زيد وعدم وجود عمر عقليّ لا شرعيّ، فلا ينفع فيه أصالة عدم حدوث عمر *.

---

* **قلتُ:** وهذا أيضاً بخلاف ما لو خرج منه بلل مردّد بين البول والمني بعد فرض كونه قبله متطهّراً من الأصغر والأكبر، فإنّه وإن ترتّب شرعاً على تحقّق الوضوء وأصالة عدم الجنابة ارتفاع كلّيّ الحدث، إلّا أنّ أصالة عدم الجنابة لمّا كان معارضاً بأصالة عدم الحدث الأصغر كانت ساقطة لأجل المعارضة.

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

ويمكن أن يكون من هذا القبيل ما لو تردّد الشيء بين كونه نجس العين، وبين كونه طاهراً ثمّ تنجّس بنجاسة عارضية ثمّ طهر بالماء كـ«الشعر» المردّد بين كونه من خنزير أو من حيوان محلل، فإنّه لو تنجّس بملاقاة النجاسة وطهر بالماء يمكن أن يُقال بعدم جريان استصحاب النجاسة فيه استناداً إلى قاعدة الطهارة، وهي كافية في الحكم بطهارته عند غسله بالماء.

وكذلك الحال في الحيوان المردّد بين الغنم والكلب - مثلًا - ثمّ طرأ الجلل ثمّ زال جلله واستبرء، فإنّ استصحاب الحرمة القطعيّة حين الجلل يمكن أن يقال بعدم جريانه استناداً إلى قاعدة الحلّ، وهي كافية في الحكم بحلّيّته عند زوال جلله.

ومن[1] عدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل من هذه الأقسام يتّضح عدم جريانه في ثانيها، بل إنّه لو فرض صحّة جريانه في ذلك القسم إمّا بدعوى الاتّحاد العقليّ في وجودات الطبيعيّ، أو بدعوى الاتّحاد العرفيّ فيها لما صحّ جريانه في هذا القسم، فإنّ احتمال وجود الفرد الثاني في[2] القسم لمّا كان في ظرف اليقين بوجود الفرد المتيقّن أمكن القول باستمرار ذلك الوجود الكلّيّ الطبيعيّ في زمان الشكّ عقلاً أو عرفاً، بخلاف هذا القسم، فإنّه لمّا كان احتمال وجود الفرد الثاني فيه بعد ارتفاع الفرد الأوّل، فلا شبهة في عدم استمرار وجود ذلك الكلّيّ الطبيعيّ عقلاً وعرفاً.

وأمّا القسم الثالث من تلك الأقسام - وهو ما كان من قبيل التبدّل - فضابط الفرق بينه وبين القسم الثاني هو: أنّ القسم الثاني من قبيل الانعدام

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ذلك القسم).

والانوجاد، وفي اصطلاحهم من قبيل اللّبس والنزع، بخلاف القسم الثالث، فإنّه من قبيل التبدّل مع وحدة مستمرّة، فلا يكون من قبيل النزع واللّبس، بل من قبيل اللبس، فاللبس مع وحدة مستمرّة، ولأجل هذه الوحدة يكون الاستصحاب فيه جارياً، وهو على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون من قبيل التدريجيّات، كـ«الزمان» ونحوه ممّا يكون تدريجيّاً كـ«الحركة» و«التكلّم»، وإمّا أن يكون من قبيل المراتب، فالأوّل يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّه شيء واحد مستمرّ وإن تبدّل من شخص إلى آخر والثاني يجري فيه من[1] جهة كون الفرد الثاني منه[2] موجوداً في ضمن الفرد الأوّل.

غاية الأمر أنّه عند وجود الفرد يكون وجود الفرد الثاني في ضمنه مندكّاً، بمعنى أنّه لا يكون بحدّه موجوداً، بل يكون في حدّ ذاته متحقّقاً، وبعد ارتفاع الفرد الأوّل يتحدّد الفرد الثاني، فإنّ السواد الضعيف موجود مندكّاً في ضمن السواد الشديد، وعند ارتفاع الشديد يتحدّد السواد بالحدّ الضعيف.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّيّ.

إشكال المحقّق التونيّ على أصالة عدم التذكية

بقي الكلام فيما ذكره الفاضل التونيّ من الإشكال على أصالة عدم التذكية[3]، وحاصل إشكاله على هذا الأصل يرجع إلى أحد أمرين:

أحدهما: أنّ كلّاً من الميتة والتذكية عنوان وجوديّ، فيكون إجراء أصالة عدم التذكية؛ لأن يترتب آثار الميتة من قبيل إحراز أحد الضدّين بأصالة عدم الضدّ الآخر.

الأمر الثاني: أنّ الميتة عبارة عن زهوق الروح مستنداً إلى عدم التذكية

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أيضًا يجري فيه الاستصحاب من).

٢. أي هو الفرد الضعيف.

٣. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ٢١٠.

التي هي الذبح، وأصالة عدم الذبح الثابت في حال الحياة لا يكون مفيداً في ذلك؛ لأنّه لا يترتب عليه اتّصاف ذلك الزهوق بكونه بلا ذبح إلّا على الأصل المثبت.

وحاصل[1] إشكال الفاضل التونيّ[2] أحد أمرين:

الأوّل: أنَّ موضوع النجاسة وحرمة الأكل هو الميتة، وهي عنوان وجوديّ، وهو الموت حتف الأنف، وعدم التذكية لازم أعمّ يجتمع معه ومع الحياة، فلا وجه لاستصحاب عدم التذكية في ترتيب آثار الميتة، فإنّه من قبيل استصحاب وجود الضاحك بعد فرض ارتفاع زيد والشكّ في قيام عمرو مقامه لترتيب آثار عمرو.

الثاني: أنَّ استصحاب عدم التذكية الثابت قبل خروج الروح لا ينفع في إثبات أنَّ هذا الخروج متّصفاً بعدم التذكية.

أمّا الوجه الأوّل، ففيه: أنَّ موضوع الطهارة والحلّ إنَّما هو المذكّى بشروطه وكيفياته، وما عداه ميتة، وهو ما لم يذبح أصلاً، أو ذبح ولكن لا بتلك الشروط، فكلّ ما لم يذكَ هو ميتة، وحينئذٍ فالقول بأنَّ الميتة عنوان وجوديّ واضح الفساد.

وأمّا الوجه الثاني، ففيه: أنَّ هذا الإشكال إنَّما يرد في فيما إذا كان المستصحب هو العدم الأزليّ وأريد بذلك الاستصحاب ترتيب لازم بقاء ذلك العدم إلى زمان الشكّ - أعني اتّصاف الموضوع بذلك العدم - كما لو أريد باستصحاب عدم القيام الثابت في الأزل إثبات أنَّ زيداً بعد وجوده متّصف

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ٢١٠.

بعدم القيام، أمّا إذا وجد زيد واتّصف بعدم القيام ثمّ عرضت له حالة، شكّ معها في بقائه متّصفاً بذلك العدم، فلا مانع من جريان الاستصحاب في ذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ هذا الحيوان قد اتّصف في حياته بأنّه لم يذكّ ثمّ عند عروض خروج الروح منه شكّ في عروض التذكيّة عليه، فإنّه حينئذٍ لا مانع من استصحاب عدم التذكيّة الثابت له في حال الحياة.

والحاصل: أنّ ذلك العدم النعتيّ الثابت في حال الحياة لا مانع من إبقائه حين خروج الروح بحكم الاستصحاب؛ لأنّه لم يتغيّر العدم المذكور أصلاً، وهذا بخلاف العدم الأزليّ المتحقّق قبل وجود الموضوع والعدم المتحقّق بعد وجوده، فإنّه قبل وجود الموضوع يكون عدماً محمولياً، أعني مفاد ليس التامّة، وبعد وجوده يكون عدماً نعتيّاً، أعني مفاد ليس الناقصة.

ومن الواضح أنّ استصحاب العدم المحمول لا ينفع في إثبات العدم النعتيّ إلّا على تقدير الأصل المثبت وكان منشأ الإشكال هو مقايسة عدم التذكية الثابت في حال حياة الحيوان في استصحابه إلى حين خروج الروح بالعدم الأزليّ الثابت قبل وجود الموضوع في استصحابه إلى ما بعد وجود الموضوع ليترتب على الاستصحاب المذكور الآثار المترتّبة على اتّصاف ذلك الموضوع بذلك العدم.

نعم[1]، إنّ موضوع النجاسة وحرمة الأكل هو المركّب من زهوق الروح مع عدم التذكية، وقد بيّنا في درس الفقه في مسألة اللباس المشكوك[2] أنّ التركيب في موضوعات الأحكام على نحوين:

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للآملي): ١/١٣٥، ورسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ٥٢٧، وما بعدها.

أحدهما: التركيب النعتيّ، **والآخر**: التركيب الانضماميّ، وبيّنا هناك أنَّ قاعدة إحراز أحد جزئي الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل لا تجري فيما هو من النحو الأوّل؛ لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً، بخلاف النحو الثاني، وبيّنا أنَّ ما كان من قبيل العرض وموضوعه الظاهر أنَّه من النحو الأوّل، وما كان من قبيل تركيب العرضين لمعروض واحد كالطهارة والصلاة، وما كان من قبيل تركيب الجوهرين، وما كان من قبيل تركيب العرض وجوهر إن كان الجامع بين الجزئين هو الزمان- بأن كان اجتماعهما في الزمان هو المعتبر في موضوعيّتهما- كان من النحو الثاني، وكان مورداً لتلك القاعدة، وما اعتبر فيه كون أحدهما في حال الآخر لا تجري فيه تلك القاعدة، لكون مجرّد إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل لا يترتب عليه كون أحدهما في حال الآخر إلّا بالأصل المثبت، وبيّنا هناك أنَّ اعتبار كون أحد الجزئين في حال الآخر يحتاج إلى عناية زائدة على أصل اعتبار الجزئين، فإن كان هناك إطلاق يستفاد منه عدم اعتبار تلك العناية الزائدة كان نفس تحقّق الجزئين كافياً في تحقّق الموضوع ولو كان تحقّق أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان، وكان المعتبر حينئذٍ هو اعتبار اجتماعهما في الزمان، وإن لم يكن لنا مثل ذلك الاطلاق بأن كان الدليل مجملاً، أو كان لبّيّاً ففيه إشكال، ولا يمكننا الجزم بأنَّ الأصل في هذا النحو من التركيب أن يكون تركّباً انضمامياً إلّا في مورد يتحقّق فيه الإطلاق المذكور.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنَّ ما نحن فيه من قبيل تركيب العرضين لمعروض واحد، فإنَّ زهوق الروح وعدم التذكية عارضان على معروض واحد وهو الحيوان، والظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] أنَّ هذا التركّب

---

١. سورة المائدة، الآية: ٣.

على نحو التركّب الانضماميّ، وحينئذٍ فيكون إحراز زهوق الروح بالوجدان وعدم التذكية بالأصل كافياً في تحقّق موضوع النجاسة وحرمة الأكل - أعني زهوق الروح - مع عدم التذكية.

التنبيه الثالث في استصحاب الزمانيّات التدريجيّة

ثمّ إنّا قد أشرنا في ثالث أقسام استصحاب الكلّيّ إلى صحّة جريان الاستصحاب في التدريجيّات كـ«الزمان» ونحوه، ومنه يظهر لك الكلام في التنبيه الثاني من التنبيهات التي ذكرها الشيخ ﷺ[1].

وحاصل الكلام فيه: أنّ المستصحب من الزمان إمّا أن يكون على نحو مفاد «كان» التامّة، أو «ليس» التامّة بأن يكون المستصحب - مثلًا - هو وجود الليل أو وجود النهار أو وجود الشهر الفلانيّ أو عدم وجوده.

و إمّا أن يكون مفاد «كان» الناقصة أو «ليس» الناقصة، بأن يكون الغرض من استصحاب النهار - مثلًا - إثبات أنّ هذا الآن الذي نحن فيه نهار، والغرض من استصحاب عدم النهار إثبات أنّ هذا الآن ليس بنهار، فإن كان على النحو الأوّل فلا إشكال فيه كما تقدّم[2]، وإن كان على النحو الثاني لم يكن الاستصحاب جارياً؛ لكون هذا الآن لم تمضِ عليه حالة سابقة، ولا يفيد فيه استصحاب وجود النهار إلّا على الأصل المثبت.

ولا يخفى أنّ الآثار المرتّبة على المستصحب في الموارد التي أجرى فيه الفقهاء استصحاب الزمان من قبيل النحو الأوّل دون النحو الثاني.

ثمّ[3] **إنّ** المصحّح لجريان الاستصحاب فيما كان من الزمان موضوعاً

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٢٠٣.

٢. يُنظر: صفحة (١٣٤) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس الثلاثاء: ١٧، ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ من جهة زيارة المولود، الأربعاء: ١٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ».

للحكم بما هو مفاد «كان» التامّة أو «ليس» التامّة أنَّ النهار- مثلًا - الذي هو من طلوع الشمس إلى غروبها أمر اعتباريّ، وهو شيء واحد، وكلّ واحد من تلك الآنات الموجودة فيما بين ذينك الحدّين أجزاء له، غاية الأمر أنّها أجزاء تدريجيّة الحصول، فهو شيء واحد له بداية ونهاية، ووجوده عبارة عن تحقّق حدّه الأوّل، وبقاؤه عبارة عن بقاء ما بين الحدّين وعدم حصول حدّه الثاني، وانقضاؤه عبارة عن حصول حدّه الثاني، وحينئذٍ فإذا كان الأثر- وهو وجوب الصوم مثلًا - مرتّباً على الموضوع المركّب من الإمساك وكونه في النهار، وشكّ في بقاء النهار، فلا مانع من استصحابه، ويكون من قبيل ما أحرز أحد جزئيّ الموضوع بالأصل والآخر وهو الإمساك بالوجدان، وكان من قبيل استصحاب القسم الأوّل من قسمي القسم الثالث - أعني ما كان تبدّليًّا - حيث إنّ وجود النهار بوجود ذلك القدر الجامع بين تلك الآنات التي هي أجزاء النهار.

وذلك القدر الجامع هو كلّيّ جزء النهار الذي يكون أفراده تبدّليّة طوليّة، فإنّ وجود النهار وبقاءه بوجود أحد تلك الآنات وبقاءها عبارة عن عدم حصول الأخير منها، وقد عرفت أنّ القسم الثاني من القسم الثالث ما يكون أفراده عرضيّة كما في السواد، فإنّ المرتبة الضعيفة موجودة في ضمن المرتبة الشديدة.

ولكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان موضوع الأثر هو كلا هذين الجزئين، بحيث إنّه لو فرض وعاء كوعاء الدهر بناءً على ما يقوله المحقّق الداماد ﷺ[1] للزمان يكون الزمان واقعاً فيه لكان موضوع الأثر هو اجتماع ذينك الجزئين - أعني النهار والإمساك - في ذلك الوعاء، والمفروض أنّ المؤقّتات الشرعيّة يكون الأثر فيها مترتّباً على كون العمل في الزمان الفلانيّ، ومن الواضح أنّ

١. يُنظر: القبسات: ٢٧١.

مجرّد إحراز بقاء ذلك الزمان بالأصل وإحراز ذلك العمل بالوجدان لا يترتب عليه ما هو موضوع الأثر - أعني كون ذلك العمل واقعاً في ذلك الزمان - إلّا بالملازمة الشرعيّة بين بقاء ذلك الزمان، وبين كون العمل المأتي به واقعاً فيه.

وإن شئت فقل: إنّ الأثر لا يترتب على ما ذكر إلّا بعد الملازمة بين بقاء ذلك الزمان الذي هو النهار - مثلًا - وبين كون هذا الآن الذي وقع فيه الإمساك آناً نهاريّاً، ليكون الإمساك الواقع فيه واقعاً في النهار، وهو موضوع الأثر.

وبالجملة: فالأثر إنّما يترتب في المؤقّتات الشرعيّة على وجود الزمان أو عدمه بما هو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصة، لا ما هو مفاد التامّة، وبذلك يظهر لك عدم صحّة استصحاب الزمان في باب المؤقّتات، وحينئذٍ فلا محيص عن الرجوع إلى الاستصحاب الحكميّ - أعني استصحاب بقاء وجوب الإمساك في مثل المثال - فإنّه بعد الفراغ عن عدم جريان الاستصحاب الموضوعيّ لا بُدَّ من الرجوع إلى الاستصحاب الحكميّ، وإنّما يستغنى عن الاستصحاب الحكميّ في مورد يكون الاستصحاب الموضوعيّ جارياً؛ ليكون حاكماً على الاستصحاب الحكميّ.

ومن هذه القاعدة المسلّمة في الجملة - أعني قاعدة الرجوع إلى الاستصحاب الحكميّ بعد الفراغ عن عدم جريان الاستصحاب الموضوعيّ - ينقدح إشكال*، وهو إنّ لنا قاعدة أُخرى مسلّمة أيضاً في الجملة، وهي أنّ الاستصحاب الحكميّ لا يجري في مورد يكون الموضوع مشكوكاً.

---

* لا يخفى أنّه (دام ظلّه) ذكر في درس ليلة السبت الآتي أنّ هذا الإشكال ذكره الشيخ ﷺ في آخر التنبيهات، وأوعد (دام ظلّه) أن يتعرّض له عند الوصول إلى ذلك المقام إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى ما بين القاعدتين من التدافع، حيث إنَّ مقتضى القاعدة الثانية أن لا يكون الاستصحاب الحكميّ جارياً عند عدم إجراء الأصل الموضوعيّ؛ لأنّه بعد سقوط الأصل الموضوعيّ وعدم جريانه في تنقيح الموضوع يبقى الموضوع على حاله من الشكّ فيه، وحينئذٍ فكيف[1] استصحاب الحكم جارياً مع كون المورد حينئذٍ من قبيل الشكّ في الموضوع.

أمّا[2] ما ذكرناه من الإشكال على استصحاب الزمان في المؤقّتات، فالإنصاف أنّ المؤقّتات مختلفة، فبعضها يكون الزمان شرطاً للحكم فيها، كما في مثل «رمضان»، فإنَّ وجوده شرط لوجوب الصوم، فإذا شكّ فيه جرى استصحاب وجوده، وهوكافٍ في بقاء الوجوب، ولا حاجة معه إلى إحرازأنَّ الصوم واقع في رمضان، ولذلك قلنا في باب الصوم: إنَّ قصد الرمضانيّة لا يجب في النيّة؛ لعدم كون الزمان المذكورشرطاً للواجب، وهكذا الحال في أيّام الحيض، وأيّام الطهر، وأيّام الاعتكاف.

ثمّ إنّا وإن قلنا: إنَّ ما هو شرط للوجوب يكون قيداً للواجب، إلّا أنّه يكفي في إحرازقيديّة الواجب الآتية من قبل قيديّة الوجوب إحرازقيد الوجوب بالاستصحاب، وهذا بخلاف ما يكون قيداً في الواجب ابتداءً كما في مثل صلاة الظهر- مثلًا - وسائرالواجبات المؤقّتة الموسّعة، فإنَّ استصحاب بقاء الوقت لا يجدي في إحرازالقيد المعتبرفي ذلك الواجب - أعني كون الصلاة واقعة في الوقت المخصوص - أمّا استصحاب الحكم - أعني الوجوب - فهولا فائدة فيه؛ لأنَّ استصحاب الزمان موجب للحكم ببقاء الوجوب، وقد

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فكيف يكون).

٢. أرخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

عرفت أنّه لا ينفع فيما هو المطلوب، أعني كون هذه الصلاة هي صلاة واقعة في الوقت المعتبر وقوعها فيه.

ثمّ إنّ الاستصحاب المذكور لو جرى وأغضى النظر عن عدم إحراز القيد المعتبر في الواجب، لكان فيه إشكال آخر، وهو عدم التمكّن من الامتثال؛ لعدم إحراز أنّ هذا المأتي به هو المأمور به.

ويمكن الجواب عن الإشكال على استصحاب الحكم بأنّ الوجوب لمّا كان متعلّقاً بالصلاة المقيّدة بالوقت كان كلّ ما يعتبر في متعلّقه داخلاً في استصحابه، فيكون استصحابه كافياً في إحراز القيد المذكور.

كما أنّه يمكن الجواب عن أصل الإشكال في استصحاب الوقت فيما أخذ قيداً في المتعلّق بأنّه لو كان القيد هو وقوع المتعلّق في الوقت الخاصّ لكان استصحاب الوقت مثبتاً؛ لكون الزمان حينئذٍ مأخوذاً على نحو مفاد «كان» الناقصة، فاستصحاب الوقت على نحو مفاد «كان» التامّة لا ينفع في إحراز وقوع الفعل فيه.

أمّا لو كان أخذه على نحو مفاد «كان» التامّة بأن يكون المأخوذ هو نفس وجود الزمان كان الاستصحاب المذكور نافعاً في إحراز القيد المزبور، وذلك لما حقّقناه في محلّه من أنّ التركّب لو كان من العرض ومحلّه كان من قبيل مفاد «كان» الناقصة.

أمّا لو كان التركّب من قبيل التركّب من الجوهرين فلا بُدَّ أن يكون التركّب من قبيل مفاد «كان» التامّة، ويكون اجتماع ذينك الجوهرين هو موضوع الحكم هذا فيما لم يكن أحد الجزئين هو الزمان.

أمّا لو كان أحدهما هو الزمان فإن كان المعتبر هو وقوع الفعل في ذلك

الزمان بأن كانت جهة الظرفيّة مأخوذة فيه كان من قبيل مفاد «كان» الناقصة، وحينئذٍ لا يكون استصحاب بقاء الوقت نافعاً، وإن كان المعتبر هو نفس وجود الزمان كان من قبيل تركّب الجوهرين، ويكون المعتبر هو وجود كلّ من الفعل والزمان ويكون استصحاب الزمان الخاصّ نافعاً في إحراز القيد، ويكون من قبيل ما أحرز أحد جزئيّ الموضوع بالوجدان، وهو نفس الفعل، والآخر بالأصل، وهو نفس الزمان، وبذلك يتمّ الموضوع ويتحقّق الامتثال.

هذا كلّه في استصحاب نفس الزمان.

وأمّا الزمانيّات، فالأمر فيها أشكل من نفس الزمان، حيث إنّ نفس الزمان له مفهوم يكون منشأ اعتبار الوحدة في أجزائه المتدرجة مثل «اليوم» و«الشهر» ونحوها بخلاف الأمور التدريجيّة التي هي غير الزمان المعتبر عنها بالزمانيّات مثل «الحركة» ونحوها؛ لأنّها لا مفهوم جامع بين أجزائها، فلا بُدَّ أن يكون الجامع هو الاتّحاد في العلّة.

وحينئذٍ نقول: إنّ الشكّ في بقائها تارةً يكون من جهة العلم بأنّ القوّة التي هي العلّة الموجبة لجريان هذا الماء - مثلًا - لا تبقى إلّا إلى الليل - مثلًا - ولكن يشكّ في بقاء الجريان في الليل من جهة احتمال قيام مادّة أُخرى وقوّة غير تلك القوّة التي انتهت تكون قائمة مقامها في إيجاب الجريان، وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب، لكونه من القسم الثالث من الكلّيّ.

وإن كان الشكّ في البقاء من جهة احتمال أنّ تلك القوّة ممّا تكون باقية إلى الليل، سواء قارنه احتمال قيام قوّة أُخرى مقامها أم لا كان الاستصحاب غير جارٍ أيضاً، لكونه من قبيل الشكّ في المقتضي، وإنّما نجري الاستصحاب

في خصوص ما لو أحرزت العلّة وعلم مقدار استعدادها وشكّ في البقاء من جهة احتمال وجود الرافع.

كلام النراقيّ في تعارض الاستصحابين

ثمّ[1] **إنّ** الفاضل النراقيّ ﷺ جعل مورد الشكّ في الزمانيّات الشرعيّة مورد لتعارض الاستصحابين استصحاب الوجود السابق على مورد الشكّ، واستصحاب حال العقل الثابت قبل ذلك الوجود، بدعوى: أنّ الخارج من ذلك العدم السابق على الوجود إنّما هو ذلك الوجود، وما عداه ممّا هو بعده مشكوك الخروج فيستصحب[2].

وفيه:

أوّلاً: ما عرفت في كلّيّ استصحاب حال العقل من الإشكال الذي ذكرناه في استصحاب البراءة[3].

وثانياً: أنّه لو أغضى النظر عن الإشكال المذكور لكان في الاستصحاب في المقام مانع آخر، وهو أنّ ذلك العدم الثابت قبل الوجود قد انتقض بذلك الوجود لا بالشكّ المتأخّر عن الوجود المذكور، فإنّ العدم لو كان محقّقاً بعد ذلك الوجود لكان عدماً آخر غير ذلك العدم المتحقّق قبل ذلك الوجود، فلا يكون الشكّ في تحقّق العدم بعد الوجود شكّاً في بقاء ذلك العدم السابق عليه، بل يكون شكّاً ابتدائيّاً في عدم آخر غير ذلك العدم السابق على الوجود.

وما أفاده من الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه، وحاصله عدم اتّصال الشكّ بزمان اليقين يكون الشكّ في تلك القطعة المتأخّرة عن

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: ٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ لم أتوفّق لضبط ما أفاده، الاثنين: ٢٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ».

٢. يُنظر: مناهج الأحكام: ٢٣٧، الفائدة الأولى.

٣. يُنظر: ٣٨٦/٣ من هذا الكتاب.

زمان الوجود متحقّقاً قبل ذلك الوجود ومجتمعاً مع اليقين بالعدم السابق على الوجود[١].

لا يخفى فساده، فإنّ مجرّد اجتماع الشكّ في العدم المتأخّر عن الوجود مع اليقين بالعدم السابق على الوجود لا يصحّح انتقاض ذلك اليقين بالشكّ ما لم يكن زمان متعلّق أحدهما متّصلاً بزمان متعلّق الآخر كي يكون متعلّق أحدهما عين متعلّق الآخر، وإلّا فاليقين يجتمع مع كثير من الشكوك غير المتعلّقة بما تعلّق به اليقين.

والحاصل: أنّ الاستصحاب مرجعه إلى الحكم باستمرار المتيقّن السابق، والمفروض أنّ العدم بعد الوجود لو كان محكوماً به لما كان الحكم به حكماً باستمرار ذلك العدم السابق على الوجود، بل كان عدماً آخر لا ربط[٢] بذلك العدم السابق.

وثالثاً: أنّه لو أغضى عمّا ذكرناه من كون العدم السابق قد انتقض بالوجود وصحّ أن يكون العدم المتأخّر متّحداً مع ذلك العدم السابق لما كان وجه للتفرقة بين كون ذلك الزمانيّ أمراً شرعيّاً، وبين غيره من سائر الموضوعات الخارجيّة.

وأما[٣] ما أفاده الشيخ ﷺ في الجواب عنه بما حاصله أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً جرى استصحاب الوجود دون استصحاب العدم، وإن أخذ قيداً جرى استصحاب العدم دون الوجود[٤].

---

١. يُنظر: منهاج الأحكام: ٢٤٠.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا ربط له).

٣. أرتج المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٢١٠.

ففيه: أنّه على تقديركونه قيداً لا يمكن أيضاً جريان استصحاب العدم؛ لانتقاض ذلك العدم بالوجود السابق، لكونه ماهيّة واحدة أخذت حظاً من الوجود وانتقض عدمها، وبعد اليقين بانتقاض ذلك العدم لا يمكن استصحابه*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه على تقديرالقيديّة يكون الوجوب في اليوم المشكوك وجوباً مستقلّاً لا ربط له بالوجود السابق ويكون لكلّ واحد من الوجوبين وجود وعدم على حده، وانتقاض عدم الأوّل بالوجود فيه لا يُوجب انتقاض العدم في الثاني، فيكون العدم في الثاني بحكم الاستصحاب باقياً على ما هو عليه من عدم الانتقاض.

وبالجملة: فعلى تقديرالقيديّة يكون الوجوب في اليوم الثاني مشكوكاً شكّاً ابتدائيّاً، وهو محكوم بالعدم كما إذا لم يكن مسبوقاً بالوجود السابق.

نعم، لو كان الجلوس في اليوم الثاني على تقديركونه في الواقع متّصفاً بالوجوب واجباً بعين الوجوب في اليوم الأوّل، بحيث يكون ذلك الوجوب الثابت في اليوم الأوّل مستمرّاً إلى اليوم الثاني لجرى فيه استصحاب الوجود دون العدم، إلّا أنّ هذا خلاف فرض التقييد، فإنّ محصّل التقييد إن يكون كلّ واحد من اليومين موضوعاً مستقلّاً لا ربط له باليوم الآخر ويكون كلّ وجوب من الوجوبين وجوباً مستقلّاً له وجود وعدم مستقلّ.

ومنه يظهرأنّ المدار[1] في جريان استصحاب العدم أو استصحاب الوجود على لحاظ اليومين شيئين مستقلّين أو شيئاً واحداً، فعلى الأوّل يجري استصحاب العدم و إن كان أخذ اليوم في الوجوب على نحو الظرفيّة لا التقييد، وعلى الثاني لا يجري إلّا استصحاب الوجود، ولا بُدّ على الثاني من لحاظ الزمان ظرفاً لا قيداً.

نعم، يمكن أخذه قيداً، ولكن يكون الشكّ حاصلاً في أنّ القيد هو اليوم الأوّل فقط أو تمام اليومين وفي جريان استصحاب الوجود أو استصحاب العدم في هذه الصورة إشكال.

---

١. بل المدار على كون الوجوب في اليومين واحدًا أو متعددًا، فتأمّل. (منه ﷺ).

في درجات الأمثلة التي أوردها النراقي لاستصحاب الوجود والعدم

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد بما حاصله أنَّ المستفاد من أمثلة النراقيّ ﷺ[1] لتعارض الاستصحابين تدرجات:

الدرجة الأولى: تعارض استصحاب الوجود باستصحاب حال العقل الثابت قبل الشريعة، كما قدّمناه وبيّنا الإشكال فيه[2].

الدرجة الثانية: تعارض استصحاب الوجود مع استصحاب عدم الحكم بعد وجوده كأن يُوجد الحكم ثمّ ينعدم، وبعد الانعدام يُوجد في قطعة من الزمان ثمّ يشكّ في بقائه بعد تلك القطعة، ففي هذه الصورة لا يكون العدم المستصحب هو العدم قبل ورود الشريعة الذي هو العدم الأزليّ المعبّر عنه باستصحاب حال العقل، بل يكون عدماً مضافاً إلى ما كان موجوداً أوّلاً.

الدرجة الثالثة: إجراء هذا التعارض بكلا نحويه في الأحكام الوضعيّة.

الدرجة الرابعة: إجراؤه في غير الزمان من الزمانيّات، كما فيما مثّله من ارتفاع الحكم للضرر، ثمّ حصول الشكّ فيه، فإنّ ارتفاع الحكم ما دام الضرر لا يكون من قبيل الزمان.

الدرجة الخامسة: جعل ما لا يمكن جعله قيداً في الحكم من الزمانيّات كما في ما ذكره من عدم الرافع في مقام الشكّ في الرافعيّة.

والحاصل[3] أنَّ الاستصحاب إنّما يجري بعد تجريد المستصحب عن الزمان، وحينئذٍ فبعد تقييده بالزمان لا يمكن فيه جريان استصحاب الوجود ولا العدم، فإنَّ ما هو مقيّد بالزمان كما لا يتحقّق وجوده، إلّا في ذلك الزمان، فكذلك لا يتحقّق عدمه إلّا في ذلك الزمان، والعدم أو الوجود السابق لا يكون

---

١. يُنظر: مناهج الأحكام: ٢٤٠.

٢. يُنظر: صفحة (١٤٤) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

هو المقيّد بذلك الزمان بل هو أمر آخر، فالوجوب المقيّد بكونه واقعاً في اليوم المشكوك لا يكون معدوماً فيما قبل ذلك الزمان كما أنّه لا يكون موجوداً فيما قبله، وحينئذٍ فيكون ما هو متعلّق اليقين غير ما هو متعلّق الشكّ، فلا تتّحد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، فلا يجري استصحاب العدم ولا الوجود.

ولو أغضى النظر عن هذا الإشكال وادّعى فيما نحن فيه وحدة العدم السابق مع العدم اللاحق لكان الاستصحاب المذكور ممنوعاً فيما نحن فيه من جهة أُخرى، وهي انتقاض ذلك العدم السابق بالوجود السابق على زمان الشكّ، ومع انتقاض ذلك العدم السابق لا يمكن جرّه إلى زمان الشكّ إلّا بالطفرة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ المقيّد إنّما هو موضوع الحكم، وهو الصوم في المثال المتقدّم، دون الحكم الذي هو الوجوب، ولكن لأجل أنّ تقييد الفعل بالزمان مستلزم عنده (دام ظلّه) لتقييد الوجوب بذلك الزمان؛ لاستحالة تقدّم الوجوب عنده (دام ظلّه) على زمان الفعل المتعلّق به جعل القيد قيداً للوجوب.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الإشكال وارد على كلّ استصحاب العدم في الأحكام المقيّدة بالزمان، ولو لم تكن مسبوقة بتحقّق الوجوب في الزمان السابق على زمان الشكّ كما لو شكّ في وجوب صوم أوّل يوم من شعبان - مثلاً - ولو لم يكن[1] بوجوب الصوم فيما قبله ولا خصوصيّة لما نحن فيه ممّا يكون مسبوقاً بالوجوب قبله، وحينئذٍ فمن يقول بجريان استصحاب العدم في صورة الشكّ في وجوب صوم معيّن يكون استصحاب العدم فيما نحن فيه جارياً عنده.

نعم، مثل الشيخ ﷺ حيث إنّه لا يجري الاستصحاب المذكور لا يمكنه إجراء استصحاب العدم فيما نحن[2]، فيتوجّه عليه الإشكال، أمّا مثل النراقيّ فلأجل أنّه لا يمنع من جريان استصحاب العدم في التكاليف المشكوكة، فلا يتوجّه عليه الإيراد فيما نحن فيه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يكن مسبوقًا).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

التنبيه الرابع في المستصحب الشرعيّ الثابت بدليل العقل

التنبيه الرابع[1]: في المستصحب الشرعيّ الثابت بدليل العقل وعمدة ما أفاده الشيخ ﷺ[2] في وجه المنع من جريان الاستصحاب فيه هو عدم قابليّة الحكم العقليّ للشكّ فيما هو موضوع حكمه.

وفيه:

أوّلاً: أنّه يمكن أن يكون العقل حاكماً بقبح شيء - مثلًا - في حال اجتماع قيود خصوصيّة فيه، ولكنّه لا يدرك ما له المدخليّة في القبح المذكور، ويكون حكمه بقبحه إذا كانت تلك الخصوصيّات مجتمعة فيه من باب القدر المتيقّن، ولازم ذلك حصول الشكّ في بقاء القبح إذا زالت عنه إحدى الخصوصيّات المذكورة.

وثانياً: أنّ هذا الإشكال على تقدير تسليمه إنّما يتوجّه إذا كان الغرض من الاستصحاب هو استصحاب نفس الحكم العقليّ، وأمّا إذا كان المقصود هو استصحاب الحكم الشرعيّ المستكشف بالحكم العقليّ بقاعدة الملازمة، فلا يتوجّه الإشكال المذكور بناءً على كون الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هو الموضوع العرفيّ، فإنّ العقل إذا حكم بقبح شيء عند اجتماع خصوصيّات فيه، واستكشف الحكم الشرعيّ بواسطة الملازمة، ثمّ بعد ارتفاع إحدى تلك الخصوصيّات لا مانع من جريان استصحاب ذلك الحكم الشرعيّ إذا فرض كون تلك الخصوصيّة في نظر العرف لا مدخل لها في موضوع ذلك الحكم الشرعيّ، بل كانت في نظر العرف من حالات الموضوع، أو أنّها كانت جهة تعليليّة لورود ذلك الحكم الشرعيّ على موضوعه.

نعم، يتوجّه عليه الإشكال الوارد في أصل المسألة، وهي إجراء استصحاب العدم في التكاليف المشكوكة ولا خصوصيّة لما نحن فيه في الإشكال.

---

١. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٢١٥.

نعم، لو كان المعتبر في وحدة الموضوع في باب الاستصحاب أن تكون وحدة عقليّة لمّا كان الاستصحاب جارياً، لكن ستعرف في محلّه - إن شاء الله تعالى - عدم اعتبار الاتّحاد بالدقّة العقليّة، وأنّ المدار فيها على الاتّحاد العرفيّ، وإلّا لكان جريان الاستصحاب في باب الأحكام مختصّاً بما إذا كان الشكّ في حصول الغاية.

هذا[1] على تقدير كون الشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ المستكشف بحكم[2] ناشئاً عن غير الشكّ في حصول الغاية أو الرافع لذلك الحكم الشرعي، وأمّا إذا كان الشكّ في بقائه ناشئاً عن الشكّ في حصول الغاية أو الرافع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم الشرعيّ حتّى بناءً على اعتبار الوحدة في الموضوع عقلاً.

هذا كلّه في الشكّ في نفس الحكم، وأمّا الشكّ في الموضوع، فلا يخفى أنّ الذي ذكره الشيخ ﷺ من قصر الأمر على عنوان الضرر[3]، والتفصيل بين كون الاستصحاب حجّة من باب الظنّ، وكونه من باب الإخبار والتعبّد لا يخفى ما فيه:

أوّلاً: أنّ موضوع حكم لا يختصّ بالضرر، فالذي ينبغي جعل الكلام عامّاً لجميع الموضوعات للأحكام العقليّة.

وثانياً: إذ ليس المدار في المنع العقليّ والمنع الشرعيّ على ظنّ الضرر، بل المدار في ذلك على الخوف من الضرر.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بحكم العقل).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢١٧/٣.

وثالثاً: أنَّ ما أفاده من ترتّب القبح على الاستصحاب المحرز لظنّ الضرر لا يخفى ما فيه، فإنَّ من قال بأنَّ حجّيّة الاستصحاب من باب الظنّ لا يريد به الظنّ الشخصيّ، لعدم حصول الظنّ الشخصيّ في أغلب موارد الاستصحاب، بل المراد به الظنّ النوعيّ، وهو لا يحقّق موضوع القبح.

وتحرير الكلام في هذا المقام هو أن يُقال: إنَّ ما حكم العقل بقبحه يكون على نحوين:

الأوّل: ما يكون ذا حكمين.

والثاني: ما يكون ذا حكم واحد.

ويعبّر عن الأوّل بالقبح الفعليّ، وعن الثاني بالقبح الفاعليّ، فالأوّل ما يكون قبحه تابعاً لموضوعه الواقعيّ كـ«الظلم» فإنّه قبيح واقعاً، سواء كان معلوماً للفاعل أم لم يكن معلوماً له، وهو ذو حكمين:

الأوّل: ما ذكرناه من القبح الواقعيّ التابع لوجوده الواقعيّ.

والحكم الثاني: هو القبح الاحتياطيّ الطريقيّ كما إذا لم يكن الظلم الواقعيّ معلوماً، ولكنّه كان محتملاً، فإنَّ العقل يحكم بقبح ما يحتمل كونه ظلماً تحرّزاً عن الوقوع فيما هو قبيح واقعاً، وهو الظلم الواقعيّ، وهذا الحكم الثاني لا إشكال في تقدّم الأمارات عليه بأن كانت أمارة معتبرة عند العقل قائمة على عدم كونه ظلماً، أمّا الأُصول العمليّة، فإن كانت استصحاباً، فكذلك، وإن كانت من قبيل البراءة العقليّة، ففيه إشكال سيأتي - إن شاء الله تعالى - بيانه.

وأمّا النحو الثاني من الأحكام العقليّة، فهو كـ«التشريع»، فإنّه إدخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين، فكلّ ما لم يعلم كونه من الدين يكون

إلحاقه بالدين قبيحاً واقعاً بحكم العقل، وإن اتّفق في الواقع كونه من الدين، ويكفي في تحقّق هذا الحكم عدم العلم، وحينئذٍ فلا يكون للأُصول العمليّة فيه مجال أصلاً.

والحاصل[1]: أنّه قد تقدّم في محلّه[2] أنّ ملاكات الأحكام الشرعيّة تارةً تكون على وجه تقتضي بثبوت الحكم حتى في حال عدم العلم به، وعن ذلك ينشأ وجوب الاحتياط في موارد الشكّ كما في الدماء، والفروج، والأموال، وأخرى تكون على وجه لا تقتضي ثبوت الحكم إلّا للواقع، ففي مورد الشكّ يكون المرجع هو البراءة، وذلك كما فيما عدا ما ذكرناه من الموارد، وموضوعات الأحكام العقليّة على نحوين أيضاً.

أحدهما: ما يكون ذا حكمين: واقعيّ، وآخر طريقيّ، وذلك مثل «قبح الظلم»، فإنّ الظلم ذو حكمين:

أحدهما: واقعيّ، وهو القبح الواقعيّ المتعلّق بما هو ظلم واقعاً.

والآخر: طريقيّ، وهو المتعلّق بما يحتمل كونه ظلماً، فإنّ الإقدام عليه قبيح عقلاً تحرّزاً عن الوقوع في الظلم الذي هو قبيح واقعاً.

النحو الثاني: ما يكون ذا حكم واحد، وذلك مثل «التشريع»، فإنّ القول بما لا يعلم كونه من الدين قبيح، سواء كان في الواقع من الدين أو لم يكن، ومن ذلك قبح الكذب، فإنّ القول بما لم يعلم قبيح، سواء طابق الواقع أو لم يطابقه، وإن كان لفظ الكذب الذي هو حرام شرعاً هو المخالفة للواقع، فإنّ

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي هذا الإسبوع من جهة انحراف مزاجه أدام الله تعالى ظلّه، السبت: ٥ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ».

٢. يُنظر: صفحة (١٤٩) من هذا الجزء.

موضوع القبح العقليّ غير ما هو محرّم شرعاً، أمّا الضرر فالأظهر أنّه من قبيل القسم الثاني دون القسم الأوّل.

وكيف كان، فما كان من قبيل النحو الثاني من الأحكام العقليّة كان مجرّد الشكّ في موضوعه كافياً في ثبوت قبحه الواقعيّ، وكان الشكّ فيه كافياً في حصول القطع بقبحه، ومعه لا مجال فيه للأُصول العمليّة، سواء كانت موافقة أو كانت مخالفة، بخلاف الأمارات فإنّها تجري مطلقاً، وما كان من قبيل القسم الأوّل كانت الأمارات والأُصول جارية في مورد الشكّ في تحقّق موضوعه، سواء كانت موافقة أم مخالفة، فإنّ العقل وإن استقلّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مع الإقدام عليه من الوقوع فيما هو قبيح واقعاً، إلّا أنّ الأمارة أو الأصل يكون مؤمّناً من ذلك، فيكون الأمارة والأصل رافعة لموضوع ذلك القبح الاحتياطيّ الطريقيّ.

نعم، في مورد البراءة الشرعيّة وقاعدة الحل إشكال، من جهة حكومتها على ذلك القبح الطريقيّ أو كونه مقدّماً عليها، وقد تقدّم ذلك كلّه في محلّه مفصّلاً.

التنبيه الخامس في استصحاب الأحكام التعليقية

التنبيه الخامس[1]: في استصحاب الأحكام التعليقيّة والكلام فيه يتوقّف على تنقيح أمور:

الأوّل: أنّ الحكم الشرعيّ إمّا أن يكون كلّيّاً، وهو الحكم المجعول على موضوعه المقدّر الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة، وإمّا أن يكون جزئيّاً، وهو الحكم الفعليّ الموجود عند وجود موضوعه المعلّق عليه ذلك الحكم الكلّيّ، ولا معنى للحكم الإنشائيّ إلّا الأوّل، كما أنّه لا معنى لفعليّة الحكم إلّا المعنى الثاني، ثمّ الشكّ في بقاء الحكم الأوّل وارتفاعه لا يكون إلّا من جهة الشكّ في نسخه.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

الأمر الثاني: أنَّ الحكم المجعول على موضوع مثل «الحلّيّة» المجعولة للحنطة - مثلًا - إمّا أن يكون ذلك الحكم شاملاً لجميع حالات ذلك الموضوع ومراتبه ككون الحنطة في المثال المذكور دقيقاً وعجيناً وخبزاً، وإمّا أن يكون مختصّاً بحالة دون باقي الحالات، فإن ثبت أحد الأمرين بدلالة إطلاق أو نصوصيّة أو قرينة أُخرى، ولو مثل «مناسبة الحكم والموضوع» كانت متّبعة، وإلّا كان المرجع هو الاستصحاب إن كان القضيّة المتيقّنة عين القضيّة المشكوكة عرفاً، وإن كانت مغايرة لها بحسب لسان الدليل.

الأمر الثالث: أنَّ الحالات اللاحقة للموضوع إمّا أن تكون مغيّرة للحقيقة، كما في مثل «صيرورة الكلب ملحًا»، وإمّا أن تكون موجبة لارتفاع التسمية عرفاً، كما في مثل «العنب» إذا صار زبيباً و«الخشب» إذا صار فحماً، وإمّا أن لا تكون موجبة لهذا ولا لذاك، كما في «الحنطة» إذا صارت دقيقاً مثلاً.

أمّا تغيّر الحالة الموجب لتغيّر الحقيقة، فلا شبهة في عدم لحوق الحكم المجعول لتلك الحقيقة إذا تغيّرت، فالكلب إذا صار ملحاً لا تلحقه الأحكام المجعولة للكلب.

وأمّا الحالة التي لا يكون التغيير إليها موجباً لاختلاف الاسم، فلا إشكال في سراية الحكم إلى ما تغيّر إليها، فإنَّ الحلّيّة اللاحقة للحنطة لاحقة لها بجميع حالاتها الطارئة عليها، من كونها دقيقاً أو عجيناً ونحو ذلك من الحالات.

وأمّا الحالة المغيّرة للاسم دون الحقيقة، فإن فهم من لسان الدليل - ولو من القرائن الخارجية - كون الحكم معلّقاً على نفس الحقيقة، كان الحكم سارياً إليها، وإن فهم من لسان الدليل أنَّ الحكم معلّق على الاسم

والعنوان لم يكن الحكم المذكور ساريا إليها، ولو شكّ في ذلك كان المرجع هو الاستصحاب إن كانت القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقّنة عرفاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الأحكام التكليفيّة الكلّيّة المعلّقة على موضوعاتها المقدّرة الوجود لو شكّ في بقائها من جهة الشكّ في النسخ كما تقدّم، فالمستصحب هو نفس الملازمة بين تلك الأحكام وبين موضوعاتها - أعني سببيّة الموضوع للحكم - هذا بناءً على جعل السببيّة، وأمّا بناءً على ما هو المختار من كون المجعول هو المسبّب عند وجود السبب، فالمستصحب هو نفس ذلك الحكم الكلّيّ المجعول على ذلك الموضوع المقدّر وجوده.

وهكذا الحال في الأحكام الوضعيّة التقديريّة، فإنّا قسّمنا الأمور الوضعيّة التي يجعلها الجاعل بالعقد أو الايقاع إلى أمور تعليقيّة، كما في مثل «الجعالة» و«المسابقة»، فإنّ المنشأ في العقد في مثل ذلك هو الملكيّة للجعل المعلّقة على الإتيان بالضالّة أو ملكيّة السبق المعلّقة على تحقّق السبق، وإلى أمور فعليّة، كما في باب البيع، فإنّ المنشأ في العقد هو الملكيّة الفعليّة، فما كان من ذلك من قبيل إنشاء أمر تعليقيّ وحصل الفسخ فيه قبل حصول المعلّق عليه لو شككنا في نفوذ ذلك الفسخ كان نسبة الفسخ إلى ذلك العقد نسبة النسخ إلى الأحكام الكلّيّة، وكان الاستصحاب فيه جارياً، والمستصحب إمّا نفس الملازمة بين الإتيان بالضالّة وبين ملكيّة الجعل، وإمّا نفس ملكيّة الجعل المعلّقة على الإتيان بالضالّة.

والحاصل[1]: أنّ الحكم إذا علّق على موضوع ذي حالات، وكان سراية

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس الاثنين: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ) من جهة وفاة الزهراء ﷺ، الثلاثاء: ٨ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ».

ذلك الحكم إلى بعض حالاته مشكوكاً، ولم يكن في البين إطلاق مثبت للسراية، وكان ذلك الحكم مشروطاً بشرط وقبل حصول ذلك الشرط تغيّرت حالته، وبعد التغيير المذكور حصل الشرط، كما في نجاسة العصير العنبيّ، فإنّ حكمه - وهو الحرمة والنجاسة - مشروط بالغليان، فإذا صار زبيباً ثمّ غلى، فهل يكون محكوماً بالنجاسة والحرمة أم لا؟

فنقول: إنّ الحكم المستصحب إمّا أن يكون حكماً كلّيّاً على موضوع كلّيّ مقدّر الوجود، بحيث إنّه لو وجد ذلك الموضوع لوجد ذلك الحكم، وهذا الحكم لا يحصل الشكّ في بقائه إلّا من جهة الشكّ في نسخه، وإمّا أنّ يكون حكماً شخصيّاً يكون متحقّقاً فعلاً لوجود موضوعه والشكّ في هذا الحكم يكون من جهة الشكّ في رافعه، وكما أنّ إجراء الاستصحاب في الحكم الكلّيّ يكون من وظيفة الفقيه، فكذلك إجراؤه في الحكم الشخصيّ يكون من وظائفه، فإنّ استصحاب طهارة الماء عند الشكّ في عروض النجاسة عليه لا يتوقّف على أن يكون هناك ماء في الخارج كان مسبوقاً بالطهارة، وشكّ في عروض النجاسة عليه كي يكون إجراء الاستصحاب من وظيفة المقلّد العامل، بل إنّ المجتهد يفتي بمقتضى الاستصحاب بعد فرض تحقّق الطهارة المجعولة للماء على تقدير وجوده لو شكّ في بقائها لما فرض وجوده من الماء كانت محكومة بالبقاء.

والفرق بين استصحاب الأحكام الكلّيّة، وبين استصحاب الأحكام الشخصيّة أنّ المستصحب في الأوّل هو طهارة الماء المجعولة له على تقدير وجوده، ولا ريب أنّ الشكّ في بقاء الطهارة للماء المجعولة له على تقدير وجوده لا يكون إلّا من جهة الشكّ في نسخها، والمستصحب في الثاني هو

الطهارة الخاصّة الشخصيّة اللاحقة لما فرض وجوده من الماء بعد فرض وجوده، ويكون الشكّ في بقائها لما فرض وجوده من الماء من جهة الشكّ في رافعها، وهو عروض النجاسة عليه.

في تنقيح مورد جريان الاستصحاب التعليقيّ

وهناك قسم ثالث من الأحكام، وهو الحكم المشروط بشرط، اللاحق لموضوع قد تغيّر قبل حصول ذلك الشرط إلى حالة يشكّ معها في بقاء ذلك الحكم المشروط، ثمّ وجد ذلك الشرط، كما في مثال العصير.

وهذا هو محلّ الكلام في هذا التنبيه.

فنقول: إنّ مرجع شرط الوجوب إلى كون الشرط جزء الموضوع، فمرجع قوله: «يجب على المكلّف أن يحجّ إذا استطاع» إلى قوله: «يجب الحجّ على المكلّف المستطيع»، فقولنا: إنّ العصير العنبيّ يحرّم إذا غلى راجع إلى قولنا: يحرّم العصير العنبيّ الغالي.

وحينئذٍ نقول: إن كان المستصحب فيما نحن فيه هو الحكم الكلّيّ الثابت لذلك الموضوع المركّب الكلّيّ على نحو القضيّة الحقيقيّة - أعني الحرمة - المجعولة للعصير العنبيّ الغالي، فهذه الحرمة لم تقع موقعاً للشكّ أصلاً، ولا يحصل الشكّ في بقائها إلّا من جهة الشكّ في نسخها وحرمة العصير الزبيبيّ الغالي وإن كانت مشكوكة إلّا أنّها لا ربط لها بتلك الحرمة المتيقّنة، فإنّ كلّاً منهما حكم مستقلّ وارد على موضوع مستقلّ، وتعلّق اليقين بالأولى والشكّ بالثانيّة كان من أوّل بدو الشريعة، وليس الشكّ في هذه الحرمة الثانية المشكوكة شكّاً في بقاء تلك الحرمة المتيقّنة كي تستصحب، بل إنّ تلك مقطوعة الحدوث، وهذه مشكوكة الحدوث أيضاً.

وما قيل في تصحيح الاستصحاب بالمسامحة العرفيّة في الموضوع،

وجعل العنبيّة والزيبيّة من الحالات[١] لا يخفى فساده، فإنَّ الرجوع إلى المسامحة العرفيّة إنَّما يتمّ بعد فرض كون هذا المشكوك كان متيقّناً حدوثه في زمان ثمّ شكّ في بقائه، فحينئذٍ يستصحب ويُقال بكفاية المسامحة العرفيّة، كما لو كان حكم هذا العنب الخاصّ هو الحلّيّة - مثلًا - وبعد صيرورته زبيباً يشكّ في بقاء تلك الحلّيّة، فإنَّه يكون هذا المشكوك، وهو الحلّيّة متيقّن الحدوث فيما سبق ويشكّ في بقائه لاحقاً، فيجري فيه الاستصحاب إتّكالاً على المسامحة العرفيّة من عدم هذه الزيبيّة من الحالات الموجبة لتغيّر الموضوع، فلا تكون القضيّة المشكوكة مغايرة للقضيّة المتيقّنة.

أمّا إذا لم يكن هذا المشكوك متيقّن الحدوث، كما فيما نحن فيه حيث إنّ حرمة العصير الزبيبيّ الغالي لم تكن متيقّنة الحدوث، فأين اليقين السابق وما هي القضيّة المتيقّنة فيما نحن فيه كي يصحح اتّحادها مع القضيّة المشكوكة بالمسامحة العرفيّة؟

والحاصل أنَّ المسامحة العرفيّة إنَّما هي في موضوع الاستصحاب بحسب قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[٢] المستفاد منه وحدة القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، فيقال حينئذٍ يكفي في صدق نقض اليقين بالشكّ الوحدة العرفيّة بين القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة بواسطة أنَّ الذات الخارجيّة التي ثبت لها الحكم وعرض عليها متّحدة مع الذات نفسها في زمان الشكّ بواسطة كون الحالة التي طرأت على تلك الذات بحسب نظر العرف أجنبيّة عمّا هو معروض الحكم سابقاً.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٦٤.

٢. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

ومن الواضح أنَّ هذه المسامحة لا ربط لها بالمناسبة المدّعاة فيما نحن فيه، فإنَّها في نفس موضوع الحكم الكلّيّ بدعوى أنَّ ما هو موضوع الحكم الكلّيّ - أعني العنب - شامل بحسب نظر العرف للزبيب.

ومن الواضح أنَّ هذه المسامحة لو تمّت لكانت استفادة عرفيّة من الدليل الاجتهاديّ، بحيث يستفاد منه أنَّ موضوع الحكم - أعني العنب - يكون شاملاً للزبيب، ولا يخفى أنَّ هذا لو تمَّ لكان تعميماً عرفيّاً، ولا ربط له بالاستصحاب أصلاً، وإن كان المستصحب هو الحكم الشخصيّ الثابت لما فرض وجوده من العصير العنبيّ.

فنقول: إن كان المستصحب هو نفس الحرمة المعلّقة على الغليان، فلا يخفى ما فيه، فإنَّها لا وجود لها قبل الغليان؛ إذ المشروط عدم عند عدم شرطه*، وإن كان المستصحب هو الملازمة بين غليان العصير العنبيّ، وبين حرمته، ففيه:

أوّلاً: أنَّ الملازمة هي السببيّة، وقد عرفت أنَّ المختار أنَّها غير مجعولة.

---

* **قلتُ:** لا يُقال قد تحقّق في محلّه[1] صحّة جريان الاستصحاب في جزء الموضوع إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، والمصحّح لجريان الأصل في الجزء المذكور إنَّما هو الأثر اللاحق له باعتبار كونه جزءاً لموضوع، الحكم، فذلك الأثر اللاحق للجزء إذا كان مصحّحاً للاستصحاب في نفس الجزء، فلِمَ لا يصحّح الاستصحاب الجاري في نفس ذلك الأثر، أعني الأثر اللاحق لجزء الموضوع.

لأنّا نقول: المصحّح لاستصحاب جزء الموضوع ليس هو الأثر اللاحق له باعتبار كونه جزءاً من الموضوع وإنَّما المصحّح للاستصحاب المذكور هو ترتّب الحكم عليه ولو بعد جريان الاستصحاب المحقّق لإحراز جزء الموضوع، ومن الواضح أنَّ هذا المعنى غير متحقّق فيما نحن فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٨) من هذا الجزء.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا كون الملازمة مجعولة شرعاً، لكن هذه الملازمة لا يمكن القول بكونها مجعولة لما عرفت من رجوع هذا الشرط إلى كونه جزء الموضوع، وأنّ الموضوع للتحريم هو العصير العنبيّ الغالي.

ومن الواضح أنّ الموضوع إذا كان مركّباً كان كلّ واحدٍ من أجزائه لو انضمّ إليه باقي الأجزاء لتمّ موضوع الحكم، وكان انضمام باقي الأجزاء إلى ذلك الجزء موجباً لتحقّق ذلك الحكم لتماميّة موضوعه حينئذٍ.

ولا يخفى أنّ الملازمة بين انضمام باقي الأجزاء إلى هذا الجزء وبين تماميّة الموضوع المركّب منها ملازمة عقليّة صرفة، ولا مجال فيها للجعل الشرعيّ بوجه من الوجوه.

ومحصّل قولنا إنّ العصير العنبيّ إذا غلى ينجس إنّ هذا الجزء - أعني العصير العنبيّ - لو انضمّ إليه الجزء الثاني - وهو الغليان - لتمّ موضوع النجاسة، وهو العصير العنبيّ الغالي، ولكانت النجاسة متحقّقة لتماميّة موضوعها حينئذٍ.

وقد عرفت أنّ هذه الملازمة ملازمة عقليّة صرفة منشؤها كون الموضوع مركّباً من تلك الأجزاء، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها، ولو قلنا بجعل السببيّة.

ذكر[1] (دام ظلّه) في هذه الليلة: أنّه لا يمكن إتمام الاستصحاب التعليقيّ في مثل المثال المتقدّم - أعني مثال: «العنب» و«الزبيب» - بأن يُقال: إنّ الغليان لا يكون جزء الموضوع، حيث إنّ العرف يفهم من أمثال ذلك أنّ الغليان علّة لورود النجاسة على العصير، كما يرى أنّ التغيّر علّة لورود النجاسة

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: (٩، ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ) في هذه الليلة أعاد (دام ظلّه) ما تقدّم في الليلة السابقة، السبت: ١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ».

على الماء، ولذا لو حصل الشكّ بعد سكون الغليان في بقاء النجاسة لجرى الاستصحاب فيها، كما لو زال التغيّر من قبل نفسه.

وفيه أنّ مجرّد ذلك لا ينفع في جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، لبقاء الإشكال السابق بعينه.

نعم، إنّ فهم العرف كون الغليان علّة لورود النجاسة على العصيرلا جزء الموضوع إنّما ينفع في تصحيح الاستصحاب في الصورة المفروضة، وهي ما لو سكن الغليان، ثمّ شكّ في بقاء النجاسة، كما أنّه لا يمكن تصحيح الاستصحاب المتقدّم بدعوى كون الملازمة المستصحبة شرعيّة، وهي الملازمة بين وجود العصير، وبين حرمته إذا غلى، بدعوى أنّ قضية العصير العنبيّ إذا غلى يحرم تنحلّ إلى قضيّتين لزوميّتين:

إحداهما: هي المتضمّنة للملازمة بين الغليان وبين الحرمة، وهي المصرّح بها في هذه القضيّة.

والأُخرى: هي القضيّة اللزوميّة التي هي في ضمن هذه القضيّة، وهي تعليق الحرمة على وجود العصير، وحينئذٍ فبناءً على كون الملازمة مجعولة شرعاً يكون استصحابها صحيحاً.

وفيه أنّ هذه القضيّة الضمنيّة ليست إلّا عبارة عن تعليق الحكم على جزء موضوعه، وقد عرفت الإشكال فيها، وأنّه لا يمكن استصحابها لكون تعليق الحكم على جزء موضوعه أمراً عقليّاً ناشئاً من تعليق الحكم على تمام موضوعه.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ الاستصحاب التعليقيّ لو التزمنا به في مثل المثال، وصحّحناه لانفتح علينا باب لا يمكن سدّه؛ إذ يلزم إجراؤه في كلّ من كان واجداً لجميع ما يعتبر في التكليف غير فقدانه لشرط من شروطه، ثمّ عند

وجدانه لذلك الشرط عرضت له حالة يشكّ معها في بقاء باقي الشرائط الأخر التي كان واجداً لها، ولم يكن في البين استصحاب بقاء تلك الشرائط لتحقّق ما يوجب سقوطه مثل تبادل حالتين ونحوه ممّا يُوجب سقوط الاستصحاب، فإنّه بناءً على صحّة الاستصحاب التعليقيّ يكون مثل هذا المكلّف محكوماً بثبوت التكليف مع أنّه على الظاهر أنّهم لا يجرون في حقّه إلّا البراءة، كما في مثل من كان واجداً لأمنيّة الطريق، وكان مخلّى السرب وواجداً لجميع شرائط وجوب الحجّ ما عدا الاستطاعة التي هي واجديّة المال، ثمّ عند وجدان المال شكّ في بقاء أمنيّة الطريق، ولم يمكنه إجراء الاستصحاب في أمنيّة الطريق لغرض تبادل الحالين على وجه علم بحدوث ما يُوجب الأمنيّة وحدوث ما يُوجب الخوف وشكّ في المتأخّر منهما ولم يعلم التاريخ في كلّ واحد منهما، فإنّ مقتضى الاستصحاب التعليقيّ وجوب الحجّ عليه، ولكنّهم يجرون في حقّه البراءة، وهكذا الحال في نظائر هذا الفرع.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أشكل على الاستصحاب التعليقيّ في خصوص العنب والزبيب بأنّه من قبيل تبدّل الموضوع، حيث إنّ موضوع الحرمة التعليقيّة هو ماء العنب، وإذا كان زبيباً يجف ماؤه وغليان الأجزاء في ماء جديد مثل «ماء المرق» ونحوه لا يكون غلياناً لماء العنب.

قد[1] تقدّم[2]: أنّ ما يجعل بالعقد إذا كان تعليقيّاً كما في باب الجعالة حيث إنّ المنشأ فيها والمجعول بالإنشاء هو ملكيّة الجعل المعلّقة على الإتيان بالعمل، فلو فسخ الجاعل قبل الإتيان بالعمل وشكّ في نفوذ الفسخ

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث، الأحد: (١٣ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٥٥) من هذا الجزء.

كان استصحاب الملكيّة التعليقيّة جارياً، لكون الفسخ في باب العقود من قبيل النسخ في الأحكام، ولا شبهة في جريان استصحاب الحكم التعليقيّ لو كان الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في نسخه، بل إنَّ جميع استصحابات الأحكام في موارد الشكّ في نسخها من هذا القبيل؛ لأنَّ كلّ حكم يكون معلّقاً على وجود موضوعه، فمرجع الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ من جهة الشكّ في نسخه إلى الشكّ في بقاء تلك القضيّة التعليقيّة القائلة بأنّه لو وجد الموضوع الفلانيّ لكان محكوماً بالحكم الفلانيّ، فبناءً على جعل السببيّة والملازمة يكون المستصحب هو نفس الملازمة بين وجود الموضوع وحكمه، وبناءً على ما هو المختار من كون المجعول هو نفس الحكم على الموضوع المقدر الوجود يكون المستصحب هو نفس ذلك الحكم.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ ما أفاد الشيخ ﷺ في المكاسب من الإشكال على استصحاب الملكيّة التقديريّة في مورد الشكّ في نفوذ الفسخ في مثل «باب الجعالة»[1] بما حاصله المنع من كون الملازمة بين العمل واستحقاق الجعل أثراً شرعيّاً، كان حقّه أن يشكل به في هذا المقام من استصحاب الحرمة التعليقيّة، وما أفاده في المقام من توجيهه الاستصحاب في الحرمة التعليقيّة كان حقّه أن يذكر في ذلك المقام ويصحّح به استصحاب الملكيّة التقديريّة، فراجع ما أفاده في المكاسب[2] تجد الصواب هو ما ذكرناه من القلب المكانيّ للإشكال في ذلك المقام والتصحيح في هذا المقام.

ثمّ إنَّه بناءً على صحّة الاستصحاب التعليقيّ في مثال: «العنب»

---

١. يُنظر: كتاب المكاسب: ٥/٥٧، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

و«الزبيب» لا شبهة فيما أفاده الشيخ ﷺ من حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحلّيّة الثابتة للعصير الزبيبيّ قبل الغليان؛ لكون الشكّ في بقاء الحلّيّة مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقيّة[1].

لا يُقال: إنّ كلّاً من الشكّ في بقاء الحلّيّة قبل الغليان وبقاء الحرمة المعلّقة على الغليان مسبّب عن الشكّ في كون ذلك الحكم - أعني حرمة العصير العنبيّ على تقدير الغليان - شاملاً للعصير الزبيبيّ، فإن كان شاملاً له كانت تلك الحرمة التعليقيّة باقية قطعاً، وتلك الحلّيّة مرتفعة قطعاً، وإن لم يكن شاملاً له كان الأمر بالعكس، فلا وجه لكون الشكّ في بقاء الحلّيّة مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقيّة، بل إنّ كلّاً منهما مسبّب عن الشكّ في أمر ثالث، وهو شمول الحكم المذكور للعصير الزبيبيّ وعدم شموله له.

لأنّا نقول: إنّ بقاء الحرمة التعليقيّة لم يكن مسبّباً عن الشمول المذكور، بل هو عينه، فإنّ محصّل بقاء تلك الحرمة التعليقيّة هو كون الحكم المذكور شاملاً للعصير الزبيبيّ، فيكون الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر، وحينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء الحلّيّة المسبّب عن الشكّ في الشمول المذكور مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقيّة، لما عرفت من كون أحدهما عين الآخر، وحينئذٍ فيكون الأصل الجاري في بقاء الحرمة التعليقيّة حاكماً على الأصل الجاري في بقاء الحلّيّة؛ لكون الأوّل سبباً والثاني مسبّباً.

وأمّا ما أفاده في الكفاية من كون الحلّيّة مغيّاة بالغليان واستصحاب الحرمة التعليقيّة يكون محقّقاً لتلك الغاية[2].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٢٣/٣.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٤١/٢.

ففيه: أنَّ اقصى ما يثبته استصحاب الحرمة المقيّدة بحصول الغليان هو الحكم المقيّد بالغليان، وما يثبته استصحاب الحلّيّة المقيّدة هو إثبات الحلّيّة المغيّاة بالغليان، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يثبت كون الغليان غاية للحلّيّة كي يكون حصوله موجباً لارتفاعها إلّا على نحو الأصل المثبت[1].

التنبيه السادس في استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه

التنبيه الخامس[2]: في استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه أمّا الأحكام الثابتة في شريعتنا، فقد عرفت كيفيّة استصحابها في مورد الشكّ في نسخها، وأمّا أحكام الشرائع السابقة، فيعرف كيفيّة استصحابها من ما ذكرناه في استصحاب أحكام شريعتنا.

ولكن لا يخفى على الناظر في الأخبار أنَّ المستفاد منها أنَّ شريعتنا ناسخة لجميع الأحكام السابقة، إمّا بنحو التبديل إلى حكم آخر، وإمّا بنحو جعل حكم جديد مماثل للحكم السابق، كما في مسألة القصاص، فإنَّه وإن كان موجوداً في الشرائع السابقة، كما تحكيه الآية الشريفة قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ...﴾ إلخ[3]، إلّا أنَّ شريعتنا لم تكن ساكتة عن هذا الحكم، ونحن عملنا به من جهة كونه ثابتاً في الشريعة السابقة، ولم ترفعه شريعتنا، بل من جهة أنَّ شريعتنا أمضته.

وإن شئت قلتُ: حكمت علينا في باب القصاص بمثل الحكم السابق، وهذا الذي ذكرناه من أنَّ شريعتنا ناسخة لجميع الأحكام السابقة يستفاد من جملة من الأخبار:

منها: ما ورد عنه ﷺ حين رأى بيديّ عمر ورقتين من أوراق التوراة،

---

١. لهذا البحث تتمّة توضيح في درس ليلة الاثنين: (١٤ ربيع الثاني ١٣٤٤هـ). (منه ﷺ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (السادس).

٣. سورة المائدة، الآية: ٤٥.

«فأمره بإلقائهما، وقال له: لو كان موسى وعيسى حيّين لاتّبعاني»[١]، فإنّ هذه الرواية ظاهرة في كون شريعته ﷺ ناسخة لشريعتهما؛ إذ لو بقيت من أحكامهما بقية ولو قليلة لكان متّبِعاً لهما في هذا الحكم الباقي، فلا يصحّ أن يقول ﷺ: «لاتّبعاني» فإنّه حينئذٍ يكون متّبِعاً لهما في ذلك البعض الباقي.

ومن ذلك يظهر لك: أنّ الإشكالات التي ذكرها الشيخ ﷺ[٢] في هذا التنبيه لا يرجع أغلبها إلى محصّل، فإنّ عمدة الإشكال في أصالة عدم النسخ واستصحاب بقاء الحكم السابق هو تخيّل انحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد موضوعاته، وأنّ كلّ حكم يكون مستصحب البقاء على حدّه.

فيُقال حينئذٍ: إنّ الحكم الثابت لأهل الشريعة السابقة لا يمكن جرّه إلى أفراد الشريعة اللاحقة، وقد عرفت أنّ المستصحب ليس هو حكم كلّ فرد على حدة، بل إنّ المستصحب هو الحكم الكلّيّ الوارد على ذلك الموضوع الكلّيّ المقدر الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة، وحينئذٍ فيندفع الإشكال المذكور، وهو راجع إلى ما أفاده الشيخ ﷺ[٣] بما أجاب به ثانياً.

وأمّا ما ذكره أوّلاً في دفعه من فرض شخص مدرك للشريعتين و إجراء الاستصحاب فيه ثمّ تسرية الحكم إلى غيره من جهة لزوم اتّحاد أهل الشريعة الواحدة في الحكم، فلا يخفى ما فيه؛ فإنّ الملازمة إنّما هي في الأحكام الواقعيّة، ولا يلزم منه الملازمة في الحكم الظاهريّ الثابت بالاستصحاب، وكذلك ما ذكره من العلم الإجماليّ بنسخ بعض الأحكام وبقاء البعض، فإنّه بعد العلم القطعيّ بكون شريعتنا ناسخة لجميع الأحكام - كما

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٢٧/٤، ح١٩٩.
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٢٥/٣، وما بعدها.
٣. يُنظر: المصدر نفسه.

بيّناه - لا يكون هذا العلم الإجماليّ متحقّقاً، ولو تحقّق لكان العلم منحلّاً.

توضيح التنبيه السابق

توضيح[١] ما تقدّم[٢] في التنبيه السابق من السببيّة والمسبّبيّة هو أنّه ليس المعتبر في حكومة الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ كون الشكّ في المسبّبيّ مترتّباً شرعاً على الشكّ السببيّ، وإلّا لما كان لنا مورد تُحقّق فيه الحكومة المذكورة، فإنّه لا ريب في كون تفرّع أحد الشكّين على الآخر تفرّعاً وجدانيّاً تكوينّاً لا شرعيّاً، بل المعتبر في الحكومة المذكورة هو كون المشكوك في ناحية المسبّب متفرّعاً شرعاً على السبب، وكون الأصل في ناحية السبب متكفّلاً لإزالة الشكّ في ناحية المسبّب، وبالأوّل يخرج الأصل في اللوازم العقليّة والعاديّة بالنسبة إلى الأصل في ملزوماتها، فإنّ تفرّع تلك المسبّبات على تلك الأسباب ليس تفرّعاً شرعيّاً، بل كان تفرّعاً عقليّاً أو عاديّاً، حيث إنّ تلك اللوازم لم تكن لوازم شرعيّة لتلك الملزومات، فلا يكون الأصل الجاري في تلك الملزومات حاكماً على الأصل الجاري في تلك اللوازم، وبالقيد الثاني يخرج مثل ترتّب عدم المانعيّة في مسألة اللباس المشكوك[٣] بالنسبة إلى حلّيّة الحيوان المأخوذ منه إذا كان منشأ الشكّ في مانعيّة اللباس من جهة الشكّ في الحيوان المأخوذ منه في أنّه غنم يحلّ أكل لحمه أو أرنب لا يحلّ أكله، فإنّه إذا جرت أصالة الحلّ في ذلك الحيوان الخاصّ لا تكون أصالة الحلّ المذكورة حاكمة على الأصل في جواز الصلاة فيه، حيث إنّ المانعيّة وعدمها متفرّعة عن حلّيّة أكل لحم ما أخذ منه ذلك اللباس بعنوانه الأوّليّ، وجريان أصالة الحل في لحمه لا تثبت كونه ماكولاً بعنوانه الأوّليّ، بل أقصى

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ٣٢٠، وما بعدها.

ما تثبته هو حلّيّته بعنوان كونه مشكوكاً، وهذا المقدار من التنزيل والتعبّد لا يكون مزيلاً للشكّ في جواز الصلاة فيما أخذ منه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بعد الفراغ عن صحّة الاستصحاب التعليقيّ كلّيّة، وبعد الإغماض عمّا تقدّم[1] من الإشكال في جريان الأصل المذكور في المورد الخاصّ من جهة تبدّل ما حكم عليه بالحرمة التعليقيّة، أعني ماء العنب إلى الزبيب الذي لا ماء فيه، نقول:

إنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة حاكم على استصحاب الحلّيّة، من جهة أنّ الحلّيّة التي يراد استصحابها هي الحلّيّة والطهارة اللاحقة للعصير الزبيبيّ قبل الغليان، ولم يثبت كون تلك الحلّيّة مقيّدة ومغيّاة بالغليان، وإلّا فلا معنى لاستصحابها بعد الغليان لارتفاعها حينئذٍ بحصول غايتها، بل المستصحب إنّما هو الحلّيّة المعرّاة عن هذه القيديّة ومنشأ الشكّ في بقائها بعد الغليان هو الشكّ في كونها محدودة به.

وهذا الشكّ - أعني كونها محدودة بالغليان - ناشئ عن الشكّ في كون الحرمة التعليقيّة شاملة لجميع حالات العنب حتّى إذا صار زبيباً، فإذا استصحبنا تلك الحرمة التعليقيّة كان محصّله هو كون ذلك الحكم - أعني الحرمة التعليقيّة - متحقّقاً في حال الزبيبيّة، وكان الزبيب محكوماً بالحرمة المعلّقة على الغليان، والمفروض تحقّق غليانه كان الحكم المذكور موجباً لزوال الشكّ في تلك الحلّيّة، لكونها حينئذٍ محكومة بالارتفاع فيسقط استصحابها.

لا يُقال: إنّ ترتّب ارتفاع الحلّيّة المذكورة على الحكم ببقاء تلك الحرمة

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٠ و ١٥٧) من هذا الجزء.

التعليقيّة التي تحقّق ما علّقت عليه إنّما يكون بالملازمة العقليّة؛ لأنّه من قبيل الحكم بارتفاع أحد النقيضين[١] عند الحكم بتحقّق ضدّه.

لأنّا نقول: قد حقّقنا في محلّه[٢] - في مسألة اللباس المشكوك[٣] - أنّ ارتفاع الحلّيّة عند الحكم بالحرمة أو العكس لا يكون موجباً لكون الأصل مثبتاً، بل إنّ ارتفاع أحدهما عين ثبوت الآخر، ولا أقلّ من كونه مترتّباً شرعاً على الحكم به.

التنبيه السابع في الأصل المثبت

التنبيه السادس[٤]: في الأصل المثبت لا يخفى أنّ سقوط هذا الأصل عن الاعتباركان غير منقّح عندهم، ولذا تراهم كثيراً ما يعتمدون عليه في الفقه، وإن كان الأكثر عدم اعتمادهم عليه، وبحمد الله صار سقوطه في زماننا هذا مفروغاً عنه، بحيث صار من الأُصول الموضوعة.

ولكنّ الذي ينبغي هو تنقيح الوجه في سقوطه، وقد أفاد في الكفاية[٥] في وجه ذلك ما محصله قصور أدلّة الأُصول عن إثبات اللوازم غير الشرعيّة، بخلاف أدلّة الأمارات.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ هذه الدعوى لا يمكن إثباتها، ومن أين يحصل لنا الجزم بأنّ مثل «أدلّة حجّيّة خبر الواحد» غير قاصرة عن شمول التنزيل لجميع اللوازم، وأنّ أدلّة الاستصحاب تكون قاصرة عن ذلك، ولا دلالة فيها على التنزيل إلّا في ناحية اللزوم من حيث نفسه دونه بما له من اللوازم العقليّة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الضدّين).
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٥/١٠.
٣. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ٣٢٠، وما بعدها.
٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (السابع).
٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ٨٤/٢.

والعاديّة، وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا من التماس وجه آخر لسقوط الأصل المذكور دون قصور الأدلّة، فنقول: إنَّ الوجه في ذلك هو كون المجعول في باب الأُصول لا يكون على وجه يشمل اللوازم العقليّة والعاديّة، بخلاف المجعول في باب الأمارات.

في الفرق بين الأمارات والأُصول العمليّة

وتنقيح[1] **ذلك** يتوقّف على الإشارة الإجماليّة إلى الفرق بين الأمارات والأُصول العمليّة، فنقول: الأحكام الظاهريّة مطلقاً، سواء كانت من قبيل الأمارات، أو من قبيل الأُصول العمليّة ينحصر موردها بالجهل بالواقع وعدم العلم به، وإنّما الفارق بين الأمارات والأُصول العمليّة هو أنَّ مورد الأمارة لا يكون بحسب لسان دليل الأمارة مقيّداً بالشكّ وعدم العلم، وإن كان هو في الواقع كذلك، بخلاف الأُصول العمليّة، فإنَّ موضوعها هو الشكّ، فإنّها حكم على الشكّ، غير أنَّ الحكم فيها مختلف، فبعضها يكون الحكم فيها بإلغاء ذلك الشكّ، كما هو الشأن في الأُصول الإحرازيّة كالاستصحاب ونحوه من الأُصول الإحرازيّة، وبعضها لا يكون الحكم فيها هو إلغاء الشكّ، بل يكون الحكم فيها حكماً تعبّديّاً في مورد الشكّ، سواء كان الحكم بأحد طرفي الشكّ، كما في أصالة البراءة والحلّيّة والطهارة أو كان الحكم فيها بشيء آخر غير طرفي الشكّ، كما في أصالة التخيير، وكما في الاحتياط.

أمّا مثل «قاعدة الفراغ»، فلو خلّينا نحن ومثل قوله عليه السلام: «**ما مضى من طهورك وصلوتك فامضه كما هو**»[2] لكان من قبيل القسم الثاني من الأُصول، حيث إنَّ الظاهر من ذلك الدليل هو الحكم بعدم الإعادة وإمضاء

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣٤٤/٢، كتاب الصلاة، ب ١٦، ح ١٤٢٦.

العمل السابق كما هو، وإن اتّفق كونه في الواقع فاسداً، فيكون حكماً في مورد الشكّ من دون تعرّض فيه لإلغاء الشكّ، إلّا أنّ لنا أدلّة أُخرى تدلّ على التعرّض لإزالة الشكّ والحكم بأنّه قد أتى بالمشكوك، مثل قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت»[1] ونحوه، وحينئذٍ فتكون من الأُصول الإحرازيّة.

ثمّ إنّ الأمارة لا بُدَّ فيها من جهة ارتباط بالواقع، بحيث تكون في حدّ ذاتها كاشفة وحاكية عنه، غير أنّ كشفها الذاتيّ يكون كشفاً ناقصاً، ومحصّل دليل حجّيّتها هو تتميم ذلك الكشف الناقص، لا أنّ دليل الحجّيّة يكون موجباً لكونها كاشفة عن الواقع، كما هو المتراءى من كلام من تقدّم على الشيخ قدس سره، حيث يعبّرون عنه بالكشف التعبّديّ[2]، بحيث إنّها لا تكون في حدّ ذاتها كاشفة عن الواقع، والشارع بدليل الحجّيّة يجعلها كاشفة عنه؛ إذ لا يمكن أن يجعل الشارع ما ليس له جهة الكشف عن الواقع كاشفاً عنه، بل المراد أنّ الشارع بدليل الحجّيّة يكون متمّماً لجهة كشفها.

فصار الفرق بين الأمارات والأُصول العمليّة من وجوه ثلاثة.

الأوّل: أنّ مورد الأُصول العمليّة مقيّد بالشكّ، بخلاف الأمارات.

الثاني: أنّ الأمارة لا بُدَّ فيها من كونها بحسب الذات كاشفة عن الواقع، بخلاف الأصل العمليّ.

الثالث: أنّ مرجع حجّيّة الأمارة إلى تتميم جهة كشفها، بخلاف الأُصول العمليّة، فإنّ مرجع حجّيّتها إمّا إلى إلغاء الشكّ والبناء على أحد طرفيه، وإمّا إلى الحكم على مورد الشكّ ولو بأحد طرفيه من دون تعرّض لإلغاء الشكّ.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٧/٢، كتاب الصلاة، ب ٩، ح ٥٩٢.

٢. يُنظر: درر الفوائد (للحائريّ): ٣٠٠.

والتفصيل[١] أنَّ للعلم جهات ثلاث.

الأولى: هي الصورة الحاصلة في موطنها أو حصول تلك الصورة المنتزعة عمّا في الخارج.

الثانية: كشفه عن الواقع وإحراز الواقع به.

الثالثة: الجري العمليّ، فإنَّ من علم بوجود مرغوب طلبه، أو بمرهوب فرّ عنه.

ويتفرّع على هذه الجهات كيفيّة قيام الأمارات والأُصول مقام العلم المأخوذ في الموضوع، فإن كان مأخوذاً من حيث الجهة الأولى، وهي المعبّر عنها بالصفتيّة لا يقوم مقامه شيء منها، وإن كان مأخوذاً من حيث الجهة الثانية، وهي المعبّر عنها بالعلم من حيث الكشف والطريقيّة قامت الأمارات والأُصول الإحرازيّة مقامه، وإن كان مأخوذاً من حيث الجهة الثالثة، وهي المعبّر عنها من حيث المنجزيّة قامت الأُصول العمليّة مقامه.

وبيان ذلك يتّضح ممّا قدّمناه[٢] من كون الأمارات لها نحو كشف عن الواقع، ومحصّل حجّيّتها هو تتميم كشفها، فإنَّ الأمارة لها في نفسها جهة إحراز للواقع، لكنّه إحراز ناقص بخلاف القطع، فإنَّ إحرازه للواقع وكشفه عنه يكون إحرازاً تامّاً وكشفاً تامّاً.

ولهذا لا يمكن جعل حجّيّته لكون كشفه الذاتيّ كشفاً تامّاً، وإذا كان من ذاتيّاته الكشف التامّ فلا يمكن تتميم كشفه، والأمارة لمّا كان كشفها عن الواقع وإحرازها له ناقصاً كان جعلها حجّيّتها الراجع إلى تتميم كشفها وإحرازها

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٦ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

للواقع ممكناً للشارع، ولمّا كان محصّل جعل حجّيّة الأمارة راجعاً إلى تنزيلها منزلة العلم من حيث الكشف والإحراز التامّ صحّ قيامها مقام ما أخذ من القطع من حيث الجهة الثانية - أعني جهة الإحراز- المعبّر عنها بالطريقيّة، بخلاف الأُصول العمليّة، فإنّها لمّا كان مرجع الأمر بالعمل على طبقها إلى الجري العمليّ من دون تعرّض إلى تتميم إحرازها وجهة كشفها فيما لو كانت في نفسها كاشفة في الجملة لم يمكن قيامها مقام العلم الطريقيّ.

وبالجملة: فإنّ الأُصول العمليّة، وإن فرض كون بعضها في نفسه كاشفاً في الجملة عن الواقع، إلّا أنّه لمّا لم يكن مفاد حجّيّتها ناظراً إلى تتميم كشفها، بل كان مفاده مجرّد الجري العمليّ حتّى في الأُصول الإحرازيّة كالاستصحاب، فإنّ مفادها ليس إلّا الجري العمليّ على طبق اليقين السابق ولزوم البناء على وجود المتيقّن من حيث الجري العمليّ لم يمكن قيامها مقام العلم الطريقيّ.

نعم، يصحّ قيامها مقام القطع من حيث الجهة الثالثة - أعني الجري العمليّ على طبق القطع - فتحصّل أنّ الفرق بين الأمارات والأُصول أنّ الأمارات يكون مرجع حجّيّتها إلى تنزيلها منزلة القطع من حيث الجهة الثانيّة أعني تتميم جهة كشفها وكونها محرزة للواقع والأُصول العمليّة، وإن فرض بعضها محرزاً في الجملة في نفسه للواقع، إلّا أنّه لمّا لم يكن دليل اعتبارها ناظراً إلى تتميم الكشف، بل كان ناظراً إلى لزوم البناء العمليّ على طبق مؤدّاها لم تكن متكفّلة إلّا للبناء العمليّ على طبق مؤدّاها، هذا في الأُصول الإحرازيّة - أعني ما يكون لسان دليله متكفّلاً للتعبّد - بالبناء على أنّ مؤدّاها هو الواقع من حيث العمل.

وأمّا غير الإحرازيّة - وهي ما تكون متكفّلة لنفس الجري العمليّ ترخيصاً

أو منعاً من دون تعرّض للبناء على أنَّ مؤدّاها هو الواقع - فالفرق بينه وبين الأمارات واضح لا يخفى، وإنّما كانت الأُصول الإحرازيّة محرزة للواقع بهذا الاعتبار - أعني باعتباركون مفاد دليلها هو التعبّد بالبناء على أنَّ مؤدّاها هو الواقع من حيث العمل - وإلّا فليست هي باعتبار ذلك الدليل منزّلة منزلة العلم من حيث كونه كاشفاً عن الواقع ومحرزاً له، فإنَّ ذلك إنّما هو دليل حجّيّة الأمارات دون الأُصول.

وبالجملة: فرق واضح بين كون مفاد الدليل هو تتميم جهة الكشف والإحراز كما في الأمارات، وبين كون مفاده لزوم البناء العمليّ على أنَّ المؤدّى هو الواقع، كما في الأُصول الإحرازيّة.

ثمّ إنَّه لمّا كان مفاد دليل الأمارة هو تتميم جهة كشفها عن الواقع و إحرازها له لم يحتج فيها إلى كون مؤدّاها ذا أثر شرعيّ عمليّ إلّا من حيث إنَّ تتميم الكشف والإحراز إذا لم يترتب عليه أثر عمليّ لا يكون له فائدة ويكون لغواً صرفاً، ويكفي في إخراجه عن اللغويّة هو الانتهاء إلى العمل وإن كان بوسائط، فهذا هو المسوّغ لكون الأمارة مثبتة لا ما قيل: من كون الأمارة القائمة على الملزوم قائمة على اللازم، فإنَّ البيّنة - مثلًا - ربّما تكون قائمة على اللزوم، مع تمام الغفلة من الشاهد عن اللازم، وهذا بخلاف الأصل الإحرازيّ، فإنَّه لمّا لم يكن دليله متكفّلاً إلّا للزوم البناء التعبّديّ على أنَّ مؤدّاه هو الواقع من حيث الجري العمليّ، فلا بُدَّ فيه من كون العمل مترتّباً على نفس مؤدّاه، وإلّا لم يصحّ الأمر بالبناء العمليّ على أنَّ مؤدّاه هو الواقع، حيث إنَّ مؤدّاه إذا لم يكن له أثر عمليّ، كيف يمكن أن يُقال فيه: إبنِ على أنَّ هذا المؤدّى هو الواقع من حيث العمل؟

ومن ذلك يظهر لك أنَّ الموضوع لو لم يكن له في نفسه أثر عمليّ، ولكن كان له لازم عقليّ أو عاديّ، وكان لذلك اللازم أثر عمليّ إن كان مؤدّى الأمارة رتّب عليه ذلك اللازم ووجب الجري العمليّ فيه كان الاستصحاب فيه غير جاري، لعدم الأثر العمليّ لمؤدّاه، وهكذا لو كان له أثر عمليّ.

ولكن مع ذلك كان له لازم عقليّ ولذلك اللازم أثر عمليّ، فإنَّ إجراء الاستصحاب فيه لا يكون مصحّحاً إلّا لترتيب الأثر العمليّ المترتّب عليه بلا واسطة، وأمّا الأثر العمليّ اللاحق لذلك اللازم، فلا يترتب بالاستصحاب، حيث إنَّ ذلك اللازم لا يكون مورداً لحكم الشارع بالبناء العمليّ، وإنّما كان مورد الحكم المذكور هو ملزومه، وحينئذٍ فبأيّ دليل نرتّب ذلك الأثر العمليّ اللاحق لازم[1]، وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك الملزوم مؤدّى للأمارة، فإنّها لمّا كان مفاد دليلها هو تتميم جهة الإحراز فيها، فكلّ أثر عمليّ يترتب على إحراز الواقع ترتّبه عليها سواء كان ذلك الأثر لاحقاً لنفس مؤدّاها أو كان لاحقاً للازمه.

وأمّا ما قيل من أنَّ أثر اللازم أثر للملزوم؛ لأنَّ أثر الأثر أثر[2]، ففيه ما لا يخفى، فإنَّ هذا القياس إنّما قيل في علّة العلّة، فإنّها علّة، وأمّا الأثر العمليّ الشرعيّ المترتّب على ما يكون أثراً للشيء عقلاً - أعني بذلك لازمه العقليّ - فإنّه لا يكون أثراً عمليّاً لنفس الشيء فالعمل المترتّب على لازم الشيء لا يكون عملاً مترتّباً على نفس الشيء كي يكون داخلاً في حكم الشارع بالبناء العمليّ على وجود ذلك الشيء هذا حال الأُصول الإحرازيّة.

وأمّا الأُصول غير الإحرازيّة، فيتّضح من ذلك عدم مثبتيتها بطريق أولى، فإنَّ

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (للأزم).

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٥٦.

أدلّة الإحراز مع كونها متكفّلة للبناء على إحراز الواقع، وإنّ مؤدّاها هو الواقع لا تكون مثبتة من جهة تقييد ذلك الإحراز والبناء بكونه من حيث العمل، وحينئذٍ فما يكون دليله متكفّلاً لمجرّد العمل يكون عدم صحّة مثبتية اللوازم العقليّة بطريق أولى.

فتلخّص[1]: أنّ الفارق بين الأُصول والأمارات الذي أوجب صحّة ترتيب اللوازم في الأمارات دون الأُصول فارق واقعيّ وهو واقع في مقام الثبوت بين المجعول في باب الأمارات والمجعول في باب الأُصول، وأنّه لمّا كان المجعول في الأوّل هو تتميم الكشف والإحراز كان ذلك مقتضياً لكون الأمارة مثبتة لمدلولها واقعاً تنزيلاً، وبذلك تترتّب عليه لوازمه وملزوماته عقليّة كانت أو شرعيّة، بخلاف الأُصول، فإنّه لمّا كان المجعول فيها هو البناء العمليّ، لم يترتب عليه إلّا ما كان أثراً عمليّاً لاحقاً لنفس مجرى الأصل، دون لوازمه العقليّة والعاديّة، ودون ملزوماته وملازماته، وإن كانت شرعيّة.

مثال الأوّل: الأصل المسبّبيّ بالنسبة إلى الأصل السببيّ، كما ذكرناه[2] في مسألة اللباس المشكوك من أنّه لو قلنا بأنّ ترتّب المانعيّة على المأكوليّة ترتّب شرعيّ، بحيث لو كان في البين أصل يحرز المأكوليّة لكان حاكماً على الشكّ في المانعيّة من دون عكس، يعني أنّه لو فرض لنا أصل يجري في المانعيّة لما كان ذلك مسوّغاً لأكل اللحم الذي هو ملزوم شرعيّ لجواز الصلاة فيما أخذ من ذلك الحيوان؛ لأنّ أكل اللحم ليس أثراً عمليّاً لجواز الصلاة فيما أخذ من ذلك الحيوان، بل الأمر بالعكس.

ومثال الثاني: أيضاً في مسألة اللباس، بناءً على أنّ حرمة أكل اللحم

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: ١٩ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢٤٦/١، ورسالة اللباس المشكوك: ٣٢٨

وعدم جواز الصلاة فيما أخذ من الحيوان ليس أحدهما أثراً شرعيّاً متفرّعاً عن الآخر، بل كلاهما متفرّعان عن أمر ثالث، وهو كون الحيوان من أحد العناوين المذكورة في الأخبار- أعني الأرنب والثعلب، مثلًا - وحينئذٍ فلا يكون الأصل الجاري في أحد الحكمين موجباً لترتّب الحكم الآخر الذي هو ملازم له، وإن كان ذلك الملازم أثراً شرعيّاً.

وهذا الذي ذكرناه من الفرق بين المجعول في أحد البابين والمجعول في الباب الآخر هو الملاك فيما ذكرناه من عدم مثبتيّة الأُصول دون الأمارات، ولقد أجاد من سمّى الأمارة مثبتة دون الأُصول، فإنَّ المجعول في الأمارة لمّا كان تتميم كشفها وإحرازها كانت مثبتة لمؤدّاها، بخلاف الأُصول فإنّها لمّا لم يكن المجعول فيها إلّا البناء العمليّ لم تكن مثبتة لمؤدّاها.

وليس الفارق بينهما من جهة قصور الدليل في باب الأُصول عن كونه مقتضياً لترتيب اللوازم دون الأمارات، وإلّا فأيّ قصور في مثل «لا تنقض اليقين... » إلخ[1]، أو أيّ قصور في دليل قاعدة الفراغ المتضمّن لقوله عليه السلام: «بلى قد ركع»[2] في تعرّضه للواقع وإثباته له، والظاهر إنَّ مثل هذه الفقرة أقوى دلالة من جملة من أدلّة الأمارات.

نعم، في بعض أخبار حجّيّة الخبر الواحد ما يكون مثل هذه الفقرة أو هو أقوى منها، وهو قوله عليه السلام: «ما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان»[3]، كما أنّه ليس الملاك في الفرق بينهما الموجب لترتّب اللوازم في الأمارات دون الأُصول هو كون الأمارة دالّة على اللازم كما تدلّ على الملزوم، فإنَّ الدلالة الالتزاميّة إنّما

١. يُنظر: الكافي: ٣٥١/٣، كتاب الصلاة، باب السهو بين الثلاثة والأربع، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام: ١٥١/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح٥٩٢.
٣. كتاب الغيبة: ٢٤٣.

تسلّم فيما لو كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ دون باقي أنحاء اللزومات.

ثمّ إنَّ ما أشكل به على الأُصول المثبتة من التعارض[1] إن كان مناط دعوى صحّة الأُصول المثبتة هو كون مثل «استصحاب الحياة» مثبتاً للازمه وهو نبات اللحية، وبعد ثبوت اللازم يترتب عليه أثره الشرعيّ وهو وجوب التصدّق، ورد عليه ما أورده الشيخ ﷺ من عدم المعارضة حينئذٍ[2]، فإنّه يكون استصحاب الحياة حاكماً على أصالة عدم نبات اللحية، لكونه مسبّباً عنه حينئذٍ، ولو كان مناط دعوى صحّة الأُصول المثبتة هو دعوى كون «أثر الأثر أثر»، بأن يكون وجوب التصدّق من آثار الحياة، لكونه أثراً لأثره الذي هو نبات اللحية، بلا أن يكون مثبتاً لنبات اللحية، لم يرد على التعارض المذكور ما أورده الشيخ ﷺ من الحكومة، حيث إنّه حينئذٍ يكون وجوب التصدّق أثراً لكلّ من الحياة ونبات اللحية، ويكون استصحاب بقاء الأوّل مقتضياً لثبوته، واستصحاب عدم الثاني مقتضياً لعدمه.

لا يُقال: يكون أصالة عدم نبات اللحية حاكماً على أصالة بقاء الحياة بالقياس إلى هذا الحكم - أعني وجوب التصدّق - لكونه رافعاً لموضوع هذا الحكم من دون أن يكون أصالة الحياة مثبتة لموضوعه الذي هو النبات، فيكون من قبيل حكومة الأصل الموضوعيّ على الأصل الحكميّ.

لأنّا نقول: كلا الأصلين بالقياس إلى هذا الأثر - أعني وجوب التصدّق - أصل موضوعيّ، أمّا أصالة عدم نبات اللحية فواضح، وأمّا أصالة بقاء الحياة، فإنّه بعد فرض تسليم هذه الدعوى، وهي أنّ أثر الأثر أثر يكون وجوب التصدّق

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٧٨.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٣٧/٣.

من آثار الحياة ومن أحكامها، فتكون الحياة موضوعاً لهذا الأثر، فيكون كلا الأصلين موضوعيّاً بالقياس إلى هذا الأثر.

ثمّ إنّه كما أنَّ مسألة الرضاع في الفقه تكون نظيراً لما نحن فيه من الأصل المثبت، فكذلك تكون نظيراً له مسألة الإجازة على القول بالكشف الحكميّ، فإنَّ الكشف الحقيقيّ إمّا لأجل كون الإجازة كاشفة عن كون العقد كان في حين وقوعه واجداً للشرط ونحن لا نعلم به، وإمّا لأجل كونها موجبة لانقلابه في ظرفه من حين وقوع الإجازة من عدم النفوذ إلى النفوذ، فينقلب جميع ما ترتّب على العقد من كونه واقعاً على غير الملك - مثلاً - إلى كونه واقعاً في الملك، وحيث إنَّ كلا النحو[1] غير معقول، كما شرحناه في محلّه[2] لم يكن محيصٌ عن القول بالكشف الحكميّ بأن نجعل الإجازة في حكم الكاشف بأن ترتّب عليها آثار الملكيّة السابقة، وحينئذٍ فينحصر الأمر فيما هو من آثار الملكيّة السابقة، أمّا ما كان من آثار لوازمها فلا يكون ما يدلّ على كون الإجازة في حكم الكاشفة مصحّحاً لترتّبه، وذلك كما لو تزوج امرأة فضولاً، ثمّ بعد العقد زنى بها أجنبيّ، ثمّ وقعت الإجازة بعد ذلك، فغاية ما يفيدنا دليل نفوذ هذه الإجازة على القول بالكشف الحكميّ هو ترتيب أحكام الزوجيّة من حين العقد، ولا نرتّب على ذلك ما هو من اللوازم العقليّة للزوجيّة السابقة، وهو كون ذلك الزنى زنى بذات البعل، ليترتب عليه حكمه الشرعيّ، وهو كونه موجباً للحرمة الأبديّة على الزاني.

ثمّ إنّك قد عرفت فيما تقدّم[3] من أنَّ قضيّة «أثر الأثر أثر» غير صحيحة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كلا النحوين).

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٥٢/٢.

٣. يُنظر: صفحة (١٧٥) من هذا الجزء.

فيما نحن فيه، فلا تصحّح الأصل المثبت.

نعم، لو كان للمستصحب أثر شرعيّ، وكان لذلك الأثر أثر شرعيّ كان جريان الاستصحاب موجباً لترتيب تلك الآثار، وإن تعدّدت ففي مثل هذه الصورة تكون قضيّة أثر الأثر أثر صحيحة نافعة*.

---

* **قلتُ:** عرضت هذا الفرض بخدمته (دام ظلّه) بعد الدرس، فأجاب (دام ظلّه) بهذا الذي نقلته عنه من تصحيح الأصل فيه بقضيّة أنّ «أثر الأثر أثر»، وأنّ محلّ هذه القضيّة هو هذه الصورة - أعني ما كان لأثر المستصحب أثر - وكان كلا الأثرين شرعيّين.

ولا يخفى أنّ الأثر الثاني إن كان موضوعه هو مطلق ثبوت الأوّل و إن كان بالاستصحاب، كان تحقّقه بجريان الاستصحاب في الأثر الأوّل تحقّقاً واقعيّاً لتحقّق ما هو موضوعه، ولا يكون الاستصحاب مثبتاً لنفسه، بل يكون محقّقاً لموضوعه وجداناً إن كان الاستصحاب جارياً في نفس الأثر الأوّل، و إن كان جارياً في موضوعه كان ترتّب الأثر الثاني حينئذٍ محتاجاً إلى توسعة أُخرى في دليله، بأن يكون موضوعه هو مجرّد العمل بالأثر الأوّل، و إن لم يكن الأثر الأوّل ثابتاً في حدّ نفسه، بل كان الثابت بالأصل هو موضوعه، ولا يكفي في تحقّق الأثر الثاني ما ذكرناه من المسامحة الأولى - أعني كون موضوعه هو ثبوت الأثر الأوّل ولو بالأصل - كما لا يخفى.

و إن كان موضوع الأثر الثاني هو الوجود الواقعيّ للأثر الأوّل كان جريان الاستصحاب في نفس الأثر الأوّل موجباً لترتّب الثاني ظاهراً وفي ترتّب الأثر الثاني على جريانه في موضوع الأوّل إشكال، والظاهر عدم الترتّب، فتأمّل.

وعلى أي حال، فلا يكون ترتّب الأثر الثاني على الأصل في نفس الأثر الأوّل أو في موضوعه من باب أنّ أثر الأثر أثر، بل إمّا لتحقّق موضوع الأثر الثاني وجداناً، أو لكون الأصل محرزاً تعبّداً لموضوعه - أعني الأثر الأوّل - وشيء منهما لا يكون من قبيل أثر الأثر أثر، بل إنّ أصل الفرض - وهو كون الأثر الثاني أثراً للأثر الأوّل - يعطي أنّ جعل أثر الأثر أثر خروج عن الفرض، فتأمّل.

خلاصة في مطالب المطلب الأوّل في مسائل لم تنقّح عند الفقهاء

في[1] هذه الليلة أفاد (دام ظلّه) ما حاصله.

أنّ كلّاً من مسألة حجّيّة الاستصحاب من باب الأخبار، أو من باب الظنّ، ومسألة حجّيّة الأصل المثبت وعدم حجّيّته، ومسألة حكومة الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ غير منقّح في كلامهم ﷺ، ولكن كثيراً ما لا يجرون الأصل المثبت ويقدّمون الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ بصرف ذوقهم الفقهيّ، وربّما أجروا الأصل المثبت وعارضوا الأصل السببيّ بالأصل المسبّبيّ.

المطلب الثاني بيان الأصل المثبت

ثمّ إنّه (دام ظلّه) تعرّض لبيان الأصل المثبت، وأنّه يكون الأصل مثبتاً حيث يكون الأثر مترتّباً على لازمه، وذكر أنّ اللازم قد يكون مخالفاً للملزوم في الوجود، وقد يكون متّحداً معه خارجاً، ولكنّه يكون مغايراً له بأن يكون عنواناً منتزعاً من وجوده، وما يكون منتزعاً كثير الأقسام ولا ضابط له.

المطلب الثالث في فروع تعرّض لها الشيخ والميرزا

ثمّ إنّه (دام ظلّه) لبعض[2] الفروع التي تعرّض لها الشيخ ﷺ[3]، وبيّن ﷺ احتمال كون المنشأ في الأوّل كون بنائهم على كون موضوع الإرث هو اجتماع إسلام الوارث وحياة المورّث في الزمان، بحيث يكون الإرث عندهم مترتّباً على المقارنة الزمانيّة بين إسلام الوارث وحياة المورّث.

هذا إذا كان إسلام الوارث معلوم التاريخ وموت المورّث مجهول التاريخ.

ولو كان الأمر بالعكس لكان استصحاب عدم الإسلام إلى حين موت المورّث موجباً للحكم بعدم الإرث؛ لعدم تحقّق موضوعه، أعني الاجتماع في الزمان بين موت المورّث وإسلام الوارث.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تعرّض لبعض).

٣. يُنظر: فرائد الأصول: ٢٣٧/٣.

ولو كانا مجهولي التاريخ كان ذلك داخلاً في التنبيه الآتي.

نعم، لو كان الإرث عندهم مترتّباً على العنوان المنتزع من تلك المقارنة الذي يكون لازماً لها وهو كون موت المورّث عن إسلام الوارث لكان استصحاب الحياة إلى حين إسلام الوارث مثبتاً للازمه - أعني كون موت المورّث عن إسلام الوارث - الذي هو موضوع الأثر، أعني الإرث.

ثمّ إنّه أفاد (دام ظلّه) في الفرع الثاني أنّه بناءً على كون الملاقاة مقتضية للنجاسة، وكون الكرّيّة مانعة يكون استصحاب عدم الكرّيّة إلى حين الملاقاة موجباً للحكم بالنجاسة ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة إلى ما بعد الكرّيّة؛ لأنّ هذا الأصل لا تترتّب عليه الطهارة إلّا بواسطة لازم مجراه وهو كون الملاقاة رافعة بعد الكرّيّة.

وبناءً على كون القلّة شرطاً في الانفعال يكون استصحاب عدم الملاقاة إلى ما بعد الكرّيّة موجباً للحكم بالطهارة من دون توقّف على إحرازكون الملاقاة واقعة بعد الكرّيّة؛ لأنّه على هذا القول يكفي في الحكم بالطهارة استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّيّة الذي هو حال القلّة؛ لأنّ الحكم بالنجاسة حينئذٍ يتوقّف على إحرازكون الملاقاة في حال القلّة، ويكفي في الحكم بعدمها أصالة عدم إحراز الملاقاة في حال القلّة فضلاً عن إحرازعدم الملاقاة في حال القلّة، ولا يعارضة أصالة عدم الكرّيّة إلى حين الملاقاة؛ لأنّه لا يترتب عليه الحكم بالنجاسة إلّا بعد لازمه وهو كون الملاقاة في حال القلّة.

ولا يخفى أنّه يمكن أن يُقال: إنّ المعارض له هو استصحاب القلّة إلى حين الملاقاة، فيترتب عليه كون الملاقاة حين القلّة، وليس هذا الأصل

بمثبت؛ لأنَّ الملاقاة للماء محرزة بالوجدان، وكونه قليلاً بالأصل، فهو كما[1] أحرزت الكرّيّة أو الإطلاق بالأصل وغسل الثوب النجس فيه بالوجدان.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال إنَّ المعتبر في هذا المقام كون الملاقاة في حال القلّة، فيكون أحد الجزئين حالاً للآخر، ولا يكون ذلك محرزاً إلّا بالأصل المثبت، والظاهر أنّي لم أحصّل تمام ما أفاده (دام ظلّه) في هذا الفرع، فإنَّه (دام ظلّه) قد شرح مراده في هذا الفرع مفصّلاً في تنبيه أصالة تأخّر الحادث في درس ليلة الأربعاء: (غرّة جمادى الأولى)، وما أفاده هناك ناقض لما نقلته عنه هنا.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) بيّن أنَّ المراد من كون الملاقاة مقتضية للانفعال، وأنَّ الكرّيّة عاصمة ليس هو براجع إلى قاعدة المقتضي والمانع، بل المراد به أنَّ المستفاد من أدلّة الكرّ وغيرها من أدلّة الانفعال بالملاقاة، حيث إنَّه علّق فيه الحكم الترخيصيّ - أعني الطهارة - على عنوان وجوديّ - أعني الكرّيّة - أنَّ موارد الشكّ في الكرّيّة داخلة في أدلّة الانفعال إلّا إذا أحرزت الكرّيّة.

وقد عرضت بخدمته أنّه بناءً على كون الملاقاة مقتضية للتنجيس لا نحتاج في الحكم بالانفعال إلى استصحاب عدم الكرّيّة قبل الملاقاة، بل يكفي في الحكم بالتنجيس عدم إحراز الكرّيّة حين الملاقاة من دون حاجة إلى استصحاب عدمها لدخول موارد الشكّ في الكرّيّة في أدلّة الانفعال بالملاقاة؛ إذ لا يخرج عنها إلّا بإحراز الكرّيّة حين الملاقاة.

وكذلك بناءً على كون القلّة شرطاً في الانفعال لا نحتاج في الحكم

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كما لو).

بالطهارة إلى استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّيّة، بل يكفي فيها عدم إحراز القلّة عند الملاقاة.

وأجاب (دام ظلّه) بما حاصله: أنّ نسبة القاعدتين على هذا[1] القولين إلى الاستصحابين المذكورين كنسبة أصالة الطهارة إلى استصحابها في كونه حاكماً عليها.

نعم، لو لم يجرِ الاستصحاب لمانعٍ لكان المرجع هو كلّ من ذينك القاعدتين على كلّ من ذينك القولين كما أنّه لو لم يكن استصحاب الطهارة جارياً لكان المرجع هو قاعدة الطهارة.

في حجّيّة مثبتات الأمارة دون الأصل

ثمّ إنّ[2] محصّل الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة هو جرّ الموضوع المتحقّق وجوده سابقاً إلى زمان الشكّ في بقائه، فيترتّب على ذلك اندراجه تحت الموضوع الكلّيّ المحكوم عليه بالحكم الكبرويّ، ومحصّل الاستصحاب في الشبهات الحكميّة جرّ نفس الحكم الكلّيّ الذي كان متحقّقاً سابقاً إلى زمان الشكّ في بقائه.

ولا ريب أنّه في النحو الأوّل لا يكون مثبتاً، فإنّ البناء العمليّ على بقاء الموضوع الذي هو مفاد الاستصحاب عبارة عن البناء على ثبوت حكم ذلك الموضوع.

ثمّ إنّا قد بيّنا في درس الفقه في مسألة اللباس المشكوك[3] أنّ المصحّح لجريان الاستصحاب هو الأثر الشرعيّ المترتّب، إمّا على نفس المستصحب، كما لو كان المستصحب ذا أثر شرعيّ مترتّب على نفس ذلك المستصحب، سواء كان ذلك المستصحب وجوديّاً، كما في استصحاب نفس الموضوع، أو

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذين).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٣. مخطوط جاري العمل على تحقيقه، وسينشر قريبًا إن شاء الله تعالى.

جزئه، أو قيده الوجوديّين، أوكان المستصحب أمراً عدميّاً، كما في استصحاب العدم في القيود العدميّة، ومنه استصحاب عدم المانع، حيث يكون نفس الموضوع مسبوقاً بالاتصاف بذلك العدم، وإلّا ففيه الإشكال الذي شرحناه[1] في تلك المسألة من عدم كفاية استصحاب العدم المحموليّ الذي هو مفاد «ليس» التامّة في إثبات تقييد الموضوع بالعدم على نحو مفاد «ليس» الناقصة، إلّا إذا لم يكن التركّب من الأمر الوجود[2] والعدميّ تركّباً وصفيّاً، فإنّ استصحاب العدم حينئذٍ يكون نافعاً في تحقّق الموضوع بضميمة إحراز الجزء الآخر الوجوديّ بالوجدان، كما أنّه يكون الاستصحاب المذكور نافعاً فيما لو كان ذلك الأمر العدميّ تمام موضوع الحكم.

وقد يكون المصحّح لجريان الاستصحاب هو ترتّب الأثر الشرعيّ على نقيض المستصحب، سواء كان المستصحب أمراً وجوديّاً وكان الأثر مترتّباً على عدمه بأن يكون عدمه تمام الموضوع أو جزئه، أوكان المستصحب أمراً عدميّاً، كما هو الغالب في الاستصحابات العدميّة، فإنّ الغالب فيها هو كون الأثر مترتّباً على وجود ما استصحب عدمه، ويكون المصحّح لمثل هذه الاستصحابات هو ترتّب الأثر على نقيض مجراها، ولا تكون تلك الأُصول مثبتة بدعوى كون المترتّب على تلك الاستصحابات هو عدم الحكم الشرعيّ، وهو غير مجعول، وإنّما المجعول شرعاً هو نفس الحكم لا عدمه.

وفيه:

أوّلاً: إنّ العدم مجعول باعتبار بقائه واستمراره، كما قلنا في باب النواهي إنّ المطلوب هو العدم، وهو مقدور باعتبار بقائه واستمراره.

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الوجوديّ).

وثانياً نقول: إنَّ عدم الحكم يكون اختيارياً مجعولاً للشارع، وإلّا لم يكن الحكم اختياريّاً له، كما قلنا في ذلك الباب من أنّه لو لم يكن عدم الفعل اختياريّاً لكان الفعل واجباً قهريّاً على المكلّف.

وثالثاً نقول: إنَّ عدم الحكم في مقام الشكّ في حدوثه أو حدوث موضوعه، كما فيما نحن فيه يكون بجعل الشارع، فإنَّ له في هذا الحال أنَّ يجعل الحكم بأن يحكم بثبوته أو يجعل عدمه بأن يحكم بعدمه، وما يُنسب إلى الشيخ ﷺ من كون عدم الحكم الشرعيّ غير مجعول[1]، فهو ﷺ قد جرى على خلافه فقهاً وأُصولاً، نعم، له في بعض أبحاث الرسائل كلام يُوهم هذا المعنى.

وأمّا ترتّب الأثر بواسطة الأمر الانتزاعيّ، ففيه: أنَّ العنوان الانتزاعيّ إن كان منتزعاً عن أمر بسيط، فلا يكون بقاؤه إلّا عبارة[2] بقاء ذلك الأمر البسيط، ولا يكون الشكّ فيه إلّا شكّاً في ذلك الأمر البسيط، فيكون استصحاب ذلك الأمر البسيط الخارجيّ الذي يكون منشأ لانتزاع ذلك العنوان غير منفك عن استصحاب ذلك العنوان، وإن كان منتزعاً عن أمر مركّب، كما في مثل «موت المورّث عن وارث مسلم» المنتزع عن اجتماع موت المورّث وإسلام الوارث في الزمان ونحو ذلك من العناوين المنتزعة عن أمر مركّب، فإن كان موضوع الأثر هو نفس ذلك المركّب وكان الأصل جارياً فيه، فلا إشكال، وإن كان موضوع الأثر هو ذلك العنوان المنتزع من ذلك الأمر المركّب، فلا يكون جريان الاستصحاب في ذلك الأمر المركّب أو في بعض أجزائه إذا كانت الأجزاء

---

١. يُنظر: الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة: ٤٠١.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عبارة عن).

الباقية محرزة بالوجدان نافعاً في ترتّب ذلك الأثر المجعول لذلك العنوان المنتزع منه، وكان ذلك الأصل من أظهر أفراد الأُصول المثبتة.

الكلام في خفاء الواسطة

بقي الكلام فيما أفاده الشيخ ﷺ في آخر هذا التنبيه من اغتفار الواسطة إذا كانت خفيّة[1].

ولا يخفى أنَّ هذا لو فتحناه[2] في خبط عظيم، حيث إنَّ الواسطة إن كانت موجودة وكان الأثر الشرعيّ مترتّباً عليها لا على نفس مجرى الأصل، فلا معنى لاغتفارها، وإن لم تكن دخيلة في ترتّب الأثر لم تكن حاجة إلى إثباتها بالأصل وإلّا فيمكن أن يدّعى اغتفار كلّ واسطة، ففي هذا المثال الذي ذكره ﷺ في مسألة الرطوبة والسريان[3] إن فهمنا من الدليل أنَّ موضوع الحكم بالتنجيس هو ملاقاة الطاهر للنجس وكون أحدهما رطباً وكون تلك الرطوبة مسرية لم يكن استصحاب الرطوبة في أحد المتلاقيين موجباً للحكم بالتنجيس.

ولا معنى لاغتفار توسّط السريان في ترتّب الحكم بالتنجيس، والمسامحة العرفيّة في المقام لا معنى لها، فإنَّه بعد فرض كون السريان جزءاً أو شرطاً في موضوع الحكم لا معنى للمسامحة العرفيّة، بل تكون المسامحة المذكورة حينئذٍ من قبيل التخطئة.

وإن شئت فقل: يكون ما دلَّ على اعتبار السريان في ترتّب الأثر المذكور مخطّئاً للعرف في زعمهم عدم مدخليّة السريان، ويكون ذلك من قبيل مسامحتهم في إطلاق الحقّة على ما زاد أو نقص قليلاً عن مقدارها المعيّن،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٢٤/٣.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فتحناه لوقعنا).

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

ومن الواضح أنّه لا عبرة بمثل هذه المسامحات، وأمّا ما سيأتي في مسألة اعتبار وحدة الموضوع من الاكتفاء بالمسامحة العرفيّة، فلا ربط له بهذه المسامحة؛ لأنّ تلك إنّما هي في نفس الموضوع الذي ثبت له الحكم فيما تقدّم من الزمان بجعل ما كان واجداً لها من الخصوصيّة أجنبيّة عن موضوع الحكم وجعل موضوع الحكم هو نفس الذات والخصوصيّة من قبيل علّة الحكم بحسب ما يفهمه العرف من مناسبة الحكم والموضوع.

فيقال بعد الفراغ عن تلك المسامحة العرفيّة: إنّ هذا الموضوع كان محكوماً بهذا الحكم حينما كان واجداً لتلك الخصوصيّة التي هي أجنبيّة عن موضوعيّة الموضوع بحسب ما فهمناه، ولو من مناسبة الحكم والموضوع، والآن بعد زوال تلك الخصوصيّة نشكّ في بقاء ذلك الحكم لاحتمال كون تلك الخصوصيّة التي فهمنا أنّها علّة للحكم أنّها علّة له حدوثاً وبقاءً، وحينئذٍ فنستصحب له ذلك الحكم.

أمّا إذا فرض كون تلك الخصوصيّة دخيلة في موضوع الحكم، بحيث كان تحقّق الحكم موقوفاً على تحقّقها، كما فيما نحن فيه، فلا معنى لاغتفارها بعد ذلك من باب المسامحة العرفيّة والاكتفاء في تحقّق الحكم بإحراز ما عداها، هذا إذا فهمنا من دليل التنجيس مدخليّة السريان فيه، وإن فهمنا من دليله عدم مدخليته، وأنّ تحقّق الملاقاة مع رطوبة أحد المتلاقيين كافٍ في التنجيس، وأنّ السريان من قبيل علّة الحكم - مثلًا - كان موضوع الأثر مترتّباً على إحراز الملاقاة بالوجدان، والرطوبة بالاستصحاب، ولم يكن في البين واسطة حتّى يحتاج إلى دعوى اغتفارها والمسامحة العرفيّة فيها.

والحاصل[١]: أنّه سيأتي من الشيخ ﷺ في مسألة اتّحاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة أنَّ المعيار في ذلك أحد أمور:

الأوّل: الاتّحاد العقليّ.

الثاني: الاتّحاد بحسب ما يستفاد من الدليل.

الثالث: الاتّحاد العرفيّ[٢].

وأشكل عليه بما حاصله: أنَّ المراد ممّا يستفاد من لسان الدليل إنَّما هو ما يستفاد منه عرفاً، وليس المراد منه ما يستفاد منه بحسب الوضع اللغويّ، حيث إنَّ المتّبع في فهم موضوعات الأحكام من أدلّتها إنَّما[٣] الفهم العرفيّ دون ما يكون مستفاداً منها بمقتضى وضع الألفاظ، وحينئذٍ فيكون الوجه الثالث عين الوجه الأوّل[٤]، حيث إنَّ الفهم العرفيّ عبارة أُخرى عمّا يفهمه العرف من لسان الدليل[٥].

وحاصل الجواب عن هذا الإشكال: هو أنَّ العرف رُبّما فهم من لسان الدليل كون الخصوصيّة عنواناً للموضوع، كما إذا قيل: «الماء المتغيّر بملاقاة النجاسة يتنجّس»، فإنَّ المفهوم من مثل هذه الجملة أنَّ التغيّر عنوان لموضوع الحكم الذي هو النجاسة، ومع ذلك فالعرف بحسب ما يراه من مناسبة الحكم والموضوع يرى أنَّ معروض النجاسة هو نفس الماء، وأنَّ التغيّر يكون علّة لورود النجاسة على الماء، وحيث إنَّ دليل الاستصحاب - أعني «لا تنقض اليقين...»

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٢٩٧.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إنّما هو).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح (عين الوجه الثاني) لا الأوّل؛ لأنّ الأوّل هو الاتّحاد العقليّ، فلاحظ.

٥. يُنظر: بدائع الأفكار: ١١٤.

إلخ[١] - منزّل على ما يراه العرف، فلو شكّ بعد زوال التغيّر في بقاء النجاسة يكون رفع اليد عن النجاسة السابقة نقضاً لليقين بالشكّ، وذلك بحسب ما يراه العرف من كون معروض النجاسة هو نفس[٢]، فيكون رفع اليد عن النجاسة نقضاً لليقين المتعلّق بنجاسة هذا الماء بالشكّ في بقاء نجاسته، وهذه المسامحة العرفيّة تكون متّبعة في دليل الاستصحاب لا في تحقيق موضوع الحكم، وهذا بخلاف المسامحة فيما نحن فيه، فإنّها بعد الفراغ عن كون موضوع التنجيس هو سريان الرطوبة تكون جارية في تحقّق موضوع الحكم بإلغاء السريان والاكتفاء بمجرّد الملاقاة مع الرطوبة، فتكون من قبيل المسامحة في تحقيق المصداق لما هو موضوع الحكم، نظير ما لو علّق الحكم على مقدار معيّن كالحقّة - مثلاً - ويتسامح العرف في اطلاقها على ما زاد على ذلك المقدار أو نقص عنه قليلاً ندّعي: أنّ ما نقص عن الحقّة، أو زاد عليها يكون مصداقاً للحقّة ولا ريب ، ومن الواضح أنّه لا عبرة بمثل هذه المسامحات، وأنّ المدار في أمثال ذلك على ما دلّ عليه الدليل من اعتبار المقدار المعيّن، فتأمّل.

فروع في مسألة اغتفار الواسطة

بقي الكلام في الفروع التي رتّبها الشيخ ﷺ على اغتفار الواسطة الخفيّة:

منها: مسألة الذبابة، وما وقعت عليه بعد ارتفاعها من النجس[٣].

والتفصيل في هذا الفرع: أنّ الحيوان الذي علق به المتنجّس أو النجس إمّا أن نقول بكون جسمه يكون متنجّساً بذلك ويطهر بالجفاف، وإمّا أن نقول بأنّ جسم الحيوان لا يقبل التنجيس، وإنّما يكون ما علقه نجساً أو متنجساً، فإذا زال ما علقه من ذلك أو جفّ، فقد زالت النجاسة عن جسم الحيوان، لا

---

١. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نفس الماء).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٤٤/٣.

أنّه يطهر بالجفاف، وعلى الأوّل فالذي يجري في جسم الحيوان عند الشكّ في بقاء الرطوبة إنّما هو استصحاب النجاسة، وحينئذٍ فإذا كان ما وقع عليه الحيوان رطباً وسرت الرطوبة من ذلك الجسم إلى جسم الحيوان كان ذلك الجسم محكوماً بالنجاسة، لكون[1] لاقى نجساً بحكم الاستصحاب وكانت بينهما رطوبة مسرية بالوجدان، فيتمّ الحكم بالنجاسة بالنسبة إلى ذلك الجسم الذي وقع عليه الحيوان، وإن لم يكن سريان الرطوبة من ذلك الجسم إلى الحيوان محرزة بالوجدان لم يترتب على استصحاب نجاسة جسم ذلك الحيوان نجاسة الجسم الذي وقع عليه إلّا بالأصل المثبت، وبناءً على الوجه الثاني لا يجري في جسم الحيوان إلّا استصحاب بقاء الرطوبة.

ولا يخفى أنّه لا يترتب على هذا الاستصحاب نجاسة الجسم الذي وقع عليه بعد توسّط السريان، فيكون الأصل مثبتًا*.

ومنها: مسألة أوّل الشهر[2].

وقد ذكرنا في مبحث الفقه[3] أنّ أوّل الشهر مركّب من عنوان وجوديّ، وهو كون هذا اليوم من الشهر الفلانيّ كـ«شوّال» - مثلًا -، وعنوان عدميّ، وهو أن لا يكون اليوم الذي تقدّمه من شوّال، أو عنوان وجوديّ، وهو كون اليوم

---

* **قلتُ:** نعم، يمكن أن يُقال نستصحب نفس النجاسة الموجودة في بدن الحيوان، فإذا انضمّ إليه ما فرض في الوجه الأوّل من كون الجسم الواقع عليه رطباً، وأنّ رطوبته سرت بالوجدان إلى تلك النجاسة المستصحبة التي على جسم الحيوان تمّ الحكم بنجاسة ذلك الجسم، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لكونه).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٤٥/٣.

٣. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٣٣٥/١، ورسالة اللباس المشكوك: ٣٨١.

السابق عليه من رمضان، وحينئذٍ ففي يوم الشكّ إذا جرى فيه أصالة عدم دخول شوّال أو أصالة بقاء رمضان، وكان اليوم الذي بعد يوم الشكّ ممّا يقطع بكونه من شوّال؛ لكونه يوم الواحد والثلاثين لأوّل رمضان، كان ذلك موجباً للحكم بأنَّ ما بعد يوم الشكّ هو أوّل شوّال، وهو يوم العيد، ويكون ذلك من قبيل إحراز أحد جزئيّ الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان.

ولا يخفى أنَّ المفاهيم التي وضعت الألفاظ بازائها، وإن كانت حاكية عن مركّب خارجاً، إلّا أنَّها لمّا كانت هي الصور الذهنيّة المنتزعة منها، فلا محالة تكون بسيطة، وحينئذٍ فلفظ «الأوّل» لا يمكن أن يكون موضوعاً إلّا لذلك المفهوم البسيط المنتزع عن ذينك الأمرين، ويستحيل أن يكون مفهومه مركّباً من ذينك المفهومين، إذ لا يمكن الحكاية عن ذينك المفهومين إلّا بلفظين يكون أحدهما حاكياً عن أحد المفهومين، والآخر حاكياً عن المفهوم الآخر، وإذا كان مفهوم «الأوّل» أمراً بسيطاً منتزعاً عن ذلك المركّب - لا أنّه عينه مفهوماً، وإن كان عينه خارجًا- وكان نسبته إليه نسبة المسبّبات عن أسبابها التوليديّة، لم يكن إحراز أحد ذينك الجزئين بالأصل، والآخر بالوجدان كافياً في تحقّق مفهومه إلّا بالأصل المثبت*.

---

* **أفاد** (دام ظلّه) في الليلة الثانية ما حاصله: أنَّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان موضوع الحكم هو عنوان «الأوّل» فإنّه يتوجّه حينئذٍ إنَّ مفهوم «الأوّل» لا بُدَّ أن يكون بسيطاً منتزعاً عن ذلك المركّب، ولكنَّ الأحكام الشرعيّة لم تترتب على هذا المفهوم، بل إنّما رتّبت على الواحد والثلاثين أو رؤية الهلال، وحينئذٍ فيجري فيه الاستصحاب للشهر السابق في يوم الشكّ، ويترتب عليه أوّليّة ما بعده للشهر اللاحق، لكونه الواحد والثلاثين ويكون ممّا أحرز فيه أحد جزئيّ الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان.

ومنها: مسألة أصالة عدم الحاجب في باب الغسل والوضوء.

ولا يخفى أنَّ المطلوب إنَّما هو إيصال الماء إلى البشرة، ومن الواضح أنَّ هذا المطلوب لا يترتب على أصالة عدم الحاجب، إلّا بالأصل المثبت، ودعوى: جريان السيرة على إجراء هذا الأصل والعمل به لا يخفى ما فيه.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ المتيقّن من عملهم إنَّما هو عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب فيما يكون الشكّ في وجوده شكّاً غير عقلائيّ، ويكون عدمه مظنوناً بالظن القوي المفيد للاطمئنان المقارب للعلم، ومن أنَّ هذا إن تمَّ لا يكون من باب الاستصحاب، بل تكون هذه السيرة لو تمّت في هذه الصورة - كما لا يبعد - دليلاً على اعتبار الظنّ القويّ في عدم وجود الحاجب.

وثانياً: أنَّ[1] لو فرضنا جريان السيرة على عدم الاعتناء، والركون إلى أصالة العدم وإن لم يحصل الظنّ الاطمئنانيّ بالعدم، فلا نسلّم تحقّق هذه السيرة إلى زمان أهل العصمة عليهم السلام كي يُقال: إنَّ سكوتهم عن الردع عنها إمضاء لها.

التنبيه الثامن في أصالة تأخّر الحادث

التنبيه[2] السابع[3]: قد تقدّم[4] أنَّ حقيقة الاستصحاب هو المستصحب إلى زمان الشكّ، فلو علم بوجود حادث في يوم، ولكن شكّ في مبدأ حدوثه، وأنَّه هو ذلك اليوم، أو ما قبله، جرى استصحاب عدمه فيما قبل ذلك اليوم إن كان لعدم حدوثه فيه أثر شرعيّ، وإن كان الأثر مترتّباً على تأخّره عن ذلك اليوم السابق، أو على حدوثه في ذلك اللاحق لم يجرِ الاستصحاب المذكور، لكونه حينئذٍ مثبتاً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أنَّه).

٢. أرّخ المصنّف دام ظله هذا المقطع من البحث الأبرعاء: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثامن).

٤. يُنظر: صفحة (٣٢) من هذا الجزء.

وهذا فيما إذا لوحظ ذلك الحادث المشكوك تقدّمه وتأخّره بالقياس إلى نفس الزمان.

وأمّا إذا لوحظ بالقياس إلى حادث آخر فهاهنا أمر واقعيّ، وهو مجرّد وجودها في الزمان، أو كون أحدهما مجتمعاً في الزمان مع عدم الآخر.

في كون الأثر مترتّباً على المنتزع من الأمر الواقعيّ

وبعبارة أُخرى: مجرّد كون الزمان ظرفاً لكلا الوجودين، أو لوجود أحدهما وعدم الآخر وأمر[1] منتزع عن ذلك الأمر الواقعيّ، وهو عنوان المقارنة بين الوجودين أو عنوان التقدّم لأحدهما أو عنوان التأخّر إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعيّة، فإن كان الأثر الشرعيّ مترتّباً على ذلك الأمر الانتزاعيّ لم يجرِ الاستصحاب أصلاً لكونه مثبتاً، حيث إنّ هذه العناوين الانتزاعيّة لازمة لما هو مجرى الأصل من وجود أحدهما إلى زمان وجود الآخر أو عدم أحدهما في زمان الآخر أو عدم أحدهما قبل وجود الآخر وهذا هو المانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة، لا ما يتوهّم[2] من كون ذي الأثر - الذي هو وجود أحدهما عند وجود الآخر أو عدم أحدهما عند وجود الآخر - مأخوذاً* على نحو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين؛ إذ لا يُعقل فيما عدا تركّب العرض

---

* كان ذلك منه (دام ظلّه) تعريضاً بصاحب الكفاية ﷺ، حيث تعرّض في هذا التنبيه لكون الموضوع مأخوذاً على نحو مفاد «كان» الناقصة أو «كان» التامّة، والعدم على نحو مفاد «ليس» التامّة أو «ليس» الناقصة.

ولكن لا يخفى أنّه ليس مراد صاحب الكفاية ﷺ من كونه مأخوذاً على نحو مفاد «كان» التامّة أو «كان» الناقصة أنّ نسبة أحد الحادثين إلى الآخر يكون على نحو مفاد «كان» التامّة أو «كان» الناقصة ليرد عليه كون أحد الحادثين لا يمكن

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هو أمر).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٢٤.

نسبته إلى الآخر بمفاد «كان» التامّة أو «كان» الناقصة، و إنّما يتصوّر ذلك في العارض بالنسبة إلى معروضه، بل مراده كما هو صريح عبارته أنّ نسبة صفة التقدّم أو التأخّر أو التقارن إلى أحد العارضين تارةً يكون مأخوذة في موضوعيّة الأثر على نحو مفاد «كان» التامّة، بأن يكون الأثر مترتّباً على نفس تقدّم إسلام الوارث، أو تأخّره، أو مقارنته لموت المورّث، وأخرى تكون مأخوذة على نحو مفاد «كان» الناقصة بأن يكون الأثر مترتّباً على كون الإسلام مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً عن موت المورّث.

وهكذا الحال في عدم أحدهما في زمان الآخر، فإنّه ليس المراد من كونه مأخوذاً على نحو «ليس» التامّة، أو «ليس» الناقصة أنّ عدم أحدهما يكون منسوباً إلى الآخر بما هو مفاد ليس التامة أو ليس الناقصة، بل المراد أنّ نسبة العدم إلى أحدهما في زمان الآخر تارةً تكون مأخوذة على نحو مفاد ليس التامّة، بأن يكون الأثر مترتّباً على نفس عدم الإسلام في زمان موت المورّث، وأخرى يكون على نحو مفاد ليس الناقصة، بأن يكون الأثر مترتّباً على كون إسلام الوارث منعدماً في زمان موت المورّث.

ومن الواضح أنّ صفة التقدّم والتأخّر والمقارنة بالنسبة إلى أحد الحادثين من قبيل العارض ومعروضه، وكذا صفة العدم لأحدهما، فإنّها من قبيل العارض ومعروضه.

نعم، يرد عليه ﷺ أنّ تركّب العارض ومعروضه لا يكون إلّا على نحو مفاد «كان» الناقصة أو «ليس» الناقصة، ولا يتصوّر فيه مفاد «كان» التامّة و«ليس» التامّة، كما أفاد (دام ظلّه) في مسألة المشكوك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون مراد صاحب الكفاية ﷺ من أخذ صفة التقدّم بما هو مفاد «كان» التامّة أن يكون نفس التقدّم موضوعاً للحكم، فيكون الموضوع أمراً بسيطاً لا مركّباً من صفة التقدّم ومعروضه، ليكون منحصراً بمفاد «كان» الناقصة.

وهكذا الحال في عدم أحدهما في زمان الآخر، فتأمّل، فإنّه لا معنى لأخذ هذه الصفة، وهي صفة التقدّم أو صفة عدم أحدهما، مجرّدة عن معروضها.

ومعروضه أن يكون تركّبه بما هو مفاد «كان» الناقصة أو «ليس» الناقصة، و إنّما يتصوّر ذلك في تركّب العرض ومعروضه، مثل «زيد» و«القيام»، فيكون المأخوذ في موضوع الحكم هو كون زيد قائماً أو كونه غير قائم، وفيما عدا ذلك كما فيما نحن فيه لا يتصوّر فيه ذلك؛ إذ لا يُعقل كون مثل موت أحد المتوارثين - مثلًا - و إسلام الآخر مركّباً بما هو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين؛ إذ لا يُعقل جعل وجود أحدهما أو عدمه صفة للآخر، بل المتصوّر فيه هو كون الموضوع للحكم في مثله هو العنوان المنتزع عن كون الزمان الواحد ظرفاً لكليهما وهو عنوان الاقتران أو العنوان المنتزع من كون الزمان الواحد ظرفاً لوجود أحدهما وعدم الآخر، لا ذلك الأمر الواقعيّ الذي هو منشأ انتزاع ذلك العنوان، ليكون جريان الأصل في ذلك الأمر الواقعيّ بالقياس إلى ترتّب ذلك الأثر المترتّب على العنوان المنتزع عنه مثبتاً.

هذا كلّه فيما كان الأثر مترتّباً على ذلك العنوان المنتزع من ذلك الأمر الواقعيّ.

في كون الأثر مترتّباً على نفس الأمر الواقعيّ

و إن كان الأثر مترتّباً على نفس ذلك الأمر الواقعيّ لا على العنوان المنتزع عنه، كما في مثل «الصلاة» و«الطهارة»، وكما في مثل «إسلام الوارث»، و«حياة المورّث»، فإمّا أن يكون أحدهما معلوم التاريخ، و إمّا أن يكونا معاً مجهولي التاريخ.

في كون حكم أحد الحادثين معلوم التاريخ

فإن كان أحدهما معلوم التاريخ، بأن علم - مثلًا - أنّ الوارث أسلم في أوّل شوّال، وشكّ في موت مورّثه، وأنّه قبل ذلك أو بعده، فبالنسبة إلى معلوم التاريخ الذي هو الإسلام لا يجري الأصل؛ لكونه معلوماً في زمان معيّن، وبالنسبة إلى ما هو مجهول التاريخ الذي هو الموت يجري استصحاب العدم.

وإن شئت قلت: يجري فيه استصحاب الحياة إلى ما بعد الإسلام، وبذلك يحرز ما هو موضوع الأثر - أعني اجتماع الإسلام والحياة أو عدم الموت - في زمان واحد.

لا يُقال: إنّ ما هو معلوم التاريخ و إن[1] زمانه معلوماً، ولكن بالقياس إلى ذلك الزمان الواقعيّ الذي وقع فيه ما هو مجهول التاريخ مشكوك التأخّر والتقدّم، فيجري استصحاب عدمه إلى ما بعد ما هو مجهول التاريخ، فيتعارض الاستصحابان[2].

لأنّا نقول: إن أريد من نسبة هذا المعلوم التاريخ إلى الزمان الواقعيّ لما هو مجهول التاريخ، وأنّه بالقياس إليه يكون مشكوك التقدّم والتأخّر أنّ زمان ما هو معلوم التاريخ بالقياس إلى زمان مجهول التاريخ يكون مشكوك التقدّم والتأخّر فذلك لا محصّل له إلّا الشكّ في كون أحد الزمانين متقدّماً على الآخر أو متأخّراً.

ولا ريب في أنّه لا أصل يرجع إليه لإزالة هذا الشكّ، مع أنّه لا ربط له بما هو محطّ الأثر، أعني نفس الحادث لا زمانه.

و إن كان الغرض من ذلك أنّ نفس هذا المعلوم التاريخ يكون بالنسبة إلى الزمان الواقعيّ لما هو مجهول التاريخ مشكوك التقدّم والتأخّر.

ففيه أنّ الزمان الواقعيّ لما هو معلوم التاريخ لم يكن مشكوكاً.

و إن أريد أنّه بالإضافة إلى نفس الحادث الآخر الذي هو مجهول التاريخ يكون مشكوك التقدّم والتأخّر.

ففيه أنّ ذلك خروج عن محلّ الفرض من عدم كون الأثر مترتّباً على العنوان المنتزع من التقدّم والتأخّر ونحوهما من العناوين الانتزاعيّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (و إن كان).

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٦٥.

في كون كلا الحادثين مجهولي التاريخ

هذا كلّه فيما كان أحد الحادثين معلوم التاريخ.

وأمّا إذا كانا معاً مجهولي التاريخ كان تحقّق كلّ منهما في الزمان الواقعيّ الذي تحقّق فيه الآخر مشكوكاً، وكان استصحاب عدم كلّ منهما إلى ما بعد الآخر جارياً، فيتعارض الاستصحابان.

وحاصل[1] الإيراد المتقدّم: أنّ ما هو معلوم التاريخ وإن كان زمانه معلوماً، ولكنّه بالنسبة إلى زمان الآخر الذي هو مجهول التاريخ مشكوك الحدوث في ذلك الزمان فيستصحب عدمه في ذلك الزمان الذي هو الزمان الواقعيّ لحدوث الآخر المجهول تأريخه.

وحاصل الجواب عن الإيراد المذكور: أنّ زمان ما هو مجهول التاريخ في نسبة ما هو معلوم التاريخ إليه إن أخذ موضوعيّاً، بحيث كان الملحوظ في النسبة المذكورة هو نسبة ما هو معلوم التاريخ إلى نفس زمان ما هو مجهول التاريخ من التقدّم والتأخّر والمقارنة، ونحو ذلك من العناوين الانتزاعيّة ولو مثل كون ما هو معلوم التاريخ في حال ما هو مجهول التاريخ، فذلك خروج عن الفرض، حيث إنّ فرض الكلام إنّما هو فيما لم يكن الأثر مترتّباً على ذلك الأمر الانتزاعيّ، بل كان الأثر مترتّباً على نفس الإجتماع في الزمان، وإن أخذ زمان مجهول التاريخ في نسبة ما هو معلوم التاريخ إليه طريقاً إلى زمان معلوم التاريخ.

ففيه: أنّ زمان مجهول التاريخ وإن كان مجهولاً، إلّا أنّه لمّا أخذ طريقاً إلى زمان معلوم التاريخ، وكان زمان ما هو معلوم التاريخ معلوماً لا شكّ فيه، لم يكن حينئذٍ مجرى للأصل؛ لعدم تعلّق الشكّ به، وإن كان طريقه والمرآة إليه

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

مجملاً، حيث إنَّ المرئي إذا كان معلوماً لا محلّ للأصل فيه، وإن كانت مرآته مجملة مجهولة، وهذا بخلاف مجهولي التاريخ، فإنَّه لمّا كان الزمان في كلّ منهما مجهولاً فقد صار المرآة والمرئي مجهولاً، وإذا كان المرئي الذي هو زمان كلّ منهما مجهولاً صحّ إجراء الأصل فيه.

والحاصل أنَّ زمان كلّ من مجهولي التاريخ لمّا كان مجهولاً صحّ إجراء أصالة[1] في كلّ واحد في كلّ زمان شكّ في حدوثه فيه.

وأمّا ما أفاده في الكفاية من الإشكال في ذلك بعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، فيكون التمسّك بعموم «لا تنقض» فيه من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة؛ لأنَّ المستفاد من مادّة النقض هو اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، فحيث لا يحرز الاتّصال فيما نحن فيه واحتمل كونه من باب نقض اليقين باليقين لاحتمال انتقاض اليقين بعدم أحدهما باليقين بوجوده كان التمسّك فيه بعموم «لا تنقض» من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة[2].

ففيه: أنَّ ما نحن فيه ليس من قبيل ما لم يتّصل فيه زمان الشكّ بزمان اليقين.

في توضيح اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين

وتوضح ذلك يتوقّف على شرح اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وبيان الضابط فيه.

فنقول قبل الشروع فيه: لا يخفى أنَّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ليس من الأمور الواقعيّة التي تكون قابلة لتعلّق الشكّ بها، بل هو أمر وجدانيّ

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أصالة العدم).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٥٢.

إما أن يكون معلوم الوجود، وإمّا أن يكون معلوم العدم، فلا محصّل لما أفاده ﷺ[1] من عدم إحراز الاتصال المذكور.

ثمّ نقول: لا شبهة في أنّ اليقين السابق لو انتقض بيقين لاحق على خلافه ثمّ عرض الشكّ في بقاء ذلك المتيقّن السابق بعد عروض ذلك اليقين اللاحق الذي كان على خلاف اليقين السابق لا يكون ذلك المتيقّن السابق مجرى للاستصحاب لانتقاضه باليقين اللاحق.

ويتّضح ذلك بالمثال، فنقول: مثال ذلك الدم في الذبيحة، فإنّه قبل التذكية والذبح كان محكوماً بالنجاسة وبعد التذكية ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يخرج بالذبح المعبّر عنه بالدم المسفوح، **والآخر:** ما يكون باقياً في نفس الذبيحة بعد خروج ما خرج منها بالذبح، والأوّل باقٍ على ما هو عليه من النجاسة، والثاني محكوم بالطهارة، وحينئذٍ فلو رأينا دماً على لحم الذبيحة، وشككنا في كون الدم المذكور ممّا خرج بالذبح، أو أنّه ممّا بقي في الذبيحة لم يمكن في ذلك الدم إجراء استصحاب النجاسة التي كانت ثابتة له قبل الذبح؛ لأنّ اليقين بتلك النجاسة قد انتقض باليقين بالطهارة في أحد القسمين - أعني ما يبقى بعد الذبح - والشكّ في نجاسة هذا الدم لم يكن متّصلاً باليقين السابق؛ لأنّ الفاصل بينهما هو اليقين بطهارة ما يبقى في الذبيحة، فلا يكون الشكّ المتأخّر ناقضاً لذلك اليقين السابق.

وبالجملة: فهذا الشكّ يكون ناشئاً عن اليقين الثاني، واليقين الثاني هو الناقض لليقين الأوّل، لا الشكّ المذكور.

ثمّ إنّ هذا الشكّ المذكور، كما لا يمكن فيه استصحاب المتيقّن السابق

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

لا يمكن فيه استصحاب المتيقّن الثاني؛ لأنَّ هذا الدم الخاص لم يكن في حاله السابقة معلوم الطهارة.

وقد يتوهّم[1] أنَّ نظير هذا الفرع ما لو علم نجاسة كلا الإنائين، ثمّ علم إجمالاً بطهارة أحدهما، فيكون كلّ منهما بعد هذا العلم الإجماليّ مشكوك الطهارة، فكما أنَّ اليقين الثاني بطهارة أحد قسمي الدم يكون هو الناقض لليقين السابق لا الشكّ في نجاسة هذا الدم، ولا يكون الشكّ المذكور متّصلاً بزمان اليقين السابق، فكذلك الأمر في هذا الفرع، فإنَّ اليقين السابق بنجاسة كلّ واحد من هذين الإنائين يكون منتقضاً بالعلم بطهارة أحدهما، فيكون هذا اليقين المتأخّر هو الناقض لليقين السابق بنجاسة هذا الإناء وهذا الإناء لا الشكّ في النجاسة.

ومن الواضح أنّهم يقولون بجريان الاستصحاب في نجاسة كلّ منهما، وإنّما يُسقطونه لأجل المعارضة، مع أنّه مثل الفرع السابق في عدم اتّصال الشكّ باليقين.

تنقيح هذا المطلب

وتنقيح[2] هذا المطلب أنَّ عدم اتّصال الشكّ اللاحق باليقين قد يكون لأجل الفصل زماناً بين اليقين السابق والشكّ اللاحق بيقين ناقض لليقين السابق كما تقدّم[3] في الردّ على الفاضل التونيّ في دعواه المعارضة بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم في الزمانيّات كما لو علم بوجوب الجلوس - مثلًا - من الصبح إلى الزوال، فإنّه قد ادّعى أنَّ وجوب الجلوس فيما بعد الزوال مورد لاستصحاب الوجوب الثابت من الصبح إلى الزوال ولاستصحاب عدم الوجوب المتحقّق فيما قبل الصبح.

وأوردنا عليه وعلى الشيخ ﷺ بأنَّ ذلك العدم قد انتقض باليقين

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٦٩/٢، وما بعدها، ودرر الفوائد (للحائريّ): ٤٦٩.

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٣. يُنظر: صفحة (١٤٤) من هذا الجزء.

بالوجوب من الصبح إلى الزوال، فلم يكن الشكّ الحادث بعد الزوال متّصلاً باليقين بالعدم المتحقّق قبل الصبح، لكون اليقين بالوجوب من الصبح إلى الزوال الذي هو ناقض لليقين بالعدم السابق قبل الصبح فاصلاً بين ذلك اليقين السابق وبين هذا الشكّ اللاحق.

وقد يكون عدم الاتّصال بين الشكّ واليقين لا من جهة الفاصل الزمانيّ كما في المثال المتقدّم، أعني مثال الإنائين المسبوقين بالنجاسة المعلوم إجمالاً طهارة أحدهما.

في صور العلم بنجاسة الإنائين ثمّ العلم بطهارة أحدهما

وينبغي أن يعلم أنّ الصور المتصوّرة في المثال المذكور ثلاث:

الصورة الأولى

الأولى: أن لا يكون في البين إلّا العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما على الإجمال، بأن لم يكن في البين بعد اليقين السابق بنجاسة كلّ منهما إلّا العلم الإجماليّ بوقوع المطر في أحدهما على الإجمال.

الصورة الثانية

الصورة الثانية: أن يحصل العلم التفصيليّ بوقوع المطر في واحد معيّن تفصيلاً من الإنائين، ثمّ بعد هذا العلم التفصيليّ اشتبه الإناء الذي وقع فيه المطر بالإناء الذي لم يقع فيه المطر.

الصورة الثالثة

الصورة الثالثة: أن يكون عالماً تفصيلاً بأنّ المطر حين نزوله قد وقع في واحد معيّن، ولكنّه حين وقوعه فيه لم يلتفت إلى الخصوصيّة التي هي فيه، بحيث إنّه في ذلك الحال لو التفت إلى الخصوصيّة لعينها، ولكنّه لم يلتفت إلى ذلك، بأن كان أحد الإنائين تحت السقف، والآخر تحت السماء، وحين وقوع المطر لا شكّ في كونه عالماً تفصيلاً بطهارة ما هو تحت السماء ونجاسة ما تحت السقف، ولكنّه لم يجعل علامة خاصّة فيما هو تحت السماء ولم يعرفه بعينه، وإن كان عالماً بطهارته تفصيلاً، فهذه الصورة متوسّطة بين

الصورتين، فإنَّه في الصورة الأولى لم يكن علم تفصيلي بطهارة واحد معيّن من الإنائين، وإنَّما كان مجرّد العلم الإجمالي بطهارة أحدهما على الإجمال، وفي الصورة الثانية كان عالماً تفصيلاً بطهارة واحد معيّن تفصيلاً، ثمّ بعده عرض الاشتباه، وفي الصورة الثالثة كان عالماً تفصيلاً بطهارة واحد معيّن، وهو ما كان تحت السماء، ولكنّه لم يشخّصه في ذلك الحال، إلّا أنّه كان عالماً تفصيلاً بطهارته، فلم يرد العلم بالطهارة على واحد مجمل كما في الصورة الأولى، وإنَّما وقع على واحد معيّن، ولكنّه لم يشخّصه كما في الصورة الثانية، وحيث إنَّه لم يشخّصه فبعد انقضاء المطر لم يمكنه تعيينه.

في حكم الصورة الأولى

ثمّ إنَّ العلم الإجماليّ بالطهارة في الصورة الأولى لمّا لم يكن متعلّقاً بواحد معيّن، بل كان متعلّقاً بأحدهما على الإجمال لم يكن ناقضاً لليقين السابق بنجاسة هذا الإناء المعيّن، ولا لليقين بنجاسة ذلك الإناء المعيّن وإنَّما كان الناقض لليقين بنجاسة هذا الإناء هو الشكّ في بقاء نجاسته المذكورة، وكذلك الحال بالنسبة إلى نجاسة الإناء الآخر، فإنَّ الناقض لها هو الشكّ في بقاء نجاسته المذكورة.

نعم، هذا الشكّ مسبّب عن العلم الإجماليّ، وهذه السببيّة وإن كانت مقتضية لتقدّم السبب الذي هو العلم الإجماليّ رتبة على الشكّ المذكور، إلّا أنّه تقدّم رتبيّ محض لا يكون موجباً للتقدّم الزمانيّ كي يكون موجباً لكون العلم الإجماليّ فاصلاً زماناً بين اليقين بالنجاسة وبين الشكّ فيها، لكي لا يكون الشكّ المذكور متّصلاً باليقين بالنجاسة.

في حكم الصورة الثانية

وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنَّ العلم بالطهارة فيها لمّا كان علماً تفصيليّاً وتعلّق بطهارة واحد معيّن مشخّص كان هو الناقض لليقين بنجاسة ذلك

الإناء المعيّن، وكان فاصلاً زمانيّاً بين اليقين بنجاسة ذلك الإناء المعيّن، وبين الشكّ الذي طرأ بعد الاشتباه المذكور، ولم يكن الشكّ المذكور مسبّباً عن العلم التفصيليّ، بل كان مسبّباً عن أمر آخر عرض بعد ذلك العلم التفصيليّ، فلم يكن الشكّ المذكور متّصلاً بزمان اليقين، ولم يمكن جريان استصحاب النجاسة بعد ذلك في واحد من الإنائين؛ لأنّ كلّاً منهما يحتمل أن يكون هو ذلك الذي كان معلوم الطهارة تفصيلاً، فلا يحرز كونه من باب نقض اليقين بالشكّ.

وملخّص الفرق بين الصورتين: أنّ العلم الإجماليّ في الصورة الأولى لا يؤثّر إلّا في إثارة الشكّ في بقاء النجاسة لهذا الإناء الذي يراد استصحاب نجاسته، ويكون هذا الشكّ متّصلاً قطعاً بذلك اليقين السابق، ولا يكون العلم الإجماليّ بالطهارة لأحدهما إلّا متقدّماً رتبة على ذلك الشكّ، لكونه سبباً له، فلا يكون فاصلاً بينه وبين اليقين السابق، ولا يكون الناقض لذلك اليقين السابق بنجاسة هذا الإناء إلّا هذا الشكّ المتأخّر، وليس العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما على الإجمال ناقضاً لذلك اليقين بنجاسة هذا الإناء أصلاً، وفي الصورة الثانية لا يكون العلم بالطهارة سبباً للشكّ المتأخّر المتعلّق بنجاسة هذا الإناء الذي يراد استصحاب نجاسته، بل يكون الشكّ المتأخّر مسبّباً عن الاشتباه الخارجيّ، ويكون ذلك العلم التفصيليّ هو الناقض لليقين السابق دون ذلك الشكّ اللاحق، وعليه فيكون الضابط في هذا المطلب أنّ العلم اللاحق إن كان بنفسه هو السبب لحدوث الشكّ كان الشكّ متّصلاً باليقين السابق، وكان اليقين السابق منتقضاً بذلك الشكّ لا بالعلم المتأخّر.

وإن لم يكن العلم المتأخّر بنفسه هو السبب في حدوث ذلك الشكّ، بل كان السبب فيه هو عروض الاشتباه الخارجيّ لم يكن الشكّ المذكور

متّصلاً باليقين السابق، بل الفاصل بينهما هو العلم اللاحق، وكان ذلك العلم اللاحق هو الناقض لليقين السابق لا الشكّ اللاحق.

وبرهان الأمرين أنَّ العلم بالطهارة في الأوّل لمّا لم يكن متعلّقاً إلّا بطهارة أحدهما على الإجمال كان ذلك سبباً للشكّ في بقاء نجاسة كلّ منهما، وكان هذا الشكّ بنفسه هو الناقض لليقين السابق بنجاسة كلّ منهما، بمعنى أنَّ هذا الإناء كان معلوم النجاسة سابقاً وبواسطة الإجماليّ بطهارة أحدهما على الإجمال يكون بقاء نجاسة الإناء المذكور مشكوكة البقاء، ويكون هذا الشكّ متّصلاً بذلك اليقين، فيجري فيه الاستصحاب.

وهكذا الحال في الإناء الآخر، وفي الأمر الثاني لمّا كان العلم بالطهارة متعلّقاً بواحد معيّن منهما مشخّص لم يكن هذا العلم بنفسه سبباً للشكّ في بقاء النجاسة في شيء منهما.

نعم، بعد عروض الاشتباه يحصل الشكّ في بقاء نجاسة كلّ واحد من الإنائين، وحينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء نجاسة هذا الإناء متّصلاً باليقين الثاني لا باليقين الأوّل المتعلّق بنجاسة كلّ منهما، فلا يكون الشكّ ناقضاً لليقين السابق، بل إنَّ اليقين السابق قد انتقض في ذلك المعيّن بالعلم التفصيليّ بطهارته، وحينئذٍ فبعد الشكّ المذكور لا يمكن جريان الاستصحاب في واحد منهما، لأنَّ ما يراد إجراء الاستصحاب فيه يحتمل كونه هو ذلك الذي انتقضت نجاسته بالعلم التفصيليّ بطهارته، فلا يحرز كونه من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

هذا تمام الكلام في الصورتين الأوليين.

في حكم الصورة الثالثة

وأمّا الصورة الثالثة، فقد عرفت أنّها متوسّطة بين الصورتين، فقد يتوهّم أنّها مثل الصورة الأولى من جهة كون الشكّ فيها متّصلاً باليقين السابق؛

لعدم كون ما علم بطهارته مشخّصاً وإن علم تفصيلاً، إلّا أنَّ التحقيق أنّها ملحقة بالصورة الثانية، لأنّه حينما وقع المطريعلم تفصيلاً بطهارة ما كان تحت السماء وبقاء نجاسة ما هو تحت السقف، وفي ذلك الحال كان عالماً تفصيلاً بطهارة ما كان تحت السماء، وإن لم يشخّصه.

ومن الواضح أنّه في هذا الحال لم يكن شكّ ببقاء النجاسة في شيء من الإناء، وحينئذٍ فقد انتقض اليقين بنجاسة ذلك الإناء باليقين بطهارته، وحينئذٍ فبعد عروض الشكّ في بقاء نجاسة هذا الإناء ونجاسة ذاك لم يكن هذا الشكّ متّصلاً باليقين السابق، فلا يصحّ جريان استصحاب النجاسة السابقة، لأنَّ هذا الإناء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه يحتمل أن يكون هو ذلك الإناء الذي كان تحت السماء الذي قد انتقضت نجاسته باليقين بالطهارة فيه، فلم يحرز أنّه من قبيل نقض اليقين بالشكّ، ومن ذلك يظهر لك الحكم في باقي فروع هذا المطلب.

منها: الدم المردّد بين كونه من الدم المتخلّف، أو من الدم الخارج بالذبح، وهو من قبيل الصورة الثالثة، فإنَّ الحيوان عند ذبحه انقسم دمه إلى قسمين: قسم باقٍ على النجاسة، وهو الدم الخارج بالذبح، وقسم صار طاهراً، وهو الدم الباقي في الذبيحة.

وهذا القسم الثاني لا شبهة في تعلّق العلم التفصيليّ بطهارته، وإن لم يكن مشخّصاً بنفسه، وحينئذٍ فنجاسة هذا القسم قد انتقضت يقيناً باليقين بطهارته، فالدم المردّد بينهما وإن كان مشكوك الطهارة والنجاسة، إلّا أنَّ هذا الشكّ لا يكون متّصلاً باليقين السابق المتعلّق بنجاسة جميع الدم الموجود في الحيوان لكون العلم بطهارة الباقي في الذبيحة عند ذبحها فاصلاً بينهما،

فلا يمكن جريان استصحاب النجاسة في هذا الدم المردّد لاحتمال انتقاض نجاسته باليقين بالطهارة، لأجل احتمال كونه من الباقي بعد الذبح، فلا يحرز كونه من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

وهكذا الحال في الدم المردّد بين كونه دم البق الذي امتصته من الإنسان واستقرّ في جوفها، وبين كونه دم إنسان*.

فائدة تتعلّق ببعض الصور المتقدّمة

فائدة تتعلّق ببعض الصور المتقدّمة وهي: أنّه قد ذكر السيّد ﷺ في العروة (مسألة: ٢) ما نصّه: «إذا علم بنجاسة شيئين، فقامت البيّنة على تطهير أحدهما غير المعيّن أو المعيّن واشتبه عنده أو طهّر هو أحدهما ثمّ اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب، بل يحكم بنجاسة ملاقي كلّ منهما، لكن إذا كانا ثوبين وكرّر الصلاة فيهما صحّت»[1].

وأفاد (دام ظلّه) في الحاشية على قوله: «حكم عليهما بالنجاسة» ما نصّه: «بل لا يحكم إلّا بنجاسة أحدهما المردّد دون كلّ واحد منهما، ولا ينجس الملاقي، إلّا إذا لاقاهما جميعاً دون أحدهما، ولو علم بطهارة أحدهما المعيّن أو قامت البيّنة بها ثمّ اشتبها فسقوط استصحاب النجاسة السابقة أوضح»[2]، انتهى.

---

* **قلتُ:** أمّا ما شكّ من دم الإنسان في كونه صار مستقرّاً في جوف البقّة أم لا، فلا شبهة في جريان استصحاب النجاسة فيه، وهكذا الحال فيما بقي في الذبيحة، ولكن شكّ في كون الخارج كان على النحو المتعارف، فيكون ذلك المقدار هو من المقدار الذي يكون باقياً بحسب المعتاد أو كان على خلاف ذلك بحيث إنّه لو ترك ونفسه لخرج، ولكنّه منعه من الخروج مانع خارجي على تأمّلٍ في ذلك.

---

١. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/٢٨٦، المسألة: (٢).

٢. المصدر نفسه.

وقد أفاد (دام ظلّه) في شرح ذلك: أنّ السيّد ﷺ[1] لمّا كان يرى جريان الأصل في كلّ واحد من الطرفين إذا كان مثبتاً للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقاً بنفي التكليف في أحدهما، لعدم لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة، وأنّ الأصل إنّما يسقط في مورد العلم الإجماليّ إذا كان الأمر بالعكس بأنّ الأصل نافياً، والعلم مثبتاً للزوم المخالفة العمليّة القطعيّة كان الأصل عنده في الصور الثلاث جارياً، فيترتب عليه نجاسة كلّ واحد منهما ونجاسة الملاقي له.

وأمّا مسألة الثوبين، فللعلم الإجماليّ بوقوع إحدى الصلاتين في ثوب طاهر، ونحن حيث حقّقنا في محلّه أنّه لا فرق بين كون الأصل مثبتاً والعلم نافياً، وبين كون الأمر بالعكس، وأنّ الأصل إذا كان إحرازيّاً لا يكون جارياً في كلا الصورتين حكمنا أوّلاً بأنّه لا يحكم بنجاسة كلّ منهما، وإنّما قلنا بالحكم بنجاسة أحدهما المردّد من جهة العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما، وبقاء نجاسة الآخر.

ثمّ إنّ الصورة الثانية ممّا ذكره، وهي ما إذا كان المعلوم طهارته متعيّناً ثمّ عرض الاشتباه لمّا لم يكن الشكّ فيها متّصلاً باليقين كان الأصل فيها في كلّ من الطرفين ساقطاً؛ لعدم الاتصال المذكور، لا لأجل كونه إحرازيّاً، فلذلك ذكرنا أنّ سقوط الأصل فيها أوضح؛ لعدم ابتنائه على الخلاف في تلك المسألة - أعني ما إذا كان الأصل مثبتاً والعلم الإجماليّ نافيًا - في السقوط أو عدم السقوط وجريانه في كلّ واحد من الطرفين، فالمانع من جريان الأصل في الصورة الأولى عندنا هو كون الأصل إحرازيّاً مع العلم الإجماليّ على الخلاف،

---

١. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ٤١٥/٣.

وفي الصورة الثانية هو عدم اتّصال زمان الشكّ فيها بزمان اليقين، ولمّا لم يكن ملتفتاً إلى المانع في الصورة الثانية، ولم يكن ملتفتاً أيضاً إلى ما ذكرناه من المانع في الصورة الأولى أجرى الاستصحاب في كليهما غفلة عن الذي ذكرناه من المانع فيهما*.

والحاصل[1]: أنّ العلم الإجماليّ بالطهارة في الصورة الأولى لا يكون ناقضاً لليقين بنجاسة هذا الإناء، ولا لليقين بنجاسة الإناء الآخر، وإنّما ينقض ذلك هو الشكّ في بقاء نجاسة هذا الإناء الذي يراد استصحاب نجاسته والعلم الثاني في هذه الصورة يكون متقدّماً على الشكّ رتبةً لا زماناً، وفي الصورتين الأخيرتين يكون العلم التفصيليّ ناقضاً لليقين بنجاسة كلّ من الإنائين، ويكون فاصلاً زماناً بين اليقين السابق والشكّ اللاحق، فيكون تقدّمه على الشكّ تقدّماً زمانيّاً لا رتبيًّا**.

---

* ولقد أفاد (دام ظلّه) أنّ حكم السيّد ﷺ بجريان الاستصحاب في صورة العلم التفصيليّ بتطهير أحدهما المعيّن ثمّ اشتباهها غريب، ولا أظنّه سبقه أحد إلى ذلك[2].

**__قلتُ__: الظاهر أنّه في الصورتين الأخيرتين يكون العلم المتأخّر متقدّماً على الشكّ رتبةً، كما أنّه متقدّم عليه زماناً، فإنّ الشكّ وإن كان السبب فيه هو اشتباه الأمور الخارجيّة، إلّا أنّه لولا العلم التفصيليّ بطهارة أحدهما المعيّن لما حصل الشكّ في نجاسة هذا الإناء من جهة الاشتباه المذكور، فيكون العلم التفصيليّ مقدّمة إعداديّة لحصول ذلك الشكّ، بل قد يُقال إنّه علّة له غاية الأمر أنّه جزء العلّة.

---

١. أرجع المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «لقد أفاده» إلى «ذلك» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّ هذا فيما تقدّم من الفروع والأمثلة، وأمّا ما نحن فيه فهو من قبيل الصورة الأولى من تلك الصور المتقدّمة؛ إذ ليس لنا إلّا العلم الإجماليّ بالحدوث متقدّماً أو متأخّراً، فيكون الشكّ في حدوث أحدهما ساعة حدوث الآخر متّصلاً بزمان اليقين بعدم حدوثه، وهو الزمان الذي قبل هاتين الساعتين، فيجري فيه الاستصحاب، وكذلك الحال في الطرف الآخر، بل إنّ ما نحن فيه أوضح في جريان الاستصحاب من الصورة الأولى من الصور السابقة؛ لأنّ تلك الصورة كانت مشتملة على علم إجماليّ بالخلاف، والمفروض أنّ فيما نحن ليس إلّا الشكّ في حدوث ذلك الحادث إلى زمان حدوث الآخر، وإنّ هذه القطعة من الزمان الذي كانت ظرفاً للشكّ متّصلة بزمان اليقين السابق، ولم يكن في تلك القطعة من زمان الشكّ علم إجماليّ بارتفاع الحالة السابقة، وإنّما يكون هذا العلم الإجماليّ بعد تلك القطعة*.

وعلى أيّ حال، فيكون متقدّماً عليه رتبةً وفي الحقيقة أنّ هذا الاشتباه الخارجيّ بواسطة تقدّم العلم التفصيليّ بطهارة أحدهما المعيّن يكون موجباً لحصول العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر، وعن هذا العلم الإجماليّ ينشأ الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما من جهة أنّ كلّ واحد من طرفي العلم الإجماليّ يكون مشكوكاً، انتهى.

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما نحن فيه مثل الصورة الأولى في اشتماله على العلم الإجماليّ بخلاف الحالة السابقة، وكون العلم الإجماليّ فيها هو السبب في حصول الشكّ في بقاء الحالة السابقة - مثلاً - إذا علمنا بأنّه في أوّل النهار لم يحدث رجوع المرتهن عن الإذن في بيع العين المرهونة، ولا صدور البيع من الراهن ثمّ إلى المغرب علمنا بوقوع كلّ منهما وشككنا في المقدّم منهما، وأردنا استصحاب عدم الرجوع - مثلاً - إلى ما بعد البيع نقول: إنّ عدم الرجوع كان متيقّناً إلى أوّل النهار، ولكن لمّا علمنا بأنّ كلًّا من البيع والرجوع قد حدثا في أثناء النهار ولم نعلم المتقدّم منهما، فقد علمنا إجمالاً بحدوث الرجوع، ولكنّه مردّد بين

ثمّ إنّه (دام ظلّه) تعرّض لما أفاده صاحب الكفاية ﷺ[1]، وحمله على أنّه خلط بين انتقاض الأمر الواقعيّ المستصحب الذي هو المتيقّن، وبين انتقاض نفس اليقين، فإنّ ما أفاده ﷺ من العلم بالانتقاض في ذينك الساعتين، وأنّه يحتمل كونه الانتقاض المذكور واقعاً في الساعة الأولى، فلا يمكن جريان الاستصحاب حينئذٍ لاحتمال كونه من قبيل نقض اليقين باليقين لا محصّل له إلّا ما ذكرناه من كون العلم الإجماليّ تعلّق بانتقاض المستصحب السابق.

ومن الواضح أنّ انتقاض المستصحب وارتفاعه واقعاً لا يضرّ في جريان الاستصحاب ما لم يكن علم بالارتفاع، ليكون اليقين السابق مرتفعاً، أمّا عدم العلم بارتفاع الحالة السابقة واحتمال كونها مرتفعة فهذا لا يكون موجباً لسقوط الاستصحاب، بل جميع موارد الاستصحاب من هذا القبيل.

فائدة تتعلّق بما تقدّم في الصورتين الأخيرتين

فائدة تتعلّق بما تقدّم في الصورتين الأخيرتين وحاصلها: أنّه سأله (دام ظلّه) بعض الحاضرين بما حاصله أنّكم ذكرتم أنّ اتّصال زمان الشكّ باليقين لا يعقل تعلّق الشكّ به؛ لأنّه إمّا أن يكون معلوم العدم أو يكون معلوم التحقّق، والمفروض أنّه في كلا الصورتين الأخيرتين يكون مشكوكاً، حيث إنّ ما يراد

كونه قبل الزمان الواقعيّ للبيع، أو أنّه بعد ذلك الزمان، وعن هذا العلم الإجماليّ - الذي كان طرفاه هو حدوث الرجوع قبل الزمان الواقعيّ للبيع وحدوثه بعد ذلك الزمان - ينشأ الشكّ في حدوث الرجوع قبل الزمان الواقعيّ الذي وقع البيع فيه فيستصحب عدمه في ذلك الزمان.

فقد ظهر لك: أنّ الشكّ في حدوث ذلك المستصحب عدمه في تلك القطعة من الزمان إنّما كان سبباً عن العلم الإجماليّ بحدوث ذلك الحادث إمّا في تلك القطعة أو فيما بعدهما، وأنّه لا فرق بين ما نحن فيه وبين الصورة الأولى.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٥٢، وما بعدها.

استصحاب نجاسته من أحد الإنائين كان متيقّن النجاسة، ولم يعلم أنّ اليقين بنجاسته متّصل بالشكّ في بقائها، كما إنّه لم يعلم عدم الاتّصال بينهما؛ لاحتمال كونه هو الذي وقع فيه المطر، فيكون اليقين الثاني المتعلّق بطهارته فاصلاً بين اليقين بنجاسته وبين الشكّ فيها، ويحتمل كونه هو الذي لم يقع فيه المطر، فلا يكون فاصل بين يقينه السابق المتعلّق بنجاسته وبين الشكّ فيها، وحينئذٍ فعلى الأوّل يكون الشكّ غير متّصل باليقين السابق، وعلى الثاني يكون الشكّ متّصلاً باليقين السابق، فلا يكون الاتّصال محرزاً، بل يكون مشكوكاً.

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا السؤال: بأنّ اليقين الثاني المتعلّق بطهارة أحدهما المعيّن كان فاصلاً بين اليقين السابق المتعلّق بنجاسة كلّ منهما، وبين هذا الشكّ اللاحق *.

---

*__قلتُ__: وتوضيح ذلك: إنّ ما فرضه هذا السائل من أنّه على تقدير كون الإناء المستصحب نجاسته هو الذي لم يقع فيه المطر كان الشكّ في نجاسته متّصلاً باليقين بها كذب، لأنّه على هذا التقدير لا يكون شكّ في بقاء النجاسة، بل يكون حينئذٍ بقائها معلوماً.

__نعم__، على هذا التقدير يكون نفس النجاسة المشكوكة متّصلة بالنجاسة السابقة لا الشكّ فيها متّصلاً باليقين السابق المتعلّق بها.

__والحاصل__ أنّ حاصل دعوى هذا السائل أنّ اتّصال الشكّ باليقين مشكوك؛ لأنّه على تقدير كون الإناء هو الذي وقع فيه المطر لا يتحقّق اتّصال الشكّ باليقين، وعلى تقدير كون هذا الإناء هو الإناء الآخر يكون اتّصال الشكّ متحقّقاً.

وهذه الدعوى لا محصّل لها أصلاً؛ لأنّ التردّد بين التقديرين المذكورين هو حاصل الشكّ، وهو منشأه لأنّه على التقدير الأوّل تكون النجاسة مرتفعة، وعلى التقدير الثاني تكون النجاسة باقية، لا أنّ الشكّ حاصل على كلّ واحد من هذين التقديرين، وأنّه على التقدير الأوّل يكون الشكّ منفصلاً عن اليقين السابق، وعلى التقدير الثاني يكون الشكّ متّصلاً باليقين السابق، فهذا السائل خلط بين

تفصيل في مقتضى الأصل عند الشكّ في تأخّر أحد الحادثين عن الآخر

ثمّ[1] إنّ الحادثين المشكوك تقدّم أحدهما على الآخر وتأخّره عنه.

إمّا[2] يكون الأصل جارياً في خصوص مجهول التاريخ منهما، فإن كانا معاً مجهولي التاريخ جرى فيهما معاً، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ جرى الأصل في الطرف الآخر الذي هو مجهول التاريخ.

وإمّا أن يكون الأصل جارياً في كلّ منهما، سواء كانا معاً مجهولي التاريخ، أوكان أحدهما معلوم التاريخ.

وإمّا أن يكون الأصل جارياً في أحد الطرفين خاصّة إذا كان مجهول التاريخ، سواء الآخر مجهول التاريخ أوكان معلومه ولا يجري الأصل في الطرف مطلقاً.

والضابط في الأوّل أن يكون المستصحب فيهما جزء من موضوع، ويكون الأثر مرتّباً على كون المستصحب فيهما مجتمعاً في الزمان مع الحادث الآخر كما في مثل «إسلام الوارث» و«موت المورّث»، فإنّهما إن كانا مجهولي التاريخ كان أصالة عدم إسلام الوارث إلى ما بعد موت المورّث كافياً في الحكم بعدم الإرث، وأصالة عدم موت المورّث إلى ما بعد إسلام الوارث كافياً في الحكم

اتّصال الشكّ باليقين وانفصاله عنه، وبين اتّصال المشكوك الذي هو النجاسة الواقعيّة بالمتيقّن - أعني النجاسة الواقعيّة - والذي هو المشكوك[3] الاتّصال إنّما هو النجاسة المشكوكة لا الشكّ فيها، فإنّ الشكّ فيها قد انفصل وجداناً عن اليقين بها باليقين التفصيليّ بطهارة أحدهما المعيّن، فتأمّل، فإنّه دقيق واضح.

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٤هـ).
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إمّا أن).
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (مشكوك).

بالإرث، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ لم يجرِ فيه الأصل لما تقدّم وجرى أصالة عدم الآخر إلى ما بعد ما هو معلوم التاريخ، وقد تقدّم[1] الجواب عن الإشكال على هذا الأصل بعدم اتّصال زمان الشكّ فيه باليقين.

والضابط في الثاني أن يكون أحد الحادثين رافعاً للآخر، ويكون كلّ منهما موضوعاً لأثر كما في الطهارة من الحدث والحدث، وكما في الطهارة من الخبث وملاقاة النجاسة، فإذا علم بحدوث كلّ واحدٍ من هذين الحادثين ولم يعلم المتقدّم منهما وكانا مجهولي التاريخ جرى الاستصحاب في كلّ منهما، لعدم العلم بتحقّق ناقضه بعد اليقين بأصل حدوثه.

وكذلك الحال لو كان أحدهما معلوم التاريخ، كما لو علم بأنّه توضّأ أوّل الزوال، وعلم أنّه أحدث، ولكنّه يشكّ أنّ الحدث وقع منه قبل الزوال أو بعده، فإنّه يجري فيه استصحاب كلّ من الوضوء والحدث، أمّا الوضوء فواضح، وأمّا الحدث فكذلك، لأنّه علم من نفسه أنّه تحقّق منه حدث في زمان، ولا يعلم بارتفاعه فيستصحبه، وذلك لأنّ استصحاب الوضوء إلى الآن لا ينفع في إثبات أنّ الحدث كان قبل الوضوء، وأنّ حدثه قد ارتفع، وما أورد عليه من عدم اتّصال زمان الشكّ فيه باليقين قد دفعناه فيما تقدّم[2]، وما يتوهّم من أنّ الاستصحاب في معلوم التاريخ مقدّم في المعارضة على الاستصحاب في مجهول التاريخ ممّا لا وجه له؛ إذ لا فرق بين الاستصحابين، ولا مرجّح في البيّن.

نعم، استصحاب معلوم التاريخ الذي هو الوضوء في المثال المذكور يكون المستصحب فيه أمراً شخصيّاً واستصحاب الحدث يكون من قبيل القسم

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

الثاني من الكلّيّ؛ لكون المستصحب فيه مردّداً بين ما هو معلوم الارتفاع، وهو الحدث إذا كان قبل الوضوء، وبين ما هو معلوم البقاء وهو الحدث إذا كان واقعاً بعد الوضوء، فيكون المستصحب هو كلّيّ الحدث - أعني القدر الجامع بين الفردين - أعني نفس الحدث الكلّيّ مجرّداً عن الخصوصيّة الفرديّة - أعني الخصوصيّة الزمانيّة - اللاحقة له باعتبار كونه واقعاً قبل الوضوء أو بعده، ولا ريب أنّ مجرّد كون المستصحب في أحد الاستصحابين أمراً شخصيّاً، وفي الآخر أمراً كلّيّاً لا يكون موجباً لتقدّم الأوّل على الثاني.

وهكذا الحال في توارد النجاسة والطهارة من الخبث كما لو غسل يده في طرفي الشبهة المحصورة، فإنّه إذا كان الماءان قليلين كانت نجاسة يده معلومة التاريخ؛ لكونه في هذه الصورة يعلم أنّها عند ملاقاة الأخير قبل انفصال الغسالة كانت نجسه، فتكون النجاسة معلومة التاريخ، ويكون استصحابها استصحاباً لأمر شخصيّ، وحيث إنّه يعلم أنّ يده كانت طاهرة، إمّا بعد الفراغ من غسلها من الإناء الأوّل إن كان هو الطاهر، وإمّا بعد الفراغ عن غسلها من الإناء الثاني إن كان هو الطاهر، فتكون طهارة اليد مردّدة بين ما هو معلوم الارتفاع إن كان الطاهر هو الأوّل، وبين ما هو معلوم البقاء إن كان الطاهر هو الثاني، فيستصحب القدر المشترك، فيكون من قبيل القسم الثاني من الكلّيّ*.

---

* **قلتُ:** الظاهر إنّ النجاسة في الصورة المفروضة تكون من هذا القسم، حيث إنّها و إن كانت معلومة التاريخ، إلّا أنّها لمّا كانت مردّدة بين كونها من الأوّل، فتكون معلومة الارتفاع بغسلها من الثاني، وبين كونها من الثاني، فتكون معلومة البقاء، كان حالها حال الطهارة في أنّ المستصحب فيهما هو الكلّيّ، ولا فرق في هذه الصورة بين كون اليد قبل ملاقاتها للمائين نجسة أو طاهرة.

وأمّا إذا كان كلّ من الإنائين كرّاً وقلنا بعدم اعتبار انفصال الغسالة في التطهير بالكرّ، وبعدم اعتبار التعدّد كان كلّ من الاستصحابين من قبيل القسم الثاني من الكلّي، ولا يكون أحد المستصحبين معلوم التاريخ، بل يكون كلاهما مجهول التاريخ*.

وضابط القسم الثالث: هو أن يكون الأثر في أحدهما مترتّباً على العنوان الملازم للمستصحب، ويكون الآخر رافعاً لتأثير[1]، كما في الكرّيّة والملاقاة.

نعم، على تقدير كون حالتها السابقة هي النجاسة تكون نجاسة اليد معلومة تفصيلاً عند أوّل ملاقاتها للإناء الأوّل؛ لأنّ الإناء الأوّل إن كان هو النجس كانت نجاسة على نجاسة، و إن كان هو الطاهر فلا ترتفع النجاسة الأولى بمجرّد ملاقاة الماء القليل، وعلى تقدير كون حالتها السابقة هي الطهارة لا تكون النجاسة معلومة تفصيلاً عند أوّل ملاقاة الإناء الأوّل لاحتمال كونه هو الطاهر، وكلا الصورتين يتحقّق العلم التفصيليّ بالنجاسة عند أوّل ملاقاة الإناء الثاني، إلّا أنّ هذا الفرق الذي ذكرناه لا أثر له، لأنّ العلم التفصيليّ بنجاسة اليد عند أوّل ملاقاة الإناء الأوّل و إن كان حاصلاً في صورة كون الحالة السابقة هي النجاسة دون صورة المسبوقيّة بالطهارة، إلّا أنّ تلك النجاسة التي كانت معلومة بالتفصيل عند أوّل الملاقاة للإناء الأوّل قد ارتفعت يقيناً إمّا بالفراغ من الغسل من الإناء الأوّل، و إمّا بالفراغ من الغسل من الإناء الثاني، انتهى.

* **قلتُ**: قد يُقال: إنّه عند غمس يده تدريجاً في الماء الكثير - أعني الماء الثاني - يعلم إجمالاً بنجاسة في يده، إمّا جزئها الأعلى إن كان النجس هو الإناء الأوّل، أو جزئها الأسفل الذي انغمس في الماء إن كان النجس هو الإناء الثاني، وهذه النجاسة المعلوم[2] بالإجمال معلومة التاريخ.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لتأثيره).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المعلومة).

وينبغي[1] أن يعلم أنَّ ما دار على ألسنتهم من التعبير بأصالة تأخّر الحادث يريدون به أصالة عدم حدوثه في الزمان المشكوك حدوثه فيه.

في أقسام الحادثين

ثمّ إنّك قد عرفت أنَّ الحادثين يكونان على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون المستصحب فيهما جزءاً لموضوع الآخر، كما في موت المتوارثين، وإسلام الوارث وموت المورّث، وبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن، فإنَّ المستصحب - أعني عدم أحدهما في أمثال ذلك - يكون جزءاً لموضوع الأثر والجزء الآخر هو الحادث الآخر، والأثر مرتّب على اجتماعهما في الزمان، فإذا كانا مجهولي التاريخ جرت أصالة العدم في كلّ منهما عند وجود الآخر، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ كان المعلوم تاريخه محرزاً بالوجدان، وكان الجزء الآخر محرزاً بالأصل.

والثاني: ما يكون كلّ واحدٍ من الحادثين موضوع الأثر، ولكن يكون أحدهما رافعاً وناقضاً للآخر، كما في مثل «الحدث» و«الطهارة منه» و«الخبث» و«الطهارة منه»، فإذا كانا معاً مجهولي التاريخ جرى الأصل في بقاء كلّ منهما، حيث إنَّه إذا علم بصدور الحدث والوضوء، ولم يعلم المقدّم منهما، ولا تاريخ أحدهما كان عالماً بكلا الموضوعين، وهما الحدث والوضوء، وكما أنَّه لا يعلم بارتفاع أثر الحدث، لعدم إحراز الوضوء بعده، فكذلك لا يعلم بارتفاع أثر الوضوء لعدم الحدث بعده، فيجري الاستصحاب الوجوديّ في كلّ منهما دون الاستصحاب العدميّ؛ لعدم ترتّب أثر على أصالة عدم الوضوء قبل الحدث، ولا على أصالة عدم الحدث قبل الوضوء إلّا باعتبار لازمه، وهو وقوع الحدث بعد الوضوء أو وقوع الوضوء بعد الحدث؛

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

لأنّ[1] يكون الواقع بعد وقوع مقابله رافعاً له، وحينئذٍ يكون الأصل مثبتاً.

وكذلك الحال إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً؛ لأنّه إذا علم بصدور الوضوء منه أوّل الزوال، وعلم بصدور الحدث منه ولم يعلم تقدّمه ولا تأخّره، فهو عالم بأنّه قد توضّأ، ولا يعلم بصدور الحدث بعده، فيستصحب الطهارة، كما أنّه عالم بأنّه قد أحدث في زمان، ولا يعلم بأنّه قد توضّأ بعد ذلك الحدث، لعدم علمه بتقدّم الحدث على الوضوء، فيستصحب الحدث، فيجري الاستصحاب في معلوم التاريخ ومجهوله، ولا يجري أصالة عدم المجهول الذي هو الحدث قبل المعلوم الذي هو الوضوء؛ إذ لا أثر لهذا الأصل إلّا باعتبار لازمه، وهو وقوع الحدث بعد الوضوء، فيكون الأصل المذكور مثبتاً.

القسم الثالث: ما يكون أحد الحادثين رافعاً لتأثير الآخر ولا عكس، كما في الكرّيّة والملاقاة، حيث إنّ الكرّيّة رافعة لتأثير الملاقاة في النجاسة من دون عكس، فلا بُدّ أن يكون عدم تأثير الملاقاة مشروطاً بالكرّيّة، وذلك مقتضى لاعتبار تقدّم الكرّيّة على الملاقاة في عدم التأثير، بحيث إنّه لو حصلا دفعة، كما لو فرض أنّ ما هو الأقلّ من الكرّ تمّم كرّاً، وفي آن إتمامه كرّاً لاقته نجاسة، بأن ألقيا فيه دفعة لم يكن ذلك رافعاً لأثر الملاقاة*.

وكيف كان، فلو علم بحدوث كلّ منهما وشكّ في المقدّم ولم يعلم تاريخ أحدهما كانت الملاقاة معلومة وجداناً، ولا يرتفع أثرها إلّا إذا كانت واقعة بعد

---

* **قلتُ**: أمّا مسألة إتمامه كرّاً بالماء النجس، ففيها كلام منشؤه الاكتفاء بالتقدّم الرتبيّ، وأنّ الكرّيّة متقدّمة في الصورة المفروضة رتبةً على الملاقاة، أو أنّ الأمر بالعكس.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأنّه).

الكرّيّة، وأصالة عدم الملاقاة قبل الكرّيّة لا ينفع في إحرازكون الملاقاة واقعة بعد الكرّيّة ليرتفع أثرها، ويجري أصالة بقاء عدم الكرّيّة إلى الملاقاة من دون فرق في ذلك بين كون الكرّيّة مانعه أوكون الملاقاة شرطًا*.

ومن ذلك يظهر الحال فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ، فإنّه إذا كانت الملاقاة معلومة التاريخ كانت أصالة بقاء القلّة وعدم الكرّيّة قبلها جارية ومقتضية للحكم بالنجاسة من دون فرق في ذلك أيضاً بين القولين المتقدّمين؛ لما تقدّم في صورة مجهولي التاريخ، فتكون الملاقاة التي هي أحد الجزئين محرزًا[1] بالوجدان، والقلّة وعدم الكرّيّة محرزًا[2] بالأصل، ولا يعارض هذا الأصل بأصالة عدم كون هذه الملاقاة في زمان القلّة، لعدم الحالة السابقة للقلّة المذكورة، كما أنّه يعارض الأصل المذكورأصالة عدم تحقّق الموضوع المركّب - أعني مجموع الملاقاة والقلّة - لحكومة استصحاب القلّة وعدم الكرّيّة مع - كون الملاقاة بالوجدان - على أصالة عدم تحقّق الموضوع المركّب؛ لأنّ الشكّ في تحقّق الموضوع المذكورمسبّب من الشكّ في تحقّق أحد جزئيّه - أعني كون الماء قليلًا - لإحرازالجزء الآخرمنه - وهو الملاقاة - بالوجدان، وأصالة بقاء القلّة وعدم الكرّيّة مع كون الملاقاة بالوجدان يكون محرزاً لتحقّق الموضوع المركّب، ولا يبقى شكّ في تحقّقه فيسقط أصالة

* **قلتُ:** أمّا على الأوّل فلعدم إحرازالمانع، بل هو محرزالعدم، وأمّا على الثاني فلإحرازالشرط - وهو القلّة - بالأصل، فيكون من قبيل إحرازأحدى جزء[3] الموضوع - وهو الملاقاة - بالوجدان، والآخر - وهو القلّة وعدم الكرّيّة - بالأصل.

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (محرزة).
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (محرزة).
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أحد جزأي).

عدمه مع أنّ أصالة عدم مجموع الملاقاة في زمان القلّة لا يرفع الشكّ في هذه الملاقاة، ولا يثبت كونها ليست في حال القلّة.

هذا إذا كان تاريخ الملاقاة معلوماً ولو انعكس الأمر بأن كانت الكرّيّة معلومة التاريخ والملاقاة مجهولة التاريخ لم تجرِ أصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرّيّة لعدم ترتّب أثر على هذا الأصل إلّا باعتبار لازمه، وهو كون الملاقاة واقعة بعد الكرّيّة، فيكون الأصل المذكور مثبتاً من دون فرق في ذلك بين القولين المتقدّمين أيضاً، وذلك واضح، وأصالة عدم المجموع المركّب لا تجري؛ لما ذكرناه في الصورة السابقة من عدم إزالته الشكّ عن الملاقاة المحرزة يقيناً، وأنّها واقعة في حال القلّة، أو في حال الكرّيّة.

فظهر لك أنّه لا أثر لهذين القولين في إجراء الأُصول فيما نحن فيه من التقدّم والتأخّر وإنّما يظهر أثر هذين القولين فيما إذا سقطت الأُصول المذكورة، وكانت ملاقاة لم يعلم حالها ولم يثبت كونها بعد الكرّيّة كما في هذه الصورة الأخيرة، فعلى القول بكون الكرّيّة مانعة يحكم بالطهارة، وعلى القول بكون القلّة شرطاً يحكم بالنجاسة *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ أصالة عدم المجموع المركّب إنّما لا تجدي في الصورة الأخيرة بناءً على كون الملاقاة مقتضية؛ لأنّه حينئذٍ لا بُدّ لنا من إحراز حال هذه الملاقاة، وأنّها قبل الكرّيّة أو بعدها، أمّا بناءً على كون القلّة شرطاً، فلا حاجة لنا إلى إحراز حال هذه الملاقاة و إزالة الشكّ في تقدّمها على الكرّيّة وتأخّرها عنه؛ إذ يكفي حينئذٍ عدم العلم بتحقّق موضوع النجاسة، وهو الملاقاة للقليل.

وحينئذٍ، فتكون أصالة عدم تحقّق هذا الموضوع محرزة، لعدم تحقّق هذا الموضوع، وليس لهذا الأصل أصل حاكم عليه كما في صورة العلم بتاريخ الملاقاة، لأنّ ذلك الأصل - أعني أصالة عدم الكرّيّة وبقاء القلّة إلى حين الملاقاة - لا يكون جارياً هنا للعلم بتاريخ الكرّيّة، وحينئذٍ ففي هذه الصورة الأخيرة يظهر أثر للفرق بين القولين في جريان الأصل، أعني أصالة عدم المجموع المركّب وعدم جريانه.

فقد ظهر لك أنَّ الأصل الجاري في هذا القسم الثالث إنَّما يجري من طرف واحد، وهو أصالة عدم ما يكون نسبته إلى طرفه نسبة الرافع للتأثير- أعني الكرّيّة - فيكون الأصل الجاري هو عدم الكرّيّة وبقاء القلّة في مجهولي التاريخ، وفي صورة واحدة من صورتي العلم بتاريخ أحدهما، وهي ما إذا كان المعلوم تاريخه هو الملاقاة، أمّا عكسها فلا يجري فيها الاستصحاب أصلاً، كما عرفت[1].

وحيث عرفت هذه الأقسام الثلاثة واختلافها من حيث جريان الأصل في القسم الأوّل منها في مجهول التاريخ مطلقاً، سواء كان تاريخ طرفه الآخر معلوماً أو كان مجهولاً، ولا يجري الأصل في معلوم التاريخ منه، وفي القسم الثاني يجري الأصل مطلقاً في معلوم التاريخ ومجهوله، وفي القسم الثالث يجري الأصل في خصوص طرف إذا كان تاريخه مجهولاً، وهو ما يكون رافعاً لتأثير الآخر، سواء كان الآخر مجهولاً أو كان معلوماً، ولو كان الأمر بالعكس بأن كان الطرف الرافع معلوم التاريخ وكان الآخر مجهولاً لم يجرِ الاستصحاب في شيء من الطرفين.

يظهر لك أنَّ ما أفاده الشيخ ﷺ من قياس بعض فروع بعض هذه الأقسام على فروع البعض الآخر والاستشهاد بكلمات العلماء في فرع من فروع أحد الأقسام لا يكون دليلاً على نظرهم في القسم الآخر.

فقد[2] **ظهر لك** أنَّ الحكم في مسألة الكرّيّة والملاقاة هو النجاسة في جميع صورها الثلاث.

نعم، لا يترتب على هذا الفرق أثر عمليّ للحكم بالطهارة على كلّ تقدير، سواء كان للأصل المذكور أو للقاعدة المستفادة من تعليق النجاسة على القلّة المقتضي للحكم بالطهارة في مورد الشكّ فيها أو لإصالة الطهارة.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٩) من هذا الجزء.

٢. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٣ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

أمّا صورة الجهل بتاريخهما، فلجريان أصالة بقاء القلّة وعدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة، ولا يجري أصالة عدم الملاقاة إلى ما بعد الكرّيّة، لعدم إثباتها وقوع الملاقاة بعد الكرّيّة إلّا بالأصل المثبت.

وأمّا صورة العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكرّيّة، فلأصالة عدم الكرّيّة وبقاء القلّة إلى حين الملاقاة.

وأمّا صورة العلم بتاريخ الكرّيّة والجهل بتاريخ الملاقاة، فلعدم جريان أصالة عدم الكرّيّة إلى الملاقاة للعلم بتاريخ الكرّيّة، وأصالة عدم الملاقاة إلى ما بعد الكرّيّة لا يجري، لأنّه لا يثبت وقوع الملاقاة بعد الكرّيّة، وحينئذٍ فتكون الملاقاة معلومة ولم يحرز ما هو المانع من تأثيرها وهو الكرّيّة، فيكون الحكم هو النجاسة بناءً على ما هو المختار من كون الملاقاة مقتضية والكرّيّة مانعة، كما بيّناه فيما تقدّم[1] فصار الحاصل هو الحكم بالنجاسة في جميع الصور، فلا وجه لما ذكرناه - في رسائلنا العمليّة - من الحكم بالطهارة في خصوص الصورة الأخيرة.

نعم، لو كان الأمر بالعكس بأن كان الماء كرّاً وعلم بصيرورته قليلاً وملاقاته للنجاسة وشكّ في المقدّم منهما.

ففي صورة* الجهل بتاريخهما يكون الحكم هو الطهارة؛ لأصالة بقاء الكرّيّة إلى ما بعد الملاقاة، فإنّ مقتضاها كون الملاقاة مجتمعة في الزمان مع الكرّيّة، وأنّ الملاقاة كانت ملاقاةً للكرّ، وذلك هو موضوع الحكم بالطهارة، ولا

* لا يخفى أنّه (دام ظلّه) أشار - في أثناء الدرس - إلى صور هذه المسألة[2] إشارة إجماليّة، وكنت اتخيّل أنّ الحكم في نظره الشريف في صورة الجهل بتاريخ

---

١. يُنظر: صفحة (٢٢٠) من هذا الجزء.

٢. أي مسألة المسبوق بالكرّيّة.

النقصان والملاقاة هو الطهارة، لما ذكرته من جريان أصالة بقاء الكرّيّة إلى حين الملاقاة، وعدم جريان أصالة عدم الملاقاة إلى حين النقصان.

ولكن حينما عرضت ذلك بخدمته - أدام الله ظلّه - أفاد: أنَّ الحكم في هذه الصورة هو النجاسة لتعارض الأصلين، أصالة بقاء الكرّيّة إلى حين الملاقاة وهو مقتضٍ للطهارة، وأصالة عدم هذه الملاقاة إلى حين

النقصان وهو مقتضٍ للنجاسة، وبعد السقوط يرجع إلى قاعدة المقتضي والمانع[1]، وليس هذا الأصل - أعني أصالة عدم حدوث هذه الملاقاة في حال الكرّيّة - مثبتاً، لعدم توقّف الحكم بالنجاسة على لازمه الذي هو وقوع الملاقاة بعد النقصان؛ وذلك لأنَّ هذه الملاقاة معلومة بالوجدان، ويكفي في الحكم بالنجاسة أصالة عدم وقوع هذه الملاقاة في حال الكرّيّة لما تقدّم من أنَّ العاصم هو وقوع الملاقاة في حال الكرّيّة، فإذا جرى[2] أصالة عدم هذه الملاقاة في حال الكرّيّة لم يتحقّق كون هذه الملاقاة مع العاصم الذي هو الكرّيّة، فيترتب الحكم بالنجاسة.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ الحكم بالنجاسة في الصورة الأخيرة - أعني ما لو كان تاريخ النقصان معلوماً وكان تاريخ الملاقاة مجهولًا - لأصالة عدم هذه الملاقاة في زمان الكرّيّة، لا لقاعدة المقتضي والمانع[3]، فتأمّل.

والحاصل: أنَّه بعد العلم بحدوث كلّ من الحادثين تكون الملاقاة معلومة، فإن كانت قبل الحادث الآخر الذي هو النقصان كان الماء طاهراً؛ لوقوع ملاقاته للنجاسة في حال كرّيّته، و إن لم تكن الملاقاة المذكورة واقعة في حال الكرّيّة كان الماء نجساً؛ لعدم كون ملاقاته للنجاسة في حال كونه واجداً للعاصم، ولا حاجة في الحكم بنجاسته إلى إثبات كون هذه الملاقاة واقعة في حال نقصانه عن الكرّيّة، ليكون أصالة عدم وقوع هذه الملاقاة في حال الكرّيّة مثبتاً.

---

١. أي ما عرفت من لزوم إحراز الكرّيّة عند الملاقاة في الحكم بالطهارة، يُنظر: صفحة (٢٢١) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (جرت).

٣. أيّ القاعدة التي تقدّم الإشارة إليها.

يجري أصالة عدم الملاقاة في حال الكرّيّة وبقاء عدم الملاقاة إلى صيرورة الماء قليلاً؛ إذ لا يترتب أثر على عدم الملاقاة في حال الكرّيّة إلّا باعتبار لازمه، وهو كون الملاقاة في حال القلّة، فيكون الأصل المذكور مثبتاً.

وفي صورة العلم بتاريخ الملاقاة والشكّ في تاريخ القلّة تجري أصالة بقاء الكرّيّة، وعدم النقصان عنها إلى حين الملاقاة، فيحكم بالطهارة كما في الصورة السابقة، ولا يجري الأصل في عدم الملاقاة، لكونها معلومة التاريخ.

ولو كان الأمر بالعكس بأن تاريخ صيرورته قليلاً معلوماً، وكان تاريخ الملاقاة مجهولاً لم يجرِ الأصل في القلّة، لكونها معلومة التاريخ، ولا يجري أيضاً أصالة عدم الملاقاة إلى زمان القلّة؛ لما تقدّم[1] من كونه مثبتاً، ويرجع في هذه الصورة إلى ما تقدّم من قاعدة كون الملاقاة مقتضية للحكم بالنجاسة، إلّا في صورة إحراز الكرّيّة.

التنبيه التاسع في استصحاب الشرائع السابقة

التنبيه الثامن[2]: في استصحاب الشرائع السابقة لا شبهة في أنّه ليس لأهل الكتاب أن يتمسّكوا في بقاء شريعتهم بالاستصحاب؛ لأنّه من جملة الأحكام، وحيث إنّهم يحتملون نسخه من جهة احتمالهم صحّة النبوّة اللاحقة، فلا يصحّ لهم التمسّك به، فيجب عليهم الفحص.

ولا ريب أنّه بعد الفحص يزول الشكّ ويحصل اليقين، وحينئذٍ فلا معنى لتمسّكهم بالاستصحاب، وإن أرادوا إلزامنا بذلك فنحن لم يحصل لنا اليقين بصحّة شريعتهم فيما تقدّم إلّا من جهة إخبار نبيّنا ﷺ بأنّ من قبله مبعوث من الحقّ، وأنّه بشّر به ﷺ، وحينئذٍ فيكون اللازم من جريان الاستصحاب عدم جريانه.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (التاسع).

وهذا المعنى الذي ذكرناه من أنّه لم يحصل اليقين بصحّة نبوّة نبيّهم إلّا من إخبار نبيّنا ﷺ بأنّه مبعوث من الحقّ، وأنّه مبشر به ﷺ هو المراد له عليه السلام في جواب الجاثليق[1].

التنبيه العاشر في استصحاب الصحّة

التنبيه التاسع[2]: في استصحاب الصحّة، وقد تقدّم[3] الكلام فيه مفصّلاً في مسألة الأقلّ والأكثر.

التنبيه الحادي عشر في استصحاب حكم المخصّص أو عموم العامّ

التنبيه[4] العاشر[5]: في استصحاب حكم المخصّص أو عموم العامّ، القول في هذا التنبيه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

الأولى: أنّ كلّ زمانيّ فهو بحسب طبعه لا بُدَّ أن يكون موجوداً في الزمان، بحيث يكون الزمان ظرفاً له، ولكن قد يكون ذلك الزمان الواقع هو فيه مأخوذاً قيداً فيه، وأخرى لا يعتبر الزمان فيه إلّا ظرفاً، وما أخذ فيه قيداً قد يكون معتبراً على نحو الاستمرار بأن يكون الملحوظ شيئاً واحداً مستمرّاً من أوّل الزمان الذي أخذ قيداً فيه إلى آخره، كما في الصوم المقيّد بكونه من أوّل الفجر إلى الغروب، ولازم ذلك أنّه لو انقطع في بعض ذلك الزمان، لكان ذلك الانقطاع موجباً لارتفاع ذلك المقيّد بالكلّيّة، ويستحيل عوده بعد ذلك الجزء من الزمان الذي انقطع.

ولذلك نقول في باب الصوم: إنّه لو أفطر في أثناء النهار كان وجوب الامساك فيما بقي منه بدليل آخر غير الدليل على وجوب الصوم من أوّل

---

١. يُنظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٥٧/١.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (العاشر).

٣. يُنظر: ٣١٠/٤ من هذا الكتاب.

٤. أرّخ المصنّف رحمه الله هذا المقطع من البحث الأحد: (٤ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الحادي عشر).

الفجر إلى الغروب، وأخرى يكون معتبراً على نحو التعدّد، ويكون المظروف متعدّداً بحسب تعدّد آنات الزمان الذي أخذ قيداً فيه حسبما لوحظ من التعدّد في أجزاء ذلك الزمان، إمّا بمثل الآنات الساعات[1] أو الأيّام أو الأسابيع إلى غير ذلك من الأجزاء الاعتباريّة التي يكون تعدّدها بحسب الاعتبار، وإلّا فحقيقة الزمان أمر واحد غير متعدّد.

ولا يتوهّم أنّ هذا الذي ذكرناه - من كون أجزاء الزمان ملحوظة مفردة للمظروف ومكثرة له أو أنّها لم تلاحظ كذلك بل لوحظ المظروف شيئاً واحد مستمرّاً من أوّل زمانه إلى آخره - مبني على كون العلّة في حدوث ذلك المظروف علّة مبقيّة أو علّة محدثة فقط، ويحتاج استمراره إلى استمرار العلّة وبقائها كما هو الحقّ، حيث إنّ العلّة المفضية الوجود[2] لا بُدَّ من بقائها في بقاء ذلك الوجود، فيتوهّم أنّ المفرديّة إنّما هي بناءً على الوجه الثاني، وإنّه على الأوّل لا يكون هناك إلّا شيء واحد مستمرّ، وذلك لإمكان اعتبار كلّ من الاستمرار والمفرديّة مع القول الثاني، حيث إنّه كما يكون بقاء الشيء مستمرّاً محتاجاً إلى بقاء علّته، فكذلك تكون تلك الأفراد المتعدّدة بحسب تعدّد ما لوحظ من أجزاء الزمان كلّ فرد منها يحتاج إلى علّة مستقلّة، فيكون هناك علل متعدّدة حسب تعدّد تلك الأفراد. تنبيهات الاستصحاب

المقدّمة الثانية: أنّ العموم الزمانيّ الذي يكون على نحو الاستمرار تارةً، ومفرداً أُخرى لا بُدَّ من دليل يدلّ عليه، وهو إمّا متّصل كان يقول: «أكرم كلّ عالم في كلّ يوم، أو دائماً»، وإمّا أن يكون منفصلاً بأن يقول: «أكرم كلّ عالم»

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أو الساعات).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (للوجود).

ثمّ يقول: إنّ الإكرام الواجب مستمرّ أو أنّه في كلّ يوم - مثلاً -، وإنّما يكون مستفاداً من الحكمة وخروج الحكم لولا العموم المذكور إلى اللغوية، كما في مثل: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[1] فإنّه لو لم يكن له العموم الزمانيّ استمراريّاً أو أفراديّاً يكون وجوب الوفاء لغواً؛ إذ لا فائدة في تحقّق الوفاء بالعقد آناً ما.

ومنه يظهر لك الفرق بين أخذ العموم الأزمانيّ في الحكم وعدم أخذه؛ فإنّ مثل «أكرم العلماء» لو لم يكن العموم الأزمانيّ مأخوذاً فيه لكان الواجب هو «إكرام كلّ عالم بإكرام واحد»، بخلاف ما أخذ فيه العموم الأزمانيّ فإنّه يكون وجوب الإكرام مستمرّاً إن أخذ استمراريّاً، وفي كلّ آن إن أخذ عموم الزمان أفراديّاً.

وقد عرفت حاصل الفرق بين العموم الزمانيّ الاستمراريّ، وبين العموم الزمانيّ الأفراديّ، وأنّه على الأوّل لو انقطع الحكم في بعض آنات ذلك الزمان استحال عوده بعد ذلك الآن، وعلى الثاني يكون عوده ممكناً وثابتاً بدليل ذلك العموم الأزمانيّ؛ لأنّه إذا أخذ العموم الأزمانيّ أفراديّاً كان انقطاعه في آن من تلك الآنات غير موجب للارتفاع في باقي الآنات.

نعم، لو فرض عدم العموم المذكور لما أمكن جرّ الانقطاع إلى ما بعد ذلك الآن الذي حصل اليقين بالانقطاع فيه، لما عرفت من كون الزمان قيداً، ومعه لا مجرى للاستصحاب لتبدّل الموضوع.

المقدّمة الثالثة: أنّ العموم الأزمانيّ الاستمراريّ أو الأفراديّ في مثل «أكرم كلّ عالم» و«يجب الوفاء بكلّ عقد» يتصوّر عقلاً، وفي مقام الثبوت أن يكون قيداً ومأخوذاً من نفس متعلّق ما تعلّق به التكليف - أعني العالم والعقد -

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

فيلاحظ هذا العالم من الآن إلى آخر الدهر - مثلًا - شخصاً واحداً ويحكم عليه بوجوب الإكرام.

وهكذا الحال في ذلك العالم، وذلك العالم، فيُقال: «أكرم كلّ عالم دائمًا» أو يلاحظ أنّ هذا العالم في هذا الآن غيره في الآن الآخر، فيقال: «أكرم كلّ عالم في كلّ آن».

وهكذا الحال في كلّ عقد ويتصوّر أيضاً أن يكون مأخوذاً في متعلّق التكليف، وهو نفس الإكرام والوفاء، فيلاحظ الوفاء والإكرام المتعلّق بكلّ علّة ويكلّ عالم إكراماً ووفاءً مستمرّاً فيعلّق به الوجوب، أو يلاحظ الإكرام المتعلّق بكلّ عالم في الآن الأوّل غير الإكرام في الآن الثاني، وهكذا ثمّ يعلّق الوجوب بكلّ واحد من تلك الإكرامات المتعدّدة حسب تعدّد الآنات المتعلّقة بزيد وعمرو..إلخ العلماء[1].

وهكذا الحال في وجوب الوفاء بكلّ عقد، فيلاحظ الوفاءات المتعدّدة بتعدّد الآنات، ويعلّق الوجوب بها، وفي كلا الصورتين لو أخذ العموم الأزمانيّ استمرارياً واتّفق انقطاعه في آن لم يمكن الرجوع إلى العموم الأزمانيّ فيما بعد ذلك الآن، ولو أخذ العموم المذكور أفراديّاً واتّفق الارتفاع في بعض الآنات كان المرجع فيما بعد ذلك الآن هو العموم الأزمانيّ؛ لأنّ القدر المتيقّن من الخروج عنه والتخصيص إنّما هو خروج ذلك الآن دون باقي الآنات ويتصوّر أخذ العموم الأزمانيّ في نفس الوجوب المتعلّق بإكرام كلّ عالم أو المتعلّق بالوفاء بكلّ عقد، كذا أفاد (دام ظلّه)، وهذه الصورة لا يتصوّر فيها ما تقدّم من كون العموم الأزمانيّ استمرارياً أو أفراديّاً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من العلماء).

ثمّ إنّك قد عرفت أنّه في الصورتين السابقتين لو كان العموم الأزمانيّ أفراديّاً يكون المرجع فيما بعد الآن الخارج هو العموم ويكون إجراء العموم في ذلك المشكوك موجباً لدخوله تحت كلّ عالم أو كلّ عقد، فيكون إكرامه والوفاء به واجباً، ويكون الحكم متحقّقاً بتحقّق موضوعه.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يتأتّى في هذه الصورة - أعني صورة أخذ العموم الأزمانيّ في نفس الحكم -؛ لأنّه إذا ارتفع ذلك الحكم في بعض الآنات، فلا يكون الحكم موجوداً في الآن الثاني كي يدخل تحت العموم القائل إنّ الحكم ثابت في كلّ آن.

ثمّ[1] **لا يخفى** أنّ الصور العقليّة التي ذكرناها إنّما هي لمحض التصوير العقليّ، وإلّا فأي معنى لكون زيد العالم في هذا الآن غيره في الآن الآخر، وأي معنى لكون الإكرام أمراً واحداً مستمرّاً في الآنات، فحقيقة الحال أنّ العموم الأزمانيّ لو دلّ الدليل عليه، إمّا أن يكون الحكم العام الذي هو مثل وجوب «إكرام كلّ عالم» ووجوب الوفاء بكلّ عقد وارداً عليه بحيث يرد الوجوب على الإكرام لكلّ عالم في كلّ آن، وعلى الوفاء بكلّ عقد في كلّ آن، بحيث يكون لذلك الإكرام الموجود في كلّ آن وجوبات متعدّدة حسب تعدّد تلك الآنات، ويكون أحد تلك الوجوبات وارداً على فرد من الإكرام الموجود في هذا الآن، والوجوب الآخر وارداً على الإكرام الموجود في الآن الآخر، وهكذا، فكلّ واحد من تلك الإكرامات الموجودة في تلك الآنات واجب بوجوب مستقلّ غير الوجوب الوارد على الفرد الآخر الموجود في الآن الآخر.

ولازم ذلك: أنّه لو خرج بعض الآنات عن هذا العموم لكان العموم جارياً

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

فيما عداه، ولو فرض عدم جريان ذلك العموم لم يكن الاستصحاب جارياً، لأنّه يكون إثباتاً لوجوب آخر غير الوجوب الذي كان موجوداً سابقاً؛ إذ لكلّ آن وجوب للإكرام غير الوجوب الثابت في الآن الذي هو قبله ويكون عدم جريان الاستصحاب لهذا الذي ذكرناه من أنّ كلّ آن يكون له حكم مستقلّ لا ربط له بحكم الآن السابق عليه لا من جهة دليل الخاصّ، حيث إنّ الاستصحاب لا يجري في الصورة المفروضة حتّى لو لم يكن الزمان مأخوذاً قيداً في دليل ذلك الخاصّ.

ثمّ أنّ الاستصحاب الممنوع في هذه الصورة إنّما هو استصحاب الحكم العامّ، حيث إنّ الزمان إذا أخذ في متعلّق الحكم الذي هو الإكرام كان قيداً في نفس ذلك الحكم، ولا يمكن حينئذٍ جريان الاستصحاب؛ لأنّه حينئذٍ يكون لكلّ آن حكم مستقلّ ووجوب منفرد لا يمكن جرّه بالاستصحاب إلى الآن الثاني، أمّا نفس متعلّق الحكم الذي هو الإكرام، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه مثلاً: الجلوس إذا قيل أنّه في كلّ آن واجب بوجوب مستقلّ لا ربط له بالوجوب في الآن الآخر لا[1] يمكن جريان الاستصحاب في ذلك الوجوب.

أمّا استصحاب نفس الجلوس لو شككنا في بقائه، فلا مانع من استصحابه إذا كان موجوداً في الآن السابق على آن الشكّ هذا إذا كان الحكم العامّ وارداً على العموم الأزمانيّ، وأمّا إذا كان العموم الأزمانيّ وارداً على الحكم العامّ بأن يدلّ الدليل على أنّ وجوب الإكرام لكلّ عالم وجوب دائم مستمرّ وإنّه موجود في كلّ آن، بحيث كان العموم الأزمانيّ فوق الحكم العامّ، ويكون

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ولا).

نسبة الحكم العامّ إلى العموم الأزمانيّ كنسبة الموضوع إلى حكمه، وكما أنَّ الحكم لا يكون مثبتاً لموضوعه، فكذلك هذا العموم الأزمانيّ لا يكون مثبتاً لموضوعه الذي هو الحكم العامّ، ففي مورد الشكّ يكون وجود الحكم مشكوكاً، فلا معنى لأن يتمسّك على وجود ذلك الحكم بالعموم الأزمانيّ؛ لأنَّ جريان ذلك العموم يتوقّف على ثبوت الحكم، وبعد إثباته يدخل تحت العموم الأزمانيّ.

وبالجملة: حاصل الفرق بين جعل الحكم وارداً على العموم الأزمانيّ وبين جعل العموم المذكور وارداً على الحكم أنّه في صورة جعل الحكم وارداً على العموم الأزمانيّ يكون العموم الأزمانيّ تحت الحكم، فيمكن التمسّك بالعموم الأزمانيّ على إدخال الآن الذي هو مورد الشكّ تحت ذلك العموم، فيكون محكوماً بذلك الحكم، بخلاف الصورة الثانية، فإنّه يكون الحكم فيها تحت العموم الأزمانيّ، فلا يمكن التمسّك المذكور، بل لا بُدَّ حينئذٍ من إثبات الحكم في مورد الشكّ بطريق آخر غير العموم الأزمانيّ ثمّ بعد ثبوت الحكم يتمسّك على استمراره ودوامه بالعموم الأزمانيّ، فلو أريد إثبات الحكم في مورد الشكّ بذلك العموم الأزمانيّ كان ذلك محالاً؛ لتوقّف جريان العموم الأزمانيّ في مورد على ثبوت الحكم في ذلك المورد، ليحكم على ذلك الحكم بأنّه عامّ لكلّ زمان، وإنّه دائم مستمرّ.

والحاصل أنَّ الحكم إذا كان وارداً على العموم الأزمانيّ كانت أصالة العموم مدخلة لمورد الشكّ في ذلك العموم، فيكون محكوماً بذلك الحكم الوارد على العموم الأزمانيّ، وأمّا إذا لم يكن الحكم وارداً على العموم الأزمانيّ، بل كان العموم المذكور وارداً على الحكم لم تكن أصالة العموم نافعة في إدخال

مورد الشكّ تحت ذلك العموم في كونه محكوماً بذلك الحكم؛ لعدم كون العموم المذكور داخلاً تحت الحكم - مثلًا - إذا كان الوجوب وارداً على إكرام العلماء في كلّ آن، بحيث كان كلّ آن يجب فيه إكرام العلماء، فإذا شككنا في آن من الآنات أنّه يجب الإكرام فيه كان مقتضى أصالة هذا العموم الأزمانيّ أنّ ذلك الآن داخل تحت ذلك العموم، وكان مقتضاه وجوب الإكرام فيه، بخلاف ما إذا كان العموم الأزمانيّ وارداً على الحكم المذكور - أعني الوجوب - بأن يكون وجوب إكرام العلماء موجوداً في كلّ آن، فلو شكّ في آن من الآنات في وجوب الإكرام زيد[1] العالم، فيه بعد فرض كونه قد خرج فيما قبل ذلك الآن عن الوجوب الثابت في كلّ آن لم يمكن التمسّك بذلك العموم الأزماني على تحقّق الوجوب في ذلك الآن الذي هو آن الشكّ حيث إنّ ذلك العموم الأزمانيّ يكون بمنزلة الصفة لذلك الحكم؟

ولا ريب في توقّف تحقّق هذا العموم وجريانه على تحقّق موضوعه الذي هو الحكم، فكيف يمكن إثبات الحكم بذلك العموم الذي يكون جريانه متوقّفاً عليه.

والحاصل[2]: أنّ الموجود في الزمان إذا كان موجوداً في كلّ واحد من آناته كان ذلك عبارة أُخرى عن كونه دائميّاً مستمرّاً، فإنّ كلّ آن وإن أخذ على نحو العموم الأُصوليّ، إلّا أنّ ذلك الشيء إذا كان موجوداً في كلّ واحد من تلك الآنات كان مستمرّاً، فإنّ الدوام والاستمرار عنوان ينتزع من وجود الشيء في كلّ واحد من أجزاء الزمان.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لزيد).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

ثمّ إنّ ذلك الشيء إذا كان موضوعاً من الموضوعات، مثل «الإكرام» كان دوامه الذي هو وجوده في كلّ واحد من آنات الزمان كأصل وجوده أمراً تكوينياً لا ربط له بالجعل الشرعيّ، فإذا كان لنفس بقائه أثر شرعيّ جرى الاستصحاب في ذلك الموضوع، كما تقدّم في استصحاب الزمانيّات.

نعم، الوجوب المتعلّق بذلك الموضوع الموجود في كلّ واحد من تلك الآنات بعد فرض أخذ الزمان قيداً في ذلك الموضوع، كما هو محلّ الفرض مجعول شرعي، إلّا أنّه لا يمكن استصحابه؛ لأنّه حينئذٍ من إسراء حكم موضوع وهو الإكرام الموجود في الآن الأوّل إلى موضوع آخر، وهو الإكرام الموجود في الآن الثاني.

ولكن لا حاجة في هذه الصورة إلى الاستصحاب، بل يحكم بكون الإكرام في الآن الثاني واجباً بأصالة العموم، حيث إنّ المفروض أنّ الوجوب قد تعلّق بالإكرام في كلّ آن فإذا شكّ في خروج الإكرام في آن من الآنات عن هذا العموم الأزمانيّ كانت أصالة العموم حاكمة بدخوله تحت العموم المذكور* ومقتضاه كون الإكرام في الآن المذكور واجباً هذا إذا أخذ العموم الأزمانيّ في متعلّق التكليف الذي هو الإكرام بأن يكون الوجوب تعلّق بالإكرام في كلّ آن.

---

* أفاد (دام ظلّه): أنّ مراد الشيخ ﷺ من جريان الاستصحاب وعدم جريانه في هذا المقام هو استصحاب حكم العامّ، أمّا حكم الخاصّ فلاستصحابه كلام آخر[1].

---

١. من قوله: «أفاد (دام ظلّه)...» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنيّ أنّه المكان المناسب.

وأمّا إذا أخذ ذلك العموم الأزمانيّ في نفس التكليف بأن كان كلّ آن ظرفاً لنفس الوجوب المتعلّق بالإكرام، بحيث يكون الوجوب المتعلّق بالإكرام موجوداً في كلّ آن كان محصّل ذلك كون الوجوب مستمرّاً، وكان ذلك الدوام بجعل الشارع كأصل الوجوب، وحينئذٍ فلو شكّ في الوجوب في آن من الآنات كان الاستصحاب جارياً؛ لأنّ المفروض أنّ متعلّق الوجوب هو نفس الإكرام وأنّ الزمان إنّما أخذ في نفس الوجوب، فإذا شككنا في بقاء الوجوب في آن من الآنات صحّ الاستصحاب فيه، ولم يكن من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر؛ لأنّ الموضوع حينئذٍ وهو الإكرام أمر واحد، لعدم أخذ الزمان فيه، وإنّما أخذ الزمان في حكمه الذي هو الوجوب، فإذا شكّ في بقائه في آن من الآنات جرى فيه الاستصحاب، ولا يمكن التمسّك في هذه الصورة على بقاء الحكم في الآن المشكوك بأصالة العموم لما تقدّم من أنّ التمسّك بهذا العموم فرع تحقّق الحكم ليحكم عليه بأنّه موجود دائماً وفي كلّ آن، ومع عدم تحقّق ذلك لا يكون هذا العموم كافياً؛ لأنّه بمنزلة التمسّك بالحكم على تحقّق موضوعه، ولو فرض ثبوت الحكم في الآن المذكور الذي هو آن الشكّ لم يكن الشكّ المذكور باقياً، فلا تبقى حاجة إلى التمسّك بالعموم.

والحاصل أنّ العموم الأزمانيّ لو فرض كونه مأخوذاً في نفس الحكم الذي هو الوجوب بأن كان ذلك الحكم موجوداً في كلّ آن كان ذلك عبارة أُخرى عن الحكم على ذلك الحكم بأنّه موجود في كلّ[1].

ومن الواضح أنّ ذلك لا بُدّ أن يكون مستفاداً من دليل خارج أجنبيّ

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كلّ آن).

عن دليل نفس ذلك الحكم الذي هو الوجوب؛ إذ لا يُعقل أن يكون الحكم متعرّضاً لشرح حال نفسه، وأنّه موجود في كلّ آن لا في مقام الثبوت والجعل، ولا في مقام الإثبات.

أمّا الأوّل: فواضح، لعدم إمكان كون جعل نفس الحكم جعلاً لبقائه ودوامه، بل لا بُدَّ أن يكون الجاعل يجعل نفس الحكم ثمّ يحكم عليه بأنّه دائم وأنّه متحقّق في كلّ آن من الآنات.

وأمّا الثاني؛ فلأنَّ الدليل الدالّ على أصل الحكم لا يعقل أن يكون في تلك المرتبة - أعني مرتبة دلالته على نفس الحكم - أن يكون دالّاً على أنّه دائم ومستمرّ، بل لا بُدَّ أن يكون ذلك بدلالة أُخرى، وهذا كلّه ناشٍ ممّا قدّمناه[1] من أنَّ كون الحكم موجوداً في كلّ زمان عبارة أُخرى عن الحكم عليه بأنّه موجود في كلّ زمان ومستمرّ في كلّ آن.

ومن الواضح أنَّ مقام الموضوع لا يعقل أن يكون هو عين مقام الحكم لا في مقام الثبوت، ولا في مقام الإثبات إذا عرفت ما ذكرناه من أنَّ العموم الأزمانيّ تارةً يكون مأخوذاً في متعلّق التكليف، وأخرى يكون مأخوذاً في نفس التكليف، وأنَّ اللازم في الأوّل عدم صحّة التمسّك بالاستصحاب في مورد الشكّ وصحّة التمسّك بالعموم، ولازم الثاني صحّة التمسّك بالاستصحاب وعدم صحّة التمسّك بالعموم.

فاعلم أنَّ الحكم الوارد على عنوان عام مثل وجوب «إكرام كلّ عالم» ووجوب الوفاء بكلّ عقد.

إن تضمّن زيادة على هذا العموم الأزمانيّ - العموم الأزمانيّ - بأن يقال:

---

١. يُنظر: صفحة (٢٣٢) من هذا الجزء.

«أكرم كلّ عالم في كلّ آن» كان ذلك من قبيل أخذ العموم الأزمانيّ في متعلّق الوجوب الذي هو الإكرام في المثال.

وإن لم يكن ذلك العموم مذكوراً في ذلك الدليل، ولم يكن تجرّد ذلك الحكم عن العموم الأزمانيّ موجباً، لكون الحكم لغواً كان خارجاً عمّا نحن فيه كما في المثال، فإنّه لو قيل «أكرم كلّ عالم» بلا تعرّض فيه للعموم الأزمانيّ لم يكن ذلك لغواً وكان مقتضاه وجوب إكرام كلّ عالم والاكتفاء بإكرام واحد لكلّ واحد من العلماء، وإن كان تجرّد الحكم عن العموم الأزمانيّ موجباً للغويّة ذلك الحكم، كما في مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] فإنّه لو فرض كون وجوب الوفاء غير مستمرّ بل كان نظر وجوب إكرام كلّ عالم في الاكتفاء بالوفاء لكلّ عقد ولو آناً ما.

ولا ريب في كون ذلك لغواً صرفاً؛ إذ لا فائدة في الوفاء بالعقد آناً ما، فإخراجاً للحكم المذكور عن اللغويّة نقول إنّه دائميّ ومستمرّ، وإنّه يجب الوفاء بالعقد في كلّ آن.

ولا ريب أنّ هذه القرينة - أعني قرينة الحكمة[2] - ليس حالها حال سائر القرائن في كشفها عن أنّ المراد باللفظ على طبق القرينة، بل هي من قبيل الدليل العقليّ على مطلب مستقلّ، وهو أنّ وجوب الوفاء ثابت في كلّ آن و إلّا لكان لغواً.

ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون دليلاً على أنّ المراد من وجوب الوفاء[3] هو الوجوب دائماً.

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. أي الدليل العقليّ الحاكم بلغويّة الحكم الآنيّ.

٣. أي الموجود في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

ثمّ بعد ذلك يقع التردّد بين كون هذا العموم الأزمانيّ مأخوذاً في نفس المتعلّق، وبين كونه مأخوذاً في نفس الحكم، بمعنى أنّ ذلك الدوام والاستمرار الذي أخذناه من حكم العقل، هل هو دوام نفس الوفاء أو أنّه دوام وجوبه.

والحاصل: أنّ الوجوب في كلّ آن هو الوفاء الذي تعلّق الوجوب به أو الوجوب الذي تعلّق بالوفاء؟ فإنّ كلًّا من هذين الوجهين يكون مخرجاً للحكم المذكور عن اللغويّة.

مصبّ العموم الزمانيّ في الأحكام الوضعيّة

فنقول: إن كان الحكم من الأحكام الوضعيّة، مثل «الملكيّة» و«الزوجيّة» و«الحرّيّة» ونحو ذلك فلا ريب في عدم تطرّق هذا التردید فيها، فإنّه بناءً على ما ذكرناه من كونها مجعولة ابتداءً تكون هي المأخوذ فيها ذلك العموم الأزمانيّ، وليس لها فعل تتعلّق هي به حتّى يتردّد بين كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً فيها أو فيه، ومن هذا القبيل الآية الشريفة القائلة: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] فإنّ هذا الوفاء والوجوب المتعلّق به كلاهما عبارة وكناية عن أمر واحد، وهو الحكم الوضعيّ - أعني لزوم العقد - وبقاء أثره، أعني الملكيّة مثلاً.

أفاد[2] (دام ظلّه) في هذه الليلة: أنّ ما يمكن فيه أن يكون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في متعلّق الحكم، وأن يكون مأخوذاً في نفس الحكم ومع ذلك لم يبيّن الشارع أخذه في متعلّق الحكم وكان عدم أخذ العموم الأزمانيّ في الحكم أو في متعلّقه موجباً للغويّة الحكم كان قرينة عقليّة على كون العموم الأزمانيّ في ناحية الحكم.

ومنه يظهر لك أنّ ما كان دليل الدوام فيه هو قرينة الحكمة لا بُدَّ أن يكون

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأبحاث: (٧ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

فيه العموم الأزمانيّ ظرفاً لنفس الحكم، سواء كان للحكم المذكور متعلّق أو لم يكن له متعلّق، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّه بعد فرض كون المتكلّم لم يبيّن العموم الأزمانيّ في ناحية متعلّق، بل أخذه مطلقاً من هذه الجهة، وكان تعلّق الحكم بذلك المتعلّق موجباً لكونه لغواً مع عدم كون الحكم على نحو الدوام والاستمرار، فلا بُدَّ أن يكون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في نفس الحكم؛ ليخرج بذلك عن اللغويّة.

ثمّ إنّه إذا أخذ العموم الأزمانيّ في ناحية الحكم كان محصّله هو كون كلّ زمان ظرفاً للحكم، فيكون الحكم دائماً مستمرّاً؛ إذ لا معنى لدوام الشيء إلّا كونه موجوداً في جميع آنات الزمان، سواء كان أخذ الآنات على نحو العموم الأُصوليّ، أو على نحو العامّ المجموعيّ؛ إذ لا فرق بين هذين النحوين إلّا من جهة كون كلّ واحد من تلك الآنات فرداً لذلك العام على الأوّل، وأنّ كلّ واحد منها يكون جزءاً منه على الثاني، أمّا ما يكون مظروفاً لتلك الآنات الذي هو الحكم فيما نحن فيه، فلا محالة يكون دائماً مستمرّاً.

ثمّ بعد ذلك نقول: إذا أخذ العموم الأزمانيّ ظرفاً لنفس الحكم كان محصّله كون الحكم موجوداً في تلك الآنات، ولا ريب أنّ مجرّد ذلك لا يكون إلّا بعد مرتبة الحكم - أعني أنّه لا بُدَّ من كون الحكم موجوداً في نفسه ليحكم عليه بأنّه مظروف لكلّ واحد من تلك الآنات - وحينئذٍ، فلا يكون ذلك - أعني مجرّد كون تلك الآنات ظرفاً للحكم - موجباً لثبوت الحكم في مورد الشكّ، فعند الشكّ في ثبوت حكم في آن من الآنات لا يمكن التمسّك بهذا العموم الأزمانيّ على كون الحكم موجوداً في مورد الشكّ المذكور، فإنّ كون الشيء مظروفاً لكلّ آن لا يكون مصحّحاً للتمسّك بعموم تلك الآنات على

وجوده فيما شكّ في وجوده فيه من الآنات. نعم، يمكن التمسّك على ثبوت الحكم في مورد الشكّ بالاستصحاب.

ومن ذلك يظهر أنّه لو خرج آن من الآنات عن ثبوت الحكم فيه وشكّ في ثبوت الحكم فيما بعد ذلك الآن لا تكون أصالة العموم نافعة في مورد الشكّ المذكور، فلا يمكن فيه إثبات حكم العامّ بأصالة العموم الأزمانيّ ولا محيصّ إلّا عن استصحاب حكم المخصّص إن أمكن جريان الاستصحاب فيه بأن كان الزمان في ناحية الخاصّ مأخوذاً على نحو الظرفيّة، أمّا إذا أخذ على نحو القيديّة، فلا يمكن فيه استصحاب حكم المخصص، وحينئذٍ فينحصر الرجوع في مورد الشكّ إلى الأُصول الآخر.

ثمّ إنّ ثمرة هذه المسألة – أعني كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية المتعلّق أو في نفس الحكم إنّما يكون لها أثر مهم في الأحكام الوضعيّة، وقد عرفت أنّ العموم فيها مأخوذ في ناحية الحكم، فيكون المرجع فيها في موارد الشكّ إلى استصحاب حكم العامّ لا أصالة العموم، وفيما بعد زمان المخصّص يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاصّ لا أصالة العموم من دون فرق في ذلك بين القول المختار من كون تلك الأحكام مجعولة بنفسها وبين القول الآخر من كونها منتزعة من الأحكام التكليفيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يكون في البين إلّا نفس الحكم الوضعيّ من دون أن يكون له متعلّق ليتردّد الأمر فيها بين كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في نفس الحكم أو في متعلّقه.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّه إذا كانت منتزعة من الحكم التكليفيّ و إن حصل الترديد فيها بين كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في نفس ذلك الحكم

التكليفيّ، ويبين كونه مأخوذاً في متعلّقه إلّا أنّه بعد كون المتكلّم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على أخذ العموم الأزمانيّ والدوام في ناحية المتعلّق دلَّ ذلك على كون المتعلّق المذكور مطلقاً من هذه الجهة، وحينئذٍ فلو لم يكن الحكم المذكور مأخوذاً فيه الدوام، ولم يكن مأخوذاً فيه العموم الازمانيّ كان لغواً صرفاً فاخراجاً له عن اللغويّة لا بُدَّ لنا أن نقول إنَّ الحكم دائم مستمرّ وأنّه مأخوذ فيه العموم الأزمانيّ.

هذا حال الأحكام الوضعيّة.

مصبّ العموم الزمانيّ في الأوامر

وأمّا الأحكام التكليفيّة ففي الأوامر منها لا يظهر لهذه المسألة أثر مهمّ، حيث إنَّ دليل الحكم العامّ إن صرّح فيه بالعموم الأزمانيّ بأن قال: «أكرم كلّ عالم في كلّ آن» كان العموم الأزمانيّ في ناحية المتعلّق فترتب عليه أثره، و إن لم يكن العموم الأزمانيّ مأخوذاً فيه لم يكن هناك ما يقتضي دوام الحكم واستمراره لصحّة أن يكون الواجب في إكرام كلّ عالم إكرام واحد.

نعم، فيما يكون المأمور به أمراً قلبيّاً مثل «العقائد» يكون تجرّده عن العموم الأزمانيّ موجباً للغويّة الحكم المذكور، إلّا أنّه لا فائدة مهمة في هذا العموم الأزمانيّ، لعدم تطرق التخصيص إلى تلك العمومات المتضمّنة لوجوب العقائد كي يكون المرجع فيما شكّ فيه بعد زمان الخاصّ هو العموم أو استصحاب حكم المخصّص.

مصبّ العموم الزمانيّ في النواهي

أمّا النواهي فيترتب على كون العموم الأزمانيّ فيها مأخوذاً في المتعلّق، أو في ناحية نفس النهي فائدة مهمّة، وهي أنّه لو خرج بعض الأزمنة عن عموم النهي لأجل ضرورة ونحوها ممّا يُوجب سقوط النهي وشكّ في بقاء الترخيص

فيما بعد ذلك الزمان، فهل يكون المرجع هو عموم النهي، أو يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص؟ فبناءً على كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية المتعلّق يكون المرجع في مورد الشكّ المذكور إلى العموم، وبناءً على أخذه في ناحية الحكم يكون المرجع في مورد الشكّ المذكور هو استصحاب حكم المخصّص.

وقبل تنقيح أحد الأمرين ينبغي أن نقدّم لذلك مقدّمة، فنقول:

إنَّ كلّ عموم أفراديّ مثل «أكرم كلّ عالم» يكون له جهة أزمان وجهة أحوال.

فقد يكون عاماً أيضاً من جهة الأزمان والأحوال، بأنَّ يكون المطلوب هو إكرام كلّ عالم في كلّ آن وفي كلّ حال، سواء كان قائماً أو قاعداً أو نحو ذلك من الحالات، فباعتبار العموم الأزمانيّ يكون شاملاً لأفراد الإكرام الطوليّة، وباعتبار العموم الأحواليّ يكون شاملاً لجميع أفراد الإكرام العرضيّة.

وقد يكون عاماً من إحدى هاتين الجهتين، ويكون مطلقاً من الجهة الأُخرى، بأن يكون المطلوب هو إكرام كلّ عالم في كلّ آن، من دون تعرّض لأحواله، فلا دلالة فيه على كون إكرام العالم مطلوباً في جميع حالاته، بل يكون مطلقاً من هذه الجهة.

وبالجملة: فهناك جهات ثلاث: الأفراد، والأزمان، والأحوال، وكلّ جهة كان العموم فيها محقّقاً يصحّ التمسّك في موارد الشكّ فيها بأصالة العموم، وما لم يكن العموم فيه محقّقاً من إحدى هذه الجهات لا يكون أصالة العموم في الجهة الأُخرى نافعاً في إزالة الشكّ الواقع فيه، فإنَّه إذا ثبت العموم لكلّ

عالم، وشككنا في وجوب إكرام زيد العالم يوم السبت - مثلًا - لم تكن أصالة العموم في ناحية العلماء نافعة في إدخال مورد الشكّ تحت عموم وجوب الإكرام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا قيل: «لا تشرب الخمر» فهذا عموم أفراديّ، فإن شككنا في حرمته في زمان، أو في حال، مثل «حال المرض الخفيف»، وكان في البين عموم أزمانيّ وعموم أحواليّ، بأن قال «لا تشرب الخمر في كلّ آن وفي كلّ حال»، صحّ التمسّك بأصالة العموم الأزمانيّ على إدخال زمان الشكّ تحت العموم المذكور، وبأصالة العموم الأحواليّ على إدخال الشرب في تلك الحال المشكوكة تحت العموم الأحواليّ، أمّا إذا لم يكن في ذلك العموم الأحواليّ وطرأت حالة شكّ في حرمة شرب الخمر معها لم يمكن التمسّك بأصالة العموم الأفراديّ، ولا بأصالة العموم الأزمانيّ على دخول الشرب في تلك الحالة تحت الحكم المذكور - أعني الحرمة - وحينئذٍ فإنّ كان ذلك العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية المتعلّق لم يمكن التمسّك أيضاً على الحرمة بالاستصحاب، لما عرفت فيما تقدّم، وينحصر المرجع حينئذٍ إلى أصالة البراءة، أمّا إذا كان العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية الحكم - أعني النهي - كان التمسّك بالاستصحاب المذكور على التحريم صحيحاً، ومن الواضح لمن له أدنى تتبّع أنّ ديدن الفقهاء في أمثال ذلك على الحكم بالتحريم، فهذا كاشف عن أنّ نظرهم إلى أنّ العموم[1] مأخوذ في ناحية الحكم لا في ناحية المتعلّق؛ لأنّه لو كان في نظرهم مأخوذاً في ناحية المتعلّق كان المرجع إلى أصالة البراءة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: «العموم الأزمانيّ».

تفريع

تفريع[١]: قد يُقال: إنَّ من مسائل هذا التنبيه ما ذكره الفقهاء من الحرام الطارئ على النكاح، مثل «الزنا بأمّ الزوجة»، أو «بنتها»، ومثل «وطء ابنها» أو «أخيها»، أو «أبيها»، ومثل «زنا الابن بزوجة الأب» وبالعكس فيما لو كان ذلك بعد العقد، ثمّ حصل الطلاق وأراد التزويج[٢] بها جديداً، فقد يقال بالرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ، وهو الحلّيّة كما في الجواهر[٣] وتردّد في العروة[٤].

لكن يمكن أن يُقال: إنَّ المتعيّن هو الرجوع إلى العامّ؛ لأنَّ التخصيص لم يثبت إلّا بمقدار أنَّ ذلك الحرام لا يُوجب إبطال النكاح السابق لقولهم عليهم السلام: «**الحرام لا يحرّم الحلال**»[٥] ولا تعرّض له لإخراج تلك الزوجة عن حكم العامّ، بل أقصى ما فيه أنَّ الحرام اللاحق لا يُوجب إبطال تلك العقدة النكاحيّة، فراجع وتأمّل، على أنّه لو سلّم إمكان الاستصحاب فالعموم حاكم عليه.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: أنَّ العمدة في صحّة التمسّك فيما شكّ فيه بعد زمان التخصّص بعموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص هو ما ذكرنا من كون العموم الأزمانيّ تحت الحكم العامّ، وأنّه مأخوذ في متعلّق الحكم المذكور، أو أنَّ العموم الأزمانيّ فوق الحكم العامّ، وأنّه مأخوذ في الحكم نفسه، لا ما أفيد[٦] من أنَّ مفاد العامّ إن أخذ بملاحظة الزمان ثبوت حكمه

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «تفريع» إلى قوله: «حاكم عليه» وجدته في ورقةٍ مستقلّة ألحقها دام ظله بالأصل وضعتها هنا؛ لظنّي أنّه مكانها المناسب.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (التزوّج).

٣. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٤٤٩/٢٩.

٤. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٥١/٥، (مسألة: ٣٤)، و٥٣٥/٥، (مسألة: ٢١).

٥. تهذيب الأحكام: ٣٢٨/٧، كتاب النكاح، ب٢٨، ح٩.

٦. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٥٩/٢.

لموضوعه على نحو الدوام والاستمرار لم يمكن التمسّك بالعموم، وإن أخذ كلّ فرد من الأيّام فرداً لموضوع ذلك العامّ جاز التمسّك بالعموم.

وحاصله: أنّ الزمان إن أخذ على نحو الدوام كان الحكم أمراً واحداً مستمرّاً، فإذا انقطع استمراره سقط العموم الأزمانيّ عن صحّة التمسّك فيه في ذلك المورد؛ لكونه حينئذٍ أمراً واحداً مستمرّاً، وقد انقطع استمراره فيسقط التمسّك به في ذلك المورد إذا كان الانقطاع من الوسط، بخلاف ما إذا كان من الأوّل أو من الآخر، فإنّه لأجل عدم الانقطاع فيه - بل يكون الاستمرار متحقّقاً فيه بالنسبة إلى ما بقي - يصحّ التمسّك فيه بالعموم الأزمانيّ الذي يكون مفاده دوام الحكم فيما بقي من الزمان، وإن لم يُؤخذ الزمان على نحو الدوام، بل أخذ كلّ فرد من آنات الزمان فرداً لموضوع ذلك العامّ وخرج بعض تلك الآنات عن ذلك العموم اقتصر في الخروج عن ذلك الحكم على القدر المتيقّن، وجرى الحكم العامّ فيما عداه من الآنات، سواء كان الخارج من الأوّل أو الوسط أو الآخر.

وفيه أنّك قد عرفت أنّ العموم الأزمانيّ سواء أخذ في ناحية المتعلّق أو أخذ في ناحية الحكم، كان طرفاً لذلك المأخوذ فيه - أعني المتعلّق، أو الحكم - ولا معنى لكون ذلك المتعلّق أو الحكم موجوداً في كلّ واحد من آنات الزمان إلّا دوامه واستمراره، سواء أخذ كلّ واحد من الآنات على نحو العامّ المجموعيّ، بأن لوحظ جميع الآنات شيئاً واحداً، ويكون كلّ آن منهما بمنزلة الجزء من مجموع تلك الآنات، أو كان أخذ كلّ واحد من الآنات على نحو العامّ الأُصوليّ، بأن لوحظ كلّ آن على حدة ويكون كلّ آن منهما فرداً من كلّ واحد من تلك الآنات.

فلا فرق بين هذين اللحاظين في الآنات المذكورة في أنّ محصّل وجود المتعلّق، أو الحكم فيها عبارة عن دوامه واستمراره، فليس دوام الشيء عبارة عن لحاظ آنات ما يقع فيه من الزمان شيئاً واحداً، وعدم دوامه عبارة عن لحاظ كلّ واحد من تلك الآنات لحاظاً مستقلّاً، المعتبر عن الأوّل بكونها على نحو العامّ المجموعيّ، وعن الثاني بكونها على نحو العامّ الأُصوليّ، بل الدوام ليس إلّا أمراً منتزعاً من وجود الشيء في تلك الآنات، سواء لوحظت على نحو العامّ المجموعيّ أو على نحو العامّ الأُصوليّ، فبعد فرض كون الشيء موجوداً في جميع تلك الآنات لا يكون إلّا قسماً واحداً، وهو كونه مستمرّاً ودائماً.

وبالجملة: فما أخذ فيه العموم الأزمانيّ لا يكون إلّا أمراً دائماً، وإنّما يختلف الحال في نفس ذلك الذي أخذ فيه العموم الأزمانيّ، فإن كان هو متعلّق الحكم كان المتعلّق المذكور هو المتّصف بالدوام والاستمرار، وإن كان هو نفس الحكم كان الحكم المذكور هو المتّصف بالدوام والاستمرار.

وعلى ذلك يتفرّع صحّة التمسّك بالعموم الأزمانيّ وعدم صحّته فيما شكّ فيه من الآنات التي هي بعد آن التخصيص، فعلى الأوّل يصحّ التمسّك بالعموم المذكور، وعلى الثاني لا يصحّ التمسّك بالعموم المذكور، ويكون المرجع إلى استصحاب حكم المخصّص، لا أنّه في المورد الذي يصحّ التمسّك فيه بالعموم الأزمانيّ لا يكون الحكم مأخوذاً فيه على نحو الدوام والاستمرار، وفي المورد الذي لا يصحّ التمسّك فيه بالعموم المذكور يكون الحكم فيه على نحو الدوام والاستمرار.

والإنصاف أنّ الذي أوقعهم في هذه الشبهة هو الشيخ نفسه ﷺ[1]، فإنّه

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٤/٣، وما بعدها.

عبّر في الشقّ الثاني بما حاصله أنّ الحكم مأخوذ على نحو الدوام والاستمرار فتخيّلوا أنّ المدار في صحّة التمسّك وعدمه هو كون الحكم على نحو الدوام والاستمرار، وأنّ الزمان لوحظت آناته كلّ واحد منها بلحاظ مستقل، أو أنّه لوحظ المجموع شيئاً واحداً متّصلاً، وأنّه يمكن مع أخذ العموم الأزمانيّ أن يكون الحكم متّصفاً بالدوام، وغير متّصف به.

وهذه العبارة من الشيخ ﷺ هي التي أوقعتهم في هذه الشبهة خصوصاً بعض الأمثلة التي مثّل بها للصورة التي لا يصحّ التمسّك فيها بالعموم الأزمانيّ.

وعلى أيّ حال، فليس هذا هو المراد له ﷺ، وإن كانت عبارته في الرسائل[1] موهمة لهذا المعنى، إلّا أنّ عبارته في المكاسب[2] أوضح في الجملة من عبارة الرسائل، فإنّ الظاهر أنّ ما ذكره في الرسائل كان عند ابتداء عروض هذا المطلب في خاطره الشريف، ولا ريب أنّ المطلب عند أوّل خطوره في الذهن لا يكون متّضحاً تمام الاتضاح.

ولو كان المدار في عدم صحّة التمسّك بالعموم الأزمانيّ هو ما ذكروه من كون الانقطاع في بعض الآنات موجباً لانقطاع الحكم الدائم المستمرّ لما صحّ الحكم باللزوم في بعض أنواع الخيار، كما في خيار الشرط الذي يجعل لأحد المتبائعين في ثلاثة أيّام - مثلًا - من رأس كلّ سنة إلى أربع سنين - مثلًا - فإنّه لو كان الانقطاع موجباً لسقوط اللزوم الدائم المستمرّ لما صحّ الحكم باللزوم فيما عدا تلك الثلاث التي هي في رأس كلّ سنة.

والحاصل أنّ المدار في عدم صحّة التمسّك بالعموم الأزمانيّ على أخذه

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٤/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ٢٠٨/٥.

في ناحية الحكم، فيكون الحكم موجوداً في كلّ واحد من آنات الزمان، ويكون دائماً مستمرّاً، بل التعبير بالعموم الأزمانيّ والدوام إنّما هو لضيق الخناق، وإلّا فإنّه ليس لنا إلّا أنّ هذا الحكم لو كان قصير العمر وكان آنياً لكان لغواً صرفاً، وإنّا نستكشف من عدم اللغويّة في أحكامه تعالى أنّ الحكم المذكور ليس بآنيّ، وأنّه يكون عمر ذلك الحكم باقياً، وأنّه يكون باقياً أبداً، نظير «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة»[1]، غاية الأمر أنّ ذلك - أعني بقاء حلاله وحرامه ﷺ إلى يوم القيامة - إنّما كان في مقابل النسخ، وهذا المعنى الذي استكشفناه من دليل العقل الحاكم بعدم اللغويّة في أحكامه تعالى كان في مقابل كون الحكم آنيّاً، وأنّه لا يصحّ كون هذا الحكم آنياً من جهة لزوم اللغويّة، ولا بُدَّ أن يكون الحكم المذكور باقياً في جميع الآنات، فأين هذا من العموم الأزمانيّ.

وإذا تبيّن أنّه ليس لنا في البين إلّا كون الحكم باقياً في قبال كونه آنيّاً، يتّضح لك تمام الاتّضاح أنّه في مورد الشكّ لا معنى للرجوع إلى العموم الأزمانيّ؛ إذ ليس في البين عموم أزمانيّ، وإنّما أقصى ما عندنا أنّ الحكم باقٍ، وأنّه غير آنيّ، فإذا شككنا في تحقّقه في زمان فليس لنا ما يثبت بقاءه إلّا الاستصحاب، فإن كان الشكّ بدويّاً حكم ببقاء الحكم بالاستصحاب، وإن كان الشكّ بعد زمان التخصيص سقط الاستصحاب المذكور وتعيّن الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص، إن أمكن استصحابه بأن لم يكن الزمان مأخوذاً في ذلك المخصص على نحو القيديّة، وإلّا فلا بُدَّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول الأُخر العمليّة، فتأمّل.

---

١. الكافي: ١/ ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، ح١٩.

لايخفى[1] أنّه إذا كان في ناحية المتعلّق ما يكون مؤدّياً مؤدّى العموم الأزمانيّ كان كافياً عن العموم الأزمانيّ في ناحية الحكم، بل يكون أخذ العموم الأزمانيّ حينئذٍ في ناحية الحكم لغواً، وعمدة الإشكال في النواهي ما يُقال من أنّ المتعلّق فيها هو الطبيعة المطلقة الشاملة للأفراد الطوليّة والعرضيّة، فيكون ذلك الإطلاق في ناحية المتعلّق مغنياً عن أخذ العموم في ناحية الحكم.

وقد يُشكل على ذلك، بأنّ الإطلاق إنّما هو بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة، وأمّا الأفراد الطوليّة التي يكون المفرد لها هو الزمان فلا يكفي فيه الإطلاق المذكور، وحينئذٍ فلا بُدَّ من أخذ العموم الأزمانيّ إمّا في ناحية المتعلّق أو في ناحية الحكم، وحيث إنّه لم يدل دليل على أخذه في ناحية المتعلّق، لاحتياجه إلى مؤنة زائدة، وبيان زائد ولم يبيّن ذلك، فلا بُدَّ أن يكون مأخوذاً في ناحية الحكم.

والجواب عن ذلك أنّ النهي وضدّ النفي ضدّ الإيجاب، فكما أنّ الحكم الإيجابيّ يكون متعلّقاً بصرف الطبيعة المعرّاة عن الزمان، فكذلك الحكم بالنهي أو النفي يكون متعلّقه هو الطبيعة المعرّاة عن الزمان، وكما يكون نتيجة تعلّق الحكم الإيجابيّ بصرف الطبيعة المعرّاة عن الزمان هو الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرّد وجود تلك الطبيعة، وإن كان بفرد واحد، فكذلك في مقام النهي تصدق الطبيعة الصرفة المعرّاة عن الزمان على أيّ واحد من أفرادها في أيّ زمان كان ذلك الفرد، وحينئذٍ فيكون مقتضى تعلّق الحكم العدميّ بصرف الطبيعة هو انعدام جميع أفرادها الطوليّة والعرضيّة، فتكون الطبيعة المتعلّقة

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذا الإسبوع من جهة وفاة الصدّيقة ﷺ، ولكنّه (دام ظلّه) باحث في ليلة السبت منه والأحد، إلّا أنّي لم أضبط ما أفاده في هاتين الليلتين، وكان بعض ما أفاده فيهما تكرار لما تقدّم، السبت: ١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ».

للنهي شاملة للأفراد الطوليّة، كما تكون شاملة للأفراد العرضيّة، فيكون مثل «الشرب» في قوله: «لا تشرب الخمر» شاملاً للشرب في كلّ آن ويكون كلّ واحد من أفراد الشرب للخمر الموجود مشمولاً لقوله: «لا تشرب الخمر» ويكون هذا العموم للأفراد التي يكون مفردها هو الزمان المعتبر عنه بالعموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية المتعلّق، فيكون المرجع فيما شكّ في خروجه هو العموم الأزمانيّ المأخوذ في ناحية المتعلّق، لا استصحاب حكم العامّ فيما كان الشكّ فيه بدويّاً، ولا استصحاب حكم المخصص فيما كان الشكّ فيه بعدما يكون خروجه قدراً متيقّناً كما إذا كان مريضاً على وجه يكون لو لم يشرب الخمر لتلفت نفسه، ثمّ إنَّه لم يشربه إلى أن خفّ مرضه على وجه تنزّل من تلك المرتبة إلى مرتبة يكون لو لم يشرب الخمر لطال مرضه - مثلًا - فإنَّ خروج المرتبة الأولى هو القدر المتيقّن، والمرتبة الثانية التي حدثت بعد المرتبة الأولى خروجها مشكوك، فبناءً على ما ذكرنا من كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية المتعلّق؛ لكونه هو صرف الطبيعة المعرّاة عن الزمان، ومقتضى تعلّق النهي بها شمولها لجميع الأفراد الطوليّة كالعرضيّة يكون المرجع في الفرض المذكور إلى عموم «لا تشرب الخمر» لا استصحاب حكم المخصّص، ولا يبعد أن يكون نظر الفقهاء في مثل الفرع المذكور هو البناء في مورد الشكّ المذكور على التحريم دون الحكم بالترخيص.

هذا تمام الكلام في النواهي، ولا فرق فيها بين أن يكون للمتعلّق فيها موضوع خارجيّ كما مثّلنا، أو لم يكن له موضوع خارجيّ كما في مثل «لا تكذب، ولا تغتب»، سوى أنَّ الدوام في مثل «لا تشرب الخمر» يكون ما دام الموضوع الخارجيّ موجوداً، وفي مثل «لا تكذب» يكون الدوام ما دام المكلّف

جامعاً لشرائط التكليف، وكذا لا فرق فيما يكون لتعلّقه موضوع[1] خارجيّ بين أن يكون ذلك الموضوع الخارجيّ شرطاً للتكليف خطاباً وملاكاً، أو يكون شرطاً للتكليف خطاباً لا ملاكاً.

وأمّا الأوامر فقبل الكلام فيها ينبغي أن يعلم أنّ الدوام الذي هو محلّ الكلام في أخذه في ناحية الحكم أو ناحية المتعلّق لا يفرّق بين الدوام الاستمراريّ كما في مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُود» وبين أن يكون دواماً تكرارياً كما في مثل «إذا سافرت فقصّر» فإنّ دوام التقصير أو دوام وجوبه إنّما يكون بالنسبة إلى الصلاة الرباعيّة التي يتكرّر وجودها في أثناء السفر.

ثمّ نقول إنّ أثر الفرق بين كون الدوام الذي هو العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية الحكم أو في ناحية المتعلّق إنّما يظهر في باب الأوامر في مثل وجوب القصر في مسألة الإقامة بناءً على كونها قاطعة لحكم السفر، ليكون ما دلّ على أنّ المقيم يتمّ مخصّصاً لعموم المسافر يقصر، أمّا بناءً على كونها قاطعة لموضوع السفر كما هو المختار، فلا إشكال في أنّه بعد الخروج عن الإقامة يكون الحكم هو التمام إلى أن ينشئ سفراً جديداً.

نعم، بناءً على كونها رافعة لحكم السفر لا لموضوعه يكون القول بالاحتياج إلى إنشاء سفر جديد في عود حكم السفر بعد الخروج عن الإقامة، والقول بعدم الاحتياج إليه، وأنّه بمجرّد الخروج عن الإقامة يرجع إلى حكم السفر مبنيّاً على كون العموم الأزمانيّ في مثل «إذا سافرت فقصّر» مأخوذاً في ناحية المتعلّق بأن يكون الواجب هو التقصير في جميع آنات السفر، أو أنّه مأخوذ في ناحية الحكم، فيكون التقصير واجباً في جميع آنات السفر، وعلى الأوّل،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بموضوع).

فالقدر المتيقّن خروجه هو آنات الإقامة، وأمّا ما هو بعد الخروج عنها فيرجع فيه إلى العموم الأزمانيّ - أعني وجوب القصر في جميع الآنات - ولا يحتاج في وجوب القصر إلى إنشاء سفر جديد، وعلى الثاني يكون المرجع في تلك الآنات التي هي بعد الخروج عن الإقامة إلى استصحاب حكم المخصّص، ولا يعود إلى حكم السفر إلّا بإنشاء سفر جديد.

والحقّ الثاني؛ لما ذكرناه سابقاً من أنّ أخذ العموم الأزمانيّ في ناحية المتعلّق يحتاج إلى بيان زائد، وحيث لم يبيّن كان المتعلّق هو الطبيعة المطلقة - أعني المجرّدة عن لحاظ العموم الأزمانيّ - فلا بُدَّ حينئذٍ من كون العموم الأزمانيّ مأخوذاً في ناحية الحكم، فيحتاج وجوب القصر بعد الخروج عن الإقامة إلى إنشاء سفر جديد، كما أنّه كذلك بناءً على المختار من كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر، فظهر لك أنّه بعد الخروج عن الإقامة لا بُدَّ من وجوب البقاء على التمام، وأنّ عود التقصير يحتاج إلى إنشاء سفر جديد، سواء قلنا بكون الإقامة قاطعة لموضوع السفر أو أنّها قاطعة لحكمه فقط.

التنبيه الثاني عشر في استصحاب الوجوب فيما لو تعذّر بعض أجزاء الواجب

التنبيه[1] الحادي عشر[2]: في استصحاب الوجوب فيما لو تعذّر بعض أجزاء الواجب ولا يخفى أنّ الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة التي أفادها الشيخ ﷺ[3] لتوجيه الاستصحاب راجع إلى الوجه الثاني، حيث إنّ القدر المشترك بين الوجوب النفسيّ والغيريّ بعد فرض سقوط وجوب ذي المقدّمة الذي هو وجوب الكلّ لا أثر له، وقد تقدّم[4] في باب الأقلّ والأكثر، وفي مسألة

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ جمادى الأُولى، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثاني عشر).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٩/٣، وما بعدها.

٤. يُنظر: ٣٥٠/٤ من هذا الكتاب.

استصحاب الكلّيّ[1] أنّه لا أثر للقدر المشترك بين الوجوبين، وأنّ القدر الجامع بين الحكمين الشرعيّين إنّما يترتب عليه الأثر في خصوص الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ أن يكون مراده من الوجوب الغيريّ هو الوجوب الوارد على كلّ واحد من الأجزاء المنبسط عليها عند تعلّقه بالكلّ، وحينئذٍ فيكون المستصحب هو الوجوب الذي كان متعلّقاً بتلك الأجزاء المقدورة عند القدرة على الكلّ، وأنّه بعد سقوط وجوب الجزء المتعذّر يشكّ في بقاء وجوب تلك الأجزاء المقدورة، وحينئذٍ فيكون الوجه الأوّل راجعاً إلى الوجه الثاني في كون المستصحب هو الوجوب النفسيّ بعد المسامحة في الموضوع.

ودعوى كون الجزء المتعذّر ممّا يكون زواله غير موجب لانحلال المركّب بناءً على عدم كونه هو العمدة في ذلك المركّب، وحينئذٍ فيكون الاستصحاب مبنيّاً على هذه المسامحة، كما أنّ جريان قاعدة الميسور يتوقّف على هذه المسامحة، وحيث إنّ المسامحة المذكورة يكون المتّبع فيها نظر العرف ففيما يكون من المركّبات الخارجيّة، كما في مثل «السكنجبين» إذا تعذّر بعض أجزائه التي تكون هي العمدة في ذلك المركّب في نظر العرف، كما إذا تعذّر الخل - مثلًا - لا يجري فيه الاستصحاب ولا قاعدة الميسور، وفيما إذا كان الجزء المتعذّر ليس هو العمدة في نظرهم، بأن كان في نظرهم من المحسّنات كـ«ماء النعناع» - مثلًا - فإن تعذّر لا يكون في نظرهم موجباً لانحلال ذلك المركّب الواجب - أعني السكنجبين - كان الاستصحاب فيه جارياً، كما أنّ قاعدة الميسور تكون جارية فيه أيضاً.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٤) من هذا الجزء.

أمّا ما يكون من المركّبات الشرعيّة كما في مثل «الصلاة»، فحيث إنَّ العرف لا يكون نظره فيها متّبعاً، لعدم اطّلاعه على ما هو العمدة من أجزائها وما هو الفضلة منها، فالمتّبع فيها نظر الفقهاء ممّا يكون مسلّماً عندهم جريان قاعدة الميسور فيه أو لم يكن مسلّماً.

ولكنَّ عمدة الفقهاء وأساطينهم عملوا فيه بقاعدة الميسور، كشف ذلك عن كون الجزء المتعذّر ليس من العمدة فيها، بل يكون ذلك الجزء فضله، ولذلك أجروا فيما بقي قاعدة الميسور، وحينئذٍ كان الاستصحاب فيه جارياً، وما لم يجروا فيه القاعدة المذكورة، ولم يعملوا بها فيما بقي منه من الأجزاء الممكنة كشف ذلك عن كون الجزء المتعذّر هو العمدة، وأنّه بانحلاله ينحلّ المركّب، فلا يكون الاستصحاب جارياً فيه.

أمّا إذا شكّ في ذلك، بحيث إنَّ جملة منهم عملوا بقاعدة الميسور، ولكن لم يكن بحيث يستكشف منه كون الجزء فضلة كما أنّه لم يستكشف أنّه عمدة يمكن فيه جريان الاستصحاب؛ لأنّه إنّما لا يجري إذا كان الجزء المتعذّر عمدة؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة.

أمّا إذا لم يستكشف كون الجزء عمدة، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فظهر لك: أنّه يمكن أن يتصوّر صورة يجري فيها الاستصحاب دون القاعدة وتمام الكلام في محلّه[1] في قاعدة الميسور إن شاء الله تعالى*.

---

* **قلتُ**: ما أفاده (دام ظلّه) في هذا التنبيه محلّ تأمّل، ولعلّ المنشأ في ذلك هو عدم تدبّري لما أفاده.

---

١. يُنظر: ٦٢/٥ و ما بعدها من هذا الكتاب.

ولكن[1] الإنصاف: أنَّ «الاستصحاب» و«قاعدة الميسور» متلازمان، فإنَّه إذا كان في المورد عمل بالقاعدة بحيث يستكشف منه كون الجزء المتعذّر فضلة كان ذلك المورد مجرى للاستصحاب كما يكون مجرى للقاعدة، وإن لم يكن في المورد عمل بهذه المرتبة من كونه كاشفاً عن كون المتعذّر فضلة، أو لم يكن في البين عمل أصلاً لم يمكن لنا إجراء الاستصحاب كما لا يمكن لنا أجراء القاعدة، لتوقّف جريان الاستصحاب على اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة، وما لم يحرزكون الجزء المتعذّر فضلة، بحيث يكون الباقي متّحداً مع المركّب التامّ لم يمكن لنا أن نقول: إنَّ هذا الباقي كان متعلّقاً للوجوب، والآن كما كان.

كما أنّه لا يمكن لنا أن نقول: إنَّ هذا ميسور لذلك المركّب، فإنَّ ذلك متوقّف على كون هذا الباقي متّحداً مع ذاك، وما لم يحرز أنَّ المفقود فضلة لم يحرز الاتّحاد المذكور لاحتمال كون المفقود عمدة، بحيث يكون فقده موجباً؛ لكون الباقي مغايراً للمركّب، وحينئذٍ فيكون التمسّك بـ«لا تنقض»، و«لا يسقط الميسور» من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة.

وحينئذٍ، فالتحقيق في تقريب جريان الاستصحاب على وجه يكون جارياً مع عدم جريان القاعدة أن يُقال: إذا أمر بمركّب من خمسة أجزاء - مثلاً - وتعذّر الجزء الخامس - مثلاً - فذلك الجزء الخامس المعتبر في المركّب المذكور يكون اعتباره على نحوين:

أحدهما: اعتباره مطلقاً حتّى في حال التعذّر، ولازم ذلك هو سقوط الوجوب عن الباقي عند تعذّر ذلك الجزء.

---

١. أرسل المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

النحو الثاني: أن يكون اعتباره مقيّداً بحال التمكّن منه، ولازم[1] أنّه لا يسقط الوجوب عن الباقي عند تعذّر ذلك الجزء.

ثمّ إنّ هذا الاختلاف الواقع في كيفيّة اعتبار الجزء الخامس لا يكون موجباً للاختلاف في هويّة الوجوب الوارد على الأربعة.

نعم، يكون حدّ ذلك الوجوب مختلفاً، ففي النحو الأوّل يكون محدوداً بأنّه لا بُدَّ فيه من الجزء الخامس مطلقاً، وفي النحو الثاني يكون محدوداً بذلك في خصوص حال التمكّن من الجزء الخامس، فكأنّ الوجوب الوارد على الأربعة أمراً واحداً في المقامين، غير أنّه في المقام الأوّل يكون محدوداً دائماً بوجوب الجزء الخامس، وفي النحو الثاني يكون محدوداً بذلك الجزء الخامس في خصوص حال التمكّن منه، وفي حال عدم التمكّن منه يكون الوجوب المذكور محدوداً بعدم وجوب ذلك الجزء الخامس.

وإن شئت قلت: لا فرق في هويّة وجوب الأربعة بين كون الواجب هو الأربعة وحدها، وبين كونها واجبة مع الجزء الخامس، غير أنّها إذا كانت واجبة وحدها يكون ذلك الوجوب منقطعاً على حدّ الأربعة، ويكون محدوداً بحدّ عدميّ، وهو عدم وجوب الزائد وإذا كانت واجبة مع الجزء الخامس يكون الوجوب المذكور محدوداً بحدّ وجوديّ، وهو وجوب الخامس، فالوجوب في مثل ذلك يكون نظير العارض على الجسم المنقسم من حيث المساحة إلى خمسة أقسام، كـ«السواد» في كونه تارةً يكون وارداً على الأربعة ويكون محدوداً بعدم اتّصاف الخامس به، وتارةً يكون وارداً على تمام الخمسة، فيكون حدّه هو الخامس. وعلى أيّ حال فنفس سواد الأربعة لا يختلف حاله.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ولازم ذلك).

ثمّ إنّه لو فرض ورود السواد على الخمسة وبعده فصل الخامس، لا شبهة في عدم كونه مضرّاً بسواد الأربعة، بل يكون نفس سوادها موجوداً و إن فصل الخامس، ففيما نحن فيه لو فرض كون الجزء الخامس معتبراً في خصوص حال التمكّن كان الوجوب الوارد على الأربعة باقياً بحاله بعد تعذّر الخامس، لا أنّه وجوب آخر، وحينئذٍ فلو شكّ في كيفيّة اعتبار الجزء الخامس بعد تعذّره، وأنّه على النحو الأوّل من كونه معتبراً مطلقاً أو على النحو الثاني من كونه معتبراً في خصوص حال التمكّن، فبناءً على النحو الأوّل يكون ذلك الوجوب الذي كان وارداً على الأربعة مرتفعاً، وكان تعذّر الجزء الخامس موجباً لسقوط وجوب الأربعة، وبناءً على النحو الثاني يكون الوجوب الذي كان وارداً على الأربعة باقياً بحاله، وحينئذٍ، فيكون مرجع الشكّ المذكور إلى الشكّ في أنّ ذلك الوجوب الذي كان وارداً على الأربعة هل هو الآن باقٍ أو أنّه قد ارتفع؟ ولا شبهة في أنّه يكون حينئذٍ مجرى للاستصحاب من دون توقّف على إحراز كون ذلك الجزء المتعذّر فضلة.

نعم، لا تجري فيه قاعدة الميسور؛ لتوقّفها على ذلك، وبهذا يظهر لك أنّ جريان الاستصحاب لا يكون ملازماً في المورد لجريان القاعدة.

لا يُقال: إنّ الوجوب الوارد على الأربعة في النحوين المذكورين و إن لم يكن مختلفاً بحسب الذات والهويّة، إلّا أنّه لا شبهة في كونه فيهما مختلفاً بحسب الحدّ، بمعنى أنّه في النحو الأوّل يكون انضمام الخامس إلى الأربعة ودخول وجوبها في حدّ وجوب الأربعة مطلقاً، وفي النحو الثاني يكون الانضمام المذكور ودخول وجوب الخامس في حدّ وجوب الأربعة مقيّداً بحال التمكّن، وحينئذٍ فذلك الوجوب الوارد على نفس الأربعة إن كان محدوداً بالحدّ الأوّل

كان مرتفعاً قطعاً وإن كان محدوداً بالحدّ الثاني كان باقياً قطعاً، ففي مقام الشكّ في ذلك يكون من قبيل التردّد بين ما هو مقطوع البقاء، وما هو مقطوع الارتفاع.

لأنّا نقول: بعد الفراغ عن كونه في المقامين غير مختلف بحسب الذات والهويّة لا يكون في نفس ذلك الوجوب الذي كان معلوماً وروده على الأربعة تردّد في ذاته، فلا يكون من قبيل كون المتيقّن مردّداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، لكونه حينئذٍ أمراً واحداً بحسب الذات والهويّة*.

نعم، لمّا حصل الشكّ في كيفيّة اعتبار الجزء الخامس كان الشكّ المذكور مثيراً للشكّ في بقاء نفس ذلك الوجوب الذي كان متعلّقاً بالأربعة، فظهر لك أنّ الاختلاف في كيفيّة أخذ الجزء الخامس لا يكون موجباً للاختلاف في ذات الوجوب الوارد على الأربعة كي يكون المتيقّن من قبيل المردّد بين معلوم الارتفاع ومعلوم البقاء، وأنّ الاختلاف في الكيفيّة المزبورة لا أثر له أصلاً في ناحية نفس وجوب الأربعة، بل أقصى أثره أنّه عند تعذّر الجزء الخامس

---

* **قلتُ:** رُبّما أنكر بعض الحاضرين الاتّحاد بحسب الهويّة، ولكن لا يخفى أنّ الاتّحاد بحسب الهوية لو أنكرناه لما تمّ لنا انحلال العلم الإجماليّ المردّد بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الظاهر أنّ الانحلال مبني على الاتّحاد المذكور، إلّا أنّ الأستاذ (دام ظلّه) قد منع الانحلال في تلك المسألة، وحينئذٍ فيكون ما أفاده (دام ظلّه) من منع الانحلال هناك منافياً لما أفاده هنا من الاتّحاد بحسب الهويّة.

والجواب عن التدافع المذكور هو أن يُقال: إنّ المانع من الانحلال هو الارتباطيّة، وإن كان الوجوب الوارد على الأربعة وحدها متّحداً مع الوجوب الوارد عليها في ضمن وجوب الخمسة، فتأمّل[1].

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

يكون موجباً للشكّ، والتردّد في سقوط وجوب الأربعة وفي بقائه، فيكون مجرى للاستصحاب والمستصحب أمر واحد شخصيّ، وهو ذلك الوجوب الذي كان وارداً على نفس الأربعة، سواء كان ذلك الجزء الخامس عمدة أو كان فضلة.

نعم، يرد على هذا التوجيه أنّ لازمه جريان الاستصحاب فيما لو تعذّر معظم الأجزاء ولم يبقَ إلّا القليل منها، بل يجري الاستصحاب حتّى لو لم يبقَ إلّا جزء واحد، وكان ذلك الجزء في أقصى درجات الضعف بالنسبة إلى ما تعذّر من الأجزاء، ولا يخفى أنّ ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به، وأنّ الالتزام به موجب لتأسيس فقه جديد*.

قلتُ: ودعوى التلازم بين معظم الأجزاء وبين الاعتبار مطلقاً لا شاهد عليها، فإنّا لو سلّمناها في المعظم كيفاً، فلا دليل عليها في المعظم، كما قلت.

ويمكن الجواب[1] عمّا تقدّم من الإشكال بأنّه لو كان المتعذّر معظم الأجزاء، أو ما يكون به قوام المركّب، وكان الباقي قليلاً بالنسبة إلى ما تعذّر كأن يكون المتعذّر أربعة أجزاء والباقي جزء واحد لا يكون الاستصحاب جارياً، فإنّ الوجوب الذي كان وارداً على تلك الأجزاء القليلة في ضمن وجوب المركّب،

---

* **قلتُ: اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال**: إنّ المعظم بحسب الكم هو معظم بحسب الكيف، فإنّ الأجزاء الكثيرة التي هي أغلب الأجزاء تكون معظماً بحسب الكيف، بمعنى أنّ بها يكون قوام المركّب، وإذا كانت معظماً بحسب الكيف كان اعتبارها في المركّب مطلقاً حتى في حال تعذّرها، إلّا أنّ الشأن في كون ما هو المعظم كيفاً ملازماً؛ لكون اعتباره مطلقاً، والمطلب محتاج إلى التأمّل.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

وإن كان متّحداً عقلاً مع الوجوب المشكوك بقائه وأنّه يكون بالدقّة العقليّة عينه، إلّا أنّه مغايراً له بالنظر العرفيّ، حيث إنّ العرف يرون الوجوب الوارد على ذلك الجزء الواحد في ضمن الوجوب الوارد على الكلّ مغايراً للوجوب الوارد عليه مستقلّاً، وإن كان عينه بالدقة العقليّة.

ونظير ذلك في المثال الخارجيّ المتقدّم أنّه لو تعذّرت أجزاء «السكنجبين» ولم يتمكن إلّا ممّا هو الفضلة منها الذي هو «ماء النعناع»، فالوجوب الوارد على «ماء النعناع» في ضمن الوجوب الوارد على الكلّ و إن كان بحسب الدقّة العقليّة متّحداً مع الوجوب الوارد على «ماء النعناع» مستقلّاً بعد تعذّر الكلّ، إلّا أنّه لمّا كان حال كونه في ضمن الكلّ ملحوظاً بالنظر التبعيّ للكلّ، وحال كونه مستقلّاً ملحوظاً بالنظر الاستقلاليّ كانا بالنظر العرفيّ متغايرين وإن كان أحدهما عين الآخر بالدقّة العقليّة، وحيث إنّ المتّبع في باب الاستصحاب هو النظر العرفيّ، فلا يكون الاستصحاب جارياً فيه.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الوجوب في إحدى الحالتين مغايراً في الحالة الأُخرى حتّى بالدقّة العقليّة، حيث إنّ الوجوب الملحوظ مندكّاً في الغير على وجه لا يكون النظر إليه إلّا بلحاظ النظر إلى وجوب الكلّ مغايراً له إذا كان ملحوظاً مستقلّاً*.

---

* **قلتُ**: فعليه لا بُدَّ في جريان الاستصحاب من كون الباقي عمدة الأجزاء ومعظمها بحيث لو كان الباقي هو الفضلة لم يمكن جريان الاستصحاب فيه، وحينئذٍ فيتّحد المورد الذي يجري فيه الاستصحاب مع المورد الذي تجري فيه القاعدة، فيكونان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فما كان فيه الباقي فضلة وكان المتعذّر هو معظم الأجزاء لا يجري فيه الاستصحاب؛ للمغايرة العرفيّة أو العقليّة أيضاً بين الوجوبين - أعني وجوب ذلك الفضلة حال كونه

في ضمن الكلّ ووجوبه حال كونه مستقلًّا - كما لا تجري فيه القاعدة؛ لعدم كونه ميسوراً للكلّ، وما كان الباقي معظم الأجزاء وكان المتعذّر هو الفضلة جرى فيه الاستصحاب، لكون الوجوب الوارد على ما عدا الفضلة متّحداً في الحالتين - أعني حالة التمكّن من ذلك الجزء الفضلة وحالة عدم التمكّن منه، كما أنّه تجري فيه القاعدة؛ لأنّه يصدق عليه أنّه ميسور المجموع، وما شكّ فيه في كون المتعذّر هو الفضلة، والباقي هو المعظم أو أنّ الأمر بالعكس لا يجري فيه الاستصحاب للشكّ في الاتّحاد كما لا تجري فيه القاعدة؛ لعدم إحراز كون الباقي ميسور المجموع.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: يجري الاستصحاب دون القاعدة فيما إذا كان المتعذّر عمدة، لكنّه لم يكن معظم الأجزاء، بل كان من جملة الأجزاء التي هي العمدة، وكان الباقي أيضاً ليس بفضلة على وجه يكون وجوبه منظوراً بالتبع، فيكون كلّ من المتعذّر والباقي ليس بفضلة، بل كلّ منهما يكون عمدة في ذلك المركّب، أمّا عدم جريان القاعدة فيه؛ فلعدم كون الباقي ميسوراً لذلك المركّب.

وأمّا جريان الاستصحاب فيه؛ فلأنّ المانع من جريانه هو كون الباقي فضلة، بحيث يكون النظر إلى وجوبه مندكّاً في النظر إلى وجوب الكلّ، أمّا إذا لم يكن فضلة، بل كان كالمتعذّر عمدة أيضاً، فلا يكون النظر إلى وجوبه حال كونه في ضمن وجوب الكلّ مندكّاً في النظر إلى وجوب الكلّ وحال كونه وحده بعد تعذّر ما عداه مستقلّاً؛ كي يختلف الوجوب في الحالتين؟ لتكون القضيّة المتيقّنة مغايرة للقضيّة المشكوكة، بل كان النظر إلى وجوبه في الحالتين بنظر واحد، فلا تكون هناك مغايرة عرفيّة، لتكون مانعة من جريان الاستصحاب.

والحاصل: أنّ المانع من جريان القاعدة هو كون المتعذّر عمدة، سواء كان الباقي فضلة أم لا، بأن كان عمدة أيضاً كالمتعذّر، ومورد جريانها هو كون المتعذّر فضلة لا يكون منظوراً إليه، بل يكون النظر إليه مندكّاً في النظر إلى الكلّ وكون الباقي هو معظم الأجزاء، ولا يكفي فيه مجرّد كون الباقي عمدة، والمانع من جريان الاستصحاب هو كون الباقي فضلة وكون المتعذّر هو معظم الأجزاء ومورد جريانه

التنبيه الثالث عشر في أنّ الشكّ في باب الاستصحاب يشمل الظنّ بالخلاف إذا كان غير معتبر

التنبيه الثاني عشر[1]: في أنّ الشكّ في باب الاستصحاب يشمل الظنّ بالخلاف إذا كان غير معتبر ولا يخفى أنّ هذا المطلب لا يختصّ بالاستصحاب، بل يكون جارياً في جميع الأمارات والأُصول العمليّة، وأنّها حجّة في خصوص حال الشكّ، أو أنّها حجّة حتّى مع الظنّ بخلافها إذا لم يكن ذلك الظنّ معتبراً.

فنقول: إنّ ما أفاده ﷺ في الكتاب[2] من كون الظنّ غير المعتبر تارةً يكون قد قام الدليل الخاصّ على عدم اعتباره كالقياس، وأخرى لا يكون كذلك، بل أقصى ما فيه أنّه لم يقم على اعتبار[3] دليل.

هو كون الباقي عمدة غير فضلة، سواء كان المتعذّر أيضاً عمدة أو كان فضلة، ففيما كان المتعذّر فضلة والباقي معظم الأجزاء يجري الاستصحاب والقاعدة، وفيما كان الباقي فضلة والمتعذّر معظم الأجزاء لا يجريان معاً، وفيما كان المتعذّر غير فضلة والباقي أيضاً غير فضلة، بل كان كلّ منهما عمدة، وإن لم يكن أحدهما هو المعظم لم تجرِ القاعدة، وكان الاستصحاب جارياً؛ لأنّ المصحّح لجريان القاعدة هو كون المتعذّر فضلة غير منظور إليه وكون النظر إليه مندكّاً في جانب النظر إلى الكلّ ليصحّ أن يُقال في الباقي إنّه ميسور ذلك المركّب التامّ، وهذا المعنى غير حاصل في هذه الصورة الأخيرة، فإنّ الباقي فيها من الأجزاء وإن كان عمدة إلّا أنّ المتعذّر لم يكن فضلة، فلا يصحّ جريان القاعدة فيها، والاستصحاب لمّا لم يكن المانع من جريانه إلّا كون الباقي فضلة كان جارياً؛ لعدم كون الباقي في هذه الصورة فضلة، فالقاعدة إنّما تجري في خصوص ما كان المتعذّر فضلة، ولا تجري في باقي الصور والاستصحاب إنّما لا يجري في خصوص ما إذا كان الباقي فضلة ويجري في باقي الصور انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثالثة عشر).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٨٦/٣.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (اعتباره).

فما كان من قبيل الأوّل لا شبهة في عدم مزاحمته للاستصحاب إذا كان على خلافه؛ لحكم الشارع بإلغائه، وعدم الاعتناء به، ورفع اليد لأجله عمّا يقتضيه الأصل اعتناءً به.

وما كان من قبيل الثاني يكون مشكوك الاعتبار، فلو قدّمناه على الاستصحاب رجع الأمر إلى رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ، فيكون مشمولاً لأخبار الاستصحاب.

هذا خلاصة ما أفاده ﷺ[1].

وفيه: أنّ ما أفاده في الأوّل إنّما يتمّ إذا كان رفع اليد عمّا يقتضيه الاستصحاب لأجل الظنّ الحاصل من القياس ركوناً إلى القياس وعملاً به، والمفروض أنّ الأمر ليس كذلك، بل إنّ دليل الاستصحاب، لمّا كان مقيّداً بالشكّ، فبعد الجمود على ما هو حقيقة الشكّ الذي هو تساوي الطرفين يكون الظنّ الحاصل من القياس القائم على خلاف مقتضى الاستصحاب رافعاً لموضوع الاستصحاب رفعاً وجدانيّاً تكوينيّاً، وحينئذٍ فلا تكون الأدلّة الدالّة على إلغاء القياس دالّة على عدم الاعتناء بالظنّ الحاصل منه في قبال الاستصحاب، و إنّما أقصى ما فيها أنّ القياس لا يعمل به في الشريعة، ومن الواضح أنّ ارتفاع الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب بالظنّ الوجدانيّ الحاصل من القياس، لا يكون عملاً بالقياس أصلاً، بل يكون الارتفاع المذكور قهريّاً وجدانيّاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ تلك الأدلّة يستفاد منها أنّ الظنّ الحاصل منه وجوده كعدمه وأنّه بمنزلة الشكّ، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون هذا المعنى مصحّحاً لجريان الاستصحاب بعد فرض كون الظنّ الوجدانيّ القائم على خلافه رافعاً

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٨٦/٣.

لموضوعه وجداناً رفعاً قهريّاً، وحينئذٍ فلا فرق فيما نحن فيه بين كون الظنّ ممّا قام على عدم اعتباره دليل أو ممّا لم يقم.

وأمّا ما أفاده ﷺ في الثاني، ففيه: أنَّ المفروض أنَّ المدافعة والمزاحمة إنَّما وقعت بين نفس الظنّ الذي قام على موت زيد - مثلًا - وبين الاستصحاب الذي قام على بقاء حياته، ولا ريب أنَّ موت زيد يكون مظنوناً بالوجدان، ومقتضاه ارتفاع موضوع الاستصحاب الذي هو الشكّ في بقاء الحياة ومجرّد كون ذلك الظنّ مشكوك الاعتبار لا يوجب كون نفس الموت مشكوكاً، وإنَّما أقصى ما فيه أن يكون الحكم التعبّديّ بالبناء على موته مشكوكاً، وأين هذا من كون نفس الموت مشكوكاً كي يكون مشمولاً لأخبار الباب؟

وحينئذٍ،[1] فعمدة الجواب هو ما ذكره ﷺ ثانيًا[2] من كون المراد من الشكّ ليس هو خصوص تساوي الطرفين، بل هو عبارة عن عدم العلم، ولو سلّم كونه عبارة عن تساوي الطرفين، لكنّه لمّا كان مأخوذاً كاليقين من حيث الطريقيّة، فيقوم مقامه كلّ ظنّ لم يكن معتبراً، لا إنّا نقول إنَّ اليقين الناقض والمنقوض أعمّ من اليقين الوجداني والتعبّدي والشكّ عبارة عن عدم العلم الأعمّ من الوجدانيّ والتعبّديّ كي يكون تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب التخصّص، بل إنّا نقول: إنَّ الغرض من اليقين ناقضاً ومنقوضاً هو اليقين الوجدانيّ، والغرض من الشكّ هو خصوص تساوي الطرفين، ولكن لمّا كان اليقين في هذا الباب معتبراً من باب الطريقيّة قامت مقامه الأمارات، وكان محصّل ذلك أنَّ الشكّ الذي هو عبارة عن تساوي الطرفين معتبر من حيث عدم الطريق، فيقوم مقامه الظنّ غير المعتبر.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٨٥/٣.

ثمّ إنَّ هذا الذي تقدّم من جريان الاستصحاب في مورد الظنّ غير المعتبر على خلافه لا يفرّق فيه بين كون الاستصحاب معتبراً من باب التعبّد أو أنّه من باب الظنّ، أمّا الأوّل، فواضح كما تقدّم، وأمّا على الثاني، فلأنَّ الغرض من كونه معتبراً من باب الظنّ ليس هو الظنّ الفعليّ، وإلّا فلا ريب في كون مجرّد الحدوث فيما تقدّم قد لا يكون موجباً للظنّ في البقاء، بل الغرض منه الظنّ النوعيّ كسائر الأمارات التي يُقال إنَّها معتبرة من باب الظنّ النوعيّ، وحينئذٍ، فلا مانع من قيام الظنّ الفعليّ على خلافها.

استدراك لما تقدّم في التنبيه الحادي عشر

استدراك لما تقدّم[1] في التنبيه الحادي عشر[2] وهو أنّه لا فرق فيما ذكرناه من جريان الاستصحاب سواء كان التعذّر قبل دخول الوقت أو بعده، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فيتوقّف بيانه على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الحكم المستصحب تارةً يكون هو الحكم الكلّيّ، وأخرى يكون هو الحكم الشخصيّ، ولا ريب أنَّ استصحاب الحكم الشخصيّ الذي قد وجد بوجود موضوعه الخارجيّ من وظائف المقلّد لا المجتهد.

وأمّا الحكم الكلّيّ، فيكون إجراء الاستصحاب فيه من وظيفة المجتهد والاستصحاب يجري في الأحكام الكلّيّة في مقامين:

المقام الأوّل: استصحاب بقاء الحكم الكلّيّ في مقابل انعدامه عن صفحة الوجود بالكلّيّة، وهو المعبّر عنه بعدم النسخ.

المقام الثاني: استصحاب بقائه في مقابل انعدامه عن الموضوع في بعض حالاته، كما إذا قال الشارع الماء المتغيّر نجس وشكّ المجتهد في أنّه إذا زال تغيّره تزول عنه النجاسة أو تبقى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥١) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثاني عشر).

وحينئذٍ، فالمجتهد إذا حصل له الشكّ المذكور يستصحب ذلك الحكم الكلّيّ الوارد على موضوعه المقدّر وجوده - أعني الماء المتغيّر- وإن لم يكن في البين عند الاستصحاب ماء ولا تغيّر أصلاً فاستصحاب مثل هذا الحكم ليس من قبيل استصحاب النسخ؛ لأنّه ليس في مقابل انعدام الحكم بالكلّيّة، ولا من قبيل استصحاب الحكم الشخصيّ المتحقّق بتحقّق موضوعه لما عرفت من جريان الاستصحاب وإن لم يكن في البين ماء ولا تغيّر، فالاستصحاب المذكور لا يتوقّف جريانه على تحقّق موضوعه خارجاً، أعني الماء والتغيّر وزوال التغيّر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ المستصحب هو الوجوب الوارد على الأجزاء الممكنة الذي جعله الشارع متوجّهاً إلى المكلّف عند دخول الوقت، فذلك الوجوب الكلّيّ المتوجّه إلى المكلّف في الوقت المتعلّق بالأجزاء الخمسة لو تعذّر بعض الأجزاء يشكّ في بقائه فيستصحب من دون توقّف في جريان الاستصحاب المذكور على دخول الوقت.

نعم، إذا دخل الوقت كان المستصحب وجوباً شخصيّاً، وكان إجراء الاستصحاب فيه من وظيفة المقلّد، أمّا ما هو وظيفة المجتهد، فهي النظر إلى ما جعله الشارع من الحكم الكلّيّ الوارد على ذلك الموضوع المقدّر الوجود - أعني الوقت - فيقول: إنّ ذلك الحكم الكلّيّ - أعني وجوب الأربعة -لو تبدّلت حالة المكلّف إلى أن صار عاجزاً عن الجزء الخامس يكون عندي مشكوك البقاء، فيشمله حديث «لا تنقض».

ومن ذلك يظهر لك أنّ جريان الاستصحاب فيما لو كان التعذّر قبل دخول الوقت لا يتوقّف على جريان الاستصحاب التعليقيّ؛ إذ بناءً على هذا

التقرير لا يكون المستصحب هو كون هذا المكلّف لو دخل عليه الوقت لكان مكلّفاً بالأربعة كي يكون المستصحب هو الحكم التعليقيّ، بل إنّ المستصحب هو الحكم الكلّيّ المجعول على موضوعه المقدّر الوجود في مقام الشكّ في بقاء ذلك الحكم الكلّيّ لأجل تبدّل بعض حالات ما هو موضوعه المقدّر وجوده *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الحكم الكلّيّ قبل وجود موضوعه لا يكون له وجود أصلاً وإنّما يكون وجوده حينئذٍ وجوداً تعليقيّاً، ووجود[1] الحقيقيّ إنّما يكون بعد وجوده[2] موضوعه، وحينئذٍ فبعد وجوده[3] موضوعه لو شككنا في بقاء ذلك الحكم لأجل تبدّل حالة من حالات ذلك الموضوع، نستصحب ذلك الحكم، وهذه وظيفة عمليّة راجعة إلى المقلّد، وأمّا وظيفة المجتهد، فهي الحكم الكلّيّ - أعني أنّه ينظر إلى ذلك الحكم الكلّيّ - ويفرض موضوعه موجوداً، ثمّ يفرض تغيّر حالة من حالاته، فيكون حينئذٍ مشكوك البقاء، فيحكم ببقائه استصحاباً، وحينئذٍ فما يصدر عن المجتهد هو الحكم بإبقاء الحكم المفروض الوجود بعد فرض وجود موضوعه إذا تبدّل حال من حالات ذلك الموضوع.

وحينئذٍ، ففيما نحن فيه يكون الحكم الصادر من المجتهد هو الحكم بإبقاء الوجوب الوارد على الأربعة عند دخول الوقت، بمعنى أنّه يفرض دخول الوقت وتوجّه الخطاب إلى المكلّف، ثمّ يفرض عروض العجز عليه عن الخامس، فيكون حينئذٍ مشكوك البقاء فيحكم ببقائه معلّقاً على هذه الأمور، وحينئذٍ، فلا يكون الحكم بالبقاء إلّا بعد فرض دخول الوقت، وهذا الحكم الكلّيّ الصادر من المجتهد - أعني الحكم بالبقاء على التقدير المزبور - يأخذه المقلّد ويطبّقه على عمل نفسه عند ابتلائه بتلك التقادير، وحينئذٍ فلا يكون الاستصحاب المذكور جارياً إلّا بعد دخول الوقت.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ووجوده).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وجود).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وجود).

خاتمة في بيان ما يعتبر في جريان الاستصحاب

خاتمة[1] يذكر فيها أمور

الأمر الأوّل في اليقين ببقاء الموضوع

الأوّل: أنّه لا بُدَّ في جريان الاستصحاب من بقاء الموضوع، بل لا بُدَّ من بقاء الموضوع والمحمول أيضاً، بحيث إنّه لا يكون فرق بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة إلّا في أنَّ النسبة في الأولى متعلّق للإدراك اليقينيّ، وفي الثانية متعلّقة للشكّ ليصدق نقض اليقين، فمتى كان موضوع القضيّة المتيقّنة أو محمولها مغايراً لموضوع القضيّة المشكوكة أو محمولها لم يكن ذلك من نقض اليقين بالشكّ، بل لو شكّ في ذلك لم يتمسّك فيه بعموم «لا تنقض»؛ لكونه تمكسّاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وكان من قبيل التمسّك بالكبرى مع عدم إحراز الصغرى، وهذا هو العمدة في مدرك هذا الشرط.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من استحالة انتقال العرض إلى غير محلّه أو استحالة بقائه بلا محلّ[2] فهو أجنبيّ عن المطلوب بالكلّيّة، حيث إنّه بعد الفراغ عن كون اليقين في هذا المقام هو اليقين التصديقيّ المحتاج إلى

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٩٠/٣، وما بعدها.

موضوع ومحمول ونسبة تكون قد تعلّق الشكّ فيها بعد تعلّق اليقين، وأنّ الشارع منع من جعل ذلك الشكّ اللاحق ناقضاً لليقين السابق لا بُدَّ في ذلك من الوحدة بين القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، وإلّا لم يصدق النقض أصلاً، سواء كان انتقال العرض إلى غير محلّه أو بقائه من غير محلّ محالاً أو كان ممكناً.

نعم، لو كان المراد من اليقين هو الإدراك التصوّريّ، لكان لما ذكره ﷺ من الاستحالة المذكورة مجال، إلّا أنّه لا يصدق اليقين إلّا على الإدراك التصديقيّ دون التصوّريّ مع أنّ الشكّ فيما أدرك بالإدراك التصوّريّ لا يكون إلّا على نحو الشكّ الساري، فتأمّل.

وأمّا ما أورد[1] عليه ﷺ بما حاصله: أنّ الاستحالة المذكورة لا تنافي التعبّد الشرعيّ بالبقاء، ففيه أنّ التعبّد الشرعيّ لا يعقل إلّا بما يكون ممكناً، فلا يمكن أن يتعبّدنا الشارع بما هو محال في نفسه[2].

ثمّ إنّا قد ذكرنا في بعض المباحث أنّ العرض إمّا أن يكون عارضاً على نفس الماهيّة مجرّدة عن لحاظ الوجود والعدم كالوجود، وكالأعراض اللاحقة لنفس الماهيّة مثل لوازم الماهيّة، وإمّا أن يكون العرض لاحقاً لمعروضه بعد فرض وجوده كسائر العوارض اللاحقة للأشياء بعد فرض وجودها مثل «القيام» و«القعود» و«الحركة» و«السكون» ونحوها ممّا يعرض الماهيّات بعد فرض وجودها، سواء كان عارضاً ابتداءً على الماهيّة الموجودة، أو كان عارضاً على ما هو الموجود من الماهيّة بعد اتّصافها بعارض آخر مثل «حركة

---

١. يُنظر: حاشية فوائد الأُصول: ٣٨٠، وما بعدها.

٢. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار ثلاثة أسطر ونصف.

الأصابع» العارضة لزيد بعد وجوده واتّصافه بالكتابة، ومثل «الضحك» العارض عليه بعد وجوده واتّصافه بالتعجب، فما كان من العوارض من قبيل النحو الأوّل - أعني ما كان معروضه نفس الماهيّة مجرّدة عن لحاظ الوجود والعدم - لو كان موضوعاً لأثر شرعيّ، وكان معلوم الحدوث، وشكّ في بقائه، لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

وأمّا ما كان من قبيل الثاني، بأن ترتّب الحكم الشرعيّ على مثل «الضاحك»، كما لو ترتّب جواز تقليد زيد - مثلًا - على وجوده مجتهداً عادلاً وشكّ في بقاء هذه الصفات لزيد المذكور، فلهم في تقريب جريان الاستصحاب في ذلك وجوه:

أحدها[1]: استصحاب وجود هذا الموضوع الكلّيّ المركّب بتمامه، أعني الحيّ المجتهد العادل.

وفيه: أنّ استصحاب ذلك الكلّيّ لا يلازم جواز التقليد لزيد المذكور، فضلاً عن كونه من آثاره.

والحاصل: أنّه يرد على الاستصحاب المذكور:

أوّلاً: أنّه مثبت، حيث إنّ جواز تقليد زيد المذكور لا يترتب على هذا المستصحب - أعني وجود الحي المجتهد العادل - فإنّه ليس من آثاره الشرعيّة.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا حجّيّة الأصل المثبت، فإنّما هو إذا كان مجرى الأصل ملازماً لما هو موضوع الأثر، والمفروض أنّ مجرّد وجود الحي المجتهد العادل لا يستلزم انطباقه على زيد المذكور.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأوّل).

الثاني: أن يُقال إنّا نستصحب المجموع المركّب من حياة هذا الشخص واجتهاده وعدالته، وفيه: أنّك قد عرفت أنّ الحياة التي هي عين الوجود من عوارض نفس الماهيّة، والعدالة والاجتهاد من عوارض الماهيّة بعد وجودها، فلا يمكن إثباتهما معاً باستصحاب واحد، حيث إنّ العارض الأوّل، وإن كان معروضه نفس الماهيّة، فيصحّ إثباته بالاستصحاب المذكور، إلّا أنّ الثاني لا يمكن إثباته لنفس الماهيّة كي يُقال: إنّ نفس ماهيّة زيد كانت متّصفة بالحياة والعدالة والآن كما كانت.

الوجه الثالث: أن يُقال نستصحب أوّلاً نفس الحياة لزيد ثمّ بعد ثبوت الحياة بالاستصحاب المذكور نستصحب عدالته واجتهاده.

وفيه أن نفس الحياة لا أثر لها فيما نحن فيه إلّا من جهة كونها جزءاً للموضوع المركّب، أعني الموجود العادل المجتهد.

ولا ريب في أنّ مدخليّتها في هذا الموضوع إنّما كان بحكم العقل لما ذكرنا من كون مثل «العدالة» و«الاجتهاد» إنّما يعرض على الماهيّة بعد وجودها، فيكون مدخليّة الوجود الذي هو الحياة في الموضوع الذي هو المجتهد العادل بحكم العقل، فلا يكون لنفسه أثر شرعيّ كي يصحّ جريان الاستصحاب فيه، وكأنّ الشيخ ﷺ ناظر إلى هذا الوجه، وكان قوله ﷺ: «المستصحب هو العدالة على تقدير الحياة»[1] إشارة إلى دفع هذا الإيراد عنه.

وحاصل[2]: ما أفاده في الكتاب أنّ محلّ الكلام في الاستصحاب في موارد الشكّ في الموضوع يكون في موارد:

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٩١/٣.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

المورد الأوّل: ما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع.

وفي هذا المورد لا شكّ في جريان الاستصحاب في بقاء الموضوع وحكومته على الشكّ في ناحية الحكم.

الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم ناشئاً عن جهة أُخرى غير الشكّ في بقاء الموضوع، وذلك كما لو حكم على المجتهد الحيّ العادل بجواز تقليده وشكّ في بقاء جواز تقليد زيد - مثلًا - من جهة الشكّ في حياته من جهة توقّف العدالة عقلاً على تحقّق معروضها - أعني الحياة - وحينئذٍ، فيكون للحياة جهتان:

إحداهما: من جهة مدخليّتها في جواز التقليد، حيث إنَّها جزء الموضوع.

والأُخرى: من جهة توقّف تحقّق العدالة عليها، حيث إنَّ العدالة إنَّما تعرض الحيّ، أمّا الميّت فلا يتّصف بالعدالة ولا بعدمها.

فنقول: إنَّ ذلك الموضوع المركّب - أعني المجتهد الحيّ العادل - لو شكّ في بقائه، فإن كان أحد أجزائه محرزاً بالوجدان جرى استصحاب البقاء في الباقي فيتمّ الموضوع، وإن لم يكن أحدها محرزاً بالوجدان، بل كانت كلّها مشكوكة البقاء جرى الاستصحاب في كلّ واحد منها، فيجري استصحاب الحياة، واستصحاب الاجتهاد، واستصحاب العدالة؛ إذ يكفي في جريان الاستصحاب كون مجريه له الدخل في الحكم الشرعيّ ولو باعتبار كونه جزء الموضوع، وبعد جريان الاستصحاب في كلّ واحد من تلك الأجزاء يتمّ الموضوع المركّب من هذه الأمور، فيترتب عليه حكم، ثمّ لو كان الترتّب ترتّباً شرعيّاً، كما في مثل ترتّب الكرّيّة على المائيّة بناءً على كون المائيّة

معتبرة في الكرّ العاصم جرى استصحابها وترتب عليه ما رتّبه الشارع - أعني نفس الكرّيّة - وإن لم يكن الترتّب المذكور شرعيّاً بل كان عقليّاً؛ لما ذكرناه من أنّ معروض العدالة هو الحيّ لم تترتّب العدالة على استصحاب الحياة، و إن ترتّب عليها بضميمة إحراز باقي الأجزاء بالأصل أو بالوجدان جواز التقليد، ولكن لا حاجة إلى إثبات الحياة في إثبات العدالة، بل يكفي فيها هو إثبات العدالة على تقدير الحياة.

وبالجملة: ففيما إذا لم يكن الترتّب المذكور شرعيّاً، بل كان عقليّاً كما في مثل الحياة والعدالة كان إجراء الاستصحاب في نفس الحياة والعدالة على تقدير الحياة كافياً في إحراز الموضوع المركّب بلا حاجة إلى إجراء استصحاب الحياة لترتيب العدالة، وإن كان الترتّب شرعيّاً كما في مثل «الماء» و«الكرّيّة» جرى استصحاب الكرّيّة بلحاظ الأثرين، وعلى أيّ حال يتمّ الموضوع المركّب من العارض والمعروض.

أمّا فيما لم يكن الترتّب شرعيّاً، فيكفي فيه استصحاب كلّ من العارض والمعروض باستصحابين ويكفي في استصحاب العارض استصحابه على تقدير تحقّق المعروض، ويكون الاستصحاب جارياً في المعروض باعتبار جهة واحدة، وهي جهة كونه جزءاً من الموضوع المركّب منه ومن عارضه دون الجهة الأُخرى، وهي ترتّب عارضه عليه، لكون الترتّب عقليّاً، وأمّا فيما يكون الترتّب شرعيّاً فيكون الاستصحاب جارياً في المعروض من جهة كونه جزء الموضوع المركّب، ومن جهة ترتّب معروضه عليه.

الثالث: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم من جهة الشكّ في مدخليّة ما ارتفع من العنوانيّة عن الموضوع، كما في النجاسة المترتّبة على الخشب -

مثلاً - فإنَّه لو صار رماداً فإن كان الموضوع هو عنوان الخشبيّة كان الحكم مرتفعاً بارتفاع موضوعه، وإن كان الموضوع هو نفس الجسم كان الحكم باقياً لبقاء موضوعه، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب الموضوع لتردّده بين ما هو باقٍ قطعاً وبين ما هو مرتفع قطعاً، وفي الحقيقية لا يكون هذا من قبيل الشكّ في البقاء الذي هو ضابط الاستصحاب، بل من قبيل الشكّ في الحدوث، وأنَّ الحادث وهو موضوعيّة الموضوع ما هو، هل هو عنوان الحطب الذي قد زال قطعاً، أو هو نفس الجسم الذي هو باقٍ قطعًا؟ لا أنَّ الحادث أمر معلوم وقد شكّ في بقائه، وتوهّم أنَّ المستصحب هو بقاء الموضوع بعنوان الموضوعيّة.

وفيه: أنَّ موضوعيّة الموضوع ليس إلّا عبارة عن تركّب الحكم عليه، فإذا كان الشكّ في موضوعيّة الموضوع، فهو عبارة عن الشكّ في نفس الحكم، وحينئذٍ فاستصحاب موضوعيّة الموضوع عبارة أُخرى عن استصحاب نفس الحكم، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من استصحاب نفس الموضوع.

ثمّ[1] بعد الفراغ عن أنَّه لا بُدَّ في الاستصحاب من وحدة القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، وأنَّه لا بُدَّ أن يكون الموضوع في القضيّتين واحداً، يقع الكلام فيما هو المدار في الوحدة المذكورة، وهل المدار في ذلك على الوحدة بنظر العقل، أو على الوحدة بنظر العرف، أو على الوحدة بحسب لسان الدليل؟ هذا ما أفاده الشيخ ﷺ[2].

وقد أورد عليه:

إيرادان على الشيخ الأنصاريّ ﷺ

أوّلاً: بأنَّ ما أفاده من الترديد بين الوحدة بحسب نظر العقل، وبين

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (٢٧، جمادى الأولى، ١٤٤٤هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٩٤/٣، وما بعدها.

الصورتين الأخيرتين لا محصّل له، فإنّه لا ريب في أنّ نظر العقل أجنبيّ عمّا نحن فيه من تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة إذ لا مدخل للعقل في تشخيص أنّ الخصوصيّة الفلانيّة أجنبيّة عن موضوع الحكم الشرعيّ، أو أنّها لها المدخليّة فيه، فإنّ ذلك إنّما يتمّ في موضوعات الأحكام العقليّة دون موضوعات الأحكام الشرعيّة؛ إذ ليس العقل نبيّاً مشرّعاً.

وثانياً: أنّ ما أفاده من الترديد بين الصورتين الأخيرتين إن كان بالقياس إلى الاستصحاب الجاري في موضوعات الأحكام الشرعيّة، فلا معنى للوجه الثاني، فإنّ الشكّ في بقاء ذات الموضوع (من حيث نفس الموضوع لا من حيث موضوعيّته؛ لما عرفت من كونه بهذا اللحاظ راجع إلى الشكّ في بقاء الحكم)[1] لا دخل فيه لما يُستفاد من لسان الدليل، وإن كان بالقياس إلى الاستصحاب الجاري في نفس الأحكام الشرعيّة فلا معنى للوجه الأوّل؛ لما حقّقناه غير مرّة من كون الأحكام الشرعيّة إنّما ترد على العناوين بما لها من المعاني الواقعيّة، ولا يمكن إجراؤها إلّا فيما يكون من الموضوعات الخارجيّة مصداقاً واقعيّاً لذلك العنوان الذي علّق عليه الحكم ومسامحة العرف في الانطباق أو خطأهم في التطبيق لا يكون متّبعاً، وإنّما المتّبع ما يقتضيه دليل ذلك الحكم لا نظر العرف؛ لأنّ العرف لا يكون مشرّعاً.

جواب الشيخ الأنصاريّ ﷺ

وقد أجيب من طرف الشيخ ﷺ عن هذا الإيراد بما حاصله: أنّ هذه الاحتمالات الثلاثة ليست جارية في نفس موضوع الحكم ليرد عليه أنّ نظر العقل، وكذا نظر العرف لا يكون متبعاً في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة، بل إنّما الغرض إجرائها في نفس دليل الاستصحاب - أعني «لا

---

١. وضعت هذه الجملة بين قوسين من قبل المقرّر.

تنقض اليقين بالشكّ»[1]- وأنّ المراد بالنقض، هل النقض بحسب نظر العقل، أو بحسب نظر العرف، أو بحسب لسان دليل ذلك الحكم الذي يراد استصحابه؟

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب - أعني قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين... » إلخ[2] كسائر أدلّة الأحكام في كونه متضمناً لحكم شرعيّ على عنوان كلّيّ، فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين...» إلخ مثل قوله عليه السلام: «لا تشرب الخمر»، ومن الواضح أنّه لا معنى لأن يتردّد أحد في أنّ الشرب المنهي عنه بقوله: «لا تشرب الخمر» بين كونه هو الشرب بنظر العقل، أو الشرب بنظر العرف، بل يتعيّن أن يكون الشرب المذكور هو الشرب الواقعيّ، فما كان مصداقاً واقعيّاً لشرب الخمر كان داخلاً تحت النهي المذكور، وما لم يكن مصداقاً واقعيّاً له لا يكون داخلاً تحت النهي.

ولا ريب في أنّ حكم العقل وتشخيصه لما هو الموضوع المنهي عنه لا يكون متّبعاً، بمعنى أنّ العقل لا دخل له في تشخيص أنّ الخصوصيّة الفلانيّة لها الدخل في موضوع هذا الحكم، أو أنّها أجنبيّة عنه، وكذلك نظر العرف وحكمهم بأنّ هذا المصداق من الشرب ليس شرباً، أو أنّه شرب لأجل مسامحة منهم، أو لأجل خطأ منهم في التطبيق لا يكون متّبعاً، فإذا فرض انتفاء خصوصيّة أخذ وجودها في موضوع الحكم لا يكون نظر العرف لما يكون فاقداً لها أنّه مصداق لما هو موضوع الحكم متّبعاً، بل يكون المتّبع والمدار على الصدق الواقعيّ لذلك العنوان الذي أخذ موضوعاً للحكم لا على

---

١. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

الصدق بنظر العرف، وهكذا الحال في جميع الأحكام الواردة بحسب لسان الدليل على عنوان كلّيّ.

ومنها: حرمة النقض فإنّ النهي وارد على عنوان كلّيّ وهو النقض، فما كان مصداقاً واقعيّاً للنقض كان داخلاً في العموم المذكور، وما لم يكن مصداقاً واقعاً للنقض كان خارجاً عن العموم المذكور ومجرّد أنّ العرف يراه نقضاً لا أثر له، كما أنّ العقل لا دخل له في تشخيص كون هذا نقضاً وذلك ليس بنقض.

وتوضيح ما أفاده الشيخ ﷺ على وجه يسلم عمّا أورد عليه من الإشكال السابق هو أن يُقال: إنّ الكلام إنّما هو في استصحاب الأحكام الشرعيّة دون الموضوعات، وإن كان هذا البحث نافعاً في بعض موارد تلك الاستصحابات كما في مثل «استصحاب كرّيّة الماء» إذا نقص منه مقدار.

وبالجملة: فالترديد المذكور إنّما يجري في استصحاب نفس الحكم دون استصحاب الموضوع؛ إذ لا معنى للرجوع إلى ما يُستفاد من لسان الدليل الذي هو الاحتمال الثالث في استصحاب الموضوع، وحينئذٍ فنقول: إذا قيل يعتبر في جريان الاستصحاب في الحكم أن يكون موضوع ذلك الحكم محفوظاً في القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة، بمعنى أن يكون الموضوع في القضيّتين واحداً، فهل المدار على الوحدة بنظر العقل، أو بنظر العرف، أو بحسب لسان الدليل؟ والمراد من الوحدة بنظر العقل هو أن يكون كلّما يحتمل دخله في الموضوع ممّا كان موضوع القضيّة المتيقّنة واجداً له من أوصاف وجوديّة أو عدميّة موجوداً في موضوع القضيّة المشكوكة، ولازم ذلك أن لا يكون الاستصحاب جارياً في الأحكام إلّا في خصوص موارد الشكّ في

الغاية والشكّ في الرافع، لكون الشكّ في بقاء الحكم في الموارد المذكورة غير ناشيء من الشكّ في بقاء الموضوع.

أمّا ما عدا تلك الموارد، فلا بُدَّ أن يكون منشأ الشكّ فيها في بقاء الحكم ناشئاً من جهة تبدّل حالة من حالات الموضوع، بحيث كانت تلك الحالة ممّا يحتمل لها المدخليّة في الموضوع، وإلّا لما حصّل الشكّ المذكور، وحينئذٍ فلا يكون الموضوع الثاني متّحداً مع الموضوع الأوّل بالدقّة العقليّة، فلا يجري الاستصحاب، ومعنى كون الوحدة بحسب ما يُستفاد من لسان الدليل أنّ ما له المدخليّة في الحكم، مثل «التغيّر» تارةً يكون مأخوذاً في لسان الدليل بلسان الوصف، مثل «الماء المتغيّر نجس»، وأخرى يكون مأخوذاً في لسان الدليل بلسان الشرط، مثل «الماء ينجس إذا تغيّر»، فما كان مأخوذاً باللسان الأوّل كان زواله موجباً لتغيّر الموضوع، وما كان مأخوذاً باللسان الثاني لم يكن زواله موجباً لزوال الموضوع؛ لكونه حينئذٍ قيداً في الحكم لا في موضوعه ومنشأ الشكّ في بقاء الحكم في هذه الصورة هو الشكّ في كون ذلك الشرط الذي بمنزلة العلّة للحكم، هل أنّه على نحو العلّة المحدثة، بحيث يكون زوالها موجباً لزوال الحكم، أو أنّها علّة مبقية، بحيث يكون الحكم باقياً، وإن زالت العلّة المذكورة؟

والحاصل[1]: أنّ ما له الدخل في الحكم تارةً يكون معتبراً في ناحية الموضوع، وأخرى يكون معتبراً في ناحية الحكم، وثالثة يكون قيداً في نسبة الحكم إلى موضوعه، فيكون بمنزلة الشرط والعلّة.

ثمّ إنّ ما كان من قبيل العلّة تارةً يكون من قبيل العلّة المحدثة فبزوالها

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٨ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

يزول الحكم، وأخرى يكون من قبيل العلّة المحدثة والمبقيّة، فلا يزول الحكم بزوالها، وإنّما يكون الاستصحاب جارياً إذا أحرزأنّ ذلك القيد الزائل من قبيل العلّة، وتردّد الأمر فيها بين كونها علّة محدثة فقط، أو أنّها مع ذلك تكون مبقية، أمّا ما يكون القيد الذي يكون دخيلاً في الموضوع أو يكون دخيلاً في نفس الحكم كأن يكون الحكم المقيّد بأنّه ضروريّ - مثلًا - مرفوعاً فلا يمكن فيه بقاء الحكم بعد ارتفاع مثل هذا القيد، لتبدّل الموضوع في الأوّل والمحمول في الثاني.

ولو دار الأمر في القيد بين كونه قيداً للموضوع أو للحكم، وبين كونه قيداً للنسبة الحكميّة - أعني كونه من قبيل علّة الحكم - بأحد نحويها لم يمكن جريان الاستصحاب في بقاء الحكم؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع والمحمول، وحينئذٍ فلا بُدَّ من ميزان يميّز به حال القيد، وأنّه من أي الأقسام، وذلك الميزان ردّده الشيخ ﷺ[1] بين أمور ثلاثة:

الأوّل: العقل لا بمعنى أنّ العقل يكون مدركاً ومميّزاً بين القيد الذي يكون قيداً للموضوع أو المحمول، وبين القيد الذي يكون دخيلاً في النسبة الحكميّة - أعني علّة الحكم - فإنّ ذلك لا يمكن للعقل في الأحكام الشرعيّة، ولا يمكنه الاطّلاع على ما هو من القيود دخيل في الموضوع أو المحمول، وما هو منها دخيل في النسبة، لعدم اطّلاعه على مناطات الأحكام الشرعيّة ليعرف أنّ هذا القيد دخيل في الموضوع أو الحكم، وذلك القيد علّة للحكم، بل بمعنى أنّ المراد في الوحدة هي الوحدة بالدقة العقليّة، بحيث إنّ كلّ ما كان الموضوع في القضيّة المتيقّنة واجداً له من الأوصاف الوجوديّة والعدميّة لا بُدَّ

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٩٤/٣.

من بقائه في القضيّة المشكوكة، ليحرز بذلك الاتّحاد بينهما، ويكون الاتّحاد قدراً متيقّناً، بحيث إنّه لو انتفى عن الموضوع في القضيّة المشكوكة أحد القيود التي كان الموضوع في القضيّة المتيقّنة واجداً لها واحتمل مدخليّة ذلك القيد في موضوعيّة الموضوع لم يكن الاتّحاد المذكور محرزاً، وبناءً على ذلك فتنحصر استصحابات الأحكام في خصوص الشكّ في الرافع والغاية.

ومرادنا بالرافع في المقام هو الأمر الوجوديّ الذي يكون هادماً لأساس المقتضي، فيكون بمنزلة المانع، غير أنّ المانع يكون مزاحماً للمقتضي في تأثيره، فتكون مرتبته قبل التأثير والرافع المراد في هذا المقام يكون أمراً وجوديّاً رافعاً لأثر المقتضي وهادماً لتأثيره، فتكون مرتبته بعد تأثير المقتضي أثره، وهذا بخلاف الرافع فيما تقدّم في المختار من عدم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي وجريانه في خصوص الشكّ في الرافع، فإنّ المراد من الرافع في ذلك المقام ما هو الأعمّ منه في هذا المقام، فالمراد به في ذلك المقام في مقابل الشكّ في المقتضي الذي عرفت أنّه عبارة عن كون الموجود بحسب عمود الزمان مرتفعاً بنفسه، من دون أن يكون في البين حادث وجوديّ أو انعدام حادث، والمراد بالرافع المقابل له هو كون الموجود باقياً في عمود الزمان لو لم يحدث في الكون حادث وجوديّ أو انعدام حادث، فذلك الحادث الكوني عدميّاً كان أو وجوديّاً يكون رافعاً لذلك الحادث.

مثال الأمر الوجوديّ الحدث بالنسبة إلى الطهارة، ومثال الأمر العدميّ انعدام التغيير بالنسبة إلى نجاسة الماء المتغيّر، فإنّ الشكّ في بقاء النجاسة في مثل ذلك يكون من قبيل الشكّ في الرافع لا من قبيل الشكّ في المقتضي.

الثاني: أن يكون المرجع في تمييز القيود إلى لسان الدليل فما كان بلسان،

مثل «الماء المتغيّر» كان قيداً في الموضوع، وما كان من قبيل الحكم الضرريّ مرفوع كان قيداً في الحكم، وما كان من قبيل الماء ينجس إذا تغيّر كان قيداً في النسبة الحكميّة - أعني أنّه يكون من قبيل علّة الحكم - ولازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما يكون الدليل على الحكم لبّيّاً أو كان مجملاً.

الثالث: أن يكون المرجع في ذلك هو العرف، لا بمعنى أنّ العرف يكون هو المميّز بين ما يكون من القيود قيداً للموضوع وبين ما يكون منها علّة للحكم، ليرد عليه أنّ العرف لا مسرح له في ذلك، بل قد عرفت أنّ العقل لا مسرح له في ذلك فضلاً عن العرف، بل بمعنى أنّ العرف يكون هو المشخّص؛ لأنّ هذا من قبيل انتقاض اليقين بالشكّ، وأنّ ذلك ليس من هذا القبيل.

وتنقيح ذلك: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» يتضمّن الحكم على الشكّ بأنّه «لا ينقض اليقين» فهو حكم بالنهي على النقض المذكور، وحينئذٍ، فنقول: إنّ كلّاً من اليقين والشكّ من الأمور الوجدانيّة التي يكون المتبع في تعيين مصاديقها هو الوجدان، أمّا تعيين أنّ متعلّق اليقين ما هو، ومتعلّق الشكّ ما هو، فذلك أيضاً أمر وجداني، وحينئذٍ نقول في مثل نجاسة الماء المتغيّر إذا كان التغيّر قيداً في الموضوع بحيث كان الحكم بالنجاسة وارداً على الماء بوصف تغيّره وحصل التغيّر كان المتيقّن هو نجاسة هذا المتغيّر، فلو فرض حصول الشكّ بعد زوال التغيير كان الموضوع في القضيّة المتيقّنة غير القضيّة المشكوكة، وإذا كان التغيّر علّة في ورد النجاسة على الماء كان المتيقّن عند حصول التغيّر هو نجاسة هذا الماء، فبعد زوال التغيير لو حصل الشكّ في بقاء النجاسة كان الموضوع في القضيّتين واحداً.

أمّا لو لم يعلم أنّ التغيير مأخوذ على أي الأمرين، وكان العرف يرى أنّ

النجاسة واردة على نفس الماء كانت القضيّة المتيقّنة هي نجاسة الماء، فتتّحد مع القضيّة المشكوكة، وإذا كان العرف يرى أنَّ النجاسة واردة عليه بوصف كونه متغيّراً كان المتيقّن هو نجاسة ما تغيّر، فلا تكون القضيّة المتيقّنة متّحدة مع القضيّة المشكوكة، فالرجوع إلى العرف بعد فرض عدم الاستفادة من لسان الدليل أنَّ القيد كان قيداً في الموضوع، أو أنّه علّة للحكم، ولا يكون الرجوع إلى العرف في ذلك لأجل تنقيح[1] ما هو قيد الموضوع عن علّة الحكم، ولا لأجل تشخيص مصداق النقض المأخوذ في دليل الاستصحاب، بل لأجل تعيين ما هو متعلّق اليقين وبعد تعيّنه يتّضح كون المورد من قبيل النقض أو ليس من قبيله*.

---

* **قلتُ:** فيكون الضابط في الشكّ في المقتضي هو أن يكون الوجود السابق مشكوك البقاء ولو لم يحدث حادث من الحوادث الكونيّة من وجود معدوم أو انعدام موجود، بل كان الشكّ في بقائه من جهة نفس مرور الزمان وهو أنّه هل يبقى إلى هذا الآن أم لا؟

ومقابله الشكّ في الرافع، وهو ما يكون الشكّ في بقائه مستنداً إلى حادث كونيّ غير مرور الزمان، بحيث إنّه لو بقي الكون على حاله بلا أن يُوجد معدوم، أو ينعدم موجود لكان باقياً، وإنّما يشكّ في بقائه من جهة الشك في حادث كونيّ، وهو انعدام موجود، كما في مثل انعدام التغيّر، أو وجود معدوم كما في مثل الحدث، فإنّ كلّ واحد من هذين يكون رافعاً لما هو الموجود - أعني النجاسة في الأوّل والطهارة في الثاني - ومعنى كون الثاني رافعاً واضح، وهو مطابق للرافع المذكور هنا، ومعنى كون الأوّل رافعاً أنّ انعدام التغيّر، وإن لم يكن رافعاً حقيقة لعدم كونه رافعاً لأثر المقتضي لكونه في الحقيقة ارتفاع نفس المقتضي، إلّا أنّه لمّا كان بارتفاعه يرتفع الحكم سمّي رافعاً بهذا الاعتبار.

---

١. في الأصل كلمة (تنقيح) وفوقها كلمة (تمييز) من دون ضرب على أحدهما.

تنقيح هذا المطلب

وتنقيح[١] هذا المطلب يتوقّف على تمهيد مقدّمة: وهي أنّه قد تكرّر في كلام الشيخ ﷺ هذه الجملة، وهي: (كون الشبهة في الصدق أو في المصداق)[٢] وقد يُعبّر عن الأولى بالشبهة الصدقيّة، وعن الثانية بالشبهة المصداقية.

وشرح هذه الجملة أنّ المفهوم الكلّيّ قد يكون في نفسه محدوداً مضبوطاً، مثل كون الفاسق هو مرتكب الكبيرة أو هو المرتكب للكبيرة، أو الصغيرة. ولكن يقع الشكّ في مصداقه للشكّ في كون هذا الشخص مرتكباً للكبيرة أو لأحدهما، أو أنّه ليس بمرتكب أصلاً، فتكون الشبهة حينئذٍ مصداقية، ويكون الشكّ في المصداق، وقد يكون المفهوم الكلّيّ غير محدود في نفسه على وجه تكون مصاديقه مضبوطة، فيجعل الضابط في ذلك هو صدقه عند العرف على بعض الأفراد دون بعض، فيجعل الصدق العرفيّ ضابطاً لمصاديقه؛ لعدم كون المفهوم محدوداً في نفسه بحدّ يجمع مصاديقه، وذلك مثل «الماء»، فإنّه وإن عرف - مثلًا - بالسائل البارد الرطب إلّا أنّ هذا الحدّ لا يكون ضابطاً لجميع مصاديقه، فإذا حصل الشكّ في كون الماء

لا يُقال: إنّ مثل «ارتفاع التغيّر» يكون مثل «خلاص الزيت»؛ لكون التغيّر علّة، كما أنّ الزيت يكون بمنزلة العلّة لاشتعال السراج، فكما أنّ الثاني يكون من قبيل المقتضي فكذلك الأوّل[٣].

لأنّا نقول: فرق واضح بينهما، فإنّ مثال التغيّر يكون من قبيل الارتفاع، ومثال الزيت يكون من قبيل الانقضاء والارتفاع في الأوّل يكون موجباً لرفع الأثر، فيكون من قبيل الشكّ في الرافع والانقضاء يكون موجباً لانقضاء الأثر، فيكون من قبيل الشكّ في المقتضي.

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٩ جمادى الأولى، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: كتاب الطهارة: ٩٧/١.

٣. يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد الأُصول: ٤٥٦/٦.

الزاجيّ ماءً - مثلًا - كانت الشبهة شبهة صدقيّة، لا شبهة مصداقيّة، للعلم بحال ذلك المصداق الذي هو الماء الزاجيّ، وإنّما يشكّ في صدق ذلك المفهوم عليه، ويكون المرجع في هذه الشبهة هو العرف.

في معنى الرجوع إلى العرف في تعيين الموضوع

إذا عرفت ما ذكرناه، فنقول: المراد من الرجوع إلى العرف في تعيين الموضوع إنّ العرف يكون هو المحكَّم في كون القيد المأخوذ في دليل الحكم قيداً في الموضوع أو قيداً في الحكم، أو أنّه علّة للحكم، فإنّه بمناسبة الحكم والموضوع، يعرف أنّ مثل «التغيّر» علّة للحكم الذي هو النجاسة، وإن الماء يكون بنفسه معروضاً للنجاسة، وإن التغيّر يكون علّة للحكم، سواء كان مأخوذاً في لسان الدليل بنحو يكون عنواناً للموضوع أو قيداً في الحكم أو علّة لنفس الحكم، ويكون هذا الفهم العرفيّ الناشيء عن مناسبة الحكم للموضوع بمنزلة القرينة على أنّ المراد ممّا أخذ فيه القيد بلسان عنوان الموضوع، أو بلسان قيد الحكم خلاف الظاهر من الدليل، وأنّ المراد كونه علّة للحكم، وفيما إذا لم يطّلع العرف على تلك المناسبة يكون المتّبع هو ما يقتضيه ظاهر لسان الدليل من كونه قيداً في الموضوع، أو قيداً في نفس الحكم، أو أنّه علّة له*.

---

* **قلتُ:** وفي الحقيقة فيكون المتّبع في تشخيص الموضوع، وأنّ القيد له المدخليّة في الموضوع أو ليس له المدخليّة هو ما يفهمه العرف من لسان الدليل، سواء كان ذلك بتوسّط تلك القرينة الخارجيّة التي هي مناسبة الحكم للموضوع، أو كان بلا توسّط تلك القرينة، وكان ذلك ممّا يقتضيه ظاهر الدليل بنفسه إذا لم تكن تلك القرينة موجودة، وهذا أمر عامّ لا يختصّ بما نحن فيه من الموضوع في باب الاستصحاب، بل جميع موضوعات الأحكام المدار فيها على ما يفهمه العرف من أدلّتها، سواء كان بتوسّط قرينة خارجيّة ولو مثل مناسبة الحكم والموضوع، أو كان لظهور الدليل في نفسه وعدم قيام قرينة على الخلاف، انتهى.

وممّا يوضح ذلك ما ذكره القدماء من أنّه لو أوقع البيع على اسم الإشارة وجعل العنوان وصفاً لاسم الإشارة: «بعتك هذا الحمار»، أو «هذا الكاتب» ثمّ تبيّن أنّ المبيع المشار إليه كان فرساً في الأوّل، أو غير كاتب في الثاني كان من قبيل تخلّف الوصف، وإذا انعكس الأمر بأن أوقع البيع على العنوان وجعل اسم الإشارة وصفاً بأن قال «بعتك الحمار الذي هو هذا»، أو «الكاتب الذي هو هذا» ثمّ تبيّن الخلاف كان العقد باطلاً؛ لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل تخلّف المبيع.

والتحقيق عند المتأخّرين[1]: أنّ المدار في ذلك على كون العنوان في نفسه صفة للمبيع يكون موجباً لزيادة الماليّة فيه، مثل «الكاتب»، أو كونه نفس المبيع على وجه يكون به قوام ماليّته، مثل «عنوان الحمار» ونحوه من العناوين الذاتيّة، فإن كان الأوّل لم يكن تخلّفه إلّا من قبيل تخلّف الوصف، سواء أخذ صفة لاسم الإشارة، أو أخذ اسم الإشارة صفة له، فإنّه فيما أخذ الوصف المذكور - أعني مثل «الكتابة» موصوفاً باسم الإشارة - بأن قال «بعتك الكاتب هذا»، وإن كان الظاهر من تقديمه على اسم الإشارة أنّ المبيع هو عنوان «الكاتب»، وأنّ المشار إليه إنّما أخذ وصفاً، إلّا أنّه بمناسبة الحكم والموضوع يكون البيع واقعاً على نفس المشار إليه، ويكون الوصف صفة للمبيع، ويكون تخلّفه من قبيل تخلّف الوصف.

وإن كان العنوان من قبيل النحو الثاني كان تخلّفه من قبيل تخلّف المبيع، وإن كان مأخوذاً تابعاً لاسم الإشارة بأن قال «بعتك هذا الحمار» لما ذكرنا من أنّه بمناسبة الحكم والموضوع يعرف العرف أنّ المبيع هو الحمار لا ذات المشار إليه حتّى أنّه لو أخذ على نحو الشرط، بأن قال: «بعتك هذا

---

١. يُنظر: منتهى المطلب: ٢٨٨/٣.

الشبح إن كان حماراً» - مثلاً - لكان المبيع هو عنوان الحمار وكان تخلّفه من قبيل تخلّف المبيع الموجب للبطلان.

وحينئذٍ نقول: إذا قال قلّد هذا المجتهد العادل كان المفهوم منه بحسب مناسبة الحكم والموضوع أنَّ العدالة والاجتهاد يكونان لهما المدخليّة في موضوع الحكم، بحيث إنَّ العرف يحكم بأنَّ التقليد لم يكن على ذات هذا الشخص، بل عليه بما أنَّه مجتهد عادل، فلو زال العنوان المذكور كان من قبيل تبدّل الموضوع، سواء أخذ في لسان الدليل قيداً للموضوع بأن قال: «قلّد المجتهد»، أو أخذ فيه شرطاً بأن قال: «قلّد هذا الشخص إذا كان مجتهداً عادلاً».

وإذا قيل «الماء نجس إذا تغيّر» أو «الماء المتغيّر نجس» كان المفهوم منه بحسب مناسبة الحكم والموضوع أنَّ التغيير علّة للحكم، وأنَّه لا دخل له في موضوعه، بحيث يرى أنَّ النجاسة واردة على الماء نفسه، سواء كان موجوداً بلسان القيد في الموضوع أو كان بلسان الشرط، وحينئذٍ فإذا زال التغيّر وشكّ في بقاء النجاسة من جهة الشكّ في كون العلّة محدّثة فقط أو أنَّها مع ذلك مبقيّة لم يكن ذلك من قبيل تبدّل الموضوع، وكان الاستصحاب جارياً.

وهذا الذي ذكرنا أنَّه هو الميزان في تعيين الموضوع ليس هو مجرّد لسان الدليل، كما أنَّه ليس هو الفهم العرفي مجرّداً عن لسان الدليل، بل هو الفهم العرفيّ من لسان الدليل، وفي هذا الذي ذكرناه يحصل الجمع بين كون المائز هو ما يُستفاد من دليل الحكم، وبين كون المائز هو الفهم العرفيّ*.

---

* **قلتُ:** هذا في الحقيقة قول ثالث، وليس هو جمعاً بين المطلبين، والظاهر أنَّه ليس جمعاً بين القولين، فإنَّ من قال بأنَّ المرجع هو الفهم العرفيّ ليس غرضه إلّا الفهم العرفيّ مع قطع النظر عن لسان الدليل، بل لو كان المفهوم

عرفاً من لسان الدليل الدالّ على الحكم هو كون القيد قيداً في الموضوع وكان العرف يرى أنّ المورد من قبيل نقض اليقين بالشكّ كان مجرى الاستصحاب.

نعم، يرد عليه أنّ ذلك - أعني كون لسان الدليل دالّاً عرفاً على أخذه قيداً في الموضوع وكون المورد من قبيل نقض اليقين بالشكّ - أمر غير معقول؛ إذ لا يمكن التفكيك بين ما يُستفاد عرفاً من لسان الدليل وبين المورد من قبيل النقض، وهل ما يُستفاد من لسان الدليل بحسب الفهم العرفيّ بالنسبة إلى كون المورد مصداقاً لنقض اليقين بالشكّ أو كونه غير مصداق له إلّا من قبيل الصغرى إلى الكبرى، وحينئذٍ فالمتعيّن كون المائز هو ما يفهمه العرف من لسان الدليل لا لسان الدليل مجرّداً، ولا أظنّ أنّ القائل بذلك يقول بكون المرجع هو نفس لسان الدليل مع قطع النظر عمّا يفهمه العرف منه، كما أنّه لا يكون المرجع هو الفهم العرفيّ مجرّداً؛ إذ لا أظنّ القائل يلتزم بأنّه لو كان الفهم العرفيّ من كون المورد نقضاً مع كون المستفاد من لسان الدليل عرفاً أنّه ليس بنقض يكون النظر العرفيّ المخالف لما يُستفاد عرفاً من الدليل هو المتّبع، مضافاً إلى ما عرفت من عدم معقوليّة الانفكاك.

ولعلّ هذا الذي ذكرناه هو المراد له (دام ظلّه) من كونه جمعاً، ويكون مراده (دام ظلّه) أنّه جمع بين القولين، وشرح مفادهما، وأنّ مرجعهما معاً إلى أمر واحد.

نعم، لو كان الدليل على الحكم لبّيّاً أو كان مجملاً، فلا يبعد أن يكون النظر العرفيّ متبعاً في كون المورد مصداقاً لنقض اليقين أو كونه غير مصداق، فيكون المرجع في هذه الصورة هو الفهم العرفيّ مجرّداً عن لسان الدليل، إلّا أنّه لا يكون أيضاً في قبال لسان الدليل، فتأمّل.

ثمّ إنّي لم أفهم وجه ربط المقدّمة التي أفادها (دام ظلّه) فيما نحن فيه؛ إذ الظاهر أنّه لا إشكال في كون موارد الشكّ من قبيل الشبهة المصداقيّة، لا من قبيل الشبهة الصدقيّة؛ إذ لم يكن شكّ في حدّ النقض المذكور، ولا في اليقين والشكّ؛ لكون الجميع من الأمور الوجدانيّة، وإنّما يقع الشكّ في كون المورد مصداقاً لذلك من جهة الشكّ في كون القيد الزائل مأخوذاً في الموضوع، أو أنّه ليس بمأخوذ فيه.

أفاد[1] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة ما حاصله: أنّه لو كان الدليل على الحكم لفظيّاً، كان المرجع في تشخيص ما له الدخل في موضوع الحكم من القيود عمّا ليس له الدخل فيه منها، وكان علّة إلى ما يفهمه العرف من لسان الدليل ولو بواسطة مناسبة الحكم والموضوع، فإن فهم العرف من لسان الدليل ولو بواسطة القرينة المذكورة كون القيد علّة في الحكم، وأنّه واسطة في الثبوت، جرى الاستصحاب، وتحقّق مصداق «لا تنقض اليقين بالشكّ» وكان المقام من قبيل الشبهة المصداقيّة، وتكون القرينة المذكورة - أعني مناسبة الحكم والموضوع - موجبة للتصرّف في دليل الحكم، ولا ربط لها بدليل الاستصحاب، وليس ذلك رجوعاً إلى فهم العرف في تحقّق المصداق لدليل «لا تنقض» كي يُقال: إنّ العرف لا يرجع إليه في تحقّق المصداق، لأنّ فهمه لا يكون حجّة في ذلك، وإنّما يكون الفهم العرفيّ محكماً في المفاهيم الكلّيّة العرفيّة التي علّق عليها الأحكام الشرعيّة، بل إنّه رجوع إلى العرف فيما يفهمه من دليل الحكم ولو بواسطة القرينة المذكورة، وليس الرجوع إلى القرينة المذكورة من باب الرجوع إلى العرف في تشخيص كون القيد علّة للحكم لا قيداً لموضوعه كي يُقال إنّ العرف لا يكون مرجعاً في ذلك لعدم كونه مشرّعاً، بل هو رجوع إلى نفس الدليل اللفظيّ، ولكن بواسطة القرينة المذكورة، فإنّ الدليل اللفظيّ بضمّ هذه القرينة يكون دالّاً على كون القيد علّة للحكم، لا أنّه قيد لموضوعه.

وأمّا لو كان الدليل لبّيّاً كـ«العقل» أو «الاجماع» كان الرجوع أيضاً إلى

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة وفاة الصدّيقة ﷺ، وكان الشروع ليلة الاثنين: ٥ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ».

القرينة المذكورة، ولكنّه ليس رجوعاً إليها في تحقّق مصداق «لا تنقض»، بل يكون رجوعاً إليها في تحقّق مصداق «لا تنقض»، بل يكون رجوعاً إليها في صدق «لا تنقض»، بمعنى أنّ مفهوم النقض يشكّ في صدقه على هذا المورد وتكون تلك القرينة - أعني مناسبة الحكم والموضوع - موجبة للتصرّف في دليل الاستصحاب - أعني «لا تنقض» - وحاكمة بصدقه على المورد.

وبالجملة: لو علم أنّ شرب الخمر يكون جائزاً عند كونه حفظاً للنفس عن التلف وزال هذا القيد وكان ترك شربه موجباً لبقاء المرض أو لشدّته وشكّ حينئذٍ في بقاء الجواز صحّ التمسّك بـ«لا تنقض» من جهة أنّ العرف يرى بمناسبة الحكم والموضوع إنّ تلف النفس واسطة في الثبوت، لا أنّ المحكوم عليه بجواز الشرب هو الخمر الحافظ للنفس من التلف، وليس الرجوع إلى الفهم العرفيّ بواسطة هذه القرينة رجوعاً إلى الفهم العرفيّ من لسان الدليل؛ إذ ليس في البين دليل لفظيّ، ولا أنّ العرف يكون شارحاً لحال القيد وأنّه علّة في الحكم لا قيد في موضوع؛ لأنّه لا مسرح للعرف في ذلك، بل هو رجوع إلى العرف في صدق نفس «لا تنقض» على المورد، وحينئذٍ فيكون المقام من قبيل الشبهة الصدقيّة لا المصداقيّة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذه القرينة - أعني مناسبة الحكم للموضوع - إن صحّ الاعتماد عليها في الأحكام الشرعيّة، كانت حاكمة بأنّ الحكم الثابت بالدليل اللبّيّ يكون موضوعه عارياً عن ذلك القيد، ويكون القيد علّة للحكم، كما أنّها حينئذٍ تكون حاكمة على الدليل اللفظيّ ومقدّمة عليه، وحينئذٍ فتكون الشبهة بالنسبة إلى دليل «لا تنقض» شبهة مصداقيّة[1] مطلقاً، سواء كان دليل الحكم لفظيّاً أو كان لبّيّاً، وتكون تلك القرينة محقّقة لمصداق «لا تنقض»، غاية الأمر لو

---

١. أي بمعنى أنّ المورد يكون مصداقاً لعموم «لا تنقض» ويحكّم فيه العموم المذكور.

في بيان الاستحالة في النجاسات والمتنجّسات

ثمّ إنّ[١] الشيخ ﷺ[٢] ذكر في هذا الأمر فروعاً أعرضنا عنها إلّا فرعاً واحداً لا بأس بالتعرّض له، وهو مسألة الاستحالة في النجاسات والمتنجّسات، فنقول: إنّ التغيّر الطارئ على الشيء تارةً يكون موجباً لتبدّل صورته العرضيّة فقط مع بقاء الصورة النوعيّة بحالها، كما في مثل «تبدّل الخمر خلّاً»، ومثل هذا التغيّر لا يكون موجباً لزوال حكم النجاسة إلّا في مورد خاصّ وهو المثال المذكور، فإنّه ثبت فيه زوال النجاسة بالنصّ[٣].

وأمّا إذا كان التغيّر الطارئ موجباً لزوال الصورة النوعيّة مع بقاء المادّة الهيولانيّة، كما في صيرورة الكلب ملحاً ونحو ذلك ممّا تزول فيه الصورة النوعيّة، فالمشهور فيه زوال النجاسة بالتغيّر المذكور، والخلاف في ذلك ضعيف، والسرّ في زوال النجاسة بذلك هو أنّ النجاسة طارئة على الصورة النوعيّة، وبزوالها تزول النجاسة.

كان دليل لفظيّ ظاهره خلافها كان بواسطة تلك القرينة محمولاً على خلاف ظاهره، ولو لم يكن دليل لفظيّ كانت تلك القرينة مبيّنة؛ لأنّ القيد علّة للحكم، لا أنّه قيد للموضوع، وإن لم يصحّ الاعتماد على القرينة المذكورة لم يمكن تحكيمها على الدليل اللفظيّ، كما لا يمكن إعمالها في مورد يكون دليل الحكم فيه لبّيّاً.

وعلى أيّ حال، فهذه القرينة لا يصحّ إعمالها في نفس «لا تنقض» بل أنّ «لا تنقض» من قبيل الكبرى يتوقّف تحقّق صغراها على إعمال هذه القرينة في نفس الموضوع والحكم والقيد، غاية الأمر أنّه لو وجد دليل لفظيّ على خلافها كانت تلك القرينة مقدّمة عليه، ولو لم يُوجد في قبالها دليل لفظيّ كانت هي الحاكمة بنفسها.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٣٠٠، وما بعدها.

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥/٣٧٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، ب٣١.

وأمّا المادّة الهيولائيّة التي هي القدر المشترك بين الأصل - أعني ذات الكلب التي هي الصورة النوعيّة - وبين الفرع المستحال إليه - أعني الملح - فلا يعقل اتّصافها بالنجاسة؛ لأنّها أمر عقليّ محفوظ بين الصورتين، ولو فرض معقوليّة اتّصافها بالنجاسة، فإنّما هي بالتبع إلى ما حلّت فيه من الصورة النوعيّة - أعني الكلب - فبزوال تلك الصورة النوعيّة يزول الحكم التبعيّ المذكور، أعني النجاسة اللاحقة للمادّة الهيولائيّة.

هذا حال تغيّر النجس بتبدّل صورته العرضيّة وتبدّل صورته النوعيّة، وقد عرفت أنّ التغيّر الأوّل لا يكون موجباً في نفسه لزوال النجاسة، وأنّ التغيّر الثاني يكون موجباً لزوال النجاسة.

وأمّا تغيّر المتنجّس، فهو محلّ الخلاف بين الإفراط والتفريط، فقيل بأنّ الانقلاب مطلقاً يكون موجباً لزوال الحكم المذكور، ولو بتبدّل الصورة العرضيّة، كما في صيرورة الحطب المتنجّس فحماً فضلاً عن تبدّل الصورة النوعيّة، كما في صيرورة الحطب رماداً أو دخاناً.

وقيل: بأنّ الانقلاب مطلقاً لا يكون موجباً لزوال الحكم المذكور ولو كان بتبدّل الصورة النوعيّة فضلاً عن تبدّل الصورة العرضيّة[1].

والتحقيق أنّه لا فرق بين النجس والمتنجّس فيما تقدّم ذكره من أنّ التبدّل للصورة العرضيّة لا يكون موجباً لزوال الحكم، وتبدّل الصورة النوعيّة يكون موجباً لزواله.

أمّا الأوّل فلعين ما عرفت في تبدّل الصورة العرضيّة في النجس من أنّ الحكم لم يكن قائماً بالصورة العرضيّة، وإنّما كان قائماً بالصورة النوعيّة

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦١.

- أعني الذات -، وما دامت تلك الصورة النوعيّة محفوظة لم يكن الحكم مرتفعاً، ولو فرض حصول الشكّ في بقاء الحكم مع تبدّل الصورة العرضيّة لكان الاستصحاب جاريّاً، لما يراه العرف من قيام الحكم الذي هو النجاسة بالذات نفسها لا بصورتها العرضيّة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ الصورة العرضيّة - أعني حطبيّة الحطب - إن حكم العرف بأنَّ لها المدخليّة في موضوع النجاسة، كان الحكم المذكور زائلاً بزوالها قطعاً، وإن حكم بأنَّها أجنبيّة عن موضوع الحكم المذكور، كان الحكم باقياً قطعاً، ولو فرض الشكّ في ذلك لم يكن الاستصحاب جارياً لعدم إحراز الموضوع، ولا يمكن تصحيح الاستصحاب بدعوى كون العرف يرى أنَّ النجاسة من عوارض الذات؛ لأنَّ ذلك خلاف الفرض.

والفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من مثال: «الماء» و«التغيّر»، أنَّ ذلك المثال بعد فرض كون العرف يرى أنَّ معروض النجاسة هو نفس الماء لا عنوان التغيّر يحصل الشكّ في بقاء الحكم من جهة أنَّ التغيّر يكون حينئذٍ علّة في عروض النجاسة على نفس الماء، ويشكّ في أنَّها علّة محدثة، فيزول الحكم بزوالها، أو أنَّها مع ذلك مبقية فلا يزول الحكم بزوالها، وفيما نحن فيه لا يحتمل كون الحطبيّة علّة للحكم، وإنَّما حصل الشكّ في كونها قيداً للموضوع، أو أنَّها أجنبيّة وأنَّها حالة من حالاته، فإن كان حكم العرف متّبعاً، وحكم بأنّها قيد للموضوع زال الحكم بزوالها، وإن حكم بأنَّها أجنبيّة عن الموضوع لم يزل الحكم بزوالها، وإن شكّ في ذلك، أو لم يكن حكمه متّبعاً كان الحكم مشكوك البقاء من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، ومع الشكّ في بقاء الموضوع لا يمكن جريان الاستصحاب.

وبالجملة: ففي موارد الشكّ في كون القيد الزائل قيداً للموضوع، أو أنَّه حالة من حالاته مع القطع بأنَّه ليس بعلّة مبقية للحكم، سواء احتمل كونه علّة محدثة، أو لم يحتمل ذلك، بل قطع بكونه حينئذٍ حالة، لا يكون مورداً للاستصحاب، وإنَّما يجري الاستصحاب فيما إذا كان القيد الزائل على تقدير كونه غير دخيل في الموضوع ممّا يحتمل كونه علّة مبقية، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنَّ الحطبيّة على تقدير كونها أجنبيّة عن الموضوع لا يحتمل العلّيّة فيها للحكم فضلاً عن كونها علّة مبقية.

وأمّا الثاني: - أعني زوال النجاسة عن المتنجّس بزوال صورته النوعيّة - فلعين ما تقدّم في النجّس حرفاً بحرف.

وأمّا ما أفاده في الكتاب من قيام النجاسة في المتنجّسات بنفس الجسم، وهو باقٍ بعد تبدّل الصورة النوعيّة[1].

ففيه إن أراد بالجسم الصورة النوعيّة فقد تبدّلت، وإن أراد به المادّة الهيولائيّة، فقد عرفت عدم كونها معروضة للنجاسة إلّا بالتبع للصورة النوعيّة.

وبالجملة: فمتى لم يكن في البين احتمال العلّية واحتمال أنّها على تقديرها تكون مبقية لا يكون الاستصحاب جارياً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ احتمال القيديّة ملازم لاحتمال العلّيّة، بحيث إنّ مثل «الحطبيّة» إذا احتملنا أنّ لها المدخليّة في موضوعيّة الموضوع، فلا بُدَّ أن نحتمل أنّها علّة للحكم، فأيّ موردٍ احتمل فيه كون القيد الزائل ممّا له المدخلية في الموضوع يتطرّق إليه احتمال كون ذلك الزائل علّة للحكم، وأنّه علّة محدثة أو مبقية.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ هذين الاحتمالين إنّما يتوجّهان فيما إذا احتمل كون القيد الزائل له المدخليّة في الحكم في الجملة وتردّد الأمر في مدخليّته، وأنّه يكون قيداً في الموضوع، أو أنّه علّة للحكم، سواء كانت المدخلية في الجملة مقطوعاً بها بأن يحصل العلم بالمدخليّة في الجملة ويتردّد الأمر بين القيديّة للموضوع والعلّيّة للحكم، أم كانت المدخليّة محتملة بأن يتردّد الأمر في القيد بين كونه له المدخليّة في الجملة أم لا، وعلى تقدير المدخليّة، فهل دخله يكون في الموضوع أو يكون من جهة كونه علّة للحكم؟

وأمّا إذا لم تكن المدخليّة محتملة، فلا يكون احتمال قيديّة الموضوع متحقّقاً، كما أنّ احتمال علّيّة الحكم لا يكون متحقّقاً والمطلب بعد محتاج إلى التأمّل، انتهى.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٩٧/٣.

الأمر الثاني توهّم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين

الأمر الثاني: ممّا يذكر في الخاتمة أنّ مناط الاستصحاب - كما تقدّم في ضابطه - هو أخذ اليقين والشكّ مجرّدين عن الزمان وكون أحدهما ناقضاً للآخر باعتبار البقاء، وأنّ الاستصحاب عبارة عن التعبّد ببقاء ما علم حدوثه من حيث الجري العمليّ، وقاعدة اليقين عبارة عن أخذ اليقين والشكّ مقيّدين بالزمان وكون الثاني ناقضاً للأوّل من حيث أصل حدوثه لا من حيث البقاء، ولو فرض تماميّة الدليل على التعبّد بهذه القاعدة كان محصّل التعبّد المذكور هو البناء على حدوث ما شكّ في حدوثه بعد اليقين بحدوثه الزائل بالشكّ المذكور، فلا يكون لها أثر عمليّ إلّا الآثار اللاحقة لحدوث ذلك المتيقّن دون آثار بقائه.

والظاهر أنّ هذا هو المراد بقاعدة اليقين عند القائلين بها، وربّما يزاد على التعبّد بالحدوث التعبّد بالبقاء أيضاً، فيكون محصّلها حينئذٍ هو التعبّد بحدوث ما حصل الشكّ في حدوثه بعد اليقين به وببقاء ذلك الحادث، وتكون حينئذٍ مركّبة من تعبّدين تعبّد بأصل الحدوث وتعبّد بالبقاء.

وعلى أيّ حال، فعمدة المطلب هو دلالة الأدلّة، فقد يستدلّ على القاعدة المذكورة بأخبار الاستصحاب استناداً إلى عموم اليقين في «لا تنقض» وأنّه شامل لليقين في باب الاستصحاب واليقين في باب القاعدة المذكورة.

وفيه أنّه ليس لليقين فردان: أحدهما ما شكّ في بقاء ما تعلّق به، والآخر ما شكّ في أصل حدوثه، بل ليس لنا إلّا يقين واحد، وتأخّر الشكّ عنه وكونه تارةً يتعلّق بحدوث ما تعلّق به ذلك اليقين، وأخرى يكون متعلّقاً ببقائه لا يكون موجباً للتعدّد في نفس اليقين كي يكون لنا فردان من اليقين، ويكون العموم لكلّ يقين شاملاً لليقين في باب الاستصحاب واليقين في باب

القاعدة المذكورة، وذلك من جهة أنَّ العوارض اللاحقة بعد إرتفاع الشيء لا تكون موجبة للتعدّد في نفسه.

نعم، هناك مطلب آخر غير العموم الأفراديّ، وهو الإطلاق الأحواليّ، بحيث إنَّ «لا تنقض» اليقين لمّا كان مطلقاً من حيث كيفيّة تعلّق الشكّ بما تعلّق به، فهل يمكن أن يكون الإطلاق المذكور مصحّحاً لإنطباق «لا تنقض» على الاستصحاب والقاعدة كليهما أم لا؟

والحاصل[1]: أنّه لا يمكن التمسّك بعموم اليقين لليقين في باب الاستصحاب، واليقين في باب القاعدة، لما عرفت من عدم تعدّد أفراد اليقين وكونه في الاستصحاب مغايراً له في القاعدة، وهكذا الحال في الشكّ.

وأمّا الإطلاق المتقدّم - أعني الإطلاق الأحواليّ - بمعنى أنَّ اليقين المنهي عن نقضه إن كان مختصّاً بالاستصحاب كان مجرّداً عن الزمان، و إن كان مختصّاً بالقاعدة كان مقيّداً بالزمان، وحينئذٍ فيكون محصّل التمسّك بالإطلاق أخذ القدر الجامع بين المجرّد عن الزمان والمقيّد بالزمان، وجعل ذلك القدر الجامع هو مورد النهي عن النقض، فيكون الخبر المذكور شاملاً للاستصحاب والقاعدة.

وفيه: أنَّ الاستصحاب مغاير للقاعدة من حيث اليقين والمتيقّن والنقض، وكيفيّة التعبّد بعدم النقض.

أمّا الأوّل: فلأنَّ اليقين في باب الاستصحاب مستعمل في معناه الحقيقيّ، لكونه باقياً بحاله إلى حين الشكّ لم ينتقض أصلاً، وإنّما وقع الشكّ في بقاء ذلك الذي تعلّق به اليقين، أمّا القاعدة فلا يكون استعمال اليقين فيها

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٧ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

استعمالاً حقيقيّاً لكونه منتقضاً بالشكّ، فلو صحّ استعماله في مورد القاعدة المذكورة، لكان مجازاً باعتبار ما كان، ولا ريب في أنَّ اليقين من قبيل أسماء الذوات مثل الإنسان والحجر التي تكون مأخوذة من المصادر الجعليّة - أعني الحجريّة والإنسانيّة - وقد تحقّق في محلّه أنَّ العناوين المأخوذة من المصادر الجعليّة لا يصحّ استعمالها بعد ارتفاع تلك المصادر، بأن زالت إنسانيّة الإنسان والحجر - مثلًا - وصار رماداً، وإنَّما وقع الخلاف في العناوين المأخوذة من المصادر الحقيقيّة، مثل «الضارب» في كونها حقيقة بعد انقضاء المبدأ أو مجازاً، أمّا العناوين المأخوذة من المصادر الجعليّة، فلا ريب في أنَّ استعمالها بعد الانقضاء لا يكون حقيقة، بل يكون غلطاً، ولو فرض استعمالها حينئذٍ لكان بنحو من العناية البعيدة، واليقين من هذا القبيل فلا يصحّ استعماله في المورد الذي ارتفعت عنه صفة اليقينيّة إلّا بنحو بعيد من التجوّز والعناية.

وكيف[1]، ففي مورد الاستصحاب تكون صفة اليقينيّة باقية بحالها، وفي مورد القاعدة تكون الصفة المذكورة مرتفعة، ولا قدر جامع بين اليقين الحقيقيّ واليقين المجازيّ.

وأمّا الثاني: فلأنّ المتيقّن في باب الاستصحاب يكون مجرّداً عن الزمان، وفي باب القاعدة يكون مقيّداً بالزمان، وليس لنا قدر جامع بين المقيّد بالزمان والمجرّد عنه كي يصحّ أن يتعلّق به النهي عن النقض.

وأمّا الثالث: فلأنَّ النقض في باب الاستصحاب يكون استعماله بعناية الجري العمليّ من جهة تعلّقه باليقين الطريقيّ - أعني المعتبر من حيث كونه طريقاً إلى المتيقّن - من حيث الجري العمليّ على طبقه واستعمال النقض

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وكيف كان).

يكون بهذه العناية - أعني أنّه يكون عبارة عن رفع اليد عمّا يقتضيه المتيقّن من الجري العملي - فيكون حاصله هدم أساس ذلك الجري العمليّ، كما تقدّم[1] في مبحث الشكّ في المقتضي والرافع.

أمّا النقض في القاعدة، فيكون استعماله بعناية هدم نفس اليقين باعتبار أنّه ضدّ الإبرام، وأنّ في اليقين نحو من الإبرام والاستحكام، ومن الواضح أنّه لا جامع بين العنايتين.

وأمّا الرابع: فلأنّ محصّل التعبّد المستفاد من النهي في باب الاستصحاب هو البناء على بقاء الشيء بعد إحراز حدوثه، وفي باب القاعدة هو البناء على أصل الحدوث الذي تعلّق به الشكّ بعد اليقين، ولا جامع بين التعبّدين.

فتلخّص: أنّ القاعدة مغايرة للاستصحاب من وجوه أربعة، ولا جامع بين القاعدتين كي يمكن أن يجمعها دليل واحد، فتلك الأخبار إمّا أن تكون مختصّة بخصوص القاعدة، أو أنّها تكون مختصّة بخصوص الاستصحاب، وحيث إنّها واردة في مورد الثاني، فلا محيص عن كونها مختصّة بالاستصحاب، فلا يمكن أن يستدلّ بها على القاعدة المذكورة.

وأمّا الاستدلال عليها بأخبار قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، فسيأتي إن شاء الله في تلك القاعدة بيان اختصاصها بالشكّ الطارئ دون الشكّ الساري.

الأمر الثالث في تقدّم الأمارات على الاستصحاب

الثالث: أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان ارتفاع الحالة السابقة معلوماً وجداناً أو قام دليل على ارتفاعها، ولكنّه هل يكون

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣ و٩١) من هذا الجزء.

لأجل التخصّص، أو لأجل الورود، أو لأجل الحكومة، أو لأجل التخصيص؟ وقبل الكلام على ذلك لا بُدَّ من بيان المراد لهم في[1] هذه الألفاظ الأربع، فنقول:

في تعريف التخصّص والورود والفرق بينهما

أمّا التخصّص، فهو وإن وقع في بعض الكلمات ما يتوهّم[2] أنّه مساوق للورود، إلّا أنّه مغايرٌ له، فإنَّ التخصّص هو الخروج عن الموضوع خروجاً تكوينيّاً من دون تصرّف من الشارع أصلاً كما لو قال «أكرم العالم»، وكان في البين شخص جاهل، فإنّه خارج عن موضوع هذا الحكم خروجاً حقيقيّاً من دون توقّف على تصرّف من الشارع.

والورود و إن كان عبارة عن الإخراج عن الموضوع إخراجاً حقيقيّاً، لكنّه يكون بجعل وتصرّف من الشارع، وذلك كالدليل الاجتهاديّ المثبت للتكليف بالنسبة إلى الأُصول العقليّة؛ فإنَّ الدليل الاجتهاديّ يكون موجباً لخروج المورد عن الأصل العقليّ كـ«البراءة العقليّة» خروجاً حقيقيّاً، إلّا أنَّ ذلك الخروج الحقيقيّ كان بجعل الشارع لحجّيّة ذلك الدليل الاجتهاديّ، كـ«الخبر الموثّق» - مثلًا - فإنّه بعد هذا الجعل يكون بياناً ويرتفع بذلك موضوع حكم العقل، وهو عدم البيان.

وهذا بخلاف التخصّص، فإنَّ الخروج فيه لا يكون بتوسّط الجعل الشرعيّ، بل يكون الخروج فيه خروجاً تكوينيّاً وذلك مثل «العلم الوجدانيّ» بالنسبة إلى الأصل العقليّ، فإنَّ كونه بياناً لا يتوقّف على جعل من الشارع، فكلّ من العلم الوجدانيّ والعلم التنزيليّ يكون رافعاً لموضوع الأصل العقليّ الذي

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٦٦/٢، ودرر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ٣٩٠.

هو عدم الحجّة والبيان رفعاً حقيقيّاً، إلّا أنّ بيانيّة العلم الوجدانيّ لمّا لم تكن بجعل من الشارع، بل كانت تكوينيّة كان رفعه لموضوع ذلك الأصل العقلي غير متوقّف على الجعل الشرعيّ، بل كان الرفع المذكور رفعاً تكوينيّاً، فيكون من قبيل التخصّص وبيانيّة العلم التنزيليّ لمّا كانت بالجعل الشرعيّ كان رفعه لموضوع الأصل العقليّ حاصلاً بالجعل الشرعيّ، فيكون من قبيل الورود.

في الفرق بين الورود والحكومة

وأمّا الفرق بين الورود والحكومة[1]، فهو أنّ الورود يكون ارتفاع الموضوع بنفس الجعل الشرعيّ كما عرفت، وفي الحكومة يكون الارتفاع بالمجعول لا بالجعل، وذلك كما في تقديم الأمارات مثل «البيّنة على الأصل الشرعيّ» كما لو قامت البيّنة على نجاسة شيء، فإنّ مجرّد جعل البيّنة حجّة لا يُوجب بنفسه ارتفاع موضوع أصالة الطهارة - مثلًا - وإنّما يرتفع موضوع الأصل المذكور بذلك المجعول الذي هو مؤدّى البيّنة، أعني النجاسة.

والحاصل[2]: أنّ التخصّص هو ما يُوجب ارتفاع الموضوع وجداناً بلا توقف على تعبّد شرعيّ، كما في العلم الوجدانيّ بالنسبة إلى سائر الأُصول العقليّة والشرعيّة، والورود ما يُوجب ارتفاع الموضوع وجداناً وحقيقة، ولكن بتوسّط التعبّد الشرعيّ، كما في تقدّم الحجّيّة الشرعيّة على الأُصول العقليّة، فإنّ ارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عند قيام الحجّة الشرعيّة على ثبوت التكليف، وإن كان ارتفاعاً حقيقيّاً؛ لأنّ الحجّة الشرعيّة بيان، إلّا أنّ هذا الارتفاع بتوسّط التعبّد الشرعيّ الذي هو جعل الحجّيّة، والحكومة هي ما يكون فيها ارتفاع الموضوع بتوسّط ما يتعبّد به شرعاً، وذلك

---

١. يُنظر: ٥/٥٣٧ من هذا الكتاب.

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٠ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

كما في تقدّم الأمارات الشرعيّة على الأُصول الشرعيّة، فإنّه لو قامت الأمارة الشرعيّة على ثبوت التكليف - مثلًا - كان ذلك رافعاً لموضوع أصالة البراءة الشرعيّة لا بواسطة التعبّد بتلك الأمارة، بل بواسطة ما يتعبّد به، وهو ثبوت التكليف، والتخصيص أمره واضح، فإنّه إنّما يقع الكلام فيه إذا كان تخصيصاً أنواعيّاً مثل «لا تكرم العالم الفاسق» بالنسبة إلى «إكرام العلماء»، فيكون عبارة عن تضييق دائرة العام وتخصيصه بخصوص صنف منه.

أمّا التخصيص الأفراديّ، فلا يقع محلّاً للكلام؛ لأنّه إنّما يتصوّر في القضايا الخارجيّة التي هي خارجة عن مسائل العلوم، ولا يتصوّر في القضايا الحقيقيّة التي هي المدار في الفنون.

تفسير الحكومة عند الشيخ الأعظم

ثمّ إنّه قد يتخيّل أنّ الحكومة هي كون أحد الدليلين شارحاً للدليل الآخر، ولا يخفى أنّه على هذا التفسير لا يكون للحكومة أهمّيّة أصلاً؛ لقلّة مواردها حينئذٍ؛ فإنّ كون أحد الدليلين شارحاً لمفاد الدليل الآخر في غاية القلّة فيما بأيدينا من الأدلّة؛ إذ قلّما أن يكون أحد الدليلين قائلاً: أني أردت من الخبر الفلانيّ المعنى الفلانيّ، مع أنّه لو كان كذلك فهذا أهون ما يكون ولا يكون مطلباً علميّاً يحتاج إلى دقّة نظر، ولا يترتب عليه كثير فائدة، كما هو الصريح من كلام الشيخ ﷺ[1]، ولا يحتاج إلى التسمية بهذا الاسم، أعني لفظ الحكومة.

والإنصاف أنّ الذي أوقعهم في هذه الشبهة من تفسير الحكومة بهذا التفسير هو الشيخ نفسه، حيث إنّه ﷺ ذكر في باب التعادل والتراجيح[2] أنّ

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١٥/٣.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٣/٤.

الحكومة هي أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ شارحاً للدليل الآخر، فأخذوا بهذا الظاهر من كلامه وغفلوا عن القرائن الأخر التي هي صريحة في أنَّ المراد له ﷺ من الحكومة هو غير هذا الذي يتراءى من ظاهر كلامه.

منها: تمثيله للحكومة بمثل «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] بالنسبة إلى أحكام الشكّ، مثل «البناء على الأكثر» وغيره، حيث إنَّه من الواضح أنَّ الدليل الأوّل لا يكون شارحاً للدليل الدالّ على حكم الشكّ.

ومنها: إجراؤه الحكومة في باب الأُصول اللفظيّة بعضها مع بعض، ومن الواضح أنَّه ليس في باب الأُصول اللفظيّة دليل لفظيّ كي يكون الدليل اللفظيّ على الأصل الحاكم شارحاً بمدلوله للمراد بدليل الأصل المحكوم.

ومنها: ما نقل[2] عن الميرزا الرشتيّ ﷺ، حيث إنَّه نقل أنَّه كان يحضر درس صاحب الجواهر ﷺ، وكان الشيخ ﷺ يحضر هناك، وكان الغالب عليه في مجلس الدرس السكوت، ولكنّه كنّا نعرف أنَّه رجل من العلماء، كما أنَّه كان في درس المرحوم الشيخ عليّ كشف الغطاء ﷺ كان كذلك، واتّفق أن كان في مسألة في باب النكاح خبران متعارضان وصاحب الجواهر ﷺ بحسب ذوقه الفقهيّ قدّم أحدهما على الآخر من دون جهة تقتضي التقديم، واستشكلنا في وجه هذا التقديم، ثمّ اجتمعت مع الشيخ ﷺ، وذكرت له إشكالنا في ما أفاده صاحب الجواهر من التقديم، وما الوجه في التقديم المذكور، وبعد أن فرغت من تقرير إشكالنا أجابني الشيخ بالاستحسان، ثمّ قال: لكن الحقّ مع الشيخ صاحب الجواهر، لأنَّ أحد الخبرين حاكم على الآخر، فسألته عن

---

١. يُنظر: ٥٨/٤ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: نقباء البشر في القرن الرابع عشر (طبقات أعلام الشيعة): ٣٥٨/١.

معنى الحكومة، فأجابني: بأنّه تحتاج في معرفتها إلى حضور شهرين، فلو كان مراده ﷺ من الحكومة هو ما يتراءى من ظاهر كلامه لمّا كان فهمه يحتاج إلى هذه المدّة، وهذه جملة معترضة تاريخيّة ذكرناها تكميلاً للفائدة.

في ضابط الحكومة

ثمّ إنّك[1] قد عرفت منّا مكرراً أنّ مرجع القضيّة الحقيقيّة مثل «كلّ إنسان حيوان» إلى قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها فرض وجود الموضوع، وتاليها تحقّق عنوان المحمول، فيكون حاصل القضيّة المذكورة: أنّ كلّما وجد وكان انساناً كان حيواناً، وهكذا الحال في مثل «أكرم كلّ عالم»، فإنّ مرجعه إلى أنّ كلّما وجد وكان عالماً كان إكرامه واجباً أو فأكرمه.

ثمّ إنّ ما يكون من الأدلّة حاكماً على مثل هذه القضيّة إمّا أن يكون راجعاً الى تصرّف في عقد الوضع، وإمّا أن يكون راجعاً الى التصرّف في عقد الحمل، مثال الأوّل قولهم: «لا شكّ لكثير الشكّ»[2] بالنسبة إلى القضيّة المتضمّنة لحكم الشكّ في عدد الركعات - مثلاً - بالبناء على الأكثر، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة.

والسرّ في تقدّم النحو الأوّل: هو أنّه يكون بالنسبة إلى القضيّة المتضمّنة لحكم الشكّ التي يكون مرجعها إلى القضيّة الشرطيّة القائلة: إنّه كلّما وجد الشكّ كان حكمه البناء على الأكثر رافعاً لشرط تلك القضيّة، ومن الواضح أنّ ما يكون رافعاً لشرط القضيّة الشرطيّة لا يكون منافياً لنفس تلك القضيّة، بل يكون مقدّماً عليها، لكونه رافعاً لموضوع الحكم فيها.

---

١. أنهى المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١١ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: ٥٨/٤ من هذا الكتاب.

٣. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

والسرّ في تقدّم النحو الثاني هو أنّه بناءً على ما حقّقناه من أدلّة الحرج والضرر تكون نافية للأحكام الحرجيّة والضرريّة بلسان نفي الحرج والضرر، فيكون أدلّة الحرج والضرر متعرّضة لحال الأدلّة المتضمّنة للأحكام الأوّليّة ومبيّنة أنّها ليس منها ما يكون حرجيّاً أو ضرريّاً، فتكون مقدّمة على تلك الأدلّة الأوّليّة كما سيأتي إن شاء الله تحقيقه في محلّه.

ثمّ إنّ النحو الأوّل يكون على نحوين؛ لأنّ ما يكون رافعاً لموضوع الحكم إمّا أن يكون متضمّناً للتعبّد بنفي الموضوع في بعض الحالات ويكون نتيجته بمنزلة تقييد ذلك الموضوع للحكم بما عدا تلك الحالة، مثل ما تقدّم من قولهم: «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] فإنّه يكون نافياً للموضوع الذي حكم عليه بالبناء على الأكثر، ويكون نتيجة التقديم بمنزلة تقييد للدليل الدالّ على حكم الشكّ بما إذا لم يكن كثير الشكّ، وإمّا أن يكون محصّل التعبّد بالدليل الحاكم هو ارتفاع موضوع الدليل المحكوم كما في تقدّم الأمارات على الأُصول العمليّة، وكما في تقدّم الأُصول بعضها على بعض؛ فإنّ التعبّد بمثل الأمارة يكون موجباً لارتفاع موضوع الأصل الذي هو الشكّ.

الضابط في الفرق بين الأُصول العقليّة والشرعيّة

ثمّ إنّك قد عرفت منّا الفرقة بين الأُصول العقليّة، والأُصول الشرعيّة بالنسبة إلى الأمارات.

وحاصل الفرق هو أنّ الأُصول العقليّة مثل «البراءة العقليّة» و«التخيير» و«الاحتياط» العقليّين يكون تقديم الأمارات عليها من باب الورود؛ لكون التعبّد بالأمارة يكون موجباً لارتفاع موضوع هذه الأُصول رفعاً حقيقيّاً، غاية الأمر أنّ الارتفاع المذكور يكون بواسطة جعل الشارع حجّيّة الأمارة، وغاية

---

١. يُنظر: ٥٨/٤ من هذا الكتاب.

الفرق بين الورود والتخصّص هو ما تقدّم من الخروج في باب التخصّص لا يكون بتوسّط الجعل الشرعيّ، وفي باب الورود يكون بتوسّط الجعل الشرعيّ.

أمّا الأُصول الشرعيّة، كـ«الاستصحاب» - مثلاً - فقد يُقال: إنَّ تقدّم الأمارات عليها من باب الورود، إمّا بدعوى أنَّ اليقين الذي جعل فيها ناقضاً لليقين السابق، كما في الاستصحاب، أو الذي جعل غاية للحكم بالحلّيّة أو الطهارة، أو العلم المنفي فيما لا يعلمون هو الأعمّ من العلم الوجدانيّ والعلم التنزيليّ، وقيام[1] يكون محقّقاً لأحد فردي اليقين المذكور - أعني اليقين التعبّديّ التنزيليّ - فيرتفع بذلك موضوع الأصل الشرعيّ ارتفاعاً حقيقيّاً.

وإمّا بدعوى أنَّ المتيقّن هو الأعمّ من الحكم الواقعيّ والظاهريّ والأمارة تكون محقّقة لليقين بالحكم الظاهر.

وفي كلا الدعويين ما لا يخفى، أمّا الأولى، فلأنّها مستلزمة لاستعمال اللفظ - أعني اليقين - في معناه الحقيقيّ - الذي هو اليقين الوجدانيّ - ومعناه المجازي - الذي هو اليقين التنزيليّ - ولا يصحّ ذلك، سواء كان على نحو استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، أو كان على نحو عموم المجاز، لعدم القدر الجامع بين المعنيين، وهكذا الحال في الدعوى الثانية.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّك قد عرفت أنَّ الحكومة تارةً تكون برفع موضوع الدليل المحكوم، وأخرى تكون برفع نفس الحكم، وقد عرفت انحصار الثاني في أدلّة الضرر والحرج بالنسبة إلى الأحكام الأوّليّة، وأمّا الأوّل فهو باب تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعيّة وتقدّم الأُصول بعضها على بعض، أمّا الأُصول العقليّة فحيث

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وقيامه).

إنَّها ليس لها دليل لفظيّ كي تكون الأمارة حاكمة بنفي ذلك الموضوع المأخوذ في الدليل، فلا جرم يكون تقدّمها عليها من باب الورود، من جهة أنَّ دليل الأمارة يرفع موضوع الأصل العقليّ رفعاً حقيقيّاً، هذا[1] الأُصول العقليّة.

وأمّا الأُصول الشرعيّة، فقد عرفت أنَّ الحكومة تكون تارةً بأن يكون الدليل الحاكم نافياً لموضوع الدليل المحكوم من دون كونه موجباً لارتفاعه، وأخرى يكون الدليل الحاكم موجباً لارتفاع موضوع الدليل المحكوم، وقد عرفت أنَّ مثال الأوّل «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[2] بالنسبة إلى الدليل الدالّ على أنَّ حكم الشكّ هو البناء على الأكثر، ومثال الثاني الأمارات بالنسبة إلى الأُصول الشرعيّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذا في).

٢. يُنظر: ٥٨/٤ من هذا الكتاب.

الكلام في معارضة الاستصحاب باليد

الكلام[1] في معارضة الاستصحاب باليد، فنقول: لا إشكال عندهم ظاهراً في تقديم استصحاب حال اليد على اليد، كما في استصحاب كون اليد يد إجارة أو عاريّة أو غصب، فإنّه يقدّم على اليد، بخلاف استصحاب ملكيّة الغير، فإنّ اليد عندهم مقدّمة عليه، وبيان السرّ في ذلك يتوقّف على أمرين.

الأوّل: أنّ حجّيّة اليد من قبيل الأمارة لا من قبيل الأصل، فإنّ ضابط الأمارة هو كون الشيء في نوعه كاشفاً عن الواقع، وكون مفاد دليل حجّيّته متعرّضاً لتتميم جهة كشفه، فلو كان غير كاشف في نوعه، كما في الشكّ لم يُعقل جعله أمارة كما أنّه لو كان في حدّ ذاته كاشفاً في نوعه عن الواقع، ولكن لم يكن مفاد دليل حجّيّته هو تتميم جهة كشفه، بل كانت جهة كشفه معرضاً عنها وحكم في مورده بحكم تعبّديّ، كما في قاعدة الفراغ لم يكن أمارة وكان أصلاً، فإنّ الفراغ عن الشيء وإن كان بحسب نوعه كاشفاً عن الإتيان بما حصل الشكّ في الإتيان به من جزء العمل أو شرطه، إلّا أنّه لم

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «لم أكتب ما أفاده (دام ظلّه) في ليلة: الاثنين: ١٢، والثلاثاء: ١٣، والأربعاء: ١٤ جمادى الثانية، لأنّي لم أضبطه حقّ الضبط، السبت: ١٧ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ».

يكن مفاد دليله تتميم ذلك الكشف الناقص، بل كانت هذه الجهة معرضاً عنها في لسان الدليل، وكان مفاد لسانه متعرّضاً لحكم تعبّديّ، وهو إمضاؤه العمل على ما هو عليه.

في ضابط كون اليد أمارةً شرعًا

وكيف كان، فضابط الأمارة أمران:

أحدهما: كونه في نوعه كاشفاً في الجملة عن الواقع.

والآخر: كون لسان دليله متعرّضاً لتتميم ذلك الكشف الناقص، واليد واجدة لهذين الأمرين.

أمّا الأوّل فواضح؛ لكونها كاشفة في الجملة عن مالكيّة صاحبها لما حصل تحت يده من باب نحو كشف المعلول عن العلّة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ ما تضمّنته رواية حفص بن غياث[1] من جواز الشهادة على طبق اليد يدلّ على اعتبارها من حيث تتميم ذلك الكشف الناقص*.

وأمّا ما تضمّنه ذيل الرواية المذكورة من أنّه «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[2]، فلا دلالة فيه على كونها أصلاً؛ لأنّ ذلك ليس هو ملاك حجّيّة اليد، لتكون من قبيل أصالة الطهارة، بل هو من قبيل الحكمة في اعتبار اليد.

---

* **قلتُ**: فإنّ الشهادة إنّما تكون على الواقع في مورد انكشافه، فلولا أنّ اليد كاشفة عن الملكيّة الواقعيّة في نظر الشارع لم يصحّ تجويز الشهادة على طبقها، انتهى.

---

١. يُنظر: الكافي: ٣٨٧/٧، كتاب الشهادات، باب٩، ح١، وإليك نصّ الرواية: عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله ﷺ قال: «**قال له رجل: أرأيت إذا رأيت شيئًا في يدي رجلٍ أيجوزلي أن أشهد أنّه له؟ قال ﷺ: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟ فقال له أبو عبد الله ﷺ: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله ﷺ: فلعلّه لغيره، فمن أين جازلك أن تشتريه ويصير ملكًا لك ثمّ تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوزأن تنسبه إلى من صار ملكه من قِبله إليك؟! ثمّ قال أبو عبد الله ﷺ: لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق**».

٢. يُنظر: الكافي: ٣٨٧/٧، كتاب الشهادات، باب٩، ح١.

الأمر الثاني: أنَّ كلّ أمارة ولو كانت من أقوى الأمارات كـ«الإقرار» لو كان اعتبارها مقيّداً بقيد وكان حصول ذلك القيد مشكوكاً وأحرز بالأصل كان مشمولاً لدليل تلك الأمارة.

مثلاً يعتبر في حجّيّة خبر الواحد أن يكون المخبر عادلاً، فلو أحرزت عدالته بالاستصحاب كان كما لو أحرزت بالوجدان، وهكذا الحال فيما يحرز من قيود الإقرار من كون المقرّ عاقلاً قاصداً غير ساهٍ، ولو كان مقتضى الأصل انتفاء ذلك القيد قدّم ذلك الأصل، ولو كان من أضعف الأُصول على دليل تلك الأمارة، وإن كانت من أقوى الأمارات.

والسرّ في ذلك: أنَّه لو دلّ الدليل على حجّيّة الإقرار إذا كان صادراً من العاقل كان عقل المقرّ في حال إقراره معتبراً في حجّيّة الإقرار، فلو كان مقتضى الاستصحاب انتفاء ذلك القيد - مثلًا - كان الأصل المذكور مخرجاً لذلك الإقرار عن موضوع ما دلَّ على حجّيّة الإقرار، وهذا ممّا لا إشكال فيه، كما هو الشأن في كلّ أصل موضوعيّ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو كان ما تحت يد زيد - مثلًا - مسبوقاً بأنَّه مستأجراً له كانت تلك اليد مسبوقة بكونها يد إجارة، فلو ادّعى بعد ذلك أنَّه مالك له لم تكن تلك اليد داخلة تحت دليل حجّيّة اليد؛ لكون استصحاب حال هذه اليد وأنَّها يد أمانة مخرجاً لها عن ذلك الدليل، فإنَّ اليد التي حكم الشارع بحجّيّتها هي اليد المالكيّة، وهذه اليد ببركة الاستصحاب المذكور لا تكون يد ملك، بل تكون يد أمانة، فيكون الاستصحاب المذكور رافعاً بمدلوله لموضوع اليد بخلاف العكس، فإنَّها لا تكون رافعة لموضوع الاستصحاب، حيث إنَّها إنَّما ترفعه بعد فرض جريانها، والمفروض أنَّ جريانها غير ممكن؛

لارتفاع موضوعها بالاستصحاب.

وهذا بخلاف استصحاب ملكيّة الغير، فإنّه لا يكون بمدلوله اللفظيّ رافعاً لموضوع اليد، وإنّما يرفعه بمدلوله الالتزاميّ، فإنّه بعد ثبوت كون ذلك الغير مالكاً يلزمه أن لا يكون صاحب اليد مالكاً فلا تكون اليد يداً مالكيّة، واليد رافعة بمدلولها اللفظيّ لموضوع هذا الاستصحاب - أعني الشكّ في بقاء الملكيّة السابقة - لكونها حاكمة بارتفاعها ومالكيّة صاحب اليد، فكانت اليد حاكمة على هذا الاستصحاب؛ لكونها بمدلولها رافعة لموضوع الاستصحاب والاستصحاب المذكور لا يرفع موضوع هذه اليد إلّا بمدلوله الالتزاميّ كما هو الشأن في كلّ حاكم ومحكوم.

وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه؛ إذ الظاهر أنّه لا إشكال عندهم في تقدّم استصحاب حال اليد على اليد، وفي تقدّم اليد على استصحاب ملكيّة الغير، وإنّما الإشكال فيما إذا كانت اليد مسبوقة بما لا يمكن معه التملّك إلّا بسبب مصحّح له كـ«الوقف».

والحاصل[1]: أنّ اليد سواء كانت أمارة أو أصلاً عمليّاً مقدّمة في الجملة على الاستصحاب. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّها وإن كانت أصلاً عمليّاً، إلّا أنّها تكون مقدّمة على الاستصحاب نظير تقدّم قاعدة الفراغ عليه.

والسرّ في ذلك: هو أنّه لو كان الاستصحاب مقدّماً عليها لبقيت بلا مورد، أو أنّها لا يبقى لها إلّا مورد نادر لا يحسن أن يكون هو المنظور في أخبارها.

وهناك وجه آخر لتقدّمها على الاستصحاب نذكره في أوّل باب التعارض إن شاء الله تعالى.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: ١٨ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ.

ثمّ إنّ الاستصحاب الجاري في موردها إمّا أن يكون جاريّاً في نفس اليد، ويعبّر عنه باستصحاب حال اليد، وإما أن يكون جاريّاً في متعلّقها، وهو على نحوين؛ لأنّه إمّا أن يكون جاريّاً في مملوكيّة المال للغير، وإمّا أن يكون جاريّاً في عدم قابلية ما تحت اليد للملكيّة.

وإن شئت فقل: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون جاريّاً في حال نفس اليد بأن يكون المستصحب هو كونها يد أمانة ونحوه، وإمّا أن يكون جارياً في حال ما تحت اليد كاستصحاب كونه وقفاً، وإمّا أن يكون مؤدّى الاستصحاب مناقضاً لمؤدّى اليد كاستصحاب مالكيّة الغير لما هو تحت اليد.

أمّا الأوّل فعلى الظاهر أنّه لا إشكال في تقدّمه على اليد كما ذكره، وأمّا الثالث ففيه تفصيل، وهو أنّ تعدّد مالكيّة الغير إمّا أن تكون معلومة للحاكم كأن يكون الحاكم عالماً بأنّ ما تحت يد زيد كان مملوكاً لعمر، وإمّا أن تقوم البيّنة على ذلك، وإما أن يكون ذلك بإقرار صاحب اليد بأنّ ما تحت يده كان مملوكاً لعمر، وأنّه قد انتقل إليه بأحد أسباب الانتقال، والظاهر أنّهم في الأوّل يقدّمون اليد على الاستصحاب، وفي الثاني أقوال متعدّدة نتعرّض لتفصيلها إن شاء الله تعالى، وفي الثالث يقدّم الإقرار، وينقلب المنكر الذي هو صاحب اليد مدّعياً.

وكيف كان، فنقول:

في استصحاب حال اليد

أمّا استصحاب حال اليد فهو مقدّم على الاستصحاب؛ لكونه رافعاً لموضوع اليد لحكمه بأنّ هذه اليد يد أمانة، فتخرج بذلك عن موضوع دليل اليد، ومع ارتفاع موضوع اليد لا يمكن التمسّك بأدلّتها كي يكون ذلك رافعاً لموضوع الاستصحاب الذي هو الشكّ بارتفاع أمانية هذه اليد بعد اليقين بها.

والسرّ في ذلك أنّ الاستصحاب بنفسه يكون رافعاً لموضوع اليد - كما

عرفت - واليد بنفسها لا ترفع موضوع الاستصحاب؛ لأنَّ نفس اليد لا يقتضي أزيد من كون ذيها مالكاً، وهذا المعنى بنفسه لا يرفع موضوع الاستصحاب.

نعم، لازم هذا المعنى هو ارتفاع الأمانيّة عن اليد المذكورة لصيرورتها يداً مالكيّة بحكم اليد، فاليد على تقدير جريانها لا تكون بنفسها رافعة لموضوع الاستصحاب، وإنّما تكون رافعة له بلازمها، بخلاف الاستصحاب، فإنّه يكون بنفسه رافعاً لموضوع اليد، وقد تقرّر في محلّه[1] أنّ ما يكون بنفسه رافعاً لموضوع الآخر يكون مقدّماً وحاكماً على ذلك الآخر الذي لا يكون رافعاً لموضوعه إلّا بلازمه؛ لأنَّ الأوّل يرفع موضوع الثاني، والثاني لا يرفع موضوع الأوّل إلّا بالدرجة الثانية التي هي مرتبة لازمة لا بالدرجة الأولى التي هي مرتبة نفسه، فيكون الأوّل مقدّماً على الثاني في المرتبة الأولى.

وبالجملة: فاليد وإن كانت أمارة وكان مثبتها حجّة، إلّا أنَّ إثباتها اللازم فرع ثبوت الملزوم والاستصحاب لا يدعها ثبت[2] حكم نفسها كي يترتب عليه لازمه كي يكون ذلك اللازم رافعاً لموضوع الاستصحاب.

والحاصل: أنّه لو كانت اليد مقدّمة لكان ذلك بعد ارتفاع موضوع الاستصحاب، والمفروض أنَّ ارتفاع موضوعه إنّما يكون بعد ثبوت لازم اليد، وثبوت لازم اليد إنّما يكون بعد ثبوت أصل مقتضى اليد الذي هو الملزوم والمفروض أنَّ الاستصحاب في هذه الرتبة التي هي رتبة الملزوم يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع اليد.

وبالجملة: مقتضى الاستصحاب هو كون هذه اليد يد أمانة، ومقتضى اليد هو كون ذيها مالكاً، إلّا أنَّ نفس هذا الاستصحاب يخرج هذه اليد عن

---

١. يُنظر: ٥٤٩/٥ من هذا الكتاب.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تثبت).

كونها داخلة في أخبار حجّيّة اليد لإحرازكونها يد أمانة، واليد - لو جرت - و إن كانت رافعة لموضوع هذه الاستصحاب إلّا أنّ رفعها له لا يكون إلّا بعد ثبوت المالكيّة لذيها والموجب للحكم بارتفاع الأمانيّة عنها المستلزم لانتقاض اليقين السابق بالأمانيّة بالدليل لا بالشكّ، والمفروض أنّ الاستصحاب المذكور حاكم بالدرجة الأولى بأنّ هذه اليد يد أمانة وليست مالكيّة، فلا يدعها تحكم بأنّها مالكيّة كي يلزم المالكيّة ارتفاع الأمانيّة ويرتفع موضوع الاستصحاب.

هذا حال استصحاب حال اليد.

وأمّا استصحاب مالكيّة الغير، فالأمر فيه بالعكس، فإنّ هذا الاستصحاب لا يرفع موضوع اليد إلّا بلازمه، وهو كون هذه اليد يداً عاديّة، بخلاف اليد فإنّ مقتضاها كون صاحبها هو المالك، وأنّ يده على المال يد مالكيّة، وبذلك يرتفع موضوع الاستصحاب من دون فرق في ذلك بين القول بحجّيّة الأصل المثبت، وبين القول بعدم حجّيّته، فإنّه و إن قلنا بصحّة ترتّب اللوازم على المستصحب، إلّا أنّها إنّما يحكم بترتّبها بعد ثبوت نفس المستصحب، والمفروض أنّ اليد ترفع موضوع الاستصحاب، فلا تدع مجالاً لثبوت المستصحب كي ترتّب عليه لوازمه كما أنّه لا فرق في ذلك بين كون اليد أصلاً أو كونها أمارة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ استصحاب الملكيّة السابقة و إن لم يرفع بنفسه موضوع اليد إلّا أنّه بلازمه يرفعه، فلو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت، لكان مقتضى اللازم المذكور أنّ هذا الملك ملك للسابق، وأنّ هذه اليد يد عاديّة، فيرتفع بذلك موضوع اليد، كما أنّ نفس اليد لا يكون رافعاً لموضوع الاستصحاب، و إنّما يكون رافعاً له بواسطة لازمه؛ إذ لا يرتفع موضوع الاستصحاب بمجرّد كون صاحب اليد مالكاً، و إنّما يرتفع الموضوع المذكور بواسطة لازم هذا المعنى - أعني ارتفاع مالكيّة السابق - الموجب لارتفاع موضوع الاستصحاب، وحينئذٍ فلو قلنا بأنّ اليد أصل وأنّ مثبته لا يكون حجّة لم تكن نافعة في ارتفاع موضوع الاستصحاب.

ولكنّك قد عرفت فيما تقدّم[١]: أنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب المذكور على كلّ حال؛ إمّا لأنّه لو قدّم عليها كانت بلا مورد، وإمّا للوجه الذي وعد (دام ظلّه) في ذكره في محلّه[٢] إن شاء الله تعالى.

هذا[٣] الذي تقدّم كلّه في استصحاب حال اليد.

في استصحاب حال ما عليه اليد

وأمّا استصحاب حال ما عليه اليد كما في ما لوكان ما تحت اليد مسبوقاً بالوقفيّة، ولم يعلم حدوث ما يسوّغ نقله، فالحقّ أنّه مقدّم أيضاً على اليد؛ لعين ما ذكرناه في وجه تقدّم استصحاب حال اليد على اليد من الحكومة.

في الفرق بين الملك الطلق والوقف

وتوضيح ذلك يتوقّف على تحقيق الفرق بين الملك الطلق، وبين ما يكون وقفاً، فنقول: إنّ الملك إذا كان طلقاً كان قابلاً للانتقال من مالك إلى آخر بناقل مثل البيع والهبة ونحوهما من النواقل، أمّا إذا طرأ عليه الوقف كان ذلك بمنزلة التقييد له المانع له عن الانتقال من مالك إلى آخر، فإذا عرض بعض المسوّغات لبيع الوقف كان ذلك بمنزلة فك ذلك القيد المانع له عن الانتقال، لا أنّه بمجرّد حدوث ذلك المسوّغ تبطل وقفيّته، بل إنّ حدوث ذلك المسوّغ يكون موجباً لصحّة نقله وقابليّته للانتقال بالبيع، فالفرق بين الوقف الذي لم

وبالجملة: فإنّ اليد إنّما تقدّم على هذا الاستصحاب إذا قلنا بكونها أمارة وأنّ الأصل المثبت لا يكون حجّة، إذ لو قلنا بكونها أمارة وبحجّيّة الأصل المثبت كان كلّ منهما بلازمه رافعاً لموضوع الآخر وكذلك لو قلنا بأنّها أصل وبعدم حجّيّة الأصل المثبت حصل التعارض بينهما، لكون مؤدّى الاستصحاب هو مالكيّة السابق، ومقتضى اليد هو مالكيّة اللاحق فيتعارضان حينئذٍ.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٩ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

يطرأ عليه ذلك المسوّغ، وبين الوقف الذي طرأ عليه المسوّغ المذكور، كالفرق بينه وبين الملك الطلق في أنَّ الأوّل يكون قابلاً للسير والانتقال من مالك إلى آخر، والثاني لا يكون قابلاً لذلك.

ولا فرق بين الملك الطلق في كونه قابلاً للسير والانتقال بين كونه ملكاً لشخص معيّن، وبين كونه ملكاً للنوع كما في الأرض المفتوحة عنوة، فإنَّها أيضاً قابلة للنقل من ملك عامّة المسلمين إلى ملك شخص مخصوص إذا كان الناقل هو وليّ النوع كالإمام، ومن يقوم مقامه في هذه الجهة وهو السلطان الجائر.

نعم، حيث إنَّها ملك للنوع لا يمكن أن يكون الناقل لها هو آحاد المسلمين بأن يتصدّى واحد منهم لنقلها وبيعها من شخص منهم أو من غيرهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّه لو كان الملك مسبوقاً بالوقفيّة، ثمّ حصل في يد شخص يدّعي أنَّه مالكه ولم يعلم أنَّه طرأ عليه إحدى المسوّغات للبيع كان مجرى لاستصحاب الوقفيّة، سواء علم وقوع العقد البيعيّ عليه وشكّ في إقترانه بإحدى المسوّغات، أو كان كلّ من الأمرين مشكوكاً، أعني نقله بالبيع واقترانه بإحدى المسوّغات، أمّا إذا علم اقترانه بحدوث إحدى المسوّغات، ولكن شكّ في حدوث النقل البيعيّ، فهو مورد لقاعدة اليد، وتكون في هذه الصورة مقدّمة على الاستصحاب نظير تقدّمها على استصحاب مالكيّة الغير.

أمّا الصورة الأولى - وهي ما إذا كان حدوث المسوّغ للبيع مشكوكًا- فتكون مجرى الاستصحاب، ويكون الاستصحاب فيها حاكماً على اليد.

وبيان ذلك: أنَّ الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع اليد؛ لأنَّه بعد فرض جريان استصحاب الوقفيّة المقتضي لثبوت عدم المسوّغ للنقل تكون اليد يداً

على الوقف الذي لا يسوغ نقله، ويرتفع بذلك موضوع اليد[1]، بخلاف جريان اليد، فإنّها إنّما ترفع موضوع الاستصحاب بعد فرض جريانها وثبوت حكمها ليلزم من الحكم بكون صاحبها مالكاً الحكم بحدوث المسوّغ لانتقاله إليه بالبيع الموجب لارتفاع موضوع الاستصحاب، فكان الاستصحاب بنفسه رافعاً لموضع اليد، واليد لا ترفع موضوعه إلّا بلازمها، فيكون حاكماً عليها على نحو حكومة استصحاب حال اليد على اليد.

لا يُقال: إنّ الأصل فيما يشكّ في رقّيته هو الحرّيّة مع أنّه عليه السلام قد حكم بمقتضى اليد في رواية مسعدة[2] في قوله: كالعبد يكون تحت يدك، ولعلّه قهرويبيع، مع أنّ مقتضى أصالة الحرّيّة عدم صحّة نقله، فلوكان هذا الأصل - أعني استصحاب الوقف - مقدّماً على اليد لتقدّم أصالة الحرّيّة على اليد؛ لأنّ الأصلين كليهما من وادٍ واحد في أنّ مقتضاهما عدم صحّة النقل.

لأنّا نقول: فرق بين الأصل فيما نحن فيه، وبين هذا الأصل - أعني أصالة الحرّيّة - فإنّ موضوع الأصل فيما نحن فيه لم يكن مأخوذاً فيه عدم اليد، بخلاف أصالة الحرّيّة فإنّها مقيّدة بالسائبة، وهي التي ليس عليها يد لأحد، فوجود اليد يكون وارداً على هذا الأصل؛ لكونها رافعة لموضعه، فتأمّل.

نعم، لو فرض إمكان صيرورة الحرّ رقّاً في بعض الصور، وكان لأحد يد على شخص مسبوق باليقين بكونه حرّاً مع احتمال طرو الرقّيّة عليه ببعض الاحتمال لكان استصحاب الحرّيّة حاكماً على اليد، وكان نظير استصحاب الوقفيّة في حكومته على اليد.

---

١. لإنّها يد على الوقف أنّه من الواضح أنّ اليد على الوقف الذي لا يسوغ تملّكه لا تكون كاشفة عن الملكيّة.

٢. يُنظر: الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤.

وبالجملة: فالذي يحسن قياس اليقين السابق بالوقفيّة باليقين السابق بالحرّيّة، لا قياس أصالة الحرّيّة في مورد الشكّ باستصحاب الوقفيّة، كذا أفاد (دام ظلّه) في الليلة الآتية.

في صور تقدّم مالكيّة الغير على الاستصحاب

الصورة الأولى في كون ملك الغير بحكم الحاكم

بقي الكلام في الصور الثلاث لتقدّم مالكيّة الغير، وهي ما يكون ذلك بعلم الحاكم، وما يكون بقيام البيّنة، وما يكون بالإقرار، فنقول:

أمّا **الصورة الأولى:** فلا شبهة في تقدّم اليد على الاستصحاب فيها؛ لما تقدّم[1] من أنّه لولا ذلك لبقيت اليد بلا مورد، ولما سيأتي[2] إن شاء الله تعالى من بيان حكومتها عليه.

الصورة الثانية في كون ملك الغير بالبيّنة

وأمّا **الصورة الثانية:** فغير خفي على المتتبّع اختلاف كلمات الفقهاء فيها واضطرابها، ولكن التحقيق: أنّ البيّنة إن قامت على الملكيّة المستمرّة إلى الآن كانت مقدّمة على اليد، وإلّا فمجرّد قيام البيّنة على مالكيّة الغير بالأمس لا يكون منافياً لملكيّة ذي اليد اليوم إلّا بضمّ استصحاب تلك الملكيّة السابقة إلى الآن.

وقد عرفت: أنّ اليد مقدّمة على هذا الاستصحاب، وأمّا ما ذكره الفقهاء من التفصيل بين كون الشاهد يشهد بالاستصحاب، أو أنّه يشهد بأنّه كان ملكاً للغير ولم يعلم الناقل إلى غير ذلك ممّا ذكروه من الفروع، فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ الاستصحاب ليس من وظيفة الشاهد، وإنّما هو وظيفة الحاكم، وليس للشاهد أن يشهد إلّا بما علمه، ولا تكون شهادته بالاستصحاب معتبرة أصلاً وصحّة الشهادة فيما يكون مستند الشاهد فيه الاستصحاب إنّما هي فيما إذا لم يكن ما يكون حاكماً على الاستصحاب، أعني اليد.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٦٥٢/٥ وما بعدها من هذا الكتاب.

ذكر الفقهاء في اليد على الملك المسبوقة بالملكيّة للغير صوراً:

أحدها: أن يكون الحاكم[1] عالماً بأنّ الملك المذكور كان ملكاً للغير أو تقوم البيّنة على ذلك، وهذه الصورة من موارد معارضة الاستصحاب باليد، والمشهور في هذه الصورة تقديم اليد على الاستصحاب.

الصورة الثانية: أن يقرّ صاحب اليد بملكيّة الغير، ويدّعي أنّه اشتراه منه، فينقلب عند المشهور مدّعياً.

والظاهر أنّه لا فرق بين أن يدّعي صاحب اليد أنّه اشتراه، أو يدّعي أنّ مورّثه قد اشتراه لتحقّق ملاك الانقلاب في الصورتين.

ثمّ إنّ الفقهاء ومنهم صاحب الشرائع[2] قد عنونوا استصحاب حال اليد وجعلوه مقدّماً وحاكماً على اليد، كما لو علمنا بأنّ صاحب اليد كان مستأجراً للعين أو أنّه كان غاصباً لها، فإنّ مقتضى استصحاب حال اليد وأنّها يد إجارة في المثال الأوّل ويد عدوان في المثال الثاني، وبذلك تخرج اليد عن إمكان كونها أمارة على الملكيّة، فإنّ ما هو أمارة على الملكيّة من اليد ما يكون مجهول الحال ولم يعلم كونه يد إجارة أو عدوان، فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوع أمارية اليد ويكون حاكماً عليها.

وهذا بخلاف استصحاب ملكيّة الغير، فإنّه يكون معارضاً لنفس مدلول اليد، لا أنّه رافع لموضوعها، ونظير استصحاب حال اليد في الحكومة على اليد استصحاب عدم قابليّة العين للملكيّة كاستصحاب الخمريّة واستصحاب الحرّيّة لو فرضنا إمكان عود الحرّ رقّاً؛ فإنّ الاستصحاب المذكور يكون رافعاً

---

١. كلمتان غير مقروءة هكذا ظهر لنا منها.

٢. يُنظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١٢٤/٤.

لموضع اليد، وهوكون ما عليه ممّا يكون قابلاً للملكيّة فيكون حاكماً عليها.

وبالجملة: ففي هذه الصورلولا الاستصحاب تكون اليد في حدّ ذاتها مثبتة للملكيّة، وبناءً على كونها أمارة، ومن شأن الأمارة إثبات اللوازم تكون أيضاً مثبتة لرفع حكم الإجارة والعدوان في الصورة الأولى، وتكون مثبتة لرفع مقتضى الخمريّة والحرّيّة في الصورة الثانية، فإنّ ذلك لازم ملكيّة صاحب اليد، إلّا أنّ هذا اللازم إنّما يثبت إذا ثبتت الملكيّة، والمفروض أنّ هذه اليد بواسطة الاستصحاب لا يمكن أن تكون مثبتة للملكيّة؛ لكونها محكومة له كما بيّناه، فلا يمكن أن تكون مثبتة لذلك اللازم.

وبالجملة: فالاستصحاب تارةً يكون دالّاً على خلاف مدلول اليد كاستصحاب ملكيّة الغير، وهذا يكون معارضاً لنفس اليد، والمشهور أنّها مقدّمة عليه، وتارةً يكون رافعاً لموضع اليد، وأمّا بأن يكون مبيّناً لحالها، وأنّها يد إجارة أو عدوان، وبذلك يرتفع موضوعها لخروجها عن اليد التي لم يعلم حالها، وأمّا بأن يكون مبيّناً لما عليه اليد، وأنّه ليس بقابل للملك كما في استصحاب الخمريّة والحرّيّة وبه يرتفع موضوع أماريّة اليد وهوكونها على ما يكون قابلاً للملكيّة.

ومن هذا القبيل ما لوكانت العين مسبوقة بالوقفيّة، فإنّ اليد التي عليه لا تكون أمارة على الملك؛ لكونها محكومة لاستصحاب الوقفيّة نظير محكوميّتها لاستصحاب الخمريّة والحرّيّة، فإنّ الوقف بحسب ذاته لا يكون قابلاً للنقل والتملك إلّا بطوارٍوعوارض مسوّغة لذلك وموجبة لخروجه عن مقتضى الوقفيّة من عدم صحّة النقل واليد المثبتة للملكيّة وإن كانت مثبتة للازمها، وهو عروض ذلك العارض، إلّا أنّ إثباتها لذلك اللازم لمّا كان بواسطة

إثباتها الملكيّة، وهي من هذه الجهة محكومة للاستصحاب المذكور؛ لكون مقتضاه عدم قابليّة العين للتملك والنقل والانتقال لم يمكن إثبات ذلك اللازم بواسطة اليد المذكورة.

وإن شئت فقل: إنَّ القدر المتيقّن من دليل حجّيّة اليد هو ما إذا لم يكن في المورد ما يحرز لنا عدم قابليّة ما تحتها للتملّك، أمّا إذا كان في البين ما يحرز لنا ذلك - أعني عدم القابليّة - فعلاً فدليل[1] لوكان شاملاً لذلك المورد وإن كان لازمه هو تحقّق القابليّة؛ إذ لا يحتاج إلى أزيد من إمكان القابليّة وهو - أعني إمكان القابليّة - متحقّق بالضرورة ولو بطرو إحدى مسوّغات البيع في الوقف أو بطرو انقلاب الخمر خلّاً، إلّا أنَّ الشأن في شمول دليل الحجّيّة لذلك المورد[2].

الصورة الثالثة في الإقرار بالملكيّة السابقة له أو لمورّثه

وأمّا[3] الصورة الثالثة: - وهي صورة الإقرار بالملكيّة السابقة للمدّعي أو لمورّثه أمّا الإقرار لشخص ثالث أجنبيّ، فلا أثر له- فالمشهور فيها هو انقلاب المنكِر - أعني صاحب اليد - مدّعياً، وقيل: إنَّ الإقرار لا يزيد على ثبوت الملكيّة السابقة للمدّعي بعلم الحاكم أو بقيام البيّنة في الاحتياج إلى رفع اليد إلى الاستصحاب الذي يكون محكوماً لليد، وتحقيق الحقّ يتوقّف على بيان الملاك في المدّعي والمنكِر.

فنقول: إنَّ المنكِر هو ما لو تُرك لتَرك، وبيان ذلك: أنَّ المنكِر هو ما يكون قوله مطابقاً لما يكون هو المرجع في نفس المسألة لولا ما يدّعيه خصمه،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فالدليل).

٢. هذا المقطع من قوله: «ذكر الفقهاء» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقها المقرّر بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٣. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

سواء كان المرجع في نفس المسألة أصلاً عملياً أو أمارة شرعيّة كـ«اليد» ونحوها، فمرجع قول المدّعي إلى التمسّك بالاحتمال المخالف لما تقتضيه تلك الوظيفة الجارية في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن الترافع فيها، ومرجع قول المنكِر إلى الأخذ بما تقتضيه تلك الوظيفة، ومرجع اليمين من المنكِر إلى الحلف على نفي ذلك الاحتمال المخالف لما تقتضيه تلك الوظيفة، ومرجع البيّنة من طرف المدّعي إلى إقامة الدليل على تحقّق ذلك الاحتمال المخالف لتلك الوظيفة*.

ثمّ نقول: إنّ الإقرار قد يكون له أثر غير مرتّب نفس[1] ما أقرّ به، بحيث إنّ ذلك الأثر لا يترتب على نفس المقرّ به، ويترتب على الإقرار - مثلاً - فسق الشاهد أو الحاكم فيما لو حكم الحاكم لشخص لا يكون ذلك الشخص ملزماً به ولو كان عالماً بذلك، ولكن لو أقرّ المحكوم له بذلك كان لإقراره المذكور أثر وهو صيرورته ملزماً بفساد ذلك الحكم، بحيث ليس له أن يأخذ ما حكم له به استناداً إلى ذلك الحكم الذي أقرّ بفساده.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ ما ذهب إليه المشهور من انقلاب ذي اليد مدّعياً مبني على أنّه بعد إقراره بالملكيّة السابقة يكون مدّعياً في الانتقال إليه، وتكون يده ساقطة بذلك الإقرار، وإن لم يكن نفس ما أقرّ به - وهو الملكيّة السابقة - موجباً لذلك، لما ذكرناه من أنّه كثيراً ما يترتب على الإقرار ما لم يكن مترتّباً على نفس

---

* **قلتُ:** وبذلك يتّضح الملاك في احتياج المدّعي إلى البيّنة، وعدم الاحتياج إليها في طرف المنكر والاكتفاء منه باليمين، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (على نفس).

ما أقربه، فالإقرار لا يحتاج في إسقاط اليد إلى الاستصحاب كي يُقال إنّ اليد حاكمة عليه، ليكون حال الإقرار حال ثبوت الملكية السابقة بالبيّنة أو بعلم الحاكم، بل إنّ الإقرار بنفسه يسقط اليد، ويكون صاحبها محتاجاً إلى إقامة البيّنة على الانتقال، وينقلب بعد الإقرار المذكور مدّعياً ويخرج به عن كونه منكراً.

وبذلك يتّضح لك فساد ما يُستدلّ به لما يخالف قول المشهور من أنّ الإقرار بالملكيّة السابقة حاله حال ثبوتها بعلم الحاكم أو بالبيّنة في الاحتياج إلى الاستصحاب الذي هو محكوم باليد، وأن صاحب اليد لا يكون إلّا منكراً في الصور الثلاث.

في قضية فدك

فقد ظهر لك أنّ إقرار صاحب اليد يكون موجباً لقلبه مدّعياً، ويكون هو المطالب بالبيّنة، وقد يستدلّ على عدم احتياجه إلى البيّنة وعدم سقوط اليد بإقراره بما ورد في قضيّة الزهراء عليها الصلاة والسلام من الأنكار على أبي بكر في مطالبتها بالبيّنة على ما ادّعته من النحلة بعد تسليمها لما ادّعاه من الخبر المانع من الأرث الذي قلب مورد صدره الوارد عنه ﷺ في مقام أنّهم لا يدّخرون الأموال كي يورّثونها وجعله وارداً في مقام أنّهم لا يورّثون ما يتركون، وأضاف له زيادة من عنده وجعلها مؤيّدة لما افتعله من قلب مورد الصدر، وهي وما تركناه من طعمة فهو لوليّ الأمر بعدنا، إلى آخر تلك المغالطات والأكاذيب.

وبالجملة: فهي* ﷺ بعد تسليمها لذلك مجاراة ادّعت أنّه ﷺ نحلها

---

* **قلتُ:** إنّ كون دعوى الإرث مقدّمة على دعوى النحلة هو المشهور، وكأنّه مأخوذ عن أقوال العامّة[1]، وإلّا فإنّ أصحابنا يقولون بأنّ المقدّم هو دعوى النحلة، فراجع الشافي[2]، ومختصره[3] للشيخ الطوسيّ ﷺ، وبناءً على تقدّم دعوى

١. يُنظر: شرح نهج البلاغة: ٢١٠/١٦، وما بعدها.
٢. يُنظر: الشافي في الإمامة: ٩٨/٤.
٣. يُنظر: تلخيص الشافي: ١٢٧/٣.

فدكاً قبل وفاته بشهرين، فطلب منها عليها السلام البيّنة، فتوجّه إليه من قبلها عليها السلام أنّها صاحبة اليد، ولا يطالب صاحب اليد بإقامة البيّنة، وحينئذٍ فلوكان الإقرار بالملكيّة السابقة موجباً لقلب صاحب اليد مدّعياً لما توجّه هذا الإيراد منها على أبي بكر.

وقد صحّح بعض* العامّة[1] - وهو قاضي القضاة - مطالبة أبي بكر بالبيّنة بأنّها لمّا اعترفت، وسلّمت بعدم الإرث، وأنّ ما تركه النبيّ صلى الله عليه وآله يكون أمره إلى وليّ الأمر الذي هو أبو بكر كانت في قولها: إنّه صلى الله عليه وآله نحلها إيّاها مدّعيةً، فعليها إقامة البيّنة على هذه الدعوى.

النحلة، فلا يتمّ انقلابها مدّعية، مع كونها صاحبة اليد، وقال المرحوم الحاج أغا رضا الهمدانيّ قدس سره في حاشيته في هذا المقام ما حاصله: إنّ الانقلاب إنّما يتمّ فيما لو أنكر الطرف المقابل ما يدّعيه طرفه من سبب النقل، كأن يقول صاحب اليد: اشتريتها من مورّثك، فينكر الطرف الآخر ذلك، أمّا لو لم يجب الطرف الآخر إلّا بعدم العلم، فليس له على صاحب اليد الذي يدّعي الانتقال إليه إلّا اليمين دون البيّنة، والمفروض في قضيّة فدك هو ذلك، حيث إنّ أبا بكر لم يُنكر ما ادّعته فاطمة صلوات الله عليها من النحلة منه صلى الله عليه وآله، وإنّما أقصى ما كان عنده هو عدم العلم بذلك، وحينئذٍ فليس له أن يطالب بالبيّنة[2].

* **قلتُ:** إنّ قاضي القضاة في المغني[3] أنكر ثبوت يدها صلوات الله عليها، ولم يظهر منه أنّها وإن كانت صاحبة يد تنقلب بإقرارها مدّعية، فراجع الشافي[4] للسيّد المرتضى قدس سره، شرح المغني، أو راجع ما نقله عنه ابن أبي الحديد في الجزء الرابع من كتابه[5].

---

١. يُنظر: شرح نهج البلاغة: ٢٦٨/١٦، وما بعدها.
٢. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ٤٥١، وما بعدها.
٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٢٤/١٦، وما بعدها.
٤. يُنظر: الشافي في الإمامة: ٩٢/٤، وما بعدها.
٥. يُنظر: المصدر نفسه.

وفيه: أنَّ هذا إنَّما يتمّ على تقدير تسليم كون فدك ممّا تركه ﷺ، ليكون راجعاً أمره حينئذٍ إلى أبي بكر، لتكون عليها السلام في قولها نحلتها إيّاها مدّعية والمفروض أنّه لم يثبت أنّها ممّا تركه ﷺ، إلّا بمعونة استصحاب بقائها في ملكه إلى حين وفاته ﷺ، وبدها عليها السلام تكون حاكمة على الاستصحاب المذكور.

وهذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ردّ الاستدلال المذكور في قبال قول المشهور، فنقول:

ملخص الجواب عن هذا الاستدلال هو أنَّ الإقرار إنَّما يُوجب قلب صاحب اليد مدّعياً، ويكون بذلك محتاجاً إلى إقامة البيّنة إذا كان إقرار بالمالكيّة السابقة للمدّعي، أو لمورّثه بأن يقول صاحب اليد للمدّعي: إنّي اشتريت هذا المال منك أو من مورّثك، أمّا إذا أقرّ بأنّي اشتريتها من عمر الذي هو شخص ثالث غير المدّعي ووارثه فلا يكون ذلك موجباً لقلبه مدّعياً، ولا لسقوط يده أصلاً، وقضيّة فدك من هذا القبيل، فإنَّ إقرارها عليها السلام بأنَّ فدك كانت ملكاً له ﷺ، وأنّه نحلها أيّاها ليس إقراراً للمدّعي الذي هو أبو بكر ولا لمورّثه، بل هو إقرار لشخصٍ ثالث.

والحاصل[1]: أنَّ قول المشهور إنَّ الإقرار يُوجب قلب صاحب اليد مدّعياً ويكون مطالباً بالبيّنة إنَّما هو فيما لو أقرّ صاحب[2] للمدّعي أو لمورّثه بأنَّ ما تحت يده كان ملكاً لهذا المدّعي أو لمورّثه، لا فيما أقرّ بذلك لشخصٍ ثالث.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (صاحب اليد).

والسرّ في انقلاب الدعوى بهذا الإقرار: هو ما ذكرناه من أنَّ الإقرار له أثر، وهو إلزام المقرّ بما أقرّ به في مقام الخصومة، وإن لم يكن الالتزام المذكور مترتّباً على نفس ما أقرّ به، كما إذا ثبت بعلم الحاكم أو بقيام البيّنة، فإنَّ صاحب اليد بعد إقراره في مقام المرافعة بأنَّ ما تحت يده كان ملكاً للمدّعي، أو لمورّثه إن أضاف إلى هذا الإقرار ما حاصله أنّه اشتراه منه أو من مورّثه كان عليه إقامة البيّنة على ذلك، وإن اقتصر على مجرّد هذا الإقرار ألزم به؛ لأنَّ إقراره بملكيّة المدّعي أو مورّثه يكون ملزماً له بدفع ما تحت يده إليه لما ذكرنا.

أمّا قضية فدك، فهي أجنبيّة عن هذا الذي أفتى به المشهور من توجّه البيّنة على صاحب اليد، فإنَّ فتواهم فيما لو كان الإقرار إقراراً للمدّعي أو لمورّثه، لا فيما كان الإقرار لشخصٍ ثالث، وإقرارها عليها السلام بأنّها كانت لأبيها وأنّه نحلها أيّاها من قبيل الإقرار لثالث غير المدّعي الذي هو وليّ عامّة المسلمين - أعني أبا بكر - بحسب زعمه.

في أنحاء نقل الملكيّة

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّ الملكيّة إضافة بين المالك والمملوك نظير الحبل الواصل بينهما، بحيث يكون أحد طرفيه على المالك وطرفه الآخر على المملوك، والنقل تارةً يكون تبدّل المملوك، وأخرى تبدّل المالك، وثالثة تبدّل تلك الإضافة وحدوث إضافة جديدة:

الأوّل هو النقل الحاصل في باب المعاوضات

فالأوّل: هو النقل الحاصل في باب المعاوضات فإنَّ المالك فيها لا يتبدّل، ولا الإضافة، بل يكون المتبدّل فيها هو المملوك، فصاحب الثمن كانت الإضافة بينه وبين الثمن، فتبدّل المملوك - وهو الثمن - وصار المثمّن مكانه، وحصلت الإضافة بين نفس ذلك المالك وبين المثمّن، فكان أوّلاً الطرف

الثاني لتلك الإضافة هو الثمن، فصار المثمّن بهذه المعاوضة هو الطرف الثاني لتلك الإضافة، وهكذا الحال في صاحب المثمّن.

والثاني هو الانتقال الحاصل بالإرث

والثاني: هو الانتقال الحاصل بالإرث، فإنّه فيه لا يتبدّل المملوك، ولا الإضافة، وإنّما المتبدّل فيه هو الطرف الأوّل لتلك الإضافة، فإنّ المورّث كان هو الطرف الأوّل لها، وبالموت يكون الطرف الأوّل لتلك الإضافة هو الوارث، فكأنّ ذلك الحبل الواصل بين المملوك والمالك كان باقياً بحاله غير أنّ طرفه الأوّل كان على الوارث، فصار على مورّثه.

والثالث هو النقل الحاصل بالطرق المجّانيّة

والثالث: هو النقل الحاصل بالطرق المجّانيّة مثل «الهبة»، فإنّ الهبة تُوجب زوال تلك الإضافة بين المالك والمملوك، وتُوجب قطع الحبل الواصل بينهما، وتحدث حبلاً جديداً بين المتّهب وبين ذلك المال.

وهذا التفصيل الذي ذكرنا ليس أمراً تخيليّاً صرفاً، بل هو منشأ لآثار مهمّة، فإنّ الحقوق المتعلّقة بالأعيان المملوكة بعضها يكون متعلّقاً بنفس العين، ويكون تابعاً لنفس العين في أيّ ملك وجدت، فلا يكون له ربط بالعلقة بينها وبين المالك، وذلك كما في حقّ الجناية العمديّة، فإنّ لصاحب الحقّ أنّ يسترقّ ذلك العبد الجاني في أيّ ملك وجد، فيكون الحقّ المذكور تابعاً للجاني، سواء انتقل إلى الغير بإرث أو هبة، أو معاوضة، أو بقي على ملك مالكه.

وحقّ الرهانة يكون متعلّقاً بالعين بما أنّها طرف لهذه الإضافة التي هي بينها وبين الراهن، فلو خرجت عن كونها طرفاً للإضافة المذكورة، إمّا بزوال تلك الإضافة بأن نقلت العين من ملكه بطريق الهبة، وإمّا بتبدّل طرف الإضافة بأن صارت تلك العين طرفاً لإضافة أُخرى بينها وبين مالك آخر غير

ذلك الراهن، بأن زالت عن ملك الراهن بطريق المعاوضة، ارتفع عنها ذلك الحقّ إن تمّ النقل بأحد الطريقين بأن أجازه المرتهن، وإلّا كان النقل المذكور باطلاً؛ لكون الحقّ مانعاً منه.

وهكذا الحال في حقّ الخيار ونحوه ممّا يكون متعلّقاً بالعين بما أنّها طرف للإضافة بينها وبين مالك خاصّ، فإنّه يرتفع إذا خرجت العين عن كونها طرفاً لهذه الإضافة وصارت طرفاً لإضافة أُخرى، بأن تبدّلت نفس الإضافة، أو تبدّل[1] العين عن كونها طرفاً لها وصارت طرفاً لإضافة أُخرى بينها وبين مالك آخر، كما في المعاوضة.

أمّا لو بقيت العين على ما هي عليه من كونها طرفاً لهذه الإضافة، ولكن تبدّل الطرف الآخر - أعني المالك - كما في باب الإرث كان الحقّ المذكور تابعاً للعين المذكورة؛ لبقائها طرفاً للإضافة، وبقاء نفس تلك الإضافة، غير أنّ طرفها الآخر - أعني المالك - تبدّل، فكأنّ ذلك الحبل بنفسه كان باقياً بحاله من كون طرفه ملقى على تلك العين غير أنّ طرفه الآخر رفع عن المورّث وجعل على الوارث، فالحقّ الذي يكون متعلّقاً بالعين بما أنّها طرف لتلك الإضافة يكون باقياً بحاله، لبقاء تلك العين على ما هي عليه من كونها طرفاً لتلك الإضافة، وإن[2] طرف ذلك الحبل واقعاً عليها*.

---

* **قلتُ:** ولذلك لا يُقال خرجت العين من ملك المورّث، وصارت في ملك الوارث، بل يُقال إنّ الوارث قام مقام المورّث كما هو مفاد ما كان للميّت فهو لوارثه[3].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تبدّلت).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إن كان).

٣. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٥٧٤، كتاب الفرائض والمواريث، باب نوادر المواريث، ح٥٧٥٩.

وهذا بخلاف النقل في الهبة، فإنّ تلك الإضافة انعدمت وحصلت مكانها إضافة أُخرى، فقبل الهبة كانت العين طرفاً لإضافة، وبعد الهبة انعدمت تلك الإضافة وحدثت إضافة أُخرى وصارت العين طرفاً لهذه الإضافة الجديدة*.

وهكذا الحال في النقل في باب المعاوضة، فإنّ العين كانت طرفاً للإضافة بينها وبين مالك خاصّ، فصارت طرفاً للإضافة بينها وبين مالك آخر، فكأنّ الحبل رفع من طرف تلك العين المملوكة وجعل على عين أُخرى، وجعلت تلك العين طرفاً لحبل آخر مكان تلك العين التي جعلت مكانها.

وعلى أيّ حال، ففي كلا المقامين لم تبقَ العين على ما هي عليه من كونها طرفاً لتلك الإضافة التي تعلّق الحقّ بها بما أنّها طرف لها، فلا يلحقها الحقّ المذكور في الصورتين المذكورتين، وإنّما يلحقها في تلك الصورة فقط، وهي صورة الأرث التي يكون المنتقل إليه العين - وهو الوارث - قائماً مقام من انتقلت عنه - أعني المورّث - بحيث يكون العين باقية طرفاً لتلك الإضافة، والإضافة تكون باقية بحالها، غير أنّ طرفها الآخر - وهو المالك - قد تبدّل وصار الوارث قائماً مقامه، وهذا النحو من الانتقال مختصّ بباب الإرث.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو تمَّ ما لفّقه أبو بكر عن عدم مورّثيّة النبيّ ﷺ، وأنّ ما يتركه يكون للمسلمين بعده، وأنّه هو وليّهم، لا يكون

---

* **قلتُ**: ولذلك يُقال خرجت العين من ملك الواهب وصارت في ملك المتّهب.

الانتقال عنه ﷺ إليه من قبيل الإرث، ليكون هو قائماً مقامه ﷺ في هذه الجهة، ليكون إقرارها عليها من قبيل الإقرار لمورّث المدّعي، بل يكون الانتقال إليه من قبيل الانتقال إلى الموصى له أو المتهب، بل هو عيناً من قبيل الانتقال إلى الموصى له؛ لأنّه بحسب دعوى أبي بكر يكون ما كان له ﷺ للمسلمين بعد رحلته ﷺ، وبواسطة كون أبي بكر وليّ المسلمين يكون راجعاً إليهم بموته ﷺ من هذه الجهة لا من جهة كون المسلمين ورثته ﷺ، فيكون الإقرار منها عليها بأنَّ فدكاً كانت لأبيها ﷺ من قبيل الإقرار لشخصٍ ثالث، فلا يكون موجباً لقلب الدعوى، ولا يكون موجباً لتوجّه البيّنة عليها.

وبالجملة: لو كان انتقال متروكاته ﷺ إليهم من قبيل الإرث، لكان إقرارها عليها بأنَّ فدك كانت له ﷺ من قبيل الإقرار بأنّها لمورّثهم في قلبه الدعوى وتوجّه البيّنة عليها عليها، لأنَّ الوارث يملك ما ملكه مورّثه، فإذا أقرّت عليها بأنّها كانت له ﷺ كانت ملزمة باسقاط يدها أو إقامة البيّنة على ما تدّعيه من النحلة منه ﷺ، لكنّ المفروض أنّه ﷺ لا يورّث، وأنّه لو كان له وارث لكانت هي ذلك الوارث، فلا بُدَّ أن لا يكون انتقالها إليهم من قبيل الإرث الذي هو تبدّل أحد طرفي الإضافة - أعني المالك - بل هو من قبيل تبدّل نفس الإضافة وحدوث إضافة جديدة، نظير ملك الموصى له لما أوصى له به، فكما أنّه لو كانت العين بيد شخصٍ واعترف بأنّه اشتراها أو اتّهبها من الموصي في حياته لم يكن للموصى له أن يطالبه بالبيّنة على ذلك، بل كان على الموصى له أن يثبت أنّها باقية على ملك الموصي إلى حين موته، ولم يكن الاستصحاب نافعاً في ذلك لكونه محكوماً لليد، ولا بُدَّ للموصى له من إقامة البيّنة على كونها باقية على ملك الموصي إلى حين موته، فكذلك

اعترافها صلوات الله عليها، بأنَّ فدكاً التي هي تحت يدها صلوات الله عليها قد انتقلت إليها بالنحلة منه ﷺ لا يكون موجباً لانقلابها مدّعية، بل يكون على المسلمين أن يثبتوا أنَّ فدك باقية على ملكه ﷺ إلى حين رحلته، لتكون لهم بعد رحلته ﷺ، والاستصحاب يكون محكوماً بيدها ﷺ، فلا تتوجّه عليها إقامة البيّنة، بل عليهم أن يقيموا البيّنة على كونها باقية إلى حين رحلته ﷺ على ملكه.

هذا كلّه في حكم الإقرار في مقام الخصومة.

أمّا لو قامت بيّنة على إقرار سابق، فقد يُقال إنَّ حكمها حكم الإقرار في قلب الدعوى وتوجّه البيّنة على صاحب اليد.

ولكن لا يخفى فساده؛ لأنَّ هذا الأثر إنَّما يكون مترتّباً على الإقرار الواقع في مقام المخاصمة، أمّا الإقرار السابق الثابت بالبيّنة، فلا يزيد حكمه على نفس ما أقرّ به، فلا يكون صاحب اليد ملزماً به ليكون موجباً لقلب الدعوى، بل لا بُدَّ من ضمّ الاستصحاب إلى ذلك الذي أقرّ به بحكم البيّنة، فلو كان الثابت بالبيّنة هو الإقرار بالملكيّة السابقة لم يكن له أثر، لكون الاستصحاب محكوماً لليد، وإن كان هو الإقرار بحال اليد سابقاً أو بحال متعلّقها من كونه وقفاً كان الاستصحاب فيه حاكماً على اليد.

الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز

الكلام[1] في قاعدة الفراغ والتجاوز وهل هما قاعدتان لا ربط لإحداهما بالأخرى، أو هما قاعدة واحدة، ثمّ هما من قبيل الأُصول العمليّة، أو هما من قبيل الأمارات؟ فنقول:

المطلب الأوّل في الفرق بين قاعدتي الفراغ والتجاوز

أمّا المطلب الأوّل، فالحقّ فيه أن يُقال: إنّ محصّل مورد قاعدة الفراغ هو لحاظ مجموع العمل شيئاً واحداً يقع الشكّ فيه بعد الفراغ منه باعتبار الشكّ في بعض أجزائه أو شرائطه.

ومحصّل قاعدة التجاوز هو لحاظ كلّ واحد من الأجزاء شيئاً مستقلّاً يقع الشكّ فيه بعد الدخول فيما بعده من الأجزاء.

فيكون محصّل الأولى هو لحاظ الأجزاء مركّباً بعضها مع بعض، فيكون محصّلها هو لحاظها بعد التركيب، ومحصّل الثاني هو لحاظ الأجزاء قبل التركيب، فيكون اللحاظان متباينين، ولا يمكن الجمع بينهما في عبارة واحدة، وحيث إنّ جملة من الأخبار الواردة في هذا الباب كانت عامّة شاملة لكلّ فعل مثل «الصلاة» و«الطهارات» ونحوهما، فلو كانت مسوقة باللحاظ الثاني

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٤ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

لكانت جارية في مثل «الطهارات»، فيلزم من ذلك التناقض بين الصدر في الرواية المتضمّنة لقوله ﷺ: «إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه»[1].

والحقّ أنّهما قاعدة واحدة، ولكنّ جريان هذه القاعدة في كلّ واحد من الأجزاء يتوقّف على تنزيل من الشارع ولحاظ الأجزاء مستقلّة، وهذا المعنى إنّما ثبت في خصوص الصلاة دون غيرها من المركّبات.

المطلب الثاني في كونها أمارة كاشفة عن الواقع

وأمّا المطلب الثاني، فالحقّ فيه أنّها أمارة؛ لكونها بنفسها كاشفة عن الواقع بواسطة كون الإرادة الحاصلة عند الشروع في العمل المركّب تكون مقتضية للجري عليها بالإتيان بكلّ واحد من أجزائه، والحكم فيها كان حكماً بتتميم ذلك الكشف كما تضمّنه قوله ﷺ: «بلى قد ركع»[2].

نعم، قوله ﷺ في بعض تلك الأخبار: «فامضِه كما هو»[3] ربّما يكون دليلاً على كونها أصلاً إلّا أنّه أقصى ما فيه أنّه لم يكن متعرّضاً لتتميم الكشف، لا أنّه كان للحكم بعدمه، فيكون ما تعرّض له هو المرجع؛ لأنّه بلا مزاحم.

وبالجملة: فإنّ الفرق بين مفاد الأمارة ومفاد الأصل هو الفرق بين الوجود والعدم، فدليل الأمارة يكون متعرّضاً لجهة زائدة وهي تتميم الكشف، ودليل الأصل لا يكون متعرّضاً لها، فلا يكون بين الدليلين تعارض لو اجتمعا في مورد واحد.

وحاصل[4] **الأقوال**، أو الوجوه في كون القاعدتين قاعدة واحدة أو لا، ثلاثة:

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٠١/١، كتاب الطهارة، ب٤، ح٢٦٢.

٢. ينظر: تهذيب الأحكام: ١٥٧/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح٥٩٢.

٣. المصدر نفسه: ١٥٧/٢، كتاب الصلاة، ب١٦، ح١٤٢٦.

٤. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٥ جمادى الثانية، ١٣٤٤هـ).

الأوّل: وهو المختار لشيخنا ﷺ هو اتّحادهما صغرى وكبرى بإرجاع الشكّ في الصحّة في مورد قاعدة الفراغ إلى الشكّ في وجود الصحيح، ويكون الشكّ في الموردين شكّاً في أصل الوجود.

الثاني: هو اختلافهما صغرى وكبرى، والظاهر: أنّ هذا هو المختار للمشهور.

الثالث: هو اختلافهما صغرى مع اتّحادهما كبرى، وهو المختار كما سنوضّحه إن شاء الله تعالى.

ويرد على الشيخ:

أوّلاً: أنّ إرجاع الشكّ في صحّة الموجود إلى الشكّ في وجود الصحيح، والحكم بوجود الصحيح لا ينفع في إحراز أنّ هذا المأتي به كان صحيحاً، فلو كان محطّ الأثر هو كون المأتي به كان صحيحاً لم يكن الحكم بأصل وجود الصحيح نافعاً في ذلك.

نعم، فيما لو كان الأثر مترتّباً على أصل الإتيان بالصحيح بحيث كان الأثر مترتّباً على وجود الصحيح بما هو مفاد «كان» التامّة، لكان الأصل المذكور نافعاً فيه.

وثانياً: أنّه لا جامع بين الشكّ في أصل وجود الشيء والشكّ في وجود الصحيح منه، بمعنى أنّه لا جامع بين وجود الصحيح بما هو مفاد «كان» التامّة ووجود الصحيح بما هو مفاد «كان» الناقصة.

وثالثاً: أنّ مورد قاعدة التجاوز هو المستفاد من كلمات الفقهاء هو الشكّ في خصوص أجزاء الصلاة، ومورد قاعدة الفراغ هو الشكّ في الصحّة، وهي عندهم تعمّ الصلاة وغيرها ويعبّر عنها بأصالة الصحّة في فعل نفس المكلّف في مقابل أصالة الصحّة في فعل الغير.

لا يخفى أنّه (دام ظلّه) أعاد ما تقدّم في ليلة الأحد: ٢٥ جمادى

الثانية، **وأفاد**[١] زيادة على ما تقدّم أنّ الوجه في تقدّم قاعدة الفراغ بناءً على كونها أصلاً على الاستصحاب هو أنّها وإن كان كلّ منهما أصلاً تنزيلياً إلّا أنّ مرتبة القاعدة من جهة تعرّضها لإثبات أصل حدوث المشكوك مقدّمة على الاستصحاب من جهة تعرّضه لجهة البقاء التي هي متأخّرة عن أصل الحدوث.

ثمّ إنّه أفاد أنّ الوجه في دعوى التباين بين قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز فهما مورداً كما تقدّم ودليلاً، حيث إنّ...[٢].

في الردّ على دعوى الشيخ الأنصاريّ من اتّحاد القاعدتين

والحاصل[٣]: أنّه يرد على القول بكونهما قاعدة واحدة أمور.

الأوّل: أنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في أصل وجود الشيء، ومورد قاعدة الفراغ هو الشكّ في صحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيكون الفرق بينهما هو الفرق بين مفاد «كان» التامّة ومفاد «كان» الناقصة، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بينهما، وما أفاده الشيخ ﷺ من رجوع الشكّ في صحّة الموجود إلى الشكّ في وجود الصحيح[٤].

لا يخفى ما فيه من التمحّل، مع أنّه إنّما يتمّ في خصوص قاعدة الفراغ في الصلاة؛ لأنّ الشكّ في صحّة الموجود يمكن أن يكون فيها راجعاً إلى الشكّ في وجود الصحيح؛ إذ لا نحتاج في باب الصلاة إلى أزيد من الحكم بوجود الصحيح وإن بقي الشكّ في صحّة هذا الموجود بحاله، أمّا في قاعدة الفراغ في المعاملات فلا يكون الإرجاع إلى الشكّ في جود الصحيح نافعاً فيها؛ إذ الحكم

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل هذه المدّة من جهة الزيارة، وكان الشروع ليلة السبت: (٢٢ رجب، ١٣٤٤هـ) ومن جهة انحراف مزاجه الشريف (دام ظلّه)، ومن جهة فاتحة المرحوم الحاجّ ميرزا عليّ الشهرستانيّ أحد علماء كربلاء، السبت: (٢٢ رجب، ١٣٤٤هـ)».

٢. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار عشرة أسطر.

٣. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٣ رجب، ١٣٤٤هـ).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢٩/٣.

بوجود العقد الصحيح لا ينفع فيما هو المطلوب فيها، وهو إحراز صحّة الموجود.

الثاني: أنَّ مبنى قاعدة التجاوز على لحاظ الأجزاء كلّ واحد منها بلحاظ نفسه وقبل التركيب، فيكون كلّ واحد منها شيئاً مستقلّاً شكّ فيه بعد تجاوز محلّه، ومبنى قاعدة الفراغ على لحاظ المجموع المركّب شيئاً واحد، فلا يلحظ فيه الأجزاء إلّا منضمّاً بعضها إلى بعض، فلا تكون ملحوظة على حالها وبنفسها ليكون كلّ واحد منها في هذه المرحلة - أعني مرحلة التركيب - شيئاً مستقلّاً بحاله ليصدق عليه ما أخذ في قاعدة التجاوز من قولهم عليه السلام: «**كلُّ شيءٍ شككت فيه وقد جزته إلى غيره**»[1] وإنَّما يلحظ المجموع شيئاً واحداً شكّ فيه بعد الفراغ منه، ومن الواضح أنّه لا يمكن الجمع بين اللحاظين.

الثالث: أنّه لو أُغضي النظر عمّا ذكرناه ثانياً وسلّم إمكان اجتماع اللحاظين لكان ذلك فاسداً من جهة أُخرى، وهي لزوم التدافع بين القاعدتين، فإنّه لو شكّ في القراءة بعدما ركع كان مقتضى قاعدة التجاوز وأنّ القراءة شيء شكّ فيه بعد الفراغ عنه وتجاوز محلّه هو عدم الالتفات والبناء على أنّه أتى بالقراءة، ومقتضى أنَّ مجموع الصلاة شيء واحد قد وقع الشكّ فيه، وهو لم يفرغ منه ولم يتجاوزه هو الاعتناء بذلك الشكّ كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «**إنَّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه**»[2].

لا يُقال: هذا الإشكال وارد حتّى لو قلنا بأنّهما متباينتان.

لأنّا نقول: بناءً على كونهما قاعدتين مستقلّتين تكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الفراغ؛ لكون الشكّ في صحّة الكلّ مسبّباً عن الشكّ في الإتيان بالقراءة فإذا حكم بمقتضى قاعدة التجاوز بأنّه قد أتى بالجزء لم يبقَ لنا شكّ

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٣/٢، كتاب الصلاة، ب ٩، ح ٦٠.

٢. يُنظر: صفحة (٣٣٠) من هذا الجزء.

في صحّة الكلّ كي يكون مجرى قاعدة «إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه»[1].

الرابع: أنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ لا بعد تجاوز نفس الشيء، وإلّا لم يحصل فيه شكّ، ومورد قاعدة الفراغ هو الشكّ في الشيء بعد تجاوز نفسه؛ لأنّ الشكّ في الأوّل في أصل الوجود، وفي الثاني شكّ في الصحّة بعد إحراز الوجود.

الخامس: أنّ مدخول لفظ «في» في قوله: «كلُّ شيءٍ شككت فيه» في قاعدة التجاوز يكون متعلّقاً للشكّ وطرفاً له، وفي قاعدة الفراغ يكون ظرفاً للشكّ، بمعنى أنّ الشكّ في الصحّة واقع فيه.

ولا يخفى أنّ العمدة من هذه الإيرادات هو الإيراد الثاني، فإذا أمكن دفعه اندفعت البواقي وإلّا فلا، ثمّ لا يخفى أنّ جميع روايات الباب متقاربة إلقاءً وبعد كلّ البعد أن يكون في البين كبريان إحداهما قاعدة التجاوز والأُخرى قاعدة الفراغ.

وحينئذٍ، فالأولى أن يُقال: إنّه ليس لنا إلّا كبرى واحدة، وهي الشكّ في الشيء بعد تجاوزه والمضي عنه، ولا ريب أنّ الجزء لا يمكن أن يكون داخلاً في هذه الكبرى في عرض الكلّ، ولكن يمكن أن ينزّله الشارع بمنزلة الشيء المستقلّ، وبعد ذلك التنزيل يكون من صغريات تلك الكبرى، ولا يبقى حينئذٍ إلّا إشكال التدافع، وقد عرفت جوابه من الحكومة السببيّة والمسبّبيّة.

وبذلك يتّضح لك أنّ دخول الأجزاء في هذه القاعدة يتوقّف على ثبوت هذا التنزيل، ولم يثبت إلّا في خصوص أجزاء الصلاة، فيكون عدم شمول قاعدة التجاوز لأجزاء غير الصلاة من الطهارات ونحوها من الأفعال على القاعدة، ويكون جريانها في أجزاء الصلاة على خلاف القاعدة خارجاً بالنصّ

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٠) من هذا الجزء.

الدالّ على ذكر الركوع والسجود والقيام والقراءة كما يظهر لك أنّ قاعدة التجاوز تختصّ بالأجزاء المذكورة دون كلّ جزء كالكلمات والآيات، يرد[1] أنّه بناءً على هذا لا يحتاج إلى الدخول في الغير.

فتلخّص[2]: أنّه ليس لنا إلّا كبرى واحدة عبّر عنها في الأخبار الشريفة بألسنة مختلفة اللفظ متّحدة المعنى.

نعم، بعض صغرياتها وهي خصوص أجزاء الصلاة إنّما صار من صغرياتها بالتنزيل والعناية من جانب الشارع بملاحظة في نفسه.

نعم، محقّق هذه القاعدة عند جريانها في الكلّ إنّما هو بانتهاء الجزء الأخير منه، ومن الجزء المذكور إنّما يكون بالدخول في جزء آخر.

وبذلك يتّضح اختصاص قاعدة التجاوز بخصوص أجزاء الصلاة، لأنّها هي التي ورد بها التنزيل المذكور دون غيرها من أجزاء سائر المركّبات الشرعيّة، وبه أيضاً يتّضح أنّ القاعدة المذكورة مختصّة بخصوص الأجزاء الصلاتيّة التي هي مثل القراءة والقيام والركوع والسجود دون أجزاء الأجزاء[3] الأجزاء مثل الكلمات والآيات على ما سيأتي إن شاء الله تعالى التعرّض لتفصيله، وبذلك أيضاً يتّضح عدم تطرّق الإشكالات السابقة التي أوردناها على الشيخ ﷺ.

أمّا إشكال مفاد «كان» التامّة و«كان» الناقصة؛ فلأنّ الجميع حينئذٍ مفاد «كان» التامّة، حيث إنّ الشكّ في المركّب بعد الفراغ منه إنّما يؤول إلى الشكّ في وجود ما اعتبر فيه من جزء أو شرط، فمرجع الشكّ في صحّة المركّب إلى الشكّ

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ويرد).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٤ رجب، ١٣٤٤هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أجزاء).

في وجود جزئه أو شرطه بما هو مفاد «كان» التامّة، ولا حاجة إلى الجواب عن هذا الإشكال بما أجاب به الشيخ ﷺ من رجوع الشكّ في صحّة المركّب إلى الشكّ في وجود الصحيح، لما عرفت من الجواب عن الإشكال المذكور برجوع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في وجود المصحّح الذي هو الجزء أو الشرط.

وأمّا إشكال اجتماع لحاظ الجزء مستقلّاً في عرض لحاظ المركّب، ليكون الشيء المشكوك فيه شاملاً للجزء وللمركّب، فقد ظهر من ذلك الجواب عنه أيضاً لرجوع الشكّ في صحّة المركّب إلى الشكّ في وجود الجزء أيضاً، وبه أيضاً يندفع إشكال التدافع.

وأمّا إشكال كون مدخول «في» متعلّقاً للشكّ في قاعدة التجاوز وظرفاً له في قاعدة الفراغ، فقد ظهر اندفاعه أيضاً، فإنّ مدخول «في» في قاعدة الفراغ هو متعلّق الشكّ أيضاً؛ لما عرفت من كون الشكّ في المركّب شكّاً في جزئه أو شرطه.

وأمّا إشكال المحلّ وأنّه في قاعدة التجاوز يكون الشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، وفي قاعدة الفراغ يكون الشكّ في الشيء بعد تجاوز نفسه، فقد ظهر اندفاعه أيضاً من جهة أنّ المشكوك لمّا كان في القاعدتين هو الجزء، فهو إنّما يكون الشكّ فيه فيهما بعد تجاوز محلّه على إشكال في الجزء الأخير على ما سيأتي إن شاء الله التعرّض له.

في حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب

أفاد[1] في هذه الليلة توضيح ما أفاده الشيخ ﷺ في حكومة القاعدة المذكور على الاستصحاب بناءً على كونها أصلاً بقوله ﷺ: وفيه خفاء[2].

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «في ليلة الثلاثاء: (٢٥ رجب) تعطّل الدرس من جهة وفاة الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاة والسلام، وكان الشروع الأربعاء: ٢٦ رجب، ١٣٤٤هـ».

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٣١٩.

وحاصل ما أفاده (دام ظلّه) في توضيح ذلك: هو أنَّ هذه القاعدة وكلّ ما كان نظيرها مثل «اليد» ونحوها لو كانت مسبوقة، بخلاف ما هو مقتضاها كالملكية السابقة في مورد اليد وعدم الإتيان بالجزء المشكوك في مورد القاعدة، تكون حاكمة على الاستصحاب، فإنَّ غاية تقريب المعارضة أن يُقال: إنَّه ليس في مورد التعارض إلّا شكّ واحد له إضافة إلى الحالة السابقة، فيكون شكّاً في البقاء، وإضافة إلى حدوث ما هو مقتضى القاعدة فيكون شكّاً في الحدوث، فيكون ذلك الشكّ الواحد مورداً للاستصحاب والقاعدة، فيحصل التعارض بينهما.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ دعوى كون الشكّ شكّاً واحداً عهدتها على مدّعيها، حيث إنَّ الوجدان شاهد على أنَّ لنا شكّين، أحدهما الشكّ في بقاء الحالة السابقة، والآخر الشكّ في حدوث ما هو مقتضى القاعدة.

وثانياً: أنَّه لو أغضى النظر عن ذلك وقيل إنَّه شكّ واحد ذو جهتين، أو قيل إنَّهما شكّان، فالقاعدة حاكمة على الاستصحاب من جهة السببيّة والمسبّبيّة، حيث إنَّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة إنّما يكون مسبّباً عن حدوث ذلك الحادث الذي هو رافع لها، بخلاف الشكّ في حدوث ذلك الحادث، فإنّه غير مسبّب عن الشكّ في بقاء الحالة السابقة؛ لتحقّق الشكّ المذكور حتّى لو لم تكن الحالة السابقة متحقّقة أو معلومة، بخلاف الشكّ في البقاء، فإنّه لا يكون له منشأ إلّا من جهة الشكّ في حدوث ذلك المشكوك، وحينئذٍ فإذا كان ذلك المشكوك حدوثه محكوماً بالحدوث بمقتضى القاعدة المذكورة كان مقتضاه الحكم بانتقاض الحالة، فيسقط الاستصحاب للحكم

بانتقاض الحالة السابقة*.

---

* **قلتُ:** يرد عليه إنّه لا بُدَّ في حكومة الأصل السببيّ على الأصل المسبّبي من كون المشكوك بالشكّ المسبّبيّ من الآثار الشرعيّة لما هو المشكوك بالشكّ السببيّ، كما أفاده (دام ظلّه) في ضابط الحكومة المذكورة، ومن الواضح أنّ ارتفاع الحالة السابقة إنّما يكون لازماً عقليّاً لحدوث ذلك، لا أنّه من آثاره الشرعيّة، فتأمّل.

فإنّه لو تمّ ذلك لجرى من ناحية العكس بأن يُقال: إنّ الشكّ في حدوث الحادث مسبّب عن الشكّ في بقاء الحالة السابقة - أعني عدم ذلك الحادث - فيكون الاستصحاب الحاكم ببقاء الحالة السابقة مزيلاً للشكّ في حدوث ذلك الحادث، فيكون حاكماً على القاعدة، وفي الحقيقة أنّهما متعارضان لحكم الاستصحاب بعدم حدوث المشكوك حدوثه وحكم القاعدة بحدوثه، فالأولى - في توجيه الحكومة - هو التمسّك بلزوم بقاء القاعدة بلا مورد لو قدّم عليها الاستصحاب، بخلاف العكس.

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا الإشكال في بعض الليالي المتأخّرة بما حاصله: أنّه لا حاجة إلى كون المشكوك بالشكّ المسبّبيّ من الآثار الشرعيّة للمشكوك بالشكّ السببيّ، بل يكفي فيه أن يكون الأصل الجاري في الشكّ السببيّ مزيلاً للشكّ المسبّبيّ، فإنّه إذا حكم الشارع بحدوث ما شكّ في حدوثه كان ذلك موجباً لزوال الشكّ في بقاء ما يراد استصحابه - أعني العدم السابق - ويكون الحكم بحدوثه حكماً بانتقاض ذلك العدم وارتفاع بقائه، وفيه تأمّل، فإنّه إنّما يتمّ إذا كان حدوث ذلك الحادث عين انتقاض ذلك العدم وارتفاع بقائه؛ لأنّه يكون الحكم بالحدوث عين الحكم بانتقاض البقاء، وأمّا إذا قلنا كما هو الظاهر بأنّهما أمران متغايران غير أنّ الثاني مسبّب عن الأوّل، فلا يمكن أن يكون التعبّد بالأوّل موجباً لزوال الشكّ في الثاني، إلّا إذا كان الثاني أثراً شرعيّاً، والمفروض أنّه ليس بأثر شرعيّ، ولا ترتّبه عليه ترتّب شرعيّ، فتأمّل.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لو تمّ لجرى من ناحية العكس كما هو الشأن في كلّ متعارضين تعرّض أحدهما لإثبات الوجود، والآخر للحكم بالعدم.

وحاصل[١] ما تقدّم: أنّه ليس مفاد تلك الأخبار على اختلاف ألسنتها ليس إلّا كبرى واحدة، غير أنّ الصغرى فيما يعبّر عنه في لسان الفقهاء بقاعدة التجاوز محتاجة إلى التنزيل الشرعيّ والعناية الشرعيّة بلحاظ الجزء قبل التركيب، وفي ما يعبّرون عنه بقاعدة التجاوز لا تحتاج الصغرى إلى ذلك التنزيل والعناية، بل تكون الصغرى وجدانيّة، والكبرى في الموردين كبرى واحدة، وهي الشكّ في أصل وجود الشيء بما هو مفاد «كان» التامّة، غير أنّه في قاعدة التجاوز يكون المشكوك في وجوده هو الجزء، ويكون الدخول في الجزء الآخر محقّقاً للفراغ، وفي قاعدة الفراغ يكون في وجوده هو المركّب بتمامه، ويكون الشكّ في وجوده باعتبار الشكّ في وجود أحد أجزائه أو شرائطه، لا بمعنى أنّ الشكّ في ذلك راجع إلى الشكّ في وجود الصحيح، بل بمعنى أنّ الشكّ في وجود ذلك المركّب يكون من جهة الشكّ في وجود أجزائه أو شرائطه، وبذلك ترتفع الإشكالات التي أوردناها على اتّحاد القاعدتين، ولا يلزم منه التدافع بين مقتضى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الجزء وبين مقتضى قوله ﷺ: «**إنّما الشكّ في الشيء لم تجزه**»[٢]، بالنسبة إلى نفس المركّب.

ثمّ[٣] إنّه كما يكون الصغرى في قاعدة التجاوز محتاجة إلى التنزيل في ناحية الجزء، فكذلك أيضاً تحتاج إلى تنزيل آخر باعتبار الفراغ منه والتجاوز عنه، بمعنى أنّ ذلك محتاج إلى تنزيل الجزء المشكوك منزلة الفعل المستقلّ في لحاظه شيئاً واحداً، وبعد هذا التنزيل لا يمكن استعمال التجاوز فيه إلّا

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٩ رجب، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٩) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد أوّل شعبان حسب التقويم لم يتمكّن (دام ظلّه) من الخروج إلى الدرس لعارضة مزاجيّة، الاثنين: ٢ شعبان، ١٣٤٤هـ».

بالتنزيل أيضاً والعناية، بحيث ينزّل الدخول في جزء آخر منزلة الفراغ عن الجزء المشكوك والتجاوز عنه، فيكون الغرض من الفراغ منه والتجاوز عنه هو التجاوز عن محلّه، لا بمعنى الإضمار وحذف المضاف، ليكون التقدير في مثل قوله ﷺ: «**كلّ شيءٍ شككت فيه بعد التجاوز عنه**»[1] بعد التجاوز عن محلّه، بل بمعنى التنزيل للجزء المشكوك منزلة محلّه في صحّة نسبة التجاوز إليه فيكون من قبيل الاستعارة على مسلك السكّاكي[2]، لا من قبيل مجاز الحذف والإضمار، وإلّا فليس في الأخبار عين ولا أثر للفظ المحلّ كي يقع النزاع فيه أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعيّ أو المحلّ العاديّ.

في ضابط صدق الفراغ والتجاوز

إذا[3] عرفت ما تقدّم، فاعلم أنّ العمدة في جريان القاعدة صدق المضي والتجاوز، فلو كان المشكوك وجوده هو الجزء الأخير من الصلاة وقد دخل في التعقيب، فالظاهر عرفاً من قوله ﷺ: «**شكّ في الإقامة وقد كبّر**»[4] أنّ مطلق الدخول فيما هو مرتّب على المشكوك يكون محقّقاً لجريان القاعدة، وإن كان ذلك في المستحبّات.

ولا فرق بين ذلك المثال الذي ذكره الإمام ﷺ، وبين ما نحن فيه غير أنّ المشكوك فيه فيما ذكره ﷺ كان مستحبّاً وقد دخل في واجب والأمر فيما نحن فيه بالعكس، والمتفاهم العرفيّ من ذلك هو استفادة القاعدة الكلّيّة في جريان القاعدة فيما هو مرتّب على غيره، وأنّ ذكر الإقامة من باب المثال لا لأجل خصوصيّة فيه، وإن فعل فعلاً منافياً للصلاة ومبطلاً لها عمداً أو

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مفتاح العلوم: ٤٠٠، وما بعدها.

٣. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ شعبان، ١٣٤٤هـ).

٤. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٤٣/١، باب أحكام السهو في الصلاة، ح٩٩٧.

سهواً ففيه إشكال، إلّا أنّ المستفاد من قولهم عليهم السلام: «تحليلها التسليم وتحريمها التكبير»[١] هو كون المحلِّل منه مرتّباً على المحلِّل، بمعنى أنّ وقوع ذلك المبطل يكون بعد الفراغ منها، فيكون مصداقاً للخروج والمضي عن ذلك المحلِّل الذي هو التسليم.

وهكذا الحال فيما لو دخل فيما هو مبطل لها عمداً فقط، وأمّا السكوت فقد حرّرنا في محلّه[٢] أنّه تارة يكون طويلاً ماحياً لصورة الصلاة، فيكون مبطلاً، عمداً كان أو سهواً وأخرى يكون موجباً لفوات الموالاة، فيكون العمديّ منه مبطلاً دون السهويّ، وثالثة لا يكون هذا ولا ذاك فلا يكون مبطلاً، وإن كان عمديّاً، أمّا الأوّلين فقد ظهر حالهما ممّا هو مبطل عمداً وسهواً، وما هو مبطل عمداً، وأمّا الثالث، فالظاهر أنّه لا يكون محقّقاً لقاعدة التجاوز.

ومنه يظهر الكلام في الفعل الكثير، والضابط في هذه الأمور هو أنّه لو كان انعدام ذلك المشكوك وجوده موجباً للإعادة فقاعدة التجاوز حاكمة بعدمها لقوله عليه السلام: «ما مضى من صلاتك فامضِه كما هو، وإلّا وجب الإتيان به»[٣].

هذا حال الجزء الأخير من الصلاة، وأمّا الجزء الأخير من الوضوء، فإن كان بعد جفاف ما تقدّمه كان مصداقاً للقاعدة، فلا يجب الإتيان به، وإلّا وجب الإتيان به، وأمّا الغسل، فإن أحدث بالأصغر، وقلنا بأنّه مبطل لما قبله من أجزاء الغسل كان حكم ذلك حكم الجفاف في الوضوء، وإن لم نقل بذلك، وإنّه لا يوجب إلّا الوضوء كان حكمه وجوب الإتيان بما شكّ في وجوده، كما إذا لم يصدر وشكّ في الجزء الأخير ولو بعد مدّة.

---

١. يُنظر: الكافي: ٦٩/٣، باب النوادر، ح٢.

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١٦٩/٢.

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢٦٤/١، كتاب الطهارة، ب١٦، ح٣٤.

والحاصل[1]: أنّه في موارد الشكّ في الجزء الأخير لو دخل فيما لو كان في أثناء العمل لكان مبطلاً له إمّا عمداً وسهواً، أو عمداً فقط كان مصداق القاعدة المذكورة؛ لصدق قولهم عليهم السلام: «**ما مضى من صلاتك وطهورك فامضِه كما هو**» فإنّ ذلك العمل يصدق عليه أنّه قد مضى غير أنّه إمّا أن يكون صحيحاً واجداً لذلك الجزء الأخير، وإمّا أن يكون فاسداً فاقداً لذلك، فالشارع بمقتضى قوله عليه السلام «فامضِه» قد حكم بامضائه وإنفاذه على ما هو عليه من الترديد المذكور، وأمّا إذا لم يدخل فيما هو المبطل فمقتضى القاعدة وجوب الإتيان.

وأمّا ما يُقال من إنّه في مورد التجاوز عن المحلّ العاديّ يكون مورداً للقاعدة المذكورة، فلا يخفى ما فيه من أنّه ليس للمحل عين ولا أثر في أخبار الباب كي يُقال إنّه المحلّ العاديّ، مع أنّ الالتزام بذلك يستلزم فقهاً جديداً.

والتحقيق أن يُقال باعتبار المحلّ العاديّ، ولكن لا بهذا المعنى، بل بمعنى أنّ المركّب إذا أحرز الإتيان بمعظم أجزائه وكان مقتضى العادة إلحاق الجزء الأخير بما تقدّمه من الأجزاء كان مصداقاً لقوله «فامضِه»، وليس المدار في ذلك على تحقّق الجزء الأخير حتّى لو كان المعظم موجوداً، ولا على حصول المعظم مع عدم حصول العادة بإلحاق الجزء الأخير، بل المدار في ذلك على كون المعظم محرزاً، وأنّ الجزء الأخير المشكوك ممّا جرت عادة المكلّف بإلحاقه، فإنّه مع اجتماع هذين الشرطين يصدق المضي ويصدق نسبة المضي إلى ذلك المركّب.

المبحث الثالث في ضابط الدخول في الغير

المبحث[2] في الدخول في الغير، ولا يخفى أنّه بناءً على تعدّد القاعدة

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٤ شعبان، ١٣٤٤هـ).

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٧ شعبان، ١٣٤٤هـ).

صغرى وكبرى ودليلاً لا إشكال في اعتبار الدخول في قاعدة التجاوز لما دلّت عليه أخبارها من اعتباره، وأمّا قاعدة الفراغ فلخلوّ أخبارها عنه لا يكون معتبراً فيها إلّا خصوص الموثّقة[١] في باب الوضوء، فتكون مقيّدة لتلك الأخبار[٢]، وأمّا بناءً على ما اختاره الشيخ ﷺ[٣] من وحدتهما صغرى وكبرى ودليلاً، فمقتضى القاعدة اعتبار الدخول في الغير، فإنّ جملة من أخبار الباب[٤] وإن كانت مطلقة إلّا أنّ جملة منها مقيّدة بالدخول في الغير، فينبغي حمل تلك المطلقات على تلك المقيّدات إلّا أنّه ﷺ أفاد أنّ تلك المقيّدات واردة مورد الغالب، فلا تكون صالحة للتقييد، وقبل التعرّض لما فيما أفاده ينبغي شرح هذه الكلمة، وهي أنّ ورود القيد مورد الغالب لا يكون موجباً لتقييد المطلق.

فنقول: محصّل ذلك على الإجمال هو أنّ مقدّمات الحكمة تجري بحالها فيما وصف المطلق بوصف يكون غالب أفراده واجداً لذلك الوصف كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾[٥]؛ وذلك لقوّة كون الغرض من ذكر ذلك القيد ليس هو تقييد ذلك المطلق، بل الغرض الجري على ما هو الغالب من واجديّة أفراد المطلق لذلك الوصف.

وبيان ذلك: أنّ ندرة الوجود تارةً لا يكون لها أثر سوى كون بعض أفراد الماهية قليل الوجود من دون حدوث تشكيك وتفاوت في ناحية الماهيّة كما في ماء الحياة بالنسبة إلى إطلاق أدلّة التطهير بالماء، فإنّ ندرة وجوده لا

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٣، كتاب الصلاة، ب١٦، ح٤٧.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٣١٤، كتاب الطهارة، ب١٦، ح٣٤، و٢/ ٣٤٨، كتاب الصلاة، ب١٦، ح٣١، و٣٥٣/٢، كتاب الصلاة، ب١٦، ح٤٨، وغيرها.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/ ٣٢٢.

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٣، كتاب الصلاة، ب١٦، ح٤٧.

٥. سورة النساء، الآية: ٢٢.

يُوجب توقّفاً في شمول تلك المطلقات له، وأخرى تكون ندرة الوجود موجبة لتشكيك في ناحية الماهيّة، وهذا على نحوين:

أحدهما: ما يُوجب انصراف المطلق إلى ما هو الغالب كما في مثل «أخبار غسل الرأس» بالنسبة إلى من يكون ذا رأسين.

والأُخرى: ما يكون موجباً للتوقّف والشكّ في شمول المطلق لما هو نادر الوجود، كما في ماء الكبريت والماء الزاجي بالنسبة إلى إطلاق أخبار الماء، فما كان من الغلبة والندرة من قبيل الأوّل لا يكون توصيف المطلق فيه بما هو الغالب موجباً لتقييد المطلق بمورده، وما كان من قبيل الثاني كان المطلق مقيّداً بمورد الغالب حتّى مع عدم ذكر القيد فضلاً عمّا إذا ذكر، وما كان من قبيل الثالث كان المطلق عند عدم ذكر ذلك القيد مجملاً، أمّا إذا ذكر القيد فلا ريب في استلزامه لتقييد المطلق بمورده.

إذا عرفت ذلك، فقد اتّضح لك ما في ما أفاده ﷺ.

أمّا أوّلاً: فلعدم تسليم الغلبة في ناحية الدخول في الغير بالنسبة إلى مجرّد الفراغ وعدم الدخول في الغير.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لو سلّمنا الغلبة المذكورة، فهي من قبيل القسم الثاني أو الثالث دون القسم الأوّل، فلا تكون نافعة في رفع ما يقتضيه ذكر القيد من تقييد المطلق بخصوص مورده، فالحقّ حينئذٍ هو اعتبار الدخول في الغير، ولكن يبقى الكلام فيما هو محقّق للدخول في الغير بالنسبة إلى قاعدة الفراغ، أمّا قاعدة التجاوز فقد تقدّم ما هو محقّق ذلك[1].

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٧ شعبان، ١٣٤٤هـ نهار السبت المذكور قريب الظهر توفّي المرحوم الوالد طيّب الله رمسه، وتعطّل لأجل الفاتحة، واستمرّ التعطيل إلى شهر رمضان، وكان الشروع ليلة السبت: (٤ شوّال)، إلّا أنّه كان الدرس في هذه الليلة تحريرًا وإعادة لبعض ما تقدّم».

والحاصل[١]: أنّه بعد الفراغ عن أنّ المعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير يقع الكلام في ذلك الغير وما يعتبر فيه، والأقوال في ذلك ثلاثة.

الأوّل: إنّ المعتبر هو مطلق الغير وإن لم يكن من أجزاء الصلاة، بل كان مقدّمة للجزء كـ«النهوض» و«الهوي» استناداً في ذلك إلى عموم الغير الوارد في بعض أخبار الباب[٢].

الثاني: أنّ المعتبر في الغير أن يكون جزءاً صلاتيّاً وإن كان جزء جزء منها، فيشمل الآيات والكلمات[٣].

الثالث: أنّ المعتبر فيه أن يكون من الأجزاء المستقلّة بالتبويب، فلا يشمل إلّا الأجزاء المستقلّة مثل «القراءة» و«الركوع» و«السجود»، وهذا هو المختار[٤].

وتنقيح ذلك هو: إنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّه ليس لنا إلّا كبرى واحدة وهي قاعدة الفراغ الملحوظ فيها جملة العمل شيئاً واحداً، وأنّ الأجزاء قبل لحاظ التركيب خارجة عن هذه القاعدة، إلّا أنّه في خصوص الصلاة دلّ الدليل على دخول أجزائها في هذه الكبرى بتنزيل الشارع وعناية منه، وهي لحاظه تلك الأجزاء كلّ واحد منها شيئاً واحداً، وهو المعبّر عنه فيما تقدّم[٥] منّا بلحاظها قبل التركيب، وبهذه العناية تدخل أجزاء الصلاة في الكبرى القائلة: «**كلّ شيء شكّك فيه وقد خرجت منه إلى غيره**»[٦] فيكون دخول الأجزاء الصلاتيّة في هذه الكبرى بواسطة النصّ المتضمّن لما ذكرناه من

---

١. أرجع المصنف ﷺ هذا المقطع من البحث، الأحد: ٥ شوّال، ١٣٤٤هـ.

٢. يُنظر: مجمع الفائدة والبرهان: ١٦٩/٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ٣٧٥/٢.

٤. يُنظر: روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ٩٣١/٢، وما بعدها.

٥. يُنظر: صفحة (٣٣٤ و٣٣٩) من هذا الجزء.

٦. يُنظر: صفحة (٣٣٣) من هذا الجزء.

التنزيل المذكور، ويكون دخولها[١] هو المحتاج إلى الدليل، لا أنّ إخراج أجزاء الطهارات من هذه الكبرى هو المحتاج إلى الدليل كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في الأمر الآتي.

وحينئذٍ فنقول: لو لم تكن لنا تلك الأدلّة المتضمّنة للعناية المذكورة - أعني مثل صحيحة زرارة[٢] والموثّقة[٣] المتضمّنة لذلك - ويقينا نحن وعموم «كلّ شيءٍ خرجت منه وشككت فيه بعد الدخول في غيره»[٤] لكان العموم المذكور غير شامل للأجزاء الصلاتيّة، إلّا أنّه بعد أن وردت تلك الأدلّة الدالّة على العناية المذكورة كانت الأجزاء الصلاتيّة داخلة في العموم المذكور، وحينئذٍ فلا بُدَّ في دخولها من اتّباع مقدار دلالة تلك الأدلّة.

فنقول: إنّ لجريان العناية المذكورة في الأجزاء الصلاتيّة مراتب:

١- جريانها في الأجزاء المستقلّة في التبويب.

٢- جريانها في أجزاء الأجزاء مثل «الآيات» بالنسبة إلى السورة.

٣- جريانها في أجزاء أجزاء الأجزاء مثل «الكلمات» بالنسبة إلى الآيات، [وهكذا] إلى تنتهي النوبة إلى مثل «الحروف» بالنسبة إلى الكلمات، وبعد تعيين أنّ العناية جرت في دخول الجزء تحت عنوان الشيء بأي واحدة من هذه المراتب تكون تلك المرتبة هي المعتبرة في الغير الذي دخل فيه، فإنّ ذلك هو الظاهر من مقابلة الغير للشيء الذي شكّ فيه.

---

١. أي دخول الأجزاء قبل لحاظ التركيب في غير ما تضمّنه النصّ.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣٥٢/٢، كتاب الصلاة، ب ١٦، ح ٤٧.

٣. أي موثّقة إسماعيل بن جابر، يُنظر: المصدر نفسه: ١٥٣/٢، كتاب الصلاة، ب ٩، ح ٦٠.

٤. يُنظر: صفحة (٣٣٣) من هذا الجزء.

فنقول *: إنَّ صحيحة زرارة لم تدلّ على أزيد من كون العناية باعتباره المرتبة الأولى كما هو الظاهر من الأمثلة المذكورة فيها، فلا يكون الداخل في هذا العموم من تلك الأجزاء إلّا ما يكون مستقلّاً بالتبويب، فلا يكون جزء الجزء داخلاً حتّى الآيات بالنسبة للسورة كما إذا شكّ في آية وقد خرج منها إلى آية ثانية.

ثمّ إنَّ الموثّقة لمّا لم يذكر فيها النهوض، بل إنّما كان الشكّ في السجود داخلاً في هذه القاعدة بمقتضى هذه الرواية إذا كان بعد القيام، دلّت على أنّه لا يكفي في ذلك الغير كونه من المقدّمات.

في ضابط الشكّ في القاعدتين

بقي الكلام في أمور:

الأوّل: في أنَّ القيام بعد الركوع من الأجزاء المستقلّة بالتبويب، ولم يذكر الدخول فيه في تلك الرواية، بل جعل الشكّ في الركوع بعد السجود.

الثاني: أنَّ الشكّ في السجود بعد الدخول في التشهّد، هل يكون داخلاً في هذه القاعدة أم لا؟

الثالث: أنَّ الشكّ في التشهّد بعد القيام هل يكون داخلاً فيها أم لا؟

الرابع: أنَّ الشكّ في الفاتحة بعد الدخول في السورة هل يكون داخلاً فيها أم لا؟ وتبقى الأجزاء المستحبّة دخولاً وخروجاً.

أمّا[1] الفرع الأوّل فالأظهر فيه عدم الدخول تحت القاعدة المذكورة، فإنَّ

---

* **قلتُ**: بعد فرض ثبوت دخول نفس الأجزاء تحت العموم المذكور لا تحتاج دعوى خروج أجزاء الأجزاء عن ذلك العموم إلى دعوى عدم ثبوت دخولها فيه، بل إنَّ دخول الأجزاء دالّ على خروج أجزاء الأجزاء، و إلّا لزم تعدّد اللحاظ والتدافع الذين تقدّم منه (دام ظلّه) الإشكال على ما ذهب إليه الشيخ ﷺ من اتّحاد القاعدتين، فتأمّل.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ شوّال، ١٣٤٤هـ).

القيام بعد الركوع وإن كان جزءاً مستقلّاً إلّا أنّه لا بُدَّ في جريان القاعدة من إحرازأنَّ هذا القيام هو القيام بعد الركوع، ومعه لا يكون الشكّ في الركوع فيما يحرزكونه بعد الدخول في الغير، وبدون إحرازذلك لا يمكن التمسّك بالقاعدة في مقام الشكّ في الركوع.

وبعبارة أُخرى: لا بُدَّ في جريان القاعدة من إحرازالدخول في الغير، ومع الشكّ في الركوع لا يمكن إحرازأنَّ هذا القيام الذي بيده هو القيام بعد الركوع ليحرزأنّه دخل في الغيرالمرتّب على الركوع.

وإن شئت قلت: لا يمكن له إحرازالتجاوزعن الركوع ولو بمعنى التجاوز عن محلّه *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) في هذا الفرع إنّما يتمّ إذا[1] الشكّ في أصل الإتيان بالركوع كما هو محلّ الكلام، أمّا إذا كان الشكّ في صحّته بعد فرض تحقّقه، فلا يتأتّى فيه ما أفاده (دام ظلّه) من كونه غيرمحرز؛ لكون ذلك القيام قياماً بعد الركوع؛ لأنّه في هذه الصورة محرزلكون ذلك القيام قياماً بعد الركوع.

لكن لا يخفى أن يكون الشكّ في الصحّة حينئذٍ إن كان من جهة الشكّ في الطمأنينة أو من جهة الشكّ في الذكر، فلا أثرلشكّه في ذلك بعد فرض إحرازأنّه وصلّ إلى حدّ الراكع وانتصب، وإن كان الشكّ من جهة الشكّ في وصوله إلى حدّ الراكع كان شكّاً في أصل الإتيان بالركوع، فيعود المحذور الذي أفاده (دام ظلّه)، فتأمّل.

فإنّه يمكن أن يُقال إنّه في هذه الصورة يكون الشكّ المذكوربعد الانتصاب من قبيل الشكّ في شيء بعد تجاوزه إلى غيره، وحينئذٍ فلا بُدَّ من دخوله تحت القاعدة ولا يضرّ في ذلك عدم اشتمال الصحيحة عليه كما أنّها لم تشتمل على التشهّد، إلّا أنّه مخدوش من جهة عدم اشتمال رواية إسماعيل بن جابر[2] عليه، فإنّها متضمّنة لمن شكّ في الركوع بعدما سجد، ومقتضاها أنّه ليس لنا حالة أقرب إلى الركوع من السجود، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إذا كان).

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٣/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح٦٠.

وأمّا الفرع الثاني والثالث فالظاهر دخولهما تحت القاعدة؛ فإنّ التشهّد وإن لم يذكر في روايات الباب، بل اقتصر فيه على الشكّ في السجود بعد القيام، إلّا أنّ المراد به فيما عدا الركعة الثانية والرابعة، فمن شكّ في السجود بعد الدخول في التشهّد أو شكّ في التشهّد بعد القيام لا يعتني بشكّه، والمستند في ذلك هو ما يستفاد من مجموع تلك الروايات من أنّ الشكّ في كلّ واحد من أجزاء الصلاة بعد الدخول في جزء آخر لا يعتنى بشكّه.

وأمّا الفرع الرابع فالظاهر فيه أيضاً دخوله تحت القاعدة؛ فإنّ مجموع الفاتحة والسورة وإن عبّر عنه بالقراءة، إلّا أنّ التعبير المذكور بمنزلة القدر المشترك بين جزئين مستقلّين وهما الفاتحة والسورة؛ فإنّ كلّاً منهما شيء من الصلاة، فإذا شكّ في الأوّل منهما بعد الدخول في الثاني كان داخلاً في عموم من شكّ في شيءٍ من الصلاة بعد الدخول في غيره بعد تلك الاستفادة التي قدّمناها، أعني عموم الشيء لكلّ جزء من الأجزاء المستقلّة بالتبويب.

ومنه يظهر جريان القاعدة في الأجزاء المستحبّة دخولاً وخروجاً إذا كانت أجزاءً مستقلّة، كما في القنوت، دون ما إذا كان تبعاً لغيره كما في الأدعيّة المستحبّة بعد الذكر الركوعيّ أو الذكر السجوديّ.

فإنّه (دام ظلّه) أفاد في حاشية على المسألة الثانية عشر من صفحة الركن فيهما وجب العود لتلافيه، وكأنّه لأجل كونه شكّاً في تحقّق الركوع مع كونه في المحلّ، وحينئذٍ فلا إشكال في هذه الصورة أيضاً في عدم دخولها تحت القاعدة.

نعم، يبقى الإشكال فيها وفي الصورة الأولى - أعني صورة الشكّ في أصل الإتيان بالركوع - من جهة أنّ مقتضى عدم جريان قاعدة التجاوز فيهما جريان قاعدة الشكّ في المحلّ، والمفروض أنّه لم يحرز بقاء المحلّ، إلّا أن يُقال: إنّ أصالة عدم الإتيان بالركوع كافية في لزوم الإتيان به من دون حاجة إلى إحراز كونه من قبيل الشكّ في المحلّ.

بقي القيام فيما لو شكّ في الركوع بعد الهوي للسجود هل هو داخل تحت القاعدة أم لا؟

والوارد في ذلك روايتان[١]:

إحداهما: المتضمّنة لمن شكّ في الركوع بعد أن هوى للسجود، والأُخرى متضمّنة لمن شكّ في الركوع بعدما سجد، وظاهر الثانية اعتبار الدخول في السجود، وظاهر الأُولى كفاية الهوي إلى السجود، فتكونان متعارضتين، وقد جمع بينهما في الجواهر بأن جعل الثانية مقيّدة للأُولى[٢]، وقد يجمع بينهما بحمل الهوي على إرادة السجود من قبيل مجاز المشارفة.

والأولى أن يجمع بينهما، بأن يُقال: إنّ الهوي إلى السجود، وهو مجموع ذلك الانحناء الذي يكون آخره وضع الجبهة على الأرض الذي هو أوّل السجود، فيتّحد المفاد من رواية الهوي ورواية السجود، ويسهل الأمر بناءً على ما حقّقنا في الفقه[٣] من كون السجود هو الهوي الذي هو قبيل وصول الجبهة إلى الأرض بمقدار أربع أصابع - مثلًا - إلى أن تصل إلى الأرض، وأمّا الهوي إلى الركوع، فإن قلنا: إنّ الركوع هو عبارة عن نفس تلك الهيئة الحاصلة للراكع كان نفس الهوي من المقدّمات، فلا يكون الشكّ في القراءة بعد الهوي المذكور داخلاً في القاعدة، إلّا أنّا قد حقّقنا في محلّه[٤] أنّ الركوع عبارة عن نفس الانحناء الواصل إلى الحدّ المقرّر، فيكون الهوي فعلاً صلاتيّاً، وحينئذٍ فإن كان المراد من قوله: «شكّ في القراءة بعدما ركع»[٥] حصول الشكّ بعد

---

١. أي صحيحة زرارة، وموثّقة إسماعيل بن جابر المارّتين آنفًا.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣١٧/١٢.

٣. يُنظر: كتاب الصلاة: ٦٢/٢، وما بعدها.

٤. يُنظر: كتاب الصلاة: ٦٢/٢، وما بعدها.

٥. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٤٣/١، باب أحكام السهو في الصلاة، ح٩٩٧.

تحقّق الركوع لم يكن الدخول في الهوي نافعاً وإن كان المراد منه حصول الشكّ بعد التلبّس بالركوع وإن لم يتحقّق الركوع بعد، كان الشكّ المذكور داخلاً تحت القاعدة.

بقي الكلام في أوائل السورة إذا حصل الشكّ فيه عند كون المكلّف في أواخرها، فإنَّ مقتضى ما قدّمناه من كون الداخل تحت القاعدة هو الأجزاء المستقلّة أن لا يكون الشكّ المذكور داخلاً تحت القاعدة، إلّا أنَّ هذا في السور الصغار مثل سورة الإخلاص ونحوها.

وأمّا إذا كانت من السور الطوال، مثل «البقرة»، بل مثل «يس» و«سورة الجمعة» و«المنافقين»، ففيه تأمّل، فإنَّ مقتضى ما تقدّم، وإن كان عدم الدخول في القاعدة المذكور، إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ الذهن العرفيّ، بل الذوق الفقهيّ لا يساعد على ذلك؛ إذ يبعد في الذوق الفقهيّ أن يكون من شكّ في أوائل سورة البقرة وهو في أواخرها، محكوماً بوجوب الإعادة والاعتناء بالشكّ المذكور، والأحوط الإعادة بقصد القربة المطلقة.

أفاد[1] في هذه الليلة أموراً:

الأوّل: أنَّ الشكّ في القراءة بعد الهوي يكون بمقتضى عموم، كلّما شككت فيه بعد الدخول في غيره داخلاً تحت القاعدة المزبورة بناءً على ما هو المختار من كون نفس الهوي إلى الركوع فعلاً صلاتيّاً كما هو مقتضى اعتبار كون الركوع عن قيام، وبمقتضى قوله: «شكّ في القراءة بعد ما ركع»[2] يكون خارجاً عن القاعدة المزبورة بناءً على أنّ الظاهر من قوله: «ركع» هو الدخول في الركوع، بمعنى تمام الركوع.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٠) من هذا الجزء.

الثاني: أنّه لا فرق في المستحبّ في الدخول تحت القاعدة بين أن يكون مأخوذاً في الصلاة على نحو الجزئيّة أو على نحوٍ تكون الصلاة ظرفاً له بشرط أن يكون له محلّ مخصوص كما في القنوت، بناءً على أخذه على هذا النحو، وذلك لكونه داخلاً في العموم المتقدّم كما يشهد به إجراء القاعدة في الأذان والإقامة*.

الثالث: أنّه لو شكّ في الجزء الأخير بعد الفراغ من الصلاة واشتغاله بالتعقيب كان داخلاً في قاعدة التجاوز لا في قاعدة الفراغ، ويكون ذلك عكس الشكّ في الإقامة بعد الدخول في الصلاة.

الرابع: أنّ ما أفاده الشيخ ﷺ في الأمر الآتي من كون الطهارات خارجة عن عموم القاعدة[1] بالنصّ قد عرفت فيما تقدّم[2] أنّ الأمر بالعكس، وأنّ مقتضى عدم[3] دخول الأجزاء في القاعدة المزبورة، وأنّ جريانها في خصوص أفعال الصلاة وأجزائها كان بالنصّ الخاصّ.

---

* **والظاهر** أنّه لا فرق بين مثل «الاستعاذة» قبل الفاتحة وبين «الاستغفار» بعد التسبيح، فتجري قاعدة التجاوز فيما لو شكّ في تكبيرة الإحرام بعد الدخول في الاستعاذة، وفيما لو شكّ في التسبيح بعد الدخول في الاستغفار، لكنّه (دام ظلّه) أفاد في بعض إفاداته أنّه يمكن الفرق بينهما بأنّ الاستغفار جزء مقا يُقال في الركعة الثالثة والرابعة، فتكون داخلة في جزء الجزء، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز، ولعلّ هذا الفرق هو منشأ ما أفاده (دام ظلّه) في حواشي العروة[4] من الاحتياط في الاستغفار في باب القراءة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٣٦/٣.

٢. يُنظر: صفحة (٣٤٥) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عدم النصّ).

٤. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٢٩/٢، (مسألة: ١٠).

الخامس: أنَّ قاعدة الفراغ لا يحتاج في موردها إلى كون ما يدخل فيه أمراً مرتّباً على ما شكّ فيه، بل يكفي فيه الدخول في أمر مغاير للصلاة ولو كان سكوتاً أو تعقيباً أو فعلاً منافياً لها، بل يكفي مجرّد الفراغ، فإنَّه يتحقّق فيه الدخول في الغير، وهو مجرّد كونه في حال غير حال الصلاة، وإنَّما يحتاج في مورد قاعدة التجاوز إلى كون ما يدخل فيه أمراً مرتّباً على المشكوك ليكون ذلك محقّقاً للتجاوز والفراغ عن المشكوك بمعنى الفراغ عن محلّه، فإنَّ مرجع القاعدتين وإن كان إلى كبرى واحدة بناءً على ما تقدّم من المختار، إلّا أنَّ الاختلاف بينهما إنَّما يكون في المورد والصغرى، فإنَّ نفس تلك الكبرى إنَّما تتحقّق صغراها في الأجزاء إذا دخل فيما هو مرتّب على المشكوك، وفي جريانها في نفس المركّب لا يحتاج تحقّق صغراها إلى كون ما دخل فيه أمراً مرتّباً شرعاً على المشكوك، بل يكفي فيه كون المكلّف في حال مغايرة لفعل الصلاة.

المطلب الرابع في جريان القاعدتين في الشرائط

الأمر[1] في جريان[2] في الشرائط ولا يخفى ما في عبائر الكتاب[3] في هذا المقام من الإغلاق والاضطراب، وتوضيح الحال: أنَّ الشرط يكون على ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل: ما يكون شرطاً للصلاة حال الأجزاء كما في الطهارة والاستقبال.

الثاني: ما يكون واجباً حال الجزء ويكون شرطاً شرعيّاً معتبراً فيه كالموالاة، وهي على نحوين:

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٨ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (جريان القاعدتين).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٣٩/٣.

أحدهما: ما يكون شرطاً شرعيّاً محضاً كما في الموالاة في الكلمات حال القراءة.

والثاني: ما يكون لوجوده دخل في تحقّق الجزء عقلاً كما في الموالاة في حروف الكلمات.

فهذه هي الأقسام الثلاثة لكيفيّة شرطيّة الشرط.

ثمّ إنّ ما كان منها على النحو الأوّل تارةً يكون له محلّ مقرّر فيه شرعاً كما في الطهارة من الحدث، فإنّ المحلّ المقرّر له شرعاً هو قبل الصلاة، فإنّ ترتّب الصلاة الصحيحة عليه وإن كان عقليّاً إلّا أنّه مع ذلك له محلّ مقرّر شرعاً وهو ما ذكرناه من كونه قبل الصلاة، وتارةً لا يكون له محلّ مقرّر شرعاً وليس إلّا جعل الترتّب العقليّ كما في الاستقبال والساتر ونحو ذلك من الشرائط، فما كان من قبيل الطهارات كان مورداً لقاعدة التجاوز وبها يحرز تحقّق هذا السنخ من الشرائط، ويكون ذلك كافياً في صحّة الأعمال السابقة على حصول الشكّ والأعمال اللاحقة، بل يكفي ذلك في صحّة الصلوات اللاحقة، ويكون مجرّد الدخول في الصلاة الأولى، بل مجرّد التوجّه إليها كافياً في إجراء قاعدة التجاوز ويكون إجراؤها محرزاً للشرط المذكور، وما كان من قبيل النحو الثاني لا يمكن فيه إجراء قاعدة التجاوز، لعدم تقرير الشارع له محلّاً مخصوصاً، وإنّما يجري فيه قاعدة الفراغ إذا كان الشكّ حاصلاً بعد الفراغ.

وحينئذٍ فلو حصل الشكّ فيه في أثناء الصلاة لا تجري قاعدة التجاوز، فلا يكون الشرط حينئذٍ محرزاً، فلا يمكن حينئذٍ إتمام الصلاة، ولو حصل الشكّ بعد الفراغ كان مجرى لقاعدة الفراغ، وكان مقتضاها صحّة الصلاة

التي فرغ منها، ولا يصحّ له الدخول في الصلاة الأخرى؛ لعدم كون قاعدة الفراغ محرزة لتحقّق الشرط إلّا على تقدير كون القاعدة المذكورة أمارة شرعيّة، فيترتب عليها لازم مؤدّاها، فإنّ مؤدّاها لمّا كان هو صحّة الصلاة السابقة كان لازمه تحقّق الشرط المذكور، فإن قلنا بإنّ تلك القاعدة من قبيل الأمارات ترتّب ذلك اللازم ولزم الحكم بصحّة الصلاة اللاحقة.

أمّا على ما هو المختار من كونها أصلاً عمليّاً فلا يكون لها أثر إلّا الحكم بصحّة الصلاة السابقة من دون إثبات لازم ذلك، فإنّها حينئذٍ وإن كانت من الأُصول الإحرازيّة التي يكون لسانها لسان إحراز الواقع، إلّا أنّها لمّا كانت أصلاً عمليّاً لم يترتب عليها إلّا نفس مجراها وهو صحّة الصلاة السابقة بلسان إحراز ما هو شرطها، ولا يترتب على ذلك إحراز ذلك الشرط بالنسبة إلى الصلاة اللاحقة إلّا بالأصل المثبت.

أمّا ترتّب العصر على الظهر كما لو دخل في العصر وشكّ في حصول شرطها وهو فعل الظهر، فقد يُقال: إنّ ذلك نظير الطهارات لكون هذا الشرط - أعني ترتّب العصر على الظهر - له محلّ مقرّر شرعاً، وهو إيقاع العصر بعد الظهر.

والحاصل[1]: أنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى الحكم بصحّة ما فرغ عنه من العمل، فلا يترتب على الصلاة التي فرغ منها في الغرض المتقدّم إلّا كونها صحيحة، ولا يترتب عليه لازم ذلك - أعني الحكم بكونه فعل الظهر قبلها - إلّا بالأصل المثبت، وهذا بخلاف قاعدة التجاوز، فإنّ مرجعها إلى الحكم أنّه قد أتى بما شكّ في الإتيان به -أعني الظهر- فيترتب عليه جميع آثار الإتيان به،

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١١ شوّال، ١٣٤٤هـ).

ومن جملتها صحّة الصلاة المرتّبة عليه، ومن جملتها فراغ الذمّة عنه، وما قيل[1]: من أنّ للإتيان بالظهر حيثيتين:

إحداهما: صحّة ما هو مرتّب عليه - أعني صلاة العصر - والآخر فراغ الذمّة عن الأمر المتعلّق بالظهر، وقاعدة التجاوز إنّما تجري في الظهر من الحيثيّة الأولى دون الثانية.

ممّا لا يخفى ما فيه، فإنّ الحيثية الأولى - أعني شرطيّة تقدّم صلاة الظهر على العصر في صحّة العصر - لكونها مرتبة عليها ليس هو المناط في جريان القاعدة المذكورة لإحراز الظهر، بل إنّما هو المناط في تحقّق صغرى القاعدة لكونه هو المنشأ في أنّ للظهر محلّاً شرعيّاً، وهو قبل العصر، فيكون ذلك محقّقاً للتجاوز عن الظهر عند الدخول في العصر، وإنّما المناط في جريان القاعدة المذكورة هو الشكّ في الإتيان بالظهر بعد تجاوز محلّها عند الدخول في العصر.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عمّا ربّما يتوهّم من الإشكال على جريان القاعدة المذكور في هذا الفرع من أنّ قاعدة[2] لا تجري في نفس المركّب إذا كان الإتيان به مشكوكاً، وذلك لأنّ القاعدة المذكورة إنّما لا تجري في تمام المركّب إذا كان ابتدائيّاً لا محلّ مقرّر له شرعاً، أمّا إذا كان له محلّ شرعيّ وتجاوز، فلا مانع من أجراء القاعدة فيه كما في الأذان والإقامة، وكما مرّ[3] في باب الشكّ في الوضوء عند الدخول في الصلاة.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢٤/١، فصل في أوقات اليوميّة ونوافلها (مسألة ٣)، وفصل ٤٣٦/١ (المسألة ٨) من أحكام الأوقات.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (قاعدة الفراغ).

٣. يُنظر: صفحة (٣٥٤) من هذا الجزء.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من أنّ القاعدة إنّما هو بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة لا بالنسبة إلى ما يأتي[١].

ففيه: إنّ ذلك الشكّ إن كان بعد الفراغ، فلا معنى لجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى العصر التي فرغ منها؛ إذ لا أثر لجريان القاعدة بالنسبة إلى ما تقدّم إلّا على قول ضعيف وهو وجوب العدول بعد الفراغ أخذاً بقولهم عليهم السلام: «إنّما هي أربع مكان أربع»[٢] فيكون حينئذٍ فائدة جريان الفراغ بالنسبة إلى ما مضى هو عدم العدول بها إلى الظهر، وأمّا بناءً على عدم العدول في مثل ذلك، فلا أثر لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة، أعني صلاة العصر.

وأمّا إن كان الشكّ في الأثناء، فلا يكون أثر بالنسبة إلى ما مضى لإجراء القاعدة سواء كانت قاعدة الفراغ أو قاعدة التجاوز؛ لصحّته على كلّ حال سواء صلّى الظهر أم لم يصلّها، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلسقوط الترتيب حينئذٍ؛ لكونه ترك عن نسيان، وحينئذٍ يجب العدول في الأجزاء الباقية.

هذا ولكنّه (دام ظلّه) أفاد في هذه الدورة[٣] أنّ قاعدة التجاوز لا تجري[٤] في شروط، أمّا ما لم يكن له محلّ مخصوص فواضح، وأمّا ما كان له محلّ مخصوص مثل «صلاة الظهر» بالنسبة إلى العصر، ومثل «الوضوء» بناءً على أنّ الشرط هو نفس الأفعال الوضوئيّة لا نفس الطهارة الحاصلة منها؛ فلأنّ المدار في قاعدة التجاوز هو ما تقدّمت[٥] الإشارة إليه في وجه أماريتها من

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٣٤٠.

٢. الكافي: ٣/٢٩١، كتاب الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو سها عنها، ح١.

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ٤/٢٣٥، وما بعدها.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (في الشروط).

٥. يُنظر: صفحة (٣٣٠) من هذا الجزء.

كون المشكوك مراداً بالإرادة الجزئيّة الناشئة عن الإرادة المتعلّقة بنفس العمل المركّب، ومن الواضح أنّ صلاة الظهر لا يتأتّى فيها ذلك؛ لكونها متعلّقة لإرادة مستقلّة غير الإرادة المنبعثة عن الإرادة المتعلّقة بالمشروط، وهكذا الحال في الوضوء، فإنّه غالباً يكون واقعاً بإرادة مستقلّة لا الإرادة المنبعثة عن الإرادة المتعلّقة بالصلاة المقيّدة بالوضوء*.

في أنحاء الشكّ بعد الفراغ

ثمّ إنّ[1] الشكّ بعد الفراغ يكون على أنحاء:

الأوّل: أن يكون المكلّف من أوّل الأمر ملتفتاً إلى وجوب ما شكّ فيه من الجزء أو الشرط وكان بانياً على الإتيان[2]، ولكن حصلت له غفلة أوجبت شكّه في أنّه أتى به في محلّه أم لا؟ وهذا هو القدر المتيقّن من موارد جريان القاعدة المذكورة.

الثاني: أن لا يكون بانياً على ذلك، ولم يكن من أوّل الأمر ملتفتاً إلى وجوب ما شكّ فيه، ولكنّه بعد الفراغ شكّ في أنّه هل حصل اتّفاقاً أم لا؟ كما إذا التفت بعد الفراغ من الغسل أو الوضوء إلى أنّ في يده خاتماً واحتمل أنّه وصل إليه الماء قهراً وإن لم يحركه.

أمّا إذا كان الخاتم - مثلاً - مردّداً بين ما لا يصل الماء إلى ما تحته إلّا بالتحريك،

---

* **قلتُ:** إنّ اعتبار الإرادة الجزئيّة إنّما يتمّ لو قلنا بإنّ قاعدة التجاوز قاعدة مستقلّة، وأمّا لو قلنا بأنّها راجعة إلى قاعدة الفراغ، وأنّ التنزيل إنّما يكون في ناحية الصغرى بالنظر إلى كلّ واحد من الأجزاء مستقلّاً فلا تعتبر الإرادة الجزئيّة، لمنافاتها للنظر الاستقلاليّ للأجزاء، فتأمّل.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الإتيان به).

وبين ما يصل إليه الماء بدون تحريك، فهو من قبيل ما لا تجري[١] قاعدة الفراغ من الشكّ الساري؛ إذ لا شكّ في نفس الفعل، وإنّما وقع الشكّ في انطباق المأموربه الواقعيّ عليه، وكما في من لم يكن مقلّداً، ولكنّه يحتمل أنَّ أفعاله السابقة وعباداته كانت من باب الاتفاق موافقة لمن يقلّده فعلاً، وهذا النحو تجري فيه القاعدة بمقتضى عموم «ما مضى من صلواتك وطهورك فامضِه كما هو»[٢]، إلّا أنَّ رواية «هوحين يتوضّأ أذكرمنه حين يشكّ»[٣] رُبّما يُقال: إنَّها بعد الفراغ عن اختصاصها بما هو من قبيل النحو الأوّل - وهو ما حصل من أوّل الأمر فيه الالتفات والبناء على الإتيان ما شكّ فيه - تكون مخصّصة لذلك العموم، ولكنّ تخصيصها بها يتوقّف على كون هذه الجملة من قبيل منصوص العلّة للحكم المحذوف - أعني عدم الاعتناء بالشكّ - وهو محتاج إلى التأمّل.

النحو الثالث: الشكّ[٤] الساري كما تقدّم مثاله، وهو أن يصلّي إلى جهة معيّنة غفلة، ثمّ بعد الفراغ يشكّ في أنَّ تلك الجهة التي صلّى إليها هي القبلة أم لا.

وكما في مَن صلّى جهة ولم يحرز أنها القبلة وصلّى غفلة ثمّ شكّ في أنّ صلاته كانت إلى القبلة أم لا مع عدم تعيّن الجهة التي صلّى اليها، أماّ أنّه إذا صلّى إلى جهة معيّنة ثمّ بعد الفراغ شكّ في كونها القبلة فهي من قبيل الشكّ الساري الذي هو من قبيل النحو الثالث[٥].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا تجري فيه).

٢. يُنظر: صفحة (٣٤١) من هذا الجزء.

٣. تهذيب الأحكام: ١٠٧/١، كتاب الطهارة، ب٤، ح١١٤.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أن يكون الشكّ).

٥. هذا المقطع من قوله: «وكما في من . .» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وهذا لا تجري فيه القاعدة للعلم بالكيفيّة التي وقعت عليها الصلاة والجهة التي صلّى إليها، وإنّما وقع الشكّ في كون تلك الجهة المعيّنة هي القبلة أم لا، ولا ريب في أنّ قاعدة[1] لا تنفعنا في الشكّ المذكور.

وقد[2] **يتوهّم** إنّ لنا في المقام شكّين أحدهما سبب للآخر، والشكّ الأوّل هو كون تلك التي صلّى إليها هي القبلة والشكّ الثاني مسبّب عن ذلك الشكّ، وهو في أنّ تلك الصلاة كانت مطابقة للقبلة واقعاً أم لا، ونحن إنّما نجري قاعدة الفراغ في الشكّ الثاني، أمّا الشكّ الأوّل فهو باقٍ على حاله لم يجرِ فيه أصل ولا قاعدة.

والجواب عن هذا التوهّم أنّ مجرى قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ في انطباق المأتي على الواقع الذي[3] الصلاة إلى القبلة الواقعيّة كما إذا صلّى إلى جهة غير معيّنة عنده فعلاً، ولكن شكّ في أنّه صلّى إلى القبلة أم لا، أمّا إذا كان الشكّ في انطباق الواقع المأمور به على هذا المأتي به كما فيما نحن فيه، حيث إنّه لا شكّ فيما أتى به من العمل وإنّما كان الشكّ في أن الواقع المأمور به - أعني الصلاة إلى القبلة الواقعيّة - هل منطبق على هذا المأتي به أم لا*؟

---

* **قلتُ** توضيح ذلك: إنّ مجرى قاعدة الفراغ هو كون الشكّ متعلّقاً بالمأتي به لأجل الشكّ في جزء منه أو شرط من شرائطه، بحيث إنّ المكلّف لا يعلم كيفيّة ذلك العمل المأتي به كما هو الظاهر من مثل «**شككت فيه**»[4]، أمّا إذا كان نفس المأتي به معلوماً لديه، ولكن يشكّ في انطباق الواقع عليه لم يصدق عليه أنّك شككت فيه، وذلك واضح.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (قاعدة الفراغ).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي هو).

٤. يُنظر: صفحة (٣٣٣) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه لو شكّ في إيقاع خلل من زيادة أو نقيصة، ولكنّه يعلم أنّه على تقدير إن أوقعه فإنّما أوقعه عن عمد.

وبالجملة: هو يحتمل أنّه تعمد في ذلك، فهل يكون مورداً لقاعدة الفراغ أم لا؟ أمّا بناءً على كون قوله عليه السلام: «**هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**»[1] من قبيل منصوص العلّة وأنّه مخصّص لعمومات مثل «**ما مضى فامضه كما هو**»[2]، فعدم دخوله تحت القاعدة المذكورة لا يحتاج إلى توضيح.

وأمّا بناءً على ما هو المختار من أنّه ليس من ذلك القبيل لعدم صلاحيّة ما بعد العلّة لأن يكون كبرى كلّيّة كما هو المحرّر في محلّه[3]؛ فلأنّ قوله: «**ما مضى فامضِه كما هو**»[4] ظاهر في أنّ الفرض ما مضى من قبل نفسه فامضه كما هو، فلا يشمل ما يحتمل أنّه مضى بتعمّد من المكلّف، فتأمّل.

ثمّ الظاهر لا فرق في أمثال هذا الفرع بين كون الشبهة موضوعيّة كما مثّلنا، أو كونها شبهة حكميّة كما لو صلّى غفلة في نوع خاصّ من اللباس ثمّ بعد ذلك شكّ في أنّه هل يشترط عدمه أم لا؟ وتظهر الثمرة إذا قلنا بأنّ الحكم في الشكّ المذكور الاحتياط.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ من علم بأنّه لم يأتِ بالجزء الفلانيّ أو الشرط الفلانيّ ولكنّه احتمل أن يكون تركه لمسوّغ مثل «الاضطرار» من قبيل ما تقدّم، فإنّه لا شكّ له فيما أتى به وإنّما الشكّ في انطباق المكلّف به عليه واقعاً، ونظير هذه الفروع ما تقدّم في باب الاستصحاب في مسألة القسم الثاني من الكلّيّ من أنّ المشكوك إنّما هو في الحادث، وأنّه الفرد الطويل أو الفرد القصير لا في بقاء ما هو حادث، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٤١) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٧٩/٢.

٤. يُنظر: صفحة (٣٤١) من هذا الجزء.

النحو الرابع: أن يكون شاكّاً من أوّل الأمر، ولكن غفل ودخل في الصلاة ثمّ بعد الفراغ شكّ كما لو كان مستصحباً الحدث ثمّ غفل وصلّى ثمّ بعد الفراغ شكّ في الوضوء وسائر الطهارات، ولكنّه يقطع بأنّه بعد الاستصحاب لم يحدث منه وضوء، ولا ريب في عدم جريان القاعدة في هذا النحو.

وهكذا الحال فيما لو كان الأصل السابق احتياطاً كما لو غفل وتوضّأ من أحد أطراف الشبهة المحصورة، فإنّ جميع ما كان من هذا القبيل يكون من أوّل الأمر محكوماً بمقتضى ذلك الأصل السابق، ولا تجري فيه قاعدة الفراغ كما لو قطع بعدم الوضوء ثمّ غفل وصلّى، وما يُقال في الاستدلال على جريانها من أنّ قاعدة الفراغ حاكمة على ما في موردها من الأُصول إنّما يتمّ فيما إذا احتمل بعد الفراغ أنّه قد توضّأ.

والحاصل[1]: أنّ الشكّ الساري على أنحاء:

الأوّل والثاني ما تقدّم[2] من الصلاة إلى جهة معيّنة غفلة، وبعد الفراغ حصل الشكّ في كونها هي القبلة، ومن الصلاة غفلة بعد حصول الشكّ المنجّز كما لو كان الشكّ في الطهارة مسبوقاً باليقين بالحدث أو توضّأ غفلة من أحد أفراد الشبهة المحصورة.

الرابع[3]: أن يكون متيقّناً بحصول ما هو الشرط ثمّ بعد الفراغ يشكّ في حصوله من أوّل الأمر، وهذا على نحوين:

أحدهما: أن يكون عالماً بمدرك يقينه السابق، ولكنّه التفت بعد الفراغ إلى عدم صحّته، فحصل له الشكّ في مدرك يقينه السابق، والظاهر أنّه لا

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٨ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٩) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثالث).

إشكال في مثل ذلك في جريان قاعدة الفراغ.

النحو الثاني: أن لا يكون فعلاً عالماً بمدرك يقينه السابق، وإنّما حصل له التزلزل في يقينه السابق، وهذا على الظاهر أيضاً مجرى للقاعدة، إلّا أنّه لا يترتب على جريان القاعدة في النحوين سوى صحّة الفعل السابق دون الأفعال اللاحقة[1].

١. بياض في نسخة الأصل بمقدار ثلاث أوراق ونصف.

الكلام في قاعدة أصالة الصحّة

لايخفى[1] أنّ ما يعتبر في العقد باعتبار جريان قاعدة الحمل على الصحّة على مراتب.

المرتبة الأولى أن لا يكون المعتبر ركناً لا شرعاً ولا عرفاً

المرتبة الأولى: ما يعتبر فيه شرعاً، ولكنّه لا يكون ركناً فيه شرعاً ولا عرفاً، وهذا هو القدر المتيقّن في موارد الأصل المذكور.

المرتبة الثالثة أن يكون المعتبر ركناً شرعاً وعرفاً

ويقابله **المرتبة الثالثة** وهو ما يكون معتبراً فيه شرعاً ويكون ركناً فيه شرعاً وعرفاً كـ«الزوجين» في باب النكاح، وهذا هو القدر المتيقّن في عدم كونه مورداً للأصل المذكور.

المرتبة الثانية أن يكون المعتبر ركناً شرعاً لا عرفاً

المرتبة الثانية: ما يكون ركناً شرعاً لا عرفاً، كـ«البلوغ» في باب المعاوضات دون الضمان، فإنّهم يرون كون البلوغ ركناً في الضمان لعدم اعتبار بذمّة[2] الطفل وضمانه، وحيث إنّ مضمون عقد الضمان ابتداءً هو كون المضمون في ذمّة الضامن فلا جرم كان البلوغ فيه ركناً عندهم، بخلاف العقد البيعيّ - مثلًا - فإنّه وإن كان أحد العوضين أو كلاهما كلّيّاً ولازمه أن يكون في الذمّة إلّا أنّه لمّا كان كونه في الذمّة ليس هو مضمون عقد البيع ابتداءً، بل كان ذلك

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٦ شوّال، ١٣٤٤هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ما بذمّة).

لازم وقوع مضمونه الذي هو المبادلة بين الكلّيّين لم يكن البلوغ عندهم ركناً فيه، بل كان أقصى ما فيه أنّه ركن في نظر الشارع، فلذلك لا تجري أصالة الصحّة لو شكّ في بلوغ الضامن، بخلاف العقد البيعيّ وهذا هو الفارق بين الضمان وبين سائر العقود[1].

الكلام[2]

في جريان أصالة الصحّة في العقود والإيقاعات

مقدّمة[3]: لا يخفى أنّ ما يعتبر في العقد على أنحاء ثلاث:

الأوّل: ما يعتبر في نفس العقد، كـ«العربيّة» وتقديم الإيجاب على القبول ونحوهما.

الثاني: ما يعتبر في المتعاقدين، كـ«العقل» و«الاختيار» ونحوهما.

الثالث: ما يعتبر في العوضين، كـ«المملوكيّة» ونحوها.

وهذا يكون فيه الشكّ في موردين:

أحدهما: الشكّ في وقوع العقد على الخمر غير القابل للملكيّة أو على الخلّ القابل لها.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «فاتني الدرس في الليالي اللاحقة إلى (٦ ذي القعدة، ١٣٤٤هـ) وفي هذا الشهر عرضت له (دام ظلّه) بعض العوارض المزاجيّة أوجبت سفره إلى الكاظميّة، ومنها إلى كربلاء بغداد، وكنت في خدمته لأجل العلاج، وبقينا هناك إلى (آخر صفر سنة ١٣٤٥هـ)، وبحمد الله ومنّه تحسّنت حاله ورجعنا إلى النجف الأشرف (٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ)، وشرع (دام ظلّه) ليلة الحادية عشرة من الشهر المذكور وفّقنا الله للاستفادة منه (دام ظلّه)، الأحد: ١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ».

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم وعليه نتوكّل وبه نستعين، الأحد ١١ ربيع الأول، ١٣٤٥هـ».

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المقدّمة الأولى).

الثاني: أن يكون المبيع وقفاً أو مرهوناً أو أمّ ولد ولكن وقع الشكّ في أنّه كان مقترناً بالمجوّز للبيع كمثل «خراب الوقف»، أو «إجازة المرتهن»، أو مع المجوّز لبيع أمّ الولد، وعليه فيكون للشكّ في صحّة العقد صور أربع.

المقدّمة الثانية: لا يخفى أنّه ليس لنا دليل لفظيّ على جريان أصالة الصحّة في العقود كي يكون هو المرجع في موارد الشكّ في جريانها، كما أنّه ليس معقداً إجماعيّاً، كي يكون حكمه حكم الدليل اللفظيّ، وإنّما دليلنا على ذلك هو الإجماع العمليّ من الفقهاء على إجراء أصالة الصحّة في العقود في الجملة.

المقدّمة الثالثة: أنّ الشكّ في صحّة العقد تارةً يكون شكّاً في صحّته ابتداءً بلا واسطة كما في الشكّ في واجديّته لما يعتبر فيه على النحو الأوّل، وأخرى يكون الشكّ فيه من جهة الشكّ في أمر آخر خارج عن نفس العقد كما في الشكّ على الثاني والثالث.

ولا يخفى أنّ القدر المتيقّن من موارد جريان أصالة الصحّة هو ما إذا كان فيما يعتبر في نفس العقد، وهو النحو الأوّل، فإنّ الشكّ فيه يكون شكّاً في صحّة نفس ما وقع من العقد، بحيث يكون نفس العقد مشكوك الصحّة، ويقابله القسم الثاني من النحو الثالث، فإنّه لا ريب في عدم كونه مجرى لأصالة الصحّة؛ إذ لم يكن نفس العقد فيه مشكوك الصحّة، وإنّما شكّ في ترتّب الأثر عليه من جهة أُخرى، وهي كونه مقروناً مع المجوّز للبيع أو مع إجازة المرتهن، فأصالة الصحّة التي[1] هي أصل حكميّ لا تجري في نفس العقد باعتبار صحّة نفسه، لعدم كونها مشكوكة كما أنّها لا تجري فيه باعتبار كونه

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: «التي هي».

واجداً للمسوّغ؛ لأنّها حينئذٍ تكون مثبتة مع أنّها محكومة لأصل موضوعيّ، وهو أصالة عدم المجوّز أو الإجازة.

وبالجملة: إنّا لو قلنا بجريان أصالة الصحّة في جميع الصور الثلاث لما أمكننا إجراءها في الصورة الرابعة لما ذكرناه.

وحاصله: أنّ العقد في نفسه في هذه مقتضاه البطلان وعدم النفوذ والمسوّغ الذي هو المصحّح للعقد الموجب لنفوذه لم يكن معلوماً، وإنّما تجري أصالة فيما إذا كان العقد في نفسه مردّداً بين الصحّة والفساد.

تقدّم[1] أنّ الشروط المعتبرة في نفوذ العقد على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الشروط المعتبرة في نفس العقد، مثل «العربيّة» ونحوها.

القسم الثاني: الشروط المعتبرة في المتعاقدين، مثل «كونهما عاقلين مختارين» ونحو ذلك.

القسم الثالث: الشروط المعتبرة في العوضين، مثل «المعلوميّة» وعدم التفاوت في المكيل والموزون إذا كانا من جنس واحد وكونهما مملوكين وعدم كونهما موقوفين أو مرهونين ونحو ذلك.

والقدر المتيقّن من مورد جريان أصالة الصحّة هو ما إذا كان الشكّ في تحقّق ما هو قبيل[2] القسم الأوّل من الشروط، أمّا ما كان منها من قبيل القسم الثاني والثالث فهو على نحوين:

أحدهما: ما يكون راجعاً إلى مرتبة العقد أيضاً مثل «المعلوميّة» وعدم الربا في المكيل والموزون.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من قبيل).

والآخر: ما يكون راجعاً إلى المرتبة السابقة على العقد مثل «المملوكيّة» وعدم الوقفيّة والمرهونيّة.

أمّا النحو الأوّل فتجري في مورد الشكّ في تحقّقه أصالة الصحّة، ولا تجري فيما من قبيل النحو الثاني.

والسرّ في ذلك: أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في مورد الشك في صحّة العقد وفساده، أمّا ما كان الشكّ فيه راجعاً إلى الشكّ في المرتبة السابقة على نفس العقد، فلا مورد فيه لأصالة الصحّة؛ لأنّ الشكّ فيه لم يكن في صحّة العقد؛ لأنّ العقد فيه بما هو عقد صحيح، وإنّما وقع الشكّ فيما وقع عليه العقد، أو في من وقع منه العقد اللذان هما في المرتبة السابقة على نفس العقد، والشكّ في هذه المرتبة لا ربط له بالشكّ في صحّة العقد وفساده الذي هو مورد جريان أصالة الصحّة حتّى أنّه لو فرض أنّ الدليل على هذا الأصل كان دليلاً لفظيّاً لما أمكن التمسّك به لإجراء أصالة الصحّة في تلك المرتبة إلّا إذا كان فيه عموم شامل لجميع المراتب.

فتلخّص: أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في شرائط نفس العقد وفي شرائط العوضين إذا كانت راجعة إلى مرتبة العقد كما في المعلوميّة وعدم الربا ونحو ذلك، دون ما إذا كان منها راجعاً إلى المرتبة السابقة على مرتبة العقد كما في المملوكيّة وعدم كون أحد العوضين موقوفاً أو مرهوناً أو أمّ ولد ونحو ذلك.

أمّا شرائط المتعاقدين فعلى الظاهر أنّها كلّها راجعة إلى المرتبة السابقة على العقد وليس فيها ما يكون راجعاً إلى مرتبة العقد، فلأجل ذلك لا تجري أصالة الصحّة في جميع موارد الشكّ في شرائط المتعاقدين.

وتوضيح[١] ما تقدّم: أنّا قد حقّقنا في باب اقتضاء النهي عن المعاملة فسادها أنَّ النهي إن تعلّق بالسبب لم يكن ذلك موجباً لفساده، وإن تعلّق بالمسبّب أوجب الفساد، وبيّنا أنَّ السرّ في ذلك هو أنَّ النهي إذا كان متعلّقاً بالمسبّب كان موجباً لقصر السلطنة وعدم قدرة العاقد على إيجاد ذلك المسبّب، حيث إنَّ غير المقدور شرعاً كغير المقدور العقليّ، وهكذا الحال في الشرط، فإن كان المجعول شرطاً هو عدم المسبّب أوجب الفساد، وإن كان هو عدم السبب لم يكن موجباً للفساد[٢].

إذا تقرّر[٣] **فنقول**: إنَّ بعض الشروط تكون شرطاً للسبب بما أنّه سبب وهذه هي القدر المتيقّن من مورد جريان أصالة الصحّة، وبعضها تكون شرطاً للمسبّب وهي شروط المتعاقدين وشروط العوضين، مثال الأوّل عدم السفه - مثلًا - فإنَّه شرط في حصول المسبّب وترتّبه على السبب، فلو كان مشكوكاً لم ينفع في ترتّب الأثر - أعني المسبّب - أصالة الصحّة، حيث إنَّ صحّة العقد الذي هو نتيجة أصالة الصحّة لا ينفع في الحكم بحصول المسبّب.

وهكذا الحال في شرائط العوضين، فإنَّ كون العين مملوكة إنّما تكون شرطاً في ناحية المسبّب، بمعنى أنَّ حصول المسبّب وهو النقل والانتقال يتوقّف على كون العوضين مملوكين، فلو شكّ في كون ما وقع عليه العقد كان خمراً أو خلّاً لم تنفع أصالة الصحّة في حصول المسبّب، حيث إنَّ صحّة العقد لا ربط لها بحصول المسبّب المتوقّف حصوله على قابليّة العوض لأن يكون مملوكاً، وهكذا الحال في غيره من شرائط العوضين.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٤٢/١.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تقرّر ذلك).

نعم، بعض شرائط العوضين تكون راجعة إلى ناحية السبب، مثل كونهما معلومين غير مشتملين على الربا، فيكون هذا النحو مورداً لأصالة الصحّة.

أمّا شرائط المتعاقدين، فإنّا وإن ذكرنا بالأمس أنّه ليس فيها ما هو من هذا القبيل - أعني ما يكون راجعاً إلى ناحية السبب - إلّا أنّ الإنصاف أنّ البلوغ - مثلاً - الذي هو شرط المتعاقدين له جهتان:

أحدهما: راجعة إلى ناحية السبب[1] التي هي عبارة عن توقّف النقل والانتقال على كون المالك بالغاً، بمعنى أنّه لا يحصل النقل والانتقال من غير البالغ، فلا تكون من هذه الجهة مورداً لأصالة[2].

وله جهة أُخرى راجعة إلى ناحية السبب، وهي عبارة عن توقّف تماميّة سببية العقد على كون العاقد بالغاً، سواء كان هو المالك أو كان وكيلاً، أو مأذوناً، أو فضوليّاً، من جهة أنّ الصبي مسلوب العبارة، ومن هذه الجهة يكون الشكّ في حصول هذا الشرط مورداً لأصالة الصحّة، وتظهر الثمرة في عقد الوكيل أو المأذون أو الفضوليّ إذا وقع الشكّ في بلوغه حين العقد، فإنّ أصالة الصحّة تجري فيه.

وبالجملة: فهذه الشروط كلّها وإن كانت متساوية في أنّ عدمها يُوجب عدم المسبّب، إلّا أنّه تارةً يكون لقصور في السبب كما في الشروط الراجعة إلى ناحية السبب، وأخرى يكون ذلك لقصور في المسبّب لأجل قصور فيما وقع عليه السبب أو في من أوقع السبب، فما كان القصور فيه راجعاً إلى ناحية السبب جرت أصالة الصحّة في مورد الشكّ فيه، وما كان راجعاً إلى ناحية المسبّب لم تجر أصالة الصحّة في مورد الشكّ فيه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المسبّب).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأصالة الصحّة).

وحاصل[1] ما تقدّم وفذلكته: إنّ لمجرى أصالة الصحّة عقد وضع وعقد حمل، فإنّ مجراها هو العقد الصادر ممّن له العقد على ما يمكن العقد عليه، فلو كان الشكّ واقعاً في نفس العقد وأنّه كان صحيحاً أو فاسداً، وهو المعبّر عنه بعقد الحمل جرت في ذلك أصالة الصحّة، سواء الشكّ في شروط العقد نفسه أو فيما يرجع إلى ذلك من شروط المتعاقدين أو العوضين.

أمّا إذا كان الشكّ واقعاً في عقد الوضع بأن كان الشكّ واقعاً في نفس المتعاقدين من جهة الشكّ في كونهما ممّن له العقد، أو كان الشكّ فيما وقع عليه من العوضين من جهة الشكّ في كونهما ممّا يمكن وقوع العقد عليهما لم تجرِ فيه أصالة الصحّة؛ لما ذكرناه من رجوع ذلك إلى مرحلة المسبّب ولا مجال فيه لأصالة الصحّة التي يكون مجراها هو الشكّ في صحّة السبب.

الكلام في أنّ الثابت بأصالة الصحّة هو الأعمّ من الفعليّة والتأهيليّة

ثمّ إنّ الصحّة الثابتة بأصالة الصحّة ليست هي خصوص الصحّة الفعليّة، بل هي أعمّ من ذلك، فلو كان العقد صادراً من المالك وشكّ في صحّته وفساده كانت الصحّة صحّة فعليّة ولو كان العقد المذكور صادراً من الفضوليّ، ومع ذلك شكّ في صحّته كانت الصحّة تأهليّة، ولو كان مردّداً بين صدوره منه، أو من المالك بأن تردّد العاقد بين كونه هو المالك أو الأجنبيّ، ومع ذلك شكّ في صحّته من جهة الشكّ في اجتماع الشرائط المعتبرة فيه كانت الصحّة الثابتة بأصالة الصحّة هي الأعمّ من الصحّة الفعليّة والتاهيليّة، هذا كلّه بالنسبة إلى الأمور المعتبرة حال العقد.

وأمّا الأمور المتأخّرة عنه المعتبرة في ترتّب الأثر عليه وصحّته الفعليّة، كالقبض في المجلس في الصرف والسلم والقبض مدّة العمر في الوقف

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

والرهن والهبة، فلا شبهة في عدم كونها مورداً لأصالة الصحّة لو وقعت مورداً للشكّ؛ لأنّ صحّة العقد في أمثال هذه المعاملات لا معنى لها، إلّا أنّه لو تعقّب بالقبض لترتّب عليه الأثر، وهذا المقدار لا ينفع في إزالة الشكّ في تحقّق القبض.

وأمّا مسألة بيع الراهن المأذون من قبل المرتهن ورجوع المرتهن إذا كان كلّ منهما محقّقاً صدوره ولكن شكّ فيما هو المقدّم منهما، فقد عورضت فيه أصالة الصحّة في البيع بأصالة الصحّة في الرجوع، حيث إنّه لو كان واقعاً بعد البيع لكان فاسداً.

والتحقيق: أنّ كلّ واحد من هذين الأصلين غير جارٍ في نفسه، أمّا أصالة الصحّة في البيع، فلمّا تقدّم من أنّ الشكّ في مثل هذا لا يكون في ناحية السبب، بل هو في ناحية المسبّب، لوقوع الشكّ في أنّ هذا العاقد هل له أن يعقد، كما أنّ الأمر في الرجوع أيضاً كذلك لوقوع الشكّ في أنّ هذا المرتهن هل له أن يرجع عن إذنه أم لا؟ وحينئذٍ فلو كان البيع معلوم التاريخ استصحب عدم الرجوع وبقاء الإذن إلى حينه، فيكون البيع بحكم الاستصحاب واقعاً ممّن له إيقاعه، ولو كان الأمر بالعكس بأن كان المعلوم التاريخ هو الرجوع استصحب عدم البيع إلى ما بعد الرجوع، فيكون الرجوع بحكم الاستصحاب واقعاً ممّن له إيقاعه للحكم بعدم وقوع البيع قبله، والنتيجة في الصورة الأولى صحّة البيع وفساد الرجوع، وفي الثانية بالعكس، ولو كانا معاً مجهولي التاريخ تعارض الأصلان المذكوران *.

---

* **ينبغي** أن يتأمّل في رجوع الزوج واختلافه مع الزوجة المطلّقة رجعيّاً في أنّه كان رجوعه قبل انقضاء العدّة أو بعد انقضائها، فقد اختلف في أنّ القول هل

الكلام فيما يعتبر في مجرى أصالة الصحّة

يعتبر[١] في مورد أصالة الصحّة أمران كلّ واحد منهما ركن فيها.

الأوّل: كون الفاعل مالكاً لذلك الفعل الذي يحكم عليه بالصحّة، وقد تقدّم[٢] الكلام في هذا الأمر مفصّلاً.

الثاني: إحراز نفس ذلك الفعل ليحكم عليه بعد فرض وقوعه بالصحّة وإحراز عنوانه الذي يكون به ذلك الفعل قابلاً للاتّصاف بالصحّة، مثلاً العبادات والمعاملات يتوقّف اتّصافها بالصحّة والفساد على النيّة في الأوّل والقصد في الثاني أمّا إحراز نفس[٣] فيكفي فيه إخبار الفاعل في المعاملات، سواء كان وكيلاً أو كان أصيلاً من باب «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[٤]

قول الزوج أو قولها؟ وقال بعضهم[٥]: إنّه لو علم تاريخ الانقضاء ووقع النزاع في يوم الرجوع كان القول قوله، ولو كان الأمر بالعكس بأن علم تاريخ الرجوع واختلف في تاريخ الانقضاء كان القول قولها، استناداً في الأوّل إلى أصالة الصحّة في الرجوع الحاكمة على أصالة عدم وقوعه قبل انقضاء العدّة، وفي الثاني إلى سماع قولها في انقضاء العدّة، وهو حاكم على أصالة الصحّة في الرجوع، ولا مورد لسماع قولها في الأوّل لعدم الشكّ في تاريخ انقضاء العدّة، وإنّما وقع النزاع في وقوع الرجوع قبله، فلا يكون من موارد سماع قولها في انقضاء العدّة، خلافاً لما يظهر من الجواهر[٦]، ولو قلنا بعدم جريان أصالة الصحّة في الأوّل - لما أفاده شيخنا ﷺ - كان القول قولها أيضاً؛ لإصالة عدم وقوع الرجوع قبل الانقضاء، فتأمّل.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة السبت من جهة الزيارة، الأحد: ١٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٣٧١) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نفس الفعل).

٤. يُنظر: المبسوط في فقه الإماميّة: ١٩/٣.

٥. يُنظر: وسيلة النجاة: ٤٥٦/٢، المسألة (٥).

٦. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦٧/٢٥.

أمّا الأصيل فواضح، وأمّا الوكيل فلأنّ الوكيل على البيع - مثلاً - يكون مالكاً لإيقاع العقد البيعيّ، فيكون الإخبار بوقوعه من باب الإقرار ويندرج في قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[1].

وأمّا المعاملات وما يلحق بها من الأفعال مثل «غسل الثوب» ونحوه فيكفي في إحراز وقوعها أيضاً إخبار الفاعل إذا كان نائباً أجيراً كان أو متبرّعاً، لكنّه لا من باب الإقرار، بل من باب حجّيّة الإخبار بالوقوع، ولا يعتبر فيه العدالة؛ لعدم الدليل على اعتبارها وليس ذلك من باب حجّيّة خبر العدل كي يعتبر فيه العدالة؛ لأنّ ذلك فرع حجّيّة خبر العادل في الموضوعات، والأدلّة إنّما دلّت على حجّيّته في الأحكام دون الموضوعات، بل من جهة أنّ مشروعيّة النيابة والإجارة في مثل هذه الأفعال مستلزم لحجّيّة إخبار الفاعل بوقوعها إذا أفاد الاطمئنان، وإلّا لانسدّ هذا الباب بالكلّيّة، ومنه يظهر عدم اعتبار القطع بوقوع الفعل.

والحاصل[2]: أنّه يعتبر في مجرى أصالة الصحّة أن يكون الفاعل - أعني العاقد - مالكاً للعقد، سواء كان من جهة نفسه أو من جهة المعقود عليه وقد تقدّم[3] بيان هذا الشرط في الأمر السابق[4] أن يكون الفعل الذي هو مورد أصالة الصحّة محرزاً بنفسه وبعنوانه المعتبر فيه، وهذا الشرط مرجعه إلى تحقيق موضوع أصالة الصحّة كالشرط السابق، ثمّ إنّ إحراز الفعل بنفسه، إمّا أن يكون بالوجدان، وإمّا أن يكون بأصل أو أمارة.

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

٢. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٣٧٣) من هذا الجزء.

٤. في الأصل: (السابق الشرط) بدل (السابق).

أمّا الوجدان، فلا فرق فيه بين كون الفعل المحرز به عباديّاً أو معامليّاً.

وأمّا إذا لم يكن محرزاً بالوجدان، فإن كان معامليّاً كان قول الفاعل حجّة فيه، سواء كان أصلاً أو وكيلاً لقاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[1] وإن كان عباديّاً كان قوله حجّة فيه، سواء كان مستأجراً أو متبرّعاً على كلام في اعتبار العدالة أو الاكتفاء بالوثوق كما هو المختار.

وأمّا العنوان المعتبر، فهو على قسمين:

الأوّل: ما كان وجدانيّاً مثل «عنوان الصلاة» و«الغسل من الحدث» أو «الخبث» و إحراز هذا إمّا بالوجدان أو بظاهر الحال، أو بإخبار الفاعل، ولا مجرى لأصالة الصحّة في إحراز هذا العنوان كما أنّها لا مجرى لها في إحراز نفس الفعل لو كان مشكوكاً.

الثاني: ما كان عنواناً قصديّاً، وهو على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: ما يكون قوام الفعل المطلوب كـ«عنوان التعظيم» في القيام، المطلوب به التعظيم، ومثل هذا لو وقع الشكّ فيه لم يمكن إحرازه بأصالة الصحّة، بل لا بُدَّ من إحرازه إمّا بالوجدان، أو بأمارة، أو بأصل عقلائيّ، كما في القصد إلى مدلول العقد في العقود بناءً على ما هو الأصل العقلائيّ في كلّ متكلّم من كونه قاصداً لمدلول كلامه، وفي اعتبار قول الفاعل التفصيليّ المتقدّم.

النحو الثاني: عنوان النيابة، وهذا أيضاً لا مجرى فيه لأصالة الصحّة، و إحرازه إنّما يتحقّق بإخبار الفاعل على ما تقدّم.

النحو الثالث: عنوان القربة المعتبر قصده في العبادات، وهذا لو شكّ في تحقّقه كان مورداً لأصالة الصحّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧٣) من هذا الجزء.

ولا يخفى ما في كلمات الشيخ ﷺ[١] في هذا المقام من الاضطراب، خصوصاً ما ذكره من التفكيك بين الجهتين في باب النيابة، وجعل جهة النيابة من باب التسبيب، فإنّ هذا ممّا لا أصل له في ذلك الباب، وإلّا فما هو المصحّح للنيابة التبرّعيّة مع كون المنوب عنه غير عالم بوقوع الفعل من النائب كي يكون هو المسبّب له، كما أنّ كون المصحّح لها هو التنزيل ممّا لا واقعيّة له، وإنّما المصحّح لها هو كون صدور الفعل من فاعله بعنوان كونه عن المنوب عنه[٢].

الكلام في ماهيّة أصالة الصحّة

ثمّ إنّه يتّضح لك ممّا تقدّم في الأمر السابق فيما أفاده ﷺ من الخلل في الأمر السادس، فإنّه لو تردّد المبيع بين الخلّ والخمر لا تجري فيه أصالة الصحّة كما قدّمناه[٣] لا أنّها تجري، ولكن لا يترتب عليها لازمها، وهو كون المبيع خلّاً، وليت شعري كيف يمكن للفقيه الحكم بصحّة هذا العقد واستحقاق البائع للثمن مع عدم وصول عوضه إليه؟ وإن كان غرضه ﷺ أنّ البائع لا يستحقّ الثمن فأيّ فائدة في الحكم بصحّة مثل هذا البيع.

أمّا[٤] ما أفاده العلاّمة ﷺ[٥] في مسألة التداعيّ بين المالك والمستأجر -فيما لو ادّعى الأوّل وقوع العقد عن كلّ شهر بدرهم، والثاني عن سنة بدينار- من التردّد في تقديم أيّ القولين، فوجهه أنّ ما وقع عليه العقد هو محلّ النزاع بينهما، فلم يتّفقا على...[٦].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٦٩/٣.

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٥٧/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٣٦٩) من هذا الجزء.

٤. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

٥. يُنظر: قواعد الأحكام: ٢٨٥/٢.

٦. بياض في نسخة الأصل بمقدار ورقة واحدة، ولتتمّة البحث، يُنظر: أجود التقريرات: ٢٥٧/٤، وفوائد الأُصول: ٦٦٧/٤.

الكلام في معارضة هذا الأصل مع غيره من الأُصول

الكلام[1] في معارضة هذا الأصل مع غيره من الأُصول وذلك يتوقّف على بيان أمور:

الأوّل: أنَّ أصالة الصحّة ليست من الأمارات، لعدم كونها كاشفة في نوعها عن الواقع وإنّما هي أصل عمليّ.

نعم، هي من الأُصول الإحرازيّة كما هو واضح.

الثاني: أنَّ هذا الأصل يكون حكميّاً تارةً وموضوعيّاً أُخرى، ومعنى كونه حكميّاً أنّه يكون محرزاً للحكم الشرعيّ - أعني ترتّب المسبّب على السبب - وإن شئت قلت يكون محرزاً للنقل والانتقال، ومعنى كونه موضوعيّاً أنّه يكون محرزاً للموضوع، فما كان منه جارياً في تحقّق السبب بأن كان مورده الشكّ في نفس السبب كان حكميّاً، وما كان منه جارياً في تحقّق شرط المتعاقدين - مثلًا - كالبلوغ ونحوه ممّا يكون من تلك الشروط راجعاً إلى مرتبة السبب كان أصلاً موضوعيّاً.

الثالث: أنَّ هذا الأصل قد يكون جارياً في مقابل أصالة الفساد وعدم ترتّب الأثر كما إذا كان حكميّاً، فلا شبهة في حكومته على ذلك الأصل، وقد يكون جارياً في مقابل أصل موضوعيّ، مثل «أصالة عدم البلوغ»، فتقع المعارضة حينئذٍ بين الأصلين، فإنَّ مقتضى أصالة عدم البلوغ كون العاقد لذلك العقد غير بالغ فيكون العقد فاسداً، ومقتضى أصالة صحّة العقد كون ذلك العقد صادراً عن بالغ، فيكون صحيحاً، وليس أحد الأمرين مسبّباً عن الآخر؛ لأنّها قضيّة واحدة إن نظر فيها إلى طرف العاقد كان مقتضاه أصالة عدم بلوغه، وإن نظر إلى نفس العقد كان مقتضاه أصالة صحّته.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٢٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

وبعبارة أُخرى: هذه القضيّة الواحدة تارةً يجعل موضوعها العاقد الذي أوقع ذلك العقد، فيُقال إنَّه مشكوك البلوغ، فيكون محكوماً بعدم البلوغ استناداً إلى أصالة عدم البلوغ، وأخرى يجعل موضوعها العقد الذي وقع من هذا العاقد، وأنَّه هل وقع من البالغ فيكون صحيحاً، أم وقع من غير البالغ، فيكون فاسداً فيكون محكوماً بالصحّة، فيتعارض الأصلان مع عدم تقدّم لأحدهما على الآخر.

لايُقال[1]: الأثر - أعني الفساد وعدم حصول النقل والانتقال - إنّما يترتّب على عدم وقوع العقد الصحيح بمفاد «ليس» التامّة، وأصالة عدم البلوغ إنَّما هو مفاد «ليس» الناقصة فيكون الأصل المذكور مثبتاً، فإنَّ لازم عدم بلوغ هذا العاقد هو عدم حصول العقد الصحيح.

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنَّ هذا منقوض بأغلب الاستصحابات، مثلاً استصحاب الحدث يكون مثبتاً لعدم حصول الصلاة الصحيحة، وهكذا.

وثانياً: إنَّه إذا فرض أنَّ الأثر - وهو الصحّة وحصول النقل والانتقال - إذا ترتّب على أصالة الصحّة التي هي أصل موضوعيّ حسب الفرض، لكونها محرزة؛ لكون العقد كان عن بالغ بما هو مفاد كان الناقصة فقهراً تكون أصالة عدم البلوغ بما هو مفاد «ليس» الناقصة جارياً ونافعاً في رفع الأثر المترتّب على ما هو مفاد «كان» التامّة، فكلّ أصل جرى في إثبات شيء بمفاد «كان» الناقصة، وكان لذلك الشيء أثر كان الأصل الجاري في نفس ذلك الشيء بمفاد «ليس» الناقصة جارياً ونافعاً في رفع ذلك الأثر، وحينئذٍ فالتعارض بين

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ).

الأصليين باقٍ بحاله، ومنه يتّضح صحّة ما عليه الطبقة الوسطى من عدم جريان أصالة الصحّة في موارد الشكّ في شروط المتعاقدين، أمّا فيما لا يرجع منها إلى مرتبة العقد، فلما تقدّم[1] مفصّلاً، وأمّا فيما يرجع إلى مرتبة العقد كالبلوغ في الوكيل والفضوليّ ونحوهما فللمعارضة المذكورة.

الكلام في منشأ الشكّ في الصحّة

أفاد[2] (دام ظلّه):

أوّلاً: أنّه إذا كان المقابل لأصالة الصحّة أصالة الفساد كانت أصالة الصحّة هي الحاكمة، وإلّا لم يبقَ لها مورد، وإذا كان المقابل لها أصل موضوعيّ مثل «أصالة عدم البلوغ»، فالظاهر منهم أنّهم لا يجرون أصالة الصحّة رأساً ويجرون أصالة عدم البلوغ، لا أنّهم يبنون على التعارض والتساقط والرجوع إلى أصالة الفساد.

نعم، الظاهر منهم في مثل «الشكّ في الاختبار» ونحوه أنّهم يجرون أصالة الصحّة ويحكّمونها على أصالة عدم اختبار المبيع.

ولعلّ السرّ فيه: أنّ أصالة الصحّة وإن لم تكن عندهم من الأمارات إلّا أنّ فيها نحو جهة أمارية، فتكون مقدّمة على الأصل المذكور لأجل ذلك، كما تقدّم توضيح ذلك في بيان حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب، من أنّه وإن لم يكن لنا في البين شكّان أحدهما مسبّب عن الآخر، وكان لنا شكّ واحد لكنّه ذو جهتين مترتّبتين أحدهما مسبّبة عن الأُخرى فيكون الأصل الجاري في الجهة المسبّبة محكوماً للأصل الجاري في الجهة الأُخرى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧٠ و٣٦٧) من هذا الجزء.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الاثنين: (٢٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ) لم أتوفّق لضبط شيء، الثلاثاء: ٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٥هـ».

الكلام في أصالة الصحّة في الاعتقادات

ثمّ أفاد في معرض الكلام على أصالة الصحّة في الاعتقاد أنّه لو دار الأمر - مثلاً - في أنّ إنكار بعض لما هو من ضروريّات الدين بين كونه لشبهة أنّه كان لشبهة[1]، فلا يحكم بكفره - كما فيمن أنكر المعاد الجسمانيّ متخيّلاً أنّه على نحو خاصّ مثل «الشيخ أحمد»[2]، و«الصدر الشيرازيّ»[3]، و«السبزواريّ»[4] - أو لا لشبهة، فيحكم بكفره كان مقتضى أصالة الصحّة هو الأوّل.

ثمّ بيّن أنّ بعض ما هو ضروريّ الدين قد ورد النصّ[5] بأنّ منكره كافر، مثل «الصوم» و«الصلاة»، ومن ذلك المعاد الجسمانيّ، فهذا القسم يكون منكره كافراً وإن كان لشبهة أخذاً بإطلاق النصّ، وأمّا ما لم يرد فيه نصّ، فلا يكون انكاره مكفّراً إلّا إذا رجع إلى تكذيب النبيّ ﷺ، وهو ما لم يكن لشبهة، أمّا ما كان لشبهة، فحيث إنّه لا يرجع إنكاره إلى تكذيبه ﷺ، فلا يكون موجباً للتكفير.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّ ما أفاده الشيخ ﷺ[6] من كون الحجّة هو علم المخبر واعتقاده في بعض الأمور، وإن كان تصويره العقليّ حسناً إلّا أنّه على الظاهر لا مصداق له، فإنّ الحجّة في باب التقليد هو الواقع بنظر المجتهد واجتهاده، وحاصله إحرازكون هذا هو الواقع بنظره وإنّما يحرز ذلك بإخباره،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بين كونه لشبهة).
٢. يُنظر: شرح الزيارة الجامعة: ٣٧/٤.
٣. يُنظر: المبدأ والمعاد: ٣٧٦، والشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة: ٣٦١.
٤. يُنظر: شرح المنظومة: ٣٢٩.
٥. يُنظر: الكافي: ٢٦٥/٤، كتاب الحجّ، باب فرض الحجّ والعمرة، ح٥، و٣٨٣/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الكفر، ح١.
٦. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٨٣/٣.

وليس الحجّة هو مجرّد علمه واعتقاده، ولذا لو علمنا أنّ هذا المجتهد بحسب البحث العلميّ يقوّي أدلّة الجواز - مثلًا - ولكن لا يفتي به لا يكون ذلك حجّة على من قلّده.

وأمّا الشهادة بالعدالة فأيضاً ليست معتبرة من باب الاعتقاد وعلم الشاهد، ومجرّد صلاة عدلين خلف شخص لا ينفع إلّا من حيث إفادته الوثوق بعدالة ذلك الشخص، لا من حيث إنّها بيّنة على ذلك.

وأمّا تعديل أهل علم الرجال[1]، فليس معتبراً من حيث اعتقاد المعدِّل، ولا من باب الإخبار، ولا من باب الشهادة، بل لأنّه موجب لحصول الوثوق بصحّة الخبر الذي يرويه من كان معدَّلاً.

---

١. يُنظر: منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان: ١٦/١.

الكلام في تعارض القرعة مع الأُصول العمليّة

الكلام[1] في تعارض القرعة مع الأُصول العمليّة لا يخفى أنّ مورد القرعة كما يشهد به مفهومها وأخبارها[2] هو ما إذا كان الدوران والاشتباه بين متبائنين، لا ما إذا كان الشخص الواحد مشتبهاً من حيث الحكم أو المصداق، فتخرج الشبهة البدويّة على اختلاف أقسامها عن عموم أدلّة القرعة، فتكون موارد الاستصحاب والبراءة خارجة عن ذلك العموم من باب التخصّص لا التخصيص.

ويبقى الإشكال في الاحتياط والتخيير من حيث دخوله في عمومات القرعة، وعلى الإجمال لا شبهة في خروج ما لم يكن له واقع مجهول من موارد القرعة عن موارد الاحتياط، فيبقى الأمر فيه مردّداً بين التخيير والقرعة، كما لا شبهة في أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان من حقّ الله - بأن كان تكليفيّاً محضًا- كان من موارد الاحتياط، ولا مورد فيه للقرعة والتخيير.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذا الأسبوع من جهة وفاة المرحوم السيّد محمّد الفيروزآباديّ وفاتحته، وليلة السبت: ٨ ربيع الثاني،١٣٤٥هـ من جهة وفاة الصدّيقة ﷺ الأحد: ٩ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٩٢/٣، باب الحكم بالقرعة، ح٢، تهذيب الأحكام: ٢٤٠/٦، باب البيّنتين يتقابلان أو يترجّح بعضها على بعض وحكم القرعة، ح٢٤، هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة ﷺ: ٣٤٨/٨.

وتحقيق الفاصل بين موارد هذه الأمور الثلاث: أنّ مورد القرعة يتوقّف على أمرين:

أحدهما: كون الاشتباه بين متبائنين، وبذلك تخرج الشبهة البدويّة عن مورد القرعة.

والأمر الآخر: أن يكون في البين جهة مقتضية للتعيين، وبذلك يخرج مورد الاحتياط والتخيير عن مورد القرعة، وحينئذٍ فتكون هذه الأُصول الثلاث مترتّبة:

فأوّلها: هو الاحتياط، وهو لا يتوقّف على أزيد من العلم بالتكليف مع تردّد المكلّف به بين المتبائنين كما تقدم تنقيحه في باب العلم الإجماليّ.

وثانيها: وهو التخيير يحتاج إلى مؤنة زائدة على الأوّل وتلك المؤنة هي وجود ما يكون مانعاً من الأخذ بالاحتياط.

وثالثها: وهو القرعة يحتاج إلى مؤنة زائدة على جميع ما تقدّم وتلك المؤنة هي وجود ما يقتضي التعيين.

ثمّ إنّه تختلف موارد الثالث وضوحاً وخفاءً، ففي الموارد الخفيّة يحتاج إلى عمل الأصحاب مثال الأوّل ولد الجارية المملوكة الشركاء إذا وطأها الجميع في طهر واحد[1]، ومثال الثاني قطيع الغنم إذا كان فيها ما هو موطوء الإنسان[2].

فتلخّص[3] ممّا تقدم[4] أنّ مورد هذه الأُصول الثلاثة هو العلم الإجماليّ،

---

١. كما ورد في رواية عاصم بن حميد عن أبي بصير، يُنظر: الكافي: ٤٩٠/٥، باب الجارية يقع عليها غير واحدٍ في طهرٍ واحد، ح٢.

٢. كما ورد في أجوبة الإمام الرضا عليه السلام لِيحيى بن أكثم عن مسائله، يُنظر: تحف العقول عن آل الرسول: ٤٧٧.

٣. أرّخ المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٤. يُنظر: صفحة (٣٨٣) من هذا الجزء.

فما كان من حقّ الله محضاً هو مورد الاحتياط، وما كان من حقّ الله مورد التزاحم، مثل «إنقاذ الغريقين» هو مورد التخيير، وما كان من موارد التزاحم من حقوق الناس مثل «المال المردّد بين شخصين» هو مورد التشريك، وما كان فيه جهة تقتضي التعيين إمّا لخصوصيّة في المورد أو جهة أُخرى فهو مورد القرعة.

الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول

الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول لا إشكال في تقديم الاستصحاب على غيره من الأُصول العقليّة، لكونها[1] رافعاً لموضوعها، وكذا لا إشكال في تقدّمه على البراءة الشرعيّة وقاعدة الحلّ؛ لكونه أصلاً إحرازيّاً، وهو مقدّم على غيره من الأُصول غير الإحرازيّة، بل قد تقدم منّا أنّ بعض الأُصول الإحرازيّة مقدّم على بعض كما تقدّم[2] تفصيله في قاعدتي الفراغ والتجاوز.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ[3] في قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[4] فلا يخفى ما فيه، فإنّ مفاد هذه الرواية إن كان هو الحلّيّة الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة كانت حكماً واقعيّاً كسائر العمومات مثل: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[5] المتضمّنة للأحكام الواقعيّة، ولا ربط لها حينئذٍ بالأُصول العمليّة، بل تكون مقدّمة على جميع الأُصول لكونها حينئذٍ دليلاً اجتهاديّاً، ويكون المراد من قوله: «حتّى يرد فيه نهي» الورود من الله سبحانه تعالى على لسان جبرائيل ﷺ إلى نبيّه ﷺ، وإن كان المراد من الرواية المذكورة هو الحلّيّة الظاهريّة المغيّاة بالعلم بالحرمة، فلا شبهة في تقدّم الاستصحاب عليها من جهة عدم كونها من الأُصول الإحرازيّة والاستصحاب

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لكونه).

٢. يُنظر: صفحة (٣٧٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٣٨٩.

٤. من لا يحضره الفقيه: ١/٣١٧، كتاب الصلاة، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، ح٩٣٧.

٥. سورة البقرة، الآية: ٢٩.

أصل إحرازيّ، وفي عبارة الشيخ ﷺ خلط بين الوجهين المذكورين، فلا تغفل.

وأمّا الإشكال في الذيل في رواية مسعدة بن صدقة[1] فهو وارد على فقه ذيل الرواية، ولا ربط له بالاستدلال بصدرها على قاعدة الحلّ مع أنّه لو فرض كونه مسقطاً للرواية عن الاستدلال بها على القاعدة المذكورة لكان في باقي الروايات غنىً وكفاية.

وأحسن ما يجاب به عن الإشكال المذكور هو أن يُقال: إنّ قوله ﷺ: «وذلك مثل الثوب... إلخ»[2] من باب التنظير لا التمثيل، بأنّ يكون المراد أنّه كما يحكم بالحلّ لقاعدة الحلّيّة وإن كان الشيء في الواقع حراماً، فكذلك يحكم بالحلّ للقواعد الظاهريّة في تلك الأمثلة وإن كان ما حكم بالحلّ فيها حراماً في الواقع.

الكلام في تعارض الاستصحابين

الكلام[3] في تعارض الاستصحابين: لا يخفى أنّ التقسيمات كثيرة، ولكن المراد منها في هذا المقام ما هو محلّ الأثر في هذا المبحث، وهو كون أحدهما سبباً عن الآخر وكونهما معاً مسبّبين عن ثالث، أمّا كون كلّ منهما مسبّباً عن الآخر فغير معقول، والعامّان من وجه من أقسام العلم الإجماليّ، حيث إنّ التعارض والتنافي في ذلك الباب تارةً ناشئاً عن نفس العلم الإجماليّ مع عدم المنافاة بين الأصلين في حدّ أنفسهما كما في الشبهة المحصورة، وأخرى يكون التنافي ناشئاً عن نفس الأصلين وعنه ينشأ العلم الإجماليّ بسقوط أحد الأصلين في مورد الاجتماع، ولنقدّم الكلام في تعارض الأصلين الذين يكون أحدهما مسبّباً عن الآخر كما في استصحاب طهارة واستصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه، والكلام فيه يكون من جهات ثلاثة:

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣١٤) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١، ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

الجهة الأولى: في شروط تقدّم أحد الأصلين على الآخر.

الجهة الثانية: في وجه ذلك التقديم.

الجهة الثالثة: تحقيق أنّه من قبيل الورود أو الحكومة.

الجهة الأولى في شروط تقدّم أحد الأصلين على الآخر

أمّا الجهة الأولى، فيشترط في التقدّم المذكور أن يكون مجرى أحد الأصلين - الذي هو المحكوم - أثراً شرعيّاً لمجرى الأصل الحاكم.

وبعبارة أُخرى: يكون المسبّب أثراً شرعيّاً للسبب، وأن يكون الأصل الجاري في ناحية السبب متكفّلاً للتنزيل في ناحية المسبّب، بحيث يكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ في ناحية المسبّب، وبهذين الشرطين يتّضح لك الوجه في تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ الذي هو مرجع الجهة الثانية[1]، فإنّك بعد الالتفات إلى هذين الشرطين يتّضح لك الوجه في التقدّم المذكور من جهة مقام الثبوت، ومن جهة الدلالة اللفظيّة.

الجهة الثانية في وجه ذلك التقديم

أمّا مقام الثبوت؛ فلأنّ الأصل في ناحية السبب لمّا كان متكفّلاً للتنزيل في ناحية المسبّب لكون المسبّب من الآثار الشرعيّة للسبب يكون رافعاً لموضوع الأصل في ناحية المسبّب، ولا ريب أنّ الحكم الذي يتكفّله الأصل في ناحية المسبّب لا يمكن جريانه مع ارتفاع موضوعه الذي هو الشكّ؛ لأنّ الحكم لا يحقّق موضوع نفسه، بل لا بُدّ في جريان الحكم من أن يكون الموضوع في نفسه محقّقاً.

أمّا إذا كان مرتفعاً ببركة الأصل في ناحية السبب فلا يمكن أن يكون الأصل في ناحية المسبّب محقّقاً حتّى لو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت، فإنّ استصحاب نجاسة الثوب وإن قلنا: إنّه مثبت للازمها الذي هو نجاسة الماء، إلّا أنّ استصحاب نجاسة الثوب لا يكون له نظر إلى طهارة الماء ونجاسته كي

---

١. هذه هي الجهة الثانية تعرّض لها ﷺ ضمن الجهة الأولى، فلاحظ.

يكون رافعاً للشكّ في نجاسة الماء فهما في ذلك نظير القرينة وذي القرينة في تقدّم أصالة الظهور في الأوّل على الثاني *.

وأمّا الجهة اللفظيّة، فغاية ما يتصوّر من المغالطة في منع التقدّم المذكور هو أن يُقال: إنّه ليس لنا إلّا عموم واحد وهو عموم لا تنقض اليقين بالشكّ، وهذا العموم وإن كانت أفراده طوليّة، وهي الشكّ السببيّ والشكّ المسبّبي إلّا أنّ شموله لها لا يكون طوليّاً على حسبها كي يُقال: إنّ هذا العموم إذا جرى في ناحية السبب أوجب رفع المسبّب، بل يكون شموله لها في عرض واحد، فلا يكون حينئذٍ أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، هذا خلاصة ما يُقال في هذه المغالطة.

وينبغي أن يعلم أنّ هذه المغالطة لا تأتي إلّا فيما إذا كان الأصل السببيّ والمسبّبيّ من سنخ واحد، أمّا إذا كان أحدهما مغايراً للآخر في السنخ مثل «أصالة الحلّ» و«الاستصحاب» - مثلًا - فلا تتوجّه المغالطة المذكورة، ولعلّه لأجل ذلك لم يستشكل أحد في التقديم فيما إذا كان من سنخين، واستشكلوا فيما إذا كانا من سنخ واحد.

---

* **قلتُ:** لا يخفى ما فيه، فإنّا لو قلنا بحجّيّة الأصل يكون كلّ من الأصلين رافعاً لموضوع الأصل الآخر، ولا ربط لذلك بمسألة القرينة وذي القرينة.

والأولى أن يُقال: إنّ الوجه في التقديم حينئذٍ إنّ الأصل في ناحية المسبّب، وإن كان حجّة في اللازم الذي هو نجاسة الماء، إلّا أنّه إنّما يثبت هذا اللازم بعد إثباته الملزوم الذي هو نجاسة الثوب، والمفروض أنّ الأصل في السبب الذي هو طهارة الماء يرفع موضوعه في المرتبة الأولى التي هي مرتبة إثباته للملزوم - أعني نجاسة الثوب - فلا يدعه يثبت هذا الملزوم حتّى أنّه بعد إثباته له يكون مثبتاً للازم كي يرفع بذلك موضوع الأصل السببيّ.

وبالجملة: فإنّ الأصل المسبّبيّ لا يرفع موضوع الأصل السببيّ إلّا في المرتبة الثالثة، والمفروض أنّ الأصل السببيّ يرفع موضوع الأصل المسبّبيّ في المرتبة الأولى، فيكون هو المقدّم.

وقد[1] أجاب الشيخ ﷺ[2] عن هذه المغالطة بما حاصله: إنّ الأصل المسبّبيّ لا يكون موجباً لرفع موضوع الأصل السببيّ، فيكون تقدّمه عليه من قبيل التخصيص بلا مخصّص بخلاف العكس، فإنّ الأصل السببيّ لمّا كان موجباً لرفع موضوع الأصل المسبّبيّ كان من قبيل التخصّص، وقد تقرّب هذه المغالطة بوجهٍ آخر.

وحاصله أنّ أفراد عموم «لا تنقض» وإن كانت طوليّة بالنسبة إلى الشكّ السببيّ والمسبّبيّ، إلّا أنّ تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ إنّما يتمّ إذا كان جريان عموم «لا تنقض» فيه قبل جريانه في ناحية المسبّب ليكون رافعاً لموضوع الأصل المسبّبيّ، وهذا إنّما يتمّ إذا كان لنا حكمان: أحدهما في السببيّ، والآخر في المسبّبيّ، وأن الأوّل مقدّم على الثاني، والمفروض أنّه ليس لنا إلّا حكم واحد، وهو جارٍ فيهما معاً في عرضٍ واحد.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الشكّ المسبّبيّ لمّا كان مسبّباً عن الشكّ السببيّ، فهو متأخّر عنه رتبة كما أنّ حكم الشكّ السببيّ متأخّر عنه رتبة، فيكون حكم الأوّل في مرتبة موضوع الحكم في الثاني، والمفروض أنّ جريان الحكم في الأوّل رافع لموضوع الثاني، فهو يعدم موضوع الثاني قبل وصول النوبة إلى مرتبة حكمه والحكم في الشكّين وإن كان بعموم واحد، إلّا أنّه لمّا كان ذلك العموم على نحو القضيّة الحقيقيّة كان منحلّاً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، وكلّ حكم من هذه الأحكام يكون مشروطاً بوجود موضوعه، وحيث إنّ الحكم لا يكون موجباً لتحقّق موضوعه، فلا جرم يكون الأصل الأوّل حاكماً على

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٥/٣.

الثاني؛ لأنّه حينئذٍ يبقى الثاني بلا موضوع.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ الحكم يجري في الشكّ الثاني، لكنّ جريانه إنّما يكون آناً ما ثمّ يرتفع موضوعه بجريان الحكم في الشكّ الأوّل، فيرتفع حينئذٍ حكمه، إلّا أنّ هذا محال، فتأمّل.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن مغالطة أُخرى، وهي أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو كان الأصلان من سنخين، أمّا إذا كان[1] من سنخ واحد كما فيما نحن فيه، فليس لنا حكم حاكم على حكم آخر.

الجهة الثالثة في وجه التقديم هل هو من قبيل الورود أو الحكومة؟

أمّا الكلام في الجهة الثالثة[2]: وهي كون التقدّم المذكور من قبيل الورود أو الحكومة.

فتحقيقه يتوقّف على تحقيق معنى الحكومة والورود، وهو وإن كان قد تعرّض له الشيخ ﷺ مفصّلاً في أوائل التعادل والتراجيح[3]، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليه إجمالاً.

فنقول: لا شبهة في تقدّم الأمارات على الأُصول الإحرازيّة، وهي على الأُصول غير الإحرازيّة كما أنّ الأمارات أيضاً يكون بعضها مقدّماً على بعض كالإقرار، فإنّه مقدّم على كلّ أمارة حتّى حكم الحاكم والبيّنة، كما أنّ حكم الحاكم مقدّم على غيره من الأمارات كالبيّنة، وأيضاً الأُصول الإحرازيّة يقدّم بعضها على بعض، كما أنّ الأُصول غير الإحرازيّة يقدّم بعضها على بعض.

والتحقيق في الجميع أنّ التقدّم من قبيل الحكومة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كانا).

٢. لم يتعرّض المقرر ﷺ لذكر الجهة الثانية، إذ أنّه بيّنها بصورة واضحة في تحرير الجهة الأولى، فلاحظ.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٧/٤، وما بعدها.

وقد يتوهّم[١] من كلمات الشيخ الآتية في باب التعادل والتراجيح[٢] أنَّ الحكومة هي كون أحد الدليلين شارحاً ومتعرّضاً بمدلوله اللفظيّ للدليل الآخر، بمثل «عنيت» و«أردت» ونحو ذلك.

ولا يخفى أنَّ مثل هذه الحكومة ممّا يندر وجودها في جميع الأدلّة الفقهيّة والأُصوليّة، بل يمكن أن يُقال: إنّ مثل هذه الحكومة ممّا لا وجود لها أصلاً، وحينئذٍ فالحقّ في شرح هذه الألفاظ الذي وقع عليه الاصطلاح أن يُقال: إنَّ أحد الدليلين إن كان رافعاً بوجوده لموضوع الدليل الآخر رفعاً تكوينياً من دون توقّف على تعبّد شرعيّ كما في القطع بالنسبة إلى الأمارات غير العلميّة كان تقدّمه عليه من باب التخصّص، وإن كان رافعاً له بمجرّد التعبّد وإن لم يكن مثبتاً لما تعبّد به كان من قبيل الورود، كما في مثل تقدّم الأمارات على الأُصول العقليّة، فإنّ الخبر الدالّ على حرمة العصير العنبيّ - مثلاً - يكون بمجرّد التعبّد به بياناً رافعاً لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان مع قطع النظر عن كون الخبر المذكور مثبتاً للحرمة المذكورة، وإن كان رفعه لموضوع الآخر بواسطة إثباته لما تعبّدنا الشارع كما في مثل تقدّم الأمارات على الاستصحاب - مثلاً -، وكما في مثل «تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ» كان ذلك من قبيل الحكومة، وحينئذٍ فجميع ما قدّمناه من تقدّم الأمارات بعضها على بعض، وتقدّمها جميعاً على الأُصول الإحرازيّة وتقدّم الأُصول الإحرازيّة بعضها على بعض، وتقدّمها جميعاً على الأُصول غير الإحرازية، وتقدّم نفس هذه الأُصول بعضها على بعض، جميع هذه التقدّمات من قبيل الحكومة.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٨٤، و٤٢٩.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٣/٤.

خاتمة في بيان مطالب

أفاد[1] (دام ظلّه) في هذه الليلة مطالب ذكرأنّها ينبغي أن تذكرفي صدر المبحث.

المطلب الأوّل: أنَّ الأصل في الأمارات الطريقيّة إلّا أن يكون هناك ملجأ يلجئنا إلى الالتزام بالسببيّة مثل كون الأمارة موجبة لتفويت الواقع بلا مصلحة يتدارك بها فوته، وتلك المصلحة التي نلتزم بها هي المصلحة في نفس سلوك الطريق المعبّرعنه بالأمارة ونعبّرعن تلك المصلحة بالمصلحة السلوكيّة.

المطلب الثاني: أنَّ الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط والتخيير على خلاف القاعدة.

المطلب الثالث: أنَّ الأُصول العمليّة لا شبهة في عدم كون حجّيّتها من قبيل السببيّة؛ لأنَّ الملزم بالسببيّة في باب الأمارات - وهو تفويت الواقع مع التمكّن من تحصيل العلم به - مفقود في باب الأُصول العمليّة، وغاية ما يتوهّم أنَّ سلوك الأصل مع التمكّن من تحصيل الواقع بالاحتياط مفوّت لمصلحة الواقع.

---

١. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «فاتني الدرس ليلة السبت، والأحد من جهة اشتغالي بفاتحة المرحوم الحاجّ عليّ الوهيب الحلّيّ طاب ثراه، الاثنين: ١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ».

وفيه: أنَّ التمكّن من الاحتياط ليس مثل التمكّن من تحصيل العلم، فإنَّ مجرّد التمكّن من تحصيل العلم موجب لتحصيله، بخلاف التمكّن من الاحتياط، فإنّه لا يُوجب الاحتياط إلّا بموجب شرعيّ يستكشف منه أهميّة ذلك الواقع على وجه يحتاج إلى جعل الاحتياط الذي هو متمّم الجعل، ففي عدم الدليل الشرعيّ على الاحتياط يستكشف منه عدم تلك الأهمّيّة على الوجه المذكور، بل تكون الإرادة الواقعيّة غير مقتضية للتأثير إلّا في حال قيام الحجّة عليها، وبذلك أجبنا عن الاستدلال على القول بالاحتياط في الشبهات البدوية بما حاصله أنَّ المصلحة التي اقتضت جعل التكليف تكون مقتضية لجعل الاحتياط، وإلّا لفاتت المصلحة الواقعيّة.

المطلب الثالث[1]: أنَّ ما تردّد في كلمات الشيخ ﷺ[2] في هذا المقام من التعبير عن دليل الاستصحاب بحرمة النقض وبوجوب نقض اليقين باليقين ليس في محلّه؛ لأنّه ليس في البين تحريم ولا إيجاب وإنّما يكون النهي والأمر المذكوران في دليله طريقين، وليس في البين إلّا حجّيّة الأصل المذكور من باب الطريقيّة، بمعنى عدم السببيّة.

المطلب الرابع[3]: أنَّ المرجع في تعارض[4] هو التساقط[5].

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ الصورة الأولى من تعارض الاستصحابين - وهي صورة العلم الإجماليّ على خلاف الأصل الإحرازيّ - ليس في الحقيقة من

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الرابع).
٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/٣٩٥.
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الخامس).
٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تعارض الأصلين).
٥. يُنظر: المصدر نفسه: ٣/٤٠٥.

باب التعارض، بل هو من باب عدم جريان الأصل في نفسه للعلم الإجماليّ بانتقاض الحالة السابقة، سواء كان الأصل مثبتاً والعلم نافياً أو كان الأمر بالعكس.

ثمّ إنّه أدام الله ظلّه أفاد أنّ الشيخ ﷺ[1] أفاد أنّه ربّما كان تعارض الأصلين لقيام الإجماع على عدم الأخذ بهما معاً كما في الماء المتنجّس المتمّم بالطاهر كرّاً، وإلّا فلو لم يكن لنا ذلك الإجماع القائم على أنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه، لكان استصحاب نجاسة الماء الأوّل وطهارة الماء الثاني جارياً كما يجري استصحاب بقاء الحدث وطهارة الأعضاء فيما لو توضّأ بمايع مشكوك البوليّة، لعدم تحقّق مثل «الإجماع» المتقدّم.

وحاصل[2] الفرق بين الصورة الأولى - أعني التي حصل فيها العلم الإجماليّ بانتقاض الحالة السابقة - وبين الصورة الثانية التي قام الإجماع فيها على عدم جريان الاستصحابين أنّه في الصورة الأولى يكون عدم جريان الاستصحابين لعدم المقتضي، حيث إنّ الحالة السابقة فيها قد انتقضت باليقين، وفي الصورة الثانية لا يجري الاستصحاب لوجود المانع.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الفرق إنّما يتمّ على مسلك الشيخ ﷺ في وجه عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى من حصول انتقاض اليقين السابق باليقين، أمّا بناءً على ما حقّقناه من أنّ اليقين الثاني لا مساس له بما هو مجرى الأصل من كلّ واحد واحد من الأطراف، وأنّه لا يكون كلّ واحد منها إلّا مشكوكاً، وأنّ الاستصحاب إنّما لا يجري من جهة عدم محفوظيّة

---

١. في الأصل: (الرابع) بدل (الخامس).

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

رتبة هذا الحكم الظاهريّ الذي يتضمّنه الأصل الإحرازيّ، وأنّه لا يمكن الحكم بإحراز الحالة السابقة في كلّ واحد من الأطراف للعلم بانتقاضها في بعضها، وأنّه لا يمكن إجراء الأصل في بعض الأطراف دون بعض؛ لأنّه يكون بلا فائدة إذا لم يكن ذلك البعض معيّناً وترجيحاً بلا مرجّح لو كان معيّناً، فلا يتمّ الفرق المذكور، حيث إنّ كلّ واحدة من الصورتين يكون عدم جريان الاستصحاب فيها للوجه المذكور، أعني عدم محفوظيّة مرتبة هذا الحكم الظاهريّ، غاية الأمر أنّ العلّة في عدم حفظ مرتبة الحكم المذكور في الصورة الأولى هو العلم الابتدائيّ، وفي الصورة الثانية العلم الحاصل من الإجماع*.

---

* **قلتُ:** قد يُقال إنّه لا فرق بين الصورتين حتّى على مسلك الشيخ ﷺ لحصول العلم الناقض السابق في الصورتين.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه بناء على مسلكه ﷺ من كون العلم الإجمالي اللاحق ناقضاً لليقين السابق يكون الفرق بين الصورتين أوضح من أن يخفى، حيث إنّ الشكّ في الصورة الأولى يكون معلولاً للعلم الإجماليّ، فيكون العلم الإجماليّ مقدّماً رتبة على الشكّ المذكور، فيكون هو الناقض لليقين السابق دون الشكّ، بخلاف الصورة الثانية، حيث إنّ الشكّ فيها في بقاء الحالة السابقة في كلّ من المتقِم والمتمِّم لا يكون مستنداً إلى العلم الحاصل من الإجماع، بل يكون مستند الشكّ المزبور هو الشكّ في شمول أدلّة الكرّ للماء المتمِّم كرّاً، وبعد فرض جريان الاستصحاب في كلّ منهما والحكم على المتقِم بالطهارة وعلى المتمِّم بالنجاسة يتحقّق مصداق الإجماع المذكور وهو أنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه الذي عنه ينشأ العلم الإجماليّ، فلا يعقل أن يكون هذا العلم الإجماليّ ناقضاً لليقين السابق في كلّ من المائين؛ لأنّ ذلك العلم كان مسبوقاً بالشكّ، فيكون الشكّ المذكور هو الناقض لليقين السابق دون العلم الإجماليّ المتأخّر رتبة عن الشكّ المزبور.

أفاد (دام ظلّه) في بعض الليالي: أنَّ المرجع بعد تساقط الاستصحابين في المتَيِّم والمتَمَّم هو قاعدة الطهارة في مجموع الماء، وأفاد أيضاً أنَّ الشكّ في حكم المتَيِّم والمتَمَّم والرجوع إلى الاستصحابين المذكورين إنَّما هو فرض محض، وإلّا فالتحقيق أنَّ الماء المذكور محكوم بنجاسته؛ لأنَّ مرتبة الملاقاة سابقة على مرتبة صيرورته كرّاً، فيكون محكوماً بالانفعال قبل الوصول إلى مرتبة الكرّية والعاصميّة.

ثمّ لا يخفى أنّه بعد تعارض الاستصحابين لا يمكن الرجوع في أحد الأمرين من المتَيِّم والمتَمَّم إلى قاعدة الطهارة.

أمّا أوّلاً: فلما تقدّم منها في قاعدة الاشتغال من أنَّ الأصل المحكوم في أحد الطرفين لا يمكن الرجوع إليه بعد سقوط الحاكم للمعارضة؛ لأنَّ المحكوم والحاكم معاً معارضان بالأصل في الطرف الآخر.

وأمّا ثانياً: فلأنّه مع الغض عن هذا تكون قاعدة في المتيِّم معارضة لقاعدة الطهارة في المتمَّم.

نعم، قاعدة الطهارة في مجموع الماءين لا يرد عليها شيء من هذين الإشكالين.

أمّا[1] **الفرع الآخر** الذي ذكره الشيخ ﷺ[2]، وهو ما لو توضّأ بمائع مردّد بين البول والماء، وأفاد فيه أنّه يجري استصحاب الحدث وطهارة الأعضاء، فالحقّ أنّه لا يجري الاستصحابان المذكوران؛ لما تقدّم من عدم انحفاظ الحكم الظاهريّ فيه للعلم الإجماليّ بارتفاع حدثه أو نجاسة أعضائه.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٩ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠٧/٣.

وبعبارة أُخرى: الحكم الظاهريّ ببقاء حدثه وطهارة أعضائه ممّا يعلم عدم مطابقته للواقع، ولكن يشكل الأمر حينئذٍ في المتلازمات العقليّة أو العاديّة، فإنّ مثل «استصحاب الحياة» و«عدم نبات اللحية» ممّا يعلم إجمالاً عدم موافقته للواقع.

والتحقيق في الجواب عن هذا الإشكال: أنّه قد تقدّم منّا في باب الأمارات أنّ الفرق بينها وبين الأُصول أنّ الطائفتين وإن اشتركا في الاحتياج إلى الأثر الشرعيّ، إلّا أنّ الأثر الشرعيّ يكون اعتباره في الطائفة الأولى من جهة إخراج التنزيل عن اللغويّة، وإلّا فإنّ محطّ التنزيل فيها يكون هو نفس المؤدّى.

ولكن المصحّح له والمخرج له عن اللغويّة هو الأثر الشرعيّ، وفي الطائفة الثانية يكون محط التنزيل والتعبّد هو نفس الأثر الشرعيّ المعبّر عنه بالجري العمليّ، ولأجل ذلك يكون المثبت من الطائفة الأولى حجّة دون المثبت من الطائفة الثانية.

والسرّ في ذلك هو الطائفة الأولى متعرّضة لإثبات نفس الملزوم، فيترتب عليه جميع لوازمه العقليّة والعاديّة، والطائفة الثانية ليس مفادها إلّا لزوم الجري العمليّ على طبق الملزوم من دون تعرّض لإثباته فلا يترتب عليها إلّا ما كان أثراً شرعيّاً وجرياً عمليّاً على طبق الملزوم.

وحينئذٍ نقول إذا كانت أمارة دالّة على بقاء حياة زيد، وأخرى دالّة على عدم نبات لحيته كان الأمارتان متعارضتين، لما سيأتي[1] - إن شاء الله تعالى في أوّل باب التعادل والتراجيح أنّه لا فرق في تعارض الأمارات بين أن يكون التنافي بينهما بحسب الدلالة المطابقيّة أو يكون بحسب الدلالة الالتزاميّة، فالأمارة المؤدّية إلى بقاء حياة زيد تكون دالّة بالالتزام

---

١. يُنظر: صفحة ٤٠٨ و ٤٢٠ من هذا الجزء.

على نبات لحيته، فتكون منافية لما دلَّ من الأمارة على عدم نبات لحيته.

أمّا لو كان ذلك بالاستصحاب فلا يقع فيه التعارض المذكور؛ لأنَّ الاستصحاب الجاري في الحياة لا يكون متكفّلاً إلّا للجري العمليّ الشرعيّ على طبق الحياة، بمعنى أنَّ التنزيل والتعبّد ببقاء الحياة ليس محلّه هو نفس الحياة كي يكون مثبتاً للحياة ليترتب عليها جميع لوازمها التي من جملتها نبات لحيته كي يكون الاستصحاب المذكور منافياً لاستصحاب عدم نبات اللحية، بل محلّه هو الجري العمليّ على طبق الحياة، فلا يكون منافياً لاستصحاب عدم نبات اللحية الذي لا يكون مفاده إلّا التعبّد بآثار عدم نباتها والجري العمليّ على طبق عدم نباتها، هذا كلّه في المتلازمات العقليّة أو العاديّة، أعني ما كان من اللوازم أمراً تكوينيّاً.

أمّا إذا كان اللازم بنفسه أمراً شرعيّاً، بأن كان المتلازمان أمرين شرعيّين كما في المثال المتقدّم، فإنَّ كلّاً من بقاء الحدث وطهارة الأعضاء أمر شرعيّ فيكون التنزيل والتعبّد بحسبه، وحينئذٍ فيكون محطّ التعبّد في الأصلين هو نفس ذينك المتلازمين، ومن الواضح أنّه لا يمكن الحكم - ولو ظاهرًا - ببقاء كلٍّ من الحدث وطهارة الأعضاء في الفرض المذكور؛ للعلم الوجدانيّ بعدم مطابقة الحكم المذكور للواقع، فتأمّل.

ولا يخفى[1] أنَّ المتلازمين الشرعيّين إنّما يكونا محلّ الكلام في تعارض الاستصحابين إذا لم يكونا من قبيل السببيّ والمسبّبيّ، فإنَّ الأصل الجاري في الملزوم المعبّر عنه بالسبب حينئذٍ يكون حاكماً على الأصل الجاري في اللازم الذي هو المسبّب، وينحصر الكلام في التعارض إذا كانا لازمين لأمر

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

ثالث؛ إذ لا حكومة لأحدهما على الآخر، كما أنَّ الأصل الجاري في ناحية اللازم لا يكون حاكماً على الأصل الجاري في ناحية الملزوم، وقد تقدّم منّا الفرق بين اللوازم الشرعيّة والعقليّة، وذكرنا أنَّ الأصلين يجريان في الشرعيّات دون العقليّات والعاديّات، إلّا إنَّ التحقيق هو عدم جريان الأصلين مطلقاً في اللوازم الشرعيّة وغيرها.

وتنقيح ذلك أن يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ بخلاف الحالة السابقة وانتقاضها في أحد الطرفين إن رجع إلى العلم التفصيليّ، بخلاف ما يتعبّد به في الأصلين كما في العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين فيما كانا مسبوقين بالطهارة، وكما في العلم الإجماليّ بطهارة أحد الإناءين المسبوقين بالنجاسة، لم يكن لإجراء الأصلين مجال، لعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ حينئذٍ، فإنَّ العلم التفصيليّ بطهارة أحد الإناءين يمنع من التعبّد ببقاء نجاسة كلّ منهما، وكذلك العلم التفصيليّ بنجاسة أحدهما يمنع من التعبّد بطهارة كلّ منهما، وهكذا الحال في مورد العلم الإجماليّ بحرمة أحد الأمرين أو العلم الإجماليّ بوجوب أحدهما، فإنَّه ينحل إلى العلم التفصيليّ، بأنَّ الحكم الواقعيّ هو الحرمة في الأوّل والوجوب في الثاني، ومع هذا العلم التفصيليّ لا يمكن التعبّد بإباحة كلٍّ منهما، كما هو مؤدّى الأصلين، بل لو علم إجمالاً حرمة أحد الأمرين أو وجوب الآخر، فإنَّه ينحلّ إلى العلم التفصيليّ بأنَّ الحكم الواقعيّ هو الإلزام، ومعه لا يمكن الحكم التعبّديّ بإباحة كلّ منهما*.

---

* أفاد (دام ظلّه): أنَّ الأُصول الإحرازيّة تسقط في مورد العلم الإجماليّ على الخلاف، سواء كان الأصل مثبتاً والحكم نافياً أو كان الأمر بالعكس، أمّا الأُصول غير الإحرازيّة فلا مانع من جريان ما كان منها مثبتاً وإن كان العلم نافياً، نعم هي إذا كانت نافية والعلم الإجماليّ مثبتاً لا تجري.

أمّا إذا لم يرجع العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ -كما لو علم إجمالاً وجوب أحد الأمرين أو إباحة الآخر وكان مقتضى الأصل في أحدهما هو الوجوب، وفي الآخر الإباحة- فلا مانع من جريان الأصلين معاً، إلّا أن يكون هناك إجماع على عدم جريانهما كما في مثال المتيّم والمتَمّم.

أمّا إذا لم يكن مثل «الإجماع» المذكور متحقّقاً كما في مثل «استصحاب عدم الحدث» و«استصحاب طهارة الأعضاء»، وكما في مثل «استصحاب عدم نبات اللحية» و«استصحاب الحياة»، فلا مانع من جريان الأصلين، و إن حصل العلم الإجماليّ يكون أحدهما مخالفاً للواقع؛ إذ لا يرجع هذا العلم الإجماليّ إلى العلم التفصيليّ، بخلاف ما يتعبّد به في كلا الأصلين، كي لا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، ولا إجماع على عدم جريان الأصلين المزبورين، فأيّ مانع يمنع من جريانهما.

فإن قلت: إنّا نعلم تفصيلاً أنّ التعبّد ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء معاً مخالف للواقع، وهكذا التعبّد ببقاء عدم نبات اللحية وبقاء الحياة، فإنّا نعلم تفصيلاً بمخالفته للواقع، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة.

قلنا: إنّ مرتبة الحكم الظاهريّ إنّما لا تكون محفوظة إذا حصل العلم التفصيليّ، بخلاف ما يتعبّد به الذي هو مؤدّى الأصلين، أمّا إذا حصل العلم بخلاف نفس التعبّد بالأصلين، وكان ما يتعبّد به فيهما لم يكن خلافه معلوماً، فلا مانع من جريانهما، غاية الأمر أنّ العلم التفصيليّ بعدم مطابقة التعبّدين للواقع للملازمة بين بقاء الحياة ونبات اللحية، فيكون التعبّد بعدم نبات اللحية وبقاء الحياة موجباً للتفكيك بين المتلازمين، وهذا إنّما يكون مانعاً من جريان الأصلين إذا قلنا بحجّيّة الأصل المثبت؛ لأنّ مقتضى التعبّد

ببقاء الحياة حينئذٍ هو الحكم بنبات اللحية، ومقتضى التعبّد بعدم نباتها هو الحكم بعدم بقاء الحياة، فيكون مقتضى كلّ واحد من الأصلين منافياً لما يقتضيه الآخر، فلا يمكن إجراؤهما معاً.

أمّا إذا قلنا - كما هو المختار - بأنّ الأصل لا يكون مثبتاً، فلا يكون مقتضى أحد الأصلين منافياً لمقتضى الأصل الآخر، فإنّ التعبّد ببقاء الحياة لا يترتب عليه الحكم بنبات اللحية، والتعبّد ببقاء عدم نباتها لا يترتب عليه الحكم بعدم بقاء الحياة.

وهكذا الحال في المثال المتقدّم، فإنّ التعبّد ببقاء الحدث لا يترتب عليه الحكم بنجاسة الأعضاء، والتعبّد ببقاء طهارة الأعضاء لا يترتب عليه الحكم بارتفاع الحدث، فلا يكون في البين مانع من جريان كلا الأصلين*.

---

* **قلتُ:** والأولى أن يُقال: إنّ المانع هو العلم التفصيليّ بخلاف الأصلين، وفي هذه الأمثلة لم يكن علم تفصيليّ على خلاف التعبّد بالأصلين، كما أنّه لم يكن علم تفصيليّ على خلاف ما يتعبّد به، وهذا أولى من ما يظهر من الأستاذ (دام ظلّه) من حصر المانع بكون العلم التفصيليّ على خلاف ما يتعبّد به وتسليم حصول العلم التفصيليّ في هذه الأمثلة على خلاف نفس التعبّد ودعوى كونه غير مانع.

وعلى كلّ حال يبقى الإشكال في توجيه عدم جريان الاستصحاب فيما لو دار الأمر بين مثل: حصول ما يرفع نجاسة الثوب أو موت زيد - مثلاً - ممّا لا يرجع الطرفان فيه إلى قدر جامع كي يحصل من ذلك علم تفصيليّ على خلاف التعبّد أو على خلاف المتعبّد به، اللّٰهُمَّ إلّا أنّ يلتزم بجريان الاستصحابين في مثل ذلك.

لكنّ الظاهر أنّه ﷺ لا يقول بجريانه في مثل ذلك كما يشهد بذلك ما أفاده في مسألة الدوران بين كون المتروك ركناً أو غيره ممّا يقضى بعد الصلاة، فإنّه ﷺ بعد اسقاط قاعدة الفراغ في الطرفين يوقع التعارض بين حالتي العدم في كلّ منهما، ويكون المرجع بعد ذلك إلى أصالة الاشتغال وأصالة البراءة.

فروع ينبغي التأمّل فيها

وهناك فروع أخر ينبغي التأمّل فيها:

منها: ما لو كان أحد الإنائين كرّاً والآخر قليلاً ثمّ حدث حادث مردّد بين نقصان الأوّل وبلوغ الثاني حدّ الكرّيّة.

ومنها: ما لو كان أحد الإنائين نجساً والآخر طاهر وحدث حادث مردّد بين تطهير الأوّل وتنجيس الثاني.

ومن ذلك ما لو علم بأنّه قد صدر منه إمّا الوضوء أو غسل ثوبه من النجاسة، فهل يسقط استصحاب كلّ من الحدث ونجاسة الثوب ويرجع في الأوّل إلى لزوم إحراز الشرط، وفي الثاني إلى قاعدة الطهارة، أو أنّه لا تعارض في البين ويجري كلا الأصلين.



[خاتمة
في التعادل والتراجيح]

بسم الله الرحمن الرحيم

في التعادل والتراجيح

خاتمة في التعادل والتراجيح

لا يخفى أنَّ البحث عن كون هذه المسألة أُصوليّة أو غيرأُصوليّة وإن كان في نفسه قليل الجدوى، إلّا أنّه لا يخلوَ من فائدة، وهي أنّه بعد توضيح أنّها من المسائل الأُصوليّة يتّضح جهة البحث فيها وفي ذلك فائدة مهمّة، وهي أن يعرف الشارع فيها جهة البحث في هذه المسألة

أُصوليّة المسألة

فنقول: قد تقدّم مراراً أنّ المدار في كون المسألة أُصوليّة على كونها آخر مقدّمات الاستنباط، وأنّ مجرّد كونها واقعة في طريق الاستنباط لا يكفي في ذلك، كما يتّضح لك ذلك من مسائل النحو وسائر علوم اللغة، فإنّه لا شبهة في كونها واقعة في طريق الاستنباط، ومع ذلك لا تعدّ من المسائل الأُصوليّة.

إذن، فالمدار في كون المسألة أُصوليّة على كونها واقعة في آخر مقدّمات استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ، فمسألة حجّيّة خبر الواحد مسألة أُصوليّة، وهكذا مسألة التعادل والتراجيح.

أمّا مثل «علم الرجال»، فهو وإن توقّف عليه الاستنباط إلّا أنّ مسائله لمّا كانت بمنزلة الصغرى لهذه المقدّمة الأخيرة لم تعدّ من مسائل علم الأُصول، لأنّه يُقال راوي هذا الخبر عادل، وخبر العادل حجّة، وبعد هذا يستنبط منه الحكم الذي تضمّنه.

ثمّ[1] إنّهم قد عنّونوا هذا الباب بباب التعادل والتراجيح[2]، والأولى أن يعنون بباب التعارض؛ لأنّ التعارض من عوارض الأدلّة، وحكمه التخيير أو التساقط عند التساوي، والتعادل والعمل بما هو الراجح إذا لم يتساويا.

في تعريف التعارض وحقيقته

وعلى كلّ حال، فينبغي التعرّض لتفسير المراد بالتعارض إمّا لكونه عنوان الباب أو لكونه من مقدّماته بناءً على العنوان الذي ذكروه؛ لأنّ التعارض حينئذٍ من مقدّمات التعادل والترجيح.

فنقول: التعارض هو «التنافي بين الدليلين من جهة عدم اجتماع مدلولهما في نفس الأمر والواقع» أمّا البحث عن الحكم الظاهريّ والواقعيّ وأنّه هل بين الحكمين تنافٍ أولا؟ فهو بحث عن المنافاة بين هذين الأمرين في نفس الأمر والواقع، وبعد ثبوت عدم التنافي بينهما لا يكون الدليل على الحكم الواقعيّ والدليل على الحكم الظاهريّ متعارضين؛ لعدم المنافاة حينئذٍ بين مدلوليهما.

ثمّ إنّه بعد عدم التنافي بين الحكمين في نفس الأمر والواقع وفي مقام الثبوت، وبعد عدم التنافي بين دليلهما ربّما لا يكون الجمع بينهما في مقام الامتثال ممكناً؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما يكون رافعاً للقدرة على امتثال

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٢. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٢٧٥/٨، والوافية في أُصول الفقه: ٣١٩، وفوائد الأُصول: ٧/٤، وبدائع الأفكار: ٤٠٦.

الآخر، وحينئذٍ يقع بينهما التزاحم فيكون باب التزاحم أجنبيّاً بالمرّة عن باب التعارض.

وبالجملة فهاهنا مراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى في التنافي بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ

الأُولى: أنَّ الحكمين في مقام الثبوت والواقع هل يكون بينهما تنافٍ أم لا يكون بينهما تنافٍ؟

وبعد الفراغ عن ذلك ننقل الكلام إلى مرحلة الإثبات، فإن كان بين الحكمين في مقام الثبوت تنافٍ كان الدليلان متعارضين، وإلّا فلا.

ثمّ بعد الفراغ عن هذه المرحلة وإنَّه لا يكون بين الدليلين تنافٍ ننقل الكلام إلى مرحلة الامتثال، فإن كان كلّ واحد من الحكمين رافعاً للقدرة على امتثال الآخر كان الحكمان متزاحمين، وإلّا فلا، ومن الواضح حينئذٍ عدم ارتباط التزاحم بباب التعارض، فإنَّه وإن لم يكن الاجتماع ممكناً في كلا البابين، وإنَّه لا بُدَّ من رفع اليد عن أحد الحكمين في كلّ من البابين، إلّا أنَّ مرجع رفع اليد عن أحدهما في باب التعارض، كما في العامّين من وجه بالنسبة، إلى مورد الاجتماع إلى رفع اليد عن الحكم مع تحقّق موضوعه، فيكون رفعاً للحكم عن موضوعه مع فرض تحقّق موضوعه، ومرجع رفع اليد عن أحدهما في باب التزاحم إلى رفع الحكم برفع موضوعه، فإنَّ حاصل التقديم حينئذٍ هو كون الحكم المقدّم رافعاً لموضوع الحكم الآخر؛ لأنَّه يكون موجباً لرفع القدرة عليه التي هي موضوع كلّ حكم، حيث إنَّ كلّ حكم يكون مشروطاً بالقدرة على امتثاله، واشتغال المكلّف بامتثال الحكم المقدّم يكون رافعاً لقدرته على امتثال الآخر، فإنَّ ذلك يكون موجباً لعجز المكلّف عن امتثال الآخر، فيكون تعجيزاً شرعيّاً.

زيادة بيان للمرحلة الأولى

أمّا[1] المرحلة الأولى: وهي الراجعة إلى بيان التنافي بين الحكمين في مقام الثبوت ونفس الأمر، فحاصل الكلام فيها أنّ المنافاة بينهما لا تنحصر في تباينهما، بل هي شاملة لذلك ولما إذا كان بين العمومين أو الإطلاقين تنافٍ، سواء كان الإطلاق لحاظيّاً أو كان ذاتيّاً كما في شمول الحكم لحال العلم والجهل.

ومنه يتّضح المنافاة بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ، فإنّ الحكم الواقعيّ وإن لم يكن له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلى حال العلم به، وحال الجهل به الذي هو موضوع الحكم الظاهريّ، إلّا أنّ له إطلاقاً ذاتيّاً بالنسبة إلى الحالين، فتقع المنافاة بينهما، سواء كانت على نحو التضادّ أو على نحو التناقض، وفي الحقيقة التناقض يرجع بالآخرة إلى التناقض، بل كلّ محال من المحالات مرجعه إمّا إلى اجتماع النقيضين أو إلى ارتفاعهما.

ومن ذلك يظهر لك ما في ما أفاده الشيخ ﷺ في هذا الكتاب من رفع المنافاة بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ باختلاف الموضوع، ومع اختلافه لا يكونان متناقضين[2]؛ لأنّه يشترط في التناقض الاتّحاد في أمور ثمانية منها الموضوع، فإنّك بعد أن عرفت[3] أنّ المنافاة تتحقّق فيما إذا كان لأحد الحكمين إطلاق ولو لحاظيّاً شاملاً لموضوع الحكم الآخر.

وبالجملة: في حال الجهل بالحكم الواقعيّ أو الشكّ فيه الذي هو موضوع الحكم الظاهريّ إن كان الحكم الواقعيّ متحقّقاً كما هو مقتضى الإطلاق الذاتيّ وقعت المنافاة بينهما، وإن لم يكن الحكم الواقعيّ متحقّقاً في ذلك الحال كان محصّله دوران الحكم الواقعيّ مدار إحراز موضوعه، وهو

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: ٢٤ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦/٤، وما بعدها.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فإنّك عرفت).

تصويب باطل لا يقول به أحد حتّى القائلين بالتصويب؛ لأنّهم إنّما يقولون به في الأحكام دون الموضوعات، هذا محتاج إلى التأمّل كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده الآخند ﷺ في الجمع بين الحكمين المذكورين بكون الأوّل إنشائيّاً والثاني فعليًّا[1]، فهو ممّا لا نتعقّله، فإنّ ما نتعقّله من الشأنية[2] والفعليّة أنّ الحكم الواقعيّ المجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة التي مرجعها إلى جعل الحكم على أفراد موضوعه المقدّرة الوجود، بمعنى أنّه - مثلًا - يجعل وجوب الحجّ على كلّ من فرض وجوده مستطيعاً، فهذا الحكم قبل تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائيّاً، وبعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون فعليّاً، أمّا أنّه بعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائيّاً بحيث إنّ حرمة هذا الخمر الموجود في الخارج تكون إنشائيّة فقط، فممّا لا نتعقّله.

وقد يوجّه الجمع بين الحكمين المذكورين باختلاف المحمول، لكون المحمول في الأوّل هو الحكم الواقعيّ، وفي الثاني هو الحكم الظاهر[3].

ولا يخفى أنّ الاختلاف المذكور مجرّد عبارة لفظيّة لا تكفي في رفع المنافاة بين الحكمين، فإنّها منافاة واقعيّة لا يمكن رفعها بمجرّد الألفاظ المختلفة.

وكيف كان، فطرق الجمع بين الحكمين المذكورين كثيرة لا فائدة مهمّة في التعرّض لبيانها وبيان ما فيها، فالأولى صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو المختار في هذا المقام، فإنّا وإن بيّناه مفصّلاً عند الكلام على جعل الطرق والأمارات، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة الإجماليّة إلى ذلك في هذا المقام، فإنّه لا يخلو من فائدة.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧٠، وما بعدها، وكفاية الأُصول: ٩٦/١.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الإنشائيّة).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الظاهريّ).

المبنى المختار في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ

فنقول: إنّ الحكم الظاهريّ إمّا أن يكون متحصّلاً من الأمارات، وإمّا أن يكون متحصّلاً من الأُصول العمليّة، وهي أيضاً على نحوين: إحرازيّة وغير إحرازيّة.

أمّا الحكم الظاهريّ المتحصّل من الأمارات، فالكلام فيه تارةً على القول المختار - أعني جعل الحجّيّة - وأخرى على المختار لشيخنا ﷺ من كونها انتزاعيّة[1].

فنقول قد حقّقنا في محلّه إنّ الأحكام الوضعيّة منها ما يكون انتزاعيّاً منتزعاً من الحكم التكليفيّ، وذلك منحصر في أربعة: الجزئيّة، والشرطيّة، والسببيّة، والمانعيّة، وما عدا هذه من الأحكام الوضعيّة كلّها مجعولة ابتداءً، كـ«الملكيّة» و«الزوجيّة» ونحو ذلك، ومنها الحجّيّة، فإنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة ابتداءً للشارع ومحصّلها أنّ الشارع جعل الأمارة الفلانيّة محرزة للواقع وموجبة تنزيلاً للعلم به، فتكون عنده كاشفة عن الواقع كشفاً تعبّديّاً، فتكون علماً بالواقع علماً تنزيليّاً، ومرجع ذلك كلّه إلى جعلها واسطة في الإثبات، ولا يترتّب عليها حينئذٍ إلّا تنجّز الواقع فيما أصابت والعذر فيما أخطأت، فلا يكون في البين حكم ظاهريّ أصلاً، بل لا يكون هناك إلّا الحكم الواقعيّ فيما أصابت وتخيّل الحكم فيما أخطأت، وحينئذٍ فلا يكون لنا في البين حكمان حكم واقعيّ وحكم ظاهريّ كي تقع بينهما المنافاة ويحتاج إلى الجمع بينهما.

هذا كلّه بناءً على ما هو المختار لنا من كون الحجّيّة هي المجعولة ابتداءً، وأمّا بناءً على ما سلكه شيخنا ﷺ من كون الحجّيّة منتزعة من الحكم الشرعيّ، لا أنّها بنفسها مجعولة شرعاً، فالكلام في الجمع على هذا المسلك يتوقّف على تصوّره، وهو متوقّف على معرفة ذلك الحكم الشرعيّ المجعول

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١١٤، وما بعدها.

ابتداء للشارع الذي عنه تنتزع الحجّيّة، فإنّ ذلك الحكم الشرعيّ في نهاية الخفاء.

وقد[1] **يُقال:** إنّ ذلك الحكم الشرعيّ الذي عنه تنتزع الحجّيّة هو الحكم الشرعيّ على طبق مؤدّى الأمارة فما أدّت الأمارة إلى وجوبه كان واجباً، وما أدّت إلى حرمته كان حراماً، وهكذا.

وفيه مع كونه غير موجب لاجتماع النقيضين فيما أخطأت الأمارة أنّه تصويب باطل، فإنّ هذا هو التصويب الذي يقول به المعتزلة.

والتحقيق أنّ ذلك الحكم الذي عنه تنتزع الحجّيّة هو الحكم الشرعيّ بأنّ مؤدّاها هو الواقع، فيكون المجعول هو حاصل هذه القضيّة الحمليّة المعبّر عنه في لسان أهل المعقول بالهوهويّة، وعن هذه الهوهويّة تنتزع الحجّيّة، ففي مورد الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وفي مورد الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم الواقعيّ كما قلناه في جعل نفس الحجّيّة ابتداءً حرفاً بحرف، وحيث إنّ المطلب في نهاية الخفاء كانت عبارات الشيخ ﷺ في جعل الطرق مضطربة حتّى أنّه في الدورة الأخيرة اعترف بقصورها وأمر بإصلاحها، ولكنّه ﷺ عند وصوله إلى هذا المبحث أدركه أجله، وكان الإصلاح بعده، هذا كلّه في الأمارات.

وأمّا الأُصول الإحرازيّة كـ«الاستصحاب»، و«قاعدة التجاوز والفراغ»، فالكلام فيها عين الكلام في الأمارات؛ لأنّها من هذه الجهة - أعني جهة إحراز الواقع - وتضمّنها لإلغاء الشكّ بمنزلة الأمارة، وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً في قاعدتي التجاوز والفراغ.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٥ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

نعم، يبقى الإشكال في الأُصول غير الإحرازيّة، فإنّها تتضمّن أحكاماً واقعيّة ثانويّة في عرض الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، فيتأتّى فيها إشكال الجمع بين الحكمين، أمّا ما كان منها أصلاً شرعيّاً مثل «قاعدة الحلّ» و«أصالة الحرمة» في الدماء والفروج والأموال فواضح، فإنّها أحكام ترخيصيّة أو حظريّة في عرض الأحكام الواقعيّة، وأمّا الأُصول العقليّة مثل «قاعدة قبح العقاب من دون بيان»، فهي وإن كانت في مرحلة العقاب، ولكنّها ملازمة للترخيص الشرعيّ، فيأتي فيها إشكال الجمع من هذه الجهة.

والتحقيق في الجواب عن إشكال الجمع المذكور أن يُقال: إنّ بعض الانقسامات الطارئة على الموضوع أو المكلّف بلحاظ الحكم كـ«العلم» و«الجهل» و«الشكّ» ونحو ذلك وإن لم يمكن أن يكون الحكم بالقياس إليها مطلقاً أو مقيّداً بلحاظ الحاكم، ولكن يتحقّق فيها نتيجة الإطلاق والتقييد، فإن دلّ الدليل الخارجيّ كـ«إجماع» ونحوه على تحقّق الحكم عند هذه الطوارئ -كما في أغلب الأحكام بالنسبة إلى حال العلم والجهل- كان للحكم المذكور إطلاق ذاتيّ، وكانت له نتيجة الإطلاق، وإن دلّ الدليل الخارجيّ على عدم تحقّق الحكم عند أحد تلك العوارض والطوارئ كانت للحكم نتيجة التقييد كما في موارد القصر والإتمام والجهر والإخفات، وحينئذٍ فما كان من الأحكام له نتيجة الإطلاق كان متحقّقاً في حال الجهل والشكّ كما هو متحقّق في حال العلم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الحكم الواقعيّ الذي يكون له نتيجة الإطلاق ربّما يكون له أهمّيّة في نظر الشارع على وجه تكون المصلحة في حفظ المكلّف عن الوقوع في مخالفته وإن استلزم ذلك الامتناع من جملة من الموارد التي ليست ممنوعاً عنها واقعاً، وربّما لا يكون له تلك الأهمّيّة بحيث إنّه تكون

هناك مصلحة في الترخيص وإن استلزم ذلك الوقوع فيما هو الممنوع عنه واقعاً، فعلى الأوّل يجعل في مرتبة الجهل مثل «أصالة الحرمة» كما في الدماء والفروج *.

وعلى الثاني يجعل في تلك المرتبة الترخيص، فلا ربط حينئذٍ لما هو مجعول في مرتبة الشكّ بما هو المجعول الواقعيّ.

توضيح لما تقدّم

وتوضيح[1] ما تقدّم أنَّ للشبهة الموضوعيّة ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: هي الشكّ في نفس الموضوع مع قطع النظر عن حكمه، بأنَّ يشكّ في هذا المائع أنّه خلّ أو خمر، وهذا لا إشكال[2] في تصوّر الإطلاق اللحاظيّ بالقياس إليها، كما لا إشكال فيها في إمكان التقييد بصورة عدم الشكّ.

المرتبة الثانية: هي جهة الشكّ في حكم المائع المذكور ولو من جهة الشكّ في نفسه، وهذه الجهة من الجهات اللاحقة للموضوع باعتبار حكمه، فلا يمكن فيها الإطلاق اللحاظيّ كما لا يمكن فيها التقييد.

نعم يجري فيها ما هو نتيجة التقييد والإطلاق، ويعبّر عنه بالإطلاق الذاتيّ، وفي هذه المرتبة لا يمكن جعل حكم على خلاف ذلك الحكم الواقعيّ لتحقّق الحكم الواقعيّ في هذه بما ذكرناه من نتيجة الإطلاق، ومعه لا يمكن أن يحكم بحكم على خلافه؛ لأنّه مستلزم لاجتماع الحكمين في مرتبة واحدة.

---

* **قلتُ**: أو الاحتياط كما في الشبهات البدويّة على رأي القائلين بالاحتياط.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا إشكال فيها).

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن هذه الجهة - أعني الجهة الثانية - التي هي مرتبة الشكّ في الحكم وأنّ الحكم متحقّق في حال الجهل به ننقل الكلام إلى **مرتبة ثالثة** * : وهي مرتبة عدم معقوليّة كون ذلك الحكم المتحقّق في حال الجهل به محرّكاً للمكلّف؛ لأنّ الإرادة الواقعيّة إنّما تكون محرّكة للمكلّف وباعثة له على إرادة الفعل المراد للمولى لا بوجودها الواقعيّ، بل بوجودها العلميّ، وما لم تكن معلومة لا يعقل أن تكون محرّكة، ولا ريب أنّ مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة مرتبة متأخّرة عن نفس تلك الإرادة، فالمولى في هذه المرتبة إمّا أن ينشىء إرادة أُخرى تكون موجبة لمحرّكية تلك الإرادة للمكلّف، وذلك عبارة عن إيجاب الاحتياط، وإمّا أن يجعل إرادة ثانوية على طبق تلك الإرادة الواقعيّة كما في أصالة الحرمة في الأموال والدماء والفروج، وإمّا أن يرخّص في مخالفة تلك الإرادة على تقدير وجودها واقعاً كما في «قاعدة الحلّ» و«البراءة الشرعيّة»، وإمّا أن يسكت فيرجع المكلّف حينئذٍ إلى ما يحكم به العقل من قبح العقاب بدون[1] فيكون ذلك موجباً لإقدام المكلّف على ما يحتمل أنّه مخالف لإرادة المولى، ويكون مرجع ذلك بالآخرة إلى رفع الحرج كما أنّه في البراءة الشرعيّة يكون الأمر بالعكس، حيث إنّ الشارع في البراءة الشرعيّة يرفع الحرج ابتداءً ويتبعه رفع العقوبة وحكم العقل بقبحها.

---

* ولا يخفى هذه المراتب الثلاث إنّما تكون في الشبهات الموضوعيّة وأمّا الشبهات الحكميّة فإنّما تتحقّق فيها المرتبتان الأخيرتان، وعلى هاتين المرتبتين مدار الكلام في رفع غائلة اجتماع الحكمين الواقعيّ والظاهريّ المستفاد من الأُصول غير الإحرازيّة[2].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بدون بيان).

٢. هذا المقطع من قوله: «لا يخفى» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ولا ريب أنّ هذه الأمور الأربعة - أعني جعل الشارع الاحتياط، أو أصالة الحرمة، أو أصالة الحلّ، أو السكوت - وانتهاء الأمر إلى عدم الحرج كلّها إنّما تكون على حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد التي يعلم بها الشارع، وحيث إنّ الأمور المذكورة إنّما تكون وتتحقّق في مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة التي هي الحكم الواقعيّ، فلا ريب في كونها متأخّرة عن الإرادة الواقعيّة فتكون في طولها فلا مانع من اجتماع أحدها معها؛ إذ لا مناقضة بينهما لاختلافهما في المرتبة.

فيكون حاصل الكلام أنّ الحكم الواقعيّ موجود فعلاً في حال الجهل والشكّ المتعلّقين به، سواء كان تعلّقهما به ابتداءً كما في الشبهات الحكميّة أو بواسطة تعلّقهما بموضوعه كما في الشبهات الموضوعيّة، إلّا أنّه حيث إنّ وجوده في ذلك الحال وفي تلك المرتبة - أعني مرتبة الجهل به والشكّ فيه - لا يعقل أن يكون محركاً للمكلّف على امتثاله، وكانت هذه المرتبة - أعني مرتبة عدم محركيّته - متأخّرة عن مرتبة وجوده في مرتبة الشكّ لم يكن مانع من جعل أحد هذه الأمور المذكورة؛ لأنّ كلّ واحد منها حينئذٍ لا يكون في عرض الحكم الواقعيّ، بل يكون في طوله.

نعم، يكون كلّ واحد من هذه الأمور في عرض الآخر، فالبراءة في عرض الاحتياط، لأنّهما معاً في مرتبة واحدة، وهي مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة، لكنّهما معاً في طول الإرادة الواقعيّة *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى كما أنّ مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة متأخّرة عن نفس الإرادة، فكذلك مرتبة الجهل بها أيضاً متأخّرة عنها، فإن كان هذا التأخّر الرتبيّ موجباً لعدم تحقّق الإرادة الواقعيّة في المرتبة المتأخّرة التي هي مرتبة عدم محرّكيّتها عنها، فيكون لأجل ذلك موجباً لصحّة جعل أحد هذه الأمور كان موجباً أيضاً لعدم تحقّق الإرادة الواقعيّة في المرتبة المتأخّرة عنها التي هي مرتبة

المرحلة الثانية في حقيقة الحكومة وأنّها غير التعارض

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ الحكومة كما تتحقّق فيما لوكان الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الحكم في الدليل المحكوم كما في مثل حكومة «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّة أحكام الشكّ من جهة أنّ نفس الحكم لا يمكن أن يكون مثبتاً لموضوع نفسه، كي يكون معارضاً لما يدلّ على نفي موضوعه، ولا ريب حينئذٍ أنّ الدليل النافي للموضوع يكون موجباً لبقاء الدليل الآخر بلا موضوع، فيكون موجباً لسقوطه فكذلك فيما لوكان أحد الدليلين رافعاً للمحمول في الدليل الآخر، كما في مثل حكومة «لا ضرر» و«لا حرج» على أدلّة الأحكام الأوّليّة في موارد كون تلك الأحكام حرجيّة أو ضرريّة، فإنّ دليل «لا ضرر» يكون رافعاً للحكم الضرريّ.

ومن الواضح أنّ الحكم لا يمكن أن يكون له تعرّض لإثبات نفسه كي يكون معارضاً لما دلّ على نفيه، بل يكون هو ساكتاً عن هذه الجهة، فتكون أدلّة «لا ضرر» التي لها دلالة على نفيه حاكمة عليه وموجبة لسقوطه.

الجهل والشكّ فيها، ويكون ذلك أيضاً موجباً لصحّة جعل أحد هذه الأمور في مرتبة الجهل المذكور، وإن لم تكن كذلك في المرتبة المذكورة - أعني مرتبة عدم المحركية - كانت مرتبة الجهل أيضاً كذلك.

والحاصل أنّ كلًّا من هاتين المرتبتين متأخّر عن مرتبة الإرادة الواقعيّة فإن كان مصحّحاً كان مصحّحاً في المرتبتين، وإلّا فلا في المرتبتين أيضاً كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الحكم الواقعيّ و إن كان متحقّقاً في كلا المرتبتين، إلّا أنّه لمّا كان الحكم الظاهريّ المجعول عند عدم محركيّة الحكم الواقعيّ غير مناقض له، لكونه مشروطاً في الحقيقيّة بعدم محركيّة الحكم الواقعيّ؛ لأنّه إنّما يجعل في هذه المرتبة كان ذلك من قبيل الترتّب غير أنّ ذاك ترتّب على العصيان، وهذا ترتّب على عدم المحرّكيّة ومرجعهما إلى ملاك واحد، فتأمّل.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ جميع الحكومات - أعني حكومة الأمارة على الأُصول، والأُصول بعضها على بعض، والأمارات بعضها على بعض - كلّها من قبيل القسم الأوّل، أعني ما يكون فيه الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم.

المرحلة الثالثة في التزاحم غير التعارض

تقدم[1] أنّ ضابط التعارض هو أن يكون مدلولا الدليلين ممّا يستحيل اجتماعهما واقعاً وفي مرحلة الجعل، فيخرج عنه:

أوّلاً: الحكم الواقعيّ والظاهريّ، لما عرفت من عدم المنافاة بينهما.

وثانياً: الحكمان المتزاحمان، فإنّ التعارض هو أن يكون كلّ واحدٍ من الحكمين المجعولين واقعاً على نحو القضيّة الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها على الأفراد المقدّرة الوجود منافياً للآخر، فلو لم تكن بين الحكمين منافاة في مرحلة جعلهما ولكن كانت بينهما المنافاة في مقام الامتثال كانا متزاحمين.

في ضابط التزاحم

وضابط التزاحم هو أن يكون كلّ من الحكمين صالحاً لرفع موضوع الحكم الآخر وموجباً لرفع ذلك الفرد الذي كان تعلّق الحكم الآخر به معلّقاً على تقدير وجوده مع عدم المنافاة بين الحكمين في نفس الأمر والواقع، وهو على نحوين: فإنّ التزاحم إمّا لأجل أنّ كلّاً من الحكمين[2] رافعاً للقدرة على الآخر التي هي شرط عقليّ، وإمّا لأجل أنّ كلّاً منهما يكون رافعاً لشرط الآخر الذي هو غير القدرة.

وضابط النحو الأوّل من التزاحم أن لا يكون المكلّف قادراً على امتثال كلا التكليفين، وهذا يكون في خمسة مواضع:

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ كان إعادة لما تقدّم، الأحد: ٣٠ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ».

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يكون رافعًا).

الموضع الأوّل: باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على عدم المنافاة بين الأمر والنهي مثل «صلِّ ولا تغصب» في مقام الجعل من جهة عدم كونهما في مورد الاجتماع من قبيل الاتّحاد في الوجود، وإنّما هما من قبيل الاجتماع في الوجود، ففي مورد الاجتماع لمّا لم يكن امتثال كلا التكليفين مقدوراً للمكلّف يقع بينهما التزاحم، فباب الاجتماع على القول بالجواز أجنبيّ عن باب التعارض، وإنّما هو من باب التزاحم.

الموضع الثاني: من التزاحم إذا اتّفق توقّف الواجب على مقدّمة محرّمة.

الموضع الثالث: هو الضدّان اللذان لا يمكن الجمع بينهما مثل «إنقاذ الغريقين».

الموضع الرابع: إذا اتّفق ملازمة الواجب لفعل الحرام من دون توقّف كما إذا كان استقبال القبلة واجباً واستدبار الجدي محرّماً واتّفق الملازمة بينهما كما في العراق.

نعم، لو كان ذلك التلازم دائميّاً كانا متعارضين.

الموضع الخامس: ما إذا اتّفق لمرض ونحوه أنّ المكلّف إذا فعل أحد الأمرين الذين يكون كلّ منهما مأموراً به لا يكون قادراً على امتثال الأمر الآخر، كما لو فرض أنّه لا يقدر إلّا على القيام بمقدار ركعة واحدة فدار الأمر بين أن يقوم في الركعة الأولى أو يقوم في الثانية.

وأمّا[1] النحو الثاني من التزاحم، فلم نجد له مثالاً وموردا إلّا في النصب الزكويّة، كما لو فرض أنّه في أوّل الحول كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل، وفي نفسه ملك السادسة[2] والعشرين، فإنّه حينئذٍ يقع التزاحم بين أن يحسب

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وأمّا ضابط).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (السادسة).

نصابه بالعدد الأوّل من أوّل الحول ويترك هذه التي ملكها في نصفه عفواً فيلغوا في نصف من الحول الأوّل النصاب الثاني الذي هو الستّ والعشرين، ثمّ في الحول الثاني يكون نصابه الستّ والعشرين وبين أن يحسب نصابه بالعدد الثاني ويكون ابتداء حوله من نصف الحول المذكور فيلغو النصاب الأوّل في نصف من الحول الأوّل، فيدور الأمر بين أن يلغى النصاب الأوّل في النصف الأوّل من الحول الأوّل وبين أن يلغى النصاب الثاني في النصف الثاني من الحول الأوّل، فمثل هذا التزاحم لا يكون من جهة عدم القدرة على امتثال كلا التكليفين لإمكان أن يحسب كلا النصابين، ولكن لمّا دلَّ الدليل على أنَّ المال الواحد لا يزكّى في عامٍ مرّتين كان بينهما التزاحم من هذه الجهة.

هذه أقسام التزاحم، وقد تحقّق أنّه ليس أحد الحكمين في شيء منها منافياً في نفسه للحكم الآخر، وإنّما تقع المنافاة بينها في مقام الامتثال؛ لأنَّ كلّاً منهما يكون صالحاً لرفع موضوع الآخر.

والمرجع في باب التعارض إلى المرجّحات الدلاليّة أو السنديّة، وفي باب التزاحم إلى مرجّحات أخر لا ربط لها بالدلالة ولا بالسند، وتلك المرجّحات هي الأهمّيّة، أعني كون متعلّق أحد الحكمين أهمّ من الآخر، أو كون أحدهما له بدل والآخر لا بدل له، فيرجّح ما ليس له البدل على ما له البدل، أو كون أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً، فيرجّح المضيّق على الموسّع، أو كون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والآخر مشروطاً بالقدرة العقليّة، فيقدّم الثاني على الأوّل، أو كون أحدهما متقدّماً في الزمان على الآخر، أمّا ما يُقال من الترجيح لما هو الأقوى مقتضياً فلا يخفى ما فيه؛ لأنَّ الترجيح بأقوائيّة المقتضي إنَّما يكون في تزاحم المقتضيات، وإنَّما يكون هذا التزاحم في مقام أصل تشريع

الأحكام وجعلها، لا في مقام امتثالها بعد فرض عدم المنافاة بينها في مقام أصل الجعل والتشريع، ولا في مقام التحقّق الواقعيّ المعلّق على فرض وجود الموضوع.

ثمّ إنّه يخرج راجعاً عن ضابط التعارض ما إذا اتّفق العلم الإجماليّ بكذب أحد الدليلين، فإنّ هذا ليس من باب التعارض بين الحجّتين؛ لعدم المنافاة واقعاً بين نفس المدلولين، وإنّما وقع عدم اجتماعهما للعلم الإجماليّ بكذب أحدهما، فيكون من باب الترديد بين الحجّة واللاحجّة، والفرق بينه وبين التعارض - وإن اشتركا في أنّ كلّاً من البابين لا يمكن الحكم فيه بكلّ من المتنافيين إلّا أنّ ذلك في باب التعارض- من جهة المنافاة والمضادّة بين المدلولين، ولو من جهة الإجماع على عدم اجتماع الحكمين، كما في الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر، وفي هذا الباب يكون التنافي بين الخبرين من جهة العلم الإجماليّ بكذب أحد الخبرين.

وخامساً يخرج عن باب التعارض ما إذا كان أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

وفيه: إنّ إرجاع باب التعارض إلى باب التزاحم لا يتمّ، سواء قلنا بالسببيّة الصرفة المعبّر عنها بالسببيّة التصويبيّة، أو قلنا بالسببيّة الطريقيّة التي يقول هو بها، أعني وجود المصلحة في سلوك الطريق.

أمّا على الأوّل، فلأنّ التنافي بين الأمارتين إمّا لأجل أنّ مؤدّى إحداهما مناقض لمؤدّى الأُخرى، بأن يكون مفاد إحداهما هو وجوب شيء ومفاد الأُخرى عدم وجوبه، أو يكون مفاد الأُخرى حرمة ذلك الشيء أو إباحته أو

استحبابه أو كراهته، وإمّا لأجل أنَّ مفاد إحداهما مضادّ لمفاد الأُخرى، بأن يكون مؤدّى إحداهما وجوب شيء ومفاد الأُخرى وجوب ضدّه، ولا يمكن الجمع بينهما، إمّا لأجل أنَّ مورد ذينك الضدّين فعل واحد، كأن تؤدّي إحدى الأمارتين إلى وجوب الجهر في قراءة ظهر يوم الجمعة، وتؤدّي الأُخرى إلى وجوب الإخفات فيها، والمفروض أنّه ليس لنا إلّا ظهر واحدة، وإمّا لأجل قيام الدليل القطعيّ على عدم وجوب الجمع بينهما بأن تدلّ إحدى الأمارتين على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وتدلّ الأُخرى على وجوب صلاة الجمعة، مع قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

وعلى أي حال، فلا يكون ذلك من باب التزاحم؛ فإنَّ ضابط التزاحم هو أن يكون كلّ واحد من الحكمين غير منافٍ للآخر في مقام الجعل والتشريع، وإنّما تحصل المنافاة بينهما في مقام الامتثال، لاتفاق التضادّ وعدم إمكان الجمع بين متعلّقيهما.

ولا ريب أنَّ التنافي الواقع في جميع هذه الأمثلة لم يكن في مقام الامتثال، وإنّما كان في مقام الجعل والتشريع، لاستحالة انقداح إرادة الفعل الواحد مع عدم إرادته في نفس المولى، أو انقداح إرادته مع إرادة عدمه أو إرادة ضدّه، إلى آخر الأمثلة المذكورة، فلا يكون ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال وإنّما يكون التزاحم في جهات الأحكام في مقام تأثيرها في تشريع الأحكام.

نعم، في الصورة الأخيرة -وهي ما لو أدّت إحدى الأمارتين إلى وجوب شيء وأدّت الأُخرى إلى وجوب شيء آخر مع قيام الإجماع على عدم وجوبهما معًا- لا يكون التزاحم في مقام الجعل والتشريع، بل يكون من باب التزاحم في مقام الامتثال، إلّا أنّه لا يكون ملاكه كون أحد الخطابين رافعاً للقدرة على

الآخر، بل يكون ملاكه كون أحدهما رافعاً لمصلحة الآخر، فيكون ذلك من قبيل التزاحم في باب الزكاة كما ذكرناه فيمن كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل وفي وسط الحول صارت ستّاً وعشرين*.

---

* **قلتُ**: لو كان المراد من السببيّة هو المعنى الأوّل - أعني السببيّة التصويبيّة - يمكن أن يكون من باب التزاحم، فإنّ المجعول على هذا القول إنّما هو الحكم الكلّيّ المعلّق على وجود الأمارة على نحو القضيّة الحقيقيّة، وحاصله: أنّ كلّ ما قامت الأمارة على وجوبه كان واجباً، وكلّ ما قامت الأمارة على حرمته يكون حراماً، ولا ريب في أنّه لا تنافي بين هذين الحكمين الكلّيّين.

نعم، عند قيام الأمارة على وجوب شيء يتحقّق مصداق من ذلك الموضوع الكلّيّ، وعند قيام الأمارة على حرمته يتحقّق مصداق آخر، وحينئذٍ يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال، لا في مقام الجعل والتشريع، وهكذا لو قامت إحدى الأمارتين على وجوب شيء وقامت الأُخرى على وجوب ضدّه، فإنّ نسبة قيام هاتين الأمارتين في تحقّق الوجوب عند تحقّقهما إلى ذلك الحكم الكلّيّ المجعول للشارع - أعني كلّ ما قامت الأمارة على وجوبه - فهو واجب كنسبة الغريقين إلى قوله: «كلّ غريق يجب إنقاذه»، فكما أنّ التزاحم في ذلك يكون في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم، لو كان مراد القائلين بالسببيّة أنّ الشارع لم يجعل حكماً كلّيّاً على كلّ ما قامت الأمارة على حكمه، بل إنّما يكون جعل الحكم الشرعيّ عند قيام الأمارة، بحيث إنّه لم يكن قبل قيامها حكم أصلاً، لا جزئيّ ولا كلّيّ وإنّما يكون جعل الحكم من جانب الشارع عند قيامها، فيكون الشارع عند قيام كلّ أمارة يجعل لنا حكماً على طبق تلك الأمارة لكان التزاحم في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الامتثال، إلّا أنّ هذا المعنى ممّا لا إشكال في فساده، ولا أظنّ أنّ القائلين بالسببيّة يريدون هذا المعنى.

وبالجملة: أنّ التزاحم فيما نحن فيه نظير ما لو أمر الشارع بوجوب امتثال أوامر الوالدين وأمر أحدهما بشيء ونهى عنه الآخر وما أشبه ما نحن فيه بالتزاحم في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على ما حقّق في محلّه من الجواز من

الجهة الأولى، والامتناع من الجهة الثانية.

ولا وجه لقياس ما ذكرناه من الحكم الكلّيّ بناءً على السببيّة على مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق».

بدعوى: أنّ مثل قوله: «ما قامت الأمارة على وجوبه واجب، وما قامت الأمارة على حرمته فهو حرام» في كون اجتماعهما في بعض الموارد نظير اجتماع عنوان العالم والفاسق في بعض الأفراد، وذلك للفرق الواضح بين مثل عنوان العالم وعنوان الفاسق الذي لا يكون إلّا من باب الحكاية عمّا تحته من الأفراد، وبين مثل عنوان ما قامت الأمارة على وجوبه وما قامت الأمارة على حرمته، فإنّ الحكم فيه لا يكون إلّا على عنوان ما قامت الأمارة، فيكون نظير: «صلِّ ولا تغصب» في كون مورد الاجتماع من قبيل متعدّد الجهات، كما حقّق في محلّه بيان الفرق بينه وبين مورد اجتماع العالم والفاسق.

وبالجملة: أنّ الحكم المنشأ بقوله: «ما قامت الأمارة على وجوبه فهو واجب وما قامت الأمارة على حرمته فهو حرام» نظير الحكم المنشأ بقوله: صلِّ ولا تغصب، مضافاً إلى أنّه ليس لنا دليل يدلّ على هذا التفصيل، وهو أنّ ما قامت الأمارة على وجوبه، فهو واجب وما قامت الأمارة على حرمته فهو حرام، بل أقصى ما يمكن أن يدّعى هو أنّه ينتزع من أدلّة حجّيّة الأمارة وجوب العمل على طبقها، وعن هذا الوجوب يعتبر بالوجوب تارةً والتحريم أُخرى على حسبما أدّت إليه، وحينئذٍ فكون ذلك من باب التزاحم أوضح ويكون نظير «اجتماع الغريقين»، فتأمّل.

بقي في المقام شيء، وهو أنّ الظاهر من القائلين بالسببيّة إنّما يقولون بها فيما لو تحقّق واستقرّ رأي المجتهد على شيء؛ لأنّهم يقولون إنّ الأحكام الواقعيّة تابعة لآراء المجتهدين، وحينئذٍ فمجرّد قيام الأمارة مع عدم استقرار الرأي على طبقها لوجود المعارض لها لا يكون سبباً لجعل حكم على طبقها، ففي مورد التعارض لا يتحقّق صغرى لباب التزاحم[1].

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «وفيه: إنّ إرجاع» إلى قوله: «التزاحم» وجدته في أوراق منفصلة ألصقها المقرّر في المقام وذكر ما نصّه: «بعد نقل ما أفاد الشيخ من كون المسألة من باب التزاحم على تقدير القول بالسببيّة» وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

زيادة بيان في ضابط الحكومة

وينبغي أن يعلم أنَّ ضابط الحكومة هو: أن يكون أحد الدليلين متكفّلاً لنتيجة التقديم في باب التعارض، فإنَّه قال «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق»، وقدّمنا[1] الأوّل على الثاني كان نتيجة هذا التقديم أن يكون المراد الجدّي من «لا تكرم الفاسق» الفاسق غير العالم وإن لم يكن ذلك موجباً لارتفاع الظهور اللفظيّ من الثاني، فالتقديم في باب التعارض ينتج كون المراد الجدّي من المقدّم عليه هو ما عدا ما تكفّله ما تقدّم، فإذا كان أحد الدليلين بنفسه وبحسب دلالته اللفظيّة متكفّلاً لنفس تلك النتيجة كان حاكماً على الدليل الآخر.

وهذا هو المراد للشيخ ﷺ من قوله: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ شارحاً للدليل الآخر»[2]، لا ما توهّم من كون المراد هو كون لسان أحد الدليلين لسان الشرح للدليل الآخر.

لكن ينبغي أن يغيّر قوله ﷺ: «بمدلوله اللفظيّ» إلى «بمؤدّاه» فيقال: ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً بمؤدّاه للدليل الآخر، ليشمل ما إذا كان الدليل الحاكم لبّيّاً كما في الأُصول اللفظيّة، ولعلّ هذا هو المراد للشيخ ﷺ.

ولكن ضيق العبارة أوقعه في هذا التفسير، وبهذا التغيير يسلم الضابط عمّا أورد عليه من أنَّه كيف تتصوّر الحكومة في الأُصول اللفظيّة مع كونها أدلّة لبّيّة؟

وحيث[3] **إنَّك** عرفت أنَّ ضابط الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ولو قدّمنا).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤/١٣.

٣. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الاثنين: ١ من جمادى الأولى، (١و٢ منه) ١٣٤٥هـ».

بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لما هو نتيجة تقديم أحد الدليلين في باب التعارض، يظهر لك السرّ في وجّه تقديم الحاكم على المحكوم، فإنّ الحاكم لمّا كان متكفّلاً لما هو نتيجة التقديم في باب التعارض لم يُعقل أن يكون المحكوم معارضاً له، وذلك واضح.

ثمّ إنّ التعارض تارةً يكون من قبيل القرينة وذي القرينة، وأخرى من قبيل العامّ والخاصّ، أو المطلق والمقيّد، ولمّا كان نتيجة تقديم القرينة على ذي القرينة هو كون المراد من لفظ ذي القرينة هو ما تقتضيه القرينة، فلو ورد في أحد الدليلين لفظ ظاهره بحسب نفسه معنى من المعاني، وورد دليل آخر يقول: إنّي أردت من ذلك اللفظ هو المعنى الآخر غير ذلك المعنى الأوّل كان هذا الدليل حاكماً على الدليل الأوّل، لكونه متكفّلاً لنتيجة تقديم القرينة على ذي القرينة، فلو ورد دليل يتكفّل حكماً على الأسد - مثلاً - ثمّ ورد دليل آخر يدلّ على أنّي أردت من لفظ «الأسد» المذكور هو «الرجل الشجاع» كان هذا الدليل حاكماً على الدليل الأوّل، لكونه متكفّلاً لنتيجة تقديم يرمي على لفظ «الأسد» فيما إذا قال: «رأيت أسداً يرمي»، ولو ورود دليل يتكفّل حكماً على عنوان مثل «الشكّ» كأن يقول: «**إذا شككت فابنِ على الأكثر**»، وورود دليل آخر يقول: «**لا شكّ لكثير الشكّ**» كان الثاني حاكماً على الأوّل؛ لكونه متكفّلاً لنتيجة التقديم في تعارض الشاكّ يبني على الأكثر مع ما يكون بلسان أنّ الشاكّ الكثير الشكّ لا يبني على الأكثر، فإنّ بين هذين الدليلين تعارض العموم المطلق، وبعد تقديم الثاني على الأوّل يكون المراد الجدّي من قوله: الشاكّ يبني على الأكثر هو ما عدا كثير الشكّ، وقوله: «**لا شكّ لكثير الشكّ**»

لمّا كان متكفّلاً لعين هذه النتيجة كان حاكماً على قوله: «إذا شككت فابنِ على الأكثر».

ومن ذلك يظهر لك: أنّ الحكومة لا تنحصر بكون الدليل الحاكم شارحاً للمراد اللفظيّ من الدليل المحكوم.

نعم، لو كان نتيجة تقديم الخاصّ على العامّ هو التجوّز في العامّ بإرادة الخاصّ منه، لكان الحاكم حينئذٍ منحصراً بما ذكر.

الفرق بين التخصّص والورود والحكومة

ثمّ إنّ لنا اصطلاحات لا بُدّ من ايضاحها، وقد تقدّمت الإشارة إليها وهي التخصّص والورود والحكومة، فالتخصّص هو الخروج التكوينيّ، ومقابله الخروج التعبّديّ، فإن كان بنفس التعبّد كان ورود، وإن كان بواسطة ما يتعبّد به كان حكومة.

فتقدّم[1] العلم الوجداني على الأمارات والأُصول من باب التخصّص، وتقدّم الأمارات والأُصول الشرعيّة على الأُصول العقليّة كـ«البراءة العقليّة» و«التخيير العقليّ» من باب الورود، حيث إنّ نفس[2] يكون بياناً ورافعاً للتخيّر، وتقدّم الأمارات على الأُصول والأُصول الإحرازيّة على غير الإحرازيّة، والأمارات بعضها على بعض، والأُصول غير الإحرازيّة بعضها على بعض كلّه من باب الحكومة، فإنّ ما يتعبّد به في الأمارات لمّا كان هو تتميم جهة كشفها كان ذلك رافعاً لموضوع الأُصول، وهو الشكّ، وما يتعبّد به في الأُصول الإحرازيّة لمّا كان هو إحراز الواقع كان ذلك رافعاً لموضوع الأُصول غير الإحرازيّة، كما أنّه ربّما تتحقّق الحكومة في غير ذلك من الموضوعات

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نفس الدليل).

الواقعيّة، كما تقدّم في حكومة «لا شكّ لكثير الشكّ» على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكّ.

نعم، بين هذه الحكومة وبين الحكومة في الأمارات والأُصول فرق، فإنّها، وإن اشتركت في أنّ الدليل الحاكم متصّرف في موضوع الدليل المحكوم برفعه عن مورد الدليل الحاكم، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» يكون بالتخصيص أشبه، فإنّ محصّله بيان أنّ الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام هو ما عدا كثير الشكّ، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص، وفي باب حكومة الأمارات على الأُصول، والأُصول بعضها على بعض تكون بالورود أشبه، فإنّ ما يتعبّد به في الأمارات يكون مزيلاً لموضوع الأُصول الذي هو الشكّ، لا أنّه يبيّن أنّ المحكوم بالأُصول من الشكّ هو ما عدا مورد الأمارات.

ونظير[1] الحكومة فيما نحن فيه التقدّم في باب التزاحم، فإنّه قد يكون نفس الأمر موجباً لرفع موضوع الآخر كما في باب الاستطاعة، فإنّ أي واجب ولو كان من أضعف الواجبات يكون بنفس وجوبه رافعاً للاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ، وقد يكون رفعه لموضوع الوجوب الآخر من جهة امتثاله، لا من جهة نفس الوجوب كما في باب الأهمّ والمهمّ، فإنّ امتثال الأهمّ يكون رافعاً للقدرة على امتثال الواجب الآخر.

وحاصل الفرق بين الحكومة في باب الأمارات والأُصول والحكومة في الموضوعات الخارجيّة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى مثل «من شكّ في الأقلّ والأكثر فليبنِ على الأكثر» ومثل «لا حرج ولا ضرر» بالنسبة

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

إلى أدلّة الأحكام في مورد الحرج والضرر، أنَّ الحاكم في الثاني يضيّق دائرة موضوع المحكوم عليه، ويحصره بما عدا مورد الحاكم، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص، بل هو تخصيص بلسان الحكومة، والحاكم في الأوّل يكون موجباً لانعدام موضوع الدليل المحكوم، فيكون نتيجته نتيجة الورود*.

ثمّ إنَّه أفاد (دام ظلّه) أنّه ينبغي أن يكون المراد للشيخ ﷺ من قوله: أنَّ ضابط الحكومة أن يكون الدليل الحاكم شارحاً بمدلوله اللفظيّ لما هو المراد من الدليل المحكوم[1] أنَّ مؤدّى الدليل الحاكم يكون رافعاً للموضوع أو المحمول فيما هو مؤدّى الدليل المحكوم كما أنَّ المراد من قوله ثانياً: بحيث إنَّه لولا الدليل المحكوم يكون الدليل الحاكم لغواً أنَّ ذلك الموضوع الذي ينفيه الدليل الحاكم لا بُدَّ أن يكون محكوماً عليه بحكم، وإلّا لبقي الحاكم لغواً وليس من الممكن إبقاء العبارة على ظاهرها، وإلّا لانحصرت الحكومة بما هو من قبيل الموضوعات الخارجيّة، ولم تصدق الحكومة على التقدّم في باب الأمارات والأُصول.

مقدّمة في توضيح أقسام الدلالة

لا[2] يخفى أنّه قد تقدّم منّا في مباحث الألفاظ أنَّ لنا في مقام دلالة الألفاظ ثلاث مراحل:

---

* **قلتُ:** ومن هذا يُستفاد أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ مفاد الدليل الحاكم هو نتيجة التقديم في باب المعارضة إنّما هو فيما عدا الحكومة في باب الأمارات والأُصول - أعني أنّه يكون مختصّاً بما إذا كان الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم - وفي الحكومة في الموضوعات الخارجيّة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٣/٤.

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٧ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

الأولى: هي مرحلة الدلالة التصوّريّة، وهي عبارة عن حضور المعنى ببال السامع عند سماع اللفظ، وإن انقلب ذلك الذي خطر ببال السامع إلى معنى آخر بسبب ما يلحق الكلام من القرائن المتّصلة.

الثانية: مرحلة كون المعنى المتحصّل من مجموع الكلام منسوباً إلى المتكلّم، بحيث يصحّ أن ينقل ذلك المعنى المتحصّل من مجموع كلام المتكلّم من باب النقل بالمعنى ويُنسب إليه، ويُقال إنّه قال هذا القول مع قطع النظر عن المرحلة **الثالثة**: وهي الحكم بأنّ ذلك المعنى الذي استفاده المخاطب من كلامه هو مراده.

ويعبّر عن هاتين المرحلتين بالدلالة التصديقيّة، والفرق بينهما أنّ الأولى كانت بالنظر إلى ما يُستفاد من مجموع الكلام مع قطع النظر عن الحكم بأنّه مراده وإن انقلب ذلك الذي استفيد من نفس مجموع الكلام إلى معنى آخر بواسطة القرائن المنفصلة، والثانية هي عبارة عن الحكم بأنّ ذلك المستفاد من مجموع كلامه هو المراد له.

ثمّ إنّ الاحتمالات المخالفة لهذه المرحلة - أعني مرحلة الحكم بأنّ المتكلّم أراد هذا المعنى - وإن كانت كثيرة؛ لأنّه يحتمل أن يكون مراده غير هذا المعنى ولكنّه أخفاه لغرض مثل «التقيّة» ونحوها، أو أنّه غفل عن ذكر القرينة المتصّلة، أو أنّ المخاطب غفل عنها، ونحو ذلك من الاحتمالات، إلّا أنّ أغلب هذه الاحتمالات لا شبهة في عدم الاعتناء بها؛ لما جرت عليه السيرة العقلائيّة، إلّا أنّ العمدة منها هو احتمال اعتماد المتكلّم في إرادة غير ذلك المعنى على قرينة منفصلة سابقة أو لاحقة، فللمحقّقين في نفي هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به قولان:

أحدهما: أنَّ نفي الاحتمال المذكورالحكم بأنَّ المتكلّم أراد هذا المعنى الذي هو الظاهرمن مجموع كلامه يتوقّف على إحرازعدم القرينة المنفصلة، وهناك قاعدة عقلائيّة يتبعها العقلاء في محاوراتهم، وهي أنَّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده فعليه أن يذكركلّ ما يتوقّف عليه بيانه و إفادته، وهذه القاعدة محرزة لعدم القرينة المنفصلة.

والقول الثاني: أنَّ الحكم المذكورلا يتوقّف على إحرازعدم القرينة، بل يكفي فيه مجرّد ظهوركلامه في إرادة ذلك المعنى.

ولا يخفى أنَّ كلاًّ من هذين المدركين للحكم المذكورلا يمكن الاعتماد عليه في الأخبار؛ لما هو معلوم من أنّهم عليهم السلام كثيراً ما يعتمدون على القرائن المنفصلة، وكثيراً ما يلقون كلاماً ظاهراً في شيء وهم يريدون خلافه.

نعم، بعد الفحص واليأس عن الظفربالقرينة المنفصلة وما يدلّ على إرادة خلاف الظاهرنحكم بأنّهم عليهم السلام أرادوا ذلك المعنى الذي هو الظاهرمن كلامهم إمّا للقاعدة العقلائية المتقدّمة المحرزة لعدم القرينة كما هو مقتضى القول الأوّل، وإمّا لنفس الظهوركما هو مقتضى القول الثاني، وهذه كلمة وقعت في البين، فلنرجع إلى ما كنّا فيه من القولين المذكورين، وبيان ما هو الحقّ من ذلك.

فنقول: الحقّ هو التفصيل وحاصله إن كان مصدرالحكم بأنَّ المتكلّم أراد هذا المعنى تارةً يكون في مقام محض استفادة مراد المتكلّم، كمن سمع شخصاً يخاطب آخرأوكان هو المخاطب، ولكنّه لم يكن من قبيل الصورة الآتية وأراد أن يفهم ماذا أراده المتكلّم لغرض له في ذلك، وأخرى يكون في مقام يكون كلام المتكلّم حجّة عليه وله، بأن يكون هو المأموربما تضمّنه الكلام، فله أن يحتجّ على المتكلّم بأنَّ كلامك كان ظاهراً في المعنى الفلانيّ

كما أنَّ للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك.

وحاصل هذين القسمين أنَّ الكلام تارةً يكون من شأنه أن يجعل حجّة على المتكلّم وله، كما في كلام الموكّل بالنسبة إلى الوكيل، وكما في كلام الآمر بالنسبة إلى المأمور، وهكذا.

وضابطه أن يكون ذلك الكلام مرجعاً فيما رُبّما يقع من التخاصم بين المتكلّم به وبين من كان بصدد الحكم بأنَّ المعنى الفلانيّ مراده، وتارةً لا يكون الكلام من هذا القبيل، بمعنى أنّه لا يكون الحكم بأنَّ هذا المعنى مراد لأجل احتجاج وإلزام، بل لمجرّد الاطّلاع على المراد والمرام.

وبالجملة: الحكم المذكور تارةً يكون في مقام مؤاخذة المتكلّم بمراده و إلزامه به، أوكون المتكلّم ملزماً لغيره بأنَّ مراديّ هذا المعنى، فلِمَ خالفتني؟ وأخرى لا يكون الحكم المذكورفي مثل ذلك المقام، بل لا يكون هناك إلّا مجرّد الحكم بأنَّ هذا هو المراد، فإن كان في المقام الأوّل كفى في الحكم المذكور مجرّد الظهورمن دون توقّف على إحرازعدم القرينة، وإن كان في المقام الثاني لم يكفِ الظهورالمذكورفي الحكم المزبور، بل لا بُدَّ فيه من إحرازعدم القرينة.

والفرق بينهما أنَّ المقام الأوّل لمّا كان في مقام الإلزام من كلّ منها للآخر صحّ الاعتماد في الإلزام المذكورعلى ذلك الظاهر، فللمتكلّم أن يحتجّ ويقول بأنَّ كلاميّ كان ظاهراً في المعنى الفلانيّ، فلِمَ خالفتني وجئت بغيره مثلًا؟ وليس لمقابله أن يقول: إنّي احتملت أنّك أردت غيره واعتمدت على قرينة منفصلة، كما أنَّ لذلك المقابل لوجاء بما هو الظاهرلم يكن للمتكلّم أن يقول له: إنّي أردت غيره واعتمدت على القرينة المنفصلة.

وهذا بخلاف المقام الثاني، فإنّه ليس في البين احتجاج وإلزام، و

إنّما هو محض استكشاف واستعلام، وما لم يحرز عدم القرينة - ولو بمعونة القاعدة السابقة - لا يمكن الحكم على المتكلّم بأنّه أراد ذلك المعنى الظاهر من الكلام، ولا يخفى أنّ هذا التفصيل ليس راجعاً إلى تفصيل صاحب القوانين في حجّيّة الظواهر[1] كما هو ظاهر.

في تخصيص العامّ بالخاصّ

ثمّ إنّ القرينة المنفصلة إمّا أن تكون قطعيّة الدلالة والسند، وإمّا أن تكون ظنّيّة الدلالة والسند، وإمّا تكون قطعيّة من إحدى الجهتين ظنّيّة من الجهة الأُخرى، فالصور أربع، والمستفاد ممّا أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام أنّ القرينة المنفصلة إذا كانت قطعيّة السند والدلالة كانت واردة على ذي القرينة، وما كان قطعيّ الدلالة ظنّيّ السند جعله مبنيّاً على القولين السابقين[2]، وأنّه إذا قلنا بالتوقّف على إحراز عدم القرينة كانت القرينة حاكمة، وإلّا كانت واردة ولم يعلم الفرق كما أنّ ما أفاده من المعارضة بين الخاصّ والعامّ فيما كان ظنّيّ الدلالة، وتقديم ما هو الأظهر ممّا لا يخفى ما فيه، فإنّ أصالة الظهور في القرينة حاكمة على أصالة الظهور في ذيها ولو كان ظهوره أقوى من ظهورها كما مرّ غير مرّة، ومرادنا: أنّ الخاصّ المعارض للعامّ مقدّم عليه، وسرّ التقدّم هو حكومة أصالة الظهور فيه على أصالة الظهور فيه، لا أنّ الخاصّ يكون حاكماً على العامّ.

والحاصل: أن الخاصّ لا يقدّم على العامّ لمجرّد كونه خاصّاً، إلّا إذا كان قطعيّ الدلالة والسند، فيكون حينئذٍ وارداً* على أصالة الظهور في العامّ،

---

* **قلتُ:** في كونه وارداً إشكال؛ إذ لم يكن بواسطة تعبّد في البين، فالأولى أن يُقال: إنّ تقدّمه عليه من باب التخصص لا الورود.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٣١٤/٢.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥/٤، وما بعدها.

وإنّما يقدّم عليه فيما عدا هذه الصورة من الصور الأربع هو لحكومة أصالة الظهور في الخاصّ على أصالة الظهور في العامّ، وسرّ هذه الحكومة هو ما أشرنا إليه من كونها من قبيل القرينة وذيها، فتأمّل.

والحاصل[1] أنّ الشيخ ﷺ أفاد في هذه الصورة -وهي ما إذا كانت القرينة قطعيّة الدلالة ظنّيّة السند- أنّه بناءً على كون حجّيّة أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينة يكون تقدّم القرينة من باب الحكومة، وبناءً على عدم الاحتياج في حجّيّته إلى أصالة عدم القرينة يكون التقدّم المذكور من باب الورود.

ثمّ إنّه بناءً على الوجه الأوّل احتمل الورود وعقّبه بالتأمّل[2]، وليس مراده من الحكومة هو ما يتوهّم من ظاهر كلامه السابق في ضابط الحكومة كون الحاكم شارحاً بمدلوله اللفظيّ لدليل المحكوم كي يتوجّه عليه أنّ الحكومة لا تتصوّر حينئذٍ في الأدلّة اللبّيّة التي هي مورد الكلام، فإنّ أصالة الظهور وعدم القرينة كلّها من اللبّيّات، بل مراده من الحكومة ما أوضحناه سابقاً من أنّه إذا كان أحد الدليلين بمجرّد التعبّد فيه رافعاً لموضوع الآخر كان وارداً، وإن كان رفعه لموضوعه بواسطة ما يتعبّد به فيه كان حاكماً.

وهناك إيراد ثانٍ يورد عليه ﷺ[3]، وحاصله: أنّه لا شبهة في أنّه ليس لنا دليل على حجّيّة الظهور، سواء كان أصلاً برأسه كما هو أحد القولين المتقدّمين، أو كان متوقّفاً على أصالة عدم القرينة، سوى عمل العقلاء، ولاريب في أنّهم لا يعملون به في مورد وجود القرينة المنفصلة، ومقتضى هذا

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من بما نصّه: «تعطّل الدرس في الأحد والاثنين من جهة عارضة بدنيّة عرضت له (دام ظلّه) وجع في أسنانه فقلع أحدها، الثلاثاء: ١٠ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٤٣٢.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٤٣٣.

أن يكون التقدّم المذكور من باب الورود على كلا القولين، ومرجع هذا الإيراد إلى الاحتمال الذي احتمله الشيخ ﷺ وعقّبه بالتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ الشيخ ﷺ[1] قد ذكر في بعض المباحث الآتية ما حاصله: أنّه لو تعارض ظاهران مثل «اغتسل يوم الجمعة» الظاهر في الوجوب مع مثل «ينبغي أن تغتسل يوم الجمعة» الظاهر في الاستحباب أنّ سند كلّ واحد من المتعارضين يكون معارضاً لدلالة الآخر، وهذه المعارضة إنّما تتصوّر إذا لم يكن في البين سببيّة ومسبّبيّة كما فيما نحن فيه، حيث إنّ الشكّ في بقاء ظهور ذي القرينة الذي هو العامّ - مثلًا - يكون مسبّباً عن الشكّ في اعتبار سند القرينة كالخاصّ الذي يكون نصّاً في الدلالة، فإذا جرى الأصل فيه بأن حكم باعتباره كان حينئذٍ حاكماً على أصالة الظهور في الآخر الذي هو العامّ - مثلًا - وبذلك يندفع ما رُبّما يتوهّم من التدافع في كلاميه ﷺ.

وحاصل[2] الإيراد الثاني: أنّه إن كان بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر الراجعة إلى أصالة عدم القرينة - كما هو المفروض - حتّى مع ورود التعبّد بما هو نصّ في خلافها، كان التعبّد بالنصّ المذكور معارضاً للظاهر لا حاكماً ولا وارداً، وإن كان بناؤهم على الأخذ بالظواهر المذكورة مقيّداً بعدم ورود التعبّد بالنصّ المذكور، كان النصّ المذكور وارداً على الظاهر لا حاكماً، وإلى ذلك يرجع ما أفاده ﷺ بقوله: «ويحتمل...» إلخ[3].

وحاصل الجواب عن هذا الإيراد - كما أشار إليه بقوله ﷺ: «فتأمّل»[4] -

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٦/٤.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٣. فرائد الأُصول: ١٦/٤.

٤. المصدر نفسه.

أنّا قد سبق منّا مراراً بيان الفارق بين الحكومة والورود، وأنّه إذا كان أحد الدليلين بمجرّد التعبّد به رافعاً لموضوع الآخر كان وارداً عليه، وإن كان رفعه لموضوعه بواسطة ثبوت ما يتعبّد به كان حاكماً عليه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنّ بناء العقلاء بأيدينا ومن المعلوم أنّه لم يكن بناؤهم على الأخذ بالظواهر المذكورة التي يتوقّف حجّيّتها على أصالة عدم القرينة - كما هو الفرض - مقيّداً بعدم التعبّد بما هو نصّ على خلافها، بحيث إنّهم يرفعون اليد عن الظاهر بمجرّد ذلك التعبّد، بل إنّ لما يتعبّد به خصوصيّة موجبة لأن يكون ثبوته تعبّداً رافعاً لموضوع حجّيّة ذلك الظاهر من جهة كونه في نفسه قرينة على خلافه، فلو ثبت بدليل التعبّد كان ثبوته رافعاً لموضوع أصالة عدم القرينة، لا أنّ مجرّد التعبّد به يكون رافعاً للأصل المذكور.

والحاصل[1]: أن كون الخاصّ الظنّيّ السند والقطعيّ الدلالة وارداً على العامّ يتوقّف على أمرين:

أحدهما: كون أصالة الظهور في العامّ الراجعة إلى أصالة عدم القرينة مقيّدة بعدم ورود التعبّد بخلافها.

والثاني: كون الخبر الذي هو نصّ في التخصيص إنّما يكون مقدّماً على العامّ من جهة التعبّد بما تضمّنه من الحكم على الخاصّ، بخلاف الحكم على العامّ.

وكلا الأمرين محلّ منع.

أمّا الأوّل: فلأنّ أصالة العموم لم يكن اتّباعها لدى العقلاء مقيّداً بما ذكر.

وأمّا الثاني: فلأنّ تقدّم الخبر الخاصّ وإن كان نصّاً على العامّ إنّما يكون لأجل خصوصيّة فيه، وهي ثبوت القرينة على إرادة خلاف الظاهر من العامّ، فيكون

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في السبت: ١٤، والأحد ١٥، والاثنين ١٦ من جهة وفاة الصدّيقة ﷺ، الثلاثاء: ١٧ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ».

الخاصّ حاكماً على العامّ لا وارداً، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ حجّيّة الظهور في العامّ غير متوقّفة على إحراز عدم القرينة؛ فإنَّ الخاصّ حينئذٍ يكون وارداً على العامّ، فإنَّ حجّيّة ذلك الظهور ووجوب اتّباعه لدى العقلاء مقيّدة بما إذا لم تكن في البين حجّة أقوى على خلافه، فيكون وجود الخاصّ وارداً على العامّ.

لا يُقال: كلّ متعارضين إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، وقدّم عليه كان من قبيل الورود حينئذٍ، فإنَّ حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بما إذا لم يكن حجّة أقوى على خلافه، فيلزم أن يكون التقديم في جميع باب التعارض من باب الورود[1].

لأنّا نقول: فرق بين باب التعارض وبين باب الورود وإن اشتركا في أنَّ كلّاً منهما يكون الحجّيّة مقيّدة بما إذا لم تكن حجّة أقوى، إلّا أنَّ الحجّة التي هي أقوى في باب الورود تكون رافعة للمقتضي، وهو الظهور، وفي باب التعارض تكون من قبيل المانع*.

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّ نصّاً، سواء كان قطعيّ السند كما في الصورة الأولى، أو كان ظنّيّ السند كما في الصورة الثانية.

وأمّا إذا كان الخاصّ ظنّيّاً دلالة وسنداً، أو كان ظنّيّ الدلالة قطعيّ السند، فقد تعرّض ﷺ[2] للصورة الأولى منهما، وظاهر عبارته أنّه يكون من باب تعارض الظهورين، فيقدّم ما هو الأقوى منهما.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ هذا لا اختصاص له بما إذا قيل: إنَّ الظهور غير محتاج إلى أصالة عدم القرينة، بل إنَّ كون الحجّة الأقوى رافعة للمقتضي بناءً على الاحتياج إلى أصالة عدم القرينة أولى من القول بعدم الاحتياج، فإنَّ وجود الحجّة الأولى يكون قرينة، فكونها رافعة للمقتضي يكون بطريق أولى[3].

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ٤١٢.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧/٤.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٢٠/٢، ودرر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ٤٦.

وفيه: أنَّ هذا - أعني كونهما من باب تعارض الظهور- ممّا لا يمكن الالتزام به، حتّى أنَّ الشيخ نفسه لم يذكر هذا المعنى في فقهه ولا في أُصوله إلّا في هذا المقام، ومن الواضح ذلك لو بنى عليه لحصل الهرج والمرج في الفقه؛ إذ ربّما يكون الخاصّ أقوى في نظر البعض دون العامّ، وربّما يكون الأمر بالعكس في نظر البعض الآخر، مع أنّه لا يكون حينئذٍ ضابط تامّ لتقديم الخاصّ على العامّ؛ إذ ليس الأقوائيّة بحسب الظهور ممّا يدخل تحت ضابط وحاصر، وحينئذٍ فالأولى* أن يُقال: إنَّ للخاصّ جهتين:

إحداهما: جهة كونه أخصّ من العامّ.

ويمكن أن يجاب عن إشكال النقض بباب التعارض بأنّه يكون دليل حجّيّة ما هو الأقوى وارداً على دليل حجّيّة مقابله، ولا يلزم منه كون نفس ما هو الأقوى وارداً على مقابله كي يخرج بذلك عن باب التعارض، نظير ما تقدّم منه (دام ظلّه) في تقريب كون أصالة الظهور في الخاصّ حاكمة على أصالة الظهور في العامّ و إن كان نفس الخاصّ معارضاً للعامّ.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ الحقّ أنّه لا فرق بين القولين في حجّيّة الظهور في كون تقدّم القرينة كالخاصّ القطعيّ الدلالة الظنّيّ السند على العامّ الذي هو ذو القرينة من باب الحكومة، فإنّه لمّا كان رفعه لموضوع حجّيّة العامّ بواسطة ما تعبّد به وهو القرينة كان من باب الحكومة، سواء قلنا باحتياج أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو لم نقل.

* لا يخفى أنّه (دام ظلّه) أفاد أوّلاً أنَّ هذا مراد الشيخ من كون الخاصّ ظنّيّ الدلالة أنَّ جهة أخصّيّته إذا كانت ظنّيّة كان معارضاً مع العامّ.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ الحقّ هو عدم تماميّة هذا التوجيه، وأفاد أنَّ الخاصّ يكون حاكماً على العامّ، سواء كانت جهة أخصيّته ظنّيّة أو لم تكن كما هو الحال في جميع القرائن هذا محصّل ما فهمته منه (دام ظلّه) في ليلة الأربعاء: (١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

والأُخرى: جهة دلالته.

وإنَّما تقع المعارضة بينه وبين العامّ إذا كانت جهة أخصّيّته عن العامّ ظنّيّة، فإنَّه حينئذٍ لا يكون كونه قرينة متحقّقة.

نعم، لو كانت جهة أخصّيّته قطعيّة كان مقدّماً على العامّ، وإن كانت دلالته ظنّيّة، بل وإن كان دلالته أضعف من دلالة العامّ، مثلاً: «اعتق رقبة مؤمنة» بالقياس إلى «اعتق رقبة» بقول مطلق جهة كونه أخصّ من المطلق كانت بالنصوصيّة؛ لأنَّ أخصّيّة مؤمنة من مطلق الرقبة بالنصوصيّة، ولكن دلالته على أنَّ الذي يجب عتقه هو خصوص المؤمنة كان بالظهور من جهة توقّفه على كون الأمر للوجوب، وأنَّ الواجب هو أمر وجدانيّ بسيط، وهو خصوص الرقبة المؤمنة، لا أنَّه من باب تعدّد المطلوب، أو من باب الواجب في ضمن واجب، ومع انتفاء أحد هذين الأمرين لا يكون مقدّماً على العامّ، وإنَّما يكون مقدّماً عليه مع تحقّق كلّ منهما، ولا يخفى أنَّ تحقّق كلّ واحد منهما إنَّما يكون بالظهور لا بالنصوصيّة.

[أحكام التعارض]

الكلام في أحكام باب التعارض

بعد[1] الفراغ من المقدّمة[2] التي هي راجعة إلى ضابط التعارض يقع الكلام في مباحث ثلاثة، فإنَّ المتعارضين إمّا أن يمكن الجمع بينهما من حيث الدلالة بحمل أحدهما على الآخر بنحو يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، وإمّا لا يمكن فيهما ذلك، وعلى الثاني، فإمّا أن لا يكون في البين رجحان سنديّ لأحدهما على الآخر أو يكون، فالمبحث الأوّل: في الجمع الدلاليّ، المبحث الثاني: في التعادل وأنَّ الأصل فيه هو التخيير أو التساقط، المبحث الثالث: في التراجيح.

وهذا الترتيب أولى ممّا صنعه الشيخ ﷺ من جعل باب التعارضين[3] مشتملاً على مقصدين هما التعادل والتراجيح[4]، وجعل قاعدة الجمع

---

١. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٠٥) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المتعارضين).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢/٤.

مقدّمة[١]، وذلك لأنَّ قاعدة الجمع قاعدة مهمّة ينبغي أن تفرد في مبحث على حدة.

المبحث الأوّل في الجمع الدلالي

فنقول: قد قيل[٢] إنَّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ولم يعلم المراد من إمكان الجمع المذكور.

ولا ريب في الجملة أنّ المراد بالجمع هو التصرّف في دلالة أحد الدليلين أو كليهما بنحو يرجع أحدهما إلى الآخر، فإن كان المراد من الإمكان هو الإمكان العقليّ، فلا شكّ في فساد هذه القاعدة وعدم تماميّتها؛ إذ كلّ متعارضين، سوى النصّين يمكن عقلاً التصرّف في دلالة أحدهما أو كليهما على وجه يرجع مفاد أحدهما إلى الآخر، وإن كان في نهاية البعد، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد به هو إمكان الجمع عرفاً وينحصر ذلك في موردين:

أحدهما: ما إذا كان أحد الدليلين صالحاً، لأن يكون قرينة على المراد من الآخر، بحيث إنّه لو جمع بينهما في كلام واحد لكان أحدهما قرينة على الآخر، ويكون المسوّغ للمتكلّم في إرادة خلاف الظاهر من أحدهما هو اعتماده على ذلك الآخر، ومرجع ذلك إلى ما تقدّم[٣] من حكومة أصالة الظهور في أحدهما على أصالة الظهور في الآخر كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد.

المورد الثاني: ما إذا كان في البين ما يُوجب انقلاب النسبة أو كان هناك شاهد جمع، وهو يكون بمنزلة الدليل على كون أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر أمّا كون مجرّد أحدهما أظهر من الآخر بلا أن يكون قرينة عليه كما

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ١٩/٤.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٤٠، مناهج الأحكام: ٣١٢.

٣. يُنظر: صفحة (٤٢٥ و ٤٣٢) من هذا الجزء.

في العموم البدليّ والعموم الشموليّ، أو كون أحدهما نصّاً في جهة وظاهراً في جهة أُخرى، فيحمل الظاهر في كلّ منهما على النصّ في الآخر، وهو المعبّر عنه بالنصّ التحليليّ، فلا يكون موجباً للجمع وتقدّمه على الطرح، وذلك كما في مثل «ثمن العذرة سحت»[1] و«لا بأس بثمن العذرة»[2] فإنّ الأوّل نصّ في عذرة غير مأكول اللحم، ظاهر في عذرة مأكولة، والثاني بالعكس، وذلك من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ مجرّد ذلك لا يصحّح الجمع بينهما بحمل الأوّل على عذرة غير المأكول، والثاني على عذرة المأكول*.

زيادة بيان لموارد الجمع الدلالي

والحاصل[3]: أنّه إذا كان أحد الدليلين نصّاً والآخر ظاهراً، فلا إشكال في تقدّمه عليه، والجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ، وكذا لو كان كلاهما ظاهرين، ولكن كان أحدهما[4] قرينة صالحة لأن يعتمد عليها المتكلّم في إرادة خلاف الظاهر من الآخر، أمّا مجرّد كون أحدهما أظهر من الآخر فلا يكون موجباً لصحّة التصرّف في دلالته بحمله عليه إلّا في موارد مرجعها إلى كون أحدهما موجباً لرفع مقدّمة من مقدّمات شمول الآخر لما هو مورد الاجتماع والتعارض.

---

* لا يخفى أنّ ما استفدته منه (دام ظلّه) في هذه الليلة، وكذا في ليلة الأحد، والاثنين بالنسبة إلى موارد الجمع الدلاليّ وتوضيحها لم يكن كما هو حقّه، فالعمدة هو ما استفدته منه (دام ظلّه) في ليلة الثلاثاء والأربعاء، فراجعه، فإنّ فيه تمام الإيضاح والتفصيل للموارد المذكورة.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣٧٢/٦، كتاب المكاسب، ب٩٣، ح٢٠١.

٢. المصدر نفسه، ح٢٠٢.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأحدهما).

ما يلحق بموارد الجمع الدلالي

أحدهما: أن يكون شمول أحدهما لما هو مورد الاجتماع قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، ولو بمعونة مناسبة الحكم والموضوع مناسبة عرفيّة، وبذلك يقدّم على الآخر، ويكون موجباً لخروج مورد الاجتماع عنه ودخوله فيه مثال ذلك «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» فإنّ كلّاً منهما شامل للعالم الفاسق.

ولكن لو فرض أنّ مناسبة الحكم للموضوع في «لا تكرم الفسّاق» - وهي كون العالم الفاسق أولى بحرمة الإكرام من الفاسق غير العالم، لكونه أبعد عن نظر المولى من الفاسق غير[1] - تُوجب كونه قدراً متيقّناً في مقام التخاطب من «لا تكرم الفسّاق»، لكان «لا تكرم الفسّاق» مقدّماً على «أكرم العلماء» في مقام التعارض، وكان موجباً لحمله على أنّ المراد منه هو العالم غير الفاسق، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن لم يكن موجباً للتقييد بما هو القدر المتيقّن كما أوضحناه في باب المطلق والمقيّد، إلّا أنّه يكون نافعاً في مقام التعارض، حيث إنّ مثل «لا تكرم الفسّاق» بالنسبة إلى الفاسق غير العالم لا يكون معارضاً لـ«أكرم العلماء»، وبالنسبة إلى الفاسق العالم وإن كان معارضاً له إلّا أنّه بواسطة كونه قدراً متيقّناً في مقام التخاطب يكون «لا تكرم الفسّاق» نصّاً فيه، وبنصوصيّته يكون مقدّماً على ظهور «أكرم العلماء» في شموله له.

وإنّما قيّدنا المناسبة المذكورة بكونها عرفيّة احترازاً عمّا ذكره الشهيد ﷺ في الأخبار الدالّة على إرث الزوجة مطلقاً والأخبار الدالّة على عدم الإرث، بحمل الأولى على ذات الولد[2]، والثانية على غير ذات الولد، من جهة مناسبة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (غير العالم).

٢. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١٧٦/٨، ورسائل فقهيّة (رسالة في إرث الزوجة): ٤٦٨/١، ومسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ١٩١/١٣، وما بعدها.

الحكم للموضوع المستفادة من التعليل الوارد في بعض أخبار المنع بأنّها تدخل عليهم من لا يحبّون، فإنّه يستفاد منه كون غير ذات الولد قدراً متيقّناً، وإنّما احترزنا عنه لأنّ هذه المناسبة ليست مناسبة عرفيّة يطّلع عليها كلّ أحد، فلا تكون موجبة لكون موردها قدراً متيقّناً في مقام التخاطب كي يكون نصّاً فيها.

المورد الثاني: ممّا يقدّم فيه الأظهر على الظاهر ما إذا كان شمول أحدهما لمورد الاجتماع بالإطلاق، وشمول الآخر له بالوضع، كما في مثل «لا تكرم الفسّاق» مع «إكرم العالم»، فإنّ شمول «أكرم العالم» للعالم الفاسق حيث إنّه كان بالإطلاق كان متوقّفاً على مقدّمة وهي عدم البيان على إرادة بعض خاصّ من العالم، وحيث إنّه لم يبيّن وكانت الأفراد متساوية في دخولها تحت طبيعة العالم، فالمراد جميع الأفراد وشمول «لا تكرم الفسّاق» له حيث كان بالوضع، ولم يكن محتاجاً إلى المقدّمة المذكورة كان مقدّماً عليه، لكونه حينئذٍ رافعاً لتلك المقدّمة، وهي عدم البيان، وتساوي الأفراد في الدخول تحت الطبيعة؛ لأنّه حينئذٍ لا تكون الأفراد متساوية، ويكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» صالحاً لأن يكون بياناً على إرادة خصوص غير الفاسق من قوله: «أكرم العالم» ولا يمكن العكس؛ لأنّ قوله: «أكرم العالم» لا يصلح لأن يكون بياناً وقرينة على إرادة غير العلماء من قوله: «لا تكرم الفسّاق»؛ لأنّ كونه كذلك يتوقّف على شموله للفاسق العالم، وشموله له يتوقّف على عدم شمول «لا تكرم الفسّاق» له؛ لأنّه لو شمله «لا تكرم الفسّاق» لا يكون «أكرم العالم» شاملاً له، لما بيّناه من كونه صالحاً لكونه بياناً.

المورد الثالث: أن يكون عموم أحدهما لمورد الاجتماع عموماً شموليّاً، وعموم الآخر له بدليّاً، كما في مثل «أكرم الفاسق، وأكرم عالمًا» فإنّ العموم

في كلّ منهما وإن كان بالإطلاق، إلّا أنّه لمّا كان أحدهما شموليّاً كان مقدّماً على ما هو بدليّ لما ذكرناه في المورد الثاني من كون أحدهما رافعاً لبعض مقدّمات العموم في الآخر، فإنّ من جملة ما يتوقّف عليه العموم البدليّ هو تساوي الأفراد وعدم التفاوت بينها في كون كلّ منهما محقّقاً للطبيعة، وشمول «لا تكرم الفاسق» للعالم الفاسق يكون رافعاً لهذه المقدّمة؛ لكونه موجباً لعدم مساواته مع العالم غير الفاسق في الدخول تحت طبيعة العالم، فإنّ كلّاً من العمومين وإن كان متوقّفاً على عدم البيان لكون كلّ منهما بالإطلاق لا بالوضع، إلّا أنّ العموم البدليّ يحتاج إلى مقدّمة أُخرى، وهي تواطئ الأفراد وتساويها، والعموم الشموليّ لا يحتاج إلى هذه المقدّمة، وبذلك صار هو رافعاً لمقدّمات العموم البدليّ، ولم يكن البدليّ رافعاً لمقدّمات الشموليّ، فتأمّل.

فيما يلحق بالنقض والظاهر والقرينة وذيها

والحاصل[1]: أنّ الجمع الدلاليّ إنّما يتمّ في النصّ والظاهر، وفي القرينة وذيها كما في العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، ومجرّد كون أحدهما أظهر من الآخر لا ينفع في الجمع المذكور إلّا في ثلاثة موضع:

أحدها في كونه بمنزلة النقض للآخر

أحدها: ما تقدّم من كون أحدهما في شموله لمورد الاجتماع يكون بمنزلة النصّ لكونه قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، فيرجع إلى حمل الظاهر على النصّ.

ثانيها في كونه موجباً لرفع الآخر

ثانيها: أن يكون أحدهما موجباً لرفع إحدى مقدّمات شمول الآخر لمورد الاجتماع، كما تقدّم في الشمول الوضعيّ والشمول الإطلاقيّ، وفي العموم الشموليّ والعموم البدليّ، وقد تقدّم[2] تفصيل ذلك الموضع.

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٤٠) من هذا الجزء.

ثالثها فيما يوجب انقلاب النسبة

الثالث[١]: أن يكون في البين شاهد جمع، ومرجعه إلى وجود ما يُوجب انقلاب النسبة، وسيأتي[٢] تفصيله إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى أنَّ الشيخ ﷺ قد تعرّض للجمع الدلاليّ في هذا المقام[٣] وأطال الكلام فيه في مقام آخر عند التكلّم على المرجّحات[٤]، وسيأتي منه بعد هذا المقام - بكم ورقة - أو مجموع ما أفاده في ذلك المقام يرجع أغلبه إلى ما ذكروه في تعارض الأحوال، وقد حقّقنا في محلّه أنّه لا عبرة بتلك الوجوه التي ذكروها، فإنَّ الغلبة أو كون مجرّد أحد الدليلين أظهر لا يكون مصحّحاً للجمع الدلاليّ.

في تقديم التخصيص على النسخ

وهكذا ما أفاده في ذلك المقام من كون أحدهما لو قدّم عليه الآخر لكان ما تحته أقلّ قليل بالنسبة إلى ما خرج منه، بخلاف العكس، ولا يخفى أنَّ مجرّد أقلّيّة الأفراد لا تكون مصحّحة للجمع، وإنّما الذي أوجب التقديم في الصورة المزبورة هو كون ذلك المقدّم صالحاً لأن يكون قرينة على الآخر من دون العكس؛ فإنَّ العكس يكون موجباً للتخصيص المستهجن، وكذا ما أفاده من أنّه في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ أنَّ التخصيص مقدّم؛ لشيوعه وكثرته، بخلاف النسخ؛ لندرته وقلّته.

وفيه أنّه إنّما يقدّم التخصيص على النسخ؛ لأنَّ النسخ متأخّر رتبة، حيث إنّه إنَّما يكون إذا بقي العام على عمومه، ليكون ذلك الخاصّ ناسخاً له، والمفروض أنَّ ذلك الخاصّ بمجرّد وجوده يكون قرينة على عدم إرادة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ثالثها).

٢. يُنظر: صفحة (٤٤٨ و ٤٦١) من هذا الجزء.

٣. فرائد الأُصول: ٢٥/٤، وما بعدها.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٨٢/٤، وما بعدها.

العموم، فيكون مخصّصاً له، فلا تصل النوبة إلى بقاء العامّ على عمومه ليكون ذلك الخاصّ ناسخاً له.

توضيح أُصول وموارد الجمع الدلاليّ وما يلحق بها

وتوضيح[1] ما تقدّم أنّ الجمع الدلاليّ له موارد هي الأُصول في الجمع المذكور، وتلك الأُصول هي حمل الظاهر على النصّ وحمل ذي القرينة على مقتضى القرينة، وذلك كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأنّ مجرّد كون أحد الدليلين أظهر من الآخر لا يكون مصحّحاً للجمع الدلاليّ إلّا إذا رجع إلى أحد هذين الأمرين.

فيما يلحق بالنصّ والظاهر

فما هو ملحق بالنصّ والظاهر ثلاثة موارد:

الأوّل: أن يكون شمول أحد الدليلين لمورد المعارضة قدراً متيقّناً.

الثاني: أن يكون خروج مورد التعارض عن أحد الدليلين موجباً لبقاء ما هو أقلّ على وجه يكون كأنّه لا مورد له، بخلاف العكس فيكون شمول ذلك الدليل لمورد الاجتماع ملحقاً بالنصوصيّة، لكونه كالقدر المتيقّن، بل هو عينه، فيقدّم على الدليل الآخر.

الثالث: أن يكون أحد العامّين أو الإطلاقين المتعارضين وارداً في مقام التحديد، بحيث إنّه يفهم منه لأجل كونه وارداً في ذلك المقام أنّ المراد منه تمام الأفراد، وأنّ المتكلّم لم يعتمد في إرادة خلاف الظاهر على القرينة المنفصلة؛ إذ ليس للحكيم أن يعتمد في ذلك المقام على القرينة المنفصلة، فيكون ذلك العامّ أو المطلق الوارد في ذلك المقام بمنزلة النصّ في شموله لتمام الأفراد على وجه لا يقدّم عليه ما يعارضه إلّا إذا كان في أقصى درجات قوّة الدلالة، فيلحق التعارض الواقع بين مثل هذا المطلق أو العامّ وبين غيره

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

ممّا لم يكن في ذلك المقام حينئذٍ بباب النصّ والظاهر*.

فيما يلحق بالقرينة وذيها

وأمّا ما هو ملحق بالقرينة وذيّها، فثلاثة موارد أيضاً:

أحدها: تعارض أصالة عدم التخصيص وأصالة عدم النسخ فيما دار الأمر فيه بين النسخ والتخصيص، فإنَّ التخصيص لمّا كان مقدّماً رتبة على النسخ كان مقدّماً عليه في مقام المعارضة، بل إنَّ كلّ تجوّز إذا دار الأمر بينه وبين النسخ كان مقدّماً عليه، وسرّه أنَّ النسخ إنّما يكون بعد حمل اللفظ على ظاهره من العموم أو غيره من المعاني الحقيقيّة، ووجود ما كان مخالفاً لهذا الأصل يكون رافعاً له، فلا يدعه باقياً على حقيقته حتّى تصل النوبة إلى كونه ناسخاً له.

الثاني: تعارض العموم الأُصوليّ الوضعيّ مع العموم الشموليّ الإطلاقيّ مثل «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق» فإنَّ الوضعيّ يقدّم على الإطلاقيّ، لكونه صالحاً لأن يكون بياناً، فيرتفع موضع العموم الإطلاقيّ لوجود البيان؛ إذ ليس الغرض من عدم البيان الذي هو من مقدّمات الإطلاق عدم البيان في مقام التخاطب كما أفاده في الكفاية[1]، بل المقصود منه عدم البيان إلى آخر الأبد ولو البيان المنفصل.

---

* **أفاد** دام ظلّه: - في بعض الليالي الآتية - أنَّ الكبرى الكلّيّة المستفادة من العلّة التي علل بها لو كان أحد المتعارضين وارداً في مورد الاجتماع والتعارض، فإنَّه يقدّم على الآخر؛ لأنَّ العامّ بالنسبة إلى مورده كالنصّ، وكذا لو علّل العامّ بعلّة منصوصة يستفاد منها كبرى كلّيّة تكون أعمّ من ذلك العامّ، فلو كان هناك عامّ آخر معارض لهذا العامّ كان مقدّماً عليه؛ لكونه مورداً بالنسبة إلى تلك الكبرى، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٣٠٠.

وهذا بخلاف العكس يعني أنَّ العموم الإطلاقيّ لا يصلح لأن يكون قرينة على خلاف العموم الوضعيّ؛ لأنّه لا يكون قرينة إلّا بعد تماميّته، وتماميّته موقوفة على عدم البيان والوضعيّ يرفع المقدّمة المذكورة ومرجع ذلك إلى ما أفاده الشيخ ﷺ من أنَّ العموم الوضعيّ تنجيزيّ والإطلاقيّ تعليقيّ[1].

الثالث: تعارض العموم الشموليّ الإطلاقيّ مع العموم البدليّ الإطلاقيّ مثل «لا تكرم الفاسق، وأكرم عالمًا» فإنَّ كلّاً منهما وإن[2] بالإطلاق وكان متوقّفاً على عدم البيان، إلّا أنَّ الأوّل يصلح لأن يكون بياناً على خروج العالم الفاسق عن عموم «أكرم عالمًا» والثاني لا يصلح لأن يكون بياناً على خروج العالم عن عموم «لا تكرم الفاسق».

زيادة بيان فيما يلحق بالقرينة وذيها

ثمّ[3] إنّه لا يخفى أنَّ ما أفاده الشيخ ﷺ من كون ظهور العموم تنجيزيّاً، وظهور الإطلاق تعليقيّاً ليس الغرض منه أنَّ ظهور العام تنجيزيّ من جميع الجهات، فإنَّ كلّ ظاهر وإن كان وضعيّاً يكون ظهوره معلّقاً على عدم القرينة، بل حتّى النصّ معلّق على ذلك، بل الغرض من ذلك أنَّ ظهور العام تنجيزيّ بالقياس إلى ظهور المطلق، بمعنى أنّه غير معلّق على عدمه وإن كان معلّقاً على عدم القرينة، بخلاف إطلاق المطلق؛ فإنّه لمّا كان بمقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان وعموم العامّ لمّا كان صالحاً لأن يكون بياناً لأن يكون المراد من المطلق ما عدا ما يشمله العامّ كان ظهور المطلق في الإطلاق معلّقاً على عدمه.

في تقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ

ثمّ إنَّ سراية الحكم في كلّ منهما - أعني الشمول الإطلاقيّ والشمول الوضعيّ - إلى الأفراد الخارجيّة بواسطة تأليف صغرى وجدانيّة وكبرى

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤/٩٧، وما ما بعدها.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وإن كان).

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

مأخوذة من العموم الشموليّ، فيُقال: «زيد عالم» و«كلّ عالم يجب إكرامه» كما يقال: «زيد فاسق» و«كلّ فاسق لا يجوز إكرامه» استناداً في الكبرى الأولى إلى الشمول الإطلاقيّ المستفاد من قوله: «أكرم العالم» بمعونة مقدّمات الحكمة، وفي الكبرى الثانية إلى الشمول الوضعيّ المستفاد من قوله: «لا تكرم الفسّاق».

وتوهّم عدم الحاجة إلى القياس المذكور- لأنَّ العموم انحلاليّ فيكون الحكم ساريا إلى كلّ واحد من الأفراد بلا توسّط ضمّ الكبرى إلى الصغرى الوجدانيّة - قد أوضحنا فساده؛ فإنَّ عدم الحاجة إلى القياس المذكور إنَّما هو في القضايا الخارجيّة التي يكون الحكم فيها على الأفراد ابتداءً بلا توسّط ذلك العنوان العامّ الذي عنه أخذت الكبرى كما في مثل «قتل جميع من في العسكر».

أمّا القضايا الحقيقيّة التي عليها المدار في العلوم، فلا يكون الحكم فيها على الأفراد ابتداءً وإنّما يكون الحكم فيها على الأفراد بتوسّط ذلك العنوان الكلّيّ، فثبوت الحكم فيها للفرد إنّما يكون بتوسّط ذلك العنوان الكلّيّ، فتحتاج حينئذٍ إلى ضمّ الكبرى المذكورة إلى الصغرى الوجدانيّة، ومرجع التخصيص في كلّ منهما إلى ما يوجب إخراج بعض الأفراد عن تلك الكبرى الكلّيّة، فيكون تطبيق تلك الكبرى على كلّ واحد من الأفراد الذي هو محصّل الشمول معلّقاً على عدم ما يُوجب خروجه عن تلك الكبرى، إلّا أنَّ تطبيق الكبرى المتحصّلة من الشمول الوضعيّ معلّق على عدم المخصّص وتطبيق الكبرى المتحصّلة من الشمول الإطلاقيّ معلّق على عدم البيان على إرادة بعض أفراد الطبيعة، والعموم الوضعيّ لما كان صالحاً لأن يكون بياناً على أنَّ

المراد من المطلق هو ما عدا ما يشمله كان وجوده موجباً لخروج ما يشمله عن تحت تلك الكبرى المستفادة من الإطلاق، ولا يمكن أن يكون إطلاق المطلق موجباً لخروج ما يشمله عن تحت الكبرى الكلّيّة المستفادة من العموم الوضعيّ؛ لأنّ عمومه لم يكن معلّقاً إلّا على عدم المخصّص، هذا كلّه في تقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ.

في تقدّم العموم الشموليّ على العموم البدليّ

ومنه يظهر الوجه في تقدّم العموم الشموليّ الإطلاقيّ على العموم البدليّ الإطلاقيّ، فإنّ عموم «لا تكرم الفاسق» وإن كان بالإطلاق وكان تعليقيّاً، إلّا أنّه لم يكن معلّقاً على عدم العموم البدليّ مثل «أكرم عالمًا» بل هو معلّق على عدم البيان على إرادة بعض الأفراد من «لا تكرم الفاسق»، ومجرّد «أكرم عالمًا» لا يكون بياناً على ذلك، لكن عموم «أكرم عالمًا» لمّا كان محصّله أكرم أي عالم كان، وهذا المعنى إنّما يتحصّل منه إذا كانت أفراد العالم متساوية الأقدام، ولم يكن هناك ما يُوجب تفاوتها ووجود «لا تكرم الفاسق» يكون موجباً لكونها متفاوتة فيكون موجباً لعدم تماميّة إطلاق ذلك المطلق*.

في تقديم التقييد على التجوّز

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ ذكر تعارض العموم أو الإطلاق مع باقي المجازات مثل ما تقدّم منّا في «اعتق رقبة»، و«اعتق رقبة مؤمنة» في أنّه يدور الأمر بين بقاء الأمر الثاني على ظاهره من الوجوب، فلا بُدَّ من تقييد الدليل الأوّل وبين حمل الأمر على الاستحباب فلا نحتاج إلى التقييد المذكور[1]، وقد تقدّم منّا سابقاً أنّ الثاني بالنسبة إلى الأولى من قبيل القرينة وذيها.

وقد بيّنا أنّ أصالة الظهور في القرينة حاكمة على أصالة الظهور في ذي

---

* **قلتُ:** محتاج إلى تأمّل، والظاهر أنّهما في رتبة واحدة.

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٩٨/٤.

القرينة، فلا وجه لما أفاده الشيخ ﷺ من التعلّل بالشيوع والكثرة[١]، ولعلّه لأجل ذلك أمر بالتأمّل[٢].

في تقديم بعض المفاهيم على الأُخرى

ثمّ ذكر ﷺ تعارض المفاهيم، وذكر أنّ مفهوم الغاية مقدّم على غيره، ومفهوم الشرط مقدّم على مفهوم الوصف[٣].

وسرّ ذلك: أنّ مفهوم الغاية لا يحتاج إلى الإطلاق وعدم البيان، بخلاف غيره من المفاهيم، وحينئذٍ فيدخل فيما قدّمناه من كون أحد المتعارضين رافعاً لمقدّمات الظهور في الآخر، وهكذا الحال في مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، فإنّ كلّاً منهما وإن كان بالإطلاق إلّا أنّ مفهوم الوصف لمّا كان الملاك فيه هو أنّه لولا المفهوم لكان ذكره لغواً، وذلك إنّما يتمّ إذا لم يكن في البين ما يُوجب كون ذكره لأجل أنّه أحد الأفراد، لا لاجل انتفاء الحكم عن غير مورده ومفهوم الشرط مبيّن لذلك، فيكون مقدّماً عليه*.

في التعارض بين ثلاث أدلّة

هذا[٤] كلّه فيما إذا كان التعارض بين اثنين.

وأمّا إذا كان بين ثلاثة فصوره كثيرة، فإنّ الدليلين[٥] المقابلين للعامّ إمّا أن يكونا متباينين، أو أعمّ أو أخصّ مطلقاً، أو من وجه.

---

* **قلتُ**: تقدّم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف مع كون كلّ منهما بالإطلاق المتوقّف على عدم البيان، فيكونان في مرتبة واحدة، محتاج إلى التأمّل كما تقدّم[٦] في تقدّم الإطلاق الشموليّ على الإطلاق البدليّ.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢١٥.
٢. يُنظر: المصدر نفسه.
٣. يُنظر: المصدر نفسه.
٤. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).
٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الدليلين الخاصّين).
٦. يُنظر: صفحة (٤٥٠) من هذا الجزء.

الأوّل أن تكون الأدلة عاماً وخاصّين

١ـ لو كان الخاصّان متباينين

والمتباينان إمّا أن يكونا مستوعبين للعامّ أو ما بمنزلة المستوعبين، بحيث إنّه لا يبقى تحته إلّا أفراد قليلة بالنسبة إلى الخارج بهما، وإمّا أن يبقى مقدار معتدّ به، فعلى الأخير لا شبهة في تقديمهما على العامّ؛ لكونهما معاً أخصّ منه مطلقاً، وعلى الأوّل - وهو ما إذا كانا مستوعبين للعامّ أو بحكم المستوعبين - يقع التعارض بينهما وبين العامّ هذا فيما كانا متباينين.

٢ـ لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق

وأمّا إذا كانا أعمّ وأخصّ مطلقاً، بحيث يكون لنا ثلاثة أدلّة مترتّبة في العموم مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين منهم» و«لا تكرم الفسّاق من النحويّين»، فإمّا أن يكون ما دلَّ على الأخصّ لفظيّاً، وإمّا أن يكون لبّيّاً، واللبّيّ إمّا أن يكون هو حكم العقل الضروريّ، وإمّا أن يكون هو حكم العقل النظريّ، وإمّا أن يكون هو الإجماع، فإن كان هو حكم العقل الضروريّ كان كالمتّصل اللفظيّ بالعامّ، وبه تنقلب النسبة بين العامّ الأوّل والعامّ الثاني الذي هو أخصّ، وتعود النسبة بينهما نسبة العموم من وجه.

وأمّا[1] كانت الأدلّة الثلاثة كلّها لفظيّة، فإن كان الدليلان الأخيران متعرّضين للجهة السلبيّة فقط كما مثّلنا كان العامّ الأوّل مخصّصاً بهما معاً، ولا محصّل لكون الثاني مخصّصاً للعامّ الأوّل، وبه تنقلب النسبة بين العامّ الأوّل والعامّ الثاني من العموم المطلق إلى العموم من وجه؛ لأنّ هذا إنّما يتمّ إذا اعتبر كون المخصّص أوّلاً للعامّ هو الدليل الآخر الذي هو الأخصّ من الجميع، ولا دليل على هذا التقديم؛ لأنّه ليس بأولى من كون المخصّص أوّلاً هو الدليل الثاني الذي هو العامّ الثاني، وكان كلام الشهيد ﷺ في المسالك[2] من أوّله إلى آخره ناظرًا إلى هذه الصورة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وأمّا إذا).

٢. يُنظر: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥/ ١٥٥ - ١٥٨.

وإن لم يكن الدليلان الأخيران مقصورين على الجهة المخالفة للعامّ، بل كانا متعرّضين للجهة الإيجابيّة وإلى الجهة السلبيّة، يعني أنّهما متعرّضان للجهة المخالفة للعامّ وللجهة الموافقة له معاً كما في مثل «إنّ المستعير لا يضمن العارية»[1] و«إنّ العارية لا تضمّن إلّا عارية الذهب والفضّة»[2] و«إنّ العارية لا تضمن إلّا عارية الدرهم والدينار»[3].

٣- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص من وجه

ففي مثل هذه الصورة يقع التعارض بين الأخيرين بالعموم من وجه، ويعد تقديم أحدهما على الآخر بنوع من أنواع الترجيح يكون ذلك المقدّم مخصّصاً للعامّ الأوّل.

بيان ذلك أنّ محصّل الدليل الثاني أنّ ما عدا الذهب والفضّة من العارية لا يكون مضموناً، وأنّ أحدهما يكون مضموناً، وكذلك محصّل الدليل الثالث أنّ ما عدا الدرهم والدينار من العارية لا يكون مضموناً وإنّ العارية من أحدهما يكون مضموناً، فيقع التعارض بينهما في عارية الذهب والفضّة المصوغين، فالأوّل يقول: إنّها تضمن، والثاني يقول: إنّها لا تضمن، فيتعارضان تعارض العموم من وجه، فإنّهما وإن لم يكونا كذلك حقيقة، إلّا أنّهما ملحقان بهما حكماً، حيث إنّ كلّاً منهما يعارض الآخر في مورد الاجتماع، ولا يكون بينهما ذلك التعارض في غير مورد الاجتماع، فبالنسبة إلى عارية سائر الأشياء ما عدا مطلق الذهب والفضّة، وبالنسبة إلى الدرهم والدينار لا تعارض بينهما؛ لأنّ كلّاً منهما يتضمّن عدم الضمان في العارية الأولى والضمان في العارية الثانية، وبالنسبة إلى عارية الذهب والفضّة يقع بينهما التعارض، فرواية[4]

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٣٨/٥، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ح٣.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ح٢.

٤. يُنظر: الكافي: ٢٣٨/٥، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح٣.

الذهب والفضّة تقول: إنّها مضمونة، ورواية[١] الدرهم والدينار تقول: إنّها غير مضمونة.

تنقيح هذا المبحث في صور الخاصّين اللذين يقابلان العامّ

وتنقيح[٢] هذا المبحث أنّ الدليلين الذين هما في مقابل العامّ إمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الآخر، وأمّا أن يكونا متباينين، وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، وعلى الأوّل فالدليل الذي أخصّ الجميع إمّا أن يكون منفصلاً أو ما بحكمه من الإجماع ودليل العقل غير الضروريّ، وإمّا أن يكون متّصلاً أو ما بحكمه من العقليّ الضروريّ، فإن كان منفصلاً، فإمّا أن يكون الدليلان الذي هما في مقابل العامّ متعرّضين للجهة الموافقة للعامّ وللجهة المخالفة له، وإمّا أن يكونا متعرّضين لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ، فما كان متعرّضاً لكلا الجهتين مثاله ما تقدّم من أدلّة الضمان في الاستعارة وعدمه، والروايات فيه على طوائف:

الأولى: ما تعرّض فيها لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة[٣].

والثانية: ما تعرّض فيه لذلك مع التعرّض للضمان في الذهب والفضّة[٤].

الثالثة: ما تعرّض فيه لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة، مع التعرّض للضمان في الدراهم[٥].

والثالثة[٦]: ما تعرّض فيه لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة مع التعرّض للضمان في الدنانير[٧].

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ح١، وتهذيب الأحكام: ١٨٤/٧، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

٢. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

٣. يُنظر: الكافي: ٢٣٨/٥، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح١.

٤. يُنظر: المصدر نفسه، ح٢.

٥. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٨٤/٧، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

٦. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (والرابعة).

٧. يُنظر: الكافي: ٢٣٨/٥، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح٢، ومن لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٠٢، كتاب المعيشة، باب العارية، ح٤٠٨٣.

أمّا الأخيرتان فيقع التعارض فيهما بين الجزء السلبيّ من أحدهما مع الجزء الإيجابيّ من الأُخرى، فرواية الدراهم تقول: لا ضمان في الاستعارة مطلقاً إلّا الدراهم ففيها الضمان، ورواية الدنانير تقول: لا ضمان في الاستعارة مطلقاً إلّا الدنانير ففيها الضمان.

ولا ريب أنَّ الجزء الإيجابيّ من كلّ منهما أخصّ من الجزء السلبيّ من الأُخرى، وبعد التخصيص يكون مفاد الأولى: أنّه لا ضمان على ما عدا الدراهم إلّا الدنانير ففيها الضمان، ومفاد الثانية: أنّه لا ضمان على ما عدا الدنانير إلّا الدراهم ففيها الضمان، فيكون مفاد كلا الروايتين أنّه لا ضمان في الاستعارة إلّا الدراهم والدنانير ففيها[1]، وحينئذٍ فتكون الروايتان بمنزلة رواية واحدة نافية للضمان عن مطلق الاستعارة مثبتة للضمان في استعارة الدراهم والدنانير، ثمَّ نأخذ هذا المضمون الذي هو بمنزلة رواية واحدة وننسبه إلى رواية الذهب والفضّة.

فنقول: إنَّ الجزء الإيجابيّ من ذلك المضمون - أعني ثبوت الضمان في الدرهم والدينار - لا يعارض الجزء السلبيّ من رواية الذهب والفضّة - أعني نفي الضمان عمّا عدا الذهب والفضّة - لعدم اجتماعهما في مورد.

نعم، إنَّ الجزء السلبيّ من ذلك المضمون - أعني نفي الضمان عن غير الدرهم والدينار - معارض للجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة - أعني ثبوت الضمان فيهما - لاجتماعهما في الذهب والفضّة المصوغين، فمقتضى ذلك الجزء السلبيّ أنّه لا ضمان فيهما، لأنّهما غير الدرهم والدينار، ومقتضى هذا الجزء الإيجابيّ أنّهما فيهما الضمان، وليس هذا الجزء الإيجابيّ دالّاً على

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ففيها الضمان).

حكم مورد المعارضة بالخصوص، ليكون أخصّ من ذلك الجزء السلبيّ، ليكونا نظير رواية الدراهم ورواية الدنانير؛ لأنّ هذا الجزء الإيجابيّ كما يدلّ على حكم مورد المعارضة يدلّ أيضاً على حكم الدرهم والدينار، لشموله للموردين.

وعلى هذا، فتبقى المعارضة بين الجزئين المذكورين بحالها، وهما من قبيل العامّين من وجه؛ لأنّ كلًّا منهما إنّما يدلّ على مورد الاجتماع، وهو الذهب والفضّة المصوغان بالعموم، وحينئذٍ فيدور الأمر بين أن نخصّص الجزء السلبيّ بهذا الجزء الإيجابيّ، فيقال: إنّ ما عدا الدرهم والدينار لا ضمان فيه إلّا أن يكون من الذهب أو الفضّة المصوغين، فيكون الجزء الايجابيّ من روايتي الذهب والفضّة باقياً على شموله للمصوغ والمسكوك، أو نعكس الأمر فنخصّص الجزء الايجابيّ بالجزء السلبيّ، فيقال: إنّ استعارة الذهب والفضّة فيها الضمان إذا كانا مسكوكين، أمّا إذا كانا مصوغين فلا ضمان فيها، ولكن لمّا كان استعارة الدرهم والدينار فرداً نادراً كان الأولى[1] أولى من الثاني، لأنّ الثاني مستلزم لتخصيص الأكثر، وقد تقدّم الكلام[2] وأنّه يتعيّن في مثله بقاء العامّ على عمومه، وجعله مخصّصاً للعامّ الآخر الذي لا يلزم من تخصيصه به تخصيص الأكثر وبقاء الفرد النادر.

ولا يتوهّم أنّه إذا كان استعارة الدرهم والدينار فرداً نادراً فكيف تعرّض له ﷺ في رواية الدراهم والدنانير[3]؟ وذلك لأنّه لا بأس بالتعرّض للفرد النادر، وإنّما البأس في إلقاء مطلق وإرادة الفرد النادر منه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأوّل).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الكلام فيه).

٣. يُنظر: الكافي: كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح١، وتهذيب الأحكام: ١٨٤/٧، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

فتلخّص: أنَّ الحقّ ما عليه المشهور من ثبوت الضمان في استعارة الذهب والفضّة وإن كانا غير مسكوكين، هكذا ينبغي أن يحرّر الكلام في هذا المقام، لا كما أفاده السبزواريّ في الكفاية[1].

في موارد عدم جريان انقلاب النسبة

أفاد[2] - في هذه الليلة - دام ظلّه: أنَّ الدليلين الذين هما أخصّ من العامّ إذا لم يكن أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر لا موجب فيهما لانقلاب النسبة، سواء كانا متبائنين أو كان بينهما العموم من وجه، وسواء كان كلّ واحد منهما أو أحدهما متضمّناً للجهة الموافقة للعامّ والجهة المخالفة له، أو كان كلاهما متعرّضين لمجرّد الجهة المخالفة له؛ لأنَّ انقلاب النسبة يتوقّف على كون أحد الخاصّين مخصّصاً للعام قبل تخصيصه بالخاصّ الآخر، وهذا ليس بأولى من العكس، وحينئذٍ فيكون العامّ مخصّصاً بهما معاً.

نعم، في المتبائنين إذا كانا مستوعبين للعامّ أو بحكم المستوعب تقع المعارضة بين مجموعهما وبين العامّ، هذا كلّه إذا لم يكن أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر.

في مورد جريان انقلاب النسبة

أمّا إذا كانا كذلك، فإن كان ما هو أخصّ الجميع منفصّلاً بأن كان متعرّضاً للجهة المخالفة للعامّ الأوّل، كما في مثل «عارية الدرهم والدينار» موجب للضمان لم يكن أيضاً موجباً لانقلاب النسبة مطلقاً، سواء كان الخاصّ الآخر الذي هو أعمّ مطلقاً من هذا الخاصّ متكفّلاً لكلا الجهتين كان يقول ليس في العارية ضمان - إلّا في عارية الذهب والفضّة، فإنّها فيها الضمان، أو كان متكفّلاً لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ كأن يقول عارية الذهب والفضّة موجبة

---

١. يُنظر: كفاية الأحكام: ٧٠٨/١ - ٧١٠.

٢. أرخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

للضمان؛ لما ذكرناه من أنَّ انقلاب النسبة يتوقّف على تقدّم تخصيص العامّ بما هو الأخصّ من الجميع وهو ليس بأولى من تقدّم تخصيصه بالخاصّ الآخر الذي هو الأعمّ مطلقاً من هذا الخاصّ، ومجرّد أنّ ذلك الأخصّ من الجميع خارج على كلّ حال لا يُوجب تقدّم تخصيص العامّ به.

أمّا إذا كان الخاصّ -الذي هو أخصّ من الجميع- متّصلاً بالعامّ بأن يكون مشتملاً على كلا الجهتين الجهة الموافقة للعامّ والجهة المخالفة له، أو كان بحكم العقل الضروريّ بأن يقول ليس في العارية ضمان إلّا الدرهم والدينار ففي عاريتهما الضمان، كان ذلك موجباً لانقلاب النسبة، سواء كان الخاصّ الآخر مشتملاً على كلا الجهتين أو كان مشتملاً على مجرّد الجهة المخالفة للعامّ.

وسرّ ذلك أنّه حينئذٍ يكون مفاد ما هو الأخصّ من الجميع أنّ ما عدا الدرهم والدينار لا ضمان فيه، فبالنسبة إلى الدرهم والدينار لمّا لم يكن بين الخاصّين معارضة كان العامّ الأوّل مخصّصاً به، وبعد تخصيصه به يكون مفاده والمراد به واقعاً أنّه لا ضمان في ما عدا الدرهم والدينار، والنسبة بين هذا المفاد وبين الخاصّ الآخر عموم من وجه.

أمّا الخاصّ الآخر، فلمّا كان جهة الإيجاب فيه التي هي مخالفة للعامّ معارضة بجهة السلب في الذي هو أخصّ منه - أعني رواية الدرهم والدينار في خصوص الذهب والفضّة المصوغين - لم يمكن أن يكون مخصّصاً للعامّ؛ لابتلائه بالمعارض المذكور، وحينئذٍ فيكون العامّ مخصّصاً أوّلاً بأخصّ الخاصّين، وبعد تخصيصه به يكون مفاد العامّ أعمّ من وجه من الخاصّ الآخر الذي هو رواية الذهب والفضّة؛ لأنّه بعد تقييد العامّ بما عدا الدرهم والدينار يكون مفاده راجعاً إلى نقيض الأخصّ من الجميع، وحيث إنّ الخاصّ

الآخر أعمّ من الأخصّ من الجميع، ونقيض الأخصّ أعمّ من وجه من عين الأعمّ، كان بين العامّ -بعد تقييده وتخصيصه بما هو أخصّ من الجميع- وبين الخاصّ الآخر عموم وجه.

والعمدة في انقلاب النسبة هو ما أشرنا إليه من تقدّم تخصيص العامّ بما هو أخصّ من الجميع على تخصيصه بالخاصّ الآخر، والعمدة في هذا التقدّم هو ما أشرنا إليه من كون الخاصّ الآخر مبتلى بالمعارض، بخلاف ما هو أخصّ من الجميع، ومنشأ هذه المعارضة هو ما تقدّم من كون ما هو الأخصّ من الجميع مشتملاً على الجهة الموافقة للعامّ، وهذا كلّه غير متحقّق في باقي الأقسام.

أفاد[1] (دام ظلّه) - في هذه الليلة - أنّ الدليلين الذين هما أخصّ من العامّ إذا كانا متبائنين لا يكون هناك انقلاب النسبة مطلقاً، وكذا إذا كان أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر، ولم يكن الأخصّ متّصلاً بما يوافق العامّ الأوّل، بأن يكون الأخصّ من الجميع متعرّضاً لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ الأوّل، أمّا إذا كان متّصلاً بذلك - كما في رواية الدرهم والدينار - كان ذلك موجباً لانقلاب النسبة بين العامّ الذي اتّصل به وبين الخاصّ الآخر الذي هو رواية الذهب والفضّة؛ لأنّ النسبة حينئذٍ بين الجزء الموافق للعامّ وبين ما يخالفه من رواية الذهب والفضّة عموم من وجه.

لكن في خصوص المثال لمّا كان عارية الذهب والفضّة المسكوكين فرداً نادراً من عارية مطلق الذهب والفضّة كان ذلك موجباً لتقدّم الجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة على الجزء السلبيّ من رواية الدرهم والدينار، وبعد

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي الأسبوع من جهة وفاة الصدّيقة الطاهرة ﷺ، وكان الشروع السبت: ٥ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ».

هذا التقدّم يكون الجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة مخصّصاً للعامّ الأوّل، فيكون الحكم كما عليه المشهور من ثبوت الضمان في مطلق عارية الذهب والفضّة، ولو فرض عدم وجود هذه الجهة المقتضية للتقدّم المذكور لكان التعارض بين الجهة المخالفة للعامّ فيما هو الأعمّ من الخاصّين، وبين الجهة الموافقة له فيما هو الأخصّ منهما باقياً بحاله، وحينئذ فيرجع في مورد التعارض إلى العامّ الأوّل*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ ما هو أخصّ من الجميع لمّا كان مشتملاً على الجهة المخالفة للعامّ وعلى الجهة المخالفة له، وكان التعارض إنّما وقع بين الجهة الموافقة منه وبين الجهة المخالفة للعامّ من الخاصّ الآخر، وحينئذٍ فتبقى الجهة المخالفة للعامّ فيما هو أخصّ من الجميع بلا معارض، فتكون مخصّصة للعامّ، وبعد تخصيصه بها تنقلب النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر إلى العموم من وجه، مثلاً: لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق منهم» و«أكرم العلماء إلّا مرتكب الكبيرة منهم فلا تكرمه» فبناءً على كون الفاسق شاملاً لكلّ عاصٍ حتّى المرتكب للصغيرة يكون الخاصّ الأوّل أعمّ مطلقاً من الخاصّ الثاني، وحينئذٍ فيقع التعارض بين الجزء الإيجابيّ من الدليل الثالث الذي محصّله أنّ ما عدا مرتكب الكبيرة من العلماء أكرمه، وبين «لا تكرم الفسّاق منهم» لاجتماعهما في مرتكب الصغيرة، فيبقى الجزء الثاني من الدليل الثالث، وهو «لا تكرم مرتكب الكبيرة» بلا معارض، فيكون مخصّصاً للعامّ الأوّل؛ إذ لا مانع من تخصيصه به، وحينئذٍ وبعد تخصيصه به يكون المراد من العامّ الأوّل هو ما عدا مرتكب الكبيرة، فتنقلب النسبة بينه وبين الدليل الثاني إلى العموم من وجه، وليس هذا مبنيّاً على كون خروج مرتكب الكبيرة قدراً متيقّناً كي يجاب عنه بأنّ كونه قدراً متيقّناً لا يوجب تقدّم التخصيص به على التخصيص بالخاصّ الآخر، بل هو - كما عرفت - مبني على كون الجزء الثاني من الدليل الثالث بلا معارض فيخصّص به العامّ، ولا يمكن في هذه المرتبة أن يكون الخاصّ الآخر مخصّصاً للعامّ؛ لأنّه معارض بالجزء الأوّل من الدليل الثالث.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد أنّه إذا كان بين الخاصّين عموم من وجه ولم يكن أحدهما متّصلاً بما يوافق العامّ لا يكون هناك ما يُوجب انقلاب النسبة، أمّا إذا كان أحدهما أو كلاهما متّصلاً بما يوافق العامّ أيضاً تنقلب النسبة بين العامّ الذي اتّصل به أحدهما وبين ما يخالف العامّ من الآخر، وتكون النسبة بينهما عموم من وجه ويرجع في مورد التعارض الذي هو مورد الاجتماع إلى العامّ الأوّل*.

الثاني أن يكون لنا عامّان وفي مقابل أحدهما خاصّ

أمّا إذا كان لنا عامّان وكان في مقابل أحدهما خاصّ، فإمّا أن يكون العامّان متباينين، وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، فإن كان بينهما عموم من وجه وكان الخاصّ مخرجاً عن تحت أحدهما مورد افتراقه عن الآخر كان موجباً لانقلاب النسبة بين العامّ المخصّص به، وبين العامّ الآخر من العموم من وجه إلى العموم المطلق، والعموم في جانب العامّ الآخر، فيخصّص بالعامّ المخصّص كما مرَّ في الفقه في رواية «لا تعاد»[1]، ورواية «لا يقبل الله تلك الصلاة

---

* **قلتُ:** بناء على ما تقدّم من النظر القاصر ينبغي التفصيل بين ما إذا كان كلا العامّين من وجه متّصلين بما يوافق العامّ وبين ما إذا كان أحدهما فقط متّصلاً به دون الآخر، ففي الأوّل يكون الجزء الإيجابيّ من كلّ منهما معارضاً بالجزء السلبيّ من الآخر ويرجع في كلا مورد[2] المعارضة الذي هو مورد الافتراق من كلا الطريقين إلى العامّ الأوّل، وفي الثاني يكون الجزء المخالف للعامّ مقا اتّصل بما يوافقه بلا معارض فيخصّص به العامّ، وبعد تخصيصه به تكون النسبة بين العامّ المذكور وبين الخاصّ الآخر الذي لم يتّصل بما يوافق العامّ عموم من وجه.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد أنّ هذا الذي تقدّم كلّه كان فيما لو كان لنا عامّ وكان في مقابله دليلان، وكلّ منهما أخصّ منه وكان بينهما التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة: ٣٣٤/٢، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (موردي).

حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّه الله»[١] فإنَّ بينهما عموماً وجه[٢]؛ لشمول الأولى لمطلق ما أُحلّ به ممّا يعتبر في الصلاة واختصاصها بصورة السهو، ولشمول الثانية للجهل والسهو واختصاصها بخصوص ما دلّت عليه من الصلاة بغير المأكول، إلّا أنَّ رواية عبد الرحمن[٣] لمّا أخرجت عن الثانية مورد افتراقها عن الأولى بقيت الثانية مختصّة بمورد الاجتماع فتخصّص بها الرواية الأولى*.

وأمّا[٤] إذا كان العامّان متباثنين وكان الخاصّ في مقابل أحدهما انقلبت النسبة إلى العموم المطلق، وكان العموم في جانب ما لم يكن الخاصّ في قباله، وإن كان كلّ من العامّين مخصّصاً بما هو أخصّ منه انقلبت النسبة بينهما إلى العموم من وجه، هذا كلّه فيما لو كان لنا عمومان بينهما عموم من وجه، أو كانا متباثنين وكان في قبال أحدهما أو في قبال كلّ منهما ما هو أخصّ منه.

ومنه يظهر الحال فيما لو كانت العمومات أكثر من اثنين، وكان في قبال بعضها أو في قبال كلّ واحد فيها ما هو أخصّ منه، سواء كانت النسبة بين تلك العمومات هي العموم من وجه، أو كانت متباثنة.

---

* **قلتُ:** أمّا إذا كان الخاصّ مخرجاً لمورد الاجتماع عن تحت أحدهما كان موجباً لرفع التعارض بينهما؛ لتغايرهما حينئذٍ حكماً وموضوعاً، وكذا إذا أخرج مورد الاجتماع عن كلّ منهما.

أمّا إذا أخرج مورد الافتراق عن كلّ منهما، فهو وإن أوجب انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى التباين، إلّا أنّه لا يرفع التعارض، بل يجعلهما من أظهر أفراد التعارض.

---

١. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٧٥/٣.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من وجه).

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣٥٩/٢، كتاب الصلاة، ب١٧، ح١٩.

٤. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ).

وقد يورد على انقلاب النسبة في جميع تلك الموارد التي تقدّم بيان انقلاب النسبة بينها بأنَّ المعارضة إنّما وقعت بين الظاهرين، وكون أحدهما مخصّصاً بدليل منفصل لا يُوجب خروجه عن ظهوره فيما هو ظاهر فيه كي يكون ذلك موجباً لرفع المعارضة بينه وبين العامّ الآخر.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ المعارضة إنّما تقع بين الظاهرين لا من حيث مجرّد ظهورهما، بل من حيث إنَّ ذلك الظهور كاشف عن المراد الواقعيّ، وحينئذٍ فبعد أن خصّص أحدهما بالدليل المنفصل يكون المراد منه واقعاً هو ما عدا مورد ذلك الخاصّ، وإذا كان المراد به هو ذلك ترتفع المعارضة بينه وبين العامّ الآخر؛ لأنّه حينئذٍ يكون المراد به مخصّصاً للعامّ الآخر.

وثانياً: أنَّ مع قطع النظر عمّا ذكرنا من حكومة الخاصّ على العامّ، فلا أقلّ من أن يكون وجه تقديم الخاصّ على العامّ أنّه لو قدّم عليه العامّ لكان الخاصّ لغواً؛ لأنّه حينئذٍ يبقى بلا مورد، وهذا المعنى بعينه جارٍ في العامّ الذي خصّص بدليل منفصل مع العامّ الآخر المعارض له، فإنّه لو قدّم ذلك العامّ الآخر لبقي العامّ المخصّص بلا مورد بخلاف العكس، هذا كلّه في الجمع الدلاليّ، وهو منحصر فيما تقدّم من تقدّم النصّ على الظاهر والخاصّ على العامّ، وما يرجع إلى أحد هذين الأمرين، وقد عرفت تفصيله.

المبحث الثاني في التعادل وأنّ الأصل التخيير أو التساقط

أمّا الجمع الدلاليّ بين المتعارضين لأجل شاهد على الجمع المذكور، فلا يدخل تحت ضابط ويختلف باختلاف المقامات والخصوصيّات المستفادة من القرائن الخارجيّة، وفيما عدا ذلك يكون الجمع تبرّعيّاً لا دليل عليه.

مناقشة دعوى أنّ الجمع أولى من الطرح

وأمّا ما نقله ﷺ[١] عن «عوالي اللآلي»[٢] من أنّ الجمع مهما أمكن كان أولى من الطرح، وقياس ذلك على المتعارضين اللذين هما قطعيّي الصدور في أنّه لا بُدَّ من تأويلهما بما يرفع التعارض بينهما، والاستدلال عليه بأنّ التعبّد بالصدور ليس بأولى بالطرح من التعبّد بالظهور فيمكن إبقاء التعبّد بصدور كلا المتعارضين، ولكن بإسقاط التعبّد بظهور كلّ منهما، فينبغي أن ينظر فيه من جهات:

الأولى: أنّه هل يمكن التعبّد بصدور أحد الخبرين مع فرض أنّه لو حكم بصدوره لم يكن له أثر؛ لأنّه يكون مؤولاً إلى مفاد الدليل الآخر أو يكونان مجملين؟

والجهة الثانية: أنّ التعبّد بالظهور هل يمكن أن يكون في عرض التعبّد بالصدور؛ كي تقع المعارضة بين التعبّدين المذكور[٣] أو أنّ التعبّد بالظهور يكفي فيه فرض الصدور[٤]؟

والحاصل[٥]: أنّه قد استُدلّ على هذه القاعدة بأمور كلّها واهية، فلا ينبغي إطالة الكلام فيها وفي ردّها، والعمدة هو التعرّض لمّا ذكر في الاستدلال على هذه القاعدة بأنّ الأصل هو صدور كلّ من الخبرين المتعارضين وقياس ذلك على قطعيّ الصدور.

وأمّا الثاني، ففيه المنع في المقيس عليه؛ لعدم الدليل على تأويلهما

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٢/٤.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦١) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورين).

٤. يُنظر: تمهيد القواعد: ٢٨٣، قاعدة: ٩٧.

٥. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٧ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ).

بما يتوافقان عليه، بل يبقيان مجملين لا يمكن الأخذ بواحد منهما، ولو سلّم فيمكن الفرق بأنَّ القطع بصدور كلّ منهما يكون قرينة على التأويل المذكور.

وأمّا الأوّل، فالكلام فيه راجع إلى الجهة الأولى، وهي أنّه هل يمكن التعبّد بصدور كلّ من الخبرين المتعارضين أم لا؟

والحقّ هو الثاني، حيث إنَّ محصّل التعبّد بصدور الخبر هو الحكم بصدوره بما له من الظهور الكاشف عن المعنى الواقعيّ، فإنَّ مرتبة الظهور مقدّمة على مرتبة التعبّد بالصدور، حيث إنّه يكفي في التعبّد بالظهور فرض الصدور، وحاصله الحكم بأنَّ الظاهر من هذا الخبر مراد لو فرض صدوره فأصالة التعبّد بصدوره مرجعها إلى التعبّد بصدوره بما له من المعنى الظاهر منه، وحينئذٍ فلا يمكن التعبّد بصدور كلّ منهما لتنافيهما.

ولو سلّم ذلك وأغضي النظر عن هذا الذي ذكرناه من أنَّ محصّل التعبّد بالصدور التعبّد بصدوره بما له من المعنى الذي يكشف عنه ظهوره، فلا ريب أنَّ التعبّد بالصدور مع التأويل لا محصّل له؛ إذ ليس هو تعبّد بصدور ذلك الخبر، وإنَّما مرجعه إلى التعبّد بصدور شيء آخر، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون محصّل التعبّد بالصدور مع بقاء الإجمال بمعنى أنّه يتعبّد بصدور كلّ من الخبرين، مع بقاء التعارض بينهما والتنافي في مقام الكشف والدلالة، فيكونان حينئذٍ مجملين، ولا معنى للتعبّد بصدور ما هو مجمل؛ إذ لا أثر للتعبّد به.

فصار الحاصل أنَّ التعبّد بصدور كلّ من الخبرين بما لكلّ واحد من المعنى الذي يكشف عن ظهوره، فهذا لا يمكن؛ لأنّه تعبّد بالمتنافيين والمتناقضين، وإن كان المراد التعبّد بكلّ منهما بما له من المعنى الحاصل بعد التأويل، فهذا ليس تعبّد بصدور كلّ منهما، بل هو تعبّد بشيء آخر، وإن

كان المراد التعبّد بصدوركلّ منهما مع عدم استفادة شيء منهما، فهذا أيضاً لا يمكن؛ إذ لا أثر للتعبّد المذكور.

زيادة بيان في ردّ دليل قاعدة الجمع أولى من الطرح

وحاصل[1] الاستدلال على القاعدة المزبورة أنّ كلّ واحد من الخبرين يشمله عموم الحجّيّة، وبعد دخولها تحت دليل الحجّيّة يكونان كخبرين مقطوعي الصدور، فكما أنّه لا بُدَّ من تأويلهما على وجه يتّفقان في المؤدّى، فكذلك ما نحن فيه بعد دخولهما تحت دليل الحجّيّة، فإنّ لازم دخول كلّ منهما تحت دليل الحجّيّة هو الالتزام بالتأويل المذكور، ولا ريب في ترتيب اللوازم على حجّيّة الأمارة.

نعم، بعد عدم إمكان تأويلهما يكونان بحكم المجملين، فينبغي أن يُحكم عليهما بالإجمال لولا أخبار الترجيح، فيكون الحاصل أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بصدورهما، وبعد ذلك يلزم تأويلهما، فإن لم يكن ذلك ممكناً وجب الحكم بإجمالهما بمقتضى القاعدة الأوّليّة.

ولكن بعد ورود أخبار الترجيح يخرج عن مقتضى هذه القاعدة - أعني الحكم بالإجمال - ويرجع إلى طرح سند أحدهما تعيّنًا[2] أو تخييراً، وقد عرفت فيما تقدّم[3] أنّه لا يمكن الحكم بصدورهما؛ لأنّ محصّل الحكم بالصدور هو الحكم بصدوركلٍّ منهما بما له من المعنى الذي يكشف عنه ظهوره، وذلك غير ممكن؛ لأنّه يرجع إلى التعبّد بالمتنافيين.

وأمّا الحكم بصدوركلٍّ منهما بما له من المعنى الحاصل بعد التأويل، فهذا ليس حُكماً بصدور ذينك الخبرين، بل حُكم بشيء آخر، وكذلك لا معنى

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٨ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تعيينًا).

٣. يُنظر: صفحة (٤٦٥) من هذا الجزء.

للحكم بصدور كلٍّ منهما، مع بقائهما على الإجمال؛ إذ لا أثر للتعبّد المذكور.

وأمّا قياس ذلك على مقطوعيّ الصدور، فقد عرفت منع التأويل في المقيس عليه.

ولو سُلّم، ففيه الفرق الواضح بين ما نحن فيه وبين مقطوعيّ الصدور؛ لأنّه بعد فرض القطع بصدور كلّ منهما لا مندوحة لنا إلّا تأويلهما؛ لأنّه بعد فرض كونهما بمنزلة الكلام الواحد من متكلّم واحد، وبعد فرض وحدة المراد منها والقطع بصدور كلٍّ منهما، لا بُدَّ لنا من الالتزام بذلك اللازم، الذي هو تأويلهما.

في كون الحجّيّة من باب الطريقيّة الصرفة

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الأمارة وإن ترتّب عليها ما هو لازم حجّيّتها في إثبات مؤدّاها، إلّا أنّه إنّما يتمّ ذلك بعد فرض دخولها تحت دليل الحجّيّة، وقد عرفت عدم إمكان دخول كلٍّ منهما تحت دليل الحجّيّة، وحينئذٍ فيكون مقتضى الأصل والقاعدة الأوّليّة قبل ملاحظة أخبار الترجيح هو التساقط دون الحكم بصدور كلٍّ منهما.

ثمّ بعد الفراغ عن ذلك، فهل المعارضة والتدافع واقع بين السندين، أو أنّه إنّما يقع بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

قد يُقال: إنّما التعارض واقع بين السندين؛ لما تقدّم من أنّه يكفي في التعبّد بالظهور فرض الصدور، فيُقال هذا الخبر لو كان صادراً لكان المراد منه هو هذا المعنى، وحينئذٍ فيكون الحكم بصدور أحدهما بما له من المعنى الذي يكشف عنه ظهور[1] معارضاً للحكم بصدور الآخر.

ولكنَّ التحقيق أنَّ التعارض إنّما يقع بين صدور كلٍّ منهما وظهور الآخر،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ظهوره).

لأنَّ الهادم لظهور كلٍّ منهما إنَّما هو صدور الآخر الذي يكشف عن خلاف هذا الظهور، والمتوهّم إنَّما توهَّم أنَّ دليل الحجّيّة يشملهما جمعًا[1]، فلذلك زعم أنَّ شمولها لسند كلّ منها معارض بشمولها لسند الآخر، فتقع المعارضة بين السندين[2].

والتحقيق أنَّ كلّ واحد منهما إنَّما يشمله الحجّيّة مع قطع النظر عن الآخر، وحينئذٍ نقول: إنَّ لزوم الآخر بظهور هذا - مثلًا - مزاحم ومعارض بسند الآخر، بحيث إنَّه لولا سند ذلك الآخر لكان الأخذ بظهور هذا لازماً.

والحاصل: أنَّ مقتضى شمول دليل الحجّيّة لسند هذا الخبر الظاهر في الوجوب - مثلًا - هو لزوم الأخذ بظاهره من أنَّ الحكم الواقعيّ هو الوجوب، لكن مقتضى شمول دليل الحجّيّة لسند الخبر الآخر الذي هو ظاهر في أنَّ الحكم الواقعيّ هو التحريم يكون هادماً لحجّيّة ذلك الظهور، ومبيّناً أنَّ الحكم الواقعيّ هو التحريم، فيكون سند ما هو ظاهر في التحريم هادماً لظهور ما هو ظاهر في الوجوب، وهكذا الحال من طرف العكس فيكون التعارض إنَّما يقع بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ في وجه ذلك من أنَّ شمول دليل الحجّيّة لأحدهما قدر متيقّن، فيكون ظهوره حجّة قطعاً، ومع حجّيّة ظهور[3] تقع المعارضة بين إسقاط هذا الظهور عن الحجّيّة وبين إسقاط سند الآخر عن الحجّيّة[4].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (جميعًا).

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٩٨/٢.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ظهوره).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٢/٤.

ففيه: أنَّ كون أحدهما مشمولاً لدليل الحجّيّة قدراً متيقّناً لا وجه له، وإنَّما يكون كذلك لو كان نظر القائلين بعدم شمول دليل الحجّيّة لسند كلا المتعارضين إلى أخبار الترجيح؛ لأنَّه حينئذٍ يكون على هذا القول أنَّ سند أحدهما مشمول لدليل الحجّيّة، وعلى القول الآخر أنَّ سند كلّ منهما مشمول لدليل الحجّيّة، فيكون شمولها لأحدهما قدراً متيقّناً، أمّا إذا كان نظر القائلين بذلك القول إلى مقتضى القاعدة الأوّليّة وإن مقتضاها هو التساقط أو الدخول تحت دليل الحجّيّة، فلا يكون دخول سند أحدهما تحت دليل الحجّيّة قدراً متيقّناً.

والحاصل[1] أنَّ من يقول إنَّ التعارض واقع بين السندين يستدلّ على ذلك بأنَّ التعارض -إنَّما يكون- بينهما إنَّما يكون من جهة منافاة ما يكشف عنه ظهور كلٍّ منهما لما يكشف عنه ظهور الآخر، ولا ريب أنَّ ظهور كلٍّ منهما إنَّما يكون حجّة على فرض الصدور، فيكون الصدور هو الجزء الأخير من علّة تحقّق المنافاة بينهما، حيث إنَّ مجرّد ظهور كلٍّ منهما على تقدير صدوره فيما يخالف ظهور الآخر على تقدير صدوره لا يُوجب تحقّق المنافاة بين الخبرين ما لم يتحقّق التقدير المذكور، وإذا كان التقدير المذكور هو الجزء الأخير من تحقّق المنافاة بينهما كان التنافي والتعارض بينهما مستنداً إليه، فيكون مورد التعارض هو الصدور.

ولكن لا يخفى ما فيما هذا الاستدلال من المغالطة، فإنَّه مبني على دخولهما معاً تحت دليل الحجّيّة، فكأنّ المستدلّ تخيّل أنَّ دخولهما دفعة واحدة تحت دليل الحجّيّة موجب للتنافي بين سنديهما.

ولا يخفى أنَّ كلّ واحد منهما إنّما يشمله دليل الحجّيّة مع قطع النظر

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٩ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ).

عن الآخر، وحينئذٍ فيكون دخول كلّ واحد منهما تحت الدليل المذكور موجباً للحكم بصدوره تعبّداً بما له من الظهور والهادم لهذا الظهور والمنافي إنّما هو دخول الآخر تحت دليل الحجّيّة - أعني الحكم التعبّديّ - بصدور ذلك الآخر الذي يكون ظهوره منافياً لظهوره، وحينئذٍ فتكون المنافاة والمعارضة واقعة بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

ثمّ إنّ أثر هذا النزاع يظهر من إعمال أخبار الترجيح في المتعارضين، فبناءً على القول الثاني لا شبهة في أنّه بمجرّد كون ظهور كلٍّ منهما منافياً لسند الآخر، مع عدم كون سند أحدهما حاكماً على ظهور الآخر كما هو محلّ الكلام يكون مورداً لأخبار الترجيح، ولا يتصوّر حينئذٍ القول بالرجوع إلى الجمع الدلاليّ بالتأويل قبل الرجوع إلى أخبار الترجيح، ثمّ بعد العجز عن التأويل يرجع إلى تلك الأخبار؛ لأنّ مقتضى تلك الأخبار هو القطع بالحكم التعبّديّ بصدور أحد المتعارضين، فيكون ظهوره حجّة قطعاً، ولا معنى لرفع اليد عمّا هو حجّة قطعاً لأجل سند الآخر الذي لم تعلم حجّيّته.

وهذا بخلاف القول الأوّل - أعني كون التعارض واقعاً بين السندين - لأنّ دليل الحجّيّة إذا شملهما، فيمكن القول حينئذٍ بأنّهما يؤوّلان، فإن لم يمكن التأويل وبقيا على ما هما عليه من المنافاة يرجع حينئذٍ إلى أخبار الترجيح.

نعم، الظاهر من أخبار الترجيح أنّ موردها هو التعارض والتنافي العرفيّ المتحقّق بمجرّد عدم كون أحدهما حاكماً على الآخر أو ما هو بمنزلة الحاكم، وإن كان تأويلهما ممكناً عقلاً بالجمع التبرّعيّ.

هذا ما أفاده (دام ظلّه).

وفيه أنّ التأويل المذكور إن قلنا به في الخبرين المتعارضين كان مقدّماً

على أخبار الترجيح، سواء قلنا إنَّ التعارض واقع بين السندين، أو قلنا بوقوعه بين ظهور كلٍّ منهما مع سند الآخر، وإن لم نقل بالتأويل المذكور كانت أخبار الترجيح هي المرجع، ولم يرجع إلى التأويل، سواء كما قلنا بأنَّ التعارض بين السندين، أو قلنا بأنَّه بين سند كلّ منهما وظاهر الآخر، فتأمّل.

في التعبّد بالمجمل

بقي[1] **شيء**، وهو أنَّ التعبّد بالمجمل إنّما لا يكون ممكناً إذا لم يكن له أثر بالكلّيّة، أمّا إذا كان له أثر في الجملة، كما إذا ورد «أكرم العلماء» وورد «لا تكرم بعضهم» كان التعبّد بصدور ذلك المجمل ممكناً، وأثره سراية إجماله إلى ذلك العامّ واسقاطه عن الحجّيّة، وبذلك يُجمع ما وقع في كلام الشيخ ﷺ -ممّا ظاهره التناقض- فيحمل منعه عن التعبّد على ما إذا لم يكن له أثر بالكلّيّة، وجوازه التعبّد بما إذا كان له أثر في الجملة.

هذا الذي تقدّم كلّه كان بناءً على كون الحجّيّة من باب الطريقيّة الصرفة.

في كون الحجّيّة من باب السببيّة

وأمّا بناءً على السببيّة، فقد تقدّم منّا مراراً أنّها على وجهين:

الأوّل: السببيّة الصرفة، بأن يكون قيام الأمارة سبباً في حدوث مصلحة مقتضية للحكم الشرعيّ على طبقها.

الثانية: السببيّة الطريقيّة بأن يكون هناك مصلحة في سلوك الأمارة، وتكون تلك المصلحة تداركاً للمصلحة الواقعيّة التي تفوت عند خطأ الأمارة.

والذي أفاده الشيخ ﷺ[2] أنّه بناءً على السببيّة يكون باب التعارض راجعاً إلى باب التزاحم، فيقدّم ما هو الأقوى.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ١٢ جمادى الآخرة كان إعادة لما تقدّم، الأحد: ١٣ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/٤.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ هذا إنَّما يتمّ على الوجه الأوّل من وجهيّ السببيّة دون الوجه الثاني؛ لأنَّ المصلحة إذا كانت في سلوك الطريق يكون حصولها متوقّفاً على كون كلٍّ من المتعارضين محقّق الطريقيّة بأن يكون كلٌّ منهما حجّة ومشمولاً لأدلّة حجّيّة السند، وقد تقدّم أنَّ الدليل المذكور لا يشمل كلّ واحد منهما، وإنَّما يكون أحدهما داخلاً تحت ذلك الدليل، وحينئذٍ فلا يكون في البين مصلحتان متزاحمتان.

ثانياً: أنّه لو أغضي النظر عن هذا الإشكال، وقلنا بتحقّق المصلحة في سلوك كلٍّ من الطرفين المتعارضين، وكانا من باب التزاحم، لكان اللازم حينئذٍ الترجيح بالمرجّحات المذكورة في باب التعارض؛ لأنَّ ما يكون راجحاً بأحد تلك المرجّحات يكون هو الأقوى في ملاك الحجّيّة، ومع عدم المرجّح يحكم بالتخيير كما هو الشأن في باب التزاحم، وحينئذٍ فلا يكون في البين ثمرة عمليّة، إذ لا فرق حينئذٍ بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة في أنَّ المرجع هو المرجّحات السنديّة، ومع فقدها يكون الحكم هو التخيير[1].

والحاصل[2]: أنَّ مراد الشيخ ﷺ[3] أن يفرّق بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة، وأنّه على القول بالطريقيّة يكون مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساقط، وأنَّ أخبار الترجيح على خلاف القاعدة، وعلى القول بالسببيّة

---

١. من قوله: (ثانياً: أنّه) قد شطب عليه المقرّر ﷺ إشارة منه إلى حذفه، فلاحظ.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس من جهة عارضة مزاجيّة عرضت له دام ظلّه، وشرح (دام ظلّه) ليلة الأحد: ٢٠ جمادى الآخرة، ولكنّه في هذه الليلة لم يذكر إلّا إعادة بعض ما تقدّم، وكان الشروع الاثنين: ٢١ جمادى الآخرة، ١٣٤٥هـ».

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/٤.

يكون التعارض من قبيل التزاحم، ومقتضى القاعدة فيه هو الترجيح، فتكون أخبار الترجيح والحكم بترجيح ما كان راجحاً والتخيير مع عدم المرجّح على القاعدة.

وفيه: أنّ إرجاع باب التعارض إلى باب التزاحم لا يتمّ، سواء قلنا بالسببيّة الصرفة المعبّر عنها بالسببيّة التصويبيّة، أو قلنا بالسببيّة الطريقيّة التي يقول هو بها، أعني وجود المصلحة في سلوك الطريق.

أمّا على الأوّل، فلأنّ التنافي بين الأمارتين إمّا لأجل أنّ مؤدّى أحدهما مناقض لمؤدّى الأُخرى، بأن يكون مفاد إحداهما هو وجوب شيء، ومفاد الأُخرى عدم وجوبه، أو يكون مفاد الأُخرى حرمة ذلك الشيء أو إباحته أو استحبابه أو كراهته.

وإمّا لأجل أنّ مفاد إحداهما مضادّ لمفاد الأُخرى، بأن يكون مؤدّى إحداهما وجوب شيء ومفاد الأُخرى وجوب ضدّه، ولا يمكن الجمع بينهما، إمّا لأجل أنّ مورد ذينك الضدّين فعل واحد، كأن تؤدّي إحدى الأمارتين إلى وجوب الجهر في قراءة ظهر يوم الجمعة، والأُخرى إلى وجوب الإخفات فيها، والمفروض أنّه ليس لنا إلّا ظهر واحد.

وإمّا لأجل قيام الدليل القطعيّ على عدم وجوب الجمع بينهما، بأن تدلّ إحدى الأمارتين على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وتدلّ الأُخرى على وجوب صلاة الجمعة، مع قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

وعلى أيّ حال، فلا يكون ذلك من باب التزاحم، فإنّ ضابط التزاحم هو أن يكون كلّ واحد من الحكمين غير منافٍ للآخر في مقام الجعل والتشريع،

وإنّما تحصل المنافاة بينها في مقام الامتثال، لاتّفاق التضادّ[1]، وعدم إمكان الجمع بين متعلّقيهما.

ولا ريب أنّ التنافي الواقع في جميع هذه الأمثلة لم يكن في مقام الامتثال، وإنّما كان في مقام الجعل والتشريع لاستحالة انقداح إرادة الفعل الواحد مع عدم إرادته في نفس المولى، أو انقداح إرادته مع إرادة عدمه، أو إرادة ضدّه إلى آخر الأمثلة، فلا يكون ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال، وإنّما يكون التزاحم في جهات الأحكام في مقام تأثيرها في تشريع الأحكام.

نعم، في الصورة الأخيرة وهي ما لو أدّت إحدى الأمارتين إلى وجوب شيء، وأدّت الأُخرى إلى وجوب شيء آخر مع قيام الإجماع على عدم وجوبها معاً، لا يكون التزاحم في مقام الجعل والتشريع، ويكون من باب التزاحم في مقام الامتثال، إلّا أنّه لا يكون ملاكه كون أحد الخطابين رافعاً للقدرة على امتثال الآخر، بل يكون ملاكه أنّ أحدهما رافع لمصلحة الآخر، فيكون ذلك من قبيل التزاحم في باب الزكاة كما ذكرناه فيمن كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل، وفي وسط الحول صارت ستّاً وعشرين.

وأمّا على الثاني - أعني السببيّة الطريقيّة - فلما قدّمناه سابقاً من أنّ المصلحة لمّا كانت في سلوك الطريق كان تحقّقها متوقّفاً على كونه طريقاً معتبراً، ولا يمكن أن يكون كلٌّ منهما طريقاً معتبراً، لأجل كون كلٍّ منهما منافياً في مقام الحكاية للآخر، فلا يمكن أن يشملهما دليل الحجّيّة.

ولا يخفى أنّ مراد الشيخ ﷺ من السببيّة في هذا المقام إنّما هو هذا المعنى الثاني، لأنّه هو المختار عنده ولتصريحه بكون الحكم المجعول ظاهرياً،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: «التضادّ بينهما».

فإنَّه على المعنى الأوّل من السببيّة يكون الحكم المجعول واقعيًّا*.

---

* **قلتُ:** لو كان المراد من السببيّة هو المعنى الأوّل يمكن أن يكون من باب التزاحم، فإنَّ المجعول على هذا القول إنَّما هو الحكم الكلّيّ المعلّق على وجوب الأمارة.

وحاصله: أنَّ كلّ ما قامت الأمارة على وجوبه كان واجباً، وكلّ ما قامت الأمارة على حرمته يكون حراماً، ولا ريب في أنَّه لا تنافي بين هذين الحكمين الكلّيّين، وعند قيام الأمارة على وجوب شيء يتحقّق مصداق من ذلك الموضوع الكلّيّ، وعند قيام الأمارة على حرمته يتحقّق مصداق آخر، وحينئذٍ يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع.

وهكذا الحال لو قامت إحدى الأمارتين على وجوب شيء، وقامت الأُخرى على وجوب ضدّه، فإنَّ نسبة قيام هاتين في تحقّق الوجوب عند تحقّقهما إلى ذلك الحكم الكلّي المجعول للشارع - أعني: كلّ ما قامت الأمارة على وجوبه، فهو واجب -كنسبة الغريقين إلى قوله: «كلّ غريق يجب انقاذه»، فكما أنَّ التزاحم يكون في ذلك في مقام الامتثال، لا في مقام الجعل والتشريع، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم، لو كان مراد القائلين بالسببيّة أنَّ الشارع لم يجعل حكماً كلّيّاً على كلّ ما قامت الأمارة على حكمه، بل إنَّما يكون الحكم الشرعيّ عند قيام الأمارة، بحيث إنَّها لم يكن قبلها حكم على طبقها لا كلّيّ ولا جزئيّ، و إنَّما يكون جعل الحكم من جانب الشارع عند قيامها، فيكون الشارع عند قيام كلّ أمارة يجعل لنا حكماً على طبقها، لا أنَّه يجعل حكماً كلّيّاً على موضوع كلّي، وهو كلّيّ ما قامت الأمارة على وجوبه، ويكون قيام الأمارة محقّقاً لفرد من ذلك الموضوع الكلّيّ لكان التزاحم في مقام الجعل والتشريع، لا في مقام الامتثال، إلّا أنَّ هذا المعنى مما لا إشكال في فساده، ولا أظنّ أنَّ القائلين بالسببيّة يريدون هذا المعنى.

وبالجملة: أنَّ التزاحم فيما نحن فيه نظير ما لو أمر الشارع بوجوب امتثال أوامر الوالدين وأمر أحدهما بشيء ونهى عنه الآخر، وما أشبه ذلك بالتزاحم في

في مقتضى السببيّة في حقوق الله والناس

أفاد دام ظلّه: إنّ تعارض الأسباب في باب العقود يكون موجباً للبطلان في كلا السببين، كما لو صدر منه عقد وصدر من وكيله عقد منافٍ لعقده، وفي باب الأمارات إن كانت السببيّة بالنسبة إلى حكم آخر غير المؤدّى، وكان في حقوق الناس فحكمه التنصيف، كما في تعارض البيّنتين، فإنّ البيّنة سبب لأن يكون لذيها حقّ المطالبة بالحكم على طبق بيّنته، فيكون قيامها سبباً لحكم الحاكم بمالكيّة صاحبها، وهكذا الحال من الطرف الآخر، فيكونان حينئذٍ نظير وضع شخصين يدهما على ما يُملك بالحيازة، ولا ريب أنّ الحكم في ذلك هو التنصيف، وإلى الآن لم نتصوّر مثل هذه السببيّة في حقوق الله.

باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على ما حقّق في محلّه من الجواز من الجهة الأولى، والامتناع من الجهة الثانية، ولا وجه لقياس ما نحن فيه من السببيّة على مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»؛ لأنّه ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل «صلِّ ولا تغصب» بناءً على ما عرفت من الجواز من الجهة الأولى، والامتناع من الجهة[1]، فإنّ الحكم المنشأ بقوله: ما قامت الأمارة على وجوبه فهو واجب، وما قامت الأمارة على حرمته، فهو حرام، وقد قامت أمارة على وجوب الشيء، وأخرى على حرمته، يكون موجباً لإجتماع الحكمين من الجهتين، نظير إجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في الدار المغصوبة.

بقي في المقام شيء، وهو أنّ الظاهر من القائلين بالسببيّة إنّما يقولون فيها فيما لو تحقّق واستقر رأي المجتهد على شيء؛ لأنّهم يقولون: إنّ الأحكام الواقعيّة تابعة لآراء المجتهدين، وحينئذٍ فمجرّد قيام الأمارة مع عدم استقرار الرأي على طبقها لوجود المعارض لها لا يكون سبباً لجعل حكم على طبقها، ففي مورد التعارض بين الأمارتين لا تتحقّق صغرى لباب التزاحم.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من الجهة الثانية).

وأمّا إذا كانت سببيّة الأمارة بالنسبة إلى الحكم الذي هو مؤدّاها، فهو غير متصوّر على مذهب المخطئة، وأمّا على مذهب المصوّبة، فالذي ينبغي أن يُقال: أنّه إذا كان مؤدّى إحداهما وجوب شيء، ومؤدّى الأُخرى وجوب ضدّه مع عدم إمكان الجمع بينهما، فالحكم هو الرجوع إلى باب التزاحم، وإن كان مؤدّى إحداهما هو وجوب الشيء، ومؤدّى الأُخرى حرمته، فالحكم هو التخيير*.

في كون المرجع هو الأصل احتياطاً كان أو غيره

وقد[1] أفاد (دام ظلّه) إنّ الأمارتين المتعارضتين بالنسبة إلى نفي الثالث حجّة، وأمّا بالنسبة إلى الأصل، فإن كان احتياطاً على خلافهما أسقطاه لدلالة كلّ منهما على نفي موضوعه، وهو احتمال التكليف في الواقع، وإن كان الأصل المخالف لهما غير الاحتياط كان جارياً بعد تساقطهما؛ لأنّ موضوعه عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، وأمّا الأصل الموافق لأحدهما، فيجري بعد تساقطهما، وهو واضح.

في كون مقتضى الروايات العلاجيّة التخيير أو التوقّف

ثمّ أفاد أنّ الجمع بين أخبار التراجيح هو أنّ ما دلّ على التوقّف حتّى يلقى الإمام عليه السلام[2] مختصّ بصورة التمكّن من لقاء المعصوم عليه السلام، فتكون أخصّ مطلقاً من أخبار التخيير[3]، فتخصّص به، وبعد تخصيصها به تنقلب النسبة بينها وبين أخبار التوقّف المطلق[4] وتكون أخبار التخيير أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، فتقدّم عليها.

---

* لا يخفى أنّ هذه الأسطر مجمل من تفصيلات أفادها (دام ظلّه) في ليالي متفرّقة يفصل بينها تعطيلات[5]، فلذلك لم أتمكّن من ضبط ما أفاده مفصّلاً.

---

١. أرخ المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٦، رجب، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٦٦/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٧.

٣. يُنظر: الاحتجاج: ٣٥٧/٢.

٤. يُنظر: الأمالي (للطوسي): ٢٣٢/١، المجلس التاسع.

٥. أي من ليلة: (٢١ جمادى الآخرة، سنة ١٣٤٥هـ) إلى ليلة: (٢٦ جمادى الآخرة، سنة ١٣٤٥هـ).

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أشكل على الجمع الذي أفاده الشيخ ﷺ بحمل روايات التوقّف المطلق على صورة التمكّن من لقاء المعصوم[1] كما تعرّضت له الروايات المقيّدة بذلك بما حاصله: أنّ الجمع بالإطلاق والتقييد لا يتمّ في المتوافقين، إلّا إذا استفيد من المقيّد الانحصار*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الأخبار الواردة في الباب على طوائف أربع:

أخبار التخيير المطلق[2]، وأخبار التوقّف المطلق[3]، وأخبار التخيير في زمان الحضور[4]، وأخبار التوقّف في زمان الحضور[5]، وبإزاء التخيير المطلق أخبار التوقّف في زمان الحضور، فيختصّ التخيير في زمان الغيبة، كما أنّ بإزاء أخبار التوقّف المطلق أخبار التخيير في زمان الحضور، فيختص التوقّف في زمان الغيبة.

ويتحصّل لنا من مجموع ذلك دليلان:

أحدهما: يدلّ على التخيير في زمان الغيبة.

والآخر: يدلّ على التوقّف في زمان الغيبة. وهما متبائنان مضافاً إلى أنّ كلّاً من الخاصّين لمّا كان مبتلى بالمعارض، كيف يمكن أن يقدّم على المطلق، هذا كلّه لو كان لنا أربع طوائف.

أمّا لو كان لنا ثلاث طوائف: التخيير المطلق، والتخيير في زمان الحضور، والتوقّف في زمان الحضور، فهو و إن كان موجباً لتخصيص التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الغيبة من جهة أخبار التوقّف في زمان الحضور، إلّا أنّ أخبار التوقّف في زمان الحضور لمّا كانت مبتلاة بالمعارض -وهو أخبار التخيير في زمان الحضور- لم يمكن أن تكون مقيّدة لذلك الإطلاق إلّا بعد إصلاح تلك المعارضة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠/٣.

٢. يُنظر: الاحتجاج: ٣٥٧/٢.

٣. يُنظر: الأمالي (للطوسيّ): ٢٣٣٠/١، المجلس التاسع.

٤. يُنظر: الاحتجاج: ٣٥٧/٢.

٥. يُنظر: الكافي: ٦٥/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٤.

في أصناف ترجيح المتعارضين

أفاد[1] (دام ظلّه) - في هذه الليلة - أنّ المرجّح لأحد المتعارضين منحصر في ثلاثة أصناف.

الأوّل: المرجّح من حيث الصدور كـ«الأورعيّة» و«الأعدليّة» في الراوي.

الثاني: من حيث جهة الصدور، وأنّه صدر لبيان الحكم الواقعيّ دون التقيّة ونحوها.

الثالث: من حيث نفس المضمون.

ثمّ أفاد أنّ الترجيح بموافقة الاحتياط كما تضمّنته رواية «عوالي اللآلي»[2] خارج عن هذه الأصناف الثلاثة، فعلى تقدير القول به لا يكون في الحقيقة مرجّحاً، وإنّما يكون وظيفة مجعولة في مورد التعارض.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ زمان الحضور لمّا كان خارجاً عن محلّ ابتلائنا لم يكن ما ورد فيه من التوقّف، ولا التخيير محلّ ابتلائنا، فلا حاجة لنا إلى إصلاح ما ورد من التعارض فيه، وحينئذٍ فتكون أخبار التخيير المطلق هي المحكمة، غايتها أنّه يخرج منها زمان الحضور إمّا لكونه خارجاً عن ابتلائنا، وإمّا لكون زمان الحضور خارجاً من ذلك الإطلاق بواسطة أخبار التوقّف فيه.

وأمّا أخبار التوقّف المطلق، فعلى الظاهر أنّها لا وجود لها ولو فرض لها وجود أمكننا أن نقول -ولو بمناسبة الحكم والموضوع- إنّها مختصّة بصورة إمكان إزالة الشبهة، وذلك منحصر بزمان الحضور.

وبالجملة: أنّ الحكم هو أخبار التخيير المطلق، سواء خرج منه زمان الحضور بأخبار التوقّف فيه، أو لم يخرج منه، لوجود المعارض لأخبار التوقّف فيه، وهو أخبار التخيير فيه، فإنّ ذلك خارج عن محلّ الابتلاء، وما هو محلّ ابتلائنا الذي زمان[3] الغيبة لا تعارض فيه، فيكون المحكم فيه هو أخبار التخيير المطلق.

---

١. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢ شعبان، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/١٣٣ ح٢٢٩.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هو زمان).

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أشكل على هذا المرجّح:

أوّلاً: بأنّ ما فرضه السائل من كون كلّ منهما موافقاً للاحتياط فرض لا واقعيّة له، بل لم نتعقّله؛ لأنّ كون كلّ من الخبرين المتعارضين موافقاً للاحتياط فرض غير معقول.

وثانياً: بأنّ خلوّ باقي الروايات عنه ممّا يوجب وهن هذه الرواية.

وثالثاً: بأنّها في نفسها موهونة مضعّفة لضعف راويها.

تنبيهات

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّ هاهنا أموراً ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّ التخيير هل هو بدويّ أو استمراريّ؟ وأنّه هل هو في المسألة الأُصوليّة أو في المسألة الفرعيّة؟

الأمر الأوّل في جريان التخيير في تعارض أقوال اللغويين ونحوهم

وهاهنا[1] أمور ينبغي أن ينبّه عليها:

الأوّل: أنّ التخيير هل يجري في طريق الأخبار مثل: اختلاف أقوال علماء الرجال في عدالة راوي الخبر؟ وكذلك اختلاف أقوال اللغويّين في معنى اللفظة التي يشتمل عليها الخبر.

والظاهر اختصاص ما دلّ على التخيير في تعارض الخبرين، فلا يشمل تعارض أقوال علماء الرجال، ولا تعارض أقوال اللّغويّين، وذلك واضح.

الأمر الثاني في جريان التخيير وعدمه في اختلاف النسخ

الأمر الثاني: هل التخيير المذكور يشمل اختلاف النسخ في رواية واحدة أم لا؟

وببالي أنّ صاحب الجواهر ﷺ اختار الأوّل في بعض تحقيقاته، ولا يبعد أن يكون تعرّضه لذلك في ذكر سجدتي السهو[2].

وغاية ما يمكن أن يقرّب شمول أدلّة التخيير لاختلاف النسخ أن يُقال:

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الأحد لم يتمكّن من الخروج لعارض مزاجيّ، ليلة الاثنين: ٤ شعبان، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٤٥٥/١٢.

إنَّ مثل «الكافي» لمّا كان مرويّاً عن صاحبه بطريقين: أحدهما النعمانيّ[١]، والآخر...[٢] فلو وقع اختلاف النسخة التي يرويها أحدهما لما يرويه عنه الآخر، كان النسختان داخلين[٣] في عموم قوله: «يأتينا عنكم الخبران المتعارضان»[٤] فيكونان مشمولين لدليل التخيير.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ اختلاف النسخ لا ينحصر فيما ذكر من اختلاف الراويين عن راوٍ واحد كما مثّل له برواية تلميذي الكلينيّ ﷺ، بل كثيراً ما يكون اختلاف النسخ واقعاً من غلط الكتّاب كما في نسخ التهذيب، فإنَّ الاختلاف الواقع في نسخه إنّما كان من سهو الكتّاب والنسّاخ لا ممّن يرويه عن الشيخ ﷺ.

وثانياً: أنَّ أدلّة التخيير لا تشمل اختلاف النسخ حتّى إذا كان من قبيل الاختلاف في الرواية عن الراوي، كما في اختلاف تلميذي الكلينيّ ﷺ فيما ينقلانه عنه، إذ ليس في البين إلّا رواية واحدة كلّ منهما ينقلها عن راويها بكيفية مغايرة للكيفيّة التي ينقلها عنه الآخر، فليس ذلك من قبيل التعارض بين الروايتين *.

---

* **قلتُ:** لا يُقال لو فرض اختلاف الرواة في نقل رواية واحدة عن المعصوم، بأن ينقلها أحدهما عنه ﷺ بلفظ، والآخر بلفظ، لكان داخلاً في تعارض الخبرين، فكذلك فيما لو اختلفا في النقل عن الراوي.

لأنّا نقول: فرق واضح بين المقامين؛ لأنّه يصدق على المثال المذكور أنّه أتى عنهم الخبران المتعارضان، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّه لم يأتِ التعارض عنهم، و إنّما أتى عن الكلينيّ.

---

١. هو محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعماني. المكنّى بـ(أبي زينب).

٢. فراغ بمقدار كلمة واحدة، ولعلّه (الصفواني)، وهو محمّد بن أحمد بن عبد الله الصفوانيّ.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (داخلتين).

٤. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

الأمر الثالث في كون التخيير مسألة أُصوليّة أو فقهيّة

الأمر[١] **الثالث**: في كون هذا التخيير تخييراً في المسألة الأُصوليّة، أو تخييراً في المسألة الفرعيّة، وبعبارة أُخرى: هل التخيير تخيير في الفتوى، أو أنّه افتاء بالتخيير؟

وينبغي قبل التكلّم في هذا الأمر التعرّض لما أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام من كون الحكم في المسألة الأُصوليّة مشتركاً بين المقلّد والمجتهد، وأنّ المجتهد ينوب فيه عن المقلّد[٢].

فنقول أوّلاً: أنّه لا معنى لكون الحكم المذكور مشتركاً بينهما، فإنّ الأحكام الواقعيّة، وكذلك الأحكام الظاهريّة المأخوذة من الأمارات والأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة لا ريب في اشتراكها بين المجتهد والمقلّد، لتحقّق موضوعها في حقّ الصنفين.

وأمّا الأحكام في المسألة الأُصوليّة مثل «حجّيّة الخبر الواحد» و«الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة»، فيتوقّف جريانها في حقّ الشخص على تحقّق موضوعها بالقياس إليه، وعلمه بحجّيّته، ولا ريب أنّ المقلّد فاقد لهذين الأمرين، فلا معنى لكون الحكم المذكور مشتركاً بينه وبين المجتهد كي يُقال: إنّه ينوب عنه فيه المجتهد.

والحاصل: أنّ المقلّد لكونه عاجزاً لا يتحقّق في حقّه موضوعيّة الحجّيّة، ويكون رجوعه إلى المجتهد في ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا أنّه يكون الحكم في حقّه جارياً، وأنّ المجتهد ينوب عنه في ذلك.

وثانياً: أنّه لو سلّم الاشتراك والنيابة المذكورين، فلا ريب أنّ التخيير

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ شعبان، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧/٤.

المذكور إنّما هو وظيفة من يستنبط، فإذا كان المستنبط هو خصوص المجتهد، إمّا لعدم اشتراك المقلّد معه في ذلك، وإمّا لأجل أنّه ينوب فيه عنه، فلا جرم يكون التخيير المذكور مختصّاً بالمجتهد دون المقلّد[1].

ثمّ نقول: لا ريب في أنّ التخيير المذكور تخيير في المسألة الأُصوليّة؛ لأنّه تخيير في الأخذ بأيّ الحجّتين، فلا ربط له بالتخيير في المسألة الفرعيّة - أعني التخيير - في مقام العمل، بمعنى كون الحكم هو التخيير في العمل على طبق مؤدّى الخبرين.

وهذا هو الظاهر من أخبار التخيير، فإنّ ما ذكره الشيخ ﷺ[2] من تلك الأخبار، وإن كان منحصراً في رواية «عوالي اللآلي»[3]، ورواية: «فموسّع عليك حتّى ترى القائم»[4]، وقلنا: إنّ الأولى ضعيفة سنداً، والثانية مختصّة بزمان الحضور، إلّا أنّ هناك أخباراً أخر أشار إليها في أوّل الكافي[5]، وهي ظاهرة في كون التخيير في المسألة الأُصوليّة، ثمّ بعد البناء على كون التخيير تخييراً في المسألة الأُصوليّة يتعيّن كونه بدويّاً؛ لأنّه بالاختيار لأحد الخبرين يكون هو الحجّة في حقّه، وبذلك يسقط عن موضوع التحيّر الذي هو موضوع التخيير.

نعم، لو كان التخيير تخييراً في المسألة الفرعيّة لكان استمرارياً كما لا يخفى.

قد[6] **تقدّم** أنّه بناءً على كون التخيير في المسألة الأُصوليّة يكون التخيير

---

١. ينبغي مراجعة ما ذكره المقرّر ﷺ في أوائل الاستصحاب، وأنّه من المسائل الأُصوليّة.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤/ ٥٧، وما بعدها.

٣. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩.

٤. يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٢٦٥.

٥. يُنظر: الكافي: ١/ ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث.

٦. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ شعبان، ١٣٤٥هـ).

بدويّاً، ولا وجه لاحتمال كونه استمراريّاً، وبناءً على كونه في المسألة الفرعيّة يكون استمراريّاً، ولا وجه لكونه بدويّاً، وحينئذٍ فلا يحصل الشكّ في كونه بدويّاً أو استمراريّاً كي يرجع في ذلك إلى الاستصحاب.

نعم، لو لم يحصل الجزم بأحد الأمرين من كون التخيير في المسألة الأُصوليّة أو كونه في المسألة الفرعيّة، لكان ذلك موجباً للشكّ في كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً، إلّا أنّه لا معنى حينئذٍ للرجوع إلى الاستصحاب؛ لعدم إحراز ما كان قبل عروض هذا الشكّ، حيث إنّه بعد الاختيار لم يعلم أنّه كان قبل هذا مخيّراً في المسألة الأُصوليّة، أم أنّه مخيّر في المسألة الفرعيّة، فما الذي يستصحبه.

نعم، لو كان لنا قدر جامع بين نوعيّ التخيير وكان له أثر لأمكن استصحابه، ولكان من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّيّ، إلّا أنّه لا جامع بين التخييرين المذكور[1]، وحينئذٍ فلا بُدَّ من المصير إلى الأُصول الأخر.

في دوران الأمر بين التخيير والتعيين وأقسامه

والظاهر أنّ المقام* من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وقد حقّقنا في محلّه أنّه يكون على ثلاثة أنحاء[2]:

---

* لا يخفى أنّ هذا كلّه فيما هو بعد الاختيار، وأمّا الحكم قبل الاختيار، ففيه تأمّل، لأنّه يكون من دوران الأمر بين الإفتاء بالتعيين، بأن يختار أحدهما فيفتي على طبقه بناءً على كون التخيير في المسألة الأُصوليّة، وبين الإفتاء بالتخيير بناءً على كونه في المسألة الفرعيّة، وحينئذٍ يكون من قبيل الدوران بين المحذورين، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورين).

٢. بل أربعة أنحاء، كما هو واضح.

النحو الأوّل: دوران الأمربين المذكورين أصالة كأن يتوجّه إلينا تكليف نشكّ في أنّه من قبيل التعيين أو من قبيل التخييربينه وبين شيء آخر، والمرجع في ذلك إلى أصالة الاشتغال، ولو قيل بالبراءة في ذلك، فلا ريب في القول بالاشتغال في:

النحو الثاني: وهو أن يكون ذلك الدوران من جهة التزاحم واحتمال أهمّيّة أحدهما، فيتعيّن ويكون تعيّنه تعجيزاً مولويّاً عن الآخر، فيكون مسقطاً للآخر دون العكس، واحتمال تساويهما، فيكون الاشتغال بكلّ منهما موجباً لسقوط الآخر، والمختار أنّ المرجع في ذلك حينئذٍ إلى أصالة الاشتغال بما يحتمل أهمّيّته.

ثمّ إنّه لو قيل بالبراءة من التعيين في هذا النحو، بناءً على أنّ التخيير بين المتزاحمين في مورد التساوي لا يكون من جهة كون الاشتغال لكلّ منهما تعجيزاً مولويّاً عن الآخر، بل من جهة أنّه بعد التحيّر يحكم العقل بالتخيير بينها، فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بهذا المعنى - أعني حكم العقل بالتخيير - كان المرجع هو البراءة من التعيين، إلّا أنّه لا محيص عن القول بالاشتغال في النحو الثالث وهو دوران الأمر بين التخيير والتعيين في مقام الحجّيّة، كما في فتوى المجتهدين إذا احتمل كون أحدهما المعيّن أعلم من الآخر، وهذا النحو لا إشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال وإن قلنا بالبراءة في النحو الثاني، للقطع بكون فتوى من يحتمل أعلميّته حجّة عليه ومبرئة للذمّة، بخلاف فتوى من لا يحتمل أعلميّته.

النحو الرابع: ما نحن فيه، وهو دوران الأمر بين التعيين في مقام الحجّيّة بناءً على كون التخيير في المسألة الأُصوليّة، وبين التخيير في العمل بناءً على

كون التخيير في المسألة الفرعيّة، وهذا أيضاً لا ينبغي الإشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال لا البراءة.

الأمر الرابع في لزوم الفحص عن المرجّحات قبل التخيير

التنبيه الثالث[1]: في أنّ الرجوع إلى هذا التخيير هل يتوقّف على الفحص عن المرجّح، كما في الأُصول العمليّة والأُصول اللفظيّة لا يرجع إليها إلّا بعد الفحص، أو أنّه لا يحتاج إلى الفحص؟

والظاهر الأوّل؛ فإنّ كل ما يفرض موجباً للفحص في باب الأُصول العمليّة واللفظيّة جارٍ بعينه في التخيير المذكور*.

---

* **قلتُ:** يمكن أن يستدلّ لوجوب الفحص فيما نحن فيه بأنّ موضوع التخيير هو التساوي، كما يعطيه ما تضمّنته رواياته من مثل قوله: «**كلاهما عادلان**»[2]، وقول الإمام عليه السلام: «**إذن فتخيّر**»[3]، وحينئذٍ، فلا بُدَّ في الرجوع إلى التخيير من إحراز موضوعه الذي هو التساوي، لكونه موضوعاً وجوديّاً.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنّ الغرض من هذا العنوان الوجوديّ أمر عدميّ، وهو عدم رجحان أحدهما للآخر.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأمر الرابع).

٢. يُنظر: الكافي: ٦٧/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

٣. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٣٣/٤، ح٢٢٩.

المبحث الثالث في التراجيح

المقام[1] الثالث[2]: في التراجيح

وفيه مباحث[3]:

الأوّل: في أصل وجوب الترجيح.

الثاني: أنّه بعد ثبوت الترجيح، هل يقتصر فيه على المرجّحات المنصوصة؟

الثالث: أنّه بعد الفراغ عن جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، هل يكون التعدّي إلى كلّ مرجّح حتّى باعتبار قوّة المضمون، أم يقتصر فيه على المرجّحات من حيث السند والجهة؟

الأوّل في أصل وجوب الترجيح

المبحث الأوّل: في أصل وجوب الترجيح وقد تقدّم أنّ الأصل في التعارض هو التساقط، إلّا على القول بالسببيّة التصويبيّة الصرفة، فإنّه يكون المرجع

---

١. عبّر المقرّر ﷺ هنا بكلمة: «المقام» ثمّ قال بعد ذلك: «وفيه مباحث» وكان الأولى أن يعبّر بالمبحث ثمّ يقول: «وفيه أمور أو مقامات»، وقد عالجناه بما تراه واضحًا في العناوين الجانبيّة، والأمر سهل.

٢. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ شعبان، ١٣٤٥هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أمور أو مقامات).

على هذا القول هو المرجع في باب التزاحم، أمّا على المختار من الطريقيّة، فالقاعدة الأوّليّة هي التساقط والتوقّف عن الأخذ بكلّ واحد منها، والتخيير إنّما يثبت بالنصوص الواردة في هذا الباب، وما أفاده الشيخ ﷺ من رجوع التوقّف إلى التخيير إنّما يتمّ فيما لو كان أحدهما دالًّا على الوجوب، والآخر دالًّا على التحريم[1]، وقلنا بأنّ المتعارضين ينفيان الأصل كما ينفيان الاحتمال الثالث، فإنّه حينئذٍ يكون القول بالتوقّف مساوياً للقول بالتخيير؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين المحذورين، إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ المتعارضين لا ينفيان الأصل الجاري في المسألة، وحينئذٍ فلا يتمّ ما أفاده ﷺ حتّى في الفرض المزبور.

ومن ذلك يتّضح عدم صحّة ما أفاده في أثناء ما أفاده بقوله: «والتحقيق» بما حاصله: أنّ التخيير مقتضى أدلّة العمل بالأخبار، فإنّ هذا لا يلائم مبناه ﷺ من أنّ مقتضى القاعدة هو التساقط والتوقّف.

ولو سلّم أنّ مقتضى التوقّف هو البناء على حجّيّة أحدهما لا بعينه، أو حجّيّة القدر المشترك بينهما، ففيه:

أوّلاً: أنّ ذلك لا محصّل له.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليمه يكون من قبيل الدوران بين الحجّة واللاحجّة، فيرجع إلى ما يقتضيه العلم الإجماليّ بوجود الحجّة في البين لا التخيير، فتأمّل.

ولا يخفى أنّ عبائر الكتاب[2] في هذا المقام في نهاية الاضطراب.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨/٤.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨/٤.

وكيف كان، فنقول: إنَّ أقصى ما يستدلّ به على القول بعدم الترجيح والرجوع إلى التخيير هو أنَّ أخبار الترجيح بعضها غير معتبر، وهو مرفوعه العوالي[1]، وبعضها لا يمكن جعله مقيّداً للمطلق من أخبار التخيير[2]، فإنَّ ما اشتمل على الترجيح إنَّما كان وارداً في مقام القضاء، فيكون مختصّاً به، فلا وجه لجريان الترجيح في مطلق باب التعارض.

وفيه: أنَّ التخيير لو كان في المسألة الفرعيّة لكان الفرق بينه وبين القضاء تامّاً، أمّا لو كان في المسألة الأُصوليّة - أعني كون التخيير في الحجّيّة، كما هو المختار - لكان البابان - أعني باب القضاء، وباب الافتاء - باباً واحداً، حيث إنَّ التخيير في كلّ منهما يكون في الحجّة والمدرك، غير أنَّه في باب القضاء يكون في مدرك الحكم، وفي باب الإفتاء في مدرك الفتوى، فإذا وجب الترجيح وتعيّن الأخذ بما هو الراجح في مدرك القضاء، وجب ذلك وتعيّن الأخذ به في مقام الإفتاء، ولا معنى للتفكيك حينئذٍ بين البابين.

الثاني في عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة

المبحث الثاني[3]: في عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وغاية ما يقرب به الاقتصار عليها هو أن يُقال إنَّ مقتضى إطلاق أخبار التخيير هو الأخذ بالتخيير ما لم يثبت المقيّد، وقد ثبت التقييد في المرجّحات المنصوصة دون غيرها، إلّا أنَّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[4] أنَّ المدار في التقديم على عدم الريب في أحدهما بالإضافة، فكلّ ما أوجب عدم الريب في أحدهما بالإضافة إلى الآخر كان موجباً لتقديمه، سواء قلنا إنَّ

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٣٣/٤، ح٢٢٩.

٢. كمقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة أبي خديجة (سالم بن مكرّم).

٣. أرخ المصنّف رحمه الله هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ شعبان، ١٣٤٥هـ).

٤. يُنظر: الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

ذلك من قبيل العلّة المنصوصة، أو لم نقل بذلك؛ إذ لا أقلّ من أن يكون ذلك من قبيل القرينة على هذه التوسعة.

بيان الإشكال في رواية عوالي اللآلي

أفاد[1] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة أنّ رواية عوالي اللآلي[2] لا يمكن الاعتماد عليها، وكفى بها وهناً أنّها مرسلة عن العلّامة ﷺ، مع أنّه ﷺ لم يذكرها في شيء من كتبه، ولا نقلها عنه أحد تلامذته[3].

ثمّ أفاد أنّ الترجيح بصفات الراوي لم يثبت، كما أنّه لم يثبت عن الأصحاب أنّهم يرجّحون بها.

وأمّا ما تضمّنته المقبولة من الترجيح بها، فليس هو ترجيح لإحدى الروايتين عن[4] الأُخرى، بل إنّما كان ترجيح لأحد الحكمين على الآخر بصفات الحاكم بالأفقهيّة، والأعدليّة، والأصدقيّة، ولأجل ذلك جعلناها دليلاً على وجوب الترافع إلى الأعلم في الشبهات الحكميّة وأنّ ضمّ غير الأعلم إليه كضمّ الحجر في جنب الإنسان، وحينئذٍ فينحصر الترجيح في المرجّحات الصدوريّة وفي المرجّحات لجهات الصدور، فمن الأوّل ما تضمّنته المقبولة من قوله ﷺ: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» إلى قوله ﷺ: «فإن المجمع عليه ممّا لا ريب فيه»[5].

والظاهر من الموصول هو الرواية لا الفتوى، فيكون المراد من الشهرة الشهرة الروايتيّة لا الشهرة الفتوائيّة.

ثمّ نقول: لا بُدَّ من التسامح في إحدى الفقرتين، إمّا أن يجعل المشهور

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ شعبان، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

٣. ينظر: عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية: ٤/١٣٣، ح٢٢٩.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (على).

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٢٣٣، و٤/٤٠.

كناية عن المجمع عليه، بقرينة قوله عليه السلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»[1]، وإمّا أن يجعل المجمع عليه كناية عن المشهور بقرينة قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر»[2] وعلى الأوّل يكون المراد من قوله عليه السلام: «لا ريب فيه» أنّه لا ريب فيه حقيقة، حيث إنَّ المجمع عليه واتّفق عليه الرواة ممّا لا ريب فيه قطعاً، وعلى الثاني يكون عدم الريب إضافيّاً لا حقيقيّاً، يعني أنّه بالإضافة إلى الشاذّ النادر المعارض له لا ريب فيه، والثاني هو الأقرب؛ إذ يبعد كلّ البعد أن تكون الرواية مجمعاً عليها عند جميع الرواة، فلا بُدَّ أن يكون المراد بذلك هو المشهور بينهم.

وحينئذٍ، نقول: إنَّ قوله عليه السلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»[3] من قبيل العلّة المنصوصة؛ لأنّه أمر مضبوط صالح لأن يلقى كبرى إلى المكلّف كما هو الضابط في العلّة المنصوصة، فيكون المدار حينئذٍ في الترجيح على كون أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المعارض الآخر ليكون أرجح صدوراً.

ونتيجة ذلك أنَّ كلّما كان أرجح صدوراً كان هو المقدّم، فلا يقتصر على خصوص المرجّح المذكور، بل يتسرّى إلى كلّ مرجّح صدوريّ يُوجب كون صدور أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المعارض الآخر.

والحاصل[4] أنّهم استدلّوا على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة بأمور:

الأوّل: ما تضمّنته المقبولة من الترجيح بصفات الراوي، فإنّه يستفاد تقديم كلّ ما كان من الروايتين المتعارضتين أقرب إلى الواقع.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٩) من هذا الجزء.

٢. إنّ الوارد في هذه المقبولة هو قوله عليه السلام: «**ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك**»، وأمّا قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**» فهو وارد في مرفوعة زرارة المرويّة في مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح١.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

٤. أرّخ المصنّف رحمه الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ شعبان، ١٣٤٥هـ).

وفيه.

أوّلاً: ما تقدّم من أنّ الترجيح بالصفات المذكورة إنّما هو في الحكمين المتعارضين، فيكون الترجيح بأوصاف الحاكم لا الراوي.

وثانياً: أنّ هذا الترجيح على تقديركونه في مقام الرواية لا يمكن أنْ يستفاد منه أمركلّيّ كي يتعدّى عن هذه الصفات إلى كلّ ما كان من أفراد ذلك الكلّيّ، وذلك واضح.

وثالثاً: أنّ هذا لوتمّ، فإنّما يكون ترجيحاً من حيث الصدورلا من حيث المضمون، فلا يتعدّى عنه إلّا إلى ما هوأقرب صدوراً، لا إلى ما كان أقرب إلى الواقع، وذلك واضح.

الثاني ممّا استدلّوا به: ما تقدّم ذكره من قوله ﷺ: «**فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[1] بناءً على أنّ المراد من المجمع عليه ما كان مشهوراً عند الرواة ليكون المراد «ممّا لا ريب فيه» أنّه لا ريب فيه بالإضافة إلى الشاذّ النادر، فيكون من قبيل العلّة المنصوصة، فيتعدّى عنه إلى كلّ ما يكون «**لاريب فيه**» بالإضافة إلى معارضه.

ولكن الظاهر ممّا «لا ريب فيه» أنّه في حدّ نفسه «**لاريب فيه**» لا بالإضافة إلى معارضه، فالتعدّي لا يكون إلّا إلى ما كان أحد المتعارضين في حدّ نفسه لا ريب فيه لاشتماله على جهة توجب الاطمئنان به وتنفي الريب عنه دون ما إذا كان فيه الريب في نفسه، ولكنّه كان بالإضافة إلى معارضه لا ريب فيه.

الثالث: ممّا استدلّوا به قوله ﷺ: «**فإنّ الرشد في خلافهم**»[2].

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

٢. الكافي: ٨/١، المقدّمة، وورد مضمونه في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ح ١ من المصدر المذكور، ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

وفيه:

أوّلاً: أنّ هذا ليس من قبيل العلّة المنصوصة، بل هو من قبيل حكمة التشريع.

وثانياً: أنّه لو سلّم كونه من قبيل العلّة المنصوصة، فلا ينفعنا في التعدّي، إلّا إلى كلّ ما كان فيه خلافهم، لأنّ الصغرى حينئذٍ هذا خلافهم وكلّ خلافهم رشد*.

الإشكال في الجمع بين الأخبار المذكورة

في[1] هذه الليلة أفاد دام ظلّه: أنّه ربّما يشكل على ما قدّمناه من الجمع بين أخبار التخيير، وأخبار التوقّف بالرواية التاسعة من الأخبار التي ذكرها الشيخ ﷺ[2] المتضمّنة للأمر بالتوقّف أوّلاً حتّى تلقى صاحبك، ثمّ بعد سؤال السائل وأنّه لا بُدَّ من العمل بأمره ﷺ بالترجيح، فإنّ التوقّف في هذه الرواية لا بُدَّ أن يكون مختصّاً بمورد التمكّن من تحصيل العلم الذي هو زمان الحضور، ومع ذلك قدّمه ﷺ على الترجيح، وجعل الترجيح منحصراً بما إذا لم يمكن تحصيل العلم، ولو من جهة الحاجة الفعليّة إلى العمل مع عدم إمكان الوصول فعلاً إليه ﷺ.

ثمّ بين (دام ظلّه) أنّه بملاحظة هذه الرواية يتّجه الإشكال على ما قدّمناه من انقلاب النسبة.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّه لو قلنا إنّ ذلك من قبيل منصوص العلّة لكان قوله: «**فإنّ الرشد**... » إلخ[3] من قبيل التعليل بصغرى لكبرى مطوية، فيكون المحصّل: أنّ هذا خلافهم وخلافهم رشد، وكلّ رشد متّبع، فيكون المحصّل التعدّي إلى كلّ ما كان فيه الرشد، فتأمّل.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٥/٤.

٣. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء.

وأجاب عن الرواية المذكور[١] بأنّها معارضة للمقبولة، وهي لكونها مقبولة مقدّمة عليها، وأمّا الإشكال في المقبولة بكونها مختصّة بزمان الحضور، كما يعطيه قوله ﷺ في ذيلها: «فأرجه إلى أن... » إلخ[٢].

ففيه: أنّ ذلك إنّما هو قيد عقليّ مستفاد من قوله: «حتّى تلقى إمامك»[٣] فلا يُوجب إلّا اختصاص التوقّف المأموربه عند التساوي بحال الحضور، دون ما تقدّم عليه من الترجيح بالأمور المذكورة.

قد[٤] تقدّم منّا سابقاً إنّ أصالة الظهور متوقّفة على أصالة الصدور[٥]، والأصل الجهتيّ متوقّف على أصالة الظهور.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا معنى للحكم بأنّ الظاهر مراد الذي هو محصّل أصالة الظهور مع عدم الحكم بصدور ذلك اللفظ عن المتكلّم.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا معنى للحكم بأنّه أراد هذا الظاهر في مقام بيان الواقع، لا لتقيّة ونحوها الذي هو محصّل الأصل الجهتيّ بدون أن يكون في البين ظاهر محكوم بأنّه مراد.

فتلخّص أنّ أصالة الصدور متقدّمة على أصالة الظهور، وهي على الأصل الجهتيّ.

ثمّ إنّه قد تقدّم منّا في المقام شبهة دور، وهي أنّ كما أنّه أصالة الظهور متوقّفة على أصالة الصدور، فكذلك العكس؛ إذ لا ريب في توقّف الحكم

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

٤. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٥. التي هي عبارة عن عمومات أدلّة حجّيّة خبر الواحد.

بالصدور على كون الصادر ذا ظاهر مراد؛ إذ لا معنى للحكم بكون اللفظ صادراً، مع كونه لا ظاهر له.

وهكذا الحال في أصالة الظهور والأصل الجهتيّ، فإنّه كما ذكرتم أنّ الأصل الجهتيّ يتوقّف على أصالة الظهور فكذلك العكس، حيث إنّه لا معنى للحكم بأنّ هذا الظاهر مراد مع عدم الحكم بكونه صادراً لبيان الواقع؛ إذ لا بُدّ في الحكم بكون الظاهر مراداً من كون ذلك الكلام صادراً لبيان الواقع، وإلّا لكان الحكم بظهوره، وكذلك الحكم بصدوره لغواً لا فائدة فيه، وحينئذٍ فيكون كلّ واحدة من هذه الأُصول الثلاثة متوقّفاً على الآخر.

والجواب: أنّ توقّف أصالة الظهور على أصالة الصدور، وكذلك توقّف الأصل الجهتيّ على أصالة الصدور والظهور توقّف فعليّ، بمعنى أنّه لا يحكم بأنّ الظاهر مراد، ولا بأنّ الكلام صادر لبيان الواقع، إلّا بعد الحكم الفعليّ بأنّ هذا الكلام صادر من متكلّمه، وهكذا في توقّف الأصل الجهتيّ على أصالة الظهور، لا يحكم بأنّ الكلام صادر لبيان الواقع إلّا بعد الحكم الفعليّ بأنّ الظاهر مراد.

أمّا من طرف العكس - أعني توقّف كلّ سابق من هذه الأُصول على لاحقه - فليس توقّفاً فعليّاً، وإنّما هو تعليقيّ، بمعنى أنّه يكفي في جريان أصالة الصدور والحكم بأنّه صادر من متكلّمه هو أنّ له ظاهر على تقدير كونه صادر، وأنّه صادر لبيان الواقع على تقدير كونه صادراً، فلا يكون السابق متوقّفاً إلّا على تحقّق اللاحق على تقدير تحقّق السابق لا على فعليّة اللاحق؛ كي يتأتّى الدور.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ بعض المرجّحات راجع إلى مرحلة الصدور كالمشهور رواية، وبعضها راجع إلى مرحلة جهات الصدور كـ«مخالفة العامّة»

وبعضها راجع إلى نفس المضمون ككونه موافقاً للكتاب، فتكون المرجّحات على ثلاثة أنحاء.

أمّا ما كان راجعاً إلى الظهور، فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهو راجع إلى ما تقدّم من الجمع الدلاليّ بتقديم الأظهر على الظاهر، وقد تقدّم مفصّلاً[1].

أمّا الترجيح بالأفصحيّة، فهو ليس مرجّحاً حتّى على تقدير التعدّي إلى كلّ مرجّح، وذلك؛ لأنّ الأفصحيّة إنّما هي في مقام مثل «الخطب» و«الكلمات القصار» الصادرة عنهم ﷺ في مقام إرسال الحكم، أمّا مقام التحاور بين من يسألهم عن الأحكام، والجواب عن ذلك، فليس بلازم أن يكون كلامهم ﷺ في هذا المقام أفصح من كلام غيرهم، مضافاً إلى ذلك أنّ أغلب الروايات نقل بالمعنى.

وما أفاده الشيخ ﷺ من كونه مرجّحاً في الروايات المشتملة على نقل اللفظ[2]، غير نافع في دفع الإشكال؛ لأنّه متوقّف على إحراز كون الروايتين كليهما نقلاً باللفظ.

على أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا دليل على التعدّي إلى كلّ مرجّح، وأنّهم وإن ذكروا ذلك في كتب الأُصول، وتكلّموا فيه إلّا أنّه لا عين منه، ولا أثر في الكتب الفقهيّة؛ إذ لم نعثر على ترجيح لأحد بغير المرجّحات المنصوصة كما لا يخفى على المتتبّع.

الثالث في طوليّة المرجّحات

ثمّ إنّ المرجّحات التي ذكرناها - وهي المرجّح الصدوريّ والمرجّح الجهتيّ، والمرجّح المضمونيّ - هل هي عرضيّة، بحيث إنّه لو كانت إحدى الروايتين

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤١) من هذا الجزء.

٢. أقول: إنّ الشيخ الأنصاريّ ﷺ قد ذكر ذلك في الفصاحة، وأمّا الأفصحيّة فقد تأمّل في الترجيح بها، فتأمّل. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٧/٤.

مشتملة على واحد منها بأن كانت مشهورة - مثلًا - والأُخرى على المرجّح الآخر بأن كانت مخالفة للعامّة - مثلًا - يكون ذلك من باب تعارض المرجّحين، أو أنّها طوليّة، وأنّه لا ينتقل إلى الثاني إلّا بعد الفراغ عن عدم تحقّق الأوّل؟

وأقصى ما يمكن أن يوجّه به القول بالعرضيّة أنّ هذه المرجّحات وإن كانت مواردها مترتّبة، لما تقدّم من تقدّم الصدور على جهة الصدور، إلّا أنّ الترجيح إنّما يكون لصدور إحدى الروايتين على الأُخرى، فيكون الترجيح في هذا المقام - أعني مقام الصدور - كما يشهد به سائر الأخبار التي اكتفى فيها بمرجّح واحد[1] أو مرجّحين[2] من هذه المرجّحات، ولا ريب في أنّ تلك الأخبار إنّما وردت لترجيح إحدى الروايتين على الأُخرى من دون أن يكون في البين طوليّة، غاية الأمر المقبولة[3] تكون مقيّدة للإطلاق في تلك الأخبار، فتكون جميع المرجّحات التي اشتملت عليها المقبولة في مقام واحد ومرتبة واحدة، وهي ترجيح صدور إحدى الروايتين على الأُخرى بالمرجّحات المشتملة عليها من دون أن يكون في البين طوليّة.

وحاصل[4] الاستدلال على كون هذه المرجّحات في عرض واحد.

وتوضيحه: أنّ الأخبار الآخر تضمّن كلّ منها لمرجّح واحد كمخالفة العامّة في بعضها[5]، وفي بعضها موافق الشهرة[6].

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ١١٨/٢٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٠، ٣١، ٣٤، ٤٨.

٢. يُنظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٠/٢، ح٤٥، ووسائل الشيعة: ١١٤/٢٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩.

٣. يُنظر: الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

٤. أرّخ المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٥. يُنظر: وسائل الشيعة: ١١٨/٢٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٠، ٣١، ٣٤.

٦. يُنظر: الاحتجاج: ٣٥٨/٢.

ولا يخفى أنّ كلّ واحد من تلك الأخبار، وإن كان قوي الدلالة على إطلاق مرجّحيّة ما تضمّنه، سواء وجد المرجّح الآخر الذي تضمّنته الرواية الأُخرى أم لا، ولكن بعد تقييد كلّ منها بالأُخرى يكون الحاصل أنّ كلّاً من هذين المرجّحين مرجّح مع عدم الآخر، وفي صورة اجتماعهما يقع التعارض بين المرجّحين، فيرجع إلى التخيير، أمّا المقبولة، فلا دلالة لها إلّا على الترجيح بما تضمّنته دون ترتيب بعضاً على بعض.

وفيه:

أوّلاً: أنّه لا معنى لملاحظة ما عدا المقبولة من الأخبار بعضها مع بعض؛ كي نقيّد كلّاً منها بإطلاق الأُخرى، (مع أنّ هذا التقييد لا وجه له لتكافؤ الإطلاقين)[1].

وثانياً: أنّ العمدة فيما هو المختار من طوليّة هذه المرجّحات هو المقبولة، وهي قوية الدلالة على ذلك، أوّلاً من جهة الترتيب الذكري. وثانياً - وهو العمدة - من جهة دلالتها على أنّ كلّ واحد من المذكورات فيها مرجّح بقول مطلق، سواء وجد المرجّح المذكور بعده أم لم يُوجد، وبذلك تقدّم على باقي الأخبار المتضمّنة لمرجّح واحد أو مرجّحين*.

---

* **قلتُ:** قد يُقال: إنّ إطلاق مرجّحيّة كلّ واحد من هذه المرجّحات - سواء وجد المرجّح المذكور بعده في المقبولة أو لم يُوجد - معارض بإطلاق الرواية المقتصر فيها على ذكر ذلك المرجّح - أعني المرجّح اللاحق في المقبولة - وحينئذٍ فأقصى ما في ذلك أن يُقال: نجمع بين الإطلاقين بما تقدّم من الاستدلال على العرضية بتقييد كلّ من الإطلاقين بما عدا مورد الآخر، ولا وجه حينئذٍ لدعوى تقديم إطلاق المقبولة على إطلاق غيرها.

---

١. من قوله: «مع أنّ» عبارة محرّطة من قبل المقرّر ﷺ.

والجواب عن هذا الإشكال أن يُقال: ليس المراد أنّ الإطلاق في المقبولة يقدّم على الإطلاق في الأخبار، بل المراد أنّ المقبولة تدلّ على أنّ مرجّحيّة المرجّح اللاحق مقيّدة بعدم المرجّح السابق، وبهذا التقييد تقدّم على إطلاق الخبر المتضمّن المقتصر فيه على ذكر ذلك المرجّح، أعني المرجّح اللاحق.

وإن شئت التوضيح، فقل: بعد إسقاط صفات الراوي عن المرجّحية يبقى لنا ثلاثة مرجّحات المرجّح الصدوريّ، وهو الشهرة، والمرجّح الجهتيّ، وهو مخالفة العامّة، والمرجّح المضمونيّ، وهو موافقة الكتاب. والأوّل مقدّم على الأخيرين، وهما في عرض واحد، هذا ما دلّت عليه المقبولة، ولنا أخبار أخر تضمّنت تضمّن كلّ واحد منها لمرجّح واحد.

وحينئذٍ نقول: أمّا إطلاق المقبولة في مرجّحيّة الشهرة، فلا يعارضه ما تضمّن من تلك الروايات لمرجّحيّتها، ولا ما تضمّن لمرجّحيّة غيرها، كمخالفة العامّة، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني، فلإمكان الجمع مع الغضّ عمّا يأتي بينهما بحمل كلّ من الإطلاقين على الآخر.

نعم، دلالة المقبولة على تقييد مخالفة العامّة بعدم وجود المرجّح الأوّل - أعني الشهرة - يقيّد إطلاق ما دلّ على مرجّحيّة مخالفة العامّة من تلك الأخبار.

لا يُقال: إنّ المقبولة دلّت على تأخّر مرجّحيّة مخالفة العامّة عن موافقة الكتاب بقوله: «**أرأيت إن كان الفقيهان** - إلى قوله عليه السلام - **ما خالف العامّة، ففيه الرشاد**»[1].

لأنّا نقول: لو خلّينا نحن وهذه الفقرة، لكانت دالّة على الترتيب المذكور، إلّا أنّ تقدّم قوله عليه السلام: «**ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به...**» إلخ[2] يدلّ على أنّها في عرض واحد، غاية الأمر السائل احتمل أن يكون مجموعهما مرجّح واحد، فلأجل ذلك سأل عن حكم انفراد أحدهما عن الآخر، فأجيب بأنّ الباقي وهو مخالفة العامّة أيضاً مرجّح.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء.

فذلكة ما تقدّم

أفاد[١] (دام ظلّه) في هذه الليلة أموراً ذكر أنّها فذلكة ما تقدّم:

الأمر الأوّل في ترتيب المرجّحات

الأوّل: أنّ موارد هذه المرجّحات - أعني الصدور والجهة والمضمون - لا إشكال في كونها مترتّبة، وإن لكلّ واحد من هذه الموارد أصلاً جارياً، فالأصل الجاري في الأوّل أصالة* الصدور، وفي الثاني أصالة كون الكلام من كلّ متكلّم لبيان مراده الحقيقيّ الجدّيّ الواقعيّ لا للتقيّة، وفي الثالث أصالة مطابقة كلام كلّ متكلّم للواقع النفس الأمريّ، وإليه ينتهي[٢] وجوب اتّباع ذلك المراد، ونعبّر عن الأصل الأوّل بأصالة الصدور، وعن الثاني بالأصل الجهتيّ، وعن الثالث بوجوب الاتّباع.

ثمّ إنّ المرجّح في أحد المتعارضين لا بُدَّ أنْ يكون مخصّصاً للأصل الجاري في المعارض الآخر، إلّا أنّه كما يمكن أن يكون مخصّصاً لأوّل تلك الأُصول المترتّبة كذلك يمكن أن يكون مخصّصاً لآخرها أو وسطها.

نعم، الرواية الرابعة[٣] من الروايات التي ذكرها الشيخ ﷺ[٤] تدلّ على تأخّر مرجّحيّة مخالفة العامّة عن موافقة الكتاب، وبذلك تقدّم على المقبولة من جهة دلالتها على كونها في عرض واحد، وإن كان المقبولة مقدّمة عليها في دلالتها على تقدّم مرجّحيّة الشهرة على مخالفة العامّة.

* لا حقيقة ولا أصل لهذا الأصل، وإنّما المرجّع والمأخذ لقضيّة الصدور هو ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد، فتذكّر وتفطّن حسناً، ولا يخفى أنّ الأصلين الآخرين أصلان عقلائيّان، اذكر[٥].

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٤ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٢. من قوله: (مطابقة كلام) كتب بين السطور بخطّ مغاير لخطّ المقرّر ﷺ، وأظنّ أنّها بخطّ الميرزا النائينيّ ﷺ.

٣. وهي التي رواها القطب الراونديّ ﷺ.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٤/٤.

٥. من قوله: «لا حقيقة» وجدته في الهامش مكتوب بخطّ مغاير لخطّ المقرّر ﷺ وأظنّ أنّها بخطّ الميرزا النائينيّ ﷺ.

مثلاً، كون أحد الخبرين مخالفاً للعامّة يمكن أن[1] مخصّصاً لأصالة الصدور في الآخر، ومخرجاً له عن عموم أصالة الصدور وموجباً للحكم بعدم صدوره، ويمكن أن يكون مخصّصاً للأصل الجهتيّ في الآخر، وموجباً لخروجه عن عموم أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون لبيان الواقع، وموجباً للحكم بكون الآخر صدر تقيّة، ويمكن أن يكون مخرجاً له عن الأصل الثالث، وهو وجوب الاتّباع، وموجباً للحكم بعدم وجوب اتّباعه، فعلى الأوّل يكون مرجّحاً في مقام الصدور، وعلى الثاني يكون مرجّحاً جهتيّاً، وعلى الثاني[2] يكون مرجّحاً مضمونيّاً.

وهذه الاحتمالات الثلاثة وإن كانت متساوية في الإمكان العقليّ، إلّا أنّ المرجّح إنّما يكون مخصّصاً للأصل الجاري في مرتبته في الآخر، ولا يخصّص الأصل الجاري في المرتبة السابقة، أو المرتبة اللاحقة إلّا بدليل، ففي المرجّح الجهتيّ تكون أصالة الصدور جارية في كلا المتعارضين، إلّا أنّه لمّا تعارضا، وكان أحدهما مخالفاً للعامّة كان مقدّماً على ما هو موافق لهم، فيحكم حينئذٍ بلزوم الأخذ به وطرح الآخر والحكم بأنّه صدر تقيّة، فما أفيد من كون جميع هذه المرجّحات مرجّحات لصدور إحدى الروايتين على صدور الأُخرى قد اتّضح ما فيه.

الأمر الثاني في المراد بعدم التعبّد بصدور ما هو تقيّة

الأمر الثاني: أنّه قد تقدّم مراراً أنّه لا معنى للتعبّد بصدور ما هو تقيّة، ومحصّل هذه الجملة أنّ ما كان في حدّ نفسه ينادي أنا صادر تقيّة كما في بعض الأخبار الظاهرة، بل الصريحة في التقيّة، لا معنى للتعبّد بصدورها، فالتقيّة السابقة على الحكم بالصدور تكون مانعة عن الحكم بالصدور، أمّا الحكم بالتقيّة الناتج عن الحكم بالصدور، فلا يعقل أن يكون مانعاً عن

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أن يكون).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الثالث).

الحكم بالصدور؛ للفرق الواضح بين ما هو سابق على الحكم بالصدور، فيكون مانعاً منه، وبين ما هو متفرّع عليه وناتج عنه، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنّ الخبر الموافق للعامّة ليس في حدّ نفسه - مع قطع النظر عن الحكم بصدوره في مقام المعارضة مع ما هو المخالف لهم - متعيّناً لكونه تقيّة كي لا يمكن الحكم بصدوره، وإلّا لكانت أغلب أخبارنا ساقطة، وإنّما يحكم بكونه تقية بعد الحكم بصدوره في مقام المعارضة بينه وبين ما هو مخالف لهم[1] مع عدم المرجّح الصدوريّ لأجل المرجّح الجهتيّ، فلا يعقل أن يكون ذلك - أعني الحكم بالتقيّة المذكورة - مانعاً من الحكم بالصدور؛ لأنّ ذلك من آثار الحكم بالصدور ومن نتائجه، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

وبهذا التقرير يتّضح لك صحّة ما أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام من أنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً أو تعبّداً، وأنّه لو أمكن الحكم بعدم صدور أحدهما ولو لأجل المرجّح الصدوريّ لم يكن هذا المرجّح جارياً، وإنّما يجري فيما لو لم يمكن الحكم بذلك، بل كان مقتضى أصالة الصدور أن يكون كلّ منهما محكوماً بصدوره تعبّداً كما في مورد التساوي من حيث الصدور، فإنّه حينئذٍ يرجع إلى المرجّح الجهتيّ، كما أنّه قد اتّضح عدم المنافاة بين ما أفاده في هذا المقام من المرجوع إلى المرجّح الجهتيّ، كما أنّه قد اتّضح عدم المنافاة بين ما أفاده في هذا المقام من الرجوع إلى المرجّح الجهتيّ بعد فرض جريان أصالة الصدور، وبين ما تقدّم منه من أنّ دليل التعبّد لا يجري فيما يكون تقيّة؛ لأنّك قد عرفت الفرق الواضح بين

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (له).

المقامين، فإنَّ هذا المقام فيما يكون الحكم بالتقيّة ناتجاً عن الحكم بالصدور، وما تقدّم كان فيما يكون في حدّ نفسه تقيّة، وهذان المقامان نظير ما تقدّم من أنَّه أفاد في بعض المباحث السابقة أنَّه لا معنى للتعبّد بصدور ما هو مجمل، وفي مقام آخر أنَّه إذا كان المخصّص المنفصل مجملاً يحكم بصدوره وسراية إجماله إلى العامّ، فإنَّه قد يتوهّم التناقض بين ما أفاده في المقامين.

والجواب عنه تقدّم منّا، وحاصله أنَّه في المقام الأوّل لا أثر للتعبّد بالمجمل، وفي الثاني أثره إجمال العامّ، وهذا الإجمال - أعني إجمال العامّ - آتٍ من الحكم بصدور الخاصّ المجمل، فتأمّل.

وحيث إنَّه لم يتّضح الفرق بين المقامين أورد عليه بأنَّه مناقض لما تقدّم منه تارةً، وبالنقض بالمتكافئين أُخرى.

أمّا التناقض، فقد عرفت الجواب عنه، ومنه يتّضح لك الجواب عن النقض المذكور، فإنَّ هذا النقض إنَّما نشأ عن تخيّل أنَّ الشيخ ﷺ يمنع من إجراء أصالة الصدور في كلا الخبرين مع الرجوع إلى المرجّح الجهتيّ، وعن خلط أحد المقامين بالمقام الآخر*.

---

* **قلتُ:** الإنصاف أنَّ المنشأ فيما ذكر من الإشكالين هو الشيخ ﷺ، فإنَّ ما أفاده في جواب «إن قلت» بقوله: «قلتُ: لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن على التقيّة...» إلخ[1] ظاهر بل صريح في أنَّ كلامه في المقام الثاني، وأنَّ الحكم بالتقيّة الناتج عن الحكم بالصدور مانع عن الحكم بأصالة الصدور، لا فيما يكون تقيّةً في حدّ نفسه، وذلك لأنَّ ما أورده بقوله: «فإن قلت» إنَّما كان إيراداً في المتعارضين، بدعوى أنَّه يحكم بصدورهما معاً، ثمّ بعد الحكم بالصدور يحكم بأنَّ الموافق للعامّة كان تقيّة.

---

١. فرائد الأُصول: ٤/١٣٧.

عرضت[1] بخدمته (دام ظلّه) ما تقدّم من عبارة الشيخ ﷺ فأفاد في حلّها: أنّ حاصل «إن قلت» قياس المرجّح الجهتيّ على الجمع الدلاليّ، فكما أنّه يحكم بصدور كلا الدليلين مثل «العامّ والخاصّ»، وبعد الحكم بصدورهما يحمل العامّ على الخاصّ وإن كان الخاصّ أضعف سنداً من العامّ؛ لكونه أرجح في مقام الدلالة، فكذلك في المرجّح الجهتيّ يحكم بصدور كلا المتعارضين، وبعد الحكم بصدورهما يحمل ما هو موافق للعامّة على التقيّة، و إن كان من حيث الصدور أقوى من المخالف لكونه مشهوراً، وحينئذٍ فيكون المرجّح الجهتيّ مقدّماً على المرجّح الصدوريّ، كما أنّ الجمع الدلاليّ مقدّم على الجمع السنديّ.

ولو أجاب ﷺ عن هذا الإيراد بأنّه لا معنى للحكم بصدورهما معاً مع تعارضهما وكون أحدهما أرجح صدوراً من الآخر، لكان سالماً عن هذا الإيراد.

أمّا ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من الفرق بين المقامين، ففي غاية المتانة، إلّا أنّه لا يكون مصلحاً لما أفاده الشيخ بقوله: «قلت...» إلخ[2].

وقد يورد على الفرق الذي أفاده (دام ظلّه) بأنّ مرجع الثاني ومآله إلى الأوّل، حيث إنّ الحكم بالصدور يكون نتيجته الحكم بكون أحدهما المعيّن تقيّة، فلا أثر للحكم بالصدور المذكور.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ الفرق واضح، ويكفي في الأثر الأثرُ التعليقيّ الثابت له في نفسه مع قطع النظر عن معارضه - أعني أنّه لو حكم بصدوره لما كان تقيّة - كما تقدّم في جواب الدور، ولا ريب أنّ الخبر الموافق للعامّة في نفسه كذلك، وإنّما يحكم بكونه تقيّة، لأجل المعارض، وقد يُقال إنّ تعيّن العمل بالآخر كافٍ في الأثر المذكور، فتأمّل.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٥ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٢. فرائد الأُصول: ٤/١٣٧.

وحاصل الجواب بقوله ﷺ «قلتُ»: إنَّ هذا القياس قياس مع الفارق؛ وذلك لأنَّه في الجمع الدلاليّ يمكن الحكم بصدوركلّ من العامّ والخاصّ، وبعد الحكم بصدوركلّ منهما يحكم بحمل العامّ على الخاصّ، لأنَّ حمل العامّ ليس إلغاء له بالكلّيّة، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنَّه لا يمكن الحكم بصدور كلّ منهما تعبّداً، وبعد الحكم بذلك يحكم بإسقاط أحدهما المعيّن؛ لكونه محمولاً على التقيّة حينئذٍ؛ لأنَّ حمله على التقيّة إلغاء له بالكلّيّة، فيكون الحكم الفعليّ بصدوره لغواً لا أثر له*.

---

* **قلتُ**: ولا يخفى أنَّ هذا المعنى الذي أفاده ﷺ - أعني عدم صحّة الحكم بصدوركلّ منهما فعلاً ثمّ الحكم بكون الموافق تقيّة - لا يناقض ما أفاده قبل قوله: «فإن قلت» بقوله ﷺ: «لأنَّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد... » إلخ[1] إذ ليس غرضه من هذه العبارة ما هو المتوهّم منها من أنَّ هذا الترجيح إنّما يتأتّى بعد فرض الحكم الفعليّ بصدورهما تعبّداً لكي ينافي ما سطره في جواب «إن قلت».

بل الغرض من ذلك أنَّ هذا الترجيح إنَّما يأتي بعد فرض تساويهما من حيث الصدور، ليكون كلّ واحد منهما داخلاً تحت دليل الصدور، أمّا إذا لم يكونا متساويين في ذلك، بأن كان أحدهما أرجح صدوراً من الآخر، فيكون داخلاً تحت دليل الصدور دون الآخر، فلا يتأتّى فيه الترجيح المذكور، فيكون ما أفاده في هذه العبارة عين ما أفاده بعد قوله: «قلتُ» بقوله: «فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً، كما في المتواترين، و إمّا تعبّداً، كما في المتكافئين... » إلخ[2].

---

١. ينظر: فرائد الأُصول: ١٣٧/٤.

٢. فرائد الأُصول: ١٣٧/٤، وما بعدها.

ثمّ إنّ هذا غاية توضيح ما أفاده (دام ظلّه) في الجمع بين عبائر الشيخ ﷺ في هذا المقام*.

---

* **قلتُ:** لكن بقي شيء، وهو أنّه (دام ظلّه) تقدّم[1] منه ما حاصله: أنّ منشأ القول بطوليّة هذه المرجّحات هو أنّ كلّ مرجّح يخصّص الأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر، ومنشأ القول بالعرضيّة أنّ كلّ هذه المرجّحات تكون مخصّصة لأصالة الصدور.

فبناءً على ذلك نقول: إن كان بناء الشيخ ﷺ على الطوليّة، وأنّ مثل «مخالفة العامّة» غير مخصّصة لدليل الصدور في الآخر، بل إنّما تكون مخصّصة للأصل الجهتيّ فيه، كان اللازم عليه أنّ أصالة الصدور في كلّ من الخبرين جارية، فيكون كلّ منهما محكوماً بالصدور الفعليّ مع الحكم على موافق العامّة منها بكونه تقيّة، وهذا عين ما منعه في قوله: «قلتُ: لا معنى للتعبّد...» إلخ.

و إن كان بناء الشيخ ﷺ على كون المرجّح الجهتيّ موجباً لتخصيص أصالة الصدور في الآخر، كانت جميع هذه المرجّحات في عرض واحد؛ لأنّ كلّ واحد منها يكون مرجّحاً لصدور أحد المتعارضين على الآخر ومخرجاً للآخر عن تحت أصالة الصدور، فلا يتمّ ما أفاده ﷺ من الطوليّة بناءً على المنشأ الذي أفاده ﷺ.

نعم، لو قلنا بأنّ هذه المرجّحات كلّها متساوية في تخصيص أصالة الصدور، وأنّ الطوليّة مستفادة تعبّداً من المقبولة كما تقدّم[2] تفصيله منه (دام ظلّه) لم يرد على الشيخ ﷺ شيء، إلّا أنّ الظاهر منه ﷺ في هذا المقام أنّ الطوليّة تقتضي القاعدة، ولا وجه له إلّا هذا الذي أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من كون كلّ واحد من المرجّحات مخصّصاً للأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر، أو أنّ مورد هذه المرجّحات لمّا كان مترتّباً كانت هي مترتبة، وأمّا الأوّل، فقد عرفت أنّه لا يلائم ما ذكره ﷺ بعد قوله: «قلتُ» وأمّا الثاني، فلمّا هو واضح من أنّ طوليّة المورد لا تستلزم طوليّة المرجّحات.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٩٧) من هذا الجزء.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّه قد تقدّم أنّ الكلام في الترجيح يقع في مباحث[١]:

المبحث الأوّل: في أصل وجوبه في قبال القول بالتخيير.

المبحث الثاني: في الاقتصار على المرجّحات المنصوصة.

المبحث الثالث: في طوليّة هذه المرجّحات.

وقد تقدّم[٢] الكلام في هذه المباحث مفصّلاً.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٨٧ و٤٨٩) من هذا الجزء.

المبحث الرابع: في تعداد المرجّحات

فنقول المرجّحات المذكورة في المقبولة هي صفات الراوي، والشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

أمّا صفات الراوي، فهي الأفقهيّة، والأعدليّة والأورعيّة والأصدقيّة في الحديث.

وقد اشتملت بعض روايات الباب - غير المرفوعة، لما عرفت من ضعفها وعدم إمكان الركون إليها - على ذكر الأوثقيّة.

وقد تقدّم[1] أنّ الظاهر من المقبولة هو ترجيح أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات الحاكم، إلّا أنّ الأصدقيّة في الحديث والأورعيّة، لمّا كانت ظاهرة المناسبة للرواية، وكان ترجيح أحد الحكمين على الآخر بصفات راوي مستنده - أعني الخبر الذي استند إليه الحاكم في حكمه - لم تخلُ عن إشعار في ترجيح أحد الروايتين على الأُخرى بصفات الراوي.

ولكن يبقى الإشكال في كون هذا الترجيح مقدّماً على ما بعده، أو مقدّماً

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٧) من هذا الجزء.

عليه، والمقبولة لا دلالة لها على شيء منها، فإنَّها وإن كان هذا الترجيح مقدّماً فيها، إلّا أنّه لمّا كان في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر لم يكن فيه دلالة على تقدّمه في مقام الرواية.

وهكذا الحال فيما رُبّما يتوهّم دلالته على تقدّم هذا الترجيح من المقبولة، أعني فرض السائل التساوي من حيث هذه الصفات، وحكم عليه السلام في هذا الفرض بالرجوع إلى الشهرة، فإنَّه قد يتوهّم أنَّ فيه دلالة على تأخّر الشهرة عن هذا الترجيح.

ولا يخفى الجواب عن هذا التوهّم، فإنَّ ما فرضه السائل إنَّما هو التساوي في صفات الحاكم، وبعد أن فرض السائل التساوي في صفات الحاكم انتقل عليه السلام إلى مرجّحات الرواية، فأمره بالأخذ بالمشهور، وأين هذا من التساوي في صفات الراوي في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر.

أمّا الشهرة، فهي على ثلاثة أنواع: شهرة الرواية، وشهرة العمل، وشهرة الفتوى.

أمّا الأولى: فتفصيل الكلام فيها أنّهم قسّموا الرواة إلى ثلاث طبقات: أصحاب الأُصول، وأصحاب الكتب، وأصحاب المجاميع.

أمّا أصحاب الأُصول، فهم الذين أخذوا عن الإمام عليه السلام وكتبوا عنه بلا فصل، وكلّ كتاب من تلك الكتب يسمّى أصلاً، فيقال: فلان صاحب أصل، أو أنّه من أصحاب الأُصول.

وبعد هذا جاءت طبقة ثانية وروت ما في تلك الأُصول عن أصحابها وحرّرته وسمّى ما حرّرته كتاباً، فيقال: هو صاحب كتاب، ومن أصحاب الكتب، مثل «كتاب حريز» وغيره.

ثمّ جاء أصحاب المجاميع وجمعوا ما في تلك الكتب في كتاب واحد

وسمّي مجموعاً، مثل «الكافي»، و«من لا يحضره[١]»، و«التهذيب».

إذا عرفت هذه الطبقات، فنقول: المراد من الشهرة شهرة الرواية، والمراد بها الشهرة في الطبقة الثانية؛ لأنّ الشهرة في الطبقة الأولى مساوقة للتواتر المفيد للعلم، فيخرج به عمّا نحن فيه، وكيف كان، فلا يشمل الشهرة في الطبقة الثالثة، ومن بعدها[٢].

في الشهرة العمليّة

وأمّا الشهرة العمليّة، فهي أن تكون الرواية - وإن كانت غير مشهورة - معمولاً بها عند الأصحاب، يعني أنّهم يستندون إليها في فتواهم على طبقها، بخلاف مجرّد الشهرة الفتوائيّة، فإنّ مجرّد الفتوى على طبق رواية لا يدلّ على أنّهم عملوا بها؛ لعدم العلم باستنادهم إليها لجواز استنادهم إلى شيء آخر، وقد عرفت أنّ شهرة الرواية مرجّحة، كما هو صريح المقبولة، إلّا أنّها على الظاهر لا يكون وجودها جابراً لضعف الرواية لو كانت في حدّ نفسها ضعيفة، ولا عدمها موهناً لقوّتها لو كانت في نفسها قويّة، وأمّا الشهرة العمليّة، فهي ممّا يقطع بكونها مرجّحة لشمول المقبولة لكلّ ما اشتهر من الرواية، سواء كان رواية أو عملاً، فتأمّل ولا أقلّ من تنقيح المناط والأولويّة القطعيّة، وهي أيضاً تكون جابرة وموهنة، كما لا يخفى *.

في الشهرة الفتوائيّة

أمّا[٣] الشهرة الفتوائيّة، فينبغي تحرير الكلام فيها مفصّلاً، فإنّها هي النافعة لنا في هذه الأعصار دون غيرها من الشهرة العمليّة؛ لعدم التمكّن من تحصيلها.

---

* **قلتُ:** لو كانت موهنة لم تكن مرجّحة؛ لأنّ عدمها حينئذٍ يخرج الطرف الآخر عن الحجّيّة، فيخرج عن باب الترجيح.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يحضره الفقيه).

٢. يُنظر: مقباس الهداية: ٢٠/٣، وما بعدها.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٨ رمضان، ١٣٤٥هـ).

فنقول على الظاهر أنّه لم تُوجد كتب الفتوى عند الإماميّة إلّا بعد الغيبة، وأنّها وجدت في الغيبة الصغرى، والشهرة الفتوائيّة التي يمكن أن تكون مرجّحة أو جابرة أو كاسرة، وإن لم تكن هي الشهرة في ذلك العصر إلّا أنّه من المحقّق أنّه لا أثر للشهرة في عصرنا وما قبله، بل في عصر المتأخّرين.

وكيف كان، فالفتوى المشهورة إمّا أن تكون على وفق القاعدة، أو على خلافها، فإن كانت على وفق القاعدة لم تكن جابرة، ولا مرجّحة، نعم، يمكن أن تكون كاسرة.

أمّا المخالفة للقاعدة فإن عثرلها على رواية ولو في غير الكتب المشهورة - أعني المجاميع - كانت تلك الشهرة جابرة لتلك الرواية، وكما أنّها تكون كاسرة للرواية التي على خلافها، لذلك رُبّما يُقال: إنّ من جملة أمارات اعتبار مثل «الفقه الرضويّ»، و«الاشعثيّات»، و«الدعائم» هو اشتمالها على روايات منطبقة على المشهور من فتوى الأصحاب، فإنّ جلالة قدرهم مانعة عن الفتوى على خلاف القاعدة بلا دليل، وهذه الرواية صالحة لأن تكون دليلاً على تلك الفتوى، ولو لم يعثر على رواية صالحة لأن تكون مستنداً للفتوى المشهورة التي على خلاف القاعدة، فمحلّ الكلام فيها هو باب حجّيّة الظنّ.

الجهة الأولى في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة

وتفصيل[1] **الكلام**: أنّ البحث عن الشهرة الفتوائيّة من جهات:

الأولى: في كونها حجّة شرعيّة، كـ«الإجماع»، ونحن نذكر في هذه الجهة مدرك حجّيّة الإجماع، ليتّضح لك عدم حجّيّة الشهرة.

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ رمضان، ١٣٤٥هـ).

فنقول: قد ذكروا لمدرك حجّيّة الإجماع وجوهاً أوضحنا فسادها جميعاً في محلّه، وحاصل ما اختزناه من مدرك حجّيّته هو أنّه يكشف عن وجود دليل عندهم مأخوذ يداً بيد إلى الإمام ﷺ، إلّا أنّه لم يصل إلينا، وهم جميعاً مطبقون على حجّيّة ذلك الدليل بالنسبة إلى تلك الفتوى التي أطبقوا عليها، فيكون مدرك حجّيّة الإجماع مؤلّفاً من جهتين:

الأولى: كشفه عن وجود دليل.

الثانية: إجماعهم على حجّيّة ذلك الدليل، والأولى عقليّة صرفة، والثانية شرعيّة.

والشهرة ربّما تشارك الإجماع في الجهة الأولى؛ لأنّ حسن الظنّ بأولئك الأجلّة الأعاظم تمنع قطعاً عن حمل فتواهم على أنّها بلا دليل، فلا بُدَّ أن يكون صدور الفتوى منهم عن دليل، إلّا أنّ الشهرة لمّا كانت فاقدة للجهة الثانية، لعدم تحقّق الإجماع على حجّيّة ذلك الدليل المستكشف بالفتوى المشهورة، لم يمكن القول بحجّيّتها.

الجهة الثانية في مرجّحيّة الشهرة عند التعارض

الجهة الثانية من جهات البحث عن الشهرة في كونها مرجّحة لإحدى الروايتين المتعارضتين على الأُخرى بأن تكون الشهرة في الفتوى الموافقة لإحدى الروايتين مستندة إلى تلك الرواية، لتكون شهرة استناديّة، ليخرج بذلك عن مجرّد كون الشهرة موافقة لإحدى الروايتين، لتكون شهرة موافقيّة.

وبالجملة: الشهرة الجابرة هي الشهرة العمليّة، ولا بُدَّ في كون الشهرة الفتوائيّة جابرة، أو مرجّحة من إرجاعها إلى الشهرة العمليّة، فنقول: إنّ احتمال عدم استناد المشهور في فتواهم إلى هذه الرواية إنّما نشأ عن احتمال وجود

رواية عندهم لم نعثر عليها، لعدم وجودها في المجاميع، وأنّها كانت موجودة في الكتب التي أخذت عنها المجاميع، والظاهر أنّ هذه الكتب أو بعضها بقي موجوداً إلى زمن العلّامة ﷺ، والشهيد الأوّل ﷺ، فيحتمل أن لا تكون فتواهم مسندة إلى الرواية الموجودة بأيدينا المعارضة بمثلها، ويكون المستند في تلك الفتوى هو رواية أُخرى موجودة فيما بقي بأيديهم من تلك الكتب، كما اتّفق كثيراً*، وحينئذٍ فلا تتحقّق الشهرة العمليّة على تلك الرواية المبتلاة بالمعارض، وسدّ هذا الاحتمال يتحقّق بأحد أمرين:

الأوّل: يحصّل تصريح منهم أو من بعضهم أنّ المستند في الفتوى هو الرواية المذكورة.

الثاني: أن تبقى تلك الشهرة مستمرّة إلى ما بعد عصر العلّامة والشهيد الأوّل ﷺ - أعني إلى ما بعد زمان انعدام تلك الكتب - فإنّ بقاء الشهرة إلى ما بعد انعدام تلك كاشف عن أنّ المدرك عندهم في تلك الفتوى هو الرواية المذكورة، فتكون معمولاً بها، ومعارضها معرضاً عنه ، فتقدّم عليه**.

---

* استشهد (دام ظلّه) في ذلك بمسائل فقهيّة كثيرة منها: مسألة الضربة والضربتين في التيمّم، وأنّ مستند المشهور في التفصيل بين ما هو بدل الوضوء، وما هو بدل الغسل رواية عثر عليها العلّامة ﷺ، ومنها مسألة الخطّاف[1].

** **قلتُ:** وفي الحقيقة ليس هذا من باب الترجيح، بل من باب كون الرواية المعرض عنها ساقطة عن الحجّيّة، فتكون الرواية المعمول بها بلا معارض.

وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله: أنّ الإعراض العلميّ لا يخرج الرواية الأولى عن الابتلاء بالمعارض، فتأمّل.

---

١. يُنظر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٠٣/٣.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم: أنّه لا حاجة إلى سدّ ذلك الاحتمال الذي ذكره دام ظلّه، فإنّ أقصى ما فيه أن تكون الفتوى المشهورمستندة إلى رواية أُخرى غيرهذه الرواية، وتكون تلك الرواية موافقة لهذه الرواية، فتكون حينئذٍ مؤيّدة لهذه الرواية، ومقدّمة على الرواية المعارضة لها، فلا يظهر أثرعمليّ لاستناد الشهرة إلى هذه الرواية.

والحاصل أنّ الشهرة المذكورة، سواء كانت مستندة إلى هذه الرواية أو إلى رواية أُخرى موجودة عندهم ولم تصلّ إلينا، تكون موجبة لسقوط الرواية المعارضة، لكونها معرضاً عنها، فلا داعي إلى إتعاب النفس في سدّ باب الاحتمال المتقدّم ذكره.

ولكن لا يخفى أنّ الإعراض إنّما يكون موجباً للسقوط إذا كان الطرف الآخرالمعمول به موجوداً بأيدينا، أمّا إذا لم يكن عندنا إلّا عمل برواية موجودة عندهم ولم تصلّ إلينا، فلا يكون موجباً لسقوط ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أنّهم إنّما قدّموا تلك على هذه لأجل أنّها في نظرهم مقدّمة دلالة على الرواية التي بأيدينا، وأنّا إذا اطّلعنا على تلك الرواية التي كانت عندهم لم تكن دلالتها مقدّمة في نظرنا على دلالة هذه التي بأيدينا انتهى، فتأمّل، فإنّه غيرنافع.

الجهة الثالثة في كون الشهرة كاسرة

الجهة الثالثة: في كون الشهرة كاسرة وقد تقدّم أنّ مجرّد الفتوى على خلاف الرواية محقّق للإعراض عنها الموجب لوهنها، وإن كانت صحيحة السند باصطلاح المتأخّرين.

الجهة الرابعة في كون الشهرة جابرة

الجهة الرابعة: في كونها جابرة، ويتحقّق ذلك بأحد الأمرين الذين قدّمناهما في كونها مرجّحة.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) شرع في المرجّح الثالث[1] - أعني موافقة الكتاب

---

١. لم نعثر على المرجّح الثاني بصورة واضحة، فلاحظ.

الثالث في المرجّحات الجهتيّة

ومخالفته - وبيّن أنّ مخالفة الكتاب على نحوين:

أحدهما: مخالفة التباين، وهي موجبة للسقوط، **والآخر** مخالفة العموم والخصوص المطلق، وهي موجبة لمرجوحيّة المخالف ورجحان الموافق للعموم الكتابيّ، وعلى الأوّل تحمل أخبار الطرح، وعلى الثاني تحمل أخبار الترجيح.

وحاصل[1] الإشكال في هذا المرجّح الثالث - أعني موافقة الكتاب ومخالفته - إنّ هذا المعنى في بعض الأخبار موجب لطرح الخبر وعدم حجّيّته كما تضمّن «أنّه زخرف» أو «اطرحوه على الجدار»، أو «لم نقله» ونحو ذلك من الأخبار[2]، وبعض الأخبار الواردة في مقام الترجيح دالّة على الترجيح به، كما تضمّنته المقبولة وغيرها[3].

ولا يخفى ما بين هاتين الطائفتين من التدافع.

وقد أجيب عنه بالجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على المخالفة بالتباين، والطائفة الثانية على المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، فيكون حاصل الطائفة الثانية أنّه إذا ورد خبر أخصّ من العموم الكتابيّ وورد خبر آخر معارض له، بأن كان الخاصّ الآخر موافقاً للكتاب، يلزم ترجيح الخاصّ الموافق للكتاب على الخاصّ الآخر المخالف له، ولا يخفى أنّ هذا موافق في النتيجة للحكم بتساقطهما والرجوع إلى العموم الكتاب[4].

ولا يخفى ما في هذا الجمع من كونه تبرّعيّاً صرفاً؛ لأنّ العنوان وهو

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٦٩/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٣، و٤، و٥.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٦٧/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ١٠، و٦٩/١، ح٢، وعيون أخبار الرضا ﷺ: ٢٠/٢، ح٤٥، ووسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ، ح١، ٢٩، وغيرها.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الكتابيّ).

المخالفة واحد، فجعله في إحدى الطائفتين تباينيّاً، وفي الطائفة الأُخرى بالعموم والخصوص المطلق تصرّف بلا قرينة.

ومجرّد كونه في الطائفة الأولى في مقام الطرح، وفي الثانية في مقام الترجيح لا يكون قرينة صالحة لذلك، مضافاً إلى أنّ مخالفة العموم والخصوص المطلق لا تُعدّ عرفاً مخالفة.

ويمكن أنْ يُقال: إنّ ما تضمّن من الأخبار لعنوان المخالفة محمول على ظاهره من المخالفة التباينيّة، فيكون مفاد لزوم الطرح، وما تضمّن من تلك الأخبار من عدم الموافقة للكتاب محمول على مخالفة العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ ذلك كافٍ في تحقّق عدم الموافقة، فيكون مفاده لزوم ترجيح ما وافق الكتاب على ما لا يوافقه، وهذا طريق حسن، إلّا أنّه موقوف على نظرة ثانية في أخبار البابين.

الرابع في المرجّحات المضمونيّة

ثمّ إنّه (دام ظلّه) شرع في المرجّح الرابع، وهو مخالفة العامّة، ونقل الوجوه الأربع التي ذكرها الشيخ ﷺ، وأفاد* أنّ الثاني منها راجع إلى الأوّل، والرابع منها راجع إلى الثالث، فينحصر الأمر في احتمالين: احتمال كون الأخذ بالمخالف من باب الموضوعيّة، واحتمال كونه من باب الطريقيّة؛ لكشفه عن كون الطرف الآخر قد أعطى من جراب النورة، ورجّح الاحتمال الثاني على الأوّل لما في الأوّل من كونه غير مناسب لمقام هذه الطائفة المحقّة، وإنّما جرى عليه العامّة، كما ينقل عنهم في مسألة تسنيم القبور من أنّ الأصل هو التربيع، وإنّما جعل التسنيم مرغوباً لأنّ الرافضة اتّخذت التربيع سنّة[1].

---

* **ينبغي أن يُقال:** إنّ الأوّل راجع إلى الثالث، والثاني راجع إلى الرابع، كما لا يخفى على من راجع ما أفاده الشيخ ﷺ في هذه الوجوه الأربعة.

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٧/١٤.

أفاد[1] (دام ظلّه) أنّه قد تقدّم أنّ موافقة العامّة تارةً تكون موجبة لسقوط الخبر عن الحجّيّة ولو لم يكن له معارض، كما إذا كان الخبر في نفسه ظاهراً في التقيّة، وأنّه أعطى من جراب النورة، وأخرى لا يكون بهذه المثابة، بل لا يكون إلّا مجرّد كونه موافقاً للعامّة.

ولا يخفى أنّ مجرّد ذلك لا يكون موجباً لسقوط الخبر عن الحجّيّة، كما تقدّم. نعم، لو كان معارضاً بما لا يكون موافقاً للعامّة كان مرجوحاً بالنسبة إليه؛ لدلالة أخبار الترجيح بمخالفة العامّة على ما يكون موافقاً لهم.

وهكذا الحال في مخالفة الكتاب، فإنّها أيضاً تكون على نحوين:

الأوّل: المخالفة التباينيّة، وهي موجبة لسقوط الخبر المخالف عن الحجّيّة، ولزوم طرحه على الجدار ولو لم يكن له معارض موافق للكتاب.

والنحو الثاني: أن لا تكون المخالفة مخالفة تباينيّة، وهذه إنّما تُوجب رجحان الخبر الموافق للكتاب على الخبر المخالف له في مقام المعارضة بينهما.

فالنحو الأوّل من موافقة العامّة ومخالفة الكتاب لا ربط له بعالم الترجيح، وإنّما يكون عدمه من شرائط حجّيّة الخبر، فيكون في مقام المعارضة مقدّماً على جميع المرجّحات؛ إذ ليس هو من المرجّحات، وإنّما هو من شرائط الحجّيّة، والذي يُعدّ من المرجّحات إنّما هو النحو الثاني من المخالفة للعامّة والموافقة للكتاب، وقد عرفت تأخّره عن المرجّح الصدوريّ، وتأخّر الثاني عن موافقة الكتاب عن الأوّل - أعني مخالفة العامّة - والخلط بين النحو الأوّل من الموافقة والمخالفة المذكورين، وبين النحو الثاني منها أوجب وقوعهم في جملة من التمحّلات، فلاحظ وتأمّل.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث ليلة الأحد: (١٦، رمضان، ١٣٤٥هـ).

في الأخبار المتعرّضة لموافقة الكتاب ومخالفته

ثمّ[١] **إنّ** الأخبار المتعرّضة لذكر موافقة الكتاب ومخالفته في بعضها ذكر المخالفة فقط[٢]، وأنّها تُوجب طرح ما كان مخالفاً للكتاب وهي الأخبار المذكورة في شرائط حجّيّة الخبر، أمّا أخبار التراجيح فبعضها متعرّض لترجيح ما وافق الكتاب فقط[٣]، بمثل ما وافق كتاب الله فخذوه، وبعضها متعرّض للأمرين، بمثل ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه[٤] والإشكال إنّما هو في الفقرة الثانية، أمّا الأولى فلا منافاة بينها وبين الأخبار المذكورة في شرائط حجّيّة الخبر.

فنقول: الظاهر ممّا فيه التعرّض للأمرين أنّه قضيّة شرطيّة، والجزء الثاني منها تصريح بمفهوم الأولى، وقد حقّقنا ذلك في محلّه وبيّنا هناك أنّ أمثال ذلك ممّا هو مشتمل على قضيّتين والثانية منها معلّقة على شرط ضدّ الشرط في الأولى لا يكون الجزء الثاني فيه دليلاً مستقلّاً، وإنّما يكون في الظهور تابعاً

---

١. أرجع المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ رمضان، ١٣٤٥هـ).

٢. إنّ المذكور في بعض الأخبار هو عنوان عدم الموافقة كما في حديث: ١٢، ١٤، ٣٧، ٤٧، وفي بعضها ذكر عنوان تحليل الحرام وتحريم الحلال كما في حديث: ٢١، وفي بعضها ذكر عنوان ما لا شاهد عليه من كتاب الله كما في حديث ١٨. نعم، قد يجعل من هذه الطائفة قول النبيّ ﷺ: «ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» كما في حديث ١٥، ولعلّ المتتبّع يجد غير ذلك أيضًا، ينظر: وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، وما بعدها، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي.

٣. هذا ما ورد في ذيل حديث ٢١، من قوله ﷺ: «فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودًا حلالًا أو حرامًا فاتّبعوا ما وافق الكتاب»، وفي حديث ١١، ورد التعبير بوجدان الشاهد من كتاب الله أو قول رسول الله ﷺ، وفي حديث ٤٠، ورد التعبير بما يشبه كتاب الله وأحاديثنا. نعم، روى في المستدرك عن المفيد ﷺ في رسالته العدديّة قول أبي عبد الله ﷺ: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن»، يُنظر: مستدرك الوسائل: ٢٦٦/١٧، كتاب القضاء، ب٩، أبواب صفات القاضي، ح ١١.

٤. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، كتاب القضاء، ب٩، أبواب صفات القاضي، ح١، و٢٩.

للجزء الأوّل، إذ لا يزيد الجزء الثاني على أن يكون تصريحاً بما هو مفهوم الجزء الأوّل، وأنَّ ضدّ الشرط في الأولى إنّما ذكر في الثانية من باب التعرّض لبعض أفراد نقيض الشرط في الشرطيّة الأولى.

وحينئذٍ، فنقول: حاصل مفهوم الشرطيّة الأولى فيما نحن فيه أنّ ما لم يكن موافقاً لكتاب الله فذروه، والتعبير بالمخالفة في الجزء الثاني الذي عرفت أنّه تصريح بذلك المفهوم، لا لأجل أنّه مقصود بنفسه، بل لأجل أنّه كناية عن الموافقة، فليس المدار في المرجوحيّة على عنوان المخالفة كي يُقال: هي مختصّة بالمخالفة التباينيّة، بل على عدم الموافقة للكتاب، فتشمل مخالفة التباين ومخالفة العموم والخصوص المطلق، غير أنَّ المخالفة التباينيّة خارجة عنه؛ لما تقدّم من الأخبار والإجماع على طرح الخبر المباين للكتاب واسقاطه عن الحجّيّة*.

---

* **قلتُ:** فيه تأمّل، حيث إنّ التعبير بالمخالفة في هذا المقام إمّا من جهة أنّه أحد أفراد عدم الموافقة الذي هو المفهوم الحقيقيّ، وحينئذٍ، فلا يحسن أن يكون خارجاً عن هذا العموم؛ لأنّه نصّ فيه حينئذٍ، أو كالنصّ، وإن جعل كناية عن عدم الموافقة بالعموم، بمعنى جعل المخالفة التباينيّة كناية عن المخالفة بالعموم والخصوص، فهو من قبيل جعل أحد فردي العامّ كناية عن الفرد الآخر، وإن شئت فقل: إنّه راجع إلى ما تقدّم من كون الجمع تبرّعياً.

مضافاً إلى أنّ بعض الأخبار[1]، وهو الخبر الرابع ممّا ذكره الشيخ ﷺ[2]، تعرّض لذكر هذه القضيّة الشرطيّة المشتملة على هذين الجزأين فيمخالفة أخبار العامّة وموافقتها، كما ذكرتها في موافقة الكتاب ومخالفته، ومن الواضح أنّه ليس المراد من مخالفة أخبار العامّة المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، انتهى.

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ١١٨/٢٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩. صفحة (٥١٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٣/٤، وما بعدها.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) استشكل في كون مرتبة هذا المرجّح متقدّمة، أو متأخّرة أو متوسّطة؛ لأنّه يمكن أن يكون مرجّحاً صدوريّاً فيقدّم، ويمكن أن يكون مرجّحاً مضمونيّاً فيؤخّر، ولو خلّينا نحن والمقبولة، لكان مفادها أنّ المجموع منه ومن مخالفة العامّة مرجّح واحد.

ولكن تلك الأخبار الأخر المقتصر فيها على أحدهما تدلّ على عدم اعتبار الإجتماع والاكتفاء بواحد من الأمرين، فإنّ المقبولة لو كانت تامّة الظهور في اعتبار الجمع، لكانت مقيّدة لإطلاق تلك الأخبار، إلّا[1] لم تكن بهذه المثابة من الظهور، فيمكن رفع اليد عن تلك المرتبة من ظهورها في اعتبار الجمع بظهور الأخبار الأخر في الإطلاق والاكتفاء بأحد الأمرين، فإنّ ظهورها في الإطلاق المذكور في غاية القوّة*.

في الترجيح بمخالفة العامّة على مخالفة الكتاب

أفاد[2] (دام ظلّه) في هذه الليلة أنّ المقبولة بنفسها دالّة على عدم اعتبار الجمع بما يفرضه السائل بعد هذا، وأنّ الخبر الرابع ظاهر في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة، إلّا أنّ عمل الأصحاب على العكس، فإنّهم يؤخّرون هذا المرجّح عن جميع المرجّحات، فتكون هذه الرواية غير معمول بها، فتسقط عن الحجّيّة، ويلزم العمل حينئذٍ على ما عليه الأصحاب من جهة أنّ مرتبة هذا المرجّح متأخّرة عن مرتبة غيره من

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: لا حاجة إلى الأخبار الأخر؛ لأنّ المقبولة بنفسها متضمّنة للاكتفاء بمخالفة العامّة وحدها، وكأن السائل توهّم اعتبار الجمع، ولأجل ذلك سأل بعده بذلك السؤال، ثمّ إنّ ظاهر الخبر الرابع أو صريحه تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلّا إذا).

٢. أرّخ المصنِّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأبرعاء: (١٢ رمضان، ١٣٤٥هـ).

المرجّحات، حيث إنَّ كون الخبر موافقاً للكتاب، لا دخل له بأصل الصدور ولا بجهة الصدور، وإنّما له الدخل في المضمون وأصالة كونه مطابق الواقع، وأنّه يلزم الأخذ[1].

ولا ريب أنَّ مرتبة هذا الأصل بعد فرض أصل الصدور، وبعد فرض أنّه صادر لبيان الواقع لا لتقيّة، وقد تقدّم[2] أنَّ المرجّح إنّما يخصّص الأصل الجاري في رتبته في الطرف الآخر، فيكون هذا المرجّح موجباً لرفع اليد عن أصالة مطابقة مضمون الخبر للواقع.

ومن الواضح أنّه لا محلّ لهذا الأصل إلّا بعد جريان أصالة الصدور وأصالة كون الكلام صادراً لبيان الواقع، ومن الواضح أنَّ هذين الأصلين لا يجريان إلّا بعد فرض تساوي المرجّحات في درجتها، فلا يرجع إلى هذا المرجّح إلّا بعد عدم تلك المرجّحات، فيكون متأخّراً عنها.

في أقسام مخالفة الأخبار للكتاب

ثمّ[3] **إنَّ** المخالفة للكتاب قد تكون على وجه التباين، وقد تكون على نحو مخالفة الظاهر للأظهر على وجه يكون من قبيل القرينة وذي القرينة، أمّا إذا لم يكن من هذا القبيل، فهو داخل في المخالفة التباينيّة وإن كان أحدها أقوى ظهوراً من الآخر، وقد تكون بالعموم والخصوص من وجه، وقد عرفت سقوط ما كان مبايناً للكتاب عن الحجّيّة ولو في غير مورد المعارضة لما وافق الكتاب فضلاً عمّا إذا كان معارضاً بموافق الكتاب.

أمّا القسم الثاني، ففيما كان منه غير معارض بموافق الكتاب، لا ريب في الرجوع إلى الجمع العرفيّ بينه وبين الكتاب، أمّا فيما كان منه معارضاً

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأخذ به).

٢. يُنظر: صفحة (٤٨٧) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٥ رمضان، ١٣٤٥هـ).

بموافق الكتاب، فقد تقدّم أنّه مورد الترجيح بموافقة الكتاب، فيقدّم الخبر الموافق للكتاب، ويرجّح على غيره، ويكون الحكم على طبق الكتاب.

ودعوى عدم الفرق بين القول بترجيح موافق الكتاب وبين القول بعدم الترجيح للحكم حينئذٍ بتساقط المتعارضين والرجوع حينئذٍ إلى العموم الكتابيّ، إنّما يتمّ على القول بالتساقط، وقد عرفت أنّ ذلك وإن كان هو الأصل في باب التعارض، إلّا أنّ أخبار الباب دلّت على وجوب الترجيح والتخيير إن لم يكن في البين مرجّح، وحينئذٍ فيدور الأمر فيما نحن فيه بين الترجيح والتخيير.

فتظهر الثمرة بين القول بالترجيح والقول بعدمه؛ لأنّه على القول بالترجيح يكون العمل على طبق العموم الكتابيّ متعيّناً، بخلاف القول بعدم الترجيح والرجوع إلى التخيير؛ لأنّه لا يتعيّن العمل حينئذٍ على طبق العموم الكتاب[1] ؛ لجواز أن يختار ما لا يوافق العامّ الكتابيّ.

فتلخّص أنّه إذا كان لنا خبران متعارضان تعارضاً تباينيّاً، وكان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً، قدّم الموافقة للكتاب على المخالف له، وكان القدر المتيقّن من الأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الكتاب، هذا فيما إذا كان كلا الخبرين أخصّ من العامّ الكتابيّ، وكانا في أنفسهما متباينين، وكان أحدهما مخالفاً للكتاب والآخر موافقاً له، أمّا إذا كان الموافق له منهما أعمّ من المخالف له، وكانا معاً أخصّ من العامّ الكتابيّ فلا يمكن أن يقدّم الموافق له منهما على المخالف، بل يلزم في ذلك أن يقدّم المخالف ويخصّص به الموافق، وبعد تخصيصه به يخصّص العامّ الكتابيّ أيضاً؛ لأنّه حينئذٍ بلا

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الكتابيّ).

معارض، والوجه في ذلك: أنّ الجمع العرفيّ مقدّم على جميع المرجّحات*.

أمّا القسم الثالث، وهو ما كان بينه وبين العامّ الكتابيّ عموم من وجه، وكان له معارض موافق للعامّ الكتابيّ، فهل تجري في ذلك المرجّحات المضمونيّة، فيرجّح ما هو موافق للكتاب فيطرح ما هو مخالف له، ويكون العمل على طبق العامّ الكتابيّ، أم لا تجري في ذلك المرجّحات المضمونيّة؟ وهكذا الحال في المرجّحات الجهتيّة.

في رجوع المتخالفين من وجه إلى المرجّحات الصدوريّة

وقبل الخوض في ذلك ينبغي أن يحرّر الكلام في ذلك في المرجّحات السنديّة، وأنّه هل يرجع في المتخالفين في العموم من وجه إلى المرجّحات الصدوريّة أم لا؟

فنقول: غاية ما يقرّب به الرجوع في ذلك إلى المرجّحات الصدوريّة أن يُقال إنّ العامّين من وجه وإن لم يكن بينهما تدافع في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، إلّا أنّه يقع بينهما التدافع في مورد الاجتماع، وحيث إنّ كلّ عام ينحلّ إلى قضايا شخصيّة متعدّدة حسب تعدّد أفراد ذلك العامّ، وكان من جملة تلك الأفراد ما هو مورد الاجتماع، فيكون فيه قضيّتان متدافعتان، ويكون صدور كلّ من القضيّتين معارضاً لصدور القضيّة الأُخرى.

وبالجملة: فكأنّ الصادر في كلّ عامّ قضايا متعدّدة، وفي مورد الاجتماع يكون الصادر قضيّتان متناقضتان، وصدور كلّ قضيّة من ذينك القضيّتين المتناقضتين معارض بصدور القضيّة الأُخرى، فيرجع حينئذٍ إلى المرجّحات الصدوريّة في ذينك القضيّتين المتعارضتين في مورد الاجتماع، هذا غاية ما يقرب به الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة في المتخالفين بالعموم من وجه.

---

* أفاده (دام ظلّه) في ليلة: الأحد (١٦ رمضان، ١٣٤٥هـ).

وفيه أنّه خلط بين مفاد العامّ المأخوذ على نحو القضيّة الخارجيّة، ومفاد العامّ المأخوذ على نحو القضيّة الحقيقيّة، وهذا التقريب إنّما يتمّ فيما هو مفاد القضيّة الخارجيّة، حيث إنّ محصّل العامّ حينئذٍ عبارة عن قضايا متعدّدة لا ربط لإحداها بالأُخرى، ولا جامع بينها، سوى أنّ المتكلّم طلباً للاختصار جمعها تحت جامع واحد وعبّر عنها بقضيّة كلّيّة، فلذلك يكون الصادر منه قضايا متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، ويكون الصادر منه حينئذٍ في مورد الاجتماع قضيّتين متدافعتين، ويكون صدور كلّ قضيّة معارض في مورد الاجتماع بصدور القضيّة الأُخرى، فيرجع في ذلك إلى المرجّحات الصدوريّة.

أمّا القضايا الحقيقيّة، فهي وإن كان النظر فيها إلى الأفراد لا إلى صرف الطبيعة، إلّا أنّها ليست إلّا قضيّة واحدة وكبرى كلّيّة يكون الحكم فيها منبسطاً على الأفراد الداخلة تحت موضوعها على نحو انبساط ذلك الموضوع الكلّيّ على تلك الأفراد، فلا يكون الصادر من المتكلّم إلّا تلك القضيّة الكلّيّة دون القضايا الشخصيّة الخارجيّة، فلا يكون في القضيّتين المتخالفتين بالعموم من وجه تدافع من حيث الصدور؛ كي يرجع في ذلك إلى المرجّحات الصدوريّة.

وإنّما يقع التدافع بين الشمولين الذين تكفلّتهما القضيّتان المذكورتان، لا في صدورهما؛ كي يرجع في ذلك إلى المرجّحات الصدوريّة والتقريب المذكور إنّما نشأ عن الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة التي عليها مبنى القضايا الأحكاميّة.

وقد نشأ عن هذا الخلط أمور كثيرة منها هذا التقريب، ومنها إشكال الدور على الشكل الأوّل، ومنها تخيّل جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، ومنها تخيّل التناقض بين المستثنى والمستثنى منه في مثل «أكرم العلماء إلّا

زيدًا»، فإنَّ أمثال هذه المطالب إنَّما تجري في القضايا الخارجيّة، ولا مورد لها في القضايا الحقيقيّة التي إليها مرجع القضايا المستعملة في العلوم، سواء كانت متضمّنة للأحكام الشرعيّة أو غيرها.

في جريان المرجّح الجهتيّ في المتعارضين

فتلخّص[1] أنّه لا محلّ للمرجّح الصدوريّ في المتعارضين بالعموم من وجه.

أمّا المرجّح الجهتيّ، فالظاهر جريانه في المتعارضين بالعموم من وجه؛ لأنَّ شمول كلّ واحد من العامّين المذكورين لمورد الاجتماع منافٍ ومعارض لشمول العامّ الآخر له، فإذا كان أحد العامّين مخالفاً للعامّة والآخر موافقاً لهم قدّم الأوّل على الثاني في مورد التعارض المذكور*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتمّ فيما لو كانت الموافقة لهم في شمول أحد العامّين لمورد الاجتماع دون العامّ المذكور بتمامه - مثلًا - لورود «أكرم العلماء»، وورود «لا تكرم الفسّاق» فحصل التعارض بالعموم من وجه في العالم الفاسق فكون أحد الدليلين الذي هو «لا تكرم الفسّاق» - مثلًا - موافقاً للعامّة يكون على نحوين:

أحدهما: أن تكون الموافقة المذكورة حاصلة في شموله للعالم الفاسق لا في أصل الحكم المذكور - أعني حرمة إكرام الفاسق - بأن يكون معهم متوافقين في حرمة إكرام الفاسق غير العالم، وإنَّما الذي انفردوا به هو «إكرام العالم الفاسق»، بأن نقول نحن بعدم حرمته، وهم يقولون بحرمته.

النحو الثاني: أن يكون مذهبهم أصل حرمة إكرام الفاسق، عالماً كان أو غيره.

ففي النحو الأوّل: يمكن الترجيح بمخالفة العامّة، وحمل شمول أحد الخبرين - أعني لا تكرم الفسّاق - لمورد الاجتماع على التقيّة؛ إذ لا منافاة بين ذلك وبين الأخذ بالدليل المذكور في غير مورد المعارضة المذكورة.

أمّا النحو الثاني: فلا يمكن فيه ذلك الترجيح؛ لأنَّه لا يكون إلّا بحمل مثل «لا تكرم الفسّاق» بتمامه على التقيّة، وذلك موجب لعدم الأخذ به في غير مورد المعارضة المذكورة.

---

١. أرخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٦ رمضان، ١٣٤٥هـ).

في المرجّح المضمونيّ

وأمّا المرجّح المضمونيّ: - أعني موافقة أحد العامّين من وجه للكتاب - ففيه صورتان:

إحداهما: أنّ الموافق للكتاب من أحد العامّين من وجه مساوٍ له، بمعنى أنّ العامّ الكتابيّ يكون بينه وبين أحد الخبرين المتعارضين عموم من وجه، كما بين نفس المتعارضين، ويكون في العموم لما هو الموافق له منهما، فقد يُقال أنّ المرجّح المضمونيّ، لا مجرى له في مثل ذلك؛ لأنّ العامّ الكتابيّ قطعيّ السند، فلا يقف في قباله ما هو ظنّيّ السند كي يكون معارضاً للموافق له منهما، ويترجّح الموافق عليه بالموافقة المذكورة.

وفيه: أنّ المعارضة بين عموم الكتاب وعموم العامّ المخالف له لا تكون بين السندين، وإنّما تكون بين دلالة العموميّ الكتابيّ وبين سند العامّ المخالف له، وكلاهما ظنّيّان تعبّديان، فينبغي التوقّف حينئذٍ من هذه الجهة، إلّا أنّه لمّا كان العامّ الآخر الموافق للعامّ الكتابيّ معارضاً لذلك العامّ المخالف له، وكان أرجح منه، لكونه موافقاً للكتاب دونه قدّم عليه في مورد المعارضة المذكورة، أعني مورد الاجتماع.

الصورة الثانية: أنّ لا يكون الموافق للكتاب من العامّين من وجه مساوياً له في العموم، بل يكون أخصّ منه مطلقاً، بأن يكون لنا عموم كتابيّ، ويكون لنا خبران مضمون كلّ منهما أخصّ مطلقاً من ذلك العامّ الكتابيّ، ويكون بين الخاصّين المذكورين عموم من وجه، ويكون أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له، فالخاصّ المخالف للكتاب، وإن كان لو خلّي ونفسه لكان موجباً لخروج تمام أفراده عن عموم ذلك العامّ الكتابيّ لكونه أخصّ منه مطلقاً، إلّا أنّه لمّا كان في مورد اجتماعه مع الخاصّ الآخر الموافق للكتاب معارضاً

بالخاصّ المذكور، وكان الخاصّ المذكور أرجّح منه لكونه موافقاً للكتاب دونه، وقدّم عليه في مورد الاجتماع، وأخرج مورد الاجتماع عن الخاصّ المخالف وأدخل تحت الخاصّ الموافق، ولم يبقَ تحت الخاصّ المخالف للكتاب إلّا الأفراد التي لا يشملها الخاصّ الموافق كان موجباً لخروج الأفراد الباقية عن تحت العامّ الكتابيّ، لا جميع الأفراد التي يشملها الخاصّ المذكور، فقد ظهر أنّ موافقة أحد العامّين من وجه للكتاب تكون مرجّحة في كلا الصورتين*.

---

* **قلتُ:** رُبّما تكون هناك صورة ثالثة، وهي أن يكون بين كلّ واحد من الثلاثة مع الآخر عموم من وجه، ويكون أحد العامّين في مورد الاجتماع موافقاً للعامّ الكتابيّ، فيقدّم عليه ورُبّما انقلبت النسبة حينئذٍ بين العامّ المخالف، وبين العام الكتابيّ، ورُبّما لم تنقلب، إلّا أنّ هذه صورة عقليّة.

والضابط فيها أنّ يكون أحد العامّين من وجه في مورد المعارضة الذي هو مورد الاجتماع موافقاً للكتاب، والآخر مخالفاً له في المورد المذكور، وإن لم يحصل توافق أو تخالف في غير المورد المذكور.


في الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد، وعليه نتوكّلُ ومنه نستمد التوفيق والعناية وبه نستعين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقهِ من الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطّاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين[1].

---

١. أرّخ المصنّف ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ شعبان، ١٣٤٩هـ).

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

القول في الاجتهاد والتقليد

إنّ مسألة الاجتهاد والتقليد و إن ذكرت خاتمة في الكتب الأُصوليّة بمناسبة أنّها راجعة إلى إعمال القواعد الأُصوليّة بضمّ الصغريات إليها واستنتاج الحكم الفرعيّ من ذلك، وكذلك رُبّما ذكرت في الكتب الفقهيّة في كتاب القضاء استطراداً، إلّا أنّها ليست من المسائل الراجعة إلى فنّ الأُصول ولا من المسائل الراجعة إلى فنّ الفقه، بل هي مسألة مستقلّة تذكر فيهما بالمناسبة المشار إليها.

وكيف كان، فالكلام يقع فيها في مبحثين:

الأوّل: في الاجتهاد.

الثاني: في التقليد.

الأوّل: في الاجتهاد الجهة الأولى في تعريف الاجتهاد

والكلام في المبحث الأوّل يقع من جهات:

الأولى: أنّ الاجتهاد و إن عرّفوه بتعاريف كثيرة[1]، وليست هي إلّا من قبيل

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٨٩/٢، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١٦٧/٥، وتهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٢٨٣، وزبدة الأُصول: ٤٠٧، مفاتيح الأُصول: ٥٦٩.

التعاريف اللفظيّة، إلّا أنّ أحسن ما يُقال في تعريفه هو: أنّه ملكة ضمّ الكبريات المنقّحة في فنّ الأُصول إلى صغرياتها واستنباط الحكم الفرعيّ من ذلك، أو الانتهاء إلى ما يقتضيه الأصل العمليّ لما عرفت في ضابط المسائل الأُصوليّة من كونها عبارة عن الكبريات التي لو ضمَّت إليها صغرياتها لأنتجت الحكم الفرعيّ.

الجهة الثانية في تقسيمه إلى المطلق والتجزّي

الثانية: في تقسيمه إلى المطلق والتجزّي ولا شبهة في إمكان كلّ من القسمين.

أمّا القسم الأوّل، فواضح لإمكان حصول الملكة المذكورة للممارس لفنّي الأُصول والفقه.

وأمّا الثاني، فيتّضح إمكانه من ملاحظة أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وسهولة حصول الملكة المذكورة في النحو الأوّل لكثرة النصوص فيها ووفائها بأغلب المباحث*.

---

* **قلتُ**: ثمّ إنّ الملكة و إن كانت من مقولة الكيف، إلّا أنّها قابلة للقوّة والضعف، ويكون الامتياز بين القوّي والضعيف منها من قبيل كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك نظير السواد الضعيف والشديد.

وهذا الضعف في الملكة في بعض الأبواب مع فرض قوّتها في الأبواب الأخر يكون دليلاً على التجزّي، باعتبار أنّه رُبّما بلغ سبب ذلك الضعف في تلك الملكة إلى درجة العدم.

ولا يخفى أنّ سعة ما هو متعلّق هذه الملكة وضيقه لا يكون موجباً لاتّصافها بأوصاف الكمّ من القلّة والكثرة، فإنّ القليل والكثير إنّما هو متعلّقها دونها بنفسها، كما في العلم، فإنّه المعلوم يكون متّصفاً بالكثرة والقلّة، لا العلم، وحينئذٍ يتمّ البرهان الآخر الذي ذكره في الكفاية على إمكان التجزّي، وهو حصول الملكة تدريجاً فإنّ الذي يحصل تدريجيّاً هو متعلّقها، أمّا هي فلا يمكن التدرّج في حصولها.

نعم، في النحو الثاني نحو صعوبة باعتبار قلّة النصوص وابتناء أغلب مباحثه على الأخذ من القواعد المحتاج تطبيقها على المورد إلى زيادة تلك القوّة المعبّر عنها بالملكة.

ومنه يظهر لك صعوبة أبواب الخلل في باب الصلاة، لاحتياج تلك الأبواب إلى إعمال القواعد وأخذ أحكام الموارد من مثل حديث «لا تعاد»[1] الذي يحتاج إلى قوّة تامّة.

وبالجملة: إنّ التجرّي في الاجتهاد ممّا لا ينبغي الريب في إمكانه.

ودعوى كون الملكة المذكورة إنّما تحصل بموهبة الهية، فإن حصلت تلك الموهبة حصلت في الكلّ، وإلّا فلا[2].

ثمّ إنّ عدم حصول الملكة في بعض الأبواب مع فرض حصولها في الباقي تارةً يكون لأجل ضعف في ذلك المجتهد، مع حاجة ذلك الباب إلى قوّة إدراك زائد على ما كان عليه ذلك الشخص، وأخرى يكون لعدم اشتغاله بذلك، بمعنى أنّه بعد لم يدخل فيه وهذا إن كان واجداً لجميع ما يعتبر في القدرة على الاستنباط في ذلك الباب رُبّما قلنا إنّه مجتهد في ذلك الباب أيضاً، فإنّه قادر على الاستنباط فيه، وله ملكة ذلك لكنّه غاية الأمر لم يعملها بعد، لكنّ الظاهر أنّه لا يكون مجتهداً في ذلك الباب، وإن كان مستعدّاً في الحصول على ما يعتبر في الاستنباط فيه، فإنّ ملكة الاستنباط إنّما تنشأ عن علم الاستنباط ومزاولته، أمّا من مجرّد كونه حاصلاً على آلات الاستنباط في ذلك، فلا ينفع في كونه ذا ملكة الاستنباط[3].

---

١. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ١/٢٨٠، باب القبلة، ح٨٥٧.

٢. يُنظر: مناهج الأحكام: ٢٧٨، وما بعدها.

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعتُه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وفيه: أنَّ الملكة وإن كانت بموهبة الهبة إلّا أنّها إنّما تحصل تلك الموهبة باعتبار قابليّة المحلّ الحاصلة بالمزاولة، فيمكن أن يكون حصولها مختصّاً ببعض الأبواب دون بعض.

وأمّا ما رُبّما يتوهّم[1] من الإشكال على إمكان القسم الأوّل - أعني الاجتهاد المطلق بما يرى من التردّد في بعض الفروع لجملة من أساطين الفقهاء[2] -، فليس ذلك ناشئاً عن العجز عن استنتاج الحكم الفرعيّ، ولو الوظيفة العمليّة عند وصول النوبة إليها، بل إنّه ناشئ عن بعض الجهات المانعة من إظهار الفتوى في المسألة التي يعرفها الفقيه الممارس*.

---

* **قلتُ:** الظاهر إنّه لا داعي إلى الالتزام بذلك؛ إذ الظاهر أنّه لا تنافي بين الاجتهاد المطلق، وبين التوقّف في الفتوى في بعض الموارد حتّى الوظيفة الشرعيّة النافية للتكليف، بحيث يكون ذلك ناشئاً عن الحيرة في ترجيح أحد الدليلين على الآخر، كما صدر منه ﷺ[3] في كثير من الموارد، مثل «جواز العقد دائماً على الذمّيّة»، لتوقّفه ﷺ في ترجيح إحدى الطائفتين من الروايات الواردة في تلك المسألة منعاً وجوازاً على الأُخرى، بل الظاهر أنّه ﷺ توقّف حتّى عن إجراء أصالة عدم تأثير العقد، وأمر بالاحتياط بالطلاق[4].

وهكذا الحال في كثير من الموارد، وذلك لا ينافي الاجتهاد المطلق؛ لأنّه - أعني الاجتهاد المطلق - عبارة عن تلك الملكة في مجموع الفروع، ولا ينافيه التوقّف في بعض الفروع، بل قد يكون ذلك التوقّف ناشئاً عن قوّة تلك الملكة.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٩٣، وكفاية الأُصول: ٣٢٣/٢.

٢. يُنظر: تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة: ١١٧/٥، والدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ٦٦/٢، والروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٤١٨/٣، ومجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٥٤٧/٧، والوافية في أُصول الفقه: ٢٤٤.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٥/٢، ورسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ١٠، وما بعدها.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٥/٢، ورسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ١٠، وما بعدها.

الجهة الثالثة في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّىء والأحكام المترتّبة عليهما

الجهة الثالثة: في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّىء بالنسبة إلى عمل نفس ذلك المجتهد، وبالنسبة إلى عمل غيره بفتواه، وفي نفوذ قضائه فيما اجتهد فيه، وفي ولايته الشرعيّة، وليس المراد بها وظيفة الإمام التي هي عبارة عن كونه عليه السلام ﴿أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[1]، بل المراد بها هي الولاية الشرعيّة الحاصلة لمن هو منصوب بالخصوص منه عليه السلام.

في مراتب الاجتهاد

والحاصل[2]: أنّ قابليّة الاجتهاد للتجزّىء ممّا لا ينبغي الريب فيه، فإنّ للاجتهاد مراتب*، وإنّما تحصل هذه المراتب تدريجاً.

المرتبة الأولى الاجتهاد في الظهورات

وأوّل تلك المراتب: هي ملكة الاجتهاد في الظهورات، وهي متوقّفة على الاجتهاد في فنّ الأُصول، وعلى الأخصّ ما يعود إلى مباحث تشخيص الظواهر، وهذه المرتبة إنّما تنفع في خصوص الأدلّة القطعيّة من الآيات، والمتواترات، وما اشتمل على القرائن القطعيّة.

المرتبة الثانية في توقّف الاجتهاد على فنّ الرجال

المرتبة الثانية: مرتبة الاجتهاد في حجّيّة أخبار الآحاد، وهذه المرتبة تتوقّف على فنّ الرجال وأهمّه:

مسألة[3] الاجتهاد في حجّيّة ما في الكتب الأربعة، أو خصوص الكافي.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّ هذه الجهات من مقدّمات الاجتهاد، ولا بُدّ من اعتبارها حتّى في المتجزّىء؛ إذ ليس المراد من التجزّىء هو حصول بعض هذه المراتب دون بعض، بل المراد به هو الاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض، ولا ريب أنّ من اجتهد في بعض الأبواب لا بُدّ من كونه فارغاً عن الجهات المذكورة.

---

١. سورة الأحزاب، الآية: ٦.

٢. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٣. هذه المسألة الأولى.

ومسألة[١] تنقيح كون الواسطة بين أرباب هذه الجوامع[٢]، وبين أصحاب الكتب الذين هم واسطة بينهم وبين أصحاب الأُصول، هل من قبيل مشايخ الإجازة، أو أنّهم من قبيل الواسطة في الرواية[٣]؟ ليكونوا من رجال السند؛ لتتوقّف حجّيّة الخبر المروي على جامعيّتهم لما يعتبر في الراوي.

المسألة الثالثة: الاجتهاد في كفاية توثيق الغير، وجواز الاعتماد عليه.

المسألة الرابعة: الاجتهاد في تحقيق الحال في مسألة أصحاب الإجماع.

وهناك مسائل آخرها أهمّيّة في الجملة، إلّا أنّ العمدة هي هذه المسائل المذكورة، فإن اجتهد الشخص فيها وبنى على كون الوسائط من قبيل مشايخ الإجازة، وعلى حجّيّة ما في الكتب الأربعة[٤]، وعلى جواز الاعتماد على توثيق الغير، وعلى الاعتماد على أصحاب الإجماع، سهل عليه تحصيل هذه المرتبة، وإلّا توقّف على الفراغ من تمام مسائل فنّ الرجال، وقد نقل[٥] عن المرحوم حجّة الإسلام السيّد الرشتيّ[٦]: أنّه توقّف في إجازة شيخنا الأنصاريّ ﷺ؛ لأنّه لم يجده من أصحاب فنّ علم الرجال، وكان الشيخ ﷺ قد بنى في المسائل المذكورة على ما ذكرناه*.

---

* **قلتُ**: الظاهر إنّ الشيخ ﷺ بنى على أنّ ميزان حجّيّة الخبر الواحد هو الوثوق

---

١. هذه المسألة الثانية.

٢. يُنظر: صفحة (٤٥) من هذا الجزء، لمعرفة الفرق بين أصحاب الأُصول، وأصحاب الكتب، وأصحاب الجوامع.

٣. وليتّضح الفرق بينهما لابُدَّ من الوقوف على تحديد المراد منها، يُنظر: تكملة الرجال: ٢٣٥/١.

٤. يُنظر: الرعاية في علم الدراية: ١٩٢، ومنهج المقال في تحقيق أحوال الرجال: ١٤٧/١، والفوائد الحائريّة: ٢٢٦.

٥. يُنظر: معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٤٠٢/٢.

٦. هو السيّد محمّد باقر الرشتيّ الشفتيّ ﷺ.

فكان في غنى عن التوغّل في تمام مسائل ذلك الفنّ.

هذا كلّه بناءً على حجّيّة أخبار الآحاد من باب الظنّ الخاصّ واضح، وأمّا بناءً على كونه من باب الظنّ المطلق فكذلك أيضاً بناءً على الكشف، وأمّا بناءً على الحكومة فالأمر مشكل غايته.

المرتبة الثالثة في الاجتهاد في فنّ المعاملات

المرتبة الثالثة: مرتبة الاجتهاد في فنّ المعاملات بإعمال قواعدها في مواردها، وهذه المرتبة هي أقصى المراتب، وبها يتمّ الاجتهاد المطلق، ولقد كان بعض مشايخنا يقول: إنّ قواعد المعاملات لو ألّفت ودونت في كتاب مستقلّ لم تقصر أهمّيّته عن ما كتب في فنّ الأُصول[1].

الشرط الأوّل الاجتهاد المطلق

ثمّ إنّه لو لم يكن المجتهد مجتهداً مطلقاً، بل كان متجزّياً، فلا ينبغي الريب في حجّيّة فتواه بالنسبة إلى عمل نفسه، وغاية ما يمكن أن يُقال في المنع عن ذلك هو دعوى قصور أدلّة الحجج الشرعيّة عن الشمول له أو دعوى شمول أدلّة التقليد له، وفي كلا الدعويين ما لا يخفى من المجازفة.

الجهة الرابعة في شروط من يرجع إليه في الفتوى

وبالجملة[2]: لا ينبغي الإشكال في أنّه يلزم على المتجزّىء أن يعمل برأيه فيما تجزّأ فيه، ولا يجوز له الرجوع إلى الغير.

نعم، لو ابتلي بمسألة يفوت وقتها لو اجتهد فيها، يمكن أن يُقال بجواز عمله بفتوى الغير في خصوص تلك المسألة، هذا كلّه في حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

والاطمئنان بالصدور[3]، ولذلك كان في راحة من مسائل علم الرجال حتّى المسائل الأربعة المذكورة.

---

١. يُنظر: الفتاوى: ١/٨.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤، شعبان، ١٣٤٩هـ).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤/٧٥.

في اشتراط الاجتهاد المطلق بالقضاء

وأمّا جواز القضاء له ونفوذ حكمه، فتفصيل الكلام فيه أنّ ما ورد في نفوذ الحكم هو مرفوعة أبي خديجة[1]، ومقبولة ابن حنظلة[2]، والثانية صريحة في اعتبار الاجتهاد المطلق، لما اشتملت عليه من اعتبار النظر في أحكامهم ﷺ، ومعرفة حلالهم وحرامهم ﷺ، والحلال والحرام وإن كانا مفردين إلّا أنّه قد حقّق في محلّه إفادة المفرد المضاف العموم، خصوصاً مع اقترانه بما لا إشكال في إفادته، وهو الجمع المضاف، أعني قوله ﷺ: «وعرف أحكامنا»، بل إنّ ظاهرها اعتبار ما هو فوق الاجتهاد المطلق من الاطّلاع على جميع الأحكام، غاية الأمر أنّا بنحو من التسامح والتساهل والقرائن الخارجيّة قلنا إنّه يكفي الاجتهاد المطلق في صدق ذلك - أعني النظر في الحلال والحرام ومعرفة الأحكام - باعتبار مجاز المشارفة ونحوه.

وبالجملة: فلا ينبغي الريب في دلالة المقبولة على عدم كفاية التجزّي في نفوذ الحكم والقضاء.

وأمّا المرفوعة، فهي وإن دلّت على كفاية التجزّي، بل على كفاية ما هو دون ذلك من معرفة شيء من قضاياهم ﷺ، إلّا أنّها لا تصلح* لمصادمة المقبولة:

أوّلاً: من جهة إعراض الأصحاب عنها.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّها من هذه الجهة من قبيل المتبائنين، لا المطلق والمقيّد، وإلّا لوجب حمل المرفوعة على المقبولة من دون حاجة إلى الالتزام بإسقاطها.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣٠٣/٦، كتب القضايا والأحكام، ب٩٢، ح٨٤٦.

٢. يُنظر: الكافي: ٤١٣/٧، كتاب القضاء والأحكام، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، ح٥.

وثانياً: من جهة أنّ أبا خديجة قد تعاقبت عليه أحوال[١]، فإنّ أوّل أمره كان مستقيماً ثمّ صار خطّابيّاً، ثمّ لمّا قتل العبّاسيّ أبا الخطّاب[٢] وأصحابه وبقي أبو خديجة جريحاً في القتلى وعولج عاد إلى الاستقامة، فكانت رواياته التي في حال الاستقامة مقبولة دون ما كان منه في حال الخطّابيّة، وحينئذٍ فيشكل الأخذ بمرفوعته المذكورة؛ لاحتمال كونها في حال الخطّابيّة.

وكيف كان، ففي إعراض الأصحاب عنها وقبولهم المقبولة كفاية في لزوم العمل على طبق المقبولة دونها.

نعم، لو كانت مرتبة التجزّيء قريبة من الاجتهاد المطلق أمكن القول بدخوله تحت المقبولة ولو بنحو من التسامح الذي التزمنا به في الشمول للمجتهد المطلق.

في عدم ثبوت الولاية الحسبيّة للمتجزيء

وأمّا ولايته على الأمور الحسبيّة، فهي أشكل من نفوذ قضائه، فإنّ ما يدلّ على ولاية المجتهد المطلق على الأمور الحسبيّة هو السيرة العمليّة، وكون الأمور الحسبيّة من شعب القضاء كما هو المستفاد من المناصب التي كانت في عهد خلافة أمير المؤمنين عليه السلام من جعل الوالي والقاضي، وكون الأمور الحسبيّة راجعة إلى القاضي، ودوران[٣] فيها بين كونها لآحاد الناس أو الاختصاص بخصوص المجتهد، وبه استدلّ الشيخ رحمه الله على نفوذ قضاء المجتهد[٤]، وخصوص ما ورد في مال القصير من قوله عليه السلام: «**إذا كان مثلك**

---

١. ينظر: اختيار معرفة الرجال: ٢/٩٤، و٢٢٣، ٣٥٢، ح٤٠٦، و٥٣٣، و٦٦٩.

٢. وهو محمّد ابن أبي زينب مقلاص الأجدع الأسديّ.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ودوران الأمر).

٤. يُنظر: المكاسب: ٣/٥٤٥، وما بعدها.

ومثل عبد الحميد»[١] الظاهرة في اعتبار الممائلة في العدالة والإماميّة والفقاهة، ومن الواضح اختصاص هذه الأمور المذكورة بالمجتهد المطلق دون المتجزّىء.

فقد تلخّص لك: أنّه لا شيء للمتجزّىء إلّا حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

وبالجملة[٢]: ليس لنا ما يدلّ على نفوذ قضاء المجتهد المتجزّىء، ولا على ولايته على الأمور الحسبيّة.

وأمّا المجتهد المطلق، فلا إشكال في نفوذ قضائه كما دلّت عليه المقبولة، كما لا إشكال في ولايته على الأمور الحسبيّة بناءً على أنّها من توابع القضاء، وأمّا بناءً على أنّها منصب مستقلّ، فلا بُدَّ من الالتزام بما أفاده الشيخ ﷺ من دوران الأمر بين ثبوت هذا المنصب لكلّ أحد أو اختصاصه بالمجتهد المطلق، والثاني هو القدر المتيقّن[٣].

لكن يمكن تطرّق المنع لكونها منصباً مستقلّاً، بل يمكن أن يُقال: إنّ إطلاق قوله عليه السلام: «**فقد جعلته حاكماً عليكم**»[٤] شامل لهذا المنصب، بل هو شامل لما هو أوسع منه ممّا هو وظيفة الولاة من التصرّف في الخراج وإقامة الحدود كما صدر من المحقّق الثاني[٥]، ومن حجّة الإسلام السيّد الرشتيّ ﷺ[٦]، هذا كلّه في عدم نفوذ قضاء المتجزّىء وعدم ولايته على الأمور الحسبيّة، وفي حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

في عدم جواز تقليد المتجزئ

وأمّا الكلام في جواز تقليده فيما اجتهد فيه، فهو موقوف على تمهيد

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٠٩/٥، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، ح٢.

٢. أرتح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧، شعبان، ١٣٤٩هـ).

٣. يُنظر: المكاسب: ٥٤٥/٣، وما بعدها.

٤. يُنظر: الكافي: ٤١٣/٧، كتاب القضاء والأحكام، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، ح٥.

٥. ينظر: قاطعة اللجاج في تحقق حلّ الخراج: ٢٧٢/١.

٦. ينظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٩٤/٢١، وما بعدها.

مقدّمة، وهي: أنَّ وجوب الفحص عن نبوّة النبيّ لا يكون إلّا بحكم العقل؛ إذ لو كان بمقتضى شريعة ذلك النبيّ للزم الدور، حيث إنّ نبوّته لا تثبت إلّا بعد الفحص عن معجزته، فلوكان لزوم الفحص ناشئاً عن مقتضى شريعته لكان لزوم الفحص متوقّفاً على نفسه، وهكذا الحال في لزوم الفحص على المجتهد على الدليل على الحكم؛ إذ لوكان لزوم الفحص ناشئاً عن نفس ذلك الحكم جاء الدور*.

في تقريب إشكال لزوم الدور أو التسلسل

* **قلتُ:** تقريب الدور هو أن يُقال: إنّ ثبوت وجوب التقليد على العاميّ بفتوى المجتهد له أنّه يجب التقليد موقوف على حجّيّة تلك الفتوى في حقّه، وحجّيّتها في حقّه موقوف على وجوب تقليده، فيكون وجوب تقليده موقوفاً على وجوب تقليده، ولو كان حجّيّة فتوى ذلك المجتهد بفتوى مجتهد آخر لزم التسلسل كما أشار إليه في الكفاية[1]، فإنّه حينئذٍ يكون وجوب التقليد على هذا العاميّ موقوفاً على حجّيّة قول ذلك المجتهد، وحجّيّة قول ذلك المجتهد موقوف على حجّيّة قول المجتهد الآخر أنّه يجب عليه تقليد ذلك المجتهد، وهكذا تكون حجّيّة قول كلّ مجتهد موقوفاً على حجّيّة قول الآخر، فإن ذهبت السلسلة إلى ما لا نهاية له لزم التسلسل، وإن عادت إلى الأوّل جاء الدور، وحيث إنّ الفرض هو انحصار المجتهدين فلا يتصوّر التسلسل.

ثمّ إنَّ مورد الدور لم[2] يكن حاصلاً كان وجوده محالاً، وإن كان حاصلاً هو وما يتوقّف عليه كان الدور معيّاً، كما في مثل «اللبنتين المسند إحداهما إلى الأخرى»، ومرجعه إلى التوقّف من حيث البقاء.

أمّا مورد التسلسل فإن كان حاصلاً فعلاً - كما في مسألة الممكن المفروض الوجود المتوقّف على علّة ممكنة أيضاً وهكذا، وكما في العلم النظريّ الحاصل بالاكتساب من نظريّ آخر بناءً على كون العلوم كلّها نظريّة - فإنّ ذلك لا إشكال فيه، سوى استلزام قدم العالم في الأوّل، وقدم النفس في الثاني، وهذا بخلاف ما لو لم يكن مورد التسلسل موجوداً - فعلاً - فإنّه لو توقّف على وجود علّة، وتلك العلّة على أُخرى وهكذا كان اللازم عدم حصول ما هو المطلوب.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٣٨/٢، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إن لم).

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ وجوب رجوع العاميّ إلى العالم لا يكون إلّا بحكم العقل؛ إذ لو كان بفتوى العالم لكان دوريّاً لعين ما ذكرناه في لزوم النظر في معجزة النبيّ، وواضح أنّ هذا الحكم العقليّ لا يكون إلّا في الجملة الذي هو عبارة عن الإيجاب الجزئيّ، إذ ليس في البين إطلاق لفظيّ يؤخذ، وجميع أدلّة التقليد اللفظيّة ليست إلّا مجملة مثل قوله عليه السلام لأبان: «اجلس وافتِ الناس في المسجد»[1] ونحو ذلك.

وحينئذٍ نقول: إنّ القدر المتيقّن من لزوم الرجوع إنّما هو الرجوع إلى المجتهد المطلق، أمّا الرجوع إلى المجتهد المتجزّئ مع وجود المجتهد المطلق، فلا دليل على جوازه.

أمّا التسلسل المشار إليه في المقام، فيمكن تقريبه بوجه آخر وهو: أنّ العمل الخارجيّ مثل «الدعاء عند رؤية الهلال» قابل لطرو التقليد عليه بأن يكون دعاؤه بفتوى الفقيه القائل بوجوبه، أو أنّ تركه بفتوى الفقيه القائل بحرمته، أمّا التقليد نفسه فلا يعقل أن يطرأه التقليد بأن يكون الإقدام عليه بفتوى من يوجبه وتركه - مثلًا - بفتوى من يحرمه ولو كان التقليد بنفسه قابلاً لأن يكون مورداً للتقليد، لكونه عملاً من الأعمال لكان كلّ تقليد لا بُدّ فيه من التقليد، وحينئذٍ يكون للتقليد تقليد ولتقليد التقليد تقليد، وهكذا.

وهذا نظير ما قيل[2] من أنّ الفعل الاختياريّ وإن كان صادراً بالإرادة إلّا أنّ الإرادة نفسها ليست صادرة بالإرادة، وإلّا لزم التسلسل، وحينئذٍ يكون الحاصل أنّ وجوب التقليد إن كان بنفس وجوب التقليد كان دوريّاً، وإن كان بوجوب التقليد المتعلّق بالتقليد لزم التسلسل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٩٧/٣٠، الفائدة الثانية، باب الهمزة في الحديث عن أبان بن تغلب.
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٣٥/٢.

نعم، لو لم يتمكّن من الرجوع إلى المجتهد المطلق لعدم وجوده - مثلًا - تعيّن بحكم العقل الرجوع إلى المتجزّىء من دون فرق في ذلك بين كون الدليل على التقليد هو ذلك الحكم العقليّ، وبين كونه هو ذلك الدليل اللفظيّ الذي عرفت إجماله وإنَّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وبذلك يمكن الجمع بين المرفوعة والمقبولة بأن يكون ما تضمّنته المرفوعة من الاكتفاء بمعرفة شيء من قضاياهم عليهم السلام مقيّداً بما إذا لم يمكن الرجوع إلى من عرف الكلّ كما تضمّنته المقبولة، فتأمّل.

فتلخّص لك أنَّ الحقّ هو أنَّه لا يجوز الرجوع إلى المتجزّىء إلّا مع عدم التمكّن من الرجوع إلى المجتهد المطلق، هذا كلّه مع قطع النظر عن لزوم الرجوع إلى الأعلم في كلٍّ من المرتبتين - أعني مرتبة التمكّن من الرجوع إلى المجتهد المطلق، ومرتبة عدم التمكّن منه - فإنَّ فرض وجود الأعلم جارٍ في كلا المرتبتين، بل يمكن أن يكون المتجزّىء أعلم من المجتهد المطلق في خصوص المسألة التي اجتهد فيها؛ لكونه أجود نظراً وأقوى منه على استخراج حكم تلك المسألة من أدلّتها، فإنَّ هذه الفروض كلّها لا مدخل لها فيما نحن بصدده من المقابلة بين الرجوع إلى المجتهد المطلق والرجوع إلى المتجزّئ، وإن أمكن جعل نفس ذلك الحكم العقليّ دليلاً على تعيّن الرجوع إلى الأعلم مطلقاً؛ لكونه في مقام المقابلة بينه وبين غير الأعلم هو القدر المتيقّن، ولا أقلّ من كونه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرّض لوجوب الرجوع إلى الأعلم.

ثمّ[1] **إنّ** هذا الذي -ذكرناه من كون المتجزّئ في بعض المسائل رُبّما يكون أجود نظراً من المجتهد المطلق- لا يُوجب كونه أعلم منه على وجه يرجع إليه في تلك المسألة دونه، إذ لا ريب من كون المجتهد المطلق أعلم من المتجزّئ وإن كان المتجزّئ في خصوص تلك المسألة أجود نظراً منه كما يشاهد في عصرنا هذا وما قبله إلى زمان شيخنا الأنصاريّ ﷺ فإنّا قد شاهدنا من هو من المجتهدين ذوي الاجتهاد المطلق، إلّا أنّه لعدم سلوكه مسلك شيخنا ﷺ في الأُصول والقواعد رُبّما كان بعض المتجزّئين السالكين مسلك الشيخ ﷺ أجود نظراً منه في بعض المسائل*.

هذا تمام الكلام في اعتبار الشرط الأوّل من شروط من يرجع إليه في الفتوى، وهو الاجتهاد المطلق.

الشرط الثاني الحياة

وأمّا الشرط الثاني: - أعني اعتبار الحياة - فالكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ المتجزّئ لو سلّمنا كونه أجود نظراً من المجتهد فيما تجزّأ فيه كأحكام الخلل - مثلًا - لم يصدق على المجتهد المطلق أنّه اعلم منه في تلك الأحكام وإن صدق عليه أنّه أعلم منه بالقياس إلى باقي أبواب الفقه وعليه، فلا يكون ذلك من باب احتمال تعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق، بل هو من باب الدوران بين التعيينيّن، بل يمكن أن يُقال: إنّ احتمال التعيين في جانب المتجزّئ المذكور.

وبناءً على ذلك يلزم التبعيض في التقليد بأن يقلّد المتجزّي فيما هو فيه أجود نظراً ويقلّد المطلق في الباقي، ويكون حال ما نحن فيه حال ما لو كان أحد المجتهدين من المطلقين أعلم من الآخر في العبادات، وكان الآخر أعلم منه في المعاملات.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ شعبان، ١٣٤٩هـ).

الثاني: في اعتبارها في البقاء على تقليد[1].

المقام الأوّل في التقليد الابتدائيّ

أمّا المقام الأوّل، فالمشهور اعتبار الحياة شهرة عظيمة حتّى كادت تكون إجماعًا*، بل يمكن دعوى الإجماع عليه[2]؛ إذ لم يخالف في ذلك أحد إلاّ المحقّق القمّيّ[3] ولم يكن خلافه صريحاً في ذلك، ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع المذكور- ما تقدّمت[4] الإشارة إليه من الحكم العقليّ بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم والقدر المتيقّن من ذلك هو خصوص الحيّ، مضافاً إلى أنّه لا أقلّ من الشكّ في حجّيّة فتوى الميّت الموجب للقطع بعدم الحجّيّة.

في أنّ مسألة التقليد عقليّة أو فطريّة

* **قلتُ**[5]: لا يخفى أنّه قد يُشكل على الاستدلال بالإجماع على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، فيقال: إنّ مسألة التقليد - أعني رجوع الجاهل إلى العالم - ليست بحكم الشارع، وإنّما هي عقليّة أو فطريّة، فلا مورد فيها للحكم الشرعيّ كي يستدلّ على بعض فروعها بالإجماع الذي مدركه عندنا هو الكشف عن قول المعصوم في الحكم الشرعيّ.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ العقل وإن حكم على العامّيّ بلزوم رجوعه إلى العالم إلّا أنّ هذا المطلب لا مانع من ثبوت الحكم الشرعيّ فيه، إذ ليس هذا الحكم العقليّ من قبيل الإطاعة التي لا مورد فيها للحكم الشرعيّ، وأقصى ما في البين هو كون رجوع الجاهل إلى العالم ممّا يحكم به العقل، وذلك لا يكون مانعاً عن الحكم الشرعيّ بذلك لو ثبت بدليله كما في حكم العقل بقبح الظلم الذي منع عنه الشارع ونهى عنه نهيّاً تشريعيّاً لا مولويّاً.

وبالجملة: أنّ العقل وإن حكم بحجّيّة فتوى الفقيه على العامّيّ إلّا أنّه لا مانع

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تقليد الميّت).

٢. يُنظر: المقاصد العليّة: ٥٣، ومفاتيح الشرائع: ٥٢/٢.

٣. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢٧٠/٢، وجامع الشتات: ٤٩٦/٤.

٤. يُنظر: صفحة (٥٤٤) من هذا الجزء.

٥. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر ﷺ في: (٢٢ رجب، ١٣٥٦هـ).

من أن يحكم الشارع بحجّيّتها عليه أيضاً ويقيّد الحجّيّة بخصوص فتوى الحيّ دون الميّت، فلو تحقّق الإجماع كان كاشفاً عن الحكم الشرعيّ المذكور، وليس حكم العقل بحجّيّة الفتوى المزبورة نظير حكمه بحجّيّة القطع غير القابلة للجعل الشرعيّ، بل إنّ حكم العقل بذلك من باب عدم وجود حجّة شرعيّة، فإذا حكم الشارع بالحجّيّة ارتفع موضوع حكم العقل كما حقّق ذلك في محلّه في حجّيّة الظنّ من باب الانسداد على الحكومة.

لا يُقال: إنّ حكم العقل بلزوم رجوع العاميّ إلى المجتهد و إن لم يكن من باب الإطاعة إلّا أنّه من شؤونها، وقد حقّق في محلّه أنّ الإطاعة بجميع شؤونها لا مورد فيها للحكم الشرعيّ.

لأنّا نقول: ليس الحكم الشرعيّ المزبور من باب شؤون الإطاعة كي يكون ممتنعاً، بل هو من باب المقدّمة الإعداديّة للإطاعة، بمعنى أنّ اطاعة العاميّ للأحكام الواقعيّة تتوقّف على العلم أو ما هو منزّل منزلته، والشارع إذا حكم بحجّيّة فتوى الفقيه كانت فتواه منزّلة منزلة العلم بالنسبة إلى العاميّ، فيتسنّى له الإطاعة لما تحقّق بها عنده من الأحكام الشرعيّة.

لا يُقال: بعد أن تحقّق إنّ مسألة التقليد - أعني لزوم رجوع العاميّ إلى العالم - ليست تقليديّة يكون الدليل المتكفّل لهذا الحكم الشرعيّ لغواً لا فائدة فيه، فإنّ العاميّ لا يمكنه الرجوع إلى الأدلّة و إنّما يمكنه الرجوع إلى فتوى المجتهد، والمفروض أنّه لا يمكنه الرجوع في هذه المسألة إلى الفتوى المزبورة؛ لما عرفت من أنّ هذه المسألة ليست تقليديّة، وحينئذٍ فيكون الحكم الشرعيّ بحجّيّة فتوى المجتهد ولزوم رجوع العاميّ إلى العالم لغواً صرفاً، لأنّ أثره إنّما هو في حقّ العاميّ؛ لأنّه هو المكلّف به دون العالم، والمفروض أنّه لا يمكنه العمل به؛ لأنّه لا يمكنه أن يأخذه من الدليل، ولا يمكنه أن يأخذه من فتوى العالم فأيّ فائدة في جعل هذا الحكم.

لأنّا نقول: لا معنى للحكم بلغويّة هذا الحكم الشرعيّ لإمكان إيصاله إلى العاميّ ابتداءً بلا توسّط فتوى الفقيه، بأن يسمعه من الإمام عليه السلام شفاهاً ابتداءً

كما تضمّنه التوقيع المبارك بناءً على ما سيأتي من دلالته على التقليد أو يسمعه من رواية عن الإمام عليه السلام تكون بالنسبة إلى العامّيّ قطعيّة السند والدلالة، بحيث لا يتوقّف استفادته الحكم المذكور منها على الاجتهاد، مضافاً إلى كفاية التجزّيء في الاجتهاد في وصول هذا الحكم بأن يكون الشخص متجزّءاً ويستفيد من الدليل وجوب رجوعه إلى المجتهد المطلق فيما لم يكن مجتهداً فيه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم الشرعيّ بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم قد أصبح من الضروريّات التي لا تحتاج إلى استدلال ولا تقليد، فهو نظير وجوب الصوم والصلاة والحجّ والزكاة.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجوب الفطريّ أو الجبلّيّ مرجعه إلى حجّيّة فتوى الفقيه على العاميّ بحكم جبلّته وفطرته، وهو قابل للردع، فإنّ الكثير من الأمور الفطريّة قابلة لذلك، بمعنى أنّها قابلة لكلّ من الردع والإمضاء كما يُقال في حجّيّة الاستصحاب المدّعى كونه فطريّاً بحكم رجوع الحيوانات إلى مراكبها بل قيل[1]: إنّ القياس جبلّيّ أيضاً، لكن وقع الردع عنه والإمضاء للاستصحاب، بل إنّ نفس رجوع الجاهل إلى العالم مردوع عنه في العقائد.

وبالجملة: أنّ هذا الأمر الجبلّيّ لا بُدّ فيه من الإمضاء، ويكفي لكونه مجعولاً هو هذا الإمضاء ولو من مجرّد عدم الردع.

نعم، يمكن القول بإنّه لا حاجة في حجّيّته الفطريّة إلى الإمضاء، لأنّها من باب الانسداد ولا يمنعها إلّا الردع، وحيث لا ردع يجري للمكلّف على طبق ما اقتضاه للانسداد من الحجّيّة الفطريّة، لكن مع ذلك لا يكون الردع[2] هذا منافياً لما تقتضيه[3] من إمكان كونها شرعيّة ولو إمضاءً ناشئاً من السكوت وعدم الردع.

ثمّ إنّه قد تقدّم[4] منّا في مسألة الدوران بين تقليد المجتهد المطلق

---

١. يُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١٧٤/٢.

٢. كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

٣. كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

٤. يُنظر: صفحة (٥٤٥) من هذا الجزء.

وتقليد المتجزّئ الإشكال على كون الأوّل قدراً متيقّناً بما لو كان المتجزّئ أعلم من المجتهد المطلق فيما تجزّأ فيه، ويتأتّى عين الإشكال المزبور في هذه المسألة أيضاً - أعني مسألة اشتراط الحياة - فإنّه يتوجّه على الحكم بكون الحيّ قدراً متيقّناً أنّه لو كان الميّت أعلم لم يكن الميّت هو القدر المتيقّن في مقابل الحيّ غير الأعلم، والذي أوجب توجّه هذا الإشكال هو ما أفاده ﷺ في هذه المسائل الثلاث - أعني اشتراط الاجتهاد المطلق، والحياة، والأعلميّة - من أنّ الواجد للوصف المزبور هو متيقّن الحجّيّة وأنّ مقابله مشكوك الحجّيّة، ورُبّما علّلوا كون واجد الوصف قدراً متيقّناً بأنّه أوصل أو أقرب إيصالاً كما ذكروا ذلك في توجيه كون الأعلم قدراً متيقّناً بل صرّح الأستاذ الأعظم فيما تقدّم ممّا نقلناه بأنّ التمسّك بكون واجد الوصف قدراً متيقّناً لا يفرّق فيه بين كون دليل التقليد هو حكم العقل أو كونه حكم الشارع، فإنّ الظاهر أنّ هذه الجمل لا يكاد يتّصل بعضها ببعض، وأنّ لبعضها مورداً ومجرى غير ما هو مورد الآخر ومجراه.

وتحقيق ذلك وتوضيحه بأن يُقال: إنّ العامّيّ بعد فرض أنّه لا يمكنه أخذ الأحكام عن أدلّتها وأنّه مطالب بامتثالها ومعاقب على عصيانها ومخالفتها لا بُدّ له من طريق يسلكه في معرفة تلك الأحكام ليتسنّى له امتثالها، وحينئذٍ نقول: إنّ الشارع في ذلك الحال إمّا أن ينصب له فتوى الفقيه حجّة شرعيّة فيلزمه شرعاً العمل على طبقها، أو أنّه لم ينصبها له، بل أوكله إلى ما يحكم به عقله وتلزمه به فطرته من رجوع الجاهل إلى العالم، وعلى الثاني يكون الحاكم عليه بلزوم العمل بفتوى الفقيه هو العقل والفطرة، فلا تصرّف من جانب الشارع.

ومن الواضح أنّ ملاك هذا الحكم العقليّ والدافع الفطريّ إنّما هو الوصول إلى الأحكام الواقعيّة التي هو ملزم بامتثالها فيكون المدار في تزاحم هذه الصفات على ما هو الأقرب إيصالاً إلى الأحكام، ومقتضى ذلك هو سقوط شرطيّة الإطلاق في الاجتهاد والاكتفاء بالرجوع إلى المتجزّئ فيما تجزّأ فيه، وهكذا الحال في

شرطيّة الحياة؛ إذ لا فرق على الظاهر في نظر العقل من جهة هذا الملاك - أعني الإيصال إلى الواقع - بين فتوى المجتهد المطلق، وبين فتوى المتجزئ فيما تجزّأ فيه؛ إذ ليست الأولى أقرب إيصالاً من الثاني ما لم يرجع إطلاق الاجتهاد إلى الأعلميّة، كما أنّه لا فرق في ذلك بين فتوى الحيّ وفتوى الميّت؛ إذ ليست الأولى أقرب إيصالاً من الثانية.

نعم، غاية ما يحصل من الفرق هو الفرق بين فتوى الأعلم وفتوى غير الأعلم، فإنّ الأولى أقرب إيصالاً دون الثانية، فيكون صاحب صفة الأعلميّة هو المتيقّن الحجّيّة دون غير الأعلم، سواء كان اجتهادهما مطلقاً أو كان متجزياً أو كانا مختلفين، وسواء كانا حيّين أو ميّتين أو مختلفين.

نعم، لو فرض أنّ العقل يرى أنّ فتوى الحيّ أقرب إيصالاً من فتوى الميّت، أو أنّ فتوى المجتهد المطلق أقرب إيصالاً من فتوى المتجزئ يقع التزاحم بين الجهات المذكورة فيما لو كان أحدهما ميّتاً وأعلم والآخر حيّاً وغير أعلم، أو فيما كان أحدهما متجزّياً وأعلم، والآخر مطلق وغير أعلم، ولكن مع ذلك تكون الحجّة عنده من هو أقرب إيصالاً من واجدي هذين الوصفين، ولا ريب عنده على الظاهر في أنّ الأقرب هو صفة الأعلميّة دون صفة الحياة أو إطلاق الاجتهاد.

وعلى كلّ حال، فإنّه بناءً على هذا الوجه الثاني من الوجهين، لا معنى لأن يُقال: إنّ حجّيّة صاحب الصفة الكذائيّة قدر متيقّن، وإن حجّيّة فاقدها مشكوكة منفيّة بالأصل، إذ ليس الحاكم بالحجّيّة على هذا الوجه إلّا العقل، ولا معنى لتردّده في حكم نفسه، ولا معنى للرجوع للأصل فيما شكّ في حجّيّته لو فرض محالاً تحقّق الترديد والشكّ منه في حكمه.

نعم، يتمّ الاستدلال على تقديم الأعلم على غيره بكونه أقرب إيصالاً وكونه كذلك يوجب تعيّنه لا أنّ الأقربيّة المذكورة تُوجب كونه قدراً متيقّناً.

وأمّا على الوجه الأوّل، فالذي يتعيّن أوّلاً هو الرجوع إلى نفس الدليل الذي دلّ على حجّيّة الفتوى المزبورة، فيكون اللازم على القائل بحجّيّة فتوى المتجزّئ في قبال المطلق، والقائل بحجّيّة فتوى الميّت في قبال الحيّ، وحجّيّة فتوى غير

الأعلم في قبال الأعلم هو إقامة الدليل الشرعيّ على ذلك إمّا بأن يكون نصّ في البين مفاده ذلك، أو لا أقلّ من إطلاق الدليل الدالّ على حجّيّة الفتوى، ومع فرض كون القائل المذكور عاجزاً عن ذلك لا محيص من الالتزام بإجمال الدليل من هذه الجهة، سواء كان ذلك الدليل لفظيّاً أو كان لبّيّاً كالإجماع أو كان عقليّاً، بمعنى أنّ العقل يكشف عن كون الفتوى حجّة شرعيّة، لا أنّه هو الحاكم بحجّيّتها كي يرجع إلى الوجه الثاني، وحيث تحقّق إجمال الدليل نقول: إنّ القدر المتيقّن ممّا ثبت حجّيّته في المسألة الأولى - أعني الإطلاق والتجزّىء - هو حجّيّة فتوى المطلق، وأمّا فتوى المتجزّىء فهي مشكوكة منفيّة بالأصل.

وهكذا الحال في مسألة الحيّ والميّت، ومسألة الأعلم وغير الأعلم، وتكون النتيجة أنّ القدر المتيقّن ممّا ثبت حجّيّته هو الجامع للأوصاف الثلاثة - أعني الإطلاق والحياة والأعلميّة - ومتى انفقدت منه صفة من هذه الصفات الثلاثة كان خارجاً ممّا حصل اليقين بحجّيّته وكان مشكوك الحجّيّة شرعاً، فتكون حجّيّة فتواه منفيّة بالأصل، بل يكون الشكّ في جعل الحجّيّة كافياً في القطع بعدمها على تأمّل في كون الشكّ في مثل هذه الحجّيّة موجباً للقطع بعدمها؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لا يكون في حدّ نفسه حجّة عقليّة لولا حكم الشارع بحجّيّته.

وكيف كان، فإنّ الفرض هو أنّ من كان متجزّياً، أو كان ميّتاً وكان أعلم كان ساقط الحجّيّة؛ لخروجه عن المتيقّن المذكور.

ومن ذلك يظهر لك أنّ التعليل بالقدر المتيقّن والرجوع فيما عداه إلى الأصل لا يتمّ إلّا على تقدير كون حجّيّة الفتوى حجّة شرعيّة، دون ما لو كانت عقليّة، فلا يتمّ ما أفاده ﷺ من التسويّة بين الأمرين، اللّٰهمّ إلّا أن يكون مراده من الحكم العقليّ أنّ الحكم العقليّ يكون دليلاً على كون الفتوى حجّة شرعيّة.

ثمّ إنّ الحقّ من هذين الوجهين هو الأوّل؛ للقطع بأنّ الشارع لم يوكل العوام إلى ما تحكم به عقولهم، بل إنّه نصب لهم فتوى الفقيه حجّة عليهم وأمر الجاهل بالرجوع على العالم أمراً مولويّاً كما تضمّنته بعض الروايات، أو الآيات الدالّة على أصل التقليد، ولا أقلّ من الإجماع على حجّيّة الفتوى المزبورة، فلاحظ وتأمّل.

وأمّا أقربيّة الإيصال، فهي على هذا الوجه إنّما تصلح تعليلاً لاحتمال تعيّنه، وذلك - أعني احتمال تعيّنه - يُوجب كونه قدراً متيقّناً من دليل الحجّيّة والشكّ في شموله لما عداه، لا أنّ الأقربيّة تُوجب تعيّنه للحجّيّة، فإنّ ذلك إنّما يتمّ على الوجه الثاني دون هذا الوجه الأوّل الذي عرفت أنّ مبناه على كون الحجّيّة مجعولة شرعاً.

ثمّ إنّك قد عرفت فائدة جعل الحجّيّة بالنسبة إلى العامّيّ الذي يشافهه الإمام عليه السلام بما مفاده جعل الحجّيّة، وكذا بالنسبة[1] والمجتهد المتجزّىء، أمّا العامّيّ الصرف الذي لم يشافهه الإمام عليه السلام ولم يمكنه الرجوع إلى الرواية ونحوها ممّا يدلّ على حجّيّة الفتوى، فلا يكون وجوب التقليد في حقّه إلّا بحكم العقل؛ لاستحالة أخذه من فتوى الفقيه بالتقليد؛ لتوقّفه عليه، كما أنّه يستحيل عليه أخذه ابتداءً من نفس الدليل؛ لعدم تمكّنه من ذلك حسب الفرض، إلّا إذا كان وجوب التقليد شرعاً من الواضحات القطعيّة بالنسبة إلى العوام، كما لا يبعد تحقّق ذلك في هذه الأعصار الأخيرة.

وكيف كان، فأصل هذا الحكم لا يكون بالتقليد، بل إمّا أن يكون عند العامّيّ الوجوب شرعيّاً ويكون من الواضحات بالنسبة إليه، و إمّا أن يكون ذلك عنده بحكم العقل ودافع الفطرة، فإن كان الأوّل ورجع إلى العالم بدافع ذلك الحكم الشرعيّ الذي صار عنده من الواضحات تمّ تقليده له وأخذ منه الأحكام الواقعيّة حتّى مسألة تقليد الحيّ وعدم تقليد الميّت استمراراً بل ابتداءً، وكذلك لو لم يكن عنده أصل وجوب التقليد شرعاً من الواضحات، وكان رجوعه إلى العالم بحكم العقل ودافع الفطرة، فإنّه برجوعه إلى العالم يكون مقلّداً له ويأخذ منه الأحكام الواقعيّة حتّى المسألتين المزبورة[2].

والملخّص من ذلك أنّ أصل وجوب التقليد ليس بتقليديّ و إن كانت فروعه المذكورة تقليديّة؛ إذ لا استحالة في أخذها من المجتهد بعد رجوعه إليه بدافع الحكم الشرعيّ الواضح أو بدافع العقل وحكم الفطرة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بالنسبة إلى المجتهد المطلق).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المزبوريتن).

نعم، على الأوّل يكون التعيين فيمن يرجع إليه موكولاً إلى ما يحكم به عقله حسبما مرَّ تفصيله[1]، وعلى الثاني أيضاً يكون التعيين حسبما يحكم به عقله، وعلى أيٍّ[2] فلو رجع إلى مجتهد يفتي بوجوب البقاء على تقليد الميّت لزمه ذلك وإن كان سابقاً مقلّداً لمن كان يحرّم البقاء، وتكون فتوى الميّت بحرمة البقاء ساقطة وخارجة عن عموم فتوى الحيّ الذي رجع إليه القائلة بجواز البقاء أو بوجوبه.

هذا، ولكن بقي في النفس شيء فيما ذكرناه من توجيه التمسّك بالقدر المتيقّن لاعتبار الصفات الثلاثة.

وحاصل ذلك هو أن يُقال في تقريب الإشكال: إنّه بعد أن صار أصحاب هذه الأوصاف الثلاثة قدراً متيقّناً بالإضافة إلى فاقد الوقف[3] فكان المجتهد المطلق قدراً متيقّناً بالقياس إلى المتجزّئ، والمجتهد الحيّ قدراً متيقّناً بالقياس إلى المجتهد الميّت، والأعلم قدراً متيقّناً بالقياس إلى غير الأعلم - أعني المفضول - كان المتيقّن هو الواجد لهذه الأوصاف الثلاثة، وما عداه خارج عن ذلك، سواء كان فاقداً للجميع أو كان فاقداً للبعض منها حتّى الفاقد للواحدة، فكما أنّ كلّاً من المجتهد المطلق الميّت والمتجزّئ الحيّ ساقط عن القدر المتيقّن ولو كانا متساويين في الفضيلة؛ لكون الأوّل فاقداً لصفة الحياة والثاني فاقداً لإطلاق الاجتهاد، فكذلك المجتهدان اللذان أحدهما ميّت وأعلم، والآخر حيّ غير أعلم؛ لفقدان الأوّل صفة الحياة، والثاني صفة الأعلميّة ولو من ذلك الميّت بأن كان هذا الحيّ مفضولاً للميّت وأفضل من باقي الأحياء.

وهكذا الحال في الحيّين الذين يكون أحدهما متجزياً وهو أعلم بالمعاملات، والآخر منهما مجتهد مطلق مفضول له في المعاملات مع كونه أعلم من باقي الأحياء فيها وفي غيرها.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٤٣) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أيّ حال).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الوقت).

أمّا الأوّل، فلسقوطه عن القدر المتيقّن بكونه متجزّياً، وأمّا الثاني، فلسقوطه عنه بكونه مفضولاً له و إن كان أعلم من غيره.

والسرّ في ذلك هو أنّ كونه الواجد لذلك الوصف قدراً متيقّناً جارٍ في كلّ واحد من هذه الأوصاف في عرضٍ واحد من دون تقدّم لإعماله في أحدها على إعماله في الآخر.

نعم، لو كان لنا دليل لفظيّ يدلّ على التقييد بالحياة، ودليل آخر يدلّ على التقييد بإطلاق الاجتهاد كما يدّعى دلالة التوقيع المبارك على الأوّل، والمقبولة على الثاني لكان المتحصّل من الدليلين هو تقييد المرجع بالحيّ المجتهد المطلق، فإذا حصل التردد في الواجد لهذين الوصفين بين كونه مجرّد المجتهد المطلق الحيّ أو خصوص من يكون متّصفاً بأنّه أعلمهم كان مقتضى القدر المتيقّن هو خصوص أعلمهم - أعني خصوص أعلم الأحياء الذين يكون اجتهادهم مطلقاً -، ولا يضرّه كونه مفضولاً للأموات، أو لمن كان متجزّياً لخروجهما عن الحجّيّة بالدليل المذكور لا بالقدر المتيقّن.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن في النصّ إلّا مجرّد أعمال قاعدة القدر المتيقّن في جميع الصفات، فإنّه بناءً عليه تكون النتيجة هو انحصار القدر المتيقّن بالحيّ المطلق الأعلم، و إن الفاقد لصفة من هذه الصفات خارج عن القدر المتيقّن، ومنها الفاقد للأعلميّة ولو بالقياس إلى الفاقد لصفة الحياة أو بالقياس إلى الفاقد لصفة إطلاق الاجتهاد.

فإن قلت: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ اتّصاف القدر المتيقّن بكلّ من الحياة و إطلاق الاجتهاد والأعلميّة و إن لم يكن فيه تقدّم لبعض على بعض، بل كان ورود هذه الأوصاف جميعاً في رتبة واحدة، وقد خرج أيضاً مقابل كلّ صفة في رتبة خروج مقابل الآخر لكن تكون النتيجة أنّ القدر المتيقّن هو أعلم الأحياء، و إن كان مفضولاً للأموات، فإنّ كون القدر المتيقّن هو المتّصف بالحياة والأعلميّة تستلزم تقييد المفضول للأعلم بكونه من الأحياء، فلا يضرّه كون بعض الأموات اعلم منه، فإنّ كون الأعلم قدراً متيقّناً إنّما يكون بالقياس إلى غير الأعلم ممّن كان مرجعاً لولا الأعلميّة، أمّا من لا يكون مرجعاً فلا معنى لكون الأعلميّة قدراً

متيقّناً بالقياس[1]، فلا يعتبر في المرجع كونه أعلم منه.

وبالجملة: إنَّ كون الحيّ هو القدر المتيقّن يوجب كون الأعلم حيّاً؛ ويوجب أيضاً اختصاصه بمن يكون أفضل من الأحياء.

والحاصل أنَّ الميّت لقا خرج عن الحجّيّة، ولو من جهة كون الحيّ قدراً متيقّناً، لا يعتبر في المرجع كونه أعلم منه الثابت بكون الأعلم هو القدر المتيقّن، فإنَّ لكون القدر المتيقّن هو الحيّ أثرين:

أحدهما: تقيّد المرجع بكونه حيّاً.

وثانيهما: سقوط اعتبار أعلميّته وأفضليّته على الأموات، وأنَّ المعتبر في الأفضليّة هي أفضليته على الأحياء فقط.

قلتُ: اختصاص المفضولين بالأحياء كاختصاص الأفضل بالأحياء، فإنَّ كلّاً منهما مأخوذ من اعتبار الحياة الثابت بالقدر المتيقّن المفروض كونه في عرض اعتبار الأعلميّة الثابتة أيضاً بالقدر المتيقّن، فكما أنَّه في رتبة كون الحيّ قدراً متيقّناً لا يعتبر تقيّده بالأعلميّة، فكذلك في رتبة كون الأعلم قدراً متيقّناً لا يعتبر تقيّده بالحياة، و إن كان حاصل الأمرين كون القدر المتيقّن هو الحيّ الموصوف بالأعلميّة والأعلم الموصوف بالحياة، لكن مع بقاء الأعلم بحاله من كونه أعلم من الجميع أحياءً وأمواتاً.

وحينئذٍ فالمتعيّن في الجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنَّ إعمال قاعدة القدر المتيقّن في هذه الأوصاف إنّما تكون دفعة واحدة لا أنَّ كلّ واحد من هذه الأوصاف تجري فيه قاعدة القدر المتيقّن على حدة حتّى يُقال: إنَّ إجراءه في هذه الصفات يكون طولياً أو عرضياً في رتبة واحدة، بل ليس في البين إلّا إذا علمنا أنَّ الشارع جعل فتوى العالم حجّة ثمّ شككنا في أنَّه جعلها لخصوص الواجد لهذه الصفات الثلاثة أو أنَّه جعلها للأعمّ من ذلك، بحيث إنَّ الحجّيّة تشمل جميع العلماء من لدن صدور هذا الجعل إلى حين ابتلائنا بالواقعة التي نريد أن نتعرّف حكمها من العالم.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بالقياس إليه).

فنقول: القدر المتيقّن ممّن تكون فتواه حجّة في ذلك هو الحيّ المطلق الأفضل، ولازم ذلك أن يكون الفاقد لبعض هذه الصفات خارجاً عن القدر المتيقّن المذكور وفي جميع موارد المعارضة والمزاحمة بين هذه الصفات يكون كلّ من الطرفين خارجاً عن هذا القدر المتيقّن، فلو كان أحد العالمين مجتهداً متجزّياً حيّاً، والآخر مجتهداً مطلقاً ميّتاً كان كلّ منهما خارجاً عن القدر المتيقّن، فلو انحصر الأمر فيهما كان الأمر يدور بين كون الحجّة الشرعيّة هو الأوّل، وكونه هو الثاني، وكونه كلّاً منهما على السواء، ولا ريب في الحكم بالتخيير في ذلك؛ إذ لا قدر متيقّن في البين في هذه المرحلة وكون كلّ من الطرفين محتمل الحجّيّة.

وهكذا الحال فيما لو كان التزاحم بين الأعلميّة وإطلاق الاجتهاد، وينبغي أن يكون الأمر كذلك في تزاحم الأعلميّة والحياة بأن كان الميّت أعلم من الحيّ؛ لأن الميّت لا يكون قدراً متيقّناً لفقده صفة الحياة، والحيّ لا يكون قدراً متيقّناً؛ لفقده صفة الأعلميّة ولو بالقياس إلى ذلك الميّت.

ولكن لا يخفى أنّا لو أخذنا الأعلميّة قدراً متيقّناً على إطلاقها وقلنا: إنّ القدر المتيقّن هو المجتهد المطلق الحيّ الأعلم من الجميع أحياءً وأمواتاً من لدن صدور هذا الحكم إلى حين ابتلائنا بالواقعة أنّ التي لا نعرف حكمها، لكان الجعل المذكور لغواً غالباً، فإنّ الغالب عند الابتلاء بالواقعة لا نجد من الاحياء من هو أعلم من الجميع حتّى الأموات، ومن هذه الجهة نقطع بأنّ الحجّيّة ليست مقصورة على ذلك، بل هي أوسع من ذلك، وحينئذٍ فيدور الأمر بين كون الحجّة هو فتوى الحيّ الذي يكون اجتهاده مطلقاً، سواء في ذلك الفاضل والمفضول منهم، أو أنّه خصوص الذي يكون أفضل منهم - أعني أفضل الأحياء -، ولا ريب في كون الثاني هو القدر المتيقّن دون الأوّل.

لا يُقال: إنّ إسقاط الأفضليّة على[1] الأموات ليست بأولى من إسقاط الحياة، فقل إنّا نخرج الحكم المذكور عن اللغويّة غالباً بإسقاط اشتراط الحياة، مع بقاء

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عن).

إضافة الأفضلية إلى الجميع بحالها شاملة للأموات، فيكون القدر المتيقّن هو المجتهد المطلق الأعلم من الجميع من لدن صدور هذا الحكم إلى حين ابتلائنا، سواء كان حيّاً أو كان ميّتاً.

لأنّا نقول: إنّ ذلك أيضاً نقطع بعدمه؛ لأنّه يُوجب تعيّن الرجوع إلى الأموات غالباً، لما عرفت من ندرة كون الحيّ أفضل من الجميع حتّى الأموات، وهذا المعنى - أعني تعيّن الرجوع إلى الميّت - غالباً نقطع بعدمه؛ لأنّ أصحابنا بين من منع من الرجوع إلى الميّت مطلقاً وبين من سوّغ ذلك وحكم بالتخيير بينه، وبين الحيّ، وليس منهم من يعيّن الرجوع إلى الميّت غالباً، قال الشيخ ﷺ فيما حكاه عنه في التقريرات في أثناء التمسّك على عدم جواز تقليد الميّت بالأصل: «فإن قلت: لا نسلّم أنّ الرجوع إلى الحيّ وفاقيّ؛ فإنّ القائل بوجوب تقليد الأعلم إذا قال بجواز تقليد الميّت لا يحكم بالمساواة، بل المقدّم هو الأعلم ولو كان ميّتاً.

قلتُ: إنّ التخيير عند التساوي يلازم التخيير عند الأعلميّة؛ لعدم القائل بالتفصيل، مع أنّ القائل بوجوب تقليد الأعلم لا يقول بجواز تقليد الميّت غالباً لاتّحاد المناط...» إلخ[1].

وقد صرّح بما هو أبسط من ذلك في الردّ على الدليل الخامس من أدلّة المجوّزين، وهناك[2] نقل عبارة الشهيد ﷺ الصريحة بما ذكرناه من أنّه لم يقل أحد منّا بوجوب تقليد الميّت ابتداءً بحيث إنّهم جعلوا ذلك من اللوازم الباطلة اللاحقة للقول بجواز تقليد الميّت، وأنّ مدرك الملازمة هو مفروغيّة وجوب تقليد الأعلم نظراً إلى أنّ الغالب انحصار الأعلميّة بالأموات، فراجع وتأمّل.

ولا يخفى أنّه بناءً على هذا الوجه يكون جميع موارد التزاحم بين الصفات الثلاثة خارجاً عن القدر المتيقّن ويكون الحكم فيها جميعاً حتّى مورد المعارضة بين الأعلميّة والاجتهاد المطلق مع الانحصار هو التخيير بين فاقد الوصف الفلانيّ وفاقد الوصف الآخر إلّا مورد التزاحم بين صفة الأعلميّة وصفة الحياة، فإنّه بناءً

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٢٥/٢.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٣٧/٢.

على هذا الوجه يكون المتعيّن هو الرجوع إلى واجد وصف الحياة، ويكون الميّت ساقطاً ولو كان أعلم.

وهذا بخلاف الوجه السابق، فإنّه بناءً عليه كما يكون المتعيّن هو الرجوع إلى الحيّ في المورد المذكور كذلك يكون المتعيّن هو الرجوع إلى المجتهد المطلق في مورد المعارضة بين الأعلميّة و إطلاق الاجتهاد، و إنّما يثبت التخيير في خصوص المزاحمة بين إطلاق الاجتهاد وصفة الحياة.

ثمّ إنّ في النفس شيئاً من عدم تماميّة الوجه المذكور- أعني الوجه الأوّل - فإنّ كون المرجع أفضل من غيره و إن كان قدراً متيقّناً، إلّا أنّه لا ريب في أنّه ليس المراد أنّه هو الأفضل من غيره حتّى من يكون ساقط الحجّيّة من جهة أخرى؛ إذ لا إشكال في أنّه لا يعتبر كونه أعلم ممّن هو ساقط الحجّيّة من جهة أُخرى، فلو كان هناك - مثلًا - مجتهد فاسق، فلا إشكال في أنّه لا يعتبر في المجتهد الذي نرجع إليه أن يكون أعلم منه.

وحينئذٍ نقول: إنّ الميّت وكذلك المتجزّىء لمّا كانا ساقطي الحجّيّة نقطع بأنّه لا يعتبر في الحيّ المجتهد المطلق أن يكون أعلم منهما، غاية الأمر أنّ سقوط حجّيّتهما كان بالقدر المتيقّن الذي هو في عرض كون الأعلم قدراً متيقّناً، ومن الواضح أنّ ذلك غير ضارٍ بما ندّعيه من أنّ المراد من كون القدر المتيقّن من كون المرجع أعلم هو كونه أعلم ممّن لا يكون ساقط الحجّيّة من جهة أُخرى.

و إن شئت قلت: إنّ اعلميّة المرجع على من هو ساقط الحجّيّة ليست قدراً متيقّناً، و إن كان سقوط حجّيّة الطرف من جهة القدر المتيقّن الجاري في عرض كون الأعلم قدراً متيقّناً، فتأمّل.

وحيث قد اتّحد الوجهان في صور التزاحم بين الأعلميّة والحياة وكان المتعيّن عليها هو الرجوع إلى الحيّ، وفي صورة التزاحم بين إطلاق الاجتهاد والأعلميّة كان مقتضى الوجه السابق تعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق، ومقتضى الوجه الأخير هو التخيير، فقد رجع الأمر بالآخرة في هذه الصورة إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير واحتمال التعيين في جانب المجتهد المطلق، فكان هو المتعيّن للمرجعيّة في الصورة المزبورة.

ويمكن أنْ يستدلّ على ذلك بقوله عليه السلام: «وأمّا الوقائع الحادثة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[1] فإنّا وإن لم نطّلع على السؤال الذي وقع هذا التوقيع المبارك جواباً له إلّا أنّه بعد سقوط احتمال كون المراد من الوقائع الحادثة هي الحوادث والابتلاءات الدنيويّة، لعدم مناسبة ذلك بالأمر بالرجوع إلى الرواة يدور الأمر فيه بين كون المراد من الوقائع الحادثة هي الشبهات الموضوعيّة التي هي مورد القضاء وفصل الخصومات، وكون المراد هو خصوص الشبهات

وحينئذٍ يصحّ لنا أن نقول: إنّه لا بُدَّ في المجتهد المرجع من كونه مجتهداً مطلقاً حيّاً أعلم الأحياء وفي صورة المعارضة بين الحياة وإطلاق الاجتهاد الحكم هو التخيير وفي صورة التزاحم بين الإطلاق والأعلميّة يتعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق، وفي صورة التزاحم بين الحياة والأعلميّة يتعيّن الرجوع إلى الحيّ.

وبتقريب أوضح أنّ اعتبار أعلميّة هذا الحيّ على ذلك الميّت ليست قدراً متيقّناً من دليل الحجّيّة، لما عرفت من أنّ الأعلميّة على من هو ساقط الحجّيّة ليست قدراً متيقّناً، ولا يعارض ذلك بأن يُقال: إنّ اعتبار حياة ذلك الأعلم الميّت ليست قدراً متيقّناً، بدعوى أنّ الحياة في قبال الأعلميّة ليست قدراً متيقّناً لما هو واضح من أنّ القدر المتيقّن في ناحية الحياة حاكم عليه في ناحية الأعلميّة؛ لكون الأوّل موجباً لانحصار الأعلميّة بالنسبة إلى الأحياء، بحيث لا تكون الأعلميّة على الأموات معتبرة في القدر المتيقّن الثاني.

وحاصل نتيجة القدر المتيقّن من الجهتين هو تقيّد حاصل الأوّل بحاصل الثاني، وحاصل الثاني بحاصل الأوّل، وبكون نتيجة الجهتين هو تقيّد الأعلم بكونه حيّاً، وتقيّد الحيّ بكونه أعلم، ولازم تقيّد الأعلم بكونه حيّاً هو كون المراد من تقيّد الحيّ بكونه أعلم هو الحيّ أعلم من الأحياء؛ لخروج الميّت الأعلم عن القدر المتيقّن وخروجه موجب لعدم الاعتناء بأعلميّته الموجب لاختصاص الأعلميّة بالأعلميّة بالنسبة إلى الأحياء، فتأمّل.

---

١. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

الحكميّة التي هي مورد الفتوى، والمتعيّن هو الاحتمال الثاني؛ لأنَّ الرجوع إلى الرواة في فصل الخصومات كان أمراً مفروغاً عنه في زمان الحضور، فلا يناسب أن يكون الجواب المذكور جواباً عن السؤال عنه، فلا بُدَّ أن يكون الجواب المذكور مسوقاً لبيان الأمر بالرجوع إلى الرواة في مقام الشبهات الحكميّة، فلا بُدَّ حينئذٍ من كون المراد من الرواة هم الفقهاء.

ولا ريب حينئذٍ في أنَّ المراد من الشبهات الحكميّة هي الشبهات المتجدّدة التي يبتلى بها المكلّفون في كلِّ عصرٍ فيكون الإمام عليه السلام قد أمر في ذلك بالرجوع إلى الفقهاء والسؤال منهم، وظاهره هو الرجوع إلى من كان منهم موجوداً في مورد الابتلاء بالشبهات الحكميّة فيكون دليلاً على اعتبار الحياة.

ثمّ لا يخفى أنَّ المخالف في هذه المسألة - أعني مسألة اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ - إنّما هم العامّة[1]، ولا يبعد أن يكون هذا النزاع بينا وبينهم من فروع النزاع في مسألة الإمامة واعتبار وجود الإمام عليه السلام؛ ليكون مرجعاً في الأحكام الشرعيّة في الشبهات الحكميّة في عصر الحضور، وفي عصر الغيبة يكون المرجع في ذلك هم نوابه عليهم السلام.

والحاصل[2]: أنَّ المتعيّن في التوقيع المبارك هو أن تكون الوقائع المسؤول عنها ممّا يرجع فيها إلى الإمام عليه السلام في عصر الحضور، ومن الواضح انحصارها بالشبهات الحكميّة، حيث إنَّ ما هو مورد للترافع من الشبهات الموضوعيّة لم يكن ممّا يختصّ الرجوع فيه به عليه السلام كي يسأل منه عليه السلام أنّه في عصر الغيبة

---

١. نُقِل عن الشيخ الأنصاريّ في مطارح الأنظار: ٤٣١/١؛ إذ قال: «بل صرّح في المنهاج بإجماعهم عليه، حيث قال: جواز تقليد الميّت إجماعيّ في عصرنا»، ويُنظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٢٦٨/٣، والمنخول من تعليقات الأُصول: ٥٩١.

٢. أرجأ المقرّر دام ظله هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ شعبان، ١٣٤٩هـ).

ماذا نصنع؛ لما هو واضح من أنَّ شيعتهم ﷺ لم يكونوا يرجعون إليهم في مقام الترافع، وإنَّما يرجعون لمن نصبوه لهم.

وهكذا الحال في الأمور الحسبيّة.

وحينئذٍ فينحصر الأمر في الشبهات الحكميّة، فإذا أمر ﷺ بالرجوع في ذلك إلى الرواة كان دليلاً على اعتبار الحياة، وإلّا فلو كان يصحّ الرجوع إلى الميّت كان الرجوع في ذلك إلى رواياته، فكان ينبغي أن يأمر ﷺ بالرجوع إلى نفس الروايات.

ثمّ لا يخفى إنَّ الرجوع إلى الرواة لم يكن من جهة نفس كونه راوياً وإلّا لأمر بالرجوع إلى نفس الرواية مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواية كان موجوداً في عصر الحضور، فلا معنى للسؤال عنه.

والحاصل: أنَّك بعد أن عرفت أنَّ المسؤول عنه هو ما كان يختصّ الرجوع فيه في عصر الحضور به ﷺ تعرف أنَّ المسؤول عنه هو الشبهات الحكميّة التي لم تكن فيها رواية منهم ﷺ؛ إذ لو كانت ممّا فيه الرواية لم يكن الرجوع فيها ممّا يختص بشخصه ﷺ، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المسؤول عنه هو الشبهات الحكميّة التي لم يكن بها رواية منهم ﷺ، فيكون الأمر بالرجوع في ذلك إلى الرواة كناية عن الرجوع إليهم بما أنّهم أصحاب رأي ممّا يحصّلونه من الرواة والقواعد المستنبطة منها، فيكون ذلك مختصّاً بالمجتهدين منهم، وبما قدّمناه من دلالة ذلك على اعتبار الحياة يتمّ اشتراط الحياة في المجتهد الذي يرجع إليه.

وأمّا نقض الاستدلال المذكور بعموم التعليل في قوله ﷺ: «فإنّي قد جعلتهم حجّة عليكم»[1] بدعوى أنَّ مقتضاه إطلاق الحجّة، ففيه ما لا يخفى

---

١. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

من أنّه لم يتقدّم منه عليه السلام نصب لهم إنّما حصل النصب بنفس هذا الأمر، وحينئذٍ فيكون قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلتهم حجّة عليكم»[1] من قبيل التفريع والمسبّب، وبعبارة أُخرى: أنّ ذلك يكون من قبيل النتيجة، لا من قبيل الكبرى*.

---

* **قلتُ:** لولا الإجماع المدّعى في المقام، ففي النفس شيء من تماميّة الدليل اللفظيّ، فإنّ ما أفاده (دام ظلّه) من عدم شمول قوله عليه السلام: «**وأمّا الوقائع الحادثة**»[2] لما هو مورد الترافع من الشبهات الموضوعيّة وللأمور الحسبيّة - معللاً بأنّ ذلك لم يكن مقاماً يختص الرجوع فيه به عليه السلام في عصر الحضور - يمكن المناقشة فيه بأنّه وإن كان في عصر الحضور يرجع الشيعة إلى المنصوبين من قبله عليه السلام إلّا أنّ ذلك من قبيل النصب الخاصّ، ومن الواضح أنّه في عصر الغيبة لم يكن نصب خاصّ، فكان ذلك هو الداعي والباعث على السؤال عمّن يرجع إليه في ذلك في عصر الغيبة، فأجاب عليه السلام بالنصب العامّ.

ولكنّ هذه المناقشة لو تمّت لم تضرّ بالاستدلال المذكور، غايته أنّه يكون قوله عليه السلام: «**وأمّا الوقائع الحادثة**» شاملاً للشبهات الحكميّة ولما هو مورد الترافع وللأمور الحسبيّة.

نعم، يمكن المناقشة في وجه دلالة ذلك الأمر على اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه في الشبهات الحكميّة، ولا ينفع فيه أنّه لو لم يكن قيد الحياة معتبراً لأمر عليه السلام بالرجوع إلى نفس الروايات، لا إلى الرواة لإمكان أن يُقال: إنّه عليه السلام إنّما أمر بالرجوع إلى الرواة لا إلى نفس الروايات لأجل أنّ الرجوع إلى الرواية ليس من وظيفة العامّيّ بل لا بُدّ له من الرجوع إلى من له الأهليّة لاستفادة الحكم من الروايات، وهم المجتهدون المعبّر عنهم بالرواة، وحينئذٍ فيكون المأمور بالرجوع إليه هو المجتهد، فكأنّه عليه السلام قال إرجعوا إلى المجتهدين فيما يستفيدونه من رواياتنا، ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون دليلاً على اعتبار الحياة.

---

١. المصدر نفسه.

٢. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

هذا كلّه في المقام الأوّل، أعني التقليد الابتدائيّ.

المقام الثاني في التقليد الاستمراريّ

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو التقليد الاستمراريّ، فاعتبار الحياة وإن لم يكن بتلك المثابة من الشهرة أو الإجماع الذي لم ينقل الخلاف عن أحد من الأُصوليّين وإن خالف فيه الأخباريّون[1] وأشعر به كلام المحقّق القمّيّ[2]، إلّا أنّ تلك الأدلّة التي أقمناها على[3] اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ من الأصل والتوقيع المبارك جارية في التقليد الاستمراريّ.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّ نفس الأمر بالرجوع يقتضي اعتبار الحياة فيمن يرجع، وهو ممنوع.

ومن هذه المناقشة تظهر لك المناقشة فيما أفاده (دام ظلّه) من اختصاص مورد الجواب بما لم يكن فيه رواية منهم ﷺ، وذلك لما عرفت من أنّ مجرّد وجود الرواية لا تنفع العامّيّ، مضافاً إلى ما هو واضح من أنّه يجب الرجوع إلى المجتهد مطلقاً سواء كانت في البين رواية أو لم تكن، بل إنّ الغالب فيما يرجع فيه إليهم هو كونه مورداً للرواية، بمعنى أنّ الغالب فيه أن يكون مدرك الحكم هو الرواية، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) سابقاً من الأصل وأنّ المقام من قبيل الدوران بين التخييروالتعيين، فيمكن المناقشة فيه بأنّه بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الأعلميّة كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّه لو كان الحيّ أعلم من الميّت وجب الرجوع إلى الحيّ لا من جهة كونه حيّاً، بل من جهة كونه أعلم، ولو كان الميّت أعلم من الحيّ كان من قبيل الدوران بين المتباينين؛ لاحتمال كون تعيّن الأعلم وإن كان ميّتاً، كاحتمال تعيّن الحيّ وإن كان غير أعلم.

نعم، لو كان الحيّ مساوياً للميّت من جهة العلميّة يتعيّن الرجوع إلى الحيّ؛ لأنّه من قبيل الدوران بين التخييروالتعيين، فتأمّل.

---

١. منهم الإسترآباديّ في القواعد المدنيّة: ٢٩٩، والمحدّث الكاشانيّ في مفاتيح الشرائع: ٥٢/٢، والسيّد الجزائريّ في كشف الأسرار: ٧٧/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢٧٠/٢، وجامع الشتات: ٤٩٦.

٣. كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

وأقصى ما يمكن التمسك[1] به للقائلين بعدم اعتبار الحياة في التقليد الاستمراريّ هو دعوى أنَّ المكلّف بعد أن قلّد في المسألة -بأن عمل على فتوى أحد المجتهدين ثمّ مات ذلك المجتهد- لم يمكن له الرجوع في نفس تلك المسألة إلى فتوى غيره من الأحياء؛ لأنَّ المسألة الواحدة لا تتحمل تقليدين.

وفيه ما لا يخفى من المنع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى؛ فلما هو واضح من كون الأحكام انحلاليّة وأنَّ الحكم في كلّ مسألة ينحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الوقائع، فكلّ واقعة لها حكم مستقلّ غير الحكم في الواقعة الأُخرى، وإن اشترك الواقعتان في الدخول تحت كبرى واحدة.

وأمّا الكبرى؛ فلما هو واضح، فلأنّا لو سلّمنا اتّحاد الحكم في جميع الوقائع إلّا أنّه قابل للتبعيض فيه، ألا ترى أنّه لو قلّد شخصاً يقول بوجوب الإقامة في مدينة النبيّ ﷺ - مثلًا - ثمّ مات ذلك الشخص لم يكن لذلك العاميّ أن يرجع إلى غيره من الأحياء ممّن يقول بعدم وجوب ذلك من جهة كون الحكم الواحد لا يتحمل تقليدين.

ولا[2] يخفى أنَّ الكلام في اشتراط الحياة يكون من جهتين:

الأولى: اشترطها في نفس الاجتهاد، وإلى هذا يرجع ما يُقال: إنَّ الميّت لا رأي له، أو أنَّ قول الميّت كالميت.

نعم، لقوله أثرفي تحقّق الإجماع ونحو ذلك؛ إذ لا إشكال في أنَّ الأثرفي

---

١. كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (سلخ شهر شعبان، ١٣٤٩هـ).

مثل هذه الموارد إنّما يترتّب على الرأي والقول باعتبار حدوثه، وجهة البقاء أجنبيّة عنه.

في مناقشة الاستدلال بالاستصحاب على عدم اعتبار الحياة

الجهة الثانية: اشتراط الحياة في حجّيّة الفتوى على المقلّد.

وكيف كان، فقد يستدلّ على عدم اعتبار الحياة في الجهتين بالاستصحاب - يعني استصحاب الحجّيّة الثابتة حين الحياة - وفيه:

أوّلاً: ما عرفت من قيام الدليل على اعتبار الحياة، والاستصحاب* إنّما

أدلّة أُخرى على جواز البقاء على تقليد الميّت

* **قلتُ**[1]: وقد يستدلّ على جواز البقاء بأمور أخر غير الاستصحاب:

الأمر الأوّل إطلاق الأدلّة السمعيّة

منها: إطلاق الأدلّة السمعيّة بدعوى أنّها كافية في جواز البقاء على تقليد الميّت؛ لإطلاق تلك الأدلّة من هذه الجهة وكون ذلك الإطلاق في مقام البيان، والفرق بينه وبين التقليد الابتدائيّ: أنّ الإشكال في التقليد الابتدائيّ كان في جواز الأخذ بفتوى الميّت ابتداء، بحيث يكون الأخذ بها في حال موته ورُبّما يُقال بظهور عنوان السؤال والإنذار والأخذ والرجوع بكون المسؤول والمنذِر والمرجِع حيّاً حين السؤال والإنذار والأخذ والرجوع والإشكال في التقليد الاستمراريّ إنّما هو في جواز البقاء على العمل بالفتوى بعد أن كان صاحبها حيّاً حين الإنذار والرجوع وغيرهما من هذه العناوين، فلا ريب في تحقّق هذه العناوين وإنّما الإشكال في جهة أُخرى وهي بقاء حجّيّة الفتوى بعد تحقّق الأخذ بها منه في حال حياته، فتكون الفتوى المزبور[2] حجّة مطلقاً حتى بعد وفاته أو تكون حجّيّتها مقيّدة بما دام حيّاً مع فرض انحافظ كون الأخذ بها والرجوع إليه في حال حياته، والظاهر من الأدلّة المذكورة الإطلاق من هذه الجهة، وأنّ الفتوى بعد تحقّق أخذها من صاحبها في حال حياته تكون حجّة مطلقاً حتّى بعد مماته، وهذا بخلاف التقليد الابتدائيّ، فإنّ فتوى الميّت فيه

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلى قوله: «أهل» وجدته في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر ﷺ بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الجمعة: ٩ شعبان، ١٣٥٦هـ».

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المزبورة).

لم تكن مأخوذة من صاحبها في حال حياته فلا يشملها أدلّة الرجوع والأخذ والسؤال والانذار وغيرها من أدلّة التقليد الظاهرة في كون من يرجع إليه وتُؤخذ منه الفتوى حيّاً في حال الأخذ والرجوع.

وبالجملة: أنّ الأخذ الأوّل الذي كان في حال الحياة كافٍ في صحّة الأعمال المتأخّرة عن الحياة؛ إذ لا يحتاج كلّ عمل إلى أخذ جديد كي يقال: إنّ الأخذ الجديد يلزمه كون المأخوذ منه حيّاً.

وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فللنقض بما لو اختلّ أحد الشروط الأخر مثل «العدالة» و«العقل» و«الأعلميّة» لتحقّق الأخذ في حال واجديّة الشرط إلّا أنّ يلتزم بخروج ذلك من جهة الإجماع، لكن الإجماع على عدم تقليد الفاسق - مثلًا - كالإجماع على عدم تقليد الميّت، فكما نقول إنّ القدر المتيقّن منه هنا هو الابتدائيّ، فلم لا نقول به هناك، وهكذا الحال في بقية الشروط.

وثانياً: أنّ الأمر بالرجوع وغيره من العناوين المذكورة ليس لها موضوعيّة، وإنّما هي صورية طريقيّة، وهي كناية عن حجّيّة قول من يرجع إليه، فإذا شككنا في بقاء الحجّيّة لم يكن لنا بُدّ من الاستصحاب.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ الأمر بهذه العناوين ليس كناية عن الحجّيّة، فلا أقلّ من كونه كناية عن إيجاب العمل على طبق قول من يرجع إليه، ومن الواضح أنّ العمل يتكرّر.

ورابعاً: لو سلّمنا أنّ الأوامر المذكور[1] أوامر حقيقيّة، وأنّ المطلوب هو نفس الأخذ والرجوع، فأتى دليل يدلّ على عدم تكرّره، فإنّ للعامّيّ في كلّ عمل من أعماله أخذ ورجوع، غايته أنّه استمراريّ، فإنّ كلّ عمل من الأعمال لا بُدّ له أخذ ورجوع، غايته أنّ ذلك الأخذ يبقى مستمرّاً، ففي كلّ آن هو مكلّف بالرجوع إلى الحيّ.

وخامساً: أنّا لو سلّمنا جميع ذلك تأتّى إطلاق يدلّ على كفاية الأخذ من

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

الحيّ في صحّة الأعمال المتأخّرة؛ إذ محصّل هذا الإطلاق أنّ الأخذ من الحيّ يُوجب صحّة الأعمال حتّى ما كان منها متأخّراً عن مماته، وليس لنا من الأدلّة ما يتكفّل بهذا الإطلاق، والقدر المتيقّن منها هو أنّ ذلك ما دام واجداً لعنوان الحياة، فإنّها بعد فرض تسليم كون المأخوذ منه مقيّداً بالحياة يكون القدر المتيقّن هو ما دام الحياة لو لم ندّع ظهوره في ذلك.

الأمر الثاني في التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء

ومنها: التمسّك بالسيرة العقلائيّة، وليس المراد السيرة على البقاء على تقليد الميّت كي يتوجّه عليه أنّا لم نحرز هذه السيرة فضلاً عن اتّصالها بالمعصوم، ليكون عدم الردع المحرز بالأصل أو عدم العلم بالردع كافياً في جواز العمل على طبقها، كما أفاده الشيخ ﷺ[1] من تقسيم العوام في ذلك الزمان إلى أقسام، بل المراد أنّ دليل التقليد منحصر بالسيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة؛ بناءً على أنّ الفقهاء أهل الخبرة بالأحكام، وأنّ ما ورد من الآيات والأخبار ممّا يمكن أن يستدلّ به على حجّيّة فتوى الفقيه كلّه من باب الإمضاء لهذه السيرة العقلائيّة.

وقد حقّق في محلّه حجّيّة قول أهل الخبرة فيما لهم الخبرة به بالسيرة العقلائيّة المتّصلة بزمان المعصوم التي لم يردع عنها، وحيث كان الدليل هو كون الفقهاء من أهل الخبرة كان المدار في حجّيّة فتواهم من حيث التوسعة والتضييق على حجّيّة قول أهل الخبرة، ومن الواضح أنّ السيرة جارية على الأخذ بقول أهل الخبرة حتّى لو كانوا أمواتاً كما يشاهد في الرجوع إلى الأموات من أهل اللغة فضلاً عمّا لو رجع إليه في حال حياته والبقاء على العمل بقوله بعد مماته.

نعم، في خصوص حجّيّة الفتوى لمّا ثبت عندنا بالأدلّة الشرعيّة عدم جواز الرجوع الابتدائيّ كان ذلك ردعاً عن الرجوع الابتدائيّ في خصوص هذا القسم من أهل الخبرة، فإنّ السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة وإن اقتضت جواز الرجوع الابتدائيّ، إلّا أنّ تلك الأدلّة تكون رادعة عن إلحاق هذا القسم من الرجوع إلى أهل الخبرة - أعني خبرة الأحكام الشرعيّة بباقي أهل الخبرة - في

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٣٥٩.

غير الأحكام الشرعيّة.

والحاصل أنّ غاية ما دلّت عليه الأدلّة المذكورة هو التفرقة في الرجوع الابتدائيّ بين أهل خبرة الأحكام الشرعيّة وأهل خبرة غير الأحكام الشرعيّة فحكمت في خصوص الأوّل بعدم جواز الرجوع الابتدائيّ، أمّا الرجوع الاستمراريّ فلم تمنع منه الأدلّة في القسم المزبور، وحينئذٍ فيكون مقتضى السيرة المذكورة من البقاء على العمل بقول أهل الخبرة بعد أخذه منه في حال حياته باقياً فيه بحاله لم يثبت فيه ردع الشارع عنه.

لا يُقال: إنّ جريان السيرة بالبقاء على قول أهل الخبرة في مثل «اللغات» لا ينفع ما لم يكن ذلك جارياً في الأحكام الشرعيّة على وجه يكون جريانها متّصلاً بزمان المعصوم.

لأنّا نقول: بعد فرض كون أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة من أهل خبرتها وبعد الفراغ عن جريان السيرة بالبقاء على قول أهل الخبرة يتمّ المطلوب من دون حاجة إلى جريان السيرة بالبقاء في خصوص الأحكام، ولأجل ذلك لم يحتجّ من أحتجّ بالسيرة على حجّيّة الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة وغيرها إلى إثبات جريان السيرة بالرجوع إلى الاستصحاب في خصوص باب الأحكام الشرعيّة.

إشكالات على التمسك بالسيرة العقلائيّة على البقاء

هذا غاية ما أمكنني من تقريب التمسّك بالسيرة العقلائيّة لمسألة البقاء، وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّ باب تقليد المجتهد والعمل بقوله في الأحكام الشرعيّة أجنبيّ بالمرّة عن باب الرجوع إلى أهل الخبرة، فإنّ ذلك من المناصب الإلهيّة التي تضمّنها التوقيع المبارك من قوله عليه السلام: «**فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله تعالى**»[1]، بخلاف باب حجّيّة قول أهل الخبرة فيما لهم الخبرة فيه، فشتّان ما بين البابين، فإنّ ذلك يعتبر في المرجع فيه[2] الإيمان والعدالة، بل ما فوق العدالة من مخالفة الهوى.

---

١. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي فيه).

وهذا لا يعتبر فيه شيء من الأشياء حتّى الاسلام فضلاً عن الإيمان، وذاك لا يعتبر في حجّيّة قوله على مقلّديه الظنّ، ولا الاطمئنان، وهذا يعتبر ذلك في الأخذ بقوله.

ودعوى: أنّ اشتراط العدالة أو ما فوقها وغير ذلك ممّا يشترط في باب التقليد كلّه جميعاً من باب الردع عن الأخذ بمقتضى السيرة فيه شطط من الكلام وتكلّف ظاهر يكاد يحصل القطع، بخلافه لمن راجع تلك الأدلّة، هب أنّ تخصيص الحجّيّة بهذه المخصّصات الكثيرة من باب الردع، فما شأن هذا التعميم الذي أشرنا إليه في حجّيّة قول الفقيه مطلقاً وإن لم يكن مفيداً للظنّ فضلاً عن الاطمئنان مع التخصيص بذلك في حجّيّة قول أهل الخبرة؟

وثانياً: أنّه هل يبقى وثوق بالسيرة الجاريّة على كلّيّ باب أهل الخبرة، بحيث تطمئن النفس بإجزاء حكمها في الأحكام الشرعيّة الإلهيّة مع الاعتراف بعدم ثبوت جريانها في خصوصها مع الاعتراف بوعورة مسلك الاستدلال في الأحكام الشرعيّة، سيّما في الأعصار الأخيرة، بخلاف باب الموضوعات الخارجيّة التي قلنا فيها بجواز الرجوع إلى أهل الخبرة فيها، فإنّا إنّما نقول به في خصوص تشخيص العيب ونحوه من التمييز بين قيمة البيع الصحيح وقيمة المعيب، وفي مثل أصل التقويم، وفي بعض الموضوعات التي تكون من هذا القبيل، ولأجل ذلك لم نرجع إلى أهل التقاويم في الأهلّة؛ لابتناء استدلالهم على إعمال دقّة النظر التي توجب تطرّق احتمال كثرة الخطأ، بل حقّق في محلّه عدم جواز الرجوع إلى أهل الخبرة في تعيين الأوضاع اللغويّة، فلم يجز الرجوع إلى علماء اللغة في تعيين الأوضاع وإن رجعنا إليهم في تعيين موارد الاستعمال.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ علماء أهل اللغة ليسوا من أهل خبرة الأوضاع، فتأمّل.

وثالثاً: أنّه لا يخفى على كلّ من راجع الأدلّة الشرعيّة الواردة في باب التقليد أنّها ليست مسوقة لإمضاء سيرة الرجوع إلى أهل الخبرة، بل يحصل له الجزم بأنّها متكفّلة لحكم شرعيّ تأسيسيّ وهو حجّيّة قول المجتهد، وكيف يتوهّم

الإمضاء للسيرة المذكورة في التوقيع المبارك بناءً على ما استظهرناه من كون السؤال في الوقائع إنّما هو السؤال عن الشبهات الحكميّة، وكيف يتوهّم عدم اطّلاع السائل الجليل على تلك السيرة، بحيث احتاج إلى تقديم ذلك السؤال إليه عليه أفضل الصلاة والسلام، وكيف يتوهّم الإمضاء للسيرة التامّة المذكورة في قوله عليه السلام: «**فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله**»[1]، فإنّ إضافة الحجّة إليه عليه أفضل الصلاة والسلام يعطي كون المنصب أعظم من كونه منصب أهل الخبرة، وإلّا لم يحتج إلى هذه الإضافة الشريفة ولو كان ذلك من باب أهل الخبرة فلا أعظم من أن يقول: إنّهم حجّة عليكم من دون حاجة إضافة إلى نفسه الشريفة وتعقيبه بقوله عليه السلام: «**وأنا حجّة الله**»[2].

وهكذا الحال في باقي الأدلّة، فإنّها لا تخلو عن أشعار بمثل ذلك والقول بأنّه ليس لنا دليل شرعيّ لفظيّ يدلّ على أصل التقليد، وعلى حجّيّة قول المجتهد على العاميّ شطط من الكلام، وإنّما كان الكلام في ثبوت الإطلاق في تلك الأدلّة لا في أصل وجودها.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو من جهة انسداد باب العلم علينا فيما نرجع به إليهم، ولو كان باب العلم بذلك مفتوحاً علينا لمّا رجعنا إليهم، وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه أنّه لو لم يكن للعاميّ حجّة شرعيّة لأمكننا القول برجوعه إلى أهل الخبرة الذين هم المجتهدون من باب الرجوع إلى أهل الخبرة.

أمّا بعد انفتاح باب العلم له بأنّ الشارع جعل له فتواهم حجّة، ولو كان ذلك الدليل في غاية الإجمال، بحيث كان القدر المتيقّن منه هو الحيّ حدوثاً وبقاء حتّى لو كان ذلك الدليل هو الإجماع لكان ذلك الدليل حاكماً على تلك السيرة؛ لكونه موجباً لانفتاح باب العلم بالقياس إليه الموجب لعدم تعيّن الرجوع إليهم من باب كونهم من أهل الخبرة.

---

١. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

٢. المصدر نفسه.

يرجع إليه عند الشكّ، ولا معنى للرجوع إليه مع قيام الدليل على الاعتبار*.

---

* **قلتُ**[1]: وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّه قد حقّق في محلّه[2] الفرق بين تخلّف المبيع الموجب لبطلان البيع وتخلّف الوصف الموجب للخيار، بأنّ الأوّل راجع إلى تخلّف الصورة النوعيّة، والثاني راجع إلى تخلّف الوصف الزائد على الصورة النوعيّة، وليس المدار في ذلك إلّا على نفس الواقع، دون مجرّد كيفيّة أخذه في العقد، فلو باع السوار على أنّه ذهب فتبين أنّه من الصفر كان من تخلّف المبيع، سواء كان الإيجاب بصيغة «بعتك هذا الذهب الذي هو السوار» أو «بعتك هذا السوار الذي هو ذهب» أو «بعتك هذا السوار بشرط كونه ذهبًا» فإنّ جميع ذلك يكون تخلّف الذهبيّة فيه من باب تخلّف المبيع وإن أخذ في العقد بلسان الوصف أو بلسان الشرط، بخلاف وصف الكتابة في العبد، فإنّ تخلّفه يكون من تخلّف الوصف الموجب للخيار، سواء أخذ في العقد بطريق التوصيف أو بطريق الشرط أو بطريق العنوان، فلا فرق فيه بين أن يقول: «بعتك هذا العبد الكاتب»، أو «بعتك هذا العبد بشرط كونه كاتبًا»، أو يقول: «بعتك هذا الكاتب»، أو «بعتك الكاتب وهو هذا العبد»؛ فإنّ جميع ذلك لو تخلّفت الكتابة يكون من قبيل تخلّف الوصف، ولا يُوجب تخلّفه إلّا الخيار وإن أخذ في العقد عنواناً.

ثمّ إنّ نظير هذا المبحث يتأتّى في القضايا الأحكاميّة، فبعض الأوصاف يحكم العرف بأنّها عنوان للحكم وموضوع له وإن أخذت في لسان الدليل بلسان الشرط الذي هو بمنزلة علّة الحكم، وبعضها يحكم العرف بأنّها من قبيل العلّة وإن أخذت بلسان العنوان، ففي مثل الحكم على العادل بوجوب الإكرام - مثلًا - يحكم العرف بأنّه عنوان الحكم وموضوعه، وإن أخذ في لسان الدليل بطريق الشرط بأن يقول: «أكرم زيداً إن كان عادلًا»، بحيث يرى العرف أنّ زوال العدالة موجب لزوال موضوع الحكم الموجب لارتفاع الحكم، بخلاف مثل الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسة

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «أدلّة لبّيّة» وجدته في ورقة منفصلة ألحقت بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر ﷺ بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الأحد: ٤ شعبان، ١٣٥٦هـ».

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢٦٧/٣، وما بعدها.

أنّه نجس، فإنّ العرف يفهم منه أنّ التغيّر بالنجاسة علّة لنجاسة الماء و إن أخذت في لسان الدليل بطريق العنوان بأن يقول: إنّ المتغيّر بالنجاسة نجس.

ويظهر أثر هذا الفهم العرفيّ في الاستصحاب، ففي مثل الأوّل يحكم العرف بأنّه عند ارتفاع العدالة يكون من قبيل زوال الموضوع، وأنّ تسرية وجوب الإكرام إلى زيد بعد ارتفاع العدالة عنه من قبيل تسرية الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر، فلا تكون القضيّة المتيقّنة متّحدة في نظر العرف بالقضيّة المشكوكة، سواء كان الدليل بلفظ «أكرم زيد العادل»، أو «أكرمه إن كان عادلًا»، أو «إن كان زيد عادلاً فأكرمه»، أو كان بصورة «أكرم زيد» وكان ورود هذا الخطاب في حال عدالته.

أمّا في مثل الثاني فليس الأمر كذلك، بل إنّ العرف يرى أنّ التغيّر علّة لورود النجاسة على ذات الماء، ولا يكون تسرية النجاسة له إلى ما بعد التغيّر من قبيل تسرية الحكم من موضوع إلى آخر، فلو شكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر يكون شكّه راجعاً إلى الشكّ في أنّ التغيّر الذي هو علّة للنجاسة، هل هي علّة مبقية أو أنّها ليست بمبقية، فيمكنه استصحاب النجاسة التي ثبتت للمتغيّر في حال التغيّر إلى ما بعد زوال التغيير وتكون القضيّة المتيقّنة متّحدة في نظرهم مع القضيّة المشكوكة؟

وبالجملة: أنّهم يرون أنّ بعض الأوصاف من الجهات التعليليّة و إن أخذت بلسان الدليل تقييديّة، وبعضها يرون أنّها من الجهات التقييديّة و إن أخذت بلسان الدليل تعليليّة، فلو شكّ في مدخليّة وصف في الحكم، فإن كان على تقدير اعتباره في نظرهم من قبيل الأوّل جرى فيه الاستصحاب؛ و إن كان من قبيل الثاني لم يجرِ الاستصحاب لمغايرة القضيّة المشكوكة في نظرهم مع القضيّة المتيقّنة الموجب لعدم صدق النقض في نظرهم، ولو لم يحرز أنّه من أيّ القبيلين لم يجرِ الاستصحاب فيه أيضاً؛ لعدم إحراز اتّحاد القضيّتين، ولا يكون التمسك بعموم لا تنقض إلّا تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة، للشكّ في كون عدم الأخذ باليقين السابق مصداقاً لنقضه.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الحكم الشرعيّ فيما نحن فيه هو الحجّيّة، وموضوعها هو الرأي الظنّيّ من المجتهد، وحيث إنّ الرأي ينعدم بموته كما ينعدم بعدوله عنه أو بجنونه، فلا ريب في انقطاع الحجّيّة بالموت، إذ

ليس في البين شيء غير الحكم الذي هو الحجّيّة وموضوعها الذي هو الرأي.

ومن الواضح أنَّ الحكم لا يبقى بعد ارتفاع موضوعه الذي هو معروضه ولو سلّمنا أنَّ معروض الحجّيّة هو قول المجتهد، فلا ريب أنَّ الرأي ليس من قبيل الجهة التعليليّة، بل هو من قبيل الجهة التقييديّة فأيضاً يكون الموت موجباً لإرتفاع الرأي الموجب لارتفاع الحجّيّة عن القول المزبور.

ثمّ بعد هذا كلّه، فلا أقلّ من الشكّ في كون الرأي جهة تقييديّة لحجّيّة القول المزبور، أو أنَّه جهة تعليليّة، وقد عرفت أنَّه مع الشكّ في ذلك لا يجري الاستصحاب.

ودعوى الجزم بكون الرأي جهة تعليليّة شطط من الكلام لهرم أو مرض أو جنون، بل ينبغي القول بحجّيّة الرأي السابق ولو عرض ارتفاع بعض الشرائط مثل «العدالة» و«حدوث أعلميّة الغير» ونحو ذلك، بل ينبغي الأخذ بالرأي السابق ولو حدث التردّد فيه من قبل نفس المجتهد بأن أفتى بالوجوب ثمّ بعد مدّة تردّد في ذلك؛ إذ ليست الحجّيّة العارضة على قول المجتهد السورة واجبة - مثلًا - عارضة عليه بما أنَّه قوله، ليكون نظير حكمه في مقام فصل الخصومة، بحيث يكون الرأي والاجتهاد علّة لعروض الحجّيّة على ذلك القول، بل إنَّ الحجّيّة إنّما تعرض على القول المزبور بما أنَّه كاشف عن رأيه، ونظر إلى اتّحاد الكاشف والمنكشف، ووحدة الحاكي والمحكي، يكون معروض الحجّيّة في الحقيقة هو الرأي أيضاً لو كان الرأي جهة تعليليّة لعروض الحجّيّة على القول المزبور، بحيث كان حدوث الرأي في وقته كافياً في بقاء حجّيّة القول المزبور بعد ارتفاع الرأي المذكور.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال بخروج جميع هذه الموارد بالإجماع، وهو كما ترى.

وأمّا دعوى بقاء الرأي بعد الموت مع تسليم كونه من الجهات التقييديّة فمن الدعاوى التي لا ينبغي الإصغاء إليها فضلاً عن تكلّف الجواب عنها، فإنَّ زوال الرأي بالموت من البديهيّات الأوّليّة، وبقاء النفس الناطقة بعد الموت عالم آخر لا ربط له بما نحن بصدده، وأمّا ما جرت به طريقة أهل العلم من نقل آراء الأموات، فيقولون رأي فلان كذا، فليس ذلك من باب نقل الرأي الفعليّ، بل إنَّما هو من باب نقل آرائهم حينما كانوا في قيد الحياة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال فيما لو كان المستصحب هو الحكم الظاهريّ

لو سلّمنا أنّه حكم حقيقيّ، أو كان المستصحب هو حكم العقل بلزوم الإتيان بالسورة التي أفتى المجتهد بوجوبها، فإنّ جميع ما يمكن إجراء الاستصحاب فيه يكون الرأي له المدخليّة فيه على نحو الجهة التقييديّة، فإنّ الحكم الظاهريّ بوجوب السورة - مثلًا - مقيّد بما أنّه مظنون المجتهد، وكذلك الحكم العقليّ لو سلّمنا أنّه قابل للاستصحاب، وليس الرأي أو الظنّ في جميع ذلك من الجهات التعليليّة كي يمكن جريان الاستصحاب فيه، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فلاحظ وتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّا لو أغضينا النظر عمّا ذكرناه من أنّ مناسبة الحكم والموضوع قاضية بكون الرأي عنواناً، أو لا أقلّ من الشكّ في كونه من قبيل العلّة، قلنا طريق آخر في المنع من الاستصحاب المذكور، وهو أنّ القدر المتيقّن الثابت بالأدلّة، سواء كانت لبّيّة أو كانت لفظيّة إنّما هو الرجوع إلى الحيّ، إذ ليس لنا من الأدلّة ما يفيد العموم، وإلّا لقلنا بجواز تقليد الميّت ابتداءً، والقول بأنّه خرج إجماعاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه فرع ثبوت العموم، وهو غير معلوم على أنّ فرض الكلام إنّما هو الشكّ في بقاء جواز الرجوع والحجّيّة، وذلك إنّما يتمّ إذا كان في البين قدر متيقّن، وهو الجواز ما دامت الحياة، وحينئذٍ نقول: إنّه بعد الممات لا يمكننا الاستصحاب إلّا بأحد وجهين:

أوّلهما: دعوى كون الحياة علّة، ليقع الشكّ في أنّها من قبيل العلّة المحدثة، أو من قبيل العلّة المبقيّة ليتسنّى لنا الاستصحاب حينئذٍ لتحقّق اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

ثانيهما: دعوى كون الحياة من الحالات الملحقة بظرف الحكم، بحيث يكون قوله: قلّد المجتهد الحيّ بمنزلة قوله: قلّد المجتهد في حال حياته، على أن يكون هذا الظرف - أعني حال الحياة - متعلّقاً بقوله: قلّد، لا أنّه من قيود الموضوع الذي هو المجتهد، وحينئذٍ يتسنّى لنا الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحكم بعد ارتفاع الحياة.

ولا يخفى ما في كلا الدعويين:

أمّا الأولى؛ فلتوقّفها على تحقّق أنّ العرف يرى أنّ الحياة من قبيل التغيّر الذي يكون علّة للنجاسة.

وأمّا الثانية؛ فلتوقّفها على تحقّق أنّ العرف يرى أنّ الحياة مثل «العنبيّة» في قوله: «تجب الزكاة في العنب» بحيث إنّ العرف يفهم من لسان الدليل أنّ المحكوم عليه هو الذات، وأنّ العنبيّة أخذت حالة للحكم كظرف متعلّق به، وكلّ منهما خلاف الظاهر فيما نحن فيه، ولا أقلّ من الشكّ الموجب للشكّ في بقاء الموضوع، وهو كافٍ في المنع من الاستصحاب المذكور، مضافاً إلى أنّه لو ثبت فهم العرف الظرفيّة لما حصل الشكّ في بقاء الحكم بعد الانتفاء، فراجع ما حرّرناه في خاتمة الاستصحاب في مسألة اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة بالقضيّة المشكوكة.

ولا يخفى أنّ هذه الجهة كما تمنع من تقليد الميّت ابتداءً تمنع من البقاء على تقليده ركوناً إلى الاستصحاب المذكور، إذ لا فرق بينها من هذه الجهة؛ لأنّك كما لا تقدر أن تقول: إنّ هذا الشخص كان يجوز لي الرجوع إليه في حال حياته والآن بعد موته استصحب جواز الرجوع إليه؛ وذلك لأنّ القدر المتيقّن من جواز الرجوع إنّما هو الرجوع إلى الحيّ، وبعد أن ارتفعت صفة الحياة أشكّ في بقاء الموضوع؛ لاحتمال مدخليّة الحياة فيه.

ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا دعوى كون الحياة فيه من قبيل العلّة، أو من قبيل ظرف الحكم، وكلا الدعويين محلّ المنع، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فكذلك لا تقدر أن تقول: إنّ هذا الشخص كان قوله حجّة عليّ في حياته والآن بعد موته استصحب حجّيّة قوله، وذلك لأنّ القدر المتيقّن من حجّيّة قوله هو ما دام[1] الحياة، وبعد ارتفعت[2] صفة الحياة أشكّ في بقاء الموضوع لاحتمال مدخليّة الحياة في حجّيّة قوله، ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا دعوى كون الحياة علّة في حجّيّة قوله، أو أنّه من قبيل الظرف للحجّيّة، وكلا الدعويين محلّ المنع، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فلم يبقَ لدينا ما يمكن أن يتمسّك به لكلّ من جواز التقليد الابتدائيّ، ولجواز البقاء إلّا دعوى عموم الدليل الاجتهاديّ، وهو ممنوع أشدّ المنع، سيّما إذا قلنا بأنّ أدلّة جواز التقليد كلّها أدلّة لبّيّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ما دامت).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وبعد أن ارتفعت).

وثانياً: أنَّ الاستصحاب - أعني استصحاب الحكم الذي هو الحجّيّة فيما نحن فيه- إنَّما يصحّ الرجوع إليه عند الشكّ في اعتبار قيد من القيود فيما لو لم يكن القيد المشكوك الاعتبار ممّا يكون بنظر العرف على تقدير اعتباره من قبيل القيود المقومة نظير العدالة في مثل «صلِّ خلف العادل»؛ إذ لو كان من هذا القبيل لم يكن الاستصحاب جارياً؛ لكونه من قبيل إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الحياة في نظر العرف مقوِّمة لموضوع الحجّيّة، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن أنَّ الميّت لا رأي له تكون جهة بقاء الرأي في نظر العرف مقوِّمة للموضوع، حيث إنَّهم يرون أنَّ الأثر المترتّب على الرأي - أعني الحجّيّة إنَّما تلحقه - باعتبار البقاء، لا باعتبار مجرّد الحدوث.

وثالثاً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك، فلا أقلّ من الشكّ في مدخليّة جهة البقاء، وحينئذٍ فيكون الشكّ من قبيل الشكّ في الموضوع؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أنَّ ملاك الحجّيّة وقوامها هو مجرّد جهة الحدث، أو هو جهة البقاء، ومع الموت يكون الشكّ في بقاء الحجّيّة ناشئاً عن الشكّ في أنَّ الموضوع ما هو، هل هو جهة البقاء، أو هو مجرّد جهة الحدوث؟ وحينئذ فيكون الشكّ ناشئاً عن الشكّ في الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب *.

---

* **قلتُ**[1]: ولا يمكن أن يورد **رابعاً** على هذا الاستصحاب بأنَّ الشكّ في الحجّيّة ولو من جهة البقاء موجب للقطع بعدمها فيسقط استصحاب الحجّيّة

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: إلى قوله: «العدول إليه» وجدته في ورقة منفصلة ألحقت بالأصل وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر ﷺ الاثنين: (٥ شعبان، ١٣٥٦هـ).

كما قلنا بسقوط استصحاب عدم الحجّيّة من جهة كون الشكّ فيها موجباً للقطع بعدمها، وذلك لما حقّقناه في محلّه من الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة، واستصحاب الحجّيّة كما في مثل هذا المورد، وفي مثل الشكّ في نسخها.

وحاصل الفرق: أنّ الشكّ إنّما يكون موجباً لسقوط الاستصحاب في مثل هذه الموارد مقا يكون موضوع الحكم العقليّ هو الأعمّ من عدم العلم والعلم بالعدم؛ لأنّ الاستصحاب في مثل ذلك لا يترتّب عليه أثر غير ذلك الأثر الحاصل بمجرّد الشكّ، فإنّ ملاك قبح التشريع[1] هو القول على الله بما لم يعلم سواء علم العدم أم لم يكن في البين إلّا مجرّد عدم العلم، والمفروض أنّ الشكّ في الحجّيّة محقّق لهذا الملاك، فلا يكون استصحاب عدمها مؤثّراً ومحدثاً لموضوع آخر من موضوعات الملاك المذكور.

نعم، لو كان حكم العقل يقبح التشريع في مقام الشكّ من جهة التحرّز عن الوقوع في خلاف الواقع الذي هو أن يجعل ما في الدين ما ليس منه، بحيث كان للقبح المذكوران[2] موضوعان:

أحدهما: واقعيّ، وهو إدخال ما ليس من الدين في الدين.

والآخر: ظاهريّ، وهو الإدخال في الدين لما لا يعلم أنّه منه، لكان لاستصحاب عدم الحجّيّة مجال؛ لكونه محرزاً للموضوع الأوّل، وموجباً لخروجه عن الموضوع الثاني.

لكن قد حقّقنا في محلّه أنّه ليس لنا في باب قبح التشريع إلّا موضوع واحد وحكم واقعيّ واحد، وذلك ليس إلّا قبح الإدخال في الدين ما لا يعلم أنّه منه سواء علم العدم أو لم يعلم، وحينئذٍ لا يمكن جريان استصحاب عدم الحجّيّة، وذلك بخلاف استصحاب الحجّيّة، فإنّه يخرجه عمّا لم يعلم كونه من الدين ويدخله فيما علم أنّه منه، فيكون موجباً لسقوط الحكم المترتّب على الشكّ في كونه من الدين.

---

١. ينبغي مراجعة ما علّقناه على مبحث النهي التشريعيّ من مباحث النهي عن العبادة يقتضي الفساد. (منه ﷺ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكور).

و إن شئت قلت: إنَّ الشكّ في جعل الشارع فتوى الميّت حجّة كافٍ في القطع بعدم ترتيب آثار الحجّيّة من نسبة مدلولها إلى الشارع، ومعه لا وجه للرجوع إلى استصحاب عدم الحجّيّة، إذ لا يحرز به أزيد من القطع التنزيليّ، وهذا بخلاف استصحاب الحجّيّة؛ فإنَّه لو جرى يُوجب القطع التنزيليّ بأنَّ الشارع قد جعل الفتوى المزبورة حجّة، وبذلك يخرج عن موضوع الشكّ في الحجّيّة الموجب للقطع بعدم ترتيب آثارها.

وبالجملة: أنَّ الشكّ في جعل الشارع لحجّيّة الفتوى إنَّما يوجب القطع بعدم ترتيب آثارها إذا لم يكن لنا دليل قائم على الجعل المزبور، و إلّا فإنَّ ذلك الدليل -ولو كان هو استصحاب الجعل- يكون موجباً لخروج الجعل المزبور عن الشكّ ويدرجه في الجعل الذي قامت عليه الحجّة، فيكون الجعل المزبور واصلاً إلى المكلّف، فيترتّب عليه آثاره، وهذا بخلاف استصحاب عدم الجعل؛ فإنَّه لا يخرجه عن موضوع حكم العقل بالقبح الذي عدم العلم الأعمّ من العلم بالعدم.

نعم، الأمارة القائمة على عدم الحجّيّة كافية في إسقاط حكم الشكّ بالحجّيّة من جهة عدم تقييد موضوعها بالشكّ وكونها حاكيّة عن الواقع، وقد تعرّضنا في الدرس لتحقيق الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة والأمارة القائمة على عدم الحجّيّة فراجعه في أوائل مبحث حجّيّة الظنّ، والغرض من هذا المقام إنَّما هو الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة واستصحاب الحجّيّة، كما أنَّه ينبغي مراجعة المبحث المزبور والتأمّل في سرّ عدم جريان استصحاب عدم الحجّيّة.

وقد يورد على التمسّك بالاستصحاب المذكور - أعني استصحاب الحجّيّة - بالنقض بتقليد الميّت ابتداءً؛ للقطع بأنَّ فتواه كانت حجّة في حال حياته ولو بالقياس إلى الفتوى التي علمها منه العامّيّ في حال حياته، ولا أقلّ من النقض بما لو قلّد شخّصاً وعلم بأغلب فتاويه وعمل بجملة منها ولم يعمل بالباقي ثمّ مات ذلك الشخص، بناءً على ما ذكره بعضهم[1] من اختصاص جواز البقاء بما عمل به.

وبيان عدم ورود هذا النقض بأنَّ جميع ذلك راجع إلى التقليد الابتدائيّ،

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٢٢/٢.

ومقتضى الاستصحاب و إن كان هو حجّيّة جميع فتاوى الميّت سواء عمل بها أو لم يعمل، بل سواء علم بها في حال حياته أو لم يعلم؛ لكفاية العلم بالفتوى في الحكم بحجّيّتها عند إرادة العمل بها، إلّا أنّ الإجماع لمّا قام على عدم جواز التقليد الابتدائيّ وجب الخروج في جميع موارده عن مقتضى الاستصحاب المذكور.

وأمّا الإشكال على الاستصحاب المذكور بأنّه من قبيل الشكّ في المقتضي، بتقريب: أنّ الشكّ في البقاء ناشئ عن الشكّ في انتهاء أمد الحجّيّة بالموت فهو واضح الإندفاع، فإنّ الموت من الحوادث الموجبة لارتفاع الحجّيّة، سواء كان احتمال عدم البقاء ناشئاً من احتمال كون الحجّيّة مغيّاة بالموت، أو كان ناشئاً عن احتمال تقييد بقائها بالحياة، أو كان ناشئاً عن احتمال كون الحجّيّة مقيّدة بالرأي، وأنّ الميّت لا رأي له، فإنّه لا يكون من قبيل الشكّ في المقتضي على جميع هذه التقاديرُ لما حقّق في محلّه من أنّ ضابط الشكّ في المقتضي هو أن لا يكون احتمال عدم البقاء مستند إلى حدوث حادث، سواء كان ذلك الشكّ من جهة احتمال كون الحكم مقيّداً بعدم ذلك الحادث، أو كان من جهة احتمال كون الحكم مغيّاً بحدوث ذلك الحادث، أو كان من جهة احتمال كون الحكم معلّقاً على ما يكون متقوّماً بعدم ذلك الحادث.

في مسألة البقاء على تقليد الميّت

ولتوضيح الحال في هذه المسألة - أعني مسألة البقاء على تقليد الميّت - نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في جواز البقاء في الجملة وبالمعنى الأعمّ من الوجوب والجواز، بمعنى التخيير، وذلك في قبال القول بالمنع الكلّيّ.

المقام الثاني: في أنّه بناءً على الجواز بالمعنى المذكور هل يمكن أن يتحقّق فيه الجواز بالمعنى الأخصّ، أو أنّه ينحصر في الوجوب أو المنع والحرمة.

المقام الثالث: في التفصيل بين المسائل التي عمل بها والتي لم يعمل بها.

المقام الأوّل في توهين القول بالجواز في الجملة

أمّا المقام الأوّل، فيكفي في توهين القول فيه بالجواز أمور:

الأوّل: أنّه لم يعهد القول به من قدماء الأصحاب، فإنّه إنّما حدث في

عصر صاحب الفصول[١] ومن قاربه، بل الذي يظهر ممّا نقله الشيخ - كما في التقريرات[٢] - انعقاد الإجماع قبل ذلك العصر على خلافه، فراجع ما حرّره في التقريرات[٣] نقلاً عن كلمات العلماء الذين قبل العصر المذكور.

الثاني: النقض بما لو اختلّ غير الحياة من باقي الشروط كالعدالة والعقل والأعلميّة، فإنّ الظاهر أنّهم لم يلتزموا بالبقاء فيما لو فسق المجتهد، أو جنّ، أو حصلت الأعلميّة لغيره، أو عرض له التردّد فيما أفتى به سابقاً.

نعم، يظهر من صاحب الفصول[٤] الميل إلى البقاء فيما لو جُنّ، مع أنّ جميع هذه الموارد يتأتّى فيها ما استدلّوا به للبقاء في مسألة الموت.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّها خارجة عن تلك الأدلّة بالإجماع كالتقليد الابتدائيّ، ولو سلّم فلا يخرج ذلك عن الموهنيّة.

الثالث: أنّ التقليد - كما سيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه - ليس إلّا العمل على طبق الفتوى، وحيث قد تحقّق في محلّه أنّ الأحكام الشرعيّة على نحو القضيّة الحقيقيّة الانحلاليّة، يكون المكلّف العاميّ محتاجاً في كلّ عمل من أعماله إلى التقليد، ففي مثل «صلاة الظهر» يحتاج إلى التقليد في كلّ صلاة في كلّ يوم ففي كلّ يوم هو مقلّد ابتدائيّ، فإذا قلنا إنّه لا يصحّ الرجوع إلى الميّت في التقليد الابتدائيّ لم يفرّق فيه بين أن يكون قد عمل سابقاً على طبق فتواه في حياته، أو لم يعلم؛ لأنّ كلّاً منهما في الحقيقة تقليد جديد، بمعنى إنّه في كل عمل لا بُدَّ أن يكون على طبق الحجّة، ولا محصّل لجهة البقاء، فيتأتّى في عمله الفعليّ الذي كان قد عمل نظيره على طبق الفتوى المزبورة ما تأتّى في العمل الذي لم يكن قد عمله على طبق الفتوى المزبورة من القدر المتيقّن وغيره من أدلّة المنع عن تقليد الميّت.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٢٤.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٤٣٦، ٤٤٠، ٥٦٠، ٥٦٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٢٤.

في أدلّة القول بالجواز

فنقول بعونه تعالى: إنّ من جملة الأدلّة التمسّك بالإطلاقات والعمومات الواردة في باب التقليد الظاهرة بجواز الرجوع إلى مطلق المجتهد، سواء كان حيّاً أو كان ميّتاً، خرج من ذلك التقليد الابتدائيّ بالإجماع فيبقى الباقي تحت تلك الأدلّة.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليس لنا من أدلّة التقليد اللفظيّة ما يمكن التمسّك بإطلاقه لو لم نقل بأنّ منها فيها هو الاختصاص بالحيّ، ولا أقلّ من كون ذلك هو القدر المتيقّن حتّى بالنسبة إلى التقليد الاستمراريّ، وقد عرفت أنّ عمدة الأدلّة اللفظيّة هو التوقيع المبارك، وأنّ الظاهر منه هو الاختصاص بالحيّ ولو بضميمة استبعاد الإرجاع إلى الميّت وجعله حجّة عليهم، كما أنّه ﷺ حجّة الله سواء في ذلك التقليد الابتدائيّ والاستمراريّ، ولا أقلّ من كون الاختصاص بالحيّ مطلقاً هو القدر المتيقّن.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ التقليد الاستمراريّ وإن رجع إلى الابتدائيّ بالتقريب المذكور، فيجري في الابتدائيّ ما جرى في الاستمراريّ من التمسّك على الجواز بالإطلاقات أو العمومات والاستصحاب، إلّا أنّ التقليد الابتدائيّ خرج عن ذلك بالإجماع.

ولكنّ هذا الجواب لا يخرج المطلب المذكور عن كونه موهناً، فإنّ الالتزام بخروج تقليد الميّت ابتداءً وخروج ما لو عرض اختلال بعض الشروط غير الحياة عن الإطلاق والعموم، وبقاء خصوص التقليد الاستمراريّ في خصوص المسائل التي عمل بها لا يخلو عن شبهة لزوم تخصيص الأكثر، وكفى بذلك موهناً للاستصحاب وللعموم والإطلاق لو كان في البين عموم أو إطلاق، فتأمّل.

ثمّ بعد الفراغ عن هذه الموهنات الكافية للحكم بفساد ما قيل[1] من جواز البقاء ننقل الكلام إلى أدلّة هذا القول.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٧٥) من هذا الجزء.

ومن جملة الأدلّة الاستصحاب.

وينبغي أن يعلم أنّه ليس المراد به استصحاب الحكم الواقعيّ الذي ثبت بالفتوى؛ إذ لا شكّ لنا في بقاء الحكم الواقعيّ لو كان ثابتاً، وإنّما الشكّ في بقاء حجّيّة الفتوى التي ثبت بها، كما أنّه ليس المراد به استصحاب الحكم الظاهريّ لما حقّق في محلّه من أنّه لا واقعيّة للحكم الظاهريّ، وأنّه ليس لنا أحكام شرعيّة نسمّيها بالأحكام الظاهريّة؛ إذ ليس المجعول في باب الأمارات ومنها فتوى الفقيه إلّا الحجّيّة، أو ما هو من قبيل الحجّيّة، وأنّ إيجاب العمل على طبقها منتزع منها، بل لا معنى لإيجاب العمل شرعاً، و إنّما هو حكم عقليّ تابع لموضوعه الذي هو الحجّيّة الجعليّة كما في باب الأمارات أو المنجعلة كما في باب القطع، ولا معنى لذلك الحكم العقليّ إلّا تنجّز الواقع فيما أصاب والتعذّر فيما أخطأ، ولا أثر يترتّب على حجّيّة الأمارة إلّا إحراز الواقع، وحينئذٍ ينحصر الاستصحاب باستصحاب الحجّيّة، وقد أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس الله روحه الطاهرة بما فيه الكفاية في إسقاطه ولا حاجة إلى إعادته.

المقام الثاني في القول بجواز البقاء بالوجوب أو المنع

وأمّا الكلام في المقام الثاني، فالظاهر أنّه على تقدير الجواز ينحصر الأمر بالوجوب أو المنع، فإنّ الميّت إما أن يكون مساوياً للحيّ، وإمّا أن يكون أعلم منه، وإمّا أن يكون بالعكس، وفي الصورة الثالثة يجب العدول إلى الحيّ ويحرم البقاء حتّى لو كان الأوّل حيّاً، لأنّا نتكلّم في المسألة بعد فرض لزوم تقليد الأعلم حدوثاً وبقاءً.

ومنه يعلم الحال في الصورة الثانية، فإنّها يجب فيها البقاء على تقليد الميّت؛ لكونه أعلم من الحيّ، مع أنّ الفرض هو جواز البقاء لا امتناعه، فإذا

جازوجب في الصورة المفروضة، وكذلك الحال في الصورة الأولى، فإنَّ الحكم في صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة وإن كان هو التخيير، إلّا أنّه - كما حقّق في محلّه[1] - من قبيل التخييرفي المسألة الأُصوليّة التي يكون مرجعها إلى التخييرفي الحجّيّة، وقد حقّق في محلّه[2] أنَّ التخييرفي ذلك يكون بدويّاً لا استمراريّاً، فإذا فرضنا أنّه قد عمل على طبق فتوى ذلك الميّت ولو في حال حياته كانت فتواه هي الحجّة عليه، ولا يجوزله الرجوع إلى غيره المساوي له في الفضيلة سواء كانت مساواته له متحقّقة في حال حياته أو كانت المساواة حدثت بعد موته.

أمّا لو علم بفتوى الميّت ولم يكن قد عمل بها في حياته فليس ذلك من موارد التقليد الاستمراريّ، بل هو من التقليد الابتدائيّ؛ بناءً على ما سيجيء من أنَّ مجرّد العلم لا يكون تقليداً إلّا إذا أقترن بالعمل، ولو سلّمنا تحقّق التقليد بمجرّد التعلّم أو بمجرّد الالتزام، وإن لم يتعلّم كان من موارد البقاء، وكان قد تحقّق منه اختيارإحدى الحجّتين، ولا يجوزله العدول بعد الاختيار؛ لكونه - كما عرفت - بدويّاً.

المقام الثالث في القول بالتفصيل بين المسائل

ومن ذلك يعلم الكلام في المقام الثالث، فإنَّ التفصيل بين المسائل التي عمل بها، والمسائل التي علمها ولم يعمل بها مبني على كون التقليد هو العمل على طبق الفتوى، ففي مورد العمل يجب البقاء إلّا إذا كان الحيّ أعلم وفيما عدا مورد العمل لا يجوز البقاء وإن تعلّم الفتوى للعمل بها، فإنَّ الاستصحاب وإن اقتضى بقاء حجّيّة تلك الفتوى إلّا أنّك قد عرفت أنَّ أرباب

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.

هذا القول يلزمهم إخراج مثل ذلك عن حكمهم بالجواز ولو لدعوى الإجماع على عدم الجواز في التقليد الابتدائيّ، فإنّ ذلك بناءً على انحصار التقليد بالعمل يكون من التقليد الابتدائيّ، أمّا لو وسّعنا دائرة التقليد إلى التعلّم، أو إلى مجرّد الالتزام وإن لم يكن في البين تعلّم ولا عمل،

فلا بُدَّ من الالتزام بجواز البقاء في ذلك، بل لا بُدَّ من الالتزام بوجوبه إلّا إذا كان الحيّ أعلم فيجب العدول إليه.

الشرط الثالث الأعلميّة

الشرط الثالث[1]: الأعلميّة ويأتي في الاستدلال على اعتبارها ما تقدّم[2] في الاجتهاد المطلق، من أن[3] القدر المتيقّن في حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم.

نعم، إطلاق التوقيع المبارك الأمر بالرجوع إلى رواة الأحاديث شامل لكلّ مجتهد مطلق، وكذا إطلاق صدر المقبولة المتضمّن الرجوع إلى من عرف أحكامهم عليهم السلام، فإنّه وإن كان في مورد الحكومة ونفوذ القضاء إلّا أنّه لمّا كان نفوذ الحكومة من جهة فتوى الحاكم، حيث إنّ الشبهة حكميّة كان دالّاً على حجّيّة الفتوى ممّن عرف الأحكام.

ولكن ذيل هذه المقبولة لمّا كان متضمّناً للرجوع إلى ما حكم به أعلمهما في مورد الاختلاف في الحكم المستلزم لحجّيّة فتوى الأعلم في مورد الاختلاف يكون دليلاً على التقييد بالأعلميّة في مورد الاختلاف، وقد وردت روايتان بمضمون هذا الذيل، وحينئذٍ فيكون الحاصل هو حجّيّة فتوى

---

١. أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: (غرّة رمضان، لم يخرج (دام ظلّه) إلى الدرس لعارضة، السبت لم أتوفّق للحضور. الأحد: ٥ رمضان، ١٣٤٩هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٥٤٤) من هذا الجزء.

٣. كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها

مطلق المجتهد المطلق في صورة عدم المخالفة، وفي صورة المخالفة تختصّ الحجّيّة بفتوى الأعلم وتسقط فتوى غير الأعلم عن الحجّيّة.

ومن ذلك يظهر لك: أنّ الحجّيّة لا تكون مختصّة بفتوى الأعلم مطلقاً يعني في مورد الموافقة لغير الأعلم، وفي مورد المخالفة، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بناءً على تماميّة دعوى انحصار الحجّيّة في زمان الغيبة بفتوى الأعلم، بأن يكون ذلك - أعني الرجوع إلى الأعلم - في زمان الغيبة من شعب الرجوع إلى الإمام عليه السلام في زمان الحضور.

ولا يخفى أنّ عهدة هذه الدعوى على مدّعيها، ولا يخفى أنّ الرجوع إلى الأعلم حيث يتعيّن الرجوع إليه مقيّد بأن لا يكون فتواه على خلاف المشهور؛ لجريان السيرة العقلائيّة في أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة مختصّ بما إذا كان من يرجع إليه سالكاً للطريقة المعروفة ما بين أهل الخبرة دون ما إذا كان سالكاً طريقاً لنفسه مختص به.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في تقييد الرجوع إلى الأعلم بما إذا لم يكن مخالفاً لما عليه المشهور*.

وكيف كان، فقد ظهر لك أنّ الحقّ والتحقيق هو حجّيّة فتوى المجتهد المطلق في مورد عدم المخالفة وفي مورد الموافقة تختصّ الحجّيّة بفتوى الأعلم ويتفرّع على ذلك فروع:

الأوّل: أنّه لو كانت فتوى الأعلم على وفق الاحتياط وفتوى غير الأعلم كانت على خلاف الاحتياط كانت فتوى غير الأعلم ساقطة بالمرّة ولم يكن لها أثر أصلاً، أمّا لو انعكس الأمر بأن كانت فتوى غير الأعلم على وفق

---

* **قلتُ**: بل يمكن أن يُقال: إنّ مخالفة المشهور موجبة للخلل في أعلميّته.

الاحتياط وفتوى الأعلم على خلاف الاحتياط، فالحجّيّة وإن كانت مختصّة بفتوى الأعلم، بمعنى أنّه لا يمكن الأخذ بفتوى غير الأعلم والبناء على ثبوت التكليف، إلّا أنّ لفتوى غير الأعلم أثر في الجملة، وهو كونها محقّقة للأخذ بها من باب الاحتياط، بمعنى جعل العمل على طبقها، لكن لا من باب ثبوت التكليف بها، بل من باب مجرّد العمل على طبقها احتياطاً؛ لأنّ قيام الحجّة على نفي التكليف - أعني فتوى الأعلم - لا يكون منافياً للاحتياط بالأخذ بجانب ثبوت التكليف؛ لاحتمال كون فتوى غير الأعلم مطابقة للواقع.

الفرع الثاني: أنّه لو كانت فتوى الأعلم موافقة لفتوى غير الأعلم لم يلزم أن يكون العمل على طبق ذلك من باب الأخذ والتقليد لخصوص الأعلم وإن ذكره في العروة[1]، إلّا أنّه لا دليل على ذلك؛ إذ لا دليل على تقييد العمل بكونه واقعاً بنيّة تقليد الأعلم إلّا بناءً على ما تقدّم من دعوى انحصار الحجّيّة في زمان الغيبة بشخص واحد، وهو الأعلم، وهذه الدعوى ممنوعة كما عرفت[2].

وحينئذٍ ففي مورد الموافقة لا دليل إلّا على لزوم التقليد وإيقاع العمل على طبق فتوى العالم وأخذ الجاهل منه، وهو حاصل بجعل العمل مطابقاً لرأيهما معاً من دون حاجة إلى نيّة كونه على طبق فتوى خصوص الأعلم، إذ ليس التقليد من مقولة النيّة والقصد، بل هو من مقولة جعل العمل موافقاً لفتوى المجتهد ولرأيه، وحينئذٍ فيجوز أن يكون ذلك العمل واقعاً تقليداً لهما معاً، هذا إذا أحرزت الموافقة، وأمّا إذا أحرزت المخالفة فلا محيص إلّا جعل العمل على طبق فتوى الأعلم، أمّا لو لم يعلم المخالفة ولا المطابقة مع العلم

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٢٣/١، و٣٢ (المسألة: ١٨، و٣٥).

٢. يُنظر: صفحة (٥٨٦) من هذا الجزء.

الإجماليّ بوقوع الخلاف بين المجتهدين في الجملة، فالظاهر أنّه يجب الفحص، ولايجوز الأخذ بفتوى غير الأعلم بقول مطلق استناداً إلى عدم إحراز المخالفة إلّا في المسائل غير العامّة البلوى.

في وجوب تعلّم المسائل العامّة البلوى

وتوضيح[1] **ذلك** أنّهم ذكروا أنّه يجب على المكلّف العاميّ تعلّم المسائل التي تعمّ بها البلوى، ويلزمه أن يأخذ ذلك من فتوى الأعلم دون غيره إلّا إذا كان غير الأعلم موافقاً له في الفتوى، فينحصر لزوم أخذ المسائل العامّة البلوى من فتوى الأعلم بما إذا كان غير الأعلم مخالفاً له في الفتوى فيما حصل العلم فيه بالموافقة أو المخالفة حكمه واضح، وفيما لم يعلم فيه ذلك واحتمل فيه المخالفة ألزمه الفحص عن ذلك، ومنشأ لزوم هذا الفحص إمّا العلم الإجماليّ بتحقّق المخالفة بين الفتويين في جملة من المسائل، وإمّا جريان العادة بتحقّق الاختلاف في الآراء، وكلّ منهما منحصر بما إذا كانت المسألة من المسائل العامّة البلوى، أمّا العلم الإجماليّ فلأنّ دائرته منحصرة بالمسائل العامّة البلوى، وأمّا جريان العادة باختلاف الآراء فلأنّ جريان العادة إنّما هو في المسائل العامّة البلوى.

أمّا المسائل النادرة التي لا تعمّ بها البلوى، فليست هي مورداً للعادة المزبورة؛ لعدم جريان العادة باستنباط الحكم في مثل تلك المسائل كي تكون داخلة فيما جرت العادة باختلاف الآراء فيه، فلا فرق بين المدركين من هذه الجهة، وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرى وهي أنّ الأوّل منهما - وهو العلم الإجماليّ - قابل للارتفاع بانحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع على ما بمقدار المعلوم إجمالاً ممّا تحقّق فيه الاختلاف بينهما، فلا يبقى مانع من الأخذ فيما عداه بفتوى غير الأعلم.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ رمضان، ١٣٤٩هـ).

وإن كان ممّا تعمّ به البلوى بخلاف الثاني منهما وهو جريان العادة بالاختلاف في الرأي، فإنّه يكون مانعاً عن الأخذ بفتوى غير الأعلم قبل الفحص عن المخالفة حتّى مع الاطّلاع على موارد الاختلاف بمقدار المعلوم بالإجمال، بل حتّى لو لم يبقَ إلّا مسألة واحدة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّه لو اتّفق له الابتلاء بمسألة ليست ممّا تعمّ به البلوى وجب عليه تعلّم الحكم في تلك المسألة، وحينئذٍ تدخل هذه المسألة في جملة ما يجب تعلّم حكمه، فإن كان قد تعلم جملة المسائل العامّة البلوى واطّلع على موارد الاختلاف بمقدار ما هو المعلوم إجمالاً جاز له الأخذ في حكم تلك المسألة بفتوى غير الأعلم، لعدم إحراز مخالفتها لفتوى الأعلم، ولم يجب الفحص لعدم الموجب له؛ أمّا العلم الإجماليّ فلانحلاله، وأمّا جريان العادة، فلعدم كون تلك المسألة ممّا تعمّ بها البلوى التي هي مورد جريان تلك العادة*.

في وجوب الفحص عن فتوى الأعلم

وينبغي[1] أن يعلم أنّ وجوب الفحص فيما نحن فيه عن فتوى الأعلم نظير وجوب الفحص عن معارض الدليل اللفظيّ من تقييد أو تخصيص في أنّ له مدركين العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات والمقيّدات، وكون المتكلّم عليه السلام ممّا جرت عادته على الاعتماد على القرائن المنفصلة، غير أنّ ذلك الباب - أعني باب الفحص عن المخصّص والمقيّد - ينفكّ فيه المدرك الثاني

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ تلك المسألة لو كانت ممّا لم تعمّ بها البلوى -كما هو المفروض- كانت خارجة عن دائرة المعلوم بالإجمال فلا يتوقّف الأخذ فيها بفتوى غير الأعلم على الاطّلاع على موارد المخالفة بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال.

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ رمضان، ١٣٤٩هـ).

عن المدرك[1] كما لو كان الابتلاء بعامّ أو مطلق بعد العثور على مقيّدات ومخصّصات بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع على مقدار ما هو المعلوم بالإجمال من المقيّدات والمخصّصات، فإنّ العلم الإجماليّ وإن انحلّ ولا يبقى له أثر بعد الانحلال، إلّا أنّ المدرك الثاني -وهو جريان عادة المتكلّم على الاعتماد على القرائن المنفصلة- باقٍ بحاله، فيكون موجباً للفحص عن مقيّد لذلك المطلق أو مخصّص لذلك العامّ الذي وقع الابتلاء به بعد انحلال العلم الإجماليّ، لكنّ المدرك الأوّل وهو العلم الإجماليّ لا ينفكّ في ذلك الباب عن المدرك الثاني، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه يكون الانفكاك من الجهتين.

وتوضيح ذلك وبيان سرّ الفرق بين البابين: هو أنّ المعلوم بالإجمال في ذلك الباب معلّم بعلامة خاصّة وهو كون تلك المقيّدات والمخصّصات موجودة فيما بأيدينا من الكتب الجوامع، بخلاف المعلوم بالإجمال فيما نحن فيه - أعني وجود الاختلاف في الجملة بين الآراء - فإنّه لم يكن معلّماً بعلامة خاصّة، وعن هذا الفرق ينشأ التفكيك بين الجهتين والمدركين، فإنّ المسألة قد تكون ممّا لا تعمّ بها البلوى، فيكون مدرك وجوب الفحص فيها منحصراً بالعلم الإجماليّ، فلو كان اتّفاق الابتلاء بها الموجب لتعلّم حكمها قبل انحلال العلم الإجماليّ كان العلم الإجماليّ موجباً للفحص عن فتوى الأعلم فيها لاحتمال كون فتوى الأعلم فيها مخالفة لفتوى غير الأعلم، وهذه الصورة ممّا ينفرد فيها العلم الإجماليّ عن المدرك الثاني وهو جريان العادة باختلاف آراء المجتهدين المنحصر فيما تعمّ به البلوى *.

---

* **قلتُ:** لا يُقال: أنّه قد أجيب عن الإشكال على وجوب الفحص في تلك

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المدرك الأوّل).

ولو كان اتّفاق الابتلاء بتلك المسألة التي هي ليست ممّا تعمّ بها البلوى بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع على موارد الاختلاف بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال من ذلك لم يكن ثمّة ما يوجب الفحص عن فتوى الأعلم، أمّا العلم الإجماليّ فلانحلاله وأمّا جريان العادة بالاختلاف فلفرض كون المسألة المبتلى بها خارجة عمّا جرت العادة بالاختلاف فيه - أعني المسائل العامّة - لفرض كونها ممّا لا تعمّ بها البلوى، وقد تكون المسألة المبتلى بها

المسألة - أعني مسألة الفحص عن المخصّص والمقيّد - بأنّ فائدة الفحص هي استكشاف كون المورد خارجاً عن دائرة المعلوم بالإجمال لكون المعلوم في تلك المسألة معلّماً بعلامة خاصّة، أمّا ما نحن فيه فحيث إنّ المعلوم فيه لم يكن معلّماً بعلامة خاصّة فأيّ فائدة لوجوب الفحص فيه؟ فإنّ العلم الإجماليّ إن كان مانعاً من الأخذ بفتوى غير الأعلم كان مانعاً بعد الفحص كما يكون مانعاً قبل، وإن لم يكن مانعاً لم يكن الفحص في هذه الصورة واجباً.

لأنّا نقول: إنّ فائدة الفحص عن فتوى الأعلم في هذه الصورة واضح، فإنّه إن تفحّص وعثر على فتوى الأعلم فإن وجدها مخالفة لفتوى غيره أخذ بها وسقطت فتوى غيره، وإن وجدها موافقة كان عمله على طبق كلّ منهما، وفي الحقيقة يكون تقليده للأعلم كما مرّ بيانه[1]، وإن لم يعثر على فتوى الأعلم كان داخلاً فيمن تعسّر أو تعذّر عليه الوصول إلى فتوى الأعلم وهو - أعني التعسّر أو التعذّر - موجب لجواز تقليد غير الأعلم إن لم يعلم بأنّ فتواه مخالفة لفتوى الأعلم، فتأمّل.

ولو علم ذلك إجمالاً - بأن علم أنّ للأعلم فتوى على خلاف هذه الفتوى، ولكن لا يعرفها ما هي - كان اللازم عليه الاحتياط.

وعلى كلّ هو خارج من الحكم بلزوم الفحص؛ لأنّ ذلك إنّما يجب حيث يمكن الوصول إلى فتوى الأعلم دون ما لم يمكن.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٣٥) من هذا الجزء.

ممّا تعمّ بها البلوى ويكون الابتلاء بها بعد انحلال العلم الإجماليّ، ففي هذه الصورة يجب الفحص عن الفتوى الأعلم ويكون المدرك في وجوبه هو المدرك الثاني - أعني جريان العادة بالاختلاف - دون المدرك الأوّل - أعني العلم الإجماليّ - لكون فرض الابتلاء بعد انحلاله، وحينئذٍ فتكون هذه الصورة ممّا ينفرد فيها المدرك الثاني -وهو جريان العادة - عن المدرك الأوّل -وهو العلم الإجماليّ-، ولو كان الابتلاء بتلك المسألة التي هي ممّا تعمّ بها البلوى قبل انحلال العلم الإجماليّ كان وجوب الفحص من جهة كلا المدركين، أعني العلم الإجماليّ وجريان العادة.

فقد تلخّص لك أنّ مدركيّ وجوب الفحص فيما نحن فيه قد يجتمعان كما لو كانت المسألة ممّا تعمّ بها البلوى وكان الابتلاء بها قبل انحلال العلم الإجماليّ، وقد ينفرد الأوّل منهما عن الثاني، كما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى، وكان اتّفاق الابتلاء بها قبل الانحلال، وقد ينفرد الثاني منهما عن الأوّل، كما لو كانت المسألة ما تعمّ به البلوى، وكان الابتلاء بها أو وجوب تعلّمها ولو لم يبتلَ بها فعلاً بعد انحلال العلم الإجمالي، وقد يكون كلّ من المدركين منتفياً، كما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى، وكان اتّفاق الابتلاء بها بعد انحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو كان المعلوم بالإجمال فيما نحن فيه معلّماً بعلامة خاصّة، بأن يكون الاختلاف المعلوم إجمالاً منحصراً في خصوص ما تعمّ به البلوى، لم تكن لنا صورة ينفرد بها المدرك الأوّل عن المدرك الثاني، فإنّ تلك الصورة التي ذكرناها لذلك - أعني ما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى وكان اتّفاق الابتلاء بها قبل انحلال العلم الإجماليّ - لا تكون حينئذٍ مورداً لوجوب

الفحص من جهة العلم الإجماليّ لعدم كون تلك المسألة حينئذٍ من أطراف المعلوم بالإجمال، بل كانت الصورة حينئذٍ ممّا قد انتفى فيها كلا المدركين، أمّا العلم الإجماليّ فلعدم كون المسألة من أطرافه، وأمّا جريان العادة فلفرض كون المسألة أجنبيّة عمّا جرت العادة بالاختلاف فيه لفرض كونها ممّا لا تعمّ به البلوى *.

---

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال إنَّ جريان العادة المذكورة لا يختصّ بما تعمّ به البلوى. بل إنَّ الظاهر أنَّ العادة جارية على الاختلاف في الآراء سواء كان مورد الرأي ممّا تعمّ به البلوى أو ممّا لا تعمّ.

نعم، يمكن أن يُقال إنَّ العلم الإجماليّ مختص بما تعمّ به البلوى، بناءً على أنَّه لا منشأ لهذا العلم الإجماليّ إلّا ما شوهد من اختلاف آراء المجتهدين وهو منحصر بما تعمّ به البلوى، وبناءً على ذلك فلا تُوجد لنا صورة ينفرد بها العلم الإجماليّ عن المدرك الثاني، أعني جريان العادة.

نعم، يُوجد لنا صورة ينفرد فيها المدرك الثاني عن المدرك الأوّل وهي ما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى، سواء كان الابتلاء بها قبل الانحلال أو بعده، وما لو كانت المسألة ممّا تعمّ به البلوى وكان الابتلاء بها بعد الانحلال، ولا تُوجد لنا صورة ينتفي فيها كلا المدركين.

ويمكن أن يقال إنَّه لا مدرك لذلك العلم الإجماليّ بالاختلاف إلّا ما جرت به العادة من اختلاف آراء المجتهدين الذي عرفت أنَّه لا يختصّ بما تعمّ به البلوى، وحينئذٍ فإن كان الابتلاء بالمسألة قبل الانحلال وجب الفحص لأجل كلا المدركين.

وإن كان الابتلاء بها بعد الانحلال وجب الفحص أيضاً وانفرد في ذلك المدرك الثاني عن المدرك الأوّل من دون فرق في ذلك بين كون المسألة المبتلى بها ممّا تعمّ بها البلوى، أو ممّا لا تعمّ، ولا توجد لنا مسألة ينتفي فيها كلا المدركين، وعلى ذلك فيكون الفحص واجباً في جميع المسائل، ولا فرق في ذلك بين ما تعمّ بها البلوى وما لا تعمّ.

هذا تمام الكلام في الشرط الثالث، وهو الأعلميّة.

الشرط الرابع العدالة

ويقي الكلام في الشرط الرابع وهو العدالة وهي ممّا لا ينبغي الإشكال فيها سوى ما رُبّما يتوهّم من أنّ اعتبار العدالة إنّما يكون من جهة الطريقيّة[1] لتكون طريقاً إلى أنّ ذلك المجتهد لم يألُ جهداً في استنباط الحكم.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ اعتبار العدالة لم يكن من باب الطريقيّة، بل هو من باب الموضوعيّة، ويدلّ عليه ما في التوقيع المبارك من كونهم

نعم، بين هذين النحوين فرق من جهة أُخرى وهي أنّ المسائل العامّة البلوى يكون تعلّمها واجباً وإن لم تكن فعلاً محلّاً للابتلاء، بخلاف المسائل التي لا تعمّ بها البلوى على وجه لم تجرِ العادة بالابتلاء بها، فإنّها لا يجب تعلّمها إلّا بعد تحقّق الابتلاء بها.

ولكنّ الذي أفاده (دام ظلّه) أخيراً في خارج الدرس هو أنّ دائرة المعلوم بالإجمال هو ما وجب تعلّمه من المسائل، وأنّه لو ابتلي المكلّف بمسألة لا تعمّ بها البلوى وجب عليه تعلّمها، وحينئذٍ تدخل في دائرة العلم الإجماليّ، فإن كان ذلك قبل الاطلاع على ما هو بمقدار المعلوم بالإجمال كان العلم الإجماليّ موجباً للفحص عن فتوى الأعلم.

وإن كان بعد الاطلاع على المقدار المذكور وانحلال العلم الإجماليّ بذلك لم يجب الفحص؛ لعدم تحقّق ما يوجبه من العلم الإجماليّ ومن جريان العادة بالاختلاف، فتأمّل.

لا يبعد أن يكون منشأ الحكم بسقوط الفحص فيما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى هو احتمال أنّ الأعلم لم يستنبط الحكم في تلك المسألة، ومع كونه لم يستنبطه يجوز الرجوع فيه إلى غيره، أمّا لو قلنا بعدم جواز الرجوع إلى غيره حتّى إذا لم يكن بعد مستنبطاً، بل يجب الرجوع إليه والسؤال منه ليستنبط، فالظاهر أنّه لا وجه لسقوط الفحص حتّى فيما ليس من عامّ البلوى.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤١٨.

حجّة على المكلَّف، وهو عليه السلام حجّة عليهم، فإنَّ كون المجتهد حجّة الله على المكلّفين واقترانه بكونه عليه السلام حجّة الله عليه يدلّ دلالة واضحة على اعتبار العدالة، بل على اعتبار ما فوق العدالة ممّا يليق بهذا المنصب العظيم، فلا يجوز تقليد غير العادل وإن علم أنّه لم يألُ جهداً في استنباط الحكم، بل لا يجوز لمن عرف من نفسه عدم العدالة أن يؤهّل نفسه للإفتاء، كما لا يجوز له أن يجلس مجلس القضاء، وكان في ذلك كمن غصب الإمامة من صاحبها عليه السلام.

فيما يتوقّف عليه الاجتهاد

وأمّا ما يتوقّف عليه الاجتهاد، فعمدته ما عرفت فيما تقدّم ذكره من المطالب الأُصوليّة، وأمّا غير ذلك من النحو وسائر علوم العربيّة فلا يتوقّف الاجتهاد عليها إلّا بالمقدار الذي يتوقّف عليه فهم الحديث والآيات الشريفة، وما زاد على ذلك لا يكون إلّا من محض الآداب والكمالات الزائدة على ما يعتبر في تحقّق حقيقة الاجتهاد*.

في مسألة التخطئة والتصويب

ثمّ إنَّهم قد جرت عادتهم على ذكر مسألة التخطئة والتصويب في مباحث الاجتهاد، ولا بأس بالتعرّض لذلك وإن كنا قد تعرّضنا لبعضه في باب نصب الطرق.

فنقول: إنَّ الحقّ عندنا معاشر الإماميّة هو التخطئة، وأنَّ التصويب هو مذهب مخالفينا من الأشاعرة والمعتزلة[1] على اختلاف بينهما في كيفيّته

---

* **قلتُ:** لكنَّ الظاهر أنّه لا بُدَّ أن يكون مجتهداً في كلّ مسألة لغويّة أو نحويّة قد توقّف عليها الاستنباط، ولا يكفي التقليد في ذلك وإلّا لكان في استنباطه مقلّداً؛ لأنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدّمات، فتأمّل.

١. يُنظر: المستصفى: ٣٦٢/٢، وشرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٩٤/٢، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١٩٨/٥، والمحصول في علم الأُصول: ٣٨٠/٤.

ومقداره، فذهب الأوّلون - أعني الأشاعرة - إلى إنكار الأحكام الواقعيّة بالمرّة، وجعلوها دائرة مدار آراء المجتهدين، وينبغي أن يُعدّ ذلك من المضحكات، فإنّه لو لم يكن في البين حكم واقعيّ أصلاً فعلى أي شيء يقيم المجتهد الأدلّة التي يقيمها التي زعموا كون تحقّق الحكم الواقعيّ متأخّراً عن إقامتها، اللّهمّ إلّا أن يلتزموا بأنّه محكوم في الواقع بما يعلم الله تعالى أنّ نظر ذلك المجتهد يؤدّي إليه، فتأمّل.

وكيف كان فيكفي في ردّ هذا القول تحقّق الإجماع، بل الضرورة على مجيئه ﷺ بأحكام شرعيّة واقعيّة، بل قد ادّعي تواتر الأخبار في اشتراك التكاليف الواقعيّة بين العالم بها والجاهل، وإن كنّا إلى الآن لم نعثر على تلك الأخبار.

نعم، عقد في الوسائل[1] باباً لوجوب الرجوع إليهم عليهم السلام في أخذ الأحكام من الكتاب، وفي ذلك الباب أخبار تتضمّن وجود الحكم الواقعيّ عندهم عليهم الصلاة والسلام، ولعلّ المراد من الأخبار المدّعى تواترها هو ما تضمّنه ذلك الباب من الأخبار، فتأمّل.

في معنى التصويب المعتزليّ

أمّا المعتزلة فهم قد اعترفوا بوجود أحكام واقعيّة إلّا أنّهم جعلوها شأنيّة اقتضائيّة، فإن أصابها رأي المجتهد كانت فعليّة، وإلّا بقيت على شأنيتها وكان الحكم الفعليّ تابعاً لرأي المجتهد، لما في قيام الأمارة من المصلحة الموجبة لانكسار مصلحة الحكم الواقعيّ، ومرادهم بالفعليّة هو صيرورة الحكم الواقعيّ حكماً حقيقيّاً وإن توقّف تحقّقه على تحقّق موضوعه أو شرطه، ونحن نعبّر بالفعليّة عن هذا المعنى - أعني تحقّق الحكم الكلّيّ بتحقّق موضوعه - ومن ذلك يظهر لك أنّ للفعليّة معنيين:

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٢٤/٢٧، كتاب القضاء، ب١٠.

أحدهما: ما يكون مبنيّاً على مذهب المعتزلة من كون الأمارة مطابقة للحكم الواقعيّ، ومن الواضح أنّ الحكم لا يخرج بهذه الفعليّة عن كونه حكماً كلّيّاً قانونيّاً.

ولا يكون ذلك كافياً في تحقّقه خارجاً، بل يكون مع هذه المرتبة من الفعليّة باقياً على ما هو عليه من كونه تعليقيّاً كما هو مفاد القضيّة الحقيقيّة المنحلّة إلى القضيّة الشرطيّة.

ثانيهما: الفعليّة الحقيقيّة، أعني تحقّق الحكم خارجاً بتحقّق موضوعه وشرطه.

وكيف كان[1] فإنّ قول المعتزلة أهون من قول الأشاعرة، إذ ليس ما ادّعوه من انقلاب الحكم إلى الحكم على طبق الأمارات، لوقوع الكسر والانكسار* في المصالح والمفاسد من الأمور غير المعقولة، لكنّه فاسد عندنا أيضاً؛ لقيام الإجماع بل الضرورة من مذهبنا على أنّ الأمارات لا تكون مغيّرة للأحكام الواقعيّة.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أن تحصّل الكسر والانكسار هو عبارة عن التزاحم بين المصالح والمفاسد في مقام الجعل والتشريع فإنّ قيام الأمارة على وجوب شيء يكون موجباً لتعنونه بعنوان ما قامت الأمارة على وجوبه وهو عنوان ذو صلاح، وهذا الصلاح أقوى من الفساد الواقعيّ في ذلك الشيء لو كان هو حراماً في الواقع، وحينئذٍ لا بُدَّ للشارع من رفع اليد عن تلك المفسدة وجعله الحكم على طبق تلك المصلحة، فلا يكون الحكم الواقعيّ إلّا واحداً وهو مطابق لما أدّت إليه الأمارة، فإن كان موضوعه هو قيام الأمارة، توجّه عليه ما توجّه على الأشاعرة من المحاليّة عن أخذ الظنّ بالحكم في موضوع ذلك الحكم، ومن محاليّة الفحص من المجتهد، ومن ضرورة اشتراك الحكم الواقعيّ بين جميع المكلّفين.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٨ رمضان، ١٣٤٩هـ).

في بيان الحقّ في المسألة

هذا كلّه في شرح قول الأشاعرة والمعتزلة في كيفيّة الأحكام الظاهريّة، وأمّا ما هو الحقّ عندنا معاشر المخطّئة، فخلاصته وجهان:

أحدهما: راجع إلى الالتزام بالمصلحة السلوكيّة، بمعنى أنّ لسلوك الأمارة والعمل على طبقها مصلحة يتدارك بها ما فات المكلّف من المصلحة الواقعيّة، وتكون تلك المصلحة بمقدار ما فاته من المصلحة الواقعيّة بسبب العمل على طبق الأمارات المخالفة للواقع، فيختلف ذلك باختلاف الأحوال في انكشاف الخلاف في أثناء الوقت، أو بعد انقضائه، أو عدم انكشافه إلى آخر العمر، وقد شرحه الشيخ ﷺ في محلّه[1] من كيفيّة جعل الطرق بما لا مزيد عليه، ولكنّ الالتزام بهذا الوجه مبني على أنّ المصلحة التي يتدارك بها ما فات المكلّف من المصلحة الواقعيّة مصلحة شخصيّة عائدة إلى المكلّف، فإنّه بناءً على ذلك لا بُدَّ أن تكون المصلحة المذكورة مصلحة عائدة إلى المكلّف.

و إن كان موضوع ذلك الحكم هو الذات، غايته أنّه كان على طبق مؤدّى الأمارة، توجّه عليه ضرورة الاشتراك، لكنّ هذا الوجه مخالف لظاهر السببيّة وكون حجّيّة الأمارة من باب الموضوعيّة للأحكام.

هذا كلّه فيما لو كانت الأمارة مخالفة للواقع، أمّا المصادفة له فكذلك لو التزموا بأنّ الشارع يجعل الحكم مماثلاً للواقع كما هو الظاهر من كون الأمارة سبباً للمصلحة.

نعم، لو التزموا بأنّ الشارع في صورة الموافقة لا يجعل المماثل، بل يكون قيام الأمارة محقّقاً لفعليّة الحكم الواقعيّ لم يرد عليه إلّا إشكال اختلاف المكلّفين في الحكم الواقعيّ[2].

والحقّ أنّه لا دليل على الالتزام بذلك، بل **الحقّ هو الوجه الآخر: وهو**

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤/١.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث المعنون بعنوان «قلتُ» بـ(٢ رمضان، ١٣٦٧هـ).

يجوز تفويت المصلحة الواقعيّة على المكلّف لأجل مصلحة نوعيّة حاصلة بسلوك الأمارة وهي مجرّد التسهيل على المكلّفين في عدم إلزامهم بتحصيل الواقع على ما هو عليه وترخيصهم في العمل على طبق الأمارات لكون ذلك أسهل عليهم، فتكون تلك المصلحة التسهيليّة العائدة إلى نوع مسوّغة لتفويت المصلحة الواقعيّة على شخص المكلّف وإن لم يحصل لشخص ذلك المكلّف مصلحة شخصيّة يتدارك بها ما يفوته بسلوك الأمارة من المصلحة الواقعيّة.

هذا تمام الكلام في البحث عن الاجتهاد وما يتعلّق به.

[المبحث الثاني: في التقليد]

الثاني في التقليد

ويقي من ذلك البحث عن الحكم في تبدّل رأي المجتهد، وحيث إنّه بمباحث التقليد أمسّ، فالأولى جعل البحث عن ذلك من مباحث التقليد، كالبحث عن حكم البقاء على تقليد الميّت وأنّه هل هو واجب أو جائز أو محرّم، فلنشرع في مباحث التقليد، فنقول:

المبحث الأوّل في حقيقته

المبحث الأوّل: في حقيقته، وأنّه هل هو مجرّد الأخذ وتعلّم الفتوى[1]، أو هو عبارة عن جعل العمل على طبق فتوى أخذاً من أصل معنى القلادة[2] فكأنّ العاميّ يجعل عمله قلادة في عنق المجتهد بجعله مطابقاً لفتواه.

والحقّ هو الثاني، فإنّ عمدة ما يستدلّ به لكون التقليد نفس أخذ الفتوى وتعلّمها أنّه لا ريب في اعتبار كون العمل عن تقليد، فيكون العمل متأخّراً في الرتبة عن التقليد، فلا بُدَّ أن يكون التقليد عبارة عن أخذ الفتوى وتعلّمها؛ لأنّ ذلك هو السابق في الرتبة على أخذ العمل.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤١١، وضوابط الأُصول: ٤٦٤، والمستصفى: ٣٨٧/٢.

٢. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢٤٧/٥، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤١١.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ واقع الأمر وإن كان هو أنّ العاميّ يأخذ الفتوى ويتعلّمها ويجعل عمله على طبقها إلّا أنّ هذين الأمر[1] - أعني التعلّم وجعل العمل على طبق ما تعلّمه من الفتوى - وإن كانا متلازمين، لكن لو فكّكنا - ولو بنحو فرض المحال - بين هذين المتلازمين نجد أنّ مناط الأمر وملاكه هو العمل على طبق الفتوى، لا مجرّد تعلّمها، إذ لو فرض انفكاك العمل عن التعلّم لأجل العمل -بمعنى أنّ نفرض التعلّم الذي كان العمل على طبقه مجرّداً من وقوع العمل على طبقه- لم يكن ذلك كافياً، لكن لو فرضنا العمل الواقع على طبق الفتوى التي تعلّمها مجرّداً عن التعلّم وأخذ الفتوى لكان ذلك كافياً في صحّة العمل، فذلك دليل على أنّ المناط هو نفس كون العمل على طبق الفتوى التي تعلّمها لا مجرّد تعلّمها.

وأقصى[2] ما يورد به على القول بكون التقليد عبارة عن العمل على طبق فتوى المجتهد هو أنّه لو كان كذلك لكان العمل المذكور محضّلاً للتقليد بحيث يكون التقليد من المسبّبات التوليديّة للعمل المذكور، ويكون التقليد عنواناً متأخّراً رتبة عن العمل المذكور، ولازم ذلك أن يكون العمل بلا تقليد، لكونه - أعني العمل - سابقاً في الرتبة عليه أي على التقليد واللازم باطل بالبداهة، فيلزم أن يكون العمل المذكور باطلاً، واللازم باطل بالبداهة.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ لا يلزم من ذلك كون العمل المذكور واقعاً بلا تقليد، بل هو واجد له.

وبالجملة: فيكون كون العمل واقعاً على طبق فتوى المجتهد الذي

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأمرين).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١١ رمضان، ١٣٤٩هـ).

هو عبارة عن التقليد من الشروط المقارنة للعمل المذكور نظير الاستقبال في الصلاة الذي هو شرط فيها.

وبالجملة: ليس لنا دليل لفظيّ أخذ فيه التقليد شرطاً للعمل، وأقصى ما في البين هو حكم العقل بأن يكون العمل عن علم بالحكم، فإن كان العامل مجتهداً فهو، وإلّا كان علم المجتهد بمنزلة علم المقلّد، وكان عمل المقلّد عن علم من مجتهده بالحكم فيكون الشرط في كلّ من العملين من قبيل الشرط المقارن.

لا يُقال*: إنّ الشرط إذا كان عبارة عن كون[1] واقعاً على طبق فتوى المجتهد

---

* **قلتُ**: كان حاصل المراد هو أنّه لا شبهة في كون التقليد مقدوراً؛ لكونه مأموراً به، ولو كان معلولاً ومسبّباً عن تعلّم الفتوى لم يكن مقدوراً، فلا بُدَّ أن نقول: إنّه عبارة عن نفس التعلّم ليكون مقدوراً.

والجواب: أنّ مجرّد كونه مسبّباً عن الفعل الاختياريّ لا يخرجه عن كونه مقدوراً.

لا يُقال: إنّه بعد البناء على كون التقليد عبارة عمّا يتولّد من العمل على طبق الفتوى - أعني كون ذلك العمل واقعاً في عهدة ذلك المجتهد وضمانه المعتبر عن كونه في عنقه وكونه تقليداً له - يكون التقليد حينئذٍ متأخّراً رتبة عن العمل، فكيف يمكن أن نقول: إنّه شرط فيه، والشرط

لا بُدَّ أن يكون سابقاً في الرتبة وإن كان مقارناً زمانًا؟

وهكذا الحال فيما لو قلنا إنّ حقيقة الأمر هو أنّ الواجب هو كون العمل على طبق الفتوى المعلومة، وهذا إنّما نسمّيه تقليداً باعتبار لازمه وما يتسبّب عنه ويتولّد منه، وهو كون العمل في عنق ذلك المجتهد وفي ضمانه وعهدته، فالتقليد الذي هو شرط هو نفس كون ذلك العمل على طبق الفتوى المعلومة، فإنّه بناءً على ذلك يكون التقليد بهذا المعنى في رتبة العمل، فلا يمكن أن نقول: إنّه شرط فيه؛ لأنّ الشرط لا بُدَّ أن يكون سابقاً في الرتبة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كونه).

كان أخذ الرسالة أو تعلّم الفتوى أو الالتزام بها من قبيل المقدّمة لذلك المطلوب الذي هو كون العمل على طبق الفتوى، فيكون أحد هذه الأمور من قبيل المسبّب المحقّق لذلك المطلوب الذي هو كون العمل على طبق الفتوى، فيكون أحد هذه الأمور هو المحقّق لكون العلم على طبق الفتوى، ويكون هو التقليد الواجب على العاميّ.

لأنّا نقول: المختار هو الوجه الثاني، ومرادنا بكون التقليد بالمعنى المذكور شرطاً في العمل أنّه شرط في صحّته لا أنّه شرط في أصل وجوده، بحيث يكون في مرتبة علّته كي يتوجّه عليه أنّ ما هو في رتبة العمل كيف يمكن أن يكون شرطاً فيه؟ والشرط لا بُدّ أن يكون سابقاً في الرتبة، وإذا لم يكن التقليد شرطاً وجزءاً من العلّة بالنسبة إلى أصل العمل بل كان شرطاً وجزءاً من العلّة بالنسبة إلى صحّته فلا يكون حينئذٍ تقدّمه الرتبي إلّا على الصحّة دون نفس العمل، ولا يضرّه حينئذٍ كونه واقعاً في رتبة العمل مع فرض كونه شرطاً في صحّته لأنّ اشتراطه في صحّته لا يستدعي تقدّمه رتبة إلّا على الصحّة نفسها دون العمل.

لا يُقال: إنّ الصحّة في رتبة العمل، وإذا كان التقليد في رتبة العمل كان واقعاً في رتبة الصحّة، فلا يعقل أن يكون شرطاً فيها.

لأنّا نقول: لا نسلّم كون الصحّة في رتبة العمل وإن كانت مقترنة معه زماناً، إذ لا موجب لكونها واقعة في رتبته؛ لعدم كونهما معلولين لعلّة ثالثة، وما لم يكن بين الشيئين ربط من حيث العلّيّة بأن يكون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معاً معلولين لعلّة ثالثة لا وجه للقول بكون أحدهما في رتبة الآخر، أو كونه سابقاً عليه، أو كونه متأخّراً عنه، وذلك ليس إلّا من قبيل قولنا للجدار أنّه متقدّم رتبة على الحمار أو مقارن له أو متأخّر عنه.

والحاصل: أنّ التقليد بمعنى كون العمل على طبق الفتوى المعلومة شرط في صحّة العمل، وهو متقدّم على الصحّة المذكورة رتبةً وإن كان مقارناً لنفس العمل، بل والصحّة زماناً، وليس هو مربوطاً بالفعل كي يقال: إنّه لا بُدّ من تقدّمه عليه رتبة، كما أنّ الصحّة لا ربط لها بأصل العمل، كي يُقال: إنّها واقعة في رتبة العمل.

لأنّا نقول: إنّ اختصاص السبب بكونه هو المطلوب دون المسبّب إنّما فيما لو لم يكن المسبّب قابلاً لأن يتعلّق به التكليف كما في سببيّة الصلاة للنهي عن الفحشاء، فإنّ النهي عن الفحشاء لمّا لم يمكن تعلّق التكليف به تعلّق بسببه الذي هو الصلاة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المسبّب الذي هو العمل على طبق الفتوى لمّا كان قابلاً لتعلّق التكليف به كان التكليف متعلّقاً به، وكان أحد تلك الأمور من قبيل المقدّمة التي يتوصّل بها إلى حصول ذلك المطلوب الذي هو العمل على طبق الفتوى، نظير التدرّج في السلم بالنسبة إلى الكون على السطح.

ثمّ لو سلّمنا ذلك - أعني كون العمل على طبق الفتوى من قبيل المسبّبات التوليديّة عن أحد هذه الأمور فإنّما نسلّمه بالنسبة إلى تعلّم الفتوى دون مجرّد أخذ الرسالة أو الالتزام بأخذ الفتوى على وجه يكون التقليد من قبيل البيعة ونحوها، إذ لا وجه لذلك أصلاً، فلو أخذ الرسالة أو التزم بالفتوى لم يكن له أثر أصلاً، وإن مات ذلك المجتهد لم يكن ذلك ممّا يتفرّع على وجوب العدول إلى الحيّ أو حرمته أو جواز البقاء، مضافاً إلى ما عرفت من عدم الأثر لتعلّم الفتوى أيضاً، بل قد عرفت لزوم الرجوع إلى الحيّ مطلقاً وأنّ صفة الحياة مثل صفة الاجتهاد والأعلميّة والعدالة في أنّه لو زالت عنه ملكة الاجتهاد أو صفة الأعلميّة أو صفة العدالة وجب العدول إلى من هو واجد لها؛ إذ لا فرق بين هذه الأوصاف وبين صفة الحياة.

ودعوى الالتزام بأنّ مقتضى القاعدة هو البقاء في جميع ذلك وقد خرجت هذه الأوصاف - أعني الاجتهاد والأعلميّة والعدالة - بالإجماع، عهدتها على مدّعيها.

والحاصل: أنَّ تعلّم الفتوى يكون بإزاء اجتهاد المجتهد، فكما أنَّ المجتهد أوّلاً يستنبط الحكم الشرعيّ ثمّ يجعل عمله على طبق ما يستنبطه، فكذلك المقلّد أوّلاً يتعلّم فتوى المجتهد ثمّ يجعل عمله على ما تعلّمه، والقدر الجامع هو تحصيل العلم بالحكم، فكما أنَّ تعلّم المجتهد لا دخل له بما يلزمه في العمل من جعله مطابقاً لما علمه من الحكم الذي استنبطه وإنّما يكون تحصيل العلم مقدّمة للعمل فكذلك تعلّم المقلّد لا دخل له بما يلزمه من جعل عمله على طبق ما تعلّمه من فتوى المجتهد، وإنّما يكون تعلّمه مقدّمة للعمل المذكور الذي هو عبارة عن التقليد، ولا فرق بين التعلمين سوى أنّه في المجتهد واجب نفسيّ أو مستحبّ نفسيّ، بل قد يقال بوجوبه أو استحبابه نفسًا[1] في المقلّد أيضاً، وطلب كلّ منهما نفسيّاً لا دخل له بمطلوبيّته مقدّمة للعمل، فتأمّل.

المبحث الثاني فيما يجب التقليد فيه

المبحث الثاني: من مباحث التقليد هو البحث عمّا يجب التقليد فيه، وهو كلّ ما كان المرجع فيه هو الشارع، بحيث كان بيانه يؤخذ منه كالشبهات الحكميّة بأسرها والشبهات المفهوميّة المعبّر عنها بالموضوعات المستنبطة ونحوها.

أمّا أصل وجوب التقليد، فقد عرفت أنّه عقليّ وأنّه ليس ممّا يرجع الأمر به إلى الشارع كي يكون مورداً للتقليد، وإلّا لزم الإفحام وعدم إمكان التقليد؛ لتوقّفه على نفسه.

أمّا ما يتفرّع على ذلك من الفروع مثل «مسألة البقاء على تقليد الميّت»، ومثل «مسألة تقليد الأعلم» فلا بُدَّ من التقليد فيها؛ إذ ليست هي من المسائل العقليّة الصرفة التي لا يمكن التقليد فيها أو يكون التقليد بها مستلزماً للدور.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نفسيًّا).

المبحث الثالث في التقليد في المسائل الأُصوليّة

أمّا[1] المسائل الأُصوليّة الفقهيّة فسواء كانت من قبيل الحجج، كمسألة حجّيّة خبر الواحد، أو كان من قبيل الأُصوليّة العمليّة الجاريّة في الشبهات الحكميّة، فليست مورداً للتقليد، بل إنّ تعلّمها والعمل على طبقها بإجرائها في مواردها من خصائص المجتهد.

نعم، الحجّة وكذلك الأُصوليّة العمليّة الجاريّة في الشبهات الموضوعيّة هي ممّا يرجع الأمر في تعلّمها والعمل بها بتطبيقها على مواردها من وظائف المقلّد، سواء كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، كما في مثل «حجّيّة البيّنة» في باب النجاسة والطهارة، وكما في مثل «قاعدة الطهارة» بناءً على اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة، أو كانت مشتركة بين الشبهات الحكميّة والشبهات[2]، كما في حجّيّة خبر الواحد في بعض الشبهات الموضوعيّة، وكما في الاستصحاب، وقاعدة الطهارة بناءً على عدم اختصاص دليلها بالشبهات الموضوعيّة.

وبالجملة: كلّ ما كان جارياً في الشبهات الموضوعيّة يكون مورداً للتقليد، وكلّ ما كان جارياً في الشبهات الحكميّة لا يكون مورداً له، سواء كان مختصّاً بإحدى البابين أو كان مشتركاً بينهما.

وأمّا المسائل الأُصوليّة الراجعة إلى أُصول العقائد، فالذي يجب فيها هو الاعتقاد عن نظر على حسب مراتب المكلّف من قوّة النظر وضعفه كلّ بحسبه إلى أن تنتهي النوبة إلى الاكتفاء بالنظر الإجماليّ كما هو الغالب في عامّة الناس، ولا يجوز لمن له أدنى قوّة من النظر الرجوع في ذلك إلى تقليد

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٢ رمضان، ١٣٤٩هـ).
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (والشبهات الموضوعيّة).

الغير، لكن لو عصى وحصل الاعتقاد بتلك المسائل عن تقليد، فإن أخطأ الواقع وكانت تلك المسألة ممّا يكون للاعتقاد بها مدخليّة في تحقّق الإسلام أو الإيمان، كان الخطأ في ذلك موجباً لخروجه عن الإسلام أو الإيمان، ولو اتّفق أن كان ذلك الاعتقاد التقليديّ مطابقاً للواقع كان محكوماً بإسلامه و إيمانه ولم يكن في تركه تحصيل الاعتقاد النظريّ إلّا متجرّياً صرفاً، أمّا من كان عاجزاً عن تحصيل الاعتقاد النظريّ بالمرّة كما رُبّما يتّفق في بعض السذج من العوام جاز، بل تعيّن عليه تحصيل الاعتقاد التقليديّ، وكان ذلك الاعتقاد التقليديّ كافياً في تحقّق إسلامه و إيمانه.

المبحث الرابع البحث عمّن يجب تقليده

المبحث الرابع من مباحث التقليد: هو البحث عمّن يجب تقليده وذلك راجع إلى شرائط المجتهد الذي يتعيّن تقليد[1] من «الإسلام» و«الحياة» و«الأعلميّة» و«العدالة»، وقد تقدّم الكلام على ذلك كلّه مفصّلاً.

المبحث الخامس في الأحكام

المبحث[2] **الخامس**: في الأحكام، وهي في ضمن فروع:

الفرع الأوّل في موارد العدالة في التقليد

الأوّل: أنّه لو قلّد شخصاً بأن عمل على طبق فتواه، فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل التي عمل بها إلّا إذا خرج عن الأهليّة بمثل «الموت» و«الفسق» ونحو ذلك، ومن الأسباب الموجبة للعدول تحقّق أعلميّة ذلك الغير، بل احتمالها، أمّا مع التساوي فلا يجوز العدول إجماعاً، لا لأجل ابتناء المسألة على كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً؛ لأنّ ذلك إنّما يجري في التخييرات الشرعيّة التي ثبت التخيير فيها بحكم الشارع.

أمّا الواجبات المتعلّقة بالكلّيّ التي يكون التخيير فيها بين أفراد ذلك

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تقليده).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ رمضان، ١٣٤٩هـ).

الكلّيّ عقليّاً، فلا يكون التخيير فيها إلّا استمراريّاً؛ لتساوي أفراد الكلّيّ في انطباقه عليها، وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه: لولا الإجماع المذكور لكان التخيير استمراريّاً؛ لكون كلّ من المجتهدين مساوياً للآخر في الدخول تحت طبيعة من يجب عليه تقليده، وحينئذٍ فيكون الحكم بعدم جواز العدول من أحد المجتهدين المتساويين إلى الآخر حكماً على خلاف القاعدة ولا مدرك له إلّا الإجماع، وقد يتمسّك لذلك باستصحاب التخيير وحكومته على استصحاب التعيير؛ لكونها من قبيل السبب والمسبّب، وفي كلٍّ من هذين الاستصحابين ما لا يخفى من تبدّل الموضوع، أمّا الاستصحاب الأوّل فلأنّ موضوع التخيير هو التخيّر، وقد ارتفع بتقليد أحد المجتهدين.

وأمّا الثاني فلأنّ تعيّن فتوى من قلّده إنّما هو فيما ابتلى به ممّا عمل على طبقة.

أمّا الأعمال المتأخّرة فلم يثبت المتعيّن فيها*.

الفرع الثاني في فرض تساوي المجتهدين

الفرع الثاني: أنّه لو كان هناك مجتهدان متساويان في العلميّة** فله

---

* **قلتُ**: يمكن أن يقال إنّه لم يتعيّن عليه فتوى ذلك الذي قلّده في وقت من الأوقات، أمّا قبل العمل فلغرض أنّه مخيّر، وإمّا بعد الفراغ من العمل فلأجل أنّه لا معنى لتعيّن تقليده فيما مضى من العمل، وكذلك حال العمل؛ إذ لا معنى لكونه متعيّناً عليه العمل بفتواه في حال ذلك العمل.

في الصور المحتملة عند تعدّد المجتهدين

** **قلتُ**[1]: المجتهدان إمّا أن يتساويا في الفضيلة أو يختلفا فيها، وعلى كلا الصورتين إمّا أن يتّفقا في الفتوى أو يختلفا فيها، فالصور أربع:

الأولى: ولا إشكال في هذه الصورة في أنّه لا يلزم العامّيّ إلّا العمل على طبق

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «ضالّ مبتدع» وجدته في أوراق مستقلّة ألحقها ﷺ بالأصل، وأرّخها ﷺ الأربعاء: (١٤ شعبان، ١٣٥٦هـ) وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الصورة الأولى في ما لو تساويا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى

فتواهما من دون حاجة إلى التعيين؛ إذ ليس التقليد واجباً بنفسه وإنّما هو طريق للحصول على الواقع، فمع عدم الاختلاف في الطريق لا من حيث الفتوى ولا من حيث المفتي كان المتعيّن هو العمل على الواقع الذي أحرزه بفتواهما، ولا يجب عليه التعيين، ولا يحتاج الى نيّة كونه مقلّداً لهذا بعينه أو لهذا بعينه، بل يكفي لصحّة عمله كونه واقعاً على طبق فتواهما، فإن شئت فسمّه تقليداً لهما، أو سمّه تقليداً لأحدهما من دون تعيين.

وعلى أي حال لا مورد لحكم العقل بالتخيير في هذه الصورة؛ لأنّ ملاكه عدم إمكان الجمع مع عدم إمكان الطرح وعدم الترجيح لتعيين أحدهما بلا مرجّح، وحيث كان القيد الأوّل وهو عدم إمكان الجمع منتفياً كان الحكم بالتخيير منتفياً، وهذه القيود الثلاثة للتخيير العقليّ ذكرها الشيخ ﷺ فيما حكي عنه في التقريرات[1] عند الردّ على القائلين بجواز تقليد المفضول، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله في آخر هذا المبحث.

الصورة الثانية أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوى

الثانية: أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوى.

وفي هذه الصورة يجب عليه تقليد أحدهما تخييراً، والظاهر أنّ التخيير بدويّ لا استمراريّ.

بيان ذلك: أنّهم ذكروا أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة في تعارض الأمارات هو التساقط، لكن في خصوص أخبار الآحاد وردت النصوص بالتخيير، وحيث إنّه على خلاف مقتضى القاعدة في تعارض الأمارات وجب الاقتصار فيه على مورده، وهو أخبار الآحاد، وحينئذٍ يشكل الحكم بالتخيير فيما نحن فيه؛ لكونه من باب الأمارات، حيث إنّ حجّيّة قول المجتهد على العامّيّ إنّما هي من باب الأمارات بناءً على كون حجّيّتها من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة، إلّا على القول بالسببيّة التصويبيّة التي لا نقول بها، فلا بُدَّ من توجيه الحكم بالتخيير فيما نحن فيه إمّا بتسرية الحكم بالتخيير الوارد في تعارض الأخبار إلى ما نحن فيه، وهو مشكل.

وأمّا بأن نقول: إنّ القاعدة إنّما تقتضي التساقط فيما لو كان للمكلّف مندوحة في حكمه الفعليّ غير هاتين الأمارتين المتعارضتين، كما في باب

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٥٣٥/٢، وما بعدها.

الأخبار؛ لأنّه يمكن للمكلّف الرجوع إلى القواعد الأُخر من الأُصول العمليّة ونحوها، والمفروض عدم تمكّن العاميّ من ذلك فيما نحن فيه؛ إذ لا وظيفة له في حكمه الفعليّ إلّا الأخذ من المجتهد، وحيث تساوى المجتهدان واختلفا في الفتوى فلا جرم يحكم العقل عليه بالتخيير، فيكون التخيير بحكم العقل وملاكه هو التخيير فيما يأخذ به من قولهما، فإذا اختار أحدهما وعمل على طبقه سقط الحكم العقليّ بالتخيير؛ لسقوط ملاكه وهو التحيّر، وبعد الأخذ بقول أحدهما والعمل على طبقه في واقعة لا يمكنه الرجوع إلى الآخر في الواقعة الأخرى؛ لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

أمّا التمسّك لجواز ذلك بإطلاق دليل الحجّيّة بالنسبة إلى كلّ منهما فلا يخفى ما فيه؛ للشكّ في شمول الإطلاق لما إذا عمل على طبق فتوى أحدهما، وكذلك التمسّك باستصحاب التخيير الثابت قبل الاختيار؛ لسقوط الاستصحاب المذكور؛ لعدم بقاء الموضوع، فإنّ موضوعه هو التحيّر المرتفع باختيار فتوى أحدهما، ولو شكّ في كون ملاكه التحيّر كان ذلك كافياً في الحكم بعدم جريان الاستصحاب المذكور.

وهذه الجهة - أعني عدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة ولا باستصحاب التخيير - هي العمدة في الحكم بكون التخيير بدويّاً لا استمراريّاً، وإلّا فإنّ مجرّد اختيار إحدى الفتويين والعمل بها في واقعة لا يوجب سقوط التخيير في الواقعة الأخرى؛ لأنّها واقعة يجب فيها الأخذ بقول المجتهد ويتحقّق فيها التخيير المذكور، فإنّ العاميّ يجب عليه التقليد والرجوع إلى المجتهد في كلّ واقعة، ومجرّد أخذه بفتوى الأوّل في الواقعة الأولى لا يخرجه عن كونه جاهلاً بالحكم.

وبالجملة: أنّه في كلّ واقعة لا مندوحة له من الأخذ بقول المجتهد فهو مقلّد في كلّ واقعة فيكون مخيّراً في كلّ واقعة ولا مخلص عن هذا الإشكال إلّا بدعوى قصور الإطلاقات المقتضية للتخيير عن الشمول لما إذا قلّد أحدهما في واقعة وقصور الاستصحاب عن إثباته في الواقعة الأُخرى بدعوى اختصاصه بما قبل الأخذ بأحدهما فيكون موضوعه هو عدم اختيار أحدهما، فبعد الاختيار

يقطع بارتفاع الحكم بالتخيير للقطع بارتفاع موضوعه، ولا أقلّ من الشكّ في كون موضوعه هو عدم اختيار أحدهما وذلك كافٍ في الحكم بسقوط الاستصحاب، وهذا بخلاف باب الأخبار؛ فإنّ العمل على الحجّيّة في باب الأخبار إنّما هو الإفتاء، وحيث إنّه لا يتكرر، فلا معنى لبقاء التخيير بعد الاختيار.

وحاصل ذلك: أنّه بعد إن كان مقتضى القاعدة هو سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّيّة يكون الاختيار الذي دلّت عليه الأدلّة الخاصّة منقّحاً لحجّيّة ما يختاره، وحيث كان العمل على طبق ما اختاره عبارة عن الإفتاء على طبقه فلا جرم يسقط التخيير بذلك الاختيار، ويكون ذلك بمنزلة العمل السابق على طبق الأمارة التي اختارها.

اللّهُمّ إلّا أن يُقال: يتأتّى في حجّيّة الأخبار ما ذكرناه في حجّيّة فتوى المجتهد، فإنّه أيضاً في كلّ آن يحتاج إلى الحجّة في فتواه بالنسبة إلى عمل نفسه وعمل من قلّده، فهو في السابق وإن اختار أحد الخبرين إلّا أنّه يمكنه في اللاحق أن يختار الآخر للحجّيّة، وبناءً على ذلك يكون اختياره الخبر الآخر للحجّيّة بمنزلة العدول في حقّه وحقّ مقلّديه، وحينئذٍ نحتاج في إثبات كون التخيير بدويّاً لا استمراريّاً إلى ما ذكرناه في حجّيّة الفتوى من سقوط الإطلاق والاستصحاب بعد الاختيار.

لا يُقال: إنّ محصّل التخيير هو كون حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بعدم الأخذ بالآخر فعند الأخذ بأحدهما يكون الآخر ساقطاً عن الحجّيّة وبعد الأخذ يستصحب بقاء ذلك الآخر على عدم الحجّيّة[1].

لأنّا نقول: بعد البناء على تعدد الوقائع وإن كلّ واقعة تحتاج إلى حجّة فعليّة يكون ما ذكر من لازم التخيير - أعني كون حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بعدم الأخذ بالآخر مختصّاً بالواقعة التي أخذ به فيها دون الواقعة الأُخرى التي تحتاج إلى أخذ وحجّة مستقلّة لا دخل لها بالحجّة على الواقعة الأولى.

وبالجملة: لا محيص في الحكم بكون التخيير بدويّاً من الركون إلى دعوى

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٤٤، وما بعدها.

سقوط الإطلاق والاستصحاب سواء كان ذلك في باب الأخبار أو كان في باب حجّيّة الفتوى.

ثمّ[1] لا يخفى أنَّ مجرّد كون مقتضى القاعدة هو سقوط الأمارتين المتعارضتين، وأنَّ التخيير بينهما وارد على خلاف مقتضى القاعدة لا يُوجب كون تحقّق الحجّيّة مشروطاً بالاختيار، كما يظهر من التقريرات المطبوعة في باب التعادل والتراجيح[2]، بل يكون الدليل على التخيير كاشفاً عن حجّيّة كلّ منهما، غايته أنَّها على البدل، فيكون المجتهد مخيّراً في الاستناد إلى كلّ منهما على البدل، لا أنَّه قبل الاختيار لا حجّة في البين وأنَّها -أعني الحجّيّة- إنَّما تتحقّق عند الاختيار.

ثمّ إنّا لو سلّمنا ذلك، فهو إنَّما يمنع من الحكم باستمرار التخيير استناداً إلى دليل الحجّيّة، أمّا الاستناد إلى إطلاق دليل التخيير أو استصحابه فذلك غير مانع منه، بل المانع منه منحصر بدعوى قصور إطلاق التخيير واستصحابه عن ثبوته بعد اختيار أحدهما، فهذا هو العمدة في جميع الموارد وفي جميع التقادير.

نعم، هناك مطلب آخر ذوقيّ، وهو أنَّ التخيير الاستمراريّ يمكن القطع بشرعيّة الشارع عنه في الحجج الشرعيّة لما في ذلك من لزوم عدم الانتظام في الأحكام الشرعيّة الصعبة الحصول[3] للعدول من حجّة إلى أُخرى سيّما إذا قلنا بلزوم الإعادة في موارد العدول.

ولكن يهوّن الخطب في خصوص باب الأخبار أنَّ موارد التكافؤ -التي هي مورد التخيير- قليلة جدّاً؛ لأنّك لا تجد في الكتب الفقهيّة إلّا القليل من ذلك، حيث إنَّ أغلب موارد التعارض هي من موارد عدم التكافؤ، ولا أقلّ من التقديم من حيث الشهرة على أحد المتعارضين وكون أحدهما معرضاً عنه أو كونه غير معمول به إلى غير ذلك من المرجّحات.

---

١. هذا المقطع من قوله: «ثمّ لا يخفى» إلى قوله «فتأمّل» وجدته في الهامش من دون إحالة، وقد وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٧٦٠/٤، وما بعدها.

٣. كلمتان غير مقروءتين.

نعم، يكثر ذلك في باب الفتاوى لكثرة اتّفاق التساوي في الفضيلة مع الاختلاف في الفتوى، ولم استحضر مورداً للتخيير بين الأخبار إلّا مورد تبعّض فروض الحائض التي ذكروا أنّها ترجع إلى الروايات، لكنّ الظاهر منهم أنّهم أجروا عليه حكم التخيير في المسألة الفرعيّة؛ إذ لو كان ذلك في المسألة الأُصوليّة لكان المختار هو الفقيه لا المرأة الحائض، فتأمّل.

ثمّ إنّه يمكن الإشكال على ما ذكرناه في وجه جريان الحكم بالتخيير في مسألتنا - أعني مسألة تساوي المجتهدين مع الاختلاف في الفتوى - من أنّ المكلّف لا مندوحة له عن العمل بأحدهما الراجع إلى اختلال الشرط الثاني من شروط التخيير - أعني عدم إمكان الطرح - بأنّ المكلّف يمكنه طرح كلا الفتويين في الصورة المزبورة والرجوع إلى الاحتياط في موردهما، إلّا أن يدّعى أنّه يستفاد من دليل حجّيّة الفتوى رغبة الشارع عن لزوم العمل بالاحتياط، وفيه ما لا يخفى، فإنّ تلك الاستفادة لو سلّمت فإنّما هي في الاحتياط الكلّيّ دون الاحتياط في خصوص مسألة - وهي مورد الاختلاف في الفتوى مع تساوي المجتهدين - فإنّه لا مانع من لزوم الاحتياط فيها.

وأمّا الجواب عنه بأنّ لزوم الاحتياط ممّا يقطع ببطلانه؛ للإجماع على عدم لزوم العمل بالاحتياط على العاميّ.

ففيه: أنّ ذلك حيث يمكنه الرجوع، وأمّا إذا لم يمكنه ذلك -كما فيما نحن فيه لفرض التعارض -فلا بُدَّ من القول بلزوم الاحتياط عليه لو أمكنه.

نعم، يمكن إبطال لزوم الاحتياط بالإجماع على أنّ الحكم حينئذٍ هو التخيير، لكن مع تسليم الإجماع عليه يكون هو - أعني الإجماع - هو المدرك فيه من دون حاجة إلى هذه التكلّفات.

ويمكن أن يقال: إنّ باب الاختلاف في الفتوى أجنبيّ عن باب التعارض، بل هو من باب التزاحم، فإنّا وإن منعنا من كون التدافع بين الحجّتين من باب التزاحم كما حقّقناه في باب تعارض الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ، إلّا أنّه فيما نحن فيه من التدافع في الفتوى لا بُدَّ من الالتزام بكونه من باب التزاحم دون التعارض، فإنّ حاصل التعارض هو التكاذب في الحكاية عن الواقع فيما يكون

مدار الحجّيّة فيه على حكايته عن الواقع، كما في الخبرين المتعارضين، وكما هو الحال في حجّيّة قول أهل الخبرة، فإنّ ملاكها هو الحكاية عن الواقع، غايته أنّها حكاية بطريق الحدس لا بطريق الحس، ولأجل ذلك لو وقع التعارض في أقوال أهل الخبرة كأهل اللغة لا نرجع إلى التخيير، بل لا بُدَّ في ذلك من الحكم بالتساقط، أمّا ما يكون ملاك الحجّيّة فيه هو مجرّد الظنّ والنظر والرأي -كما في باب حجّيّة فتوى المجتهد؛ لأنَّ ملاك الحجّيّة فيها هو الرأي لا القول الحاكي عن الواقع حكاية اجتهاديّة- فلا يكون من باب التعارض، بل يندرج في ضابط التزاحم؛ إذ لا تكاذب بين الحجّتين وإنّما وقع بينهما التزاحم في مقام العمل، حيث إنَّ رأي هذا المجتهد مشمول لدليل الحجّيّة كرأي ذلك المجتهد، وقد اتّفق عدم إمكان الأخذ بكلا الحجّتين، فيكون واقعاً في مقام الامتثال، فهو ملحق بالتزاحم بين التكليفين الواقع في مقام الامتثال نظير تزاحم إنقاذ الغريقين، وحيث قد تساويا يحكم العقل بالتخيير بينهما، ونرجع في كونه بدويّاً لا استمراريّاً إلى ما تقدّم من سقوط الاستصحاب والإطلاق.

وأمّا ما أشكلنا به سابقاً من أنّه لا بُدَّ في الحكم بالتخيير من عدم إمكان الطرح والمفروض إمكان ذلك بالرجوع إلى الاحتياط، فيمكن الجواب عنه على هذا التقدير بأنّه مع وجود الحجّة الفعليّة لا يمكن الطرح والرجوع إلى الاحتياط.

نعم، لا مانع من جواز الرجوع إلى الاحتياط حتّى مع وجود الحجّة بلا مزاحم، لكنَّ ذلك غير الحكم بلزوم الطرح ولزوم الرجوع إلى الاحتياط، فإنَّ ذلك غير ممكن مع وجود الحجّة في البين، غايته أنّها مزاحمة بمثلها فيكون المكلّف مخيّراً بينهما.

ومن ذلك يظهر لك: أنّه لا يمكن الجواب عن الإشكال المزبور على تقدير التعارض لا التزاحم؛ لأنَّ التعارض لمّا أوجب التساقط فلم يكن حجّة فعليّة في البين لزم المصير إلى الاحتياط، فيكون الاحتياط لازماً على التعارض بخلافه على التزاحم.

ثمّ إنّه بناءً على هذا المسلك - أعني مسلك التزاحم - يسهل الأمر في الصورة الثالثة.

الصورة الثالثة فيما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى

الصورة الثالثة: وهي ما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى.

إذ لا يكون بينهما تزاحم في هذه الصورة، بل يكون العمل على طبق فتوى كلّ منهما من دون حاجة إلى التخيير؛ إذ لا موجب له، لما عرفت من أنّ أوّل قيوده عدم إمكان الجمع، والمفروض انتفاؤه في هذه الصورة، ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الصورة الرابعة.

الصورة الرابعة في الاختلاف في الفتوى والفضيلة

الصورة الرابعة: وهي ما لو اختلفا في الفتوى مع اختلافهما في الفضيلة.

فإنّ ملاك التخيير و إن كان موجوداً فيها، إلّا أنّه إنّما يرجع إليه إذا لم يكن في البين ما يكون موجباً لرجحان أحدهما على الآخر، والمفروض وجوده هنا وهو الأعلميّة، فينحصر الرجوع إليه، ولا يزاحمه المفضول في ذلك و إن كان كلّ منهما حجّة في نفسه.

ثمّ لو قلنا بعدم جريان باب التزاحم فيما نحن فيه، فإن سلكنا سبيل القدر المتيقّن، كان المتعيّن هو الأفضل في الصورتين، وسقطت فتوى المفضول عن الحجّيّة في الصورتين.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال في الصورة الثالثة - وهي ما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى -: إنّه ليس في البين قدر متيقّن، و إنّما يكون القدر المتيقّن في الصورة الرابعة، ففي الصورة الثالثة يكون العمل على طبق فتوى كلّ منهما؛ إذ لا معارضة بينهما، و إنّما يقع بينهما التعارض الموجب لفتح باب القدر المتيقن في الصورة الرابعة فقط، وبناءً على هذا الأخير يكون مسلك القدر المتيقن موافقاً في النتيجة لما أفاده الأستاذ الأعظم (قدّس الله روحه الطاهرة) في المسألتين من التمسّك لحجّيّة فتوى كلّ منهما في الصورة الثالثة بالإطلاق، ولاختصاص فتوى الأعلم بالحجّيّة في الصورة الرابعة بما دلّ على ترجيح الأفقه في مورد اختلاف الفتوى من المقبولة وغيرها.

وهكذا الحال بناءً على كون المقام من باب التزاحم، فإنّه بناءً على ذلك تكون النتيجة موافقة مع ما أفاده ﷺ، وحيث إنّ ما أفاده ﷺ قابل للمناقشة:

أوّلاً: بمنع كون الإطلاق في مقام البيان من هذه الجهة.

وثانياً: بمنع دلالة المقبولة على ما نحن بصدده؛ لانحصار مدلولها بمورد

الاختلاف في الحكم عند الترافع مضافاً إلى اشتمالها على الترجيح بالأورعيّة مع الأفقهيّة، وذلك ممّا لم يقل أحد بكونه مرجّحاً في باب الفتوى إلّا أن يدفع ذلك مورده حتّى على تقدير اختصاصها بالحكم، إذ لم يقل أحد على الظاهر بالترجيح فيه بالأورعيّة، فلا بُدَّ من الالتزام بسقوط هذه الفقرة؛ لعدم العمل بها.

فلا بُدَّ من سلوك أحد المسلكين، أعني كون المسألة من باب التزاحم، أو دعوى كون القدر المتيقّن مختصاً بما إذا حصل بينهما اختلاف في الفتوى دون ما إذا اتّفقا فيها.

لكنَّ في النفس شيئاً من كون المسألة من باب التزاحم بناءً على ما أفاده ﷺ في المبحث المشار إليه من أنَّ المدار في ذلك الباب على كون كلّ من التكليفين رافعاً للقدرة على امتثال الآخر، وذلك مفقود في باب الحجج بالمرّة؛ إذ ليست حجّيّة الحجّة مشروطة عقلاً بالقدرة.

كما أنَّ المسألة المذكورة ليست أيضاً من باب التعارض، بل هي من باب مستقلّ.

وحاصله: أنَّ عموم الحجّيّة لكلّ فتوى لا يكون إلّا بدليّاً وهو عبارة أُخرى عن التخيير العقليّ بخلاف عموم الحجّيّة لكلّ خبر - مثلاً - فإنّه لا يكون إلّا شموليّاً، فلأجل ذلك يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط لولا أدلّة التخيير، فيكون التخيير فيه شرعيّاً، فإنَّ كلّ واحدة من الفتويين المتدافعتين وإن كانت مصداقاً لطبيعة الحجّة التي يرجع إليها الجاهل - كما في الخبرين المتعارضين، فإنَّ كلّ واحد منهما مصداق لطبيعة الحجّة التي يرجع إليها المجتهد -، ولكن لا يخفى الفرق بين العمومين، فإنَّ عموم الحجّيّة لكلّ خبر لا يكون إلّا استغراقيّاً، ولا بُدَّ حينئذٍ في مقام التدافع من الحكم بالتساقط إلّا إذا قام الدليل الشرعيّ على التخيير، بخلاف العموم في حجّيّة فتوى المجتهد، فإنّه لا يكون إلّا بدليّاً؛ للقطع بأنّه لا يجب على العاميّ أن يقلّد جميع المجتهدين، ومن الواضح أنَّ لازم العموم البدليّ هو التخيير العقليّ.

ومن ذلك يتّضح لك أنَّ التدافع بين الفتويين ليس من باب التزاحم، لما

تقدّمت[1] الإشارة إليه، كما أنّه ليس من باب التعارض؛ لعدم كون ملاك الحجّيّة فيها هو الحكاية عن الواقع لتكون إحدى الفتويين مكذّبة للأخرى كي يندرجا في باب التعارض، بل إنّه باب آخر لا ربط له بذلك الباب ولا بهذا الباب، وحينئذٍ فيكون التخيير فيه على القاعدة غير محتاج إلى إجماع ونحوه ممّا قدّمناه من التكلّفات، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ كونه من باب التزاحم أو من باب التعارض إنّما يتمّ لو كان عموم الحجّيّة لكلّ فتوى على العموم الشموليّ ليقع التدافع بين الحجّتين دون ما لو كان العموم بدليّاً.

نعم، يرد الإشكال في باب الرجوع إلى أهل الخبرة، كأهل اللّغة، فإنّ الظاهر أنّه مثل ما نحن فيه من كون العموم فيه بدليّاً، ومقتضاه التخيير في مورد اختلافهم، مع أنّهم بنوا على السقوط.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّهم إنّما حكموا بالسقوط من جهة عدم حصول الظنّ الاطمئنانيّ من أقوالهم عند اختلافها، وقد عرفت فيما تقدّم أنّه يشترط في حجّيّة أقوالهم الظنّ الاطمئنانيّ.

ومن ذلك كلّه تعرف الخلل فيما أفاده في تقريرات الشيخ ﷺ من القيود الثلاثة للحكم العقليّ بالتخيير - أعني عدم إمكان الجمع، وعدم إمكان الطرح، وعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح - فإنّك قد ظهر لك أنّ عدم إمكان الجمع لا يتوقّف عليه التخيير العقلي فيما نحن فيه، بل إنّ ملاكه هو جعل الحجّيّة لكلّ فتوى على البدل، والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين كون دليل حجّيّة الفتوى لفظيّاً أو كونه لبّيّاً، مثل «الإجماع» ومثل «السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة» وغير ذلك من الأدلّة، بل إنّ ذلك جارٍ حتّى لو كان العموم استغراقيّاً.

وحاصل الدعوى هو الفرق بين رجوع المجتهد إلى أخبار الآحاد، ورجوع العاميّ إلى فتوى المجتهد، فإنّ مبنى الأوّل على الجمع بين جميع ما ورد في المسألة من الأخبار، وأنّه يلزم العمل بها جميعاً، فلذلك يقع التعارض بينها الموجب بحسب القاعدة للتساقط لولا أدلّة التخيير، بخلاف الثاني فإنّه مبني على الاكتفاء

---

١. يُنظر: صفحة (٦١٦) من هذا الجزء.

بفتوى أحد المجتهدين حتّى لو كان الدليل متكفّلاً لحجّيّة فتوى كلّ مجتهد، فإنّ كون كلّ فتوى حجّة لا يُوجب على العاميّ العمل بكلّ فتوى، بل لا يجب عليه إلّا العمل على طبق أحدها، فلا يقع بينها تعارض لو كانت مختلفة، كما لا يقع بينها تزاحم، ونتيجة ذلك هو التخيير بينها.

نعم، في خصوص ما لو كانت فتواهم مختلفة وكانوا مختلفين بالفضيلة يكون القدر المتيقّن هو حجّيّة فتوى الأفضل؛ لدوران الأمر بين التخيير بين فتواه وفتوى المفضول، أو تعيّن فتواه فقط، فيكون حجّيّة فتواه قدراً متيقّناً؛ إذ لو سلّمنا الإطلاقات فليست هي في مقام البيان من هذه الجهة.

ولا يخفى أنّه لو كان العموم فيما نحن فيه شموليّاً -كما في باب حجّيّة الأخبار- لا بدليّاً -كما في باب القضاء- لكان مقتضى العموم الشموليّ هو أنّه يجب على العاميّ العمل على ما أجمع عليه علماء عصره، وفي مورد اختلافهم مع تساويهم في العلميّة يلزمه الاحتياط، إلّا أن نقول بجريان أدلّة التخيير الواردة في تعارض الخبرين فيما نحن فيه بدعوى شمول تلك الأدلّة لتعارض الفتويين، وهذه الدعوى ممنوعة كما عرفت، وحينئذٍ فيكون مقتضى القاعدة هو التساقط عند اختلاف الفتوى والرجوع إلى مقتضى الأصل وهو الاحتياط، فيكون الحاصل: أنّ العاميّ يجب عليه العمل على طبق إجماع أهل عصره، وعند اختلافهم يلزمه الاحتياط.

في استدلال الشيخ الأنصاريّ على جواز تقليد المفضول

اللّٰهمّ إلّا أن نقول بأنّه عند الاختلاف تكون المسألة من قبيل التزاحم، وقد عرفت منع كونها من قبيل التزاحم.

ومن ذلك كله يظهر لك الإشكال فيما أفيد عن الشيخ ﷺ في الرسالتين الملحقتين بالتقريرات[1] عند الكلام على الاستدلال على جواز تقليد المفضول بكون المسألة من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين، والأصل ينفي التعيين.

قال في الأولى ما محصّله: إنّ التخيير هنا من قبيل التزاحم، أو من قبيل دوران الأمر بين المحذورين.

---

١. يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

ونفى في الثانية كونه من باب التزاحم، وجزم بكونه من باب دوران الأمر بين المحذورين، فقال: بل هو من باب التخيير الناشيء من تعارض احتمال مؤدّى أحد الطريقين كالوجوب لاحتمال مؤدّى الآخر «الحرمة»، فالتخيير الذي يضطرّ إليه العقل بعد اليأس عن التوقّف الذي كان على وفق القاعدة في تعارض الأمارات والحجّج لولا قيام الإجماع على خلافه ليس إلّا التخيير الذي يحكم به عند دوران الأمر بين مؤدّاهما مع عدم موافقة الأصل لشيء منهما، إلى أن يقول: والحاصل أنّه إذا تعارضت الحجّتان علم بأنّ الطريق أحدهما ليس إلّا؛ لأنّ الطريق عبارة عمّا يجب الاخذ به فعلاً ولا يمكن الاتّصاف بالوجوب الفعليّ إلّا أحد المتعارضين... إلخ[1].

مناقشة استدلال الشيخ على جواز تقليد المفضول

ولا يخفى ما في ذلك كلّه من الاضطراب.

أمّا دعوى كون ما نحن فيه من قبيل التزاحم، فقد عرفت ما فيه، مضافاً إلى ما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ التزاحم لا يجري مع المندوحة، وقد عرفت وجود المندوحة وهي العمل بالاحتياط، مع أنّه بعد ما عرفت من كون ما يجب العمل به هو مطلق الفتوى على نحو العموم البدليّ لا معنى للتزاحم أصلاً.

وأمّا دعوى كون ما نحن فيه من قبيل الدوران بين المحذورين فهو أشدّ بعداً من سابقه.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التنافي بين الفتويين لا ينحصر بأن يكون مؤدّى إحداهما الوجوب، ومؤدّى الأُخرى التحريم، بل يقع التنافي بينها إذا كان مؤدّى إحداهما الوجوب، والأُخرى الإباحة أو الاستحباب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إرجاع التنافي إلى التنافي بين المؤدّيين يتأتّى في حجّيّة الأخبار، فلِمَ حكمتم بكون أنّ مقتضى القاعدة في الأخبار هو التساقط دون مسألة تعارض الفتويين فحكمتم فيها بالتخيير؟

اللّٰهُمَّ إلّا أن يدّعى - كما هو ظاهر كلامه - أنّ القاعدة هنا تقتضي التساقط والتوقّف، مثل «باب الأخبار»، لكن قام الإجماع على عدم السقوط في باب الحجج الشرعيّة فوجب المصير[2].

---

١. يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المصير إليه).

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ الإجماع لو تمَّ فيما نحن فيه لكان عبارة أُخرى عن قيام الإجماع على التخيير، فيكون التخيير شرعيّاً لا عقليّاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنَّ إرجاع التنافي إلى التخيير بين المؤدّيين يُوجب كون التخيير في المسألة الفرعيّة دون التخيير في الحجّيّة التي هي مسألة أُصوليّة، ولازم ذلك هو كون التخيير استمراريّاً.

وأمّا رابعاً: فلأنَّ ما أفيد بقوله: «والحاصل»[1] بما حاصل أنَّ مجرّد التعارض بين الحجّتين موجب للعلم بحجّيّة أحدهما فقط، لو سلّم كان جارياً في حجّيّة الأخبار المتعارضة، فيكون الحكم بالتخيير فيها على القاعدة، فلِمَ قلتم: إنَّه ثبت بالنصّ أو بالإجماع على خلاف القاعدة؟

وأمّا ما أفيد في الرسالتين المذكورتين من إبطال الوجه الأوّل - أعني كون المسألة من باب دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد - بما حاصله أنَّ احتمال التقييد ملازم لكون الحكم في فاقد القيد مشكوكاً، وذلك لا يتأتّى فيما نحن فيه؛ للعلم بكون فاقد الأعلميّة حجّة ولو شأناً، والشاهد على ذلك هو عدم الشكّ في حجّيّة فتواه في مورد عدم مخالفتها لفتوى الأعلم، ففيه:

أوّلاً: أنّه مناقض لما استدلّ به من الرجوع إلى أصالة عدم حجّيّة فتوى غير الأعلم، فإنَّ ذلك لا يلتئم مع كون حجّيّة فتواه معلومة.

وثانياً: أنَّ هذا المستدلّ يدّعي إطلاق دليل الحجّيّة، وأنَّ احتمال التقييد بالأعلم منفي بالأصل، فينبغي أن يرد عليه بأنَّ الأصل إنّما يجري في التقييد إذا كان متضمّناً للكلفة الزائدة، كما لو تردّد الأمر بين كون الواجب هو عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة، فإنَّه يمكن أن يجري البراءة في احتمال التقييد؛ لكونه كلفة زائدة، بخلاف دوران الأمر في الحجّيّة بين الإطلاق والتقييد، فإنَّه لا تجري فيه البراءة من القيد، بل يكون الجاري هو أصالة عدم حجّيّة فاقد القيد؛ لكونه مشكوك الحجّيّة حينئذٍ.

وأمّا الردّ عليه بما أفيد من أنّه ليس المقام من دوران الأمر بين الإطلاق

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حاصله).

والتقييد بدعوى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مورد عدم القيد -وهو فتوى غير الأعلم- مشكوكاً، مع أنّه في المقام لا شكّ في حجّيّته شأناً ولو في مورد عدم المخالفة لفتوى الأعلم، فذلك ممّا يؤكّد دعوى هذا المستدلّ.

وأمّا ثالثاً: أنّه لو سلّمنا عدم الشكّ في حجّيّة فتوى غير الأعلم في مورد موافقته لفتوى الأعلم فذلك لا يخرجه عن كونه مشكوك الحجّيّة في مورد المخالفة لفتوى الأعلم، فيكون مقصود المستدلّ بكون المقام من قبيل احتمال التقييد هو النظر إلى خصوص مورد المخالفة، كما ذكرنا ذلك في بيان أنّ كون الأعلم قدراً متيقّناً إنّما هو في مورد المخالفة بين الفتويين دون مورد الموافقة بينهما، وحينئذٍ فيكون كون المقام من قبيل الترديد بين الإطلاق والتقييد منحصراً بمورد المخالفة دون مورد الموافقة فلا يكون العلم بحجّيّة فتوى غير الأعلم في مورد الموافقة منافياً لكون المقام من قبيل الترديد بين الإطلاق والتقييد.

والحاصل: أنّك بعد أن عرفت أنّ عموم الحجّيّة لكلّ فتوى من باب العموم البدليّ، وأنّ ذلك عبارة أُخرى عن التخيير، لو شككنا في أنّ الحجّة هو خصوص فتوى الأعلم أو مطلق المجتهد، فلا ريب في كون ذلك من باب الدوران بين الإطلاق والتقييد، غايته: أنّ كونه من ذلك تابع لاحتمال التخصيص المذكور، فإن كان ذلك الاحتمال مختصّاً بصورة تخالف فتواهما كان، وكون[1] المقام من الدوران بين الإطلاق والتقييد مختصّاً بتلك الصورة، فلا ينافيه دعوى العلم بحجّيّة فتوى غير الأعلم في صورة التوافق بين الفتويين، وإن كان ذلك الاحتمال جارياً في كلتا الصورتين كان المقام من قبيل الدوران المذكور في كلتا الصورتين، ولا بُدّ أن تكون حجّيّة فتوى غير الأعلم مشكوكة في كلتا الصورتين.

وبقيت جهات أخر فيما أفاده في الرسالتين فيما يتعلّق بهذا المبحث أعرضنا عنها، منها: تقسيم العموم في أدلّة التقليد إلى الأقسام الثلاثة، وثالثها العموم البدليّ، فإنّك قد عرفت أنّ رجوع العامّيّ إلى العالم

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كان).

لا بُدَّ أن يكون بدليّاً من أي دليل أخذناه حتّى العموم الشموليّ، فإنَّ شمول دليل الحجّيّة لكلّ فتوى غير لزوم العمل على طبقها.

و إن شئت قلت: إنّ قول الشارع كلّ فتوى حجّة لا يوجب لزوم العمل بها أجمع؛ لأنَّ ذلك القول لا ينافي كون الحجّيّة بدليّة، نظير قولنا: كلّ واحد من خصال الكفّارة واجب غير منافٍ لكون الوجوب تخييرياً.

والحاصل: أنَّ الذوق العرفيّ يشهد بأنَّ مرجع حجّيّة جميع الأخبار إلى لزوم العمل بها أجمع، ومرجع حجّيّة فتوى جميع المجتهدين على العاميّ هو لزوم تطبيق عمله على طبق أحدها، فإنَّها وأن كانت كلّها حجّة إلّا أنَّه ليس المطلوب منه أن يطبّق عمله على جميع الفتاوى من دون فرق في ذلك بين القول بأنَّ المجعول ابتداءً هو الحجّيّة، و إن وجوب العمل متفرّع عليها، أو نقول بأنَّ المجعول ابتداءً هو وجوب العمل، وأن الحجّيّة منتزعة، فإنَّ وجوب العمل بالفتوى لا يكون إلّا على نحو العموم البدليّ على كلّ من الوجهين.

أمّا الأوّل: فلأنَّ الحجّيّة، و إن كانت مجعولة لكلّ فتوى إلّا أنَّ وجوب العمل يكون بدليّاً، ويكفي في صحّة جعل الحجّيّة لكلّ فتوى على نحو العموم الشموليّ هو لزوم العمل بواحد منها على نحو البدل.

وأمّا على الثاني فأوضح؛ لأنَّ وجوب العمل لو كان هو المجعول، وأنَّ الحجّيّة منتزعة تكون الحجّيّة بدليّة أيضاً.

وبالجملة: أنَّه لا ينبغي الريب في أنَّ وجوب العمل بالفتوى لا يكون إلّا بدليّاً بخلاف وجوب العمل بخبر العدل، فإنَّه لا يكون إلّا شموليّاً؛ إذ لو كان وجوب العمل بالفتوى شموليّاً كالعمل بخبر العدل لكان اللازم على العاميّ الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من الفتاوى، كما يصنعه المجتهد في أخبار العدول.

ثمّ إنَّ في تقرير بعض الأجلة من الأصحاب لدرس أستاذنا الأعظم (قدّس الله روحه الطاهرة) ما نصّه:

«وبالجملة: مقتضى الأصل والقواعد العامّة أنَّ في مورد التعارض المدار على فتوى الأعلم.

ولكنّه يمكن أن يُقال باختصاص ذلك بما إذا كان قوله مطابقاً لفتوى المشهور والاحتياط في المسألة، و إلّا فليس المدار عليها، أمّا إذا كان قوله مخالفاً لفتوى المشهور فليس بناء العقلاء الرجوع إليه مع أنّ مناط حجّيّة قوله طريقيّته.

نعم، بناءً على التعبّد في الرجوع إلى الأعلم، فمقتضى المقبولة[1] كون الترجيح بالأعلميّة مقدّماً على الترجيح بالشهرة بناءً على الترتيب بين المرجّحات، ولكن حيث إنّ المقبولة معارضة مع ما رواه ابن أبي جمهور من تقديم الشهرة على صفات الراوي، وعمل العلماء أيضاً على ذلك على ما في رسائل شيخنا الأنصاريّ ﷺ[2]، فيتعيّن الرجوع إلى ما هو طريقة العقلاء من عدم الرجوع إلى الأعلم لو كان قوله مخالفاً لفتوى المشهور، وأمّا إذا كان قوله مخالفاً للاحتياط فالمتّبع و إن كان قوله بحيث إنّه لو أفتى بعدم وجوب السورة في الصلاة لم يجز للمقلّد قراءتها بقصد الوجوب إلّا أنّ للاعتماد على قول غيره محلّاً ومجالاً فيأتي بها بداعي الاحتياط ورجاء المطلوبيّة، انتهى.

قلتُ: لا يخفى أنّ المجتهد لو كان دأبه مخالفة المشهور فذلك ممّا يُوجب تطرّق الخدشة في أعلميّته واعوجاج طريقته وعدم استقامة سليقته، أمّا إذا لم يكن كذلك، بل اتّفق أنّه خالفهم في بعض الفتاوى، فعلى الظاهر أنّ مجرّد مخالفتهم في بعض الفتاوى لا يُوجب تقدّم فتوى غير الأعلم على فتواه المذكورة، وما أفيد من عدم بناء العقلاء على الرجوع إليه في ذلك يمكن منعه، مع أنّك قد عرفت أنّه ليس المدرك في حجّيّة الفتوى هو بناء العقلاء، بل المدرك فيه هو الأدلّة الخاصّة بباب التقليد حسبما عرفت تفصيله، وكون الحجّيّة من باب الطريقيّة لا يوجب سقوط فتوى الأعلم إذا كانت مخالفة للمشهور بعدما عرفت من كون القدر المتيقّن من دليل الحجّيّة هو خصوص فتوى الأعلم.

وأمّا المقبولة، فقد عرفت[3] المناقشة في دلالتها على ذلك ولو سلّمنا

---

١. يُنظر: صفحة (٩١ و٦١٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

٣. يُنظر: صفحة (٦٦ و٦١٦) من هذا الجزء.

دلالتها عليه، فلا وجه لمعارضتها بالمرفوعة، وما عن الشيخ ﷺ[١] من عمل الأصحاب بها إنّما هو في خصوص مرجّحات الرواية دون مرجّحات الفتوى، مع أنّ كون الشهرة مرجّحة ولو في باب الروايات إنّما يكون مقدّماً على باقي المرجّحات دون الأعلميّة والأفقهيّة، كما صرّح به بقوله: «مع أنّا نمنع أنّ عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الراوي خصوصاً الأفقهيّة»[٢]، انتهى.

بل يمكن أن يُقال: إنّ المراد في الروايتين شهرة الرواية ولا دخل لها بالشهرة الفتوائية إلّا بنحو من الإلحاق، ولأجل ذلك نقول: إنّا لو قلنا بدلالة المقبولة على اختصاص الحجّيّة بالأعلم، فلا نرجّح بالشهرة حتّى لو تساويا في الفضيلة؛ إذ لا دليل على الترجيح المذكور.

وأمّا ما أفيد فيما يتعلّق بما إذا كانت فتوى الأعلم على خلاف الاحتياط، فلا يخفى[٣] لا ينتج عدم الحجّيّة، ومجرّد القدرة على الاحتياط لا أثر له في ناحية الحجّيّة، حتّى أنّ فتوى غير الأعلم لو كانت موافقة لفتوى الأعلم في كون كلّ منهما على خلاف الاحتياط - أعني أنّ كلًّا منهما أفتى بعدم وجوب السورة - فإنّ ذلك لا يُوجب سدّ باب الاحتياط.

وبالجملة: أنّ الإتيان بها بداعي الاحتياط ورجاء المطلوبيّة ليس من جهة الاعتماد على قول غير الأعلم، بل إنّ ذلك مستحسن حتّى لو كان فتوى غير الأعلم على عدم الوجوب أيضاً، فإنّ الاحتياط ممكن ومستحسن على كلا التقديرين.

ثمّ لم أتوفّق لمعرفة الفرق بين مخالفة الشهرة ومخالفة الاحتياط، وما هو الموجب لكون الأولى مسقطة لفتوى الأعلم دون الثانية، مع أنّ كلّاً منهما قد تضمّنته المرفوعة المزبورة.

إنّ[٤] المحقّق القمّيّ ادّعى الإجماع على عدم جواز العدول عن تقليد مجتهد

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٩/٤.

٢. فرائد الأُصول: ٦٩/٤.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فلا يخفى أنّه).

٤. هذا المقطع من قوله: «أنّ المحقّق القمّيّ» إلى قوله «فتدبّر» منقول ممّا حرّره عنه ﷺ بعض الأجلّة من تلامذته، وهو المرحوم الشيخ موسى الخونساريّ ﷺ، (منه ﷺ).

إلى مجتهد آخر في المسألة التي قلّده فيها، وقال ﷺ: «ولعلّ وجهه أنّ قول المجتهد كالأمارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه»، إلى أن قال: «ثمّ إن ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول»[1]، فحاصل كلامه ﷺ أنّ في مورد التساوي لا يجوز العدول، وإذا ظهر له رجحان غيره يجوز، ولا يخفى أنّ في مورد التساوي يحكى عن المحقّق[2] والشهيد الثانيين[3] جواز العدول، وفي مورد الرجحان إذا كان منشؤه العلم تجب.

وأمّا الورع ونحوه فلا يُوجب جهة رجحان في باب التقليد حتّى يُوجب جواز العدول من غير الأورع إلى الأورع، مع تساويهما في العلم والفضيلة، مع أنّه لو كان موجباً للترجيح بناءً على استفادة مرجّحيّة المرجّحات في باب الخبرين المتعارضين لكلّ أمارتين متعارضتين فيجب العدول.

وبالجملة: مسألة العدول لا تخلو من أمرين: إمّا الوجوب، وإمّا الحرمة، فالجواز لا وجه له، وقد تقدّم[4] أنّ في مسألة البقاء على تقليد الميّت أيضاً لا بُدّ من القول بوجوب البقاء أو حرمته، والتخيير بينهما لا معنى له.

وكيف كان، فالظاهر من المحقّق القمّيّ ﷺ[5] ابتناء مسألتنا هذه على التخيير في مسألة تعارض الخبرين، وأنّ النزاع فيها هو النزاع في تلك المسألة من أنّ التخيير بدويّ أو استمراريّ، فمَن حَمَل الأخبار الدالّة على التخيير في المسألة الأُصوليّة فقال بأنّه بدويّ؛ لأنّ المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين يخرج عن التخيير الذي هو موضوع التخيير وتتمّ الحجّة عليه، ومن قال بأنّها دالّة على التخيير في المسألة الفرعيّة فقال بأنّه استمراريّ، وحيث إنّه ﷺ جعل قول المجتهد كالأمارة الراجحة، فقال: لا يجوز له العدول عنه، مع أنّه لا يخفى عليك أنّ مسألتنا هذه لا تبتني على تلك المسألة، فإنّ التخيير في تلك المسألة شرعيّ

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٥٥٥/٤، وما بعدها.
٢. يُنظر: رسائل المحقّق الكركيّ: ٨٠/١.
٣. يُنظر: المقاصد العليّة: ٥١.
٤. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.
٥. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٥٥٥/٤، وما بعدها.

فيمكن أن يُقال: إنّه بدويّ والتخيير في مقامنا عقليّ؛ لأنّ التخيير في تقليد المجتهدين المتساويين ليس إلّا أنّ كلّاً منهما مصداق للطبيعة التي يرجع إليها الجاهل، وبعد الرجوع إلى أحدهما والعمل برأيه لا يخرج الآخر عن المصداقيّة، ولا يوجب الالتزام بتقليد أحدهما أو تعلّم فتاويه أو العمل برأيه تعين قوله واستصحاب حجّيّة قول من قلّده، مضافاً بأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في بقاء التخيير، واستصحاب التخيير حاكم عليه غير جارٍ؛ لأنّ حجّيّة قوله غير مشكوكة حتّى تستصحب؛ لأنّ المفروض أنّه على القول ببقاء التخيير أيضاً قول هذا المجتهد حجّة.

وأمّا تعيّن قوله فلم يثبت في زمان حتّى يستصحب، ولو فرض انحصار المجتهد أو الأعلمية أوّلاً فيه ثمّ بعد ذلك صارا متساويين؛ لأنّ التعيين من باب الحصر غير التعيين مقابل التخيير.

نعم، المناقشة في استصحاب التخيير أيضاً في محلّه؛ لأنّ موضوعه المتحيّر أو الجاهل أو من لا طريق له، وبمجرّد التقليد يخرج عن هذه العناوين، فهو في حكم المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين، إلّا أن يُقال: إنّ المجتهد بعد الأخذ بأحدهما ينكشف الواقع عنده، فلا مجال لأخذه بالآخر بعد ذلك، وهذا بخلاف المقلّد فإنّه بعد الأخذ أيضاً ليس عالماً بالواقعيّات، بل هو عالم بأنّ غيره يعلم.

ولكن لا يخفى أنّ هذا غير فارق لأنّ فتوى المجتهد طريق للمكلّف كطريقيّة الطرق والأمارات للمجتهد، فإذا لم يجرِ استصحاب التخيير ولا استصحاب التعيين، ولم نحرز استقلال العقل بجواز الرجوع إلى الآخر بعد تقليد أحدهما وادّعي الإجماع أيضاً على عدم جواز العدول فيصير قول الآخر مشكوك الحجّيّة؛ لأنّه وإن لم يتمّ الإجماع لوجود المخالف، كما عرفت إلّا أنّ دعواه كافٍ للشكّ في جواز العدول، فتدبّر[1].

---

١. منقول ممّا حرّره بعض أجلّة تلامذة الأستاذ الأعظم ﷺ عن درس، نقل ليلة ١٦ شعبان ١٣٥٦. (منه ﷺ)

أن يبعّض في تقليده لهما، بأن يقلّد أحدهما في مسألة والآخر في مسألة أُخرى، ما لم يكن ذلك موجباً لبطلان عمله على كلّ من الفتوى[1]، كما لو كان أحدهما يفتي باعتبار جلسة الاستراحة واستحباب الاستعاذة - مثلاً -، وكان الآخر يفتي بالعكس بأن كان يفتي بلزوم الاستعاذة وباستحباب جلسة الاستراحة، فليس له أن يترك كلّاً من جلسة الاستراحة تقليداً لمن يفتي باستحبابها، ومن الاستعاذة تقليداً لمن يفتي باستحبابها؛ لأنّ صلاته حينئذٍ باطلة على كلٍّ من الفتويين.

فائدة في قضيّة الإمام الجواد ﷺ مع عمّه

فائدة: يمكن أن يُوَيّد أو يستدلّ لوجوب تقليد الأعلم بما ورد في قضيّة الجواد ﷺ[2] مع عمّه عبد الله وعتابه ﷺ له بما محصّله أنّه: «لِمَ تفتي الناس وفي الأرض من هو أعلم منك»[3] فراجع القضيّة المذكورة.

وقد ذكر الشيخ ﷺ في المكاسب في الولاية العامّة للفقيه أخباراً كثيرة واردةً في شأن الفقهاء استدلّوا بها على الولاية العامّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الفتويين).

٢. ورد في بحار الأنوار: ١٠٠/٥٠، ب٥، ح١٢، عن عيون المعجزات لمّا قبض الرضا ﷺ كان سنّ أبي جعفر ﷺ نحو سبع سنين - إلى أن قال في أواخر القصّة - ففرحوا ودعوا له وأثنوا عليه، وقالوا له: إنّ عمّك عبد الله أفتى بكيت وكيت، فقال: يا عمّ، إنّه عظيم عند الله أن تقف غدًا بين يديه، فيقول لك: لِمَ تفتي عبادي بما لم تعلمه وفي الأمّة من هو أعلم منك؟!

وفي الأوّل من البحار في المقدّمة في بغداد الكتب المنقول عنها وأسماء مصنّفيها، قال: كتاب عيون المعجزات ينسب إليه (أي إلى السيّد المرتضى علم الهدى) ولم يثبت عندي، إلّا أنّه كتاب لطيف عندنا منه نسخة قديمة ولعلّه من مؤلّفات بعض قدماء المحدّثين، يروي عن أبي محمّد بن همام وعم محمّد بن عليّ بن إبراهيم.

وفي عيون المعجزات للحسين بن عبد الوهاب في طبقة الشريف الرضي والمرتضى قال: «لمّا أفتى عبد الله بن موسى بغير ما أنزل الله... إلخ». وذكره المسعوديّ في إثبات الوصيّة. وابن جرير في دلائل الإمامة. يُنظر: الاجتهاد والتقليد: ١٤٥.

٣. بحار الأنوار: ١٠٠/٥٠، ب٥، ح١٢، فضائله، ومكارم أخلاقه... إلخ.

وأجاب الشيخ ﷺ عنها بقوله: «لكنَّ الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيّة لا كونهم كالنبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم في كونهم أولى بالناس في أموالهم»[1].

ومراده بذلك أنّها واردة في بيان حجّيّة أقوالهم في الأحكام الشرعيّة، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن التقليد، ومن جملة تلك الأخبار التي ذكرها في المكاسب قوله ﷺ في نهج البلاغة: «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ الآية»[2].

وهذه الأخبار وأمثالها وإن كان المراد الواقعيّ بالأعلم فيها هو الإمام ﷺ إلّا أنّها تتضمّن كبرى كلّيّة تكون هي مناط الاستدلال، ويكون حاصل الفقرة المذكورة عن النهج أنّ اللازم على المكلّف هو تعرّف الأحكام الشرعيّة التي جاء بها النبيّ ﷺ منه ﷺ، وفي مورد عدم وجوده ﷺ يكون الأولى بذلك من الأمّة هو الأعلم بما جاء به ذلك النبيّ هذا حاصل هذه الكبرى.

غايته: إنّا معاشر الشيعة نقول: إنَّ الأعلم في زمان وجودهم ﷺ منحصر بهم ﷺ وفي زمان الغيبة لا يكون هذا الباب - أعني باب تعرّف الأحكام - منسدّاً لغرض بقاء التكليف بتلك الأحكام، فنظراً إلى هذه الكبرى يكون المرجع في تعرّف تلك الأحكام منحصراً بمن هو الأعلم بتلك الأحكام،

---

١. يُنظر: كتاب المكاسب: ٥٥٣/٣.

٢. يُنظر: نهج البلاغة: ٦١٦، باب المختار من حكم أمير المؤمنين ﷺ الحكمة (٩٦)، والآية من سورة آل عمران: ٦٨.

ولو فرضنا انسداد باب العلم في زمان الغيبة لكان هذا الفرض موجباً لعدم تماميّة استدلاله ﷺ بهذه الكبرى على تعيّن نفسه للمرجعيّة؛ إذ للخصم أن يجيب عن استدلاله المذكور بمثل ذلك، ويقول: إنّ باب تعرّف الأحكام من النبيّ ﷺ قد انسدّ بموته فلا أحد يرجع إليه بعد موته، ويلزم الرجوع إلى الظنّ حينئذٍ، فتأمّل.

لكنّ المنقول مشتمل على جملة «لم أفتيت ممّا لم تعلم» فيكون المنع عنه لأجل أنّه غير مجتهد، لا لأجل أنّه غيره أعلم منه.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّ قوله: «وفي الأئمّة من هو أعلم منك» يدلّ على أنّ الميزان والملاك في عدم الجواز هو وجود الأعلم، ويمكن أن يُقال: إنّ من قطع بشيء هو خلاف الواقع هو وجود الأعلم.

ثمّ إنّه وإن كان ظاهره المنع من الفتوى، والمجتهد الغير الأعلم لا حرج عليه في ابداء نظره ورأيه لأجل ترتّب فائدة على ذلك من إجماع ونحوه، إلّا أنّ المراد هو المنع عن الإفتاء في مقام العمل أو التصدّي للفتوى ونحو ذلك ممّا يكون غير الأعلم ممنوعاً منه وأفتى به يصدق[1] عليه أنّه أفتى بغير علم بالواقع، فهذا الرجل وإن كان مجتهداً، إلّا أنّه لمّا أخطأ صحّ لمن كان عالماً بالواقع أن يقول عنه: إنّه أفتى بغير علم، وهذه الفتوى الصادرة عن المجتهد وإن كان لا يعاقب عليها، إلّا أنّه مع وجود الأعلم يعاقب عليها إذا كانت بعنوان التصدّي للإفتاء، أو كانت في مقام العمل بها.

وفي الوسائل في أبواب الحدود في باب ما يثبت به الكفر والارتداد رواية ينتهي سندها إلى الفضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: من

---

١. كذا في الأصل. ولعلّ المناسب: (فيصدق).

خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه، فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»[1]؛ إذ لا يبعد بقرينة المقابلة أن يكون الشقّ الأوّل منها ناظراً إلى من خرج يدعو الناس إلى أخذ الأحكام منه من دون دعوى الإمامة، وحينئذٍ يكون مورده الفتوى وحجّيّتها وأنّ من ادّعى ذلك لنفسه، وكان في الناس من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع.

الفرع الثالث في البقاء على تقليد من قلّده

الثالث: أنّه لو مات من كان مقلّداً له، فقال جماعة بجواز العدول عنه إلى الحيّ.

والتحقيق: أنّه إن قلنا باشتراط الحياة ابتداءً واستدامةً كان العدول واجباً مطلقاً، سواء كان الثاني أعلم من الميّت أو كان الميّت أعلم أو كانا متساويين، وإن قلنا بعدم اشتراط الحياة في الاستدامة، فإن كان الميّت أعلم من الحيّ كان البقاء على تقليد الميّت واجباً، وكذا لو كانا متساويين، وإن كان الحيّ أعلم كان العدول واجباً.

اللّهمّ[2] **إلّا أن** يدّعى الإجماع على جواز العدول، وعهدة ذلك على مدّعيه، كدعوى الفرق بين شرط الحياة وبين بقية الشرائط بأنّ لزوم العدول عند اختلال باقي الشرائط ثبت بالإجماع بخلاف شرط الحياة فيكون على مقتضى القاعدة من جواز العدول بناءً على أنّ الاشتراط إنّما يكون في الابتداء لا في الاستدامة.

وعلى كلّ حال فلو قلّد شخصاً وعمل على طبق فتواه، ثمّ مات وقلّد من يقول بجواز البقاء، ثمّ مات وقلّد من يقول بوجوب البقاء، لم يكن تقليده

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ٣٥٠/٢٨، كتاب النكاح، ب١٠ من أبواب حد المرتّد، ح٣٦.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ رمضان، ١٣٤٩هـ).

للثالث موجباً للزوم بقائه على تقليد الثاني في فتواه بجواز البقاء؛ لأنَّ التقليد في مسألة البقاء لا يعمّ نفس البقاء، بل إنّما هو مختصّ بالفتاوى المتعلّق بالأحكام الفرعيّة دون نفس الفتوى في البقاء*.

والحاصل[1]: أنّ مسألة الفتوى في جواز البقاء وعدمه من قبيل الطريق إلى الفتوى المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، وليست هي على نحو الموضوعيّة كي تدخل أيضاً تحت الفتوى بجواز البقاء أو بحرمته أو وجوبه ليتوجّه حينئذٍ الإشكال السابق.

ثمّ إنّ للشيخ ﷺ في الرسالة المنسوبة[2] إليه تقسيمات مفصّلة في ما يتعلّق بمسائل البقاء أغلبها لا محصّل لها، وليس المدار في ذلك إلّا على الحكم الكلّيّ الكبرويّ دون أشخاص الوقائع فيسقط جميع ما أفاده ﷺ في تلك الأقسام.

في مسألة العدول وتبدّل الرأي

ويقي الكلام في مسائل العدول وتبدّل الرأي من حيث الإجزاء وعدمه، وحيث إنّا نقول بالطريقيّة فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء إلّا أنّه قد ادّعى الإجماع على عدم لزوم الإعادة والقضاء في العبادات، ولا يبعد تحقّقه في خصوص ما ذكر من عدم لزوم الإعادة والقضاء في العبادات.

---

* **قلتُ**: وبذلك ينحلّ الإشكال فيما لو كانت فتوى الثاني هي حرمة البقاء، وكانت فتوى الثالث هي وجوب البقاء، بأن يقال: إنّ تقليده للثالث في مسألة البقاء حينئذٍ يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّه أوجب عليه البقاء على تقليد الثاني، وكان الثاني يفتي بحرمة البقاء فتكون النتيجة حينئذٍ هي التزامه بعدم البقاء.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ رمضان، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٦٧.

أمّا ما عدا ذلك من مثل «الطهارة» و«النجاسة» و«صحّة العقد وعدمه» فالأمر في ثبوت ما يُوجب الخروج عن مقتضى الطريقيّة من لزوم إعادة العقد ونقض آثار الفتوى السابقة فيما يتعلّق بمثل «الطهارة» و«النجاسة» في غاية الإشكال.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على خير محمّد وآله الطاهرين.

هذا ما أمكنني رسمه ممّا استفدته منه (دام ظلّه) في هذه الليالي على كثرة الأشغال وتشتّت البال، ولقد فاتني الكثير من ذلك ممّا لم يمكنني ضبطه وفاتني تحريره، أو قصر نظري القاصر عن إدراكه، ولعلّ أغلب هذه الذي رسمته مخالف لما أفاده (دام ظلّه)، وإنّما أرسم ما أمكنني من ذلك حسب استعدادي القاصر ومزاحمة استفاداتيّ منه (دام ظلّه) بما يكون مانعاً عن أقلّ استفادة، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت، ومنه استمدّ التوفيق والمعونة، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

حرّره أقلّ الطلبة حسين الحلّيّ

[انتهى المجلّد السادس]

الفهرس

المبحث الرابع:
في الاستصحاب

الأمر الأوّل في تحقيق الفرق بين المسألة الأُصوليّة والفقهيّة ٨

في الفرق بين المسألة الفقهيّة والقاعدة الفقهيّة ٨

زيادة بيان في الفرق بين المسألة الأُصوليّة والمسألة الفقهيّة ٩

الأمر الثاني في كون الاستصحاب مسألة أُصوليّة ١١

الفرق بين الأصل والأمارة وما هو متوسّط بينهما ١٣

الأمر الثالث في الفرق بين الاستصحاب وأخويه ١٥

الأمر الرابع في شروط الاستصحاب ١٩

دليل الشرط الأوّل ٢٠

دليل الشرط الثاني ٢٠

دليل الشرط الثالث ٢٠

في إشكال تقييـد الأحكام الظاهريّة بالعلم بها ٣٢
الأمر الخامس في تقسيمات الاستصحاب ٣٤
الاستصحاب الذي يكون دليله عقليًّا ٣٥
في إشكال الشيخ الأنصاريّ على الاستصحاب الذي دليله عقليّ ٣٦
في إشكال السيّد الشيرازيّ على الشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٧
الأمر السادس عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي ٣٢
الفرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع ٣٣
في الفرق بين الغاية والرافع ٣٥
أنحاء الشكّ في الرافع ٣٩

الكلام في الأدلّة على حجّيّة الاستصحاب ٤٣
الأوّل السيرة العقلائيّة ٤٣
الثاني الإجماع ٤٤
الثالث الأخبار الخاصّة؛ ١- صحيحة زرارة الأولى ٤٥
الصورة الأولى النكرة في سياق النفي ٥٠
الصورة الثانية المفرد المحلّى باللام ٥١
الصورة الثالثة الجمع المحلّى باللام ٥٢
الصورة الرابعة العموم المستفاد من الأدوات الاسميّة ٥٢
٢- صحيحة زرارة الثانية ٥٣
فذلكة البحث ٦٩

٣- صحيحة زرارة الثالثة ٧٤
٤- رواية ثبوت العيد ٧٥
٥- موثّقة إسحاق بن عمّار ٧٦
٦- روايـــة الخصال ٧٩
٧- رواية عليّ بن محمّد القاسانيّ ٨٠
٨- روايات قاعدة البراءة والحلّيّة ٨٠
إعادة لما تقدّم ٨٤
٩- رواية عبد الله بن سنان ٨٥
في حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضي ٨٧
تمهيد أمور لتوضيح الرأي المختار ٨٨
الأمرالأوّل في عدم حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي ٨٨
الأمر الثاني في المراد من الشكّ في المقتضي ٨٩
الأمر الثالث في أنّ إجراء العلّة هو المقتضي ٩٠
الأمر الرابع في بيان المراد من اليقين ٩١
في جريان الاستصحاب في الحكم الوضعيّ ٩٦
في ماهيّة الحكم الوضعيّ ٩٧
في سببيّة التكليف وسببيّة الوضع ٩٩
في انحصار الأحكام الوضعيّة في الاعتباريّات والانتزاعيّات ١٠٠
العود إلى تعريف الاستصحاب ١٠٣
في تقسيم الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة ١٠٣

في تقسيم الحكم التكليفيّ والوضعيّ إلى الكلّيّ والشخصيّ ١٠٥
في الإشكال على صاحب الكفاية ١٠٧
في بيان أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة مجعولة أو لا..... ١٠٩
تتمّة الأحكام الوضعيّة في أمور..... ١١٣
١- الصحّة والفساد ١١٣
٢- الرخصة والعزيمة..... ١١٣
٣- الطهارة والنجاسة..... ١١٤
٤- المناصب..... ١١٤

تنبيهات الاستصحاب..... ١١٧
مناقشة صاحب الكفاية فيما زاد من التنبيهات ١١٧
التنبيه الأوّل في استصحاب الكلّيّ..... ١٢٤
التنبيه الثاني في أقسام استصحاب الكلّيّ..... ١٢٧
الكلام في الشبهة العبائيّة..... ١٢٩
إشكال المحقّق التوني على أصالة عدم التذكية ١٣٤
التنبيه الثالث في استصحاب الزمانيّات التدريجيّة..... ١٣٨
كلام النراقيّ في تعارض الاستصحابين ١٤٤
في درجات الأمثلة التي أوردها النراقيّ لاستصحاب الوجود والعدم..... ١٤٧
التنبيه الرابع في المستصحب الشرعيّ الثابت بدليل العقل..... ١٤٩
التنبيه الخامس في استصحاب الأحكام التعليقيّة ١٥٣

في تنقيح مورد جريان الاستصحاب التعليقيّ ١٥٧
التنبيه السادس في استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه ١٦٥
توضيح التنبيه السابق ١٦٧
التنبيه السابع في الأصل المثبت ١٦٩
في الفرق بين الأمارات والأُصول العمليّة ١٧٠
خلاصة في مطالب ١٨١
المطلب الأوّل في مسائل لم تنقّح عند الفقهاء ١٨١
المطلب الثاني بيان الأصل المثبت ١٨١
المطلب الثالث في فروع تعرّض لها الشيخ والميرزا ١٨١
في حجّيّة مثبتات الأمارة دون الأصل ١٨٤
الكلام في خفاء الواسطة ١٨٧
فروع في مسألة اغتفار الواسطة ١٩٠
التنبيه الثامن في أصالة تأخّر الحادث ١٩٣
في كون الأثر مترتّباً على المنتزع من الأمر الواقعيّ ١٩٤
في كون الأثر مترتّباً على نفس الأمر الواقعيّ ١٩٦
في كون حكم أحد الحادثين معلوم التاريخ ١٩٦
في كون كلا الحادثين مجهولي التاريخ ١٩٨
في توضيح اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ١٩٩
تنقيح هذا المطلب ٢٠١
في صور العلم بنجاسة الإنائين ثمّ العلم بطهارة أحدهما ٢٠٢

الصورة الأولى ٣٠٢
الصورة الثانية ٣٠٢
الصورة الثالثة ٣٠٢
في حكم الصورة الأولى ٣٠٣
في حكم الصورة الثانية ٣٠٣
في حكم الصورة الثالثة ٣٠٥
فائدة تتعلّق ببعض الصور المتقدّمة ٣٠٧
فائدة تتعلّق بما تقدّم في الصورتين الأخيرتين ٣١١
تفصيل في مقتضى الأصل عند الشكّ في تأخّر أحد الحادثين عن الآخر ٣١٣
في أقسام الحادثين ٣١٧
التنبيه التاسع في استصحاب الشرائع السابقة ٣٢٤
التنبيه العاشر في استصحاب الصحّة ٣٢٥
التنبيه الحادي عشر في استصحاب حكم المخصّص أو عموم العامّ ٣٢٥
مصبّ العموم الزمانيّ في الأحكام الوضعيّة ٣٣٧
مصبّ العموم الزمانيّ في الأوامر ٣٤٠
مصبّ العموم الزمانيّ في النواهي ٣٤٠
تفريع ٣٤٣
التنبيه الثاني عشر في استصحاب الوجوب فيما لو تعذّر بعض أجزاء الواجب ٣٥١
التنبيه الثالث عشر في أنّ الشكّ في باب الاستصحاب يشمل الظنّ بالخلاف إذا كان غير معتبر ٣٦١

استدراك لما تقدّم في التنبيه الحادي عشر ٣٦٤
خاتمة في بيان ما يعتبر في جريان الاستصحاب ٣٦٧
الأمر الأوّل في اليقين ببقاء الموضوع ٣٦٧
إيرادان على الشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٧٣
جواب الشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٧٤
تنقيح هذا المطلب ٣٨٢
في معنى الرجوع إلى العرف في تعيين الموضوع ٣٨٣
في بيان الاستحالة في النجاسات والمتنجّسات ٣٨٩
الأمر الثاني توهّم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين ٣٩٣
الأمر الثالث في تقدّم الأمارات على الاستصحاب ٣٩٦
في تعريف التخصّص والورود والفرق بينهما ٣٩٧
في الفرق بين الورود والحكومة ٣٩٨
تفسير الحكومة عند الشيخ الأعظم ٣٩٩
في ضابط الحكومة ٣٠١
الضابط في الفرق بين الأُصول العقليّة والشرعيّة ٣٠٢
الكلام في معارضة الاستصحاب باليد ٣٠٥
في ضابط كون اليد أمارةً شرعًا ٣٠٦
في استصحاب حال اليد ٣٠٩
في استصحاب حال ما عليه اليد ٣١٢
في الفرق بين الملك الطلق والوقف ٣١٢

في صور تقدّم مالكيّة الغير على الاستصحاب ٣١٥
الصورة الأولى في كون ملك الغير بحكم الحاكم ٣١٥
الصورة الثانية في كون ملك الغير بالبيّنة ٣١٥
الصورة الثالثة في الإقرار بالملكيّة السابقة له أو لمورّثه ٣١٨
في قضية فدك ٣٢٠
في أنحاء نقل الملكيّة ٣٢٣
الأوّل هو النقل الحاصل في باب المعاوضات ٣٢٣
والثاني هو الانتقال الحاصل بالإرث ٣٢٤
والثالث هو النقل الحاصل بالطرق المجّانيّة ٣٢٤
الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز ٣٢٩
المطلب الأوّل في الفرق بين قاعدتي الفراغ والتجاوز ٣٢٩
المطلب الثاني في كونها أمارة كاشفة عن الواقع ٣٣٠
في الردّ على دعوى الشيخ الأنصاريّ من اتّحاد القاعدتين ٣٣٢
في حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب ٣٣٦
في ضابط صدق الفراغ والتجاوز ٣٤٠
المبحث الثالث في ضابط الدخول في الغير ٣٤٢
في ضابط الشكّ في القاعدتين ٣٤٧
المطلب الرابع في جريان القاعدتين في الشرائط ٣٥٣
في أنحاء الشكّ بعد الفراغ ٣٥٨

الكلام في قاعدة أصالة الصحّة ٣٦٤
المرتبة الأولى أن لا يكون المعتبر ركناً لا شرعاً ولا عرفاً ٣٦٤
المرتبة الثالثة أن يكون المعتبر ركناً شرعاً وعرفًا ٣٦٤
المرتبة الثانية أن يكون المعتبر ركناً شرعاً لا عرفاً ٣٦٤

الكلام في جريان أصالة الصحّة في العقود والإيقاعات ٣٦٥
الكلام في أنّ الثابت بأصالة الصحّة هو الأعمّ من الفعليّة والتأهيليّة ٣٧١
الكلام فيما يعتبر في مجرى أصالة الصحّة ٣٧٣
الكلام في ماهيّة أصالة الصحّة ٣٧٦
الكلام في معارضة هذا الأصل مع غيره من الأُصول ٣٧٧
الكلام في منشأ الشكّ في الصحّة ٣٧٩
الكلام في أصالة الصحّة في الاعتقادات ٣٨٠
الكلام في تعارض القرعة مع الأُصول العمليّة ٣٨٣
الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول ٣٨٤
الكلام في تعارض الاستصحابين ٣٨٥
الجهة الأولى في شروط تقدّم أحد الأصلين على الآخر ٣٨٦
الجهة الثانية في وجه ذلك التقديم ٣٨٦
الجهة الثالثة في وجه التقديم هل هو من قبيل الورود أو الحكومة؟ ٣٨٩
خاتمة في بيان مطالب ٣٩١
فروع ينبغي التأمّل فيها ٤٠١

خاتمة في التعادل والتراجيح

أُصوليّة المسألة ٤٠٥
في تعريف التعارض وحقيقته ٤٠٦
المرحلة الأولى في التنافي بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ٤٠٧
زيادة بيان للمرحلة الأولى ٤٠٨
المبنى المختار في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ٤١٠
توضيح لما تقدّم ٤١٣
المرحلة الثانية في حقيقة الحكومة وأنّها غير التعارض ٤١٦
المرحلة الثالثة في التزاحم غير التعارض ٤١٧
في ضابط التزاحم ٤١٧
زيادة بيان في ضابط الحكومة ٤٢٤
الفرق بين التخصّص والورود والحكومة ٤٢٦
مقدّمة في توضيح أقسام الدلالة ٤٢٨
في تخصيص العامّ بالخاصّ ٤٣٢

أحكام التعارض ٤٣٩
الكلام في أحكام باب التعارض ٤٣٩
المبحث الأوّل في الجمع الدلاليّ ٤٤٠
زيادة بيان لموارد الجمع الدلاليّ ٤٤١
ما يلحق بموارد الجمع الدلاليّ ٤٤٣

فيما يلحق بالنصّ والظاهر والقرينة وذيها ٤٤٤
أحدها في كونه بمنزلة النصّ للآخر ٤٤٤
ثانيها في كونه موجباً لرفع الآخر ٤٤٤
ثالثها فيما يوجب انقلاب النسبة ٤٤٥
في تقديم التخصيص على النسخ ٤٤٥
توضيح أُصول وموارد الجمع الدلاليّ وما يلحق بها ٤٤٦
فيما يلحق بالنصّ والظاهر ٤٤٦
فيما يلحق بالقرينة وذيها ٤٤٧
زيادة بيان فيما يلحق بالقرينة وذيها ٤٤٨
في تقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ ٤٤٨
في تقدّم العموم الشموليّ على العموم البدليّ ٤٥٠
في تقديم التقييد على التجوّز ٤٥٠
في تقديم بعض المفاهيم على الأُخرى ٤٥١
في التعارض بين ثلاث أدلّة ٤٥١
الأوّل أن تكون الأدلة عاماً وخاصّين ٤٥٢
١- لو كان الخاصّان متباينين ٤٥٢
٢- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق ٤٥٢
٣- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص من وجه ٤٥٣
تنقيح هذا المبحث في صور الخاصّين اللذين يقابلان العامّ ٤٥٤

في موارد عدم جريان انقلاب النسبة ٤٥٧
في مورد جريان انقلاب النسبة ٤٥٧
الثاني أن يكون لنا عامّان وفي مقابل أحدهما خاصّ ٤٦١
المبحث الثاني في التعادل وأنّ الأصل التخيير أو التساقط ٤٦٣
مناقشة دعوى أنّ الجمع أولى من الطرح ٤٦٤
زيادة بيان في ردّ دليل قاعدة الجمع أولى من الطرح ٤٦٦
في كون الحجّيّة من باب الطريقيّة الصرفة ٤٦٧
في التعبّد بالمجمل ٤٧١
في كون الحجّيّة من باب السببيّة ٤٧١
في مقتضى السببيّة في حقوق الله والناس ٤٧٦
في كون المرجع هو الأصل احتياطاً كان أو غيره ٤٧٧
في كون مقتضى الروايات العلاجيّة التخيير أو التوقّف ٤٧٧
في أصناف ترجيح المتعارضين ٤٧٩
تنبيهات ٤٨٠
الأمر الأوّل في جريان التخيير في تعارض أقوال اللغويّين ونحوهم ٤٨٠
الأمر الثاني في جريان التخيير وعدمه في اختلاف النسخ ٤٨٠
الأمر الثالث في كون التخيير مسألة أُصوليّة أو فقهيّة ٤٨٣
في دوران الأمر بين التخيير والتعيين وأقسامه ٤٨٤
الأمر الرابع في لزوم الفحص عن المرجّحات قبل التخيير ٤٨٦

المقام الثالث: في التراجيح ٤٨٧
المبحث الثالث في التراجيح ٤٨٧
الأوّل في أصل وجوب الترجيح ٤٨٧
الثاني في عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة ٤٨٩
بيان الإشكال في رواية عوالي اللآلي ٤٩٠
الإشكال في الجمع بين الأخبار المذكورة ٤٩٣
الثالث في طوليّة المرجّحات ٤٩٦
فذلكة ما تقدّم ٥٠٠
الأمـر الأوّل في ترتيب المرجّحات ٥٠٠
الأمر الثاني في المراد بعدم التعبّـد بصدور ما هو تقيّة ٥٠١
الرابع في تعداد المرجّحات ٥٠٨
الأوّل فـــــي المرجّحات الصدوريّة ٥٠٨
المبحث الرابع: في تعداد المرجّحات ٥٠٨
في الشهرة العمليّة ٥١٠
في الشهرة الفتوائيّة ٥١٠
الجهة الأولى في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ٥١١
الجهة الثانية في مرجّحيّة الشهرة عند التعارض ٥١٣
الجهة الثالثة في كون الشهرة كاسرة ٥١٤
الجهة الرابعة في كون الشهرة جابرة ٥١٤

الثالث في المرجّحات الجهتيّة ٥١٥
الرابع في المرجّحات المضمونيّة ٥١٦
في الأخبار المتعرّضة لموافقة الكتاب ومخالفته ٥١٨
في الترجيح بمخالفة العامّة على مخالفة الكتاب ٥٢٠
في أقسام مخالفة الأخبار للكتاب ٥٢١
في رجوع المتخالفين من وجه إلى المرجّحات الصدوريّة ٥٢٣
في جريان المرجّح الجهتيّ في المتعارضين ٥٢٥
في المرجّح المضمونيّ ٥٢٦

في الاجتهاد والتقليد

المبحث الأوّل: في الاجتهاد ٥٣٣
الجهة الأولى في تعريف الاجتهاد ٥٣٣
الجهة الثانية في تقسيمه إلى المطلق والتجزّي ٥٣٤
الجهة الثالثة في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّىء والأحكام المترتّبة عليهما ٥٣٧
في مراتب الاجتهاد ٥٣٧
المرتبة الأولى الاجتهاد في الظهورات ٥٣٧
المرتبة الثانية في توقّف الاجتهاد على فنّ الرجال ٥٣٧
المرتبة الثالثة في الاجتهاد في فنّ المعاملات ٥٣٩
الشرط الأوّل الاجتهاد المطلق ٥٣٩

الجهة الرابعة في شروط من يرجع إليه في الفتوى ٥٣٩
في اشتراط الاجتهاد المطلق بالقضاء ٥٤٠
في عدم ثبوت الولاية الحسبيّة للمتجزىء ٥٤١
في عدم جواز تقليد المتجزئ ٥٤٣
في تقريب إشكال لزوم الدور أو التسلسل ٥٤٣
الشرط الثاني الحياة ٥٤٦
المقام الأوّل في التقليد الابتدائيّ ٥٤٧
في أنّ مسألة التقليد عقليّة أو فطريّة ٥٤٧
المقام الثاني في التقليد الاستمراريّ ٥٦٤
في مناقشة الاستدلال بالاستصحاب على عدم اعتبار الحياة ٥٦٦
أدلّة أُخرى على جواز البقاء على تقليد الميّت ٥٦٦
الأمر الأوّل إطلاق الأدلّة السمعيّة ٥٦٦
الأمر الثاني في التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء ٥٦٨
إشكالات على التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء ٥٦٩
في مسألة البقاء على تقليد الميّت ٥٨٠
المقام الأوّل في توهين القول بالجواز في الجملة ٥٨٠
في أدلّة القول بالجواز ٥٨٢
المقام الثاني في القول بجواز البقاء بالوجوب أو المنع ٥٨٣
المقام الثالث في القول بالتفصيل بين المسائل ٥٨٤
الشرط الثالث الأعلميّة ٥٨٥

في وجوب تعلّم المسائل العامّة البلوى ٥٨٨
في وجوب الفحص عن فتوى الأعلم ٥٨٩
الشرط الرابع العدالة ٥٩٤
فيما يتوقّف عليه الاجتهاد ٥٩٥
في مسألة التخطئة والتصويب ٥٩٥
في معنى التصويب المعتزليّ ٥٩٦
في بيان الحقّ في المسألة ٥٩٨

[المبحث الثاني: في التقليد ٦٠١
الثاني في التقليد ٦٠١
المبحث الأوّل في حقيقته ٦٠١
المبحث الثاني فيما يجب التقليد فيه ٦٠٦
المبحث الثالث في التقليد في المسائل الأُصوليّة ٦٠٧
المبحث الرابع البحث عمّن يجب تقليده ٦٠٨
المبحث الخامس في الأحكام ٦٠٨
الفرع الأوّل في موارد العدالة في التقليد ٦٠٨
الفرع الثاني في فرض تساوي المجتهدين ٦٠٩
في الصور المحتملة عند تعدّد المجتهدين ٦٠٩
الصورة الأولى في ما لو تساويا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى ٦١٠
الصورة الثانية أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوى ٦١٠

الصورة الثالثة فيما لو اختلفا في الفضيلة واتفقا في الفتوى ٦١٦
الصورة الرابعة في الاختلاف في الفتوى والفضيلة ٦١٦
في استدلال الشيخ الأنصاريّ على جواز تقليد المفضول ٦١٩
مناقشة استدلال الشيخ على جواز تقليد المفضول ٦٢٠
فائدة في قضيّة الإمام الجواد عليه السلام مع عمّه ٦٢٨
الفرع الثالث في البقاء على تقليد من قلّده ٦٣١
في مسألة العدول وتبدّل الرأي ٦٣٢