

المقصد السابع: الأصول العملية.

دروس الكفاية

المقصد السابع: الأصول العملية.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس سماحة الشيخ معين دقيق العاملي حفظه الله تعالى

جدول المحتويات

17..... درس ٣٧٧:

17..... المقصد السابع: في الأصول العملية.

20..... درس ٣٧٨:

20..... الفصل الأول: في أصالة البراءة.

20..... ص ٣٣٨، قوله رحمه الله: (فصل: لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة..)

23..... ص ٣٣٨، قوله رحمه الله: (وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة:..)

25..... درس ٣٧٩:

27..... ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (وأما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع..)

29..... ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: ليست المؤخذة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف..)

30..... درس ٣٨٠:

30..... ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: يكاد يكون إيجابه مستتباً لاستحقاقها..)

ص ٣٤٠، قوله رحمه الله: (وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان مئة على الأمة، حيث كان له

32..... تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.)

32..... درس ٣٨١:

37..... درس ٣٨٢:

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه

37..... الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي..)

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ومنها: حديث الحجب، وقد انقذ تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث

40..... الرفع..)

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف إته حرام بعينه)

42..... الحديث..)

43..... درس ٣٨٣:

ص ٣٤٢، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم

46..... يعلم..)

ص ٣٤٢، قوله رحمه الله: (ومنها قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) ودلالته يتوقف..)

48.....

درس ٣٨٤ :..... 49

درس ٣٨٥ :..... 54

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة). 54.....

درس ٣٨٦ :..... 56

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول المنقولة في الجملة..). 60.....
ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (وأما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول..). 60.....

درس ٣٨٧ :..... 63

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى إنّه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته..). 63...

درس ٣٨٨ :..... 68

ص ٣٤٤، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته..). 68....
ص ٣٤٤، قوله رحمه الله: (واحتج للقول بوجود الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة:..). 70.....
ص ٣٤٥، قوله رحمه الله: (وأما الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة..). 73.....

درس ٣٨٩ :..... 74

ص ٣٤٥، قوله رحمه الله: (والجواب: إنّه لا مهلكة في الشبهة البدوية..). 74.....

درس ٣٩٠ :..... 79

ص ٣٤٦، قوله رحمه الله: (ويؤيده إنّه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجمالاً..). 79.....

درس ٣٩١ :..... 84

ص ٣٤٦، قوله رحمه الله: (وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة..). 84.....

درس ٣٩٢ :..... 88

ص ٣٤٧، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف..). 88.....
ص ٣٤٧، قوله رحمه الله: (قلت: قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وأنّ كان ذلك على ما قوينا في البحث..). 93.....

درس ٣٩٣ : 93.....

درس ٣٩٤ : 98.....

ص٣٤٧، قوله رحمه الله: (وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية
قبل الشرع..). 98.....
ص٣٤٨، قوله رحمه الله: (وما قيل - من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه
المفسدة - ممنوع..). 102.....

درس ٣٩٥ : 104.....

تنبيهات البراءة. 104.....
ص ٣٤٨، قوله رحمه الله: (بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:..). 104.....
التنبيه الأول: أن لا يكون أصل موضوعي حاكم على البراءة. 104.....

درس ٣٩٦ : 110.....

ص٣٤٩، قوله رحمه الله: (هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية..). 110.....
التنبيه الثاني: مسألة إمكان الاحتياط في العبادات. 112.....
ص ٣٤٩، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو
التحريرية في العبادات وغيرها..). 112.....
ص٣٥٠، قوله رحمه الله: (وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات..). 115.....

درس ٣٩٧ : 116.....

ص٣٥٠، قوله رحمه الله: (وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال..). 116.....

درس ٣٩٨ : 120.....

ص٣٥٠، قوله رحمه الله: (وانقدح بذلك إنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة
ترتب الثواب عليه..). 123.....
ص٣٥٠، قوله رحمه الله: (وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل
المطابق للعبادة..). 124.....

درس ٣٩٩ : 125.....

ص٣٥٠، قوله رحمه الله: (نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة..).
125.....
ص٣٥١، قوله رحمه الله: (قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة..).
127.....

درس ٤٠٠ : 129.....

درس ٤٠١ : 131

ص ٣٥٢، قوله رحمه الله: (فظهر إنّه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل..) 131...

درس ٤٠٢ : 136

ص ٣٥٣، قوله رحمه الله: (وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب..)
136.....

درس ٤٠٣ : 141

التنبية الثالث: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية للأحكام التحريمية. 141
ص ٣٥٣، قوله رحمه الله: (الثالث: إنّه لا يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان
أو مكان..) 141.....

درس ٤٠٤ : 146

التنبية الرابع: 146
ص ٣٥٤، قوله رحمه الله: (الرابع: إنّه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى إنّه مطلقاً كذلك..)
146.....

الفصل الثاني: دوران الأمر بين المحذورين. 150

ص ٣٥٥، قوله رحمه الله: (فصل: إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة..) 150.....

درس ٤٠٥ : 152

ص ٣٥٥، قوله رحمه الله: (وقد عرفت إنّه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الالتزام
إجمالاً..) 152.....
ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان..) 157.....

درس ٤٠٦ : 157

ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ثم إن مورد هذه الوجوه، وأنّ كان ما [إذا] لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة
على التعيين تعدياً..) 160.....
ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير..) 162.....

درس ٤٠٧ : 164

الفصل الثالث: الشك في المكلف به. 164

ص ٣٥٨، قوله رحمه الله: (لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم..) 164.....

المقصد السابع: الأصول العملية 5

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين. 167

درس ٤٠٨ : 169

تفصيل الكلام في رأي الآخوند في مسألة منجزية العلم الإجمالي: 169

درس ٤٠٩ : 174

درس ٤١٠ : 178

ص ٣٥٩، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر إنّه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات..)
178.....

درس ٤١١ : 182

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين. 182
ص ٣٦٠، قوله رحمه الله: (الأول: إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف..) 182

درس ٤١٢ : 188

ص ٣٦١، قوله رحمه الله: (الثاني: إنّه لما كان النهي عن الشيء إنمّا هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف
نحو تركه..). 188

درس ٤١٣ : 192

ص ٣٦٢، قوله رحمه الله: (الرابع: إنّه إنمّا يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف..) 195

درس ٤١٤ : 197

ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (ومنه ظهر إنّه لا مجال لتوهم أن قضية الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب
عنه أيضاً..). 197
ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه..). 199
ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (وثالثة يجب الاجتناب عنهما..). 200
المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. 203
ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف..). 203

درس ٤١٥ : 204

ص ٣٦٤، قوله رحمه الله: (وتوهم انحلاله... فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال..). 204

درس ٤١٦ : 208

ص ٣٦٤، قوله رحمه الله: (مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر..). 208.....

درس ٤١٧ : 212.....

ص ٣٦٦، قوله رحمه الله: (نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه..). 212.....

ص ٣٦٦، قوله رحمه الله: (وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع..). 215.....

درس ٤١٨ : 218.....

ص ٣٦٧، قوله رحمه الله: (لأنه يقال: إن الجزئية وأن كانت غير مجعولة بنفسها..). 218.....

درس ٤١٩ : 220.....

تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر..... 220.....

ص ٣٦٧، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور:..). 220.....

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في

حال نسيانه عقلاً ونقلاً..). 226.....

درس ٤٢٠ : 228.....

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك إنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية..). 228.....

درس ٤٢١ : 230.....

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه ظهر - ممّا مرّ - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً

أو شرطاً في الواجب..). 230.....

ص ٣٦٩، قوله رحمه الله: (الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة..). 236.....

درس ٤٢٢ : 238.....

ص ٣٦٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية..). 238...

قاعدة الميسور..... 243.....

ص ٣٧٠، قوله رحمه الله: (كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله..).

243.....

درس ٤٢٣ : 244.....

ص ٣٧٠، قوله رحمه الله: (ودلالة الأول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية، لا بيانية..). 244.....

درس ٤٢٤ : 249.....

ص ٣٧٢، قوله رحمه الله: (وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعي لا الأفرادي..). 249..

ص ٣٧٢، قوله رحمه الله: (ثم إنّه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً..).
252.....

درس ٤٢٥ : 256.....

خاتمة: في شرائط الأصول. 256.....

ص ٣٧٤، قوله رحمه الله: (أما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً..).
256.....

درس ٤٢٦ : 264.....

ص ٣٧٥، قوله رحمه الله: (ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام..).
264.....

درس ٤٢٧ : 269.....

ص ٣٧٧، قوله رحمه الله: (وأما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة..).
269.....

درس ٤٢٨ : 274.....

ص ٣٧٨، قوله رحمه الله: (إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً..).
274.....
ص ٣٧٩، قوله رحمه الله: (ثم إنّه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:..).
278.....

درس ٤٢٩ : 280.....

ص ٣٧٩، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية..).
280.....
قاعدة لا ضرر. 283.....

درس ٤٣٠ : 284.....

ص ٣٨١، قوله رحمه الله: (وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع..).
284.....

درس ٤٣١ : 291.....

ص ٣٨٢، قوله رحمه الله: (ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر..).
291.....

درس ٤٣٢ : 295.....

ص ٣٨٣، قوله رحمه الله: (هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل..).
295.....

درس ٤٣٥ : 300

300 الفصل الرابع: الاستصحاب.

ص ٣٨٤، قوله رحمه الله: (في الاستصحاب: وفي حجّيته إثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب). 300.....
ص ٣٨٥، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أن البحث في حجّيته مسألة أصولية..). 304.....

درس ٤٣٦ : 305

درس ٤٣٧ : 311

ص ٣٨٥، قوله رحمه الله: (وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدرّكها العقل أم النقل..). 311.....
ص ٣٨٦، قوله رحمه الله: (ويندفع هذا الإشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما..). 314.....
ص ٣٨٦، قوله رحمه الله: (أما الأوّل فواضح، وأما الثّاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء..). 315.....

درس ٤٣٨ : 316

ص ٣٨٧، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً..). 319.

درس ٤٣٩ : 324

ص ٣٨٨، قوله رحمه الله: (الوجه الثّاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق..). 325.....
صحيحة زرارة الأولى. 329

درس ٤٤٠ : 331

ص ٣٨٩، قوله رحمه الله: (وتقريب الاستدلال بها إنّه لا ريب في ظهور..). 331.....

درس ٤٤١ : 338

ص ٣٨٩، قوله رحمه الله: (مع إنّه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد). 338.....
ص ٣٩٠، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى حسن اسناد النقص - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين..). 341.....

درس ٤٤٢ : 342

درس ٤٤٣ : 348

ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً..). 348
ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض..). 350.....
ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد..). 353...

درس ٤٤٤ : 354

درس ٤٤٥ : 359

ص ٣٩٢، قوله رحمه الله: (ثم إنّه حيث كان كلّ من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل..). 359.....

361 صحیحة زرارة الثانية

ص ٣٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: صحیحة أخرى لزرارة: (قال: قلت له: أصاب ثوبي..). 361.....

درس ٤٤٦ : 363

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (وقد ظهر مما ذكرنا في الصحیحة الأولى تقريب الاستدلال..). 363.....

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (ثم إنّه أشكل على الرواية، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة..). 367.....

درس ٤٤٧ : 368

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (نعم إنّما یصحّ أن یعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا یخفی..). 368.....

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (لا یقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنّها إذا لم تكن شرطاً..). 370.....

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (فإنّه یقال: إن الطهارة وأنّ لم تكن شرطاً فعلاً..). 372.....

درس ٤٤٨ : 373

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (لا یقال: سلمنا ذلك، لكن قضیته أن یكون علّة عدم الإعادة حينئذ..). 375.....

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (فإنّه یقال: نعم، ولكن التعلیل إنّما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال..). 376.....

ص ٣٩٥، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا یكاد یصحّ التعلیل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء..). 377.....

درس ٤٤٩ : 378

382 صحیحة زرارة الثالثة

ص ٣٩٥، قوله رحمه الله: (ومنها: صحیحة ثالثة لزرارة..). 382.....

درس ٤٥٠ : 383

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة..). 383.....

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (وربّما أشكل أيضاً، بأنّه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب..). 386.....

388 الرواية الرابعة خبر الخصال

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (ومنها قوله: (من كان على یقین فأصابه شك فلیمض على یقینه، فإن الشك لا ینقض الیقین) أو (فإن الیقین لا یدفع بالشك) ..). 388.....

درس ٤٥١ : 388

ص ٣٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: صحیحة أخرى لزرارة: (قال: قلت له: أصاب ثوبي..). 361.....

392 الرواية الخامسة خبر الصفار

المقصد السابع: الأصول العملية 10

ص ٣٩٧، قوله رحمه الله: (ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني..) 392.....

درس ٤٥٢: 393.....

ص ٣٩٧، قوله رحمه الله: (وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك..) 393.....

الطائفة السادسة أخبار الطهارة والحل. 395.....

ص ٣٩٨، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتى تعلم إنّه قذر)..) 395.....

درس ٤٥٣: 398.....

ص ٣٩٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى إنّه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً..) 398.....

ص ٣٩٩، قوله رحمه الله: (ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع..) 401.....

درس ٤٥٤: 404.....

ص ٤٠٠، قوله رحمه الله: (والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء.) 409.....

درس ٤٥٥: 410.....

ص ٤٠٠، قوله رحمه الله: (أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة..) 410.....

درس ٤٥٦: 416.....

ص ٤٠١، قوله رحمه الله: (وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية..) 416.....

ص ٤٠٢، قوله رحمه الله: (وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة..) 419.....

ص ٤٠٢، قوله رحمه الله: (وهم ودفع: أما الوهم..) 423.....

درس ٤٥٧: 424.....

ص ٤٠٣، قوله رحمه الله: (إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل..) 428.....

درس ٤٥٨: 429.....

تنبيهات الاستصحاب: 433.....

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (ثم إن ها هنا تنبيهات:..) 433.....

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (فعلية الشك واليقين) 434.....

درس ٤٥٩: 436.....

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة..) 436.....

درس ٤٦٠ : 438

التنبية الثاني: هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته؟ 438
ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (الثاني: إنّه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك..). 438

درس ٤٦١ : 442

التنبية الثالث: في أقسام الكلي. 445
ص ٤٠٥، قوله رحمه الله: (الثالث: إنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام..). 445

درس ٤٦٢ : 447

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (وتوهمّ كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المرّد..). 451

درس ٤٦٣ : 453

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (مع أن بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاص..). 455

درس ٤٦٤ : 456

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (وأما إذا كان الشك في بقائه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال..). 456

درس ٤٦٥ : 461

التنبية الرابع: جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية. 461
ص ٤٠٧، قوله رحمه الله: (الرابع: إنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة..). 461

درس ٤٦٦ : 465

ص ٤٠٨، قوله رحمه الله: (فانقدح بذلك إنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار..). 465

درس ٤٦٧ : 467

درس ٤٦٨ : 470

ص ٤٠٨، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي..). 470

درس ٤٦٩ : 472

المقصد السابع: الأصول العملية 12

ص ٤٠٩، قوله رحمه الله: (وأما الفعل المقيد بالزمان..) 472
ص ٤١٠، قوله رحمه الله: (لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين..)
477.....

درس ٤٧٠: 478

درس ٤٧١: 482

ص ٤١٠، قوله رحمه الله: (إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها..) 482

درس ٤٧٢: 485

[التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي] 485
ص ٤١١، قوله رحمه الله: (الخامس: إنّه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً..) 485

درس ٤٧٣: 490

درس ٤٧٤: 495

ص ٤١٢، قوله رحمه الله: (قلت: لا يكاد يضر استصحابه..) 495
التنبيه السادس: [استصحاب الشرائع السابقة] 498
ص ٤١٢، قوله رحمه الله: (السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو
الشريعة السابقة..) 498

درس ٤٧٥: 499

ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (.. وذلك لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف..)
503.....

درس ٤٧٦: 504

ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (والشريعة السابقة وأن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً..) 504
ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى إنّه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة..) 507

درس ٤٧٧: 511

التنبيه السابع: [الأصل المثبت] 511
ص ٤١٤، قوله رحمه الله: (السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب
في استصحاب الأحكام..) 511

درس ٤٧٨: 515

ص ٤١٤ ، قوله رحمه الله: (وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية..).
515.....
ص ٤١٥ ، قوله رحمه الله: (نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه..).
520.....

درس ٤٧٩ : 521.....

درس ٤٨٠ : 526.....

التنبية الثامن: في موارد ليست من الأصل المثبت.
529.....
ص ٤١٦ ، قوله رحمه الله: (الثامن: إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب..).
529.....

درس ٤٨١ : 531.....

درس ٤٨٢ : 535.....

ص ٤١٧ ، قوله رحمه الله: (وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه..).
535.....
ص ٤١٧ ، قوله رحمه الله: (وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده..).
538.....

درس ٤٨٣ : 541.....

التنبية التاسع: [اللازم المطلق]
541.....
ص ٤١٧ ، قوله رحمه الله: (التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب..).
541.....
التنبية العاشر: [في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ولو بقاء]
544.....
ص ٤١٨ ، قوله رحمه الله: (العاشر: إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب..).
544.....

درس ٤٨٤ : 546.....

التنبية الحادي عشر: [الشك في التقدم والتأخر]
546.....
ص ٤١٩ ، قوله رحمه الله: (الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب..).
546.....

درس ٤٨٥ : 550.....

ص ٤١٩ ، قوله رحمه الله: (وإن لو حظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً..).
554.....

درس ٤٨٦ : 555.....

درس ٤٨٧ : 558.....

ص ٤١٩ ، قوله رحمه الله: (وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم..).
559.....
ص ٤١٩ ، قوله رحمه الله: (وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر..).
561.....

درس ٤٨٨ : 562

ص ٤٢٠، قوله رحمه الله: (وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً..). 562.....

درس ٤٨٩ : 567

درس ٤٩٠ : 570

ص ٤٢١، قوله رحمه الله: (وأما لو علم بتاريخ أحدهما..). 570.....

درس ٤٩١ : 575

التنبيه الثاني عشر: [استصحاب الأمور الاعتقادية]. 575.....

ص ٤٢٢، قوله رحمه الله: (الثاني عشر: إنّه قد عرفت أن مورد الاستصحاب..). 575.....

درس ٤٩٢ : 579

ص ٤٢٢، قوله رحمه الله: (وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً..). 579.....

درس ٤٩٣ : 586

ص ٤٢٣، قوله رحمه الله: (ومنه انقدح إنّه لا موقع لتشبّث الكتابي..). 586.....

التنبيه الثالث عشر: [استصحاب الحكم المخصّص]. 590.....

ص ٤٢٤، قوله رحمه الله: (الثالث عشر: إنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب..). 590.....

درس ٤٩٤ : 592

درس ٤٩٥ : 598

ص ٤٢٤، قوله رحمه الله: (نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه..). 598.....

التنبيه الرابع عشر: [في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف]. 602.....

ص ٤٢٥، قوله رحمه الله: (الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب..). 602.....

درس ٤٩٦ : 604

ص ٤٢٦، قوله رحمه الله: (وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين:..). 604.....

تتمه 609.....

ص ٤٢٦، قوله رحمه الله: (تتمة: لا يذهب عليك إنّه لا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع..). 609.....

درس ٤٩٧ : 611

- ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض..) 611.....
ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً..) 614.....
ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟) 616.....

درس ٤٩٨ : 617

- ص ٤٢٨، قوله رحمه الله: (المقام الثاني: إنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب..) 621.....

درس ٤٩٩ : 623

- ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (والتحقيق إنّه للورود..) 623.....
ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الامارة في مورده..) 627.....

درس ٥٠٠ : 628

- ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (فإنّه يقال: ذلك إنّما هو لأجل إنّه لا محذور..) 628.....
ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً..) 630.....

درس ٥٠١ : 633

خاتمة في النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية، والتعارض بين الاستصحابيين، وورود

- الاستصحاب على سائر الأصول. 633
ص ٤٣٠، قوله رحمه الله: (لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية..) 633.....

درس ٥٠٢ : 637

- ص ٤٣٠، قوله رحمه الله: (وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابيين..) 637.....

درس ٥٠٣ : 644

- ص ٤٣٢، قوله رحمه الله: (وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر..) 644.....

درس ٥٠٤ : 648

- تنبيه** 652
ص ٤٣٢، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل..) 652.....

درس ٥٠٥ : 656

- ص ٤٣٣، قوله رحمه الله: (وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها..) 656.....

درس ٣٧٧:

المقصد السابع: في الأصول العملية.

ويعتبر هذا المقصد من أهم المباحث الأصولية، ومع قطع النظر عن كيفية إثبات أصوليتها فإنها تعتبر من أهم الأدوات التي يحتاج إليها المجتهد في عملية استنباط الحكم الشرعي.. وقد تقدم في أول الكتاب أن الماتن رحمة الله عليه أضاف قيماً إلى تعريف المشهور لعلم الأصول لأجل إدراج الأصول العملية والظن الانسدادي بناء على الحكومة في علم الأصول، وعلل ذلك بأن الالتزام يكون هذين البحثين - أعني الظن الانسدادي والأصول العملية - قد بحثا في علم الأصول استطراداً كما ترى، إذ لا يمكن أن يكون المستطرد فيه أكثر وأهم من أصل المبحث..

فإذا كان لا بد من القول بأصوليتها لتوقف غرض الأصولي عليها فلا بد حينئذ من إدراجها في تعريف علم الأصول، ولذا أضفنا قيد (أو التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل)..

والأصول العملية تنقسم - كما هو معلوم - إلى أصول عقلية وإلى أصول شرعية، فالأول ما يدركه العقل في الواقعية التي فقد فيها الدليل، والثاني ما يدل عليه النقل..

والمتعارف عند علماء الأصول أن يذكروا في مبحث الأصول العملية أصولاً أربعة (البراءة، والاشتغال، والتخيير، والاستصحاب)، ووقع الكلام في حصرها اتفقوا على أن حصرها في أربعة بلحاظ المجاري عقلي يدور بين النفي والإثبات، ولكنهم اختلفوا في كيفية توجيه ذلك فنقل عن الشيخ الأعظم توجيهان، أحدهما ذكره في بداية الرسائل، والآخر ذكره في بداية بحث البراءة، فالمنحصر لا الأصول الأربعة بل مجاري الأصول الأربعة..

أما بلحاظ ذات الأصول فهل يوجد حصر أم لا؟، وعلى تقدير وجود الحصر فهل هو استقرائي أم عقلي؟
الذين ذهبوا إلى حصر ذات الأصول اختاروا أن الحصر فيها استقرائي لأن العقل لا يمنع من جريان أصليين أو أكثر في ما ليس له حالة سابقة وأمكن فيه الاحتياط، بينما الظاهر من المصنف انكار الحصر وأن الأربعة المعروفة هي المهمة لا أن الأصول العملية تنحصر فيها عقلاً أو استقراءً، وذلك لوجود بعض الأصول العملية ليس من الأربعة، كأصالة الطهارة في الشبهات الحكمية فإنها مما ينتهي إليه المجتهد بعد فقد الدليل المحرز على الطهارة أو النجاسة واليأس عن الظفر به..

ثم برر عدم البحث عنها في علم الأصول بوجوه:

يوجد اختلاف في شرح كلام الماتن، تارة نبني على أن التبريرات المذكورة في المتن هي تبريرات لعدم أصولية قاعدة الطهارة، وأخرى نبني على أنها تبريرات لعدم إدراج مسألة أصولية في علم الأصول، على الأول لا تكون أصالة الطهارة عند صاحب الكفاية أصولية ولا من الأصول العملية، وعلى الثاني تكون أصولية ومن الأصول العملية..

الصحيح عندي أن المصنف يرى أن أصالة الطهارة من الأصول العملية وبالتالي من علم الأصول، وأن التبريرات المذكورة هي تبريرات لعدم بحث مسألة أصولية في الكتب الأصولية، ويشهد لذلك أمران:

الأمر الأول: أنه ذكر أن المهم من الأصول العملية أربعة، فهذا يعني أن الأصول العملية لا تنحصر في أربعة..

الأمر الثاني: أنه سلم انطباق تعريف الأصل العملي على أصالة الطهارة..

فلا بد حينئذ أن تكون أصولية ومن الأصل العملية، وعليه فتكون التبريرات المذكورة تبريرات لعدم البحث عنها في الكتب الأصولية لا لعدم أصوليتها.. إذا اتضح ذلك..

التبرير الأول: هو كون أصالة الطهارة ثابتة بالاتفاق، بخلاف الأصولية العملية فإنها محل كلام بين الأصحاب في أصل ثبوتها تارة وفي شرائطها ومجال ثبوتها تارة أخرى..

التبرير الثاني: أن قاعدة الطهارة يختص جريانها في بعض الأبواب، بخلاف الأصول الأربعة فإنها تجري في جميع الأبواب، توضيح هذا المبرر:

أنه الثابت في تاريخ العلوم تأخر تدوين علم الأصول كعلم مستقل عن علم الفقه، وكان المتعارف قبل تدوين الأصول أن يبحثوا المسائل الأصولية المكتشفة لديهم -ولو كانت قليلة- عندما يبتلون بها في البحث الفقهي، ثم شيئاً فشيئاً عندما رأوا أن الاستفادة منها تتكرر في الأبواب بدواً بفصلها عن البحث الفقهي إلى أن دونت في علم مستقل..، هذا المنشأ في فصل المسائل الأصولية أعني تكررهما لم تبثلي به أصالة الطهارة فاكتفوا ببحثها في ضمن الباب الفقهي الذي يحتاج فيه إليها.. هذا يمكن أن يبرر به عدم ادراج أصالة الطهارة في ضمن الأصول العملية مع كونها منها..

ومن هذين التبريرين استفاد من جعل ضابطة المسألة الأصولية عدم وقوع الخلاف فيها كالسيد الخوئي، ومن جعل الضابطة كون المسألة الأصولية عنصراً مشتركاً سيالاً في جميع أبواب الفقه..

ومن جهة أخرى يتضح بطلان ما أشكل على صاحب الكفاية بأن عدم الخلاف في المسألة لا يخرجها عن كونها أصولية، والوجه في بطلان هذا الإشكال أن عدم الخلاف عند صاحب

الكفاية ليس مبرراً لعدم أصوليتها بل جعله مبرراً لعدم البحث عنها في علم الأصول وبين الأمرين فرق..

لقائل أن يقول: إن البحث عن إدراج قاعدة الطهارة في الأصول العملية يتوقف على جريانها في الشبهات الحكمية، لأن الأصولي يبحث عن قواعد استنباط الحكم الفرعي الكلي، وما يختص بالشبهة الموضوعية يعين الحكم الفرعي الجزئي، فلا يكون من علم الأصول..

وذلك لأن الطهارة والنجاسة ليس من المجعولات الشرعية وإنما هي حقائق خارجية يكشف عنها الشارع، فكما أن الدم والمني حقائق خارجية فالطهارة والنجاسة كذلك، والبحث عن الحقائق الخارجية لا يكون بحثاً جعل الحكم الشرعي الكلي..

يجيب المصنف: أولاً: بعدم التسليم، لأن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية المجعولة، والشاهد على ذلك اختلاف الشرائع فيها والأمور الخارجية لا تختلف فيها الشرائع..

ثانياً: أنه لو تنزلنا وقلنا بكونهما من الحقائق الخارجية ومع ذلك ليس من الضروري أن يندرجا تحت الشبهة الموضوعية، فإن الدليل الكاشف عنهما قد يفقد أو يكون مجملاً أو له معارض، وما كان هذا شأنه يكون من الشبهات الحكمية..

درس ٣٧٨:

الفصل الأول: في أصالة البراءة.

ص ٣٣٨، قوله رحمه الله: (فصل: لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة..)

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ذكر فصولاً للبحث عندما وصل إلى البحث عن أصالة البراءة وهذه الفصول نشأت من تشقيقات

البحث، حيث قسم الشبهة إلى قسمين: إلى شبهة حكمية، وشبهة موضوعية، ومن جهة أخرى الشبهة الحكمية تارة ينشأ الاشتباه فيها من فقد النص، وأخرى من إجماله، وثالثة من تعارض النصين، فتصبح الشقوق أربعة ثلاثة للشبهة الحكمية وواحد للموضوعية، ومن جهة ثالثة الشبهة في الحكم الإلزامي إما تحريرية، وإما وجوبية، ليكون جميع صور البحث ترتقي إلى ثمان..، فلأجل ذلك عقد فصولاً ثمانية للبحث..

بينما المصنف عقد في مبحث البراءة فصلاً وحداً لا غير، وفي التعليقة أشار إلى سبب اختلافه عن الشيخ الأعظم وخلاصة ما يمكن أن يقال: أن البحث عن الشبهة الموضوعية بحث استطرادي خارج عن علم الأصول لما عرفت مراراً من أن المسألة الأصولية ما تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي، وبهذا يخرج صورتان الشبهة الموضوعية الوجوبية والشبهة الموضوعية التحريمية..

وينحصر البحث في الشبهة الحكمية، ويرى المصنف رحمة الله عليه أنه لا فرق بين الشبهتين إلا من ناحية وجود أدلة خاصة لكلّ شبهة مع اشتراكهما في أدلة عامة، وبعبارة أخرى: أدلة البراءة في الشبهتين التحريمية والوجوبية تصنف إلى أصناف ثلاثة..

الصنف الأول: الأدلة المشتركة بين الشبهتين، كآية نفي العذاب وحديث الرفع فإنهما لو تم الاستدلال بهما فإنه يتم في كلا الشبهتين..

الصنف الثاني: المختص بالشبهة التحريمية، من قبيل حديث الإطلاق (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) فهو ناظر إلى الشبهة التحريمية..

الصنف الثالث: المختص بالشبهة الوجوبية، كبعض الروايات الخاصة بلحاظ الأمثلة التي طبقت عليها..

يرى المصنف أن اختصاص الشبهتين بأدلة خاصة لا يستلزم أن نعقد لكلّ واحدة منهما فصلاً على حدة، بل نبحت عنهما في فصل واحد ونأتي بالأدلة المشتركة والمختصة..

أما تشقيق الشبهة الحكمية إلى فصول ثلاثة (تارة بلحاظ فقد النص، وأخرى بلحاظ إجماله، وثالثة بلحاظ تعارض النصين) فباعتماد المصنف أن الجميع يرجع إلى عدم الدليل على تقدير، وإلى عدم الدليل في البعض وخروج البعض عن محل النزاع على تقدير آخر، وعليه فلا نحتاج إلا إلى فصل واحد.. فكل البحث يدور إذا فقد الدليل تجري البراءة أو لا تجري..
والوجه في هذا الترديد:

أما بلحاظ فقد النص وإجماله فعلى كل حال يصدق عدم الدليل، أما في صورة تعارض النصين فيوجد مبنيان..
الأول: وهو خلاف المشهور وحاصله أنه في صورة تعارض النصين نتوقف وهذا يرجع إلى عدم الدليل فيلحق بالأولين - الفقد والإجمال- فتصل النوبة إلى الأصل العملي..
والثاني: وهو مبنى المشهور وحاصله أنه مع المرجح يكون الحجة هو الخبر الراجح ومع عدمه نلتزم بالتخيير، وعلى كلا الحالتين لا موضوع للأصول العملية فيخرج عن محل الكلام..
وبهذا يتضح وجه إقتصار المصنف على بحث البراءة في ضمن فصل واحد، نعم الاختلاف بين العلماء في الشبهة التحريمية أكثر من الاختلاف في الشبهة الوجوبية ولكن هذا لا يقتضي تعدد فصول البحث..

المقصود من الشبهة الوجوبية والتحريمية:

قبل أن ندخل في أدلة البراءة من الكتاب نشرح المقصود من الشبهة الوجوبية والتحريمية..

في الشبهة الوجوبية لابد أن يكون الشك والتردد بين الوجوب وغير الحرمة احترازاً عن دوران الأمر بين المحذورين الذي يبحث عنه في أصالة التخيير، وفي الشبهة التحريمية لابد أن يكون الدوران بين الحرمة وغير الوجوب للسبب نفسه..

ص ٣٣٨، قوله رحمه الله: (وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة:..)

الدليل الأول من الكتاب، وقد اقتصر الماتن رحمة الله عليه على آية واحدة وهي قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)..

الاستدلال بهذه الآية المباركة يتوقف على إثبات أمور ثلاثة:
الأمر الأول: ألا تكون الآية ناظرةً إلى نفي العذاب الدنيوي عن الأمم السابقة، إذ لو كانت ناظرةً إلى ذلك فلا تنفع الأصولي لأن الأصولي بصدد البحث عن مؤمن للعقوبة الأخروية والآية تكون ناظرةً إلى عدم فعلية العذاب الدنيوي في الأمم السابقة قبل إرسال الرسول..

الأمر الثاني: ألا يكون لكلمة الرسول في الآية موضوعية بل يكون كناية عن مطلق البيان، لكي تصدق مقولة الأصولي أن المكلف مع عدم البيان ومع عدم العلم لا يستحق العقاب..

الأمر الثالث: أن تكون الآية بصدد نفي الاستحقاق لا نفي الفعلية، وذلك لأن الذي يدعيه الأصولي في قبال الاخباري أن المكلف الجاهل لا يستحق العقاب والاختباري يدعي أنه يستحق، فإذا كان النزاع في الاستحقاق وعدمه فلو كانت الآية ناظرةً إلى نفي فعلية العقاب أن الجاهل لا يعاقب بالفعل، فإن نفي العقاب الفعلي قد يكون لأجل العفو بالاستغفار أو الشفاعة ولا يلزم نفي الاستحقاق فتكون الآية أجنبية عما نحن فيه.. فلا بد من إثبات هذه الأمور الثلاثة..

المصنف رحمة الله عليه لم يتعرض للأميرين الأولين واقتصر في بحثه على الأمر الثالث، يعني نفترض أن الأمر الأول والثاني ثابت، فالكلام فعلاً في الأمر الثالث.. ولا بد من التعرض لهذا المطلب بطريقة يتضح أبعاد المسألة مع ما في كلمات القوم من إشكال، وفي المقام يوجد معركة بين أطراف خمسة..

الطرف الأول: الاخباري تعرض لهذه الآية المباركة في رد دعوى الملازمة في قاعدة أن ما حكم به العقل حكم به الشرع، أراد الاخباري أن ينفي هذه الملازمة فتمسك بالآية.. وجه التمسك بها: أن الآية نفت العذاب قبل بعث الرسول، نتساءل أنه قبل بعثة الرسول هل كان يوجد عند البشر عقل أم لا؟

حتماً كان يوجد، فهذا يعني أن عقولهم كانت تدرك قبح الظلم وحسن رد الوديعة والإحسان وما شاكل ذلك، فلو كانت قاعدة الملازمة ثابتة لكان ذلك يعني وجود الحكم الشرعي قبل بعثة الرسل، والحال أن الباري عزوجل يقول بأنه لا يعذب قبل بعثة الرسل لأنه لا يوجد حكم شرعي..

فالحاصل أن الآية المباركة تبطل قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع..
طبعاً هذا الإشكال مبتني على موضوعية الرسول.. هذا الطرف الأول للنزاع..

الطرف الثاني: جاء الفاضل التوني رحمة الله عليه واعتراض على الاخباريين بأن التمسك بهذه الآية غير صحيح لنفي قاعدة الملازمة، والسر في ذلك: أن الآية تنفي فعالية العذاب لا

استحقاق العذاب، وحينئذ لا تبطل قاعدة الملازمة، إذ معنى الآية أن الله تعالى لا يعاقب بالفعل إلا بعد بعثة الأنبياء، فقد يكون العبد قبل بعثة الأنبياء مستحقاً لقاعدة الملازمة لكن الله بلطفه لم يعاقبه بالفعل..

والحاصل: أن رد الآية لقاعدة الملازمة يتوقف على كونها لنفي الاستحقاق والحال أنها لنفي الفعلية. هذا الطرف الثاني..

الطرف الثالث: الميرزا القمي اعترض على الفاضل التوني بأنه وقع في تهافت، حيث إن الفاضل التوني في باب البراءة استدل بالآية والاستدلال بالآية على البراءة متوقف على كونها لنفي الاستحقاق وفي رد مقولة الاخباري بنى على أنها لنفي الفعلية.. هذا الطرف الثالث..

الطرف الرابع: الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، حيث أجاب عن إشكال الميرزا القمي برفع التهافت عن كلام الفاضل التوني بدعوى أن الفاضل التوني في الواقع يؤمن بأن الآية لنفي الفعلية في مقابل الاخباري الذي يؤمن بكونها لنفي الاستحقاق، وبهذه العقيدة الواقعية رد عليهم في قاعدة الملازمة، بينما في بحث البراءة باعتبار أن الاخباري يؤمن بكون الآية لنفي الاستحقاق ومع ذلك يقول بالاحتياط في الشبهة الحكمية فناقشه الفاضل التوني على مبناه إن كنت تؤمن بكون الآية لنفي الاستحقاق فتدل على البراءة.. هذا الطرف الرابع..

درس ٣٧٩:

ما زال البحث في الاستدلال بآية نفي العذاب وذكرنا أن أطراف النزاع خمسة، ووصل الكلام إلى تحقيق ما أفاده

الشيخ¹، وحاصله أن الشيخ الأعظم دافع عن الفاضل التوني في قبال إشكال الميرزا القمي بما حاصله:

أن الفاضل التوني في الواقع يعتقد بأن الآية المباركة ناظرة إلى نفي الفعلية، وبما أنها كذلك فيصلح ما ذكره إشكالاً على الأخباريين في بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فالذي هو منتفٍ قبل بعثة الأنبياء هو فعلية العقاب ولم ينفي الاستحقاق حتى يفكك بين حكم العقل وحكم الشرع..

وإنما استدل بها في بحث البراءة مع توقف الاستدلال بها على إرادة نفي الاستحقاق في قبال الخصم، والخصم في مبحث البراءة هو أيضاً الأخباري حيث إن الخصم يعتقد بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فيبطل قوله بالاحتياط، فالفاضل التوني يعتقد أن الآية مسوقة لنفي فعلية العذاب ولكن بما أن الأخباري يرى أن نفي الفعلية يلزم نفي الاستحقاق فهذا يعني أنه قبل البيان لا يوجد استحقاق وهذه هي البراءة.. هذا كان الطرف الرابع في محل النزاع..

الطرف الخامس: وهو الأخوند الخراساني رحمة الله عليه يناقش الشيخ في دفاعه عن الفاضل التوني بوجهين:

الوجه الأول: أن لازم دفاع الشيخ الأعظم أن يكون الاستدلال بالآية على البراءة جدلياً، والأصولي همه الأول أن يثبت القواعد الأصولية لنفسه بحيث يكون معذوراً بينه وبين ربه، وهذا النوع من الإثبات لا مجال فيه للقضايا الجدلية..

الوجه الثاني: أننا لا نسلم أيضاً بصحة كون ما ذكره الفاضل التوني جدلياً، وذلك لأن الخصم لا يعتقد بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، إذ كيف يعتقد بالملازمة وهو يؤمن

1 إعادة للطرف الرابع..

بالشفاعة والتوبة؟! فإن الاعتقاد بالشفاعة والتوبة ينفي الفعلية ولا ينفي الاستحقاق..

وبعبارة أخرى: نفي الفعلية كما ينسجم مع نفي الاستحقاق ينسجم مع الاستحقاق وطرو العفو، فهو لازم أعم واللازم الأعم لا يثبت الملزوم الأخص..

وبهذا تم الكلام في الآية، والنتيجة أنه لا يصح الاستدلال بها لإمكان أن يكون نفي العذاب امتناناً منه تعالى لا أنه نشأ من عدم الاستحقاق..

ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (وأما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع..)

الدليل الثاني: يقع الكلام في الاستدلال بالسنة..

في مبحث السنة تعرض الماتن رحمة الله عليه لمجموعة من الأحاديث وأغفل فيها البحث السندي، إما لصحة بعضها سنداً، وإما لكون تقاربها في المعنى يوجب الوثوق بصدورها، وكيف ما كان..

الحديث الأول: هو أكثر الأحاديث بحثاً في باب البراءة وهو حديث الرفع، الذي رواه في الكافي ورواه الصدوق أيضاً في الفقيه، والإشكال في سنده في أحمد بن محمد بن يحيى العطار فهل هو مجهول الحال من ناحية الوثاقة أم لا؟ والتحقيق عندنا هو وثاقة الرجل وليس هذا محل بحثنا، وإنما الكلام بالفعل في مدلول الحديث..

ورد في هذا الحديث عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال: (رفع عن أمتي تسعة أمور منها ما لا يعلمون) الشيخ الأعظم تعرض لتمام مقاطع الحديث والآخوند اقتصر على محل الشاهد وهو رفع ما لا يعلمون..

في محل الشاهد يوجد اختلاف بين الشيخ والآخوند في تقريب الاستدلال:

فالشيخ رحمة الله عليه يرى أن المرفوع بحديث الرفع هو إيجاب الاحتياط، فرفع ما لا يعلمون أي رفع الشارع في مورد الحكم الذي لا يعلم وجوب الاحتياط تجاهه، فإذا لم يجب الاحتياط فالمكلف يكون بريئاً ومعتوراً لأن الحكم الواقعي بحسب الفرض مجهول والحكم الظاهري الإلزامي وهو وجوب الاحتياط بحسب الفرض مرفوع، فلا تبقى مؤاخذه اتجاه الحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري..

أما الآخوند رحمة الله عليه فيرى أن المرفوع ليس هو وجوب الاحتياط بالمباشرة لأنه خلاف ظاهر الحديث، تقريب المطلب: أن شرب التتن مثلاً لو كان حكمه الواقعي هو الحرمة ومع عدم العلم بها فالحرمة الواقعية ترفع لكن في مرحلة الظاهر، ورفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر يؤدي إلى عدم الابتلاء بمحذور التصويب من جهة، ومن جهة أخرى بالالتزام يؤدي إلى عدم وجوب الاحتياط..

أما الأول -وهو أن رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر يؤدي إلى عدم الابتلاء بالتصويب- فلأجل أن الحكم الواقعي ما دام لم يُرفع في الواقع فيحافظ على اشتراكه بين العالم والجاهل، والتصويب مرجعه إما إلى عدم الحكم في الواقع أصلاً وهو التصويب الأشعري، وإما إلى انقلاب الواقع عما هو عليه وهو التصويب المعتزلي، ورفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لا يؤدي إلى أي نوع من نوعي التصويب..

أما الأمر الثاني -وهو أن المرفوع وهو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر يلزم رفع وجوب الاحتياط- فباعتبار أن الأحكام الظاهرية فيما بينها متضادة، وذلك لأن الحكم الظاهري عند صاحب الكفاية كما تقدم في بحث الجمع بين

الحكم الواقعي والظاهري من سنخ الأحكام الطريقية والحكم الطريقي ينشأ من ملاك الحفاظ على الواقع الأهم، فلو كان وجوب الاحتياط ظاهراً مشرعاً فهذا يعني أن المولى يريد أن يحافظ على الحكم الالزامي الواقعي، ورفع الالزام الواقعي في مرحلة الظاهر يعني أنه لا يريد أن يحافظ عليه وهذان لا يجتمعان، وبما أن المدلول المطابقي للحديث هو رفع الحكم الواقعي الذي لا يُعلم في مرحلة الظاهر فيلزم ذلك رفع وجوب الاحتياط، لأن وجوب الاحتياط لا يجتمع مع رفع الالزام الواقعي المجهول في مرحلة الظاهر..

ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: ليست المؤخدة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف..)
 بعد أن ثبت أن ظاهر الحديث هو رفع الالزام الواقعي في مرحلة الظاهر، لهذا الرفع يوجد لازمان:
 الأول: رفع وجوب الاحتياط، وقد تقدم..
 الثاني: رفع المؤاخدة، وتقريبها: أن المؤاخدة والاستحقاق وإن كانتا من الآثار العقلية التي لا تنالها يد الوضع والرفع الشرعيين، بل إن وجد مقتضيها فهي ثابتة قطعاً وإن انتفى فهي منتفية، والشيء الذي يرفع بحديث الرفع لا بد أن يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعيين، والمؤاخدة ليست كذلك لكونها من الأمور العقلية، لكن لما رفعنا الالزام الواقعي في مرحلة الظاهر ولزم من ذلك رفع إيجاب الاحتياط فهذا يعني انتفاء مقتضي المؤاخدة فتنتهي بانتفاء مقتضيها، بالتالي يتضح الجواب عما يمكن أن يقال بأن المؤاخدة غير قابلة للرفع بالحديث لكونها من الآثار العقلية..

درس ٣٨٠:

ص ٣٣٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لاستحقاقها..)

لا زال البحث في حديث الرفع وتوصلنا إلى النتيجة التالية: أن حديث الرفع يدل على رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر، وهذا يستلزم رفع إيجاب الاحتياط المستلزم لانتفاء المؤاخذه والعقوبة على مخالفة التكليف المجهول..

من هنا يتوجه إشكال حاصله: أن القاعدة تقتضي ارتفاع المؤاخذه عن التكليف الذي يرفع لا عن غيره، فمثلاً لو أن المولى رفع وجوب الصلاة فالذي يرتفع بارتفاع وجوب الصلاة هو المؤاخذه على ترك الصلاة لا المؤاخذه على ترك الصوم، وفيما نحن فيه المفروض ارتفاع وجوب الاحتياط فالذي يلزم هو ارتفاع المؤاخذه عن وجوب الاحتياط لا عن التكليف الواقعي المجهول، فإن التكليف الواقعي المجهول لم يرتفع بحسب الفرض ضرورة اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، والحاصل: أنه برفع إيجاب الاحتياط يرتفع المؤاخذه عن إيجاب الاحتياط، بمعنى أن المكلف لو لم يحتط لا يؤاخذ..

وعليه فيصبح للعبد مؤمن تجاه إيجاب الاحتياط ويبقى التكليف الواقعي المجهول بلا مؤمن، فالذي يهم الأصولي هنا ليس صرف إيجاد البراء بل لا بد من إيجاد مؤمن عند الاقتحام، ولا يكون هناك مؤمن عند الاقتحام إلا إذا رفعنا المؤاخذه عن إيجاب الاحتياط ورفعنا المؤاخذه عن التكليف الواقعي المجهول وهذا لا مؤمن له..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بعد تقديم مقدمة، حاصلها:

أن الأحكام المولوية تنقسم -على أساس من الأسس- إلى نوعين:

النوع الأول: أحكام مولوية حقيقية، وهي عبارة عن الأحكام الناشئة عن ملاك في متعلقاتها، كما هو الحال في إيجاب الصلاة وتحريم الخمر، هذا الإيجاب ناشيء عن مصلحة في الصلاة وهذا التحريم ناشيء عن مصلحة في شرب الخمر..

النوع الثاني: الأحكام الطريقية، وهي سنخ أحكام ناشئة عن ملاك ليس في متعلقها بل لأجل الحفاظ على شيء آخر، كما لو أن المولى أمر عبده أن يجلس في بيته لا لمصلحة في الجلوس في البيت ولا لمفسدة في الخروج عنه بل لأجل أن يحافظ على أبنائه..

إذا اتضحت هذه المقدمة فنقول:

إن إيجاب الاحتياط من قبيل القسم الثاني أي أنه من الأحكام الطريقية فشرع للحفاظ على التكليف الواقعية المجهولة لا لمصلحة في ذات الاحتياط، فإذا كان إيجاب الاحتياط من الأحكام الطريقية فهذا يعني أن المولى إذا رفع إيجاب الاحتياط فيعني أنه لا يهتم بالتكليف الإلزامي المجهول والتكليف المجهول الذي لا يهتم به المولى لا يمكن المؤاخذة عليه..

فبناء على ذلك الشبهة المتقدمة إنما تتم إذا كان إيجاب الاحتياط كإيجاب الصلاة، فكما أنه يقال: إن رفع إيجاب الصلاة لا يرفع المؤاخذة عن إيجاب الصوم فكذلك رفع إيجاب الاحتياط لا يرفع المؤاخذة عن التكليف المجهول، ولكن بعد الالتفات إلى أن وجوب الاحتياط شرع -لو كان- لأجل الحفاظ على الواقع المجهول فرفعه معناه أن ملاك الواقع المجهول لم يصل إلى حد يهتم به المولى مع الجهل به، ومن خصائص الأحكام الطريقية أن المؤاخذة والعقوبة عليها ثبوتاً ونفياً ترجع إلى

الواقع المجهول لا إلى الحكم الطريقي، فبهذا يتضح الجواب عن الشبهة..

تطبيق العبارة:

(لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره. (وعليه فرفع إيجاب الاحتياط يقتضي رفع المؤاخذة عن إيجاب الاحتياط لا عن التكليف الواقعي المجهول فيبقى بلا مؤمن)

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه (الاحتياط) طريقياً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحریم الطريقيين، ضرورة إنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال لم أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.)

ص ٣٤٠، قوله رحمه الله: (وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.) بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه لمطلب مهم أفاده الشيخ الأعظم في الرسائل والمصنف يخالفه فيه.. فلا بد أولاً من بيان نظر الشيخ ليتضح لنا إشكالات الأخوند عليه..

درس ٣٨١:

أشرنا في البحث السابق إلى وجود خلافات بين المصنف رحمة الله عليه وأستاذه رحمة الله عليه، فلا بد من توضيح

المطلب بشكل يتضح محل الخلاف وما هو اعتراض المصنف على أستاذه..

لا شك أنه لا يمكن لنا أن نعمل بظاهر الحديث حيث إن ظاهر الحديث يقتضي أن يكون المرفوع هذه الأمور التسعة، والحال أنها موجودة في الأمة فلو أخذنا بظاهره لكان كذباً، فعندما تقول: (رفع ما اضطرروا إليه) ظاهره أن في أمة النبي صلى الله عليه وآله رفعت هذه الأمور التسعة مع إنها موجودة فيوجد اضطرار في الأمة ونسيان وإكراه وجهل فهذه الأمور لم ترفع..

فلذا اختلفوا في تحديد المرفوع ففي قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون) هل المراد مما لا يعلم هو الفعل أم الحكم؟
وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يراد منه الفعل، وبناء على هذا الاحتمال يكون حديث الرفع مختصاً بالشبهة الموضوعية، فإن رفع الفعل في عالم التشريع للجهل بالفعل يكون المرفوع فيه هو الحكم الجزئي لأن اشتباه الحكم الناشيء من اشتباه الفعل والموضوع ليس هو إلا الشبهة الموضوعية ولا يشمل الشبهة الحكمية..

الوجه الثاني: أن يكون المرفوع هو الحكم فيتمسك بإطلاقه للتعميم على الشبهتين الحكمية والموضوعية..

الوجه الثالث: أن يكون المرفوع هو الجامع بين الفعل والحكم وهذا كسابقه في الشمول للشبهتين، إلا أن السابق شمل الشبهتين تمسكاً بإطلاق الحكم المجهول الأعم من أن يكون الجهل بالحكم ناشئاً من الجهل بالموضوع أو من فقد النص وإجماله وتعارضه مع نص آخر، بينما على الاحتمال الثالث لسنا بحاجة إلى الإطلاق لأن المفروض أن المرفوع هو الجامع..

يظهر من الآخوند رحمة الله عليه أنه يختار الاحتمال الثاني فيكون الحديث شاملاً للشبهتين، بينما يظهر من الشيخ أن الحديث ناظر إلى الأول، ولم يتعرض الآخوند للثالث ويمكن أن يبرر ذلك بحاجة الثالث إلى تصوير الجامع بين الموضوع والحكم بخلاف الاحتمال الثاني..

كيف ما كان، استدل الشيخ على مدعاه بوحدة السياق حيث إن مقتضى السياق في التسعة المرفوعة أن يكون المرفوع هو الفعل لا الحكم، فإن قولنا: (رفع ما أكرهوا عليه) الذي أكرهوا عليه ليس الحكم بل الفعل، فلو حملنا مقطع (رفع ما لا يعلمون) على الحكم للزم أن (ما) المستعملة في التسعة في سياق واحد أن تكون قد استعملت بمعنيين وهذا خلاف ما تقتضيه وحدة السياق..

يمكن الجواب عن ذلك أن (ما) في اللغة والعرف تستعمل في الشيء المبهم ولذا عدوا أسماء الموصول من المبهمات، وكونها من المبهمات لا ينافي كونها من المعارف لأن اسم الموصول يكتسب التعريف من الصلة ولذا اشترطوا في الصلة أن تكون معهودة، فإذا كانت (ما) مستعملة في الشيء المبهم الذي يقبل الانطباق على الفعل والحكم فلا يخل ذلك بوحدة السياق، نظير ما لو قلنا: (باع زيد وعمرو وبكر ما ورثوه) فإن (ما) المستعملة في جملة واحدة لا تقتضي أن يكون المبيع عند الثلاثة من نوع واحد، فلو كان زيد قد باع داراً وعمرو قد باع متعاً وبكر قد باع مركباً يصح أن يقال بلا حزازة في العرف (باعوا ما ورثوه) فإن ما في الجميع مستعملة في معناها المبهم وهو شيء ورثوه، وانطباق الشيء هو الذي وقع فيه التعدد لا أن اللفظ استعمل في عدة معانٍ، كذلك فيما نحن فيه

التعدد في انطباق المفهوم المبهم لا أن المبهم استعمل في معاني متعددة..

وعلى هذا الأساس يرى المصنف رحمة الله عليه أنه لسنا بحاجة إلى تقدير شيء في الحديث، فيقال: (رفع ما لا يعلمون) أي رفع الشيء وهو الحكم الذي لا يعلم، وبقرينة صدور الحديث في مقام التشريع لا ذكر أنباء خارجية نعرف أن المرفوع في مقام التشريع وإلا لكان الحديث على خلاف الواقع، والشيء المرفوع المنطبق على الحكم يكون شاملاً للشبهة الحكمية وللموضوعية والحكم كما تقدم مما يناله يد الوضع فيصح أن يناله يد الرفع..

وعليه فيسقط عن البحث هنا ما تجشمه الشيخ الأعظم من البحث عن المقدر، فذكر أن في المقدر يوجد احتمالات ثلاثة: الاحتمال الأول: خصوص المؤاخذة.

الاحتمال الثاني: مطلق الآثار.

الاحتمال الثالث: المرفوع في كل شيء بحسبه.

فبحث الشيخ الأعظم عما هو مقدر ويظهر منه أنه اختار أن المقدر هو خصوص المؤاخذة في فقرة (رفع ما لا يعلمون)..

يعترض عليه الشيخ الآخوند رحمة الله عليه بوجهين:

الوجه الأول: أن البحث عن المقدر فرع الحاجة إلى التقدير وقد عرفت عدمه..

الوجه الثاني: سلمنا أنه نحتاج إلى تقدير لكن نختار أن المرفوع جميع الآثار، وذلك لقرينتين: داخلية، وخارجية..

أما القرينة الداخلية فهي أن الحديث وارد في مقام الامتتان على الأمة، ومقام الامتتان يقتضي أن يكون المرفوع تمام الآثار الأعم من الآثار المرتبطة بالتكليف أو المرتبطة بالوضع، فكما

يرفع المؤاخذة عن الالزام المجهول كذلك يرفع الضمان وما شاكل ذلك بشرط أن يكون في رفعه امتنان على الأمة..

إن قلت: من أين نستفيد الامتنان في الحديث؟

قلت: يُستفاد الامتنان من الظرف وهو (عن أمّتي) فإنه ظاهرٌ عرفاً في رفع شيء عن كاهل الأمة ولا يخفى ما في هذا التعبير من الامتنان..

وأما القرينة الخارجية وهو أنه يوجد حديث يشبه هذا الحديث لكن ورد التعبير فيه بلفظ (وضع عن أمّتي) لا (رفع) ولا فرق بين التعبيرين في المعنى، والإمام عليه السلام طبّق ذلك الحديث على الاستكراه على الطلاق والصدقة والعناق ومن الواضح أن رفع الاستكراه في الأمور الثلاثة يؤدي إلى الفساد والفساد حكم وضعي وليس من آثاره المؤاخذة، وعليه فاستعمال الحديث في مورد الأحكام الوضعية يدل على أن المرفوع ليس هو خصوص المؤاخذة..

تطبيق العبارة:

وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منّة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته -التكليف- من إيجاب الاحتياط، فرفعه -رفعه عن طريق الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر كما تقدم، ولأجل ذلك لا يناقش أنه إذا كان في مقام الامتنان أن الحكم الواقعي يستحق المكلف على مخالفته العقاب فجاء الشارع وامتّن عليه، نقول: الذي رفع إيجاب الاحتياط لا الحكم الواقعي -، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع -بوضع إيجاب الاحتياط- شرعاً، وأن كان في

غيره لابد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه-
 وبعبارة أخرى إما أن يكون التجوز في الحذف وإما أن يكون
 هناك مجاز في الاسناد-، فإنه ليس ما اضطروا وما استكروا
 ... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة. نعم لو كان المراد من
 الموصول في (مالا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه،
 لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً.
 ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر
 في غير واحد غيرها -غير المؤاخذة-، فلا محيص عن أن
 يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها
 التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد
 إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر دلّ على رفع كل
 أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة -الدليل
 الثاني-، كما استشهد الامام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره
 عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

درس ٣٨٢:

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أن المرفوع
 فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو
 الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي..)
 هناك إشكال تعرض له الشيخ الأعظم رحمة الله عليه حاصله:
 أن المرفوع في حديث الرفع لو كان هو جميع الآثار فهذا
 يخالف الواقع، فمثلاً لو أن شخصاً قتل آخر خطأ لا شك أن
 الشريعة توجب عليه الدية فوجب الدية أثر من آثار قتل
 الخطأ، كما أن شخصاً لو سهى في صلاته توجب عليه الشريعة
 سجدة السهو، والأمثلة من هذا القبيل في غاية الكثرة..
 وعليه يدور الأمر بين إبقاء كون المرفوع هو جميع الآثار
 ليلزم في الحديث تخصيص الأكثر، وإما من أول الأمر ألا

نلتزم بكون المرفوع هو جميع الآثار، حينئذ لا ينفع المستدل بحديث الرفع لكونه قد بنى الاستدلال على رفع جميع الآثار.. هذا إشكال طرحه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

أجاب عن ذلك بجواب تبعه عليه المصنف، وحاصله:
أن الآثار المترتبة على الشيء يُتصور ترتبها عليه على أحد أنحاء ثلاثة..

النحو الأول: الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي وهذا هو الغالب، مثلاً الحرمة مترتبة على شرب الخمر بعنوان أنه شرب خمر لا بعنوان ثانوي..

النحو الثاني: الآثار المترتبة على الشيء بشرط عنوان ثانوي، كما هو الحال في وجوب سجدي السهو وركعة الاحتياط والدية، فإنها تترتب على ترك جزء لا بعنوان الترك بما هو هو بل بعنوان أنه منسي، كما أن الدية لا تترتب على القتل بما هو هو بل بعنوان أنه خطأ.. وهكذا..

النحو الثالث: أن تكون الآثار مترتبة على شيء بشرط لا كترتب الاختصاص بالنفس على القتل بشرط ألا يكون عن خطأ..

إذا اتضح ذلك فحديث الرفع ليس ناظراً إلى النحويين الأخيرين..

أما عدم نظره إلى الثاني فللزوم التناقض، وذلك لأنه بمقتضى دليل الحكم الثانوي يكون السهو موجباً لوضع وجوب سجدي السهو، بمقتضى حديث الرفع يكون موجباً لرفع الوجوب، ولا يعقل أن يكون شيء واحد وازعاً رافعاً، فحديث الرفع غير ناظر إليه..

وأما عدم الشمول للثالث -يعني المأخوذ بشرط لا- فباعتماد أن الآثار في الثالث لا تترتب إلا بعدم العنوان الثانوي، فلو كان

العنوان الثانوي موجوداً يكون المورد مشمولاً لحديث الرفع غير مشمول لأدلة الأثر المترتب على عدمه، يعني الآن جواز القصاص أثر مترتب على عدم الخطأ فإذا كان هو مترتب على عدم الخطأ فمع وجود الخطأ يكون مشمول لحديث الرفع وغير مشمول لدليل القصاص..

وعليه يتعين أن يكون حديث الرفع بمقاطعته المختلفة منحصراً في رفع الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي، فوجوب الصلاة مثلاً أثر لذات الصلاة بما هي هي وحديث الرفع يقول أن هذا الأثر يرتفع عند طرو الجهل ولا يلزم من ذلك محذور ولا تخصيص للأكثر..

لا يقال: أنه كيف يكون حديث الرفع موجباً لرفع الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي والحال أن إيجاب الاحتياط من الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الثانوي وهو أن يكون مجهولاً، فهذا يعني أن وجوب الاحتياط لا يرتفع..

لأنه يقال: هذا الكلام إنما يتم في ما لو كان إيجاب الاحتياط على تقديره نفسياً حقيقياً ولا يتم إن كان طريقياً وقد تقدم شرح الفرق بين الحكم الحقيقي والحكم الطريقي، فإنه بناء على الطريقية يكون الاهتمام بالواقع بما هو هو موجباً للاحتياط فبعد مجيء حديث الرفع ورفعه للإلزام الواقعي في مرحلة الظاهر نستكشف عدم الاهتمام بالواقع ليلزم من رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر عدم إيجاب الاحتياط.. كما تقدم في الاستدلال في صدر البحث..

وبهذا يتم الكلام في الحديث عن حديث الرفع..

تطبيق العبارة:

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه -على ما اضطر إليه- بعنوانه الأولي، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع -بمقتضى حديث الرفع-، والموضوع للأثر -للأدلة الخاصة مثل أدلة وجوب الدية وسجدتي السهو ونحو ذلك- مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا يقال كيف؟ -كيف نحمل الحديث على كون هذه العناوين الثانوية موجبة لرفع الأثر المترتب على الشيء بعنوانه الأولي والحال أن.. - وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها -هذه العناوين-، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما -إيجاب الاحتياط وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان-، لئلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى. -فإذا جرى رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر يتبين أن المولى لا يهتم فإذا كان لا يهتم يلزم من ذلك رفع إيجاب الاحتياط..

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ومنها: حديث الحجب، وقد انقح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع..)

الحديث الثاني: الذي تعرض له الماتن رحمة الله عليه هو ما يعرف بحديث الحجب، وهو قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وتقريب الاستدلال في هذا الحديث كما تقدم في حديث الرفع، فإن الإلزام المجهول للمكلف مما حجب الله علمه فصدق موضوع الحديث فلا بد أن يصدق المحمول فيكون الإلزام موضوعاً عن المكلف،

فالحديث يرفع الإلزام الواقعي المجهول في مرحلة الظاهر ولازم ذلك رفع وجوب الاحتياط، وعليه فالحديث يصلح لمعارضة أدلة الأخباريين في إيجاب الاحتياط..

هذا هو تقريب الاستدلال بالحديث، لكن مع ذلك لا يتم، توضيح الإشكال: أن عدم علم المكلف الناشيء من حجب علمه يُتصور على أنحاء ثلاثة..

النحو الأول: أن ينشأ ذلك عن مصلحة في الحجب، كما لو لم يكن المكلف مهيباً لامتنال الحكم ووجد بذلك مصلحة في إبقاءه جاهلاً..

النحو الثاني: أن ينشأ عن مفسدة في الإظهار..

النحو الثالث: أن يكون سبب جهل المكلف راجعاً إلى ظلم الظالمين ووقوفهم سداً أمام وصل الأحكام إلى الأمة بواسطة إتلاف الكتب تارة والمنع من تدوينها ثانية وإيجاد الوضاعين ثالثة..

فسبب جهل المكلف يرجع إلى أحد أمور ثلاثة..

لا شك أن محل الكلام بين الأصولي والأخباري هو النحو الثالث، وذلك لأن الحكم المحجوب في النحوين الأولين لا يكون فعلياً والحكم الذي لم يوصله الشارع إلى مرحلة الفعلية لا متطلبات عملية له لكي نحتاج إلى البحث عن المؤمن تجاهها..

فإذا كان النزاع في النحو الثالث فلكي يتم الاستدلال بالحديث فنحن بحاجة إلى استظهار شموله للنحو الثالث أو اختصاصه به أما لو كان مختصاً بالنحوين الأولين فلا يتم الاستدلال، ويوجد قرينة تستوجب اختصاص الحديث بالنحوين الأولين وهي إسناد الحجب إلى الله تعالى، فإن النحو الأخير ما حجب الظالم، وكون الأمور والأفعال مألها إلى إرادة الله لكونه لك

يقف في وجه الظالمين كلام دقّي لا يحمل عليه الحديث الملقى إلى العرف..

وعلى هذا الأساس يكون مفاد حديث الحجب مفاد ما ورد من أن (الله حدد حدوداً وشرع أحكاماً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء فلا تتكلفوها) فالحديث ناظر إلى البراءة في ما سكت عنه الله، ومحل الكلام بين الأصولي والأخباري في البراءة والاحتياط فيما تكلم به الله تعالى ولم يصل إلينا، فالحديث أجنبى عن محل الكلام..

تطبيق العبارة:

ومنها: حديث الحجب، وقد انقح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلا إنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونها لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

ص ٣٤١، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف إنّه حرام بعينه) الحديث..)

الحديث الثالث: خبر مسعدة بن صدقة الذي ورد فيه ما مضمونه حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: (كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه - ثم يقول وذلك - كالثوب اشتريته وهو سرقة أو كالجارية تزوجتها ولعلها أختك أو رضيعتك وكالعبد تشتريه ولعله حر قد باع نفسه أو أقهر على ذلك - ثم يعطي ضابطة كلية - والأشياء كلها على ذلك حتى

تستبين أو تقوم بها البينة)، تقريب الاستدلال بالحديث أن صدره يدل على حلية ما لم يعلم أنه حرام..

ووجه إلى الاستدلال بالحديث مناقشتان رئيسيتان:
المناقشة الأولى: أنه مختص بالشبهات الموضوعية، بقرينتين:
 الأولى: الأمثلة المذكورة فيه فإنها أمثلة للشبهة الموضوعية..
 الثانية: كلمة (بعينه) حيث تدل على أن الشيء اختلط فيه الحلال بالحرام فاشتبه الموضوع..

المناقشة الثانية: أن الحديث يختص بالشبهة التحريمية على تقدير شموله للشبهة الحكمية، والحال أن محل البحث في الأصول هو الشبهة الحكمية لا الموضوعية..

المصنف رحمة الله عليه أجاب على المناقشة الأولى في حاشيته على الرسائل ولم يتعرض لها هنا ولا لجوابها، وإنما تعرض للاختصاص بالشبهة التحريمية، وأجاب عنها بجوابين:

الجواب الأول: أنه على تقدير تسليم الاختصاص نعمم على الوجوبية لعدم القول بالفصل، لأن الاخباري يقول بالاحتياط في الشبهة التحريمية أما الوجوبية فالأصولي والاخباري اتفقا على البراءة..

الجواب الثاني يأتي..

درس ٣٨٣:

ما زال البحث في دلالة خبر مسعدة بن صدقة على البراءة والحلية، وذكرنا أن الاستدلال بالحديث يواجه بمشكلتين، الأولى: اختصاصه بالشبهة الموضوعية، والثانية: على تقدير التسليم فيختص بالحكمية التحريمية ولا يشمل تمام الشبهات..

أما بالنسبة للمشكلة الأولى: فقد أجاب الآخوند في حاشيته على الرسائل عن القرينتين بشكل مفصل، أما في الكفاية فقد تعرض لخصوص المقتضي، توضيح ذلك:

أن القرينتين اللتين توجب الاختصاص بالشبهة الموضوعية تشكلان على تقدير تماميتهما مانعاً عن الحمل على الأعم من الموضوعية والحكمية، ففي حاشيته على الرسائل أجاب عن هذا المانع بينما في الكفاية تعرض لأصل وجود المقتضي للتعميم، ومقتضي التعميم في الكفاية هو الإطلاق حيث إن مفاد الحلية المغياة بالعلم بالحرمة هو ثبوت الحلية ما دام لم يعرض العلم بالحرمة وعدم العلم بالحرمة مطلق لحالتي عدم العلم بها لعدم الدليل عليها وعدم العلم بها لاشتباه الموضوع، إذاً تمسك بالإطلاق..

هذا بالنسبة للمناقشة الأولى..

وأما بالنسبة للمناقشة الثانية: فالأمر فيها سهل، حيث يجيب

عن دعوى الاختصاص بالشبهة التحريمية بجوابين:

الجواب الأول: أنه يمكن للأصولي أن يتم البحث في كلا الشبهتين التحريمية والوجوبية بعدم الفصل قطعاً، وذلك لأن الأمة منقسمة إلى اخباريين وأصوليين، والأصوليون يقولون بالبراءة في كلا الشبهتين، والأخباري يقول بالبراءة في الوجوبية وبالاحتياط في التحريمية، وعليه فالقول بالبراءة في الوجوبية مما اتفقت عليه الأمة، فالقائل باختصاص البراءة بالتحريمية يكون محدثاً لقول ثالث في الأمة، القول الأول: قول الأصولي وهو البراءة في الجميع، والقول الثاني: قول الاخباري وهو التفصيل بين الشبهة الوجوبية فيقول بالبراءة وبين التحريمية فيقول بالاحتياط، فلو خصصنا البراءة بحسب هذا الحديث لكان قولاً ثالثاً..

وعليه فيكون الحديث شاملاً للشبهة الوجوبية بغير المطابقة..

الجواب الثاني: أننا لا نسلم أن الحديث بالمطابقة لا يشمل الشبهة الوجوبية بل يشملها، وذلك لأن كلمة الشيء الواردة في الحديث يقصد منها الأعم من الفعل والترك، فقولنا: (كل شيء لك حلال) بشموله للفعل يدل على الشبهة التحريمية، وبشموله للترك يدل على الشبهة الوجوبية، لأن معنى الحديث أن كل ترك حلال ما دمت لم تعلم بأن الترك حرام وكون الترك الحرام مساوقاً لكون الفعل واجباً..

تطبيق العبارة:

ومنها: قوله عليه السلام (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بعينه) الحديث، حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً -المقتضي للتعميم على الشبهة الحكمية-، ولو -إشارة إلى الفرد الخفي لأنه مسلم أن الرواية تشمل الشبهة الموضوعية وإنما الخفي شمولها للشبهة الحكمية- كان من جهة عدم الدليل على حرمة؛ و-المناقشة الثانية- بعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب. هذا الجواب الأول

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال، تأمل.

وجه التأمل: يمكن أن يكون لأجل أن حمل الحديث على الشبهتين عن طريق تعميم لفظ الشيء على الأعم من الترك والفعل إما أنه خلاف الفهم العرفي وإما بحاجة إلى تصوير جامع بين الوجود والعدم..

ص ٣٤٢، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم..)
الحديث الرابع: حديث السعة.

هذا الحديث يمكن أن يُقرأ بقراءتين:
 القراءة الأولى: بتنوين (السعة) بناء على كون (ما) مصدرية، فيقال: (الناس في سعة ما لا يعلمون).
 القراءة الثانية: أن يُترك التنوين بناء على كون (ما) اسم موصول، ليكون (الناس في سعة ما لا يعلمون) على الإضافة. بناء على الموصولية يكون تقريب الاستدلال بالبيان التالي: أن الناس في سعة من ناحية الحكم المجهول.
 وبناء على المصدرية يكون: الناس في سعة ما داموا لم يعلموا الحكم الواقعي.

إنما الكلام في صلاحية هذا الدليل للوقوف في وجه دليل الاخباري على الاحتياط..

علماء الأصول بشكل عام اتفقوا على أن الدليل على البراءة المقبول هو الدليل الذي يصلح لمعارضة دليل الاخباري على تقدير تماميته، والوجه في توافقهم على ذلك أن دليل الاخباري على الاحتياط إما أن نناقش في أصل دليليته فيسلم دليل الأصولي، وإما لو سلمنا دليليته فيتعارض مع دليل الأصولي ليرجع بعد التعارض والتساقط إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم أن هكذا منهجية في رد كلام الاخباري لا ينفعها دليل على البراءة لا يصلح للمعارضة.. هذه هي النقطة الفنية في التوافق الأصولي..

يدعي الشيخ الأعظم رحمة الله عليه: أن هذا الدليل لا يصلح لإثبات براءة يعارض بها دليل الاخباري، والسر في ذلك: أن

حديث السعة يرفع التقييد والضيق من ناحية الحكم الواقعي ولا يرفع الضيق من ناحية الاحتياط والحكم الظاهري، فعندما يتم دليل الاخباري يُعلم الإلزام الظاهري فيكون دليل الاحتياط حاكماً على حديث السعة، لأن موضوع حديث السعة نفي العلم بالضيق، والعلم بالضيق من ناحية الحكم الواقعي وإن كان منفيّاً لكن العلم بالضيق من ناحية الحكم الظاهري ليس منفيّاً، فيرتفع موضوع حديث السعة ليكون دليل الاخباري مقدماً على دليل الأصولي..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن كلام الشيخ: أنه بعد التأمل فيما ذكرناه في حديث الرفع من أن الرفع منصب على الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر هذا من جهة، ومن جهة أخرى أثبتنا أن وجوب الاحتياط على القول به من سنخ الوجوب الطريقي والوجوب الطريقي ينشأ من الحفاظ على ملاك الواقع، فإذا رفعنا الواقع في مرحلة الظاهر فهذا يعني أنه ليس بمهم، فإذا جاء دليل الأخبار يثبت الأهمية فيقع التعارض..
وفي المقام يجري هذا بعينه، فإن الحكم الواقعي المجهول إذا كان المكلف موسعاً من ناحيته فهذا يعني أنه ليس بمهم، فالسعة من ناحية الإلزام الواقعي المجهول في مرحلة الظاهر تلازم نفي الاحتياط، فيكون مفاد حديث السعة نفي الاحتياط ومفاد أدلة الاخباري إثبات الاحتياط فيقع التعارض بينهما..

تطبيق العبارة:

ومنها: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم -بناء على اسم الموصول-، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح إنه لو كان الاحتياط

واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دلّ على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به -بما دل على وجوب الاحتياط- وجوب الاحتياط. -فيكون حاكماً على حديث السعة-

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً -والمفروض أنه برفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر أن المولى لم يرى أن هذا الملاك الأهم-، فافهم.

ص ٣٤٢ قوله رحمه الله: (ومنها قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف..)

الحديث الخامس: حدي الإطلاق. وهو الحديث المروي عن الصادق عليه السلام قال: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).

الشيخ الأعظم جعل هذا الحديث من أمتن الأحاديث على البراءة، وتقريب الاستدلال:

أن الإطلاق في الحديث يساوق السعة، وعليه فالمكلف الذي لم يعلم بالإلزام يصدق عليه أنه لم يرد نهي، وبمقتضى عقد الحمل في الحديث يكون المكلف مطلق العنان، فيصلح لمعارضة دليل الاخباري..

الماتن يرى أن الاستدلال في الحديث يتوقف على ثبوت مقدمة غير تامة، حاصلها:

أن الورود الوارد غاية في الحديث بدواً يصلح لأحد معنيين:

الأول: أن يكون بمعنى الصدور، ليكون المعنى هو البراءة قبل صدور الحكم، وهذا يرجع إلى البراءة قبل الشريعة، فيكون نظير حديث السكوت المشار إليه في حديث الحجب ويكون نظير (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فلا ينفع الأصولي، لأن الأصولي يبحث عن المؤمن عن الحكم الصادر الذي لم يصل، لا عن المؤمن عن الحكم قبل صدوره..

الثاني: أن يراد من الورود الوصول، والاستدلال متوقف على هذا المعنى، والحديث ظاهر في المعنى الأول..

درس ٣٨٤:

ما زال الحديث في (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) واتضح لدينا أن الشيخ الأعظم جعله من أقوى الأحاديث دلالة، وهذا يعني أنه يمكن أن يعارض به دليل الاخباري على الاحتياط، وبما أن المعارضة فرع تمامية المقتضي فلا بد أن تكون دلالة هذا الحديث تامة، وتقريب دلالاته:

أن الورود في الخبر يحتمل فيه بدواً احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يراد منه الوصول.

الاحتمال الثاني: أن يراد منه الأعم من الوصول والصدور.

الاحتمال الثالث: أن يراد منه خصوص الصدور.

والشيخ قدس سره والمدافع الوهمي عنه أن الاستدلال يتم على الاحتمالات الثلاثة..

أما الاحتمال الأول: فهو القدر المتيقن من تمامية الاستدلال، ولا يحتاج حينئذ الاستدلال إلى ضمنية شيء إذ يكون مفاد الحديث أن كل شيء لم يصلنا فيه نهي فهذا يعني أننا مطلقو العنان تجاهه، فالتكليف الالزامي المجهول يصدق عليه أنه لم يصلنا فيه نهي فلا حزارة تجاهه..

نعم تبقى مشكلتان في الاستدلال..

إحدهما: اختصاص الحديث بالشبهة التحريمية، وجواب هذه المشكلة واضح مما تقدم لما عرفت من أن النزاع الأساس بين الاخباري والأصولي في الشبهة التحريمية، فإذا دل الحديث على البراءة اتجاهها فيعمم على غيرها بعدم الفصل قطعاً..
ثانيهما: أن هذا الحديث تواجهه مشكلة أن دليل الاحتياط كافٍ لإيصال النهي، فتكون أدلة الاخباري حاکمة على الحديث نظير ما تقدم في حديث السعة..

بدواً يمكن أن نذكر أحد توجيهين لعدم تعرض الماتن لهذا الإشكال الثاني:

التوجيه الأول: لكونه قد تقدم في حديث السعة فاكتفى به هناك ليتعرض هنا لإشكال جديد..

التوجيه الثاني: أن يكون الإشكال لا يرد في المقام..

بناء على التوجيه الأول الأمر سهل، وإنما الكلام بناء على التوجيه الثاني إذ لا بد من إبراز نكتة في حديث الإطلاق يفرق بها عن حديث السعة وهذا ما لم يُبين لا في كلام الشيخ ولا في كلام المصنف، وتحقيقه خارج عن بحث الكفاية..

الاحتمال الثاني: وهكذا الحال لو أردنا الاحتمال الثاني وهو أن الورود بمعنى جامع بين الصدور والوصول، غاية الأمر يختلف الحديث بناء على هذا الاحتمال عنه بناء على الاحتمال الأول، فعلى الاحتمال الثاني يكون الحديث مفيداً لبرأتين إحدهما مساوقة لآية (وما كنا معذبين..) والأخرى مساوقة للبراءة المستفادة من حديث الرفع، يعني يدل على البراءة قبل الشرع ويدل على البراءة بعد الشريعة وصدور الحكم، ومحل كلامنا البراءة الثانية..

إذاً على الاحتمال الأول وعلى الاحتمال الثاني يصح الاستدلال بالحديث بلا حاجة إلى الاستعانة بشيء آخر، غاية الأمر في الاحتمال الثاني مضافاً إلى براءة تنفعنا يدل على براءة لا نبحث عنها هنا..

الاحتمال الثالث: أما لو أريد من الحديث الاحتمال الثالث يعني أن المراد من ورود خصوص الصدور، فالاستدلال يحتاج في تماميته إلى الاستعانة بالاستصحاب لتنقيح عدم تحقق الغاية، فمثلاً لو شككنا في حرمة شرب التتن فمن المحتمل أن يكون التحريم قد صدر ولم يصل ومن المحتمل لم يصدر، فيكون المورد شبهة من مصداقية لتحقيق الغاية إذ مفاد الغاية هو صدور التحريم والمفروض أننا نشك في صدوره، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية..

ولكن يمكن لنا أن ننقح عدم الصدور عن طريق الاستعانة بالاستصحاب، فنقول: قبل البعثة لم يكن قد صدر نهي قطعاً، وبعد البعثة نشك في الصدور نستصحب عدم الصدور، فالاستصحاب نقح لنا عدم تحقق الغاية فيثبت الحكم المغيبي وهو الإطلاق، ففي كل مورد يُشك في الحكم في زماننا يمكن أن نتمسك بالحديث لإثبات البراءة بعد تنقيح عدم الغاية بالأصل الموضوعي..

إذاً تم الاستدلال على الاحتمالات الثلاثة بأجمعها.. (غيرنا في ترتيب البحث)

هنا يبدأ الماتن بالمناقشة:

حاصل كلامه أننا نسلم بأن الاستدلال يتم على الاحتمال الأول والثاني، لكن المستظهر من الحديث هو خصوص الاحتمال الثالث، لأن كلمة (الورود) ظاهرة في الصدور، ويمكن أن

يقرب هذا الظهور بقوله: (فيه) فإن (ورد) لو كان بمعنى (وصل) لما صح أن يتعدى بـ(فيه) بخلاف ما لو كان بمعنى صدر.. (إلى هنا أثبتنا أن الاحتمال الأول والثاني خلاف الظاهر)

فإذا تعين الاحتمال الثالث فنرى أن الاستدلال لا يصح ولا يمكن جبره بالاستصحاب، وذلك لأنه يوجد لدينا لوانان من البراءة..

اللون الأول: البراءة التي تفيد التأمين قبل الشريعة..

اللون الثاني: البراءة التي تفيد التأمين بعد الشريعة.

وبين هذين اللونين يوجد اختلاف ذاتي واختلاف بلحاظ الآثار، أما الاختلاف الذاتي: فواضح فالأولى براءة قبل صدور التشريع، والثانية براءة بعده، وأما الاختلاف في بعض الآثار: فلوهلة الأولى قد يقول المبتدئ هي المهمة سواء كانت بالعنوان الأول أم بالعنوان الثاني، ولكن بعد الالتفات إلى الاختلاف في الأثر يتضح أن البراءة التي يثبتها الحديث بالاستعانة بالاستصحاب هي براءة أخص من المدعى، توضيحه:

أن الأصولي يريد أن يجري البراءة إما في ثلاثة موارد، وإما في موردين، وذلك لاختلاف آراء الأصوليين..

فعند جماعة الأصولي يريد براءة تجري في: الشبهات البدوية، وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي -بناء على عدم اقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية-، وفي صورة توارد الحالتين مع الاشتباه في المتقدم والمتأخر..

وجمع آخر من علماء الأصول يريد إجراء البراءة في موردين: وهي ما تقدم باستثناء الشبهة المقرونة في العلم الإجمالي..

فعلى كل تقدير يريد الأصولي أن تجرى البراءة في الشبهة البدوية وفي صورة توارد الحالتين..
لو كان الورود بمعنى الصدور لا تجري البراءة إلا في الشبهة البدوية ولا تجري في صورة العلم بتوارد الحالتين، لما سوف يأتي في محله بأن الاستصحاب لا يجري في توارد الحالتين، والمفروض أن جريان البراءة لو كان الورود بمعنى الصدور لا يتم إلا بالاستعانة بالاستصحاب، فإذا كان لا يجري فلا يصح التمسك بالحديث..

ومنها: قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه -من الظن المعتبر-، بالنهي عنه وأن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

وكذا لو قلنا: بأنّ البيع لا يتوقّف على سبق الملك، بل يكفي فيه إباحة التصرف والإتلاف، ويملك الثمن بالبيع، كما تقدّم استظهاره عن جماعة في الأمر الرابع.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهمّ من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنّه يقال: حيث إنّ بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتباها من حيث التقديم والتأخر.

درس ٣٨٥:

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة).)

ما زال البحث في التمسك بحديث الإطلاق لإثبات البراءة، وتوصلنا في البحث النهائي إلى النتيجة التالية: وهي أن تتميم البراءة بواسطة استصحاب عدم الصدور وإن كان ينفع في الجملة إلا أن النتيجة التي نحصل عليها تكون أخص من المدعى لعدم تمامية الاستدلال حينئذ في صورة توارد الحالتين بالبيان المتقدم..

هناك محاولة لجعل الدليل مساوياً للمدعى، وذلك بالاستعانة بعدم القول بالفصل، حيث يقال:

إنه في غير صورة توارد الحالتين تجري البراءة تمسكاً بالحديث المبحوث عنه واستعانةً بالاستصحاب، وأما فيها فنعمم البراءة عليها لعدم القول بالفصل، لأن الأمة بين قائل بجريان البراءة مطلقاً وبين قائل بعدمها كذلك، فلو اقتصرنا على جريان البراءة في غير صورة توارد الحالتين للزم إحداث قول ثالث في الأمة وهو منتفٍ بالإجماع المركب..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة التصحيحية: بأن مرجع الإجماع المركب إلى إثبات نوع من الملازمة، حيث يقال إذا ثبت الحكم في هذا المورد فلزمه أن يثبت في المورد الآخر، فإذا أقحمنا في بحث الإجماع المركب مسألة الملازمة حينئذ يأتي بحث وهو التفريق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول، حيث سوف يأتي في محله أن لوازم الأمارات تثبت بدليل حجية الأمانة، فلو أخبر الثقة عن دخول زيد في الفرن وهو مشتعل وجاء الدليل يأمرنا بتصديق الثقة فلا بد أن نصدقه

في المدلول المطابقي والالتزامي معاً، فكما يثبت دخوله في الفرن يثبت احتراقه..

بينما لوازم الأصول العملية ليست من هذا القبيل، فإذا استصحبنا مثلاً بقاء زيد حياً لا يثبت باستصحاب البقاء نبات اللحية، وما نحن فيه عندنا ملزوم ولازم، أما الملزوم فهو ثبوت البراءة في غير توارده الحالتين، وهذا ثبت ببركة بالدليل وهو حديث الإطلاق، لكن الاستصحاب نقح موضوعه، وعندنا لازم وهو ثبوت البراءة في توارده الحالتين..

لو كانت البراءة في الملزوم متمحضة الثبوت بالدليل لأمكن لنا أن نثبت اللازم، لكن لما كانت البراءة ثابتة بالدليل المتمم بالاستصحاب فيكون الاستصحاب دخيلاً في ثبوت البراءة فلا يصح حينئذ التعميم على اللازم لأن مثبتات الأصول ليست بحجة..

هذا غاية ما يمكن أن يقال في المناقشة في الاستعانة بعدم القول بالفصل لتتميم الاستدلال..

ثم في الختام يأمر المصنف رحمة الله عليه بالفهم، ويمكن توجيه الفهم بأحد أمرين:

الأمر الأول: أن البراءة في الملزوم ثبتت بالدليل لا بالأصل، فإنما نحن فيه نظير ما لو قال المولى: (أكرم العلماء أو أكرم العدول) وكان زيد في الزمان السابق عادلاً، ونشك الآن في بقاء عدالته، فإننا نستصحب العدالة، فكما أن استصحاب العدالة لا يعني أن وجوب إكرامه ثابت بالأصل كذلك فيما نحن فيه فإن استصحاب عدم الصدور لا يعني أن البراءة ثبتت بالاستصحاب بل ثبتت بحديث الإطلاق وهو دليل لا أصل، وليس ذلك إلا لأن دور الأصل في المثاليين هو تنقيح الموضوع أما الحكم فتأبث بواسطة الدليل..

الأمر الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا بأن مدخلية الاستصحاب في تنقيح الموضوع تجعل البراءة ثابتة بالاستعانة بالأصل فلا تكون لوازمها حجة، لكن مع ذلك قد يقال فيما نحن فيه ليس من قبيل التمسك بلازم الأصل، لأن التعميم على البراءة في صورة توارد الحالتين ليس من باب إثبات اللازم بالأصل، بل من باب إثبات لازم الأصل بالإجماع.. وبهذا يكون قد تم الكلام في الاستدلال بالسنة..

درس ٣٨٦:

نرجع قليلاً الوراء..

كان خلاصة المطلب أن حديث الإطلاق غايته عدم الورد، واستظهرنا من عدم الورد إرادة عدم الصدور، فحينئذ أشكل الأمر في التمسك به في البراءة؛ لأن التكليف المجهول يكون شبهة موضوعية لعدم الصدور فلا يصح التمسك به.. ثم ذكرنا محاولة لدفع هذا الإشكال عن طريق التمسك بالاستصحاب، فالاستصحاب هو الذي ينقح لنا عدم الصدور في كل مورد يكون مجهول الحكم، ثم في الأخير اعترض الأخوند على أن البراءة لو جرت بفضل التمسك بالاستصحاب لما تم المدعى في جميع الموارد والتي منها توارد الحالتين.. وهناك محاولة للتعميم عن طريق التمسك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، وكان ظاهر عبارة المصنف رحمة الله عليه في الجواب هو عدم صحة ذلك في المقام لكون البراءة بناء على إقحام الاستصحاب في غير موارد توارد الحالتين تثبت بالأصل، وثبت في محله أن لوازم الأصول ليست حجة -هذا كان ظاهر عبارة المصنف-، بخلاف ما لو ثبتت البراءة في مورد بالدليل فتعمم على لازمه لحجية الأدلة في مثبتاتها..

هذا الجواب للمصنف يمكن أن يُسجل عليه اعتراضات ثلاثة:
الاعتراض الأول: النقض بمبحث أصالة الحل، حيث اعترض على الاستدلال بأخبار الحل باعتراض شبيه وهو أن الروايات تختص بالشبهة التحريمية ولا تشمل الوجوبية وعمنا على الوجوبية بعدم القول بالفصل، وفي موردنا الأمر من هذا القبيل فالمدعى أن حديث الإطلاق يختص بغير موارد توارد الحالتين عمنا على توارد الحالتين بعدم القول بالفصل كما فعلت أنت أيها المصنف في (كل شيء لك حلال) ..

الاعتراض الثاني: بالحل وهو أن اقحام الاستصحاب في حديث الإطلاق لا يجعل البراءة ثابتة بالأصل ليقال إن لوازم الأصول غير حجة، بل البراءة ثابتة بدليل وهو حديث الإطلاق، غاية الأمر نقح موضوع الدليل بواسطة الاستصحاب، وهذا نظير التمسك بالاستصحاب لإثبات موضوع أصالة العموم، فيكون الدليل على الحكم هو أصالة العموم لا الاستصحاب ..

الاعتراض الثالث: أنه بالإمكان أن يقال: أن ما نحن فيه أجنبي مطلقاً عن مبحث مثبتات الأصول والأمارات، حيث إننا لا نريد أن نستدل على جريان البراءة في توارد الحالتين عن طريق الملازمة بل عن طريق الإجماع وهو دليل مستقل، وهذا جارٍ في كل مورد يكون للمدعى موارد يثبت بعضها بدليل أو أصل ويثبت الآخر بالإجماع المركب، فما نحن فيه ليس من التمسك بلازم الدليل أو الأصل ليفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول ..
 فهذه وجوه ثلاثة ترد على المصنف رحمة الله عليه ..

وأضعفها الثالث ..، توضيح الضعف:

أن في موارد الإجماعات المركبة يرجع الأمر إلى نفي الثالث بالملازمة، فإن الإجماع المركب غاية ما يدلنا على أنه لا يوجد

قول بالتفصيل في المقام، أما إثبات أحد الطرفين من النفي والإثبات فببركة ما دل على الحكم في أحد الموردين دليلاً كان أم أصلاً..

فمثلاً لو قام الإجماع المركب على أن العلماء لا يفصلون في البراءة والاحتياط بين أنواع الشبهات الحكمية، فهذا الإجماع المركب يكون دليلاً محرراً على نفي التفصيل لا على إثبات الحكم في أحد الموردين، وحينئذ فإن ثبوت الحكم في أحد موردي الشبهة الحكمية يكون بالملازمة مع الحكم الثابت في الآخر، فلو جاء دليل يثبت البراءة في الشبهة التحريمية فلازمه البراءة في الشبهة الوجوبية، لا أن الإجماع دل على البراءة إذ غاية ما دل عليه الإجماع عدم وجود قول بالتفصيل، هذا الإجماع ولد لي ملازمة شرعية بين الموردين حكماً..

بقي لدينا الإشكال الأول والثاني..

يوجد في بعض كلمات المحقق الاصفهاني ما ينفع في دفع كلا الإشكاليين، وحاصل ما أفاده:

أن الاعتراض على المصنف نشأ من حمل عبارته على ظاهرها البدوي، حيث إنها ظاهرة في أن المصنف بصدد الإشكال على التعميم على موارد توارد الحالتين عن طريق الملازمة كما هو الحال في أصالة الحل، فلو أجاب المصنف عن ذلك بأن هذا من التمسك بمتبئات الأصول يرد عليه النقض والحل، لكن ظاهر كلام المصنف غير مراد قطعاً وبتوضيحه يرتفع قياس ما نحن فيه على متقدم في حديث (كل شيء لك حلال)..

ونبدأ من التفريق ففي ذلك الحديث كُنَّا بصدد الانتقال من براءة في مورد إلى براءة في آخر والاختلاف بين المنتقل إليه والمنتقل منه ليس في سنخ البراءة بل في موردها، والوجه في

اتحاد المنتقل منه والمنتقل إليه في البراءة سنخاً هو أن الكلام في كليهما عن براءة موضوعها عدم العلم والجهل والشك..
بينما فيما نحن فيه الاختلاف بين المنتقل منه والمنتقل إليه ليس فقط اختلاف موردي بل هناك اختلاف في سنخ البراءة، بيانه: أن المنتقل منه هو مورد عدم توارد الحالتين، والبراءة الجارية فيه هي براءة بعنوان عدم صدور النهي الذي نَقَّح بالاستصحاب، بينما في المنتقل إليه وهو صورة توارد الحالتين البراءة التي نريد أن نجريها ليست براءة بعنوان عدم صدور النهي وذلك للعلم بصدوره، وإنما هي براءة بعنوان المشتبه والمجهول (الحكم)..

وعليه فالمصنف بصدد التفريق بين المتلازمين فيما نحن فيه ومع التفريق بينهما تبطل أصل الملازمة، فإذا بطلت الملازمة فحتى لو كان الدال على البراءة في المورد الأول هو الدليل لا ينفعنا، لأن الدليل ينفع لإثبات اللازم على تقدير الاعتقاد بالملازمة، ولا ملازمة بين براءتين من سنخين وبالتالي يرتفع الإشكال الثاني..

هذا جوهر المطلب لبه فتكون هذه الإشكالات غير واردة على الماتن، فتكون (فافهم) للتدقيق وليس للتضعيف..

تطبيق العبارة:

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.
فإنه يقال: وأن لم يكن بينها الفصل، إلا إنه -عدم الفصل- إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم. -وما نحن فيه بالإباحة ثبتت في غير موارد توارد الحالتين بالأصل فلا يكون لازمها حجة-

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول المنقولة في الجملة..)

الدليل الثالث: الإجماع.

وقد نقل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل عن جمع من العلماء إدعاء الإجماع على البراءة..
والمناقشة فيه هي المناقشة المعروفة..

أولاً: إن هذا الإجماع من الإجماعات المنقولة وهي غير حجة..
ثانياً: على تقدير تسليم الكبرى وهي إن الإجماع المنقول حجة لا نسلم الصغرى، إذ كيف وهناك جمع من المحدثين خالفوا وقالوا بجريان الاحتياط، أو أن المسألة لم تكن مدونة عند الجميع من القدماء لنستطيع أن نصدق بنقل الإجماع..

ثالثاً: أنه إجماع مدركي لاحتمال أن يكون مستند المجمعين هو ما تقدم من النقل وما سوف يأتي من العقل..

تطبيق العبارة:

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا إنه موهون -راجع إلى الصغرى-، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقولة في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (وأما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول..)

الدليل الرابع: العقل.

وهذا ما يسمى بالبراءة العقلية أي البراءة التي تثبت بالدليل العقلي، ومرجع ذلك إلى ما يسمى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان،

وتمهيداً لما سوف يأتي لابد من تنقيح هذه القاعدة موضوعاً،
وحكماً، ومدركاً..

أما موضوعاً: فموضوعها عدم البيان، وعدم البيان تارة يحافظ فيه على مدلوله اللغوي فيختص بعدم العلم، ليكون موضوع القاعدة عدم العلم ويرتفع الحكم بارتفاع الموضوع وذلك بأن يحصل العلم..

وأخرى يكون المراد من عدم البيان في قبال البيان الذي قصد منه ما يصلح للاحتجاج، فلا يختص الرافع لموضوع القاعدة بالعلم، بل بمطلق ما هو حجة وإن لم يكن علماً..

وتظهر الثمرة في الورد والحكومة، فعلى الأول لو قامت أمانة على حكم إلزامي اعتبرها الشارع فيكون دليل الأمانة حاكماً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعلى الثاني وارداً، وذلك لأن الأمانة التي اعتبرها الشارع ليست بياناً وعلماً فلا يكون رفعها لعدم البيان رفعاً حقيقياً بل تعبيرياً وما هذا شأنه يصطلح عليه بالحكومة، بينما لو جعلنا البيان مطلق الحجة الأعم من الحقيقية والتعبدية فتكون الأمانة التي عبدنا الشارع بها مصداقاً حقيقياً للبيان وهذا ما يصطلح عليه بالورد..

والصحيح أن المراد من البيان المأخوذ عدمه في موضوع القاعدة هو الثاني لا الأول، وذلك لأن البحث ليس عن ظهور آية أو رواية ليقال إن ظاهر البيان هو العلم بل لابد أن نرجع إلى المناط العقلي أو العقلاني للقاعدة، وسوف يأتي أن المناط يدل على حسن العقاب ولو مع البيان التعبدي..

وأما حكماً: فالمحمول في القاعدة عبارة عن قبح العقاب، والعقاب لا يكون قبيحاً إلا مع عدم الاستحقاق، وليس الكلام في اللطف والامتنان لأن العقوبة في مورد يصح اللطف والامتنان ليست قبيحة، فالعقاب المتصف بالقبح في عقد الحمل يعني عدم الاستحقاق..

وأما مدرك القاعدة ومناظرها: يظهر من الشيخ الأعظم التمسك بسيرة العقلاء وبأن العقلاء في مورد لم يصل البيان إلى العبد لو أراد المولى أن يعاقبه لكان ملوماً عندهم، وليس ذلك إلا لعدم استحقاقه إذ مع الاستحقاق لا ملامة..

ولكن لا يجعل ذلك القاعدة راجعة إلى النقل، بدعوى أن سيرة العقلاء تحتاج إلى إمضاء ومع الإمضاء يصبح الدليل نقلياً، لأن كثيراً من سير العقلاء ذات جذور عقلية، وما نحن فيه من هذا القبيل..

والذي ظهر من الماتن أن ثبوت القبح مع عدم البيان مما يشهد به الوجدان، لكون العقوبة بلا بيان عقوبة بدون برهان أي بدون مقتضى للعقوبة، والعقل يحكم باستحالة المعلول مع عدم المقتضي له..

هذا تقريب الاستدلال بالعقل، وكلما ذكرناه في مرحلة المقتضي، وأما المانع فسوف يأتي..

تطبيق العبارة:

وأما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما -المؤاخذة والعقوبة- بدونهما -الحجة عليه- عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

درس ٣٨٧:

ص ٣٤٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى إنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته..)
 اتضح لدينا أن الدليل العقلي يقتضي ثبوت البراءة في صورة الجهل بالتكليف وهذا ما يسمى بقبح العقاب بلا بيان، وتقدم توضيح القاعدة موضوعاً وحكماً ومدركاً..

وصل الكلام إلى ما أُشكل به على هذه القاعدة، وتعرض المصنف رحمة الله عليه في المقام لإشكاليين:

الإشكال الأول: أن هذه القاعدة محكمة ومورودة لقاعدة أخرى مقدمة عليها، وهي قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فالبحث يقع في جهات ثلاث:
 الجهة الأولى: في تنقيح القاعدة كبروياً.
 الجهة الثانية: في انطباقها على صورة الجهل بالحكم الإلزامي.
 الجهة الثالثة: في تقدمها على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الجهة الأولى (الكبروية): فمفاد القاعدة أن العقل يدرك بلزوم دفع المحتمل من الضرر، وبهذه القاعدة تمسك علماء الكلام لإثبات لزوم المعرفة، حيث إن جماعة من الناس ادعوا النبوة والرسالة عن إله وخالق، وادعاهم من قبيل الإخبار المحتمل للصدق والكذب، وعلى تقدير صدقه بوجود إله له متطلبات يكون العمل على خلافها موجباً للهلكة، وبما أن إخباره يحتمل الصدق فنحن نحتمل الضرر في صورة مخالفته، واحتمال الضرر يلزمنا بالنظر والفحص والمعرفة، وهذا الإلزام العقلي من باب المستقلات العقلية وهو أصل عقلي قائم بذاته بمعنى

أن بدهة الإدراك العقلي يحرك الإنسان نحو الفحص والنظر
والمعرفة عندما يحتمل الضرر..
وعين هذه الكبرى التي عليها المعول في إثبات وجوب المعرفة
هي ما نريد أن نستفيد منها في المقام، بالتالي يصل الكلام إلى
الجهة الثاني وهي الجهة الصغرى..

الجهة الثانية: والمدعى أن هذه القاعدة تنطبق على ما نحن فيه
لأنه في الشبهات الإلزامية يحتمل المكلف الضرر، حيث إن
شرب التتن لو كان محرماً وارتكبه الإنسان لوقع في ضرر
مخالفة الحرام، وبما أن الحرمة محتملة فيساق احتمال
الحرمة لاحتمال الضرر، ضرورة ثبوت الملازمة بين العلة
والمعلول فتثبت الملازمة بالقياس المباشر بين احتمال المعلول
واحتمال العلة، والمفروض أن الضرر علة للحرمة فإذا كانت
الحرمة محتملة فالضرر محتملاً فتثبت الصغرى في مورد
الشبهة الإلزامية، والعقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل..

الجهة الثالثة: وهي بيان النسبة بين قاعدة لزوم دفع الضرر
وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالنسبة بينهما: أن قاعدة دفع
الضرر رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ بعد
حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يصبح هذا الإدراك
العقلي بياناً ومع وجود البيان يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب
بلا بيان، فتثبت الجهة الثالثة..

فتثبت الإشكال وهو أن القاعدة متقدمة، طبعاً التعبير بالورود
ليس منه المراد منه المعنى الاصطلاحي فهو بالدقة تخصص..

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الإشكال من خلال
الرجوع إلى موضوع قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل،

فيتساءل عن المراد من الموضوع أعني الضرر المحتمل، فلا يخلو، إما أن يراد منه العقوبة الأخروية وعقوبة المولى لعبده العاصي، وإما أن يراد من الضرر ضرر غير العقوبة حتى لو كان أخروياً..

فإن أريد الأول فحينئذ لا نُسلم الكبرى وهو لزوم دفع العقوبة المحتملة، كيف والعقل يدرك قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأن المستشكل لم ينكر إدراك العقل لقبح العقاب بلا بيان وإنما ادعى ارتفاع موضوعها، فإذا كان العقل يؤمن بقبح صدور العقاب من المولى مع عدم البيان فكيف يدرك لزوم دفع العقوبة المحتملة، فيكون الإشكال في أصل الكبرى، فإذا كان الإشكال في الكبرى فلا يتولد منها البيان ليرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هذا إن كنت تؤمن بقبح العقاب بلا بيان كما هو ظاهر المستشكل..

أما لو فرضناه ينكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مانع لديه أن يعاقب المولى من دون بيان، فيكون احتمال التكليف حينئذ منجزاً بلا حاجة إلى إقحام قاعدة لزوم دفع الضرر، وتتجزه إما في صورة المصادفة وإما مطلقاً بناء على استحقاق المتجري للعقاب، فعلى كل تقدير لا حاجة لقاعدة لزوم دفع الضرر.. هذا كله لو أريد من الضرر العقوبة..

أما لو أريد من الضرر غير العقوبة كالضرر الدنيوي في قبال النفع الدنيوي، فالضرر بهذا المعنى وإن كان لاحتتماله مجال مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأن حكم العقل المذكور يرفع العقوبة ولا يرفع احتمال الضرر في مقابل المنفعة، فمثلاً لو احتملنا حرمة شرب التتن فإن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع العقوبة ولا ترفع احتمال الضرر إذ من الممكن أن يكون شرب التتن مما يترتب عليه ضرر..

وإن شئت التوسعة أكثر: ففي مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلف العدلية مع الأشاعرة فالعدلية يرون التبعية والأشاعرة لا يرون، فإذا قلنا بمقولة الأشعري لا وقع للاعتراض المذكور، لأننا لا نحتمل الضرر باحتمال التكليف لأنه عند الأشعري قد ينهى المولى عما فيه مصلحة وقد يأمر بما فيه مفسدة فلا يلزم احتمال الحرمة لاحتمال الضرر، فلا يتم الدليل على رأي الأشعري..

أما على رأي العدلية فقد تقدم من المصنف مراراً أن القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد انقسموا إلى فرقتين: الفرقة الأولى: فرقة تقول بأن مركب المصلحة والمفسدة هو متعلق الحكم الشرعي فالمولى لا يأمر إلا بما فيه مصلحة ولا ينهى عما فيه مفسدة..

الفرقة الثانية: والقول الآخر أن هذا ليس ضرورياً بمعنى أننا نسلم تبعية الحكم للمصلحة والمفسدة لكن ليس من الضروري أن تكون المصالح والمفاسد قائمة في المتعلقات بل قد تكون في نفس الجعل والتكليف كما هو الحال في الأوامر الامتحانية..

فإن اخترنا القول الثاني كما هو مختار المصنف في أكثر من موضع من الكتاب وما يظهر منه خلاف ذلك كما هنا وكما في باب النسخ في العام والخاص فإنما هو تمشياً مع المشهور وإلا فقد صرح في أكثر من موضع اختيار القول الثاني، وعليه فعلى مختار المصنف لا ملازمة بين ارتكاب محتمل الحرمة والضرر إذا أريد من الضرر المفسدة..

وأما على المبنى الأول المشهور فهؤلاء -الذين يقولون أن المصالح والمفاسد مركبها المتعلقات- أيضاً اختلفوا إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: ما ترجع المصلحة فيها والمفسدة إلى المصلحة والمفسدة النوعية..

الفرقة الثانية: ما ترجع إلى المصلحة والمفسدة الشخصية.. فإن اخترنا الأول فقد لا يكون لمرتكب التحريم المجهول مفسدة ترجع إليه لكون المناط على المفسدة النوعية بل ربما ترجع إليه مصلحة شخصية..

وإن أريد الثاني فتارة نحمل الضرر على المفسدة، وأخرى نحمل الضرر على المشقة والنقص الطارئ على المال والعرض وما شابه..

فإن حملناه على الثاني فلا نسلم الكبرى وهو لزوم دفع الضرر بهذا المعنى، وذلك لأنه نرى أن العقلاء كثيراً ما يتحملون الشداد والمصاعب والنقص في الأموال والأنفس لأغراض عقلائية أهم كما هو الحال في طلب العلم في غير زماننا..

وأما لو أريد المفسدة الشخصية فيمكن الجواب حينئذ عن ذلك بأن احتمال المفسدة الشخصية في المقام وإن كان ثابتاً لكن مجرد هذا الاحتمال لا دليل على لزوم دفعه، ولو قيل بأن العقل لا يدرك قبح العقاب بلا بيان فيكون منجزاً بلا حاجة -كما قلنا- إلى قاعدة لزوم دفع الضرر.

تطبيق العبارة:

ولا يخفى إنه مع استقلاله بذلك -بقبح العقاب بلا بيان-، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته -يعني صغرى القاعدة لا تكون ثابتة-، فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل -لعدم صغراها-، كي يتوهم إنها -قاعدة لزوم دفع

الضرر- تكون بياناً، كما إنّه مع احتماله -الضرر بمعنى العقوبة على تقدير عدم القول بقبح العقاب بلا بيان يكون هذا الاحتمال في حد ذاته منجزاً سواء قلنا بقاعدة لزوم دفع الضرر أو لم نقل- لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة -بل استحق العقوبة مطلقاً أو قلنا أن المتجري يستحق العقاب وإلا يختص بصورة المصادفة- ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبة، فهو وأن كان محتملاً -حتى مع القول بقبح العقاب بلا بيان-، إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً، ضرورة عدم القبح في تحمّل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجواز شرعاً، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة -بمعنى النقص الطارئ-، وأن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام وقد استقل العقل -على مبنى القوم- بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد- ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

درس ٣٨٨:

ص ٣٤٤، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته..)

الإشكال الثاني: على قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو أن هذه القاعدة معارضة بقاعدة أخرى يستقل بها العقل، وهي قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، توضيح القاعدة:

أنه كما أن معلوم المفسدة يستقل العقل بقبح الإقدام عليه كذلك يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، والإلزام المجهول من صغريات هذه القاعدة لعدم كونه مأمون المفسدة، ويشهد لذلك أن شيخ الطائفة رحمة الله عليه استدل بهذه القاعدة على كون الأصل الأولي في الأشياء هو الحظر أو الوقف..
وهذه القاعدة على تقدير تماميتها تكون حاکمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن قاعدة قبح العقاب لا تتصرف في الحكم الواقعي وما دامت لم تتصرف به فاحتماله يكون ملازماً لعدم الأمن من المفسدة، فيتحقق موضوع القاعدة الثانية حتى لو قلنا بقبح العقاب بلا بيان..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أننا لا نسلم أصل القاعدة وأن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وشاهدنا على ذلك أمور ثلاثة:
الأمر الأول: الوجدان، فإن الوجدان قاضٍ بالإقدام على ما لا تؤمن مفسدته بلا نكير من أحد..
الأمر الثاني: سيرة العقلاء في جميع الملل والأديان، فإننا نراهم لا يحترزون إلا عن معلوم المفسدة..
الأمر الثالث: أنه مع تمامية روايات البراءة المتقدمة سابقاً ولا أقل من حديث الرفع لو آمننا بالكبرى المذكورة - أعني حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته - لكان هذا يعني أن الشارع المقدس بمقتضى حديث الرفع مثلاً قد أذن فيما هو قبيح..

ثم في الختام يأمر بالتأمل..

ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى ما يمكن الجواب به عن الشاهد الثالث، إذ لقائل أن يقول: إن حكم العقل بقبح الإقدام من باب

الحكم التعليقي، أي أن العقل بقبح الإقدام عما لا يؤمن مفسدته إذا لم يرخص الشارع بذلك، فترخيصه لا يكون ترخيصاً في القبيح، إذ القبح معلق على عدم الترخيص ومع الترخيص لا قبح في البين..

تطبيق العبارة:

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وإنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.
قلت: استقلاله بذلك ممنوع -يمنع أصل الكبرى-، والسند شهادة الوجدان ومراجعة دين العقلاء من أهل الملل والاديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.
 هذا تمام الكلام في أدلة الأصولي القائل بالبراءة في الشبهات البدوية..

ص ٣٤٤، قوله رحمه الله: (واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة:..)
أما أدلة الأخباري..

الوجه الفني للتعرض لأدلة الأخباري، أنه تارة نعتقد بتمامية أدلة البراءة في الجملة، وأخرى لا نعتقد، فعلى الأول تكون أدلة البراءة بمثابة المقتضي للبراءة وهذا المقتضي لا يؤثر أثره ما لم يرفع المانع، وما يمكن أن يكون مانعاً هو أدلة الاحتياط، ومانعية المانع تكون بتمامية اقتضائه لأن المانع عن الشيء هو مقتضٍ لما يقابله، فلا بد حينئذ أن نبحت عن تمامية المقتضي للاحتياط.. هذا إذا قلنا بتمامية البراءة..

وأما لو لم تتم عندنا أدلة البراءة فأيضاً نحتاج إلى البحث عن وجود مقتضي الاحتياط، إذ بعدم تمامية دليل البراءة رُفِع المانع عن القول بالاحتياط ولكن رفع المانع يكون له أثر إذا كان مقتضي الاحتياط موجوداً..
فعلى كل تقدير يكون البحث عن أدلة الاحتياط في محله..

احتج القائل بالاحتياط بوجوه ثلاثة: الكتاب، والسنة، والعقل، ولم يحتجوا بالإجماع لاعترافهم بمخالفة الأصوليين في ذلك..

أما الكتاب:

فآيات التي يمكن أن يستدل بها على طوائف ثلاث..
الطائفة الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير علم، وتقريب الاستدلال:

أن الأصولي الجاهل بالواقع لو قال بالترخيص ونسبه إلى الشارع مع جهله فيكون قائلاً بغير علم، ولا يرد ذلك على الأخباري لأن الاحتياط ليس حكماً بل هو توقف في الاقتحام، فلا يوجد إسناد قول إلى الشارع حتى يكون من مصاديق ما لم يعلم..

الطائفة الثانية: الآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، بتقريب:

أن اقتحام محتمل الحرمة مع اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل اقتحام في الهلكة، وقد نهت عنها الآيات..

الطائفة الثالثة: الآيات الأمرة بالتقوى، كقوله تعالى: (واتقوا الله ما استطعتم)، والاستدلال بها واضح، لأن الاقتحام في الشبهات يتنافى مع التقوى..
هذا تقريب الاستدلال بالآيات..

أما الطائفة الأولى: فبعد فراغنا عن تمامية أدلة البراءة يكون إسناد الإباحة إلى الشارع إسناد بعلم فيخرج عن موضوع الآيات، لأن الأصولي ما يسنده إلى الشارع هو الإباحة والحل الظاهري وهذا بحسب الفرض قد أفاده حديث الرفع، فما هو مجهول وهو الإباحة الواقعية إسنادها إلى الشارع من مصاديق القول بغير علم لكن هذا لم يقم به الأصولي، وما أسنده الأصولي إلى الشارع هو الإباحة الظاهرية وهذا قد دل عليه الدليل فلا يكون من مصاديق القول بغير علم..

وبهذا يتضح الجواب على الطائفتين الأخيرتين، إذ مع دلالة النقل والعقل على الإباحة لا يكون الاقتحام إلقاءً للنفس في التهلكة إذ لا تهلكة بعد إذن الشارع في الاقتحام، ولا يكون منافياً للتقوى إذ أن ما يخالف التقوى هو القيام بما لم يأذن به الشارع والمفروض أنه أذن.. فهذه الآيات لا تشكل مانعاً..

تطبيق العبارة:

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والأمر بالتقوى.

والجواب: إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

وبهذا تم الكلام في دلالة الكتاب..

ص ٣٤٥، قوله رحمه الله: (وأما الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة..)

وأما دلالة الأخبار:

فيمكن أن نستدل على الاحتياط بطائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلت على وجوب التوقف عند الشبهات، وهي على نحوين:

الأول: ما ورد فيه تعليل الأمر بالوقوف بكونه أفضل من الاقتحام في الهلكة، كقوله عليه السلام: (قف عند الشبهة فإن

الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)

الثاني: ما أمرت بالوقوف بلا تعليل لكنها تدل عليه بالالتزام..

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالاحتياط، كقوله عليه السلام:

(أخوك دينك فاحتط لدينك) أو كقوله عليه السلام: (خذ بالحائطة لدينك) وما شاكل ذلك..

أما الطائفة الأولى فتقريب الاستدلال بها: أن الإلزام المجهول من مصاديق الشبهة فتشمله الروايات الآمرة بالوقوف عن الشبهة..

وتقريب دلالة الثاني: أن الأخبار الآمرة بالاحتياط يستفاد منها

صراحة أو بمناسبات الحكم والموضوع أن الأمر بالاحتياط

في صورة الشبهة والاشتباه لا في صورة العلم، فتشمل ما نحن فيه..

تطبيق العبارة:

وأما الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، معلاً

في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في

المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه -التعليل- مطابقة أو

التزاماً، وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بأسنة مختلفة.

قبل أن نذكر جواب المصنف نذكر جواب الشيخ الأعظم، لأن المصنف ناظر لجواب الشيخ الأعظم، يأتي عليه الكلام..

درس ٣٨٩:

ص ٣٤٥، قوله رحمه الله: (والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية..)

كان البحث في الاستدلال على لزوم الاحتياط بالأخبار..
أما الطائفة الأولى الأمرة بالوقوف عند الشبهة فأجاب عنها الماتن رحمة الله عليه: بأن موارد الشبهة البدوية خارجة عن هذه الطائفة موضوعاً، وذلك لأنه بعد تمامية النقل والعقل على الإباحة لا يبقى هناك مهلكة، وذلك لأن المراد من المهلكة العقاب الأخروي والعقاب الأخروي إنما يكون في مورد عدم المؤمن ومع وجود المؤمن النقل والعقلي لا يوجد حينئذ اقتحام في المهلكة، فتكون أخبار الاحتياط مورودة لأدلة البراءة من العقل والنقل..

أما الطائفة الثانية الأمرة بالاحتياط:

فنتعرض في الابتداء لجواب الشيخ الأعظم عنها، حاصل الجواب: أن إيجاب الاحتياط في هذه الأخبار يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الوجوب للاحتياط مقديماً، بمعنى أن الاحتياط لِمَا وقع مقدمة للتحرز عن العقاب في الإلزام المجهول فصار الاحتياط واجباً من باب الوجوب المقدمي..

النحو الثاني: أن يكون إيجاب الاحتياط نفسياً لا من باب المقدمة..

فإن أراد الأخباري الأول، فجوابه: أن من خصائص الواجب الغيري أنه لا يستتبع عقاباً ولا ثواباً فيكون العقاب على ذي المقدمة وهو الواقع المجهول، والمفروض أن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، فلا عقاب على المقدمة لكون الواجب الغيري لا يستتبع عقوبة، ولا عقاب على ذيها لعدم البيان المقتضي لقبح العقاب، فلماذا أوجب الاحتياط حينئذ؟!

وإن أرادوا الاحتمال الثاني بأن يكون إيجاب الاحتياط نفسياً فيكون ترك الاحتياط مدعاة للعقوبة بنفسه كسائر الواجبات النفسية، فهذا وإن كان ممكناً ولا يتنافى مع قبح العقاب بلا بيان لكون مورد القاعدة هو الإلزام المجهول والاحتياط واجب نفسي لا لأجل الواقع المجهول لكي يتنافى مع قاعدة قبح العقاب، ولكن هذا: مما لا يلتزم به الأخباري، وغير ظاهر من أخبار الاحتياط حيث إنها ظاهرة في أن العقوبة على الواقع المجهول..

هذا جواب الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

المصنف لا يرتضي هذا الجواب، وذلك لأن الشيخ في ذكره للاحتتمالات لم يتتبع سائر الاحتمالات إذ للأخباري أن يدعي أن وجوب الاحتياط طريقي لا غيري ولا نفسي، ومع الالتزام بكون الوجوب طريقياً يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون أخبار الاحتياط واردة على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لما عرفت مراراً من أن الخطاب الطريقي يصلح لتنجيز الواقع المجهول ولأن يكون بياناً عليه، فمع البيان لا يبقى موضوع لقبح العقاب كما هو الحال في الطرق والأمارات بناء على كونها أحكاماً طريقية، فإذا قال المولى (صدق الثقة) لا لأجل كون وجوب تصديق الثقة واجب نفسي بل لأجل الحفاظ على الواقع المجهول فهذا الأمر الطريقي بتصديق الثقة

نجز لنا الواقع المجهول فبقيايم خبر الثقة ارتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان..
فجواب الشيخ لم ينجح في رفع المشكلة..

أما الصحيح بنظر المصنف: أنه لو تنزلنا وسلمنا أن تلك الأخبار تدل على وجوب الاحتياط -وهذا لا نبخته هنا لأنه بحاجة إلى تتبع تلك الأخبار- لكنها حينئذ تعارض مع أدلة الأصول النقلية على البراءة، ووجه المعارضة واضح لأن أدلة البراءة مرجعها إلى أن الإلزام المجهول لا يريد الشارع أن يحافظ عليه فشرع البراءة، وأدلة الاحتياط مرجعها إلى أن الإلزام المجهول يريد الشارع أن يحافظ عليه، وهذان أمران متنافيان لا يمكن الجمع بينهما..

فإذا اتضح التعارض بينهما، فإما أن نلتزم بالتساقط فنرجع إلى ما يفيد العقل من قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأن ورود أخبار الاحتياط على قاعدة قبح العقاب بلا بيان متفرع على تامة اقتضاءها وفقدان مانعها، وأخبار الاحتياط وإن سلمنا أنها دالة على الوجوب فهي تامة الاقتضاء لكن بمعارضتها لأخبار البراءة لا يُفقد المانع والدليل الوارد لا بد أن يكون تام المقتضي مفقود المانع..

ولكن النوبة لا تصل إلى التساقط بل المرجح أخبار البراءة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن التعارض بين الطائفتين من مصاديق التعارض بين النص والظاهر والنص مقدم على الظاهر، أما بيان الصغرى فباعتبار أن أخبار الاحتياط على تقدير تسليمها ظاهرة في الوجوب لمكان صيغة الأمر في بعضها، بينما أخبار البراءة هي نص في الحلية والبراءة من قبيل (كل شيء لك حلال) فهي نص في الحلية والنص يقدم على الظاهر..

الوجه الثاني: أن التعارض بين الطائفتين من مصاديق التعارض غير المستقر لكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وفي التعارض من هذا القبيل يقدم الخاص، تقريب النسبة:

أن أخبار الاحتياط شاملة لمطلق الشبهات حكمية كانت أم موضوعية، وجوبية كانت أم تحريرية، بينما أخبار البراءة مختصة في الشبهات التحريمية ومختصة بالشبهات الحكمية، والخاص يقدم على العام..

إن قلت: إن أخبار البراءة مختلفة، فحديث الرفع عام لمطلق الشبهات، وحديث الحل وإن كان مختصاً بالشبهة الحكمية لكنه عام للتحريرية والوجوبية بالتوجيه الذي ذكره المصنف سابقاً، وحديث الحجب ليس تاماً عند المصنف، وحديث الإطلاق كذلك، وأما حديث السعة فعلى بعض تقاديره يرجع إلى حديث الرفع، فمن بين أخبار البراءة ما هو عام شامل لمطلق الشبهات..

قلت: يكفي في الالتزام بالتخصيص أن يوجد بين أخبار إحدى الطائفتين المتعارضتين ما هو أخص من تمام الطائفة الأخرى، ولا يشترط أخصية الجميع ما يشاركه في الحكم فبالتالي مع الاعتراف بوجود ما هو أخص من بين أخبار البراءة يكفي ذلك للالتزام بالتخصيص..

الجواب الثاني الذي يذكره المصنف: أن هناك احتمالاً آخر في أخبار الاحتياط لأن الاحتمالات السابقة الثلاثة وهي: (الوجوب المقدمي، والوجوب النفسي، والوجوب الطريقي) تشترك في دخولها تحت الحكم المولوي..

والاحتمال الآخر أن نرفع اليد فيها عن المولوية ونحملها على الحكم الإرشادي، وهناك قرائن تستوجب الحمل على الإرشاد من هذه القرائن أن بعض أخبار الاحتياط المعللة بكون الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فإن هذا التعليل يصلح قرينة على الإرشادية وذلك لأن من الفوارق التي ذُكرت في محلها بين الحكم المولوي والحكم الإرشادي هو أن الحكم المولوي يكون العقاب متأخراً عنه لأنه نشأ عن مخالفته، بينما في الحكم الإرشادي الأمر بالعكس فإن العقوبة تكون ثابتة فيرشد إليها الحكم الإرشادي، وفي الروايات المعللة تدل على وجود مهلكة والمراد من المهلكة كما تقدم هي العقوبة الأخروية، فتكون أخبار الاحتياط للإرشاد..

تطبيق العبارة:

والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على [الإباحة] وحكم العقل بالبراءة كما عرفت.
وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلّم، وأنّ كان وارداً على حكم العقل، فإنّه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

ولا يصغى إلى ما قيل -القائل هو الشيخ-: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وأنّ كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع -وهذا خلاف مقصود الاخباري-؛ وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيّاً، وهو عقلاً مما يصحّ أن يحتج به على المواخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العملية. -وعلى تقدير تماميته يكون وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان-

إلا إنها تعارض بما هو أخص أو أظهر؛ ضرورة أن ما دلّ على حليّة المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحليّة نص، وما دلّ على الاحتياط غايته إنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على إنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يُرشد إليه.

درس ٣٩٠:

ص ٣٤٦، قوله رحمه الله: (ويؤيده إنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً.) لا زال البحث في أدلة الأخباري من السنة على الاحتياط، وحاصل ما تقدم في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أن الأخبار التي ورد التعبير فيها بـ(الشبهة) تكون أدلة البراءة عقلاً ونقلاً رافعة لموضوعها، إذ لا مهلكة في الشبهة البدوية بعد دلالة العقل والنقل..

النقطة الثانية: أن أخبار الاحتياط لا ينحصر أمرها بالحمل على الوجوب الغيري أو الوجوب النفسي لإمكان أن تحمل على الوجوب الطريقي، وإذا حملت على الوجوب الطريقي يصح المؤاخذه بها وتجعل بياناً على العقاب، فلا يتم ما ذكره الشيخ الأعظم..

النقطة الثالثة: أن أخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط مع أن أخبار البراءة نص في البراءة والإباحة، والنص يقدم على الظاهر..

النقطة الرابعة: يمكن أيضاً الجواب عن تلك الأخبار بأن النسبة بينها وبين أخبار البراءة نسبة العام إلى الخاص، وهذه النقطة لكيلا يرد على كلام المصنف فيها محذور بحاجة إلى توضيح..

عندما ذكر الماتن أن أخبار البراءة أخص لا يعني من الأخصية أن تكون أخص في حد ذاتها، إذ قد يكون للدليل إطلاق أو عموم ومع ذلك يكون أضيق دائرة من غيره ببركة دليل آخر بشرط أن يكون قابلاً للتضييق والتخصيص بدليل آخر..
والأدلة من البراءة التامة عند الماتن عبارة عن حديث (الرفع، والسعة، والحل):

الأولان في حد ذاتهما لهما طلاق يشمل الحكمية والموضوعية، كما أن لهما إطلاق يشمل الوجوبية والتحريمية، كما أن إطلاقهما شامل لما قبل الفحص ولما بعد الفحص، لكن لسان (رفع ما لا يعلمون) مع عدم التعليل فيه قابل لأن يخص بلفظ أو إجماع ولا شك أنه مخصص بالشبهة البدوية بعد الفحص ولو بالإجماع، فالنتيجة أن حديث الرفع والسعة فيهما نوع ضيق ولو ببركة ما هو خارج عنهما..
ومنه يظهر الحال في حديث الحل، لأن الأمر فيه أسهل فليس فيه تلك السعة ولو كان فيه سعة يضيق بالإجماع أو بدليل خارجي..

بينما لو رجعنا إلى أخبار الاحتياط فإنها عامة وفي الوقت نفسه آبية عن التخصيص لما سوف يأتي، فتكون النسبة بينها وبين أخبار البراءة نسبة العام إلى الخاص والخاص مقدم على العام، وإبائه عن التخصيص يقتضي نحواً من التصرف الذي سوف يأتي الإشارة له عن قريب..

النقطة الخامسة: أنه في أخبار الاحتياط بعدما تقدم يدور الأمر بين أحد تصرفين، إما أن نتصرف في الهيئة وإما أن نتصرف في المادة ولا يمكن الأخذ بمفاد الهيئة والمادة معاً بدون تصرف، فهئية تلك الأخبار وإن كانت ظاهرة في الوجوب المولوي ومادتها وإن كانت ظاهرة في العقوبة، فيدور الأمر حينئذ إما أن نرفع اليد عن الوجوب المولوي أو نرفع اليد عن العقوبة لعدم إمكان الأخذ بهما معاً، لأن الوجوب المولوي للاحتياط هو الذي يكون مستلزماً للعقوبة لا أن الوجوب المولوي يكون معللاً بالعقوبة، ضرورة أن المكلف يعاقب عند مخالفة التكليف المولوي لا أنه يكلف مولوياً لأجل العقوبة..

والأولى عند المصنف أن نتصرف بالهيئة بأن نرفع اليد عن المولوية ونحمل الأمر على الإرشادية، وذلك لوجود قرينتين تقتضيان الحمل على الإرشادية:

القرينة الأولى: أن الحمل على الوجوب لا يمكن العمل بإطلاقه، للاتفاق على عدم الوجوب في الشبهة الموضوعية قبل الفحص وبعد الفحص، وللاتفاق على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية البدوية بعد الفحص، وحينئذ لا بد من ارتكاب التخصيص، وبعض السنة تلك الروايات أب عن التخصيص كالروايات المعللة بكون الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة..

والوجه في إباءها عن التخصيص أن كلمة (خير) في هذه النصوص أفعل تفضيل على غير بابها من قبيل قولهم: (العادل والأشج أعدلا بني مروان) فإنه من الموارد التي استعملت فيها أفعل التفضيل في أصل ثبوت الصفة إذ لا عادل في بني مروان ليكون عمر بن عبدالعزيز والوليد بن عبدالمك أعدل منه..

فيما نحن فيه كلمة (خير) أفعال تفضيل على غير بابها أيضاً، وذلك لأن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً ليكون الوقوف عند الشبهة خيراً منه، فيكون معنى الحديث أن الوقوف عند الشبهة هو الذي فيه صلاح والاقتحام في الهلكة لا صلاح فيه، وهذا اللسان لا يقبل التخصيص، إذ المراد من الهلكة العقوبة الأخروية، ولا معنى لأن نقول لا صلاح في العقوبة إلا العقوبة في الشبهة الموضوعية..، فهذا اللسان أب عن التخصيص فلا تصلح تلك الأخبار للتخصيص..

وأما الأخبار الخالية عن التعليل وإن كانت غير آبية لكنه يلزم من تخصيصها تخصيص الأكثر، يعني (أخوك دينك فاحتط لدينك) -مثلاً- بإطلاقه يشمل: (الشبهة الحكمية والموضوعية، الوجوبية والتحريرية، قبل الفحص وبعد الفحص) فنبدأ نخرج الشبهة الموضوعية قبل الفحص وبعد الفحص، ونخرج الشبهة البدوية.. فحينئذ لا يبقى إلا مورد واحد وهو الشبهة التحريمية وهذا يلزم منه تخصيص الأكثر..

بخلاف ما لو حملنا على الحكم الإرشادي إذ لا نحتاج حينئذ إلى التخصيص لأن المرشد إليه يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها قد يكون الاحتياط واجباً كما في الشبهة التحريمية، وفي بعضها قد يكون مستحباً كما في سائر الشبهات، فلا يلزم محذور التخصيص..

القرينة الثانية: هو أن الحكم بالإرشادية يتناسب مع التعليل بالعقوبة، لما عرفت من أنه من خصائص الحكم الإرشادي أن تكون العقوبة سابقة عليه ولا يتناسب التعليل مع الحكم المولوي لأن الحكم المولوي تتأخر عنه العقوبة فلا يصح أن يُعلل بها للزوم الخلف أو الدور..

إن قلت: هذه القرينة الثانية قابلة للحل، بأن يقال: نستكشف من الأمر بالوقوف عند الشبهة على نحو الإن أن المولى في صورة سابقة قد أمر بالاحتياط، فتكون العقوبة لأجل ذلك الأمر بالاحتياط لا لأجل الأمر بالوقوف عند الشبهة حتى يلزم محذور الدور أو الخلف..

قلت: هذا الأمر وإن كان ممكناً لكن مجرد إيجاب الاحتياط في الواقع لا يصح العقوبة ما لم يصل إلى المكلف، والمفروض أنه لا أمر آخر غير الوقوف عند الشبهة..

وعلى هذا الأساس حينئذ لكي يصح الحديث نلتزم إلى أنه ناظر إلى الشبهات المرددة المقرونة بالعلم الإجمالي، ليكون المنجز للعقوبة هو العلم الإجمالي في رتبة سابقة على الأمر بالوقوف عن الشبهة..

وبهذا تم الكلام في دليل الأخباري من السنة..

تطبيق العبارة:

ويؤيده إنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع إنه أب عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للإرشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعقل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟ لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة، ولا يخرجها عن إنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل

الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيداً.

درس ٣٩١:

ص ٣٤٦، قوله رحمه الله: (وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة..). بعد أن استدل الأخباري بالكتاب والسنة على أن الأصل الجاري في الشبهات هو الاحتياط ذكر دليلاً ثالثاً وهو الاستدلال بالعقل، وقبل شرحه تواجهنا إشكالية لا بد من الإجابة عنها، حاصلها:

أنه قد تقدم مراراً بل وشاع عن الأخباريين أنهم لا يرون حجية الدليل العقلي، كيف يجعل واحداً من أدلتهم العقل؟ بدواً قد يجاب عن هذه الإشكالية أن الأخباري استدل بالدليل العقلي جدلاً وفي مقام إفحام الخصم، باعتبار أن الخصم يرى حجية الدليل العقلي وفي مقام الجدل ثبت في محله أن المجادل يستطيع أن يعتمد على مقدمة يؤمن بها الخصم.. لكن هذا الجواب البدوي لا ينسجم مع آراء المصنف رحمة الله عليه من جهتين:

الجهة الأولى: ما تقدم في رده على الشيخ الأعظم عند الاستدلال بقوله تعالى: (وما كنا معذبين..)، حيث رفض أن يكون الاستدلال بالآية جدلياً اعتماداً على اعتقاد الخصم بالملازمة بين نفي العقاب ونفي الاستحقاق..

الجهة الثانية: ما تقدم في بحث القطع حيث إن المصنف رفض تلك الفكرة التي تُسبب إلى الأخباريين من كون الأخباري لا يعتمد على المقدمات العقلية المحصلة للقطع، واستعرض موردين من كلمات علمين ليثبت ذلك وهما السيد الصدر والأمين الاستربادي..

فالصحيح في الجواب عن هذه الإشكالية بأحد طريقتين:
الطريق الأول: يرتبط بالمعتدل من الأخباريين كصاحب
 الحدائق، فإنه قدس سره نصّ في بعض المقدمات التي ذكرها
 في بداية الحدائق أنه يعتمد على العقل الضروري أو النظري
 الذي يرجع إلى الضروري، وهذا الدليل العقلي في موردنا من
 هذا القبيل..

الطريق الثاني: أنه لا نسلم وجود أخباري ينكر الاعتماد على
 حكم العقل الضروري، كيف وبه عُرف الرحمن؟! وكما قال
 الآخوند نقاشاتهم الحادة إنما هي في الصغريات..

نرجع إلى أصل الاستدلال..

الدليل العقلي لإثبات الاحتياط في المقام قرر بوجهين:

الوجه الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن كل مكلف يؤمن بوجود خالق أرسل رسالة،
 فبمجرد أن يعي ذلك يجزم ويحصل له علم إجمالي بأن بين
 الشبهات يوجد أحكام إلزامية من واجبات ومحرمات..
المقدمة الثانية: ثبت في محله أن الأصول المؤمنة لا تجري
 في أطراف العلم الإجمالي، لأن جريان الأصول في جميع
 أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى الترخيص في المعصية
 المعلومة بالإجمال وهو قبيح بضرورة العقل، أو فقل: والعلم
 الإجمالي منجز..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بأننا نسلم
 كلا المقدمتين ومع ذلك لا يتم الاستدلال، والسر في ذلك أن
 المقدمة الأولى لم تستمر، فإننا نسلم أن المكلف في الابتداء
 والمجتهد في الابتداء وقبل الفحص والبحث يحصل لديه علم

إجمالي كما ذكر، لكن بعد الفحص ووصوله إلى أمارات معتبرة مثبتة لأحكام إلزامية بل وإلى أصول عملية كذلك كاستصحاب التكليف، فيحصل لديه علم تفصيلي بالأحكام الإلزامية إما هي بمقدار المعلوم بالإجمال وإما هي أزيد، وهذا يؤدي إلى انحلال الحكم الإجمالي، والحكم الإجمالي بعد الانحلال تُسلب عنه الحجية لا للتفكيك بين العلم والحجية ليقال إنه من التفكيك بين الذات والذاتي بل من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلم يبق علم إجمالي..

تطبيق العبارة:

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، -علة استقلال العقل- تفرغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وأن استقل بذلك، إلا إنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والأصول العملية.

انحلال العلم الإجمالي يمكن أن نصوره بإحدى طريقتين:
الطريق الأول: أن يُصور الانحلال من علم إجمالي كبير إلى علم إجمالي صغير..

الطريق الثاني: يصور الانحلال من علم إجمالي إلى علم تفصيلي أو ما يقوم مقامه..

فالأول كما لو علمنا بأن بين القطيع المؤلف من مئة المعلوم أن خمسة من بينها موطوءة للإنسان ثم علمنا أن هذه الخمسة في الشياه السود من بين القطيع، فهذا علم إجمالي صغير أوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير فلا يجب الاحتياط إلا في دائرة الصغير..

ومثال الثاني أن يطرأ بعد العلم الإجمالي علم تفصيلي بالمحرم في البين بعينه أو طريق معتبر إلى المحرم بعينه، فيحصل الانحلال في التفصيلي يكون حقيقياً وفي الطريق المعتبر يكون تعدياً، وفي غير مورد العلم يكون الشك بدوياً..

ظاهر عبارة المصنف عندما قال: (ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي) هو إرادة الثاني، وظاهر ما جاء في ذيل جوابه من قوله: (كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة) يظهر منه أن مقصوده الأول..

والجواب عن ذلك: أن هناك مقدمة مضمرة في كلام الماتن حاصلها: أن العلم الإجمالي الكبير ينحل لدى المجتهد بعلم إجمالي صغير، لكن كل ذلك قبل التحقيق والفحص وبعد التحقيق والفحص والظفر بأمارات معينة تدل على أحكام إلزامية معينة وأصول عملية تثبتها كذلك يؤدي ذلك أيضاً إلى انحلال العلم الإجمالي الصغير إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فيثبت المدعى الذي ذكره الماتن..

يعني في الواقع عندنا مرحلتان..

درس ٣٩٢:

ص ٣٤٧، قوله رحمه الله: (إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوqاً بالعلم بالتكاليف.)

لا زال البحث مع الأخباريين في أدلتهم لإثبات الاحتياط، وكان الكلام قد وصل إلى الدليل العقلي الأول الذي مرجعه إلى وجود علم إجمالي بتكاليف وهذا العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط، وتقدم الجواب البدوي للمصنف عليه، وكان حاصله: أن هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم بالتكاليف الإلزامية الحاصل من قيام الأمارات المعبرة..

أورد المصنف رحمة الله عليه على جوابه المتقدم وجهين:
الوجه الأول: أن العلم التفصيلي موقعه بالنسبة إلى الإجمالي على أنحاء متعددة:

النحو الأول: أن يكون العلم التفصيلي سابقاً على الإجمالي، كما لو علمنا بوقوع قطرة دم في الإناء الأحمر ثم علمنا إجمالاً بوقوعها في أحد الإنائين..

وهذا النحو حكمه واضح فإن العلم الإجمالي المتأخر إن كان مرجعه إلى زوال العلم التفصيلي المتقدم وتبين أن العلم بوقوع القطرة في الإناء الأحمر كان عبارة عن جهل مركب، ففي هذه الصورة يجب الاحتياط..

أما لو كان العلم الإجمالي غير مزيل للتفصيلي، كما لو غفل ابتداء عن علمه التفصيلي فإن العلم التفصيلي يوجب انحلال العلم الإجمالي المتأخر..

النحو الثاني: أن يكون العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، وهذا كسابقه في إيجابه للانحلال..

النحو الثالث: أن يكون العلم الإجمالي متقدماً وسابقاً على العلم التفصيلي، فإن هذا النحو من العلم التفصيلي لا يستوجب

الانحلال، وهذا نظير ما ذكره علماء الأصول في تأخر الاضطرار إلى شرب أحد الإنائين عن العلم بنجاسة أحدهما، فإن هذا الاضطرار المتأخر لا يوجب رفع منجزية العلم الإجمالي التي كانت ثابتة قبل الاضطرار، يعني شخص علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فتنجز عليه حرمة شربهما ثم بعد ذلك اضطر إلى شرب أحدهما هذا الاضطرار المتأخر لا يوجب صيرورة الإناء الباقي الشبهة فيه بدوية..

إذا اتضحت هذه الأنحاء الثلاثة مع أحكامها وآثارها نقول: إنما نحن فيه من قبيل النحو الثالث، وذلك لأن المكلف بمجرد وعيه لوجود رسالة ومرسل يحصل لديه علم إجمالي بتكاليف الزامية، ولكن لا يحصل له العلم التفصيلي إلا بعد اجتهاده وبحثه عن الطرق والأمارات، فالعلم التفصيلي بأحكام الزامية في ضمن الطرق والأمارات المعتبرة متأخر عن العلم الإجمالي..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة: أنه حصل خلط بين تأخر العلم التفصيلي وتأخر المعلوم بالعلم التفصيلي، فإن ما لا يستوجب الانحلال هو تأخر المعلوم بالعلم التفصيلي لا تأخر العلم التفصيلي..

فمثلاً لو علمنا إجمالاً بحرمة شاة في قطيع بسبب كونها جلالة ثم بعد وقت علمنا تفصيلاً بحرمة شاة لكونها موطوءة للإنسان أو عرض عليها الجل بعد العلم الإجمالي، فإن هذا العلم التفصيلي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي لكون مرجعه إلى عدم احراز مناط الانحلال وهو انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال، والوجه في عدم الانطباق هو أن المعلوم - لا العلم - بالتفصيل حدث بعد العلم الإجمالي، والحرمة الطارئة

بعد العلم بالحرمة إجمالاً لا تنطبق على المعلوم بالإجمال، فإذا انتفى مناط الانحلال ينتفي الانحلال..

أما لو تأخر ذات العلم التفصيلي من دون تأخر المعلوم بالتفصيل فإن مناط الانحلال يبقى على حاله، كما لو علمنا في الساعة الأولى إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين لوقوع قطرة دم فيه، ثم في الساعة الثانية علمنا أن تلك القطرة استقرت في الإناء الأحمر، فإن تأخر العلم الإجمالي لا يمنع من صدق مناط الانحلال فإن المعلوم بالتفصيل ينطبق على المعلوم بالإجمال..

وعليه فالمناط في عدم الانحلال ليس هو تأخر العلم التفصيلي بل تأخر المعلوم بالعلم التفصيلي، وما نحن فيه من قبيل الأول دون الثاني، وذلك لأن الأحكام الواقعية المنكشفة تفصيلاً بالأمارات كانت ثابتة من الأول لا أنها حدثت متأخرة لكي لا تنطبق على المعلوم بالإجمال، نعم الأمارات والطرق متأخرة عن العلم التفصيلي أما المعلوم بالأمارات والطرق فليس متأخراً..

تطبيق العبارة:

إن قلت: نعم -يحصل الانحلال-، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف. -يعني إذا لم يكن العلم التفصيلي بالتكاليف مسبقاً بالعلم الإجمالي بالتكاليف-

قلت: إنما يضر السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك -غاية الأمر العلم التفصيلي تأخر فإن مناط الانحلال يبقى صادقاً ومناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال وهو متحقق حتى في صورة تأخر العلم التفصيلي- بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

الوجه الثاني: الذي سجله الماتن رحمة الله عليه على نفسه
حاصله:

أن الانحلال المتقدم لا يتم إلا على مبنى فاسد لا يقول به
الماتن، تقريب هذه الشبهة:

أن الطرق والأمارات اختلفوا فيها على مذهبين أساسيين:
الأول: ما يسمى بالسببية والموضوعية.

الثاني: ما يسمى بالطريقة.

وقد تقدم مراراً توضيح الفرق بين السببية والطريقة..

فإن اخترنا مبنى السببية فللقول بالانحلال وجه، فإنه بقيام
الأمانة على حكم واقعي تكون الأمانة دائماً مصيبة للواقع، إذ
يثبت في موردها حكم واقعي، ومع ثبوت الحكم الواقعي يحرز
مناط الانحلال وهو انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم
بالإجمال، فلو فرضنا علمنا في بداية الحال بوجود مئة حكم
إلزامي بين الشبهات وبعد الفحص ثبت لدينا مئة أمانة معتبرة
على حكم إلزامي، فإن كان مرجع (صدق الثقة) مثلاً إلى القول
بالسببية والموضوعية فيثبت في موارد الأمارات المذكورة
أحكام إلزامية واقعية تنطبق على المعلوم بالإجمال فيحصل
الانحلال..

أما لو قلنا بأن (صدق الثقة) مرجعه إلى أن خبر الثقة قد يصيب
الواقع وقد يخطئه غاية الأمر رتب الشارع على خبر الثقة ما
يُرتب على العلم عقلاً من التنجيز والتعذير، ففي هذه الحالة لا
وجه للقول بالانحلال، لأن الأخبار المنة المعتبرة من الممكن
ألا تكون مصيبة للواقع فلا ينطبق مفادها على المعلوم
بالإجمال فلا يتحقق مناط الانحلال، وبما أن الثابت عند
المصنف هو القول بالطريقة دون القول بالسببية فلا وجه
للانحلال..

تطبيق العبارة:

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك -الانحلال- إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً -يعني بناء على السببية-، وأما بناءً على أن قضية حجيته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً -هذه العبارة هنا من الشواهد التي تؤكد ما اخرناه في تفسير كلام صاحب الكفاية في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فالمعروف بينهم أن صاحب الكفاية أنه يقول إن المجعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية، فقاموا وأشكوا عليه أن المنجزية والمعذرية من الآثار العقلية غير القابلة للجعل، وهناك أثبتنا بمقتضى العبارة الموجودة هناك أن صاحب الكفاية لا يرى أن المجعول هو المنجزية بل المجعول شيء تترتب عليه المنجزية-، وهو تنجز ما أصابه والعدر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.

ظاهر العبارة بل ربما يكون صريحها أن المستشكل يسلم لو قلنا بالسببية لحصل الانحلال، لكن هذا الكلام على إطلاقه غير صحيح، لأن السببية على معاني إذا قلنا بالسببية الأشعرية أو المعتزلية بمعنى أن الأمانة دائماً تصيب الحكم الواقعي إما ابتداءً وإما انقلاباً هذا له وجه، أما لو قلنا بالسببية بمعنى المصلحة السلوكية أي أنه بسبب قيام الأمانة يحدث مصلحة صحيح يصبح هناك لكن هذا الحكم الواقعي متأخر عن قيام الأمانة وليس هو الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فلا يحصل انطباق ولا يحصل انحلال، وسوف يشير المصنف إلى ذلك..

ص ٣٤٧، قوله رحمه الله: (قلت: قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف أسنة أدلته - وأن كان ذلك على ما قوينا في البحث..) بعد وضوح أصل الشبهة يبدأ المصنف في الإجابة عنها، وفي الابتداء نقدم مقدمة حاصلها:
أن الانحلال على نوعين:

النوع الأول: الانحلال الحقيقي، وهو الانحلال الذي يؤدي إلى زوال المنفصلة التي يدل عليها العلم الإجمالي حقيقة..
النوع الثاني: الانحلال الحكمي، وهو سنخ انحلال لا يؤدي إلى زوال التردد والمنفصلة وجداناً وحقيقة، لكنه يمنع من تنجيز الحكم الإجمالي، فهذا يكون بحكم الانحلال وليس انحلالاً حقيقياً..

درس ٣٩٣:

كان البحث في جواب المصنف عن الشبهة الثانية، ولكي يتضح المطلوب أكثر لا بد من تحقيق زائد لتقسيم الانحلال إلى انحلال حقيقي وانحلال حكمي..

ينبغي أن يتضح الفرق بين القضية المنفصلة في مقام التقسيم والقضية المنفصلة في مقام التردد²، فإن كلاهما يشتركان في صدق المنفصلة، والفرق بينهما أنه في المنفصلة في مقام التقسيم نلاحظ أن الأثر الثابت للمقسم يثبت لأطراف المنفصلة وللأقسام، بينما المنفصلة في مقام التردد الأمر فيها ليس كذلك فإن أثر الجامع لا يثبت لكل فرد من أفراده لأن الجامع معلوم بينما الفرد مشكوك..

إذا اتضح هذا المطلوب نرجع إلى الانحلال..

2 المنفصلة في مقام التقسيم مثل الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، والمنفصلة في مقام التردد هذا إما ظاهر أو نجس..

الانحلال ينقسم عندهم إلى حقيقي وحكمي..
أما الانحلال الحقيقي: فهو يتحقق في كل مورد تنقلب المنفصلة إلى قضيتين إحداهما بتيّة والأخرى شكّيّة، فمثلاً إذا علمنا بوقوع قطرة دم في أحد الإنائين فتصدق المنفصلة فيقال النجس إما هذا وإما ذاك، فلو علمنا بعد ذلك بمحل قطرة الدم يتولد عندنا قضيتان، الأولى بتيّة فيقال هذا الإناء نجس حتماً، والثانية شكّيّة فيقال ذاك الإناء مشكوك النجاسة..

وأما الانحلال الحكمي: فيظهر من بعض كلماتهم أنه على قسمين: الانحلال الحكمي بالمعنى الأعم، والانحلال الحكمي بالمعنى الأخص، والأول: يتواجد في تمام مصاديق الانحلال الحكمي لذا كان بالمعنى الأعم، والثاني: يتواجد في بعضها..
 أما الأول: فيمكن تعريفه بأنه في كل مورد تبقى المنفصلة الترديدية صادقة ولكن يزول أثرها وهو التنجيز، فيتحقق الانحلال الحكمي بالمعنى الأعم..

وأما الثاني: الانحلال الحكمي بالمعنى الأخص فهو يتحقق في كل مورد يزول فيه الأثر أيضاً لكن مضافاً إلى زوال الأثر لا يحتمل الانطباق، ولنمثل على ذلك بمثال: لو علمنا إجمالاً بوجوب صلاة إما الظهر وإما الجمعة ثم جاء خبر مفاده وجوب الجمعة، فتارة نبني على أن مفاد دليل الاعتبار هو مجرد ترتيب التنجيز في صورة الإصابة والعذر في صورة الخطأ يعني مبنى صاحب الكفاية والمشهور، وأخرى نبني على أن المجمعول في دليل الاعتبار هو الحكم المماثل..

فإن بنينا على الأول فيحتمل أن يكون مفاد الأمانة مطابقاً للحكم الواقعي، ولما اعتبرها الشارع صرف التنجيز من العلم الإجمالي من دون أن يؤدي ذلك إلى زوال المنفصلة حقيقة، وهذا ما نسميه بالانحلال الحكمي بالمعنى الأعم..

أما لو أخذنا بنظرية جعل الحكم المماثل فإن الحكم المجعول لا يحتمل فيه المطابقة للواقع، لأن الحكم المجعول حادث بعد قيام الأمانة وليس هو الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل فلا يحتمل فيه المطابقة، ولكن يسلب التنجيز عن العلم الإجمالي ويصرفه إلى نفسه لأن الحكم الواقعي بجعل الحكم المماثل لأبد -وفقاً لمبنى صاحب الكفاية- أن لا يصل إلى مرحلة الفعلية لكي لا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين، والحكم الذي لا يصل إلى مرحلة الفعلية لا يكون منجزاً حتى لو علمنا به تفصيلاً وهذا هو الانحلال الحكمي بالمعنى الأخص، لأنه يشترك مع الانحلال الحكمي بالمعنى الأعم في كونه يسلب التنجيز لكن يزيد عليه أنه لا يحتمل فيه المطابقة..
إذا اتضحت هذه المقدمة..

يجيب المصنف عن الشبهة المتقدمة بجوابين:

الجواب الأول: أننا نسلم مع صاحب الشبهة بأن قيام الأمانة لا يستوجب الانحلال الحقيقي، لكنه يستوجب الانحلال الحكمي على مبنانا من أن المجعول في الإمارات ليس حكماً تكليفاً بل شيء يستتبع التنجيز في صورة الموافقة والتعذير في صورة المخالفة، وذلك لأن دليل اعتبار الأمانة حينئذٍ يصرف التنجيز من العلم الإجمالي إلى ذاك الطرف الذي قامت عليه الأمانة ويعذر المكلف في الطرف الآخر، وهذا هو الانحلال الحكمي بالمعنى الأعم..

ثم ينظر لذلك بمثال وهو: ما لو علمنا إجمالاً بحرمة إناء زيد المررد بين إنائين ثم قامت البيئة على تعيين إناءه، وهنا ينبغي أن نلتفت إلى نكتة وهو أن المثال الذي ذكره الماتن هو لمجرد التنظير وليس للتمثيل على البحث ضرورة وجود فرق بين أمانة الحكم المسماة بالأمانة وبين أمانة الموضوع المسماة

بالبينة فإنه في أمانة الموضوع لا مجال للقول بالسببية وإنما السببية نتصورها في أمانة الحكم..

وعليه فلا يصح الإشكال على المصنف بما في بعض الحواشي بأن البينة القائمة على تعيين الإناء مغايرة للخبر القائم على تعيين الأحكام، ومورد بحثنا في الرد على الأخباري المتمسك بالعلم الإجمالي هو الأحكام..

وحاصل الجواب: أن هذا المثال ذكر مثلاً للتنظير على صرف التجيز إلى ما قامت عليه الأمانة أو البينة وليس تمثيلاً للمطلب من جميع الجهات ليعترض على المصنف..

ثم يشير الماتن رحمة الله عليه إلى نكتة في المقام حاصلها: أنه لو لم نقل بالانحلال الحكمي في مورد الأمانات على مبنى الطريقة لما صح أيضاً القول بالانحلال في مورد الأمانات على غير مبنى الطريقة كمبنى جعل الحكم المماثل، وذلك لأن الحكم المعلوم بقيام الأمانة يكون حكماً حادثاً وقد تقدم سابقاً أن تأخر المعلوم بالتفصيل عن العلم الإجمالي لا يستوجب الانحلال، مع أن صاحب الشبهة الثانية اعترف بأنه على غير مبنى الطريقة يلتزم بالانحلال كما تقدم يوم أمس، وتخريجه فنياً على مبنى المصنف ما ذكرته في المقدمة بإرجاعه إلى الانحلال الحكمي بالمعنى الأخص..

الجواب الثاني: الذي يتبناه المصنف عن الشبهة أنه يمكن أن نفرض بعد الفحص عن الطرق والإمارات المعتبرة أنه يحصل لدينا علم بأن جملة منها يطابق الأحكام الواقعية الإلزامية المعلومة بالإجمال، وحينئذ يصبح الانطباق قهرياً..

والذي يظهر من عبارة الماتن بدواً أن هذا من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فمثلاً لو علمنا إجمالاً

أنه بين ألف شبهة يوجد حكم إلزامي ثم بعد الفحص عن الأمارات المعتبرة جزمنا أن بين الأمارات المعتبرة يوجد مطابقة لمئة حكم واقعي إلزامي، فينحل العلم الكبير في ضمن مطلق الشبهات إلى العلم الصغير في ضمن الأمارات المعتبرة..

هذا ما يظهر بدواً من الماتن، ولكن لا يعني ذلك أننا نعمل بالأمارات المعتبرة احتياطاً لما يقتضيه العلم الإجمالي الصغير، إذ هذا لا معنى له بعد فرض أن الأمارات معتبرة..

تطبيق العبارة:

قلت: قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وأن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال - وهذا سميناه بالمعنى الأعم-، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، والعدر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البينة على أن هذا إناءه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناءه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولولا -يعني ولو القول بالانحلال هنا- ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة إنها تكون كذلك بسبب حادث -فيكون المعلوم بالتفصيل متأخر عن المعلوم بالإجمال وهذا لا يوجب الانحلال-، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال -

لكن لا لأجل أننا نعمل بالطرق اقتضاءاً للعلم الإجمالي الصغير بل لكونها معتبرة في حد ذاتها. **كما لا يخفى.**

درس ٣٩٤:

ص ٣٤٧، قوله رحمه الله: (وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع..)

الوجه الثاني: العقلي لإثبات الاحتياط..
الدليل الأخير الذي قيمه الأخباري لإثبات أصالة الاحتياط دليل عقلي أيضاً، ويتمسك بما يسمى بقاعدة الحظر في الأفعال غير الضرورية، في مقام تقريب هذا الدليل لابد من ذكر أمور..

الأمر الأول: في المراد من (الأفعال غير الضرورية) التي تجري فيها تلك القاعدة المشار إليها.

يراد من ذلك ما يقابل كل فعل يصدر من الإنسان مع دخالته في بقاء حياته كالتنفس في الهواء والأكل والشرب بما يسد الرمق، فيظهر من ذلك أنه ليس المقصود من الفعل الضروري هو الفعل الذي يصدر عن قهر وسلب مطلق للإرادة كحركة المرتعش ضرورة أن الإنسان يمكن أن يختار التوقف عن التنفس، بل المقصود من الضرورة ما كان الفعل ضرورياً لشيء لابد منه وإن كان باختيار الإنسان أن يتركه، فكل ما ليس كذلك قابل لأن يتصف بالحكم الشرعي..
فالبحث عن أن الأفعال على الحظر أو الإباحة ناظر إلى الفعل غير الضروري لهذا المعنى الذي ذكرناه..

الأمر الثاني: في المراد من قولهم: (الأفعال قبل الشرع)، هذه القبلية لا يقصد منها القبلية الزمانية بمعنى أنه في فترة انقطاع الوحي والرسل ما هو الحكم؟، بل يقصد من القبلية أي مع قطع

النظر عن الشرع، والشاهد على ذلك أن هذا البحث أثير في زمن المتشريعة ولا معنى لأن يبحث المتشريعة المنتسبون إلى شرع عن حكمهم قبل زمان ذلك الشرع..

الأمر الثالث: أن هذه القواعد الثلاثة المشار إليها من الحظر أو الإباحة أو التوقف هل هي قواعد واقعية، أم قواعد ظاهرية مفروضة على تقدير الشك والاحتمال؟

كلماتهم في هذه المسألة مختلفة وناشئة من اختلاف أدلتهم.. فمن استدل مثلاً على قاعدة الحظر بأن الأشياء لها مالك غائب ولا يجوز للشاهد أن يتصرف في ملك الغائب وقصد من الغائب الخالق ومن الشاهد المخلوق فهذه الأشياء لها خالق وهي ملك له فلا يجوز للمخلوق أن يتصرف في ملك الخالق إلا إذا أذن له، فقبل الشرع يعني مع قطع النظر عن الشرع الأشياء تكون على المنع، بناء على هذا الدليل تكون قاعدة الحظر قاعدة واقعية لعدم أخذ الشك والاحتمال في دليلها.. أما لو كان دليلنا على هذه القاعدة هو الضرر المحتمل، فتكون القاعدة ظاهرية لأخذ الاحتمال والشك في دليلها..

وهكذا الحال في قاعدة الإباحة فإنه يظهر من بعض أدلتها أنها قاعدة واقعية، كالدليل الذي ذكره من امتناع قياس الغائب بالشاهد فإنه بقولكم بالحظر قسم الخالق بالمخلوق فإن المخلوق إذا لم يأذن في غيره في التصرف فيما يملك لا يكون راضياً والخالق لا يقاس بالمخلوق، فإن مقتضى هذا الدليل أن تكون قاعدة الإباحة من القواعد الواقعية..

أما لو استدليناه على القاعدة بأنه يجوز أن نتصرف في الأشياء ما دام لم يصل المنع فيكون وزانها وزان حديث الإطلاق، فتكون قاعدة ظاهرية..

فكونها قاعدة واقعية أو ظاهرية يختلف باختلاف الأدلة..

الأمر الرابع: في المراد من التوقف. الصحيح أن التوقف ليس قاعدة لنبحث عن كونه قاعدة واقعية أو ظاهرية، فمرجع التوقف إلى عدم حكم للعقل لا إلى حكمه بالتوقف..

الأمر الخامس: أن المقصود من الحظر في قاعدة الحظر ليس عبارة عن حكم العقل بالوجوب بل مرجعه إلى لابدية الترك، لأن العقل قوة علامة وليست قوة عمالة..

الأمر السادس: أن المحدثين الذين أرادوا أن يثبتوا الاحتياط في قبال الأصولي المثبت للبراءة يتم كلامهم بمجرد إنكارنا لقاعدة الإباحة وبمجرد إنكارنا لاستقلال العقل بالإباحة، ولا يتوقف الاستدلال على حكم العقل بالحظر بل لو فرضنا أن العقل توقف فإنه يتم الاستدلال..

وذلك عن طريق نقطتين:

النقطة الأولى: أن العقل إذا حكم مع قطع النظر عن الشرع بالمنع والحظر أو توقف في حكمه فلا يجوز الاقتحام ما لم يأذن الشارع..

النقطة الثانية: أنه إذا بحثنا عن المعلق عليه وهو إذن الشارع فإن هذا الإذن بحاجة إلى ثبوت المقتضي له من جهة، وإلى عدم المانع من جهة أخرى، وكلاهما محل إشكال..

أما أن المقتضي غير تام: فإما لعدم ثبوت بعض أدلة الأصولي وعدم دلالتها على البراءة، وإما لكونها ناظرة إلى البراءة في الشبهات الموضوعية التي نحن نعترف بالبراءة فيها.. وعلى تقدير التنزل فالمانع موجود وهو أخبار الاحتياط..

فبالتالي ثبت عقلاً عدم جواز الاقتحام إلا بإذن ولم يثبت الإذن،
إما لقصور في المقتضي وإما لوجود مانع..
هذا تمام الكلام في تقريب دليل الأخباري..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في هذا الدليل بوجوه ثلاثة:
الوجه الأول: أن الأخباري استدل على أمر متنازع فيه بأمر
أيضاً متنازع فيه، فلذا يمكن للأصولي أن يستدل على البراءة
بما قيل في مسألة الأفعال قبل الشرع بالإباحة بعين صيغة
الأخباري في دليله، بأن يقال: العقل حكم بالإباحة ما لم يرد
من الشارع منع، والمعلق عليه وهو ورود المنع إما فيه قصور
وإما معارض بأدلة الأصولي.. هذا أولاً

الوجه الثاني: إننا لا نسلم النقطة الثانية في دليل الأخباري من
كون ما دل على الإذن إما فيه قصور وإما له مانع، وذلك لما
تقدم سابقاً من أن جملة من أخبار البراءة تامة الاقتضاء في
الشبهات الحكمية وأن أدلة الأخباري لا تصلح لمعارضتها..

الوجه الثالث: أن الأخباري المستدل بالدليل المتقدم بنى على
أن صحة دليله تتم حتى لو قلنا بالوقف..
الإشكال عليه أنه: لا ملازمة بين القول بالوقف قبل الشرع
والقول بالاحتياط بعد الشرع - لا تنسى نحن نزاعنا مع
الأخباري بعد الشرع-، تقريب هذا الإشكال:
أن الوقف في تلك المسألة مفروض مع قطع النظر عن وجود
شرع، بينما لو أرجعنا النظر إلى وجود شرع فهناك مجال
للبحث عن البيان وعدم البيان وقد عرفت أن العقل يحكم بقبح
العقاب بلا بيان، فمن الممكن أن نلتزم في تلك المسألة بالوقف
لأنه قبل الشرع لا معنى للبحث عن قبح العقاب بلا بيان لأن

البيان وعدمه رجوع إلى افتراض شرع والمفروض أننا نبحت مع قطع النظر عن الشرع، ويمكن أن نلتزم -مع التزامنا في تلك المسألة بالتوقف- بعد ملاحظة وجود شرع بقبح العقاب بلا بيان..
هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الثاني للأخباري..

تطبيق العبارة:

وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به -الحظر- ولا بالإباحة -وحيث يثبت عدم جواز الاقتحام إلا بإذن وإباحة من الشارع-، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمة، فإن ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقف أو الاحتياط.
وفيه أولاً: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والاشكال، وإلا لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.
وثانياً: إنه ثبت الإباحة شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ عليها.
وثالثاً: إنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه -مع القول بالوقف في تلك المسألة- بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان..

ص ٣٤٨، قوله رحمه الله: (وما قيل - من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة - ممنوع..).
هذا البحث المتبقي يمكن أن يطرح كدليل مستقل للأخباري على الاحتياط ويمكن أن يطرح لجواب على المناقشة الثالثة للمصنف، حاصل ما ذكر:

أنه كما أن المصنف أشكل على الدليل المتقدم بأنك كيف تستدل بما هو محل النزاع والخلاف وإلا لجاز للأصولي أن يتمسك بقاعدة الاحتياط، هنا أيضاً نقول للمصنف: كيف تستدل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد الشرع مع أنها محل خلاف، فإن البعض ذهب إلى القول أنه بعد الشرع لا يجوز الإقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة، فإن المكلف لو شك في حرمة شيء وأقدم عليه مع احتمال له لحرمة المستتبع لاحتمال مفسدته لما جاز له ذلك..

يجيب المصنف عن هذا الإشكال: بأنه قد تقدم سابقاً أن مدرك هذه القاعدة مدعاة من أن الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على مقطوع المفسدة، هذه القاعدة مدركها كما تقدم يرجع إلى وجوب دفع الضرر المحتمل فيأتي حينئذ ما تقدم المناقشة به سابقاً من أن المفسد الملحوظة في الأحكام الشرعية لا ترجع كلها إلى مضار دنيوية بل في كثير من الأحيان ربما يكون الأمر بالعكس، فحينئذ لا يمكن أن يثبت دليل لهذه القاعدة لعدم ثبوت صغرى الضرر، كما أنه أصل الكبرى قابلة للمناقشة إذ أنه كثيراً ما لا يجب دفع الضرر المقطوع فكيف بالمحتمل، فإن الكثير من الأحكام الشرعية يترتب عليها أضرار دنيوية وقد تقدم التمثيل على ذلك مفصلاً فلا نعيد عندما بحثنا عن قاعدة دفع الضرر المحتمل..

تطبيق العبارة:

وما قيل - من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة - ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات

الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتمالته.

درس ٣٩٥:

تنبيهات البراءة.

ص ٣٤٨، قوله رحمه الله: (بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:..)

جميع ما تقدم من أول بحث الأصول العملية يمكن تلخيصه بكلمة واحدة وهي: أن العقل والنقل على البراءة. هذا المطلب الواحد له تطبيقات وقع الاختلاف في بعضها، كما أنه يوجد بعض الشروط والخصائص التي لا بد من بحثها لتكتمل الصورة، وذلك في ضمن ما تعارفوا عليه بتنبيهات البراءة وإن كان الماتن لم يطلق على ذلك هذا العنوان..

التنبيه الأول: أن لا يكون أصل موضوعي حاكم على البراءة.

يتناول فيه شرطاً لجواز جريان البراءة، وحاصل هذا الشرط هو أن لا يكون في المقام الذي يراد إجراء البراءة فيه أصل موضوعي حاكم على البراءة، ضرورة أنه مع وجود الأصل الحاكم لا تصل النوبة إلى الأصل المحكوم، هذا هو عنوان التنبيه..

لتوضيحه لا بد من الحديث في نقاط..

النقطة الأولى: في المراد من الأصل الموضوعي. قسم علماء الأصول الأصل إلى قسمين، أصل حكمي، وأصل موضوعي، ومن تتبع كلماتهم خصوصاً في المقام وخصوصاً في إفادات الشيخ الأعظم رحمة الله عليه نجد أن الأصل الموضوعي والحكمي له إطلاقان..

الإطلاق الأول: وهو المتبادر والشائع، وحاصله: أن يراد من الأصل الحكمي الأصل الجاري في الحكم ذاته، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وكاستصحاب حرمة الوطء بعد النقاء وقبل الاغتسال..

ويراد من الأصل الموضوعي هو الأصل الجاري في الموضوع لترتيب الحكم عليه، كما هو الحال في استصحاب بقاء ملكة الاجتهاد لترتيب جواز التقليد عليها أو استصحاب عدالة إمام الجماعة التي كانت ثابتة يوم أمس إلى اليوم ليترتب عليها جواز الاقتداء به..

الإطلاق الثاني: أن يراد من الأصل الموضوعي كل أصل على تقدير جريانه يكون رافعاً لموضوع أصل آخر سواء كان الأصل الرافع جارٍ في الموضوع أم جارٍ في الحكم.. وفي قبال الأصل الحكمي وهو الأصل المحكوم لأصل آخر..

النقطة الثانية: أن المراد من الأصل الموضوعي في عبارة المصنف هو الاصطلاح الثاني، أي الأصل الذي على تقدير جريانه يرتفع موضوع الأصل الآخر، والسبب في حمل كلام المصنف على هذا المعنى هو الأمثلة المذكورة في المقام خصوصاً من قبل الشيخ الأعظم، فإن بعض الأمثلة التي أطلق فيها على الأصل بأنه أصل موضوعي هو في حد ذاته جارٍ في الحكم لا في الموضوع..

النقطة الثالثة: أن القول باشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي بالمعنى المتقدم لا يُفرق فيه بين أن يكون الأصل الموضوعي مخالفاً أم موافقاً، فمثلاً لو شككنا في حرمة شيء فإن جريان البراءة في مورد المشكوك يتوقف على عدم وجود استصحاب بلا فرق بين كون الاستصحاب مثبتاً للحرمة أم مثبتاً للإباحة والحلية..

والسبب في تعميم الحكم على الأصل المخالف والموافق هو أن مناط الحكومة يصدق عليهما معاً، فإنه بجريان الاستصحاب لَمَّا كان يرتفع الشك تعبداً لا يبقى موضوع للبراءة ولا يفرق في ذلك بين الاستصحاب المخالف للبراءة والاستصحاب الموافق للبراءة..

النقطة الرابعة: المصنف رحمة الله عليه في مقام تطبيق هذا التنبيه ذكر في مسألة الشك في حلية لحم حيوان صوراً خمس، بعضها يرتبط بالشبهة الحكمية والبعض الآخر يرتبط بالموضوعية، ثلاثة من الصور الخمس ترتبط بالشبهة الحكمية والباقي من قبيل الشبهة الموضوعية..
وعليه فلا بد من استعراض هذه الصور..

الصورة الأولى: لو شككنا في حلية حيوان فريت أوداجه وكان منشأ الشك هو الشك في قبوله للتذكية، حيث إن التذكية أمر بسيط منتزع عن فري الأوداج في حيوان له خصوصية ويطلق على هذه الخصوصية القابلية، فلو فرينا أوداج أرنب بشرائط الذبح وشككنا في حليته لشكنا في قبوله للتذكية..

كلُّ من الشيخ الأعظم والمصنف رحمة الله عليهما اتفقا على أن هذا المورد لا تجري فيه أصالة الحل، لتقدم أصالة عدم التذكية عليها، توضيحه:

أن هذا الحيوان قبل فري أوداجه لم يكن قد ذكّي، والتذكية بحسب الفرض عبارة عن فري الأوداج الأربعة عن خصوصية في الحيوان، فإذا شككنا في وجود تلك الخصوصية فإن مقتضى الاستصحاب عدم الخصوصية، بالتالي تثبت حرمة فلا تجري أصالة الحل والبراءة.

هذا المقدار محل اتفاق بين الشيخ والآخوند، وإنما الاختلاف بينهما في كيفية الإجابة عن شبهة، حاصل الشبهة: أن التمسك بالاستصحاب في المثال المذكور يكون من التمسك بالأصل المثبت، وذلك لأن موضوع حرمة اللحم هو الميتة كما يُستفاد من قوله: (حرمت عليكم الميتة ولحم الخنزير..)، والمستصحب بحسب الفرض هو عدم وجود قابلية التذكية، وهذا مفهوماً يغاير موضوع الحرمة وهو الميتة، نعم يلزمه عقلاً بأن الحيوان إذا لم يقبل التذكية فهو ميتة، وبالتالي يكون التمسك بالاستصحاب لإثبات حرمة الميتة من التمسك بالأصل المثبت..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أجاب عن هذه الشبهة: بأن وسع في معنى الميتة، وقسم الميتة إلى قسمين:

القسم الأول: ما مات حتف أنفه، أي بدون عامل خارجي..

القسم الثاني: ما مات لعدم قبوله للتذكية، فكلاهما من الميتة..

وعليه فلو وسعنا معنى الميتة فيكون باستصحابنا لعدم قبول التذكية قد استصحبنا موضوع الحرمة، لأن الميتة بحسب الفرض تصدق على ما لا يقبل التذكية..

أما الآخوند فأجاب عن الإشكال بكيفية أخرى، حاصلها: أن المتتبع في النصوص وكلمات الفقهاء يصل إلى النتيجة التالية: وهو أنه يوجد موضوعان للحرمة:

الموضوع الأول: الميتة وهو خصوص ما مات حتف أنفه.
الموضوع الثاني: غير المذكي.

فإن كلا العنوانين أخذ في النصوص وفي معاهد اتفاق الفقهاء، فإذا كان الأمر كذلك فنحن لا نريد أن نثبت حرمة اللحم في مفروض الصورة بقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة..). ليقال إنه من الأصل المثبت، بل يندرج موضوع بحثنا تحت عنوان من العناوين التي أخذت في النصوص..

وبهذا يظهر ضعف ما عن الشيخ إذ لا حاجة معه إلى التصرف في المعنى اللغوي لكلمة (الميتة)، والاستصحاب يثبت لنا أن هذا غير مذكي فنستصحب ويترتب الأثر..

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى وكما تلاحظون أن الشبهة كانت حكمية..

الصورة الثاني: لو عرفنا بقابلية حيوان للتذكية، ولكن اشتبهنا هل هو مثل الشاة يترتب على قابليته للتذكية أثران حلية اللحم وطهارة الجلد، أم أنه مثل الأرنب يترتب على قابليته للتذكية أثر واحد وهو طهارة جلده..

في هذه الصورة يرى الماتن أنه تجري أصالة الإباحة بلا معارض ونثبت الحلية من دون أي مانع، وذلك لعدم وجود أصل موضوعي في المقام، تقريبه:

أن القدر المتيقن في الصورة المذكورة هو طهارة هذا الحيوان لكننا نشك في أنه هل هو حلال أم لا، فتجري فيه أصالة حلية

لحمه من دون أن تعارض بأصالة عدم التذكية لأن المفروض أن الحيوان قابل للتذكية..

إن قلت: إن قابلية الحيوان للتذكية في فرض البحث إنما هي بلحاظ طهارته أما قابليته للتذكية بلحاظ حليته فمشكوكة، فنستصحب عدم القابلية، فيرتفع موضوع أصالة الحل..

قلت: هذا يتم لو كانت القابلية مركبة أما على تقدير فرض بساطتها كما عليه القوم فلا معنى لانحلالها إلى قابليتين، فبالتالي لا يجري استصحاب عدم القابلية فتكون أصالة الحل محكمة..

تطبيق العبارة:

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:
 الأول: إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها، فإنه معه لا مجال لها أصلاً، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري مثلاً أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً، ضرورة كفاية كونه مثله حكماً، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكي

حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام.

درس ٣٩٦:

ص ٣٤٩، قوله رحمه الله: (هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله للتذكية..)

الصورة الثالثة: وهي أيضاً من صور الشبهة الحكمية، وذلك فيما لو علمنا أن الحيوان المذبوح قابل للتذكية لكنه شكنا في حليته بعد الذبح أو في طهارته لوجود شيء فيه نحتمل مانعيته كالحيوان الجلال، والشك في مانعية الجلل شبهة حكمية لا أنه نشك بوجود الجلل أو عدمه بل نعلم ولكن نشك هل هذا مانع شرعاً عن ترتب الآثار على الذبح أو ليس مانع مع علمنا بأن الحيوان قابل للتذكية..

في هذه الصورة حكم المصنف ببقاء القابلية، وذلك اعتماداً على الاستصحاب فإن هذا الحيوان قبل أن يعرض عليه الجلل كان قابلاً للتذكية وبعد عروض الجلل نشك في ارتفاعها نستصحب البقاء..

وهذا الأصل يكون مانعاً عن جريان أصليين آخرين:

الأصل الأول: أصالة عدم التذكية، فإن هذا الأصل لا موقع له لكون قد ذبحناه وفرينا أوداج حيوان في حد ذاته قابل للتذكية، ومع استصحاب بقاء القابلية لا يبقى موضوع لأصالة عدم التذكية..

الأصل الثاني: أصالة الإباحة، فإن هذا الحيوان بعد ذبحه نشك في حليته فلا تجري أصالة الحل لما تقدم من كون الأصل الموضوعي مقدماً على الأصل الحكمي حتى في صورة الموافقة في النتيجة كما هو الحال في هذه الصورة..

الصورة الرابعة: وهي من صور الشبهة الموضوعية، وذلك فيما لو أحرزنا قابلية الحيوان للتذكية وأحرزنا عدم المانع وعرفنا أن من شرائط التذكية وترتب الأثر أن يذكر اسم الله عند ذبحه، ولكن شككنا في أنه قد ذكر أم لم يذكر.. يعني شككنا في بعض الشكوك التي نجزم باعتبارها..

في هذه الصورة لا مجال لأصالة الحل لأن أصالة عدم التذكية مقدمة عليها، باعتبار أن بعد ذبح الحيوان نشك في أنه قد ذكي أم لا؟، والأصل العدم ومعه لا يبقى مجال لأصالة الحل المخالفة له في النتيجة..

الصورة الخامسة: وهي من صور الشبهة الموضوعية وترتبط بالمانع، كما لو أحرزنا أن الجلل مانع عن التذكية لكن شككنا في أن هذا الحيوان هل عرض عليه الجلل أم لا؟

هذه الصورة حكمها كحكم الصورة الثالثة من كون أصالة قبول التذكية محكمة ومعه لا تجري أصالة الحل لما عرفت من أن الأصل الموضوعي وارد على الأصل الحكمي وإن وافقه في النتيجة..

وبهذا يتم الكلام في الأمر الأول..

تطبيق العبارة:

هذا - في مقابل قوله أصالة الإباحة فيه محكمة، هذا إذا لم يكن..

- **إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية**

- وهذا يختلف عن الصورة الأولى حيث أن الأصل الموضوعي كان مثبتاً لعدم التذكية-، **كما إذا شك - مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها -للتذكية-**

، **أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة** - هذه الأصالة ترجع

إلى الاستصحاب، فالمستصحب أنه قبل الجلل كان قابلاً وبعد الجلل مشكوك فنستصحب بقاء القابلية لا الحلية، **ومعها - أصالة قبوله للتذكية- لا مجال لأصالة عدم تحققها - عدم قبوله للتذكية-، فهو قبل الجلل كان يظهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل إنه كذلك بعده.**

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً -كإسلام الذابح أو فري الأوداج أو الذكر أو التوجه إلى القبلة-، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

قد يقول قائل: أنت في الصورة الخامسة أجريت استصحاب قبول التذكية، لماذا لا تجري استصحاب عدم مانعية الجلل؟ لأنه من الأصول المثبتة، مضافاً إلى ذلك لا يتم على جميع المباني في إجراء الاستصحاب في العدم الأزلي أو العدم المحمولى النعتي..

التبیه الثاني: مسألة إمكان الاحتياط في العبادات.

ص ٣٤٩، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجودية أو التحريمية في العبادات وغيرها..)

الأمر الثاني يرتبط بحسب النتيجة النهائية في مسألة إمكان الاحتياط في العبادات، وهذا البحث من المباحث المكررة نوعاً ما، حيث تقدم ما يرتبط به في الأمر السابع من الأمور السبعة المبحوث عنها في القطع..

لكنه قبل الدخول في صلب الموضوع تعرض لنقاط..

النقطة الأولى: في حسن الاحتياط عقلاً مطلقاً في جميع الشبهات..

النقطة الثانية: في حسن الاحتياط شرعاً..

النقطة الثالثة: في استحقاق الثواب على الاحتياط..

فإنه بعد أن ثبت أن الأصل العقلي والشرعي الجاري في الشبهات هو البراءة فيقع الحديث عن أنه مع جريان البراءة فهل يحسن الاحتياط أم لا؟

أما حسنه العقلي فهو من القضايا الفطرية التي قياسها معها، حيث إننا بمجرد أن نعرف معنى الاحتياط نجزم بكونه حسناً، فإن الاحتياط عبارة عن الجمع بين الاحتمالات بطريقة يجزم العامل بإدراكه للواقع، فإن هذا المعنى لا شك في حسنه، إذ أن العبد أقدم عليه لأجل أن يحرز إطاعته للمولى جزماً، فهو مما يحكم العقل بحسنه..

أما حسنه الشرعي، لقائل أن يقول: أن الحسن الشرعي بمعنى الاستحباب والمطلوبية، والاستحباب والمطلوبية يتوقف على كون الأوامر الواردة في الاحتياط محمولة على المولوية، أما لو حملت على الإرشاد إلى ما يستقل به العقل فلا مجال للفتوى على الاستحباب الشرعي..

اللهم إلا أن يُقصد من الحسن الشرعي هو أن الشارع لم يُخالف ما يدركه العقل، بل لما كامن الشارع هو قطب العقول فسوف يدرك هذا الحسن..

هكذا أجاب عن الشبهة بعض تلامذة المصنف، لكنك خبير بأن إدراك الشارع لحسن الاحتياط بما هو قطب العقول لا يخرج عن الحسن العقلي ولا يسمى حسناً شرعياً، فلا مجال للقول

بحسنه الشرعي إلا إذا حملت أخبار الاحتياط على المولوية ولو طريقياً..

أما استحقاق الثواب على الاحتياط، فالمشكلة أننا لو أنكرنا الاستحباب الشرعي فكيف نثبت استحقاق الثواب؟
يمكن تقريب استحقاق الثواب على هذا المبنى بأن إدراك العقل لحسن الاحتياط ليس كإدراكه لحسن الإحسان، فالفرق بينهما من جهتين:

الجهة الأولى: أن الإدراك العقلي في مورد الاحتياط كالإدراك العقلي في مورد الإطاعة والمعصية، بمعنى أن الإدراك العقلي واقع في طول حكم الشرع، فكما أنه في إدراك العقل لوجوب الإطاعة يكون بعد وجود أوامر للشارع فكذلك الحال في إدراكه لحسن الاحتياط، فيقال: إن الإدراك العقلي واقع في سلسلة المعلومات للحكم الشرعي..

بخلاف إدراك العقل لحسن الإحسان فإن هذا الإدراك العقلي واقع في سلسلة العلة للحكم الشرعي بناء على قاعدة الملازمة..

الجهة الثانية: أن الحسن في الإحسان يكون بمعنى ما يستحق عليه المدح، بينما الحسن في الاحتياط ليس مجرد استحقاق المدح لأن الاحتياط لما كان يؤدي إلى إدراك غرض المولى فمع الوعد الإلهي يصبح المحتاط مستحقاً للثواب..

تطبيق العبارة:

الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجودية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتباب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي.

ص ٣٥٠، قوله رحمه الله: (وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات..)

بعد وضوح ذلك، نأتي إلى صلب الموضوع، وحاصل البحث: أن الحكم بحسن الاحتياط عقلاً وشرعاً وباستحقاق الثواب عليه إنما له مجال فيما لو كان الاحتياط ممكناً، والأمر ليس كذلك بل قد يؤدي الاحتياط إلى الوقوع في المحرم، وهذا ما يحتاج إلى تقريب، توضيحه:

أنك عرفت أن الاحتياط عبارة عن الإتيان بالعمل بجميع ما يحتمل دخالته فيه بحيث يحرز رضا المولى، وحينئذ ففي بعض موارد الشبهات لا يتحقق الاحتياط كما لو دار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب في العبادات، فلو شككنا في أن الدعاء عند رؤية الهلال إما هو واجب وإما هو مباح أو مكروه، ومن المعلوم أن العبادة يتوقف امتثالها على قصد القرية وقصد القرية يحصل بقصد امتثال الأمر..

فلو أراد المكلف في المثال المذكور أن يحتاط، فلا يخلو، إما أن يقصد الأمر أو لا يقصد، فإن قصد الأمر مع عدم علمه بوجود أمر فيكون تشريعاً وهو حرام، وإن لم يقصد الأمر فلا يكون قد أتى بالعبادة مع جميع ما يحتمل دخالته فيها..

تطبيق العبارة:

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب -لأنه في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب يمكن أن نقصد الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب وهذا لا يكون تشريعاً-، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القرية المتوقفة على العلم بأمر

الشارع تفصيلاً - كما لو علم أنه واجب - **أو إجمالاً** - كما لو علم أنه واجب أو مستحب.

درس ٣٩٧:

ص ٣٥٠، قوله رحمه الله: (وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال..)

ما زال الكلام في الإشكال الذي ذكره الفاضل الشيرواني رحمة الله عليه ولأجله استشكل صاحب الذخيرة في جواز الاحتياط في العبادات، وكان خلاصة الإشكال أن الاحتياط لما كان عبارة عن الإتيان بالعمل بجميع ما يحتمل دخالته فيه، ومن المعلوم أن تحقق الامتثال في العبادات يتوقف على قصد القرية وثبت في محله أن قصد القرية لا يكون إلا عن طريق قصد الأمر ولا يتحقق بغير قصد الأمر من الوجوه كقصد المحبوبة مثلاً، خلافاً لصاحب الجواهر..

وحينئذ فلو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا يخلو إما أن يأتي المحتاط بالدعاء من دون قصد أمره، وإما أن يأتي به مع قصد أمره، فإن كان الأول فلم يتحقق الاحتياط لما عرفت من أن الاحتياط لا يكون إلا بإتيان الفعل مع ما يحتمل فيه الدخالة وقصد الأمر دخيل في عبادة العبادة فلا يكون الدعاء من دونه احتياطاً، وإن كان الثاني فهو مشروع لأن المفروض أنه يشك في وجوب الدعاء فقصد الأمر يعني أنه يعتقد بوجود أمر وهذا من اسناد ما لم يُعلم إلى المولى..

وهذا الإشكال كما تقدم يختص بصورة دوران أمر الشبهة بين الوجوب مثلاً وغير الاستحباب، إذ لو دارت بين الوجوب والاستحباب لأمكن أن نختار الشق الثاني من دون أن يلزم محذور التشريع، نعم يلزم محذور آخر وهو انتفاء قصد الوجه لكن قد تقدم مراراً أن قصد الوجه غير معتبر..

بعد وضوح أصل الشبهة يقع الكلام في دفعها، وقد ذكر العلماء وجوهاً متعددة لدفع هذه الشبهة:

الوجه الأول: أن الثابت كما تقدم هو أن الاحتياط حسن، وعن طريق حسن الاحتياط نستكشف وجود الأمر..
وبعبارة أخرى: الجواب يتوقف على ذكر مقدمات مسلمة:
المقدمة الأولى: أن الاحتياط مما يحكم العقل بحسنه، وهذه المقدمة تقدم إثباتها..
المقدمة الثانية: أن ما حكم العقل بحسنه أمر به الشارع، وهذه هي قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع..
فيستكشف من ذلك تعلق الأمر الشرعي بالاحتياط، فيمكن حينئذ للمحتاط أن يقصد هذا الأمر الشرعي من دون أن يلزم محذور التشريع.

هذا الجواب لا يرتضيه المصنف رحمة الله عليه ويناقش فيه بإشكالين أو ثلاثة:
الإشكال الأول: لا نسلم جريان قاعدة الملازمة فيما نحن فيه، تقريب ذلك:

أنه قد تقدم مراراً أن الأحكام العقلية على قسمين:
القسم الأول: ما يقع في سلسلة علل الأحكام الشرعية، كحكم العقل بحسن رد الوديعة، فإن هذا الإدراك العقلي للحسن وللمصلحة يصلح علة لحكم شرعي بناء على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، فيكون إدراك المصلحة مثبتاً للحكم الشرعي عن طريق برهان اللّم، فنثبت الملازمة..

القسم الثاني: الإدراك العقلي الواقع في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية، من قبيل حكم العقل بوجوب الإطاعة فإن

هذا الحكم العقلي في طول وجود أحكام شرعية، إذ لولا وجودها لما تحقق موضوع موضوع لحكم العقل فإن الإطاعة فرع وجود أوامر ونواهي لمن يراد إطاعته، وثبت في محله أن قاعدة الملازمة تتم في القسم الأول أما في القسم الثاني فجرى قاعدة الملازمة يترتب عليه تالٍ فاسد ألا وهو التسلسل، فإن العقل إذا حكم بوجوب الإطاعة واستتبع هذا الحكم العقلي وجوب الإطاعة شرعاً لانتقل الكلام إلى هذا الوجوب الشرعي فإن أدرك العقل لابدية إطاعته فعن طريق الملازمة يستتبع حكماً شرعياً بوجوب الإطاعة فننقل الكلام إليه وهكذا.. تذهب السلسلة إلى ما لا نهاية..

ومما لا يخفى أن إدراك العقل لحسن الاحتياط من قبيل إدراك العقل للابدية الإطاعة وليس من قبيل إدراكه لحسن رد الوديعه، وذلك لأن موضوع الإدراك العقلي متفرع على وجود أوامر ونواهي، وعليه فلا تجري فيها قاعدة الملازمة..

الإشكال الثاني: فحاصل ما أفاده المصنف في هذا الإشكال هو أنه يلزم الدور، توضيح هذا الدور أن يقال: بأن حسن الاحتياط أمر عارض على ذات الاحتياط، فيتوقف الحسن على إمكان الاحتياط وثبوت الاحتياط في حد ذاته ضرورة توقف العارض على المعروض، وحينئذ فلو أردنا أن نستفيد الاحتياط من حسنه بأن يكون الاحتياط من المباديء التي تقع في سلسلة حسن الاحتياط لزم توقف الشيء على نفسه..

وهذا ما يحتاج إلى بيان أوسع، حاصله:

أنه مما لا شك فيه أن الفعل المأتي به لا بد أن يكون بحيث لو وجد لكان معنوياً بعنوان الاحتياط، فالدعاء عند رؤية الهلال لا بد أن يكون بعد اتيانه معنوياً بعنوان الاحتياط لأنه به حصل

الاحتياط، فبعد تعنونه بعنوان الاحتياط يعرض عليه الحسن، ضرورة عروض العرض الخارجي على معروضه فإن الحسن باصطلاح الفلاسفة يكون العروض بلحاظها في الذهن بينما الاتصاف يكون في الخارج عيناً نظير مفهوم الإمكان والوجوب فإن عروضه ذهني والاتصاف به خارجي، وعليه فلا بد من تعنون الفعل الخارجي بعنوان الاحتياط لكي يتصف بأنه حسن..

وعليه ثبتت المقدمة الأولى وهي أن الحسن يتوقف على ثبوت الاحتياط خارجاً

أما المقدمة الثاني وهي أن الاحتياط يتوقف على الحسن، فبيانه:

أن داعي الحسن يكون من المبادئ التي تقع في سلسلة الاحتياط، بمعنى أن عنوان الاحتياط من العناوين المنتزعة من الفعل المأتي به بداعي حسنه، فالحسن وقع في سلسلة مبادئ الاحتياط، فيوقف الاحتياط على الحسن، وبالتالي يلزم أن يتوقف الشيء على نفسه..

هذا تمام الكلام في المناقشة الثانية للحل الأول الذي يظهر من بعض الأعلام..

تطبيق العبارة:

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال -لأنه كان يتصور أن ما حكم به العقل فيحكم به الشرع فيوجد طلب فنستطيع حينئذ أن نختار إتيان الدعاء مع قصد الأمر من دون أن يلزم محذور التشريع-، - هذه المناقشة الأولى:- **-ولو قيل** **بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً** -ونحن لا نسلم لأن هذا ليس من موارد قاعدة الملازمة، لأن قاعدة الملازمة تسلم في

الموارد التي يكون الحسن العقلي واقعاً في سلسلة الأحكام الشرعية، بينما هنا الإدراك العقلي واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي لأن موضوع الإدراك العقلي وهو الاحتياط مثله مثل الطاعة إنما يكون متفرعاً على وجود أوامر ونواهي ولولا وجود أحكام الشرعية لما أدرك العقل لابدية الإطاعة وحسن الاحتياط، فبما أنها متأخرة عن الحكم الشرعي فكيف تكون موجبة له وإلا لزم إشكال التسلسل-، -المناقشة الثانية:-
بداهة توقفه -حسن الاحتياط- على -ثبوته الاحتياط- توقف
العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون -الحسن- من
مبادئ ثبوته -الاحتياط-؟

درس ٣٩٨:

لا زال البحث في حل الشبهة التي طرحها المحقق الشيرازي، وكان الكلام في المحاولة الأولى لرفع هذه الشبهة، ولكي يتضح البحث على حقيقته لا ينبغي لنا أن نخلط بين ما يمكن أن تُدفع به المحاولة الأولى وبين ما دفع به المصنف تلك المحاولة، ما يُمكن أن تُدفع به المحاولة الأولى يمكن أن يرجع إلى وجوه متعددة بينما المصنف اقتصر على وجهين أو ثلاثة على الخلاف في فهم العبارة..

في الابتداء نركز على عمدة الإشكال عند المصنف، في المحاولة المتقدمة أثبت المحاول وجود أمر عن طريق حسن الاحتياط عقلاً وعن طريق الملازمة بين حسن الاحتياط ووجود الأمر..

عمدة الجواب عند المصنف هو أن استكشاف الأمر من حسن الاحتياط دوري (هذا عنوان الإشكال)، وذلك بعد الالتفات إلى مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أن حسن الاحتياط موقوف على ذات الاحتياط، وهذه المقدمة ضرورية الثبوت بداهة توقف العرض على معروضه، وهذا التوقف ليس مجرد توقف في مقام العروض بل هو توقف أيضاً في مقام الاتصاف، لما قلناه من أن خارج المحمول يكون العروض فيه ذهنياً والاتصاف خارجياً، فثبت أن حسن الاحتياط يتوقف على الاحتياط..

المقدمة الثانية: أن الاحتياط يتوقف على وجود أمر، وهذه المقدمة أيضاً ثابتة ضرورة أن الاحتياط بمعناه الحقيقي هو الإتيان بالفعل بجميع ما يحتمل دخالته فيه، ومما يحتمل دخالته الأمر، فالاحتياط حقيقة يتوقف على وجود أمر.. (إلى الآن ثبتت المقدمة الثانية ولكن إلى الآن لم يثبت دور)

المقدمة الثالثة: أن الأمر يتوقف على حسن الاحتياط، وهذه المقدمة مفروضة الصدق لكونها وردت في كلام صاحب المحاولة الأولى، لأن الأمر استكشفاً لماً من حسن الاحتياط..

فتنتج هذه المقدمات الثلاث: أن حسن الاحتياط يتوقف على حسن الاحتياط وهو دور، غاية الأمر هو من الدور المضر وليس من الدور الصريح..

وعلى تقدير تمامية هذه المقدمات الثلاث تندفع المحاولة الأولى، لأنه في المحاولة الأولى رفعنا إشكال التشريع عن طريق إثبات وجود أمر مستكشف من حسن الاحتياط، فإذا كان استكشافه من حسن الاحتياط دورياً فيمتنع الاستكشاف، فيتلائم هذا الجواب مع الإشكال تمام الملائمة..

وهذا هو البيان المنسجم مع عبارة الماتن بعد الفصل بين المبتدأ والخبر بجملة اعتراضية، فإن الظاهر أن الضمير في جملة الخبر مرجعه في جملة المبتدأ لا في الجملة الاعتراضية، ولكن هذا الكلام لا يعني أنه لا يمكن تصوير الدور بطريقة أخرى، ولكن فرق بينا أشكال به الماتن بحسب الظاهر وبينما يمكن أن يُشكل به.. هذا عمدة الإشكال..

الإشكال الآخر للمصنف:

تارة نقول: بانحصار إشكالات المصنف على المحاولة الأولى بإشكالين فحينئذ يكون ما ذكره في إشكاله الثاني على المحاولة الثانية توضيح للجملة الاعتراضية التي جاءت في إشكاله على المحاولة الأولى، بأن يكون ما سلمه في الجملة الاعتراضية قد بين عدم تسليمه والوجه فيه في إشكاله على المحاولة الثانية، فقد شرحناه مفصلاً يوم أمس وهو إشكال تقسيم حكم العقل بالحسن والقبح إلى قسمين..

أما لو استظهرنا من عبارة المصنف تفاوت ما لمح إليه في الجملة الاعتراضية مع ما يأتي في إشكاله على المحاولة الثانية حينئذ يكون المصنف قد ذكر إشكالات ثلاثة، نكون قد شرحنا إلى الآن إشكالين..

الإشكال الثالث: فمرجه إلى أنه لو رفعنا اليد عن إشكال الدور وأما بقاعدة الملازمة في مورد حكم العقل بحسن الاحتياط، لكن لا نؤمن بأن الأمر بالاحتياط المستكشف هو أمر مولوي شرعي بل هو أمر ارشادي أو طريقي أو غيري ولا يكون مولوياً نفسياً، ضرورة أن حكم العقل بحسن الاحتياط ليس بمناط ذات الاحتياط ليكشف عن أمر الشارع بالاحتياط بل لأن

الاحتياط يُدرك معه موافقة الواقع، فالأمر المستكشف للاحتياط يدور أمره بين أن يكون أمراً غيرياً أو يكون أمراً طريقياً أو إرشادياً وعلى كل حال هذا النوع من الأوامر لا يصلح للتقرب..

والذي استظهره من عبارة الماتن أن الإشكالات ثلاثة..

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال -ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً- بدهاة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

هذا تمام الكلام في الوجه الأول..

ص ٣٥٠، قوله رحمه الله: (وانقذ بذلك إنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه..)
الوجه الثاني³: يشبه الوجه الأول من ناحية السعي لاستكشاف وجود أمر، غاية الأمر في المحاولة الأولى كان الاستكشاف لمياً وفي هذه المحاولة يكون الاستكشاف إنياً، وذلك لأن الحسن من مبادئ الأمر ومن علة فيكون استكشاف الأمر من الحسن استكشاف للمعلول من العلة وهذا برهان لمي، أما في هذه المحاولة نريد أن نستكشف الأمر مما هو في مرتبة متفرعة على الأمر أعني بذلك استحقاق الثواب، تقريبه:

أنه قد ثبت في بداية هذا التنبيه أن الاحتياط يستحق عليه المحتاط الثواب، فإذا كان يستحق الثواب فهذا يعني صدق الإطاعة، والإطاعة هي موافقة الأمر..

فنستكشف من المعلول وجود العلة، فإذا ثبت وجود الأمر للمكلف أن يقصده من دون أن يلزم التشريع..

³ في دفع إشكال الفاضل الشيرواني..

هذه المحاولة يرى المصنف أن يرد عليها عين ما يرد على سابقتها..

أما تصوير إشكال الدور: فبدعوى أن الثواب على الاحتياط متوقف عليه ضرورة توقف العارض على المعروض، والاحتياط متوقف على الأمر، والأمر متوقف على الثواب.. هذا ويمكن بيان الدور بوجهين آخرين لكن لا نطيل..

أما الإشكال الثاني: فهو أن الاحتياط في المقام كالإطاعة، فكما أن ذات الإطاعة يترتب عليها الثواب ولكن لا نستكشف من ترتب الثواب على الإطاعة أن الإطاعة مأمور بها شرعاً، لما عرفت في الدرس السابق أن أوامر الإطاعة كلها إرشادية لكي لا يلزم التسلسل بالتوضيح المتقدم سابقاً..

تطبيق العبارة:

وانقدح بذلك إنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة إنه -ترتب الثواب- فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟ هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة، بانه نحو من الانقياد والطاعة.

بهذا تم الكلام في الوجه الثاني..

ص ٣٥٠، قوله رحمه الله: (وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة..)
الوجه الثالث: ذكر هذه المحاولة أيضاً الشيخ الأعظم في الرسائل، توضيحها:

أن الشبهة جاءت من قبل عدم وجود أمر في المشتبه مجزوم به لاحتمال أن يكون في الواقع إباحة، فقصد الأمر حينئذ يكون تشريعاً وعدم قصده لا يكون احتياطاً..

يمكن الجواب عن ذلك بأن: نحمل الاحتياط في العبادات على الاحتياط بمعناه المجازي، فإن الاحتياط بمعناه الحقيقي عبارة عن الإتيان بالعبادة بجميع ما يحتمل دخالته فيها حتى قصد الأمر وبما أن قصد الأمر لم يكن ممكناً، فحينئذ نتنزل إلى مرتبة أدنى من المرتبة الحقيقية للاحتياط وهي أن نأتي بالعبادة بجميع ما يحتمل دخالته فيها عدا قصد الوجه..

فإذا تنزلنا من الاحتياط الحقيقي إلى الاحتياط المجازي فالاحتياط ممكن، بأن نرفع يدينا نحو السماء نتوجه إلى القبلة على طهارة بخشوع وندعو.. كل ما يحتمل دخالته أتينا به عدا قصد القربة، فمعنى الاحتياط في العبادة هو هذا..

يناقش الماتن رحمة الله عليه في هذه المحاولة:
 أولاً: أنه قد ذكرنا في صدر البحث أن الاحتياط في العبادات حسن، وكان مناط حسنه أن المحتاط يقطع بموافقة الواقع لو كان، وهذا الموضوع لحسن الاحتياط يختص بالاحتياط التام والحقيقي ولا يشمل الاحتياط المجازي، فلا يبقى دليل على حسن الاحتياط، وإشكال المحقق الشيرواني كان على القول بحسن الاحتياط، فهذه المحاولة تخرجنا عن موضوع البحث..

درس ٣٩٩:

ص ٣٥٠، قوله رحمه الله: (نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة..)
 كان الكلام في الحل الثالث الذي اقترحه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، ويمكن بيانه بشكل أكثر تفصيلاً، وحاصله:

أن إشكال التشريع وإشكال لزوم الدور في الحل الأول إنما يصح فيما لو أردنا من الاحتياط المعنى الحقيقي للاحتياط، أما لو تنزلنا من مرتبة من مراتب الاحتياط إلى مرتبة أخرى ألغينا بها قصد الأمر فحينئذ لا يرد أي إشكال..

فإذا قلنا: أن أوامر الاحتياط الواردة في الشريعة عرضت على الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل مطابقاً لكلٍ يحتمل دخالته فيه ما عدا قصد الأمر، فحينئذ يمكن للمكلف الشاك في وجوب الدعاء أن يدعو بقصد الأمر من دون أن يلزم إيراد، وهذا نظير ما تقدم في بحث التعدي والتوصلي وأطلقنا عليه اسم (متمم الجعل) فما هو مستحب وما يحكم العقل بحسنه هو الإتيان بالفعل من جميع الجهات عدا نية القربة، فالاحتياط لا يدعو إلى الأمر لكي يُقال إنه مجهول فيلزم التشريع لكن العبد عند إتيان الفعل المحتاط به يقصد ذلك الأمر الاحتياطي، فتتحل المشكلة.. هذا أحد الحلول التي اقترحها الشيخ الأعظم..

يشكل المصنف عن هذه المحاولة:

الإشكال الأول: لكي يتطابق الجواب مع مورد البحث لابد من تحديد محل النزاع، فإننا نتكلم عن احتياط حكم العقل بحسنه وحكم الشرع باستحبابه، والاحتياط الذي كذلك هو الاحتياط التام والحقيقي لا الاحتياط الناقص والمجازي، فإن هذا الاحتياط لك يحكم العقل بحسنه ولا الشرع باستحبابه، ولو فرضنا دل دليل عليه لكان مدخلاً للاحتياط بالمعنى المذكور في لائحة المستحبات النفسية، وهذا خلاف الفرض..

نعم هذا الدليل يُسلم وهذه المحاولة تُسلم فيما لو فرضنا أنه ورد دليل يرغب بالاحتياط في العبادة وبنينا على أنه لا يمكن حمله على الاحتياط الحقيقي، فبمقتضى دلالة الاقتضاء لابد من حمل الاحتياط على هذا المعنى..

الإشكال الثاني: حاصله: أن هذه المحاولة التي ذكرها الشيخ ليست جواباً عن الإشكال بل هي اعتراف وتسليم بالإشكال، لأن رفع اليد عن المرتبة الكاملة للاحتياط إلى مرتبة نازلة هذا يعني أنه لا يمكن حمل الاحتياط على المرتبة الكاملة للزوم التشريع، فما ذكره الشيخ ليس جواباً عن المشكلة بل اعتراف بورود المشكلة..

تطبيق العبارة:

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة.

فيه: مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بدهاة إنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.
نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالاته اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى - إشكال ثاني: - إنه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى.

ص ٣٥١، قوله رحمه الله: (قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة..)
الوجه الرابع: ما يختاره المصنف رحمة الله عليه.

هذا الحل يبتني على مطلب أفاده المصنف رحمة الله عليه تارة في بحث التعبد والتوصلي، وأخرى في الأمر الأول في

مبحث الإجزاء عندما بحث عن تفسير كلمة الوجه، تقريب
المطلب:

أن الآخوند هناك أشار إلى أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يلزم منه المحذور العقلي وهو الدور أو الخلف بالتقريبات التي أشرنا إلى بعضها هناك، فقصد الأمر ليس كسائر الأجزاء والشرائط من الأمور التي يتعلق بها الأمر لأنه يلزم من ذلك الدور والخلف، وإنما اعتبرنا قصد الأمر من ناحية العقل باعتبار أنه عندما نعرف أن غرض المولى من أمره لا يسقط بإتيان الفعل كيفما اتفق بل لا بد من إتيانه عن قصد أمره، فالعقل يلزمنا ويحكم بلابدية قصد الأمر وإن لم يكن مما تعلق به الأمر، فقصد الأمر مما يُعتبر في العبادة عقلاً لا شرعاً، وهذا تقدم توضيحه مفصلاً..، فإذا كان الأمر كذلك فجرى الاحتياط في العبادات لا شبهة فيه..

فلو احتملنا وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فحينئذ نتمكن من الإتيان بالدعاء بتمام ما يحتمل دخالته فيه شرطاً أو شرطاً، والعقل لَمَّا احتمل وجوب هذه العبادة فهذا يعني أنها على تقدير كونها عبادة فلا بد من قصد أمرها لأن الغرض لا يسقط إلا به، فيلزمه العقل بقصد الأمر الاحتمال، وقصد الأمر الاحتمالي لا يكون تشريعاً وبالتالي يصلح للانقياد والتقرب إلى المولى فيستحق عليه الثواب..

تطبيق العبارة:

قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القرية المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القرية المعتبر فيها، وقد عرفت إنه فاسد، وإنما اعتبر

قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر إنه لا بد أن يوتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً، بأن يوتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال أما على الطاعة أو الانقياد. وقد انقدح بذلك إنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى.

درس ٤٠٠:

إشكال للمحقق الإصفهاني والجواب عليه:

ما زال الكلام في حل المصنف لإشكالية الاحتياط في العبادة، وقد اعترض جماعة من المحشين على حل الماتن، ولعل أولهم هو المحقق الإصفهاني رحمة الله عليه، وحاصله: أنه لا يخلو إما أن نقول باشتراط الجزم في الأمر أو لا، فإن قلنا باشتراط الجزم بالأمر فلا يمكن الاحتياط بالعبادة سواء قلنا بأن قصد الأمر كسائر الشرائط المعتبرة في العبادة مما يمكن أخذها في متعلق الأمر أو قلنا بأن أخذها في متعلق الأمر مستحيل عقلاً للزوم الدور أو الخلف، وإنما قصد الأمر مما يعتبر عقلاً لتوقف غرض المولى عليه، فعلى كلا المبنين إذا اعتبرنا الجزم بالعبادة فلا يصح الاحتياط في العبادات، لأن المفروض أن الشبهة بدوية فنشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلو جزمنا بالأمر للزم التشريع ولا يفرق الأمر بين مختار المصنف وبين غيره..

أما لو قلنا بأن الجزم بالأمر غير لازم فيمكن أن نقصد الأمر الاحتمالي، فحينئذ يصح الاحتياط فيما احتتمل عبادته بلا فرق بين استحالة أخذ قصد الأمر وعدم استحالته..
والحاصل أن شبهة الاحتياط في العبادة لم تنشأ من أخذ قصد الأمر في المتعلق لكي يكون القول باستحالة ذلك موجباً لصحة الاحتياط في العبادة..

هذا الإشكال يمكن دفعه بعد الالتفات إلى مقدمة، حاصلها:
أن الامتثال المسقط للتكليف يتحقق بأحد أمرين:
الأول: موافقة المأتي به للمأمور به، فحينئذ يتحقق الامتثال ويسقط الأمر..

الثاني: موافقة المأتي به للغرض فإنه بموافقته للغرض يسقط الغرض ومع سقوط الغرض يستحيل بقاء الأمر، لأن الأمر تابع لغرضه، مثلاً أن المولى أمر بالماء وكان غرضه منه رفع العطش جاء العبد ورفع عطشه بالعصير فعندما جائه بالعصير المأتي به غير موافق للمأمور به لكنه حقق الغرض فيسقط الأمر..

إذا اتضح ذلك، فلو فرضنا أن قصد الأمر مما يستحيل أخذه في متعلق الأمر كما هو مبنى الأخوند، فعندما ندعوا عند رؤية الهلال امتثالاً لاحتمال الأمر لأجل أن الدعاء إنما هو مشكوك الوجوب الذي على تقدير ثبوته يكون واجباً عبادياً، فلو فرض في الواقع أن الدعاء كان واجباً فبإتيانه لاحتمال وجوبه على مبنى المصنف يكون العبد محققاً للغرض على تقدير وجوبه، لأن المفروض أن الغرض لا يسقط على تقدير وجوب الدعاء إلا بامتثال الأمر وقد فعلت، ولو لم يكن واجباً فأكون مصداقاً للانقياد فأستحق الثواب بناء على استحقاق المنقاد للثواب..

ففي المقام لا يدور الأمر على مبنى المصنف بين التشريع وعدم الامتثال، بل يدور بين الامتثال والانقياد، أما عدم دورانه بين التشريع وعدم الامتثال فلفرض أنني لم أجزم بالأمر فلا مجال للقول بالتشريع فيكون امتثالاً أو انقياداً بالتوضيح المتقدم.. هذا على مبنى المصنف

أما على المبنى الآخر القائل بأن قصد الامتثال كسائر الشرائط التي تؤخذ في كتعلق الأمر فحينئذ لا يدور الأمر بين الامتثال والانقياد، لأن من دعا لاحتمال الأمر فإن الأمر بحسب الفرض مأخوذ في المتعلق ومع عدم الجزم به لا يكون المأتي به موافقاً للمأمور به، لأن المأمور به هو الدعاء عن قصد أمره وما أتيت به هو الدعاء عن قصد احتمال أمره، فلا امتثال..

هذا ما يمكن أن يُدافع به عن الماتن.. فليس الأمر سواء على رأي المصنف ورأي غيره..

درس ٤٠١:

ص ٣٥٢، قوله رحمه الله: (فظهر إنّه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل..)

الوجه الخامس:

وصل الكلام إلى حلّ آخر من حلول شبهة الاحتياط وهو الحل الخامس بحسب ما ذكر في الكتاب، توضيحه:

أن الإشكالية المتقدمة نشأت من عدم وجود أمر جزمي فإن قصد أمر على نحو البت فتشريع، وإن لم يقصد على نحو البت فلم يؤتى بكل ما يحتمل دخالته وبالتالي لم يتحقق الاحتياط..

صاحب هذا الحل يرى أنه يوجد في النصوص ما يدل على وجود أمر فيمكن قصده، ولكن مشكلة هذا الحل أنه غير مطرد ولكن على الرغم من عدم اطراده يصلح لإبطال نظر المحقق الشيرواني، لأن مرجع ما ذكره الشيرواني إلى سألبة كلية

مفادها: (لا شيء من الاحتياط بممكن في الشبهات البدوية للعبادات) ونقيض السالبة الكلية موجبة جزئية فيكفي في إبطالها وإن لم يكفي في إثبات موجبة كلية، وليس محل بحثنا الموجبة الكلية..

أما الوجه في عدم اطراد هذا الحل: فلأنه يعتمد على استكشاف الأمر من خلال ما يسمى بأخبار (من بلغ)، وبما أن أخبار (من بلغ) تثبت الأمر الاستحبابي في خصوص الشبهة البدوية التي ورد في إيجابها أو نديها خبر ضعيف، وعليه فهذا الحل لا يتم في الشبهة البدوية للعبادة التي لم يرد فيها خبر ضعيف.. وعليه فالحل مختص بما ورد فيه خبر ضعيف..

وأما تقريب الحل: فباعتبار أن التشريع نشأ من إوازنا إلى وجود أمر فإن هذا الأمر نحصله عن طريق أخبار من بلغ، حيث إن أخبار من بلغ تدل عن التنزل عن شرطية الوثاقة في حجية الخبر في باب السنن، فلو ورد خبر ضعيف يدلنا على مطلوبية الدعاء عند رؤية الهلال فهذا الخبر الضعيف بمقتضى أخبار من بلغ يكون حجة لإثبات الأمر الاستحبابي، ومع وجود الأمر الاستحبابي لا يكون قصده البتي موجباً للتشريع..

هذه المحاولة يناقش بها المصنف بوجه:

الوجه الأول: ما تقدم في ذيل البحث السابق - عند التعريض بالشيخ الأعظم رحمة الله عليه- من أن إثبات وجود أمر لا يجدي لتجوز الاحتياط في العبادات، لأن الأمر إذا وجد نخرج موضوعاً عن الاحتياط ومع الخروج الموضوعي لا يكون ذلك تصحيحاً للاحتياط..

والوجه في زوال الاحتياط أن أخبار (من بلغ) على تقدير تماميتها في إلغاء شرط الوثاقة في حجية الخبر في باب السنن، حينئذ إذا ورد خبر ضعيف يدل على استحباب الدعاء فيثبت استحبابه ويخرج عن كونه شبهة نبحت عن إمكان الاحتياط فيها فلا موضوع للاحتياط، وتصحيح شيء لا يكون إلا مع إبقاء ذلك الشيء لا مع زواله..

إن قلت: أن هذا الاعتراض من قبل المصنف رحمة الله عليه على هذه المحاولة إنما يتم لو كانت أخبار من بلغ تثبت استحباب ما بلغ عليه الثواب بعنوانه الأولي وأن الفعل المتعنون بالدعاء عند رؤية الهلال يصير مستحباً، والحال أن أخبار من بلغ لا تثبت ذلك بل تثبت استحباب الفعل بعنوان ثانوي وهو بلوغ الثواب عليه كما يشهد لذلك التتبع في أخبار من بلغ، إذ في بعضها ورد التعبير بـ(بلوغ الثواب)، وفي بعضها ورد التعبير بـ(رجاء الأمر)، وهذه العناوين حيثيات تقييدية لموضوع الاستحباب، ومع كونها حيثية تقييدية لا يكون المستحب هو ذات العمل بعنوانه الأولي بل العمل المتحيث بهذه حيثية..

فإذا كان الأمر كذلك فيصبح كأوامر الاحتياط بناء على مولويتها، فكما أن أوامر الاحتياط بناء على مولويتها لا تدل على لزوم الفعل أو استحبابه بعنوانه الأولي بل بعنوان الاحتياط ورجاء إدراك الواقع كذلك الحال في أخبار من بلغ، فإذا ثبت أمر باستحباب الدعاء بعنوان رجاء تحصيل الثواب كان ذلك مطابقاً للاحتياط ولا نخرج عن موضوع البحث، فيدعوا المكلف لذلك الأمر وبما أن الأمر لا يثبت استحباب الفعل بذاته بل برجاء تحصيل ثوابه فهذا نوع من إتيان العمل الذي يحرز معه تحصيل الثواب وفراغ الذمة فيتحقق به

الاحتياط.. (هذا إشكال على جواب المصنف، في بعض الحواشي جعلوه محاوله سادسه)

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أنه لو تنزلنا وسلمنا أن أخبار من بلغ تثبت الاستحباب للفعل بعنوانه الثانوي وأنها تصبح كأوامر الاحتياط بناء على المولوية، لكن مع ذلك لا تنجح هذه المحاولة لأن أوامر الاحتياط بناء على مولويتها يكون الأمر فيها توصلياً لا تعدياً، إذ أن أوامر الاحتياط المولوية يُكتفى بامثالها بإدراك الواقع كيفما اتفق وما كان هذا شأنه يكون توصلياً وفي الأوامر التوصلية لا يشترط قصد الأمر مع أن العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر.. هذا تمام الكلام في الإشكال الأول للمصنف..

الوجه الثاني: أنه لو تنزلنا عن جميع ما تقدم واختصرنا المسافة وقلنا بأن الأمر المذكور يكون عبادياً فإنه لما كان مصححاً للاحتياط أيضاً لعود إشكال الدور المتقدم جذعاً، حيث إن الاحتياط وتمايمته متوقفة على وجود الأمر والأمر باعتبار كونه عارضاً على الاحتياط متوقف على الاحتياط، فيتوقف الشيء على نفسه..

الوجه الثالث⁴: إذا وصل الحديث إلى أخبار من بلغ فالمصنف رحمة الله عليه لا يستبعد أن تكون أخبار من بلغ والتي من جملتها صحيحة هشام بن سالم أن تكون بصدد إثبات لفعل الذي بلغ عليه الثواب، ولم يذكر المصنف الوجه في هذا الاستظهار وإنما صب الكلام على مسألة خلافية بينه وبين الشيخ الأعظم

4 يمكن أن تجعلها مناقشة ثالثة، ويمكن أن تجعلها استطراد في بحث أخبار من بلغ..

وهي: أن بلوغ الثواب ورجاء إدراكه هل هو حيثية تقييدية أم
حيثية تعليلية؟

فعلى الأول: فبناء على الحيثية التقييدية لا يكون ذات تسريح
اللحية بما هو تسريح لحية مستحياً بل المستحب تسريح اللحية
الذي بلغ عليه الثواب..

وعلى الثاني: بناء على الحيثية التعليلية فيكون ذات التسريح
ذا ثواب، ولكن علة الثواب عليه هو بلوغ الثواب وعلة
الاستحباب هو بلوغ الثواب..

تطبيق العبارة:

**فظهر إنّه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب
العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، لما كان يجدي
في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر
ضعيف، بل كان عليه مستحياً كسائر ما دلّ الدليل على
استحبابه. -فخرجنا عن موضوع الاحتياط-**

**لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي
بلغ عليه الثواب بعنوانه -ذات العمل-، وأما لو دلّ على
استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان إنّه محتمل الثواب،
لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر
الاحتياط، لو قيل بأنّها للطلب المولوي لا الارشادي. -ولو قيل
للأمر الارشادي فلا معنى لقصده-**

**فإنّه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان
توصلياً، مع إنّه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط،
ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً.**

**ثم إنّه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ
عليه الثواب، فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن
المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن**

النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وأن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) ظاهرة في أن الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله إنه ذو ثواب.

درس ٤٠٢:

ص ٣٥٣، قوله رحمه الله: (وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب..)

[البحث في قاعدة التسامح في أدلة السنن]

كان البحث في أدلة وأخبار من بلغ، وذهب المشهور إلى الاعتقاد بما يُسمى بقاعدة التسامح في أدلة السنن، ووقع البحث بين المتأخرين في دلالة أخبار من بلغ على هذه القاعدة وعدم دلالتها..

والشيخ الأعظم على الرغم من أنه تناول هذا البحث في الفرائد عند الحديث عن شبهة الاحتياط كما فعل الماتن إلا أنه صنف رسالة مستقلة في قاعدة التسامح في أدلة السنن..

وفي مقام تحقيق دلالة أخبار من بلغ مشى العلماء على ذكر الاحتمالات الثبوتية في أخبار من بلغ واستفادوا بأجمعهم من الدليل المسمى بدليل السبر والاستقصاء الذي يعتمد على ركنين:

الأول: ذكر جميع الاحتمالات.

الثاني: إبطال الجميع ما عدا الاحتمال الملائم مع المدعى. الكل استفاد من هذه الطريقة، غاية الأمر اختلفت كلماتهم في تعداد الاحتمالات، نقتصر في المقام على ذكر الاحتمالات المشهورة، وهي ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون أخبار من بلغ ناظرةً إلى حكم وضعي وهو جعل الحجية للخبر الضعيف في باب السنن، والحجية من الأحكام الوضعية، ومرجع ذلك إلى إلغاء شرط الوثاقة في أخبار السنن والآداب.

هذا الاحتمال لو أخذنا به يثبت ما يُصطلح عليه بقاعدة التسامح في أدلة السنن إذا أرجعنا معنى التسامح إلى التسامح في سند الخبر، وحينئذ كلما جاءنا خبر ضعيف في باب السنن يمكن أن نفتي على وفقه كما نفتي على وفق الخبر الصحيح في الأحكام الإلزامية..

الاحتمال الثاني: أن تكون أخبار من بلغ في مقام إعمال المولوية وفي مقام إثبات حكم تكليفي استحبابي لذات الفعل الذي بلغ عليه الثواب من دون أن يكون بلوغ الثواب دخيلاً في متعلق الحكم الاستحبابي، بل يكون بلوغ الثواب من قبيل الداعي لاستحباب ذات الفعل والداعي يندرج تحت مقولة الحيثية التعليلية.

بناء على هذا الاحتمال إذا ورد خبر ضعيف في استحباب إرسال اللحية نستطيع أن نفتي بالاستحباب كما كنا على الاحتمال الأول لكن مع فرق جوهرية، وهو أن مدرك فتوى الاستحباب على الأول هو الخبر الضعيف بينما على الثاني هو أخبار من بلغ..

وبعبارة أخرى: على الأول أخبار من بلغ تنقح لنا كبرى حجية الخبر الضعيف في باب السنن، والخبر الضعيف يكون صغرى لتلك الكبرى، وعليه فتكون وزان أخبار من بلغ كوزان آية النبأ، فكما أنه إذا ورد خبر صحيح على الوجوب يكون مدركنا هو الخبر الصحيح لا آية النبأ كذلك في المقام على الاحتمال الأول..

بينما على الاحتمال الثاني يكون الخبر الضعيف منقحاً لموضوع أخبار من بلغ، حيث إن مفادها على الاحتمال الثاني استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب، والخبر الضعيف بلوغ للثواب على فعل فيثبت استحبابه ببركة أخبار من بلغ، فيكون وزان أخبار من بلغ كوزان (لا تشرب الخمر) و(أوفوا بالعقود) التي يُنقح موضوعها وهو الخمر والعقد ببركة البينة مثلاً..

الاحتمال الثالث: أن تكون أخبار من بلغ ناظرة إلى حكم مولوي تكليفي -كما هو الحال في الاحتمال الثاني- إلا أن الحكم المولوي ليس هو استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب بل استحباب الاحتياط لأجل درك ذلك الثواب على تقدير ثبوته، فالحكم التكليفي المتعلق بالاحتياط هو الذي تدل عليه أخبار من بلغ..

وعلى هذا الاحتمال لا نستطيع أن نفتي باستحباب تسريح اللحية بمجرد دلالة خبر ضعيف على ثبوت الثواب، لا تمسكاً بالخبر الضعيف لعدم قولنا بالاحتمال الأول فلم تثبت حجيته، ولا تمسكاً بأخبار من بلغ لأنها بحسب الفرض وإن كانت تدل على الاستحباب إلا أن المستحب ليس هو ذات الفعل بل الاحتياط والانقياد..

وعليه فإن الفعل بعنوان طلب الثواب وبمعنوا دركه الذي هو عبارة أخرى عن الاحتياط هو المستحب، وعليه فيكون عنوان الدرك والطلب حيثية تقييدية..

المصنف رحمة الله عليه يميل إلى أوسط هذه الاحتمالات..
أما الاحتمال الأول: فلم يدخله في دائرة الحساب كما تلاحظ أنه لم يشر إليه في العبارة، ولعل الوجه في ذلك هو التعبير

بقوله (فعمله) الدال على مرغوبية العمل للمولى، وأين هذا من دلالة الأخبار على الحجية؟! فإذا بطل الاحتمال الأول فالأمر دائر بين الاحتمالين الأخيرين..

يظهر من الشيخ الأعظم استقراب الاحتمال الثاني، ولحسم المشكلة نذكر ما يمكن أن يكون دليلاً للأخوند فيتضح تمام المطلوب، توضيحه:

أن الأخبار المصنفة تحت عنوان (من بلغ) على طائفتين: الطائفة الأولى: ما يظهر منها ترتب الثواب على ذات العمل وأن البلوغ داع لهذا الترتب، وهذا من قبيل صحيحة هشام بن سالم حيث إنه أضيف الأجر فيها إلى اسم الإشارة في قوله: (كان أجر ذلك) واسم الإشارة كما هو واضح يرجع إلى العمل لا إلى الثواب، إذ لا معنى لقولنا: (كان أجر الثواب)، وهذا يصلح قرينة على تحديد مرجع الضمير في قوله: (فعمله) أي (فعمل ذلك العمل الذي بلغ عليه الثواب) لا أنه عمل الثواب فلا معنى له..

فإذا كان الأمر كذلك صارت الصحيحة ظاهرة في ترتب الأجر على العمل الذي قام به، وبلوغ الثواب علة غائية لذلك العمل، ومن خصائص العلة الغائية تقدمها تصوراً لتحريك العضلات وتأخرها وقوعاً، وما كان هذا شأنه لا يؤخذ جزءاً من الموضوع، ففي هذه الطائفة ثبت بالاستظهار والبرهان أن الثواب مترتب على ذات العمل..

الطائفة الثانية: الأخبار التي يُستفاد منها أن إتيان العمل كان بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وبرجاء إطاعته، وهذه الطائفة ظاهرة في الاحتياط والانقياد كما هو الحال في خبر محمد بن مروان..

وحيث أن لقائل أن يقول: هلاً جعلنا الطائفة الثانية مقيدة للطائفة الأولى، حيث إن الطائفة الأولى تصدق على موردين، على الإتيان بذات العمل فيترتب الثواب وإن لم يعمل ذلك للانقياد، والثاني أن يقوم بالعمل لدرك الواقع والانقياد، فإذا صدقت على حصتين وانحصرت الطائفة الثانية في إحداها تكون النسبة بينهما نسبة العام إلى الخاص فتقيد الطائفة الثانية الطائفة الأولى..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أنه ثبت في محله أن ليس كل عام وخاص يلتزم فيهما بتقييد المطلق بل إنما يلتزم بذلك بشرطين: (في صورة وحدة المطلوب، مع الاختلاف في السلب والإيجاب) كما في (إن ظهرت فأعتق رقبة) و(إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة) وما نحن فيه الأمر ليس كذلك، إذ من الممكن أن يختلف الحال بلحاظ المخاطب فالمخاطب بالطائفة الثانية هو ذلك السنخ الذي لم يصله الاستحباب الثابت بأخبار من بلغ فهذا يأتي بالفعل رجاء واحتياطاً، أما من بلغه أخبار من بلغ فيثبت استحباب الفعل فلا منافاة، فلا يوجد ما يوجب التقييد..

بهذا ثبت الاحتمال الثاني وبطل الاحتمال الثالث..

تطبيق العبارة:

وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء إنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بدهاة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان. وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار.. وأن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، ولا موجب

لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لاوتي الاجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلّى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل.

درس ٤٠٣:

التنبيه الثالث: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية للأحكام التحريمية.

ص ٣٥٣، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه لا يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان..).
 الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في ضمن مباحث البراءة ذكر توهماً حاصله: أن المولى لو قال مثلاً (لا تشرب الخمر) وعلم المكلف بهذا الخطاب وأنه موجه إليه ولكنه حصلت لديه شبهة موضوعية فتردد في سائل ما أنه خمر أو خل، فلا يجوز حينئذ له أن يجري البراءة ويقتحم في هذا السائل المشكوك..
 والسبب في ذلك أن البراءة التي يُراد إجرائها لا يخلو، إما أن تكون هي البراءة العقلية أو الشرعية، وكلاهما لا يجري في المقام:

أما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فباعتبار أن الشارع أقام البيان على الحكم الكلي ووصل إلى المكلف بحسب الفرض، وتشخيص الموضوع الخارجي ليس من شأن المولى لكي يقيم عليه البيان، فلا تجري قاعدة قبح العقاب بسبب انتفاء موضوعها ووجود البيان، لأن البيان الذي يدور العقاب وعدمه مدار وجوده وعدمه هو البيان على الحكم الشرعي الذي من

شأن المولى أن يتدخل فيه والمفروض أن هذا النوع من البيان موجود، فلا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان..
وأما عدم جريان مثل حديث الرفع فباعتبار أن كلاً من الرفع والوضع يتعلقان بما كان أمره بيد الشارع، ورفع الحكم الكلي ووضعه بيد الشارع، أما ما يرتبط بالموضوع الخارجي فإنه ليس شيئاً يرتبط بالشارع بما هو شارع، وبالتالي لا يوجد عندنا جهل وعدم علم وشك فيما كان أمره بيد الشارع وهو الحرمة..
وعليه ففي الشبهة الموضوعية للأحكام التحريمية لا تجري أصالة البراءة لا عقلاً ولا شرعاً..
هذا كان التوهم..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أجاب عن ذلك، وذهب إلى أن أصالة البراءة تجري في الشبهة الموضوعية مطلقاً، وحاصل الجواب عن الشبهة:

أنها تستبطن نوعاً من المغالطة، باعتبار أن البيان الذي يرفع موضوع القاعدة ويرفع موضوع حديث الرفع هو البيان التام لا البيان الناقص، ومقصودنا من البيان التام هو البيان المنجز وهذا البيان المنجز يتحقق بثبوت البيان من أبعاد ثلاثة:

الأول: البيان على الكبرى، بأن أعرف أن الخمر حرام.

الثاني: البيان على شمول الكبرى للمكلف.

الثالث: البيان على الصغرى للكبرى.

ومجرد وجود أحد البيانات الثلاثة لا يرتفع موضوع حكم العقل وموضوع البراءة النقلية، فمن وصله التكليف الكلي وعلم أنه مشمول لذلك الخطاب وانطبقت الكبرى على الصغرى وعلم بذلك، حينئذ يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، أما لو وصلت الكبرى ولم نعلم بأن الخطاب موجه إلينا أو علمنا ولم نحرز

الصغرى فيبقى العقل مدركاً لقبح العقاب، وليس ذلك إلا لعدم
تمامية البيان..

نستنتج من ذلك النتيجة التاليتين:

الأولى: أن صاحب التوهم يظهر منه القول بعدم جريان البراءة
في الشبهة الموضوعية للحكم التحريمي مطلقاً.
الثانية: أنه يظهر من جواب الشيخ جريان البراءة مطلقاً.

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي إطلاق المتوهم ولا إطلاق

الشيخ، بل يقول بالتفصيل بين ما كان من قبيل (لا تكذب) وما
كان من قبيل (لا تشرب الخمر)، ففي مثل (لا تكذب) لا تجري
البراءة، وفي مثل (لا تشرب الخمر) تجري..

بيان المطلب بحاجة إلى تقديم مقدمة، حاصلها:

أن الأحكام الشرعية يمكن القول بأنها في الأصل قضايا طبيعية
نظير قولنا: (الإنسان نوع) حيث إن حمل النوعية على الإنسان
باعتبار ذاته وطبيعته لا باعتبار حكايته عن أفراده لأن الأفراد
ليست نوعاً، وهذا ما يعبر عنه بكون المحمول والحكم ثابتاً
للموضوع بما فيه يُنظر لا بما به يُنظر وهذا هو شأن القضية
الطبيعية، الأحكام الشرعية أولاً وبالذات تكون من هذا القبيل
ولا يكون الحكم الشرعي ثابتاً لمصداق الطبيعة الخارجي لأن
الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت..

فإذا قال المولى: (صل) فهذا الحكم متعلق بالصلاة بما هي لا
(بما هي في الذهن) ولا (بما هي في الخارج)..

أما الأول لأن الأمر الذهني عند المصنف كلي عقلي والكلي
العقلي لا ينطبق على الخارجيات فوجوب الصلاة ثابت لذات
الصلاة لا للصلاة الذهنية وإلا لما انطبق على الخارجيات..

ولا للصلاة الخارجي لأن تحقق الصلاة في الخارج مسقط للتكليف وما يكون مسقطاً للتكليف متأخراً عن التكليف، فلا يتعلق به..

هذا الأصل في الأحكام الشرعية..

لكن قد يُتفق في بعض الأحكام الشرعية وجود متعلق المتعلق كما لو قال: (أكرم عالماً)⁵، وبما أن متعلق المتعلق ليس شيئاً يتعلق به الطلب فلا مانع من أخذه على نحو القضية الحقيقية، فيقال: لو وجد عالم في الخارج وجب إكرامه، صارت قضية حقيقية وليس وطبيعة لخصوصية أن متعلق المتعلق لم يتعلق به طلب حتى نقول الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت والتعلق..

وعلى هذا الأساس نفرق بين (لا تكذب) وبين (لا تشرب الخمر)، فإن (لا تكذب) نظير (صل)، بينما (لا تشرب الخمر) نظير (أكرم عالماً)، غاية الأمر هناك الفرق المعهود بين الأمر والنهي في كون النهي لا يتحقق امتثاله إلا بإعدام الطبيعة..

وحينئذ في قولنا (لا تشرب الخمر) بما أن الموضوع ومتعلق المتعلق أخذ حاكياً عن الخارج فصار الحكم انحلالياً كما هو الحال في (أكرم عالماً)، وحينئذ لو شككنا في سائل أنه خمر أم خل فمرجع الشك إلى الشك في تكليف زائد والشك في التكليف مجرى للبراءة عقلاً وشرعاً، فكلام الشيخ الأنصاري هنا صحيح وتام..

أما في مثل (لا تكذب) الذي حافظ على أصالته من كون الحكم الشرعي من قبيل القضية الطبيعية فلا تجري فيه أصالة البراءة، فلو شككنا أن المزاح هل هو كذب أم لا، فلا يخلو، إما أن يكون في زمن سابق معلوم الحكم أو الوصف فيستصحب، وإما أن يكون كذلك، وبما أن الخارج غير مرئي

⁵ فهنا وجوب ومتعلق الوجوب الذي هو الإكرام ومتعلق المتعلق وهو العالم الذي هو الموضوع ببعض الاصطلاحات..

فلا يحصل الانحلال بل يكون الطلب على نحو صرف الوجود، وحينئذ نشك في المحصّل وأصالة البراءة عقلاً وشرعاً لا تجري عند الشك في المحصّل، فلا بد من الاحتياط ونجتنب عن المزاح..
هذا هو تحقيق المصنف رحمة الله عليه في هذا المطلب..

تطبيق العبارة:

الثالث: إنّه لا يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز إنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلّا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب تركه كلّ فرد منه على حدة، لما وجب إلّا ترك ما علم إنّه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلّا بما علم إنّه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كلّ فرد على حدة، أو كان الشئ مسبقاً بالترك، وإلّا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً. فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه، غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به، والفرد المشتبه وأنّ كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلّا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم

وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً،
فتفتن.

درس ٤٠٤:

التنبيه الرابع:

ص ٣٥٤، قوله رحمه الله: (الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى إنه مطلقاً كذلك..)

الأمر الرابع من الأمور المتبقية في تنبيهات البراءة، حاصله: أنه قد عرفت سابقاً أن الاحتياط انقياد بحكم الطاعة فالعقل يحكم بحسنه والشرع يوافق على ذلك، في هذا التنبيه نريد أن نتعرف على أمرين:

الأمر الأول: أن حكم النقل والعقل بحسن الاحتياط هل هو كذلك مطلقاً أم لا؟

الأمر الثاني: أنه لو أخرجنا بعض الموارد عن الحكم بحسن الاحتياط فهل هذا الإخراج يكون من باب التخصص فلا حسن لعدم الموضوع، أم من باب التخصيص فالاحتياط ممكن لكن لا حسن فيه؟

أما الأمر الأول:

فتارة يراد من التعميم إلى الأعم من بقاء الشبهة ومن وجود أمانة على التعيين في المشتبه، وأخرى يراد من التعميم إلى كلا الشبهتين الحكمية والموضوعية.

المصنف يعتقد بكلا التعميمات إذا لم يكن المورد من موارد تأدية الاحتياط إلى الاخلال بالنظام..

أما المورد الأول للتعميم: فالاحتياط حسن سواء استقرت الشبهة وبقي المكلف في حالة الحيرة أم قامت أمانة أو أصل

على عدم الوجوب أو الحرمة، وذلك لأنه بقيام أمانة معتبرة على نفي الدعاء عند رؤية الهلال -مثلاً- ترتفع الشبهة في مقام الظاهر بلا أن ترتفع في مقام الواقع ونفس الأمر، توضيح ذلك:

أنه قد عرفنا في بحث الأمارات أن أدلة اعتبار الأمانة الأمانة بتصديق الثقة -مثلاً- تلغي احتمال الخلاف ظاهراً لا واقعاً ويعبدا الشارع بمضمونها، فهذا يعني أنها واقعاً يمكن أن تتخلف عن الواقع، والواقع وإن لم يكن منجزاً بقيام الأمانة على الخلاف لكن الانقياد له برجاء إدراكه انقياد في حكم الطاعة، فيحكم العقل والشرع بحسنه..

وأما التعميم الثاني: فالأمر كذلك ولا يختص الاحتياط بالشبهات الحكمية فيجري أيضاً في الشبهات الموضوعية ويحكم العقل والنقل بحسنه، وذلك لأنه كما أن بقيام الأمانة على الحكم يُحتمل فيها الخلاف فينقاد المكلف لرجاء إدراك الواقع كذلك في قيام البينة على تحديد المشتبه بين الخل والخمر، فإن ترك كلا المشتبهين المرجح أحدهما بالبينة لرجاء إدراك الواقع نوع من الانقياد الذي هو في حكم الإطاعة، فيحكم العقل والشرع بحسنه..

أما الأمر الثاني:

إذا لزم من الاحتياط اخلال النظام، فقد يقال: أن هذا ليس من باب تخلف حكم العقل والشرع بالحسن عن الاحتياط بل ينتفي موضوع حكمهما وهو الاحتياط، وبما أن الاخلال بالنظام محرم قطعاً فلا يعتبر الفعل المؤدي إليه احتياطاً ليحكم العقل بحسنه..

وعليه فخرج موارد الاخلال بالنظام يكون بالتخصص، ولكن البرهان قائم على عدم وجود مجال للاعتقاد بالخروج التخصصي، وهذا ما يحتاج إلى توضيح:
 الاحتياط عبارة عن الإتيان بالفعل برجاء إدراك الواقع، وهذا المعنى قد يقتضي الجمع بين الاحتمالات وقد يقتضي الأخذ بأحد الاحتمالات..

وكيفما كان فإن الاخلال بالنظام أمر يستتبعه الجمع بين الاحتمالات وليس مطلق تكرر الاحتمالات، فمثلاً لو كانت المحتملات ألفاً وكان الجمع بينها بما هو أقل من ألف لا يؤدي إلى اختلال النظام بخلاف الاتيان بالألف، وحينئذ يكون الاختلال من مستتبعات الاحتياط الكامل والمستتبع -بالفتح- متأخر رتبة عن المستتبع -بالكسر- وما كان متأخراً عن شيء لا يكون مانعاً عن تحقق ذلك الشيء، فإخلال النظام من مستتبعات الاتيان بجميع المحتملات، فهو متأخر عن الاتيان بجميع المحتملات، وهذا المتأخر كيف يرفع الموضوع وهو الاحتياط..

وعلى هذا الأساس نرى أن الاحتياط ثابت لكن لمزاحمته بما هو أهم لم يحكم العقل بحسنه في حال المزاحمة..
 نعم يمكن أن ننتقل من المرتبة الكاملة في الاحتياط إذا كانت مستلزمة لاختلال النظام إلى مرتبة أدون يراعى فيها تارة قوة الاحتمال وأخرى قوة المحتمل، يعني عندنا ألف شبهة إذا احتطنا بأجمعها يلزم اختلال النظام فلا نحتاط بأجمعها، فننتقل إلى مرتبة أقل فنختار ما كان احتمالته أقوى أو ما كان محتمله أقوى، كما لو كانت الألف شبهة في بعضها يوجد حقوق الناس فنقدم أهمية المحتمل مثلاً..

تطبيق العبارة:

الرابع: إنّه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى إنّه مطلقاً كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على إنّه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وأنّ كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

الفصل الثاني: دوران الأمر بين المحذورين.

ص ٣٥٥، قوله رحمه الله: (فصل: إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة..)

نشرع في فصل جديد عنوانه دوران الأمر بين المحذورين، وقد عرفنا سابقاً أن المصنف عنون الفصول بلحاظ المجاري لا بلحاظ عناوين الأصول العملية، في هذا الفصل يتعرض لصورة دوران الأمر بين المحذورين، نكتفي اليوم بتناول مطلبين:

المطلب الأول: في معنى دوران الأمر بين المحذورين، وفرقه عن الموارد المشابهة من قبيل اجتماع الأمر والنهي ومن قبيل التعارض.

المقصود من دوران الأمر بين المحذورين أن المكلف يشتبه عليه حال فعل من الأفعال فيدور أمره بين أن يكون واجب الفعل أو واجب الترك.

ويفترق هذا الأمر عن اجتماع الأمر والنهي هو: أنه في مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على القول بالامتناع لا يوجد دوران وهو واضح، وبناء على الجواز فإن مصب الأمر مغاير لمصب النهي وإلا لولاه لما قيل بجواز الاجتماع للتضاد بين الأحكام الشرعية المقتضي لعدم جواز الاجتماع، فمع الاختلاف في المصوب لا يحصل دوران بل الأمر متعلق بشيء والنهي بآخر، بخلاف ما نحن فيه فإن الدوران ثابت..

أما فرق دوران الأمر بين المحذورين عن التعارض على وجه التباين هو: أن التعارض قد يكون منشأً للدوران، إذا تعارض خبران أحدهما يقول بالوجوب والآخر بالحرمة ولم يكن مرجح في البين وكنا نقول بأنه في حال التعارض يكون الحجة هو أحدهما غير المعين، فيكون ذلك سبباً للدوران، أما مع وجود

المرجح فلا دوران، أما مع القول بالتساقط فلا دوران، وهكذا الحال مع القول بالتخيير..
فاتضح لنا المطلب الأول..

المطلب الثاني: في الأقوال في المسألة.

القول الأول: أنه في مسألة الدوران العقل حاكم بالبراءة عن خصوص الوجوب والحرمة والنقل كذلك، لينتج ذلك أن المكلف من الناحية العملية سواء أتى بالفعل أو الترك لا يؤاخذ..

أما حكم العقل بالبراءة فلقبح العقاب بلا بيان، فليس للمولى أن يؤاخذ على خصوص الوجوب ولا على خصوص الحرمة لعدم البيان..

وأما النقل فلا إطلاق رفع عن أمتي ما لا يعلمون..

القول الثاني: لزوم الأخذ بأحد المحذورين تعييناً وهو الحرمة لأجل أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة..

القول الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، إلحاقاً له بباب التعارض على القول بالتخيير..

القول الرابع: أن كلاً من العقل والشرع لا يحكمان بشيء من البراءة والتعيين فيتوقفان في الحكم، غاية الأمر العقل يدرك أن المكلف يُترك لحالة لأنه تكويناً إما فاعل وإما تارك لعدم ارتفاع النقيضين، فيترك باختياره التكويني من دون حكم آخر، وهذا ما يُعبر عنه بأصالة التخيير العقلية..

القول الخامس: أن نؤمن بالقول السابق في مرحلة حكم العقل، ولكن نحكم شرعاً بالإباحة لوجود المقتضي وفقدان المانع، أما أن المقتضي موجود فلأجل عموم مثل (كل شيء لك حلال)، وأما أن المانع مفقود لأن المانع إما عقلي وإما شرعي وسوف يأتي الحديث عن عدمهما..

تطبيق العبارة:

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته، لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

درس ٤٠٥:

ص ٣٥٥، قوله رحمه الله: (وقد عرفت أنّه لا يجب موافقة الأحكام إلزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً..)
اتضح لنا الأقوال في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، واتضح لدينا أن مختار المصنف رحمة الله عليه هو التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم بالإباحة شرعاً، وبيّنا في الدرس السابق وجود المقتضي لكلّ من التخيير العقلي والإباحة الشرعية..

بقي لدينا أن نبحث عن وجود المانع، إذ لا يكفي لاختيار رأي من الآراء مجرد تمامية المقتضي بل لا بد من رفع الموانع، والموانع عند تعدد الآراء عادة بالنسبة إلى رأي تكون عبارة عن أدلة الآراء الأخرى فكل دليل لرأي غير رأي المصنف يشكل مانعاً لا بد من رفعه..

المانع الأول: الذي يفرض في المقام هو دعوى أن لكل تكليف من التكاليف يوجد موافقتان، الأولى الموافقة العملية بأن يفعل أو يترك، والثانية الموافقة الالتزامية وذلك بأن يعقد القلب على التكليف المعلوم، والموافقة الأولى من أعمال الجوارح بينما الثانية من أعمال الجوانح، وهذه الموافقة الالتزامية تمنع من الالتزام بالإباحة شرعاً..

وجه المانع: أنه في دوران الأمر بين المحذورين لَمَا كان من مصاديق العلم الإجمالي بالإلزام فيتحقق صغرى لكبرى وجوب الموافقة الالتزامية، لأن القطع بالتكليف كما يجب موافقته عملاً يجب موافقته التزاماً، والحكم بالإباحة يتنافى مع الموافقة الالتزامية؛ إذ كيف نعقد القلب على الإلزام مع حكمنا بأن المكلف بريء عن الإلزام..

وفيه:

أولاً: تقدم ذلك مفصلاً في الأمر الخامس من الأمور السبعة في مبحث القطع وأثبتنا أن الوجدان حاكم بلا حاجة إلى إقامة برهان بأن الإطاعة والموافقة تحصل بمجرد الإتيان بمتعلق التكليف فعلاً أو تركاً وإن لم تحصل موافقة التزاميه، وهذا إنكار لأصل وجوب الموافقة الالتزامية التي يبتني عليها المانع..

ثانياً: أنه على تقدير الالتزام بوجوب الموافقة الالتزامية، فلا تجب الموافقة الالتزامية تفصيلاً وإنما الواجب الالتزام بحكم الله على إجماله، ولا منافاة بين الالتزام بحكم الله على إجماله وبين الإباحة الظاهرية، كما لا منافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي..

وبهذا تم الكلام في المانع الأول..

المانع الثاني⁶: أن القول الثاني من الأقوال المتقدمة كان عبارة عن وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً كالحرمة مثلاً..
المصنف رحمة الله عليه يجيب على ذلك: بأن الأخذ بأحدهما المعين إن كان من دون دليل وحجة فهو تشريع، وإن كان مع الدليل والحجة فسوف يأتي المناقشة بل تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي أن كبرى دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة لا يمكن الموافقة عليها..

المانع الثالث: وهو عبارة عن دليل القول الثالث وهو القول بالتخيير الشرعي بين الوجوب والحرمة، مدرك هذا القول أحد وجهين:

الوجه الأول: أن نستدل على التخيير بأدلة التخيير الواردة في باب التعارض، بدعوى أن المقام من مصاديق التعارض..
يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الوجه: أن قياس ما نحن فيه على باب التعارض قياس مع الفارق، وذلك لأن التخيير بين المتعارضين تارة بناء على القول بالسببية، وأخرى بناء على القول بالطريقة..

فإن كنا من القائلين بالسببية فالتخيير بين الخبرين يندرج في كبرى التخيير بين المتزاحمين، وذلك لأنه على مبنى السببية المقبولة التي مرجعها إلى المصلحة السلوكية وأنه بسبب قيام الأمانة تحدث مصلحة فعند قيام الخبرين تحدث مصلحة في الجري على وفق الأول بإتيان الفعل ومصلحة بالجري على وفق الثاني بترك الفعل، فيكون ذلك من باب تزاحم المصالح والملاكات والقاعدة مع عدم المرجح هي التخيير..

⁶ هذا المانع الثاني بعض المحشين جعلوه تكملة لجواب المصنف عن المانع السابق، وبعضهم جعلوه دليلاً لأحد الأقوال المتقدمة فيكون مانعاً آخر غير المانع السابق..

وهذا الأمر مفقود في دوران الأمر بين المحذورين، لأن المكلف يعلم بوجود حكم إلزامي واحد اشتبه عليه تعيينه سواء كان على نحو الشبهة الحكمية أم على نحو الشبهة الموضوعية، لا أنه حدثت مصلحتان.. فبناء على السببية يكون القياس مع الفارق..

أما لو كنا من القائلين بالطريقة -وهي أن الخبر مجرد طريق قد يصيب وقد يخطيء من دون حدوث مصلحة بقيامه- بناء على الطريقة القاعدة تقتضي -كما سوف يأتي في بحث التعارض- التسايط لا التخيير، نعم إن وجد في أحدهما مزية معتبرة فيعين صاحب المزية، أو قام الدليل الشرعي على التخيير نلتزم حينئذ بالتخيير، وهذا الدليل الشرعي بالتخيير ليس موضوعه دوران الأمر بين الحرمة والوجوب بل موضوعه قيام الخبرين على الحرمة والوجوب، والأصل الموضوعي القائل بأن كل لفظ يؤخذ في لسان الخطاب يحمل على الموضوعية يمنعنا من تعميم دليل التخيير وهو قوله: (بأيهما أخذت..) لما نحن فيه..

فعلا كلا الحالتين المسألة قياس مع الفارق..

الوجه الثاني: أن يكون قياس دوران الأمر بين المحذورين على تعارض الخبرين: بمناط أن التخيير الشرعي بين الخبرين بمناط إبداء الخبرين لاحتمال الوجوب والحرمة، فالتخيير بين الخبرين صورةً هو تخيير بين الحكمين لباً..

إذا أخذنا بهذا الأمر يكون القياس بلا فارق لا مع الفارق، إلا أن الكلام في استفادة هذا المطلب من دليل التخيير، لما عرفت من أن موضوع دليل التخيير هو الخبران المشعر بوجود موضوعية للخبرين، بخلاف ما نحن فيه الذي نعلم يقيناً بنفي الثالث، بينما في المتعارضين وإن أبدا كل واحد من الخبرين

احتمال الوجوب واحتمال الحرمة لكن ذلك لا ينفي احتمال الكراهة مثلاً، لما عرفت من القاعدة على الطريقة هي التساقت.

تطبيق العبارة:

وقد عرفت إنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزامين، وعلى تقدير إنها من باب الطريقة فإنه وأن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما - تعييناً - مع المزية - أو تخييراً - بدون مزية إذا دل دليل شرعي على التخيير - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو - بالقدر الممكن وهو بالموافقة الاحتمالية - حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخييرها هنا، فتأمل جيداً.

ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان..)

المانع الرابع: عن جريان التخيير العقلي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ قد يقال: إن جريان القاعدة لا تصل النوبة إلى التخيير العقلي الذي عرفت أن مرجعه إلى التوقف في الحكم وترك المكلف على وفق وضعه التكويني، فإنه إذا تنقح موضوع قاعدة قبح العقاب فالعقل يدرك البراءة لا التوقف..
يجيب المصنف رحمة الله عليه: من أنه إنما يتم لو كان موضوع القاعدة متحققاً وهو عدم البيان، وهو ليس كذلك قطعاً إلا على ما نُسب إلى الميرزا القمي من كون العلم الإجمالي مثل الشك، وثبت في محله سابقاً أن العلم الإجمالي بيان غاية الأمر هذا البيان لا يتمكن المكلف تكويناً من موافقته، وعدم التمكن من موافقته لا يوجب الانقلاب وخروج البيان إلى اللابيان..

تطبيق العبارة:

ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه - ها هنا - وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة -تكويناً-، كما لا يخفى.

درس ٤٠٦:

ما زال البحث في مناقشة الأقوال المقابلة لكونها مع أدلتها على تقدير ثبوتها تمنع عمّا ذكره الماتن رحمة الله عليه، وكان البحث في دعوى جريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين

المحذورين، بدعوى أن البيان في دوران الأمر بين المحذورين مفقود فيقبح العقاب، وإذا أردنا التفصيل في جواب المصنف رحمة الله عليه يمكن أن يقال:

إن إثبات عدم الموضوع لقاعدة من القواعد له طريقتان: الطريقة الأولى: أن يثبت عدم الموضوع بالمباشرة، كما لو قال المولى: (لا تشرب الخمر) وأثبتنا أن السائل خلٌّ، هنا ثبت عدم الموضوع بالمباشرة..

الطريقة الثانية: يثبت عن طريق (الإن)، كما لو أثبتنا في المثال المذكور عدم الإسكار بدعوى أنه لو كان خمرًا لكان مسكرًا فيما أنه ليس بمسكر فليس بخمر..

كلا الطريقتين يمكن أن تثبت بهما عدم الموضوع.. وفيما نحن فيه بالنسبة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مجال لكلا الطريقتين:

أما بالمباشرة فكون دوران الأمر بين المحذورين من صغريات العلم الإجمالي والعلم الإجمالي بيان..

وأما بطريق (الإن) فقد يقال: إن بالإمكان إثبات عدم البيان من خلال إثبات عدم تنجز وجوب الموافقة القطعية فعن طريق انتفاء الأثر ينتفي المؤثر، وهذا برهان (الإن)..

لكن هذا البيان مدخول من ناحية ما ثبت في محله من أن برهان (الإن) يتم في اللوازم المساوية دون الأعم، وما نحن فيه من قبيل اللازم الأعم؛ لأن انتفاء التنجيز يمكن أن يستند إلى عدم البيان من باب استناد عدم المعلول إلى عدم المقتضي، ويمكن أن يستند إلى العجز وعدم القدرة من باب استناد عدم المعلول إلى عدم الشرط، فإذا كان عدم التنجيز أعم فلا يثبت به عدم البيان..

فانتفت كلا الطريقتين لإثبات عدم الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا انتفت كلا الطريقتين فلا بد أن يكون الموضوع ثابتاً، وبالتالي فلا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان..

إشكال وجواب:

إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يخلو، إما أن يراد إجراءها في الجامع، وإما في الخصوصية، ففي الجامع لا تجري لوجود البيان على الجامع وعدم التنجيز للعجز لا لعدم البيان، أما في الخصوصية فإن كلاً من خصوصية الوجوب والحرمة لا بيان عليها، فإذا كان العلم بالجامع كافياً لبيان الخصوصية ليمتنع جريان قاعدة قبح العقاب فلماذا لا يكون الأمر كذلك في الأصول الترخيفية الشرعية؟، فمثلاً في حديث الرفع إذا أريد إجراءه بلحاظ الجامع فهو معلوم فلا يتحقق موضوعه، وإن أريد إجراءه بلحاظ الخصوصية فإن لم يكن العلم بالجامع مانعاً فماذا لا يكون الأمر كذلك في البراءة العقلية؟

هذا الإشكال بالتأمل في كلمات المصنف هنا وفي حاشيته على الرسائل يتضح الجواب عنه، توضيحه:

أنه لو دققنا في عبارات المصنف لوجدنا أنه اختار التعبير بجريان الإباحة شرعاً دون التعبير بجريان البراءة أو حدث الرفع مثلاً وهذا له خصوصية، فإن حكم حديث الرفع عنده كحكم البراءة العقلية كلاهما لا يجري فكما أنه لا قصور في البيان في مورد البحث المانع عن جريان البراءة العقلية لا قصور في العلم..

بينما بالنسبة للإباحة الشرعية المستفادة من حديث الحل فعند المصنف المقتضي موجود والمانع مفقود..

أما أن المقتضي موجود: فلأجل أن حديث الحل فُرض فيه وجود حلال وحرام، وبمقتضى ما تقدم في بحث البراءة رفعنا اليد عن ظهوره في الشبهة التحريمية والشبهة الموضوعية - طبعاً في الكفاية تعرض للتعميم على الشبهة الوجوبية، وفي حاشيته على الرسائل تعرض للتعميم على الشبهة الحكمية- فبلحاظ الجامع نحن لا نريد أن نجري الإباحة الشرعية، ولكن بلحاظ الخصوصية فلا نستطيع أن نبني على الحكم بخصوصه ما لم نعلم الحرام منه بعينه، فحينئذ المقتضي لإجراء الإباحة الشرعية موجود..

ولا يقال مثله في حديث الرفع، لأن العلم بالجامع (الإلزام) كافٍ للتنجيز إلا إذا أحرز أن حكم المولى لم يصل إلى حد الفعلية الحتمية كما تقدم في الأمر السابع من مباحث القطع.. نعم هنا كلام على المصنف أن حديث الحل الذي استشهد به في البراءة وحاول تعميمه على الموضوعية والحكمية تارة والوجوبية والتحريمية تارة أخرى لا يوجد في المجاميع الحديثية باللفظ الذي نقله المصنف..

ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ثم إن مورد هذه الوجوه، وأن كان ما [إذا] لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً..)

بعد ذلك يريد أن يحرر لنا محل النزاع..

في دوران الأمر بين المحذورين يوجد صور أربعة:
الصورة الأولى: دوران الأمر بين المحذورين مع كونهما توصليين، كما لو دار أمر الميت بين وجوب دفنه في مقابر المسلمين وحرمة دفنه (هل هو كافر أو مسلم)

الصورة الثانية: أن يدور بين تعبديين، كما لو دار أمر امرأة في زمن الاستظهار بين فعل الصلاة وترك الصلاة وقلنا بأن الترك تعبدي..

الصورة الثالثة: أن يدور الأمر بين المحذورين مع كون أحدهما تعبدياً لا على التعيين، نعرف إما الوجوب أو الحرمة تعبدي ولكن أيهما؟ لا نعرف..

الصورة الرابعة: أن يكون أحدهما المعين تعبدياً..

هذه الصور الأربع تشترك في شيء وتختلف في آخر، جهة الاشتراك أنها بأجمعها لا يتمكن المكلف فيها من الموافقة القطعية، وأما جهة الاختلاف ففي صورتين يتمكن المكلف من المخالفة القطعية وفي صورتين لا يتمكن..

أما اللتان لا يتمكن فيهما من المخالفة القطعية فذلك فيما لو كانا توصليين أو أحدهما لا على التعيين تعبدياً هنا المخالفة القطعية كالموافقة القطعية غير ممكنة، مثل دفن الميت لا يمكن الموافقة القطعية ولا يمكن المخالفة لأنك تكويناً إما دافن أو غير دافن فلا تتمكن من كلٍّ من الوجوب والحرمة..

وأما اللتان يمكن فيهما المخالفة القطعية، فذلك في صورة كونهما تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً، فمثلاً تستطيع المرأة أن تصلي من دون قصد القرية فعلى تقدير وجوب الصلاة لا تكون ممتثلة وعلى تقدير حرمتها على نحو الشمول بحرمة كل أجزاءها لا تكون ممتثلة فخالفت الوجوب على تقديره والحرمة على تقديرها فحصلت المخالفة القطعية..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه خص البحث بالصورتين اللتين لا نتمكن فيهما من المخالفة القطعية، والصورتان الأخريين خارجتان عن محل النزاع..

الآخوند يخالف الشيخ ويرى دخول جميع الصور، وذلك لأن مصب البحث في دوران الأمر بين المحذورين والمهم هو بيان جريان أصالة التخيير، وبلحاظ هذا المهم لا تفترق الصور الأربع، إذ ما دام المشترك بينها هو عدم التمكن من الموافقة القطعية فالعقل يحكم بالتخيير، نعم يختلفان في أمر خارج عن المهم وهو أن الصورتين اللتين يمكن فيهما المخالفة القطعية لا تجري فيهما أصالة الإباحة لكونه ترخيصاً في المعصية وهي المخالفة القطعية، لكن هذا الأصل غير معهود لأصالة الإباحة وإنما لأصالة التخيير فلا يضر فكل الصور تدخل في محل النزاع..

تطبيق العبارة:

ثم إن مورد هذه الوجوه -الخمسة-، وأن كان ما [إذا] لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً، إذ لو كانا تعديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ، إلا أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح. -فيحكم العقل بالتخيير-

فانقدح إنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، وأن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ص ٣٥٦، قوله رحمه الله: (ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير..)

أيضاً ما زال البحث في تحرير محل النزاع، حاصله:

أن النزاع إنما يجري على تقدير عدم وجود مزية احتمالية لأحدهما، أما لو وجدت مزية لأحدهما محتملة الترجيح فيكون المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير والعقل يحكم بالتعيين حينئذ، كما لو دار الأمر بين لزوم تقليد الأعم تعييناً أو تخييراً فإن العقل بتقليد الأعم لأنه إن كان هو المعين حصل الامتثال وإن كان نخير بينه وبين العالم حصل الامتثال أيضاً، ففيما نحن فيه لو احتمالنا مزية مرجحة على تقدير ثبوتها في أحدهما ومع فرض عدم التمكن من الاحتياط تكويناً فيدور أمر صاحب المزية المحتملة بين أن يؤتى به تخييراً أو يؤتى به تعييناً فينقح صغرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير..

ولكن مقصودنا من المزية المحتملة الترجيح ليس ما يرتبط بقوة الاحتمال بل ما يرتبط بقوة المحتمل وما يرجع إلى الملاك، فلو فرضنا أن ما يدل على الحرمة صحيح أعلائي وما يدل على الوجوب موثقة ودار أمرى في مورد بين الوجوب والحرمة وعلى تقدير الوجوب يحتمل أن تكون مصلحته أشد، فإن الذي يقدم حينئذ الوجوب وإن كان أضعف احتمالاً لكونه أقوى محتملاً وملاكاً كما هو القانون في باب التزاحم إذ ينظر إلى أقوائية الملاك والمحمّل..

لقائل أن يقول: إذا كان الأمر كذلك فإذا لم لا نرجح الحرمة بشكل دائم اعتماداً على أن دفع المفسدة أولى وأقوى من جلب المنفعة؟

كان الجواب ما تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي من أن هذه القاعدة لا دليل عليها، مضافاً إلى انتقاضها في بعض الواجبات عند مزاحمتها للحرام كما لو توقف انقاذ النفس المحترمة على إتلاف حيوان محترم الدم أو إتلاف زرع أو ما شاكل ذلك..

وبهذا تم الكلام في مبحث دوران الأمر بين المحذورين..

تطبيق العبارة:

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة إنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتمال احتمال في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

درس ٤٠٧:

الفصل الثالث: الشك في المكلف به.

ص ٣٥٨، قوله رحمه الله: (لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم..)

الآخوند كعادته جمع لنا التشقيقات التي ذكرها الشيخ الأعظم في فصل واحد، حيث إنه يظهر من الشيخ أنه أرجع البحث في الشك في المكلف به إلى ست عشر صورة بتشقيقاته المعهودة، بالتفريق بين منشأ الشك هل هو إجمال النص أو تعارض النصين أو فقدان النص؟، وبالتفريق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، وبالتفريق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، وبالتفريق بين المتباينين في كونهما بالذات أم بالعرض، وبالتفريق بين الأقل والأكثر الارتباطيين

والمستقلين، وبحث هذه الشقوق والصور كلُّ واحد منها في مسألة..

بينما الآخوند عنون البحث في هذا الفصل بـ(الشك في المكلف به) وقسمه إلى القسمين، لأن الشك في المكلف به تارة لتردد المكلف به بين المتباينين وأخرى لتردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ولهذا أوقع البحث في مقامين: في المتباينين، وفي الأقل والأكثر الارتباطيين..

وفي التقسيم للمتباينين وللأقل والأكثر يظهر منه أنه يوافق الشيخ في أصل هذا التقسيم، لكن عندما في البحث عن المتباينين أضاف شيئاً خالف به الشيخ وهذا ما يحتاج إلى توضيح:

فالآخوند في البداية جعل المقسم الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف، وجاء بـ(من) البيانية للتكليف قائلاً: (من الإيجاب أو التحريم)، هذا العنوان لا يشمل دوران الأمر بين المحذورين سواء مع وحدة الواقعة أم مع تعددها..

أما مع وحدة الواقعة فخروجها عن العنوان ضروري، لأنه في هذا الفصل نبحت عن أصالة الاشتغال وفي دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة الواقعة يستحيل تكويناً الموافقة القطعية، فلا معنى للبحث عن جريان أصالة الاشتغال..

أما في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة فظاهر العنوان تبعاً للشيخ أنه خارج، إذ أن العطف بـ(أو) يقتضي خروجه، لأن العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم يعني أن التكليف المعلوم قد يكون هو الإيجاب في بعض الأمثلة وقد يكون هو التحريم في الأمثلة الأخرى فلا تدخل فيه صورة الدوران، لأن التكليف المعلوم في صورة الدوران هو الجنس لا النوع فيعلم بجنس الإلزام، بينما في العنوان العلم بنوع التكليف، فمقتضى العنوان أن يخرج دوران الأمر بين

المحذورين مع تعدد الواقعة كما لو علم المكلف إجمالاً بأنه إما يجب عليه صلاة النافلة أو يحرم عليه التدخين هنا لا يوجد عنده علم بالوجوب أو علم بالتحريم بل عنده علم بالإلزام (الجنس) فمقتضى العنوان أنه يخرج، مع أنه تتأتى فيه الموافقة القطعية فلبحث عن أصالة الاشتغال فيه وجه وعليه فيجب إدخاله، إذ يصدق عليه العلم بالتكليف ولو بجنسه مع الشك في المكلف به..، وعندما شرع في تفصيل المقام الأول صرح الأخوند بدخوله وهذا شيء إضافي لم يُشر إليه في تقسيمات الشيخ الأعظم..

يبقى سؤال: لماذا خص البحث في المقام الثاني بالأقل والأكثر الارتباطيين؟

الجواب: أنه في الأقل والأكثر الاستقلالي لا يكون من الشك في المكلف به بل من الشك في التكليف فيدخل في الفصل الأول، فإن من علم بوجوب قضاء صوم عليه تردد بين شهر وشهرين فهو متيقن للشهر ويشك في تكليفه بالزائد وهذا شك في التكليف..

بخلافه في الارتباطيين فإنه إذا دار أمر الصلاة الواجبة بين عشرة أجزاء أو تسعة فإن الواجب في الواقع إن كان هو العشرة فالتسعة لا تبريء الذمة بمقدار بل لم يأتي بالتكليف أصلاً، فلا يكون الشك في وجوب الجزء العاشر شكاً في تكليف زائد، وسوف يأتي تفصيله..

هذا والفرق بين المتباينين والأقل والأكثر: أنه في المتباينين يمكن أن نشكل قضيتين شرطيتين مقدم الأولى عين أحد المتباينين وتاليها نقيض الآخر والشرطية الثانية بالعكس، فمثلاً لو علم المكلف بوجوب صلاة عليه ظهيرة الجمعة مرددة بين

الجمعة والظهر فلنا أن نقول: (إذا وجبت عليّ الجمعة لم تجب الظهر، وإذا وجبت الظهر لم تجب الجمعة) بينما في الأقل والأكثر الأمر ليس كذلك، فلا يقال: (إذا وجب عليّ تسعة أجزاء لم يجب العاشر، وإذا وجب العشرة لم تجب التسعة) فإن القضية الأولى وإن كانت صادقة إلا أن الثانية كاذبة، لأن العشرة لو كانت واجبة فالتسعة في ضمنها..

ثم إن التباين قد يكون ذاتياً كما لو علمت بنجاسة إما الإناء الأحمر وإما الإناء الأسود، وقد يكون بالعرض كتردد الصلاة الواجبة بين القصر والتمام، فلا يتوهم أن أحد أن هذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر لكون القصر ركعتين والتمام أربعة لأن الركعتين أخذتا بشرط لا بالنسبة للزيادة وهذا بعرض هذا الشرط يباين الركعتين بشرط الزيادة، وهذا مقصودنا من التباين بالعرض..

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين.

الأخوند بعد بيان هذه المقدمة يشرع في البحث عن المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين..

ويكرر مبناه المتقدم في بحث القطع، وعمدة هذا المبنى تبتني على أن التكليف المعلوم بالإجمال هل هو فعلي من جميع الجهات أم لا؟

فإن كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات وكان واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر فينتج هذا العلم الإجمالي ويجب الاحتياط، ويكون تنجزه مانعاً عن جريان الأصول الترخيضية في الأطراف، وعموم حديث الرفع لا يكفي لجريانه في أطراف العلم الإجمالي، وذلك لأن جريان حديث الرفع في الأطراف يعني أن التكليف المعلوم

بالإجمال لم يصل إلى مرحلة الحتم والفعلية من جميع الجهات، وهذا مناقض لما فرضناه..

هذه المناقضة توجب تخصيص مثل حديث الرفع، أما لو لم يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية الحتمية ومن جميع الجهات وإنما المولى علق حتميته على وصوله التفصيلي ففي هذه الحالة لا يوجد مانع لجريان أدلة البراءة في أطراف العلم الإجمالي..

ومن هنا نستنتج أن الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أنه في العلم التفصيلي لم تتحفظ رتبة الحكم الظاهري والترخيص الظاهري، بينما في العلم الإجمالي رتبة الحكم الظاهري محفوظة..

(هذا الشرح بهذه الطريقة إذا اكتفيتم به فيكون الأستاذ يضحك عليكم أو أنه لم يفهم المطلب، لكن للأسف هكذا شرحوا كلام الأخوند وأدى ذلك إلى أن الكثير بنى على أن الأخوند ليس عنده شيء في العلم الإجمالي ولم يقدم علينا شيئاً في العلم الإجمالي، لذا أنا اقترح إذا تسمحون لنا نفصل في هذا البحث ونتعرض لبعض الإشكالات التي وجهت إلى الأخوند)

تطبيق العبارة:

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو [عليه]

من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعلياً كذلك - ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصحّ العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقذ إنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلاّ إنّه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات، لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فافهم.

درس ٤٠٨:

تفصيل الكلام في رأي الأخوند في مسألة منجزية العلم الإجمالي:

كنا قد وعدنا قديماً وحديثاً بتفصيل الكلام برأي الأخوند في منجزية العلم الإجمالي، وبيان مختاره يتم في نقاط:

النقطة الأولى: أنه تقدم مراراً أن للحكم عند الأخوند مراتب أربع (الاقتضاء، والإنشاء، والفعلية، والتنجز) وتقدم شرحها مراراً..

النقطة الثانية: أنه بالقول بتعدد مراتب الحكم ترتفع شبهتان عن الأحكام الظاهرية في صورة المخالفة: الشبهة الأولى: شبهة التضاد.

الشبهة الثانية: شبهة التصويب.

أما شبهة التضاد فواضح، كما تقدم في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، حيث إن الحكم الواقعي المجهول يكون في مرتبة الإنشاء، والفعلية تكون للحكم الظاهري، ولا تضاد بين حكمين مع اختلاف المرتبة..

وأما شبهة التصويب، فباعتبار أنه بقيام الحكم الظاهري لم نلغي الواقع بجميع مراتبه ولم تصبح الأحكام مختصة بالعالمين بها، وذلك لإمكان أن يقال: إن الأحكام المشتركة بين العالم والجاهل هي مرتبة الإنشاء من تلك الأحكام، فحافظنا على الاشتراك مع أخذنا بالحكم الظاهري في صورة الجهل، فلا يوجد تصويب.. فحرمة شرب التتن أنشأت للعالم والجاهل لكن هذا الإنشاء لم يصل إلى مرحلة الفعلية لفرض الجهل فتحقق موضوع الأصل العملي والترخيص الظاهري صار فعلياً.. فمن جهة لا تضاد ولا منافاة ومن جهة لا تصويب..

النقطة الثالثة: المذكورة صراحة في عبارة الكتاب هو أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الإجمالي، إذ كل واحد من الطرفين مشكوك الحكم ومجهوله، فيصح أن يقع مورداً للأمانة وموضوعاً للأصل..

بينما الأمر ليس كذلك في العلم التفصيلي كما هو أوضح من أن يبين..

النقطة الرابعة: أن الإطاعة والمعصية عند الأخوند من آثار المرتبة الثالثة، بمعنى أن ما يقع موضوعاً لحكم العقل بالإطاعة والعصيان هو الحكم الفعلي، وهذه النقطة بحاجة - لأهميتها في مقامنا - إلى بسط الكلام وإلى توضيح حاصله:

لا شك أن مقام التطبيق وامتثال التكليف متأخر رتبة عن مقام جعله وإنشاءه، فما لم يتم الجعل بحدوده كاملاً من قبل المولى فإن النوبة لا تصل إلى مقام تطبيق العبد، وذلك لأن جعل الأحكام بالنسبة إلى تطبيق العبد بمثابة الكبرى الكلية من ناحية القوة العاقلة التي تُعطى بيد القوة المتصرفة والخادمة، فما دام القوة الخادمة والمتصرفة لم يحصل لها إدراك بتلك الكبرى الكلية فإنها لن تتمكن من تطبيقها على الأصغر..

ففي كل وقت كان هناك قصور في الحكم في مقام الجعل وذلك في موردين:

المورد الأول: أن يكون الحكم التكليفي متمحضاً بمرتبة الإنشاء من دون أن يصل إلى حد الفعلية، وهذا الحكم فيه قصور..

المورد الثاني: الحكم المشروط قبل تحقق شرطه، كوجوب الصلاة قبل الزوال..

ففي هذين الموردين لا يتحصل تطبيق من العبد في مقام الامتثال وهو واضح، وفي كل مورد لا يكون مجال لتطبيق الكبرى الكلية التي هي بيد المولى على الصغرى فإن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال ولا يحكم على المخالفة بأنها عصيان، غاية الأمر الحكم يكون تاماً في مقام الجعل ومعنى التمامية في مقام الجعل أنه بحيثية لو عُلم به لصار منجزاً على العبد، فأرادة المولى الفعلية لا تتعلق بالبعث والزجر ما لم يتعلق علم العبد بالإنشاء الكلي وبالجعل وإنما تكون إرادته تعليقية، وهذا ما يسميه الآخوند في أكثر من موضع بالفعلية التعليقية (لا الحتمية أو من جميع الجهات)

ويمكن تعريف الفعلية التعليقية بأنها: التي تكون ثابتة في الواقع في موارد الأصول القائمة على خلافها، لما عرفت من عدم التضاد وعدم التصويب بعد الالتفات إلى اختلاف المرتبة..

وبعبارة مختصرة: الفعلية الحتمية في مورد الترخيص الظاهري لا تتنافى مع الفعلية التعليقية في مورد الإلزام الواقعي، يعني الآن البراءة وصلت إلى مرحلة الحتم لأنني علمت بالجعل الكلي وأن المولى قال لي أنه في صورة الجهل أنت بريء وأحرزت الأصغر وهو أنني جاهل.. فوصل الحكم إلى الفعلية الحتمية أي الفعلية من جميع الجهات، فالفعلية الحتمية ترخيص والإلزام فعلية تعليقية ولا تضاد بين فعلية حتمية وفعلية تعليقية..

وتحصل مما تقدم: أن هذه التعليقية هي التي يكون زمام أمرها بيد المكلف في مقام التطبيق فله إجراء البراءة عقلاً ونقلاً عند الجهل بها، ولو فرضنا أن المولى لا يرضى بفوات الحكم المنشأ والمجعول لما جاز له إعطاء زمام المبادرة بيد المكلف، بل إما أن يرفع جهله تكوينياً أو يُشرع له الاحتياط والمفروض فرغنا عن تمامية أدلة البراءة..

ومن هذا البيان اتضح لنا اصطلاحين يترددان كثيراً في كلام الأخوند (الفعلية التعليقية) و(الفعلية من جميع الجهات) والمعبر عنها بالفعلية الحتمية وأن التكليف وصل إلى مرحلة الحتم..

النقطة الخامسة: أن العلم المعلق عليه في الفعلية التعليقية ليس دخله في هذه الفعلية من ناحية الشارع وليس نظير الزوال في الوجوب المشروط به بل لأجل حكم العقل بالتنجز، ففي كل مورد صار الحكم منجزاً صار حتمياً وتحولت الإرادة الإنشائية للمولى إلى إرادة فعلية، ولأجل ذلك يرى الأخوند أن الفعلية الحتمية لا تنفك عن مرتبة التنجز وإنما هما توأمان بحكم العقل..

وهذا يعني أن الفعلية التعليقية تترقى إلى الحتمية بحكم العقل بالتنجز الناشيء من التطبيق من قبل العبد في مقام الامتثال، وهذا التطبيق لا يمكن أن يحصل إلا بترتب الصغرى الوجدانية، بأن يقال مثلاً: (المولى جعل الحرمة للخمر وهذا خمر)..، هذا الأمر يتأتى بوضوح في العلم التفصيلي أو ما يقوم مقامه من الظن التفصيلي، وأما في العلم الإجمالي فلا يتأتى ذلك لفرض علمنا بوجود الخمر في أحد الإنائين، والتطبيق بحاجة إلى إشارة ولا يمكن الإشارة إلى هذا الإناء والقول بأنه خمر لكونه مجهولاً..

من هذه الناحية يشترك العلم الإجمالي مع الشك الساذج، فكما أنه مع الجهل لا يمكن لنا تطبيق الأكبر على الأصغر كذلك في صورة العلم الإجمالي، لما عرفت من أن التنجز يتوقف وينشأ من علمين: الأول: العلم بثبوت الأكبر للأصغر. والثاني: العلم في تحقق الأصغر في الخارج بأن نعلم بأن هذا خمر. وإذا فقدت إحدى النتيجتين لا يحصل التنجز..

النقطة السادسة: بناء على ما تقدم يتضح لنا أن السترة والغموض والحيرة باقٍ مع العلم الإجمالي، وما هو باقٍ مع العلم الإجمالي اتفق أن الشارع أخذه موضوعاً لأصوله الترخيضية، وعلى هذا الأساس يمكن أن نجعل العلم الإجمالي برزخاً بين العلم التفصيلي والجهل المحض، فليست نسبة العلم الإجمالي إلى التنجز نسبة اللاإقتضاء كما هو الحال في الجهل، ولا نسبة العلة التامة كما هو الحال مع العلم التفصيلي، فإننا قد عرفنا سابقاً أن العلم التفصيلي منجز للواقع على نحو القضية الضرورية المطلقة بينما العلم الإجمالي منجز للواقع على نحو الضرورية المشروطة، وهذا ينتج أنه لا مانع من جانب العلم من شمول الأدلة الترخيضية له لأن ما يكون معلقاً

على عدم شيء لا يكون مانعاً عن جريانه وهذا يعني القول بالإقتضاء، فالآخوند يرى في العلم الإجمالي مسلك الإقتضاء بلا فرق بينما تقدم في بحث القطع وما هو موجود هنا في بحث دوران الأمر بين المتباينين..

درس ٤٠٩:

ما زال البحث في توضيح ما اختاره الآخوند في كفاية الأصول بالنسبة للعلم الإجمالي، وتوصلنا على نحو التلخيص إلى الأمر التالي:

أن العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز فيؤثر ما لم يمنع منه مانع، والمانع الذي له قابلية المنع إما عقلي وإما شرعي.. أما المانع العقلي فكما في أطراف الشبهة غير المحصورة، حيث سيجيء إن شاء الله بيان الوجه في عدم منجزية العلم الإجمالي في أطراف غير محصورة، وهو يرجع إلى قصور في المعلوم وهو التكليف بحيث لا يصلح للمحركية إما لعدم القدرة وإما لعدم الابتلاء وإما للزوم العسر.. وأما المانع الشرعي فذلك فيما لو أظهر لنا الشارع عدم أهمية المعلوم بالإجمال، فحينئذ مع التفاتنا إلى انحفاظ رتبة الحكم الظاهري والتفاتنا إلى أن عدم الأهمية تقتضي عدم وصول التكليف إلى مرحلة الحتم فحينئذ لا مانع من جريان الأصول في أطرافه..

هذا خلاصة ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الآخوند، وسجلت عليه ملاحظات كثيرة أقتصر على سبيل الاختصار بذكر ثلاثة منها..

الملاحظة الأولى: ما يمكن أن يقال -كما عن جماعة-: من أن التكليف الإلزامي لما كان منكشفاً بالعلم الإجمالي فهذا يعني أن الاقتحام في الأطراف يعد معصية وهتكاً لحرمة المولى

وخروجاً عن رسم العبودية، فيمتنع حينئذ صدور الترخيص من قبل المولى فإيا يكون مستلزماً لهتك نفس المولى، وهذا يعني أن رتبة الحكم الظاهري غير محفوظة في العلم الإجمالي..
وهذا إشكال عام على كلِّ من يقول بمسلك الاقتضاء ولا يختص ببيان الأخوند..

يمكن الجواب عنه بما يتلاءم كلمات الأخوند أنه: قد عرفنا في توضيح كلامه أن الحكم الفعلي التعليقي لا يوجد فيه إرادة فعلية حتمية، ومع انتفاء الرادة الفعلية تنتفي المعصية ولا يكون مخالفة التكليف التعليقي معصية، وبالتالي لا يكون الترخيص فيه ترخيصاً في المعصية..

كما هو الأمر كذلك في الشبهات البدوية حيث إنه على المسلك المعروف عند أصحابنا ثبت أن الحكم الواقعي لا ينقلب بقيام الأصل أو الأمانة على الخلاف، فلو فرضنا في الشبهة البدوية كان واقع شرب التتن على التحريم، ودلت الأمانة أو الأصالة على الإباحة، فإن الحكم الواقعي فعلي تعليقي، فكما أن الترخيص الظاهري في موارد الشبهات البدوية لا يعتبر ترخيصاً في المعصية فكذلك الحال في العلم الإجمالي إذا لم يصل المعلوم بالإجمال إلى الفعلية الحتمية..

الملاحظة الثانية: التي سجلت على صاحب الكفاية أنه يوجد في كلامه تهافت، حيث إنه في مبحث القطع اختار صراحة أن العلم الإجمالي مقتضي لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، بينما في بحث العلم الإجمالي جعل العلم الإجمالي علة تامة كالعلم التفصيلي..

هذه الملاحظة قابلة للمناقشة، توضيحه: أن كلامه في مبحث القطع صريح جداً في مسلك الاقتضاء، أما فيما نحن فيه -يعني في العلم الإجمالي بين المتباينين- فنلاحظ أن كلام المصنف رحمة الله عليه موزع على ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: أن التكليف المعلوم بالإجمال بين المتباينين إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر الفعليين فلا محيص حينئذ عن التنجيز وصحة العقوبة على مخالفته، وعندئذ يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يشمل أطراف العلم الإجمالي يكون مخصصاً عقلاً لأجل مناقضة الترخيص الظاهري مع الحكم الإلزامي الفعلي من جميع الجهات..

ومن الواضح أن كلامه في هذه المرحلة لا ينافي ما تقدم في بحث القطع، لأنه في بحث القطع يتكلم عن أصل العلم بالإلزام، فأصل العلم لوحده مقتضٍ، وإذا وصل التكليف إلى مرحلة الحتم يصبح علة تامة فلا تنافي بين المطلبين..

المرحلة الثانية: أن التكليف الإلزامي إذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات ولو كان بحيث لو علم به تفصيلاً لوجب امتثاله، حينئذ لم يكن هناك مانع عقلاً وشرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية والعقلية لأطراف العلم الإجمالي..

وهذه المرحلة كما لا يخفى تنسجم تمام الانسجام مع مسلك الاقتضاء..

المرحلة الثالثة: في كلام الأخوند هنا أنه انقذ وجود تفاوت واشتراك بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، أما جهة الاشتراك فواضحة باعتبار أن كل واحد منهما يكشف عن معلومه بالكشف التام وإلا لما كان علة، أما جهة الافتراق فقد عرفت أن انحفاظ رتبة الحكم الظاهري وعدم انحفاظها..

وهذه المرحلة من كلامه أيضاً تنسجم مع مسلك الاقتضاء..

الملاحظة الثالثة: أنه لو سلمنا عدم التهافت في كلام الأخوند من جهة وصحة النظرية من جهة أخرى، لكن في الواقع نرى أن الأخوند أحالنا إلى جهالة، فإن خلاصة كلام الأخوند بكلمتين: (أن الحكم الالزامي إذا كان فعلياً تعليقياً فلا مانع من جريان الأصول في الأطراف، وإن كان فعلياً حتمياً فلا تجري الأصول في الأطراف) ولم يبين لنا كيف نميز بين الفعلية التعليقية والفعلية الحتمية..

هذا الإشكال يفهم الجواب عنه في كلام للأخوند في مبحث دليل الانسداد، حيث إنه في دليل الانسداد ذكر الأخوند ما ينفع في المقام، توضيحه:

أن الأحكام الشرعية يمكن تصنيفها إلى صنفين:
الأول: ما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام..

الثاني: ما كان له مزيد اهتمام به كما في الفروج والدماء..
حيث إن الاهتمام وعدمه يفهم من لحن الخطاب في لسان الإثبات، وحينئذ فإن علم المكلف إجمالاً بتكليف دائر بين أمرين وكان من قبيل الصنف الأول فلا يكون الحكم الالزامي المعلوم بالإجمال قد وصل إلى مرحلة الفعلية الحتمية إذ الحتم على كل حال متفرع على اهتمام الشارع، وحينئذ لا يكون الترخيص الظاهري في الأطراف منافياً للحكم المعلوم بالإجمال كما تقدم..

وأما لو كان من قبيل الصنف الثاني كما لو علم إجمالاً بوجود مؤمن يجب الحفاظ على حياته بين اثنين فلا يمكن جريان الترخيص الظاهري في الأطراف للمنافاة بين الرخصة الظاهرية والإرادة الحتمية بالإلزام..

هذا ما يمكن أن يقال في الدفاع عن كلام الآخوند، وهناك إشكالات أخرى موكولة لمحلها..

درس ٤١٠:

ص ٣٥٩، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر إنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات..) بعد وضوح نظرية الآخوند الواضحة في مبحث العلم الإجمالي من ناحية المعالم واللوازم يتعرض لأمر ثلاثة قبل الشروع في التنبيهات..

الأمر الأول: أنه بعد أن ثبت لنا أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من ناحية ذات العلم وإنما الاختلاف بينهما في أمرين:

الأول: أن الحكم الظاهري من حفظ الرتبة مع العلم الإجمالي دون العلم التفصيلي، وتقدم توضيح ذلك..

الثاني: أن المعلوم وهو التكليف في العلم التفصيلي دائماً يكون في مرحلة الفعلية الحتمية، بينما في العلم الإجمالي قد يكون التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً حتمياً وقد يكون فعلياً تعليقياً، بمعنى أنه يكون فعلياً من تمام الجهات سوى جهة الوصول التفصيلي..

بعد وضوح ذلك، فلو فرضنا أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً حتمياً فيجب موافقته وتحريم مخالفته مطلقاً، سواء كان في أطراف محصورة أم أطراف غير محصورة، لأن قلة الأطراف وكثرتها لا أثر له ما دام المعلوم فعلياً حتمياً، ولو فرضنا كون المعلوم فعلياً تعليقياً فلا تجب موافقته ولا تحريم مخالفته بلا فرق بين قلة الأطراف وكثرتها..

فما يظهر من الشيخ الأعظم وجماعة التفريق بين الشبهة المحصورة وغيرها ليس كما يجب، نعم قد تكون كثرة الأطراف في الغالب مانعاً عن وصول المعلوم إلى حد الفعلية الحتمية لأن الكثرة كثيراً ما تؤدي إلى وجود مانع عن التكليف كالأضطرار أو الخروج عن محل الابتلاء، وعليه فالمصنف لا يرى فرقاً بين الشبهتين وغلبة وجود المانع ليس فرقاً ما دام هذا المانع لو اتفق حصوله في المحصورة لمنع..

الأمر الثاني: أن الشيخ الأعظم كما نقلنا عنه في مبحث القطع أنه يختار في العلم الإجمالي أحد الأقوال الستة المتقدمة وهي التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، بدعوى: أن منجزيته للحرمة على نحو العلية ومنجزيته لوجوب الموافقة على نحو الاقتضاء فللشارع أن يرخص في أحد الأطراف وإن كان هو الحرام في الواقع أو الواجب في الواقع، ونقض الغرض يمكن أن يجبر بالتزام المصلحة السلوكية في العلم الإجمالي أيضاً عن طريق جعل البديل، فمثلاً لو علمت بوجوب مردد بين الجمعة والظهر فيجوز للشارع أن يرخصني في الظهر مثلاً مع احتمال أن يكون هو الواجب في الواقع، ونقضه للغرض يتدارك بجعل مصلحة على وفق صلاة الجمعة يجبر بها الواقع الفائق، فحينئذ لا مانع في الترخيص في ترك الموافقة القطعية..

المصنف بمقتضى ما تقدم لا يرتضي هذا الكلام، وذلك لأنه لنا أن نتساءل عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي المبحوث عنه فلا يخلو، إما أن يكون فعلياً تعليقياً أو فعلياً حتمياً، فإن كان الأول فكما لا تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، وإن كان الثاني فالعلم بلحاظ هذا المعلوم علة تامة

فيستحيل الترخيص فيه بلا فرق بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية..

وهذا هو منشأ توهم أن الأخوند هنا يقول بمسلك العلية، والحال أنه ليس كما ينبغي لأن هذا الكلام ذكره أيضاً في مبحث القطع فلماذا هناك استظهرتم الاقتضاء؟!، مضافاً إلى أن العلية هنا لوصول المعلوم فيها إلى مرتبة الحتم دخالة..
والنتيجة: أنه لا وجه للتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية..

الأمر الثالث: يكرر ما تقدم ويمهد لما سوف يبحثه في التنبيهات، حاصله:

أن التكليف المعلوم بالإجمال إن لم تعلم فعليته إما لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، وإما من جهة الاضطرار إلى بعض الأطراف، وإما من جهة تعلق التكليف بموضوع يقطع بتحقيقه في هذا الشهر..

ومثل للثالث بالمثل التالي: لو أن امرأة رأت الدم في تمام الشهر وهي تعلم إجمالاً أن ثلاثة أيام هذا الشهر وهو مقدار عادتها يحرم عليها الصلاة ومس كتاب الله إلى آخر الأحكام.. هكذا علم إجمالي عنده لا يكون منجزاً، وذلك لأنه في الثلاثة الأولى من الشهر يجري استصحاب إما عدم الحيضية وهو استصحاب موضوعي وإما عدم ترتب الأحكام وهو استصحاب حكمي، وهكذا في الثلاثة الثانية إلى أن يبقى من الشهر ثلاثة أيام، فهنا لا تستطيع أن تجري الاستصحاب للعلم بانقضاء اليقين السابق إما بهذه الثلاثة أو بما قبلها، ولكن مع ذلك يمكن لنا إجراء الاستصحاب الحكمي وعدم ترتب الآثار فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية..

والحاصل أن العلم الإجمالي إن سقط عن المنجزية لمثل هذه الموانع التي أشرنا إليها فهو ساقط مطلقاً وإن لم يسقط فهو منجز مطلقاً، بلا فرق بين أن يكون العلم في الدفعيات أم في التدريجيات وسوف يأتي تفصيل هذه الأمور في التنبيهات..

تطبيق العبارة:

ثم إن الظاهر إنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة. وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه -يعني لولا ما يلزم عن الخروج عن محل الابتلاء أو الاضطرار- من سائر الجهات.

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم. ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت أننا إنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقدح إنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو

كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر إنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، أما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وإنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة إنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم.

درس ٤١١:

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين.

ص ٣٦٠، قوله رحمه الله: (الأول: إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف..)

يتناول في هذه التنبيهات جملة من الموانع -التي أشار إليها في المباحث السابقة- التي تمنع من فعلية التكليف المعلوم بالإجمال، وبالتالي تمنع من منجزية العلم الإجمالي..

التنبيه الأول: خصصه لصورة الاضطرار إلى ارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي.

ولابد من تقديم بعض الأمور قبل إعطاء النتيجة..

الأمر الأول: أن الاضطرار إلى ارتكاب جميع الأطراف أمر مفروغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي في مورده، لأنه لا

يزيد على العلم التفصيلي وفي العلم التفصيلي إذا اضطررنا إلى ارتكاب المعلوم يرتفع التكليف فهكذا الحال في العلم الإجمالي، وإنما الكلام في ارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي..

الأمر الثاني: في المراد من الاضطرار، لا يخلو إما أن يكون المراد من الاضطرار العقلي الذي يصل إلى حد الإلجاء، وإما أن يراد به الاضطرار العادي والعرفي الذي ينسجم مع حالتي العسر والحرج، فعندما يقال: إن الاضطرار حد التكليف يقصد من الاضطرار المعنى الأول للاضطرار فإن المضطر العقلي لا يوجه إليه تكليف، بخلاف الاضطرار العادي فإنه لا محذور في توجيه التكليف إليه والشاهد على ذلك حديث الرفع، فإن الاضطرار العادي لو كان حدًّا للتكليف فلا تكليف لكي يُرفع بالاضطرار لما عرفت في حديث الرفع أن الرفع يرد على مكان يكون قابلاً للوضع، والتكليف في موارد الاضطرار العقلي لا يقبل الوضع فلا يكون رفع امتناناً على الأمة بل هو مرفوع بارتفاع موضوعه، وعليه ففي مقولة: إن الاضطرار حد للتكليف يقصد منه الاضطرار العقلي..

أما لو جعلنا الاضطرار حدًّا لفعلية التكليف فيُقصد منه الاضطرار العادي، إذ أن الشارع بالترخيص في موارد يكشف عن عدم فعلية التكليف لا عن عدم التكليف من رأس.. ومن هنا يتضح ما في بعض الحواشي من محاولة لإصلاح عبارة الماتن عندما عبر بـ(فعلية التكليف) فقال (الفعلية) تحذف لأن الاضطرار حدٌّ للتكليف وليس حدًّا لفعلية التكليف، وهذا خلط بين الاضطرار بالمعنى الأول والاضطرار بالمعنى الثاني..

الأمر الثالث: في تقسيم البحث.

الاضطرار تارة يكون إلى معين كما لو دار أمر السائل بين الماء المطلق والماء المضاف واضطر إلى المضاف للاستشفاء فهذا اضطرار إلى معين، وأخرى يكون الاضطرار إلى غير معين كما لو دار الأمر في نجاسة السائل بين أحد المائين واضطر للشرب لرفع العطش فهو مضطر إلى شرب الماء..

وعلى كل تقدير تارة يكون الاضطرار سابقاً على العلم الإجمالي، وأخرى مقارناً، وثالثة يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي..

فيكون مجموع الأقسام ستة، ولكن لما كان حكم السابق والمقارن واحداً حصروا البحث في أربعة..

الأمر الرابع: في الأقوال في المسألة، والظاهر أنها ثلاثة:

الأول: ما اختاره المصنف رحمة الله عليه في المتن من أن الاضطرار مطلقاً يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز في جميع هذه الصور..

الثاني: ما اختاره في حاشية المتن ونسب أكثر من واحد من تلامذته أن هذا هو مختار الماتن في دورته الأخيرة من البحث، حيث التزم بأن التنجيز يبقى في صورة الاضطرار إلى المعين بعد العلم وفي غير هذه الصورة يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز..

الثالث: ما يظهر من الشيخ الأعظم رحمة الله عليه من أن الاضطرار إلى المعين إن كان قبل العلم فلا تنجيز، وفي غير ذلك التزم بالتنجيز..

إذا عرفت ذلك، فحاصل ما أفاده الماتن رحمة الله عليه لإثبات مختاره في المتن وهو سقوط التنجيز مطلقاً:
 أن الإناء الذي يضطر المكلف إلى شربه لا عقوبة عليه لفرض الاضطرار، والباقي بعد ارتفاع الاضطرار لا علم بتكليف فعلي حينئذ إذ أنه في الواقع لو كان النجس في البين هو المضطر إليه فليس بحرام للاضطرار، وإن كان غيره فليس بمعلوم، فلا يمكن إن يُقال: إما هذا حرام أو ذلك، بل يقال: لو كان هذا حراماً لارتفعت حرمة بالاضطرار وذلك مشكوك الحرمة، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار قبل حدوث العلم أو بعد حدوث العلم، إذ أن كل تكليف علمت به أم لم تعلم هو محدود بعدم الاضطرار إما في أصل وجوده وإما في فعليته، فإذا كان من أول الأمر محدوداً بعدم الاضطرار فعند عروض الاضطرار لا يُعلم بالتكليف لاحتمال أن يكون النجس في البين هو ما اضطر إليه..

لا يقال: لقائل أن يقول: أن الفقهاء التزموا ببقاء منجزية العلم عند فقد بعض أطرافه وبقاء البعض، وهذا ليس شيئاً مغايراً للاضطرار، فكما أوجبوا مراعاة الاحتياط في الباقي بعد الفقد فلما لا نوجب مراعاة الاضطرار في الباقي بعد الاضطرار؟، خصوصاً في ما لو كان العلم سابقاً على الاضطرار إذ أنه في أن ما قد تنجز التكليف فعندما يعرض الاضطرار يكون كما لو فقد أحد الإنائين، فيجب الاحتياط في الباقي..
لأنه يقال: إن قياس الاضطرار على الفقد قياس مع الفارق، فإن الاضطرار كما عرفت مراراً حدٌ للتكليف بينما الفقد ليس حدّاً للتكليف فمن أول الأمر يكون التكليف مقيداً بعدم الاضطرار، فالعلم الإجمالي السابق يتنجز إلى زمن الاضطرار وبعروض الاضطرار لا يبقى تكليف بخلافه في

صورة الفقد فإنه ليس من حدود التكليف فيكون التكليف بالنسبة إليه مطلقاً لا مقيداً، فلو فرضنا كان العلم سابقاً على الفقد فيكون التكليف منجزاً فيجب الاحتياط وبفقدته غاية الأمر تكون دائرة الاحتياط أقل، وهذا لا يضر في التنجز..
هذا عمدة ما يقال في إثبات القول الأول الذي اختاره المصنف في المتن، وفي ضمنه اتضح الجواب على تفصيل الشيخ الأعظم..

أما مختاره في الحاشية فقد اختار رحمة الله عليه أن العلم الإجمالي إذا كان سابقاً على الاضطرار ثم عرض الاضطرار إلى المعين فإنه لا يمنع عن تنجز العلم، وذلك لأن التكليف من أول الأمر مررد بين أن يكون في الإناء المضطر إليه إلى حين الاضطرار وفي غيره مطلقاً، فإذا كان الأمر كذلك فتبقى المنفصلة صادقة فيقال: إما هذا الإناء محرم إلى حين الاضطرار وإما ذاك الإناء، فلا يضر هذا النوع من الاضطرار بفعلية التكليف لو كان موجوداً ابتداءً، فيجب حينئذ الاحتياط في الباقي باجتنابه كما في الشبهة التحريمية أو ارتكابه كما في الشبهة الوجوبية..

تطبيق العبارة:

تنبيهات

الأول: إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة إنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقة، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عرضه.

فإنه يقال: حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به، كان قضية الإشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الإشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين بإشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

حاشية المصنف رحمة الله عليه:

لا يخفى أن ذلك إنما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأما لو كان إلى أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً، المراد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه،

لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض، والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل منه.

درس ٤١٢:

ص ٣٦١، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه لما كان النهي عن الشيء إنّما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه..)
التبیه الثاني: الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أضاف شرطاً إلى الشرائط العامة للتكليف، حيث إنه كان المعروف قبله أن شرائط التكليف العامة عبارة عن (العقل والقدرة والعلم على قول⁷) فأضاف إلى هذه الشرائط أن يكون المكلف به محلاً للإبتلاء، ولم يظهر أن السابقين على الشيخ قد ذكروا هذا الشرط..

وعليه فالبحث يقع أولاً في معنى هذا الشرط، وثانياً في مجاله، وثالثاً في دليله، ورابعاً فيما لو شككنا في توفره..، فالبحث يقع في مقامات أربعة..

أما المقام الأول: في معنى هذا الشرط.

فيُقصد من الخروج عن محل الإبتلاء ما يتناسب مع القدرة العقلية من جهة ولكنه لا يتفق عادة من جهة أخرى وعليه ففرق شرطية الإبتلاء عن شرطية القدرة، أن شرطية القدرة: لبّاً ترجع إلى ضيق في قدرة العبد المكلف، بينما شرطية الإبتلاء: ترجع إلى وضع المكلف به وإلى حاله وموقعيته بالنسبة للمكلف، فلو كانت قدرة المكلف تكويناً لها سعة شمولية للمكلف به فشرطية القدرة متوفرة لكن ليس من

7 لأن مسألة العلم للشرط للتكليف أو للفعلية خلاف بين المخطنة والمصوبة.

الضروري أن تتوفر شرطية الابتلاء، لأنه من الممكن أن يكون المكلف به في وضعية تخرجه عن ابتلاء المكلف..
مثلاً لو علمت بنجاسة أحد الإنائين أحدهما هنا والآخر في البيت الأبيض الذي لا أحلم أن أكون هناك

أما المقام الثاني: في دليل هذا الاشتراط.
كلمات القوم في ذلك مختلفة، فبعضها تستدل على المدعى بما يرجع إلى الاستهجان، وبعضها تستدل على المدعى بما يرجع إلى اللغوية، وبعضها تستدل عليه بما يرجع إلى طلب تحصيل الحاصل..

الآخوند رحمة الله عليه في الابتداء أرجع تعلق النهي بما هو خارج عن محل الابتلاء إلى عدم الفائدة والطائل فيرجع إلى اللغوية واللغوية ليست مستحيلة ذاتاً بل هي قبيحة على الحكيم، ولكنه ترقى في الأخير وذهب إلى لزوم تحصيل الحاصل،
تقريبه:

أن النهي عندما يصدر من المولى يكون لأجل إيجاد الداعي في نفس العبد للاجتناب عن المتعلق، وبعد كون المتعلق خارجاً عن محل الابتلاء فالداعي إلى الاجتناب موجود فيكون النهي عنه طلباً لتحصيل ما هو حاصل..

أما المقام الثالث: في مجال هذا الشرط.
يظهر من الشيخ اختصاصه في الأحكام التحريمية ولا يشمل الأحكام الوجوبية وهذا ما يظهر من الآخوند في المتن، ويمكن أن يقرب ذلك:

بأن الواجب إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء، فالداعي إلى إيجاده إما أنه لا يكون موجوداً، أو إذا كان موجوداً فيكون في غاية الضعف، فلا يكون طلبه من المولى تحصيلاً للحاصل..

(مثلاً لو قال المولى تزوج بابنة السلطان إما أن الداعي غير موجود أو وجوده ضعيف)
هذا دليل من برر اختصاص هذا الشرط بالأحكام التحريمية وللبحث نقض وإبرام ليس محله المقام..

أما المقام الرابع: لو شكنا في توفره.
علمت بنجاسة أحد إنائين أحدهما موجود أمامي والآخر في بيت العالم، فشككت أن الذي في بيت العالم هل هو خارج عن محل ابتلائي أم لا؟⁸
هنا اختلاف بين الشيخ وتلميذه الآخوند، فالشيخ يرى أن المرجع في مفروض البحث هو الأصل اللفظي وهو أصالة الإطلاق، والآخوند يرى أن المرجع هو الأصل العملي أعني البراءة..

أما تقريب مدعى الشيخ: أن المولى قال لي: (لا تشرب الخمر) فنشك في كونه قد خرج منه على تقدير خمريته الإناء الذي في بيت العالم أصالة الإطلاق تقضي عدم الخروج، ومع وجود أصالة الإطلاق لا تصل النوبة إلى الأصل العملي..

الآخوند رحمة الله عليه: باعتبار أن الشيخ يعترف ضمناً بصحة التمسك بالأصل العملي في حد ذاته وإنما منع عنه وجود الدليل الحاكم، وعليه فينصب البحث في إبطال التمسك بالإطلاق..

توضيحه:

أنه عندما نشك في التقييد بشيء هذا يُتصور على نحوين:

⁸ هنا أرجعت الشك إلى المكلف يعني المكلف هو الذي شك، في بعض الحواشي أرجعوا الشك إلى المولى أن المولى يشك في أنه خارج عن محل الابتلاء أو غير خارج لأن الكلام في مطلق المولى..

النحو الأول: أن يكون الإطلاق⁹ والحمل يصح بدون القيد على تقدير التقييد، كما في (أعتق رقبة) فإذا شككنا في اعتبار الإيمان بإطلاق الرقبة بدون هذا القيد يصح..
 النحو الثاني: نشك في صدق الإطلاق، كما لو قال: (أعتق رقبة) وشككنا في اعتبار التمحض في القنيّة، فإنه بدون نشك في صدق الرقبة في مثل العبد المكاتب الذي أدى جزء من المكاتبه..

فإذا كان قبيل الأول فيصح التمسك بالإطلاق، وإن كان من قبيل الثاني فلا يصح التمسك بالإطلاق لأن الصدق من دون القيد غير محرز (وهذا نظير ما قيل في الصحيح والأعم في الثمرة)، وما نحن فيه من قبيل الثاني فإنه على تقدير كون السائل الذي في بيت العالم خمرًا لا تكليف فيه على تقدير خروجه عن محل الابتلاء فأصل الصدق مشكوك، فلا يصح التمسك بالإطلاق..
 وبهذا تم الكلام في التنبيه الثاني..

التنبيه الثالث ليس من الكفاية لأنه قرأناه سابقاً..

تطبيق العبارة:

الثاني: إنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادةً ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضرورة إنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدون لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

⁹ المقصود من الإطلاق هنا المعنى العرفي لا الاصطلاحي..

ومنه قد انقذ أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً، هو ما إذا صحّ انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبث به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعكك تعرف إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت إنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة. نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناّب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك في غيره. كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال إنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة إنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان -الإطلاق وصحة التمسك به-، وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي، هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف.

درس ٤١٣:

ذكرنا في التنبيه الثاني أن فعلية التكليف مشروطة بعدم خروج المورد عن محل الابتلاء، وهو ما يعبر عنه بالقدرة العادية،

ومن الاشتباهات الواقعة في بعض الحواشي أنهم قاسوا القدرة العقلية بالقدرة العادية مع أن قياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، وهذا الفارق الذي سوف نذكره يترتب عليه ثمرة وهو أنه في موارد الشك في القدرة العقلية يجوز التمسك بالإطلاق وفي موارد الشك بالقدرة العادية لا يجوز التمسك بالإطلاق، تقريب المطلوب:

أن كل تكليف مقيدٌ بعدم العجز عنه وبالقدرة عليه، إذ يقبح تكليف العاجز والذي يدل على القبح هو العقل، فعلى هذا الأساس يكون المقيد لإطلاقات الأحكام الأولية لبيئاً عقلياً..

بينما في مورد القدرة العادية وعدم الخروج عن محل الابتلاء يكون المقيد عقلياً لا عقلياً، وبالذقة لا يقصد الماتن من كلامه أنه مع الخروج عن محل الابتلاء يكون المورد من طلب تحصيل الحاصل لكي يقال إن الدال على التقييد حينئذ هو العقل، بل نوع المكلفين يرتكز في أذهانهم أن التكليف الذي كان الغرض منه إيجاد الداعي يكون في مورد الخارج عن محل الابتلاء غير فعليٍّ، لا لكونه بالذقة من طلب تحصيل الحاصل بل من قبيل طلب تحصيل الحاصل، وهذا ما يستفاد من الماتن بعد الجمع بين كلماته في الفوائد والحاشية والكفاية، فإذا كان الارتكاز العقلائي - لا العقلي - للنوع على ذلك فكلُّ خطاب صادر من الشارع يكون محفوفاً بهذا الارتكاز العقلائي، ومع كونه محفوفاً به يكون قرينة متصلة..

ولأجل ذلك اتفقوا على أن المكلف لو سمع بتكليف يشمله وشك في قدرته وعجزه فيجب عليه المحاولة فإذا تبين العجز يتبين أنه لم يكن مكلفاً، وليس ذلك إلا لكون إطلاق الخطاب يشمله.. بينما فيما نحن فيه لو كان كلا الإنائين في البلد فهذا قدر متيقن للابتلاء فيكون التكليف فعلياً والعلم الإجمالي به كذلك، وإذا كان أحد الإنائين أو كلاهما في أقصى بلاد الهند فإن هذا هو

القدر المتيقن للخروج عن محل الابتلاء، أما لو وجد أحد الإنائين خارج بلده فيشك في كونه داخلاً تحت الابتلاء أم لا؟، فتارة نبني على ما يستفاد من مجموع كلماته فلا بد أن نلتزم بعدم جواز التمسك بالإطلاق لأن المخصص المتصل يمنع من انعقاد الدلالة الاستعمالية ومع عدم انعقادها لا يمكن التوصل إلى المراد الجدي، بخلافه في موارد القدرة التكوينية فإن الإرادة الاستعمالية موجودة، ومع فقد الإرادة الاستعمالية لا يصح الإطلاق ولا يمكن، ومع عدم إمكانه كيف يكون هو المرجع، هذا في مسألة الخروج عن محل الابتلاء..

أما لو رجعنا إلى ما ذكره في الشبهة غير المحصورة، فالمصنف بمقتضى العبارة جوز التمسك بالإطلاق معلقاً له على وجوده وإلا فالمرجع هو البراءة، ووجه الفرق أنه في غير الخروج عن محل الابتلاء مما تستلزمه الشبهة غير المنحصرة عادة والذي منه موارد العسر والخرج، فإن العقل والعقلاء لم يركز عندهم تقيد الخطاب الأول بغير العسر والخرج، وإنما حصل التقيد بدليل لفظي خارجي فتكون القرينة منفصلة، فحينئذ إذا شكنا في أن هذه الكثرة هل توجب العسر والخرج في ما لو أراد المكلف مراعاة الاحتياط؟، فمرة تكون على أساس الشبهة المفهومية للمخصص، وأخرى على أساس الشبهة المصدقية، فحينئذ نرجع إلى ما اختاره المصنف في مبحث العام والخاص، فما كان العام فيه مرجعاً يصدق فيما نحن فيه المعلق عليه بلو، وفيما لا يكون العام مرجعاً لا يصدق..

ص ٣٦٢، قوله رحمه الله: (الرابع: إنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف..)

التنبيه الرابع: ويعتبر من التنبيهات المهمة ويعبر عنه في كلماتهم بـ(ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي)، وهذا له صور متعددة قد يختلف الحكم فيها، وفي المسألة اختلافات كثيرة وكانت معركة للآراء..

في بداية البحث يؤسس الماتن رحمة الله عليه لمبناه، فيقول: العلم الإجمالي بتكليف فعلي كما تقدم مراراً ينجز التكليف في الأطراف، فإن كانت الشبهة تحريمية فينجز الترك وإن كانت الشبهة وجوبية فينجز الفعل..

فالحكم المعلوم بالإجمال إذا كان تام المقتضي ومفقود المانع بوصوله إلى مرحلة الفعلية وعدم خروجه عن محل الابتلاء وعدم الاضطرار وما شابه فهو ينجز الترك للأطراف في الشبهة التحريمية والفعل لها في الشبهة الوجوبية، والعلم بذاته لا ينجز غير الأطراف فعلاً أو تركاً لكون غير الأطراف ليست مما بينها التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال، فلو أردنا أن ننجز ما هو خارج عن الأطراف لابد أن ينجز بمنجز آخر غير العلم المتعلق بالأطراف، وهذا قد يوجد في بعض الصور وقد لا يوجد..

هذا هو التمهيد الذي قدمه المصنف..

ثم يشرع في صور ملاقي أحد الأطراف:

الصورة الأولى: لو كانت الملاقاة لأحد الأطراف متأخرة زماناً عن العلم الإجمالي، كما لو علمت بنجاسة أحد الإنائين ثم بعد ذلك لاقى ثوبي لأحدهما..

في هذه الصورة يرى الماتن رحمة الله عليه أنه يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى¹⁰، وذلك لأن المكلف لو اجتنب عن الملاقى وما يقابله من الأطراف تكون الموافقة القطعية للعلم الإجمالي حاصلة..

أما بالنسبة للملاقى فهو مشكوك النجاسة لاحتمال أن يكون ما لاقاه ليس هو النجس في البين، فيكون حاله كما لو شككنا به ابتداء بوقوع قطرة دم فيه فكما تجري في حقه أصالة الطهارة هناك تجري في حقه هنا..

تطبيق العبارة:

الرابع: إنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وأن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً.

ومنه ينقدح الحال في المسألة ملاقاته شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وإنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر. يوجد شبهة يأتي التعرض لها إن شاء الله..

¹⁰ الملاقى يطلق على طرف العلم الإجمالي، والملاقى يطلق على خارج أطراف العلم الإجمالي..

درس ٤١٤:

ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (ومنه ظهر إنه لا مجال لتوهم أن قضية الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً..)
كان البحث في الصورة الأولى وهو أن يتقدم العلم الإجمالي على الملاقاة، في المسألة قولان:

القول الأول: ما اختاره المصنف وتقدم من الحكم بلزوم الاجتناب عن الملقى دون الملقى..

القول الثاني: ما احتمله الشيخ الأعظم ويظهر من السيد المرتضى وأبي المكارم رحمة الله عليهما اختياره، وهو لزوم الاجتناب عن الملقى والملقى..

أما الملقى فواضح لكونه طرفاً للعلم الإجمالي المنجز، وأما الملقى فاستدل للزوم الاجتناب عنه بوجهين، في الواقع يرجعان إلى إثبات كبرى حاصلها: أن الملقى للنجاسة من شؤون النجاسة، فيسري لزوم الاجتناب عن النجاسة إليه، نظير الملازمة بين لزوم إكرام العالم ولزوم إكرام ولده، لأن إكرام ولد العالم من شؤون إكرام العالم..

ويدل على ذلك الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: (والرجز فاهجر) فإن الهجران عن الرجز لا يتأتى إلا بالهجران عنه وعن ملازماته، وأما سنة فخبير الفأرة الذي سُئل فيه الإمام عن دهن وقعت فيه فأرة فحرم أكل الدهن، فاعترض السائل بأن الفأرة ليست شيئاً يمكن أن يخسر الدهن لأجلها، فالإمام في مقام الجواب طبق ما دل على حرمة الاجتناب عن الميتة على الدهن، وهذا يعني أن الملقى بالميتة ميتة..

هذا من يظهر من السيد المرتضى ومن السيد أبي المكارم رحمة الله عليهما..

المصنف رحمة الله عليه في مقام الإجابة عن هذا القول لا يتعرض للكلام عن دليليه، وإنما يجيب بجواب عام، حاصله: أن المفروض أن النجاسة قد وقعت في أحد الإنائين فتتجز الاجتناب عن أحد الإنائين لا لأجل أن كل واحد من الإنائين يتصف بعنوان أنه متنجس، وربما نقطع بكون أحد الإنائين غير نجس..

وإنما المدعى هو لزوم الاجتناب عنهما، ولزوم الاجتناب ليس من الضروري أن يكون لحكنا بنجاستهما، ولذا لو نذر شخص أن لا يشرب الخمر ثم شرب أحد الإنائين الذي هو طرف في العلم الإجمالي لا يصدق في حقه الحنث، وعليه فوجوب الاجتناب مقدمة لتحصيل لا تشرب الخمر، فإذا كان الأمر كذلك فلا يكون ملاقي أحد الأطراف من شؤون النجس لأنه لم نحكم بالنجاسة، وإنما حكمنا بوجوب الاجتناب، فإذا كان وجوب الاجتناب في الطرفين منجزاً فيكون الشك في وجوب الاجتناب عن الملاقي شكاً في أصل التكليف فتجري أصالة البراءة..

وبهذا تم الكلام في الصورة الأولى..

تطبيق العبارة:

ومنه ظهر إنّه لا مجال لتوهم أن قضية الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة أن العلم به إنّما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وأنّ احتمل.

ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه
دونه..)

الصورة الثانية: خلافاً للصورة الأولى حكم فيها المصنف
بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي..

ذكر الماتن لها موردين:

المورد الأول: لو علمنا في يوم الجمعة مثلاً بنجاسة الثوب أو
الإناء الأبيض، ثم في يوم السبت حصلت الملاقاة مع الثوب
وإناء آخر، وفي الوقت نفسه حصل علم إجمالي بنجاسة أحد
الإنائين..

مثلاً عندنا إناء على اليمين وإناء على اليسار، وفي يوم الجمعة
علمت بنجاسة إما ثوبي وإما الإناء الذي على يساري، ثم في
يوم السبت لاقى ثوبي للإناء اليمين، وعلمت إجمالاً بسقوط
قطرة دم الإنائين..

في هذه الصورة حكم الماتن رحمة الله عليه بوجوب الاجتناب
عن الثوب دون الملاقي، فهنا دعويان:

أما الدعوى الأولى: يجب الاجتناب عن الثوب لكونه طرفاً
للعلم الإجمالي الأول.

وأما الدعوى الثانية: عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، يعني
الإناء الذي على اليمين بحسب المثال، والسبب في ذلك تطبيق
قاعدة أن المنجز لا يتجزأ، توضيحه:

أن الإناء الذي على اليسار بحسب الفرض تنجز وجوب
الاجتناب عنه لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأول، فإذا تنجز فلا
يتجزأ ثانياً بالعلم الإجمالي الثاني، وذلك لأن الأصول لا
تتعارض في أطراف الثاني، إذ بعد تنجز الأول لا يكون طرف

اليسار مجرى للبراءة أو الطهارة، فتجري البراءة أو الطهارة في إناء اليمين بلا معارض..
هذا تمام الكلام في المورد الأول..

المورد الثاني: لو علمنا بملاقاة الثوب لأحد الإنائين، ثم بعد الملاقاة خرج الملقى عن محل الابتلاء -مثلاً هذا الإناء اشتراه السلطان-، وبعد خروجه عن محل الابتلاء علمنا بنجاسته أو نجاسة إناء آخر، في هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملقى دون الملقى..

أما وجوب الاجتناب عن الملقى دون الملقى فللعلم الإجمالي الأول، وأما عدم وجوب الاجتناب عن الملقى فلأنه حال حدوث العلم الإجمالي لم يكن مبتلى به فيخرج عن التجيز، فتطبق كبرى الساقط لا يعود..

تطبيق العبارة:

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث [العلم بـ] الملاقاة والعلم بنجاسة الملقى أو ذاك الشيء أيضاً، فإن حال الملقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وإنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.

ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (وثالثة يجب الاجتناب عنهما..)
الصورة الثالثة: أنه يجب الاجتناب عن الملقى والملقى معاً، وذلك فيما لو حصلت الملاقاة أولاً، ثم حصل علم إجمالي بعد

العلم بالملاقاة، فيجب في هذه الصورة الاجتناب عن الأطراف الثلاثة (الملاقي، الملاقى، ما يقابل الملاقى) مثلاً ثوبي لاقى هذا الإناء، وبعد الملاقاة حصل علم إجمالي بنجاسة هذا الإناء أو ذاك -قبل الملاقاة-.. والوجه في لزوم الاجتناب عن الثلاثة: أن العلم الإجمالي اللاحق يكون قائماً بين طرفين أحدهما واحد والآخر متعدد، فمفصلة العلم إما أن الثوب الإناء اليمين نجس، وإما الإناء اليسار هو النجس، ويجب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي، وليس ذلك إلا لأن العلم بالنجاسة كان متأخراً فلم ينتج الملاقى أولاً لكي يقال بعدم تنجزه ثانياً، إذ ليس إلا علم إجمالي واحد..

تطبيق العبارة:

وثالثة يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة إنه حينئذ نعلم إجمالاً: أما بنجاسة الملاقى والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فينتج التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الإثنان.

وبهذا تم الكلام في دوران الأمر بين المتباينين..

استدراك.. 11

كان الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن لا بأس أن نرجع قليلاً إلى الصورة الثالثة من صور الاضطرار.. حيث إنه لقائل أن يقول: إن الأخوند صور العلم الإجمالي بين المتباينين فيها بأن يكون بين الواحد والإثنين، والواحد هو الطرف الآخر للعلم الإجمالي المقابل للملاقى، والإثنان هما

الملاقي والملاقي، وحينئذ يُشكل الأمر من ناحية أن العلم الإجمالي ينبغي أن تتعارض الأصول في أطرافه، فمثلاً إذا شكنا في نجاسة أحد إنائين كلُّ إناء في حد ذاته مع قطع النظر عن الآخر مجرى لأصالة الطهارة، فجرى الأصل فيهما معاً بعد فرض فعلية التكليف المعلوم بالإجمال لا يمكن، بينما عند دوران العلم الإجمالي بين الواحد والإثنين ينتج ذلك جواز ارتكاب أحد الإثنين وذلك لأن الملاقي والملاقي بينهما سببية ومسببية، لأن نجاسة الملاقي مسببة عن نجاسة الملاقي، ففي طرف الواحد تجري أصالة الطهارة في حد ذاته، أما في طرف الإثنين فلا تجري أصالة الطهارة إلا في الملاقي لا أنها تجري فيه وفي الملاقي، لأنه بجريانها في الملاقي لا تصل النوبة إلى جريانها في الملاقي لفرض السببية، فإذا تعارض الأصل في الطرف مع الأصل في الملاقي يتساقطان ويصبح الأصل في الملاقي له مجال..

هذا الإشكال يمكن دفعه بوجوه:

منها: أن منجزية العلم الإجمالي لا تتوقف على تعارض الأصول في الأطراف عند صاحب الكفاية، وإنما المدار عنده على فعلية المعلوم بالإجمال..

ومنها: أنه بالإمكان إنكار السببية والمسببية بين الملاقي والملاقي، بدعوى أن المنجز للملاقي والملاقي شيء واحد على تقديره وهو قطرة الدم الذي وقعت في الملاقي، فلا يوجد سببية ومسببية، وإن كان ربما يوجد تدرج زمني بين نجاستيهما على تقديره..

المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.
ص ٣٦٣، قوله رحمه الله: (والحق أن العلم الإجمالي بثبوت
التكليف..)

تقدم سابقاً وفرقنا بين الأقل والأكثر وبين المتباينين، كما فرقنا
بين الارتباطيين والاستقلاليين..
في المسألة أقوال:

البراءة شرعاً وعقلاً عن الزائد.
الاشتغال عقلاً وشرعاً.

التفصيل بين الأصل العقلي والأصل الشرعي بالجريان في
أحدهما وعدم الجريان في الآخر.
والآخوند رحمة الله عليه يختار: أن الأصل العقلي هو الاحتياط
والأصل الشرعي هو البراءة، فعقلاً يجب الاتيان بالزائد
وشرعاً لا يجب، فيقول بالتفصيل..

أما وجوب الاحتياط عقلاً: فلكون العلم الإجمالي بين الأقل
والأكثر منجر، فالاحتياط يقتضي الإتيان بالأكثر إذا لم تكن
الزيادة مخلة، كما لو كانت الزيادة من الذكر..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ذكر أنه فيما نحن فيه الأقل معلوم
تفصيلاً بأنه واجب، أما الأكثر فمشكوك والشك في وجوب
الأكثر شك في أصل التكليف لا في المكلف به، توضيحه:
أن الأقل إن كان الواجب هو الأكثر فهو واجب أيضاً لكون
الأجزاء داخلة ضمن الكل، وإن كان الأكثر غير واجب فهو
واجب أيضاً لعلمنا بأصل وجوب المركب، فالأقل على كل
تقدير واجب..

نعم يختلف نوع وجوبه وهذا لا يضر، فإن كان في الواقع
الأكثر هو الواجب فوجوب الأقل وجوب غيري، لأن الأقل

حينئذ يكون مقدمة داخلية فينبسط عليه الوجوب الغيري، وإن كان الأقل هو الواجب فوجوبه بالوجوب النفسي وهذا لا يضر في العلم التفصيلي بأصل وجوبه، فيحصل الانحلال..

تطبيق العبارة:

درس ٤١٥:

ص ٣٦٤، قوله رحمه الله: (وتوهم انحلاله... فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال..)

يقع الكلام في الأقل والأكثر، ومن الملاحظ أنه في الكتب الأصولية الشائعة ومنها الكفاية لم يعنون بحث مستقل للأقل والأكثر الاستقلاليين للاتفاق بينهم على جريان البراءة عقلاً ونقلاً في الأكثر، فلا بد أولاً من التفريق بين الارتباطيين والاستقلاليين..

البعض فرق بينهما بلحاظ الأغراض والملاكات، بأنه في الاستقلاليين لكل واحد من الأقل والأكثر يوجد ملاك وغرض مستقل، بينهما في الارتباطيين لا يوجد إلا ملاك واحد إما هو قائم في الأقل وإما في الأكثر..

هذا التفريق نشأ من أخذ مبنى خاص والتفريق على أساسه، توضيحه:

أن تقسيم الأقل والأكثر إلى استقلاليين وارتباطيين لا ينحصر بمسلك العدالة القائلين بتبعية الأحكام للملاكات والأغراض، بل هذا التقسيم موجود حتى على مبنى الأشعري المنكر للتبعية، بالتالي التفريق المتقدم لا يتم على مبنى الأشاعرة..

وعلى هذا الأساس لا بد من التفريق بطريقة أخرى، وهو أنه في الاستقلالي لو كان الواجب هو الأكثر فبأداء الأقل يحصل امتثال بمقداره، بينما في الارتباطيين لو كان الواجب هو الأكثر لا يحصل امتثال بمقدار الأقل فعلى تقدير وجوب الأكثر يدور

الأمر بين الامتثال بإتيان الأكثر وعدمه إما بالترك من رأس أو بترك الزائد، فعلى كل تقدير لا يحصل الامتثال.. وهذا مرجعه إلى كيفية تعلق الحكم بالأكثر، فإن كان تعلقه به انحلالي مع عدم اشتراط امتثال كل واحد من الأحكام المنحلة بالآخر فهذا يسمى (استقلالي)، وإلا ف(ارتباطي).. مثلاً إذا دار الأمر بين أن عليك قضاء صيام شهر أو شهرين فلو كان عليك في الواقع شهران وأتيت بشهر فبمقداره يحصل الامتثال، بينما في الأقل والأكثر الارتباطيين مثل أجزاء الصلاة لو كان الواجب في الواقع أحد عشر جزء وأنت أتيت بعشرة فلا يحصل الامتثال أصلاً لأنه يحصل بمقدار العشرة للترابط بين الأجزاء..

إذا اتضح ذلك: استدل الأخوند رحمة الله عليه على مدعاه الذي هو التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع، فالبراءة العقلية عنده لا تجري والنقلية تجري -طبعاً هذا في المتن أما في التعليقة يوافق على عدم الجريان مطلقاً..

أما الدعوى الأولى: وهي عدم جريان البراءة العقلية عن الزائد، فاستدل لذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن المفروض يوجد علم إجمالي تعلق بتكليف فعلي، وهذا التكليف الفعلي مردد بين الأقل والأكثر، فإتيان الأكثر نحرز براءة الذمة دون الأقل، والاشتغال اليقيني بالتكليف الفعلي يستدعي الفراغ اليقيني وهو لا يحصل بإتيان الأكثر..

فالمقتضى لإتيان الأكثر موجود..

الشيخ الأعظم أبرز مانعاً، وهو أنه ما ذكر إنما يتم فيما لو لم يحصل الانحلال والعلم الإجمالي فيما نحن فيه منحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر وذلك لأن الأقل واجبٌ على كل تقدير، فإن الواجب لو كان هو الأكثر فالأقل واجب بالوجوب الغيري شرعاً أو بالوجوب الغيري عقلاً، ولو لم يكن الأكثر واجباً فالأقل واجب بالوجوب النفسي، فعلى كل تقدير نعم بوجوب الأقل واختلاف الوجوب من النفسية والغيرية لا يضر في المقام، فحينئذ لا نستطيع أن نقول: (الواجب إما الأقل وإما الأكثر) بل الأقل واجب قطعاً والأكثر مشكوك، فحصل الانحلال فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً..

المصنف يعترض على هذا المانع بجوابين:
الجواب الأول: أن دعوى الانحلال مستلزمة للمحال وهو الخلف، ولتوضيح هذا الاعتراض ينبغي أن نلتفت إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الوجوب الغيري وجوب تبعي ترشحي وليس وجوباً مستقلاً، فلا يترشح الوجوب إلى المقدمة إلا بعد وجوب ذهابها..

المقدمة الثانية: أن انحلال العلم إلى تفصيلي وشبهة بدوية يتوقف على وجوب أحد الطرفين على كل تقدير، فمثلاً لو علمنا بحرمة شاة في قطيع فهذا العلم الإجمالي ينجز علينا لزوم الاجتناب عن القطيع بأكمله، لكن لو علمنا بغصبية واحدة من الشياة فينحل هذا العلم الإجمالي، لأن منشأ حرمة واحدة من قطيع إن كان هو الغصب فالمحرم هو هذه المغصوبة لا غير وإن كان هو الوطاء فالمغصوبة محرمة أيضاً، فهي على كل تقدير تكون محرمة فيحصل الانحلال..

إذا اتضحت هاتين المقدمتين نرجع إلى دعوى استلزام الانحلال للمحال..

تقريب الإشكال: أن تنجز الأقل بالفعل إما لنفسه وإما لغيره متوقف على تنجز التكليف على كل تقدير نظراً للمقدمة الثانية، فلا بد لكي يتنجز التكليف في الأقل من تنجز التكليف مطلقاً ولو في ضمن الأكثر، وحينئذ لو كان تنجز التكليف كذلك مستلزماً لعدم التنجز إلا في ضمن الأقل للزم الخلف وهو المحال المقصود..

الجواب الثاني: أن ما ذكره الشيخ يلزم من وجوده عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال للتناقض، لأن تنجز الأقل على كل تقدير مستلزم لعدم وجوب الأكثر وبالتالي يستلزم عدم وجوب الأقل مطلقاً، وإذا لم يكن الأقل واجباً مطلقاً يلزم عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدم الانحلال..

تطبيق العبارة:

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.
والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضاً -
يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق
بثبوته فعلاً.

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في
وجوب الأكثر بدواً - ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه
شرعاً، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان
متعلقاً - فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال، بداهة توقف
لزوم الأقل فعلاً أما لنفسه أو لغيره على تنجزه إلا إذا كان
متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع إنه يلزم من وجوده عدمه،
لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم

لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنّما ينحل إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقلّ، فالعقل في مثله وأنّ استقل بالبراءة بلا كلام، إلاّ إنّه خارج عما هو محلّ النقض والأبرام في المقام.

درس ٤١٦:

ص ٣٦٤، قوله رحمه الله: (مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلاّ بالأكثر..)

الوجه الثاني¹²: يتمسك به المصنف لإثبات حاكمية العقل بالاحتياط في إتيان الزائد يرتبط بالالتفات إلى عالم الأغراض والملاكات، تقريبه:

أن مشهور العدلية ذهبوا إلى أن الأحكام الشرعية تابعة لملاكات في متعلقاتها أي في الأمور به والمنهي عنه، ولذا ذكرنا مراراً مقولة أن الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية بعنى أن الواجب الشرعي يقرب العبد إلى تحصيل الأغراض المنظورة في متعلقات الأحكام الشرعية ومن المعلوم أن المقرّب لطف فعليه تكون الواجبات الشرعية ألطافاً..

وحينئذ إذا علمنا إجمالاً بوجوب مركب مردد بين الأقلّ والأكثر فيرجع شكنا في المقام إلى الشك في محصل الغرض، فإن الواجب إن كان هو الأقلّ فهو مقرب لتحصيل الغرض، وإن كان الأكثر فهو كذلك، فهذا الغرض المحرز هل يحصله

12 للدعوى الأولى وهي عدم جريان البراءة العقلية عن الزائد..

الأقل أم لا بد في تحصيله من الأكثر؟، ومن المعلوم أن الشك في المحصل مجرى لأصالة الإشتغال..
هذا هو الدليل الثاني..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه التفت إلى هذا الدليل في الرسائل وناقشه باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن هذا الدليل على تقدير تماميته في حد ذاته لا ينفع أطراف النزاع، لأن الأنظار في الأغراض والملاكات مختلفة، ففي مقابل العدلية يوجد من ينكر وجود الغرض كالأشعري، وبعض العدلية وإن التزم بلزوم الغرض إلا أنه ليس قائماً في المتعلق ليكون إتيان هذا الواجب يُشكك معه في المحصل، حيث إن بعض العدلية التزموا بتبعية الأحكام لملاكات قائمة في نفس جعلها، والمحصل للغرض هو الملاك الذي مركبه الفعل أو الترك..
فهذا الدليل على تقدير تماميته لا ينفع الأشعري ولا ينفع هؤلاء..

الاعتراض الثاني: أنه غير تام حتى على مبنى مشهور العدلية، وذلك لأنه في العبادات لا يحصل الغرض بمجرد إتيان الفعل بل لا بد أن يكون الإتيان على وجه قربي ولا بد من قصد الوجه والتمييز، ولو أتينا بالأكثر لا يمكن في الجزء الزائد أن نقصد الإتيان به لوجوبه لأنه يكون تشريعاً، وعدم قصد الوجوب فيه لا يكون مستوفياً للغرض على تقدير قيامه في الأكثر لأن الأمور العبادية لا يُكتفى بالإتيان بها كيفما اتفق..

أما جواب الاعتراض الأول: فجوابه واضح، إذ أننا في علم الأصول نريد أن نهياً الأداة لعلم الفقه ليعتمد عليها الفقيه في استنباطه وتكون حجة بينه وبين ربه، ولا يريد أن يجهز الحجة حتى على المبنى الذي يعتقد بفساده فإن القضية ليست جدلية، وعليه فإذا كان الأصولي يرى نظرية مشهور العدالة يمكن أن يستدل بالدليل الثاني..

مضافاً إلى أنه يمكن أن نضيق اعتراض الشيخ -لأن الشيخ أخرج عن الدليل الأشاعرة وبعض العدالة-، فنقول: أما الأشاعرة فيخرجون ولا بأس بخروجهم، وأما بعض العدالة فلا نسلم خروجهم لأن هؤلاء لم يدعوا أن الملاك قائم في الأحكام نفسها بل ذهبوا إلى أنه لا مانع من القيام في الأحكام نفسها..

تقريب المطلوب: أن مشهور العدالة عمدة دليلهم في مقابل الأشعري هو أنه لولا الغرض للزم الجراف على المولى فصيانة لأفعال المولى عن الجراف نلتزم بالمصلحة، فرد عليهم بعض العدالة ومنهم صاحب الفصول بل وصاحب الكفاية أن غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو لزوم وجود المصلحة والغرض أما أن مركب هذا الغرض هو في المتعلق أو في نفس الأمر فكلاهما ممكن..

فإذن بعض العدالة يرون أنه من الإمكان أن يقوم الغرض في المتعلق، فنشك بعد إحرازنا لأصل وجود الغرض أن هذا الغرض من أي قبيل؟، وإن كان من قبيل القائم في المتعلق فهل يسقط بالأقل أم بالأكثر؟، وهذا كافٍ في حكم العقل بالاشتغال..

بهذا البيان ضيق الدائرة فكان الخارج عن هذا الدليل الأشاعرة وبعض العدالة، والآن خرجنا فقط الأشاعرة..

وأما جواب الاعتراض الثاني: [مناقشته تكون بعدة وجوه..
الوجه الأول:] فواضح إذ قد تقدم مراراً بأن قصد الوجه
 والتميز ليس بواجب قطعاً ولا عين ولا أثر له في الروايات،
 وعلى تقدير وجوبه لا نسلم بأنه يجب في كلِّ جزء بل يمكن
 قصد الوجه والتميز في المركب على نحو الإجمال..
 هذا تمام البحث في هذه المناقشة..

تطبيق العبارة:

هذا. مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر،
 بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر
 والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه،
 وكون الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية، وقد
 مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر
 وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.
 ولا وجه للتفصي عنه: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة
 والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدالة، وجرياتها على
 ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك، أو بعض العدالة
 المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون الأمور به.
 وأخرى بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد
 يكون إلا باتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال
 اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً - ليؤتى بها مع قصد الوجه -
 مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللفظ والمصلحة الداعية
 إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعه مخالفته باتيان ما
 علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وأن لم يكن في الأمور به
 مصلحة ولطف رأساً، لتجزه بالعلم به إجمالاً. وأما الزائد
 عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته، فإن العقوبة
 عليه بلا بيان.

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة - على مذهب الاشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضاً - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها لطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وأن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا إنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترائه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه.

واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ماله دخل في الواجب من أجزائه، لاسيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله، لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

درس ٤١٧:

ص ٣٦٦، قوله رحمه الله: (نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه..)

ما زال البحث في الاعتراض الثاني للشيخ الأعظم رحمة الله عليه، وذكرنا أن المصنف ناقشه بوجوه، تقدم الوجه الأول وكان البحث في الوجه الثاني، وكان حاصله:

الوجه الثاني: أن قصد الوجه لو كان معتبراً فلا يُعتبر في الأجزاء، نعم العلامة الحلي رحمة الله عليه في شرح التجريد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه.

ويقصد من ذلك الوجوب النفسي، لا الوجوب الغيري للأجزاء على القول به الذي تقدم بحثه مفصلاً في المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص في مبحث مقدمة الواجب، ولا الوجوب التبعية على تقدير إنكار الوجوب الغيري، لأن كل واحد من الوجوب الغيري والتبعية لا يُقصد بإرادة مستقلة ويكفي فيه قصد الواجب بوجه وجوبه النفسي، سواء كان قصد الوجه على نحو الغاية أم كان على نحو الوصف إذ على كل تقدير ينطبق الواجب المقترن بقصد الوجه على المأتي به ولو كان هو الأقل، لأن هذه الزيادة لما لم تكن زيادة ركنية بحسب الفرض فلا تكون ضائرة، وقد عرفت أن الأجزاء التي لا تدخل في قوام الماهية كالأركان بل تكون داخلة في تشخص فرد الطبيعة لا تكون زيادتها مضرّة، وعليه فيمكن للمكلف أن يأتي بالأكثر ويقصد الوجوب وصفاً أو غاية من دون أن يضر في ذلك كون الواجب هو الأقل..

نعم¹³ لو فرضنا أن الجزء الزائد على الأقل دار أمره بين كونه جزءاً وبين كونه أمراً مقارناً مشخصاً للمأتي به فيحصل الانطباق في الجملة، فيكون المأمور به واقعاً منطبقاً على المأتي به في الجملة أي لا بتمامه ما دام الجزء إتيانه لا يكون مضرراً..

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني للمناقشة..

¹³ استدراك لا ربط له بأصل المطلب..

الوجه الثالث: ما تقدم في مباحث سابقة وأشرت إليه يوم أمس وهو أن مقتضى الإطلاق المقامي عدم وجوب قصد الوجه في المركب فضلاً عن أجزائه، تقريبه:

أن كل شيء لا يكون مقتضى الطبع إتيانه وليس مما يلتفت إليه عموم أذهان العوام لو كان دخيلاً في غرض المولى فعليه أن يبين ذلك، مع أنه إذا رجعنا إلى الآيات والروايات لا نجد أثراً لقصد الوجه..

الوجه الرابع: أنه سلمنا أن قصد الوجه معتبر في المركبات والأجزاء لكن الدليل أخص من المدعى، إذ أن دوران الأمر بين الأقل والأكثر لا يختص بالتعدييات بل يجري في التوصليات واتفقت كلمتهم على عدم اعتبار قصد الوجه..

الوجه الخامس: لو تنزلنا وقلنا باعتبار قصد الوجه مطلقاً فيتصور في المسألة صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون قصد الوجه دخيلاً في الغرض مطلقاً تمكن منه المكلف أم لم يتمكن.

الصورة الثانية: أن يكون اشتراطه في الغرض مقيداً بصورة التمكن.

فإن كان الأول فبما أننا نتردد في الجزء الزائد وكان قصد الوجه دخيلاً حتى مع عدم القدرة، فحينئذ كما يسقط وجوب الاتيان بالشرط يسقط وجوب الاتيان بالمشروط لأن المفروض دخالة قصد الوجه في الغرض حتى مع عدم الإمكان، ومع عدم إمكان تحصيل الغرض يمتنع التكليف..

وإن أريد الثاني فالاحتياط بالاتيان بالأكثر ممكن ويسقط قصد الوجه، لعدم إمكانه على نحو البت والجزم..

هذا تمام الكلام في حكم العقل وفي مناقشة الشيخ الأنصاري..

تطبيق العبارة:

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه هذا.

مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يوتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع إنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

ص ٣٦٦، قوله رحمه الله: (وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع..)

وأما حكم النقل فيختار المصنف رحمة الله عليه أن أصالة البراءة الشرعية المستفادة من قبيل حديث الرفع لوحدها كافية لرفع جزئية الجزء الزائد، لكن ينبغي أن نلتفت في المقام إلى أن البراءة تارة يُراد إجراؤها في الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوب جزء نقول مقتضى البراءة عدم وجوبه، وأخرى يُراد إجراء البراءة في الحكم الوضعي أعني الجزئية..

المصنف رحمه الله عليه يختار جريان البراءة في الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، فمثلاً لو دار الأمر بين وجوب جلسة الاستراحة مضافاً إلى الأجزاء المعلومة الوجوب وبين

عدم وجوبها ليس لنا أن نجري البراءة عن وجوب جلسة الاستراحة ولكن يمكن لنا أن نرفع جزئية الجلسة بواسطة البراءة..

والسبب في هذا التفصيل ما عرفته سابقاً من أنه بالنسبة للتكليف عندنا علم إجمالي منجز لعدم ارتضائنا لدعوى الانحلال الذي تقدم المناقشة فيها فلا تجري البراءة مع بالتكليف الفعلي، أما إجراء البراءة عن الجزء المشكوك فله مجال، بيانه وتقريبه:

أنه إذا شكنا في جزئية جلسة الاستراحة فيوجب ذلك إجمال الأدلة العامة كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة) لا يعرف كم جزء يقصد وكم جزء خارج، فحينئذ عندما نشك في جزئية جلسة الاستراحة المقتضي لجريان البراءة موجود والمانع مفقود، أما أن المقتضي موجود فلكون حديث الرفع مثلاً لا يختص بالشبهات التكليفية. كيف وقد دأب الفقهاء على الاستدلال بمثل الحديث في موارد نفي الأثر من الضمان، فإذا كان الحديث مطلقاً لكلٍ من الأحكام التكليفية والوضعية فيصح إجراء البراءة عن الجزئية التي هي حكم وضعي..

لا يقال: لا نسلم وجود المقتضي لما تقدم مراراً من أن حديث الرفع ناظر إلى ما يمكن للشارع بما هو شارع أن يضعه ويرفعه، أما الأشياء غير القابلة للوضع فلا يشملها حديث الرفع -وقد تقدم ذلك عندما بحثنا عن حديث الرفع- والجزئية التي هي من الأحكام الوضعية ليست مجعولة لا استقلالاً وليس لها أثر مجعول، وما يصح أن يتعلق به الرفع هو إما الأثر الشرعي مباشرة كأن ترفع الوجوب أو الحرمة أو لازم ذلك مما يكون أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، والجزئية ليست كذلك..

إن قلت: أن هذا الإشكال سهل فإن الجزئية وإن لم تكن من الآثار الشرعية لكن لها أثر شرعي وهو وجوب الإعادة، بيانه: أن جلسة الاستراحة لو كانت جزءاً فمع عدم الإتيان بها لا يأتي المكلف بتمام المركب، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ووجوب الإعادة فلو رفعنا بحديث الرفع الجزئية لا تجب حينئذ الإعادة..

قلت: أولاً: أن وجوب الإعادة ليس أثراً للجزئية بل هو أثر لبقاء الأمر، لأن القضاء أو الإعادة لا يسقطان إلا بسقوط الأمر، فإذا لم ينطبق الأمر به على المأتي به لا يسقط الأمر ومع عدم سقوط الأمر تجب الإعادة..

ثانياً: سلمنا أن وجوب الإعادة من آثار عدم الجزئية لكن هذا الأثر عقلي، والسر في عقليته أن الإعادة والقضاء والإجزاء وعدمه من شؤون عالم الإطاعة، والحاكم المطلق في باب الإطاعة هو العقل، فثبت الإشكال..

تطبيق العبارة:

وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة - مثلاً - ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث رافع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع إنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

درس ٤١٨:

ص ٣٦٧، قوله رحمه الله: (لأنه يقال: إن الجزئية وأن كانت غير مجعولة بنفسها..)

كان البحث في إجراء البراءة عن الجزئية التي هي من الأحكام الوضعية، والتي سوف يأتي في ذيل البحث عن أدلة الاستصحاب أن الأخوند رحمة الله عليه -خلافاً للشيخ الأعظم- يرى أن الأحكام الوضعية ليست من سنخ واحد، فبعضها لا يقبل الجعل لا استقلالاً ولا تبعاً، وبعضها يقبل الجعل التبعي، وبعضها يقبل الجعل الاستقلالي، والجزئية عنده من الأحكام الوضعية القابلة للجعل التبعي، لأنها تجعل بجعل منشأ انتزاعها نظير الفوقية والتحتية..

وحينئذ يتضح الجواب عن الإشكال السابق، فإن حديث الرفع وإن كان الرفع فيه يتوارد على ما يصح فيه الوضع من قبل الشارع بما هو شارع، لكن الوضع والرفع الشرعيين لا يختصان بالوضع والرفع الاستقلاليين بل يشملان التبعيين، فكما في الأمور التكوينية يصح أن ننسب الفوقية إلى باني السقف والجدار مع أنها من الأمور الانتزاعية، كذلك في الأمور التشريعية يصح وضع الجزئية لواضع التكليف بالمركب، وكذلك تنتسب رفع الجزئية لمن لرافع التكليف بالمركب، وصحة الانتساب مجوز لصدق الحديث..

بقي إشكال أخير، حاصله: أنه سلمنا أن الجزئية يصح رفعها برفع منشأ انتزاعها، فلو شككنا في جزئية جلسة الاستراحة فرفع الجزئية يكون برفع التكليف بالأكثر، فإذا ارتفع التكليف بالأكثر يصبح التكليف بالأقل مشكوكاً، ولا دليل على وجود تكليف بالخالي عن جلسة الاستراحة، وبالتالي يؤدي ذلك إلى عدم وجوب الصلاة وهو بالبداهة باطل..

المصنف رحمة الله عليه يجيب عن هذه الشبهة بما تقدم وسوف يأتي مراراً، سوف يأتي نظير هذا البحث عند الحديث عن قاعدة لا ضرر، خلاصة المطلب:

أن حديث الرفع يعتبر من أدلة العناوين الثانوية ضرورة أنه لا يثبت البراءة والحل للأشياء بما هي بل للأشياء بما هي مجهولة الحكم، وهذا من العناوين الطارئة على ذات الأشياء وهذا هو معنى العنوان الثانوي..

إذا اتضح ذلك، فلا بد أن تلاحظ النسبة بين الدليل الدال على العنوان الثانوي والدليل الدال على العنوان الأولي..

فلا شك عندنا نصوص كثيرة كتابةً وسنة تدل على جزئية كثير من الأجزاء، فلو فرضنا بعض الأجزاء جهلنا بجزئيتها وكانت جزئيتها في الواقع ثابتة، فهذا يعني أن حديث الرفع الذي هو من الأدلة الثانوية يرجع لبأ إلى تقييد دليل جزئية هذا الجزء بصورة العلم، وبما أني جاهل به فالذي هو ثابت يكون مقتضى حديث الرفع، سواء عبرنا عن هذا التقييد اللبي بالحكومة أو الورود أو التخصيص..

ولا يعترض علينا بلزوم التصويب، لأن هذه الشبهة حللناها أكثر من مرة كما ذكر ذلك في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وعرفنا أن من ثمرات تعدد المرتبة عند الأخوند رفع إشكال التصويب الثبوتي عن كثير من الأدلة الإثباتية، كما هو الحال في مسألة القصر والإتمام والجهر والإخفات، وحينئذ أدلة الجزئية الواصلة إلينا تثبت وجوب سائر الأجزاء غير المشكوك، وهذا يعني أن رفع جزئية الجزء المشكوك لا يلزم عدم الأمر ببقية الأجزاء..

تطبيق العبارة:

لأنه يقال: إن الجزئية وأن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحة رفعها. لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الإجزاء - إليها نسبة الاستثناء، وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

درس ٤١٩:

تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

ص ٣٦٧، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور:..)

التنبيه الأول: [الشك في الشرطية والخصوصية]

توصلنا في المباحث السابقة إلى أن الصحيح بنظر الماتن هو أن العقل يحكم بالاشتغال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وأما النقل فهو يحكم بالبراءة عن الزائد..

في هذا التنبيه يريد أن يميز بين الأجزاء الخارجية للمركب الذي يدور الأمر فيها بين أقلها وأكثرها، وبين الأجزاء التحليلية وما يعبر عنه بالأجزاء العقلية..

فيرى أن تمام ما تقدم من حكم العقل بالاشتغال وحكم النقل بالبراءة عن الزائد إنما هو في الأجزاء الخارجية..

أما في الأجزاء التحليلية، ويمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: ما يصطلح عليه بدوران الأمر بين المشروط والمطلق، كما لو أمرنا المولى بالصلاة عند رؤية الهلال وشكنا هل أن هذا الأمر بالصلاة مشروط بالطهارة أم لا؟، فيرجع الأمر إلى الدوران بين الأقل والأكثر، فلو كانت الصلاة مقيدة بالطهارة فهذا يعني الأكثر من ناحية الشرائط، وتقدم سابقاً في القسم الأول من الكتاب أن التقيد داخل،

فإذن نشك في تقييد زائدٍ على تقييد الصلاة -مثلاً- بالاستقبال والنية، وعلى تقدير عدم الاشتراط المعبر عنه بالمطلق فيكون الواجب هو الأقل..

الصنف الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير، كما لو أوجب علينا المولى إكرام ذاتٍ وشككنا في كونها حيواناً أم إنساناً، فإن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التعيين والتخيير، إذ أن الذات الواجبة الإكرام لو كانت هي الحيوان لكان إكرام الإنسان واجباً تخييراً، ولو كانت هي الإنسان لكان إكرامه واجباً تعييناً، فهذا من موارد الدوران بين التعيين والتخيير..

والوجه في اندراجه بدواً تحت الأقل والأكثر أن تخصص الجنس بحيثية فصل النوع مرجعه إلى الشك في تخصص زائد على حيثية الجنسية، فالنوع هو الأكثر والجنس هو الأقل..

إذا اتضح المقصود من الأجزاء التحليلية، فيرى المصنف رحمة الله عليه أن جميع ما ذكر فيما تقدم من ناحية حكم العقل يجري في الأجزاء التحليلية، بل يكون جريانه أولى، والوجه في ذلك:

أنه في الأجزاء الخارجية كان هناك إمكانية لما أسميناه بشبهة الانحلال عن طريق أن الأجزاء الخارجية ينطبق عليها عنوان المقدمة بالحمل الشايع، فيصح أن يقال: إن الأقل واجب على كل حال بالبيان الذي تقدم..

بينما في الأجزاء التحليلية هذه الشبهة لا مكان لها ضرورة أن الأجزاء التحليلية لا تتصف بعنوان المقدمة ليقال بأن الأقل واجب على كل حال، بلا فرق بين كلا صنفَي الأجزاء التحليلية..

أما الصنف الأول فالمأمور به هو ذات الصلاة وهذه الصلاة المأمور بها في ضمن الصلاة المشروطة تغاير الصلاة المأمور بها في ضمن الصلاة المطلقة مغايرة البشروط شيء للبشروط، فيرجعان إلى المتباينين فلا يصح أن يقال إن أحدهما واجب على كل تقدير..

وأما الصنف الثاني فالأمر أيضاً فيه واضح، لأن جعل الإنسان هو الأكثر والحيوان هو الأقل إنما هو بعناية تحليل عقلي وإلا فالمأمور به في أحدهما يباين المأمور به في الآخر.. وعليه فمقتضى الاشتغال اليقيني هو الامتثال في ضمن المشروط وفي ضمن الخاص وهو الواجب تعييناً.. هذا من ناحية حكم العقل..

أما من ناحية حكم النقل..

فالأجزاء التحليلية التي تكون من قبيل المطلق والمشروط يشملها عموم النقل بخلاف الأجزاء التحليلية التي تكون من قبيل التعيين والتخيير..

أما الدعوى الأولى وهو شمول عموم النقل للمطلق والمشروط فلوضوح أن الاشتراط والشرطية أمر ينتزع عن الأمر بالمشروط، فعندما نشك في الشرط فيرجع ذلك إلى شكنا في تعلق الأمر به، وهذا من صغريات من الشك في التكليف فيشملة عموم النقل..

أما الدعوى الثانية وهي الأجزاء التحليلية من قبيل القسم الثاني فلا تجري فيها البراءة النقلية لوضوح أن الأمر بالإنسان مع الأمر بالحيوان مرجعه إلى الأمر بشيئين متغايرين لكن كان امتثال أحدهما مجزياً عن امتثال الآخر، فلا يرجع إلى الشك في التكليف الزائد بل مرجعه إلى أن امتثال أحدهما مجزٍ على كل تقدير وامتثال الآخر مجزٍ على تقدير دون تقدير، فيكون

من صغريات الشك في المحصل فتجري أصالة الاشتغال بلا
منازع..
وبهذا يتم الأمر في التنبيه الأول..

تطبيق العبارة:

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحيوان، وإنه لا مجال لها هنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى.

نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمل جيداً.

قبل المتابعة في التنبيه الثاني أشير إلى نقطتين¹⁴:

النقطة الأولى: ترتبط في تعيين الجزء التحليلي في مسألة المشروط، والاحتمالات المتصورة بدواً ثلاثة:

¹⁴ ذكرهما في بداية الدرس اللاحق، ومكانهما هنا أنسب..

١- أن يكون الجزء التحليلي هو ذات المشروط، وهو الصلاة في المثال..

٢- أن يكون هو ذات الشرط أعني الطهارة في المثال..

٣- أن يكون هو التقيد..

أما احتمال كونه ذات الشرط فلا يصح باعتبار أن الشرط ليس داخلاً في الأمور به..

وأما احتمال كونه هو التقيد فصحة هذا الاحتمال وعدمه ترتبط بحقيقة المعنى الحرفي حيث إن التقيد من المعاني الحرفية ذات النسبة والإضافة، فإذا بنينا على أن المعنى الحرفي من الأمور التي يبتدعها الذهن من دون أن تكون من سنخ المفاهيم فلا يصح عد التقيد جزءاً تحليلياً لأن الجزء التحليلي عبارة مفهوم ذهني يفصله العقل في ضمن مركب ابتكاري للعقل فإذا لم يكن مفهوماً فلا يصح إطلاق الجزئية التحليلية عليه، أما إذا بنينا على أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي من المفاهيم فلا مانع من كونه جزءاً تحليلياً بدعوى أن الأمر عندما يتعلق بالصلاة بشرط الطهارة فإن العقل يعمل قدرته التحليلية لفتق ما هو متصل ويحلل الأمور به إلى ذات وإلى تقيد بشيء فتكون جزءاً تحليلياً..

لكن هذا البيان لو حده لا يكفي لرفع صفة الجزء التحليلي عن ذات المشروط، لوضوح أن الجزئية التحليلية تتوقف على أمرين: الأول: كون المتصف بها من المفاهيم الذهنية، والثاني: كون جزئته نتيجة لفتق العقل لما هو متصل، وصدق هذين الركنين على التقيد لا يعني عدم صدقهما على ذات المشروط.. فلا يبقى لكي ننفي الجزئية التحليلية عن ذات المشروط إلا دعوى أن ذات الصلاة بلا شك داخلة تحت الأمر وإنما يُراد إدخالها مع شيء آخر ليكون مصب النظر هو ذلك الشيء الآخر الذي يثبت انضمامه بالإعمال العقلي، بخلاف ذات

الصلاة فإنها هي التي ينسبط عليها الأمر أولاً وبالذات وبلا حاجة إلى إعمالٍ عقلي..

وهذا البيان الذي ذكرته مع عبارة الماتن وهي قوله: **فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة..**

النقطة الثانية: ينبغي أن نلتفت إلى أنه بمقتضى الدقة يوجد فرق بين دوران الأمر بين التعيين والتخيير وبين دوران الأمر بين العام والخاص، توضيح المطلوب:

أنه لو بنينا على كاف التشبيه في عبارة الماتن في قوله: (كالإنسان) وفي قوله (كالحیوان) للتمثيل الحصري في نوعية المثال ليكون مقصوده من الخاص والعام ما يكون من قبيل الأجزاء العقلية التي تؤخذ في الحدود كالجنس والفصل والنوع، إذا بنينا على ذلك فحينئذ لا ينحصر دوران الأمر بين التعيين والتخيير بما ذكر بل يجري في مثل (أكرم العالم) إذا دار بين إكرامه بالإطعام وبين إكرامه بمطلق الإكرام فإنه يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وهكذا الحال إذا كان العموم والخصوص في متعلق المتعلق..

أما لو جعلنا الكاف للتمثيل على دوران الأمر بين التعيين والتخيير فحينئذ يكون الصنف الثاني للأجزاء التحليلية يشمل مطلق العام والخاص ولو بالاصطلاح الأصولي ولا يكون كلام الماتن مغايراً للاصطلاح، والذي يؤكد هذا الاحتمال أمره بالتأمل في ختام التنبيه الأول عندما أرجع الدوران إلى المتباينين ليشير بالأمر بالتأمل إلى عدم وضوح الإرجاع إلى المتباينين في جميع أمثلة دوران الأمر بين التعيين والتخيير،

إذ لا شك أن التباين في الإنسان والحيوان أوضح من التباين في الإكرام والإكرام بالإطعام..
هذا ما يرتبط بالبحث السابق، وللبحث صلة خارجة عن الكفاية..

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً..)

التنبيه الثاني: [حكم ناسي الجزئية].

في هذا التنبيه الثاني الذي يمكن أن نعونه ب(إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية لحالتي الذكر والنسيان)، فمثلاً إذا علمنا بجزئية البسمة من فاتحة الكتاب والقدر المتيقن هي حالة الذكر، فتركها المكلف نسياناً، فمع قطع النظر عن الدليل الخاص هل يمكن أن نصح صلاة تارك الجزء نسياناً أم أننا بحاجة في كل مورد إلى دليل خاص؟

والوجه في ذكر هذا التنبيه في مبحث الأقل والأكثر هو أنه يرجع بالأخير إلى أنه في حالة النسيان نشك في وجوب الأقل وهو خصوص ما يكون ذاكرةً له من الأجزاء، أم وجوب الأكثر وهو الأعم من الذاكر والناسي له..

الماتن رحمة الله عليه يرى أن جميع ما تقدم في أصل الشك في الجزئية أو الشرطية يجري هنا، أي الاشتغال عقلاً والبراءة شرعاً، بنفس البيان المتقدم..

نعم في باب الصلاة هناك قاعدة عامة يعبر عنها (بقاعدة لا تعاد) فعلى تقدير الإشكال في جريان حديث الرفع في خصوص الصلاة يمكن أن تكفي بالأقل ببركة عقد المستثنى

منه في قاعدة لا تعاد، وإلا فمع عدم القول بجريان حديث الرفع مطلقاً أو قاعدة لا تعاد في خصوص الصلاة كان حكم العقل هو لزوم الإعادة وعدم الاكتفاء بما أتى به المكلف في حال النسيان..

بعد ذلك يتعرض لشبهة تعتبر عويصة في المقام أشار إليها الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، هذه العويصة على تقدير تماميتها تمنع من تخصيص الأدلة الاجتهادية للأجزاء والشرائط بحال الذكر، تقريب ذلك:

أنه ليس للمولى أن يأمر بالجزء ويخصه بالمتذكر، لأن أمره بالجزء إن كان عن طريق مخاطبة الناسي بأن يقول: (أيها الناسي أعد الصلاة مثلاً) فإن الناسي لا يرى نفسه ناسياً وإلا لحصل الانقلاب، وإن عممه لشمّل الذاكر وهو خلاف المقصود، فبالتالي إذا لا يمكن هذا الأمر فلا يمكن تخصيص الجزء بالذاكر..
بقية البحث تأتي..

تطبيق العبارة:

الثاني: إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً و (لا تعاد) في الصلاة لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً.

درس ٤٢٠:

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك إنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية..)

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه طرح شبهة حاصلها: أنه بعد وضوح أن الجزء والشرط إذا شككنا في إطلاقه لحالة النسيان يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فيرى أنه لا نتمكن من تخصيص الأوامر الاجتهادية بالأقل، وذلك لأن تخصيصها بالأقل لا يخلو من إحدى حالتين:

الأولى: أن يكون التكليف بالأقل قد أخذ في خطابه عنوان الناسي.

الثانية: أن يكون التكليف بالأقل خالياً عن عنوان الناسي. فإن كان التكليف بالأقل من قبيل الحالة الأولى فلا يكون هذا الخطاب مشتملاً على روح التكليف، لأن التكليف لأجل إيجاد الداعي، والناسي لا يلتفت إلى كونه ناسي فلا يتحرك عن هذا الخطاب..

وإن كان التكليف بالأقل عن طريق الحالة الثانية فحينئذ يشمل المتذكر، والحال أن المتذكر بلا إشكال مكلف بالأكثر.. وعليه فبناء على هذه العويصة لا يمكن أن يكون الواجب هو خصوص الأقل، بل يكون الواجب هو الأكثر، ويُشك في حال النسيان بإجزاء الأقل والقاعدة تقتضي عدم الإجزاء.. هذه هي الشبهة التي طرحها الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

المصنف قدس سره رفع هذه الشبهة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنه على تقدير تسليم الشبهة فلا نتمكن من تخصيص الدليل الاجتهادي بالأقل للناسي، ولكن هذا لا يعني أن حديث الرفع لا يجري..

طبعاً المقصود من جريان حديث الرفع ليس هو التمسك بفقرة (ما لا يعلمون) بل التمسك بفقرة (رفع النسيان) فإن رفع النسيان الذي يرجع إلى غير الرفع التكويني ليس إلا بمعنى يساوق الإجزاء، فنسلم أنه لولا حديث الرفع كان مقتضى القاعدة عدم الإجزاء، لكن انقلبت هذه القاعدة بمقتضى رفع النسيان في مقام الظاهر إلى القول بالإجزاء..

الوجه الثاني: أن أصل الشبهة غير تام، لعدم الانحصار بالحالتين المذكورتين، فيوجد طريقتان في مقام الثبوت يصح معهما تكليف الناسي بالأقل..

الطريقة الأولى: أن ينصب الخطاب على مطلق المكلف فيشمل الذاكِر والناسي، مثلاً أجزاء الصلاة عشرة فيوجه الخطاب بالتسعة غير الجزء المنسي إلى المكلف، فكلُّ من الناسي والذاكر يتوجه إلى هذا الخطاب، أما الذاكِر فواضح، وأما الناسي لأنه ذاكر للتسعة (الأقل)، ثم نستعين بما يشبه متمم الجعل ونكلف خصوص الذاكِر بالجزء العاشر، فبهذه الحيلة لم يلزم عدم إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي..

وهذه الطريقة لا تختص بمولى دون مولى، فسواء كان من دين مولى أن تكون تكاليفه على نهج القضية الحقيقية أم كان من دينه الاستفادة من القضايا الخارجية تنفع هذه الطريقة لرفع الشبهة..

الطريقة الثانية: وهي تختص بمن كان دينه التشريع على نهج القضايا الخارجية فلا تشمل إلا الموالى العرفية، بأن يتتبع المولى خارجاً من ينسى ويرى أنه يتصف بصفة تكون محلاً لابتنائه ملازمة للنسيان مثلاً ككثرة الأكل أو النوم أو لباس معين فيقول يجب مثلاً على الأكل أن يأتي بتسعة أجزاء،

فوجه له عنوان ملازم للنسيان والمخاطب يلتفت إلى هذا العنوان..
وهذا البحث ما دام في مقام الثبوت لا يضر..

تطبيق العبارة:

ثم لا يذهب عليك إنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذاكر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة. كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل.

درس ٤٢١:

ص ٣٦٨، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه ظهر - ممّا مرّ - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبارٍ عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب..)

التنبية الثالث: [حكم الزيادة.]

وصل الكلام إلى التنبية الثالث فيما لو حصلت زيادة في الجزء فما هو الحكم؟

الكلام تارة يقع حول تصوير الزيادة، وأخرى حول حكمها، والإشكال الذي وقع فيه البحث بين المتأخرين في تصوير الزيادة، هل يمكن أن تقع الزيادة في الأجزاء أو لا يمكن؟

توضيح المطلب الأول، أن يقال: إن كل جزء من أجزاء الصلاة -مثلاً- يتصور على أنحاء:

النحو الأول: أن تؤخذ جزئيته في المركب على نحو بشرط الزيادة وهو ما يعبر عنه بشرط شيء، كما هو الحال في التسبيح في الركعتين الأخيرتين فإن جزئيته قد أخذت بشرط أن ينضم إلى التسبيحة الأولى سائر التسبيحات..

النحو الثاني: أن يؤخذ الجزء في ضمن المركب على نحو بشرط لا أي بشرط عدم الزيادة، كما هو الحال بالنسبة إلى الركوع وكما هو الحال بالنسبة إلى مجموع السجدين..

النحو الثالث: أن يؤخذ على نحو اللابشرط من ناحية الزيادة وعدمها..

ولا شك أن النحو الأول من الأنحاء الثلاثة خارج عن محل النزاع ولا يدخل في ضمن دوران الأمر بين الأقل والأكثر، إذ لا شك في المقام بل يجب الإتيان بالتسبيح الزائد في المثال لأن المفروض أخذ التسبيحة الأولى بشرط انضمام سائر التسبيحات إليها..

كما أنه لا إشكال في عدم اندراج النحو الثاني في محل النزاع، إذ أن الزيادة حينئذ تكون مبطلّة قطعاً لفرض أخذ جزئية الجزء بشرط عدم الانضمام والزيادة..

وأما النحو الثالث فقد يقال: إن جزئية الجزء ما دامت مأخوذة على نحو اللابشرط ومن خصائص اللابشرط الصدق على الأقل والأكثر، فحينئذ لا يبقى مجال للشك والدوران بين الأقل والأكثر، وعليه فلا يوجد مورد يصدق عليه الشك..

ولأجل ذلك نلاحظ أنه في بعض الحواشي حاولوا أن يفروا عن هذه الشبهة إما بإضافة صرف الوجود إلى الأنحاء الثلاثة أو بتقسيم اللابشرط إلى قسمي ومقسمي أو بدعوى أن هذه الأنحاء بأجمعها ليست مقصودة إذ المقصود من الزيادة ما يصدق عليه في العرف أنه زيادة، والزيادة في العرف لا تصدق إلا بتكرار الشيء مع حذف خصوصية العامل الزماني لكيلا يُشكل بأن الوجود لا يتثنى ولا يتكرر، وحينئذ يندرج الأمر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر..

توضيح الاندراج:

أن زيادة الجزء لو كانت مبطللة لكان هذا يعني أن عدم الزيادة شرط في الصلاة فيضاف إلى الشروط المعهودة من الطهارة والاستقبال عدم الزيادة، فيكون الواجب هو الأكثر..

وإما لو لم تكن الزيادة مبطللة فهذا يعني الاقتصار على الشرائط المعهودة، فيكون الواجب هو الأقل..

هذا هو تصوير زيادة الجزء مع صدق الدوران بين الأقل والأكثر من دون دخول في نقض وإبرام، وإلا كل هذا الكلام فيه بحث..

فحينئذ يصبح الفرق بين التنبيه الثالث والتنبيه الثاني مع اندراج المورد في كليهما في الأقل والأكثر هو أنه في التنبيه الثاني كان الدوران بلحاظ أصل وجود الجزء، بينما فيما نحن فيه الدوران بلحاظ العدم، لأن مرجع البحث إلى كون عدم الزيادة شرطاً أم لا؟، فالدوران هناك في الأجزاء والدوران هنا في الشرائط..

هذا من ناحية البحث الموضوعي يعني تصوير موضوع البحث..

أما من ناحية الحكم: فيرى المصنف رحمة الله عليه أنه لولا النقل لكان العقل حاكماً بلزوم الاحتياط في صورة زيادة الجزء، فلو أن المكلف تشهد مرتين فإن مقتضى أصالة الاشتغال هو الاتمام والإعادة، ولكن مقتضى حديث الرفع بعد تعميمه فيما تقدم على الشرائط هو الاقتصار على الأقل والقول بصحة الصلاة..

نعم قد يُفرق في المسألة بين زيادة الأجزاء التوصلية وبين زيادة الأجزاء التعبدية..

فقد يقال: إن الجزء إن كان تعبدياً فتصحیح الواجب المشتمل على زيادة الجزء محل إشكال لأن زيادة الجزء بقصد الجزئية نوع من التشريع والتشريع لا ينسجم مع قصد القرابة المعتبر في العبادة..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك: أن التشريع يُتصور على أنحاء اقتصر الماتن على ذكر نحوين منه..

النحو الأول: وهو التشريع المبطل للعبادة، وهو يتحقق فيما لو كان الجزء عبادة وأتى به بقصد الجزئية لكنه كان في ذهنه ومن قصده أن هذا الجزء الزائد لو لم يكن دخيلاً في الواجب المركب لما كان المكلف يتحرك نحو إتيان الواجب..

والوجه في مبطلية هذا النحو من التشريع والقصد: أنه لا يوجد في الواقع أمر ينبعث منه المكلف، لأن هذا الجزء على تقدير عدم دخالته فالأمر الموجود هو الأمر بالمركب الخالي عنه، وما قصده هو الأمر بالمركب المشتمل عليه، وهذا النحو من القصد مبطل للعبادة..

أما النحو الثاني: فهو أن يأتي بالجزء بقصد الجزئية لكن مع تحركه وانبعثه على كل تقدير سواء كان هذا الزائد جزءاً أم لم يكن، وهذا ما يُعبر عنه بالتشريع لا في أصل الامتثال بل

في كيفية الامتثال، وهذا النوع من التشريع كاللعب في كيفية الامتثال لا يتنافى مع قصد القرية المعتبر في العبادة..

وفي الختام يتعرض لرأيي يبيني على تصحيح الصلاة مع الإتيان بالزيادة عن طريق التمسك بالاستصحاب، بتقريب: أن المكلف إلى حين عدم الإتيان بالزائد كان عمله صحيحاً، وبعد الإتيان بالزائد يشك في ارتفاع الصحة فيستصحب بقاؤها..

المصنف قدس سره لا يرتضي هذا المبنى وحاصل الجواب على نحو الاختصار:

أن الصحة وصف للأجزاء السابقة وهذا لا شك فيه، وما هو مشكوك هو الصحة من ناحية الجزء اللاحق وهذا لا يقين به، فالاستصحاب فاقد لأحد ركنية والقطع بصحة الأجزاء السابقة لا يلزم صحة الأجزاء اللاحقة..

فقول المصنف: بأن هذا الاستصحاب لا يخلو من نقض وإبرام يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب لا يقصد من ذلك أن ما يأتي تحقيقه هو عين هذا المورد وإنما كبرى أركان الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

الثالث: إنه ظهر - مما مرّ - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه - وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً، وأن استقل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط، لقاعدة الاشتغال.

نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً أو في صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحاً، ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع الأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال. ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى.

خلاصة المطلب أن هناك سيأتي: أن في الأجزاء لما كان الأمر بالمركب ينحل إلى أوامر ضمنية بعدد الأجزاء، فلا بد أن ننظر إلى الأجزاء على نحو الاستقلال بلحاظ كل جزء لا أن ننظر إليها على أساس أنها وحدة واحدة، فعندما حكمنا بالصحة لم أكن قد أتيت بالجزء اللاحق وبعد إثباتي بالجزء اللاحق صار موضوعاً جديداً هذا النقض، والإبرام أن الأمر قد يتفاوت ويختلف باعتبار الأنظار الثلاثة في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة أنه هل هو نظرة العقل أم العرف أم لسان الخطاب؟، وهذا ما سوف يأتي تحقيقه، وهذا مقصوده مما سيأتي تحقيقه لا أن صورة هذه المسألة بعينها سوف يأتي تحقيقها..

ص ٣٦٩، قوله رحمه الله: (الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة..)

التنبيه الرابع: [تعذر الجزء أو الشرط]

موضوع هذا التنبيه يشبه التنبيه الثاني حيث إننا في التنبيه الثاني كنّا نتكلم عن إطلاق الجزئية لحالة النسيان، هنا الكلام أيضاً في إطلاق الجزئية أو الشرطية لحالة العجز..

ومن هنا يأتي البحث في هذه الصغرى المبحوثة في الفقه تحت عنوان: (فاقد الطهورين)، لو عجز المكلف عن الطهارة المائية والترابية مع كون الطهارة شرطاً في صحة الصلاة، فعلى تقدير إطلاق شرطيتها لصورة العجز فالمكلف غير قادر على إمتثال الأمور به، وعلى تقدير اختصاص الجزئية بصورة القدرة والتمكن فمع العجز تسقط شرطية الطهارة ويجب عليه الإتيان بباقي الأجزاء والشرائط الممكنة..

ولا ينحصر البحث في هذا الفرع الفقهي فكذلك العاجز عن القراءة يأتي الكلام فيه من أن جزئية القراءة هل هي مطلقة لحالة العجز بحيث إذا عجز فلا يبقى أمر فتسقط عنه الصلاة، أو أنها مختصة في صورة القدرة أما مع العجز تسقط الجزئية فيبقى عليه أن يأتي بسائر الأجزاء المتبقية..

وكما ذكرنا في إطلاق الجزئية والشرطية لحالة النسيان وعدمها أن المورد يندرج في الأقل والأكثر، كذلك الحال فيما نحن فيه يندرج المورد في الأقل والأكثر..

تارة يوجد عندنا دليل اجتهادي ولو كان إطلاق رواية فحينئذ نأخذ بإطلاق الدليل الدال على اعتبار الجزئية أو الشرطية..

وإن شئت فقل: أن إدراج البحث في ضمن الأصول العملية يتوقف على فقدان دليلين اجتهاديين:

الدليل الاجتهادي الأول: فقد إطلاق دليل الجزئية، إذ لو كان دليل الجزئية مطلقاً فهذا يعني سقوط الأمر بالمركب والمشروط، إذ مرجع ذلك إلى أن مصلحة الواجب والمشروط لا تكون موجودة إلا مع الجزء والشرط، فمع عدمهما كما في صورة العجز لا مصلحة ولا ملاك، ومع عدم الملاك لا يوجد تكليف وأمر..

الدليل الاجتهادي الثاني: الذي يجب فقده عبارة عن إطلاق دليل المأمور به، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة) لو فرضنا أن هذه الآية مطلقة لحالتي العجز عن بعض الأجزاء والشرائط وعدمها فهذا ينتج عكس إطلاق دليل الجزئية، فيجب على المكلف الإتيان بالباقي..

إذا فقدنا هذين الدليلين الاجتهاديين حينئذ تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي، والمصنف هنا تمسك بالبراءة العقلية، إذ بعد عدم القدرة على امتثال بعض الأجزاء والشرائط يكون العقاب على ترك الباقي عقاباً بلا بيان..

تطبيق العبارة:

الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، ودار [الأمر] بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمواخذه عليه بلا برهان.

درس ٤٢٢:

ص ٣٦٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية..)

كان البحث في ما لو شك في جزئية شيء أو شرطيته لحالة العجز وفقد إطلاق دليل الجزئية كما فقد إطلاق دليل المأمور به، فحكم المصنف رحمة الله عليه أن العقل يستقل بالبراءة عن الباقي، فلو أن مكلفاً عجز عن الطهارة ولم يكن لدليل شرطية الطهارة إطلاق بحيث يشمل صورة العجز كما أن لم يكن لدليل وجوب إقامة الصلاة إطلاق بحيث يشمل الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط وإن عجز عن البعض لعدم تمامية مقدمات الحكمة في كلٍّ من دليل الجزئية ودليل الأمر بالمركب والمشروط..

في هذه الصورة يكون إيجاب الباقي على المكلف تكليف له بما لم يحم عليه بيان، إذ المفروض أن الدليل مجمل أو مهمل فلا يشمل هذه الحالة، فعقابه على ترك المقدور عليه مع عدم الإطلاق بحسب الفرض عقاب على ما ليس عليه بيان، فمقتضى البراءة العقلية أن الباقي يسقط عن المكلف..

في مقابل ذلك قد يقال: بعدم جواز التمسك بالبراءة العقلية في المقام لوجود ما هو مقدم عليها حكومة أو وروداً، وهذا المقدم هو واحد من أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن نتمسك بحديث الرفع، إذ أنه بمقتضى التمسك بحديث الرفع عندما نشك في جزئية الجزء أو الشرط الذي عجز عنه فمقتضى الحديث رفع الجزئية والشرطية، كما كنا نفعل كذلك في سائر الصور المتقدمة لدوران الأمر بين الأقل والأكثر..

يعني الآن مثلاً أنا عجزت عن الطهارة، أشك في أن الطهارة في صورة عجزني عنها هل هي شرط؟ فلو كانت شرطاً في صورة العجز فأننا لن أتمكن من الإتيان بالمشروط فتسقط عني الصلاة، وإذا لم تكن شرطاً فقط في صورة القدرة هي شرط فالطهارة في صورة العجز عنها ليست شرطاً فآتي بسائر الأجزاء والشرائط..، فهذا يعني أنني في صورة العجز أشك في شرطية شرط زائد الذي هو الطهارة، وفي صورة العجز أنا قادر على الاستقبال والستر فأقدر على شرطين فهما من الشرائط الواجبة علي، وأشك في صورة العجز هل يجب علي شرط آخر وهو الطهارة؟ فيدور الأمر بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الأكثر فهذا يعني أن الطهارة ليست شرطاً في صورة العجز..، وهكذا الحال بالنسبة للأجزاء..

هذا الوجه لا يرتضيه المصنف، لا لأجل أن حديث الرفع لا يجري عند الشك في الجزئية أو الشرطية لأننا قد أجريناه سابقاً، وإنما لا يجري لأن حديث الرفع كما عرفنا مراراً واردة في مقام الامتنان، وعليه فيختص جريانه بصورة كون رفع شيء يساوق رفع التكليف، إذ أن الذي فيه امتنان هو رفع التكليف، وفيما نحن فيه لو أجرينا حديث الرفع لرفع شرطية الطهارة غير المتمكن منها لأدى ذلك إلى تكليف المكلف بالباقي، لأن الطهارة لو لم تكن شرطاً في حالة العجز فهذا يعني أنه عليك الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط وليس في هذا امتنان..

وبعبارة أخرى: إذا نظرنا إلى ذات وجوب الباقي فليس عليه بيان لفرض إجمال الدليل، فلو نظرنا إلى شرطية الشرط في صورة العجز فهو وإن كان مما لا يعلم لكن هذه البراءة المستفادة من حديث الرفع لتتقدم على قبح العقاب في الباقي

يجب أن تكون هذه البراءة متناسبة مع سياق حديث الرفع الذي عرفت أنه امتناني، فبجريانه لرفع الشرطية يثبت وجوب الباقي وحديث الرفع وظيفته رفع التكليف لا إثبات التكليف، فلا يكون مقدماً على قبح العقاب بلا بيان..

الأمر الثاني: أن نتمسك بالاستصحاب، ولا شك أن الاستصحاب على تقدير تمامية أركانه مقدم على البراءة العقلية..

لكن التمسك بالاستصحاب في المقام ليس مطرداً، بل يختص بصورة العلم بوجوب الباقي قبل طرو العجز ولا يشمل صورة وجود العجز ابتداءً، لو فرضنا أن المكلف حين بلوغه كان عاجزاً ففي هذه الصورة لا مجال بالتمسك بالاستصحاب لعدم اليقين بوجوب الباقي، وإنما يختص جريان الاستصحاب فيما لو كان المكلف في أول الوقت عالماً بوجوب جملة من الأجزاء والشرائط عليه ولكن وقت الصلاة لكونه موسعاً آخر الصلاة فعندما أراد أن يصلي صار عاجزاً عن بعض الشرائط والأجزاء، في هذه الصورة يقال باستصحاب وجوب الباقي، إذ قبل طرو العجز عن الطهارة كان يجب عليه تكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود..، وبعد عجزه عن الطهارة نشك في بقاء وجوب الباقي نستصحب البقاء..

هذا الوجه أيضاً لا يرتضيه المصنف رحمة الله عليه، وذلك لأن المستصحب فيما نحن فيه لا يخلو من أحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون المستصحب هو الوجوب الكلي، تقريبه أن نقول:

إن الصلاة كانت واجبة قبل تعذر الطهارة مثلاً، ثم بعد تعذرها نشك في بقاء الوجوب للصلاة، فنستصحب بقاء طبيعي الوجوب وكلي الوجوب، ونقصد من (كلي الوجوب) الوجوب الجامع بين النفسي والغيري..

هذا النحو لا يمكن الموافقة عليه باعتبار أن مرجعه إلى استصحاب الكلي القسم الثالث الذي سوف يأتي في تنبيهات الاستصحاب عدم جريانه، باعتبار أن مقامنا حينئذ يكون نظير ما لو علم المكلف بوجود كلي الحدث في ضمن الحدث الأصغر، وعلمنا بعد ذلك بارتفاع الحدث الأصغر لكون المكلف قد توضحاً، ولكن شكنا في بقاء الحدث لشكنا في حدوث حدث مقارن لارتفاع الحدث الأصغر..

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإننا قبل العجز كنا على يقين بوجود وجوب علينا كلي في ضمن الوجوب النفسي لتمام المركب -لأن المركب واجب بالوجوب النفسي- عند العجز عن القراءة مثلاً نشك في بقاء الوجوب الكلي لاحتمال أن يكون هناك شيء مقارن لصورة العجز أوجب ارتفاع الوجوب الأعم من النفسي والغيري، لأن وجوب بعض الأجزاء لا يكون بالوجوب النفسي بل بالوجوب الغيري، وسوف يأتي في محله أن استصحاب الكلي القسم الثالث غير تام الأركان، فأن العلم بطبيعي الوجوب الجامع بين الغيري وبين النفسي لا يمكن استصحاب بقائه بعد العلم بارتفاع الوجوب الغيري لمجرد احتمال حدوث وجوب نفسي مقارن لارتفاع الوجوب الغيري.. هذا إذا كان المستصحب من النحو الأول..

أما النحو الثاني: فهو أن يكون المستصحب هو الجزئي لا الكلي، أعني خصوص الوجوب النفسي الثابت لتمام المركب، بتقريب:

أن النظرة المسامحية تقتضي أن الباقي بعد طرو العذر هو عين ما كان واجباً سابقاً، فالصلاة المركبة من مجموعة من الأجزاء والشرائط هي عينها بالنظرة العرفية المسامحية بعد تعذر البعض، بدعوى: أن هذا البعض المتعذر لم يكن من مقومات الموضوع بل من حالاته وطوارئه، وعليه فيجري هذا الاستصحاب الجزئي بناء على هذه النظرة المسامحية..
وجريان هذا الاستصحاب وعدم جريانه يتوقف على تحقيق المبنى في وحدة الموضوع في الاستصحاب هل هو النظرة العرفية ولو كانت مسامحية أم الدقة العقلية أم ما يقتضيه لسان الخطاب؟، سوف يأتي تحقيقه في ضمن تنبيهات الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه.

فإنه يقال: إنه لا مجال لها هنا لمثله، بدهاة إنه ورد في مقام الامتتان، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته.

بالنسبة للبراءة الشرعية، لا يخلو، إما أن نقول في حديث الرفع نلتزم باللازم يعني عندما نتمسك بحديث الرفع لرفع الشرطية نتمسك أيضاً بلازمة وهو وجوب الباقي، فحينئذ يلزم خلاف الامتتان، وإما أن نقول هذا اللازم لا يثبت حديث الرفع لأن حديث الرفع لا يثبت لوازمه -على تقدير ثبوت هذا الشيء- فقط نتمسك به لنفي الشرطية وحينئذ لا يكون مقدماً على البراءة العقلية، لأن مورد البراءة العقلية وجوب الباقي، ومورد حديث الرفع الشرط الذي عجزنا عنه، وحتى يكون دليل حاكم على دليل أو وارد على دليل لا بد أن يكون موردهما واحداً..

نعم ربما يقال - الأمر الثاني الذي يمكن أن نتمسك به ولا تصل النوبة إلى قبح العقاب بلا بيان - : بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً.
ولكنه لا يكاد يصحّ إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلّي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام.

قاعدة الميسور.

ص ٣٧٠، قوله رحمه الله: (كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله..)
الأمر الثالث: أن يقال بوجود دليل اجتهادي ومعه لا تصل النوبة إلى البراءة العقلية، إذ أن الدليل الاجتهادي لا ينحصر بإطلاق دليل الجزئية وإطلاق دليل الأمر، بل القواعد الفقهية أيضاً من الأدلة الاجتهادية، وفيما نحن فيه عندنا ما يسمى بقاعدة الميسور ومع جريانها لا تصل النوبة إلى البراءة، حيث إن مفاد هذه القاعدة أن الميسور لا يترك بالمعسور فإذا تعذر شيء يجب على المكلف أن يأتي بما يتيسر له، ثم إن الماتن ساق الكلام لبيان أدلة هذه القاعدة وهي منحصرة بالروايات، نقرأها..

تطبيق العبارة:

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)،

وقوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، وقوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)..

درس ٤٢٣:

ص ٣٧٠، قوله رحمه الله: (ودلالة الأوّل مبنية على كون كلمة (من) تبعية، لا بيانية..)

ذكرنا أن الوجه الثالث المانع من التمسك بالبراءة العقلية هو التمسك بقاعدة الميسور، وذكرنا لهذه القاعدة أدلة ثلاثة..
الدليل الأول: قوله صلى الله عليه وآله: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)..

يرى الآخوند رحمة الله عليه أن الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على أمرين:

الأمر الأول: أن تكون كلمة (من) في قوله: (فأتوا منه..) للتبعية.

الأمر الثاني: أن يكون التبعية بلحاظ الأجزاء دون الأفراد. أما الوجه في التوقف على الأمر الثاني: فواضح، لأن محل البحث فيما نحن فيه هو العجز عن بعض أجزاء المركب أو عن بعض شرائطه، فلو كان النظر إلى الكلي الذي له جزئيات أو إلى العام الذي له أفراد فتكون الرواية أجنبية عمّا نحن فيه، لا بد أن يكون سياق الحديث ناظراً إلى الأمر بالكل والاستطاعة بالنسبة لبعض أجزاءه ليصح التمسك به فيما نحن فيه..

أما لو كان ناظراً إلى الكلي والعجز حصل عن بعض جزئياته، أو كان النظر إلى العام والعجز حصل عن بعض أفرادها، فلا ترتبط الرواية بما نحن فيه..

وبهذا البيان أيضاً يثبت الحاجة إلى أداة تدل على التبعية، إذ بعد ثبوت أن التمسك بالحديث يتوقف على صدق العجز عن بعض الأجزاء فهذه البعضية لا بد لها من أداة وليس إلا (من)..

فصدق أن الاستدلال يتوقف على دلالة (من) على التبويض وعلى أن يكون التبويض بلحاظ الأجزاء..
أما الأمر الأول: فيظهر ابتداء من الشيخ في الرسائل المناقشة في استظهار التبويض من (من)، بدعوى: أنه يوجد فيها احتمالان آخران:
 الاحتمال الأول: أن تكون بيانية كما في (خاتم من حديد).
 الاحتمال الثاني: أن تكون بمعنى باء التعدية كما ذكر يونس في قوله: (من طرف خفي) أي بطرف خفي..
 فمع وجود هذين الاحتمالين لا يتعين التبويض بـ(من).
 لكن هذا الإشكال البدوي للشيخ سرعان ما أزاله، والحاصل أن (من) فيما نحن فيه ظاهرة في التبويض بلا إشكال..
 أما البيانية فيتوقف على أن يصلح مدخولها للبيان كما في (التمس ولو خاتماً من حديد) فإن الحديد يصلح لبيان جنس الخاتم، وفيما نحن فيه نرى أن مدخولها مضمرة والضمير من المبهمات فلا يصلح للبيانية..
 وأما جعلها بمعنى الباء فلم يوافق عليه النحاة سوى يونس، وما استشهد به من الآية غير متعين بل يمكن إرادة التبويض منه، فلا إشكال في ظهور (من) في التبويض إلا إذا وجدت قرينة صارفة إلى غيره..

وإنما الكلام في صدق الأمر الثاني، طبعاً عندما نقول الأمر الثاني وهو أن تكون ظاهرة في الأجزاء لا يعني ذلك أن في خصوص الأجزاء يعني لو فرضناه بما يعم الأجزاء لصح الاستدلال، لأن المهم أن تكون ظاهرة في ذلك لا يعني أنها لا تشمل غير الأجزاء..

فالمصنف رحمة الله عليه يرى أنها غير واضحة الدلالة على ذلك بل يوجد قرينة فيما نحن فيه، لو فرضنا سلمنا جدلاً أن

الأصل في (من) التبعية هو التبعية بلحاظ الأجزاء لكن يوجد في المقام قرينة تمنع عن ذلك، وهذه القرينة عبارة عن أن القدر المتيقن في مقام التخاطب من الحديث هو التبعية بلحاظ الأفراد، وذلك لأن الحديث ورد جواباً عن سؤال من سأل بلزوم تكرار الحج بعد ورود الأمر به، وهذا التكرار تكرر بلحاظ الأفراد، فعندما قال: (فأتوا منه ما استطعتم) أي فأتوا بالأفراد وكرروا بقدر استطاعتكم..

والقدر المتيقن في مقام التخاطب من جهة يمنع إرادة الإطلاق من التبعية على مبنى الآخوند، ومن جهة يمنع من إرادة خصوص التبعية بلحاظ الأجزاء على جميع المباني..

يعني إذا كان المستدل يريد أن يستدل على أن هذه تدل على مطلق التبعية فتشمل التبعية بلحاظ الأجزاء فعلى مبنى الآخوند جوابه أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق، وإذا كان المستدل يقول في المقام تدل على خصوص التبعية بلحاظ الأجزاء، هذا على جميع المباني كيف تدل على الخصوص والحال أن موردها أن التبعية بلحاظ الأفراد، فحينئذ يلزم أن الجواب لا ينطبق على السؤال فهذا على جميع المباني لا يصح..

وبهذا تم الكلام في مناقشة التمسك بالحديث الأول..

الدليل الثاني: التمسك بالحديث الثاني وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (الميسور لا يسقط بالمعسور).

فأجاب عنه المصنف:

أولاً: بما تقدم في الحديث السابق، من أن الدلالة تتوقف على أن يكون النظر إلى ميسور الأجزاء، أما لو كان النظر إلى ميسور الأفراد فلا يتم الاستدلال، ونظر الحديث إلى ميسور

الأجزاء غير واضح، فيكون الحديث مجملاً فلا يصح التمسك به..

ثانياً: أنه سلمنا أن الرواية ناظرة -خصوصاً أو عموماً- إلى الميسور بلحاظ الأجزاء ولكن مع ذلك لا نتفعنا ولا يثبت المطلوب، توضيحه:

أن مدعانا في التنبيه الرابع هو أنه إذا تعذر الإتيان ببعض الأجزاء يجب الإتيان بالباقي، وهذا الحديث لا يدل على الوجوب، لأن غاية ما يمكن أن يقال في توجيه وجوب الباقي به هو أن التعبير بـ(لا يسقط) يدل على حرمة الترك الملازم والمساق لوجوب الإتيان..

لكن من جهة ثانية هذه الرواية تنطبق على كلٍّ من المركبات الوجوبية والمركبات الندبية، إذ يصح أن يقال فيمن عجز عن الاستقبال في النافلة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، فالرواية لما كانت تشمل المستحبات فلا يمكن حملها على الوجوب بل لابد أن تحمل على مطلق الرجحان..

يعني مجرد دلالة الرواية على الميسور بلحاظ الأجزاء لا يكفي لإثبات المدعى بل لابد أن ينضم إليها أنها تدل على وجوب إتيان الميسور، وهذا لا يدل عليه الخبر بعد شموله للمركبات المستحبة..

هناك محاولة لتصحيح استفادة الوجوب مع المحافظة على شمول الرواية للمركبات المستحبة، وذلك عن طريق إرجاع الخبر إلى قولنا: إن الميسور من المركب بتعذر بعض أجزائه يبقى الميسور على الحكم الذي كان عليه قبل التعذر.

فالمركب المستحب يبقى الميسور على استحبابه، والمركب الواجب يبقى الميسور على وجوبه، نظير ما قيل في: (أوفوا بالعقود) في توجيه شموله للعقود الجائزة كالهبة بإرجاع (أوفوا

بالعقود) إلى قولنا: التزم بالعقد بحسب مقتضاه. فإذا كان مقتضاه اللزوم فالالتزام به بهذا الشكل، وإذا كان مقتضاه الجواز فالالتزام به على هذا الأساس، كذلك الميسور لا يسقط بالمعسور أن الميسور يبقى على الحكم الذي كان عليه قبل طرو العجز فإن كان على الوجوب يبقى على الوجوب وإن كان على الاستحباب فيبقى على الاستحباب..

وتبين أن هذا له نظير في (أوفوا بالعقود)، وله نظير في قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) حيث إن هذه القاعدة لما لم تكن ناظرة إلى نفي الضرر تكويناً فينفي للأمر الضرري ما كان ثابتاً له قبل طرو الضرر من حكم تكليفي أو حكم وضعي..

هذه المحاولة يظهر من الماتن أنه يرتضيها، وعليه فيبقى المسجل على هذا الحديث الإشكال الأول لا غير..

تطبيق العبارة:

ودلالة الأَوَّل مبنية على كون كلمة (من) تبعية، لا بيانية، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعية وأن كان مما لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلّم فلا محيص عن إنّه - هاهنا - بهذا اللحاظ يراد، حديث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي إنّه خطب رسول الله، فقال: (إن الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة - ويروي سراقه بن مالك - فقال: في كلّ عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة

سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه).
ومن ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها. هذا.

مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً، لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال لتوهم دلالة على إنه بنحو اللزوم، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ماله من تكليف أو وضع، لا إنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم.

درس ٤٢٤:

ص ٣٧٢، قوله رحمه الله: (وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعي لا الأفرادي..)
الدليل الثالث: وصل الكلام إلى الخبر العلوي الثالث وهو قوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله).

يتوقف الاستدلال بهذا الخبر على أمرين:

الأمر الأول: أن يكون لفظ (الكل) الوارد فيه ظاهر في العموم المجموعي لا في العموم الاستغراقي..

والوجه في توقف الاستدلال على هذا الأمر أنه لو فرضنا ظهور الحديث في العموم الاستغراقي فيكون النظر فيه إلى الأفراد، فإذا وُجد عام له أفراد وكان التكليف بالعام ينحل إلى تكاليف بعدد ما للعام من أفراد، فلم يستطع المكلف من الإتيان بالتكاليف بلحاظ الأفراد فهذا لا يؤدي إلى ترك الامتثال بلحاظ الأفراد غير المتعدرة، وهذا أجنبى عن الأقل والأكثر في المركبات الذي هو محل كلامنا..

فلا بد لكي يشمل الحديث ما نحن فيه أن يُراد من (الكل) الكل المجموعي فتعذرت بعض أجزائه، فيدل على أن تعذر البعض لا يوجب ترك البعض غير المتعذر، فلا بد للحديث أن يكون ظاهر في العام والكل المجموعي لا في الكل الاستغراقي والأفرادي..

الأمر الثاني: الذي يتوقف عليه الاستدلال هو أن النفي في قوله: (لا يترك كله) لكي يتم الاستدلال به لا بد أن يكون ظاهراً في الوجوب، بمعنى أنه إذا تعذر بعض أجزاء المركب يجب الإتيان بالباقي، أما لو دل (لا يترك..) على مطلق الرجحان الأعم من الواجب والمستحب فلا ينفعنا الحديث فيما نحن فيه، إذ المدعى وجوب باقي الأجزاء عند تعذر بعضها، والحديث إن دل على مطلق الرجحان فيكون مفاده: أن الإتيان بالباقي راجح، والأعم لا يثبت الأخص فالرجحان لا يثبت الوجوب لاحتمال أن يكون مستحب..

فهذان الأمران يتوقف عليهما الاستدلال بالحديث..

أما الأمر الأول: فللمناقشة فيه مجال واسع، باعتبار أن أداة العموم الواردة في الحديث تعارف إطلاقها على الاستيعاب بلحاظ الأفراد أكثر من إطلاقها على الاستيعاب المجموعي، وهذا التعارف إن لم يكن موجباً لأظهريتها في الاستغراق فلا

أقل من عدم ظهورها في المجموعي، وعليه فيكون الحديث مجملاً بلحاظ الأمر الأول فلا يصلح للاستدلال¹⁵..

أما الأمر الثاني: ثم لو تنزلنا وسلمنا الظهور في الكل ذي الأجزاء والعموم المجموعي يبقى الكلام في الأمر الثاني، فإنه أيضاً غير مسلم..

وفي الابتداء لابد من تنقيح كبرى كلية، حاصله: أنه إذا كان عندنا كلام مركب من صدر وذيل، وكان صدره بحسب ذاته ظاهراً في معنى والذيل بحسب ذاته يكون ظاهراً في آخر، مع إمكان التصرف في أحدهما ليتوافق الصدر مع الذيل، فهل يكون الصدر قرينة على الذيل أم أن الأمر بالعكس؟ الظاهر هو الأول، لأن الصدر لأسبقيته في الحضور في الذهن يكون مانعاً من ظهور الذيل في الانعقاد بما يخالفه..

هذه الكبرى تنطبق على ما نحن فيه، إذ يوجد في الحديث صدر وذيل، الصدر في حد ذاته وهو اسم الموصول -ما لا يدرك- ظاهر في كل مركب واجباً كان أم مندوباً، ف (ما يدرك..) المركب الذي لا يدرك كله أهم من أن يكون هذا المركب واجب أو أن يكون مستحب فهو ظاهر في الشمول لصلاة الظهر - مثلاً- وفي الشمول لصلاة الليل والنافلة..

وأما الذيل فهو قوله: (لا يترك..) فإنه باعتبار كونه جملة خبرية مستعملة في مقام الطلب يكون ظاهراً في الوجوب.. فمقتضى الأخذ بظهور الصدر أن نحمل (لا يترك..) على مطلق الرجحان، ومقتضى الأخذ بظهور الذيل أن نحمل الصدر على خصوص المركبات الواجبة، ومقتضى الكبرى التي نقحناها أن يكون ظهور الصدر قرينة على التصرف في الذيل..

تطبيق العبارة:

وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعي لا الأفرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجباً كان أو مستحباً - عند تعذر بعض أجزائه، لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلّم¹⁶ - موجباً لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

وبهذا تم الكلام في استعراض أدلة القاعدة، وبحسب ما تقدم من المصنف يكون السالم من الأخبار الثلاثة هو الخبر الثاني، ولم يتعرض المصنف للبحث السندي في هذه الأخبار كعادته على المبني..

ص ٣٧٢، قوله رحمه الله: (ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً..)
بعد فرض تمامية ما يُسمى بقاعدة الميسور، ينبه في المقام على أن الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور من المركب على الباقي عرفاً، فلو فرضنا أن مكلفاً عجز عن تمام أجزاء الصلاة سوى تكبيرة الإحرام، فلا يمكن بقاعدة الميسور

¹⁶ طبعاً (لو سلم) فيها مشكلة في الواقع، فهو إشارة إلى إشكال، فإذا كان بمعنى أنه يناقش في أصل دلالة الجملة الخبرية على الوجوب فهذا ينتافي مع ما تقدم في أول الكتاب، وإن كان مقصوده في المقام بأن (لا يترك..). ليس في مقام إنشاء حكم تكليفي فإذا كانت في مقام إنشاء حكم وضعي فحينئذ يصبح مفاد (ما لا يترك..). مفاد قاعدة حديث الميسور وهناك أيضاً أنت قلت عدم السقوط في كل شيء بحسبه، فالأمر مشكل في هذه العبارة..

أن نوجب عليه التكبير، إلا إذا كان المتبقي بعد التعذر يصدق عليه ميسور الصلاة..

وعلى هذا الأساس لا مانع من تعميم القاعدة على القول بها على صورة تعذر الشرط، وإن كان بحسب الدقة العقلية يكون الواجد للشرط مباحيناً للفاقد له، ولكن لما كان الكلام في الصدق العرفي فيكفي الصدق العرفي للميسور وإن لم يتحقق الصدق العقلي..

هذا مقتضى القاعدة الأولية وتكون مطردة دائماً، إلا في صورة قيام دليل على خروج ميسور عرفي عن حيز القاعدة، أو قام دليل على إلحاق غير الميسور العرفي بالقاعدة..

ومثال الأول: صلاة الغرقى، فإن ما يأتي به الغريق ليس ميسوراً عرفياً لكن الدليل قام على الإلحاق..

ومثال الثاني: الأمر بالتيمم في صورة وجود الجبيرة في أعضاء المسح، فإن المسح على الجبيرة خصوصاً إذا كانت صغيرة من الميسور العرفي، لكن الشارع أخرجه ونقل المكلف إلى وظيفة أخرى..

الباقى لا يحتاج شرح..

ثم في ختام الكلام تعرض لتذنيب، حاصله:

أن الكلام المتقدم كذا في صورة أن المشكوك يدور أمره بين كونه جزءاً وبين كونه أجنبياً عن الواجب، وهكذا فيما لو شك في الشرطية..

أما لو دار أمر شيء بين كونه جزءاً أو شرطاً من قبيل النية -فيوجد بحث هل هي جزء أم شرط-، أو دار أمر شيء بين كونه مانعاً أو قاطعاً..¹⁷

¹⁷ الدوران في الواقع بين وجود شيء وعدمه، وجوده أعم من أن يكون بنحو الجزئية أو وجوده على نحو الشرطية، وعدمه أعم من أن يكون على نحو المانعية أو على نحو القاطعية..

والفرق بين المانعية والقاطعية أن المانع ما كان عدمه شرطاً للمأمور به من دون أن يضر في الهيئة الاتصالية للمركب من قبيل لبس غير المأكول، فإن عدمه شرط في صحة الصلاة ولو فرض وقوعه في الأثناء لا يضر بالهيئة الاتصالية بين الأجزاء، وأما القاطعية فهو كل ما يكون عدمه شرطاً للمأمور به مع إخلاله بالهيئة الاتصالية بين الأجزاء إذا طرأ في الأثناء من قبيل القهقهة أو البكاء لأمر الدنيا أو الحدث..

فلو دار أمر شيء بين كونه مانعاً أو قاطعاً، ففي هذه الحالة هل يكون المقام من صغريات الدوران بين المتباينين، أو يكون المقام من الدوران بين المحذورين؟

يختار المصنف الأول، والوجه في ذلك أن دوران الأمر بين المحذورين تقدم أنه إذا كان في الأمور العبادية تمتنع الموافقة القطعية فيه، وفيما نحن فيه الأمر ليس كذلك، إذ من الممكن أن نحتاط بالتكرار لتحصل الموافقة القطعية، بأن نأتي بصلاة مشتملة على ذلك المشكوك تارة لاحتمال جزئيته أو شرطيته، ثم نأتي بصلاة خالية عنه لاحتمال مانعيته أو قاطعيته..

تطبيق العبارة:

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وأن كان فاقده الشرط مباحين للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنهما - مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وأن كان غير مباحين للواجد عقلاً.

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئة للعرف، وأن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه

الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلاّ عدّ أنّه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك - أيّ للتخطئة - وإنّه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الاخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون الأمور به قائماً بتمامه، أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل، وتشريكاً في الحكم، من دون الاندراج في الموضوع في الثاني، فافهم.

تذنيب: لا يخفى أنّه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية، وبين مانعيته أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشيء مرة وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

درس ٤٢٥:

خاتمة: في شرائط الأصول.

ص ٣٧٤، قوله رحمه الله: (أما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً..)

بعد أن ثبت لدينا ببركة الأدلة النقلية والعقلية الأصول الأربعة من (الاحتياط، والبراءة العقلية، والنقلية، وأصالة التخيير) يقع الكلام في شرائط هذه الأصول..

أصالة الاحتياط:

وقد ابتدأ بأصالة الاحتياط واتضح لدينا سابقاً أنه في الشبهات البدوية لسنا من القائلين بلزوم الاحتياط، ولكن مع ذلك قلنا بأن الاحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً، فالكلام هنا يقع في شرط حسنه لا في شرط إمكانه..

والشرط المذكور هو أن لا يكون الاحتياط موجباً لإخلال النظام، فإنه إذا أوجب ذلك قد يمكن الاحتياط ولكنه لا يتصف بالحسن بل يتصف بالقبح..

ومن هنا استشكل البعض في إطلاق الشرط، وذلك لأنه مع الاختلال بالنظام لا يوجد مقتضي للحسن والشرط إنما يقال في مورد يكون أصل الاقتضاء مفروغاً عنه، كما في مثل النار والإحراق نقول المماساة شرط إذا كان في النار أصل اقتضاء الإحراق موجوداً أما إذا لم يكن المقتضي موجود فلا يقال له شرط..

اللهم إلا أن يُقصد من الشرطية معناها العرفي الأعم..

ثم بعد الفراغ عن عدم حسن الاحتياط مع الإخلال بالنظام ذكر الماتن رحمة الله عليه تعميمات ثلاثة:

التعميم الأول: أن الاحتياط حسن على كل حال مالم يؤدي إلى اختلال النظام في التعبديات والتوصليات، وهذا إشارة إلى تقدم الحديث عنه في مباحث القطع من أن الاحتياط في العبادات يواجه شبهةً وهي المنافاة مع قصد الوجه والتميز المعتبر في العبادة، وقد دفعنا هذه الشبهة هناك بإنكار اعتبار قصد الوجه والتميز..

التعميم الثاني: أن الاحتياط حسن في العبادات مطلقاً وإن كان مستلزماً للتكرار، كما في صورة اشتباه القبلة أو التردد بين القصر والإتمام فإن الاحتياط يقتضي التكرار.. وفي مقابل ذلك يوجد من أنكر الاحتياط بدعوى أنه لعب ولهوٌ بأمر المولى وهو يتنافى مع قصد القربة المعتبر حتماً في العبادة، وهذا أيضاً تقدم وأجاب عنه الماتن رحمة الله عليه بجوابين:

الجواب الأول: أنه من الممكن أن يكون التكرار لداع عقلائي، كالتعود على العبادة مثلاً أو لزيادة الخشوع أو لأي داع عقلائي آخر، ومع وجود الدواعي العقلانية لا يلزم من التكرار اللعب والعبث بأمر المولى..

الجواب الثاني: أنه لو سلمنا فقدان الداعي العقلائي مع ذلك لا نسلم أن التكرار يستلزم العبث واللعب بذات أمر المولى وإنما يستلزم اللعب والعبث في كيفية الإطاعة، وهذا لا يتنافى مع قصد القربة، تقريب المطلب:

أن المفروض أن العبد في تكراره للصلاة مثلاً تحرك نتيجة لأمر المولى بحيث لولا الأمر لما أقدم على ذات الصلاة فضلاً عن تكرارها، فإذا كان تحركه الناشيء من تحريك المولى متحققاً في صورة التكرار فلا عبث بالأمر وإنما العبث في كيفية الإطاعة، كان يمكن له أن يسأل عن القبلة ويصلي إلى

جهتها ولكنه اختار التكرار فهو عابث في كيفية الإطاعة لا في أصل التحرك عن أمر المولى، وما يتنافى مع قصد القرابة هو العبث بأمر المولى لا بكيفية الإطاعة..

التعميم الثالث: أن الاحتياط حسن حتى في الموارد التي قامت الحجة على البراءة من التكليف، والوجه في حسنه أن مقتضى الحسن موجود إذ أن قيام الحجة على البراءة من التكليف لا يرفع احتمال مخالفة الحجة للواقع، فمع وجود هذا الاحتمال وإن كان معذوراً لكنه سوف تفوت عليه المصلحة ويقع في مفسدة المخالفة على تقدير صدق الاحتمال، فيكون الاحتياط دافعاً لذلك فيحسن..

هذا تمام الكلام في الاحتياط..

أما البراءة العقلية:

فيرى الماتن رحمة الله عليه أنه لا يجوز إجرائها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، وعليه فشرط جريان البراءة العقلية هو سبق الفحص واليأس..

ومرجع هذا الشرط إلى عدم الموضوع لحكم العقل، تقريبه: أن البيان الذي أخذ عدمه موضوعاً لحكم العقل تارة يُراد منه البيان الواصل، وأخرى يراد منه البيان الذي في معرض الوصول..

إن أريد الأول فحينئذ لو لم يصلني بيان على التكليف ولو لم أفحص يصدق عدم البيان الواصل، فلا بد أن يحكم العقل بالقبح، ضرورة أن الأحكام العقلية مدركات تتبع موضوعها وجوداً وعدمياً، فإذا فرضنا الموضوع هو عدم البيان الواصل فلا يتوقف ثبوت الموضوع على ممارسة الفحص..

أما لو كان الموضوع للقاعدة عدم البيان الذي في معرض الوصل، فلو أن الشارع صدر منه بيان على التكليف وأودعه في مضانه إلا أن المكلف لم يتحرك للبحث عنه، فلا يصدق في حقه عدم البيان الذي في معرض الوصول، وإنما يصدق إذا فحص وبحث ويأس عن الظفر به..

ومن المعلوم أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو الثاني لا الأول، ضرورة أن الأحكام العقلية غير تابعة للألفاظ وإنما هي تابعة لمناطات وملاكات، فلو أن مولى من الموالى أرسل إلى عبده رسالة وكانت في معرض التوقع بالنسبة إلى العبد لكن العبد لم يتحرك ويفتح البريد فأجرى البراءة، فلو عاقبه المولى والحال هذه لما كان ملوماً عند العقلاء وليس ذلك إلا لوجود البيان في معرض الوصول..

وينتج ذلك أن موضوع البراءة هو عدم البيان الذي في معرض الوصول..

أما البراءة الشرعية [النقلية]:

فيختلف حالها عن البراءة العقلية، فإننا في البراءة العقلية كما تقدم محكومون لمناطات عقلية عقلائية، بينما في البراءة النقلية نحن محكومون للسان الدليل، وحديث الرفع وأمثاله ما أخذ فيه موضوع هو عدم العلم، ويصدق في حق الجاهل الذي لم يفحص أنه ليس بعالم، وعليه فلو خلينا مع إطلاق أدلة البراءة لما كان الفحص شرطاً في جريانها..

لكن مع هذا الإطلاق أقام الشيخ الأعظم وجوهاً لاشتراط الفحص في جريان البراءة الشرعية، ولكن ينبغي أن يُعلم أن محل النزاع إنما هو في البراءة الجارية في الشبهات الحكمية، أما الشبهات الموضوعية فلا يشترط فيها الفحص وليس ذلك

إلا لوجود المقتضي وهو إطلاق الأدلة وعدم ما يقيد، أما في الشبهات الحكمية فقد ادعي وجود المقيد لإطلاق أدلة البراءة وه ما ذكره الشيخ الأعظم..

المقيد الأول: الإجماع، بدعوى أن إجماع الفقهاء قائم على عدم جريان البراءة قبل الفحص في مضان أدلة التكاليف..
والجواب عن هذا الوجه واضح، لأن الإجماع المدعى إن كان هو المنقول فلا قيمة له، وإن كان هو المحصل فنشكك أولاً في الصغرى فإن المسألة لم تكن مطروحة لدى كثير من القدماء وعلى تقدير التسليم فهو من الإجماع المدركي لاحتمال أن يكون مستند المجمعين هو سائر الوجوه الآتية..

المقيد الثاني: التمسك بوجه عقلي، وهو أن المكلف بمجرد أن يعي وجود شريعة يحصل له علم إجمالي بثبوت تكاليف في هذه الشبهات بحيث لو فحص عنها لوجدها، والعلم الإجمالي منجز ومع منجزيته لا تجري البراءة..

هذا الوجه يناقشة المصنف رحمة الله عليه بأن هذا العلم الإجمالي المذكور في المقام منحل، وذلك لأنه إن أُريد من العلم الإجمالي هو العلم قبل النظر في الأدلة فالمفروض أنه قد انحل بعد النظر إليها وهذا مورد جريان البراءة الشرعية، وإن أُريد من العلم الإجمالي بعد النظر في الأدلة فلا نسلم وجود هكذا علم..

والحاصل أن العلم الإجمالي الواسع الموجود قبل النظر في الأدلة إما هو منحل للنظر بمقدار المعلوم بالإجمال والكلام في جريان البراءة فيما لم يُظفر، وإما أنه لا منجزية له لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، لأن الفقيه الذي يكون بصدد البحث في مسألة من مسائل الطهارة يكون غافلاً عن سائر

الموارد الأخرى فالخروج عن محل الابتلاء يكون مستنداً إلى غفلة، وقد تقدم في بحث الاشتغال أنه مع الخروج عن محل الابتلاء لا منجزية للعلم الإجمالي..
فهذا المقيد الثاني غير مرضي عند المصنف..

المقيد الثالث: وهو الذي يرتضيه الماتن رحمة الله عليه، وحاصله: التمسك بمجموعة من الآيات والروايات، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دل على وجوب التعلم والتفقه في الدين، كآية النفر، وقوله صلى الله عليه وآله: طلب العلم فريضة على كل مسلم.

وهذه الطائفة بإطلاقها تشمل موارد البراءة، ولا موجب لتقيدها بصورة العلم الإجمالي لتكون النسبة بينها وبين حديث الرفع نسبة المتباينين، بأن يقال: إن مورد البراءة الشبهة البدوية ومورد أدلة طلب العلم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.. فلا داعي لهذا التقييد مع عدم وجود ما يدل عليه..
الطائفة الثانية: ما دل على ذم الجاهل وكونه معاقباً على مخالفته للواقع المجهول، كالصحيحة الواردة في تفسير قوله تعالى: (فله الحجة البالغة) حيث ورد أنه يقال للعبد يوم القيامة: هلاً علمت، فإن قال: نعم، قيل له: هلاً عملت، وإن قال لا قيل له: هلاً تعلمت حتى تعمل.

ووجه دلالة هذه الطائفة على المدعى أن إجراء البراءة قبل الفحص والعلم لو كان جائزاً لاختصت المؤاخذة بخصوص التكاليف المعلومة ولم يكن هناك وجه لاستحقاق العقاب على ترك التعلم، إلا إذا بنينا على الوجوب النفسي للتعلم وهذا مما لا نقول به، بأن نقول عندنا واجبان وجوب التكليف المجهول وهذا سقط العقاب عليه بالبراءة، ووجوب التعلم وهذا لم يسقط

عنه العقاب بهذه الصحيحة لكن سوف يأتي أن ما ذهب إليه المقدس الأردبيلي من الوجوب النفسي للتعلم غير صحيح.. هذا تمام الكلام في اعتبار الفحص في البراءة الشرعية..

أما أصالة التخيير العقلي:

فيشترط أيضاً في جريانه الفحص، وذلك لأن موضوع التخيير هو المورد الذي يقطع المكلف معه بعدم المرجح في البين، وغير الفاحص لا يقطع، فلا بد من الفحص إلى أن يحصل له اليأس عن الظفر بالمرجح..

هذه هي الشروط المذكورة في الأصول، وبقية البحث استطرادي..

تطبيق العبارة:

أما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً، بل يحسن على كل حال، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها، وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى - وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة - فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي، مع إنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافي قصد الامتثال، وأن كان لاغياً في كيفية امتثاله، فافهم.

بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة وفوت المصلحة.

وأما البراءة العقلية: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

وأما البراءة النقلية: فقضية إطلاق أدلتها وأن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية، إلا إنه استدل على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى أن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادةً بمستحيل، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، أما لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها.

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقة والتعلم، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى كما في الخبر: (هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم.

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل.

درس ٤٢٦:

ص ٣٧٥، قوله رحمه الله: (ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.) بعد أن ثبت لدينا وجوب الفحص قبل العمل بالأصول المؤمنة، يقع الكلام فيما يترتب على ترك العمل بالفحص من التبعة واستحقاق العقاب تارة، ومن الحكم الوضعي تارة أخرى وما يرتبط بالصحة والفساد..

وعليه فالكلام يقع في مقامين:**المقام الأول: في التبعة.**

فهل يستحق المكلف التارك للفحص أم لا يستحق؟ تارة يترك المكلف الفحص ويعمل بالبراءة ويتبين أنه في الواقع كان يوجد تكليف أدى ترك الفحص إلى مخالفته، وأخرى يعمل بالبراءة ثم يتبين أنه في الواقع لا يوجد تكليف..

فهنا صورتان:

أما الصورة الأولى: فلا إشكال بينهم في استحقاق تارك الفحص للعقوبة، وإنما البحث في سبب استحقاقه للعقوبة فهل استحقاقه لها على ترك الفحص أم على الواقع الفائت الذي فات بسبب ترك الفحص؟، فأصل استحقاق العقوبة عندهم مسلم وإنما الكلام في كونه على ترك الفحص أم على فوات الواقع.. ذهب المشهور إلى الاستحقاق للعقوبة في هذه الصورة علي فوات الواقع لا على ترك الفحص، لأن وجوب ترك الفحص عندهم وجوب طريقي وليس وجوباً نفسياً، والوجوب الطريقي لا يستتبع عقاباً مستقلاً زائداً على الواقع الفائت..

واستحقاق العقاب على الواقع الفائت مع كونه غافلاً عنه حين فوته لا يوجد فيه محذور مع كون ذلك بالاختيار ابتداءً، وهذا نظير الأفعال التوليدية فلو حرّم الشارع قتل النفس بمعنى ازهاق الروح فألقى الشخص نفسه من شاهق وفي الأثناء ندم ولكنه وصل إلى الأرض ومات، فإن عدم اختيارية ازهاق الروح حينها لا ينافي الاختيار مع كون الفعل المؤدي إلى ازهاق الروح اختيارياً..

وفيما نحن فيه وقوع المكلف في مخالفة الواقع مع غفلته عنه لا يتنافى مع الاختيار لكونه باختياره أدّى إلى فوات الواقع، وعليه فيستحق العقاب على الواقع الفائت.. هذا هو حكم الصورة الأولى عند المشهور..

أما صاحب المدارك تبعاً للمقدس الأردبيلي فقد ذهب إلى استحقاق العقاب على تركه للفحص، لأن وجوب الفحص عندهما نفسي..

الصورة الثانية: أن يترك الفحص ويجري البراءة ثم يتبين أنه في الواقع لا يوجد تكليف إلزامي، يعني مثلاً شك في حرمة العصير العنبي بعد الغليان فأجرى البراءة وشرب ثم تبين أن العصير العنبي ليس بحرام بل هو مباح..

في هذه الصورة على مبنى المقدس الأردبيلي يستحق العقاب أيضاً لمخالفته لتكليف نفسي وهو وجوب التعلم والفحص، وعلى مبنى المشهور ينبغي أن يقال بعدم استحقاق العقاب، لا على ترك التعلم لكونه طريقياً، ولا على الواقع الفائت لعدم فوات حكم إلزامي عليه..

بينما يظهر من المصنف الالتزام باستحقاق العقاب حتى لو أنكرنا الوجوب النفسي للتعلم¹⁸ وذلك تطبيقاً لقانون التجري، حيث ثبت في محله أن المتجري يستحق العقاب ولا ينحصر التجري بمخالفة القطع بل يجري التجري في كل مورد لا يوجد عذر للمكلف، بل كان التكليف منجزاً عليه وإن كان المنجز هو الاحتمال لا القطع، والشبهة البدوية قبل الفحص كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي تنجز التكليف على المكلف، ومخالفة التكليف المنجز إذا تبين عدم التكليف من مصاديق التجري..

هذا من ناحية استحقاق العقاب وعدمه، فالنتيجة: على رأي المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك لا فرق في الصورتين من ناحية استحقاق العقاب، وعلى رأي المشهور ينبغي أن نفرق بين الصورة الأولى والصورة الثانية، بينما المصنف يرى يمكن أن نلتزم بعدم الوجوب النفسي ومع ذلك يستحق العقاب من باب التجري..

هناك محاولة لتقوية مبنى المقدس الأردبيلي، حاصلها: أنه في الواجبات المشروطة بالوقت مثل الصلاة المشروطة وجوبها بالزوال مثلاً..

قد يقال: أن المكلف قبل دخول الوقت لا يجب عليه الفحص لعدم وجوب أصل الصلاة بعد، وبعد دخول الوقت إذا ترك الفحص قبله فلا تجب عليه الصلاة لكونه بحسب الفرض غافلاً لتركه للفحص قبل دخول الوقت، فلا بد أن نلتزم في هذا النوع من الواجبات المشروطة بعدم استحقاق العقاب مع أنه بالبداية باطل..

¹⁸ يعني كأنه تفصيل بين رأي المقدس الأردبيلي ورأي المشهور..

فلو ترك الفحص قبل دخول الوقت لا عقاب لأجل أنه لا يوجد تكليف حتى يفحص عنه، وإذا ترك التكليف بعد دخول الوقت فلا عقاب لترك التكليف لكونه غافلاً عنه فلا عقاب عليه أصلاً..

لكي نرفع هذه الشبهة أمامنا طريقان:

الطريق الأول: السهل هو أن نلتزم بالوجوب النفسي للتعلم، فنقول: قبل دخول الوقت يجب عليه التعلم، فإذا امتثله وترك الصلاة بعد دخول الوقت فيعاقب على ترك الصلاة ولم يكن غافلاً عنها، وإن ترك التعلم ودخل الوقت ولم يصلي يعاقب على ترك التعلم لكونه واجباً نفسياً..

الطريق الثاني: أن نحافظ على رأي المشهور في الوجوب الطريقي للتعلم ولكن نلتزم بالواجب المعلق الذي مرده إلى كون الوجوب فعلياً قبل دخول الوقت والاستقبالي هو الواجب، فتكون الصلاة واجبة قبل الزوال فتدعوك إلى وجوب التعلم، فإذا تركت التعلم تُعاقب على تفويت الواقع وإن كنت غافلاً لأنه باختيارك حصلت الغفلة..

وعليه فمن ينكر الواجب المعلق كما تقدم بحثه مفصلاً في مقدمة الواجب لا محيص له إلا عن الالتزام بالوجوب النفسي، لكن ينبغي أن نلتفت إلى أن الوجوب النفسي للتعلم هو وجوبٌ تهيئي، والفرق بين الوجوب النفسي التهيئي والوجوب الغيري هو أن الوجوب التهيئي واجب للغير بينما الوجوب الغيري واجب بالغير، فلو أنكرنا الواجب المعلق لما أمكن الالتزام بوجوب التعلم قبل الزوال على نحو الوجوب الغيري لعدم وجوب ذي المقدمة بعد، والمفروض أن الوجوب الغيري ما

يجب بالغير والغير لم يجب بعدُ، ولكن يمكن أن نلتزم بالوجوب التهيئي حتى ولو لم تجب الصلاة بعد..

تطبيق العبارة:

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

أما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها، فإنها وأن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، إلا إنها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحتها، وأن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة، مع احتمالها، لأجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت، لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلاً عما إذا لم يؤد إليها، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة. فلا إشكال حينئذ في المشروط والمؤقت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالإختيار، ولا يخفى إنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك، أو الالتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، فيكون الإيجاب حالياً، وأن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا

يكاد يتصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام يكون وجوب التعلم نفسياً، لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة، ولا بأس به كما لا يخفى.

إذا تذكرون هذا البحث يتنافى مع ما ورد في ص ٩٩، حيث قال: (هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات. وأما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بنتجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وأن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذه عليها بلا برهان، فافهم.)

هنا يجب الفحص والتعلم لكن ليس وجوباً نفسياً تهيئياً وإنما باستقلال العقل لأجل تلك الأحكام فيكون من باب الواجب الطريقي..

ولا ينافيه ما يظهر من الإخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّمياً، بل للتهيؤ لاجابه، فافهم.

درس ٤٢٧:

ص ٣٧٧، قوله رحمه الله: (وأما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة..)

المقام الثاني: في الأحكام.

تارة يعمل المكلف على وفق الأصل المؤمن قبل أن يفحص، وعلى كل تقدير تارة يكون الأمر كذلك في المعاملات وأخرى في العبادات، وعلى كل تقدير تارة يتبين الخلاف وأخرى يتبين الوفاق..

في صورة تبين الخلاف لا إشكال أن القاعدة الأولية في كل من المعاملة والعبادة تقتضي البطلان وعدم الإجزاء، بلا فرق في ذلك بين المعاملة والعبادة..

أما في صورة الوفاق، فإن كان الأمر في العبادة فصحتها أو بطلانها يتوقف على تأتي قصد القرية، وأما المعاملة فلا مانع من الحكم بصحتها..

ومرجع هذا البيان إلى أنه يشترط في الصحة في المعاملة شرط واحد، بينما يشترط في العبادة شرطان..

أما شرط صحة المعاملة فعبارة عن موافقة المأتي به للمأمور به، فإذا اتفقت الموافقة خارجاً كان العمل صحيحاً ومجزياً ولا حاجة إلى الإعادة، إذ لا يعتبر في التوصليات أكثر من موافقة المأتي به للمأمور به، وعليه فينحصر الحكم بالبطلان وعدم الإجزاء في التوصليات بصورة المخالفة..

أما العبادة فيشترط في صحتها شرطان، أحدهما: الشرط المذكور في التوصليات بعينه، والآخر تأتي قصد القرية، فلو كان غير الفاحص والمتعلم مقدماً على العمل مع تردد فعبادته باطلة..

أما لو كان تركه للفحص اعتقاداً منه أو عدم التفات منه إلى اشتراطه في جريان الأصل المؤمن فيقدم على العمل جازماً فيتأتى منه قصد القرية ويحكم بصحة صلاته مثلاً..

مثلاً لو شك في جزئية الصورة وأجرى حديث الرفع، إذا كان ملتفت أنه يشترط في جريانه الفحص وترك الفحص فهو في الواقع يقدم متردداً والتردد يضر بالنية، أما لو كان أنه غير

ملتفت بشرطية الفحص ضان أنه كلما شككت تجري البراءة فلا يتنافى حينئذ مع الجزم المعتبر في النية فيمكن أن نصح صلاته مثلاً..

وعلى هذا الأساس فالقاعدة الأولية في التوصليات مع تخلف الشرط تقتضي البطلان، والقاعدة الأولية في العباديات مع تخلف أحد الشرطين تقتضي البطلان..

وورد في بعض الفروع الفقهية أدلة خاصة تقتضي الصحة والإجزاء، من قبيل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم الواردة في رجل أتم في موضع التقصير، فقال له الإمام عليه السلام: إن قرأت عليه آية التقصير وفُسرت له فعليه الإعادة، وإلا فلا شيء عليه.

كما ورد في صحيحة لزرارة أن الجهر في موضع الإخفات والإخفات في موضع الجهر إن كان عن عمد فالصلاة باطلة، وإن كان عن جهل أو سهو أو نسيان فالصلاة صحيحة، وقد أفتى بذلك المشهور وظاهر إطلاق كلماتهم صحة الصلاة في الموضعين ولو كان الجهل عن تقصير، غاية الأمر في الجهل التقصيري يكون المكلف مستحقاً للعقاب، حتى لو علم في الوقت وتمكن من الإعادة..

إن قلت: إنه يشترط لرفع اليد عن القاعدة الأولية المقتضية للبطلان وعدم الإجزاء بقاعدة ثانوية أن يكون في مقام الثبوت يمكن تأتي القاعدة الثانوية، فلو فرضنا مثلاً أن العقل يحكم بحجية القطع فيجوز رفع اليد عن هذا الحكم القطعي إذا ورد من الشارع ترخيص فيه بشرط إمكان تأتي الترخيص في مخالفة القطع..

وفيما نحن فيه قد يقال: بابتلاء كلِّ من الحكم بالصحة في الموردين والحكم باستحقاق العقوبة مع بقاء الوقت بمحذور ثبوتاً..

أما المحذور الثبوتي في الحكم بالصحة فلما عرفت من أن الصحة لا تكون إلا بموافقة المأتي به للمأمور به والمفروض عدم الموافقة..

وأما المحذور الثبوتي في الحكم باستحقاق العقوبة مع بقاء الوقت فأوضح من سابقه، باعتبار أن المكلف مع بقاء الوقت يمكن أن يوافق الأمر فكيف نمنعه من الإعادة ونعاقبه..

يعني أنا الآن صليت عن جهل تقصيري كان يمكن أن أسأل ولم أسأل وصليت في السفر تمام في أول الوقت، ثم بعد مضي خمس دقائق علمت أن المسافر عليه أن يقصر، الشارع يقول لي لا تقصر وأن تستحق العقاب.. فلماذا أستحق العقاب؟!

وبالتالي إذا ابتليت المسألة بمحذور ثبوتي فإما أن نرد الأخبار الواردة وإما أن نؤولها، وتبقى القاعدة الثابتة هو الحكم بالبطلان..

هذه الشبهة المشهورة في الجهر في موضع الإخفات وعكسه وفي الإتمام في موضع القصر، وهناك وجوه شتى قيلت لرفع هذه المشكلة..

أجاب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الشبهة الثنائية:

أما بلحاظ الحكم بالصحة فلا مانع منه ثبوتاً فيما لو فرضنا أن في كلِّ من الصلاة الجهرية والإخفائية مصلحة ملزمة، ولكن كانت المصلحتان من قبيل المصالح المتضادة، وإنما قلنا بذلك إذ لولاه لأمر الشارع حينئذ بالجهر والإخفات تخبيراً أو أمر بهما معاً تعييناً، ولكن لمكان التضاد بينهما كان الإتيان بأحدهما مسقطاً للآخر..

ومن هنا يتضح الجواب عن الشبهة الواردة على استحقاق العقوبة، فإن الوقت وإن كان لم يفت بعد ولكن لمكان التضاد ما دام قد استوفى أحدهما لا يمكن أن يستوفي الآخر..
وبعبارة أخرى: لبُّ الجواب فيهما يرجع إلى أننا لا نسلم أن الأجزاء ينحصر بموافقة الأمر، بل الأجزاء يحصل حتى بموافقة الغرض الملزم، والمفروض أن الجهر في موضع الإخفات فيه غرض ملزم، فلما استوفيناها أجزاء، وباعتبار المضادة فلا يتأتى استيفاء الآخر..

تطبيق العبارة:

وأما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القربة وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به، مع عدم دليل على الصحة والأجزاء، إلا في الإتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأن ما أتى بها وأن صحت وتمت إلا إنها ليست بمأمور بها.

إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً، ضرورة إنه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة، وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها؟

قلت: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وأن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر بها لأجل إنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم. وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت. فانقدح إنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وأن كان الوقت باقياً.

درس ٤٢٨:

ص ٣٧٨، قوله رحمه الله: (إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً..)

اتضح لدينا أن حل شبهة الحكم بالصحة هو استحقاق العقاب في الإتمام في موضع القصر جهلاً أو الاخفات والإجهار في موضع أحدهما تنحل على أساس الالتزام بوجود مصلحة تامة في كل واحد من الفعلين، بحيث كانت المصلحة في أحدهما مضادة للمصلحة للآخر وكان هذا التضاد هو المانع عن الالتزام بالأمر بهما معاً تخبيراً أو تعييناً..

لقائل أن يقول: إنه ما دام يوجد تضاد بين المصلحتين فهذا يعني أن الإتيان بأحدهما يكون سبباً لتفويت الآخر، ففي القصر والإتمام سوف يكون الإتمام سبباً لتفويت القصر وبما أن

مصلحة القصر في السفر هي الأكمل فيكون الأمر بها موجباً للنهي عن ضدها، فيكون الإتيان بصلاة التمام منهيّاً عنه، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد، فكيف يكون إتيان صلاة التمام في موضع القصر موجباً للحكم بالصحة؟

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أن هذا الإشكال يبتني على مقدمات ثلاث..

المقدمة الأولى: سببية أحد الضدين لعدم الآخر بحيث يكون إتيان التمام موجباً لفوات القصر..

المقدمة الثانية: أن يكون إتيان التمام الذي هو سبب لتفويت القصر محرماً، إما لأجل أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وإما لأجل أن فعل التمام مقدمة لترك الواجب الذي هو ضد العام للواجب وهو محرم، فيكون فعل الحرام محرماً من باب كونه مقدمة للحرام..

المقدمة الثالثة: أن الحرمة تقتضي الفساد..

وللمناقشة في المقدمة الأولى مجال واسع، حيث تقدم البحث مفصلاً في باب الضد أنه لا يوجد بين فعل أحد الضدين وترك الآخر سببية أصلاً ولو كان المقصود من (السببية) السببية الناقصة، لأن السببية مطلقاً تعني التوقف وأثبتنا هناك بالبرهان أنه لا يوجد بين الضد وعدم الضد الآخر توقف أصلاً..

نعم يوجد بينهما تلازم في الوجود والتحقق بمعنى إذا وجد الضد تحقق عدم الضد الآخر، والتوقف شيء والتلازم شيء آخر..

إن قلت: بناء على جميع ما تقدم يترتب تالٍ فاسد لا يمكن الالتزام به، تقريبه: أن أصل الشبهة في صورة الجهل أن يتم في موضع القصر جهلاً أو يخفت في موضع الجهر جهلاً،

وفي الحل الذي اقترحه الماتن ثبت وجود المصلحة التامة الملزمة في كلٍّ من القصر والتمام..
 فبناء على ذلك يمكن بل يجب أن نلتزم في صورة العلم والعمد أن من أتم في موضع التقصير تكون صلاته مجزية، لأن المفروض أن التمام فيه مصلحة ملزمة وبإتيان مصلحة التمام لا يمكن استيفاء مصلحة التقصير لمكان التضاد بينهما، فيكون بإتيانه للتمام موافقاً للغرض الإلزامي، وموافقة الغرض الإلزامي تقتضي الصحة والإجزاء، والحال أن جميع الفقهاء خصصوا أجزاء التمام في موضع القصر بصورة الجهل وكذلك الروايات..

يجيب المصنف رحمة الله عليه بما حاصله: أن المصالح والمفاسد يمكن فرضها على نحوين:
 النحو الأول: أن تكون مترتبة على ذات الفعل مع قطع النظر عن الحالات التي تعرض على المكلف من العلم والجهل، كما هو الحال في مفسدة شرب الخمر فإن هذه المفسدة تترتب على ذات شرب الخمر عالماً كان المكلف أم جاهلاً..
 النحو الثاني: أن تكون حالات المكلف من العلم والجهل دخيلة في ترتب المصالح والمفاسد على الفعل بحيث تكون المصلحة أو المفسدة عارضة على المجموع المركب من الفعل والحالة التي عليها المكلف، بحيث لو انتفى أحد جزئي المركب لانتفت المصلحة أو المفسدة، فمثلاً مفسدة توهين العالم مترتبة على عدم القيام له مع علم المكلف بأنه عالم، فلو لم يقم له ولم يكن عالماً بعلمه فلا مفسدة أو كان عالماً بعلمه لكنه قام له فلا مفسدة أيضاً..

إذا اتضح ذلك فحينئذ نقول: إذا كانت المصلحة الملزمة في التمام من قبيل النحو الأول فلا مانع من الالتزام بالإجزاء

والصحة في صورة العلم والعمد وهو واضح، وأما إذا كان من قبيل الثاني فلا تترتب المصلحة على التمام في صورة العلم، ولما كان كل واحد من هذين النحويين ممكناً ثبوتاً فلا بد من تعيين أحدهما بالاستعانة بمقام الإثبات، وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم التي تخص المسألة بصورة الجهل تثبت أن ما نحن فيه من قبيل النحو الثاني..

في ختام البحث يشير الماتن رحمة الله عليه إلى حلٍّ آخر لأصل الشبهة ذكره كاشف الغطاء رحمة الله عليه:
وهو الالتزام بأن ما نحن فيه من صغريات كبرى الترتب، بأن يقال: إن الأمر بالتمام في حال السفر مشروطاً بالعزم على ترك التقصير، فيرجع ذلك إلى الأمر بالضدين مع كون أحدهما مشروطاً بالعزم على ترك الآخر، وهذا ما يعبر عنه بالترتب من إحدى الجهتين..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة:
بأنه ثبت في محله أن الأمر بالضدين ولو على نحو الترتب مستحيل..

تطبيق العبارة:

إن قلت: على هذا يكون كلٌّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.
قلت: ليس سبباً لذلك، غايته إنّه يكون مضاداً له، وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً - في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة، وأنّ عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على إنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتها العلم بوجوب شيء والجهل به، كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

بهذا تم الكلام في شرطية الفحص وما يترتب على تركه من تبعات وأحكام..

ص ٣٧٩، قوله رحمه الله: (ثم إنّه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:..)

يقع الكلام في سائر الشروط التي ذكرت للعمل بالبراءة..
الفاضل التوني رحمة الله عليه أضاف إلى شرطية الفحص شرطين آخرين:

الشرط الأول: أن لا يكون العمل بالبراءة بل بمطلق الأصل العدمي -حتى لو كان الاستصحاب مثل استصحاب عدم التكليف- موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى..
ومثّل له الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل بأمثلة الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فلو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد إنائين، فإن أحد الإنائين يصدق عليه أنه مما لا يعلم وجوب

الاجتناب عنه، فلو أجرينا البراءة عن وجوب الاجتناب عنه للزم من ذلك لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر لمكان العلم الإجمالي بالنجاسة..

ولعل منشأ هذا الاشتراط: أما في البراءة المستفادة من مثل حديث الرفع فلكونها في مقام الامتنان ومقام الامتنان لا يثبت التكليف، أما في الأدلة التي تثبت عدم التكليف مع عدم ورودها في مورد الامتنان فلأجل أن إثبات التكليف من لوازم جريان الأصل، والأصل لا يثبت لوازمه..

الشرط الثاني: أن لا يكون جريان البراءة في مورد موجباً للضرر على مسلم أو ما في حكمه..
ومثّل له الشيخ بأمثلة منها أنه لو فتح باب قفص لطائر فطار، فشككنا في لزوم ضمان الفاتح حيث إنه مما لا يعلم، فالبراءة هنا لا تجري لإثبات عدم الضمان لكون جريانها يدخل الضرر على مالك الطائر، وحديث الرفع لما كان امتنائياً والامتنان ليس على فرد دون فرد بل على الأمة فلا يجري في مثل هكذا مورد..

تطبيق العبارة:

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:
أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.
ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر.

درس ٤٢٩:

ص ٣٧٩، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية..)

أما الشرط الأول الذي ذكره الفاضل التوني فخلاصة إشكال الماتن عليه:

أنه على تقدير لا يصح إطلاق الاشتراط، وعلى تقدير يمتنع الاشتراط، وبالتالي فعلى كل تقدير يبطل الاشتراط..
أما على التقدير الذي يمتنع فيه الاشتراط:

فيتحقق فيما لو كان الحكم الآخر قد أخذ في موضوعه مفاد البراءة العقلية أو النقلية، مثلاً جواز الصلاة في ثوب إذا كان موضوعه الطهارة الظاهرية، أو كان موضوع جواز الأكل من بيت الحلية الظاهرية، أو كان موضوع حكم شرعي نفي استحقاق العقوبة..

ففي مثل هذه الموارد الثلاثة لا بد أن يترتب ذلك الحكم الشرعي، ضرورة دوران الحكم وجوداً وعدمياً على تحقق موضوعه وعدمه، فلو فرضنا جرت أصالة الحل في طعام وكانت حلته الظاهرية موضوعاً لحكم آخر فلو اشترطنا في جريان أصالة الحل عدم ثبوت الحكم الآخر فهذا يعني أن نفكك بين الحكم وموضوعه، وهو مستحيل..

فإذا كان موضوع الحكم الآخر هو الحلية الظاهرية فلا بد من ترتيبه قهراً بجريان الإباحة، لكي لا يتخلف الحكم عن موضوعه..

إن قلت: على القول بالاشتراط يلزم تخلف الحكم عن موضوعه، وعلى القول بعدم الاشتراط يلزم إما عدم امتنانية دليل البراءة وإما حجية الأصل المثبت، وهما الوجهان اللذان ذكرناهما في منشأ الاشتراط..

قلتُ: أولاً: أن محذور الاشتراط لا يقبل التخصيص، إذ أن امتناع تخلف الحكم عن موضوعه عقلي، بينما محذور عدم الامتنانية أو الأصل المثبت على تقدير القول بهما يقبل التخصيص..

ثانياً: أنه لا نسلم أن الإطلاق وترك الاشتراط يخالف الامتنان أو يكون ثبوت الحكم الآخر بالأصل المثبت.. أما عدم كونه من قبيل الأصل المثبت، فلكون الحكم الآخر ثبت بدليله الذي علق الحكم على نفي التكليف ظاهراً، غاية الأمر أدلة البراءة نقحت هذا الموضوع وهذا ليس من الأصل المثبت..

وأما عدم كون الإطلاق وترك الاشتراط خلاف الامتنان، فواضح باعتبار أن أدلة البراءة التي يستفاد منها الامتنانية تدل على الامتنانية بلحاظ الحكم المرفوع لا على الامتنانية بلحاظ سائر الأحكام الأخرى..

هذا كله في الشق الأول وهو أنه يمتنع الاشتراط..

وأما على تقدير لا يصح إطلاق الاشتراط:

فذلك فيما لو كان الحكم الآخر يترتب على نفي التكليف واقعاً، كما لو فرضنا أن جواز التصرف في مال الغير موضوعه عدم المنع واقعاً، فإذا شككنا في منع المالك أصالة البراءة تثبت عدم المنع، ولكن لا يترتب جواز التصرف لأن موضوعه عدم المنع واقعاً لا ظاهراً، فعدم ثبوت الحكم الآخر كان لعدم موضوعه لا لاشتراط جريان البراءة بعدم ثبوت حكم آخر إلا إذا أُريد من الاشتراط عدم الموضوع وهذا لا يصح بحسب الإطلاق المتعارف..

هذا تمام الكلام في الشرط الأول..

أما الشرط الثاني وهو اشتراط عدم الضرر في جريان البراءة:

فنحن نسلم أنه في كل مورد تعمه قاعدة نفي الضرر لا تجري أصالة البراءة، لما هو معلوم من حكومة قاعدة لا ضرر على القواعد الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية أو الثانوية، لكن هذا ليس بالاشتراط بل يرجع إلى عدم المورد..
إن قلت: ليس مقصودنا من الاشتراط إلا عدم المورد لأصالة البراءة..

قلت: إذا كان الأمر كذلك فلنصح الاشتراط حينئذ بأن نقول: يشترط في جريان البراءة عدم وجود دليل اجتهادي على خلافها، فتندرج تحت هذا الاشتراط قاعدة لا ضرر.. وبهذا تم الكلام في الخاتمة..

تطبيق العبارة:

ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً، فهي وأن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط. وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وأن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً، فإن كان المراد من

الاشتراط ذلك، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، والحمد لله على كل حال.

قاعدة لا ضرر.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وأيضاً نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية، وأن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين:

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة:

منها : موثقة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمرة بن جندب كان له عنق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الانصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عنق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وللأنصاري: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار).

وفي رواية الحداء عن أبي جعفر مثل ذلك، إلا إنه فيها بعد الإباء (ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقلعه وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها. وهي كثيرة وقد ادعي تواترها، مع اختلافها

لفظاً ومورداً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها، والانصاف إنّه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى.

درس ٤٣٠:

ص ٣٨١، قوله رحمه الله: (وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع..)

لا زال البحث في الاستدلال بالروايات على قاعدة لا ضرر، واتضح لدينا أنه لا مجال للمناقشة السندية في هذه الأخبار إما لجبران ضعفها بعمل الأصحاب وإما بثبوت تواترها وإما بوثاقه بعضها..

بالنسبة للتواتر الذي ادعاه فخر المحققين رحمة الله في الإيضاح إن كان مقصوده منه التواتر اللفظي فله مجال على تقدير الكثرة في تلك النصوص، لأن فقرة (لا ضرر ولا ضرار) بعين هذه الألفاظ متكررة، ولكن المشكلة أن الكثرة في المقام لا تصل إلى حد اليقين بصدور هذا المقطع، لأن مجموع الروايات ربما لا يصل إلى السبع، ونحن وإن كنا لا نعتقد بعدد معين في التواتر لكن الكثرة والعامل الكمي دخيل في تحصيل اليقين من التواتر، وعليه فلم ينقص القول بالتواتر اللفظي سوى الزيادة في العدد..

ومن هذا البيان يتضح عدم المجال للقول بالتواتر المعنوي، لأن المتكرر في جميع هذه الروايات هو لفظ مخصوص وهو ليس من التواتر المعنوي..

أما التواتر الإجمالي الذي مرجعه إلى القطع بصدور بعضها فله مجال، إذ مع تعدد مشارب الرواة ومع اختلاف موارد القول بـ(لا ضرر) يقطع الفقيه بأن بعضها يكون صادقاً، وهذا التواتر الإجمالي في خصوص المقام سوف لن يفترق عن القول بالتواتر اللفظي، وإنما الفرق بينهما بأمر لا يرتبط بالاستدلال وهو في كيفية تحصيل اليقين، فإنه في التواتر الإجمالي لا نحتاج إلى مفردات كثيرة للعلم بصدور بعضها بينما في اللفظ قد نحتاج إلى ذلك، والمهم هنا أن التواتر الإجمالي في ما نحن فيه سوف يختلف عن التواتر الإجمالي الذي تمسك به المصنف في الاستدلال على حجية الخبر بالأخبار، إذ أنه هناك لم يوجد لفظ مشترك فلذا أنتج التواتر الإجمالي الاعتماد على الأخص مضموناً، بينما هنا لوجود الفقرة المشتركة والتي هي محل الاستدلال عاد التواتر الإجمالي إلى نتيجة واحدة مع القول بالتواتر اللفظي.. وبهذا تم الكلام في البحث السندي..

وأما البحث الدلالي..

فالكلام أولاً يقع في شرح مفردات فقرة الاستدلال، وهي ثلاثة:
الضرر، والضرار، وأداة النفي..

المفردة الأولى: الضرر، فلا إشكال لغة وعرفاً في مقابلته للنفع، وعليه فيعم كل نقص يطرأ على الإنسان مع قطع النظر عن متعلق النقص من كونه في الأموال العينية أو المنافع أو العرض أو طرف الإنسان وما شاكل..

وإنما الكلام في نوع التقابل، لا إشكال في عدم كونه من تقابل الضدين لكونهما أمرين وجوديين والضرر أمر عدمي لأنه

عدم النفع، كما أنه لا إشكال في عدم كونه من المتضايفين لعدم توقف تصور أحدهما على الآخر، فيدور الأمر بين أن يكون من قبيل السلب والإيجاب أو من قبيل الملكة والعدم، ولكن لما كان النقص بحسب الفهم العرفي مقيداً بما من شأنه أن يعرض عليه النفع فلا بد أن يكون التقابل من تقابل الملكة والعدم، لأن الضرر ليس مطلق عدم النفع حتى في المورد غير القابل للنفع بل هو عدم النفع في المورد القابل للنفع..

المفردة الثانية: الضرر، ويحتمل فيها وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن تكون من باب المفاعلة التي يكون الأصل فيها فعل الإثنين بحيث يكون كل واحدٍ منهما بحسب المعنى فاعلاً في الآخر عين ما ينفعل منه من الآخر فهو في المعنى فاعلاً ومفعولاً، نظير التضارب والمصارعة والمشاركة وما شاكل..

هذا الاحتمال يوجد ما يقربه ويوجد ما يبعده، أما المقرب فهو أن الأصل في باب فعال أن تحمل على فعل الإثنين.. أما ما يبعد فهو عبارة عن قرينة داخلية وقرينة خارجية، أما القرينة الداخلية فإطلاق المضار على سمره في بعض روايات الباب ولا شك أن الأنصاري لم يصدر منه إضرار ليشترك مع سمره في فعل الضرر وتحمله، وأما القرينة الخارجية فهو ما حكي عن نهاية ابن الأثير من كون الضرر يطلق على فعل الواحد، ولا شك أن تلك القرينة الداخلية تقتضي رفع اليد عما هو الأصل في باب المفاعلة..

الوجه الثاني: أن يُقصد من الضرر الجزاء على الضرر، نظير ما قيل في مكر الله تعالى في قوله: (ويمكرون ويمكر الله) أي يجازيهم على مكرهم..

هذا الاحتمال لا يمكن العمل به في المقام لعدم وجود قرينة تقتضي رفع اليد عمّا تفيدّه المفاعلة لا قرينة عامة ولا خاصة، أما عدم القرينة العامة فلعدم معهودية المجازاة من المفاعلة، أما عدم القرينة الخاصة فلوضوح أنه في الموارد التي وردت فيها تلك الفقرة لم يكن الحديث عن مجازاة الضرر ولذا وجه الكلام إلى الذي صدر منه الإضرار بكلّ من الضرر والضرار ولم يوجه إلى الأنصاري الذي يُتوقع منه المجازاة فالقرينة الخاصة لا توجد إن لم نقل بوجودها على عكسه..

الوجه الثالث: أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً، وهذا هو الذي يتبناه الماتن رحمة الله عليه، ووجه يفهم مما تقدم، فمن جهة نص بعض علماء اللغة على مجيء الضرار بهذا المعنى، ومن جهة أخرى تتناسب مع مورد الروايات..

المفردة الثالثة: أداة النفي، وقع الخلاف على أشده في تحديد المراد..

الاحتمال الأول: عن الشيخ رحمة الله عليه في الفرائد حمل التركيب الذي ورد فيه النفي على المجاز في الكلمة بأن يكون المراد من قولنا: (لا ضرر) أي (لا حكم ضرري) فأستعمل الضرر بمعنى الحكم على طريقة المجاز المرسل، وتكون العلاقة هي السببية لكون الحكم سبباً للضرر، فمثلاً لو أن الشارع حكم بلزوم الوفاء بالعقد في البيع الغبني فإن الضرر حينئذ يأتي من قبل حكم الشارع فالحكم سبب للضرر، فأطلق المسبب وأريد السبب..

الاحتمال الثاني: ما يظهر من الفاضل التوني من أن المقطع يشتمل على المجاز في الحذف المعبر عنه أيضاً بالمجاز في الإعراب من قبيل (وأسأل القرية)، ففي مقامنا يكون أصل التركيب لا ضرر غير متدارك في الإسلام ليكون المعنى أن

كلّ ضرر جاء من قبل الشارع فإنه يتداركه، أو جاء من قبل شخص فإن الشارع أوجب عليه التدارك على الخلاف في المعنى¹⁹..

الاحتمال الثالث: أن يُحمل النفي في مقطع الاستدلال على معنى النهي، وهو ليس بعزيز فإن النفي قد يستعمل كثيراً بمعنى النهي كما استعمل الاستفهام أيضاً بمعنى النهي في قوله تعالى: (فهل أنتم منتهون)، وحينئذ لا نكون بحاجة إلى تجوز في الضرر لا في الكلمة ولا في الحذف، فيكون المعنى لا تفعل الضرر وما شابه ذلك، واختار هذا المعنى شيخ الشريعة الإصفهاني..

الاحتمال الرابع: أن نبقي النفي على معناه ولا نرتكب التجوز في المنفي لا في الكلمة ولا في الحذف وإنما نقول بأن النفي موجه إلى الحقيقة كما هو الأصل في أداة النفي عندما تدخل على اسم الجنس، غاية الأمر لما كان نفي الحقيقة حقيقة يكون كاذباً لوجود الضرر خارجاً لا بد أن نحمله على نفي الحقيقة ادعاءً ليكون كناية عن نفي الآثار، نظير ما قيل في (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) حيث إن المراد هو نفي الحقيقة لكن ادعاءً ولذا لا تبطل الصلاة لجار المسجد في بيته..

الاحتمال الخامس: أن نصلح ما ذكره الفاضل التوني لكن بدون الالتزام بالمجاز في الحذف، بدعوى أن المجاز عناية لا يصار إليها فنلتزم بنفي الضرر المقيد لكن على طريقة تعدد الدال والمدلول..

يختار الماتن رحمة الله عليه من بين هذه الاحتمالات الرابع، وذلك لثبوت مقتضي وفقدان المانع..

¹⁹ طبعاً بالدقة هذا الكلام ليس مثل (وأسأل القرية) لأن المجاز في الحذف المعبر بالمجاز في الإعراب يغير الإعراب (وأسأل أهل القرية) القرية كانت مجرورة بعد الحذف صارت منصوبة فهذا من باب التوسعة في الإطلاق..

أما ثبوت المقتضي: فباعتبار أن الأصل في أداة النفي الداخلة على اسم الجنس أن تحمل على نفي الحقيقة، غاية الأمر لما لم يتأتى نفي الحقيقة حقيقة نفيت مبالغة وادعاءً كما في نظائره (يا أشباه الرجال ولا رجال)..

وأما عدم المانع: فإن ما يمكن أن يكون مانعاً هو مقتضي الاحتمالات الأخرى غير موجود..

أما ما ذكره الشيخ رحمة الله عليه فباعتبار أن المجاز لما كان خلاف الأصل فلا يُصار إليه إلا بأحد أمرين كلاهما مفقود في البين، الأول عدم إمكان الحمل على المعنى الحقيقي وقد اتضح أنه ممكن لكن مبالغة وادعاءً، الثاني وجود قرينة تقتضي الحمل على المجاز وهي مفقودة في المقام، ومنه يتضح بطلان الحمل على المجاز في الحذف لنفس المناط..

أما احتمال حمل النفي على النهي فهو وإن كان متعارفاً، لكن ما نحن فيه ليس من موارد تعارفه فإن الغالب في موارد حمل النفي على النهي أن يكون مدخول أداة النفي فعلاً لا أن يكون المدخول هو اسم الجنس..

أما الاحتمال الأخير وهو الالتزام بالتقدير لكن لا من باب المجاز في الحذف بل من باب تعدد الدال والمدلول، فجوابه أنه وإن كان متعارفاً لكنه نحتاج إلى الدال الآخر ليكتمل المدعى ولا يوجد ما يدل عليه..

لقائل أن يقول: إنه يوجد إشكالان على المصنف:
الإشكال الأول: أن مختار المصنف يشترك مع غيره في العناية، إذ إن المصنف اعترف بعدم إمكان حمل النفي على نفي الحقيقة والطبيعة حقيقة الذي هو المعنى الأصلي للتركيب، فكما يحتاج مثل الشيخ والفاضل وشيخ الشريعة إلى قرينة ودليل كذلك يحتاج المصنف..

والجواب: أنه أولاً: عند عدم تأتي المعنى الحقيقي يُصار إلى أقرب شيء من معناه ولا شك أن نفي الحقيقة ادعاء أقرب من غيره إلى نفيها حقيقة..
ثانياً: يوجد قرينة ألا وهي غلبة استعمال هذا التركيب في نفي الحقيقة ادعاء..

الإشكال الثاني: أنه لم يظهر لنا فرق بين مدعى المصنف ومدعى الشيخ مثلاً فإن النتيجة واحدة، إذ أن نفي الحقيقة ادعاء الذي جعله المصنف كناية عن نفي الآثار مرجعه إلى عدم تشريع حكم ضرري وهذا عين ما أراده الشيخ الأعظم..
قلت: الفرق بينهما من ناحية البلاغة، فإن الحمل على نفي الحقيقة ادعاء أبلغ من الإطلاق على سبب خاص قد لا يلتفت الذهن إلى العلاقة فيه..
 وبهذا تم الكلام في شرح مفردات الرواية..

تطبيق العبارة:

وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم والملكة، كما أن الأظهر أن يكون الضرر معنى الضرر جيء به تأكيداً، كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة، وحكي عن النهاية لا فعل الاثنتين، وأن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاوده من باب المفاعلة، وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.
 كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاءً، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و(يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو

إرادة نفي الحقيقة ادعاء، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقذ بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر الغير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جداً، ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد، فإنه وأن لم يكن ببعيد، إلا إنه بلا دلالة عليه غير سديد، وإرادة النهي من النفي وأن كان ليس بعزيز، إلا إنه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

درس ٤٣١:

ص ٣٨٢، قوله رحمه الله: (ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر..)

لا زال البحث يدور حول قاعدة نفي الضرر، واتضح لدينا أن المصنف يرى أن الحديث المعروف يدل على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وأن النفي في الحديث حقيقي لكن في مقام الادعاء كما هو الحال في نظائره من قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة لجار المسجد..) وما شاكل ذلك..

وحينئذ إذا كان الحديث في مقام نفي الحكم إما بالمباشرة كما عليه الشيخ الأعظم، وإما بلسان نفي الموضوع كما عليه الماتن فيستحق ذلك أن نبحت عن المراد من الحكم المنفي، وهذا البحث تقدم نظيره في حديث الرفع..

ولتقريب المطلب إلى الذهن نمثل بمثالين:

المثال الأول: من الأحكام الشرعية في باب المعاملات اللزوم، فإن لزوم العقد من الأحكام الشرعية في قبال جوازه الحكمي²⁰، فلو كان اللزوم في مورد من الموارد ضرورياً فبمقتضى إطلاق نفي الضرر يرتفع هذا الحكم الشرعي..

المثال الثاني: لو فرضنا أن هذا الحكم الضرري له آثار في الشريعة مترتبة عليه من قبيل الإقالة، لو فرضنا جاءت آية أو رواية أن اللزوم لو كان ضرري على البائع أن يقبل المشتري فهذه الإقالة ثابتة للحكم الضرري..

فهل أدلة نفي الضرر تكون شاملة لكلا المثالين، أم لا؟

يرى المصنف اختصاصها بالمثال الأول وهو يعبر عن كل حكم ثابت للعناوين الأولية، فإن اللزوم مثلاً ثابت للبيع بعنوانه الأولي وهو البيع، ولا تجري أدلة نفي الضرر في المثال الثاني، وذلك للزوم المحال فإن المفروض أن جواز الإقالة في المثال كان موضوعه اللزوم الضرري ومن المعلوم أن الموضوع مقتضى لثبوت الحكم، فلو كان رافعاً له لكان ذلك خُلف كونه موضوعاً..

وعليه فلو كانت في الشريعة آثار مترتبة على عنوان ثانوي وهو الضرر فلا تقتضي أدلة نفي الضرر رفع تلك الآثار، فنثبت أن المنفي بقاعدة نفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية..

مثال آخر: وجوب الوضوء، الوجوب ثابت لهذا الفعل الذي عنوانه الأولي الوضوء، فإذا أصبح الوضوء ضرورياً يرتفع الوجوب، ولو فرضنا أن الوضوء الضرري يقع موضوعاً لأثر وهو وجوب التيمم فلا يكون الوجوب الضرري موجباً

20 لا الجواز الحقي فإن في قبالة اللزوم الحكمي وهذا في مورد الخيار، أما في مثل الهبة فإن اللزوم حكمي..

لرفع وجوب التيمم لأن المفروض أنه موضوع لوجوب التيمم وإذا وجد الموضوع ثبت الحكم فلا يكون رافعاً له..

ثم إن الماتن قدس سره رتب على هذا البيان مطلباً في غاية الأهمية عنوانه: أن أدلة نفي الضرر تُقدم على أدلة الأحكام الأولية مهما كانت النسبة بينهما..
هنا نحتاج إلى التركيز على نقطتين:

النقطة الأولى: الوجه في ترتب هذا المطلب على البيان السابق، حيث إن بعض الأعظم كالسيد البروجردي رحمة الله عليه أشكل على المصنف بعدم الربط بين المطلبين، فلا معنى لقولك حينئذ: (ومن هنا لا يلاحظ..)، فنحتاج إلى إثبات الربط بين المطلبين..

تقريب الربط بينهما: أنه إذا اتضح لدينا من البيان السابق أن الضرر علة لنفي الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية، وكل علة واقتضاء لشيء تكون مانعاً عن خلافه، فإذا كان الضرر علة لنفي الحكم فيكون مانعاً عن ذات الحكم، فإذا كانت رتبة الضرر في رتبة المانع فحينئذ لا تصل النوبة إلى إجراء قواعد التعارض لما ذكرناه مراراً من أن التعارض عبارة عن التنافي بين المقتضيات، والضرر في مرحلة المانع..

النقطة الثانية: بيان تقدم أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام الأولية.

من أدلة الأحكام الأولية قوله تبارك وتعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..). هذا الدليل له إطلاق شامل لحالتي الضرر وعدمه، ومن جهة أخرى فإن حديث نفي الضرر له إطلاق للوضوء وغيره لا أنه مختص بباب

الوضوء، وعلى هذا الأساس تكون النسبة بين آية الوضوء وبين حديث نفي الضرر نسبة العموم والخصوص من وجه، والمجمع هو الوضوء الضروي، فإذا كان المورد من موارد التعارض فهذه النسبة من موارد التعارض المستقر، وحينئذ - على المبني- إما أن نقول بالتخيير، أو بالترجيح والبحث عن المرجحات، وإما أن نقول بالتساقط والرجوع إلى الأصل العملي..

ولكن بناء على ما تقدم لا قيمة لهذه النسبة بل يقدم دليل نفي الضرر، لما عرفت من كون الضرر علة لنفي الحكم يقتضي مانعيته عن ثبوت الحكم، فلا يكون الحكم في مورد الوضوء الضروي فعلياً، بل يكون في مرحلة الاقتضاء ونفي الحكم في مورد الضرر يكون هو الفعلي..

ولأجل ذلك لو قام دليل معتبر على فعلية حكم حتى في مورد الضرر يُعكس الأمر ويقدم دليل الحكم الأولي على دليل نفي الضرر، كما لو ورد الأمر بإنقاذ ابن المولى ولو كلف ما كلف فإن دليل إنقاذ ابن المولى يكون مقدماً على دليل (لا ضرر)، وليس ذلك إلا لفعليته وعدم إمكان حمله على الحكم الاقتضائي..

فتوفيق المصنف بين أدلة الضرر وبين أدلة الأحكام الأولية وهو بحمل أدلة الأحكام الأولية على الحكم الاقتضائي وحمل دليل نفي الضرر على الحكم الفعلي، هناك رأي آخر للشيخ يأتي عليه الكلام..

تطبيق العبارة:

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا

الثابت له بعنوانه، لوضوح إنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه. ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام، وتقدم أدلته على أدلتها - مع إنها عموم من وجه - حيث إنه يوفق بينهما عرفاً، بأن الثابت للعناوين الأوليّة إقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأوليّة. نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة. وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي:

تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله. وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينة على إنه بمجرد مقتضي، وأن العارض مانع فعلي.

درس ٤٣٢:

ص ٣٨٣، قوله رحمه الله: (هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.) ما زال الكلام في العلاقة بين دليل نفي الضرر وأدلة الأحكام الأوليّة، وقد اتضح لنا أن المصنف يرى أن النسبة بين الدليلين لا تلاحظ، فلا يكون التعارض من قبيل التعارض المستقر بل يجمع بينهما عرفاً بحمل دليل الحكم الأولي في صورة الضرر على مرتبة الاقتضاء ولا تعارض بين حكم فعلي وآخر إقتضائي..

بينما الشيخ الأعظم رحمة الله عليه يشترك مع الأخوند في كون التعارض بين الدليلين من قبيل التعارض غير المستقر، ولكن الجمع العرفي الذي يقترحه مغاير للجمع العرفي عن الأخوند، حيث يرى أن دليل نفي الضرر يكون حاكماً على دليل الحكم الأولي، ومرجع ذلك إلى أنه في مورد الحكم بلزوم العقد مثلاً إذا كان ضررياً فيكون دليل نفي الضرر مضيقاً لموضوع (أوفوا بالعقود..) ومخصصاً له بصورة عدم وجود الضرر.. هذا المقترح للشيخ ناقشه الأخوند بشكل واضح في حاشيته على الفرائد، وخلاصة ما أفاده: أن القول بالحكومة في المقام لا ينسجم مع مبنى الشيخ حيث إن الشيخ يرى أن مرجع الحكومة إلى تعرض الدليل الحاكم لمدلول الدليل المحكوم، وهذا التعرض يقتضي الشرح والتفسير، والحال إن هذا لا ينطبق على دليل نفي الضرر ودليل لزوم العقد، فإن العرف لو نظر إلى قوله تعالى (أوفوا بالعقود..) وإلى قوله عليه السلام (لا ضرر..) لا يرى أن أحدهما يكون شارحاً للآخر، بل يرى أن كل واحد منهما في عرض الآخر كما هو الحال بين (أقيموا الصلاة..) و(كتب عليكم الصيام..) وبهذا يتم الكلام في العلاقة بين دليل نفي الضرر ودليل الحكم الأولي..

بعد ذلك يتعرض للعلاقة بين دليلين يدلان على حكم ثانوي فيما لو تنافيا في مورد، كدليل نفي الضرر ودليل نفي العسر، أو دليل نفي الضرر ودليل الوفاء بالنذر هذه كلها أدلة من الأحكام الثانوية، فمثلاً لو نذر شخص أن يصوم في يوم الجمعة القادم يعني صوم معين، واتفق أن صيام ذاك اليوم كان ضررياً على النادر، فهل يقع التعارض بين الدليلين أو التزاحم أو ماذا؟

في مقام الثبوت يرى الماتن رحمة الله عليه أنه في المورد إذا كان كل واحد من الدليلين تم الاقتضاء فيكون المورد من صغريات باب التزاحم نقدم الأهم لو كان وإلا فالتخير، فبشكل عام إذا أحرزنا إثباتاً أن كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء فحينئذ يكون من باب تراحم المقتضيات فالقاعدة تقتضي تقديم الأهم لو كان وإلا فالتخير..

أما لو لم يحرز ذلك فيكون من باب التعارض فتتطبق عليه قواعد باب التعارض..

أما في مقام الإثبات فيرى المصنف أن الغالب في توارد أدلة الأحكام الثانوية أنها من باب التزاحم لا التعارض، مثلاً لو كان أمامه غريقين أحدهما إنقاذه ضرري والآخر حرجي..

هذا كله في صورة تعارض دليلين لعنوانين ثانويين مختلفين، أما تعارض الضرر مع مثله فهذا له صور:

الصورة الأولى: أن يكون الضرر ان يرجعان إلى شخص واحد أو اثنين، كما لو أكرهني الظالم على أخذ مئة دينار من زيد أو من عمرو وفي الأخذ على كل واحد منهم يوجد ضرر..

فيرى الماتن رحمة الله عليه أن حكم هذه الصورة واضح فإن هذا من باب التزاحم، إذ لا تنافي بين الشيء ونفسه بلحاظ المدلول ليكون من باب التعارض، وعليه فيقدم الأقل محذوراً، فإذا كان واحد فقير وواحد غني أخذ المئة من الغني..

الصورة الثانية: أن يكون التعارض بين ضرر نفس الشخص وضرر الغير، كما لو كان الظالم يريد أن يأخذ مالاً إما مني وإما من جاري، فهل استطيع أن أصرف الضرر عن نفسي؟ يرى الماتن أنه لا دليل على لزوم تحمل الضرر حتى لو كان ضرر الغير أكثر من ضرري، وذلك لأن دليل نفي الضرر كحديث الرفع وارد في مورد الامتنان والظاهر من الأدلة

الامتثانية أنها انحلاية، فيكون الامتثان بلحاظ الأفراد لا بلحاظ النوع، ولا امتثان في تحمل الضرر بالنسبة لي ودفعه عن الغير، فلا يجري في حقي حينئذ لا ضرر.. نعم نستثني من هذه الصورة في ما لو كان الضرر ابتداءً متوجهاً إليّ فصرفته إلى الغير، كما لو ألقى الظالم قبساً من نار على داري فألقيه في دار جاري، لأن الضرر اللاحق بالجار يُعد حينئذ فعل نفسي لا فعل الظالم فلا يجوز..

أما بالنسبة لأصل المطلب فلو حملنا دليل نفي الضرر على الامتثان بلحاظ نوع الأمة لا الأفراد لكان حينئذ تحمل الأقل بالنسبة للأكثر فيه منة على الأمة كنوع وإن لم يكن فيه منة على المتحمل..

تطبيق العبارة:

هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزامم المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وأن كان دليل الآخر أرجح وأولى، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.

وأما لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو إثنين، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمّل الضرر، لدفعه عن الآخر وأنّ كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وأنّ كان للمنة، إلا إنه بلحاظ نوع الأمة، واختيار الأقلّ بلحاظ النوع منّة، فتأمل.

درس ٤٣٥: 21

الفصل الرابع: الاستصحاب.

ص ٣٨٤، قوله رحمه الله: (في الاستصحاب: وفي حجته إثباتاً ونفياً أقوال للأصحاب.)

الأصل الرابع من الأصول العملية هو الاستصحاب وكتعليق بسيط على العنوان، أن الماتن رحمة الله عليه لم يتبع طريقة وأسلوباً واحداً في الأصول العملية، فإن عنونة هذا الفصل بالاستصحاب إنما يصح فيما لو عنون الفصول السابقة بعناوين الأصول العملية، يعني لو قال: (فصل في البراءة، فصل في الاشتغال، فصل في أصالة التخيير) يصح أن يقول فصل في الاستصحاب، أما بعد أن عنون بعض الفصول السابقة بمجرى الأصل لا بذات الأصل فكان ينبغي في هذا الفصل أن يعنونه بالشك مع العلم بالحالة السابقة، وهذا إشكال فني وليس مهم..

الأقوال في حجية الاستصحاب كثيرة، اختصرها الشيخ بواحد بعد العشرة وأحصى بعض تلامذته نيفاً وخمسين قولاً في الاستصحاب، كيف ما كان المصنف رحمة الله عليه قبل استدلاله على مختاره رسم أموراً..

الأمر الأول: في تعريف الاستصحاب.

قد عرفنا مراراً أن الماتن يرى أن التعاريف المذكورة في العلوم ليست تعاريف حقيقية، وعليه فلا معنى للخوض فيها نقضاً وإبراماً، لكن فيما نحن فيه هناك إشكالية حاصلها: أن الأقوال المتعددة في الاستصحاب لتكون أقوالاً كاشفة عن نزاع حقيقي لا لفظي لا بد أن يكون مصب النفي والإثبات في هذه

الأقوال واحداً، وإلا لكان النزاع لفظياً، ومن جهة ثانية لا بد للتعريف الذي ينتخب أن ينسجم مع المدارك المتعددة للاستصحاب..

هناك تعريف اختاره الشيخ البهائي في الزبدة، وذكر الشهيد الأول أن عليه المشهور، وهو عبارة عن: (إثبات أمر في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول).
والشيخ الأعظم اختار تعريف الاستصحاب بأنه: (إبقاء ما كان) ذاهباً إلى أنه أسد التعاريف وأخصرها، مفسراً لـ(لإبقاء) بالحكم بالبقاء..

المصنف رحمة الله عليه في حاشيته على الفرائد ناقش ما جعله الشيخ أسد التعاريف بأنه: بعد تفسيرك لـ(لإبقاء) بالحكم بالبقاء لا ينسجم هذا التعريف مع كون من جملة مدارك الاستصحاب سيرة العقلاء فإن العقلاء لا يحكمون بل يلتزمون..
فيصبح الاستصحاب المستفاد من الروايات بمعنى الحكم بالبقاء يعني حكم الشارع بالبقاء، والاستصحاب الذي مدركه السيرة بمعنى التزام العقلاء بالبقاء، فلا يكون مصب الأدلة المختلفة واحداً والمفروض أن تنوع الأدلة لشيء واحد.. هذا كان أحد إشكالات الأخوند على الشيخ في حاشيته على الفرائد..

لأجل هذا وذاك ذكر الأخوند في الكفاية أنه من جهة بعد كون التعاريف لشرح الاسم يكون غرض الجميع الإشارة إلى معنى واحد وحقيقة فاردة، إذا أردنا أن نعبر عنها بتعبير ينسجم مع جميع المدارك والأقوال فالأولى أن يقال: بأن الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه.
يتميز هذا التعريف بخصائص:

الخصوصية الأولى: أنه شامل للاستصحاب في الحكمي والاستصحاب الموضوعي، لأنه قال (ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم..)..

الخصوصية الثانية: أن هذا التعريف يتضمن ركني الاستصحاب أعني اليقين السابق والشك اللاحق، أما تضمنه للشك اللاحق فمذكور صراحة، وأما تضمنه لليقين السابق فهو مقتضى الشك في بقاء شيء الكاشف عن حدوثه سابقاً..

الخصوصية الثالثة: أن هذا التعريف ينسجم مع المدارك الأربعة للاستصحاب..

الوجه في انسجام التعريف مع المدارك الأربعة:
أما بالنسبة لسيرة العقلاء فيمكن أن نوجه الانسجام بأحد أمرين:

الأول: أن يقال: إن العقلاء وإن لم تكن وظيفتهم الحكم بل الالتزام لكن البناء العقلاني بما هو بناء لا قيمة له إلا بعد إمضاء الشارع، فيرجع البناء العقلاني إلى حكم الشارع..

لكن هذا الوجه يشوش عليه أن ما يمضيه الشارع هو ما يكون ثابتاً عند العقلاء، فإذا كان الثابت لدى العقلاء هو الالتزام فالممضى هو الالتزام نفسه، ودفع هذا التشويش بأن الإمضاء وإن ذكرنا مراراً بأن مرده إلى جعل المماثل لما عند العقلاء لكنه بالأخير يكشف عن التزام الشارع وإلزامه بالعمل بالحالة السابقة ولا يراد من الحكم أكثر من هذا المعنى..

الثاني: وهو الذي أشار إليه في الكتاب وهو أنه في دائرة العقلاء يوجد موالى وعبيد، فإذا كان المدعى ليست سيرة العقلاء أينما كان بل سيرتهم بين الموالى والعبيد، فالعبد إذا كان عالماً بحالة سابقة وشك في بقائها ولم يعمل بها يُلام من قبل مولاه ويعاقب، وهذا يعني أن المولى العرفي يريد منه أن يعمل على وفق الحالة السابقة، وهذا نوع من الحكم..

وأما بالنسبة للدليل العقلي الذي مرجعه إلى أن الأصل في الثابت أن يُظن ببقائه، فإدراك العقل للظن بالبقاء مع كون مدركات العقل مقبولة لدى الشارع فيرجع ذلك إلى الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم..

ومن هذا البيان يتضح الحال في الروايات والإجماع، فإن الحكم فيها أوضح، فإنه أمر زرارة -مثلاً- أن يحكم ببقاء الحالة السابقة فلا تحتاج إلى مزيد بحث..

بخلاف ما لو أخذنا في تفسير الاستصحاب حيثية البناء العقلاني أو حيثية الظن بالبقاء الناشيء من الحدوث، فإنه حينئذ لا يكون تقابل بين الأقوال ولا يكون النزاع حقيقياً، بل يكون النزاع في الاستصحاب في أكثر من مورد فيرجع ذلك إلى النزاع اللفظي..

وما نسب إلى المشهور وغير ذلك من التعريف لم يكونوا بصدد التحديد والتعيين بما ذكروه في الحد أو الرسم لما عرفت من أن هذه التعريف ليست حقيقية، مضافاً إلى اهتمام كل واحد منهما في جهة من الجهات التي يراها مناسبة..

تطبيق العبارة:

في الاستصحاب: وفي حجيته إثباتاً ونفياً أقوال للأصحاب. ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وأن كانت شتى، إلا إنه تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه:

إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً، أو في الجملة تعبداً، أو للظن به الناشيء عن ملاحظة ثبوته سابقاً.

وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك،
حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع
والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة، وفي وجه
ثبوتها، على أقوال.

ضرورة إنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على
البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوتها، لما تقابل فيه
الأقوال، ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد بل
موردين، وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وأن كان ربما
يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا إنه حيث
لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم، كما هو الحال
في التعريفات غالباً، لم يكن له دلالة على إنه نفس الوجه،
بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما
ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم
يكن بالحد أو الرسم بأس.

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له، وما ذكر فيها من الإشكال،
بلا حاصل وطول بلا طائل.

ص ٣٨٥، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أن البحث في حجّيته
مسألة أصولية..)

الأمر الثاني: الذي يرسمه في هذه المقدمة يرتبط بتعيين ماهية
الاستصحاب، فهل الاستصحاب مسألة أصولية أم أنه مسألة
فقهية؟

يختار الماتن أنه مسألة أصولية وذلك لانطباق ضابطة المسألة
الأصولية عليه من جهة، ووجود تالي فاسد على كونه مسألة
فرعية من جهة أخرى..

أما التالي الفاسد: فلأن المستصحب كثيراً ما يكون حكماً أصولياً كما هو الحال في استصحاب الحجية تارة وعدمها أخرى والحجية وعدم الحجية من المسائل الأصولية، فكيف يستدل على مسألة أصولية بمسألة فرعية؟!، وهذا تالي فاسد.. أما انطباق الضابطة عليه يأتي الحديث عنه..

درس ٤٣٦:

الأمر الثاني الذي رسمه الماتن قبل الشروع في الاستدلال يرتبط بكون مسألة الاستصحاب أصولية أم لا، وقبل الدخول في مختاره لا بد من بيان نكتة يتوقف عليها فهم المطلب ورفع ما يمكن أن يشكل به على المصنف، حاصل هذه النكتة:

أن البحث عن دخول شيء في علم أو خروجه منه فرع كون المبحوث عنه مسألة من المسائل، والمسألة مرجعها إلى قضية من القضايا، والقضية لا بد أن تتكون من موضوع ومحمول أو ما في حكمهما المقدم والتالي، وهذا في غاية البداهة، لأن المفردة أعني ما يصلح أن يكون موضوعاً بانفراده أو ما يصلح أن يكون محمولاً بانفراده لا يبحث عنه في العلم لما عرفت من أن العلم عبارة عن المسائل المشتتة التي جمعها دخلتها في الغرض، فالبحث عن مفردة يكون من المباديء..

إذا اتضح ذلك، فالاستصحاب بما هو مفردة من المفردات لا معنى لوقوع البحث عن كونه من علم الأصول أو خارج عن علم الأصول، لأن الاستصحاب بانفراده ليس مسألة وليس قضية..

وعليه فالذي ينبغي البحث عن دخوله أو خروجه أحد أمرين: إما الاستصحاب الذي تُحمل عليه الحجية كما هو الحال في الخبر الذي تُحمل عليه الحجية فالذي هو مسألة ليس (خبر الواحد) بل (خبر الواحد حجة)، والذي هو مسألة أصولية ليس (الاستصحاب) بل (الاستصحاب حجة)..

وإما أن يكون البحث ليس عن الاستصحاب بمجرد كونه عنواناً بل عن الاستصحاب الحاكي عن الحكم بالبقاء، فيقع البحث حينئذ أن الحكم بالبقاء في مورد الشك الذي هو قضية من القضايا هل هو من مسائل علم الأصول أم ليس من مسائل علم الأصول..

يعني إما أن نجعل الاستصحاب مثل خبر الثقة فتقول الذي هو مسألة أصولية ليس هو ذات خبر الثقة بل خبر الثقة الذي تحمل عليه الحجية، أو نقول أن الاستصحاب يغير خبر الثقة فخير الثقة لفظاً ومضموناً هو مفرد وليس قضية أما الاستصحاب لفظاً وإن كان مفرداً وليس بقضية لكنه يحكي وهو عنوان انتزاعي عن حكم الشارع ببقاء حكم شك في بقاءه وهو قضية.. هذه النقطة تدفع كثير من الإشكالات التي أوردت على صاحب الكفاية..

والذي يظهر من الماتن رحمة الله عليه هو الثاني لا الأول، يعني الاستصحاب عنوان انتزاعي عن قضية وهي حكم الشارع ببقاء حكم شك في بقاءه..

يختار الماتن رحمة الله عليه أنه مسألة أصولية، ويستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن ضابطة المسألة الأصولية تنطبق عليه، والكلام في ذلك تارة بناء على كون الاستصحاب مستفاداً من الروايات، وأخرى بناء على كونه مما بنى عليه العقلاء..

فعلى الأول: [ذكر دليلين:]

[الدليل الأول:] الاستصحاب مسألة أصولية باعتبار أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية يصدق عليه أنه يقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية الكلية، فيقال: المرأة الحائض

كان يحرم وطؤها فإذا نقيت ولمّا تغتسل بعد نشك في بقاء الحرمة نستصحب البقاء، إبقاء هذا الحكم الذي شك في بقائه يقع في طريق استنباط الفقيه لحرمة وطء المرأة التي نقيت من الحيض ولم تغتسل بعد..

هذا الوجه بحاجة إلى ترميم، وإلا فإشكاله واضح من خلال أن المصنف رحمة الله عليه ناقض نفسه حيث إنه في أول الكتاب لم يقبل تعريف المشهور لعلم الأصول -وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي- بدعوى أنها لا تشمل الأصول العملية، فأصلح التعريف بإضافة: (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل)، فلو كان الاستصحاب الذي هو أصل عملي يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي لما كان هناك حاجة إلى إضافة ما أضافه، هذا الإشكال..

أما الترميم فبأن نحمل استنباط الحكم الشرعي على الأعم من استنباط الحكم الشرعي أو تحديد الوظيفة العملية عند الجهل بالحكم الشرعي، وإنما المصنف اقتصر على ما ذكره في المقام اختصاراً لوضوحه..
هذا الدليل الأول..

الدليل الثاني: اختلفوا في فهمه وبالتالي اختلفوا في شرحه.. جماعة صاغوه كما يلي: أن المستصحب في الاستصحاب كثيراً ما يكون حكماً أصولياً كما لو كنّا على يقين بحجية خبر الثقة في عصر الحضور فشكنا في بقاء حجبه في عصر الغيبة، فالمستصحب هو الحجية والحجية من المسائل الأصولية، فكيف يكون الاستصحاب حكماً فرعياً فقهيّاً مع كون المستصحب حكماً أصولياً؟! فإنما نعرفه حول علم الأصول والفقه أن الفقه يحتاج إلى الأصول لا الأصول يحتاج إلى الفقه..

هذه صياغة من الصياغات لهذا الدليل، وهذا المقدار بمستوى الكفاية كافي..
هذا كله إذا بنينا على أن الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما شك ببقائه من النصوص..

[وعلى الثاني:]²² أما لو بنينا على أن الاستصحاب عنوان منتزع عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، فحينئذ لا ينبغي التردد في كونه مسألة أصولية، والوجه في ذلك: أن البناء العقلائي ليس حكماً شرعياً، أو بعبارة فنية: إن البناء العقلائي لا يساوق حكم العمل بلا واسطة ليكون مسألة فقهية، فإن المسألة الفقهية على ما سطره الميرزا القمي في القوانين عبارة عن حكم العمل بلا واسطة فمثلاً شرب (الخمير حرام) نلاحظ أن الشرب عمل المكلف وفعله والحرمة حكم عارض على الشرب بلا واسطة هذه هي حقيقة المسائل الفقهية، وهذا لا ينطبق على بناء العقلاء..
هذا تمام الكلام في إثبات أن هذه المسألة أصولية..

الأمر الثالث: الذي رسمه الماتن رحمة الله عليه يرتبط بأركان الاستصحاب، وأركان الاستصحاب وإن كانت يجب أن تستفاد من مدركه ودليله ولكن لماً مسبقاً اخترنا تعريفاً منتزعاً من الدليل نستطيع أن نجعل التعريف هو المقياس لفهم أركان الاستصحاب..

الركن الأول للاستصحاب: اليقين بالحدوث.

الركن الثاني: هو الشك في البقاء.

أما الركن الثاني فيدل عليه التعريف مطابقة وصراحة، حيث قلنا إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم شك في بقاءه، فالشك

²² المفروض هذا هو الوجه الثاني..، يعني ذكر وجهين: الأول بناء على أن الاستصحاب مستفاد من الروايات، وذكر فيه دليلين، والوجه الثاني بناء على أن الاستصحاب مستفاد من سيرة العقلاء.. والأمر سهل..

في البقاء مأخوذ في التعريف صراحةً، وكذلك هو مأخوذ في الروايات كصحيحة زرارة الأولى التي سوف تأتي..
أما الركن الأول فيدل عليه التعريف بالالتزام، إذ أن الشك في البقاء فرع اليقين بالحدوث لو لم يكن في الآن الأول على علم بالحدوث لكان شكك في الآن الثاني من الشك في الحدوث لا البقاء..

طبعاً سوف يأتي في بعض تنبيهات الاستصحاب أن اليقين بالحدوث ليس له موضوعية وإنما الموضوعية لذات الحدوث في الآن الأول، ولذا في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب جعل الماتن ثبوت الحالة السابقة بالأمانة على القاعدة من دون حاجة إلى التمسك بأدلة قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي لأن اليقين بالحدوث ليس له موضوعية..
إذاً ثبت الركن الأول والركن الثاني..

أما الركن الثالث: فهو الذي تقتضيه ركنية الركنين السابقين وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فإن القضية المتيقنة لو كانت هي غير المشكوكة لما كان الشك شكاً في بقاء ما حدث بل شك في حدوث شيء جديد، فمثلاً لو كنا على يقين بطهارة الحليب ثم تحول الحليب إلى جبن وقلنا أن الجبن مغاير للحليب فالمتيقن الطهارة هو غير مشكوك الطهارة، فلا يكون شكنا في طهارة الجبن شكاً في بقاء طهارة الحليب لأن الحليب موضوع مغاير للموضوع المشكوك..

وعليه فالشك في البقاء نفسه يقتضي اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة..

هذا الركن الثالث أمره واضح في الموضوعات الخارجية كما مثلنا في الجملة، المراد من قوله (في الجملة) إشارة إلى سوف يأتي من أن الاتحاد المشترك هل هو عرفي أو عقلي أو بحسب

لسان الدليل؟ هذا محل خلاف.. هذا الأصح في شرح قول المصنف (في الجملة)..

وإنما الكلام في ركنية هذا الركن في الأحكام الشرعية، فلقائل أن يقول: إن هذا الركن في الأحكام الشرعية لا معنى له بل يجب اشتراط عدمه، لئلا يلزم أحد محذورين:
الأول: تخلف الحكم عن موضوعه.
الثاني: القول بالبداء بمعناه المستحيل.
بيان الملازمة:..

تطبيق العبارة:

ثم لا يخفى أن البحث في حجّيته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العقل بلا واسطة، وأنّ كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.
وأما لو كان عبارة عن بناء العقل على بقاء ما علم ثبوته، أو الظنّ به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريف اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء، والشك في بقاءه، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلّا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة.

درس ٤٣٧:

ص ٣٨٥، قوله رحمه الله: (وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل..)

لا زال البحث في أركان الاستصحاب، ومن الركن الثاني استنتاجنا الركن الثالث وهو لزوم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً..

المصنف رحمة الله عليه اختلف ترتيبه لمباحث الاستصحاب عن أستاذه الشيخ الأعظم، فهناك بحث في الفرائد حول الأقوال والتفصيلات في حجية الاستصحاب، بينما المصنف لم يهتم لنقل هذه الأقوال التي تعرض لها الشيخ الأعظم ولكن على الرغم من ذلك في أثناء بعض المباحث مرر لنا بعض التفصيلات لكن من دون أن يكون البحث الأصلي يتعرض لذلك التفصيل، بل لترتب التفصيل على بحث آخر يكون هو المنظور الأصلي للمصنف..

ففيما نحن فيه كان بحثنا الأساس في الأمر الثالث عبارة عن استفادة أركان الاستصحاب وشرائطه من التعريف المنسجم مع الأدلة، وعندما وصلنا إلى الركن الثالث واجهتنا مشكلة انطباق هذا الركن على جميع موارد الاستصحاب، فوجدنا أنه ينطبق على الاستصحاب في الموضوعات الخارجية..

أما انطباقه على الاستصحاب في الأحكام الكلية فمحل إشكال ومن هذا الإشكال تولد تفصيل لبعض الأخباريين حيث فصلوا بين الاستصحاب الجاري في الموضوعات الخارجية والاستصحاب الجاري في الأحكام الكلية، فذهبوا إلى حجية الأول دون الثاني،

والسبب في عدم حجية الثاني عندهم يعود إلى أمرين: أحدهما: لا يرتبط ببحثنا وهو أن أدلة الاستصحاب لا تشمل الشبهات الحكمية، والثاني: وهو المرتبط ببحثنا ومرجعه إلى أن الركن الثالث من أركان الاستصحاب لا يتوفر عندما يكون المستصحب حكماً كلياً..

لنتضح الفكرة لا بد أن نمثل بمثال: مثلاً الماء المتغير بأحد أوصاف النجاسة محكوم بالنجاسة لصحيفة محمد بن إسماعيل بن بزيع (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء إلا..)، فالحكم الكلي وهو النجاسة ثابت لكلي الماء المتغير بأحد الأوصاف، فلو أنه في آن لاحق زال التغير إما من تلقاء نفسه وإما بعلاج، فلو أردنا أن نستصحب النجاسة الثابتة قبل زوال التغير فلا بد من توفر أركان الاستصحاب..

والكلام في الركن الثالث مدعى الأخباري أنه غير ثابت والسر في ذلك: أن طرو الشك بعد اليقين لا بد له من منشأ، والمنشأ واحد من أمور ثلاثة:

المنشأ الأول: البداء بمعناه المستحيل في حقه تعالى، كأن نشك في زوال الحكم بالنجاسة لاحتمال أن الشارع غير رأيه تبين أنه مشتبه..

المنشأ الثاني: أن يكون من باب النسخ الممكن في حقه تعالى. النسخ الممكن في حقه تعالى الذي مرجعه إلى التخصيص الأزماني، فالمولى مثلاً ينشأ حكماً عاماً بوجوب إكرام العالم وهو بحسب المصالح والمفاسد يعرف أن هذا الوجوب فقط إلى خمس سنين، ولكن يجعل الحكم على وجه العموم بلحاظ كل زمن لمصلحة، بعد ذلك عندما يأتي الدليل الناسخ بترك

إكرامه بعد السنة الخامسة يكون مرجع هذا الدليل إلى تخصيص العموم الأزمانى، وهذا لا محذور فيه إذ كما أن العموم الأفرادى قابل للتخصيص فإن العموم الأزمانى كذلك، فمرجع النسخ إلى التخصيص الأزمانى..

ويعبر عنه أيضاً بأن مرجع النسخ إلى الدفع لا الرفع فالنسخ إن كان رفعاً للحكم بعد اعتقاد ثبوته فهذا هو النسخ والبداء المستحيل في حقه تبارك وتعالى، وإن كان دفعاً للحكم وتوجيهاً له إلى حصة معينة فهو التخصيص الأزمانى وهو ممكن في حقه تعالى..

فمن الممكن أن يكون الشك الذي وقع فيه المكلف في الآن الثانى منشؤه احتمال النسخ، ولكن موارد النسخ قليلة في الشريعة إن لم تكن نادرة..

المنشأ الثالث: أن يكون لأجل طرو شيء على موضوع الحكم، إذ لو لم يطرأ عليه شيء، ولم يكن في البين بداء مستحيل، ولم يكن في البين نسخ، فإن الشك مستحيل، لأن الموضوع بالنسبة إلى حكمه بمثابة العلة بالنسبة إلى المعلول، فما دام الموضوع باقياً لم يطرأ عليه تغير وفرضنا استحالة البداء بالمعنى المذكور وندرة النسخ فلا يبقى معنى للشك، فهذا يعنى أن الشك في بقاء الأحكام الكلية مرجعه إلى الشك في الموضوع، ومع الشك في الموضوع لم تحرز وحدة القضية والمشكوك موضوعاً، فاختل الركن الثالث..

تطبيق العبارة:

وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تغير بعض ما هو عليه

مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا.

ص ٣٨٦، قوله رحمه الله: (ويندفع هذا الإشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما..)

المصنف رحمة الله عليه في مقام الإجابة عن إشكال: الأخباري يرى أن هذا الإشكال إنما يكون وجيهاً ولا دافع له فيما لو كان المناط في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة عبارة عن الدقة العقلية فحينئذ يرد إشكال الأخباري ولا دافع له، لأن كل تحول في الموضوع وتغير فيه بحسب الدقة العقلية يقبل لصيرورة الواحد إثنيين، كمثال الماء المتغير فإن التغير من الممكن أن يكون حيثية تقييدية للحكم بالنجاسة والحيثية التقييدية مرجعها إلى الدخالة في موضوعية الموضوع، فمع زواله يصبح لدينا موضوع آخر، فالحق مع الأخباري حينئذ..

لكننا ذكرنا مراراً وسوف يأتي تحقيقه أن المدار في الاتحاد هو النظرة العرفية، فإن كان الوصف أو الحالة بنظر العرف ليس بها قوام الموضوع فالموضوع متحد في القضيتين، والعرف يرى أن المحكوم بالنجاسة في الآن الأول هو عينه الذي نشك في نجاسته في الآن الثاني وأن التغير وزواله من الحالات العارضة التي لا يتقوم بها الموضوع..

وحينئذ يمكن احراز الركن الثالث في موارد الأحكام الكلية فيجري الاستصحاب..

سؤال شيخ جعفر: إذا كان العرف يرى أنه موضوع واحد فلماذا تشك في بقاء الحكم؟

منشأ الشك هنا لاحتمال أن علة النجاسة هي التغير الفعلي، فمع زواله لا يبقى حكم فالموضوع باقٍ نستصحب بقاء الحكم..

تطبيق العبارة:

ويندفع هذا الإشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وأن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا إنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته وأن كان واقعاً من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها. لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الإمكان، ضرورة [صحة] إمكان دعوى بناءً العقلاء على البقاء تعبدًا، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

ص ٣٨٦، قوله رحمه الله: (أما الأول فواضح، وأما الثاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء..)
في هذه الجملة الأخيرة يُشير قدس سره إلى تفصيل آخر لبعض الاخباريين، حيث إن البعض منهم لم ينكر جريان الاستصحاب في مطلق الأحكام الشرعية بل أنكر ذلك في خصوص الأحكام الشرعية الناشئة من قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما يحكم به الشرع..

أما ذهابهم في الأول إلى جريان الاستصحاب فلوضوح أن المخاطب بالمدارك والخطابات الشرعية هو العرف، فيكون المحكم هو النظرة العرفية فيجري الاستصحاب..

أما إذا كان المدرك هو قاعدة الملازمة المبتنية على مقدمتين الصغرى وهي حكم العقل بقبح الظلم مثلاً، والكبرى وهي قاعدة الملازمة بينما حكم به العقل وحكم به الشرع، فبما أن حكم العقل وقع مقدمة للدليل فيعود الإشكال المتقدم، ففي الأحكام العقلية لا يمكن أن تبني على النظرة العرفية فلا يكون الشك في بقاء الحكم إلا بالشك في بقاء الموضوع فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً فلا يجري الاستصحاب..

نفس الإشكال السابق ولكن خصصناه في الأحكام التي مدركها العقل، ويأتي الجواب..

درس ٤٣٨:

وصل الكلام إلى التفصيل الثاني الذي أشار إليه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الفرائد، وهو التفصيل باستصحاب الأحكام نفسها بين ما كان مدركه النقل وبين ما كان مدركه العقل..
وعليه فهذا التفصيل يفترق عن سابقه، فإن السابق كان تفصيلاً بين الاستصحاب في الأحكام والاستصحاب في الموضوعات، ففي ذات الأحكام القول كان مطلقاً أي لا يجري فيها الاستصحاب، بينما في هذا التفصيل متعلقه ذات الأحكام فإن بعض الأحكام يجري فيها الاستصحاب وهي الأحكام التي مدركها النقل وبعضها لا يجري وهي الأحكام التي مدركها العقل..

والوجه في هذا التفصيل كما أفاده الشيخ الأعظم رحمة الله عليه: أن الأحكام العقلية تابعة لمناطات معلومة لدى العقل ووجودها لدى العقل يدور بين النفي والإثبات، فإذا وجدت المناطات وجد الحكم وإذا انتفت ينتفي الحكم، وهذا معنى ما اشتهر من أن العقل لا يشك في حكم نفسه بل هو إما حاكم بالإثبات أو حاكم بالنفي..

فلو فرضنا أن العقل أدرك قبح شيء في حالة ثم زالت تلك الحالة، فإن كان المناط ما زال محرراً فلا بد أن يحكم، وإن لم يحرز المناط في تلك الحالة فينتفي الحكم، فلا وجه لاستصحابه..

ومرجع هذا البيان إلى البيان السابق، فإنه مع زوال الحالة التي نتيقن معها بحكم العقل لم يحرز بقاء الموضوع، فيختل الركن الثالث، ومع اختلاله لا يجري الاستصحاب..
والعقل بإدراكه ليس خطاباً كي ننزل المطلب على الفهم العرفي، بخلاف ما لو كان الحكم الشرعي مدركه النقل..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بما حاصله:
أن الأحكام العقلية في تبعيتها للملاكات يمكن أن نشير إلى صنفين:

الصنف الأول: أن يكون الحكم العقلي تابعاً لما هو ملاك في الواقع، سواء أدركه العقل أم لم يدركه..

الصنف الثاني: أن يكون الحكم العقلي تابعاً لما هو ملاك بالفعل، فلكي يثبت الحكم أمام مرآة العقل لا بد من إحراز المناط..

إذا اتضح هذا التصنيف، فيقال جواباً عن إشكال الشيخ: أنه لو فرض أن العقل حكم بقبح الظلم، وحكمه فعلي بقبح الظلم لا بد أن يساوق إدراكاً فعلياً لمناط حكمه، والقدر المتيقن أن المناط

هو (أ) المساوق لوجود (ب)، ولو فُرض بعد ذلك أنه في زمان ثانٍ وُجد (أ) وأدركه العقل لكن كان (ب) مفقوداً، ففي هذه الحالة نسلم أن الحكم الفعلي للعقل لا يمكن أن يحصل بقبح الظلم لاحتمال دخالة (ب) في الملاك لكن من الممكن في عالم الثبوت والواقع أن لا يكون (ب) دخيلاً، فيفرض مع احتمال عدم دخالة (ب) الشك في الحكم بلا أي محذور..

وحيث إن إذا كان بحسب الفهم العرفي أن وجود (ب) وعدم وجوده ليس مقوماً لموضوع الحكم فيكون الموضوع عرفاً محرزاً، فتتحقق أركان الاستصحاب فيصح أن نستصحاب..

فالحاصل أنه بفقدان (ب) الذي زال هو الملاك الفعلي أما الملاك الواقعي يمكن أن يكون باقياً لاحتمال عدم دخالة (ب)، فلو فرضنا أن (ب) ليست بنظر العرف من مقومات الموضوع فتتم أركان الاستصحاب، نعم إذا فُرض أنها من مقومات الموضوع لا تتم مقدمات الاستصحاب، وهذا لا يختص بالأحكام العقلية بل يجري في كل شيء..

تطبيق العبارة:

أما الأول فواضح، وأما الثاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتل دخله في موضوعه، مما لا يرى مقوماً له، كان مشكوك البقاء عرفاً، لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وأن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمة بين الحكمين.

قلت: ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو

المفسدة التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، وأنّ لم يدركه إلّا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وأنّ كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك. وبالجملة: حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمًا، فافهم وتأمّل جيداً.

بهذا تم الكلام في الأمر الثالث من الأمور الثلاثة التي رسمها الماتن، بعد ذلك يشرع في صلب الموضوع..
ص ٣٨٧، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً..)
هل الاستصحاب حجة أم لا؟

يشير في الابتداء إلى وجود أقوال متعددة وذكرنا أن الشيخ أوصلها إلى أحد عشر قولاً، والمصنف هنا يرى أنه لا فائدة في ذكر هذه الأقوال بعد إمكان أن نستدل للمختار ومن خلال استدلالنا له يظهر بطلان سائر الأقوال، وسوف يشير في أثناء الاستدلال إلى بطلان بعض الأقوال..

وليس هذا من التهافت في كلام المصنف بأن يقال: إنه هنا ذهب إلى عدم التعرض للأقوال مع كونه في طيات المباحث يتعرض لبعضها، فإن تعرضه لبعضها كان من باب بيان بطلانها من خلال استدلاله لمبناه، فلا إشكال..

نعم أشار هنا إلى أن أهم الأقوال ثلاثة:

القول الأول: الإيجاب الكلي في قبال السلب الكلي، يعني هناك من يقول بحجية الاستصحاب مطلقاً وهناك من يقول بعدمه مطلقاً..

القول الثاني: هو التفصيل بين الاستصحاب في الموضوعات والاستصحاب في الأحكام، فيجري في الأول دون الثاني وقد تقدم نقل ذلك عن الإخباريين والشيخ الأعظم..

القول الثالث: التفريق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، وهو ما اعتمده الشيخ الأعظم فقال بجريان الاستصحاب إذا كان من قبيل الشك في الرافع وعدمه إذا كان من قبيل الشك في المقتضي

مثلاً لو أشعلت في الغرفة شمعة وخرجت من البيت فشككت بعد مدة ببقاء النور، إما منشأ شكك لأجل أن هذه الشمعة له قابلية الاستمرار فهذا شك في القابلية والمقتضي، وإما منشأ الشك لأجل طرو المانع مثل الهواء فهذا شك في الرافع..

ومثال آخر تارة أتيتم ولم يصدر مني رافع للتيمم لكن التيمم هل له صلاحية الاستمرار أو لا؟ فهذا شك في الاقتضاء، ومرة أتوضأ وأعرف أن هذا الوضوء له اقتضاء في الطهارة ولكن الشك في تحقق الحدث فهذا شك في الرافع..

أستدل على حجية الاستصحاب بوجوه أربعة:

الوجه الأول: التمسك بسيرة العقلاء، وتقريب الاستدلال في ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العقلاء فيما بينهم يبنون عند الشك على الحالة السابقة، وهذه المقدمة بمثابة الصغرى..

المقدمة الثانية: وهي بمثابة الكبرى أن هذا البناء العقلائي لم يردع عنه الشارع، وعدم الردع كاشف عن الإمضاء والتقرير..

إن قلت: إن هاتين المقدمتين لو حدهما لا يكفيان لإثبات حجية الاستصحاب في الشرعيات، حيث إن البناء العقلائي مستقر في الأمور التكوينية والعاديات ولا دخل للشارع في ذلك، والفرض أننا نريد أن نثبت حجية الاستصحاب في الشرعيات.. قلت: أولاً: لو سئل أن البناء العقلائي قائم في التكوينات والعاديات لكن لتجزره يخاف أن تسري هذه العادة عند العقلاء في الأحكام الشرعية، فلو لم تكن مرضية لنهى عنها الشارع، والعمل بالحالة السابقة عند العقلاء من الأمور المتجزرة فيهم، بل تجزرها فيهم ليس مقصوراً عليهم بل هي جبلة ثابتة في جنس الحيوان فإن الطيور تترك أعشاشها في الصباح لتعود إليها في الليل وليس ذلك إلا لبنائهم على بقائها، ولا يباليوا باحتمال أن تهب عاصفة تتلفها أو تعبت بها يد إنسان مع أن هذا كثيراً ما يحصل..

ثانياً: أننا لا نسلم أن العقلاء يبنون على الحالة السابقة في خصوص التكوينات والعاديات، حيث يوجد بين العقلاء موالى وعبيد ونرى أن العقلاء يبنون على رغبات موالىهم التي كانت في حالة سابقة إلى أن يعلموا بتغيرها..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الدليل ويناقشه في كلا مقدمتيه:

أما المقدمة الأولى فحاصله: أنه نحن نسلم بأن العقلاء يبنون على الحالة السابقة، لكن بنائهم عليها ليس لاعتبار الحالة السابقة عندهم والأمر مختلف بين عاقل وآخر..

فالتاجر يرسل إلى عميله في البازار الأموال ولا يبالي باحتمال فقدته وليس ذلك إلا لاطمئنانه بوجوده وبقائه، فالباعث على الإرسال ليس هو بناءه على السابقة بل الاطمئنان ببقائه، ولذا مثلاً لو حصلت اضطرابات في بلد العميل وسمع في نشرة الأخبار أنه قتل مجموعة من التجار فإنه يتوقف عن إرسال الأموال ويستخبر مع أنه عنده شك في موته، فلو كان يبني على الحالة السابقة كان يجب عليه أن يرسل الأموال..

والبعض الآخر من العقلاء يعملون بالحالة السابقة رجاءً واحتياطاً، كما لو كان للأب ابن يدرس في الخارج فنراه يُرسل له الأموال حتى مع احتمال القوي بموته أو بأسره احتياطاً منه بأنه لو كان حياً ولم يرسل له الأموال لوقع الولد في حرج ومشقة..

وما قيل من تجذرها حتى في الحيوانات فإننا لا نسلم أن الحيوانات يرجعون إلى أوكارهم اعتماداً على بقاء الحالة السابقة بل ربما يكون مع عدم التفاتهم إلى احتمال زوال الوكر..

فلم نحرز أن بناء العقلاء على الحالة السابقة لأجل العمل عليها وإبقائها بل لأسباب مختلفة، فكيف نأخذ بهكذا سيرة..
والحاصل أن السيرة القائمة قائمة على غير ما ينفعنا..

وأما المناقشة في المقدمة الثانية: أن الردع يكون بأحد اسلوبين إما بدليل خاص صريح كالردع عن القياس، وإما بدليل عام يشمل المورد، فإن أريد من عدم الردع الأول فهو صحيح،

لكن لا ينحصر الردع بالأول لإمكان وجود أدلة عامة تردع وهي موجودة، وهي ما ورد من الكتاب والسنة في النهي عن اتباع غير العلم وما دل على البراءة على الاحتياط في الشبهات..

أما الأول من الآيات والروايات الناهية فواضح، وأما الثاني فلأن مثل حديث الرفع يقول بالبراءة في حال الشك وبإطلاقه يشمل ما كان له حالة سابقة، فمثلاً لو كانت صلاة الجمعة في عصر الحضور واجبة ونشك في وجوبها في عصر الغيبة حديث الرفع يقول ليست واجبة ولو أجرينا الاستصحاب يقول واجبة، فحديث الرفع بإطلاقه يشمل هذا المورد، فالسيرة مردوع عنها بحديث الردع، وكذا يظهر الحال لو كنا من الأخباريين القائلين بالاحتياط..

فتأمل جيداً.. وهذا يذكرنا بما ورد في حجية الظهور وخبر الواحد أن العمومات غير صالحة للردع لسببين: إما لكونها واردة في أصول الدين، وإما لأنها لا تكون رادعة إلا على وجه دائر.. فهل هذا تهافت من المصنف أم لا؟، فكروا في المطلب..

تطبيق العبارة:

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشك في الرفع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها. وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية

مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الإنسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً. وفيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدًا، بل أمّا رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلةً كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً. وثانياً: سلمنا ذلك، لكنه لم يعلم أن الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إفضائه، فتأمل جيداً.

درس ٤٣٩:

ما زال البحث في أدلة حجية الاستصحاب، وقبل الشروع في الوجه الثاني لا بأس بالإشارة المختصرة إلى ما أشكل به على الماتن رحمة الله عليه في جوابه الثاني على سيرة العقلاء.. حيث إنه جعلها مردوعة بواسطة العمومات والمطلقات الناهية عن العمل بالظن، بينما المصنف في مبحث حجية خبر الواحد لم يرتضي رادعية المطلقات عن السيرة. حيث أجاب عن الرادعية هناك..

أولاً: بكون العمومات ناظرة إلى أصول الدين، فهي للإرشاد إلى عدم اعتبار الظنون في أصول الدين ونحن نريد من الحجية الاعتبار في فروع الدين، فالآيات الناهية عن العمل بالظن أجنبية عما نحن فيه..

ثانياً: أن رادعية الآيات لا تتم إلا على وجه دائر، وتقدم في محله بيان الدور..

فالإشكال أنه كيف التزم في المقام برادعية الآيات؟، وهلاً
أشكل على الرادعية بها بكلا الإشكاليين؟
مواقف العلماء من هذا التهافت البدوي مختلفة..

١- فالبعض يستقر عنده التهافت في كلام الأخوند ولا جواب..
٢- والبعض يحاول الإجابة بالتشبيث بما ورد في تعليقة الأخوند
على الكفاية في مبحث حجية الخبر، حيث إنه هناك ذكر أنه
على تقدير تسليم الدور المتعاكس الذي أشكل به على دورية
رادعية الآيات يمكن لنا أن نتم الاستدلال بواسطة التمسك
بالاستصحاب، حيث إن سيرة العقلاء على العمل بالخبر كانت
قائمة قبل نزول الآيات فلم يكن هناك رادع، وبعد نزولها نشك
في رادعيتها والأصل عدم الرادعية..
وهذا التتميم لا يمكن أن نتمسك به في المقام، لأن الكلام في
حجية الاستصحاب فكيف نتم حجيته بنفسه..
هذا ما أبرزه البعض للتفريق بين ما تقدم في خبر الثقة وما
ذكر في الاستصحاب، وفيه نظر..

ص ٣٨٨، قوله رحمه الله: (الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق
موجب للظن به في اللاحق.)

الوجه الثاني: وهو عمدة الوجوه لدى القدماء إذ لم يعرفوا
وجهاً غيره، ومرجعه إلى دليل عقلي مركب من مقدمتين:
الصغرى: أن الثبوت في السابق موجب للظن بالبقاء في
اللاحق.

الكبرى: فالظن بالبقاء حجة.
النتيجة: الظن ببقاء ما ثبت سابقاً حجة عند الشارع، وهذا هو
عين الاستصحاب..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في كلا المقدمتين..

أما المقدمة الأولى: فيشكك في إيجاب ثبوت السابق لحصول الظن بالبقاء في اللاحق، فإن هذا الظن لا بد له من منشأ، ومنشأه لا يخلو من أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الثبوت السابق بذاته مقتضياً للظن بالبقاء، بتقريب: أن كلّ ممكن يكون في حد الاستواء بالنسبة للوجود والعدم، وإخراج الممكن من حد استواءه بحاجة إلى مرجح، والمرجح عبارة عن كل مزية في أحد الطرفين على الآخر، وذات الثبوت والوجود في الآن الأول مزية للوجود والبقاء في الآن الثاني، فيخرج الممكن في الآن الثاني عن حيز الاستواء إلى حيز الوجود، والوجود في الآن الثاني بما أنه وجود استمراري فهو عين البقاء، فيثبت المطلوب..

الوجه الثاني: أن ذات الثبوت السابق ليس من مقتضيات ذاته الظن بالبقاء كما في الوجه الأول، بل إن الظن بالبقاء يحصل من شيء خارج عن الثبوت السابق وهو الغلبة والكثرة، فإن الغالب بما ثبت أن يستمر..

وكلا الوجهين مدخول..

أما الوجه الأول: فلأن الماهيات المستوية خروجها عن حد الاستواء إلى أحد الطرفين وإن كان بحاجة إلى مزية، لكن لا نسلم أن مطلق ما يكون في أحد الطرفين دون الآخر يكون مزية وإلا فإن عدم كونه في الآخر مزية للآخر أيضاً، بل المزية المخرجة عن حد الاستواء لا بد أن تكون مزية لها ارتباط بالعلية..

والثبوت السابق ليس كذلك، إذ أن الثبوت في كل آن انحلالي بحاجة إلى علة..

أما الوجه الثاني: فلا نسلم أن الغالب فيما ثبت أن يدوم لكي تكون الغلبة منشأ للظن بالبقاء، توضيح المطلوب:

أن ما أفيض عليه بنور الوجود بلحاظ العمود الزماني بحاجة في استمراره إلى علة مبقية، وبما أن الكلام في الاستصحاب ينحصر في الممكن غير الأزلي والأبدي فإن كل شيء في الوجود كان من هذا القبيل يعرض عليه الانقطاع، وما دام الانقطاع عارضاً عليه فقد يكون وقت الشك في بقاءه بعد أن ثبت ووجد في مرحلة طويلة من عمود الزمن فلكي لا يستمر يعرض عليه الانقطاع، وبما أن الفناء صفة كل ممكن غاية الأمر بعض الممكنات طويلة الأمد، وبعض الممكنات قصيرة الأمد، وبعضها في مقام الإثبات لا تكون معلومة، فلكي تثبت الغلبة لابد أن تكون في الأنحاء الثلاثة..

والحال أن الأمر ليس كذلك، فمثلاً لو فرض أن الممكنات تسعة ثلاثة منها طويلة الأمد، وثلاثة قصيرته، وثلاثة مجهولة، فإذا استثنينا المجهول لعدم معرفة الغالب فيها فيبقى الثلثان، والقصير الأمد من الواضح أن الغلبة فيه غير ثابتة، والطويل الأمد قد يكون حين الشك فيه قد قطع شوطه الطويل وصار باتجاه فنائه، فكيف نحرز هذه الغلبة؟!، فهذه الغلبة غير مسلمة..

هذا تمام الكلام في مناقشة الصغرى..

وأما مناقشة الكبرى -المقدمة الثانية-: فبوجهين:

الوجه الأول: أنه سلمنا الغلبة الموجبة للظن، لكن أين الدليل على حجية مثل هذا الظن؟!!

الوجه الثاني: أنه ليس فقط لا دليل عليه بل الدليل قائم على عدمه، وهو ما تقدم من أصالة عدم حجية الظنون بشرط أن لا

يكون الاستصحاب داخلاً في إثبات أصالة عدم حجية الظنون²³..

الوجه الثالث: الإجماع، وينقل المصنف رحمة الله عليه ابتداءً بعض الكلمات التي يظهر منها دعوى الإجماع.. والمناقشة في ذلك في غاية الوضوح، لأنه لا يخلو إما أن يكون هذا الإجماع من قبيل الإجماع المحصل.. ففيه: أولاً: عدم تسليم الصغرى، كيف والأقوال في المسألة في غاية التعدد؟! ثانياً: على تقدير تسليمه فهو مدركي، والإجماع الحجة هو الإجماع التعبدي الذي يكشف عن قول المعصوم.. وإن كان من الإجماع المنقول.. فللمناقشة في كلٍّ من الصغرى الكبرى مجال واسع كما لا يخفى..

الوجه الرابع: وهو عمدة وجوه الباب، وهو التمسك بالروايات.. ولم يكن كما نص الشيخ على ذلك هذا الوجه معروفاً عند القدماء، بل أول من تمسك بالروايات لإثبات حجية الاستصحاب هو والد الشيخ البهائي العاملي رحمة الله عليهما، حيث أقحم الروايات للاستدلال على الاستصحاب.. إن قلت: هذه الروايات كانت بمرآى ومسمع من القدماء ومذكورة في كتبهم وقد استفادوا منها في فروعها، فكيف لا يكونوا قد استدلوا بها؟..

²³ لأن الأصل في الظنون أن لا تكون حجية استدلال عليه بأدلة أربعة، واحد منها كان الاستصحاب، فإذا كان الاستصحاب هو المكون لهذا الأصل هنا لا نستطيع أن نتمسك به..

قلتُ: أولاً: أن استدلالهم بتلك الروايات في فروعها الفقهية المختلفة وإن كان موجوداً لكن من دون أن يلتفتوا إلى كونها ناظرة إلى تنقيح كبرى الاستصحاب..

ثانياً: أن كلامنا في الاستدلال على حجية الاستصحاب في الكتب الأصولية، وفي كتبهم الأصولية لم يذكروا هذه الروايات..

صحيحة زرارة الأولى.

الرواية الأولى: صحيحة زرارة، ويعبر عنها بصحيحة زرارة الأولى حيث إنها أول ما تذكر في باب الاستدلال على الاستصحاب..

هذه الرواية **أولاً:** فيها مشكلة من حيثية الصدور، حيث إن الرواية مضمرة، فقد رواها شيخ الطائفة بإسناده إلى الحسين بن سعيد، عن حريز، عن حماد، عن زرارة، قال: (قلت له:...) فكما هو ملاحظ هذه الرواية مضمرة فلا يعرف أنها مروية عن فقيه أو معصوم ليصح الاستدلال بها..

والجواب واضح، فإن الإضمار وإن كان يخفي المروي عنه ويمنع من حجيته لكونه يجعل الكلام شبهة مصداقية لكلام المعصوم، والعموم دل على حجية كلام المعصوم، فلا بد من إحراز أنه كلام المعصوم، لكن لما كان المضمّر من الفقهاء الأوائل في زمانه فيستبعد في حقه أن يستفتي من غير المعصوم. فهذه الأمانة مضافاً إلى مضمون الرواية كاشف عن هذا التدقيق والاهتمام الذي لا يكون إلا مع المعصوم، كل ذلك يوجب الإطمئنان بكون المسؤول هو الإمام عليه السلام..

تطبيق العبارة:

الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في **اللاحق.**

وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنّه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم، ولو سلّم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المباديء حيث قال:

(الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنّه طراً ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولو لا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير) مرجح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجّيته لولا ذلك.

الوجه الرابع: وهو العمدة في الباب، الإخبار المستفيضة. منها: صحيحة زرارة (قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر).

وهذه الرواية وأن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمراً مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام - عليه السلام - لا سيما مع هذا الاهتمام.

درس ٤٤٠:

ص ٣٨٩، قوله رحمه الله: (وتقريب الاستدلال بها إنه لا ريب في ظهور..)

وصل البحث إلى التمسك بصحيفة زرارة الأولى (قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن إنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر).

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على تنقيح أمور..

الأمر الأول: في تنقيح الجزاء في قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه..). إذ مرجع هذه الجملة أي: (وإن لم يستيقن أنه قد نام) و(إن) أداة شرط فتحتاج إلى فعل وجواب، والفعل المذكور يدل عليه قوله المتقدم (لا حتى يستيقن أنه قد نام)، فمرجع الجملة بفعلها إلى قولنا: (إن لم يستيقن أنه قد نام)، وهذا لا كلام فيه..

وإنما الكلام في تعيين الجزاء، وفيه احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: الذي يختاره الماتن تبعاً للشيخ الأعظم أن يكون الجزاء محذوفاً، ويكون تقدير الجملة (إن لم يستيقن أنه

قد نام فلا يبطل وضوؤه) ويكون قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) بمثابة العلة للجزاء المحذوف، فكأن قائلاً قال: لماذا لا يبطل وضوؤه؟ فأجيب: لأنه على يقين من وضوئه..

ويستدلون على صحة هذا الاحتمال بوجهين:

الوجه الأول: شياع حذف الجزاء في الجمل الشرطية وإقامة العلة في مقامه، وقد عقد ابن هشام تنبيهاً لذلك وذكر كثيراً من الأمثلة القرآنية كقوله: (وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى) فإن جواب الجهر بالقول محذوف في الآية وتقديره مثلاً (وإن تجهر بالقول يعلم به كيف والله يعلم السر) فقوله: (فإنه يعلم السر) علة للجزاء المحذوف..

والحاصل أن شياع حذف الجزاء وإقامة العلة في مقامه يرجح ظهور الصحيحة في هذا الاحتمال الأول..

الوجه الثاني: بطلان سائر الاحتمالات، فعندك أربعة احتمالات إذا أبطلت ثلاثة يتعين الباقي..

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزاء هو المذكور، أعني قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) مع المحافظة على ظهور الجملة في كونها خبرية، فيكون المعنى: (فإن لم يستيقن أنه قد نام، فعدم الاستيقان بالنوم فعل الشرط، وجوابه كونه على يقين من وضوئه) فحافظنا على إخبارية الجملة..

ويستشهد لهذا الوجه بمجموع أمرين:

الأمر الأول: أن قوله: (إنه على يقين) وقع مدخولاً لفاء الجزاء وهي تدخل على الجواب..

الأمر الثاني: أننا لم نتصرف في ظهور الجملة في الخبرية..

هذا الاحتمال مدخول بأحد بيانين:

البيان الأول: أن الجزاء في الجملة الشرطية يأتي لإفادة شيء للمخاطب، وكون الرجل السائل عن حاله -زرارة- كان على يقين من وضوئه أمراً مفروغاً عنه ومعلوماً لزرارة بل فرضه في سؤاله، فلا فائدة في جعله جزاءً..

البيان الثاني: ولعله أعمق من البيان الأول، وحاصله: أن الجملة الشرطية تدل على ترتب الجزاء على الشرط وهذا واضح، فلكي يصح أن يقع الإخبار بكونه على يقين من الوضوء جزاء لا بد أن يكون مترتباً على عدم الاستيقان بالنوم، وهذا بالضرورة باطل؛ لأن كونه على يقين من وضوئه متقدماً على عدم الاستيقان بالنوم، فكوني على يقين من وضوئي لا يترتب على عدم استيقاني بالنوم فلا يصح أن يقع جزاء لأن الجزاء لا بد أن يترتب على الشرط مثل (إن تدرس تنجح)..

الاحتمال الثالث: عين الثاني مع حمل الجزاء على الإنشاء والطلب²⁴، فيكون المعنى: إن لم تستيقن النوم فاعمل على طبق يقينك، فيكون من إثبات الحكم بإثبات موضوعه، نظير قوله عليه السلام: (الطواف في البيت صلاة) فإنه عندما ثبت الموضوع وهو كون الطواف صلاة ترتب عليها أحكام الصلاة، فإذا في هذه الرواية كان مرجع المدعى كونه جزاءً إلى طلب العمل على طبق اليقين فهذا من باب تثبيت الموضوع لإثبات حكمه..

وهذا الاحتمال لا يرد عليه إشكال عدم الترتب بين الشرط والجزاء، لكون اليقين بالوضوء لم يكن إخباراً حتى يقال إنه كان ثابتاً قبل الخفقة والخفتين، بل هو طلب وطلب البناء على الطهارة قابل لأن يترتب على عدم استيقان النوم..

24 يعني جملة خبرية مستعملة في مقام الطلب..

يناقشه المصنف رحمة الله عليه: أن استعمال هذه الجملة الخبرية بمعنى الطلب على خلاف الظاهر، فإن استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء والطلب وإن كان شائعاً، لكنه: أولاً: على خلاف الأصل، وثانياً: لم يتعارف في مثل هذا التركيب، فالحمل عليه بدون قرينة لا يصح..

الاحتمال الرابع: أن يكون الجزاء هو قوله بعد هذه الجملة: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) ويكون قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) من توابع الشرط ذكر تمهيداً للجزاء الآتي وليس هو الجزاء..

وهذا الوجه لا يرد عليه ما أورد على الأخيرين، لكنه يبتلي بدخول الواو خصوصاً مع وجود الفاء، يعني تدخل الواو على الجزاء خصوصاً مع دخول الفاء في الكلام، وهذا غير متعارف بأن تدخل على الجزاء الواو..

الأمر الثاني: هل محل الشاهد ناظر إلى قاعدة اليقين أم إلى الاستصحاب؟

والفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين: أنه في الاستصحاب يزامن اليقين الشك مع اختلافهما في المتعلق، ففي الوقت الذي أشك أنا على يقين لكن يقيني تعلق بالحدوث وشكي تعلق بالبقاء..

أما في قاعدة اليقين فإن اليقين لا يزامن الشك، بل في الآن الثاني أشك بما كنت على يقين منه ولذا تُسمى بقاعدة (الشك الساري)..

فمثلاً كنت على يقين بالطهارة في يوم الجمعة وفي يوم السبت إذا شككت في البقاء فهذا هو الاستصحاب، أما إذا شككت في طهارتي في يوم الجمعة فهذه قاعدة اليقين..

ظاهر الصحيحة تنسجم مع ضوابط الاستصحاب، لأن الرجل الذي تحدث عنه زرارة لم تؤد الخفقة والخفتين في الزمن اللاحق إلى تزلزل يقينه بالوضوء في الزمن السابق، وإنما تردد زرارة في المقام إما من باب الشبهة الموضوعية أو من باب الشبهة الحكمية..

فالأول: كما لو كان متردداً في صدق النوم على الخفقة والخفتين، والثاني: كما لو كان يعلم بعدم الصدق لكنه يشك في وجود ناقض آخر للوضوء غير النوم، وعلى كل تقدير الشك في وجود ناقض جديد أو في صدق الناقض على الموجود لا يؤدي إلى تزلزل يقيني السابق في الوضوء..

الأمر الثالث: بعد إثبات نظر الصحيحة إلى قاعدة الاستصحاب، فيقع الكلام هل الصحيحة بصدد تأسيس قاعدة في باب ناقضية الوضوء، أو بصدد تأسيس قاعدة كلية في كل موارد اليقين السابق والشك اللاحق؟

على الأول يكون الاستصحاب قاعدة فقهية، وعلى الثاني يكون الاستصحاب قاعدة أصولية، لما ذكره المصنف في أول الأصول العملية من أن خصوصية المسألة الأصولية عدم اختصاصها بباب دون باب..

يختلف الجواب عن هذا السؤال باختلاف الوجه المنتخب في الرواية من الوجوه الأربعة..

فعلى مختار المصنف يكون الاستصحاب قاعدة كلية جارية في جميع الأبواب، توضيحه:

أنه لما بنينا على المختار من جعل مدخول الفاء علة للجزاء المحذوف، فالقاعدة العقلائية في مقام التخاطب تقتضي أن يكون التعليل بأمر ارتكازي..

ارتكازية العلة يمكن تصويرها على نحوين:

النحو الأول: أن تكون أصل العلية عند المخاطبين مرتكزاً، كما لو قال: (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) وفرضنا أن الناس يعلمون بحرمة المسكر..

النحو الثاني: أن يكون التعليل صالحاً عندهم عندما يذكر لهم وإن لم يكن قد ارتكز عندهم سابقاً، كما فيما نحن فيه فإننا وإن أنكرنا سابقاً قيام السرة على التعبد بالحالة السابقة، لكن عندما يلفت المتكلم نظر السامع إلى أن اليقين لكونه مستحكماً يصلح للبقاء عليه فإنه يرى صلاحية هذه العلة للتعليل، حتى لو فرضنا أنه لم يكن ملتفتاً له سابقاً..

أما وجه لزوم كون التعليل بأمر ارتكازي فواضح، لأن استنكار المخاطب أو سؤاله لا يكون الجواب عنه مقنعاً إلا إذا كان التعليل مقنعاً، والتعليل الخاص بالمتكلم في مورد لا يكون مقنعاً، فكأن الإمام عليه السلام جعل مورد الوضوء من مصاديق تلك العلة الارتكازية العامة..

وعليه فلا يختص بباب دون باب، ويمكن أن نؤيد ذلك بتكرار هذا التعبير في أكثر من رواية مع عدم كون المورد من موارد الوضوء..

إن قلت: إنما أبداه المصنف للتعميم يتعارض مع نكتة أخرى تقتضي التخصيص وهي الألف واللام في قوله: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين) فإن الألف واللام في اليقين للعهد الذكري والمقصود منه اليقين بالوضوء..

يجيب الماتن رحمة الله عليه: بأن الأصل في اللام أن تكون للجنس، لأن العهد يحتاج إلى قرينة وصرف تقدم ما يصلح للمعهودية لا يصلح قرينة ما دام الكلام ينسجم مع الجنس، خصوصاً مع تأيد الجنسية بارتكازية العلة.. هذا أولاً..
وثانياً: يأتي إن شاء الله..

تطبيق العبارة:

وتقريب الاستدلال بها إنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: (وإلا فإنه على يقين.. إلى آخره) عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وإنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه... إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب؛ واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين... إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد، وأبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض.. إلى آخره) وقد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد.

وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: (لا تنقض... إلى آخره) باليقين والشك بباب الوضوء جداً، فإنه ينافيه ظهور التعليل في إنه بأمر ارتكازي لا تعبدي قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً. هذا.

درس ٤٤١:

ص ٣٨٩، قوله رحمه الله: (مع إنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد)

ما زال البحث في مسألة تعميم الاستصحاب على سائر الأبواب الفقهية أو اختصاصه بباب الوضوء، وتوصلنا إلى النتيجة التالية، وهي: أن المقتضي للتعميم موجود، والمانع مفقود.. أما أن المقتضي موجود، فكان عبارة عن التعليل بالأمر الارتكازي كما تقدم توضيحه مفصلاً..

أما أن المانع مفقود، فلأن ما يمكن أن يكون مانعاً عن التعميم هو الألف واللام الواردة في كلمة (اليقين) من قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك)، بدعوى: أنها للعهد الذكري فترجع اللام إلى مرجعها وهو اليقين بالوضوء فحسب..

والمصنف رحمة الله عليه في مقام المناقشة يقول: إن مانعية أي مانع تتوقف على ثبوت المقتضي للمانع لما هو معلوم في محله أن المانعية مرجعها إلى تضارب المقتضيات، فلا بد من ثبوت المقتضي للمانع لكي يمنع عن مقتضي التعميم.. وهذا لا نسلمه لمناقشتين:

المناقشة الأولى: ما تقدم من أن اللام في قوله: (ولا ينقض اليقين) للجنس وليست للعهد..

هذه المناقشة أشكل عليها بوجهين:

الوجه الأول: أن دعوى كون اللام للجنس يتنافى مع ما اختاره الماتن في مباحث الألفاظ من كون اللام في جميع موارد دخولها للتزيين..

الوجه الثاني: أن كون الأصل في اللام للجنس لو سلم فإن هذا الأصل نخرج عنه بقريئة وهي تقدم الذكر، فإن تقدم ذكر مدخول اللام يكون قريئة على العهدية كما في قوله تعالى:

(وأرسلنا إلى فرعون رسولا، فعصى فرعون الرسول) وهذه القرينة فيما نحن فيه موجودة، ودعوى أن بقاء صلاحية اللام للجنسية يقتضي عدم تأثير هذه القرينة في غير محله، إذ لا أقل من تعارض القرينة مع الأصل، فيسقطان وتكون الرواية مجملة، ومع الإجمال لا يتمسك بها للتعميم بل يقتصر على القدر المتيقن..

أما الوجه الأول: فيمكن الجواب عنه:

أولاً: بتنزيل كلام المصنف على كونه في مقام الجدل، أي من باب تبكيت الخصم وإلزامه، حيث إن كون اللام للتريين من مختصات الماتن، والمتخذ للام قرينة على اختصاص الاستصحاب بباب الوضوء لا يرى أن الأصل في اللام أن تكون للتريين فهذا جواب على مبنى الخصم..

ثانياً: أنه يمكن أن نرجع كلام المصنف إلى نقاش حقيقي لا جدلي، ومع ذلك لا تهافت بين كلاميه..

والإشكال عليه بالتهافت ناشيء من عدم درك حقيقة ما ذكره في مبحث الإطلاق، فإن دعوى كون اللام للتريين لا يعني أن المعاني السبعة التي ذكرها علماء البيان لا تستفاد من مدخول اللام، وإنما بنظر المصنف أن اللام لو خلقت وطبعها هي لمجرد التحلية والتريين ونحتاج إلى دال آخر لاستفادة أحد المعاني السبعة، لوضوح أنه لا يتصور في حق المصنف أن يوفق بين الاستثناء وبين إنكار المعاني السبعة في قوله تعالى: (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا)، حيث إن الاستثناء لا يتم إلا بإرادة الاستغراق من الإنسان..

وعليه فمن الممكن أن يكون نظر الماتن إلى وجود أصليين طوليين:

الأصل الأول: المقدم باعتبار قصر النظر فيه على ذات اللام، وبحسب هذا الأصل اللام عنده للتزيين..
 الأصل الثاني: الأصل الناشئ من تعدد الدال والمدلول، ويدعي أنه يقتضي الجنسية..
 فكلامه في باب المطلق والمقيد ناظر إلى الأصل الأول، وكلامه هنا ناظر إلى الأصل الثاني، فلا تهافت في البين..

وأما الوجه الثاني أنه يوجد قرينة للعهدية: فيمكن الإجابة عنه بأن تعارض القرينة مع الأصل وإن كان له وجه لكن إذا لم يكن الأصل محفوفاً بما يقويه وقد عرفت وجوده، ألا وهو وجود مثل هذا التعبير في غير هذه الصحيحة في روايات في غير الموضوع مضافاً إلى التعبير بالتأيد فإنه قرينة يؤيد فيها الأصل، فلا تصل النوبة إلى التعارض والتساقط..

المناقشة الثانية: للمصنف في وجود المقتضي للتخصيص..
 أنه سلمنا أن اللام للعهد لتقدم ذكر اليقين، لكن اليقين المتقدم في قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) لا يقتضي حصر اليقين باليقين بالوضوء، وذلك لأن من وضوئه ليس متعلقاً بكلمة اليقين ليحمل على اليقين بالوضوء، فيختص اليقين بكونه في باب الوضوء، بل إن الجار والمجرور يتعلق بقوله: (على يقين) أي مجموع الجار والمجرور، وهذا المعنى أقرب إلى المعنى العرفي..

فلو قلت: كنت على علم بالوضوء، فإن الجار والمجرور أعني (بالوضوء) إذا تعلق بمجموع الظرف فلا يقتضي اختصاص العلم بالوضوء، وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ يرجع المعنى إلى قولنا: أن هذا الرجل كان من جهة وضوئه على يقين، فلو

شكلنا قياس حينئذ فسوف لن يكون ذلك القياس بحده الأوسط هو اليقين بالوضوء بل ذات اليقين، فيقال: (أنا من طرف وضوئي على يقين ومن كان على يقين فلا ينقضه بالشك) فالحد الأوسط وهو المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى هو ذات اليقين لا اليقين بالوضوء..
 وحينئذ اليقين في قوله: (لا تنقض اليقين) يرجع إلى معهود وهو ذات اليقين لا اليقين بالوضوء..
 هذه هي المناقشة الثانية للمصنف..

تطبيق العبارة:

مع إنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر إنه للجنس، كما هو الأصل فيه، وسبق: (فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً، فافهم.

مع إنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالظرف لا بـ (يقين)، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الاوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.
 وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الإخبار على غير الوضوء أيضاً.

ص ٣٩٠، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين..)

المبحث الجديد يرتبط أيضاً بتعميم الاستصحاب، لكن فرق هذا التعميم عن التعميم السابق أنه في التعميم السابق كان النظر

إلى الأبواب التي يجري فيها الاستصحاب، وفي هذا التعميم النظر إلى حالة المتيقن، والبحث في هذا التعميم الثاني يجري سواء قبلنا التعميم السابق أم رفضناه، فلو قلنا: باختصاص الصحيحة بالاستصحاب في باب الوضوء فيقع الكلام في أن الاستصحاب في باب الوضوء هل يجري في خصوص الشك في الرفع أم يشمل الشك في المقتضي؟، فعلى الاختصاص بالرفع يشكل جريان الاستصحاب في المسلوس والمبطن..

كيف ما كان، الشيخ الأعظم ذكر في القول التاسع من أقوال الاستصحاب أنه يختص بما كان الشك من قبيل الشك في الرفع، ومشى على ذلك جمع من المحققين ممن تقدم عليه أو تأخر عنه، فممن تقدم المحقق الخونساري في مشارق الشمس، وممن تأخر الميرزا النائيني رحمة الله عليهم أجمعين..

تارة نكون على يقين من وجود شيء في أن ثم نشك في زواله وارتفاعه للشك في طرو ما يمنع عن تأثير المقتضي، وأخرى نشك في بقاءه لشكنا في قابلية المتيقن للاستمرار.. في مقابل هذا التفصيل الماتن رحمة الله عليه يختار التعميم، والجميع متفق على أن مورد السؤال في صحيحة زرارة هو الشك في الرفع..

وعليه فليس المستند في الصحيحة هو المورد، لوضوح أن المورد لا يخص الوارد خصوصاً مع ارتكازية التعليل، وعليه فالمفصل لا بد له من دليل آخر في البين..

درس ٤٤٢:

كان البحث في التفصيل الآخر الذي اختاره المحقق الخونساري رحمة الله عليه وتبعه عليه الشيخ الأعظم، وهو

التفصيل بين الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب وبين الشك في الرافع فيجري..
لابد أولاً من ذكر ما يصلح دليلاً لهما بعد عدم صلاحية مورد الرواية للاستدلال..

انطلق المحقق الخونساري رحمة الله عليه من المعنى اللغوي لكلمة (النقض) فإن (النقض) في اللغة عبارة عن حل المبرم، ولذا ورد في قوله تعالى: (ونقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا) أي حلت وجعلت هذا الغزل المحكم يتلاشى، فإذا كان هذا هو المعنى اللغوي للكلمة ففي كل مورد يُستعمل فيه لفظ (النقض) فإن تمكنا من إرادة المعنى اللغوي فيها، وإلا لابد أن نبحث عن أقرب المجازات، للقاعدة الثابتة في محلها أن اللفظ يحمل على أقرب المجازات عند تعذر الحقيقة..

فلو فرضنا أن لاستعمال الأسد مجازاً معنيان الشجاع والأبخر مع كون المعنيين المجازيين في عرض واحد لا أن أحدهما في طول الآخر كما لو كان بينهما ملازمة، فحينئذ إذا استعمل الأسد في مورد وقامت قرينة على عدم إرادة الحيوان المفترس ولكن القرينة لم تعين المعنى المجازي من بين المعنيين المستعمل فيه اللفظ، فحينئذ نحمل اللفظ على أقرب المجازات.. وأقربية المجازات إما أن تنشأ من قوة العلاقة، وإما أن تنشأ من التعارف والغلبة، ومن المعلوم أنه في كلا المنشئين يكون المعنى الظاهر بعد تعذر الحقيقة هو المعنى الأقرب، وهذا هو مدرك هذه القاعدة..

إذا اتضحت القاعدة ومدركها يقع الكلام في تطبيقها على ما

نحن فيه:

لا شك أن ما نحن فيه ليس مصداقاً حقيقياً لرفع الأمر المبرم، وذلك لفرض أن الكلام في مورد الحديث في الشك في النوم، واليقين السابق بالطهارة، والطهارة المتيقنة تارة والمشكوك

أخرى لا يصدق عليها في اللغة والعرف ما يصح استعمال مادة النقض معها على وجه الحقيقة، لأن حقيقة النقض تستعمل في مثل الحبل والغزل وما شابه ذلك..
 فإذا ثبت أنه في مورد الصحيحة لا يتأتى الاستعمال الحقيقي، فلا بد حينئذ أن نبحث عن أقرب المجازات تطبيقاً للقاعدة المنقحة..

وحينئذ إذا استعملنا النقض في مورد الشيء الثابت الاستعداد والاقتضاء يكون هذا الأمر ملائماً للمعنى الحقيقي، لأن الطهارة التي لها اقتضاء الاستمرار تشبه الشيء الثابت والمبرم فيصح استعمال النقض معها مجازاً، بخلاف ما لو كان الأمر المشكوك مشكوك الاقتضاء والاستعداد فإنه لا ثبوت له، والاستعمال المجازي فيما لا ثبوت له أبعد من الاستعمال المجازي فيما له ثبوت، فإذا كانت المدفئة لها قابلية الاشتعال إلى الصباح فلو شككنا في منتصف الليل في بقائها مشتعلة لاحتمال طرو مانع من ريح أو غيرها فإن هذه القابلية المقتضية للاستمرار هناك وجه لاستعمال النقض معها حتى يُنهى عنه، أما لو كان شكنا في أصل قابلية المدفئة للاشتعال إلى منتصف الليل فالاستحكام في ما يُشك في استعداده في غاية الضعف، فيكون إطلاق المجاز عليه من إطلاق اللفظ على أبعد المجازات..

الحاصل: أنه بمقتضى التوفيق بين مطلبين:

الأول: المعنى اللغوي والحقيقي للنقض.

الثاني: قاعدة الحمل على أقرب المجازات عند تعذر الحقيقة. يقتضي ذلك اختصاص الصحيحة بموارد الشك في الرفع.

إذا أردت التفصيل أكثر في البحث تحتاج إلى إثبات أمور:
 الأول: أن ما ذكر من معنى النقض لغة وحقيقة..

الثاني: قاعدة أقرب المجازات..
 الثالث: أنه في استعمال النقض في مورد الصحيحة يتعذر المعنى الحقيقي..
 الرابع: أن استعمال النقض في مورد الشك في الرفع أقرب للمعنى الحقيقي من استعماله في مورد الشك في المقتضي..
 فهذه أمور أربعة لا بد من حسمها حتى يثبت مدعى الشيخ الأعظم، وفي طي البحث أثبتنا ذلك..

المصنف رحمة الله عليه يوقع الكلام مع الشيخ الأعظم تارة في مادة (النقض) ولفظة، وأخرى في هيئة النهي (لا تنقض)..

أما الكلام في المقام الأول -مادة النقض- فالبحث يقسم إلى جهتين:

الجهة الأولى: في إبطال دليل الشيخ على التفصيل.
 الجهة الثانية: في اقتراح وجه أدق للتفصيل مع الجواب عنه.
 فلا يبقى حينئذ بعد الجواب مقتضي لتفصيل الشيخ الأعظم..

أما الجهة الأولى: فيرى الماتن رحمة الله عليه أن منشأ الالتباس الذي أوقع الشيخ في اختيار هذا التفصيل هو أن الشيخ لاحظ في استعمال لفظ النقض متعلق اليقين لا ذات اليقين وهو الطهارة في المثال، ولكننا إذا لاحظنا ظاهر الحديث لوجدنا أن النقض مسند فيه إلى اليقين لا المتيقن، فذات اليقين بما هو مع قطع النظر عما يكون المتيقن يحسن اسناد النقض إليه، وقد عرفت في الأمر الثالث من مقدمة الكتاب أن المدار على الحسن، فكل استعمال يحسن فهو صحيح..

نعم الحسن لازم أعم من المجاز والحقيقة، فاليقين بخلاف ما دونه من المرتبة فيه استحكام فيحسن أن يتعلق النقض بهذا

الأمر المحكم، حتى لو فرض أن اليقين قد تعلق بالرماد الذي لا استحكام فيه لأن النقض بحسب الفرض اسند إلى ذات اليقين لا إلى المتيقن، فإذا كان حسناً فهو صحيح فلا داعي للبحث حينئذ عن أقرب المجازات..

فلما كان اسناد النقض إلى اليقين أمراً مستحسناً مهما كان متعلق اليقين فلا يفرق حينئذ بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، لأن اليقين ذلك الأمر المستحكم موجود بحسب الفرض في كلا الموردین يعني في الشك في المقتضي والشك في الرافع، فلا تختص الصحيحة بموارد الشك في الرافع.. ثم إن المصنف رحمة الله عليه جاء بشاهدين على ذلك:

الشاهد الأول: أنه في بعض الأحيان يوجد شيء مستحكم من الأمور الموجودة خارجاً في مقابل الانطباعات الذهنية من علم وشك ومع ذلك لا يحسن في العرف استعمال النقض معه، فلا يقال: (انتقض الحجر من مكانه) والحال أن كون الحجر في المكان له اقتضاء البقاء..

الشاهد الثاني: أنه يستحسن عند العرف استعمال النقض في مورد الانطباعات الذهنية مع كون متعلق الانطباع مما لا قابلية لبقائه، كأن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما لو كان الشك في البقاء ناشئاً من الشك في القابلية والاقتضاء.. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، يعني في مناقشة دليل الشيخ..

الجهة الثانية: أنه لقائل أن يقول استنصاراً لتفصيل الشيخ أن صحيحة زرارة لو كانت ناظرة إلى قاعدة اليقين لصح اسناد النقض إلى اليقين دون ما لو كانت ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب، فهنا دعويان:

الأولى: صحة اسناد النقض إلى اليقين في قاعدة اليقين.
الثانية: عدم صحته في باب الاستصحاب.

أما الدعوى الأولى: فلأن قاعدة اليقين - كما قد عرفت - متوقفة على سريان الشك إلى اليقين وزواله في ظرف حصوله، فيمكن حينئذ أن يقال: لا تنقض ذلك اليقين..

أما دليل الدعوى الثانية: فلأن اليقين في الاستصحاب باقٍ حتى في زمان الشك، لاختلاف متعلق اليقين والشك زماناً..

فإذا كان اليقين في باب الاستصحاب باقياً فلا يصح اسناد النقض إلى ذات اليقين لا حقيقة لكونه باقٍ ولا مجازاً لعدم الصحة أيضاً، وبما أنه أثبتنا سابقاً أن الرواية ناظرة إلى الاستصحاب دون قاعدة اليقين فلا بد حينئذ أن يوجه النقض إلى المتيقن، فإن كان له قابلية فهو أقرب المجازات وإلا فهو أبعد المجازات..

هذا تشييد المصنف لكلام الشيخ الأعظم..

تطبيق العبارة:

ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وأن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركافة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده، مع بداهة صحته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقة، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذرت الحقيقة

فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة.

فإن قلت: نعم، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وأن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة إلا إنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه.

هذا تمام الكلام في استتصار المصنف لما ذكره الشيخ الأعظم..

درس ٤٤٣:

ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً..)

كان الكلام في المحاولة التي ذكرها الماتن رحمة الله عليه للدفاع عن الشيخ الأعظم، وكان خلاصتها: أن اليقين في باب الاستصحاب لما كان لا ينتقض حقيقة لاختلاف متعلق اليقين مع متعلق الشك، فإن اليقين تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء..

فحينئذ لا محالة من أحد تصرفين، إما أن نرفع اليد عن نظر الصحيحة إلى الاستصحاب ونحملها على قاعدة اليقين والشك الساري، لأنه في تلك القاعدة ينتقض اليقين حقيقة..

وإما أن نحافظ على ظهور الصحيحة في نظرها إلى الاستصحاب ولكن نوجه النقض إلى المتيقن، والمتيقن إن كان قابلاً للاستمرار فيصح أن يتعلق النقض به ولو مجازاً، بخلاف ما لو لم يكن المتيقن له قابلية الاستمرار فإن النقض لا يسند إليه حينئذ لا حقيقة ولا مجازاً..

أما الأول فلوضوح أن النقض مسند في الصحيحة إلى اليقين لا المتيقن، وأما مجازاً فلوضوح أن المتيقن المشكوك القابلية لا ثبوت له لكي يُرفع..

والحاصل أن اليقين المتعلق بأمر له قابلية الاستمرار يصح معه أن يقال بأنه أمر مستحكم، فيستعمل فيه ما يقتضي رفع الأمر المستحكم من خلال الشك في وجود رافعه..

وعليه فيختص الاستصحاب المستفاد من الصحيحة بالشك في الرافع..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه المحاولة التصحيحية: أن المدار في الاستعمالات الموجه إلى عموم الناس في الخطابات الشرعية هو ما يفهمه العرف لا ما يساعد عليه الاعتبار والتحليل العقلي وهذه قاعدة عامة في كل الخطابات الشرعية، ونحن إذا أردنا أن نطبق ذلك على صحيحة زرارة المتقدمة فصحيح بحسب الدقة يكون متعلق اليقين مغايراً لمتعلق الشك وكل واحد منهما في زمان يخصه، لكن الذي يظهر من الصحيحة أن وجه اسناد النقض إلى اليقين هو قصر النظر على ذات اليقين والشك من دون لحاظ تعدد الزمان، فعندما يقال: (لا تنقض اليقين بالشك) ما يفهمه العرف أن ذات الشك لا يكون ناقضاً لذات اليقين بلا إتفات إلى تعدد الزمان، وعلى هذا الفهم العرفي كثيراً ما يطلق على الاستصحاب بأنه يقين سابق وشك لاحق، والحال أن اليقين السابق تعلق بغير ما تعلق به الشك اللاحق..

فهذه المسامحة العرفية صححت لنا اسناد النقض إلى اليقين، وحينئذ لا نحتاج إلى التوسل إلى قاعدة أن الحقيقة إذا تعذرت فالحمل على أقرب المجازات، لأنه بعد تلك المسامحة العرفية التي يفهم أن ذات الشك لا يكون ناقضاً لذات اليقين لا يُفرق

فيه بين كون المتيقن له قابلية الاستمرار أم لا، نعم بالدقة العقلية زمان اليقين ومتعلقه مغايراً لزمان الشك ومتعلقه..

تطبيق العبارة:

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظة تعددهما زماناً، وهو كاف عرفاً في صحة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر أهل العرف، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة (إذا تعذرت الحقيقة)، فإن الاعتبار في الأقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في المادة.

هذا كله في المقام الأول وهي محاولة الشيخ الأعظم لاستفادة التفصيل من مادة النقض..

ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (وأما الهيئة، فلا محالة يكون

المراد منها النهي عن الانتقاض..)

الكلام في المقام الثاني هيئة النقض:

محاولة الشيخ لاستفادة التفصيل من هيئة النقض أعني صيغة (لا تفعل)، تقريب دلالة الهيئة على التفصيل:

هو أن النهي لا بد أن يتعلق بأمر داخل تحت اختيار المكلف، فإن كان الشيء قابلاً للاستمرار فيصح أن يتعلق النهي بإبقائه ولو تعبداً، أما إذا لم يكن له قابلية الاستمرار فلا معنى لإبقائه، فلا بد حينئذ من ارتكاب التجوز في الصيغة وهذا يكشف عن أن النهي في الصيغة متوجه إلى ما له بقاء واستمرار..

المصنف رحمة الله عليه: يفصل الكلام في الهيئة، وحاصل ما أفاده: أن النهي بلحاظ متعلقه لا يخلو من احتمالات أربعة: الاحتمال الأول: أن يكون متعلقاً بذات اليقين، وهذا الاحتمال يساعد عليه ظاهر الرواية (لا تنقض اليقين) الاحتمال الثاني: أن يكون متعلقاً بالمتيقن من باب المجاز في الكلمة، بأن يكون اليقين قد استعمل في المتيقن مجازاً.. الاحتمال الثالث: أن يكون متعلقاً بآثار اليقين من باب المجاز في الحذف، كما قيل في قوله تعالى: (واسأل القرية) أي واسأل أهل القرية، عندما قال: (لا تنقض اليقين) أي لا تنقض آثار اليقين..

الاحتمال الرابع: أن يكون النهي متعلقاً بآثار المتيقن، فنكون قد ارتكبنا كلاً من التجوز في الحذف والإضمار معاً، فالمذكور في العبارة اليقين فنستعمل اليقين في المتيقن هذا مجاز في الكلمة، ولا بد أن يكون آثار المتيقن وهذا مجاز في الحذف..، أو يقال مباشرة: اليقين مستعمل مجازاً في آثار المتيقن فحينئذ لا يكون إلا تجوز واحد..

أما الاحتمال الأول: فهو غير صحيح، لأن اليقين في باب الاستصحاب تكويناً ما زال باقياً، فكيف يُنهي عن نقضه؟!، فلا يخلو اليقين إما أن يكون موجوداً فلا ينهي عن نقضه، وإما أن يكون معدوماً فلا ينهي عنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فهو ليس أمراً داخلاً تحت اختيار المكلف لكي يُنهي عن نقضه لأن علة اليقين إن كانت موجودة فيتيقن المكلف وإن كانت معدومة فلا يقين لينهي عنه..

وهكذا الحال إن كان متعلق النهي هو المتيقن، لأن المتيقن أيضاً لا يدخل تحت الاختيار لأن المتيقن كالطهارة مثلاً إن

وجدت علتة فهو موجود، وإن فقدت فهو مفقود، وليس شيئاً يخضع للنهي، بل لا بد له من منشأ لكي يحصل..
وأما أن يتعلق النهي بآثار اليقين فهو أيضاً باطل، لأن آثار اليقين وأحكامه يكون ذات اليقين بالنسبة لها بمثابة الموضوع والعلة، فإن كان اليقين موجوداً فالآثار والأحكام لا بد أن تكون موجودة وإلا فتكون معدومة وليست أمراً بيد المكلف..
وهكذا الحال في آثار المتيقن من جواز الدخول في الصلاة وما شابه ذلك..

لكن هذا كله إذا لم نحمل النهي على النهي عن اليقين بلحاظ مرحلة العمل لا بحسب الحقيقة، فكأنه قال: (لا تنتقض اليقين بالشك عملاً) أي: هذا اليقين الثابت تكوينياً بلحاظ الحدوث في مقام العمل ابني على أنه موجود، وهذا - النهي عن اليقين بلحاظ العمل - لا إشكال فيه ولا يفرق فيه بين أن يتعلق اليقين بما له قابلية الاستمرار وما ليس كذلك..

فعموماً النهي بمعناه الحقيقي لا يتعلق بالأمر الأربعة لكن النهي عن الانتقاض بحسب مرحلة العمل أمر صحيح ولا غبار عليه، ففي مقام العمل رتب آثار اليقين، فيجوز لك أن تدخل في الصلاة وأن تمس المصحف وما شاكل ذلك..

تطبيق العبارة:

وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضمار، بداهة إنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي

التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلاً عن الملزم، كما توهم.

هناك استدراك ذكره في بداية درس ٤٤٤ :

ص ٣٩١، قوله رحمه الله: (لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد..)
هناك محاولة للدفاع عن الشيخ الأعظم، حاصلها: بعد تقديم مقدمة..

أن اليقين والقطع ينقسم إلى قسمين:
الأول: القطع الطريقي الذي تكون وظيفته مجرد الكشف عن الواقع، سواء كان الواقع حكماً أم موضوعاً..
الثاني: القطع الموضوعي وهو الذي يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي كالأحكام الشرعية التي تترتب على العلم بالشيء لا على ذات الشيء، كما هو الحال بجواز الشهادة المترتب على العلم بالمشهود..

فيما نحن فيه المصنف توصل مؤخراً إلى أن صيغة النهي محمولة على النهي عن النقض في مقام العمل لا النقض حقيقة، وهذا إنما يتم في القطع الموضوعي لا القطع الطريقي..
وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا مورد الرواية لوجدنا أن موردها من موارد القطع الطريقي، فإن الآثار الثابتة لليقين عملاً هي في الواقع ثابتة للمتيقن واليقين مجرد طريق إلى المتيقن، وعليه فلا بد من التصرف ولا محيص عن التصرف الذي ذكره الشيخ الأعظم بالتجوز في الكلمة أو بالإضمار..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه المحاولة بأنها تتم لو كان اليقين المأخوذ في الصحيحة مأخوذاً على وجه الاستقلالية

كسائر الألفاظ التي تؤخذ في لسان الخطاب حيث تحمل على الموضوعية، أما لما كانت المرآتية ملازمة لمفهوم اليقين كان اليقين الذي تعلق به النهي مرآة للمتيقن فلا يلزم من ذلك تصرف من التصرفات التي ذكرها الشيخ الأعظم..
وبقي تكلمة تأتي..

درس ٤٤٤:

بعض الأخوة استشكل فيما أفيد في الهيئة، فلكي يكون المطلب أوضح في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: كيف توهم الهيئة انحصار حجية الاستصحاب بالشك في الرافع؟
توضيحه:

أن مفاد الهيئة هو الحرمة، لأن صيغة النهي ظاهرة في الحرمة، والأحكام التكليفية بشكل عام لا تتعلق إلا بالمقدور، ولما كان نقض اليقين بعد فعلية الشك من الأمور الحتمية القهرية فلا يُعقل حينئذ أن نحافظ على ظهور الرواية، فإن ظهورها في حرمة نقض اليقين يتوقف على قدرة المكلف على نقض اليقين، ولما كان اليقين منتقضاً فعلاً بالشك لأن المكلف يشك بالفعل بكونه باق على وضوئه، فيكون زوال اليقين مع الشك قهرياً، والأمر القهري لا يكون متعلقاً للحرمة..

وعليه فلا بد من رفع اليد عن الظهور، ونقول: إن النهي موجه إلى المتيقن ومخالفة الظهور مجازاً إذا دارت بين القريب والبعيد يكون المتعين هو الحمل على القريب، والقريب هو رفع اليد عن الشيء المستمر، وهذا لا يكون إلا في موارد الشك في الرافع مع احراز المقتضي..

وحينئذ ينحصر مدلول الحديث في الشك في الرافع..

هذا منشأ الشيخ الأعظم في توهم أن الهيئة تقتضي انحصار الحديث في الشك في الرفع..

النقطة الثانية: في جواب الماتن رحمة الله عليه عن توهم الشيخ الأعظم.
وحاصل ما ذكرناه:

أن الاحتمالات المتصورة بدواً أربعة، لأن النهي عن النقص تارة يتعلق باليقين، وأخرى يتعلق بالمتيقن، وعلى كل حال قد يتعلق بهما بذاتهما، أو بأحكامهما وآثارهما، فهذه احتمالات أربعة..

وجميع هذه الاحتمالات ممتنعة ولا يمكن إرادتها من الحديث.. أما الاحتمال الأول وهو تعلق النهي باليقين فما عرفت من كونه قد انتفى بطرو الشك فيكون انتقاضه قهرياً حصل بحصول علتة، وليست من الأفعال التي يقوم بها المكلف بذاته.. وبعبارة أخرى: بعد عروض الشك لم يبق يقين ليتعلق نهى بنقضه..

وأما بطلان الاحتمال الثاني وهو تعلق النهي بالمتيقن، فالوجه في بطلانه: أن المتيقن الخارجي كالطهارة مثلاً أو كحياة زيد مثلاً من الأمور التابعة لعللها وأسبابها، فإن وجدت فوجودها يكون قهرياً، وإلا فامتناعها يكون كذلك وليس إبقائها ونقضها مما يدخل تحت دائرة إرادة المكلف، فلا يصح أن يتعلق به النهي..

وأما بطلان الاحتمال الثالث والرابع أي تعلق النهي عن النقص بأحكام اليقين أو المتيقن، فباعتبار أن الحكم والأمر الشرعي فعل المولى لا فعل العبد، ولا يمكن أن يوجه النهي إلى شخص بلحاظ أفعال غيره..

وعليه فإذا بطلت هذه الاحتمالات الأربعة فلا بد من توجيهٍ للنهي، بأن يكون المراد من الهيئة النهي عن الانتقال في مقام العمل، بمعنى أنه عملياً ما كان ثابتاً لليقين أو المتيقن السابق فهو باقٍ وليس لك أن تبني على عدمه، فيكون النهي في الواقع إرشاداً إلى لزوم البناء العملي على طبق اليقين السابق، وهذا التوجيه لا يختص بالشك في الرفع بل يشمل الشك في الرفع والشك في المقتضي..

النقطة الثالثة: ما ذكره الماتن رحمة الله عليه تحت عنوان (لا يقال)، وحاصله:

أنه لا بد من الالتزام بلزوم التصرف كما ذكر الشيخ الأعظم إذ لا يمكن الأخذ بظاهر الصحيحة من النهي عن النقض المتعلق باليقين، بل لا بد من حمل اليقين على المتيقن، والسرف في ذلك: أن اليقين في صحيحة زرارة وخو اليقين بالوضوء يصنف في ضمن دائرة القطع الطريقي لا في ضمن دائرة القطع الموضوعي، لوضوح أن منشأ الأثر هو ذات الوضوء واليقين بالنسبة إليه طريقي محض، فإن جواز الدخول في الصلاة مثلاً ومس لفظ الجلالة وغير ذلك من الأحكام تترتب على ذات الوضوء والطهارة لا على اليقين، فاليقين لما انتفى الأثر له فلا بد من أن يراد منه المتيقن، فهذه قرينة على لزوم التصرف في متعلق النهي عن النقض..

نعم لو كان اليقين موضوعياً كنا حافظنا عليه في الصحيحة لكن ذلك لا ينسجم مع مورد الرواية وهو الوضوء..
هذه المحاولة التصحيحية لدعوى الشيخ بلزوم التصرف..

النقطة الرابعة: ترتبط بجواب الماتن عن هذه المحاولة توضيحه:

أن اليقين كما ينقسم إلى طريقي وموضوعي ينقسم أيضاً إلى آلي واستقلالي، فاليقين الاستقلالي هو أن يكون للمفهوم الذي تدل عليه الكلمة دخالة مستقلة في الخطاب، بخلاف الآلي فإنه يؤخذ مرآة إلى غيره..

وفيما نحن فيه أخذ في لسان الخطاب لفظ اليقين، وظاهر أخذ اللفظ في لسان الخطاب الكشف عن استقلالية وموضوعية المفهوم المستفاد من اللفظ، هذا هو مقتضى القاعدة..

لكن في خصوص اليقين هناك قرينة على مخالفة القاعدة، ألا وهي أن الغالب في اليقين بالحمل الشايع أن يكون مرآة، فهذه الغلبة للمصداق انعكست على المفهوم، فصار المفهوم أيضاً مأخوذاً في الخطاب على وجه الآية..

وعليه فمن ناحية تعلق النهي عن النقض باليقين نحافظ على ظهور الرواية، لكن نرفع اليد عن استقلالية المفهوم إلى مرآيته للقرينة المتقدمة، وإذا كان مفهوم اليقين مأخوذاً في الخطاب على وجه الآلية فهذا يعني أن الآثار تترتب على المرأي لا على ذات اليقين ليكون المحافظة على الظهور موجباً لكون الرواية مخالفة لموردها..
هذا جواب المصنف رحمة الله عليه..

وعلى هذا الأساس فتكون النتيجة النهائية أن قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر عرفاً في لزوم البناء والعمل على وفق اليقين السابق، وهذا يكون بعد كون لحاظ اليقين آلياً ومرآياً أن نلتزم أحكام مماثلة للمتيقن السابق من باب التعبد الشرعي..

هذا إذا أردنا إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية، وأما لو أردنا إجراء الاستصحاب في الشبهة الموضوعية فيكون مرجع تلك القضية إلى لزوم البناء والعمل بالتزام موضوع مماثل

للحكم، ولا ترجع القضية إلى لزوم العمل بآثار اليقين نفسه، لما عرفت من أن اليقين هنا لم يؤخذ على نحو الاستقلالية بل أخذ على نحو الآلية والمرآتية..

تطبيق العبارة:

وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضرار، بدهاة إنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلاً عن الملزم، كما توهم.

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد. فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في إنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم.

درس ٤٤٥:

ص ٣٩٢، قوله رحمه الله: (ثم إنّه حيث كان كلّ من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل..)

لا زال البحث في صحيحة زرارة الأولى، وثبت لنا إلى الآن أمور:

الأمر الأول: أنه في هذه الصحيحة النظر إلى قاعدة الاستصحاب لا إلى قاعدة اليقين..

الأمر الثاني: أن هذه الصحيحة تؤسس لقاعدة كلية من دون أن تختص بباب الموضوع..

الأمر الثالث: أن هذه الصحيحة في الواقع لا تختص بالشك في الراجع بل تشمل الشك في المقتضي..

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية..

وصل الكلام إلى تفصيل آخر بلحاظ هذه الصحيحة، وهو التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية..

فلقائل أن يقول: باختصاص الصحيحة بالشبهة الموضوعية نظراً لموردها في ذلك، حيث إن السائل يعرف ناقضية مطلق النوم وإنما يشك في تحققه بالخفقة أو الخفتين..

والوجه حينئذ في تخصيص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية أن يقال: إن المورد في المقام يشكل قدراً متيقناً في مقام التخاطب وهو عند الماتن يمنع عن التمسك بالإطلاق -كما تقدم في بحث المطلق والمقيد-، فالتعميم في الصحيحة على الشبهات الحكمية بحاجة إلى أحد أمرين: إما أن نرفع اليد عن مبنى القدر المتيقن وهذا لا يقول به الماتن، وإما أن نقول بأن المورد ليس من مصاديق القدر المتيقن..

يمكن الجواب عن ذلك: بأن القول بالتعميم لا ينحصر بأحد الأمرين، لوجود شق ثالث في البين، ويوضح في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أن ذات فقرة الاستدلال وهي قوله: (لأنك كنت على يقين من وضوئك، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك)، (اليقين) في الرواية عام يشمل اليقين بالحكم واليقين بالموضوع..

النقطة الثانية: لقائل أن يقول: أن الشمول لذلك يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو لا يصح عند الماتن..
وجوابه: أن هذا الإشكال لا يرد على التعميم بواسطة العموم أو الإطلاق غاية الأمر يكون إطلاقه بلحاظ الحكم مرجعه إلى جعل مماثل للحكم نفسه، وإطلاقه بلحاظ الموضوع يكون مرجعه إلى جعل مماثل لحكم الموضوع، واليقين متعلق بمطلق المتيقن وهذا لا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى..

النقطة الثالثة: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن بنينا كبروياً على منعه من التمسك بالإطلاق وأن المورد يصلح لتكوين القدر المتيقن، لكن لا ينحصر حل الإشكال إما برفع اليد عن مانعية القدر المتيقن وإما برفع اليد عن مصداقية المورد للقدر المتيقن، بل يمكن حل الإشكال عن طريق كون المقام من مقام القرائن الممتعكسة والمتضاربة..

في بحث الإطلاق كذا بصدد بيان أن القدر المتيقن فيه اقتضاء المنع عن الإطلاق، ولم ندعي أنه يمنع عن الإطلاق حتى مع وجود قرينة مخالفة، وفيما نحن فيه ارتكازية التعليل قرينة مخالفة وظهورها في التعميم أقوى من ظهور القدر المتيقن في المانعية، وبالتالي لا يكون في مقامنا القدر المتيقن مانعاً..

هذا ما أشرت إليه في بحث الإطلاق والآن أوضحناه مفصلاً هنا، ولعل قوله: (فتأمل) إشارة إلى ذلك..

تطبيق العبارة:

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا تصرف وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة إنها قضية كلية ارتكازية، قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل.

بهذا بحمد الله تعالى تم الكلام في الصحيحة الأولى..

صحيحة زرارة الثانية.

ص ٣٩٢، قوله رحمه الله: (ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: (قال: قلت له: أصاب ثوبي..))

الصحيحة الثانية لزرارة والبحث في إضمارها كما تقدم، هذه الصحيحة تتضمن للإجابة عن أسئلة ست، الشاهد لنا في جواب السؤال الثالث والسادس..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل تبعاً لديدنه تناول هذه الفقرات بالبحث وإن كان بعضها لا يصلح دليلاً على الاستصحاب، يعني بحث في فقه الحديث بشكل عام..
نقرأ الرواية..

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني²⁵، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك.

قال: **تعيد الصلاة وتغسله.**

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت إنه قد أصابه، فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته.

قال عليه السلام: **تغسله وتعيد.**

قلت: فإن ظننت إنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت، فرأيت فيه.

قال: **تغسله ولا تعيد الصلاة.**

قلت: لم ذلك؟

قال: **لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.**

قلت: فإني قد علمت إنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله؟

قال: **تغسل من ثوبك الناحية التي ترى إنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.**

قلت: فهل عليّ إن شككت في إنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: **لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.**

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة.

قال: **تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،**

وإن لم تشك ثم رأيت رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت

على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

²⁵ هذا التردد يظهر منه أنه يتكلم عن قضية فرضية، لا أنه متردد..، وهذا يكون أحكم في الإطلاق..

درس ٤٤٦:

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال..)

وصل البحث إلى الصحيحة الثانية لزرارة واتضح لدينا أنه يوجد مقطعان من المقاطع الست لهذه الصحيحة يصح التمسك بهما..

هناك مباحث مشتركة بين هذه الصحيحة والصحيحة المتقدمة أعرض الماتن رحمة الله عليه عن التعرض لها، كالبحث عن اختصاص مفادها بباب الوضوء، وكالبحث عن الاختصاص بالشبهة الموضوعية أو التعميم على الحكمية، وكالتفصيل الذي أشار له الشيخ الأعظم بين الشك في المقتضي والشك في المانع..

وكما دفع الماتن القول بالاختصاص في الصحيحة الأولى طريق التمسك بنكته ارتكازية التعليل يمكن فيما نحن فيه أن نتمسك بذلك أيضاً، بل قد يقال إنه في الصحيحة الثانية أوضح من الأولى، لما عرفت في الأولى من وجود احتمالات أربعة في تعيين أجزاء القضية الشرطية وأنه على بعض التقادير يكون التعليل واضحاً دون التقادير الأخرى.. هذا التردد الموجود في الصحيحة الأولى لا يوجد في هذه الصحيحة، ضرورة التصريح فيها بالعلية في كلا المقطعين لوجود لام التعليل في المقام (لأنك كنت على يقين) فهذا التعليل لم يكن موجوداً في الصحيحة الأولى..

ولكن اختص البحث في المقام فيما تختلف فيه هذه الصحيحة عن سابقتها، من جملة موارد الاختلاف:

أنه في المقطع الأول من شاهدي الاستدلال وهو الجواب عن السؤال الثالث قد يقال: إن الإمام عليه السلام ناظر إلى قاعدة

اليقين دون الاستصحاب، أو لا أقل من احتمال قاعدة اليقين مكافئاً لاحتمال قاعدة الاستصحاب، بينما الأمر لم يكن كذلك في الصحيحة الأولى فإن احتمال حملها على قاعدة اليقين كان في غاية الضعف..، تقريب ذلك:

أن زرارة في السؤال الثالث ذكر أنه فحص الثوب بعد ظنه لإصابة النجاسة وعندما أمره الإمام بغسله وعدم إعادة الصلاة تعجب من ذلك، فعلل الإمام الحكم بقوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، وقد تقدم بحسب تشخيص الحال للمكلف على ما يستفاد من أسئلة زرارة أن هناك يقينين قد تقدموا على حالة الشك..

الأول: اليقين بطهارة الثوب السابق على ظن النجاسة، بحسب مثالنا قبل أن يمر من قرب القصاب كان على يقين بأن ثوبه طاهر وعندما مر قرب القصاب ظننت أنه ربما جائي دم، اليقين الأول قبل عروض منشأ الظن وقبل عروض الظن..

الثاني: اليقين الناشيء من الفحص، حيث إن زرارة بعد فرضه لظن الإصابة فحص عن النجاسة فلم يجد شيئاً، وهذا الفحص في شيء محصور يورث عادة اليقين بعدم الوجود وإن كان لا ملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود، فهذا اليقين الثاني متأخر زماناً عن الظن بالإصابة واليقين الأول متقدم..

فإما أن يقال حينئذ: إن قول الإمام عليه السلام لأنك عن يقين ظاهر في رجوع اليقين إلى اليقين الأحدث ألا وهو اليقين المتأخر عن الظن، وإما أن يقال بتكافؤ احتمال رجوعه إلى الثاني مع احتمال رجوعه إلى الأول، وعلى كلا التقديرين يسقط الاستدلال بهذا المقطع الثالث..

فإما أن نقول الظاهر أن مقصود الإمام من اليقين هو اليقين الثاني لأنه هو اليقين الأخير والأحدث، أو نقول هو متكافئ مع رجوعه للأول، وعلى كل تقدير لا يصح الاستدلال، وذلك: لأن اليقين في كلام الإمام عليه السلام إن رجع إلى الثاني يكون نظره الشريف إلى قاعدة اليقين والشك الساري لا الاستصحاب، حيث إنه بعد التيقن بالعدم الناشيء من الفحص وعدم الوجدان بعد صلاته لمّا وجد في ثوبه نجاسة يُحتمل أن تكون هي النجاسة التي بحث عنها فلم يجدها، فيكون يقينه الناشيء من الفحص قد تزلزل، وتزلزل اليقين بسريان الشك إلى المتيقن مجرى لقاعدة اليقين..

وعليه: فإذا تعين رجوع اليقين استظهاراً إلى الثاني تكون الصحيحة في مقام تأسيس حجية قاعدة اليقين، وإذا تكافأ الاحتمال تكون الصحيحة مجتمعة مرددة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، وعلى كل تقدير لا تصلح للاستدلال..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بأن حمل اليقين في كلام المعصوم عليه السلام على اليقين المتأخر خلاف الظاهر، وذلك للقرينة الداخلية والخارجية..
أما القرينة الداخلية: فترتبط بكيفية استفادة اليقينين.

أما اليقين الأول فيوجد ما يدل عليه ألا وهو الظن بالإصابة الذي يدل بمناسبات الحكم والموضوع عرفاً أن ثوبه كان طاهراً، لأن النجس لا أثر للظن بإصابته لنجاسة أخرى حتى يأتي زرارة ويسأل..

أما اليقين الثاني فلو كان مقصوداً للمتكلم فيكون زرارة قد قصد من قوله: (فلم أرى شيئاً) أي تيقنت بعدم النجاسة، والعرف لا يساعد على ذلك والعبارة لا تفي بهذا المعنى..

وعليه فاليقين الأول يوجد ما يدل عليه بوضوح دون اليقين الثاني، وتردد رجوع اليقين في كلام المعصوم عليه السلام بين الأول والثاني فرع وجودهما، وقد عرفت أنه لا يوجد ما يقتضي الظهور في اليقين الثاني..

وأما القرينة الخارجية: فمن جهتين:

الجهة الأولى: وحدة التعبير في الروايات مع الجزم في ظهور بعضها في قاعدة الاستصحاب فيصلح قرينة خارجية..

الجهة الثانية: ارتكازية التعليل، فإن العقلاء في صور تزلزل اليقين السابق لا يبنون عليه، بخلافه في الاستصحاب فإنهم يبنون عليه وإن اختلفت مناشيء بنائهم..

وعلى هذا الأساس فيكون المقطع الثالث ظاهر في النظر إلى قاعدة الاستصحاب، مضافاً إلى أن الإشكال لا يرد على المقطع السادس..

تطبيق العبارة:

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلاً الموردين، ولا نُعيد.

نعم دلالاته في المورد الأوّل على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاد قاعدة اليقين، كما لا يخفى.

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (ثم إنّه أشكل على الرواية، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة..)

بعد تثبيت المقتضي في كلا الموردين لدلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب يتعرض الماتن رحمة الله عليه لبعض الإشكالات..

من جملة الإشكالات التي أشكل بها على الاستدلال بالصحيحة ما ذكره الشيخ الأعظم ناسباً له -على ما في ذهني- إلى السيد الصدر، حاصله:

أن الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة نهى عن نقض اليقين بالشك، فلا بد ليتضح لنا صحة هذا التعبير من الالتفات إلى مورد الصحيحة، ونكتفي لتقريب الفكرة بتطبيقها على المورد الأول من شاهدي الاستدلال..

ففي المورد الأول مثلاً لو أردنا أن نقول لزرارة بأن يعيد الصلاة بعد انكشافه لوقوع صلاته بالنجاسة، فلا يكون الأمر بالإعادة من مصاديق نقض اليقين بالشك بل من مصاديق نقض اليقين باليقين، ونقض اليقين باليقين ليس منهياً عنه بل مأمور به..

والوجه في ذلك: أن زرارة بعد انكشاف وقوع صلاته في النجاسة الخبثية يكون قد علم بانتقاض شرط الطهارة، فيكون المورد من موارد اليقين بارتفاع الطهارة لا من موارد الشك في الطهارة..

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح التعليل لعدم الإعادة لأنها نقض لليقين بالشك؟!!

إن قلت: أن هذا الإشكال مرجعه إلى الإشكال على المعصوم وليس إشكالاً على الاستدلال، بالنتيجة المعصوم عبدنا قال: (لا تنقض اليقين بالشك)..

قلتُ: عدم انطباق كلام المعصوم عليه السلام على مورد الرواية يقتضي إما أن نؤول كلامه إلى شيء يصح وإما أن نتوقف في الصحيحة ونرد علمها إلى أهلها، وعلى كل تقدير يسقط الاستدلال، فإن أولناها تخرج عن ظاهرها وإن أرجعنا علمها إلى أهلها تسقط عن صحة الاستدلال..

تطبيق العبارة:

ثم إنه أشكل على الرواية، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟

درس ٤٤٧:

ص ٣٩٣، قوله رحمه الله: (نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى.)

ما زال البحث في الصحيحة الثانية لزرارة، وذكرنا إشكال السيد الصدر رحمة الله عليه على الاستدلال بالرواية وهو أن تعليل عدم وجوب الإعادة بقوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) لا يصح، لأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في حال النجاسة الخبثية يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين، ومورد جريان الاستصحاب أن يكون المورد مصداقاً لنقض اليقين بالشك.. هذا كان خلاصة الإشكال..

هناك أجوبة متعددة ذكرت للفرار عن هذا الإشكال، ما يستوجهه المصنف من جواب صحيح هو ما تبناه في حاشيته على الفرائد، ويعتمد بالتدرج في نقاط..

النقطة الأولى: في أنه لا بد أن نفرق بين شرطية الطهارة من الحدث وبين شرطية الطهارة من الخبث، ففي باب الطهارة من الحدث ما هو شرط عبارة عن الطهارة الواقعية، بينما في الطهارة من الخبث الشرط في صحة الصلاة هو إحراز الطهارة..

والوجه في هذا التفريق: هو الجمع بين أدلة الشرطية من قبيل قوله: (لا صلاة إلا بطهور) وما شاكل ذلك من الأدلة الدالة على لزوم الطهارة من الخبث إما بالتصريح أو بمقتضى الإطلاق، وبين النصوص التي دلت على صحة الصلاة لمن انكشف أنه صلى في نجاسة، فإن مقتضى الطائفة الأولى أن يكون الشرط هو الطهارة الواقعية ومقتضى الطائفة الثانية أن يكون الشرط هو الطهارة المحرزة ولو بقاعدة أو أصل، ولا يمكن الجمع بين هذين الظهورين، فإنه لو عملنا بظهور الطائفة الأولى يلزم أن نقول بالبطلان في صورة انكشاف الخلاف، فالجمع يقتضي أن يكون الشرط ليس هو الطهارة الواقعية بل الطهارة المحرزة بعلم أو علمي أو أصل عملي..

النقطة الثانية: أنه بناء على ذلك يصح للإمام أن يعلل عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة من موارد نقض اليقين بالشك، وذلك لأن مفروض السؤال في المقطع الثالث مثلاً أن زرارة قبل خروجه إلى المسجد كان عالماً بطهارة ثوبه، وعندما مر بالسوق ظن النجاسة، وهذا الظن وإن كان مغايراً للشك موضوعاً لكنه ملحق به حكماً، لأن الظن غير المعتبر ملحق بالشك، فعندما دخل المسجد مع شكه بنجاسة الثوب كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقاء الطهارة، فعندما صلى كان الشرط في صحة الصلاة متوفراً، لأن الشرط كما تقدم في النقطة الأولى هو الطهارة المحرزة ولو بالأصل، والمكلف

الذي يأتي بعبادته مع تمام شرائطها يكون الحكم بالصحة قهرياً..

فلو أن الإمام عليه السلام حكم بلزوم الإعادة فهذا يعني أنه قد نقض اليقين الذي كان ثابتاً قبل الخروج بالشك الحاصل بعد المرور بالسوق، فيصح أن نعلل عدم لزوم الإعادة بأن الإعادة تستلزم نقض اليقين بالشك..

فالرواية انطبقت على الاستصحاب، فيصح التمسك بها..

تطبيق العبارة:

نعم إنّما يصحّ أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى.

ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى فتأمل جيداً.

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطاً..)

يتولد من هذا البيان للمصنف رحمة الله عليه إشكال، هذا الإشكال يتوقف توضيحه على تنقيح مقدمتين:

المقدمة الأولى: أننا ذكرنا في تعريف الاستصحاب أنه عبارة عن الحكم ببقاء حكم شكّ في بقاءه أو موضوع ذي حكم، ويستكشف من هذا التعريف وجود مورين للاستصحاب..

الأول: الاستصحاب الحكمي وذلك عند الشك في حكم كان متيقن الحدوث..

الثاني: الاستصحاب الموضوعي وذلك عندما يشك في بقاء موضوع لحكم..

فالأول كاستصحاب بقاء وجوب الجمعة في زمن الغيبة، والثاني كاستصحاب بقاء عدالة الإمام الموضوع لجواز الاقتداء..

المقدمة الثانية: أنه بناء على ما تفصي به المصنف رحمة الله عليه عن إشكال السيد الصدر يلزم من ذلك أن لا يجري الاستصحاب، لعدم كون مورد الرواية من الموردين المشار إليهما في المقدمة الأولى، يعني لا استصحاب حكم ولا استصحاب موضوع لحكم..

أما عدم كون مورد الرواية من المورد الأول فلوضوح أن موردها هو الشبهة الموضوعية، والطهارة الخبثية المشكوكة نظير العدالة، فكما يترتب على استصحاب العدالة جواز الاقتداء كذلك يترتب على استصحاب الطهارة جواز الدخول في الصلاة..

إذاً استصحاب الطهارة ليس من استصحاب الحكم، فانتهى المورد الأول..

وأما انتفاء المورد الثاني وهو أنها استصحاب موضوع لحكم فلوضوح أن ذات الطهارة بمقتضى جواب المصنف ليست هي الشرط بل الشرط هو الطهارة المحرزة، فما هو موضوع وشرط لجواز وصحة الصلاة ليس هو المستصحب وما هو مستصحب ليس هو الموضوع والشرط..

فإذا خرج المورد عن استصحاب الحكم واستصحاب الموضوع فلا يكون من موارد الاستصحاب..

فجواب المصنف أدى إلى هذا التالي الفاسد..

تطبيق العبارة:

لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم مع إنها ليست بحكم، ولا محيىص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (فإنه يقال: إن الطهارة وأن لم تكن شرطاً فعلاً..)

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: تقريبه: أن الشرط يمكن أن ينقسم إلى نوعين:

الأول: الشرط الفعلي.

الثاني: الشرط الاقتضائي.

والفرق بينهما أن الشرط الاقتضائي قابل لأن يعرض عليه ما يحقق خروجه من الاقتضائية إلى الفعلية كالأمانة والظن وما شاكل ذلك..

إذا اتضح ذلك فنقول: إنه بمقتضى التوفيق بين الأدلة خرجت الطهارة الواقعية عن كونها شرطاً فعلياً لكن لم تسقط عن الشرطية من الأساس بل هي شرط اقتضائي، ولذا إذا طرأ عليها العلم وصلت إلى مرحلة الفعلية، فإذا كان الأمر كذلك فقولك أن مورد الصحيحة ليس من موارد استصحاب الموضوع غير صحيح، بل هو من موارد استصحابه غاية الأمر أنه من الشروط الاقتضائية..

الوجه الثاني: أنه سلمنا أن الطهارة ليست شرطاً لكنها من قيود الشرط، وهذا نظير ما لو جعل المولى الشرط في الصلاة هو

ستر العورة، واشترط في هذا الشرط الذي هو الستر أن يكون الساتر مباحاً غير مغصوب، فالذي هو شرط في الصلاة هو ستر العورة لكن بهذا القيد..

فلو كان الثوب مشكوك الغصبية يمكن أن نستصحب العدم.. وفيما نحن فيه الشرط وإن كان هو إحراز الطهارة لكن ليس الشرط هو مطلق الإحراز بل الإحراز المقيد بكونه للطهارة، فالطهارة قيد للشرط، والذي نستفيده من الأدلة أن يكون هناك أثر شرعي على المستصحب سواء كان هو الشرط بنفسه أو من قيود الشرط..

تطبيق العبارة:

فإنه يقال: إن الطهارة وأنّ لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ إنه غير منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث إنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً.

درس ٤٤٨:

حاصل الإشكال كان ما يلي: بناء على توجيه الأخوند رحمة الله عليه للصحيحة يلزم من ذلك أن لا يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي..

والأخوند قدس سره أجاب عن هذا الإشكال بجوابين، من الناحية النظرية يفترق الجوابين بهذه الكلمة:

أنه في الجواب الأول حافظ على شرطية المستصحب، وفي الجواب الثاني رفع اليد عن شرطية المستصحب، ويترتب على ذلك أنه بناء على الجواب الأول يكون الأخوند قد حافظ على ظهور ما جاء في تعريف الاستصحاب، غاية الأمر وسع الشرط والموضوع إلى الأعم من الشرط الفعلي والشرط

الاقتضائي، فيدخل حينئذ في إطلاق ما ذكره في تعريف الاستصحاب (الحكم في بقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه)

بينما على الجواب الثاني وهو الذي سوف يتبناه الأخوند مكرراً في المباحث الآتية خصوصاً عند الإشكال بالمثبتية على التمسك بالاستصحاب ونقحه سابقاً عند الحديث عن سعة حديث الرفع، حيث ذكرنا في بعض مباحث البراءة أن الرفع يشمل الشك في الجزئية، وجاء إشكال أن الجزئية من الأمور الانتزاعية تابعة لمنشأ انتزاعها وتترتب عليه ترتباً قهرياً، والحال أن حديث الرفع ظاهر في كونه بصدد رفع ما للشارع بما هو شارع إمكان وضعه والجزئية ليست كذلك، فأجاب هناك عن هذا الإشكال أنه يكفي في صحة تعلق الرفع بشيء إمكان وضعه للشارع ولو بالواسطة..

فيما نحن فيه كرر هذا المطلب وسوف يعيده ثانية في أكثر من موضع، وهو أنه وإن ذكرنا في تعريف الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي لكن لا يقصد من الموضوع خصوص المعنى الاصطلاحي للموضوع بل كل ما يترتب عليه أثر شرعي صدق عليه عنوان الموضوع اصطلاحاً أم لم يصدق، وفيما نحن فيه الطهارة بناء على ما تقدم من جواب الأخوند عن إشكال السيد الصدر وإن لم تكن شرطاً لكنها شرط الشرط، فيترتب عليها الأثر الشرعي.. فمن الناحية النظرية يكون الجواب الأول محافظاً على ظاهر ما جاء في التعريف، ويكون الجواب الثاني مقتضياً للتصرف في التعريف..

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علّة عدم الإعادة حينئذ..)

الإشكال الآخر الذي يسجل على كلام المصنف رحمة الله عليه أنه لو كان الشرط بحسب صحيحة زرارة هو الإحراز لكان المناسب للإمام عليه السلام عرفاً أن يعلل عدم وجوب الإعادة بقوله: (لأنك أحرزت الطهارة) والحال أنه علل ذلك بصغرى وكبرى تختلف عن العلة الحقيقية، توضيح المطلب:

أن زرارة بحسب ما فهمناه من السؤال تعجب من حكم الإمام بصحة الصلاة والحال أنه انكشف له أنه صلى بثوب نجس هذا كان منشأ التعجب، فلو كان الشرط هو الإحراز لا ذات الطهارة لكان الأنسب في الكلام أن يُعلل عدم وجوب الإعادة بقولنا: (لأنك أحرزت الطهارة) الذي مرجعه إلى أن صلاتك قد حكمنا بصحتها لأجل كونها مشتملة على الشرط ألا وهو إحراز الطهارة..

مع أن الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الإعادة بالصغرى وهي قوله: (لأنك كنت على يقين فشككت)، والكبرى وهو قوله: (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، وهذا التعليل لا يناسب كون الصحيحة بصدد إثبات شرطية الإحراز..

فالحاصل: أن تعليل الإمام عليه السلام بما ذكر لا يتناسب مع توجيه المصنف، فلا بد من رفع اليد عن التوجيه ليعود إشكال السيد الصدر جدعاً وثانيةً..

تطبيق العبارة:

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علّة عدم الإعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي

نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: (لأنك كنت على يقين ... إلى آخره)، إنه على الطهارة لا إنه مستصحابها، كما لا يخفى.

ص ٣٩٤، قوله رحمه الله: (فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال..)

في مقام الجواب عن هذا الإشكال يفرق المصنف رحمة الله عليه بين أمرين، حاصله:

أن التعليل الوارد في الرواية لرفع تعجب زرارة في حكم الإمام بعدم لزوم الإعادة يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون التعليل بلحاظ حال ما بعد الصلاة، أعني بلحاظ ظرف الجواب..

الاحتمال الثاني: أن يكون التعليل المذكور من قبل الإمام بلحاظ حال الصلاة، أي قبل انكشاف الخلاف..

فإذا أخذنا بالاحتمال الأول لكان الصحيح مع المستشكل لأن بعد انكشاف الخلاف لو فرضنا أن الشرط هو الإحراز لكان

ينبغي أن يقول له: (لا يضرك انكشاف الخلاف في تصحيح الصلاة ما دام الشرط هو الإحراز)، أما لو كان التعليل بلحاظ

حال الصلاة أي قبل الانكشاف فينسجم تعليل الإمام عليه السلام بالصغرى والكبرى مع ما ذكره، لأن قبل انكشاف الخلاف

الصغرى صادقة وهو (أنه كان على يقين فشك وليس ينبغي له أن ينقض اليقين بالشك) فتصدق الكبرى أيضاً، ويكون عليه

السلام قد علل بهذا التعليل لأجل أن يشير إلى نكتة حجية الاستصحاب..

والاحتمال الثاني هو المتعين، وإلا لعادت أصل الشبهة - أعني شبهة السيد الصدر - إذ لو كان تعليل الإمام بلحاظ ما بعد

الانكشاف لكان ذلك من مصادق نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك..

تطبيق العبارة:

فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب، وإنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضاً، كما عرفت في الإشكال.

هذا تمام الكلام في جواب الماتن رحمة الله عليه عن إشكال السيد الصدر نقضاً وإبراماً..

ص ٣٩٥، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا يكاد يصحّ التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء..)

بعد ذلك يحاول أن يذكر جواباً آخر عن أصل شبهة السيد الصدر التي كانت (أن التعليل لا يوافق المورد لأن المورد من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك)..

هذا الجواب الثاني ينسب إلى شريف العلماء ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل وأجاب عنه، حاصل الجواب المنسوب إلى شريف العلماء:

أن تصحيح مفاد الرواية يتم بالالتزام بكون عدم الإعادة في مورد السؤال اعتماداً على اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء..

والفرق بين هذا الجواب وسابقه، أنه في الجواب السابق تغير شرط صحة الصلاة من الطهارة إلى إحرازها، فيكون الإجزاء على القاعدة وليس خلاف القاعدة لأن القاعدة تقتضي أن إتيان

المأمور به بجميع شرائطه وأجزائه يكون مجزياً وإلا للزم الخلف، وهو أن الغرض ليس قائماً في المأمور به..
بينما على هذا التفسير يكون الإجزاء على خلاف القاعدة وتكون صحيحة زرارة هي دليل الإجزاء، فالشرط هو الطهارة الواقعية لكن صحيحة زرارة عبدتنا بإجزاء الطهارة الاستصحابية عن الطهارة الواقعية..
بقي أنه كيف يكون نظر الصحيحة إلى الإجزاء دافعاً لشبهة السيد الصدر؟، هذا نؤجله إلى يوم غد..

درس ٤٤٩:

لا زال البحث في المحاولة المنسوبة إلى بعض أساتذة الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وهو شريف العلماء: بحمل الصحيحة على كونها في مقام تشريع قاعدة الإجزاء في الأحكام الظاهرية، فحينئذ يدعي أن التعليل الوارد في الصحيحة يصح ويكون له وجه فلا يرد إشكال السيد الصدر..

هذا الكلام بهذا المقدار في غاية الإبهام لا بد لنا أن يتضح الوجه في كون حمل الصحيحة على قاعدة الإجزاء يقتضي صحة التعليل..

كلامه يمكن أن يحمل على أحد معنيين:

المعنى الأول: أن تكون الصحيحة بصدد تشريع قاعدة الإجزاء ويكون التعليل وارداً لخدمة هذه القاعدة، بحيث تصبح الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب بالكلية، فمعنى (لا تنقض اليقين بالشك) لأجل أن الشارع حكم بإجزاء الأمر الظاهري فيصح التعليل في الرواية..

المعنى الثاني: أن نحافظ على نظر الصحيحة إلى الاستصحاب ولكن مع ذلك تكون ناظرة إلى قاعدة الإجزاء أيضاً، توضيحه:

أنه في الأقيسة التي يؤتى بها لتعليل أمر ليس من الضروري أن تكون دائماً على نحو القياس الصريح، بل كثيراً ما تكون مضمرة والقياس المضمرة هو ما يحذف إحدى مقدمتيه، وندعي أن الصحيحة وأن تعليل الإمام عليه السلام من الأقيسة المضمرة، حيث إنه في تعليله اقتصر على الصغرى وحذف الكبرى، ببيان:

أن صحة الصلاة وعدم لزوم الإعادة في الفرض المزبور تتوقف على إثبات مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الصلاة بالثوب مشكوك النجاسة مما أمر به الشارع بالأمر الظاهري..

المقدمة الثانية: أن الأمر الظاهري يجزي عن الأمر الواقعي إما عقلاً وإما شرعاً..

فجمع هاتين المقدمتين إلى بعضهما البعض يثبت عدم لزوم الإعادة..

والصغرى إثباتها يكون عن طريق التعبد بالحالة السابقة، والتعبد بالحالة السابقة هي الاستصحاب..

فقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من وضوئك وليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) تعليل بصغرى القياس، وذكرنا أن الأقيسة المضمرة شائعة في الاستدلالات..

وعليه فمن جهة يصح التعليل، ومن جهة أخرى تكون الرواية ناظرة إلى الاستصحاب وقاعدة الإجزاء معاً..

يعلق الماتن رحمة الله عليه على كلا الاحتمالين:

أما الاحتمال الأول: إذا لم يرجع إلى الاحتمال الثاني فلا معنى محصل له، لأن إشكال السيد الصدر يبقى على حاله، كيف يعلل الإمام عليه السلام عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك والحال أن المورد من نقض اليقين باليقين،

فحمل الرواية على قاعدة الإجزاء لا يصح هذا التعليل، إلا إذا ضمنا لهذا الوجه الوجه الأول الذي تقدم عن المصنف، وحينئذ يكون ذلك لوحده مغنياً..

وأما الاحتمال الثاني: فهو وإن كان وجيهاً لكن قد ذكرنا مراراً أن التعليل لا بد أن يكون بأمر ارتكازي، وارتكازية الإجزاء ليست بهذه المثابة من الوضوح بخلاف ارتكازية البناء على الحالة السابقة، لما عرفت من أن سيرة العقلاء قائمة على ذلك وإن لم نقبلها كدليل، فالتعليل بالأمر الارتكازي يقتضي أن تكون الصحيحة ناظرة إلى الاستصحاب فحسب دون قاعدة الإجزاء..

هذا تمام الكلام في مناقشة الوجه الثاني من الوجوه التي أجيب بها عن إشكال السيد الصدر..

الجواب الثالث: الذي يرتضيه المصنف، حاصله:

أن إشكال السيد الصدر لا يقتضي صرف الرواية عن ظهورها، تقريبه:

أنه إذا وُجد نص يحتمل فيه أحد أمرين، وكان ظاهراً في أحدهما، ووجدت نكته في النص تخالف ما يظهر فيه النص، فحينئذ هذه النكته تصلح لصرف النص عن ظهوره إلى الاحتمال المخالف للظهور بشرط أن لا تكون هذه النكته منافية أيضاً للاحتمال الثاني..

لنفترض نص قال: (رأيت أسداً) هذا أسد يحتمل فيه الرجل الشجاع ويحتمل فيه الحيوان المفترس، ووجدت قرينة في الخارج عرفنا أن هذا الذي قال رأيت أعمى وهذا بهذه القرينة تتنافى مع رؤيته للحيوان المفترس، هذه القرينة تصلح لأن تحمل على المعنى الثاني إذا لم تتنافى مع المعنى الأول، أما

لو كانت تتنافى لا تكون هذه النكته معنى للاحتمال الثاني فالعمى كما يتنافى مع الحمل على رؤية الحيوان المفترس يتنافى مع رؤية الرجل الشجاع..

وما نحن فيه القرينة التي تتنافى مع الاستصحاب هي مورد الرواية حيث إنه من موارد نقض اليقين باليقين لأن الاستصحاب من موارد نقض اليقين بالشك، حينئذ نقول:

هذه الصحيحة لا يخلو أمرها إما أن تكون ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب، وإما أن تكون ناظرة إلى قاعدة اليقين، قرينية المورد كما تتنافى مع الاستصحاب تتنافى أيضاً مع قاعدة اليقين، لأن قاعدة اليقين على تقدير جريانها يكون العدم من موارد نقض اليقين بالشك والحال أن الرواية من موارد نقض اليقين باليقين..

فتحصل أنه على تقدير تمامية إشكال السيد الصدر لا يبطل الاستدلال بالرواية على الاستصحاب، لأن الرواية بحسب الفرض يدور أمرها بين ما هي ظاهرة فيه ذاتاً وهو الاستصحاب، وبين ما هي ليست بظاهرة فيه وهي قاعدة اليقين، ومنافاة المورد للاستصحاب لا يقتضي رفع اليد عنه إلا إذا كان التعليل بحسب المورد ينسجم مع قاعدة اليقين، والحال أنه لا ينسجم مع كليهما فيبقى ظهور القاعدة في تشريع حجية الاستصحاب بلا مانع، غاية الأمر يكون الإشكال في تطبيق قاعدة الاستصحاب على المورد، والتبعيض في حجية النصوص الشرعية أمر مفروغ عنه عند المحققين..

تطبيق العبارة:

ثم إنه لا يكاد يصحّ التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للأجزاء وعدم إعادتها، لا

لزوم النقص من الإعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقص اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلا للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمل.

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه والعجز عن التفصي عنه - إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإن لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

صحيحة زرارة الثالثة.

ص ٣٩٥، قوله رحمه الله: (ومنها: صحيحة زرارة..).
الصحيحة الثالثة التي استدلا بها صاحب الوافية رحمة الله عليه على حجية الاستصحاب..

هذه الرواية كما هو معهود ويوكل الأمر إلى مراجعتكم وردت بسندين، أحدهما صحيح، والآخر مختلف فيه لوقوع محمد بن إسماعيل في سنده وهو مردد بين ابن بزيع والنيشابوري والبرمكي.. والمشهور حملوه عن ابن بزيع لكونه من تلامذة الفضل بن شاذان الذي روى عنه هذه الرواية..

الرواية واردة في مسألة الشك في الصلاة، في المصلي الذي لا يعرف هو في الركعة الثالثة أو في الرابعة، وتيقن الثالثة، فالإمام عليه السلام طبق هنا الاستصحاب، فإن المكلف قبل أن يدخل في صلاته كان على يقين من عدم تمام الركعات، وعندما

تيقن بالثالثة انتقض اليقين بيقين جديد في خصوص الركعات الثلاث الأولى، أما بخصوص الرابعة فاليقين السابق لم ينتقض فلو أخذنا بالشك وبنينا على الرابعة فيكون من موارد نقض اليقين بالشك..

تطبيق العبارة:

ومنها : صحيحة ثالثة لزرارة: (وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات). والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشك في إتيانها.

درس ٤٥٠:

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة..)

كان الكلام في الاستدلال في الصحيحة الثالثة لزرارة، وقربنا الاستدلال بها لإثبات حجية الاستصحاب، هناك مشكلتان أساسيتان تواجه الاستدلال بهذه الصحيحة..

المشكلة الأولى: أن في الصحيحة المذكورة يوجد احتمالان: الاحتمال الأول: أن يُراد من اليقين في قوله: (ولا ينقض اليقين بالشك) المكرر في الرواية بأنحاء مختلفة هو اليقين بما كان عليه سابقاً، على هذا الاحتمال تكون الصحيحة ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب لأن القاعدة التي تؤثر في التعبد ببقاء الحالة السابقة هي الاستصحاب..

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد باليقين في مقام الإشارة إلى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فالرواية على هذا الاحتمال تكون ناظرة إلى ركعة الاحتياط بأن يبني المكلف على ما هو متيقن عنده -وهو الثالثة في مورد الرواية- ثم يحتاط بركعة رابعة..، على هذا الاحتمال الثاني تكون الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب..

وعليه فالصحيحة مرددة بين هذين الاحتمالين يتوقف الاستدلال بها على تعيين الاحتمال الأول، إما بالاستظهار الذاتي من الخبر الذي لا يوجد له مانع، وإما بالقرينة الخارجية..

أما القرينة الخارجية فهي مفقودة في المقام ولا يوجد عندنا رواية أخرى شارحة ومعينة للاحتمال الأول..

وأما الاستظهار الذاتي فهو وإن كان موجوداً لشياع التعبير (لا تنقض اليقين) في الاستصحاب، لكن هذا الاستظهار الذاتي يبطل بالمانع، فلا بد من رفع اليد عنه إما بترجيح الاحتمال الثاني أو لا أقل من التكافؤ المقتضي للإجمال..

وهذا المانع هو أن الصحيحة لو كانت ناظرة إلى الاستصحاب لكان لازم استصحاب الحالة السابقة هو أن نأتي بركعة رابعة موصولة، لأن ما كنت على يقين منه هو أنني لم آتي بركعة رابعة، فمقتضى الاستصحاب أن أصلي الرابعة موصولة، وصلاة الرابعة موصولة مخالف للمذهب من أنه في صورة الشك نأتي بركعة مفصولة، فهذا المانع إما أن يرجح الاحتمال الثاني لأنه يتناسب معه، وإما لا أقل من التكافؤ والإجمال..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المشكلة:

أن ما فرض مانعاً ليس بمانع، وذلك لأن الاحتياط في المذهب بإتيان ركعة مفصولة لا يمنع من أن يكون المراد من اليقين

في الصحيحة هو اليقين المقوم للاستصحاب، وذلك لأن مقتضى الاستصحاب أن تكون الثلاث محرزة فعلياً أن أتى برابعة، فعندما ننظر إلى الروايات التي هي مستند المذهب في الركعة المفصولة تكون تلك الروايات معينة للإجمال والإطلاق..

وبعبارة أوضح: مقتضى الاستصحاب لزوم الإتيان برابعة، ولزوم الإتيان بالرابعة ينسجم مع الإتيان بها موصولة ومفصولة، فإذا كان ينسجم مع كليهما فتكون الروايات المعينة للمفصولة لا تنافي حمل اليقين على اليقين الاستصحابي، لأنها إنما تنافيه لو لم يكن مقتضى الاستصحاب ينسجم مع الركعة المفصولة..

طبعاً هنا في نقض وإبرام وإشكالات كثيرة جداً يحتاج الرد عنها أو قبولها إلى تحقيق حتى فيما أفاده المصنف.. بحث خارج عن محلنا..

تطبيق العبارة:

وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة، ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقرّ على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علّمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، والإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة..

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوك، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم.

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (وربما أشكل أيضاً، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب..)

المشكلة الثانية: سلمنا أن هذه الصحيحة ناظرة إلى اليقين الاستصحابي لا اليقين بالفراغ فتدل على حجية الاستصحاب، ولكن كما ذكرنا في الصحيحة الأولى الانتفاع بالدليل إذا كان يدل على قاعدة مطردة أما لو كان الدليل يدل على حجية الاستصحاب في خصوص مورده فهذا لا نفع فيه، لأن المسألة الأصولية كما تقدم عن الماتن في أو بحث الأصول العملية هي المسألة التي لا تختص بباب دون باب..

يستظهر المستشكل أن الصحيحة تدل على حجية الاستصحاب في خصوص الشك في عدد الركعات، ووجه الاستظهار أن الفعل في الجمل المتعددة في الصحيحة مبني للمعلوم لا للمجهول، وبنائها للمعلوم يقتضي الاعتناء بخصوصية المورد، فإن قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك) تدل على أن ذلك الرجل الذي لا يدري أنه في ثلاث أو أربع هو الذي يستعمل هذه القاعدة..

نعم لو كان بناء الفعل للمجهول لأمكن رفع اليد عن خصوصية المورد، كما فعلنا ذلك في الصحيحين السابقين بقريئة التعليل والارتكازية، أما في هذه الصحيحة ففرقها عن الصحيحتين أنه في الصحيحتين كان الأمر بالعمل بالاستصحاب وقع علة لحكم سابق، بينما هنا لا يوجد تعليل وإنما أمر لمن حصل معه الشك المذكور بأن يبني على الحالة السابقة، فلا نستطيع بهذا البيان أن نرفع اليد خصوصية المورد فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مشرعة في مورد الرواية، لا مسألة أصولية لا تختص بباب دون باب..

يجيب المصنف عن الإشكالية الثانية:

أنه يوجد قرينتان تقتضيان رفع اليد عن خصوصية المورد:
القرينة الأولى: 26 تكرر هذا التعبير في موارد الروايات
 الأخرى، هذا يجعل قرينة على عدم اختصاص هذا الحكم
 بمورد الرواية.

القرينة الثانية: أن مناسبات الحكم والموضوع تجعل مناط
 الحكم ما في اليقين والشك من خصوصية، لا أن مناط الحكم
 هو كون اليقين والشك في عدد الركعات خصوصاً من استعمال
 كلمة (النقض) التي حملناها على ما في اليقين من استحكام..

تطبيق العبارة:

وربما أشكل أيضاً، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت
 من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة
 لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل،
 ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك.

وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، وأن كان يؤيده
 تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد.
 بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة
 النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد
 من الخصوصية، وأن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير
 بعيدة.

هذا تمام الكلام في الصحيحة الثالثة..

الرواية الرابعة خبر الخصال.

ص ٣٩٦، قوله رحمه الله: (ومنها قوله: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (فإن اليقين لا يدفع بالشك) ..)

يقع الكلام في هذه الصحيحة في جهات ثلاث:
الجهة الأولى: في سندها.

الجهة الثانية: في دلالتها على قاعدة عامة..

الجهة الثالثة: في ماهية القاعدة التي تدل عليها هل هي الاستصحاب أم قاعدة اليقين؟

درس ٤٥١:

الخبر الرابع الذي استدلوا به على الاستصحاب هو خبر الأربعمائة المروي في الخصال، في هذا الحديث الطويل ورد فيه (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) ..

مع قطع النظر عن الدقة في نقل هذا الحديث فإنه في عين هذه العبارات لا يوجد لا في الخصال ولا في الإرشاد للمفيد حيث روى جزءاً من ذلك الحديث، إلا أن التفاوت بالنقل لا يضر بأصل الاستدلال..

ومن جهة السند فإن الخبر محل إشكال، حاول البعض أن يجبر ضعف السند عن طريق عمل المشهور، هذا الوجه يتكرر في الفقه في مقام الجابرية ولا بد من تحقيقه، فما هي الشهرة الجابرية بلحاظ نوعها؟، وما هي الشهرة الجابرية بلحاظ زمانها؟

تقدم سابقاً أن الشهرة على ثلاثة أنواع..

النوع الأول: الشهرة الروائية، يقع الكلام عنها في مقام ترجيح أحد المتعارضين وهي أن تشتهر الرواية في المصنفات الحديثية سواء كانت الفتوى على وفقها أم لا، وسواء استند إليها المشهور أم لا، صرف اشتهار الرواية في المجاميع الحديثية يشكل لنا شهرة روائية..

النوع الثاني: الشهرة الفتوائية، وهي عبارة عن اشتهار الفتوى بين العلماء، بمعنى أنه إذا لاحظنا آرائهم في فرع معين وجدنا الاتفاق بين المشهور في الفتوى، سواء وجدت رواية موافقة للفتوى أم لا، وسواء استندوا إلى الرواية الموجودة أم لا، وهذه الشهرة هي أخت الإجماع، ووقع الكلام عنها في مباحث الأمارات..

النوع الثالث: الشهرة العملية، وهي الشهرة في الاستناد، كأن يستند المشهور في مقام الفتوى إلى رواية بخصوصها، سواء اشتهرت الرواية في المجاميع الحديثية أم لا، ما وقع الكلام في جابريته لضعف السند هو هذا النوع الثالث من الشهرة.. فهذا هو تحقيق المطالب بلحاظ نوع الشهرة..

أما تحقيقه بلحاظ زمان الشهرة..

الشهرة بلحاظ الزمان تنقسم إلى شهرة بين القدماء، وشهرة بين المتأخرين..

ذكر في محله أن الشهرة العملية عند القائلين بجابريتها مختصة بشهرة القدماء -طبعاً هذا البحث تقدم بعد دليل الانسداد ص ٣٣٢-..

إذا اتضحت هذه المقدمة، هل يمكن لنا بناء على ثبوت الكبرى -أعني جابرية الضعف بالشهرة العملية- هل ما نحن فيه وهي رواية الخصال من صغريات هذه الكبرى أم لا؟

لا شك أن المشهور أفتوا بالاستصحاب، ولا شك أن عمدة مستندهم هو الروايات، لكن هل هذا يكفي؟ الصحيح أنه لا يكفي، لأن الاستدلال بحاجة إلى مقدمة ثالثة مضافاً إلى فتوى المشهور بحجية الاستصحاب واستنادهم إلى الروايات نحتاج إلى إثبات أن هذه الرواية مما استندوا إليها، لعل فتواهم كانت اعتماداً على الروايات الثلاث الأولى.. هذا مضافاً إلى أن الشهرة لو كانت تكون شهرة المتأخرين، لما عرفت من أن الاستدلال بالروايات على حجية الاستصحاب شاع منذ والد الشيخ البهائي وهو من متأخري المتأخرين..

بعد تمام البحث من الناحية السندية يقع الكلام في مورد هذه الرواية..

هل هي ناظرة إلى قاعدة اليقين، أنها ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب؟

ذكر الشيخ الأعظم وتبعه على ذلك الماتن ظاهراً أن الظهور البدوي لرواية الخصال هي قاعدة اليقين، والوجه في كونه ظهوراً أولياً هو استعمال أداة تدل على الترتيب وهو قوله: (فأصابه شك..) فإن الفاء التي للترتيب لا معنى يصح لها في المقام إلا أن يُقصد الترتيب الزماني وليست بصدد إفادة الترديد المكاني أو الشرفي أو ما شاكل ذلك، فالفاء للترتيب باتصال و(ثم) للترتيب بانفصال، والاتصال والانفصال بلحاظ الزمان، فإذا كانت الفاء ظاهرة في الترتيب بالزماني فهذا يعني أن زمان اليقين متقدم على زمان الشك، وتقدم زمان اليقين على زمان الشك مما تقوم به قاعدة اليقين دون الاستصحاب، توضيحه:

أنه في قاعدة اليقين يشترط شرطان:

الأول: أن يتأخر الشك عن اليقين زماناً..

الثاني: أن يسري الشك إلى اليقين..

بينما في الاستصحاب لا يشترط تقدم زمان اليقين على زمان الشك، بل قد يحصل ويتفق أن زمان الشك في الاستصحاب متقدم على زمان اليقين، كما لو شككت في نجاسة ثوبي يوم الجمعة، وفي يوم السبت حصل يقين بطهارته في يوم الخميس، على القول بحجية الاستصحاب يجري فيصح أن تقول لا تنقض اليقين بالشك، إنما المهم في الاستصحاب تقدم المتيقن على المشكوك، ولما كان ظاهر الرواية أن الشك زماناً متأخر عن اليقين فتكون ظاهرة في قاعدة اليقين..

إن قلت: إن هذا الظهور لا يسلم، باعتبار أن مورد السؤال كان الشك متأخراً عن اليقين، وهذا يحصل أيضاً في الاستصحاب فلا تكون الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين..

قلت: إن المتأمل في الرواية يقطع في كونها بصدد السؤال عن قضية افتراضية، والقضايا الافتراضية لا يكون لها مورد خاص..

إذاً الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين..

مع ذلك نستطيع أن نرفع اليد عن هذا الظهور البدوي بنكنتين أقوى منه:

النكته الأولى: أن المتداول في مورد الاستصحاب أن يُعبر عن الاستصحاب بتأخر الشك عن اليقين لا لكون الاستصحاب يتقوم بذلك، بل لأجل أن الشك واليقين بالاستصحاب يكشفان عن المتيقن والمشكوك، ومن المعلوم أنه في الاستصحاب يشترط تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك، فسرى هذا الاعتبار في مقام التعبير والتلفظ إلى الشك واليقين، لكونهما

من الصفات ذات التعلق فما يلحق بأحدهما يلحق بالآخر ولو في مقام التعبير..
النكته الثانية: أن ذيل الرواية يشير إلى تلك الكبرى الارتكازية المتقدمة في الصحاح الثلاث، وهي قوله: (فإن الشك لا ينقض اليقين) وما هو مرتكز هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين..
 فبهاتين النكتتين نرفع اليد عن ظهور الرواية في قاعدة اليقين..

تطبيق العبارة:

ومنها قوله: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (فإن اليقين لا يدفع بالشك).

وهو وأن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتّحاد، فافهم.

هذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض ... إلى آخره). هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب.

الرواية الخامسة خبر الصفار.

ص ٣٩٧، قوله رحمه الله: (ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني..)

خبر الصفار عن علي بن محمد الكاشاني أو القاساني، الرواية ناظرة إلى مسألة الصيام والإفطار، والمشكلة فيها من ناحية

السند تكمن في (القاساني) فإنه لم تثبت وثاقته بل نص بعض الرجاليين على ضعفه، فلا يبقى إلا الجابرية وقد عرفت الحال فيها..

وعليه فينصب البحث على دلالة الخبر..

الخبر يدل على أن من كان على يقين من شعبان فلا يجب عليه الصيام إذا شك في دخول شهر رمضان، ومن كان على يقين من شهر رمضان لا يجوز له الإفطار إذا شك في دخول شوال، وعلل ذلك الإمام عليه السلام بأن اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذا ظاهر في النظر إلى قاعدة الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني، (قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية) حيث دلّ على أن اليقين بـ (شعبان) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع [عليه] عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

درس ٤٥٢:

ص ٣٩٧، قوله رحمه الله: (وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك..)

كان البحث في التمسك بخبر القاساني الوارد في مسألة الشك في يومٍ أنه من رمضان أم من غيره، فالإمام عليه السلام أجاب السائل قائلاً: اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية..

تقريب الاستدلال بهذا الخبر:

أنه قد ورد في كلام الإمام عليه السلام التعبير باليقين والشك، واليقين والشك دخالتهما في قضية من القضايا وإن كانت لا تختص بالاستصحاب ولكن فيما نحن فيه يوجد قرينتان على نظر الرواية إلى الاستصحاب..

القرينة الأولى: تعارف إطلاق هذا التعبير المشتمل على أن الشك لا يؤثر في اليقين في الأخبار المتقدمة الدالة على الاستصحاب حتماً..

القرينة الثانية: وهي القرينة الداخلية، حيث إن السائل سأل عن صوم يوم يُشك في أنه من رمضان، وهذا عام يشمل ما لو كان طرف التردد شعبان وشهر رمضان أم كان طرف التردد شهر رمضان وشوال، والإمام عليه السلام حكم في الجواب بأن يبقى على يقينه ولا يدخل فيه الشك، فإذا كان الشك مردداً بين شعبان وشهر رمضان فمعنى عدم إدخال الشك في اليقين البقاء على شعبان، وإن كام الثاني فمعنى عدم إدخال الشك البقاء على شهر رمضان، والعمل بالحالة السابقة في كلا الفرضين كاشف عن أن الرواية ناظرة إلى الاستصحاب..

المصنف رحمة الله عليه لا يقبل الاستدلال بهذا الخبر، ودليله على ذلك وجود قرينة خارجية في غاية القوة توجب القطع بأن هذه الرواية لا نظر لها إلى الاستصحاب..

وهذه القرينة عبارة عن روايات باب الشك في المجاميع الحديثية، فإن هذه الخبر وإن عبر باليقين والشك لكن لا يقصد من اليقين اليقين بالحالة السابقة بل يقصد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، حيث ورد في كثير من السنة الأخبار أن التظني لا يكون منشأً لإيجاب الصوم بل صوموا للرؤية وافطروا للرؤية، لأن الذي يكون مقابلاً للتظني هو اليقين، فكأنه قال: صوموا لليقين وافطروا لليقين..

وهذه الروايات بحد من الكثرة توجد الإطمئنان -على الأقل- للفقهاء أن المراد من اليقين ليس اليقين بالحالة السابقة..
 وبعبارة فنية: الذين استدلوا على الاستصحاب بأخبار الشك في الصوم خصصوا من بين الأخبار الكثيرة هذا الخبر، لأنه يشتمل على كلمة (اليقين)، وهذه الكلمة قابلة للانطباق على اليقين بالحالة السابقة وعلى اليقين الذي أخذ موضوعاً في وجوب الصوم، ولا شك أن الأخبار المجردة عن اليقين لا يصح الاستدلال بها على الاستصحاب، وليس ذلك إلا لكون المراد من الرؤية هو اليقين بدخول الشهر، فيكون ذلك قرينة على التصرف في (اليقين) في الرواية المشتملة على تلك الكلمة..
 وبهذا تم الكلام في الدليل الخامس من الروايات..

تطبيق العبارة:

وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وإنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه.

الطائفة السادسة أخبار الطهارة والحل.

ص ٣٩٨، قوله رحمه الله: (ومنها: قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر)..)
 فمن أخبار الطهارة موثقة عمتر الساباطي قال: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر).
 ومن أخبار الحل: (كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه).

وهذه الروايات متعددة والبعض منها معتبر السند فلا داعي للتعرض لأسانيدها، فقط يوجد نكتة في المقام:
 أن الماتن كعادته في نقل الروايات لا يدقق في الألفاظ، وإنما ينقل مضمون الكلام وإلا فإن النصوص التي ذكرها في الكتاب تختلف عن الموجود في المجاميع الحديثية زيادة أو نقصاناً أو تبديلاً لكلمة مكان أخرى..

الكلام في تقريب الاستدلال:

ففي حديث الطهارة يوجد احتمالات متعددة ربما تصل إلى سبعة، نشير إلى أهمها:

الاحتمال الأول: أن تكون هذه الأخبار غاية ومغيا ناظرة إلى كلِّ من قاعدة الطهارة والاستصحاب، وهذا القول يظهر من صاحب الفصول..

الاحتمال الثاني: أنها ناظرة إلى القاعدة دون الاستصحاب، وهذا ما يظهر من الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

الاحتمال الثالث: أنها ناظرة إلى الاستصحاب دون القاعدة، وهذا ما يختاره المصنف في خصوص الكفاية..

فهذه هي الأقوال الرئيسية في المقام، ومنشأ الخلاف أن الغاية الواردة في الخبر لأي شيء هي؟

فإن قلنا بأن المغيا هو الشيء أو الماء فتكون الموثقة ناظرة إلى قاعدة الطهارة، لأن المراد حينئذ أن كل شيء مشكوك الحكم فهو طاهر، وتشريع الطهارة في مورد الشك فيها من الأحكام الظاهرية، فتكون الموثقة ناظرة إلى قاعدة الطهارة..

أما بنظر الماتن فإن المغيا وصدر الحديث لا ناظر له إلى قاعدة في ظرف الشك، بل هو بصدد بيان طهارة واقعية، فيقول: واقعاً الماء أو الأشياء محكومة بالطهارة..

هذا مؤدى عقد المغيا..

أما الغاية فيقول فيها: ويحكم باستمرار ذلك الحكم الثابت للماء واقعاً، فتلك الطهارة الواقعية تستمر ما دمنا لم نعلم ما لم يطرأ ضد هذا الشيء المعلوم، وليست الغاية لتحديد الموضوع.. والوجه في ذلك: أن الظاهر من صدر الصحيحة أنها بصدد إثبات طهارة للأشياء بعناوينها الأولية لا بعنوان أنها مشكوكة، الأشياء كلها ظاهرة.. الماء كله ظاهر.. ظاهر في أن الماء بما هو ماء ظاهر لا بما أنه مشكوك الحكم ظاهر..، هذا في المغيا، وإما في الغاية فتدل على استمرار هذا الحكم ما لم نعلم بالرافع له، وهذا هو عبارة عن الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

ومنها: قوله عليه السلام: (كلّ شيء ظاهر حتى تعلم أنّه قدر) وقوله عليه السلام: (الماء كله ظاهر حتى تعلم أنّه نجس) وقوله عليه السلام: (كلّ شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام). وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنّ الغاية فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته، وذلك لظهور المغيا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى؛ فهو وأنّ لم يكن له بنفسه مساسّ بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلاّ أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنّه لو صار مغياً لغاية، مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذلك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.

درس ٤٥٣:

ص ٣٩٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى إنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً..)

ما زال البحث في الاستدلال بالطائفة الأخيرة من الروايات التي تشتمل على غاية ومغيا، وتختلف فيما بينها بالمادة، ففي بعضها هي الطهارة والنظافة، وفي بعضها الحلية والإباحة.. وآخر ما توصلنا إليه في رأي المصنف أن الصدر والمغيا ناظر إلى إثبات الحكم للأشياء بعناوينها الأولية ولا نظر له إلى تشريع قاعدة في ظرف الشك، وأن الذيل والغاية ناظر إلى الاستصحاب..

وعليه فالرواية الواحدة صدرأً وذيلاً يستفاد منهما مطلبان، فربما لأجل ذلك من مرجحات ما أفاده المصنف ومن المؤيدات أمرين:

الأمر الأول: أن الأخبار المتقدمة لو كان صدرها والمغيا ناظرأً إلى قاعدة الطهارة للزم تالي فاسد من ذلك، وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بيان الملازمة:

أن نظر الصدر إلى قاعدة الطهارة يقتضي أن يكون قوله في الخبر: (حتى تعلم) أو (حتى تعرف) من قيود الموضوع وهو كلمة (الشيء)، فيكون معنى قولنا: (كل شيء طاهر) أن المشكوك محكوم بالطهارة، فإذا حملنا (حتى تعلم أو تعرف) على كونه غاية لاستمرار الحكم للزم أن تكون هذه الكلمة (حتى تعلم) قيوداً للموضوع والحكم في وقت واحد، فيكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى..

بخلافه على مبنى الماتن فإن الصدر ليس مقيداً ب(حتى تعلم) موضوعاً لما عرفت من أن الطهارة ثابتة لذات الشيء بعنوانه لا للشيء المقيد بعدم العلم، وعليه فلا يكون قوله: (حتى تعلم)

الإقيداً لاستمرار الحكم، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى..

الأمر الثاني: أن واحدة من الأخبار وهي موثقة عمار الساباطي ورد في ذيلها إضافة على سائر الروايات وهي قوله: (فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك) فإن هذا الذيل يؤيد أن الغاية ناظرة إلى الاستصحاب واستمرار الحكم الثابت للأشياء بعناوينها..

ووجه المؤيدية: أنه وقع هذا الذيل بعد الغاية ومرتبباً بها، فعندما قال: (حتى تعلم أنه قدر.. فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك شيء) ففي هذا الذيل المتفرع على قوله في الغاية: (حتى تعلم) بين منطوق الغاية ومفهومها، فالأول أعني المنطوق هو قوله: (ما لم تعلم فليس عليك)، والثاني وهو المفهوم قوله: (إذا علمت فقد قدر)..

والفرق بين هذا المؤيد والمؤيد السابق، أن المؤيد السابق يصلح لإبطال من يقول بأن الأخبار ناظرة صدرأً وذيلاً إلى قاعدة الطهارة والاستصحاب، وهو نظر صاحب الفصول لأنه يترتب عليه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكنه لا يبطل دعوى كون الأخبار ناظرة إلى خصوص القاعدة صدرأً وذيلاً، بينما المؤيد الثاني على تقدير تماميته يصلح لإثبات أن الذيل لا يختص بقاعدة الطهارة لأن تلك الإضافة في موثقة عمار ترتبب باستمرار الحكم، فإذا ضمنا كلا المؤيدين يتعين القول بأن الأخبار ناظرة صدرأً إلى ثبوت حكم للأشياء بعناوينها الأولية وذيلاً إلى الاستصحاب..

بعد ذلك يقع الكلام نقطة أخيرة من البحث في هذه الطائفة..

وهي أنها على تقدير نظرها إلى الاستصحاب فهل تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، أم على حجيته في خصوص الشك في الطهارة والحلية؟

الماتن رحمة الله عليه يقول: نحن وهذه الروايات نستفيد حجية الاستصحاب عند الشك في الطهارة والحلية، لكن نتمم الاستدلال بضميمة عدم القول بالفصل بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام..

هذا البيان للمصنف المتكرر منه في أكثر من موضع وهو القول بعدم الفصل إن أرجعناه إلى الإجماع المركب فالإشكال المتعارف يرد عليه وهو أن المعتبر القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل، يعني أن تتفق الأمة على نفي الثالث لا أن لا يوجد في الأمة قول ثالث، وهذا إشكاله واضح على المصنف.. لكن ربما يأتي على الذهن خصوصاً أن المصنف ممن يقولون بعدم الاعتبار بعدم القول بالفصل أن يكون مقصوده من هذا النحو من الاستدلال هو إرجاع المطلب إلى الارتكاز وأنه لا خصوصية للطهارة والحلية، فعندما يحكم الشارع باستمرار الحكم ما يفهم في العرف أن ذلك لأجل التعبد باليقين السابق، فالارتكاز العرفي لا يفصل ولا يميز بين أن يكون المتيقن سابقاً هو الطهارة والحل أم شيء آخر، فبالتالي لا يرد عليه الإشكال المتعارف، وعلى هذا القياس في أكثر المواضع التي استعمل فيها الماتن عدم القول بالفصل..

تطبيق العبارة:

ولا يخفى إنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدل على القاعدة

والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل (كلّ شيء حلال، أو ظاهر) في إنّه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، وهكذا (الماء كله ظاهر)، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك أنّه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام، لعم الدليل وتمّ. ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار: (فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيّب واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في إنّه متفرع على الغاية وحدها، وإنّه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيّب، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

ص ٣٩٩، قوله رحمه الله: (ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع..)

بعد هذه الطوائف من الروايات التي استدلت بها على الاستصحاب، وتبين أن التام منها خمسة، فحينئذ ثبت مقتضى للقول بحجية الاستصحاب مطلقاً، وتعرضنا سابقاً لبعض الأقوال المخالفة وناقشناها من قبيل التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ومن قبيل التفصيل بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية..

فلقائل أن يقول: أن الصحيح منهجياً أن يتعرض الماتن لأدلة تمام الأقوال ويناقشها، لأن أدلة الأقوال الأخرى تكون بمثابة المانع والمصنف ما فعله في المقام أثبت المقتضي، فلكي يتم الاستدلال لابد من رفع المانع بإبطال أدلة سائر الأقوال.. ولكن بعد التأمل إلى أن الأقوال الأخرى تصنف إلى صنفين: صنف يرجع إلى فهم لهذه الروايات وهذا تعرض له الماتن في رده على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، وفي التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية، فصح أن يتعرض له لدعوى المفصل أن الروايات ظاهرة في ذلك.. والصنف الآخر من الأقوال من التفصيلات لا ترتبط بفهم هذه الروايات، وبعد ثبوت العموم في هذه الروايات لا يُصغى إلى التسولات التي لأجلها نشأت تلك الأقوال، لأن الشارع عبدنا بالاستصحاب مطلقاً..

لكن بعد ذلك يرى أن من المناسب التعرض لتفصيل آخر في حجية الاستصحاب وقع محلاً للكلام بين الأصحاب، وهو التفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، ولما كان هذا التفصيل يتوقف على فهم حقيقة هذين الحكمين وعلى كيفية جعلهما قدم مقدمة كما فعل في تعليقه على الرسائل لبيان الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي في كيفية تعلق الجعل به..

وكيف ما كان، ففي هذه المقدمة يتعرض لأمر..

الأمر الأول: أن الحكم التكليفي والحكم الوضعي مختلفان مفهوماً، والمقصود الاختلاف المفهومي بين مصداق الحكم

التكليفي ومصداق الحكم الوضعي، أي بين الوجوب مثلاً وبين السببية مثلاً..

فبين الوجوب والسببية يكون التفاوت المفهومي كالنار على المنار ولا يحتاج إلى إثبات..

الأمر الثاني: أن الحكم التكليفي والوضعي بينهما أيضاً اختلاف موردي في الجملة، فقد يلتقيان في مورد ويفترق كل واحد منهما عن الآخر في مورد يخصه، فقد يكون تكليف ووضع في مورد واحد، وقد يكون تكليف ولا وضع في مورد، وقد ينعكس.. وأمثلة ذلك واضحة تؤخذ من الحواشي..

الأمر الثالث: هل أن ما اشتهر على الألسن من تقسيم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره؟، حيث يقال إنما كان من الوضع ليس من الأحكام الشرعية..

يجيب المصنف عن ذلك بأن الحكم الشرعي له اصطلاحات على بعضها لا يصلح مقسماً للتكليف والوضع وعلى بعضها يصلح، فلو عرفنا الحكم الشرعي بالخطاب الصادر من الشارع من حيث الاقتضاء والتخيير لاختص بالأحكام التكليفية، أما لو عرفنا الحكم الشرعي بمطلق الصادر من الشارع لتنظيم حياة الإنسان فيشمل الحكم الشرعي التكليف والوضع..

وعلى هذا الأساس يفهم الإشكال الذي ذكرنا على الحلقة الثالثة..

درس ٤٥٤:

بعد أن صرفنا الكلام إلى الأحكام الوضعية ذكرنا أن البحث فيها يقع في أمور..

الأمر الأول: في أن الحكم الوضعي يختلف مع الحكم التكليفي مفهوماً..

الأمر الثاني: أن بين الحكمين مورداً يوجد عموم وخصوص من وجه..

الأمر الثالث: أن تقسيم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي ليس من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، لأنه وإن كان كذلك على أحد الاصطلاحات إلا أنه ليس كذلك على الاصطلاح الآخر، فلا موجب للإشكال بأخذ الاصطلاح الذي لا يصح تقسيمه..

ثم إنه قدس سره يستشهد على صحة التقسيم بكثرة إطلاق الحكم الشرعي على الحكم الوضعي في كلماتهم، فإن كثرة الإطلاق كاشفة على أن المقسم متواجد في كلا قسميه..

إن قلت: هذا الكلام يعني أن الاستعمال عند المصنف أمانة وعلامة على الحقيقة، لأن الإطلاق يُقصد منه في المقام هو الاستعمال، والحال أن المصنف في أول الكتاب جعل الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فنحن نسلم أن الحكم الشرعي في كلمات الفقهاء استعمل في الحكم الوضعي لكن ذلك لا يكشف عن صحة التقسيم ما لم يكن الاستعمال حقيقياً..

وبعبارة أخرى: نحن بحاجة للفرار عن محذور تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره إلى مقدمتين:

الأولى: أن المقسم في القسمة الحقيقية لا بد أن يتواجد في الأقسام..

الثانية: أن يكون استعمال الفقهاء للحكم الشرعي في مورد الأحكام الوضعية استعمالاً حقيقياً..

فمن ضم هاتين المقدمتين إلى بعضهما ينتج أن تقسيمهم للحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي ليس من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، والإشكال أن الأمر الثاني غير ثابت إلى على القول بكون الاستعمال أمانة على الحقيقة..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بأننا وإن كنا نعتقد بأن الاستعمال لازم أعم من الحقيقة والمجاز، لكن الاستعمال المحفوف بأمرين أمانة على الحقيقة، فالذي جعلناه أمانة على الحقيقة ليس ذات الاستعمال بل الاستعمال المشتمل على خصوصيتين، الأولى: كثرة الاستعمال والإطلاق، والثانية: عدم الإحساس بالعناية..

وكلا الأمرين في مورد الحكم الوضعي لهما مجال، أما الكثرة فتظهر من تتبع كلمات الفقهاء فإنهم يطلقون الحكم الشرعي على الأحكام الوضعية فيقولون مثلاً حكم الشارع بالصحة أو البطلان، وأما تواجد الأمر الثاني فإن العرف الفقهي يشعر بأن إطلاق الحكم الشرعي على الأحكام الوضعية لا تغاير إطلاقها على الأحكام التكليفية..

الأمر الرابع: أن علماء الأصول من العامة والخاصة اختلفوا في كون الأحكام الوضعية محصورة في عدد معين أم غير محصورة، والذين قالوا بالحصر اختلفوا في العدد الذي حصرت فيه، فالسؤال ما هو الحق في هذا النزاع وهل نحتاج للبحث عنه؟..

ولكن قبل المطالب لابد من دفع شبهة، حاصلها: أننا قد فرغنا عن صحة إطلاق الحكم الشرعي على الأحكام الوضعية، والحكم الشرعي وإن كان مسنداً إلى الشارع، والشارع لا حدود لقدرته، لكن هذه القدرة المطلقة غير المحدودة باعتبار أن طرفها محدود وهو من شرع له فلا بد أن تكون الأحكام الوضعية محصورة، فكيف يتنازعون في كونها محصورة وعدمه؟!، لابد أن تكون محصورة..

وأما الدفع: فيتضح بعد التمييز بين المحصور والمحدود وغير المحصور واللامتناهي، فإن هذه الشبهة تكون صحيحة لو أردنا من عدم الحصر أن يبقى التشريع إلى ما لا نهاية، فحينئذ يقال باستحالة ذلك لتعلق التشريع بالممكن فلا بد أن يكون متناهياً، ولكن ليس المراد من عدم الحصر عدم التناهي، وإنما المقصود عدم الحصر انكشافاً وإن كان هناك حصر ثبوتاً، لأن المولى مطلع على ما جعله وأنشأه، غاية الأمر في مقام الكشف والدلالة هل هو منحصر في عدد معين أم لا؟

بعد دفع هذه الشبهة يرى المصنف رحمة الله عليه أنه لا وقع لهذا النزاع، وذلك أن الذي يهمننا في المقام لا يرتبط بالانحصار وعدمه، فإن المهم في المقام بيان أن الأحكام الوضعية هل تنالها يد الجعل استقلالاً وتبعاً أم لا، وهذا البحث المهم يتأتى سواء قلنا بالانحصار أم لم نقل بالانحصار، وحينئذ لا وجه للتعرض بأن الأحكام الوضعية محصورة بالشرطية والسببية والمانعية أن تشمل مضافاً إلى ذلك العلية والعلامية، أم يُزاد إلى ذلك الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة إلى غير ذلك.. بعد وضوح أنه لا قيمة لهذا النزاع لابد من شرح بعض المفردات الواردة في عبارة الماتن، وما يحتاج إلى شرح أمور ثلاثة:

الأمر الأول: في الفرق بين السببية والعلية. إذ لقائل أن يقول: إن السبب هي العلة والعلة هو السبب.. الفرق بين السبب والعلة حيث يتضح منه الفرق بين السببية والعلية، أن العلة في الاصطلاح تطلق على جميع أجزائها أي العلة التامة بينما السبب يطلق على جزء العلة وهو المقتضي...

الأمر الثاني: في المقصود من العلامة، عُرِّفت في كلماتهم أنها هي التي إذا وجدت وجد المعلم وإذا انتفت لا ينتفي المعلم..

الأمر الثالث: في مسألة العزيمة والرخصة. البعض كالميرزا النائيني استشكل في عد العزيمة والرخصة من الأحكام الوضعية، بل هما من الأحكام التكليفية، لأن العزيمة معناها الوجوب والإلزام والرخصة معناها الجواز، والإلزام والجواز من الأحكام التكليفية، فالعزيمة كلزوم اسقاط الركعتين من الرباعية في حالة السفر، والرخصة من قبيل سقوط استحباب الأذان في بعض الموارد.. والجواب عن ذلك: أن كون الرخصة والعزيمة في بعض معانيهما من الأحكام التكليفية لا يقتضي أن يكون النزاع في إدخالهما في الحكم الوضعي أن يكون بذلك المعنى، بل هو بمعن آخر فإن التتبع في كلمات الفقهاء نجد موارد أطلق فيها العزيمة على سقوط أصل التكليف، والرخصة على سقوط مرتبة من مراتبه، فمثلاً في السفر بشرائطه يسقط عن المكلف التكليف بالركعتين الأخيرتين والساقط هو أصل التكليف لا مرتبة من مراتب طلبه ومحبوبيته والسقوط من الأحكام الوضعية..

بينما في بحث الأذان اختلف الفقهاء أنه لو دخل المصلي إلى مسجد وجماعته لم تفترق بعد يسقط عنه الأذان فاختلفوا في أن السقوط هل هو عزيمة أم رخصة، ويقصدون من العزيمة سقوط أصل التكليف بحيث لو أذن لما جاء بشيء مطلوب للمولى، وجماعة قالوا سقوطه رخصه بمعنى أن الساقط هي المرتبة العليا لطلب الأذان، فلو أذن الداخل يكون قد جاء بمطلوب وإن كان في درجة أخف..

هذا أحد معاني الرخصة والعزيمة، فالسقوط لأصل التكليف أو لمرتبة من مراتبه ليس حكماً تكليفاً، فأشكال الميرزا النائيني وبعض المعلقين على الكفاية في غير محله..

تطبيق العبارة:

ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وإنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكرها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل.

فنقول وبالله الاستعانة:

لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما في الجملة مورداً، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، بداهة أن الحكم وأن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثرة

إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجوز فيه، كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع في إنه محصور في أمور مخصوصة، كالشرطية والسببية والمانعية - كما هو المحكي عن العلامة - أو مع زيادة العلية والعلامية، أو مع زيادة الصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة، أو زيادة غير ذلك - كما هو المحكي عن غيره - أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛ ضرورة إنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع إنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك، وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في إنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه ويجعله.

ص ٤٠٠، قوله رحمه الله: (والتحقيق أن ما عُدَّ من الوضع على أنحاء.)

فالنزاع إذاً في أنه هل يكون للوجود الحقيقي للأحكام الوضعية وجوداً وتحققاً بمجرد إنشاء الشارع واعتباره المعبر عن ذلك بالجعل الاستقلالي أم ليس كذلك، بل تكون الأحكام الوضعية منجولة بالتبع وبتبع جعل شيء آخر؟

في المسألة على ما يظهر من الرسائل أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن الأحكام الشرعية مجعولة بالجعل الاستقلالي مطلقاً..

القول الثاني: وهو ما يظهر من الشيخ الأعظم أنها كلها منتزعة ومجعولة بالجعل التبعي..

القول الثالث: أن الأحكام الوضعية ليست كلها على نسق واحد، بل هي على أنحاء ثلاثة:

الأول: ما لا تناله يد الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان هو بحسب الجعل التكويني يقبل ذلك ولكن الكلام في الجعل التشريعي..

الثاني: ما لا يقبل الجعل التشريعي استقلالاً ويجعله تبعاً..

الثالث: ما يُمكن فيه ثبوتاً كلا الأمرين..

تطبيق العبارة:

والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وأن كان مجعولاً تكوينياً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وأن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

درس 27٤٥٥:

ص ٤٠٠، قوله رحمه الله: (أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية..)

ذكرنا أن المصنف رحمه الله يرى أن الأحكام الوضعية ليست كلها على نسق واحد، بل تختلف فيما بينها إلى أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: الذي يرى فيه المصنف أن الجعل التشريعي لا يكاد يتأتى فيه لا استقلالاً ولا تبعاً، ومثل لذلك بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية بلحاظ التكليف..

لتوضيح المطلب، ومن خلاله نطبق عبارة الماتن نتدرج في نقاط:

النقطة الأولى: أن الجعل على أنحاء متعددة تدور بين جعل تكويني وجعل تشريعي، وكل واحد منهما ينقسم إلى بسيط ومؤلف، وعلى كل تقدير فهو إما بالذات وإما بالتبع، وقد أشرت إلى توضيح هذه الأقسام في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري..

وكيف كان فالمهم في المقام بيان المقصود من الجعل التشريعي، إذ هو المراد في بحثنا لا الجعل التكويني.. لا يقصد من الجعل التشريعي أن يكون تمام الدخيل في تحقق المجعول الشرعي أمراً تشريعياً، وإنما المقصود من الجعل التشريعي أن يكون الجزء الأخير في تحقق المجعول هو الإنشاء بلفظ ونحوه، فعندما يقول المولى لعبده: (أوجبت عليك، أو افعل، أو يشير له بأن يفعل) يكون هذا القول أو الإشارة مسبقاً بتصور المولى وهو أمر تكويني، وبشوقه ورغبته وهو أمر تكويني، وبارادته وهو كذلك..

إلى أن يأتي الجزء الأخير وهو إبراز ما في النفس بواسطة اللفظ أو نحوه، فهذا هو المقصود من الجعل التشريعي.

النقطة الثانية: أن الجعل التشريعي ينقسم إلى: أولاً: جعل استقلالاً، وثانياً: جعل تبعي.

فالأول: أن يكون الإنشاء باللفظ ونحوه لإفادة حكم معين أولاً وبالذات، فيقال لذلك الحكم المنشأ بأنه مجعول بالجعل الاستقلالي، فإن كان للحكم المنشأ ملازمات تنتزع منه يقال لذلك المنتزع أنه مجعول بالتبع.

النقطة الثالثة: في بيان المراد من السببية والمانعية والشرطية والرافعية:

أما السببية فبحسب اصطلاح أهل المعقول تطلق على المقتضي، والمقتضي بحسب اصطلاحهم يصدق على العلة الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية، هذا في علم المعقول..

أما في الفقه فما أطلق عليه السبب لا يندرج تحت هذه الأربع، فالدلوك -مثلاً- الذي هو سبب للوجوب من الواضح أنه ليس علة مادية ولا صورية ولا فاعلية، كما أنه ليس بعلة غائية لأن العلة الغائية هي تلك الأمور المتقدمة تصوراً والمتأخرة ترتيباً من قبيل المصالح والمفاسد ومن الواضح أن الدلوك ليس متأخراً ترتيباً على الوجوب.

فإذاً ما المقصود من السبب في الإطلاقات الفقهية؟

يقصد منه ما كلان شرطاً إما لاتصاف الفعل بالمصلحة والمفسدة، وإما أن يكون شرطاً في ترتب المصلحة والمفسدة، فالسبب شرط، لكن ما كان من شروط التوصيف خصوه باسم السبب، وما كان من شروط الترتب خصوه باسم الشرط، كتناول الدواء تناوله قبل الطعام شرط في اتصاف الدواء شافياً، وأخرى هو شافي لكن يتناول قبل الطعام..

أما المانعية والرافعية: فمرجعها إلى ما يصطلح عليه بالمانع، لكن إذا كان المانع مانعاً عن تحقق الشيء حدوثاً فاصطلحوا

عليه في الفقه والأصول بالمانع، وإن كان مانعاً عن استمراره وبقائه اصطلاحاً عليه بالرافع..

النقطة الرابعة: في الأقوال في المسألة.

نسب إلى المشهور أن هذه العناوين الأربعة مجعولة بالجعل التبعي، وناقشهم الشيخ في ذلك وتبنى الجعل التبعي وأنها منتزعة انتزاعاً..

بينما المصنف ينكر كلا القولين، الجعل الاستقلالي والتبعي.. أما الجعل الاستقلالي فإنكاره في غاية الوضوح، باعتبار أن المولى عندما يجعل الوجوب للصلاة عند الدلوك لا يشعر من نفسه أنه يحدث جعلين، جعل للوجوب، وجعل للدلوك أو لسببية الدلوك، فأى واحد منا يمارس مقام المولوية ويجعل أحكام مترتبة على أسباب وشروط وموانع ثبوتاً وعدمياً لا يشعر في قرارة نفسه أنه يقوم استقلالاً بإحداث جعلين، فبطلان الجعل الاستقلالي لهذه العناوين أوضح من أن يخفى..

أما بطلان الجعل التبعي بأن تكون هذه العناوين منتزعة عن الأحكام التكليفية، الوجه في استحالة ذلك: أنك قد عرفت في توضيحنا لهذه العناوين أنها بأجمعها ترجع إلى كونها جزء علة، والعلة بتمام أجزائها متقدمة على المعلول، والمفروض مثلاً أن الدلوك الذي هو سبب لإيجاب الصلاة لا بد أن يكون متقدماً على الإيجاب ضرورة تقدم أجزاء العلة على المعلول، فلو أردنا أن ننتزع سببية الدلوك من إيجاب الصلاة للزم أن تكون السببية متأخرة عن إيجاب الصلاة ضرورة تأخر الأمر الانتزاعي عن منشأ الانتزاع، فيلزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً وهو مستحيل..

هذا الوجه في إبطال الجعل التبعي..

إن قلت: إن هذا البرهان فيه مغالطة، لأن ما هو متقدم على التكليف هو ذات السبب، وما يراد انتزاعه من التكليف هو السببية.

قلت: في كلام المصنف اختصار واستدلال على طريقة الأقيسة المضمرة، فإن الدلوك وإن كان سبباً وما هو سبب بالحمل الشايح غير السببية، لكن تلك السببية منتزعة عن خصوصية في واقع السبب وما هو سبب بالحمل الشايح..

وعلى هذا الأساس يتضح أمران:

الأمر الأول: مختار الماتن وحاصله: أن السببية مثلاً وإن اعتقدنا أنها من الأمور الانتزاعية، لكننا نخالف المشهور في منشأ الانتزاع، فمنشأ الانتزاع ليس التكليف والإيجاب، بل تلك الخصوصية الموجودة في ذات السبب وواقعه وبالحمل الشايح، ولولاها أي تلك الخصوصية لنشأ كل شيء عن كل شيء، فقانون السبخية الذي ذكرناه مراراً الذي لا بد منه بين العلة ومعلولها يقتضي أن تكون السببية نشأت من خصوصية في الدلوك اقتضت إيجاب الصلاة، فمن واقع السبب المشتمل على تلك الخصوصية ننتزع سببية الدلوك لإيجاب الصلاة، وعلى ذلك يقاس بقية العناوين الأخرى..

الأمر الثاني: الذي يتضح مما تقدم، إبطال كون السببية مجعولة بالجعل الاستقلالي، لا بمعنى أنه لا دليل عليها كما تقدم في أول البحث، بل بمعنى أن جعلها الاستقلالي غير ممكن، وذلك لأن ما يراد جعله سببياً وإن كان مشتماً على تلك الخصوصية فينتزع من ذلك عنوان السببية وإن لم يكن مشتماً، فلو قال المقنن آلاف المرات جعلته سبباً لا يصير سبباً..

إن قلت: على هذا الأساس كيف يعبر الفقهاء ببعض التعبيرات التي مفادها أن الدلوك سبب لإيجاب الصلاة، أو أن الصلاة تجب بسبب الدلوك، إذا كان المعتبر في السببية هو تلك الخصوصية الموجودة في واقع السبب، فلا يصح إطلاق السبب عليه..

قلت: إن هذا الإطلاق المذكور يكون بالعناية والتسامح.

تطبيق العبارة:

أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطيّة والمانعيّة والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخّر عنها ذاتاً، حدوثاً أو ارتفاعاً، كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلّا لزم أن يكون كلّ شيء مؤثراً في كلّ شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاءً لا إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له، من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وأنّ الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة وأنّ لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً. ومنه انقذ أيضاً، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة. نعم لا بأس باتصافه بها عناية، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يُعبّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بإنه سبب لوجوبها فكّني به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك إنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

درس ٤٥٦:

ص ٤٠١، قوله رحمه الله: (وأما النحو الثاني: فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية..)

النحو الثاني:

وصل الكلام إلى النحو الثاني من الأنحاء الثلاثة التي تقدمت عناوينها من قبل الماتن رحمة الله عليه، وهذا النحو يرتبط بالأحكام الوضعية التي لا تقبل الجعل الاستقلالي ولكنها مجعولة بالجعل الانتزاعي، أي تبعاً لجعل التكليف..

وذكر من هذا النحو أحكاماً وضعية أربعة، وهي: الجزئية، والشرطية، والمانعية، والقاطعية..

لكن هذه الأمور الأربعة بشرط أن تكون مرتبطة بالمأمور به، وبعبارة أخرى: أن تكون قيوداً للواجب لا للوجوب احترازاً عما تقدم في النحو الأول، فهذه الأمور لا تكون قابلة للجعل الاستقلالي وإنما تنتزع من الحكم التكليفي..

فهناك أمور ثلاثة بحاجة إلى بيان:

الأمر الأول: في الفرق بين المانعية والقاطعية.

تقدم في بعض مباحث الأقل والأكثر من مباحث البراءة التفريق بينهما، وقلنا المانع ما كان عدمه شرطاً في المأمور به من دون أن يكون وجوده مخالفاً بالهيئة الاتصالية للمأمور به، كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه فإن عدم كون الملبوس مما لا يؤكل لحمه شرط في المأمور به ولو وُجد فلا يخل بالهيئة الاتصالية للصلاة، يعني الذي يصلي في ثوب مما يؤكل لحمه

وفي ثوب مما لا يؤكل لا يوجد فرق الهيئة الاتصالية فيهما محفوظة..

وأما القاطع فهو ما كان عدمه شرطاً مع اخلاله بالهيئة الاتصالية، كالفهقة والبكاء والتأمين والكلام الأدمي.. وما شاكل ذلك..

الأمر الثاني: في إثبات صحة انتزاع هذه الأمور عن الحكم التكليفي.

والمسألة في هذا الأمر واضحة، فإن الحكم التكليفي للمولى إذا انصب على مركب من المركبات ينتزع من تعلق الحكم التكليفي بالمركب عنوان الجزئية لكل جزء من أجزاء المركب، فإذا أمر المولى بشرب مزيج مركب من السكر والخل ينتزع لكل من السكر والخل عنوان الجزئية للمركب المأمور به، وعلى ذلك يقاس في الشرطية والمانعية والقاطعية..

الأمر الثالث: في القضية السلبية.

وهي أن هذه الأحكام الوضعية لا تقبل الجعل الاستقلالي، والوجه في ذلك: أن جزئية الجزء قبل تعلق الأمر بالمركب لا تتحقق بمجرد اعتباره جزءاً وبعد الأمر بالمركب انتزعت الجزئية فلا حاجة إلى جعل..

والحاصل: أن جعل الجزئية قبل الأمر بالمركب لا يكون محققاً للجزئية وبعده يكون لغواً، لأن المفروض أنها انتزعت من الأمر بالمركب..

نعم ينبغي أن نستدرك على ما تقدم شيئاً يرتبط بتحرير محل النزاع، حاصل الكلام:

أن الجزئية مثلاً يمكن أن نتصورها على مراتب ثلاث:
 المرتبة الأولى: الجزئية في مقام التصور واللاحاظ.
 المرتبة الثانية: الجزئية في مقام ترتب المصلحة.
 المرتبة الثالثة: الجزئية للمأمور به.

تمام ما تقدم كان النظر فيه إلى المرتبة الثالثة، هذا الذي قلنا بأنه لا يقبل الجعل الاستقلالي ويقبل الجعل التبعية، أما المرتبة الأولى والثانية فهي في الواقع من الأمور التكوينية فقبل أن يأمر المولى بالمركب يتصور مركباً مؤلفاً من أجزاء وكل واحد من هذه الأجزاء في مقام التصور تتصف بالجزئية، وكذلك الحال في مقام ترتب المصلحة فإن المصلحة بلحاظ ترتبها على مجموع الأجزاء يمكن أن يُتصور لكل جزء من الأجزاء تأثير في المصلحة، وهذا شيء تكويني والكلام في الجعل التشريعي..

تطبيق العبارة:

وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية، وأن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطية قبل الأمر بها. فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له

إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وأنّ اتصف بالجزئية أو الشرطيّة للمتصور أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

ص ٤٠٢، قوله رحمه الله: (وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة..)

النحو الثالث: من الأحكام الوضعية وهذا الصنف من الأحكام الوضعية وقع فيها الخلاف على أشده، في عنوان البحث سابقاً عنواناً النحو الثالث من الأحكام الوضعية بأنه في ذلك الصنف من الأحكام التي يكون لها في مقام التصور والاحتمال قابلية الجعل التبعية الانتزاعي وقابلية الجعل الاستقلالي، فهي بدوّاً قابلة لكلا النوعين من الجعل التشريعي، وإن كان بعد التدقيق والبحث عن الدليل لا يساعد إلا على الجعل الاستقلالي.. وهذا النحو من الأحكام الشرعية الوضعية من قبيل الحجية، والملكية، والزوجية، وما شاكل ذلك..

بدوّاً لقائل أن يقول -وقد ذهب إلى ذلك الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في أكثر من موضع في الرسائل-: إلى أن هذا النوع من الأحكام الوضعية من المجعولات التبعية المنتزعة عن الأمر في موردها، فمثلاً من قول المولى (صدق الثقة) ننتزع الحجية بمعنى صحة الاحتجاج به وصيرورته منجزاً ومعدراً، وهكذا الحال في الملكية مثلاً، فإنه من حكم المولى بجواز التصرف في المتاع نحكم بملكية المتاع لمن يجوز له التصرف، وعليه فالملكية انتزعت من جواز التصرف، وهكذا الحال بالنسبة للزوجية المنتزعة من جواز النظر ومن وجوب النفقة وما شاكل ذلك..

ما ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه بدواً من الأمور الممكنة، فيدخل تحت مقولة الشيخ الرئيس بأن كلما طرأ سمعك من العجائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يذكك عنه قاطع البرهان.. لكن هذا الشيء المحتمل لأبد من رفع اليد عنه بدليلين:

الدليل الأول: أنه مما لا شك فيه أن هذه العناوين للأحكام الوضعية قابلة للجعل الابتدائي، إما من قبل الشارع والمولى الحقيقي وإما من قبل من بيده الأمر من ناحية المولى الحقيقي، وقد ورد في النصوص ما يدل على ذلك، كما في قوله: (جعلته حاكماً..) وما شاكل ذلك..

ويشهد لهذا المطلب أحد أمرين:

الأول: أن الزوجة مثلاً التي بيدها الاختيار عندما تقول: (زوجتك نفسي) قد تكون جاهلة أو غافلة عن وجوب النفقة وجواز النظر وما شاكل ذلك، فلو كانت الزوجية تنتزع عن الحكم التكليفي لما تحققت الزوجية بمجرد العقد للغافل أو الجاهل بالأحكام التكليفية..

الثاني: أنه لو قلنا بالانتزاع للزم أنما ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، فمثلاً المرأة حينما تنشأ العقد تقصد الزوجية ولا تقصد وجوب النفقة، فإذا كانت الزوجية متأخرة عن وجوب النفقة لكان هذا يعني ما قصدته وهو الزوجية لم يقع وما وقع لم يقصد..

الدليل الثاني: أن بعض الأحكام التكليفية الي قيل بانتزاع هذه الأحكام الوضعية عنها من اللوازم الأعم فلا يصح الانتزاع، فمثلاً جواز التصرف في المتاع لازم أعم من الملكية فكيف تنتزع منه الملكية؟!، وجواز النظر ووجوب الإنفاق كذلك فكيف تنتزع منه الزوجية؟!!

تطبيق العبارة:

وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث إنها وأن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا إنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله - جل وعلا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردّها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطئ، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.

قبل²⁸ التفصيل في هذا البحث نشير إلى المطلب الأخير في البحث السابق، حيث إن المصنف رحمة الله عليه ذكر أنه لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها - أي الأحكام الوضعية التي من قبيل الحجية والملكية - عن مجرد التكليف، ثم فرع على ذلك عدم انتزاع الملكية عن إباحة التصرفات..

28 ذكر هذا الاستدراك في بداية درس الاحق، ونقلناه إلى محله هنا..

عدم الشك في عدم الانتزاع يمكن أن يرجع إلى أحد أمرين:
الأمر الأول: ما ذكرناه في الشرح في الدرس السابق من كون الأحكام التكليفية المذكورة من اللوازم الأعم، والأمر الانتزاعي لا بد أن يكون منتزعاً من المساوي، فإباحة التصرف قد تكون في مورد الملكية وقد تكون في غيرها، وكذلك الحال في جواز الوطء والنظر..

لقائل أن يقول: إن شرح العبارة بهذا الوجه لا ينفع مدعى المصنف، حيث إن مدعاه أن ما كان من قبيل النحو الثالث لا يكون مجعولاً بالجعل التبعي، وهذه قضية كلية وغاية ما دل عليه الوجه الأول أنه في موارد عدم كون الحكم التكلفي مساوياً للحكم الوضعي لا يصح الانتزاع، فالمدعى قضية كلية والدليل ينتج قضية جزئية..

والجواب: أن هذا الوجه إذا كان مقصود المصنف فمرجه إلى أن مدعى الخصم يبطل به لا مدعى المصنف، فكما أن مدعى المصنف قضية كلية كذلك مدعى الشيخ غاية الأمر المصنف يدعي القضية الكلية السالبة التي مرجعها إلى قولنا: (لا شيء من النحو الثالث بمجعول تبعاً)، ومدعى الخصم هو أن (كلما كان من قبيل الثالث فهو مجعول تبعاً)، والوجه المستفاد من عبارة الماتن مرجعه إلى إبطال مدعى الخصم، لأن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية..
هذا كله إذا أراد المصنف من عبارته هذا الوجه..

الأمر الثاني: -المحتمل قوياً في عبارة الماتن- أن يرجع ذلك إلى محذور عقلي، وهو تحقق روح الدور الذي كان به مستحيلاً، وهو أن يكون ما فُرض متأخراً متقدماً، توضيحه:
أن إباحة التصرف تنقسم إلى نحوين:
الأول: الطبيعي.

الثاني: الفرد.

فإذا أريد من انتزاع الوضعي من طبيعي الإباحة فلا وجه له، لأن طبيعي الإباحة لا تلازم الملكية كما تقدم، وإن أريد انتزاع الملكية من الفرد الخاص للإباحة والفرد الخاص للإباحة أي الإباحة الخاصة الناشئة من الملكية، فتكون هذه الإباحة الخاصة متأخرة عن الملكية لنشؤها منها، فلو أردنا انتزاع الملكية من هذه الإباحة الخاصة يلزم أنما فرض متقدماً صار متأخراً..

هذا ما يرتبط بالعبارة السابقة، وعلى هذا الوجه الثاني كما تبطل الموجبة الكلية للخصم نثبت السالبة الكلية للمصنف، فتأمل..

ص ٤٠٢، قوله رحمه الله: (وهم ودفع: أما الوهم:..)

بعد أن ثبت الماتن أن هذه الأنحاء الثلاثة تختلف باختلاف قابليتها للجعل وعدمه، وأن النحو الثالث مجعول بالجعل الاستقلالي خلافاً للشيخ الأعظم..

يطراً في المقام وهم بحاجة إلى دفع، وهذا الوهم أشار له القوشجي في شرحه على تجريد الاعتقاد للخاجة الطوسي، وحاصله:

أنه بناء على ما تقدم نستفيد أن الملكية مجعولة بالجعل الاستقلالي التشريعي، ومن الواضح أن الجعل التشريعي يدخل في سلك الأمور الاعتبارية، والحال أنه في محله من الفلسفة ثبت أن الملكية من المقولات التسع التي هي من الحقائق المتأصلة في الوجود، والحقيقة التأصلة بالوجود لا ينالها الجعل التشريعي..

هذا طرح للإشكال وللشبهة بطريقة سهلة خالية عن الاصطلاحات المعقدة..

وأما صياغته بطريقة فنية اصطلاحية فيأتي الحديث عنه إن شاء الله..

درس ٤٥٧:

ذكرت في الدرس السابق أن هذا المطلب (وهماً ودفعاً) يمكن أن يشرح بطريقة سهلة لا تعتمد على الاصطلاحات، فيقال: بأن الملكية التي جعلها الماتن من النحو الثالث الذي يقبل الجعل الاستقلالي هي من المقولات التسع، والمقولات متأصلة بالجعل تابعة لأسبابها التكوينية، وما يكون تابعاً لسببه التكويني لا يقبل الجعل التشريعي..

وأما الدفع بالطريقة نفسها، فيقال: بأن الملكية مشترك لفظي بينما ما هو متأصل بالجعل وما ليس كذلك..

أما من الناحية الصناعية:

فحاصل ما أفاده في الوهم:

أن المحمولات كما ذكر في محل تنقسم إلى قسمين، المحمول بالصميمة، والمحمول بالضميمة، قال الملا هادي: (والخارج المحمول من صميمة * يباين المحمول بالضميمة) ومع قطع النظر عما تقدم مراراً من أن المصنف هل خالف الاصطلاح في مثل هذه المفردات، كما حصل ذلك في الكلي العقلي في بحث المعاني الحرفية ذكر الكلي العقلي ومراده من الكلي العقلي كل متقيد بأمر ذهني مع أن الكلي العقلي في المنطق هو الكلي بوصف الكلية لا مطلق المتقيد بأمر ذهني.. مع قطع النظر عن ذلك يراد في المقام من المحمول بالصميمة والمعبر عنه بـ(خارج المحمول) ما لا يكون له تأصل في الوجود بل ينتزع من ذات الشيء، فلذا يقال له المحمول من صميمه، كالفوقية والتحتية فإن هذين العنوانين ليس لهما ما

بإزاء في الخارج سوى منشأ انتزاعهما وهما السقف والأرض..

ويُراد من الثاني المحمول بالضميمة ما كان له ما بإزاء عن طريق انضمام شيء إلى الذات، كالأبيض فإنه نشأ من ضميمة البياض إلى الجدار..

إذا اتضحت هذه المقدمة فالملكية التي هي إحدى المقولات التسع وتسمى بـ(الجدة) تصنف في القسم الثاني من المحمولات أي من المحمول بالضميمة، لأنها عبارة عن إحاطة شيء بشيء سواء كان بلحاظ الكل كالتأزر أم بلحاظ البعض التختم والتقمص والتعمم، فمقولة الجدة هي تلك الحالة القائمة بين المحيط والمحاط، وهذا من المحمولات بالضميمة، فإن الإنسان إذا انضم إليه الخرقه بكيفية معينة يحصل لدينا عنوان التعمم وهكذا..

فالملكية التي هي من مقولة الجدة من الأمور المتأصلة التي تنشأ من أسبابه، فالمتعمم سبب لحصول مقولة الجدة بين الإنسان والعمامة، هكذا التنعل وما شاكل..، فإذا كان من الأمور المتأصلة الناشئة من أسبابها التكوينية فلا تنالها يد الجعل التشريعي، فكيف جعلتم الملكية من المجعولات الشرعية بالاستقلال..
هذا كان الوهم..

وأما الدفع:

فعنوانه العام أن الملكية من الألفاظ المشتركة التي تطلق على معينين:

المعنى الأول: يطلق على مقولة الجدة كما تقدم..

المعنى الثاني: تطلق على اختصاص شيء لشيء..

أما الأول فلا يقبل الجعل لما عرفت أنه من المحمولات بالضميمة، وأما الثاني فهو على أنحاء ثلاثة: بعضها يقبل الجعل وبعضها لا يقبل..

النحو الأول: أن يحصل هذا الاختصاص بين شيئين على طريقة الإضافة الإشراقية، ويُقصد من الإضافة الإشراقية هو انبساط الوجود، بمعنى أن إرادة واجب الوجود إذا تعلقت بشيء فينبسط الوجود عليه، كما يقال: أن علام الغيوب مالك للعالم، فإن ملكيته للعالم مرجعها إلى بسط الوجود على العالم، وتتميز الإضافة الإشراقية عن غيرها من الإضافات أن غيرها عبارة عن نسبة بين منتسبين مستقلين، بينما في الإضافة الإشراقية المضاف إليه يحصل بذات الإضافة ولا وجود للمضاف إليه لولا الإضافة، وهذا معنى فيض الوجود وبسط الوجود..

ولا شك أن هذا المعنى من اختصاص شيء بشيء لا مجال فيه للجعل التشريعي..

النحو الثاني: أن يكون هذا الاختصاص ناشئاً من جهة الاستعمال والتصرف، كما يقال: (العمامة لزيد والفرس له) الذي حصل من جهة تصرفه فيه وتسلطه عليه..

النحو الثالث: أن يحصل الاختصاص والإضافة من جهة الإنشاء والعقد، والملكية المبحوث عنها بهذا النحو الثالث.. ومن الواضح أن هذا النحو الثالث يقبل الجعل التشريعي.. فالتوهم المتقدم نشأ من الخلط بين الملكية التي هي من المقولات والملكية التي هي نوع من اختصاص شيء بشيء ناشيء من الإنشاء والعقد..

هذا تمام الكلام في هذه المقدمة..

تطبيق العبارة:

وهم ودفع: أمّا الوهم: فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبار الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمّم والتقمّص والتنعّل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك، ويسمى بالجدّة أيضاً، واختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشيء أمّا من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً.

فالملك الذي يسمى بالجدّة أيضاً، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشيء من سبب اختياريّ كالعقد، أو غير اختياري كالأرث، ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها - فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً، والغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال، فيكون شيء ملكاً لأحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

هذا تمام الكلام في المقدمة، أما ذو المقدمة:

ص ٤٠٣، قوله رحمه الله: (إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل..)

نُقل عن الفاضل التوني رحمة الله عليه أنه يُفصل بين الأحكام التكليفية فيقول بجريان الاستصحاب فيها، وبين الأحكام الوضعية فينكر جريان الاستصحاب فيها..

المصنف يعلق على ذلك بأنه: قد اتضح أن الأحكام الوضعية ليست كلها على نسق واحد وليست من كاسة واحدة، فلا بد من التفصيل في الأحكام الوضعية..

أما ما كان من النحو الثالث: الذي قبل الجعل التشريعي الاستقلالي فلا فرق بينه وبين الأحكام التكليفية، فلو فرضنا شكنا في حجية شيء، وكان الحجية مسبوقه بالعدم فيصح استصحابها، وكذلك لو شكنا في الولاية لأحد على أحد فيصح استصحاب عدم الولاية..

ولتوضيح المطلب لابد من تقديم مقدمة يأتي التعرض لها في تنبيهات الاستصحاب بشكل مفصل:

وهو أنه بعدما اتضح لنا بحسب تعريف الأخوند أن الاستصحاب المستفاد من الأدلة عبارة عن الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه، وهذا يقتضي أن يكون المستصحب مما تناله يد التشريع، فيشمل الأحكام القابلة للجعل ويشمل الموضوعات التي تترتب عليها آثار شرعية، شريطة أن يكون الترتب ترتباً شرعياً لا عقلياً، وسيأتي ذلك عند الحديث عن الأصل المثبت..

إذا اتضح ذلك: فلا شك أن النحو الثالث للاستصحاب مجال فيه لأنه حكم شرعي، بناء على تعلق الجعل به، فهو من المجعولات الشرعية..

ولو ناقش أحد في صحة إطلاق الحكم عليه فلا يضر ذلك، لأن الكلام ليس عن صدق الاصطلاح وعدمه بل هو أمر واقعي، فالمستصحب لكي يجري فيه الاستصحاب لأبد من كونه مما تناله يد التشريع سمي حكماً أم لم يسمى ولا غرض لنا بالتسمية..

وأما النحو الأول: فواضح أنه لا يجري الاستصحاب فيه، لما عرفت من أنه غير قابل للجعل لا استقلالاً ولا تبعاً، فلا يشمل ما ذكرناه في المقدمة، فسببية الزوال للتكليف وإن حصل التكليف عند حصولها لكنك قد عرفت في المقدمة أنه لأبد في ترتب الحكم الشرعي على المستصحب أن يكون ترتيبه شرعياً، والترتب الناشيء من الخصوصية التكوينية في ذات السبب لا يكون شرعياً..

بقي النحو الثاني يأتي الحديث عنه..

درس ٤٥٨:

بعد هذا التنويع للأحكام الوضعية التي كان مقدمة للدخول في التفصيل المنسوب للفاضل التوني اتضح لدينا.. أن النحو الأول من الأحكام الوضعية والذي لا يقبل الجعل الاستقلالي والتبعي لا يجري فيه الاستصحاب..

لقائل أن يقول: إن سببية الدلوك لوجوب الصلاة تجعل الدلوك بحسب الاصطلاح الأصولي موضوعاً للوجوب، وذلك لأن علماء الأصول يقصدون من الموضوع كل ما له دخل في

الموضوع المنطقي من قيود أو شروط، فإذا حكمنا بعدم جريان الاستصحاب في ما له الدخل في التكليف فلا بد أن يعمم ذلك على كل دخيل في التكليف من ناحية الدخالة في الموضوع، فيقال أيضاً: بأن الاستطاعة إذا شكَّ فيها وكان لها حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب لأن لها دخل في ترتب التكليف لدخالته في الموضوع..

للجواب عن هذا السؤال لا بد من الالتفات إلى نكنتين:

النكته الأولى: أنه قد تقدم أن الاستصحاب عبارة عن (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكَّ في بقاءه) من هذا التعريف نفهم أن الاستصحاب يجري في الحكم المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً ويجري في موضوع الحكم المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً، يعني يجري في الأحكام ويجري في موضوعات الأحكام..

النكته الثانية: أن المفروض أن الكلام في النحو الأول عن أجزاء العلة للتكليف من السبب والشرط والمانع والرافع، وأجزاء العلة للتكليف ليست هي التي يُطلق عليها اسم الحكم الوضعي بل الحكم الوضعي هو سببية السبب وشرطية الشرط وهكذا..، والمفروض أن ما يُسمى بالحكم الوضعي قد انتزعه من الخصوصية التكوينية لذات السبب لا أن الشارع جعله استقلالاً أو تبعاً، فهو وإن كان دخيلاً أعني ذات السبب في تكوين ما يصطلح عليه أصولياً بالموضوع لكن دخالته تكوينية، بخلاف ما لو فهمنا من النصوص أن دخالة شيء تكون تشريعية، كما هو الحال في أدلة الاستطاعة والدالة وما شاكل ذلك من الشروط الشرعية، فذات الاستطاعة لا شرطية الاستطاعة مما تكون موضوعاً لحكم شرعي فتدخل في القسم الثاني من تعريف الاستصحاب، لأن الترتب فيها بحسب

الفرض ترتب شرعي، بخلاف الحديث عن السبب والشرط والمانع والرافع بلحاظ انتزاع الأحكام الوضعية فيها من الخصوصية التكوينية لذات السبب والشرط وما شابه.. هذا تمام الكلام في النحو الأول..

أما النحو الثالث من الأحكام التكليفية التي أثبتنا أنها من المجعولات المستقلة للشارع فحالها حال التكليف المجعولة من قبل الشارع وأمرها واضح..

أما النحو الثاني: وهو ما يقبل الجعل التبعي، فالشبهة التي تقتضي عدم جريان الاستصحاب فيه ترجع إلى أحد أمرين: الأمر الأول: أن هذا الأمر الانتزاعي المنتزع من التكليف لا يسمى حكماً لكي يستصحب..

الأمر الثاني: أنه على تقدير التزل وتسميته حكماً فلا يجري الاستصحاب في الأمر الانتزاعي بعد جريانه في منشأ الانتزاع، فمثلاً لو أننا شككنا في جزئية الاطمئنان أو في شرطية الطهارة وكانت أركان الاستصحاب تامة في الحكم التكليفي بالمركب أو المقيد فأجرينا الاستصحاب في بقاء الأمر التكليفي بالمقيد -مثلاً- فبمجرد جريانه ننتزع جزئية الجزء وقيدية المقيد، فلا حاجة إلى إجراء الاستصحاب..

يجيب المصنف:

أما أن الأمر الأول -أنه لا يسمى حكم شرعي- فحاصل الجواب: أن البحث في المقام ليس في التسمية والاصطلاح حتى نبحت أنه هل يسمى حكم شرعي أو لا يسمى فإذا لا يسمى لا يجري الاستصحاب، بل إن النزاع والبحث واقعي، فإن أي شيء كان جعله بيد الشارع أو كان مما يترتب عليه

أثر شرعي فيجري فيه الاستصحاب سمي حكماً أم لم يسمى..
هذا أولاً..

وثانياً: لا نسلم أن النحو الثالث لا يسمى بالحكم الوضعي،
كلمات الفقهاء في إطلاقاتهم للحكم الوضعي تشمل هذا النحو..
أما الجواب عن الأمر الثاني، فتوضيحه:

أننا نسلم أن الاستصحاب إذا جرى في منشأ الانتزاع لا يجري
في الأمر الانتزاعي، ولكن هذا يكون من تعارض الأصل
السببي والمسببي، وقد ذكرت مراراً أن لتعارض فرع تامة
المقتضي، فلا بد أن يكون الاستصحاب في كل واحد من السبب
والمسبب يجري في حد ذاته لكي تصل النوبة إلى التعارض..
لو كان ثوبي نجساً فغسلته بماء مشكوك الطهارة وكانت حالته
السابقة الطهارة، بعد أن أغسل ثوبي أشك في الطهارة لأنني
غسلته بماء مشكوك الطهارة، فعندي هنا شك بعد غسل الثوب
النجس ومقتضى الاستصحاب استصحاب بقاء النجاسة،
وبالنسبة كان يوم أمس طاهراً اليوم مشكوك النجاسة فمقتضى
الاستصحاب أستصحاب الطهارة والذي يترتب على
استصحاب الطهارة طهارة ما يغسل به، لكن الشك في طهارة
الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء معلوم الطهارة لا
يكون عندي شك في طهارة الثوب لأنني غسلت الثوب.. فإذا
جرى الأصل في السبب لا تصل النوبة إلى المسبب، عندما
يعبدي الباري عزوجل في طهارة الماء يرتفع الشك في الثوب
تعبداً وهذا معناه الحكومة، ونحن نعرف أن الأصل السببي
حاكم على الأصل المسببي، متى تقول هذا حاكم على ذلك؟ إذا
كان المقتضي للجريان في كلٍ منهما موجود أما إذا كان لا
يجري هنا لا معنى أن تقول حاكم..

فيما نحن فيه لو فرضنا أن أركان الاستصحاب في التكليف
متحقق، فإذا استصحبنا بقاء التكليف بالمقيد بالطهارة، يعني

كثراً على يقين بوجوب الصلاة المقيدة بالطهارة الآن نشك
فنستصحب البقاء، إذا استصحبنا بقاء التكليف بالمقيد لازم ذلك
أن ننتزع شرطية القيد وقيدية القيد..، أنا أشك الآن في وجوب
الطهارة علي الاستصحاب يجري يوم أمس كانت واجبة الآن
استصحب بقاء الوجوب، لكن بما أن هذا مسبب عن الشك ببقاء
الأمر بالمقيد بجريان الأمر بالمقيد يرتفع الشك في وجوب
الطهارة..
فهذا أصل سببي ومسببي..

تطبيق العبارة:

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت إنه لا مجال
لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه
على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا
يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وأن كان مترتباً عليه إلا
إنه ليس بترتب شرعي، فافهم.
وأنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل
بالجعل، حيث إنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإن
أمر وضعه ورفعها بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وعدم
تسميته حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله
يد التصرف شرعاً، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب
سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.
إلى هنا يكون قد تم الكلام في أصل حجية الاستصحاب..

تنبيهات الاستصحاب:

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (ثم إن ها هنا تنبيهات:..)
يقع الكلام في تنبيهات ومراراً ذكرت أنه في الأعم الأغلب
يكون أصل المطلب في غاية الوضوح والأدلة عليه متوافرة

وإنما الكلام في تطبيقاته وتنبيهاته كما هو الحال في بحث اجتماع الأمر والنهي والبراءة..

الشيخ الأخوند رحمة الله عليه أوصل هذه التنبيهات إلى أربعة عشر تنبيهاً، وقد أضاف بعض التنبيهات على ما ذكره الشيخ واستغنى عن بعض التنبيهات التي ذكرها الشيخ، وعليه فتكون النسبة بين تنبيهات الأخوند وتنبيهات الشيخ العموم من وجه..

التنبيه الأول: [فعلية الشك واليقين]

توضيح للمقصود من ركني الاستصحاب من جهة، وللتطبيق على فرع فقهي من جهة أخرى، وعليه فالبحت يقع في مقامين:

المقام الأول: في المراد من اليقين والشك، هل هو اليقين والشك الفعلي، أم الأعم منه ومن التقديري؟
يمكن أن يستدل للأول بدليين:

الدليل الأول: دعوى انصراف العناوين إلى الفعلية لا إلى التقديرية والشأنية، يعني عندما تقول أن فلان يشرب الخمر ليس من شأنه بل هو شارب للخمر بالفعل..

الدليل الثاني: صحة السلب في صورة وجود العنوان تقديراً، الآن لو أنت بالفعل غير شاك ولكن لو التففت لشككت، يقال لك غير شاك، وعلى هذا الأساس يشترط في اليقين والشك أن يكون فعلياً..

المقام الثاني: في تطبيق ذلك على مثال..

لو أن المكلف كان على يقين من الحدث في الساعة العاشرة صباحاً، ثم غفل عن ذلك وصلى، بعد الصلاة شك أنه توضاً قبل الصلاة أم لا، فبعد الصلاة ظرف لشك فعلي وقبل الصلاة

يوجد شك فعلي لأن المفروض أنه غافل، لكن لو قدر له والتفت لشك، فيوجد شك تقديري..
 على القول بكفاية الشك التقديري نحكم ببطلان الصلاة، لأنها تكون صدرت عن عدم طهارة استصحابية..
 وأما لو قلنا لا عبرة بالشك التقديري فيكون المورد من موارد الشك في صحة الصلاة وهو من الشك بعد الفراغ فتجري قاعدة الفراغ..

تطبيق العبارة:

ثم إن هاهنا تنبيهات:

الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلاً ولو فرض إنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلاً، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في إنه تطهر قبل الصلاة، لقاعدة الفراغ، بخلاف من ألتفت قبلها وشك ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

يمكن أن نفرض ثلاث صور²⁹:

الصورة الأولى: أن أكون في الآن الأول على يقين من الحدث، وغفلت واستمرت غفلي إلى ما بعد الصلاة، في هذه الصورة ان قلنا باشتراط فعلية الشك فالصلاة محكومة بالصحة لقاعدة الفراغ..، وإن قلنا بكفاية الشك اللولائي أي لولا الغفلة لشككت لحكنا ببطلان الصلاة..

29 زيادة توضيح ذكره في الدرر اللاحق عند تطبيق العبارة نتيجة لمناقشة الشيخ جعفر طوق..، وجعلناه في هذا الموضع..

الصورة الثانية: أن أكون في الآن الأول محدثاً، وفي الآن الثاني شاكاً في ارتفاع الحدث، وغفلت بعد ذلك عن الحكم الاستصحابي بعدم الطهارة، فدخلت في آن ثالث بالصلاة، وكنت على يقين بأني بعد جريان الاستصحاب في الآن الثاني لم أتطهر، ففي هذه الصورة يجري الاستصحاب قبل الصلاة فيحكم ببطلانها..

الصورة الثالثة: عين السابقة مع احتمالي للطهارة بعد الاستصحاب في الآن الثاني، في هذه الصورة أحكم بصحة صلاتي لقاعدة الفراغ، وذلك لأن الحدث الظاهري الثابت في الآن الثاني لا يثبت في الآن الثالث المصاحب للصلاة إلا ببركة استصحاب آخر، والمفروض أن هذا الاستصحاب الآخر غير تام الأركان لعدم الشك الفعلي لكونه قد غفل في الآن الثاني..

درس ٤٥٩:

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة..)

لا زال الكلام في التنبيه الأول، وقد اتضح لدينا أن المعتبر في الشك واليقين -الذين هما من أركان الاستصحاب- الفعلي، فلا يجري الاستصحاب مع الغفلة عن تحقق الشك فعلاً حتى لو فرضنا أنه لو التفت لشك..

وترتب على ذلك الحكم بصحة الصلاة أو بطلانها في الفرع التالي: وهو أنه لو كان في آن ما قبل الصلاة على يقين من الحدث، ثم غفل عن كونه محدثاً ودخل وقت الصلاة فصلى، ثم بعد اتمامه للصلاة يشك في كونه قد تطهر أم لا وبالتالي فهو شاك في صحة صلاته، فإذا بنينا على كفاية الشك التقديري فلا بد أن نحكم ببطلان الصلاة، لأن الاستصحاب أركانه تكون تامة قبل الصلاة لأنه قبل الصلاة كان على يقين من الحدث وفي الوقت نفسه هو شاك تقديراً أي لو التفت لشك، فإذا كانت

أركان الاستصحاب تامة قبل الصلاة فيجري وينتج ذلك بطلان الصلاة..

أما لو اشترطنا فعلية الشك فلا استصحاب يجري قبل الصلاة، وبعد الصلاة بالنسبة لحالة المكلف بالفعل يجري استصحاب الحدث، ولكن بالنسبة لصلاته التي تقدمت محكمة بالصحة لقاعدة الفراغ..

إذا تترتب على اعتبار الشك الفعلي أو كفاية الشك التقديري ثمرة وهي صحة الصلاة وبطلان الصلاة..

لقائل أن يقول: أنه حتى لو قلنا بأن المعتبر في الشك هو الشك الفعلي لابد أن نحكم ببطلان الصلاة، وبالتالي لا تظهر الثمرة.. والوجه في الحكم ببطلان الصلاة حتى مع اشتراط فعلية الشك: أنه صحيح أن قبل الصلاة كان المكلف غافلاً لكنه الآن أصبح ملتفتاً ويشك في كونه قبل الصلاة قد تطهر أم لا، وهذا الشك فعلي، فأركان الاستصحاب تامة فيستصحب بقاء الحدث فيحكم ببطلان صلاته..

يجيب المصنف عن ذلك: أن هذا الكلام صحيح في مرحلة الاقتضاء، وليس كلما صح شيء في مرحلة الاقتضاء كان الاعتماد عليه إلى النهاية لاحتمال وجود مانع، توضيحه: أن الكلام المتقدم أثبت لنا أن المقتضي لجريان الاستصحاب والحكم بالبطلان عن طريقه موجود، لكن يوجد مانع من العمل بهذا المقتضي والمانع هو قاعدة الفراغ، وسوف يأتي في محله أن قاعدة الفراغ يلزم الاستصحاب دائماً لمورد جريانها، ففي كل مورد تشك في إتيانك لفعل بعد الفراغ فمقتضى قاعدة الفراغ الصحة ومقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، فإذا كان الاستصحاب ملازماً دائماً لقاعدة الفراغ دون العكس أي أن

قاعدة الفراغ لا تلازم جميع موارد الاستصحاب، وحينئذ فلو قدمنا الاستصحاب في مورد قاعدة الفراغ أو حكمنا بالتعارض بينهما فيكون تشريع قاعدة الفراغ لغوياً، بخلاف ما لو عملنا بقاعدة الفراغ وأسقطنا الاستصحاب فإن دليل الاستصحاب لا يلغو لبقاء موارد له لا يتعارض فيها مع قاعدة الفراغ³⁰..

تطبيق العبارة:

لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما ألتفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها.
فإنه يقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها.

درس ٤٦٠:

التنبيه الثاني: هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته؟

ص ٤٠٤، قوله رحمه الله: (الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك..)

هذا التنبيه بعنوان تنبيه مستقل لم يُذكر في رسائل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، وذكره الأخوند على وجه الاستقلال، وجيء بهذا التنبيه لعلاج مشكلة حاصلها:

أن الغالب في الشبهات الحكمية أن يثبت الحكم في الآن الأول بواسطة الأمانة والطريق الظني، وهكذا الحال في غير الأحكام الكلية كما لو ثبت طهارة الثوب بإخبار الثقة ثم بعد ذلك شك في نجاسته..

³⁰ طبعاً هذا جوهر المسألة أما تقديم قاعدة الفراغ من باب الحكومة أم من باب التخصيص هناك خلاف بين الشيخ الأعظم وبين المصنف ويأتي في محله..

وفي باب الأمارات تارة يقال بالسببية، وأخرى يقال بالطريقية، فعلى القول بالسببية لا إشكال في تحقق أركان الاستصحاب بلا فرق بين سببية الأشعري وسببية المعتزلي، لأنه على كل تقدير يكون مؤدى الأمانة هو حكم الله الواقعي فيكون متيقن الثبوت، فلو طرأ الشك بعد ذلك يكون شكاً في متيقن الحدوث، فأركان الاستصحاب تامة..، سواء كان مؤدى الأمانة هو حكم الله الواقعي ابتداءً أو انقلاباً أي لا فرق بين السببية الأشعرية والمعتزلية..

أما على القول بالطريقية وأن الأمانة مجرد طريق إلى ما هو ثابت في الواقع قد تصيبه وقد تخطئه، على مسلك الطريقية تارة يكون المجعول حكماً وضعياً مستتبعاً للتنجيز والتعذير، وأخرى يكون حكماً ظاهرياً مماثلاً لمؤدى الأمانة، والأول يسمى بمسلك الطريقية، والثاني يسمى بنظرية جعل الحكم المماثل..

فعلى الأول وهو مختار الماتن كما حققناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فيكون المجعول في خبر الثقة مثلاً هو الطريقية وتتميم الكشف ويستتبع ذلك حكم العقل بالتنجيز والتعذير، على هذا المسلك يُشكل الأمر في جريان الاستصحاب، فلو فرضنا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في حال حضور المعصوم فشككنا بعد غيبته ببقاء الوجوب، بمقتضى هذا المسلك سوف يختل كلا ركني الاستصحاب يعني اليقين في الحدوث والشك في البقاء، أما اختلال اليقين بالحدوث فلوضوح أن الطريق الظني لا ينتج يقيناً وجدانياً بثبوت شيء، أما انتفاء الشك بالبقاء فضرورة أن الشك الذي هو ركن الاستصحاب ليس مطلق الشك بل الشك ببقاء ما تيقنا بحدوثه والمقيد ينتفي بانتفاء قيده..

فأركان الاستصحاب غير تامة، فحينئذ يقال إن الاستصحاب لا يجري في الأحكام الثابتة بالأمارات الظنية ولا في الموضوعات ذوات الأحكام الثابتة بالبينة..
هذا التنبيه الثاني عقده المصنف لأجل الجواب عن هذه الشبهة..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بأنه لا بد لدفعها من الرجوع إلى مفاد دليل الاستصحاب، ودليل الاستصحاب كما تقدم بألسنته المتعددة يثبت الملازمة بين ثبوت الشيء واقعاً وبين بقاءه ظاهراً، لأن هذا هو مدلول (لا تنقض اليقين بالشك) وما شاكل ذلك من الألفاظ الواردة في أدلة الاستصحاب، وحينئذ يكون مفاد أدلة الاستصحاب كمفاد الصحيحة القائلة (إذا قصرت فأفطر) فكما أن هذه الصحيحة أثبتت الملازمة بين التقصير في الصلاة والإفطار في الصوم في حال السفر كذلك أدلة الاستصحاب أثبتت الملازمة بين ثبوت الشيء واقعاً وبقائه ظاهراً..

إذا اتضح مفاد دليل الاستصحاب فنضم إلى ذلك أن الدليل الذي يثبت أحد المتلازمين بنفسه يثبت الملازم الآخر، ففي مثال التقصير والإفطار لو جاءت رواية تدل على لزوم التقصير في بريد فهي أيضاً تدل على لزوم الإفطار، إذ لو حكمنا بالتقصير دون الإفطار لكان معناه رفع اليد عن الصحيحة المثبتة للملازمة..

وفيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل فإن دليل الاستصحاب بحسب الفرض يثبت الملازمة بين الثبوت والبقاء، فإذا ورد دليل يدل على الثبوت وعبداً الشارع به فلا بد أن نحكم بالبقاء بمقتضى العمل بدليل الاستصحاب..

إن قلت: سلمنا أن دليل الاستصحاب بصدد إثبات الملازمة بين أمرين، ولكن نختلف معك في طرفي الملازمة، فكلامك يصح إذا كان الطرف الأول للملازمة هو ثبوت الشيء فيقال حينئذ أن الأمانة القائمة على ثبوته بمقتضى الملازمة تثبت بقاءه، ولكن الطرف الأول للملازمة على ما هو صريح أدلة الاستصحاب هو اليقين بالثبوت لا ذات الثبوت، وهذا ما لم تثبته الأمانة..

قلت: جعل طرف الملازمة هو اليقين بالثبوت يتلائم مع ظاهر أدلة الاستصحاب، لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر لما تقدم من أن اليقين يؤخذ في المقام على وجه المرآتية والطريقية للثبوت، وهذا ينتج الحكم بالبقاء على تقدير الثبوت، والقضية التي تبين الملازمة ترجع لثبوتها إلى قضية شرطية مفادها (إذا ثبت فاحكم ببقائه) و(إذا) وإن كانت أداة فرض وتقدير لكن ذلك لا يضر في أصل الملازمة لما تقدم مراراً من أن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، (لو طار ذو حافر لمرت) قضية صادقة حتى لو كان الطرف الأول غير واقع.. وبهذا يتم الجواب عن الشبهة بناء على مسلك الطريقية وتتميم الكشف..

تطبيق العبارة:

الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وأن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال، من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت،

فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر، وبه يمكن أن يذبّ عما في استصحاب الأحكام التي قامت الإمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها، من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناءً على ما هو التحقيق، من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعدر مع المخالفة، كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة، لا إنشاءً أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذبّ بذلك، أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوت حجة على بقاءه تعبدًا؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعيًا.

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم، ولكن الظاهر إنه أخذ كشفاً عنه ومرآةً لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم.

درس ٤٦١:

نعود قليلاً إلى التنبيه الثاني³¹، خلاصة ما توصل إليه الماتن في التنبيه الثاني لأجل التوصل إلى إجراء الاستصحاب في موارد قامت الأمانة والبينة على الحكم في المرحلة السابقة:

توصل إلى أن دليل الاستصحاب يثبت الملازمة تعبدية بين بقاء الشيء وثبوته سابقاً فالاستصحاب يؤدي إلى الحكم ببقاء المشكوك على تقدير ثبوته..

31 استدرک الشيخ الشارح على التنبيه الثاني نتيجة لأسئلة ذكرها الشيخ جعفر طوق..

أما بالنسبة للسؤال الأول: أن جعل دليل الاستصحاب ناظرًا إلى ما تقدم يتنافى مع ما اشترطه في التنبيه الأول من فعلية الشك واليقين، حيث إن الفرع الفقهي المذكور في التنبيه الأول وإن كان تطبيقاً لفعلية الشك وتقديريته لكن الماتن في عنوان التنبيه صرح باشتراط فعلية اليقين كتصريحه باشتراط فعلية الشك، فالقول بفعلية اليقين ينافي رفع اليد عن موضوعية اليقين والاكتفاء بالشك على تقدير الثبوت، لأن مراعاة فعلية اليقين تقتضي عدم الاكتفاء بتقدير الثبوت..

والجواب عن هذا السؤال: يظهر بالتأمل بمجمع عبارات الماتن في التنبيه الأول والثاني وما أفاده في مباحث متعددة من الكتاب كمبحث الاجتهاد والتقليد والإجزاء وما شابه ذلك وفي جوابه عن بعض الإشكالات في مبحث الاستصحاب في مجهولي التاريخ وما شابه ذلك، مجموع ذلك يعطينا النتيجة التالية، وهو أن المصنف في التنبيه الأول لما كان المستفاد من تعريف الاستصحاب ومما يظهر ابتداء من النصوص هو ركنية اليقين والشك، فعندما أراد أن يحقق ركنية الركن فبحث في التنبيه الأول عن كونه لا بد أن يؤخذ على نحو الفعلية أن يُكتفى بالتقديرية فأثبت الفعلية، وإثباته للفعلية وإن كان عاماً لكلٍ من اليقين والشك لكن في الفرع الفقهي الذي أراد أن يعالجه في التنبيه الأول لا علاقة له بفعلية اليقين، ولكن لما كان الظاهر إلى التنبيه الأول هو الركنية لليقين والشك عمم الشرط، وفي التنبيه الثاني حقق المطلب في اليقين فيرتفع التهافت..

هذا الجواب عن التهافت كما ترى أشبه بأمر لفظي يعني أشبه بالتعليقات النحوية، ولكن بالتأمل في كلمات المصنف يتضح لدينا أن موضوع البحث في التنبيهين مختلف ويُشترط في التهافت والتناقض وحدة الموضوع، فالفعلية المشترطة في

التنبيه الأول في قبال التقديرية الناشئة من الغفلة كما هو صريح العبارة سواء في الشك أو في اليقين..
 أما فيما نحن فيه في التنبيه الثاني فمصعب البحث في التقديرية التي تنشأ من عدم علم بالواقع أو بالظاهر لا فعلي ولا مجامع للغفلة، لما عرفت من أن الأمانة على مبنى المصنف من جهة قد تخطأ الواقع فلا يقين به، ومن جهة أخرى لم يُنشئ الشارع بقيام الأمانة حكماً ظاهرياً ليكون متيقناً، فالتقديرية هنا أي بمعنى لو كان مؤدى الأمانة صائباً وثبت في الواقع الحكم لعبدنا الشارع ببقائه، لا بمعنى أنه يوجد يقين وأنا غافل عنه كما هو المفروض في التنبيه الأول، فمحور البحث ومصعبه مختلف بين التنبيهين فلا تهافت في البين..
 هذا هو الصحيح في دفع ما يمكن أن يُشكل به على الماتن..

السؤال الثاني:

أما ما قد يقال في جوابه في جواب المصنف عن (إن قلت..)
 من أنه يؤدي إلى رفع اليد عن ركنية اليقين ويكتفى بركنية الثبوت، فهذا في الواقع ليس إشكالاً على الماتن بل هذا هو مبناه والمعروف عنه، وقد أشار إليه عند البحث عن الأخبار -على في ذهني صحيحة زرارة الثانية أو الأولى- وجعل اليقين ظاهر في موضوعية المتيقن، فلا إشكال في البين..
 نعم هناك مشكلة أخرى تتنافى مع ما يظهر من الماتن في أكثر من موضع، تقرّيبها:

أنه في المقام جعل دليل الاستصحاب مسوقاً لإثبات الملازمة، مع أنه بحسب مبناه الذي يظهر منه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الاستصحاب يوجد فيه ما يدل على جعل المؤدى والاعتذار عن المصنف بأن التعبد بالملازمة في خصوص موارد الأمانات فيه ما لا يخفى، لأن دليل

الاستصحاب الواحد لا يمكن أن يختلف مضمونه بحسب ما تثبت به الحالة السابقة، لكن هذا مشكلة أخرى وعلاجها خارج عن محل بحثنا..

التنبيه الثالث: في أقسام الكلي.

ص ٤٠٥، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام..)

التنبيه الثالث عنوانه المعروف هو استصحاب الكلي..

في الجملة إذا توفرت أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ووجود الأثر للتعبد بالبقاء، لا فرق حينئذ في جريان الاستصحاب بين أن يكون الحكم المستصحب جزئياً أو كلياً..

وإنما الكلام في أن بعض أقسام استصحاب الكلي هل تتوفر فيها هذه الأركان أم لا؟

ولأجل ذلك دأب علماء الأصول على ذكر أقسام لاستصحاب الكلي، فقسموها إلى ثلاثة أقسام، وأصبحت التسمية بالأول والثاني والثالث اصطلاحية لا ترتيبية بحسب التدوين والتصنيف، فما اصطلح عليه بالقسم الأول يبقى هو القسم الأول ولو ذكرناه في التصنيف ثالثاً..

استصحاب الكلي القسم الأول:

وضابطه أن يعلم بالكلي عن طريق العلم بالجزئي، كما لو كانت صلاة الجمعة واجبة في عصر الحضور، فنعلم بجامع الطلب في ضمن الوجوب، فالجزئي هو الوجوب والكلي هو جامع الطلب..

ففي زمن الغيبة نشك في بقاء الطلب لشكنا في بقاء الوجوب، فكما يصح استصحاب الوجوب يصح استصحاب الطلب إذا كان لاستصحابه أثر شرعي..
لا إشكال -بمعنى لا ينبغي الإشكال- في صحة هذا الاستصحاب لتمامية أركانه بحسب الفرض.

استصحاب الكلي القسم الثاني:

فمورده وضابطته أن يُعلم بوجود الكلي في ضمن فرده، ثم يُشك في ارتفاعه لتردد الفرد الذي يوجد الكلي في ضمنه بين ما هو باقٍ قطعاً أو مرتفع قطعاً، ومثاله المشهور علمنا بوجود حيوان له خرطوم في الغرفة فيدور أمره بين كونه بقاً أو فيلاً..، فحينئذ بعد مضي يوم نقطع بأنه لو كان بقاً البقة ماتت أو خرجت أو كانت فيلاً بقيت، فالنتيجة نشك في بقاء كلي الحيوان ذي الخرطوم..

ومثاله الفقهي لو كان محدثاً بحدث مردد بين الأصغر والأكبر، فتوضاً فعلى تقدير كونه الأصغر فقد ارتفع، وعلى تقدير كونه الأكبر فهو باقٍ، فيُشك في بقاء كلي الحدث..

تلاحظ أن فرقه مع القسم الأول -مع قطع النظر عن الفارق الماهوي- أنه في القسم الأول تستطيع استصحاب الكلي والجزئي، أما هنا لا تستطيع استصحاب الجزئي، لأن الجزئي الذي هو الحدث الأصغر ارتفع قطعاً فلا شك في بقائه وإن كان الحدث الأكبر فلا يقين في حدوثه فاستصحاب الجزئي غير ممكن، فلا يبقى عندك إلا استصحاب الكلي إذا كان هناك أثر على استصحابه وهو مس لفظ الجلالة..

فهل يمكن جريان الاستصحاب أم لا؟

يرى المصنف الإمكان لوجود المقتضي وفقدان المانع، أما أن المقتضي موجود فإطلاقات الأدلة، أما أن المانع مفقود فباعتبار أن ما يمكن أن يكون مانعاً أحد أمرين يأتي التعرض لهما..

فقط في العبارة هناك شيء يقتضي التأمل منكم أنه في صدر العبارة كأن المصنف خصص البحث بالأحكام.. فهل هذا يعني أن استصحاب الكلي فقط مختص بالأحكام؟
البعض أشكل على المصنف، هذا الإشكال لا يرد على المصنف باعتباره أنه في آخر التنبيه سوف ينبه على أنه يجري أيضاً في المتعلقات وليس من الضروري أن يكون في خصوص الأحكام..

درس ٤٦٢:

كان الكلام في استصحاب الكلي القسم الثاني، وذكرنا أن المصنف رحمة الله عليه تبعاً للشيخ الأعظم بنى على جريان الاستصحاب في الكلي إذا كان له أثر لتامة المقتضي وفقدان المانع..

ما يمكن أن يكون مانعاً عن جريانه أحد أمرين:

المانع الأول: بحاجة إلى تقديم مقدمة مختصرة، حاصلها:
أن الكلي الذي نبحث عنه في المقام لا يُقصد منه الكلي الذي ليس له موطن إلا الذهن، كما هو الحال فيما يسمى في المنطق بالكلي العقلي والكلي المنطقي، وإنما نقصد من الكلي في بحث استصحاب الكلي ما كان من قبيل ما يُسمى بالكلي الطبيعي، ومن الأحكام الثابتة للكلي الطبيعي عند المحققين أنه ليس له

وجود منحاز عن وجود أفراده بل يكون وجوده بعين وجودها³²..

إذا اتضحت هذه المقدمة: فعندما نريد أن نستصحب الكلي لا نستصحب أمراً مجرداً عن أفراده، فكلي الحدث إما أنه موجود في الحدث الأصغر وإما موجود في الحدث الأكبر، وليس له وجود مستقل عن الحدثين، فإذا كان كذلك فلا يخلو: إما أن يكون وجوده في ضمن الأصغر فيختل الركن الثاني للاستصحاب وهو الشك في البقاء لفرض أنه لو كان محدثاً بالأصغر فقد ارتفع لكونه قد توضحاً، وإن كان تواجدته في ضمن الأكبر فيختل الركن الأول إذ لا يقين بحدوثه بل هو مشكوك الحدوث فتجري في حقه أصالة العدم..

فعلى أي تقدير فرضنا الجامع والكلي فهناك اختلال لركن من أركان الاستصحاب فلا يجري، ومرجع هذا المانع في الواقع إلى عدم المقتضي للاستصحاب..

هذا هو المانع الأول، وهو الإشكال الأول على دعوى جريان استصحاب الكلي القسم الثاني..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بجواب يتضح بذكر مقدمة، حاصلها:

أن اليقين والشك من الصفات النفسانية ذات التعلق، فاليقين يحتاج إلى متعلق يسمى بالمتيقن والشك كذلك يسمى بالمشكوك، وما كان من صفات النفس وموطنه النفس لا يعقل أن يتعلق بما هو خارج النفس، ضرورة لزوم الانقلاب إما في الصفة وإما في المتعلق، إما أن ينقلب ما هو نفسي إلى خارجي، وإما أن ينقلب ما هو في الخارج إلى نفسي، وهو واضح البطلان..

32 طبعاً المسألة وإن كانت خلافية لكن النظر عند المحققين وصل إلى هذه الخصوصية...

فيتضح من خلال ذلك أن اليقين والشك يتعلق بالصور الذهنية لأنها هي التي موطنها النفس، ولا يتعلق بالأعيان الخارجية إلا عن طريق توسط الصور الذهنية، ولذا يعبر عن الصور الذهنية بالمعلوم والمشكوك الأولي والمعلوم والمشكوك بالذات، ويعبر عن الأعيان الخارجية بالمعلوم والمشكوك بالعرض..

إذا اتضح ذلك فنقول: نسلم بأن الكلي الطبيعي ليس له وجود منحاز عن وجود أفرادهِ، لكنه في مقام عروض اليقين والشك يختلف عن وجود أفرادهِ، لأن مقام عروض هاتين الصفتين هو الذهن، والكلي له وجود في الذهن مستقل عن وجود الفرد، فالفرد إن كان هو القصير فليس متعلقاً للشك، وإن كان هو الطويل فليس متعلقاً لليقين، ولكن عرفت أنه في مقام التعلق الذي موطنه الذهن الجامع والكلي مغايرٌ للفرد، فمع مغايرته للفرد يمكن أن يتعلق به اليقين والشك ولا يتعلقا بالفرد..

فكلي الحدث والصورة الذهنية لهذا الكلي باعتبار أنها كانت ثابتة في ضمن فرد فتعلق بها اليقين السابق، ولاحتمال ارتفاعها بعد الوضوء يُشك في بقائها، فأركان الاستصحاب في الجامع ثابتة وإن لم تكن ثابتة بلحاظ الفردين، وقد عرفت إمكان التفكيك بعد ثبوت أن الكلي في موطن التعلق غير الفرد في ذلك الموطن وإن كان عينه في الخارج، لكن الخارج ليس موطناً للتعلق..

بهذا أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال..

وقبل أن يشرع في المانع الثاني أشار باستدراك إلى مطلب مهم: هو أن الاستصحاب بلحاظ الفرد والخصوصية وإن كان لا يجري لاختلال الأركان ولكن بحسب مقتضى العلم الإجمالي يجب رعاية التكاليف المترتبة على التردد بين

الفردين، وهذا ليس من باب الاستصحاب بل من باب رعاية الاحتياط التي يقتضيها العلم الإجمالي، فمثلاً لو ترتب تكليف على وجود حدث مررد مع قطع النظر عن جريان استصحاب الكلي فيجب رعاية ذلك التكليف فعلاً إن كان هو الوجود وتركاً إن كان هو الحرمة، لا لأجل استصحاب بقاء الحدث لعدم جريانه بل لأجل اقتضاء العلم الإجمالي لذلك.. هذا تمام الكلام في المانع الأول..

تطبيق العبارة:

الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الأزيد من أمر عام.

فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام.

وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص - الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه؛ وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مررداً بينهما، لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى. نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين.

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (وتوهمّ كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المرّد..)

المانع الثاني: يختلف عن المانع الأول اختلافاً جوهرياً، فإن المانع الأول كان مرجعه إلى عدم المقتضي لجريان الاستصحاب لانتفاء ما يتقوم به الاستصحاب من اليقين والشك..

أما هذا المانع فيرى أن الأركان في استصحاب الكلي القسم الثاني وإن كانت موجودة لكن يوجد معارض لهذا الاستصحاب مقدّم عليه، فهنا دعويان: الأولى: وجود المعارض. الثانية: تقدمه عليه.

أما وجود المعارض فباعتبار أن الشك في بقاء كلي الحدث له منشأ ومنشؤه هو الشك في حدوث الأكبر، إذ لو كان الأكبر معلوم الانتفاء لما شكنا في بقاء كلي الحدث لكون الأصغر قد زال بالوضوء..

أما الدعوى الأولى: فاستصحاب كلي الحدث يقتضي ترتيب آثار الحدث، وهذا الاستصحاب يعارضه استصحاب عدم المنشأ أي استصحاب عدم الحدث الأكبر المقتضي لعدم ترتيب آثار الحدث، فإذا ثبت في مورد استصحاب الكلي القسم الثاني أنه يُعارض باستصحاب عدم المنشأ..

أما الدعوى الثانية: وهي تقدم استصحاب عدم المنشأ على استصحاب كلي الحدث، فلأجل أن ذلك من صغريات تعارض الأصل السببي والمسببي، وثبت في محله أن الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب، فالشك في كلي الحدث مسبب عن الشك في حدوث الأكبر، فهذا سببي وذاك مسببي..

المصنف رحمة الله عليه يجيب عن هذا المانع بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنه لا نسلم أصل السببية، حيث إن صاحب المانع ادعى أن الشك في بقاء كلي الحدث مُسبب عن الشك في حدوث الأكبر، والحال أن الأمر ليس كذلك فإن بقاء الكلي وارتفاعه ليس من لوازم حدوث الأكبر وارتفاعه، بل بالدقة من لوازم كون الحادث المتيقن هو ما تيقنا بارتفاعه أو ما تيقنا ببقائه على تقدير عدم ارتفاعه..

توضيحه: إن المكلف في المثال بعد وضوئه وجداناً بعد الفراغ عن دفع المانع الأول يشك في بقاء كلي الحدث وفي ارتفاعه، هذا التردد بين بقاء الكلي وارتفاعه ليس ناشئاً من الشك في حدوث الأكبر، بل هذا التردد ينشأ من أن الحادث الذي تيقناه على وجه الإجمال هل هو ما ارتفع بالوضوء أم هو غيره؟، وهذا المنشأ ليس له أصل يدفعه ليكون حاكماً على استصحاب بقاء الكلي، والحاصل أن الشك في بقاء الكلي وإن كان له منشأ لكن منشأه لا يجري فيه الاستصحاب لأن الاستصحاب لا يعين لنا الحادث المتيقن أنه الأصغر أم الأكبر، فما تسبب عنه الشك في بقاء الكلي لا أصل يجري في تعيينه، وما يجري فيه الأصل وهو عدم حدوث الأكبر ليس منشأً للشك في بقاء الكلي، فبالتالي يندفع الإشكال..

تطبيق العبارة:

وتوهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المردّد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه؛ فاسد قطعاً، لعدم كون بقاءه

وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء..

درس ٤٦٣:

لازال البحث في استصحاب الكلي القسم الثاني، واتضح لدينا الفرق بين المانع الأول والمانع الثاني.. وكان المصنف رحمة الله عليه بصدد الجواب عن المانع الثاني الذي مرجعه إلى وجود استصحاب في شخصي معارض لاستصحاب الكلي ومقدم عليه من باب تقدم الأصل السببي على المسببي..

ذكرت أن الماتن أجاب عن هذا المانع بوجوه ثلاثة، ويظهر منه في بعض حواشيه وجه رابع..

أما الوجه الأول: فنحن نسلم حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي هذه الكبرى، ونسلم أنه في المقام يوجد موضوع للأصل السببي والأصل المسببي، لكن هذا لا يكفي بل لابد من أن يكون موضوع الأصل السببي وهو الشك السببي مما يجري فيه أصل، أما إذا كان الشك في المسبب ناشئاً من شكٍ آخر ولكن ذلك الشك الآخر لا أصل يجري فيه، فلا يكون المقام من تعارض الأصل السببي والمسببي.. هذه صورة البحث وهيئة البحث..

فيما نحن فيه يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الشك في بقاء الجامع ناشئاً من الشك في حدوث الفرد الطويل..

الاحتمال الثاني: أن يكون الشك في بقاء الجامع ناشئاً من الترديد بين القصير والطويل..

فعلى الأول يتم ما ذكره المستشكل يعني يتم المانع الثاني، لأن الشك السببي يوجد فيه أصل يجري فيه وهي أصالة عدم حدوث الطويل..

أما لو كان الشك في بقاء الجامع ناشئاً من تردد الموجود بين القصير المقطوع الارتفاع والطويل المشكوك الحدوث، فحينئذ وإن وُجد شك سببي لكن لا أصل يجري فيه، فلا يتعارض الأصل السببي مع المسببي..

المصنف رحمة الله عليه يدعي الاحتمال الثاني، وظاهر العبارة أنه لم يبرز وجهاً لتعيين الاحتمال الثاني، فلذا للوهلة الأولى قد يقال أن هذا دعوى في قبال دعوى أخرى، ولكن بالتأمل في عبارة الماتن يتضح لنا ما يُعين الاحتمال الثاني، توضيح المطلوب:

أن الشك في مقامنا ليس من قبيل مجرد احتمال شيء مع الغفلة عما يقابله، بل الشك في المقام متقوم بكلا الحاشيتين أعني البقاء والارتفاع، ففي مثال الحدث قبل الوجود كنت على يقين من حدوث الجامع وهو كلي الحدث، وبعد الوجود كما أشك في البقاء أشك في الارتفاع فأشك في بقائه لاحتمال أن يكون الحدث الأكبر والوجود ليس رافعاً للحدث الأكبر وأشك في ارتفاعه لاحتمال أن يكون الحدث الموجود من أول الأمر هو الأصغر والوجود رافع له..

وهذا النوع من الشك بالبداهة ناشيء من تردد الموجود بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، ولا يعقل أن يكون الشك في الحاشيتين مسبباً عن الشك في مجرد حدوث الأكبر، فنثبت لدينا الاحتمال الثاني..

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (مع أن بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاص..)

الوجه الثاني: لصاحب الكفاية رحمة الله عليه حاصله: أن السببية والمسببية ملاكها الإثنية، فلو انتفت الإثنية لانتفت السببية والمسببية، وفيما نحن فيه لا يوجد إثنية، وذلك لأن بقاء الجامع هو بعين بقاء الفرد لما عرفت من أن الكلي الطبيعي لا يوجد بوجود منحاز عن أفراده بل يوجد بعين وجود أفراده، فالشك في بقاء الكلي ليس أمراً مغايراً للشك في بقاء الخاص الذي يتواجد الكلي في ضمنه، فإذا انتفت الإثنية تنفي الملازمة والسببية..

طبعاً هذا الإشكال من قبل الماتن ووجه بمشكلة طرحها والجواب عنها يخرجنا عن درس الكفاية..

الوجه الثالث: أنه لو تنزلنا ورفعنا اليد عن الإشكاليين السابقين وأما بالإثنية وبأن الشك في بقاء الجامع مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، لكن مع ذلك لا نسلم بالحكومة، وذلك لما سوف يأتي في محله من أن الأصل السببي إنما يكون حاكماً على المسببي إذا كان اللزوم بينهما شرعياً، كما في مثل الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة، فإن الملازمة هناك شرعية..

مثلاً ثوبي كان نجساً، غسلته بماء مشكوك الطهارة ولكن حالته السابقة الطهارة، فبعد غسله أشك في طهارة ثوبي لو كان الماء نجس فثوبي نجس ولو كان طاهراً يطهر فأشك في طهارة ثوبي، مقتضى الاستصحاب في الثوب بقاء النجاسة، لكن الشك في بقاء نجاسة ثوبي مسبب عن الشك في طهارة الماء الذي غُسل به، والملازمة بينهما ملازمة شرعية للدليل الذي يدل

على أن الثوب إذا غسل بماء طاهر طهر، فإذا أجرينا استصحاب طهارة الماء يعالج هذا الشك ويرتفع تعبدًا، بينما فيما نحن فيه الملازمة الشرعية مفقودة إذ لا أية ولا رواية تدلان على أن الحدث الأكبر لو تعبدنا بعدم حدوثه يلزم منه عدم بقاء الجامع، فالملازمة تكون عقلية..

تطبيق العبارة:

مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا إنه من لوازمه، على إنه لو سلم إنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

هذا تمام الكلام في الكلي القسم الثاني³³..

درس ٤٦٤:

ص ٤٠٦، قوله رحمه الله: (وأما إذا كان الشك في بقائه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال..)
بعدها تقدم يقع الكلام في استصحاب الكلي القسم الثالث..

³³ خلاصة ما توصل إليه الماتن رحمة الله عليه هو أن استصحاب الكلي إذا كان من قبيل القسم الأول فهو يجري بلا إشكال، وإن كان من قبيل القسم الثاني فهو يجري بعد أن دفعنا المانعين السابقين..

بعض الأخوة طرح سؤالاً وهو: أنه في استصحاب الكلي القسم الأول لماذا لم يُشكل بأن الاستصحاب في الكلي مسبب عن الاستصحاب في الجزئي، فيكون إجراء الاستصحاب في السبب مقدماً على إجراء الاستصحاب في المسبب؟
وبعبارة أخرى: المانع الثاني المذكور في استصحاب الكلي القسم الثاني يجري أيضاً في استصحاب الكلي القسم الأول..

فما هو الجواب؟

تأملوا في الجواب..

وهو يتحقق فيما لو كان الشك في بقاء الكلي من جهة احتمال قيام جزئي آخر عند انتفاء الجزئي الأول، مثلاً لو علمنا بوجود زيد في المسجد وبالتالي علمنا بوجود الإنسان، ثم بعد مضي زمن رأينا زيدا يخرج من المسجد، فيكون الجزئي متيقن الحدوث ومتيقن الارتفاع، أما الكلي فهو متيقن الحدوث بحدوث الجزئي، ولكن لا نتيقن ارتفاعه لاحتمال دخول عمرو إلى المسجد وقيام الكلي بفرد آخر، فالجزئي لا شك في بقاءه بينما الكلي يتحقق الشك في بقاءه..

استصحاب الكلي القسم الثالث يمكن أن يتحقق له مصاديق متعددة نشأت من جهة الشك في بقاء الكلي:

١- فقد يكون الشك في بقاء الكلي ناشئاً من احتمال حدوث فرد جديد مقارناً لارتفاع الفرد الأول..

٢- ويمكن أن يكون ناشئاً من حدوث فرد آخر مقارنٍ لحدوث الفرد الأول³⁴..

٣- ويمكن أن يكون ناشئاً من احتمال وجود ملاك مقارن أو حادث ومُثل لذلك بالوجوب والاستحباب، فمثلاً كنت على يقين من وجوب الجمعة المشروطة بحضور المعصوم عليه السلام، فعند الغيبة ارتفع الوجوب لارتفاع شرطه، فنشك في بقاء كلي الطلب بعد ارتفاع الوجوب، إما لاحتمال أن يكون ملاك الاستحباب موجوداً من أو الأمر لكنه كان مندكاً، وإما لاحتمال طرو ملاك الاستحباب مقارناً لارتفاع الوجوب..

هذه هي مصاديق استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي..

34 لاحتمال وجود عمرو في المسجد في البداية ولكن أنا لا أعلم به..

المصنف رحمة الله عليه لا يفرق بين هذه المصاديق ويرى عدم جريان الاستصحاب فيها بأجمعها، وذلك لأنه يشترط في الاستصحاب أن يكون ما نشك في بقائه هو ما نتيقن حدوثه، وهذا الشرط مفقود في البين، وذلك لأننا وإن كنا نؤمن بأن الكلي الطبيعي يوجد بوجود أفراده، لكن نسبة الكلي إلى أفراده مثل نسبة الآباء إلى الأبناء لا الأب الواحد إلى الأبناء، وحينئذ فإذا أخذنا أحد الأمثلة كنموذج عندما كنا نعلم بوجود زيد في المسجد كنا نعلم بالكلي الطبيعي الذي هو موجود في ضمن زيد، وعندما نتيقن بانتفاء زيد ينتفي الكلي الموجود في ضمنه، وعندما نشك في دخول عمرو نشك في وجود كلي في ضمنه، وأصالة العدم تقتضي عدم الحدوث وعلية فمرجع ما ذكر إلى أن اليقين بالبقاء غير متوفر، وإنما المتوفر هو الشك بالحدوث وهو مجرى لأصالة العدم..

لا يقال: إنما ذكره الماتن صحيح، ولكن في تطبيقه على مثال الوجوب والاستحباب نظر، وذلك لأن الإيجاب والاستحباب والحرمة والكرهية من سنخ المفاهيم التشكيكية بالشدة والضعف، فكما أن العقل يحكم بأن السواد الشديد والسواد الضعيف من سنخ واحد وإنما التفاوت بينهما بالشدة والضعف وما به الامتياز ليس شيئاً مغايراً لحقيقة السواد، كذلك في الاستحباب والإيجاب، فإنهما يشتركان في حقيقة الطلب ويختلفان في شدة الطلب وضعفه، والعقل يحكم في المفاهيم المشككة أن شدة الشيء من سنخه، وحينئذ إذا تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم بينهما لا يستوجب ذلك تعدد الكلي ليقال بأن الشك في الاستحباب وإن كان مستتباً للشك في الطلب إلا أنه شك في حدوث طلب جديد بعد ثبوت وحدة

الاستحباب والإيجاب يكون الشك في بقاء الطلب في ضمن الاستحباب ليس مغايراً للطلب في ضمن الإيجاب..

لأنه يقال: إنما ذكر يكون صحيحاً إن كان المدار في الوحدة والتعدد على الدقة العقلية، ولكن أشرنا سابقاً وسوف يأتي إثباته أن المدار في التعدد والاتحاد على النظرة العرفية، والعرف يحكم بأن الوجوب ماهية مغايرة لماهية الاستحباب.. فإذا كان المدار على ذلك فعندما نشك في بقاء الطلب للشك في حدوث الاستحباب فهذا شك في حدوث طلب جديد في ضمن الاستحباب وليس شكاً في بقاء الطلب الذي كان متواجداً في ضمن الإيجاب..

في ختام البحث..

يشير إلى أن الأمثلة المتقدمة لاستصحاب الكلي كانت في الأحكام الشرعية ولا يتوهم من أحد الاختصاص بل تجري في متعلقات الأحكام وموضوعاتها والأمثلة على ذلك كثيرة جداً..

تطبيق العبارة:

وأما إذا كان الشك في بقاءه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي وأن كان بوجود فرد، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراد ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وأن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.

لا يقال: الأمر وأن كان كما ذكر، إلا إنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة، ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر.

فإنه يقال: الأمر وأن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحداً مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرت الإشارة إليه وتأتي، من أن قضية إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً، وأن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً، لم يكن الاستصحاب جارياً وأن كان هناك نقض عقلاً.

ومما ذكرنا في المقام، يظهر - أيضاً - حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا تغفل.

درس ٤٦٥:

التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية.
ص ٤٠٧، قوله رحمه الله: (الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارّة أو التدريجية الغير القارة..)
هذا التنبيه من التنبيهات المشتركة بين الشيخ والأخوند رحمة الله عليهما، وهذا التنبيه في الواقع يرتبط بعموم النتيجة أو بخصوصها، فهل الاستصحاب يجري في جميع الأمور القارة والتدريجية، أم يختص بالأمور القارة؟

فلا بد أولاً من توضيح الاصطلاحات وما له دخل في فهم المطلوب..

أولاً: في المراد من القار والتدريجي.

القار هو ذلك الأمر الذي له وجود دفعي سواء كان من قبيل الجواهر أم قبيل الأعراض، فزيد والسواد إذا وُجد أحدهما لا في موضوع والآخر في موضوع فإن وجودهما يكون دفعياً وبوجود واحدٍ، هذا ما يُعبر عنه بالوجودات القارة..

ثانياً: في المراد من الوجود التدريجي.

الوجود التدريجي هو ذلك الوجود الذي يتقوم بأن الجزء اللاحق من الموجود لا يوجد ويثبت إلا بعد تصرم وانقضاء وانعدام الجزء السابق، وهذا يتحقق في موارد ثلاثة:

المورد الأول: في الزمان، فإن الزمان من سنخ الوجود التدريجي غير القار، فالليل مثلاً الذي هو عبارة عن خط الامتداد بين الغروب والطلوع والذي يتركب من أجزاء على هذا الخط نلاحظ أن الجزء التالي لا يوجد إلا بعد انعدام الجزء السابق..

المورد الثاني: الزماني، وهو الفعل الذي يتحصل في زمان بشكل تدريجي من قبيل التكلم والقراءة والخطابة والجريان وما شاكل ذلك..

المورد الثالث: الوجود المقيد بزمان خاص، فبما أن الزمان كان وجوده وجوداً تدريجياً غير قارٍ فيسري عدم قراره إلى الوجود المقيد به وإن كان ذلك الوجود المقيد به في حد ذاته من الوجود القار..
فهذه ثلاثة موارد يتحقق بها الأمر التدريجي..

ثالثاً: في الأمور غير التدريجية يوجد سير وحركة بين مبدأ ومنتهى، والحركة كما ثبت في علم المعقول تتقوم بأمر ستة: ما منه الحركة، وما إليه الحركة، إلى أن نصل إلى المقولة التي تقع فيها الحركة..، والقدر المتيقن في المقولة التي تقع فيها الحركة (الأيّن) و(الكيف) و(الكم) و(الوضع)..
ففي الزمان تقع الحركة، وفي الكيف كالبرودة والسخونة تقع الحركة وهكذا..

رابعاً: إن الاستصحاب في الأمور التدريجية وُجد فيه إشكال نشأ من تخلل السكون والعدم بين الأجزاء، فما هو متيقن الحدوث من أجزاء الحركة بانعدامه صار متيقن الارتفاع والجزء الآخر مشكوك الحدوث تجري فيه أصالة العدم، فلا يمكن لنا أن نستصحب بقاء الأمر التدريجي، هذا هو الإشكال الذي يجري في الأمور التدريجية والذي يمنع من جريان الاستصحاب..

خامساً: يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أنه في باب الاستصحاب في مقام اعتبار وحدة المتيقن والمشكوك يوجد مبنيان رئيسيان:
 الأول: أن المدار في الوحدة على النظرة العرفية.
 الثاني: أن المدار في الوحدة على الدقة العقلية.
 فإن أخذنا بالنظر الأول فالإشكال واضح الدفع لأن الأمور التدريجية عند العرف يُنظر إليها كوجود واحد، والشاهد على ذلك أنه يقال: (انقضى الليل، ومضى النهار) مع أنه بالدقة الذي انقضى ومضى هو الجزء الأخير، إذاً لا شك أن العرف يرى أن هذا الشيء واحد، فمع الوحدة في نظر العرف لا معنى حينئذٍ للتفصيل في النظر بين الأجزاء، فما دام لم يتخلل العدم الموجب لاختلال الوحدة العرفية³⁵ فهو عند العرف شيء واحد..

وعليه ففي كل مورد من موارد الوجودات التدريجية تصدق فيه الوحدة العرفية فتكون أركان الاستصحاب تامة..
 وأما إذا كان المدار على النظرة العقلية فالإشكال وإن كان وارداً إلا أنه تقدمت الإشارة وسوف يأتي أن أدلة الاستصحاب تقتضي الحمل على النظرة العرفية..
 ثم إنه في النظرة العرفية قد يختلف الأمر من موجود إلى آخر، ففي بعض الموجودات يكون التخلل اليسير موجباً لارتفاع الوحدة كما لو تقطع جريان الماء أو الدم وما شاكل ذلك، وفي بعض الموجودات لا يكون الأمر كذلك كما هو الحال في الخطابة والتكلم فإنه بلا شك يتخلل النفس والسكوت بين أجزاء كلام الخطبة الواحدة بنظر العرف..

35 هذا قيد مهم حتى يظهر لك أن إشكال السيد البروجردى رحمة الله عليه على المصنف وغير المصنف أن في كلامهم تهافتاً، من جهة يعرفون الأمور التدريجية هي ما يتخلل بينها العدم، ومن جهة يشترطون في صدق الوحدة عدم تخلل العدم..

هذا تمام الكلام في الجواب الأول وخلاصة أن المدار على
النظرة العرفية لا العقلية..

الوجه الثاني: حاصله: أن علماء المعقول قسموا الحركة إلى
قسمين:

القسم الأول: الحركة القطعية.

القسم الثاني: الحركة التوسطية.

والمراد من القسم الأول هو كون الشيء في كل أن في مكان
إذا كان ما فيه الحركة هو الأين، أو كون الشيء في كل أن في
حدّ إذا كان ما فيه الحركة هو غير الأين من المقولات التي
تقع فيها الحركة..

والمقصود من الحركة التوسطية عبارة عن كون الشيء بين
المبدأ والمنتهى، هذا الامتداد ما بين المبدأ والمنتهى يُسمى
بالحركة التوسطية..

والفرق الجوهرى بين الحركتين: أنه في الحركة التوسطية
تكون نسبتها إلى الأمكنة والحدود نسبة الكلي إلى جزئياته،
بينما في الحركة القطعية تكون نسبتها إلى الأمكنة والحدود
نسبة الكل إلى أجزائه، فكل نقطة في مكان هي جزء من أجزاء
الحركة القطعية، بينما هي مصداق للحركة التوسطية..

إذا اتضح هذا التقسيم فالإشكال المتقدم في جريان الاستصحاب
مع قطع النظر عن الجواب الأول إنما يتم في الحركة القطعية،
لأن كل نقطة على خط امتداد الحركة مغايرة للنقطة الأخرى،
ولا يتم الإشكال في الحركة التوسطية لأن الحركة التوسطية
ترجع إلى أمر قارٍ مستمر لأن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى
وجود واحد يكون العمل على انتفائه عند الشك في بقائه من
مصاديق نقض اليقين بالشك..

للبحث تنمة..

تطبيق العبارة:

الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة، فإن الأمور الغير القارة وأن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا إنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وأن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وأن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضاً ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقص والبقاء كذلك قطعاً هذا. مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الأين وغيره - إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

درس ٤٦٦:

ص ٤٠٨، قوله رحمه الله: (فانقدح بذلك إنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار..)
 ما زال البحث في الاستصحاب في التدريجيات، وبعد أن دفعنا الشبهة الواردة على جريان الاستصحاب في التدريجيات على نحو الإجمال، يقع الكلام في دفعها على وجه التفصيل..
 حيث أشرنا في الدرس السابق إلى أن الموارد التي يتصور جريان الاستصحاب التدريجي فيها ثلاثة، وعليه فلا بد من تطبيق ما تقدم في هذه الموارد الثلاثة..

المورد الأول: جريان الاستصحاب في الزمان كاستصحاب بقاء الليل أو بقاء النهار مثلاً..

لا شك أن أركان الاستصحاب تامة عندما يكون الزمان مشكوك البقاء، ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أن الكلام في المقام إنما هو بلحاظ الشبهة المختصة بالاستصحاب في التدريجيات، فالاستصحاب في الزمان بلحاظ تلك الشبهة جارٍ ولا يلزم من هذا الكلام جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً، فلو فرضنا أنه في مورد من الموارد يكون استصحاب الزمان مثبتاً فلا يجري الاستصحاب فيه حينئذ كما هو الحال في ما لو كان الأصل الجاري في الدفعيات مثبتاً، ويرتبط كون الاستصحاب مثبتاً أو غير مثبت بكيفية أخذ الدليل للزمان، فمثلاً لو كان المكلف في داخل بيته ونذر نذراً بالصدقة لو كان الليل باقياً فبعد ساعة شك في بقاء الليل فيكون استصحاب بقاء الليل مما يترتب عليه وجوب الصدقة، وهذا أثر مباشر لبقاء الليل فيجري الاستصحاب بلا إشكال..

أما لو فرضنا أن المكلف نذر أن ابنه لو صام يوماً في شهر رمضان فيتصدق بصدقة، فصام الابن يوماً وشك الوالد في كون ذلك اليوم من رمضان أم لا وكان اليوم السابق من شهر رمضان، فاستصحاب بقاء الشهر ليثبت من خلال ذلك أن صوم الابن وقع في شهر رمضان، فلا يجري هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت أو خفاء الواسطة لأنه سوف يأتي في الأصل المثبت أنه مع خفاء الواسطة يجري الاستصحاب، فهذا لا يضر في الاستصحاب في الزمانيات فهذه المشكلة تأتي في الدفعيات..

هذا تمام الكلام في المورد الأول..

المورد الثاني: أن يراد إجراء الاستصحاب في الزماني وهو الذي يقع في الزمان كجريان الماء وسيلان الدم..

درس ٤٦٧:

ذكرنا أن الاستصحاب في التدريجيات يصدق على موارد ثلاثة تقدم المورد الأول..

المورد الثاني: جريان الاستصحاب في الزماني أي في الفعل الواقع في الزمان من قبيل الجريان والتكلم والسيلان وما شابه ذلك..

يظهر من عبارة الماتن رحمة الله عليه منطوقاً ومفهوماً أنه ذلك لهذا المورد صوراً ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في البقاء من قبيل الشك في وجود مانع بعد الفراغ عن أصل الاقتضاء، كما لو كنا نعلم أن الخطيب الفلاني له قدرة على التكلم إلى ساعة من الزمن، فلو فرضنا أن الفتوى على وجوب الحضور إلى المسجد في يوم الجمعة ما دام الخطيب يتكلم، وبعد مرور نصف ساعة على بدء الخطيب شككنا في بقائه، فهل لنا أن نستصحب البقاء ليترتب على ذلك وجوب الحضور أم لا؟ وهذا من قبيل الشك في الرافع والمانع..

الصورة الثانية: أن يكون الشك من قبيل الشك في المقتضي والاستعداد، كما في موارد الشك في الكمية والمقدار، فمثلاً لو كان الماء يجري من النبع وشككنا في بقاء الجريان لا لظرو مانع بل للشك في أن الكمية الموجودة من الماء في عروق الأرض تكفي بقاء الجريان أم لا..

وكذلك لو كانت المرأة قبل الزوال يسيل منها الدم وبعد الزوال شككنا في بقاء السيلان أم لا للشك في المقدار الموجود في الرحم، هل كان له استعداد البقاء إلى ما بعد الزوال أم لا..

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في البقاء مع علمنا بعدم طرو رافع ومع علمنا بانتهاء الكمية والمقدار، فنشك في البقاء لاحتمال تولد كمية جديدة، مثلاً نحن نعرف أن هذا النبع عادة استعداده إلى بداية فصل الربيع، فشككنا بعد بداية فصل الربيع في بقاء الجريان لاحتمال أنه هل أضيفت كمية أخرى إلى العروق تقتضي الاستمرار إلى ما بعد بداية فصل الربيع.. هذه صور ثلاث..

أما الصورة الأولى: فأركان الاستصحاب فيها تامة وهي القدر المتيقن من جريان الاستصحاب، لأنه من قبيل الشك في الرافع، وقد تقدم في أدلة الاستصحاب أن موارد الأخبار هي الشك في الرافع وعمناها عن طريق التعليل بأمر ارتكازي..

وأما الصورة الثانية: فلنقول أن يقول: أن أركان الاستصحاب فيها غير تامة ونعني بذلك الركن الثاني، تقرّبه: أنه في مسألة سيلان الماء مثلاً وإن كنا في الآن السابق على يقين من السيلان ولكن بعد مضي فترة عندما نشك نحن في الواقع نشك في جريان جزء جديد من الماء، وهذا مرجعه إلى الشك في الحدوث، والركن الثاني من أركان الاستصحاب هو الشك في البقاء..

إذاً ليس مطلق الشك هو ركن في الاستصحاب بل هو الشك في بقاء المتيقن حتى يكون العمل بالشك نقضاً لليقين السابق

أما لو كان الشك من قبيل الشك في الحدوث فلا يكون العمل على وفق الشك نقضاً لليقين السابق..

هذا الإشكال صحيح بناء على كون المناط في الاستصحاب الدقة العقلية، أما بناء على ما هو الحق والمختار من كون المناط هو النظرة العرفية والعرف بنظرته التسامحية يتخيل أن هذه الحركة السيلانية واحدة، وهذا معنى تعبير الماتن (بتخيل عدم اختلال الركن) لا كما قد فهمه البعض من أن المصنف يسلم بالإشكال..

وأما الصورة الثالثة: هذه الصورة الثالثة لم تذكر في منطوق عبارة المصنف ولكنها تستفاد من المفهوم، لكن حكمها غير واضح الاستفادة من عبارة الماتن، توضيح المطلب: أن الماتن عندما ذكر الصورة الثانية شرط أن يكون الشك في البقاء ناشئاً من الشك في الكمية والمقدار، بمقتضى مفهوم الشرط نفهم أنه يوجد صورة ثالثة ولكن لا نفهم ما هو حكمها، لأنه في الصورة الثانية كان هناك إشكال وجواب فقد تكون الصورة الثالثة ينتفي فيها الجواب لانتفاء الإشكال وقد يكون ينتفي فيها الجواب لورود الإشكال، فلا يمكن أن نجزم برأي الماتن فيها..

الصورة الثالثة لا يوجد عندي شك في الكمية وأنها إلى الساعة الواحدة تنتهي ولكن مع ذلك أشك في البقاء لأجل الشك في حدوث مقتضى جديد، هذا لا شك ولا ريب في الوهلة الأولى يرد عليه الإشكال المتقدم أن هذا شك في الحدوث وليس شكاً في البقاء، ولكن هل يسري فيه الجواب المتقدم؟ هل أن العرف هنا عنده هذه النظرة التخيلية أم لا؟ غير واضح من كلام المصنف..

تطبيق العبارة:

فانقذ بذلك إنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار. وكذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو إنّه بعد في البين. وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره، كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في إنّه بقي في المنبع والرحم فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما، فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، ولكنه يتخيل بأنّه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت.

درس ٤٦٨:

ص ٤٠٨، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي..)

قبل أن يشرع الماتن رحمة الله عليه في المورد الثالث من موارد الاستصحاب في التدريجيات أشار إلى أنه في التدريجيات كما يجري استصحاب الجزئي يجري أيضاً استصحاب الكلي بجميع أقسامه، والكلام فيها كالكلام في جريانه في الدفعيات بلا فرق، فالاستصحاب يجري في القسمين الأولين دون القسم الثالث..

أما مثاله إذا كان من قبيل القسم الأول: فكما لو شرع المكلف بقراءة سورة معلومة مشخصة في صلاته، ثم شك هل بالجملة الأخيرة التي تكلم بها انتهى منها أم بقي له شيء من أجزائها؟

في مثل هذا المورد له القابلية لجريان استصحاب الجزئي واستصحاب الكلي، ويخضع ذلك للأثر المترتب فله أن يستصحب بقاء هذه السورة كما له أن يستصحب بقاء القراءة التي كانت في ضمن تلك السورة..

وأما ما كان من قبيل القسم الثاني: فكما لو كان في القراءة فشك بإتمامها لشكه في كون ما شرع به هو صورة البقرة أم صورة النمل، فهذا نظير ما لو شك في نوعية الحدث أنه الأصغر أم الأكبر فلو كان الأصغر لانتفى قطعاً ولو كان الأكبر فهو باقٍ، ففيما نحن فيه لو كان في صورة النمل فقد انتهت ولو كان في البقرة فنا زال فيها..

في هذا القسم لا يجري استصحاب الشخص لعدم اليقين بالحدوث لكون المفروض أنه متردد في الشخص الذي بدأ به، ولكن يجري استصحاب الكلي..

يأتي الأشكالان المتقدمان مع دفعهما..

وأما مثال استصحاب الكلي القسم الثالث: فكما لو كان قد شرع في قراءة سورة الانشراح وتيقن بإتمامها لكنه شك في بقاءه قارئاً لاحتمال شروعه في سورة الضحى، هذا مثل مثال علمنا بوجود زيد في المسجد ثم علمنا بخروجه ثم بعد ذلك نشك في بقاء الإنسان لاحتمال دخول عمرو إما مقارن لخروجه وإما موجود من قبل..

في هذا المورد لا يجري استصحاب الشخص بلا إشكال بلحاظ سورة الانشراح لعدم الشك في البقاء، ولا يجري استصحاب الكلي لما تقدم في استصحاب الكلي القسم الثالث، نعم يجري استصحاب عدم الشروع في سورة الضحى فإن كان يترتب على ذلك أثر شرعي فيصح الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي، أما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلي، وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة، كان من القسم الثاني، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات.

درس ٤٦٩:

ص ٤٠٩، قوله رحمه الله: (وأما الفعل المقيد بالزمان..). وصل الكلام إلى المورد الثالث من موارد استصحاب التدريجيات، وهو جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان، كالصوم المقيد بشهر رمضان، والجلوس في المسجد المقيد بيوم الجمعة..

للمسألة شقوق وصور..

في الابتداء شقق الماتن المسألة إلى صورتين بلحاظ منشأ الشك:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في حكم الفعل المقيد بالزمان ناشئاً من الشك في بقاء الزمان، كما لو قال المولى لعبده: اجلس في المسجد يوم الجمعة. فغربت شمس ليلة السبت ولمّا تزل الحمرة المشرقية بعد، فشك في بقاء وجوب الجلوس لشكه في بقاء صدق يوم الجمعة..

فتشك في حكم الفعل المقيد بالزمان لشكك في نفس الزمان.

الصورة الثانية: أن نقطع بانتفاء الزمان ولكن مع ذلك نشك في حكم الفعل المقيد بالزمان، ومنشأ الشك هو أن التقييد بالزمان هل يرجع إلى وحدة المطلوب أم إلى تعدد المطلوب؟ ففي مثال الجلوس في المسجد زالت الحمرة المشرقية قطعاً وبزوالها قطعنا بخروج الزمان وهو يوم الجمعة، ولكن مع ذلك نبقى نشك في وجوب الجلوس لاحتمال أن يكون التقييد بيوم الجمعة يرجع إلى تعدد المطلوب، بأن يكون مطلوب المولى أمرين: الأول: ذات الجلوس. والثاني: أن نوقعه في يوم الجمعة، بزوال الزمان الذي سقط المطلوب الثاني فيبقى المطلوب الأول..

فلكون تعدد المطلوب محتملاً نشك في بقاء وجوب الجلوس.

أما الصورة الأولى: فهي مجرى لاستصحابين: أما الاستصحاب الأول: فهو استصحاب ذات الزمان، قبل سقوط القرص كان الزمان موجوداً وبعده نستصحب بقاءه، فجرى الاستصحاب في ذات الزمان، فيتربط عليه أثره الشرعي، نظير استصحاب بقاء العدالة لإثبات جواز أو وجوب الشهادة، هنا نستصحب النهار -بقاء يوم الجمعة- فيتربط عليه وجوب الجلوس..

الاستصحاب الثاني: أن نستصحب المقيد بالزمان (أعني الفعل)، فالجلوس قبل سقوط القرص كان ثابتاً قبل سقوط القرص فهو كذلك بعده..

في آخر حكم هذه الصورة يأمر الماتن رحمة الله عليه بالتأمل، في حاشيته على الرسائل يظهر منه أن التأمل إنما هو في الاستصحاب الأول أي استصحاب نفس الزمان..

لا لأجل دعوى تعدد المطلوب بأن يقال: إن الزمان قبل سقوط القرص هو غير الزمان بعد سقوط القرص، لأن هذا هو إشكال الاستصحاب في التدريجيات، وقد أجبنا عنه سابقاً بجوابين، إما أن نحافظ على استصحاب التدريجيات لتكون الوحدة عرفية، أو نحول استصحاب التدريجيات إلى استصحاب الدفعيات وذلك إذا نظرنا إلى الزمان على أساس الحركة التوسيطية..

وإنما لأجل إشكال في ترتب الأثر، فإن استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة لا يكفي في المقام فيما لو كان الواجب هو الجلوس المتصف بكونه في يوم الجمعة، فإن استصحاب بقاء يوم الجمعة لازمه العقلي أن يكون الجلوس فيه متصفاً بذلك، فلا يترتب الوجوب بهذه الملازمة غير العقلية.. هذا كله في الصورة الأولى أن يكون الشك في بقاء الحكم المقيد في الزمان لأجل الشك في الزمان..

أما الصورة الثانية: وهي أن يكون الشك في حكم الفعل المقيد بالزمان من غير جهة الشك في الزمان..
فالمصنف شقق هذه الصورة إلى نحوين:
النحو الأول: أن تكون دخالة الزمان لمجرد كونه ظرفاً لثبوت الحكم على الفعل..

النحو الثاني: أن يكون الزمان قيماً مقوماً لموضوع الحكم الشرعي..

فإن كان المقام من قبيل **النحو الأول**، كما لو كان المولى قد حكم بالوجوب الثابت للجلوس لا غير، وكان يوم الجمعة مجرد ظرف للفعل الواجب، كما لو كانت المصلحة قائمة في ذات الفعل وكان ظرف الترتب هو يوم الجمعة..

في هذه الصورة حكم الماتن بجريان استصحاب الحكم، فقبل سقوط القرص كان وجوب الجلوس ثابتاً، بعده نستصحب بقاء الثبوت، من دون أن يُعارض باستصحاب آخر، وأما الزمان فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه بعد خروجه عن القيدية وتمحضه في الظرفية..

وأما لو كان من قبيل النحو الثاني، فالاستصحاب الثابت في المقام هو استصحاب عدم الوجوب لا استصحاب الوجوب، لأن المفروض أن الزمان مقوماً للموضوع، فالواجب ليس مطلق الجلوس وما اتصف بالمصلحة هو خصوص الوجوب يوم الجمعة، فمع القطع بانتفاء يوم الجمعة نشك في حدوث وجوب لموضوع جديد، والأصل يقتضي العدم..

يذكر المصنف بعض الإشكالات لتعميق المطلب..

لا يقال..

حاصل الإشكال: أن ما ذكره الماتن في الصورة الثانية في نحوها إنما يتم لو قبلنا تقسيم الزمن إلى ما يؤخذ على وجه الظرفية وما يؤخذ على وجه المقومية، ولكننا لا نقبل هذا التقسيم، بل نرى أن الزمن حتى لو أخذ في لسان الخطاب على وجه الظرفية مع ذلك لا بد أن يكون دخيلاً في الموضوع..

والوجه في ذلك: أن إذا أخذ في الخطاب فهو دخيل في اتصاف الفعل بالملاك، وإلا لكان للشارع أن يستبدله بظرف آخر، فأخذ الزمن في لسان الخطاب ظرفاً للفعل لا يلغي دخالة الزمن في ملاك الحكم وفي اتصاف الفعل بالمصلحة، فإذا كان دخيلاً في الملاك فهو وإن كان لساناً قد أخذ على وجه الظرفية لكنه لياً يكون دخيلاً في الموضوع، فإذا كان دخيلاً في الموضوع فالذي يجري استصحاب عدم الحكم، لأن الحكم في يوم الجمعة كان ثابتاً وقطعنا بارتفاع يوم الجمعة وبما أن هذا اليوم دخيل

في الملاك لا يبقى الحكم بلا ملاك فارتفع، إنما نشك في حكم جديد بالنسبة لما بعد يوم الجمعة الأصل العدم..
فهذا التقييد بين الظرفية والقيدية هذا في لسان الخطاب وأما لباً هما شيء واحد..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال:

أن وروده وعدم وروده يرتبط فيما هو المناط في تعيين الموضوع، فإن كان المناط في تعيين الموضوع هو الدقة العقلية فالحق مع المستشكل، وأما لو كان المناط في تعيين الموضوع هو النظرة العرفية فحينئذ يصح ما ذكره الماتن، فإنه بنظر العقل موضوع الحكم قبل الغروب يكون مغايراً لموضوعه بعد الغروب، فينتفي اتحاد الموضوع فلا يجري الاستصحاب..

ولكنك قد عرفت مراراً أن المعيار على النظرة العرفية، والعرف ما دام يرى في لسان الخطاب أن الزمن ظرف يرى أن الفعل الواقع قبله وبعده أمر واحد عرفاً، فيجري فيه استصحاب بقاء الحكم..

تطبيق العبارة:

وأما الفعل المقيد بالزمان، فتارةً يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتل أن يكون التقييد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله.

فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً، فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله،

كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الامساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل. وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته لا قيلاً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له - أيضاً - شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه.

لا يقال: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه. فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

ص ٤١٠، قوله رحمه الله: (لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظريين..)
 إشكال آخر يمكن أن يُسجل على ما أفاده الماتن في جوابه عن الإشكال المتقدم، حاصله: أنه بمقتضى ما ذكره الماتن يثبت أنه إذا نظرنا نظرة عرفية فالجاري هو استصحاب بقاء الحكم، وإذا نظرنا نظرة عقلية فالجاري عدم ثبوت الحكم، فيقع التعارض بينهما، ومع التعارض يتساقطان فيكون المرجع حديث الرفع وما شاكل ذلك..

هذا الإشكال يظهر من الفاضل النراقي في كتاب والأصول،
والجواب عنه يأتي إن شاء الله..

درس ٤٧٠:

كان الكلام فيما نسب إلى بعض فوائد الفاضل النراقي رحمة
الله عليه في كتاب المناهج:

من أنه اعتماداً على كلا النظرتين العرفية والعقلية يقع
التعارض بين الاستصحابين، بين استصحاب بقاء الحكم
واستصحاب عدم الحكم فيتعارضاً، وتجري حينئذ أصالة
البراءة عن التكليف..

لأن المانع عن جريان أصالة البراءة كان هو الاستصحاب
الذي هو من الأصول المحرزة الحاكمة على مثل أصالة
البراءة، فبسقوط استصحاب التكليف الحاكم يجري الأصل
المحكوم لانتفاء الحكومة حينئذ، وعليه فتكون النتيجة واحدة
مع استصحاب عدم التكليف لاتحادها مع البراءة في النتيجة..
هذا كان الإشكال المتقدم..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال:

أن وصول الأمر إلى حد التعارض بين الاستصحابين بحاجة
إلى أحد أمرين كلاهما مفقود في البين:

الأول: أن يكون هناك تنصيب صريح في مراعاة كلا
النظرين في أدلة الاستصحاب.

الثاني: أن يكون هناك جامع بمفهومه يشمل كلا النظرين النظر
المسامحي والنظر الدقي العقلي..

أما الأول فهو واضح لعدم وجود تصريح في أدلة الاستصحاب
للمحكمة بلحاظ أي نظر من النظرين..

وأما الثاني فيتوقف على إمكان تصوير مفهوم جامع بين النظرين وهو غير ممكن، وذلك لعدم إمكان الجامع بين أمرين يوجد بينهما كما المنافاة، وإنما يقتضيه النظر الدقي مغاير لما يقتضيه النظر المسامحي، حيث إن المورد في أحد النظرين يكون من مصاديق المنهي عنه وهو نقض اليقين بالشك، وعلى النظر الآخر لا يكون من مصادقيه، فكيف يجمع المولى بين النظرين مع وجود هذا التناقض..

وعليه فمع انتفاء التنصيص من جهة، ومع انتفاء ما يكون بمفهومه جامعاً بين النظرين لابد أن نبحت عما تقتضيه أدلة الاستصحاب من أحد النظرين..

ولاشك كما سيأتي عن قريب في محله أن الخطابات الدالة على الاستصحاب كسائر الخطابات تكون منزلة على الفهم العرفي، وبما أن المخاطب بها هو العرف فهذا يعني أنها تُنزل نقض اليقين بالشك وعدمه بحسب رؤية العرف، والعرف يفرق -كما تقدم- بين كون الزمان قد أخذ على وجه الظرفيه وبين كونه قد أخذ على وجه القيدية، ففي الأول لا يجري إلا استصحاب ثبوت الحكم، وفي الثاني لا يجري إلا استصحاب عدمه..

استدراك..

بعد ذلك يأتي الماتن باستدراك حاصله:
 أن تمام ما تقدم كان في الشق الأول من الصورة الثانية، أي فيما لو كان الشك في بقاء الحكم ليس من جهة الشك في انتهاء الزمان بل قطعنا بانتفائه، وإنما الشك من جهة كون المقام من وحدة المطلوب إم من تعدده، وكل ما تقدم كان بحسب وحدة المطلوب..

أما لو كان من ناحية الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب فيمكن أن يقال أنه بحسب النظرة العرفية حتى مع كون الزمان قيدياً يوجد اتحاد، تقريبه:

أن المولى لو أمر عبده بالجلوس في المسجد إلى الغروب، وفهمنا من لسان الدليل أن الغروب قيدياً للحكم وليس مجرد ظرف للفعل، لكن احتملنا تعدد المطلوب لا على أساس التباين الماهوي بين المطلوبين بل على أساس التباين المرتبي بين المطلوبين، بأن يكون المقيد بالزمان مرتبة عليا من مراتب المطلوب وغير المقيد به مرتبة دنيا، فيكون نظير البياض الشديد والبياض الضعيف، والعرف مع الاختلاف في المرتبة لا يرى خرقاً للوحدة المعتبرة في الاستصحاب، فحينئذ يجري الاستصحاب حتى مع كون الزمان قيدياً لكن قيديته لتفاوت المرتبة لا لتباين الماهية..

تطبيق العبارة:

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل.
فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيدياً؛ لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه؛ ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه - أيضاً - متحدداً فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه، من جهة الشك في إنّه بنحو التعدد المطلوب، وأنّ حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وأنّ لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلاّ إنّه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيداً.

لا بأس بتوسعة المطلب هنا:

بعض تلامذة الأخوند وزملائه وهو الميرزا الإيرواني رحمة الله عليه يعترض على الماتن بما يمكن توضيحه بهذا البيان: أن الأخوند في بداية البحث ذكر صورتين: الأولى: أن يكون منشأ الشك هو الشك في بقاء الزمن. الثانية: أن يكون منشأ الشك هو التردد في أن الزمن هل يقتضي وحدة المطلوب أم تعدد المطلوب.. وهذه الصورة الثانية ذكرنا لها نحوين: أن يكون الزمن مجرد ظرف، وأن يكون الزمن قيداً مقوماً.. فالمقسم للظرفية والقيدية هو الشك في كونه على نحو الوحدة أو التعدد، فإذا كان الأمر كذلك فكلما شككت في التعدد فأنت تشك في الوحدة، فلا يوجد عندنا صورتان لهذا الشك صورة يكون الكلام على أساس الشك في الوحدة وصورة يكون الكلام على أساس الشك في التعدد..

تأمل الماتن ناظر إلى الجواب عن هذا الإشكال، فإننا نسلم أن الشك في تعدد المطلوب يستلزم الشك في وحدته، لكن بعد الجمع بين الاستدراك وما تقدم يتضح أن هذا على صورتين: تارة التعدد والوحدة مع التباين الماهوي في صورة التعدد، وأخرى مع كون الزمن قيداً لحد المرتبة، وما كان قيداً لحد

المرتبة بالنظر الدقيق يجعل الواحدة إثنين ولكن بالنظر المسامحي يحافظ على الوحدة، فتأمل جيداً..

درس ٤٧١:

ص ٤١٠، قوله رحمه الله: (إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحديثية والخبثية وما يقابلها..)

إزاحة وهم..

أما الوهم: فهو يرتبط بما أفاده الفاضل النراقي رحمة الله عليه، حيث إنه بعد أن بنى على تعارض استصحاب الثبوت مع استصحاب العدم قام ومثل لذلك بأمثلة ثلاثة..

المثال الأول: من كان صائماً ثم طرأ عليه مرض، فشك هل هو من المرض المضر لكي يجب عليه الإفطار أم أنه ليس كذلك لكي يجب عليه البقاء صائماً..

في مثل هذا المورد يتعارض استصحاب الثبوت مع استصحاب النفي، أما استصحاب الثبوت فهو استصحاب بقاء وجوب الصوم الذي كان ثابتاً قبل الطاريء، وأما الثاني فهي استصحاب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل النهار، فيتعارض الاستصحابان..

المثال الثاني: من كان متوضئاً فخرج منه المذي، ففي هذه الصورة أيضاً يتعارض استصحاب بقاء الطهارة التي كانت ثابتة قبل خروج المذي مع استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، فالأول يثبت الطهارة والثاني ينفيها..

المثال الثالث: أن يلتقي الطاهر بمتنجس فنغسل الطاهر مرة واحدة، ففي هذا المثال يجري استصحابان، الأول استصحاب

بقاء النجاسة التي كانت ثابتة قبل الغسل مرة واحدة، والثاني استصحاب عدم مؤثرية الملاقاة الملحوقه بغسل مرة واحدة.. فهذه الأمثلة الثلاثة من موارد تعارض استصحاب بقاء الحكم مع استصحاب عدمه..

ثم ذكر قدس سره أن في المثالين الأخيرين يوجد استصحاب حاكم على الاستصحاب العدمي، ففي المثالين الأخيرين الاستصحاب الحاكم هو عدم رافعية الموجود في مثال المذي والغسل مرة واحدة، مثلاً في الغسل مرة واحدة الثوب تنجس بالملاقاة نشك أن هذا الموجود -الغسل مرة واحدة- هل يرفع النجاسة أو لا؟ نستصحب عدم رافعية الموجود..

بينما في المثال الأول نستصحب عدم تحقق الرافع، إذ أنه كان يجب عليه الصوم في بداية النهار هل تحقق ما يرفع ذلك؟ نستصحب العدم..

ثم إنه قدس سره ذكر أن هذا الذي ذكرناه من التعارض بين الاستصحابين وحكومة ثالث على استصحاب العدم يتم في الأمور الشرعية الاعتبارية، وأما في الأمور الخارجية كالصوم والليل فاستصحاب بقاء الليل بلا معارض، لأن العقل لا يحكم بجريان استصحاب عدم الليل لعدم تمامية أركانه..

فالحاصل: أن الفاضل النراقي فصل في مسألة تعارض الاستصحابات بين الاستصحاب الجاري في المجعولات الشرعية والاستصحاب الجاري في الأمور الخارجية.. هذا ما يرتبط بمحل الوهم..

أما الإزاحة:

المصنف رحمة الله عليه تبعاً للشيخ الأعظم لا يرتضي ما ذكره الفاضل النراقي، ويختار الآخوند إحدى مناقشات الشيخ عليه، ويركز على المثالين الأخيرين، وحاصل ما أفاده: أنه إذا ثبتت طهارة شيء أو نجاسته لوجود أسباب الطهارة والنجاسة ثم بعد ذلك طراً الشك في بقائها، فلا بد من أن يكون منشأ هذا الشك راجعاً إلى الشك في الرافع لا إلى الشك في المقتضي، وذلك لأنه في موارد الشك في المقتضي يوجد دليل اجتهادي فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب..

مثلاً الطهارة من الحدث إذا وجدت في مكلف بسبب وجود سببها وهو الوضوء، فإذا شككنا في بقاءه لا بد أن يرجع ذلك إلى الشك في الرافع لا الشك في المقتضي، لأنه وإن خالفنا الشيخ الأعظم في جريان الاستصحاب في كلِّ من الشك في الرافع والمقتضي لكن عدم جريان الاستصحاب في المقام عند الشك في مقدار الاقتضاء لا لأجل عدم تمامية أركانه بل لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم وهو دليل الوضوء فإنه بإطلاقه يقتضي بقاء الوضوء ما لم يحصل الرافع، وعليه فالشك المجري للاستصحاب هو الشك في الرافع، وهذا لا يفرق فيه بين المجعولات الشرعية وبين الأمور الخارجية..

فإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لما ذكره الفاضل النراقي من تعارض بقاء الطهارة مع أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، لأن مرجع هذا الأصل إلى الشك في عدم المقتضي، وقد عرفت وجود الدليل الاجتهادي المانع من جريان هذا الأصل، فيجري استصحاب بقاء الطهارة بلا مانع.. وفي مسألة الملاقاة -المثال الثالث- تجري أصالة بقاء النجاسة بلا مانع..

هذا هو الإزاحة للوهم المتقدم عن الفاضل النراقي..

تطبيق العبارة:

إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة إنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة، كما حكي عن بعض الأفاضل، ولا يكون لها هنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

درس ٤٧٢:

[التنبية الخامس: الاستصحاب التعليقي]

ص ٤١١، قوله رحمه الله: (الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً..)

التنبية الخامس يرتبط بما يعرف بالاستصحاب التعليقي، أو بتعبير الشيخ الأعظم الاستصحاب التقديرى، وهذا النوع من الاستصحاب ذكره الشيخ في الرسائل في التنبية الرابع، ويتفق الشيخ مع الأخوند في جريان الاستصحاب التعليقي..

والكلام في هذا التنبية يقع في ضمن جهات..

الجهة الأولى: في تصور البحث، وفي المقصود من الاستصحاب التعليقي وما يقابله من الاستصحاب التنجيزي..

في الابتداء نذكر المثال المشهور وهو ما لو ورد أن العنب إذا على ينجس ويحرم، فنلاحظ أن موضوع الحكم التكليفي وهي الحرمة والحكم الوضعي وهي النجاسة عبارة عن العنب، لكن ليس العنب بجميع حالاته وطوارئه بل العنب في حالة الغليان، وصادف قبل تحقق هذه الحالة في العنب أن تحول العنب من حالة العنبية إلى حالة الزبببية، وبعد صيرورته زببياً تحقق الشرط المعلق عليه الحكم التكليفي أو الوضعي..

فحينئذ نشك بعد غليان الزبيب في نجاسة هذا المزيج وحرمته، فالقول باستصحاب الحرمة والنجاسة قول بجريان الاستصحاب التعليقي، ومن هنا يتضح لنا بأن الاستصحاب التعليقي عبارة عن استصحاب الحكم الذي كان ثابتاً لموضوع مع كون الحكم معلقاً على شيء لم يكن حاصلًا وحصل بعد طرو تغيير على موضوع الحكم، فالمتيقن عبارة عن الحرمة والنجاسة المعلقة والمشكوك عبارة عن الحرمة والنجاسة بعد حصول المعلق عليه..

أما لو كان الحكم فعلياً لا تعليق فيه فاستصحاب بقائه يكون من استصحاب الحكم المنجز..

الجهة الثانية: في تحرير محل النزاع.

وذلك بعد الالتفات إلى نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: في أن المثال المذكور هل يفترق حاله باختلاف النزاع القائم بين المشهور وصاحب الفصول، حيث تقدم في المباحث العقلية من الكتاب أن المشهور ذهبوا إلى القول بالواجب المشروط الذي مرجعه إلى كون الوجوب مشروطاً، بينما صاحب الفصول ذهب إلى ما يسمى بالواجب المعلق، فيرى أن الوجوب فعلي والواجب استقبالي..

ففي المثال المتقدم هل يكون مصداقاً للاستصحاب التعليقي على كلا المبنيين أم لا؟

لا شك أنه من مصاديقه على مبنى المشهور، حيث إن الحكم التكليفي أعني الحرمة والوضعي أعني النجاسة لم تكن فعلية في حالة العنبية لعدم تحقق شرطها بحسب الفرض وهو الغليان، فالحكم معلق على الغليان، فيقع الكلام في صحة استصحابه وعدمها..

وأما على قول صاحب الفصول فتصوير الاستصحاب التعليقي في المثال المتقدم مشكل، لأن الحرمة والنجاسة بحسب الفرض تكون فعلية وإنما المعلق هو الفعل والحرام والنجس لا الحرمة والنجاسة، فيكون من الاستصحاب التنجيزي..

النقطة الثانية: أنه عندما نتكلم عن جريان الاستصحاب في ذلك المثال المعهود وعدم جريانه إنما نتكلم فيه من حيثية تعليقيته لا من حيثيات الأخرى، وبهذه النقطة يتضح ما في الإشكال من قبل البعض على المثال بأنه حتى لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي في المثال لا يجري، لأنه بانقلاب العنب إلى زبيب تغير الموضوع ويشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع..

فيقال جواباً عن ذلك: إنه حتى لو سلمنا وقلنا بتبدل الموضوع وأن العُرف لا يرى حالة الزبببية والعنبية من الطوارئ المتبادلة على موضوع واحد فيصح التمثيل به للاستصحاب التعليقي، لأننا نبحت من حيثية مانعية التعليق عن الاستصحاب وعدمها، وكثيراً ما يكون الاستصحاب بلحاظ حيثية جارياً وبلحاظ أخرى لا يجري..

النقطة الثالثة: أن السيد المجاهد في المناهل نقل عن والده عدم جريان الاستصحاب التعليقي، لكنه يظهر منه أن للاستصحاب التعليقي مثالين:

المثال الأول: ما تقدم من وجود حكم ثابت لموضوع معلق على حالة.. مثال الزبيب..

المثال الثاني: الحكم الثابت لموضوع بدون تعليق كما لو كان للموضوع الذي ثبت له الحكم حالتان إحداهما كانت القدر المتيقن لوجودها عند ثبوت الحكم فتغيرت، مثلاً لو قال: يحل أكل العنب. والحالة الثابتة للموضوع حالة الرطوبة، ثم جف العنب وصار زبيباً فنشك في بقاء الحلية له، يرى السيد الطباطبائي رحمة الله عليه أن هذا من الاستصحاب التعليقي لأن الحلية كانت معلقة على العنبية والآن نريد أن نستصحابها.. الفرق بين المثال الأول والثاني أنه في الأول هناك تعليق على شرط، أما في الثاني لا يوجد تعليق على شرط وإنما على موضوع له حال هي القدر المتيقن..

السيد الطباطبائي يرى أن كلا هذين المثالين من الاستصحاب التعليقي..

يظهر من الماتن رحمة الله عليه في حاشيته على الفرائد عدم قبوله لكون المثال الثاني من مصاديق الاستصحاب التعليقي بل هو من الاستصحاب التجيزي، وذلك لعدم تعليق في البين، حيث إن ثبوت الحكم لموضوعه ثبوت فعلي لا تعليق فيه، فإذا قلنا بطرو الجفاف عليه يكون مغيراً للموضوع فلا يسري الحكم إلى الزبيب من باب الاستصحاب، وإن قلنا إنه عينه والجفاف والرطوبة نظير برودة الماء وحرارتها فيسري الحكم بلا حاجة إلى الاستصحاب، وإن شكنا بارتفاع الموضوع وبقائه فلا مجال لجريان الاستصحاب أيضاً إلا إذا رجع الشك

إلى اعتقاد بقاء الموضوع مع الشك في دخالة خصوصية فيه، ولكنه يكون من الاستصحاب التنجيزي.. فإذا المصنف يرى أن المثال ينحصر بالأول فيما إذا كان الحكم ثابتاً للموضوع مع تعليق الحكم على شرط.. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية في تحرير محل النزاع..

الجهة الثالثة: في البحث عن المقتضي لجريان الاستصحاب التعليقي.

حيث قد عرفنا أن العلماء اختلفوا على طائفتين: الطائفة الأولى: القائلة بالجريان تدعي وجود المقتضي وفقدان المانع.

الطائفة الثانية: القائلة بعدم الجريان يدور أمرها بين القول بعدم تمامية المقتضي للاستصحاب، وبين القول بوجود مانع.. فالبحت فعلاً في إثبات المقتضي وجوداً وعدمياً..

أما الذي يقول بوجوده كالماتن رحمة الله عليه، فحاصل ما أفاده:

أن وجود المقتضي للاستصحاب يحتاج إلى أمرين: الأمر الأول: تحقق الموضوع مع أركانه.. الأمر الثاني: عمومية الدليل..

وكلا الأمرين متوفر فيما نحن فيه، أما عمومية الدليل كصحيحة زرارة فالأمر فيها في غاية الوضوح فلم يفصل الإمام بين التعليق وعدمه بل قال لا تنقض اليقين بالشك، وأما ثبوت الموضوع بتمام أركانه فلما عرفت سابقاً من أن الاستصحاب يتوقف على يقين سابق وشك لاحق وكلاهما متوفر في المقام، فإن الحرمة كانت ثابتة قبل الغليان وقبل عروض الجفاف يقيناً، وبعد الغليان وعروض الجفاف شكناً

في بقاءها لاحتمال دخالة الرطوبة فيها، فيقين سابق وشك لاحق نجري الاستصحاب..
هذا إثبات المقتضي للقول بجريان الاستصحاب..

في مقابل ذلك هناك من يرى عدم وجود المقتضي، وذلك لأن المعلق على شيء لا يوجد قبل وجود المعلق عليه، فإذا كان إكرام زيد أو وجوب إكرامه معلقاً على مجيئه فلا وجود لوجوب الإكرام قبل المجيء، كذلك فيما نحن فيه يصح لنا أن ننفي الحرمة عن العنب قبل غليانه، فلا وجود للحرمة لكي تكون معلومة ومتيقنة، فالركن الأول من أركان الاستصحاب غير تام..

درس ٤٧٣:

لازال البحث في الاستصحاب التعلقي، وكان الكلام في الجهة الثالثة، وأثبتنا المقتضي لجريان الاستصحاب عند من يعتقد بجريانه..

في مقابل ذلك يعتقد جماعة من علماء الأصول بعدم وجود المقتضي للاستصحاب في موارد الحكم التعلقي، فالمشكلة عند هؤلاء في عدم جريان الاستصحاب ليس لوجود المانع بل لعدم المقتضي، تقريب ذلك:

أن العقل يحكم بعدم وجود المعلق من دون وجود المعلق عليه، فالمعلق عدم عند عدم المعلق عليه، وبتطبيق ذلك على المثال المعروف لا حرمة ثابتة قبل الغليان لكي نستصحب بقاءها بعد الغليان وطرو حالة الزببية، بل يكون الشك في الحرمة بعد الغليان والزببية شكاً في أصل التكليف الذي يجري فيه البراءة أو استصحاب عدم التكليف إلا أنه استصحاب لعدم حكم فعلي وتنجزري وليس من الاستصحاب المعلق في شيء..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التقريب لإثبات عدم المقتضي: بأن قولهم بأن الحكم لا وجود له قبل الغليان لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يقصدوا من ذلك عدم الحكم الفعلي قبل الغليان..

الاحتمال الثاني: أن يقصدوا بذلك عدم الحكم التعليقي قبل الغليان..

الاحتمال الثالث: أن يقصدوا عدم الحكم مطلقاً..

فإن كان المقصود الأول فهو صحيح، إذ قبل تحقق الغليان لا فعلية للحرمة، لكنه لا ينفع المستدل إذ القائل بجريان الاستصحاب لا يريد أن يستصحب الحكم الفعلي لكي ينتفي المقتضي بعدم الحكم الفعلي..

وإن أريد الثاني فهو وإن كان منتجاً لكنه غير صحيح في حد ذاته، إذ لا نسلم أن اليقين به قبل الغليان كان مفقوداً لتختل أركان الاستصحاب، ويشهد لذلك عدة أمور..

الأمر الأول: أنه لو ورد حكم معلق على شيء غير حاصل، ثم بعد ذلك ورد رفعٌ لذلك الحكم، فسوف يكون الدليل الثاني ناسخاً للحرمة، ونسخ الحرمة يعني أن للحرمة قبل ورود الدليل الناسخ حظ من الوجود وإلا لما احتاجت إلى نسخ لأن النسخ عبارة عن رفع الحكم، وبما أن شرطه المعلق عليه لم يحصل فليس حظه من الوجود هو الفعلية، فلا بد أن يكون حظه الوجودي هو التعليقية..

الأمر الثاني: أن المفروض أن الشارع المقدس قد أنشأ الحرمة المعلقة بخطاب صادر عنه (لله على الناس حج البيت من

استطاع إليه..) المفروض صدر منه الوجوب المعلق على الاستطاعة، فلو لم يحصل مُنشأً بهذا الإنشاء، وكان المنشأ لا يحصل إلا بعد وجود المعلق عليه للزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب الذي من قبيل الإيجاد والوجود..
فلحرمة في المثال حظ من الوجود معلوم يصح استصحابه..

إن قلت: إنما له حظ من الوجود بمقتضى الكلام المتقدم هي الحرمة التعليقية، وبعد صيرورة العنب زبيباً وغلِيانهُ المشكوك هي الحرمة الفعلية، فاختلف المتيقن والمشكوك، فعاد الإشكال في عدم تمامية المقتضي..

قلت:

أولاً: يكفي في جريان الاستصحاب الشك في بقاء شيء كان على يقين منه وإن كان نحو الثبوت في زمن اليقين مختلفاً عن نحوه في زمن الشك، لكن المتيقن والمشكوك واحد وهو الحرمة، غاية الأمر نرى أن نحو ثبوتها في زمن اليقين يختلف عن نحو ثبوتها في زمن الشك، وهذا الاختلاف لا يرجع إلى اختلاف في نوعية المتيقن والمشكوك، بل لوجود شرط الفعلية المقارن لاستصحاب الحرمة تحولت الحرمة إلى حرمة فعلية..
ثانياً: إن وظيفة هذا الاستصحاب أن يُتمم به دلالة الدليل، نظير استصحاب عدم الأزلي -على القول به- لتتميم دلالة العموم كما تقدم في مباحث الألفاظ، ففيما نحن فيه لو ورد (العنب إذا على يحرم) وفرضنا أن لسان الدليل مهمل بلحاظ حالتي الرطوبة والجفاف أو مجمل فلا يمكن لنا أن نتمسك بالعموم لغير الحالة الداخلة في القدر المتيقن، لكن الاستصحاب يتم دلالة العموم وببركته يسري الحكم إلى الحالة الجديدة..

فوظيفة الاستصحاب تسرية الحكم، فإن كان الشرط المعلق عليه موجوداً في الحالة الجديدة فتتحول الحرمة إلى فعلية

بفعلية شرطها، وإن كان معدوماً يبقى المستصحب على ما كان عليه..

وأما الاحتمال الثالث فقد اتضح بطلانه مما تقدم، لأن نفي الحكم مطلقاً يتنافى مع ثبوت المعلق منه.. وبهذا يكون قد تم الكلام في الجهة الثالثة..

تطبيق العبارة:

الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك في مورد لأجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً.

وتوهم إنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا إنه لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض إنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم - مثلاً - أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحالة فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلاً - بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته، من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

الجهة الرابعة: بعد الفراغ عن تمامية المقتضي فهل يوجد مانع عن جريان الاستصحاب؟

البعض أبطل جريان الاستصحاب التعليقي عن طريق إبراز مانع مصاحب لتمام موارد الاستصحاب التعليقي، وهو في المثال استصحاب الحلية التجيزية، فكما أن الزبيب بعد الغليان نشك في حرمة فنستصحب الحرمة الثابتة، كذلك للزبيب قبل غليانه حالة سابقة منجزة وهي الحلية، فبعد غليانه نشك في ارتفاع الحلية المنجزة نستصحب بقاءها، فالاستصحاب التعليقي معارض دائماً باستصحاب تجيزي..

تطبيق العبارة:

إن قلت: نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قبل أن نجيب على ذلك نطبق كتمرين على مثال:

في بحث في الفقه واللطيف أن السيد الحكيم في المستمسك لعله من أكثر الفقهاء ذكراً للاستصحاب التعليقي على الرغم من أنه لا يقبل الاستصحاب التعليقي، في العروة يوجد فرع فقهي حاصله: أن المكلف إذا ائتم بإمام فهل يجوز له في الأثناء أن يعدل عنه إلى غيره؟

جماعة قالوا يجوز، واستدلوا على ذلك بالاستصحاب أن التخيير كان ثابتاً قبل الإنتمام فنشك بعده الإنتمام في بقاءه نستصحب البقاء..

السيد الخوئي رحمة الله عليه أشكل على ذلك بأنه من الاستصحاب التعليقي، ثم علل ذلك بقوله: (وهو من تسرية

الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو خارج عن أدلة الاستصحاب) تلاحظ هنا السيد الخوئي إشكاله على الاستصحاب التعليقي لا يرتبط بالمانع بل يقول عدم المقتضي لكن ليس الذي ذكرناه قبل قليل، بل عدم المقتضي يريد أن يقول هذا قياس وليس استصحاب تسرية الحكم من موضوع إلى موضوع..

فكيف يكون هذا من الاستصحاب التعليقي؟، وكيف نوجه كلام السيد الخوئي؟ فهل يوجد إشكال آخر على الاستصحاب التعليقي؟

درس ٤٧٤:

ص ٤١٢، قوله رحمه الله: (قلت: لا يكاد يضر استصحابه..). ما زال البحث في الجهة الأخيرة التي ترتبط بتسليم أن المقتضي لجريان الاستصحاب في الحكم المعلق موجود، إلا أنه يوجد مانع عن جريانه وهو استصحاب الحكم المنجز، فدائماً وأبداً سوف يسقط الاستصحاب التعليقي بالمعارضة، وبعد سقوطهما بالمعارضة يحيا الأصل الذي كان الاستصحاب مانعاً عن جريانه كأصالة البراءة أو الطهارة مثلاً يختلف باختلاف الموارد..

المصنف رحمة الله عليه يظهر منه هنا وفي حاشيته على الفرائد أنه لا يرتضي تلك الأجوبة التي نحت باتجاه إبراز نكتة في أحد الاستصحابين تقتضي حكومته على الاستصحاب الآخر، وذلك لأن البحث عن نكتة لترجيح أحد المتعارضين فرع الإقرار بالتعارض، والحال أن الماتن لا يرى وجود التعارض، توضيحه:

أنه سوف يأتي في بداية المقصد الثامن أن مرجع التعارض إلى التنافي على وجه التضاد أو التناقض، إما ذاتاً كوجوب شيء وحرمة في التضاد وكوجوب وعدم وجوبه في التناقض، وإما عرضاً كما هو الحال بين الدليل الدال على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة والآخر الدال على وجوب الجمعة في يومها هنا لا يوجد تناقض ذاتي لاختلاف المتعلق ولكن بالعرض لعلمنا من الخارج أنه في اليوم واللييلة لا تجب أكثر من خمس صلوات فأحد الدليلين لا بد أن يكون كاذباً..

وهذا التنافي المذكور في بحث التعارض لا يصدق فيما نحن فيه، سواء قبل تحقق المعلق عليه أم بعده..

أما قبل تحققه فواضح باعتبار أننا كنا نقطع بحرمة معلقة على الغليان، وبما أنه لم يغلي بعد فنقطع في الحلية، فلا يوجد تنافي، وتحليل ذلك: أن الغليان كان شرطاً لأحد الحكمين وغاية للحكم الآخر، إذ هو شرط للحرمة وغاية للحلية بمعنى أن أمد الحلية ينتهي بحصول الغليان، ولا تضاد ولا تناقض بين حرمة مشروطة بشرط وحلية ومغية بوجود ذلك الشرط..

وأما بعد الغليان فاستصحاب الحكم المعلق يثبت لنا الحرمة، فإننا عندما احتملنا دخالة حالة الرطوبة في ثبوت الحرمة عند الغليان شككنا في بقاء الحرمة عند تبدل حالة الرطوبة إلى الجفاف، فمع شكنا نستصحب بقاء الحرمة، أما الحلية فالمفروض أنها مغية بالغليان، وظرف إجراء الاستصحاب التعليقي هو حالة تحقق الغليان فحصلت الغاية، فمع حصولها تنتفي الحلية، فلا تنافي حينئذ في المقام لكي نبحت عن مرجح لأحد المتعارضين..

تطبيق العبارة:

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده؛ ضرورة إنه كان مغياً بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه، شك في حليته المغيية لا محالة أيضاً، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيية حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الأبواب، فالتفت ولا تغفل.

وبهذا يتم الكلام في الاستصحاب التعليقي، وقبل أن نبدأ في التنبيه السابق نرجع قليلاً إلى التمرين:

كان الفرع الفقهي الذي ذكره في العروة عبارة عن جواز عدول المأموم من إمام إلى آخر في الأثناء، فالبعض تمسك لإثبات الجواز بالاستصحاب بدعوى أنه قبل الإنتمام كان مخيراً وبعد الإنتمام نشك في ارتفاع التخيير نستصحب البقاء، والسيد الخوئي رحمة الله عليه اعترض باعتراضٍ حاصل: أن هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي ونحن لا نقول به

لأن مرجعه إلى إسرائ الحكم الثابت لموضوع إلى موضوع آخر..

فكان السؤال: تصوير أن هذا من الاستصحاب التعليقي أولاً، وعلى تقديره هل يصح تعليل السيد الخوئي أم لا؟

بالنسبة للشق الثاني من السؤال التعليل الظاهر غير صحيح ولم يشكل عليه السيد الخوئي في الأصول وربما هناك خطأ من المقرر لأن السيد الخوئي في مقام تشریح كلام السيد الحكيم..

محاولة لتوجيه الشق الأول من السؤال: أن جواز التخيير متوقف على إرادة المكلف، فكلما أراد جاز له أن ينتخب هذا أو ذاك، لكن هذا الجواز في الابتداء كانت له حالة قبل الدخول في الصلاة فتغيرت إلى حالة أخرى وهي حالة كونه في الأثناء، فأمكن لنا أن نقرب هذا التقريب، لكن هذا التقريب لو تم لأصبحت غالب الاستصحابات من الاستصحابات التعليقية هذا أولاً، وثانياً لا يوجد عندنا حكم شرعي متوقف على إرادة المكلف.. ولذا في البحث أثبتنا أن هذا الاستصحاب ليس من قبيل الاستصحاب التعليقي..

التنبيه السادس: [استصحاب الشرائع السابقة].

ص ٤١٢، قوله رحمه الله: (السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة..)
من المباحث التي وقع الخلاف فيها أنه إذا شكنا في نسخ حكم من الأحكام فهل يجري استصحاب عدم النسخ أم لا؟، للمسألة صورتان:

الصورة الأولى: يكون ذلك في داخل الشريعة، بمعنى أن الحكم المحتمل نسخه كان ثابتاً في شريعتنا كما لو علمنا بوجود

الصدقة عند مناجاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد مدة شككنا في النسخ فنستصحب عدم النسخ..

الصورة الثانية: أن يكون ذلك بين شريعتين كما لو علمنا بثبوت حكم في شريعة النبي يوسف عليه السلام واستفدناه من قوله تعالى: (ولمن جاء به حمل بعير) الدالة على جواز الجهالة في مال الجعالة، فنشك هل نُسَخ هذا الحكم في شريعتنا أم لا؟ نجري الاستصحاب..

ظاهراً أن العلماء اتفقوا على جريان الاستصحاب في الصورة الأولى، ولكنهم اختلفوا في الثانية، الشيخ والأخوند اختارا الجريان، وجماعة اختاروا عدم، والشيخ والأخوند يرون الجريان لثبوت المقتضي وفقدان المانع..

أما أن المقتضي ثابت فلعوم دليل الاستصحاب مع تحقق أركانه..

وأما المانع فما يمكن أن يكون مانعاً أحد أمور يأتي الحديث عنها..

درس ٤٧٥:

لا زال البحث في استصحاب عدم النسخ، وذكرنا أنهم اتفقوا على جريان استصحاب عدم النسخ في داخل الشريعة الواحدة. وإنما اختلفوا في جريانه بين شريعتين..

وهذا البحث ينفع في مقامات كثيرة في الفقه، والمحقق في الشرائع في باب استحباب النكاح لمن لم تتق نفسه ذلك ذكر أن فيه خلافاً وأن البعض تمسك لنفي الاستصحاب بما ورد في القرآن الكريم بمدح يحيى عليه السلام لكونه سيداً وحصوراً، بناء على تفسير الحصور بمن لم يتزوج، أما بناء على حمله على العفة فلا ربط له بالفرع الفقهي..

وناقش في ذلك بأن التمسك بالآية لا يصح، لأنها ناظرة إلى شريعة يحيى عليه السلام، والشريعة الإسلامية نسخت ما سبقها من الشرائع..

طبعاً هذا الكلام للمحقق لا يمكن الاستشهاد به لإثبات أن المحقق من الذين يلتزمون بعدم جريان الاستصحاب بالنسبة للشرائع السابقة، وذلك لأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون نظر المحقق في دعوى النسخ هو أن إطلاقات استحباب النكاح تقتضي أن الحكم باستحباب العزوبة لمن لم تتق نفسه الثابت في شريعة يحيى قد نُسخ وبعد نسخه يكون خارجاً عن محل النزاع، لأن مورد جريان الاستصحاب هو الشك في النسخ لا العلم بالنسخ..

الوجه الثاني: أنه في زمن المحقق لم يكن الاستصحاب قد نُقح بعد بما هو عليه الآن، لما قلناه في أول الاستصحاب من أن الاستصحاب كان يدرج في أدلة العقل وأن أول من استشده له بالأخبار هو والد الشيخ البهائي المتأخر عن المحقق..

كيف ما كان، بعد أن ذكرنا في الدرس السابق أن مقتضى إطلاقات أدلة الاستصحاب عدم التفريق بين الموردين - شريعتنا والشرائع السابقة-، وإنما الكلام في المانع عن جريان الاستصحاب الموجب لرفع اليد عن إطلاقات أدلة الاستصحاب، والموانع المذكورة بعضها يرجع إلى عدم المقتضى فلا يشمل المطلقات لعدم الموضوع، وبعضها ترجع إلى وجود مانع..

الماتن رحمة الله عليه اقتصر على ذكر إشكاليين:

الإشكال الأول: أن الاستصحاب غير تام الأركان، عدم تمامية أركانه يرجع إلى أحد وجهين:

الوجه الأول: أنه يُشترط في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث، وهذا غير متحقق بالنسبة للشرائع السابقة.. وهذا الإشكال ذكره صاحب الفصول رحمة الله عليه، وفي مقام تعميق الإشكال نقول:

إن كل ما يأمر به المولى فهو حسن، وكل ما ينهى عنه فهو قبيح، كما يدل على ذلك -بعد حكم العقل- قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر..)، لكن الحسن والقبح الذي يكون في الأفعال وموجباً للأمر بها والنهي عنها يُتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون ذاتياً، إما على وجه العلة التامة، وإما على وجه العلة الناقصة.

فالأول: كالعدل والظلم، فإن حسنه وقبحه ذاتيان بمعنى أن تمام المناط لحسنه هو العدل وتمام المناط للقبح هو الظلم، ولكونه علة تامة لا يتخلف العدل عن الحسن والظلم عن القبح، فلا يكون قابلاً للتخصيص..

والثاني: -أي جزء العلة- الصدق والكذب، فإن الصدق فيه اقتضاء الحسن، والكذب فيه اقتضاء القبح، ولكن هذا المقتضي يؤثر إذا لم يمنع مانع، ولذا صح التخلف كالكذب في الإصلاح والصدق الموجب لقتل نبي أو ابن المولى وما شاكل ذلك..

النحو الثاني: أن يكون الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، كحفر البئر فإنه في حد ذاته لا يتصف بحسن ولا بقبح ولو طرأت عليه وجوه واعتبارات قد تدرجه تحت مصاديق العدل فيصبح حسناً وقد تدرجه تحت مصاديق الظلم فيصبح قبيحاً، فحفر البئر في ملك الحافر لسقاية المارة إحسان وعدل فيحسن، وحفر البئر في ملك الغير لإضراره اعتداء وظلم فيقبح..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فيرى صاحب الفصول:

أن استصحاب الشرائع السابقة إنما يتم فيما لو كان الحسن والقبح في متعلقات الأحكام الشرعية من قبيل الحسن والقبح الذاتي، أما لو كان من قبيل العرضي المختلف بالوجوه والاعتبارات فسوف يختل الركن الأول من أركان الاستصحاب، لأن الواجب في شريعة موسى عليه السلام قد يكون حسنه عرضياً لخصوص من كان في ذلك الزمن، ولم يُعلم أنه حسن أيضاً بالنسبة إلينا، فنحن غير الموجودين في شريعة موسى لا يقين بالحدوث بالنسبة إلينا لكي نشك في نسخه عننا فنستصحب..

وبطبيعة الحال إذا اختل الركن الأول سوف يختل الركن الثاني، لأن الشك في البقاء فرع الحدوث..

الوجه الثاني: أنه لا شك في البقاء حتى لو كان يوجد يقين بالحدوث، ضرورة أن شريعتنا قد نسخت الشرائع السابقة، وهذا يقتضي أننا نتيقن الارتفاع..

والحاصل: أن الشك في بقاء الحكم يتنافى مع ما ثبت بالضرورة من كون شريعتنا ناسخة لسائر الشرائع.. وبهذا تم الكلام في الإشكال الأول بكلا وجهيه..

تطبيق العبارة:

السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعدم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة، إمّا لعدم اليقين بثبوتها في حقهم، وأن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضاً، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى، وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ

الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك في بقائها حينئذ، ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم؛..

ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (.. وذلك لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف..)
يبدأ الماتن رحمة الله عليه بالإجابة عن كلا الوجهين:
أما الوجه الأول: فيجيب عنه نقضاً وحلاً..

أما نقضاً: فلأن الإشكال لو تم لمنع من الاستصحاب في داخل شريعتنا، فيقال: إن الحكم الثابت لمن كان يعيش في زمن النبي صلى الله عليه وآله ما دام حسن الفعل وقبحه يختلف بالوجوه والاعتبارات لا يعلم ثبوته في حق من سوف يأتي، لاحتمال طرو وجوه واعتبارات تقتضي عدم ثبوت الحكم..

وأما الجواب الحلي: فما ذكره صاحب الفصول إنما يتم فيما لو لم يكن تشريع الأحكام في الشريعة -أي شريعة- على نهج القضية الحقيقية فيكون مجعولاً على نهج القضية الخارجية، أما كما هو التحقيق من أن المجعولات الشرعية أنشأت على نحو القضايا الحقيقية بمعنى أن المولى شرّع الحكم للأفراد الموجودة والمعدومة على نحو الفرض والتقدير، فحينئذ حتى لو اختلفت مناطات الحسن والقبح نعلم بثبوت التكليف لكل مكلف، فاليقين بالحدوث حاصل والشك بالبقاء كذلك فيجري الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

..وذلك لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف، كانت محققة وجوداً أو مقدرة، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص

الأفراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها³⁶، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوتها.

درس ٤٧٦:

ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (والشريعة السابقة وأن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً..)

ما زال البحث في استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة عند الشك في نسخها في شريعتنا، وذكرنا أنه يوجد وجهان يمنعان من التمسك بالاستصحاب..

الوجه الأول يرجع إلى عدم تمامية أركان الاستصحاب، وذلك بتقريبين تقدم الأول منهما مع مناقشته، وكان التقريب الثاني أن استصحاب الحكم الثابت في الشرائع السابقة لا يتوفر فيه الشك في البقاء الذي هو الركن الثاني، وذلك ليقيننا بالارتفاع، ضرورة أن الشريعة الإسلامية نسخت الشرائع السابقة..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أنا نسلم مقولة نسخ الشريعة اللاحقة للشريعة السابقة، ولكن مع ذلك لا يلزم اليقين بالارتفاع، وذلك لأن نسخ الشريعة بشريعة مأخوذ على طريقة العموم المجموعي لا على طريقة العموم الاستغراقي،

³⁶ يمكن أن يصلح جواب ثالث عن شبهة صاحب الفصول، حاصله: أن الحكم المُشَرَّع إن كان قد شُرِّع لخصوص الموجود من القوم فلا يصدق عنوان النسخ عن قوم آخر، لأن النسخ فرع ثبوت الحكم، فإذا لم يكن ثابتاً له فلا يصدق النسخ بالنسبة إليهم..

فلو كان نسخ الشريعة اللاحقة للسابقة مأخوذاً على وجه العموم الاستغراقي فيعني ذلك أن كل حكم كان ثابتاً في الشريعة السابقة قد ارتفع باللاحقة فلا يبقى مكان للشك في النسخ، أما لو كان النسخ يرجع إلى العموم المجموعي بمعنى أن مجموع الشريعة العيسوية قد ارتفعت ونسخت بالشريعة الإسلامية فلا يلزم من أخذ النسخ على نحو العموم المجموعي أن لا يبقى مكان للشك في النسخ، فإن رفع المجموع لا ينافي بقاء البعض، هذا ثبوتاً..

وأما إثباتاً فنسخ الشريعة لشريعة على التحقيق من قبيل الثاني لا الأول، ضرورة وضوح كثرة المشتركات بين الشرائع، وضرورة وجود الأدلة الإيضائية بكثرة في الشريعة اللاحقة، فيكشف ذلك على أن الرفع بلحاظ المجموع لا بلحاظ الجميع.. هذا تمام الكلام بالجواب عن الإشكال الأول بوجهيه، الذي كان هو فقدان الأركان..

الإشكال الثاني: أنه يمكن أن يقال: بأننا نسلم بكون نسخ الشريعة اللاحقة للسابقة مأخوذاً على وجه العموم المجموعي، ولكن مع ذلك يوجد مانع يمنع من التمسك بالاستصحاب، ألا وهو العلم الإجمالي³⁷، وتقريبه:

أنه لا شك أن كل مسلم ملتفت إلى كون الشريعة الخاتمة ناسخة للشرائع السابقة على وجه العموم المجموعي، عندما يأتي إلى أي حكم من أحكام الشرائع السابقة يحتتمل فيه النسخ ويشك في نسخه فركن الاستصحاب موجود، لكن هذا الحكم الذي وقع

³⁷ كان من الممكن من أول الأمر أقول يوجد إشكال واحد، أو في إشكالان: الأول اختلال الركن الأول، والثاني اختلال الركن الثاني، ثم هذا الآن الذي اذكره تحت عنوان (إن قلت، قلت) وتنحل المشكلة، ولكن جنّت وجعلت اختلال الركن الأول والثاني إشكال واحد وهو فقدان المقتضي والأركان، بينما هذا الآن صورته مانع، وذلك لأن العلم الإجمالي لا يجعل على جميع المباني انتفاء المقتضي للاستصحاب بل قد يجعل التعارض بين الاستصحابات وعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي فيصلح مانعاً..

الشك في نسخه من أطراف العلم الإجمالي، إذ أن كل مكلف يعلم بثبوت نسخ في الجملة لأحكام الشرائع السابقة، والعلم الإجمالي منجز ولا تجري الأصول في أطرافه..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بأن منجزية العلم الإجمالي في مقامنا بحاجة إلى ثبوت أمرين:
الأمر الأول: عدم الانحلال..

الأمر الثاني: أن يكون الطرف الذي هو مورد لجريان الاستصحاب داخلاً في العلم الإجمالي لولا الانحلال، أما لو لم يكن داخلاً فحتى مع عدم انحلال العلم الإجمالي لا يكون ذلك العلم منجزاً لهذا الطرف، وبالتالي لا يمنع من جريان الأصل فيه..

مثلاً عندنا قطيع من الغنم ٥٠ سوداء اللون و ٥٠ بيضاء اللون، مرة يكون عندك علم إجمالي أطرافه داخلة في السود والبيض ولم يعلم تفصيلاً مقدار المعلوم بالإجمال فيكون هذا العلم منجزاً فيجب الاجتناب عن جميع القطيع، ومرة يكون عندك علم بأن ١٠ أو ٥٠ من هذا القطيع جلال ثم قامت عندك بينه أو علم بأن هذا الجلال موجود في السود لا في البيض، فهذا ينحل العلم الإجمالي..

ومرة يتبين لك أنه من أول الأمر هذا الطرف خارج من القطيع، فحينئذ حتى مع عدم الانحلال لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لذاك الطرف الخارجي، فلا بد من كلا الشرطين..

وفيما نحن فيه يمكن تقريب فقدان كل واحد من الشرطين:
أما الشرط الأول وهو عدم الانحلال فتقريب الانحلال بدعوى أن المسلم أو الفقيه عندما يبحث في الشريعة الإسلامية ويرى أحكاماً وقوانين في الشرائع السابقة ثبت خلافها في شريعتنا، فسوف يعلم تفصيلاً بموارد النسخ فينحل العلم الإجمالي إلى

علم تفصيلي بالموارد التي ثبت فيها النسخ وإلى شك بدوي في غير تلك الموارد..

وأما تقريب الثاني فيمكن أن يقال: بأن العلم الإجمالي في تحقق النسخ بعد الفراغ عن كونه على المجموع مجاله خصوص العبادات أما المعاملات لكون الشارع فيها ممضياً ولكونها في الأعم الأغلب لها جذور عقلائية فهي مشتركة بين الشرايع، والحكم الذي نشك في نسخه من قبيل المعاملات والعلم الإجمالي مجاله العبادات، فيكون الطرف خارجاً عن مجال العلم الإجمالي وإن لم نقبل الانحلال..
هذا هو جواب هذا الوجه..

تطبيق العبارة:

والشريعة السابقة وأن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلا إنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

ص ٤١٣، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى إنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة..)

بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه بعض أجوبة الشيخ الأعظم، فإن كلاً من الشيخ والأخوند اشتركا في النتيجة وهو جواز استصحاب أحكام الشرائع السابقة عند الشك في النسخ،

ويشتركان في الدليل وهو أن المقتضي وهو عموم أدلة الاستصحاب لا يفرق فيه بين حكم الشرائع السابقة والحكم الثابت في شريعتنا، ولكنهما يختلفان في الجملة في وجه الإجابة عن أدلة الخصم..
وبالتحديد هناك جوابان للشيخ يختلفان عن أجوبة الآخوند..

الجواب الأول: أن الشيخ الأعظم أجاب عن شبهة صاحب الفصول التي مردها إلى اختلاف الموضوع بما حاصله: أن شبهة الفصول إنما تتم ويحصل الاختلاف في الموضوع لو كانت الأحكام الشرعية موجهة إلى الأفراد بخصوصهم، فنقول حينئذ: إن الحكم بصحة الجعالة مع وجود الجهالة في المَجْعُول الثابت في الشريعة اليوسفية لو كان مجعولاً للأفراد الخاصين في تلك الشريعة لصح ما ذكره صاحب الفصول، أما لو كان الحكم المزبور مجعولاً للكل فحينئذ لا يتم ما ذكر، لأن الكلية كما يصدق على الأفراد في ذلك الزمن يصدق على الأفراد في هذا الزمن..
هذا جواب الشيخ الأعظم..

ظاهر هذا الجواب لا يرتضيه الآخوند، وأوضح ذلك في محضر درسه على ما نقله بعض أجلاء تلامذته، وحاصله: أن الأحكام الوضعية بلحاظ تعلقها بالأشخاص وعدمه يمكن أن نتصورها على نحوين:

النحو الأول: ما يتعلق بالكلي، كما هو الحال في الوقف والزكاة، فإن الملكية في باب الوقف والزكاة لا تتعلق بالأفراد الخارجية، فلو وقف الواقف على الفقراء فلا تحصل الملكية للفقير الخارجي، لأن الملكية تعلقت بكلّي الفقير، ويشهد لذلك

إجماع الفقهاء على عدم الملكية إلا بعد القبض في الوقف وفي الزكاة..

والوجه في ذلك: أن الملكية التي نتحدث عنها ليست هي الملكية الواقعية التي تكون في واجب الوجود والتي هي خارجة عن المقولات ولا الملكية التي ترجع إلى مقولة الجدة، وإنما المقصود من الملكية هي الملكية الاعتبارية، والحكم الاعتباري يقبل للتعلق بأمر اعتباري وليس من الضروري أن يتعلق بموجود خارجي عيني..

النحو الثاني: أن يكون الحكم الوضعي متعلقاً بالذوات الخارجية، نظير الزوجية، فإن قول المرأة (زوجت نفسي من عالم) لا يترتب عليه الزوجية، لأن علاقة الاعتبار المنشأة للمرأة لا تتحقق كلياً ولا تكون على نحو القضية الطبيعية بل لابد أن تتعلق بهذا العالم، ولذا حكم الفقهاء بلغوية العقد مع عدم التعيين..

هذا كله في الأحكام الوضعية..

أما الأحكام التكليفية فكلها من قبيل النحو الثاني، ضرورة أن الحكم الشرعي مرده إلى البعث والزجر لمن يمكن إيجاد الداعي فيه للإقدام أو الإحجام، وهذا لا يتحقق في الكلي، فلا بد أنه يتعلق بالذوات، فإذا كان الأمر كذلك فقول الشيخ الأعظم بأن إشكال الفصول لا يتم لتعلق الأحكام بالكلي غير صحيح، لأن الأحكام التكليفية وبعض الأحكام الوضعية يتعلق بالذوات..

ثم يعتذر عنه بأن مقصود الشيخ من الكلي ليس هو ظاهر كلامه، بل المقصود المقدر الوجود في أحد الأزمنة الثلاثة، فيرجع إلى القضية الحقيقية وهو عين ما أجبنا به عن شبهة صاحب الفصول..

هذا هو الوجه الأول من الوجوه التي فيها بين اختلاف بين الماتن والشيخ الأعظم..

الجواب الثاني: أن الشيخ الأعظم أجاب عن شبهة اختلاف الموضوع بجواب آخر وهو أنه يمكن أن نفرض شخصية مخضومة عاشت في زمن شريعتين مثل سلمان الفارسي، فالحكم الثابت في شريعة عيسى عليه السلام تعلق بسلمان لأنه كان في زمن تلك الشريعة، وهو بنفسه كان في شريعتنا فيشك هل الحكم ارتفع عنه؟ يستصحب البقاء والموضوع وهو سلمان واحد..، ثم نعم على غير سلمان عن طريق قاعدة الاشتراك..

المصنف رحمة الله عليه تعليقاً على هذا الوجه، يقول: نقبل الشق الأول من كلام الشيخ وهو أن أمثال سلمان يستطيعون أن يجرؤوا الاستصحاب، ولكننا لا نقبل الشق الثاني وهو التعميم بواسطة قاعدة الاشتراك، وذلك لأن الاستصحاب حكم ثابت لكل من كان على يقين فشك، وسلمان عندما كان في شريعة عيسى كان على يقين وعندما انتقل إلى شريعتنا صار على شك، ولا يثبت الاستصحاب أن الحكم الثابت به يكون للجميع حتى ولو لم يكن على يقين وشك كما هو الحال في غير سلمان..

هذا تمام الكلام في التنبيه السادس..

تطبيق العبارة:

ثم لا يخفى إنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في ذب إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلي، كما أن الملكية له في مثل

باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكأنّ غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصة، فافهم.

وأما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو وأنّ كان وجبها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشريعتين، إلّا أنّه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلّا أن الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشك، لا إنّ حكم الكلّ ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.

درس ٤٧٧:

التنبيه السابع: [الأصل المثبت].

ص ٤١٤، قوله رحمه الله: (السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام..)

التنبيه السابع يمكن أن نعنونه بعنوان الأصل المثبت، حيث قد تقدم معنا مراراً في بعض المباحث الأصولية دعوى التمسك بالاستصحاب وأشكل على ذلك أنه من باب الأصل المثبت، وكنا سابقاً نأخذ ذلك كأصل موضوعي مسلم، ولعل أول مرة تقدم مصداق للأصل المثبت في الكفاية في ثمرة الحقيقة الشرعية في ذيل الحديث عن ثمرة الحقيقة الشرعية..

كيف ما كان، يعتبر الشيخ الأعظم من المشيدين لفكرة الأصل المثبت، ولا يعني أنه ليس له جذور في كلمات من تقدم عليه

من الفقهاء، بل بنسب الميرزا الاشتياني رحمة الله عليه إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء في تنبيهه على فكرة الأصل المثبت، ونلاحظ أن في كلمات الكثير ممن تقدم على الشيخ الأعظم بل كان معاصراً كصاحب الجواهر قد أكثروا من التمسك بالاستصحاب في مورد يكون من الأصل المثبت..

وتعتبر هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية في مبحث الأصول العملية، ضرورة وضوح الثمرة المترتبة عليها، إذ مع صحة التمسك بالاستصحاب في موارد اللوازم غير الشرعية يختلف الحكم الفقهي فيها في ما لو قلنا بعدم الصحة، وينقل عن بعض تلامذة الشيخ الأعظم أنه في بعض أيام التعطيل في النجف الأشرف حضر بعض الدروس الفقهية في كربلاء وكان المدرس يستدل على مطلب بالاستصحاب، فأشكل عليه تلميذ الشيخ بأن الاستصحاب في المقام من الأصل المثبت، فأجابه الأستاذ أهلاً بناصرنا أنا أريد أن أثبتنا، مما يكشف على أن أصل الاصطلاح لم يكن واضحاً..

بعد وضوح التطور التاريخي للمسألة مع أهمية البحث فيها يقع الكلام في جهات..

الجهة الأولى: في مفاد أخبار الاستصحاب.

والعمدة صحيحة زرارة الأولى الناهية عن نقض اليقين بالشك، يرى الماتن أن أخبار الاستصحاب ظاهرة في إنشاء حكم مماثل للمستصحب في الشبهات الحكمية وفي استصحاب الأحكام، ومماثل لأحكام المستصحب في استصحاب الموضوعات، لتوضيح ذلك نحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: يرتبط بالمثل التوضيحي للمدعى، فمثلاً لو شكنا في جواز مقاربة الحائض بعد نقائها وقبل غسلها الذي هو من

الشبهات الحكمية، وكنا على يقين قبل النقاء بحرمة المقاربة، بعده نشك في بقاء الحرمة، مقتضى لا تنقض اليقين بالشك أن المولى أنشأ حرمة مماثلة للحرمة المتيقنة في ظرف الشك.. ومثلاً لو أننا كنا على يقين بعدالة زيد في زمن فشكنا في بقائها في زمن آخر، مقتضى (لا تنقض اليقين بالشك) هو إبقاء الموضوع لترتيب أحكام مماثلة لما كان يترتب على العدالة المتيقنة من جواز الإلتزام والشهادة والتقليد..

الأمر الثاني: في وجه ظهور أخبار الباب في أنها بصدد إنشاء حكم مماثل.

الوجه في ذلك: أن مقتضى صدور هذه الأخبار في مقام التشريع لكون مورد السؤال في صحيحة زرارة الأولى والثانية وغيرهما هو السؤال عن حكم الشارع، فلا بد أن يكون الجواب مرتبطاً بذلك لا أن يكون الجواب ناظراً إلى مجرد الحالات النفسية للمكلف من كونه على يقين أو على شك، ومقام التشريع يقتضي أن الإمام عليه السلام في ظرف شك السائل أن يُنشأ له حكماً، وبما أنه جاء بلسان النهي عن نقض اليقين بالشك فيوجه إنشاء الحكم إلى إثبات حكم للمشكوك مماثلاً للحكم الثابت للمتيقن..

هذا هو الوجه في استظهار المماثل من أخبار الاستصحاب..

الجهة الثانية:

أنه في بحث الأصل المثبت لا بد أن نخرج عن محل النزاع بعض الموارد، وتوضيح ذلك: أن الآثار المترتبة على المستصحب على نحوين: آثار شرعية، وآثار عقلية..

ويقصد من الآثار الشرعية كل أثر رتبته الشارع على شيء، فبلحاظ ذلك الشيء يكون الأثر أثراً شرعياً له..
ويقصد من الآثار العقلية ما لم يكن كذلك..
وعلى كل تقدير إما أن يكون هذا الأثر مترتباً على واقع الشيء، وإما أن يكون على الأعم من واقعه وظاهره..
فتصبح الصور المتصورة أربعة..

الصورة الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على واقع المستصحب، فحينئذ الاستصحاب يثبت ذلك، لأن التعبد ببقاء الحالة السابقة الذي مرجعه إلى إنشاء المماثل يقتضي أن يترتب الأثر الشرعي على المستصحب تعبداً، وإلا للغي النهي عن نقض اليقين بالشك..

الصورة الثانية: أن يكون الأثر شرعياً مترتباً على المستصحب واقعاً وظاهراً، يعني على الأعم من الواقعي والظاهري، حينئذ بمقتضى أدلة الاستصحاب لا بد من ترتيب الأثر الشرعي لحصول موضوعه حقيقة..
والفرق بين الصورة الثانية والأولى: أنه في الأولى وجد موضوع الأثر تعبداً، وفي الثانية وجد موضوع الأثر حقيقة..

الصورة الثالثة: الأثر العقلي الذي يترتب على المستصحب أعم من وجوده الواقعي أو الظاهري، هذه الصورة أيضاً كسابقتها في لزوم ترتيب الأثر، ضرورة أن يترتب الأثر عند وجود موضوعه قهرياً، والأثر العقلي بحسب الفرض موضوعه الأعم من الوجود الواقعي والظاهري، والاستصحاب أثبت لي الوجود الظاهري فوجد الموضوع فلا بد من ترتيب الأثر..

الصورة الرابعة: أن يكون الأثر العقلي مترتباً على المستصحب بوجوده الواقعي، في هذه الصورة لا يتم الدليل المتقدم، لأن موضوع الأثر بحسب الفرض هو الوجود الواقعي، والاستصحاب لا يثبت لي الوجود الواقعي..

خلاصة المطلب: اتضح في هذه الجهة أن الآثار المترتبة على المستصحب مباشرة وبلا واسطة تثبت إذا وُجد موضوعها، وإلا فلا تثبت..

تطبيق العبارة:

السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاءً حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية.

درس ٤٧٨:

ص ٤١٤، قوله رحمه الله: (وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية..)

الجهة الثالثة: وهي ترتبط بصلب عنوان البحث حيث ذكرنا سابقاً أن هذا التنبيه مختص بالبحث عن الأصل المثبت، وهذه الجهة ترتبط بذلك مباشرة، فلا بد من بيان المراد من الأصل المثبت وتحرير النزاع فيه..

المستصحب له آثار شرعية وآثاره الشرعية على أنحاء ثلاثة:
النحو الأول: الآثار الشرعية التي تترتب مباشرة على المستصحب أو تترتب عليه بواسطة أثر شرعي آخر، كما في

الموارد الذي يوجد فيها طولية بين الآثار الشرعية، فمثلاً شككنا في نجاسة ماء وكانت حالته السابقة الطهارة فبمقتضى النهي عن نقض اليقين بالشك يُجعل للماء طهارة ظاهرية مماثلة للطهارة الثابتة له في الآن السابق، وهذا المستصحب المجعول الشرعي له أثر شرعي وهو جواز الوضوء منه، وربما يكون لهذا الأثر الشرعي أثر شرعي آخر يترتب عليه..

النحو الثاني: الآثار الشرعية التي تترتب على المستصحب بواسطة عادية، كما لو نذر الوالد عندما وُلد ابنه أن يذبح شاة بمجرد نبات لحيته، ففقد الابن وبعد مرور مدة من الزمن شككنا في بقاءه حياً استصحبنا بقاء الحياة واللازم العادي لبقاء الحياة في تلك المدة الزمنية نبات اللحية، والأثر الشرعي الوفاء بالنذر، لكن هذا الأثر الشرعي يترتب على المستصحب وهو الحياة بواسطة عادية..

النحو الثالث: أن يترتب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة عقلية، من أمثله لو شكّ المكلف بعد وضوئه بوجود حاجب فاستصحب عدم الحاجب فترتب عليه لازم عقلي وهو وصول الماء إلى البشرة، لأن العقل يحكم أن من غسل يده مع عدم الحاجب فالماء قد وصل إلى بشرته، وللمستصحب بواسطة اللازم أثر شرعي وهو صحة الوضوء مثلاً..

محل النزاع في الأصل المثبت هو النحو الثاني والثالث، أما النحو الأول فهو خارج عن محل النزاع، فإن الآثار الشرعية الطولية تثبت بثبوت ما يستلزمها تعبدًا وإنما الكلام بثبوت الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة غير شرعية كالعادية والعقلية..

فمن يرى أن الاستصحاب حجة لإثبات الآثار الشرعية المترتبة بواسطة غير شرعية فهذا يعني أنه قائل بالأصل

المثبت، ومن يمنع ذلك فهو قائل بعدم حجية الاستصحاب في مثبتاته..

الجهة الرابعة: في مبنى ومنشأ النزاع.

تقريبه: أن الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في مقام الثبوت، وحاصله:

أن مفاد الأخبار في باب الاستصحاب يحتمل فيها بدواً احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) هو التعبد بالمستصحب لوحده إما لكونه بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، فإن النهي عن نقض اليقين بالشك مرجعه -كما تقدم- إلى جعل المماثل وهذا يعني أنه يحتمل أن ينزل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ أثره بنفسه.. على هذا الاحتمال يتعين أن تُنكر فكرة الأصل المثبت لأن التعبد بالآثار المباشرة للمستصحب لا يلزم التعبد بالآثار بواسطة اللازم العقلي أو العادي..

الاحتمال الثاني: أن يكون (لا تنقض اليقين بالشك) بصدد تنزيل المستصحب بلحاظ آثاره مطابقة وبلحاظ آثاره لوازمه غير الشرعية التزاماً، وهذا نظير ما قيل في الأمارات من كون الإخبار عن شيء إخباراً عن لوازمه، فيكون دليل (صدق الخبر) شاملاً لكلا الإخبارين، كذلك يحتمل فيما نحن فيه أن يوجد تعبدان، تعبد بلحاظ الآثار الشرعية لذات المستصحب، وتعبد بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية..

وواضح أنه على هذا الاحتمال يكون الأصل المثبت حجة..

الاحتمال الثالث: أن يكون دليل الاستصحاب بصدد إثبات تنزيل واحد وتعبد واحد -وبهذا يفترق عن الاحتمال الثاني-،

ولكن هذا التنزيل والتعبد الواحد كان بلحاظ مطلق الآثار لا خصوص الآثار الشرعية المترتبة بلا واسطة -وبهذا يختلف هذا الاحتمال عن الاحتمال الأول-..، ولو بدعوى أن أثر الأثر أثر..

فدليل الاستصحاب بلحاظ الاحتمال الثاني انحلافي فكأنه قال: (رتب الآثار الشرعية المباشرة ورتب الآثار الشرعية بوساطة عقلية)، بينما الانحلال في الثالث ليس بلحاظ الحكم بل بلحاظ الموضوع لأنه بحسب الفرض مطلق الأثر ومطلق الأثر يصدق على كل أثر وإن كان بوساطة غير شرعية.. على هذا الاحتمال الثالث أيضاً ينبغي أن نلتزم بحجية الأصل المثبت.. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت..

المقام الثاني: مقام الإثبات.

فالمتمعين من بينها والذي يساعد عليه الدليل هو الاحتمال الأول، وهذا ما يحتاج إلى تحقيق، توضيحه: أنك قد عرفت سابقاً أن العمدة في أدلة الاستصحاب هي الأخبار، والعمدة في تلك الأخبار هي الصحاح الثلاث الأولى لزرارة، وهذه الصحاح الثلاث تشترك في كونها جواباً عن سؤال فيتولد من السؤال قدر متيقن، وبنينا في بحث مقدمات الحكمة أن القدر المتيقن يمنع عن التمسك بالإطلاق، وبهذا البيان يبطل الاحتمال الثالث..

ومن جهة أخرى فإن الالتزام بوجود تنزيلين عناية إضافية في مقام الثبوت، فتحتاج إلى ما يبرزها في مقام الإثبات، والدليل الإثباتي إما أنه لا يدل إلا على تنزيل واحد وهو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ أثره الشرعي، إذ هذا هو ما يقتضيه جعل الحكم المماثل، وإما أن الدليل في مقام الإثبات

مجمل والمجمل يقتصر فيه على القدر المتيقن، وفي دوران الأمر بين تنزيل واحد وتنزيلين يكون القدر المتيقن هو التنزيل الواحد، فتدبر..

وبهذا البيان ثبت الاحتمال الأول وقد عرفت أنه عليه لا مقتضي للقول بحجية الأصل المثبت..

تطبيق العبارة:

وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية، ومنشؤه أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؟ بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة؟ بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الوساطة أيضاً لأجل أن أثر الأثر أثر.

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها، لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبداً، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق: أن الأخبار إنما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون كذلك، كما هي محلّ ثمرة الخلاف، ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها

بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

ص ٤١٥، قوله رحمه الله: (نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه..)
 الشيخ الأعظم استثنى من القول بعدم حجية الأصل المثبت بعض الموارد تبعه المصنف على ذلك مع بعض الإضافة..

المورد الأول: هو المورد الذي يكون الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بوساطة عقلية - أعم من عقلية وعادية - ولكن كان خفاء الواسطة عند العرف بمكان بحيث يُرى أن الأثر هو أثر لذي الواسطة أعني المستصحب، في هكذا مورد استثنى الشيخ من القول بعدم حجية الأصل المثبت..

ومثل الشيخ على ذلك بالمثال التالي: نشرت المرأة الغسيل على الحبل وهذا يعني كان رطباً، والأرض تحته نجسه، فوقع بعد فترة من نشره الثوب على الأرض، ونعرف حتى يتنجس الثوب لابد من وجود رطوبة مسرية في أحد المتلاقيين والأرض جافة، فنشك في زوال رطوبة الثوب فنستصحب بقاء الرطوبة، هناك أثر شرعي يترتب على بقاء الرطوبة ألا وهو نجاسة الثوب، لكن بالدقة نجاسة الثوب ليست من آثار بقاء الرطوبة بل من آثار سريان الرطوبة إلى الأرض النجسة، لكن العرف بعد وقوع الثوب يرى أن النجاسة أثر لذات الرطوبة لخفاء تلك الواسطة لاحتياجها إلى دقة وتأمل..

في هذه الصورة ببركة الاستصحاب يمكن أن نحكم بنجاسة الثوب..

درس ٤٧٩:

لا زال البحث في الجهة المرتبطة بالاستثناءات من الأصل المثبت، وذكرت في البحث السابق عنوان المورد الأول المستثنى، وينقل بعض تلامذة الأخوند عن بعض أجلاء تلامذة الشيخ الأعظم المناقشة في هذا المورد، وهذا ما يحوجنا إلى بسط الكلام في المورد الأول..

المورد الأول من موارد الاستثناء يتوقف على وجود ركنين: الركن الأول: أن تكون الوساطة خفية بحيث يعد أثر الوساطة أثراً لذيها عرفاً..

الركن الثاني: أن يكون الصدق العرفي راجعاً إلى المفهوم لا إلى الانطباق، وذلك لما ذكرناه مراراً من أن نظر العرف يكون متبعاً في تشخيص المفاهيم لا في انطباق المفاهيم على مصاديقها..

فمثلاً³⁸ لو ورد في حديث كلمة (الكثرة) وصفاً للماء، وشخصنا أن مفهوم الكثرة عند العرف يطلق على ماء الغدير فصاعداً، ولكنه خارجاً في مقام التطبيق يطبقون الكثرة على ماء الدلو خطأً ومسامحةً، فلا يبرر لنا ذلك أن نوسع في دائرة المفهوم العرفي بحيث يتحول المفهوم من غدير فصاعداً إلى دلو فصاعداً، لأن العرف متبع في تشخيص المفهوم لا في تطبيق المفهوم المشخص على مصاديقه، وعلى هذا الأساس عبر بعض الأجلة بأنه في مقام انطباق المفاهيم على مصاديقها المتبع هو الدقة لا المسامحة..

ففيما نحن فيه لو أنه في مورد من الموارد طبّق العرف أثر الوساطة على ذي الوساطة فلا يكون تطبيقهم متبعاً، بل لا بد

38 هذا المثال من باب التمثيل وليس له علاقة بالاستصحاب..

أن يكون مفهوم (لا تنقض اليقين بالشك) يشمل الوساطة الخفية..

صاحب الكفاية رحمة الله عليه يظهر منه في الكفاية وفي بحثه أنه جرّ الاستصحاب في الآثار الشرعية للوساطة الخفية لأن (لا تنقض اليقين بالشك) شامل لها..

بينما نُسب إلى بعض أجلة تلامذة الشيخ ولعله السيد الكوهكمري رحمة الله عليه أنه يرى عدم توفر الركن الثاني، وأن ما نحن فيه من اشتباه العرف في التطبيق، ويظهر من الماتن في حاشية الفرائد الميل إلى ذلك، لكنه في بحثه وفي الكفاية يظهر الجواب حيث قال في الكفاية: (بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعم الأثر الشرعي مع الوساطة الخفية حقيقة)³⁹ فيرى أن (لا تنقض اليقين بالشك) يحصل لنا مفهوماً بنظر العرف أنه يصدق حقيقة على الوساطة الخفية لا أن العرف لا يرى صدقه ولكنهم في مقام التطبيق يلتبس الأمر عليهم فيلحقونه بما لا واسطة له.. هذا تمام الكلام في المورد الأول من موارد الاستثناء..

المورد الثاني - من موارد الاستثناء:- يرجع إلى أن أدلة الاستصحاب -كما ذكرنا سابقاً- التي تقتضي التنزيل، أعني تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بجعل حكم مماثل له، هذه الأدلة التي تدل على التنزيل في بعض موارد الأصل المثبت يرى العرف:

إما أنه إذا حصل تنزيل للمستصحب لا بد أن يحصل تنزيل للأثر الثابت للوساطة، وإما أن التنزيل بلحاظ أحدهما هو بعينه تنزيل بلحاظ الآخر، وعليه فلا بد من مثالين:

39 العبارة منقولة بالمعنى، وأصلها: بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة..

المثال الأول: كما في موارد التضاييف كالأبوة والبنوة، فإذا وُجد أثر ثابت للبنوة وكان المستصحب هو الأبوة مثلاً كحرمة العقوق ثابت على الابن لكن الذي استصحبناه أبوة زيد لعمره، فيما أنه بين الأبوة والبنوة يوجد تضاييف فالعرف يرى أن التنزيل بلحاظ أحدهما تنزيل بلحاظ الآخر، فتنزيل واحد عند العرف يؤدي منزلة تنزيلين، فإذا ثبتت الأبوة بواسطة الاستصحاب فلا بد أن تثبت البنوة ليرتب الأثر عليها.. والحاصل أنه كما لا يمكن التفكيك واقعاً بين المتضاييفين فبنظر العرف لا يمكن التفكيك بينهما تنزيلاً وتعديلاً..

المثال الثاني: كما في موارد العلة والمعلول واللازم والملزوم في مثل هذه الموارد يكون التنزيل الواحد كافياً، لأن العرف يرى أن أثر أحدهما هو أثر للآخر..

وبهذا يصبح لدينا موارد ثلاثة للاستثناء:

المورد الأول: ما تقدم من خفاء الوسطة.

المورد الثاني: ما يكون التنزيل الواحد بمثابة تنزيلين.

المورد الثالث: فيما لو كانت الملازمة في غاية الوضوح بحيث عدّ الأثر لأحدهما أثراً للآخر..

والفرق بين المورد الأول والمورد الثالث -مع اشتراكهما في ترتب الأثر- أنه في المورد الأول كان سبب ترتب الأثر الخفاء الموجود في الوسطة بحيث إن العرف لا يلتفت إلى وساطتها، بينما في المورد الثالث كان منشأ ترتب الأثر وضوح الملازمة بمكان بحيث يعد أحد المتلازمين عين الآخر، فما يترتب على كل واحد منهما يترتب على الآخر..

والأمر ليس كما في حاشية الميرزا الإيرواني رحمة الله عليه من أو وضوح الملازمة يقتضي أن العرف يلتفت إلى الملازم، والالتفات يقتضي الإثنية، ومع الإثنية لا يترتب أثر أحدهما

على الآخر، ولأجل ذلك ذكر أن ما زاده الآخوند على الشيخ -حيث إن الشيخ اقتصر على خفاء الواسطة- في غير محله..
 وجوابه صار واضحاً مما تقدم، إذ المقصود الوضوح بحسب
 تصريح الآخوند حيث يكون مع الوضوح بنظر العرف يُكتفى
 للمتلازمين بتنزيل واحد..

مثال عرفي: إذا كان هناك شخصان في غاية الصداقة
 وصادقتهما واضحة للجميع بحيث صار من يدعو واحداً منهما
 كأنه دعا الآخر، فالعرف لا يعترض على مجيء الآخر حينئذ،
 لوضوح العلاقة بينهما، فهذا الوضوح صير المعاملة معهما
 كالمعاملة مع شخص واحد، لا أن هذا الوضوح ركز على
 التباعد بينهما..

كذلك فيما نحن فيه هذا الوضوح للملازمة صار عند العرف
 بحيث أن العرف يعدهما شيء واحد، فالتنزيل بلحاظ أحدهما
 تنزيل بلحاظ الآخر ولا نحتاج إلى تنزيلين، فبالتالي لا يرد هذا
 الإشكال الذي ذكره الميرزا الإيرواني رحمة الله عليه..

في ختام البحث..

يجري مقايضة بين الاستصحاب، وبين الأصول التعبدية، وبين
 الطرق والأمارات..

فالاستصحاب الذي هو أصل تنزيلي لم يقتضي دليله حجية
 الأصل المثبت إلا في موارد الاستثناء، فغيره من الأصول
 غير التنزيلية من باب أولى التي أدلتها متمحضة في إثبات
 المحافظة على الشك وأنه مجرد تحديد وظيفة عند الشك ترتفع
 بها المؤاخذة على الحكم الواقعي..

أما الأمارات فيرى الماتن أن مثبتاتها حجة، وأن دليل الأمانة
 كما يفي لإثبات الآثار المباشرة كذلك يفي لإثبات الآثار
 المترتبة على اللوازم والوسائط، فمثلاً لو أخبر مخبر بدخول

شخص إلى الفرن والنار مستعرة فلازم ذلك أنه مات، وأثر موته وجوب العدة على زوجته..، فإن دليل (صدق الثقة) يشمل هذه الوسائط فيترتب عليها الأثر..

وليس ذلك إلا لأن مقتضى دليل حجية الخبر هو صدقه على عنوان يشمل كلاً من المدلول المطابقي والالتزامي معاً، بدعوى أن الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، (وصدق المخبر) يشمل الإخبار عن الشيء والإخبار عن لوازمه فيترتب الأثر، بخلاف الاستصحاب كما قد عرفت..

وبهذا ينتهي البحث في التنبيه السابع..
التنبيه الثامن والتاسع والعاشر لهما ارتباط بطريقة وأخرى بالأصل المثبت، يأتي الحديث عنهما..

تطبيق العبارة:

نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة، فافهم.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثراً لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم.

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات، فإن الطريق أو الامارة حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى

إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بدّ من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التعبدية، إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلائها، حسبما حققناه.

درس ٤٨٠:

جواب لسؤال للشيخ جعفر:

سؤال ١: الموارد التي ذكرت كاستثناء مع عدم حجية الأصل المثبت هل مبنية على فكرة التنزيل أو مطلقاً تأتي؟
سؤال ٢: بيان المصنف في حجية مثبتات الأمارات ناظر فقط إلى خبر الثقة أو مطلق الأمارات؟

بالنسبة للسؤال الأول وخلاصته: أن الماتن يُستفاد منه كليات ثلاث:

الكلية الأولى: أن الاستصحاب حجة فيما تترتب على المستصحب بلا واسطة أو بواسطة شرعية..
الكلية الثانية: أن الاستصحاب ليس حجة في إثبات لوازمه الشرعية التي تترتب على المستصحب بواسطة غير شرعية..
الكلية الثالثة: أنه يستثنى من الأصل المثبت الموارد الثلاثة..

لا شك أن الكلية الأولى والثانية مما لا يختص بالاستصحاب بل يجري في جميع الأصول العملية، إنما الكلام في الكلية الثالثة هل استثناء مثل وضوح الواسطة وخفائها يختص بالاستصحاب أو يجري في سائر الأصول؟

بالتأمل فيما ذكره الماتن يتضح لنا أن الموردين الأخيرين من الموارد الثلاثة يختص استثنائهما بالاستصحاب، أو فقل: بالأصل التنزيلي -سواء كان يختص بالاستصحاب أو عممناه على قاعدة الفراغ، والبراءة وهي من أكثر الأصول العملية دوراناً من الأصول غير التنزيلية..

والوجه في ذلك أن العمدة في استثناء الموردين الأخيرين هو أن العرف يرى إما أن تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ أحد الأثرين يقتضي التنزيل بلحاظ الآخر، وإما أن التنزيل بلحاظ أحدهما كافٍ في نظر العرف للتعميم على الآخر، فأخذنا في وجه الاستثناء تنزيلية دليل الاستصحاب، وهذه التنزيلية غير متوفرة في مثل أصالة البراءة..

وإنما الكلام في المورد الأول أعني صورة خفاء الواسطة حيث إن الدليل على استثنائها كان ناشئاً من أنه لخفاء الواسطة يُسقطها العرف عن الملاحظة ويرى أن الأثر مترتب على ذي الواسطة مباشرة، وهذا المعنى لا يختص بالتنزيل، فلو فرض في مورد من الموارد شككنا في حكمٍ وكان لذلك الحكم أثر شرعي يترتب عليه وجوداً وعدمياً بواسطة غير شرعية ولكن فُرض أن تلك الواسطة بمكان من الخفاء بحيث يرى العرف أن ذلك الأثر أثر للحكم الشرعي الذي أجريت فيه البراءة فبطبيعة الحال لابد أن يترتب الأثر وجوداً ونفياً..

والحاصل أن بمقتضى ما ذكره الماتن هناك وجه للتفصيل بين هذه الموارد الثلاثة، وما ذكرته لا يبعد عنه كلام الشيخ الأعظم الذي استثنى خصوص المورد الأول، وإنما بحثه في الاستصحاب لأن ديدنهم أن يذكروا الأصل المثبت في الاستصحاب، فلو كان ذكره في الاستصحاب مانعاً عن جريان الكلية الثالثة في غيرها لمنع عن جريان الكليتين الأوليين، وهو كما ترى..

وبالنسبة للسؤال الثاني: اتضح لدينا أن الماتن رحمة الله عليه تعرض للأمارات على نحو الإشارة وأخذه كأنه شيء مفروغ عنه، فالسؤال هنا أن القول بحجية مثبتات الأمارات هل يختص بالأخبار أم يشمل سائر الطرق؟

وبتعبير أدق يوجد سؤالان:

الأول: في اختصاص حجية مثبتية الأمارات بخبر الواحد أو بالإخبار، أم يشمل سائر الأمارات من قبيل الشهرة ومن قبيل سوق المسلمين وما شاكل ذلك؟

الثاني: أن الدليل المذكور على تقدير تماميته هل يختص بالأخبار أم يشمل سائر الأمارات؟

لا شك أن الجواب عن السؤال الأول هو الالتزام بالتعميم، فإنه مع قطع النظر عن عبارة الماتن تصريحاً بالأصوليين وتطبيقات الفقهاء تشهد للتعميم، وبلحاظ عبارة الماتن أيضاً يوجد ما يقتضي تعميم المدعى حيث قال: (فإن الطريق والأمانة..) ولم يقل فإن الخبر والرواية مثلاً..، وعليه فإن كان هناك تخصيص فليس في العنوان بل في الدليل..

وعليه فالعمدة هو السؤال الثاني: جمع ممن تعرض لكلام الماتن فهم اختصاص دليله بالأخبار، حيث إن القضية اللزومية التي ذكرناها في الدرس السابق وهي أن الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه واضح أن موضوع هذه القضية هي الإخبار، فنحتاج إلى دليل في كل أمانة لأن ليس كل الأمارات من سنخ الإخبارات، فجعلوا دليل الماتن خاصاً بالأخبار..

بينما مقتضى التحقيق والتأمل في موارد مختلفة من كلمات الماتن هنا وفي حاشيته على الفرائد نفهم وجود دليل عام من مصاديقه هذه القضية اللزومية، فالمصنف يرى أن كل أمانة أخذ في دليلها عنوان ينطبق على كل من المدلول المطابقي

واللوازم فيكون دليل الحجية صالحاً لإثبات حجية مثبتات الأمانة، ومن مصاديق هذه الكبرى الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، ولعل تخصيص الكلام بهذه القضية لكثرة دوران الأخبار..

وإن شئت فقل: إن الأمانة لما كان اعتبار حجيتها بملاك الحكاية، وكان الغالب في الأمارات أو كل الأمارات تكون حكايتها عن الملزوم واللازم على حد سواء، فإذا كانت الحكاية والكشف على حد سواء فللمولى أن يعمم الحجية على كليهما، لكن بإضافة أن الحجية انصبت على عنوان يصدق على كليهما حتى لا يرد إشكال أن الحجية من باب التعبد وللمولى أن يعبدنا بإحدى الحكايتين دون الأخرى، فإنما عبدنا بكلا الحكايتين لوجود عنوان ينطبق على كليهما كعنوان الإخبار..

التنبيه الثامن: في موارد ليست من الأصل المثبت.

ص ٤١٦، قوله رحمه الله: (الثامن: إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب..)

ذكرت سابقاً أن هذه التنبيهات الآتية ترتبط بطريق وبآخر بالأصل المثبت، هذا التنبيه الثامن يمكن أن نضع له عنواناً وهو (موارد توهم أنها من الأصل المثبت)..

هناك موارد سوف تُذكر في هذا التنبيه نبحت عن اندراجها تحت أي كلية من الكليات الثلاثة المتقدمة، يعني هل هي مما هو حجة بدون استثناء، أو هو مما ليس بحجة، أو هو من المستثنيات..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ذكر مجموعة من الموارد والأمثلة مدعياً أنها تندرج في الكلية الثانية، يعني أنها من الأصل المثبت فلا يكون الاستصحاب حجة فيها..

المورد الأول: وهو واضح يرتبط باستصحاب الموضوعات لترتيب أحكامها الشرعية، فمثلاً هذا السائل الذي أمامي كان يوم أمس خمراً فأشك اليوم في انقلابه إلى خل أو في بقاءه على الخمرية، أركان الاستصحاب تامة فاستصحاب بقاء الخمرية، والأثر الشرعي لبقاء الخمرية هو حرمة الشرب..

هنا قد يقال: بأنه تقدم معنا في القسم الأول من مباحث الأصول أن الأحكام الشرعية تتعلق بالطبائع، فالذي يحرم شربه كلي الخمر فنبتت الحكم للجزئي بواسطة الكلي عن طريق الملازمة بين ثبوت الحكم للطبيعي وثبوته فرده وهذه الملازمة من سنخ الملازمات غير الشرعية، وهذه الشبهة تؤدي إلى إبطال جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية..
فهذا المورد يندرج في الكلية الثانية..

المورد الثاني: أن نشك في موضوع خارجي أيضاً، لكن الأثر الشرعي يثبت له بواسطة بعض عوارضه لا بواسطة ذاته، كما هو الحال في استصحاب الملكية التي يترتب عليها وجوب الضمان مثلاً، فإن الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان لا يترتب على الملكية مباشرة التي هي من العناوين الانتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في عالم الخارج وتسمى بالاصطلاح بالمحمول بالصميمة أو خارج المحمول في مقابل المحمول بالضميمة، وإنما نحتاج إلى توسط منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع بلحاظ الأمر الانتزاعي ملازمته ليست شرعية..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن كلا الموردين يندرجان تحت الكلية الأولى، خلافاً للشيخ الأعظم رحمة الله عليه، والوجه في ذلك يأتي..

درس ٤٨١:

لا زال البحث في التنبيه الثامن، وخالصة ما تقدم أنه ثبت لنا في المباحث السابقة وجود كليات ثلاث:

الأولى: جريان الاستصحاب في صورة ترتب الأثر بلا واسطة غير شرعية..

الثانية: عدم اعتبار الاستصحاب فيما لو ترتب الأثر بوساطة غير شرعية..

الثالثة: استثناء الواسطة الخفية والجلية عن عدم حجية الأصل المثبت..

في هذا التنبيه يتعرض لموارد يدور أمرها بين الدخول في الكلية الأولى أو الدخول في الكلية الثانية، فالشيخ الأعظم يرى أنها داخلة في الكلية الثانية ولكن لكي لا يقع الإشكال الواضح على الشيخ الأعظم بالنسبة للمورد الأول لابد لنا من تحرير محل النزاع، توضيح المطلوب:

أن المورد الأول: يتحدث عن ترتيب الأثر على الجزئي بوساطة الكلي..

للهولة الأولى قد يشكل على الشيخ الأعظم بأنه يلزم من جعل هذا المورد من موارد الأصل المثبت أن لا يبقى مجال للاستصحاب، ضرورة أن الأحكام الشرعية كما ثبت في محله تتعلق بالطبائع فكيف يرتب الأثر على الأفراد مع كونه تلك الآثار هي آثار للطبائع، وعليه فلا يبقى مجال للاستصحاب.. المصنف رحمة الله عليه في كلامه ما يشير إلى دفع هذا الإشكال، وحاصله:

أن بعض الآثار أو كثيراً ما تترتب الآثار على الجزئي كما لو قال المولى (أكرم هذا العالم) فإن الأثر في المقام وهو وجوب

الإكرام يترتب على هذا الجزئي، فلو شككنا في حياته نستصحب البقاء فيثبت موضوع الأثر فيكون ترتب الأثر عليه قهرياً، وهذا بلا واسطة، فيسلم جريان الاستصحاب..
 وإنما الكلام فيما لو كان المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً هو الجزئي مع كون الأثر مرتباً على الكلي المنتزع من مرتبة الذات، كما لو قال (أكرم العالم) وشككنا في زيد هل هو عالم أم لا؟، وكانت حالته السابقة العلم، فقد اختار الشيخ على ما يظهر منه في الرسائل أن استصحاب بقاء العلم لإثبات وجوب الإكرام من الأصل المثبت، وذلك لأن ما تتوفر فيه أركان الاستصحاب ليس موضوعاً للأثر لأن الذي يجب إكرامه طبيعي العالم، وما هو موضوع للأثر ليس مورداً لليقين والشك، فيكون استصحاب بقاء العلم في زيد لترتيب وجوب الإكرام عليه بتوسط الكلي المنتزع من مرتبة الذات، وهذا إنما هو بالملازمة، فيكون من الأصل المثبت..
 هذا هو المورد الأول من الموارد التي ادعى الشيخ أنها تدرج في الكلية الثانية..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن التوهم المذكور في هذا المورد: أن صدق الكلية الثانية يتوقف على وجود إثنية بين الواسطة وذيها حتى تصدق الملازمة، والمقصود من الإثنية ليست مطلق الإثنية حتى في عالم المعقولات الثانية بل يقصد من الإثنية الإثنية خارجاً..
 وإن شئت فقل: إن تمامية توهم الشيخ يتوقف على ثبوت أمور ثلاثة:

الأمر الأول: صدق الإثنية، إذ بانتفائها تنتفي الملازمة، وبانتفاء الملازمة تنتفي الكلية الثانية..

الأمر الثاني: أن الإثنية التي هي مناط الملازمة هي الإثنية في عالم الخارج لا الإثنية في عالم المعقولات الثانية، وذلك لأنه ما كان في أفق المعقول الثاني ليس مصباً للآثار الشرعية وإنما مصب الآثار الشرعية هو المعقول الأولي بما يلحظ قنطرة للأمور الخارجية، أو فقل: المعقول الأولي بما به يُنظر، لا بما فيه يُنظر..

وعليه فالمدار على التعدد في الخارج..
الأمر الثالث: أن يكون ما نحن فيه مما يصدق عليه التعدد الخارجي..

والأمر ليس كذلك، ضرورة أن الكلي الطبيعي مع فردة لا إثنية بينهما في عالم الأعيان لما ثبت في محله من أن الكلي الطبيعي يوجد بوجود فردة، فلا إثنية في البين فلا يدخل المورد في الكلية الثانية..
هذا تمام الكلام في المورد الأول..

المورد الثاني: يرتبط بالكلي الذي ينتزع عن الفرد لكن لا من مرتبة ذاته، بل باعتبار ما يعرض عليه..
هذا يمكن أن يُتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يُنتزع المفهوم الكلي من الجزئي لعروض شيء عليه مع وجود ما بإزاء له في الخارج، كما هو الحال في السواد المحمول على الجسم، وهذا ما يعبر عنه بالمحمول بالضميمة..

النحو الثاني: ينتزع المفهوم الكلي عن الجزئي بلحاظ ما يعرض عليه مع عدم كونه مما له بإزاء في الخارج..
لا شك أن النحو الأول ليس مورداً لتوهم الشيخ الأعظم، لصدق الإثنية، فإن العارض على الجزئي بحسب الفرض له ما بإزاء في الخارج فتتحقق الإثنية وهما الجسم والعارض، فلو أردنا

أن نثبت الأثر للجزئي بتوسط الكلي المنتزع لكان هذا حتماً من الكلية الثانية ومن الأصل المثبت..
 وإنما الكلام في الثاني أي ما يكون العرض فيه ليس له ما بإزاء في الخارج، أهل المعقول قسموا هذا الأمر إلى أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن يكون العنوان الانتزاعي من اللوازم الذاتية لنفس الذات، ومثلوا لذلك بالإمكان والوجوب، فإن الإمكان من الأمور الانتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج إلى على القول بأصالتها معاً..

النحو الثاني: ما لا يكون ملازماً للذات بل قابلاً للانفكاك عنها، كما هو الحال في العناوين الإضافية من قبيل الفوقية والعلية والأبوة والبنوة وما شاكل ذلك..

النحو الثالث: ما يكون من مقولة الأمور الجعلية كالحجية والقضاة والولاية وما شاكل ذلك..

ومحل نظر الشيخ الأعظم في المورد الثاني هو النحو الثاني من هذه الأنحاء الثلاثة، فيرى أن ترتيب الأثر على الشيء بلحاظ الأمر الانتزاعي وبواسطته من الأصل المثبت، فيدخل ويندرج في الكلية الثانية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: بنفس الملاك السابق، وحاصله:

أن الأمر الانتزاعي لكونه من مقولة ما ليس له بإزاء في عالم الأعيان بل يكون وجوده بوجوه منشأ انتزاعه، فحينئذ تنتفي أو ينتفي ملاك الأصل المثبت ألا وهو الإثنية، فيصح لنا أن نستصحب أثر الأمر الانتزاعي مع وجود اليقين والشك في منشأ انتزاعه..

والمثال الفقهي لذلك: الملكية والغصبية وما شاكل ذلك من العناوين المنتزعة بلحاظ عروض أمر على الشيء خارجاً مع عدم وجود منشأ انتزاع لها..

تطبيق العبارة:

الثامن: إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لغيره مما كان مبايناً معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرد، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم.

درس ٤٨٢:

ص ٤١٧، قوله رحمه الله: (وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه..)

المورد الثالث: من الموارد التي يقع التوهم في كونها من موارد الأصل المثبت..

فيما لو أردنا أن نستصحب الشرط لإثبات الشرطية أو نستصحب الجزء لإثبات الجزئية، توضيح ذلك:

أنه قد ذكرنا في البحث السابق أن العناوين تارة ننتزعا منها مرتبة الذات، وأخرى ننتزعا منها من الذاتي بلحاظ ما يعرض عليها..

وهذا النحو الثاني تارة يكون ما يعرض مما يكون مجعولاً بالاستقلال من قبيل الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية التي تقبل الجعل الاستقلالي، فكما يصح استصحاب الأحكام التكليفية لأن المستصحب في حد ذاته يكون أثراً شرعياً كذلك يصح أن نستصحب الأحكام الوضعية المجعولة بالاستقلال لكون المستصحب في حد ذاته من المجعولات الشرعية، وهذا خارج عن محل النزاع ولا إشكال فيه، فكما يصح أن نستصحب الوجوب يصح أن نستصحب الولاية والحجية ما شاكل ذلك..

وأخرى يكون المستصحب في حد ذاته ليس مجعولاً شرعياً كما هو الحال في الجزئية والشرطية، لما عرفنا في بداية بحث الاستصحاب أن الجزئية والشرطية ليست من المجعولات المستقلة بل هي من اللوازم العقلية للأمر بالمركب والمشروط..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في مثل هذا السنخ من الأحكام الوضعية، فمثلاً إذا كانت الطهارة شرطاً وفي أثناء الصلاة عرض ما يحتمل معه إبطال الوضوء، فشككنا في بقاء الطهارة التي هي شرط، فنستصحب بقاء الشرط لرتب عليه الشرطية التي يجب إحرازها في الصلاة، فالشيخ رحمة الله عليه يرى أن استصحاب الشرط لا يجدي لإثبات الشرطية إلا على القول بالأصل المثبت، وعلل ذلك بأن الشرطية ليست من المجعولات الشرعية المستقلة وليست مما يناله يد الجعل وهكذا الحال في

الجزئية وفي المانع وما شاكل ذلك مما يشترك مع هذه الأحكام الوضعية في عدم قابليته للجعل الاستقلالي..

الآخوند رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الكلام، وتقدم نظير له عند البحث عن البراءة الشرعية، حيث ذكرنا هناك أنه مع الشك في الجزئية والشرطية يجري حديث الرفع، لأن الشرطية والجزئية وإن لم تكن من المجعولات المستقلة لكن أمر وضعها ورفعها بيد الشارع وذلك عن طريق وضع ورفع منشأ الانتزاع، كذلك فيما نحن فيه فإن الشرطية والجزئية والمانعية وإن كانت مما لا يناله يد التشريع مباشرة ومستقلاً لكن أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً عن طريق وضع ورفع منشأ انتزاعه..

وعليه فلا مانع من استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية والمانعية، لأن الشرطية والمانعية وإن كانت ليست مجعولة بالاستقلال لكن لا يوجد في أدلة الاستصحاب ما يقتضي أن يكون الأثر مما تناله يد الجعل الاستقلالي، بل لا بد من أثر شرعي والأثر الشرعي هو المنتسب إلى الشارع، وما كان أمره بيد الشارع فهو منتسب إليه..

تطبيق العبارة:

وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاء الجزئية والشرطية والمانعية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعاً. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع

لترتيب الشرطيّة أو المانعية بمثبت، كما ربما توهم بتخيل أن الشرطيّة أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية، فافهم.

ص ٤١٧، قوله رحمه الله: (وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده..)
 في الحواشي بين معبر عن هذا المورد بالمورد الرابع ليكون التنبيه الثامن قد ذكر فيه أربعة موارد توهم أنها من الأصل المثبت، والبعض الآخر اقتصر على ذكر ثلاثة موارد توهم أنها من الأصل المثبت وهي الموارد المتقدمة، أما هذا المورد الرابع فلم يتوهم أحد أنه من الأصل المثبت، هذا وجه من اقتصر على ثلاثة موارد..
 حتى يتضح هذا الأمر لابد من شرح المورد..

الشيخ الأعظم ذكر أن نتيجة البراءة والاستصحاب قد يتفقان لكن في بعض موارد توافقهما يجري الاستصحاب ويتقدم على البراءة، وفي بعض الموارد لا يجري الاستصحاب وتتعين البراءة..

أما المورد الأول: ففيما لو كانت الحالة السابقة للفعل هي الحلية أو الجواز أو الإباحة، ففي مثل هذا المورد يجري الاستصحاب ويكون حاكماً على البراءة أو وارداً -على الخلاف-
 والوجه في جريان الاستصحاب أن المستصحب هو الحل أو الإباحة أو الجواز بنفسه أثر شرعي..

أما المورد الثاني: ففيما لو كانت الحالة السابقة للفعل هي عدم التكليف، ففي مثل هذا لا المورد لا يجري الاستصحاب ويختص الجريان بالبراءة..

يذكر المصنف بعض الوجوه لبيان الوجه في عدم جريان الاستصحاب عند الشك في عدم التكليف..
الوجه الأول: أن عدم الحكم ليس حكماً لكي يستصحب، فإن عدم لا شيء والمستصحب لا بد أن يكون حكماً أو موضوعاً ذا حكم، وعدم الحكم ليس حكماً ولا موضوعاً ذا حكم..
يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الوجه: أنه لا شأن لنا في المقام بالاصطلاحات والتسميات سواء سمي عدم الحكم حكماً أم لم يسمى فأولاً أمره بيد الشارع فإن القادر على الوجود قادر على العدم، كما أنه في لسان أدلة الاستصحاب لم يؤخذ إلا اعتبار اليقين والشك فكما أن لو اعتنى الإنسان بشكه في مورد اليقين السابق بالحكم لكان ذلك من نقض اليقين بالشك كذلك لو اعتنى بشكه في مورد اليقين السابق بعدم الحكم يكون قد نقض اليقين بالشك، والصحيحة تنهى عن نقض اليقين بالشك..

الوجه الثاني: أن يقال إن عدم التكليف لما لم يكن مجعولاً بذاته فلا بد أن يكون استصحابه بلحاظ أثره، وأثره نفي استحقاق العقاب، واستصحاب عدم التكليف لترتيب عدم استحقاق العقاب يكون من الأصل المثبت، لكون عدم استحقاق العقاب كاستحقاقه ليس من اللوازم الشرعية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال أننا لسنا بحاجة إلى ترتيب أثر مجعول شرعي في استصحابنا لعدم التكليف، بل يكفي أن يكون المستصحب في حد ذاته مما ينتسب إلى الشارع، وقد عرفنا قبل قليل أن كلاً من التكليف وعدمه مما يكون أمره بيد الشارع، وأما بالنسبة لعدم الاستحقاق فإنه وإن كان عقلياً لكن عدم الاستحقاق من اللوازم المطلقة لعدم المنع سواء كان عدم المنع واقعياً أو ظاهرياً فإن الأحكام

الظاهرية إن كانت تكليفية يترتب عليها أيضاً العقوبة والثواب
فكذلك العدم فلا يكون ما نحن فيه من الأصل المثبت..
ثم يأمر بالتأمل..

هذا تمام الكلام في التنبيه الثامن، واتضح لنا أن الصحيح أن
نذكر هذا المورد من موارد الخلاف في كونه من الأصل
المثبت..

تطبيق العبارة:

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت
الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد
الشارع كثبوته. وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر،
إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين
بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو
واضح ؛ فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة
باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما
في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس
من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة
وأن كان غير مجعول، إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول
في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه
عقلياً على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع
ولو في الظاهر، فتأمل.

درس ٤٨٣:

التنبية التاسع: [اللازم المطلق]

ص ٤١٧، قوله رحمه الله: (التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب..)

وهذا التنبية أيضاً مما يرتبط بالأصل المثبت، ومقتضى الصياغة الفنية أن يقدم هذا التنبية، وذلك لارتباطه بتحرير محل النزاع في الأصل المثبت، والذي يسهل الخطب أن المصنف طرح هذا التنبية بصورة استثناء من الأصل المثبت، ومن المعلوم أن المستثنى متأخر رتبة عن المستثنى منه، والحاصل أن من قدم هذا التنبية قدمه بلحاظ دخالته في تحرير محل النزاع، ومن أخره أخره من ناحية كونه استثناءً من الأصل المثبت..

ذكرنا سابقاً أن الآثار العقلية وكذلك الآثار الشرعية التي تترتب على المستصحب بواسطة غير شرعية لا تثبت، هذه يسمى الاستصحاب في موردها بالأصل المثبت، لكننا هنا نريد أن نستثني الآثار العقلية في الموارد التي يكون الاستصحاب منقحاً لموضوعها، توضيح المطلب:

أن الأثر العقلي يمكن أن يتصور على نحوين:

النحو الأول: الأثر العقلي الذي يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي، كما لو فرضنا أن الأجزاء الذي هو من الآثار العقلية يترتب على الطهارة في الصلاة بوجودها الواقعي، فحينئذ باستصحاب الطهارة لا يثبت الأثر، لأن ثبوت الأثر بحاجة إلى أحد أمرين كلاهما مفقود في البين..

الأمر الأول: أن يكون الاستصحاب مثبتاً لطهارة واقعية، والأمر ليس كذلك فالاستصحاب يثبت الحكم الظاهري لا الواقعي..

الأمر الثاني: أن يكون دليل الاستصحاب وافياً للتنزيل بلحاظ اللوازم، فكما أنه نزل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة، كذلك ينزل أثر الحكم الظاهري منزلة الواقعي، ولكنك قد عرفت سابقاً أن دليل الاستصحاب لا يفي بهذا تنزيل فبالتالي لا يثبت الأثر العقلي..

النحو الثاني: أن يكون الأثر العقلي مترتباً على الشيء بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري، فمثلاً من الآثار العقلية لزوم الموافقة الالتزامية على القول بها، وفرضنا أن موضوع الموافقة الالتزامية أعم من الأمر الواقعي والظاهري، فكما يحكم العقل بالموافقة الالتزامية للحكم الواقعي كذلك يحكم بها للحكم الظاهري..

وحينئذ فلو شكنا في وجوب شيء مثلاً واستصحبنا بقاء وجوبه فإن الأثر العقلي في هذه الصورة يثبت، لا لأجل أن الاستصحاب حجة في اللوازم العقلية لكي يكون من الأصل المثبت، بل لأجل أن المعلول يوجد بوجود علته، ونسبة الموضوع إلى الأثر نسبة العلة إلى المعلول، غاية الأمر الاستصحاب نقح لنا موضوع الأثر، فإذا وجد الموضوع لابد أن يوجد الأثر..

والمتحصل بعد ملاحظة التنبيه السادس والتنبيه التاسع أن ما يكون من الأصل المثبت:

المورد الأول: إثبات اللوازم الشرعية للمستصحب التي تترتب عليه بواسطة غير شرعية، كإثبات وجوب الوفاء بالندب المترتب على نبات اللحية بواسطة الحياة..، وجوب الوفاء بالندب أثر شرعي ولكن مترتب على المستصحب بواسطة غير شرعية..

المورد الثاني: الأثر العقلي الذي يُراد ترتيبه على المستصحب مع كونه أثراً للشيء بوجوده الواقعي، هذا لا يصح إلا إذا كان مفاد الاستصحاب كلا التنزيلين وقلنا أن هذا معناه الأصل المثبت..

وأما ما يكون من الآثار واللوازم غير الشرعية ومع ذلك يثبت بالاستصحاب ولا يكون ثبوته من قبيل الأصل المثبت فهو عبارة عن تلك الآثار غير الشرعية التي تثبت للشيء بالأعم من وجوده الواقعي والظاهري، ويكون الاستصحاب بالنسبة إلى تلك الآثار استصحاباً موضوعياً بمعنى أنه منقح للموضوع، وإن كان من قبيل استصحاب الحكم، وهذا ليس من الأصل المثبت كما بينا..

تطبيق العبارة:

التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره الشرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل.

التنبيه العاشر: [في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ولو بقاءً].

ص ٤١٨، قوله رحمه الله: (العاشر: إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب..)

هذا التنبيه يرتبط بشبهة ترجع إلى ما ذكرناه في تعريف الاستصحاب، حيث قلنا إن تعريف الآخوند للاستصحاب يتميز بخصوصية شموله لاستصحاب الحكم واستصحاب الموضوع، لأنه قلنا في تعريف الاستصحاب (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم)، فعندما عممنا الاستصحاب على موضوع ذي حكم فنسأل: هل لابد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوثاً وبقاءً أم يكفي أن يكون كذلك بقاءً؟

وتظهر الثمرة في استصحاب عدم التكليف أزلاً، فمثلاً إذا شككنا في وجوب شيء يمكن أن نستصحب عدم وجوبه الثابت منذ الأزل، فاليقين السابق زمانه الأزل - إن صح التعبير -، والشك اللاحق زمانه الزمن الفعلي، ففي زمن اليقين الذي هو الأزل لا يوجد حكم لأن زمان الأزل كان الله ولم يكن معه شيء، فإذا كان كذلك فلا حكم..، ففي مرحلة الحدوث - الأزل - المستصحب ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم لكنه في المرحلة الفعلية هو حكم، بناء على ما ذكرناه سابقاً من أن المقصود من الحكم الشرعي هو كل شيء منتسب إلى الشارع سواء كان حكماً أم عدم حكم..

والحاصل أنه إذا قلنا بلزوم كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم في كلا مرحلتَي اليقين والشك سوف لن يجري الاستصحاب في هذا المثال، أما إذا قلنا بكفاية كونه كذلك في مرحلة البقاء فالاستصحاب يجري في المقام..

والصحيح هو الثاني، وذلك لأنه إذا إلى دليل الاستصحاب لا نجد أكثر من اعتبار صدق نقض اليقين بالشك المنهي عنه، وهذا صادق حتى مع عدم كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم حدوثاً وبقاءً.. وبهذا تم الكلام في التنبيه العاشر..

تطبيق العبارة:

العاشر: إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى إنه لا بد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف، فإنه وأن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلا إنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً - كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم - فاسد قطعاً، فتدبر جيداً.

درس ٤٨٤:

التبئبه الحادي عشر: [الشك في التقدف والتأخر].
ص ٤١٩، قوله رحمه الله: (الحادي عشر: لا إشكال في
الاستصحاب..)

ويعادل التنبئبه السابع في رسائل الشيخ الأعظم..
بداية نقسم الاستصحاب بلحاظ ما يتعلق به الشك إلى قسمين:
القسم الأول: أن يكون الشك في تحقق شيء.
القسم الثاني: أن يكون الشك في زمن تحققه بعد العلم بأصل
التحقق.

أما القسم الأول فهو ينقسم إلى نوعين:
النوع الأول: أن يكون الشك مسبقاً بالعلم بالعدم، كما هو
الحال في موارد استصحاب العدم الأزلي، وكما هو الحال في
استصحابات عدم التكليف الثابت قبل البلوغ ولا فرق في ذلك
بين أن يكون الشك مسبقاً بعدم الحكم أو بعدم الموضوع
للحكم..

النوع الثاني: أن يكون الشك مسبقاً بالعلم بالثبوت، كما هو
الحال في الاستصحابات الوجودية بلا فرق أيضاً بين أن يرجع
إلى الشك في الحكم أو الشك في الموضوع..

مثال النوع الأول استصحاب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل
البلوغ هذا في الأحكام، واستصحاب عدم صدور الذنب الذي
كان ثابتاً قبل البلوغ هذا في الموضوعات..

ومثال النوع الثاني استصحاب وجوب صلاة الجمعة في عصر
الغيبه الذي كان ثابتاً في زمن الحضور، واستصحاب بقاء
العدالة التي كانت ثابتة في أول البلوغ..

لا إشكال في أن أدلة الاستصحاب شاملة للقسم الأول بكلا نوعيه، وإن وُجدت شبهة في استصحاب الأمور العدمية قد تقدمت الإشارة إليها والجواب عنها..

وإنما الكلام في القسم الثاني في جريان الاستصحاب مع العلم بتحقق الشيء لكننا نشك في زمن تحققه..
هذا القسم له صور متعددة يختلف الحكم باختلافها، وعليه فالكلام يقع في ضمن محاور..

المحور الأول: أن يكون الشك في تقدم الحادث وتأخره بالإضافة إلى أجزاء الزمان.

ونطبق ذلك على مثال فقهي: كما لو علمت بكرية الماء لكن شككت في وقت حصول هذه الكرية، فالشك لا في أصل الحدوث -لأن الكرية حتماً حدثت- لكي استصحاب عدم الحدوث، وإنما الشك فيها بلحاظ أجزاء الزمان، فلو فرضنا قسمنا الزمان إلى ثلاث ساعات، في الساعة الأولى كان الماء قليلاً حتماً، في الساعة الثالثة الماء المذكور صار كثيراً حتماً، ولكننا نشك هل أن كثرته حصلت في الساعة الثانية التي هي قبل الثالثة أم حصلت في الساعة الثالثة..

في هذه الصورة يرى الماتن رحمة الله عليه أنه لا إشكال في جريان استصحاب عدم التحقق للكرية الذي كان ثابتاً في الزمن الأول إلى الزمن الثاني، أما الزمن الثالث فقد انتقض اليقين باليقين، وحينئذ إن كان لاستصحاب عدم الكرية في الزمن الثاني أثراً شرعياً فسوف يترتب عليه بلا إشكال، لأنه أثر شرعي للمستصحب بلا واسطة، وقد عرفنا سابقاً أن الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب بلا واسطة تترتب عليه..

إنما الكلام فيما لو لم يكن لعدم التحقق في الزمان الثاني أثر شرعي، بل كان الأثر الشرعي يترتب على تأخر الكرية عن الزمن الثاني لا على عدمه في الزمن الثاني بل على التأخر.. هنا لا يمكن لنا إجراء استصحابين..

الاستصحاب الأول: استصحاب التأخر، وذلك لعدم العلم به سابقاً، فإن المعلوم سابقاً في الزمن الأول هو العدم لا التأخر لكي يستصحب، نعم لو كانت أركانه تامة من اليقين السابق والشك اللاحق لترتب الأثر، فهذا الاستصحاب لا يجري لا لعدم الأثر بل لعدم أركانه..

الاستصحاب الثاني: أن يقال لا نريد أن نستصحب التأخر مباشرة لترتب عليه الأثر، بل نستصحب عدم الحدوث في الزمن الثاني لترتب على استصحاب عدم الحدوث آثار التأخر، هنا لا يأتي إشكال أنه لا يوجد أركان الاستصحاب فهي موجودة، لأنه في الزمن الأول لم يكن الماء قد صار كراً وفي الزمن الثاني نشك فنستصحب عدم حدوث الكرية، فنرتب على المستصحب آثار التأخر، وذلك لأن التأخر عن الساعة الثانية من لوازم عدم الحدوث في الساعة الثانية بعد الفراغ عن حدوثه في الساعة الثالثة..

هذا الاستصحاب وإن كان ركناه تامين من اليقين السابق والشك اللاحق إلا أن ثبوت الأثر يكون من الأصل المثبت، لأن المفروض أن الأثر الشرعي ليس أثراً لذات المستصحب بل هو أثر للازمه العقلي، فإن العقل يحكم بأنه إذا لم يحدث في الساعة الثانية فهو متأخر، وقد تقدم سابقاً أن أدلة الاستصحاب لا تثبت مثل هذه اللوازم..

اللهم إلا أن يقال إن المورد وإن كان من الأصل المثبت إلا أنه من موارد الاستثناء، فإما أن نقول إنه من باب خفاء الوساطة لدرجة أن العرف يرى أن أثر التأخر هو أثر لعدم الحدوث.. وإما أن نقول: نسلم بأن العرف يلتفت إلى الوساطة ولا يلغيها لخفائها لكنه يرى عدم التفكيك في التنزيل بين عدم التحقق في زمان والتأخر عنه، توضيح ذلك:

أنه في الواقع لا يمكن أن نفكك بين عدم الحدوث في الزمن الثاني والتأخر عنه، بل في لوح الواقع إذا لم تكن الكرية قد حدثت في الزمن الثاني فهذا يعني أنها متأخرة عنه، فكما أنه في الواقع لا يمكن التفكيك فكذلك في مقام التعبد والتنزيل، العرف يرى أن المولى إذا عبّدنا بعدم الحدوث فهو يعبدنا بالتأخر، لا لأجل أن هذا ضابطة كلية بمعنى أن كل متلازمين واقعاً فهما متلازمان في مقام التعبد والتنزيل، لأن هذا المعنى يؤدي إلى جريان الاستصحاب في جميع المثبتات ولا يبقى مجال للاستثناء، إذ في كل اللوازم العقلية هناك عدم انفكاك واقعي، وإنما الكلام في أن العرف في هذا المورد يرى عدم التفكيك، فإذا أمانا بخفاء الوساطة أو بعدم التفكيك بين التنزيلين عرفاً حينئذ يمكن القول بترتب آثار التأخر على استصحاب عدم الحدوث..

إلى الآن بحثنا عن آثار عدم الحدوث وهذه لا شك في ترتبها، وعن آثار التأخر وهذه لا تترتب لكونها من الأصل المثبت إلا إذا دخلت في الاستثناءات..

بقي الكلام عن آثار الحدوث في الزمن الثالث، فهل تترتب عليه الآثار أم لا؟

يوجد مقاربتان:

المقاربة الأولى: تقتضي عدم ترتب الآثار على الحدوث في الزمن الثالث، بدعوى أن الحدوث في الزمن الثالث أمر وجودي ونحو خاص من الوجود يعتبر من لوازم عدم الحدوث في الزمن الثاني وهو لازم عقلي، فالآثار المترتبة عليه من الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة لازم عقلي وهو من الأصل المثبت..

وإن شئت فقل: الآثار الشرعية المتصورة تارة تكون آثار مباشرة لعدم الحدوث في الزمن الثاني، وهذه لا إشكال في ترتبها باستصحاب عدم الحدوث في الزمن الثاني..

الثاني الآثار المترتبة على التأخر عن الزمن الثاني وهذه يكون إثباتها باستصحاب عدم الحدوث من الأصل المثبت لا تترتب إلا إذا أدرجناها في ضمن الاستثناءات..

الثالث أن تكون الآثار ثابتة للحدوث في الزمن الثالث، فهل بجريان استصحاب عدم الحدوث في الزمن الثاني تترتب آثار الحدوث في الزمن الثالث؟، وهي بحسب الفرض آثار لا لأصل التحقق فإنه معلوم، وإنما هي آثار لنحو خاص من التحقق وهي أن تكون الكرية قد حدثت في الزمن الثالث، هذا النحو الثالث الذي له تقريبان، تقريب يؤدي إلى عدمه وتقريب يؤدي إلى ثبوته..

درس ٤٨٥:

كان البحث في التنبيه الحادي عشر وكما عرفنا من التنبيهات المهمة التي لها فروع كثيرة في الفقه ذكرت في العروة الوثقى في باب الطهارة والإرث في المهذوم عليهم والغرقى وما شاكل ذلك، وعموماً في كل مورد يُفقد الدليل مع عدم كون المورد من الموارد المنصوص عليها القرعة لما هو معلوم من أن أدلة القرعة لكثرة الخروج عنها لم يكن لقاعدتها إطلاق

بحيث تستوعب كل موارد التردد، فيبقى الكلام في جريان الاستصحاب وعدمه..

وأشرنا إلى أن الاستصحاب أو الشك المقوم للاستصحاب تارة يتعلق في أصل تحقق حكم أو موضوع، وأخرى في ارتفاع حكم أو موضوع، وثالثة في تقدمه أو تأخره بعد الفراغ عن تحققه أو ارتفاعه، وهذا التنبيه معقود للمورد الثالث..

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في الشك في التقدم والتأخر بالنسبة لأجزاء الزمان.

المقام الثاني: في الشك في التقدم والتأخر بالنسبة لحادث آخر.

أما الكلام في المقام الأول: فهو على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن يستصحب عدم لغرض ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدم مباشرة، كما لو علمنا بالكرية في يوم الجمعة، وشكنا في أنها تحققت في يوم الخميس أو أن يوم الجمعة كان أو زمان تحققها، فاستصحبنا عدم التحقق إلى بداية الجمعة، وكان لهذا عدم آثار شرعية، فلا إشكال في ترتيبها لتمامية الأركان الثلاثة للاستصحاب التي اليقين السابق والشك اللاحق والآخر الشرعي المباشر..

النحو الثاني: أن يستصحب عدم إلى أول أجزاء الجمعة لغرض ترتيب آثار التأخر.

ففي المثال لو فرضنا أن الأثر الشرعي يترتب على تأخر الكرية عن يوم الخميس، فالأثر الشرعية ثابت لا لعدم الكرية بل لتأخر الكرية، فهل يجري استصحاب عدم تحقق الكرية في

يوم الخميس لترتيب الأثر الشرعي لتأخر الكرية عن يوم
الخميس؟

جريان الاستصحاب موقوف على الاعتقاد بواحد من أمور
ثلاثة:

الأمر الأول: أن نقول بالأصل المثبت وأن أدلة الاستصحاب
كما تثبت اللوازم الشرعية المباشرة تثبت اللوازم الشرعية التي
تترتب بواسطة عقلية، وما نحن فيه الأثر الشرعي يترتب على
المستصحب بواسطة عقلية، إذ أن العقل يحكم بأنه إذا لم تتحقق
الكرية في يوم الخميس فتحققها متأخر عن يوم الخميس، فالأثر
الشرعي يثبت للمستصحب بواسطة عقلية..

الأمر الثاني: أن نلتزم بعدم شمول أدلة الاستصحاب للأصل
المثبت لكن يكون ما نحن فيه من قبيل الوساطة الخفية التي
تقدم استثناءؤها، بحيث إن العرف يرى أن هذا الأثر أثر مباشر
للمستصحب لأجل خفاء الوساطة..

الأمر الثالث: أن نلتزم بوضوح الوساطة ولكن مع ذلك يرى
العرف أنه لا يمكن التفكيك بين التعبد والتنزيل بلحاظ عدم
التحقق والتعبد والتنزيل بلحاظ التأخر..
فإذا التزمنا بواحد من هذه الأمور الثلاثة يجري الاستصحاب،
وإذا أنكرناها جميعها لا يجري الاستصحاب..

النحو الثالث: أن نستصحب عدم تحقق الكرية في يوم الخميس
لغرض ترتيب الآثار الشرعية لحدوث الكرية في يوم الجمعة،
فهل باستصحاب عدم الكرية في يوم الخميس تثبت آثار
الحدوث في يوم الجمعة أو لا؟

وهذا النحو الثالث يمكن أن يُطرح في ضمن صور ثلاث،
ترتبط في بيان حقيقة الحدوث، إذ تارة نبني على أن الحدوث
من مقولة الأمور البسيطة، وأخرى نبني على أنه من مقولة

المركبات، وعلى التقدير الثاني تارة يكون التركيب على نحو التقيد والتقييد، وأخرى على نحو التركيب الانضمامي..
فعلى الصورة الأولى لا يجري الاستصحاب إلا على القول بأحد الأمور الثلاثة⁴⁰، وذلك لأنه على القول بالبساطة فإن الحدوث البسيط في يوم الجمعة ليس هو عين المستصحب لأن المستصحب أمر عدمي، والحدوث على بساطته أمر وجودي، والمفروض أن الأثر الشرعي يترتب على الوجود لا العدم..
 وأما لو أخذنا بالصورة الثانية فالأمر كذلك، لا يجري الاستصحاب إلا على أحد الأمور الثلاثة، تقريبه:
 أن الحدوث على القول بالتركيب التقييدي مرجعه إلى أن الحدوث عبارة عن وجود مقيد بالمسبوقية بالعدم، واستصحاب القيد لترتيب آثار المقيد مثبتٌ فلا يتم إلا على أحد الأمور الثلاثة..

أما لو اخترنا في تفسير الحدوث الصورة الثالثة وهو أن الحدوث مركب تركيباً انضمامياً فيصبح موضوع الأثر مركباً من جزئين: الوجود في الآن اللاحق، والعدم في الآن السابق..
 في هذه الصورة يجري الاستصحاب من دون حاجة إلى الأمور الثلاثة، لأن ببركة الاستصحاب حصل الجزء الأول وهو العدم في الآن السابق ونحن استصحبنا العدم، والوجود في الآن اللاحق وجداني، والقاعدة تقتضي أنه كلما حدث أحد الجزئين وجداناً والآخر تعبداً يترتب الأثر، وليس من الأصل المثبت..

نعم هناك إشكال ذكر في بعض كلمات صاحب الكفاية من أنه في الموضوعات المركبة يكون جريان الاستصحاب مثبتاً، بدعوى أن الأثر لما لم يترتب على ذات المستصحب فيكون استصحابه لغواً..

40 المتقدمة في النحو الثاني..

وأجاب عنه أنه لا نقصد من الأثر الشرعي سوى أن يكون المستصحب له قابلية لترتيب الأثر الشرعي، وهو حاصل في الموضوعات المركبة بالتركب الانضمامي، فلا إشكال في البين..
وبهذا تم الكلام في المقام الأول..

تطبيق العبارة:

الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع.
وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان:
فإن لو حظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، وترتيب آثاره؛ لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليه مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناءً على إنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق.

ص ٤١٩، قوله رحمه الله: (وإن لو حظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً..)

المقام الثاني: أن يكون الشك في التقدم والتأخر بلحاظ حادث سابق.

وهذا أمثلته في الفقه في غاية الكثرة، فمثلاً لو بنينا على أن الإجازة بعد الرد لا تؤثر في العقد الفضولي، وعلمنا في

الخارج أن المالك سبق منه رد وإجازة لكننا شككنا في المتقدم والمتأخر، فإذا كانت الإجازة متقدمة فالذي لا يؤثر هو الرد، وإذا كان الرد هو المتقدم فالذي لا يؤثر هو الإجازة..
وهنا باعتبار أن قاعدة القرعة لكثرة الاستثناء فيها لا يمكن التمسك فيها إلا بمواردها التي وردت فيها، فلا يمكن هنا أن نجري قاعدة القرعة، خصوصاً أنه في محله نوقش أنه مع جريان الاستصحاب لا يبقى مشكل..

هذا المقام له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون من قبيل مجهولي التاريخ.

الصورة الثانية: أن يُجهل بتاريخ أحدهما.

الكلام فعلاً في الصورة الأولى، أي في مجهولي التاريخ وهذا على أنحاء أربعة، لأنه تارة يكون من قبيل مفاد كان التامة، وأخرى الناقصة، الثالثة من قبيل مفاد ليس التامة، ورابعة ليس الناقصة، والحكم يختلف بلحاظ هذه الأنحاء الثلاثة..

درس ٤٨٦:

يقع الكلام في التنبيه الحادي عشر في المقام الثاني وهو أن يكون الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث آخر وذكرنا أن في هذا المقام يوجد موضعان:
الموضع الأول: أن يكون التردد مساوياً للجهل بتاريخ الحادثين معاً.

في هذا الموضع يفهم من عبارة الكتاب أنه **يوجد صور أربع:**
الصورة الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود الخاص للحادث على نحو مفاد كان التامة والذي يعبر عنه في بعض الكلمات بالوجود المحمولي..

والوجه في هذه التسمية واضحة، فإن مرجع الوجود المحمولى إلى حمل الوجود على الماهية، فلا فرق حينئذ بين قولنا: (زيد موجود) وبين قولنا: (كان زيد) يعني وجد زيد..

هذه الصورة تأتي على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الأثر الشرعي الذي لا بد منه في كل استصحاب مترتباً على وجود أحد الحداثين بكيفية خاصة، وأقصد بالكيفية التقدم والتأخر والتقارن بحيث لا يكون الأثر الشرعي إلا لأحد الحداثين بالكيفية الخاصة..
هذا النحو له ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: أن يقصد من الكيفية الخاصة التقدم، ومثال ذلك ترتب الخيار الذي هو من الآثار الشرعية على تقدم العيب على العقد، فالحدثان هما العيب والعقد، والخيار يترتب على حدوث العيب بكيفية خاصة وهي أن يكون متقدماً على العقد، وفي الوقت نفسه لا يترتب الخيار -فرضاً- على الحادث الآخر الذي هو العقد بهذه الكيفية..

في هذا المثال يجري الاستصحاب لأسباب ثلاثة:

١- وجود ركنيه.

٢- ترتب الأثر.

٣- عدم المعارض.

بيانه: نشك في تقدم العيب، التقدم أمر وجودي مسبق بالعدم، فنستصحب عدم التقدم فيترتب عليه عدم الأثر الشرعي، وعدم الأثر الشرعي كالأثر الشرعي أثر شرعي. ولا معارض له في البين لفرض أن الحادث الآخر لا أثر له ليجري في حقه الاستصحاب فيعارض به الاستصحاب في الحادث الأول..

المثال الثاني: أن يكون الأثر مترتباً على أحد الحداثين لا غير إذا كان وجوده على نحو التأخر، مثاله: كما لو ترتبت طهارة اليد على الملاقاة للماء الذي حدثت له الكرية، فالحدثان الملاقاة

والكرية يدي لاقت الماء والماء كان قليلاً صار كثيراً، فالحادث الأول هو الملاقاة، والحادث الثاني هو الكرية، ولكن لا نعلم متى حصلت الملاقاة ومتى حصلت الكرية، وطهارة يدي تترتب على الملاقاة المتأخرة عن الكرية، وعين ما ذكر في المثال الأول يجري هنا من أن استصحاب عدم التأخري يجري وأركانه تامة والأثر مترتب وليس له معارض.

المثال الثالث: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على أحد الحادثين لا غير بوجوده الخاص وهو المقارنة للحادث الآخر، مثاله: البطلان أثر شرعي مرتب على مقارنة تكبيرة الإحرام في هذه الجمعة لتكبيرة في تلك الجمعة، فالحادثان التكبيرتان نجهل تاريخهما، وهناك أثر شرعي يترتب على تقارنهما وهو بطلان كليهما.. عين ما ذكر في المثالين السابقين يجري هنا.. نشك في التقارن والأصل العدم فلا يترتب بطلانها..

النحو الثاني: أن يكون الأثر الشرعي الثابت لأحد الحادثين بوجوده الخاص ثابت للآخر كذلك..

في هذا النحو بجميع أمثله لا يجري الاستصحاب، وليس لعدم المقتضي ولعدم الشرط، بل لوجود المانع، فإن المقتضي للاستصحاب بلحاظ كلا الحادثين موجود، فإن الحادث الأول نشك في تقدمه لم يكن مسبوقاً بالتقدم فنستصحب عدم التقدم وهذا بعينه يجري في الحادث الثاني فالأركان تامة في كلا الحادثين، والشرط متوفر لفرض ترتب الأثر على كلا الحادثين بوجوده الخاص، وإنما الكلام في أن الاستصحاب في أحدهما يعارض بالاستصحاب في الآخر فيمتنع جريان الاستصحاب لوجود المانع..

بهذا يتم الكلام في الصورة الأولى التي يكون على مفاد كان التامة..

درس ٤٨٧:

خلاصة المطلب: أن الكلام في التنبيه الحادي عشر في مقامين: المقام الأول: فيما لو كان الشك في التقدم والتأخر بلحاظ الحادث إلى قطعة الزمن، هذا كان المقام الأول وتقدم بجميع تفصيلاته..

المقام الثاني: فيما إذا كان الشك كذلك بلحاظ حادث آخر، وهذا المقام له موضعان:

الأول: الجهل بتاريخ الحادثين.

الثاني: الجهل بتاريخ أحدهما.

والكلام فعلاً في الموضع الأول، وذكرنا أن له صوراً أربع: الصورة الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود الخاص للحادث بمفاد كان التامة.

وهذه الصورة لها ثلاثة أنحاء [أمس ذكرنا هذا في الشرح ولكن نسينا أحد النحويين]:

النحو الأول: وهو الذي يجري فيه الاستصحاب بلا إشكال، وهو أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين على نحو خاص لا غير، قلنا هنا الاستصحاب يجري بلا إشكال ومثلنا له..

النحو الثاني: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود كلا الحادثين بنحو خاص لا على وجود أحدهما، وقلنا هنا الاستصحاب لا يجري للتعارض..

النحو الثالث - هذا شيء إضافي -: أن يكون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين بكل أنحاء وجوده، كما لو فرضنا أن الأثر الشرعي مترتبٌ على وجود (أ) سواء كان متقدماً أم متأخراً، فإن استصحاب عدم التقدم يُعارض باستصحاب عدم التأخر، ولا يلتبس الأمر بأن الأثر إذا كان ثابتاً لأحد الحادثين بكلا

نحوي وجوده فهذا يعني أنه ثابت لذات الشيء فيكفي استصحاب عدم حدوثه..
 كان الجواب عن ذلك أن مفروض البحث أن الأثر ثابت لا لذات الشيء وإنما لوجوده الخاص لكن على نحو مفاد كان التامة والوجود المحمولي، فلا بد حينئذ لينتفي الأثر أو يوجد أن ننفي ذلك الوجود الخاص أو نثبت وجوده، وإلا لحصل الخلف وهو أن الأثر مترتب على الوجود الخاص..
 هذا تمام الكلام في الصورة الأولى بأنحائها الثلاث..

تطبيق العبارة:

وإن لو حظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكيمين أو موت متوارثين، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ:

فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كلّ منهما كذلك، أو لكلّ من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كلّ منهما. هذا إذا كان الأثر المهمّ مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.

ص ٤١٩، قوله رحمه الله: (وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم..)

الصورة الثانية: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على حادث إذا كان متصفاً بالتقدم مثلاً، فالأثر ثابت لا لوجوده الخاص بل

لهذا الشيء المنعوت بكونه متقدّم، يُعبر عن ذلك بمفاد كان الناقصة وبالوجود النعتي..

يمكن أن نمثل لذلك بموت كلا المتوارثين، فلو فرضنا أن إرث الابن من الأب مرتباً على اتصاف حدوث موت الابن متأخراً عن موت الأب، ففي هذه الصورة هل ينفع الاستصحاب لترتيب الأثر أم لا؟

الماتن رحمة الله عليه يرى أن الاستصحاب في هذه الصورة لا يجري لا لوجود المانع وهو المعارض أو لاختلال شرطه وهو الأثر الشرعي مثلاً، بل لا يجري لعدم المقتضي لجريانه، لأنه لا يقين سابق لكي نستصحب، توضيحه:

فرضنا أن الأثر الشرعي يترتب على موت الابن متصفاً بكونه متأخراً عن الأب، ففي الآن الأول الذي نقطع فيه بعدم موتها لا يوجد يقين بالموت المتصّف بالتأخر لكي يُستصحب، نعم الوصف عدم عند عدم موصوفه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ يصح أن نقول بأنه في الآن الأول لم يكن موت الابن متأخراً عن موت الأب، لكن ذلك لأجل أن الابن لم يُعرض عليه الموت بعد، ففي الآن الأول لا يوجد لا يقين بالاتصاف بالتأخر ولا يقين بعدمه، فكيف نستصعبه إلى الآن الثاني، فالركن الأول من أركان الاستصحاب غير متوفر، وليس بحاجة هنا أن نذكر الأنحاء الثلاثة المتقدمة..

هذا في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات ننظر إلى روايات الإرث هل هي من مقام كان التامة أو الناقصة..

تطبيق العبارة:

وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد ها هنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب.

ص ٤١٩، قوله رحمه الله: (وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر..)

الصورة الثالثة: أن يكون الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان الآخر مع كونه على نحو مفاد ليس الناقصة..
مثلاً ذكروا في باب الرهن أن الراهن يجوز أن يبيع الرهن مع إذن المرتهن، بعد البيع وقع النزاع المرتهن يدعي أنه رجع في إذنه، وعلمنا بأن الرجوع تحقق حتماً وأن البيع كذلك لكننا جهلنا بتاريخهما معاً، وفرضنا أن الأثر الشرعي وهو صحة المعاملة مترتباً على البيع الحادث المتصف بعدم كونه في زمان الآخر، إذ لو كان في زمان الرجوع في الإذن لكان البيع باطلاً..

في هذه الصورة أيضاً ذكر المصنف أنه يوجد استصحابان:
الاستصحاب الأول: أن يُراد استصحاب عدم الاتصاف بكون البيع في زمان الرجوع في الإذن..

هذا الاستصحاب لا يجري لنفس ما قيل في الصورة الثانية وهو عدم اليقين السابق، لأنه في الآن الأول الذي كنا فيه على يقين لم يكن بيع ولم يكن رجوع، فيكون اتصافه بالعدم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يصح هذا الاستصحاب لترتيب الأثر لأجل عدم اليقين بحالة سابقة لكي تستصحب ويترتب الأثر..

الاستصحاب الثاني: الذي يرى المصنف أنه يجري، فهو استصحاب عدم حدوث البيع متصفاً بعدم كونه في زمان حدوث الإجازة، لأن هذا المستصحب له حالة سابقة، توضيحها:

لو فرضنا في الواقع ونفس الأمر يوجد ساعات ثلاثة، الساعة الأولى ساعة عدم الرجوع وعدم البيع، الساعة الثانية والثالثة

هما ساعتان لحدوث كل واحد من الحادثين، فما دما في الساعة الأولى على يقين من عدم حدوثهما فنستطيع أن نستصحب عدم حدوث البيع المتصف بعدم كونه في زمان الآخر، فحينئذ تنتفي الصحة، ويثبت البطلان..

تطبيق العبارة:

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق إنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته [للحادث، بأن يكون الأثر الحادث] المتصف بعدم في زمان حدوث الآخر⁴¹ لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى].

درس ٤٨٨:

ص ٤٢٠، قوله رحمه الله: (وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً.)
بعد أن فرغنا من كون الأثر أثراً للوجود والحدوث، وقع الكلام في كون الأثر المهم أثراً للعدم، وهذا كما عرفنا ينقسم إلى قسمين:

إذ تارة يكون الأثر أثراً للشيء المتصف وجوده بالعدم في ظرف وجود الآخر، وهذا ما يُعبر عنه بمفاد ليس الناقصة، وينبغي أن نلتفت هنا أن العدم لا يرجع إلى السالبة بل يرجع إلى الموجبة المعدولة المحمول، لأن الأثر في الحقيقة مترتب

⁴¹ المثال الواضح على ذلك مسألة الطهارة: يدي نجسة، لاقت الماء، حتى يترتب الأثر المهم وهو طهارة يدي لا بد. أن يترتب الطهارة على حدوث الملاقاة المتصفة في كونها غير حاصلة عند حدوث الكرية..، إذ لو كانت موجودة عند حدوث الكرية هذا يعني أن الملاقاة متقدمة على الكرية، والملاقاة المتقدمة على الكرية لا تطهر اليد بل ينجس الماء..

على وجود الشيء لكن حرف السلب صار وصفاً للشيء المترتب عليه الأثر..

وعلى هذا الأساس لا نستطيع أن نستصحب ما كان ثابتاً في الزمن السابق من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وذلك لما ثبت في المنطق من أن الموجبة المعدولة المحمول لا تصدق إلا مع وجود موضوعها..

مثلاً ذكرنا أن طهارة اليد أثر شرعي لوجود الملاقاة - لا لعدم الملاقاة- المتصفة بالعدم في وقت حدوث الكرية، فالقضية كما ترى قضية موجبة غاية الأمر دخل حرف السلب على محمولها فتكون من الموجبة المعدولة المحمول، وبما أنه لم يكن هناك حالة سابقة للملاقاة المتصفة بالعدول فلا يجري الاستصحاب..

فالسر في عدم جريان الاستصحاب لا وجود المعارض ولا فقدان الشرط بل عدم المقتضي..

فمثلاً في الساعة الأولى كانت اليد نجسة ولم يكن ملاقاة ولا كرية، في الساعة الثانية تحقق أحد الحادثين على نحو الإجمال (إما الملاقاة وإما الكرية)، وفي الساعة الثالثة هي ساعة الجزم بتحقق كلا الحادثين، لو كانت الملاقاة المتصفة بالعدول ثابتة في الساعة الأولى لأمكن أن نستصحب ذلك إلى نهاية الساعة الثانية، ولكنك عرفت أن ما هو متيقن في الساعة الأولى نفس عدم الملاقاة لا عدم المتصف بعدم كونه في آن حدوث الكرية، فما هو متيقن هو عدم حدوث الملاقاة وما هو موضوع للأثر ارتفاعاً لعدم المتصف لا مطلق العدم..

يعني الآن ببركة الاستصحاب لا نريد أن نثبت الأثر، بل نريد أن ننفي الأثر كما ذكرنا في الصورة الأولى.. في الساعة الأولى صحيح كنا على يقين من عدم الملاقاة، فنستطيع أن نستصحبها لأننا على يقين منها، لكن ما هو موضوع للأثر

ارتفاعاً ليس ذات عدم الملاقاة بل عدم الملاقاة المتصفة، وعدم الملاقاة المتصفة لم تكن ثابتة في الساعة الأولى.. فلا يصح الاستصحاب..

فما نحن على يقين منه ليس هو موضوع ارتفاع الأثر لكي يستصحب..
هذا كله إذا كان على نحو مفاد ليس الناقصة..

أما لو كان على نحو مفاد ليس التامة بأن يكون الأثر للشيء المعدوم في وقت خاص، فمثلاً في الساعة الأولى كنا على يقين من حياة كلٍّ من الأب والابن، وفي الساعة الثانية علمنا إجمالاً بموت أحدهما، في الساعة الثالثة تحققنا من موت كليهما، وفرضنا أن الأثر الشرعي المتعلق بالإرث يترتب على موت الوالد في زمان عدم موت الابن..

فحينئذ لو استصحبنا عدم موت الوالد الذي كان معلوماً في الساعة الأولى إلى زمان موت الولد، فنحتمل أن يكون موت الولد في الساعة الثالثة ويلزم هذا الاحتمال أن يكون موت الوالد في الساعة الثانية، وحينئذ يكون زمان الشك أعني زمان موت الولد المنطبق احتمالاً على الساعة الثالثة منفصلاً عن زمان اليقين، لما عرفت من أن زمان اليقين هو الساعة الأولى، فإذا كان الساعة الثالثة هي زمان موت الولد فيكون هناك فصل بين زمان اليقين وزمان الشك بموت الولد بالساعة الثانية التي يحتمل فيها موت الوالد..

وهذا ما يحتاج إلى توضيح، وتوضيحه في ضمن نقاط ثلاث: النقطة الأولى: أن اخبار الاستصحاب تنهى عن نقض اليقين بالشك، فيكون العمل على مقتضى الشك نقضاً لليقين ورفعاً لليد عن المتيقن عملاً، فلو لم يكن هناك فصل بين زمن اليقين والشك بشيء آخر فيصدق نقض اليقين بالشك فيتعلق به النهي،

كما لو كانت يدي في الساعة الأولى طاهرة وفي الساعة الثانية شككت في نجاستها، فلو عملت على وفق شكى أكون قد نقضت اليقين بالشك، وبما أن الروايات تنهى عن ذلك فلا بد من أن لا أعمل على وفق الشك..

أما لو حصل فصل بين الزمانين بثالث فلا يكون العمل على وفق الشك في الآن الثالث نقضاً لما تيقنته في الآن الأول، مثلاً -من باب التقريب- لو كانت يدي طاهرة في الساعة الأولى، ثم تنجست في الساعة الثانية، وفي الساعة الثالثة شككت بنجاستها أو طهارتها، فلنفترض بنيت على النجاسة لا يكون ذلك نقضاً لليقين بالطهارة الحاصل في الساعة الأولى، لأن اليقين بالطهارة في الساعة الأولى قد انفصل عن الشك بالطهارة باليقين بالنجاسة في الساعة الثانية..

فتحصل من هذه النقطة أن رفع اليد عن اليقين أو المتيقن في الساعة الأولى مع وجود انفصال لا يكون من نقض اليقين بالشك، فلا يشمل النهي..

النقطة الثانية: أنه بناء على ما تقدم تنحل روايات الاستصحاب إلى حكم وموضوع، فالحكم هو المستفاد من النهي وهي حرمة النقض، والموضوع هو نقض اليقين بالشك، فيكون قولنا: (لا تنقض اليقين بالشك) على وزان قولنا: (لا تشرب الخمر)..، في (لا تشرب الخمر) لو شككنا في خميرية شيء أو عدم خميرته فلا يجوز لنا أن نتمسك بعموم (لا تشرب الخمر) لأجل إثبات أن المشكوك خمر، وذلك لما ثبت في محله من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية لذات العام، وهذا معنى ما يقال إن الدليل لا يثبت موضوعه..

فإذا كان (لا تنقض اليقين بالشك) على وزان (لا تشرب الخمر) وشككنا في مورد أنه من نقض اليقين بالشك أم لا فمن الواضح

أنه لا يصح أن نتمسك بحديث زرارة لإثبات أن مورد الشك من موارد تحقق الموضوع..

النقطة الثالثة: أنه في بعض الأحيان قد ينشأ الشك في تحقق موضوع صحيحة زرارة من عدم معرفة زمان حدوث أحد الحادثين، لأنه على تقدير حدوثه في زمان يصدق أنه من موارد نقض اليقين بالشك، وعلى تقدير حدوثه في زمان آخر لا يصدق لكونه من مصاديق الانفصال بين زمن اليقين والشك، والحاصل أن عدم تحديد موضع حدوث الحادث يؤدي إلى الشك في صدق موضوع (لا تنقض..)، ومع الشك في صدق الموضوع عرفت أنه لا يصح أن نتمسك بعموم صحيحة زرارة..

بهذه النقاط الثلاث ثبت أنه في شبهة الانفصال بين زمان الشك وزمان اليقين لا يمكن التمسك بالاستصحاب، ومرجع ذلك إلى فقدان المقتضي لا وجود المانع، ولا فقدان الشرط كما توهم بعض العبارات، لأن احراز موضوع الدليل يشكل المقتضي لجريان الدليل..

إذا اتضحت هذه النقاط الثلاث يتضح أن ما نحن فيه من مصاديق شبهة الانفصال فلا يجري الاستصحاب، ففي المثال المتقدم كانت الساعة الأولى ساعة اليقين بعدم موت كلٍّ من الأب والابن، وفي الساعة الثانية علمنا بموت واحد منهما، في الساعة الثالثة علمنا بتحقق موت كليهما، وما له حالة سابقة هو العدم، وهذا العدم ما دام قد أخذ ما يترتب عليه الأثر على نحو مفاد ليس التامة فينفع استصحابه لأجل رفع الأثر لا لأجل إثبات الأثر، لكن المشكلة أن موت الولد لما كان مردداً بين الساعة الثانية والساعة الثالثة فهو على تقدير موته في الثالثة يكون موت الأب قد فصل بينه وبين زمن اليقين، وعلى احتمال

موته في الثانية لا يكون هناك فاصل فيكون المقام شبيهة لانفصال زمن الشك عن زمن اليقين، ومعه لا يصح التمسك بعموم (لا تنقض اليقين بالشك)..
بقي نقطة صغيرة في تطبيق هذا المطلب نؤجلها..

درس ٤٨٩:

لكي نجمع البحث الأخير لصورة الجهل بتاريخ الحادثين من دون أن نكرر السابقة..

من الفروع الفقهية المرتبطة بهذا البحث فرع الإرث، فمثلاً لو كان في الساعة الأولى الأب حياً والابن كافراً، وفي الساعة الثانية علمنا بحدوث أحد الأمرين من موت الأب وإسلام الابن، وفي الساعة الثالثة علمنا بتحقق الحادث الآخر على وجه الإجمال..

قبل أن نحسم الأمر لابد من الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أنه باعتبار تحقق الحادثين من الموت والإسلام في الساعتين الأخيرتين فإذا فرض تحقق أحدهما في ساعة لابد أن يفرض تحقق الآخر في الساعة الأخرى، لأنه فرضنا في الساعة الأولى فرضنا ساعة العلم بعدم تحقق الحادثين وفي الساعة الثانية والثالثة لابد من تحقق الحادثين، فإذا فرضنا أحدهما في ساعة فلا بد أن نفرض الآخر في ساعة أخرى..

النقطة الثانية: لا شك أن أركان الاستصحاب تامة في كل واحد من الحادثين بلحاظ قطعات الزمن، فإذا كنا في الساعة الأولى على علم من كفر الابن ففي الساعة الثانية يصح لنا أن نستصحب بقاء كفره ولا يصح ذلك في الساعة الثالثة لأنها ساعة اليقين بتحقق كلا الحادثين، وهكذا الحال في جانب الحادث الآخر..

لكن هذا الاستصحاب لا يجري لفرض أن الأثر الشرعي يترتب على إسلام الابن في ظرف موت الأب لا على مجرد إسلام الابن لكي نستصحب عدم إسلامه، وهذا لا يتحقق عدمه باستصحاب عدم الإسلام إلا بناء على الأصل المثبت..

إذا اتضح ذلك فحينئذ نقول: لو أردنا أن نستصحب عدم إسلام الابن، فحينئذ باعتبار أن الأثر يترتب على عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد، وفرضنا أن زمان حدوث موت الوالد مردد بين كونه في الساعة الثانية وكونه في الساعة الثالثة، فإن فرضنا أن حدوث الموت كان في الساعة الثانية فلا بد أن يكون زمان الإسلام في الساعة الثالثة لما عرفنا في النقطة الأولى، فيصح حينئذ أن يقال: إن زمان الشك متصل بزمان اليقين..

أما لو فرضنا أن الساعة الثالثة هي التي حدث فيها موت الأب، فحينئذ زمان الشك لا يكون متصلاً بزمان اليقين، لأن زمان اليقين بحسب الفرض كان في الساعة الأولى، وزمان الشك في الساعة الثالثة، فتكون الساعة الثانية قد فصلت بين زمان اليقين وزمان الشك..

والحاصل أنه على أحد التقديرين يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، وعلى التقدير الآخر يكون منفصلاً، وحينئذ يكون المورد شبهة موضوعية للاتصال والانفصال، وقد عرفنا في الدرس السابق أنه لا يجوز حينئذ أن نتمسك به (إطلاق لا تنقض) في مورد لا يحرز فيه الموضوع..

هذا هو تقريب الماتن رحمة الله عليه لشبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين..

إن قلت: أن هذه الشبهة إنما تتأتى في ما لو فصلنا بين قطعات الزمن، أما لو نظرنا إلى الساعة الثانية والثالثة على أساس أنهما زمن واحد مستمر فيحصل اتصال بالساعة الأولى فلا انفصال، وحينئذ فإذا كنا على يقين بعدم حدوث أحد الحادثين أو كلا الحادثين في الساعة الأولى، ثم صرنا على يقين بحدوث أحدهما في الثانية بلا تعيين، وحدث الآخر في الثالثة كذلك، بلحاظ هذا الزمن مستمراً لكون الساعتين ظرفاً لكلا الحادثين يحصل الاتصال..

قلت: تقدم جواب ذلك في النقطة الثانية، بأن هذا يتم لو أردنا إجراء الاستصحاب بلحاظ قطعات الزمن، والحال أننا نريد أن نجري الاستصحاب بلحاظ الحادث الآخر، حيث إن الأثر بحسب الفرض يترتب على وجود أحد الحادثين في ظرف تحقق الحادث الآخر..

وعلى هذا الأساس اتضح الحال في جميع الصور الأربع..
طبعاً الصورة الرابعة والأخيرة هي معركة الآراء..

تطبيق العبارة:

وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وأن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به. وبالجملة كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفاً للشك في إنّه فيه أو قبله، وحيث شك في أن أيّهما مقدم وأيّهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز

معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك.

لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كلّ منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض إنّه لحاظ إضافته إلى الآخر، وإنّه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين. فانقدح إنّه لا مورد لها هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا إنّه مورد، وعدم جريانه إنّما هو بالمعارضة، كي يختص بما كان الأثر لعدم كلّ في زمان الآخر، وإلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

درس ٤٩٠:

ص ٤٢١، قوله رحمه الله: (وأما لو علم بتاريخ أحدهما..)

الموضع الثاني:

يقع الكلام في الموضع الثاني لمسألة الشك في التقدم والتأخر بلحاظ حادث آخر، وهو الموضع المرتبط بصورة الجهل بتاريخ أحدهما لا غير..

يظهر من الماتن رحمة الله عليه أن جميع ما قيل في الصور الأربع المتقدمة يجري في المقام مع اختلاف يسير، فتعرض لهذه الصور الأربعة ثلاثة منها على نحو التصريح، ورابعة على نحو التلميح..

الصورة الأولى: أن يكون الشك في التقدم والتأخر على نحو مفاد كان التامة.

كما في مثال الإرث لو علمنا بأن موت الأب كان في يوم الجمعة، ولكننا جهلنا زمن إسلام الابن، فإن كان قد أسلم في يوم الخميس فيرث لأن الأب يكون قد مات عن ابن مسلم، وإن كان قد مات في يوم السبت فلا يرث..

جميع ما ذكر في الصورة الأولى من الموضع الأول من الأنحاء الثلاثة يجري هنا بلا فرق، فإن كان الأثر مترتباً على الوجود الخاص فيجري استصحاب عدمه لنفي الأثر، وهذا هو النحو الأول..

وإن كان الأثر مترتباً على الوجود الخاص لأحد الحادثين بأكثر من نحو من أنحاء الثلاثة أو كان مترتباً على كل واحد من الحادثين فلا يجري الاستصحاب لأجل التعارض كما تقدم توضيحه مفصلاً..

الصورة الثانية: أن يكون الأثر لأحد الحادثين متصفاً بإحدى الحالات الثلاث، أي على نحو مفاد كان الناقصة.

ففي مثال الإرث لو فرضنا أن الإرث مترتب على موت الأب إذا كان إسلام الابن قبله، أو مترتباً على إسلام الابن إذا كان موت الأب بعده على نحو مفاد كان الناقصة..

في هذه الصورة لا يجري الاستصحاب لا في مجهول التاريخ ولا في معلوم التاريخ، أما في مجهول التاريخ وهو بحسب المثال إسلام الابن، والوجه في عدم جريانه أن إسلامه متصفاً بما ذكر ليس حالة سابقة إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، والمفروض أن القضية موجبة معدولة المحمول..

وأما عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ فلوضوح أن موت الأب وإن كان معلوماً، إلا أن موته متصفاً ليس معلوماً، والذي يهمننا هو هذا..

فلا يجري الاستصحاب لعدم ركنه الأول..

الصورة الثالثة: أن يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادئين بنحو خاص لا متصفاً، وهذا ما يُسمى بمفاد ليس التامة.

في هذه الصورة يفصل المصنف رحمة الله عليه بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ، فيرى أن الاستصحاب في مجهول التاريخ يجري وفي معلومه لا يجري، وفي هذه الصورة يختلف الحال عن شريكها في الموضع الأول (الجهل بتاريخهما معاً) حيث إنه هناك منعنا عن جريان الاستصحاب في كلا الحادئين لشبهة انفصال زمن الشك عن زمن اليقين، إلا أنه هنا لا مجال لهذه الشبهة في مجهول التاريخ..

ففي المثال المتقدم لو فرضنا أن الأثر الشرعي وهو التوريث يترتب على عدم موت الأب في ظرف إسلام الابن، وفرضنا أن موت الأب كان معلوماً وهو يوم الجمعة، وإسلام الابن مردداً بين الخميس والسبت، فبالنسبة لإسلام الابن في يوم الجمعة نستطيع أن نجري استصحاب عدمه لعدم الانفصال، لأنه المفروض أنه في يوم الأربعاء لم يكن قد أسلم، هذا مستمر شكه إلى يوم الجمعة فيستصحب عدمه من دون أي محذور..

أما الاستصحاب في معلوم التاريخ فلا يجري لعدم وجود الشك، لأن موت الأب في يوم الخميس كان مقطوع العدم وفي يوم الجمعة هو مقطوع التحقق، فلا شك لكي يجري الاستصحاب فيه، وإنما الشك في هذا المعلوم التاريخ بإضافة زمانه إلى زمان إسلام الابن لا بلحاظ وقت تحققه..

إذن تحصل أنه في هذه الصورة يجري الاستصحاب في مجهول التاريخ ولا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ..

إلى هنا يكون قد تم الكلام في هذه الصور الثلاث، ولم يتعرض إلى الآن إلى الصورة الرابعة وهي التي ذكرناها في الموضوع الأول كصورة ثالثة، وهو أن يكون الشك على نحو مفاد ليس الناقصة..

هذه الصورة يظهر حكمها تلويحاً، لأن عدم المتصف ليس له حالة سابقة وإن كان عدم مطلقاً له حالة سابقة، ولكن موضوع الأثر هو عدم المتصف..

ومن جميع ما تقدم يظهر الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم في الرسائل، حيث إنه في غالب هذه الصور جرّ استصحاب العدم مع أنه ينبغي أن نلتفت إلى أن الأثر هل يترتب على الوجود أو العدم بمفاد كان أو ليس التامة أم الناقصة؟ وبهذا تم الكلام في الشك في التقدم والتأخر بلحاظ كلا الحادتين..

[تعاقب الحالتين:]

وكملحق بالبحث يتعرض المصنف رحمة الله عليه لصورة تعاقب الحالتين..

هذه الصورة تختلف عما تقدم في جهتين كلاهما من الجهات الموضوعية لا الحكمية..

الجهة الأولى: أنه في صورة تعاقب الحالتين يوجد موضوع واحد، بينما فيما تقدم كان الكلام عن موضوعين وحادتين..

ومثال صورة تعاقب الحالتين فيما لو عرض على الثوب طهارة ونجاسة، وشكنا في المتقدم والمتأخر، أو عرض على المكلف طهارة وحدث، وشك في المتقدم والمتأخر..
 الجهة الثانية: أنه في الحادثين كنا نفترض ثلاث حالات: التقدم، والتأخر، والتقارن، وبينما في صورة تعاقب الحالتين لا مجال للتقارن، لأن الحالتين المتعاقبين متضادتان، والضدان لا يتقارنا في موضوع واحد..
 أما من ناحية الحكم فجميع ما تقدم في الموضوعين يجري في المقام فلا حاجة إلى الإعادة..
 وبهذا يكون قد تم الكلام في التنبيه الحادي عشر..

تطبيق العبارة:

وأما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضاً مما يكون الأثر المهمّ مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.
 وإما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.
 وإما يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تارةً وعدم جريانه كذلك أخرى.
 فانقدح إنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى

الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه وشك فيها، كما لا يخفى.

كما انقذ إنّه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتها وانتفائها، للشك في المقدم والمؤخر منهما، وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها، وتردها بين الحالتين، وإنّه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنّه دقيق.

درس ٤٩١:

التنبيه الثاني عشر: [استصحاب الأمور الاعتقادية].

ص ٤٢٢، قوله رحمه الله: (الثاني عشر: إنّه قد عرفت أن مورد الاستصحاب..)

التنبيه الثاني عشر وهو التنبيه التاسع في رسائل الشيخ الأعظم، ولعل المنشأ التاريخي لهذا التنبيه هو مناظرة حصلت بين أحد علمائنا وعلماء أهل الكتاب، تمسك بها أهل الكتاب بالاستصحاب، فنشأ منها البحث عن جواز التمسك بالاستصحاب في الأمور الاعتقادية..

ابتداءً يذكرنا الماتن رحمة الله عليه بما ذكرناه فتوى في تعريف الاستصحاب، واستدللاً في عدة تنبيهات منها التنبيه السابع المرتبط بالأصل المثبت، وهو أنه لا بد في جريان الاستصحاب من أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي..

الأمثلة المتقدمة لهذه القاعدة كانت في الأمور الفرعية في قبال الأمور الاعتقادية، فالمستصحب في الأحكام الفرعية

كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة،
وكاستصحاب حرمة وطء المرأة بعد النقاء وقبل الغسل..
وأما استصحاب الموضوعات فيمكن التمثيل له بأمثلة ثلاثة:
المثال الأول: أن يكون الموضوع من الموضوعات المخترعة
شرعاً إذا كان يترتب عليها حكم شرعي، ونعني بالموضوعات
المخترعة شرعاً ما كان من قبيل الصلاة، بل ما كان من قبيل
الطهارة والنجاسة بناءً على كونهما من المجعولات الشرعية..
المثال الثاني: ما كان من الموضوعات الخارجية الصرفة، من
قبيل الماء والخمر وما شاكل ذلك، فلو كان الماء نجساً وشككنا
في تحوله وانقلابه إلى بخار يجوز لنا أن نستصحب بقاء المائية
ليترتب عليها النجاسة، والماء من الموضوعات الصرفة
فالشارع لم يتدخل في مفهوم الماء..
المثال الثالث: أن يكون من الموضوعات اللغوية التي يترتب
عليها أثر شرعي، كما لو نذر شخص أن يتصدق بدابة،
فتصدق بغير الدواب الأربع، فالإجزاء وعدمه يتوقف على
صدق الدابة على غير الدواب الأربع، فإذا كان يتيقن في زمن
أن الدابة تصدق ويشك في تحقق النقل يستصحب بقاء الصدق،
وهكذا الحال في مثل كلمة (الصعيد) مثلاً..
هذا كله في الاستصحاب الجاري في الأمور الفرعية..

أما في الأمور الاعتقادية..

في الابتداء لابد أن نلتفت إلى أن الأمور الاعتقادية يمكن
تصويرها على نحوين:
النحو الأول: الأمور الاعتقادية التي تكون من سنخ ما يكون
الأثر المهم شرعاً هو الاعتقاد والانقياد..
النحو الثاني: أن يكون من قبيل ما يجب تحصيل اليقين فيه..

مثال الأول: كبعض أحداث يوم القيامة فإن المطلوب فيها الاعتقاد وعقد القلب ليس إلا..
ومثال الثاني: ما كان قبيل الاعتقاد بالصانع وصفاته..

وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في جريان الاستصحاب في النحو الأول.
وقبل البت في الجريان وعدمه لأبد من تحقيق عدم رجوع النحو الأول إلى النحو الثاني، إذ لقائل أن يقول: أن الاعتقاد بشكل دائم يعني اليقين، واستدل على ذلك أصحاب هذه النظرية بالوجدان، عليه فالنحو الأول يرجع إلى النحو الثاني فيبطل التقسيم، وكل ما يجري للنحو الثاني من جريان الاستصحاب وعدمه موضوعاً وحكماً يجري في النحو الأول، لأنه عينه..
ولكننا في مباحث سابقة فرغنا عن كون الاعتقاد مغايراً لليقين مفهوماً ومصداقاً، وذلك في الأمر الخامس من الأمور التي رسمها الماتن في مباحث القطع تحت عنوان وجوب الموافقة الالتزامية، حيث ذكرنا هناك أن عقد القلب والتسليم الجواني أمر مغاير لليقين، بوجهين، أحدهما الوجدان الحاكم والقاضي بأن التسليم والتوطين يغاير القطع واليقين، والثاني أن البارئ تبارك وتعالى في محكم تنزيله جمع بين الجحود وبين الاستيقان فالكافر المتيقن بحقائق الإسلام قد يجحد بها وينكرها، ومن المعلوم أن الجحود والانكار في قبال التسليم والانقياد، وإذا تحقق أحد المتقابلين امتنع الآخر، فثبت أنه في بعض الموارد يوجد استيقان وقطع ولا يوجد تسليم وانقياد، والاختلاف والتخلف آية التعدد والإثنية، فلا يرجع النحو الأول إلى النحو الثاني..

إذا اتضح ذلك فيقع الكلام في النحو الأول..

ويرى الماتن أنه لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في هذا النحو إذا تحققت وتوفرت أركانه، وذلك لوجود المقتضي وفقدان المانع..

أما أن المقتضي موجود فهو كذلك ثبوتاً وإثباتاً..

أما ثبوتاً فباعتبار أن الاستصحاب يجري في موارد يصح فيها التنزيل والتعبد، وهذا متوفر في النحو الأول من الأمور الاعتقادية، إذ ما دام يقصد من الأمور الاعتقادية التي هي من سنخ النحو الأول التسليم وعقد القلب فهذا يتأتى في الموارد الذي يحصل فيها التعبد والتسليم، فلا مانع ثبوتاً من جريان الاستصحاب..

وأما إثباتاً فلعوم أدلة الاستصحاب، فإن صحاح زرارة وإن كان موردها الأمور الفرعية لكن الدليل كان هو التعليل بأمر ارتكازي، فيرجع إلى التمسك بكبرى كلية تنطبق على المورد، فتكون العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد..

أما أن المانع مفقود، فباعتبار أن ما يمكن أن يذكر مانعاً هو توهم أن الاستصحاب لاندراجه تحت الأصول العملية فهو يقتضي أن يجري الأصل في مورد يتعلق الأمر بعمل الجوارح ولا يجري فيما هو من وظيفة الجوانح، فإن التعبير بالعملية يخص الاستصحاب بالأحكام الفرعية وبالموضوعات التي يترتب عليها أحكام فرعية..

فهذا المانع سهل الدفع، فإن التسمية المذكورة مجرد اصطلاح يقصد منه ما يقابل الأمانة، حيث إن الأمارات تمتاز بكونها تكشف عن الواقع وكانت الأصول الأربعة لا كاشفية لها عن الواقع وإنما هي لمجرد تحديد وظيفة العمل، ووظيفة العمل كما ترتبط بعمل الجوارح تصدق على عمل الجوانح.. فالتسمية لا تمنع من جريان الاستصحاب..

بقي الكلام في التمثيل..
 ففي كل مورد يكون من الأفعال الاختيارية للقلب والجوانح
 ويكون المكلف على يقين من ثبوته وحدوثه في آن سابق، فيشك
 في بقاء لزوم عقد القلب عليه، فيجري استصحاب اللزوم
 ويكون من الاستصحاب الحكمي..
 وفي كل مورد يشك في بقاء لزوم عقد القلب للشك في تغير
 الموضوع وبقائه يستصحب بقاء الموضوع..
 وبهذا يتم الكلام في المقام الأول..

تطبيق العبارة:

**الثاني عشر: إنّه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن
 يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما
 كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات
 الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية.
 وأما الأمور الاعتقادية التي كان المهمّ فيها شرعاً هو الانقياد
 والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال
 القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً
 وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق،
 لصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه أصلاً عملياً إنّما هو
 بمعنى إنّه وظيفة الشك تعبداً، قبلاً للأمارات الحاكية عن
 الواقعيات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح.**

درس ٤٩٢:

ص ٤٢٢، قوله رحمه الله: (وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً
 وعقلاً..)

اتضح لدينا أن الأمور الاعتقادية المرتبطة بالجوانح تارة يكون
 المهم فيها هو الانقياد والاعتقاد، وأخرى يكون المهم فيها هو
 المعرفة واليقين، وتقدم الحديث في المقام الأول..

المقام الثاني: فاختار المصنف رحمة الله عليه فيه التفصيل بين الاستصحاب في الموضوع والاستصحاب في الحكم، ذاهباً إلى عدم جريان الاستصحاب في الموضوع وجريانه في الحكم..

فهنا دعويان:

الدعوى الأولى: في عدم جريان الاستصحاب في هذا النحو من الأمور الاعتقادية موضوعاً، فمثلاً لو شك المكلف في حياة إمام زمان مثلاً، والحياة موضوع لحكم العقل بلزوم المعرفة، فهل يصح إجراء الاستصحاب الموضوعي ليترتب على ذلك لزوم المعرفة؟

يرى المصنف أن الاستصحاب لا يجري إلا إذا كان الاستصحاب حجة من باب إفادة الظن وكان مورده الاعتقادي مما يُكتفى فيه بالظن، ففي المثال المتقدم لو بنينا على أن لزوم المعرفة تترتب على العلم واليقين بالحياة فباستصحاب حياة إمام الزمان لا يترتب لزوم معرفته لأنه بحسب الفرض موضوع لزوم المعرفة هو العلم بالحياة، فاستصحاب الحياة ليس موضوعاً لحكم، لأن المفروض أن الحكم في المقام هو لزوم المعرفة وموضوعه بحسب الفرض هو العلم بالحياة لا الحياة المشكوكة بقاء والمحكومة بالبقاء تعبداً، فما هو موضوع لحكم لا يثبت بالاستصحاب وما يثبت بالاستصحاب ليس موضوعاً لذلك الحكم..

نعم لو قلنا بأن الظن بالحياة كافٍ لترتيب لزوم المعرفة والفحص وما شاكل ذلك، ومن جهة أخرى قلنا بأن الاستصحاب حجة من باب إفادته للظن، فحينئذ يتحقق الموضوع فيجب المعرفة والفحص، لكن ذلك كما لاحظت يبتني على ثبوت أمرين أحدهما أن يكون موضوع لزوم

المعرفة هو الظن بالحياة والثاني أن تكون حجية الاستصحاب من باب إفادته للظن بالبقاء، ولا أقل أن الثاني لا نقول به كما تقدم في أدلة الاستصحاب، فالاستصحاب الموضوعي في هذا النحو لا يجري..

الدعوى الثانية: أن الاستصحاب الحكمي في هذا النحو يجري، وذلك لتمامية أركانه وفقدان ما يمنع، مثلاً لو كان المكلف في زمان ما على يقين بلزوم تحصيل القطع بشيء كتفاصيل يوم القيامة مثلاً، لنفترض قام الدليل العقلي أو الشرعي على لزوم تحصيل اليقين بتفاصيل يوم القيامة، ثم بعد ذلك طرأ الشك على بقاء لزوم تحصيل اليقين فبمقتضى الاستصحاب لا بد من الحكم ببقاء ذلك الوجوب، لأن الأركان الثلاثة للاستصحاب متوفرة (اليقين السابق، والشك اللاحق، والأثر) أن المستصحب بذاته له أثر وهو لزوم تحصيل اليقين والمعرفة اليقينية..
هذا تمام الكلام في هذا التمهيد..

وصل البحث إلى صلب الموضوع الذي لأجله عقد هذا التنبيه..

الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين ينقل لنا مناظرة حصلت بين أحد السادة الأجلاء وبين أحد أبحار اليهود، فإن اليهودي استدل على نبوة موسى الكليم على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام بأن نبوته كذا على يقين منها في الزمن السابق فإذا شكنا في بقاء نبوته نستصحب بقاء النبوة، المسلم يؤمن بالاستصحاب والآن ما زالت وما برحت نبوة موسى عليه السلام بالنسبة إلينا ثابتة..، ولا شك أن استصحاب النبوة من مصاديق الاستصحاب في الاعتقادات..

فهل يجري هذا الاستصحاب أم لا؟
وجريانه أو عدم جريانه هل هو ناظر إلى مقام البرهان أم إلى
مقام الجدل؟ البرهان بإقناع النفس والجدل لإقناع الخصم..

في الابتداء يرى المصنف أن النبوة التي يُراد استصحابها
يمكن أن تحمل على أحد معانٍ ثلاثة، فلا بد من محاكمة دعوى
اليهود على أساس هذه الاحتمالات الثلاثة..

الاحتمال الأول: أن يُراد من النبوة ذلك المعنى الكامن في نفس
النبي وتلك المرتبة من الكمال النفساني، فإن النفس النبوية في
رتبة من الكمال مغايرة للنفس غير النبوية، فيقصد من
استصحاب النبوة استصحاب تلك المرتبة من مراتب الكمال..
إذا كان هذا هو المقصود عند المستدل فالاستصحاب لا يجري
لا لإقناع نفسه ولا لإلزام الخصم، وذلك لأحد وجهين:

الوجه الأول: فقدان الركن الثاني من أركان الاستصحاب أعني
الشك بالبقاء، فإن مرتبة الكمال النفساني في النفس النبوية غير
قابلة للانحطاط حتى يُشك في أنه هل عرض شيء أوجب
انحطاط النفس النبوية عن تلك المرتبة من الكمال؟!، فإذا لا
يقبل الانحطاط فلا يبقى شك في البقاء، فلا يجري الاستصحاب
لانتفاء الركن الثاني..

الوجه الثاني: لعدم جريان الاستصحاب حاصله: أنه لو تنزلنا
وقلنا بأن تلك المرتبة من مراتب الكمال قابلة للانحطاط كقبولها
للارتقاء، فيكون مجال للركن الثاني، لكن مع ذلك لا يجري
الاستصحاب لعدم كون النبوة بهذا المعنى من المجعولات لكي
يُتعبد ببقائها بل هي من الصفات الخارجية التكوينية، فهي
ليست بحكم شرعي لعدم الجعل وليس مما يترتب عليه أثر

شرعي أي ليست موضوعاً لحكم شرعي فلا يجري الاستصحاب..

تنبيه:

المصنف رحمة الله عليه لم ينفي مطلق الأثر الشرعي بل نفى الأثر الشرعي المهم، وليس مقصوده من الأثر الشرعي المهم ما في بعض الحواشي من المهم للأصولي فذكر أنه يترتب أثر شرعي كما في موارد النذر..

هذا التفسير لكلام الماتن لا يصح، لأن كلامنا ليس في بيان الثمرة للمسألة الأصولية كي يقال إن ثمرة النذر لا تكفي لجعل المسألة أصولية، وإنما كلامنا في الأثر المهم في مقام المناظرة بين اليهودي والمسلم، فإن المناظر اليهودي أراد من خلال الاستصحاب أن يثبت بطلان شريعة سيد المرسلين، وهذا الاستصحاب استصحاب بقاء تلك المرتبة في النفس الموسوية لا يثبت هذا الشيء، فليس له أثر مهم في مقام المناظرة.. هذا كله في الاحتمال الأول..

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود استصحاب بقاء المنصب، فإن النبوة كسائر المناصب المجعولة كالولاية والقضاة وما شاكل ذلك، فيكون مقصود اليهودي أن يستصحب بقاء المنصب المجعول لسيدنا موسى عليه السلام..

إذا كان هذا هو مقصود اليهودي، فحينئذ نسلم بصحة أركان الاستصحاب في المقام لكونها متيقنة سابقاً ومشكوكة لاحقاً ويترتب عليها آثار تنفع في المقام ولو كان الأثر أثراً عقلياً، لما عرفت في بعض التنبيهات المرتبطة بالأصل المثبت أن الأثر العقلي المباشر على المستصحب مما يترتب كلزوم الإطاعة واستحقاق الثواب..

لكن الإشكال من ناحية أخرى: أن هذا الاستصحاب ما هو دليله؟

إن كان دليله مما يتوقف على ثبوت نبوة موسى عليه السلام يلزم الدور، فنبوة موسى تتوقف على الاستصحاب والاستصحاب يتوقف على نبوته..

وإن كان دليله من شريعتنا فهذا لا ينفع الخصم لا في مقام الجدل لأنه اعتراف بشريعتنا، ولا في مقام إقناع النفس كما هو واضح..

نعم لو كان دليله هو العقل القطعي لصح التمسك بالاستصحاب، لكنك عرفت بطلان ذلك في أدلة الاستصحاب..

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود من استصحاب النبوة استصحاب الشرائع السابقة، فهذا نحن نؤمن به كما مر في التنبيه السادس، لكنه لا يلزم الخصم الذي يقطع على نحو الموجبة الجزئية أن بعض الشرائع السابقة قد نسخ، فما يشك فيه يجري الاستصحاب ولا يلزم الخصم..

ومن جميع ما تقدم يتضح أن هذا الاستصحاب لا يجري لأجل إقناع النفس تارة ولأجل إلزام الخصم تارة أخرى..

تطبيق العبارة:

وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه، يستصحب..

وأما لو شك في حياة إمام زمانٍ مثلاً فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته

أو حياته مع إمكانه، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقد انقح بذلك إنه لا مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، أما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية، وأن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها، وكانت مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى.

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتّصف بها، فلا إشكال فيها كما مرّ.

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بانه على يقين فشك، فيما صحّ هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

درس ٤٩٣:

ص ٤٢٣، قوله رحمه الله: (ومنه انقذ إنّه لا موقع لتشبّث
الكتابي..)

ما زال البحث في التنبيه الثاني عشر، يقع الكلام في صحة
التمسك بالاستصحاب لأهل الكتاب في مقامين:
المقام الأول: في مقام إلزام الخصم.
المقام الثاني: في مقام إقناع النفس.

وصاحب القوانين رحمة الله عليه ذكر المنشأ لهذا التنبيه
الأصولي، وهو أن:
مناظرة حصلت بين أحد السادة الفضلاء من علمائنا وبين حبر
من أحبار اليهود، حيث إن اليهودي بعد خصومة طويلة أثبت
أن نبوة موسى عليه السلام تثبت بالاستصحاب، حيث إنه:
جعل الاعتقاد بنبوة موسى محل وفاق بين أهل الكتاب وبين
المسلمين..

فاحتج عليه السيد الفاضل بعدم تسليمه للاتفاق وإنما هو اتفاق
صوري بلحاظ الاسم والتسمية، فيصح أن يقال: إن المسلمين
وأهل الكتاب اتفقوا على نبوة موسى لكن في مقام التحليل
والواقع يتضح عدم الاتفاق، فإن ما يقول أهل الكتاب بنبوته
هو موسى الذي لم يبشر بنبوة أحمد صلى الله عليه وآله والذي
يقول المسلمون بنبوته هو موسى الذي بشر بنبوة الخاتم صلى
الله عليه وآله، ففي الواقع لا يوجد اتفاق..

فأجاب الحبر: عن هذا الاعتراض أنه لا شك بأن هناك
شخصية في التاريخ تسمى بموسى بن عمران ولا يهمنا ماذا
صدر عنه، وهذه الشخصية بهذه الهوية وهو موسى بن عمران
أخو هارون متفق عند الجميع أنها أرسلت بالنبوة، وهذا هو

القدر المتيقن فإذا شككنا في بقاء نبوته بمقتضى الاستصحاب
 نثبت بقاء النبوة..
 ويعلق الميرزا القمي على ذلك: بأن السيد الفاضل أفحم من
 هذا الجواب..

حينئذ تصدى العلماء للإجابة عن هذه الشبهة وذكر هذا البحث
 بعد الشيخ الأعظم في تنبيهات الاستصحاب..

والكلام في الجواب عن هذا الاحتجاج كما أشرنا يقع في
 مقامين:

المقام الأول: إذا كان الاستدلال والاحتجاج في مقام إلزام
 الغير.

في هذا المقام يكفي أن يكون الاستصحاب حجة عند المسلم
 وإن لم يكن حجة عند أهل الكتاب، لأنه في المناظرات والجدل
 القضايا المعتمدة هي القضايا المسلمة عند الخصم..

لكن مع ذلك لا يتم الاستدلال، لأنه في مقام المناظرة والجدل
 لا يكفي اعتقاد الخصم بالكبرى بل لابد أن يعتقد بانطباق
 الكبرى على المورد، وفيما نحن فيه الخصم المسلم وإن كان
 يعتقد بالكبرى وهو أن الاستصحاب حجة، لكن في مقام
 الانطباق نحتاج إلى أمور، وهي تحقق أركان الاستصحاب
 لدى الخصم، ولا يكفي تحقق الأركان لدى المناظر، وأركان
 الاستصحاب هي اليقين والشك والأثر فلا بد أن يكون المسلم
 على يقين ثم شك ويترتب على استصحابه أثر..

وفيما نحن فيه الأمر ليس كذلك لأن النبوة بالاحتمال الأول⁴²
 لا يعرض عليها الشك عند المسلم..

42 الذي تقدم علينا في الدرس السابق من احتمالات تفسير النبوة وهو الكمال..

وأما لو كانت بالتفسير الثالث وهو أن يكون المراد أحكام الشريعة وهذا على نحوين:

النحو الأول: أن يقصد من ذلك المجموع.

النحو الثاني: أن يقصد من ذلك الانحلال.

فإن أريد الأول فلا شك عند المسلم أيضاً لأنه يعتقد أن مجموع الشريعة الموسوية نسخت بالشريعة المحمدية..

وإن أريد النحو الثاني فهو وإن كان له مجال كما مر في التنبيه السادس، لكن لا ينفع الخصم الذي يريد أن يثبت حقانية دينه..

ولو أريد التفسير الثاني -طبعاً هذا لم يتعرض له الماتن صراحة- وهو النبوة بمعنى المنصب الذي يناله يد الجعل فيكون النبي فعيل بمعنى المفعول، هذا الأمر وإن كان يصح فيه الاستصحاب حيث إنه في أن ما كان موسى عليه الصلاة والسلام قد نُصّب نبياً فنشك في رفع المنصب نستصحب، لكن لا ينفعنا في المقام لأن المنصب المؤثر هو المنصب الفعلي، والمنصب الفعلي لا يكون بعد الموت فلا أثر له..

إذاً على جميع الاحتمالات لا يصلح التمسك بالاستصحاب لإلزام الخصم المسلم، ولو تنزلنا حتى يفهم الخصم نحتاج إلى شيء آخر وهو أن يعترف الخصم بالكبرى ووجود الأركان، فإذا لم يعترف بذلك فلا يفهم الخصم أمام الجمهور في المناظرة..

أما الكلام في المقام الثاني: وهو أن يكون غرض التمسك بالاستصحاب إقناع النفس.

في هذا المقام لا نحتاج إلى اعتراف المسلم والخصم، بل يكفي أن يعتقد اليهودي بالكبرى وتتحقق أركان الاستصحاب عنده وإن لم تتحقق عند المسلم، فلو فرضنا أن اليهودي بعد أن ادعى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله النبوة حصل لديه شك، فعنده

شك في بقاء نبوة موسى عليه السلام، فهل يصح له أن يتمسك بالاستصحاب؟

يختلف الحال..

إن كان غرضه التمسك بالاستصحاب لإثبات نبوة نبي بقاءً، فالنبوة بهذا المعنى تدرج في الأمور الاعتقادية التي من السنخ الثاني التي لا تثبت بالتعبد بل تثبت باليقين والقطع، والمفروض أنه شاك وإلا لما احتاج لإجراء الاستصحاب لإقناع النفس..، وهذا يرجع إلى النظر في معجزاته وفي كتابه على تقدير التيقن بصدوره وما شاكل ذلك..

وإن أريد استصحاب بقاء النبوة بمعنى التعبد ببقاء شريعته فهذا فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون منشأ الاعتماد على الاستصحاب هو العقل.

الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤه هو النقل بحسب شريعته.
الاحتمال الثالث: أن يكون منشؤه هو قيام الدليل في الشريعة المتأخرة.

فعلى الأول يصح التمسك بالاستصحاب من دون أن يلزم محذور الدور أو الخلف، لكن الكلام في أصل قيام الدليل العقلي على ذلك..

وإن كان الثاني فلا يصح إلا على وجه دائر كما تقدم توضيحه..

وإن كان الثالث يلزم الخلف، لأن المفروض أنه بصدد إثبات التعبد بشريعته لا بشريعة النبي اللاحق، وعليه فلا يصح له التمسك بالاستصحاب.

ولو فرضنا بقي في حالة الشك ينبغي عليه أن يحتاط بمراعاة كلا الشريعتين إلا إذا لزم منه محذور كالعسر والحرص أو اختلال النظام، لعلمه الإجمالي بأن إحدى الشريعتين ثابتة،

اللهم إلا أن يقال بقيام دليل عقلي على أن المكلف في مرحلة الفحص يبقى على الشريعة السابقة ولكن هذا شيء غير التمسك بالاستصحاب..

وبهذا تم الكلام في التنبيه الثاني عشر..

تطبيق العبارة:

ومنه انقذ إنّه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مع إنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك؛ ولا اقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال؛ ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

التنبيه الثالث عشر: [استصحاب الحكم المخصص].

ص ٤٢٤، قوله رحمه الله: (الثالث عشر: إنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب..)

وهو من التنبيهات المهمة جداً ولها تطبيقات متعددة في الفقه، في بعض كلمات علماء الأصول عنون هذا التنبيه بعنوان مجمل كقولهم: (في دوران الأمر بين التمسك بعموم العام

واستصحاب حكم الخاص، ما هو المرجع هل العام أم الاستصحاب؟).

قبل الدخول في شرح كلام صاحب الكفاية رحمة الله عليه لا بد من تقديم أمور:

الأمر الأول: أنه لا شك في أنهم لا يقصدون من هذا البحث صورة تعارض العموم مع الاستصحاب في مورد، فلو كان مقتضى الاستصحاب عدم وجوب إكرام العلماء مثلاً، وورد عام مفاده (أكرم العلماء) هذا المورد خارج عن بحثنا، لكون أصالة العموم دليل محرز وهو حاكم أو وارد على الأصل العملي -على الخلاف- والبحث في مثل هذا المورد يكون بحثاً كبيراً، وبحثنا في هذا التنبيه ليس كبيراً..
وإنما الكلام فيما لو شك في مورد أنه من موارد التمسك بالعام أو من موارد التمسك بالاستصحاب، فمن هذه الجهة كان البحث صغيراً..

الأمر الثاني: المقصود من العام في هذا التنبيه ليس العام الأصولي في مقابل المطلق، بل العام الدارج في تعبيرات الفقهاء أي ما يشمل العام والمطلق الأصوليين، يعني كل ما فيه استيعاب يقع الكلام عنه في هذا التنبيه..

الأمر الثالث: المثال الفقهي لهذا التنبيه.
في مكاسب الشيخ الأعظم في مبحث الخيار في خيار الغبن وقع الكلام في أن الخيار الذي هو حق للمغبون هل هو على نحو الفورية أم على نحو التراخي؟

فالقائل بالفورية لو تباطأ المغبون ولم يعمل خياره يسقط الخيار، فالقائل بالفورية يرى أن المغبون في الآن الأول بعد علمه بالغبن لو لم يعمل الخيار فحكمه كمن أمضى المعاملة، هذا القول بالفورية..

والقائل بالتراخي يرى أنه في أي آن ما دام لم يمضي المعاملة له أعمال الخيار..

فلو فقد الدليل المحرز لإثبات الفورية أو التراخي وتباطأ المغبون بعد علمه بالغبن في أعمال خياره، ففي الآن الثاني بعد العلم هل يكون المرجع عموم (أوفوا بالعقود) أو يكون المرجع استصحاب حكم المخصص؟، ف(أوفوا بالعقود) خصت بدليل خيار الغبن، في الآن الأول المورد لدليل الغبن (الخاص)، في الآن الثاني نشك باعتبار أنه لم نحسم الأمر في الفورية أو التراخي، فهل عندما نشك نتمسك بالعام الذي يدل على اللزوم أو نتمسك بدليل الغبن؟ هذا أحد الأمثلة الفقهية للمسألة، وهذا بعينه يجري في العقد الفضولي في مسألة الرد والإجازة..

درس ٤٩٤:

الأمر الرابع: من الأمور التي ينبغي الالتفات إليها ترتبط بتحرير محل النزاع، لو ورد عام، ثم خصص بمخصص، فلا يخلو، إما أن يكون للعام إطلاق بلحاظ الزمان أو لا يكون، ومن ناحية الخاص إما أن يكون له إطلاق أو لا..

فمثلاً لو ورد عام مفاده وجوب الجلوس في المسجد، وورد خاص يدل على النهي عن الجلوس فيه في المساء، فالعام الوارد إذا كان له إطلاق أزمني بلحاظ جميع الأزمنة وفي الوقت نفسه كان للخاص إطلاق أزمني فلا شك عندهم أن إطلاق الخاص يقدم على إطلاق العام، لأن ظهور القرينة أقوى

من ظهور ذيها كما تقدم الحديث عن ذلك في القسم الأول من الكتاب..

أما لو كان الخاص مجملاً لا إطلاق له، فلا شك حينئذ أنه يؤخذ بإطلاق العام..

وأما لو سقط العام عن العموم، فمع إطلاق الخاص يؤخذ به، ومع إجماله يرجع إلى الأصل الحاكم في المقام الذي تتوفر شرائطه سواء كان الاستصحاب أم غير الاستصحاب..

والنزاع إنما هو في ما لو كان العام صالحاً بحسب إطلاقه للشمول لما بعد الخاص ولم يكن للخاص إطلاق، في هذه الصورة يقع الكلام في أن ما بعد الخاص هل هو من صغريات العام أم من صغريات استصحاب حكم المخصص..

ولا نتكلم عن إرادة إدخال فرد لم يكن داخلاً في العام حين صدوره، فإن هذا من المسلمات..

مثلاً لو قال: (أكرم العلماء) وحين صدوره لم يكن زيد عالماً ثم صار عالماً لا شك في دخوله، إلا إذا انتفى كلا أمرين: الأول: أن يكون قوله: (أكرم العلماء) ليس على نهج القضية الحقيقية.

الثاني: أن يكون قضية خارجية لكن بلحاظ إحصاء الحاكم للأفراد الموجودة في الزمن الحاضر، دون ما لو كان في المستقبل..

وبعبارة أوضح: لا يجوز التمسك بالعام فيما لو كان صادراً على نهج القضية الخارجية التي يوكل إحصاء الداخل فيها إلى الحاكم، وكان الملحوظ في إحصاء الحاكم هو المتلبس بالفعل حين الحكم، حينئذ فقط في هذه الصورة لا نتمسك بالعام..

بعد وضوح هذه المقدمة ندخل في صلب الموضوع..

الأقوال في المسألة كثيرة..، المهم منها ما اختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، حيث إنه في الفرائد تصريحاً وتفصيلاً فصل بين صورتين، وأشار إلى ذلك في مباحث خيار الغبن تلويحاً عندما تعرض لمناقشة المحقق الكركي في التمسك بـ(أوفوا بالعقود) لإثبات لزوم العقد بعد التراخي في أعمال الخيار..
حاصله:

أن العام الذي يُبحث عن شموله لما بعد الخاص أو استصحاب حكم الخاص هذا العام له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الزمن دخيلاً في دليل العام على نحو الظرفية المقترضية لثبوت الحكم على هذا الفعل في هذا الظرف الزماني..، فتكون نسبة الزمان إلى الفعل كنسبة المكان إليه مجرد ظرف، كما لو قال: (أكرم العلماء) فإن الإكرام كما يحتاج إلى مكان يقع فيه يحتاج إلى زمان، ودور الزمان فيه مجرد ظرف لوقوع الفعل..

الحالة الثانية: أن يكون الزمان الدخيل في دليل العام قد أخذ على نحو القيدية، بحيث كان مفرداً للعام..

وتوضيح الفرق بين الحالة الأولى والحالة الثانية: أنه في الحالة الأولى يقتصر على الأفراد العرضية، ففي قولنا: (أكرم العلماء) عندما يؤخذ الزمن على نحو الظرفية فغاية ما نستفيد هو أن للعام أفراداً عرضية، فيوجد عموم أفرادٍ.. بمعنى إكرم النحوي والفقير والأصولي.. وهذه الأفراد عرضية..

بينما في الحالة الثانية وعندما يؤخذ العام على وجه القيدية بحيث يكون مفرداً له يتولد لدينا نوعان من الأفراد، الأفراد العرضية وبهذا تشترك مع الحالة الأولى، والأفراد الطولية، حيث يقتضي أخذ الزمن قيداً تنوع الزمن بحسب قطعاته إلى

أفراد تدريجية، ففي القطعة الأولى من الزمن أكرم العلماء، وفي القطعة الثانية منه أكرم العلماء.. وهكذا..
فالفرق بين أخذ الزمن ظرفاً لثبوت الحكم على الفعل وبين أخذه قيماً أنه في الأولى يوجد لدينا أفراد عرضية فقط، وفي الثانية يوجد لدينا أفراد عرضية وتدرجية..

إذا اتضح ذلك، فالشيخ الأعظم فصل بين هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يكون الحاكم بعد ورود المخصص ومرور الآن الأول هو الاستصحاب، بينما في الحالة الثانية يكون الحاكم هو عموم العام، فمثلاً لو قال: (أكرم العلماء) أو قال: (أوفوا بالعقود) ثم ورد أن خيار المجلس يقتضي عدم لزوم الوفاء بالعقد ثم انفض المجلس، فلا نستطيع أن نتمسك بعموم (أوفوا بالعقود) إذا لم يكن الزمن قيماً، بينما نتمسك بالعموم إذا كان الزمن قيماً..

وذلك لأنه بعد انقضاء المجلس مثلاً لو كان لا يجب الوفاء فهذا تقييد زائد للعام أصالة العموم تنفيه..
هذا خلاصة الكلام في كلام الشيخ الأعظم..

المصنف رحمة الله عليه لا يقبل هذا الكلام من الشيخ على إطلاقه، بل يذكر صوراً متعددة في بعضها يوافق الشيخ وفي بعضها الآخر يخالفه، توضيح المطلب:
أن التقسيم إلى حالتين الذي أجراه الشيخ في جانب العام بنفسه يجري في جانب الخاص، فأيضاً الزمن في الخاص تارة يؤخذ على وجه الظرفية، وأخرى يؤخذ على وجه القيدية، فتصبح الصور أربعة، فلا بد من بيان كل صورة على حدة لاختلاف الحكم فيها..

والماتن رحمة الله عليه يقسم البحث إلى مقامات أربعة..

المقام الأول: أن يكون كل واحد من العام والخاص قد أخذ على نحو الظرفية.

لكن هذا المقام صنفه إلى صنفين:

الصنف الأول: أن يكون الخاص قد ورد في الأثناء.

الصنف الثاني: أن يكون الخاص قد ورد في الابتداء.

مثال الصنف الأول: العام (أوفوا بالعقود) والخاص ما دل على ثبوت خيار الغبن، وقلنا بأن ظهور الغبن للمغبون سبب للخيار لا كاشف، فبناء على كون ظهور الغبن سبباً يكون هذا من أمثلة التخصيص في الأثناء، وفرضنا أن كلاً من العام والخاص قد أخذ الزمن فيهما على نحو الظرفية..

في هذه الصورة يحكم الماتن أنه لا يمكن التمسك لا بالعام ولا بالخاص ويتعين التمسك بالاستصحاب، فهنا دعاوى ثلاثة:

الأولى: عدم جواز التمسك بعموم العام.

الوجه فيه: أن المفروض في هذه الحالة أن الأفراد التدريجية غير متحققة، إذ لم نقسم الزمن إلى قطعات ليكون الحكم المستفاد من العام ثابتاً في كل قطعة، فإذا خصص في بعض القطعات يبقى شاملاً للقطعات الأخرى، فلا يجوز التمسك بالعام..

الثانية: من عدم جواز التمسك بالخاص، فما ذكرناه في تحرير محل النزاع أن الخاص ليس له دلالة على الثبوت في كل زمن زمن على حدة، لأن الزمن أخذ في الخاص على نحو الظرفية أيضاً..

فإذا بطل التمسك بالعام وبدليل الخاص نشك في ثبوت خيار الغبن في الآن الثالث، أو في وجوب الوفاء بالعقد، تكون أركان

الاستصحاب تامة بلحاظ الخيار لا بلحاظ وجوب الوفاء، لأن أركان بلحاظ وجوب الوفاء ليست متحققة لانفصال زمان اليقين عن زمان الشك بيقين جديد..

عندنا ثلاث آفات، الآن الأول أن وجوب الوفاء بالعقد، الآن الثاني كان أن ثبوت الخيار، الآن الثالث مشكوك، وفرضنا أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم ولا يمكن التمسك بدليل الخاص، حينئذ في الآن الثالث نشك في أنه يوجد خيار أو وجوب الوفاء، كل من الخيار ووجوب الوفاء له حالة سابقة معلومة، لكن إذا أردنا أن نستصحب وجوب الوفاء من الآن الأول إلى الآن الثالث هو منفصل بيقين جديد بالخيار في الآن الثاني، بخلاف استصحاب ثبوت الخيار فإنه لا فاصل بينهما فيصح الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

الثالث عشر: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام. وكذلك مفاد مخصصه، تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في

موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدالّ على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

درس ٤٩٥:

ص ٤٢٤، قوله رحمه الله: (نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه..)

لا زال الكلام في النبيه الثالث عشر..

وذكرنا أن الصور الناتجة ترتقي إلى أربعة، الناتجة من تصور أن يكون مُفاد العام بلحاظ الزمن قد أخذ على نحو الاستمرار والثبوت، وأخرى قد أخذ على نحو القيدية المقترضية للتفريد، فإذا لاحظنا هذين الأمرين في كلّ من العام والخاص ترتقي الصور إلى أربع..

وكان الحديث في الصورة الأولى، وفصلنا بين التخصيص في الأثناء الذي يرجع إلى انقطاع حكم العام، وبين التخصيص في الابتداء..

ففي الصورة الأولى أثبتنا جريان استصحاب حكم الخاص وعدم صحة التمسك بأصالة العموم ولا بدليل الخاص..

أما في الحالة الثانية من الصورة الأولى: كما في مثل خيار المجلس وخيار الحيوان المخصصين لمثل (أوفوا بالعقود) الدال على أصالة اللزوم، فإن عموم (أوفوا بالعقود) يطرأ عليه التخصيص بمجرد تحقق الموضوع، لما ثبت في محله من أن خيار المجلس يشرع من حين تحقق العقد، وأن الأيام الثلاثة في خيار الحيوان متحققة إما من حين العقد إذا استطعنا أن نجيب عن شبهة اجتماع المثليين عن طريق الالتزام بتعدد الحيثية، وإما من حين التفرق إذا لم نستطع أن نجيب عن تلك الشبهة..

فكيف كان، فباعتبار أن كل بيع فيه خيار الحيوان ففيه خيار المجلس سوى ما استثنى، فحينئذ يكون التخصيص من أول أزمنا العقد إلى مضي ثلاثة أيام..

في هذه الحالة حكم الماتن رحمة الله عليه أنه يصح التمسك بعموم العام بعد التفرق مثلاً أو بعد مضي ثلاثة أيام، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح:

ما بعد الخاص يمكن أن يُتصور على نحوين: النحو الأول: أن نقطع بأن موضوع الخاص قد انتفى، كما لو فرضنا حصل العقد في هذا المجلس وكل واحد طار بطائرة فقطعنا بحصول التفرق..

النحو الثاني: يكون ما بعد الخاص -إن صح التعبير- مشكوك الدخول في الخاص، كما لو حصل العقد في مجلس ثم خرج المتعاقدان معاً أو سار كل واحدٍ منهما خطوة، فشككنا هل عنوان المجلس مازال صادقاً أم لا..

ففي النحو الأول: ينبغي أن يخرج عن محل الكلام فيما لو كنا على يقين من شمول العام لمثل هذا العقد المخصص ابتداءً، يعني لو كنا على يقين أن (أوفوا بالعقود) تشمل البيوع، وكل بيع فيه خيار مجلس، هنا ينبغي أن يخرج عن محل النزاع، لأنه لو قلنا بأن ما بعد الخاص وحصول القطع بالتفرق لا يجري العام للزم الخلف، المفروض أن العام شامل كل بيع وكل بيع فيه خيار مجلس -مثلاً- فعندما نقطع بالتفرق هذا ليس من موارد الشك حتى نتمسك بأصالة العموم حتماً أصالة العموم ناظرة لما بعد الخاص..

وإنما الكلام في النحو الثاني: أي في فترة الشك بصدق عنوان الدليل المخصص، مثل إذا خرجاً معاً هل يبقى عنوان المجلس أو يحصل التفرق.. في مثل هذه الحالة يكون الخاص حجة في

القدر المتيقن وهو ما قبل الخطوة مثلاً، وغيره يكون من موارد الشك فيُرجع فيه إلى أصالة العموم.. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى في كلا حالتها..

الصورة الثانية⁴³: أن يكون كلُّ من العام والخاص قد لوحظ الزمان فيهما على نحو القيدية لا الظرفية.. في هذه الحالة يحكم الماتن بمرجعية أصالة العموم، دون التمسك بالاستصحاب أو التمسك بدليل الخاص.. مثلاً لو ورد (اجلس في المسجد في كل يوم) وفرضنا أن الزمن كان قيداً مفرداً للحكم نظير (صم ثلاثين يوماً)، ثم ورد (لا تجلس يوم الجمعة) ففي السبت بعد الجمعة نشك في وجوب الجلوس لا مجال للتمسك بدليل الخاص كما هو واضح لأن الزمان بحسب الفرض قيد، وقد انتهى بدخول يوم السبت، ولا مجال للتمسك بالاستصحاب لأنه بحسب الفرض ما نحن فيه من قبيل الشك في التخصيص الزائد لفرض أن كلَّ يوم من أيام الأسبوع له حكم يخصه، خرج أحد أيام الأسبوع بدليل فيبقى الباقي تحت العام، ولا تصل النوبة إلى التمسك بالاستصحاب..

الصورة الثالثة: أن يكون الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص، من الواضح في هذه الصورة عدم صحة التمسك بدليل الخاص، لكون القيد جزءاً من الموضوع وقد انتفى بحسب الفرض، كما أنه لا مجال للتمسك بأصالة العموم لما عرفت في الصورة الأولى، لكون العام دالٌّ على استمرار الحكم على نحو ظرفية الزمان وهذا الاستمرار بحسب الفرض قد انقطع..

ولكن مع ذلك لا يصح التمسك بالاستصحاب أيضاً وذلك لأن ما نحن فيه ليس من إسراء الحكم لموضوع في زمان إلى الموضوع نفسه في زمان آخر، فإن الاستصحاب كما ثبت في محله يختلف عن القياس في أن القياس عبارة عن إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بينما الاستصحاب عبارة عن إسراء الحكم من موضوع في زمان إلى الموضوع نفسه في زمان آخر، وهذا غير متحقق فيما نحن فيه، لأن موضوع الحكم في الخاص هو المقيد بالزمان الخاص بحيث كان الزمان جزء الموضوع فبانتهائه انتفى الموضوع فإسراء الحكم إليه يكون إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهذا لا تثبته أدلة الاستصحاب، وحينئذ يكون المرجع سائر الأصول العملية التي قد تجري في المورد..

الصورة الرابعة: عكس الصورة الثالثة أن يكون الزمن قيداً مفرداً للعام وظرفاً للخاص..
هذه الصورة حكمها صار واضحاً بعدما تقدم فالمرجع هو أصالة العموم للشك في تقييد زائد..

من هذا التفصيل بين الصور يتضح أن الإطلاق في كلام الشيخ الأعظم في غير محله..

تطبيق العبارة:

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصاً له من الأول، لما ضرَّ به في غير مورد دلالاته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالاته، فيصح التمسك به (أو فوا بالعُقود) ولو خصَّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم.

وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادهِ، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

وإن كان مفاد العام على النحو الأوّل والخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنّه وأنّ لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلّا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مرّ آنفاً، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لولا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صحّ استصحابه؛ فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفياً وإثباتاً في غير محله.

التنبيه الرابع عشر: [في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف].

ص ٤٢٥، قوله رحمه الله: (الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب..)

هذا التنبيه يرتبط بتوضيح المراد من أحد أركان الاستصحاب ليترتب على ذلك ثمرة في المقام، وبالتحديد يرتبط في بيان المراد من الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب وفي تعريفه، فهل يقصد من الشك مطلق ما يقابل اليقين فيشمل الظن والشك بالمعنى المنطقي والوهم؟، أم يُقصد من الشك الاصطلاح المنطقي؟

في المسألة قولان:

القول الأول: أن المراد من الشك مطلق ما يقابل اليقين، واستدل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: تنصيص أئمة اللغة، حيث إنهم في مقام تعريفهم للشك قالوا خلاف اليقين..

الوجه الثاني: التمسك بعرف الشارع في الروايات، حيث إنه في أكثر من باب استعمل الشك على خلاف اليقين كما في باب الشك في الركعات..

الوجه الثالث: التمسك بظاهر أخبار باب الاستصحاب، حيث إنه في بعضها جاء بعد النهي عن نقض اليقين بالشك الأمر بنقضه بيقين آخر، فبمقتضى المقابلة بين اليقين المأمور به والشك المنهي عنه نستفيد أن المراد من الشك ما هو خلاف اليقين..

أيضاً من جملة أخبار الباب قوله في صحيحة زرارة: (لا حتى تستيقن أنه قد نام) فإن السائل سأل عن الإنسان المتوضي الذي غفا وكان إذا حرك في جنبه شيء لا يعلم، فالإمام عليه السلام قال له: (لا حتى يستيقن) والوجه في التمسك بذلك هو أنه لو كان هناك فرق بين أفراد عدم اليقين للزم على الإمام أن يستفصل من السائل من أنه هل ظن بالنوم أو شك أو احتمل..، فترك الاستفصال كاشف عن أن المراد بالشك مطلق عدم اليقين..

وهكذا سائر الروايات..

هذه الأدلة الثلاثة يرتضيها المصنف، هناك أدلة أخرى يأتي التعرض لها..

تطبيق العبارة:

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب. ويدل عليه - مضافاً إلى إنه كذلك لغة كما في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الإخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب: (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث إن ظاهره إنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وإنه ليس إلا اليقين، وقوله أيضاً: (لا حتى يستيقن إنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عما (إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن، وما إذا لم تفد، بداهة إنها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً، على عموم النفي لصورة الإفادة، وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيّا مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.

درس ٤٩٦:

ص ٤٢٦، قوله رحمه الله: (وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين:..)

كان البحث في تفسير المراد من الشك المأخوذ في قوام الاستصحاب تعريفاً ودليلاً، وذكرنا ما اختاره المصنف رحمة الله عليه في الاستدلال لذلك..

بقي دليان استدل بهما الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لإثبات المدعى..

الدليل الأول: التمسك بالإجماع والاتفاق القطعي على أن الاستصحاب معتبر مع الظن بالخلاف. إن قلت: أنه كيف يكون كذلك، وبناء على كون الاستصحاب من الأدلة الظنية لا ينسجم مع اعتباره في صورة الظن بالخلاف، فمثلاً لو كنا على يقين بعدالة زيد، ثم ذهب زيد إلى بلاد الكفر، وسمعنا حوله إشاعات أوجبت الظن بفسقه، ففي هذه الحالة لا يحصل الظن بالبقاء على العدالة، إذ لا يجتمع الظن بالخلاف مع الظن بالبقاء، والظن بالبقاء نوعاً لا يجدي بدلالة العقل..

فإنه يقال: إن الإجماع المدعى من قبل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه هو ما يصطلح عليه بالإجماع التقديري واللوائبي، أي إن العلماء على تقدير قولهم بحجية الاستصحاب تعبداً من باب الأخبار لكانوا اعتبروا الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف..

هذا الدليل الأول من الأدلة التي استدلت بها الشيخ الأعظم..

المصنف لا يرتضي هذا الوجه، يناقشه صغروبياً وكبروبياً.. أما صغروبياً: فبعدم تسليم تحقق الإجماع، فإن الإجماع الذي يمكن اعتباره هو إجماع القدماء، وهذه المسألة إما أصل بحث الاستصحاب وإما البحث عن تفسير الشك لا وجود له عند القدماء، فكيف نستكشف الإجماع؟!

وأما المناقشة الكبروية: فإنه على تقدير تسليم تحقق الصغرى فإن الإجماع المعتبر هو الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم لا الإجماع المدركي الذي يرجع إلى المدارك الأخرى، وهذا الإجماع في المقام إما مدركي وإما محتمل المدركية..

الدليل الثاني: عندما نتكلم عن الظن بالخلاف فنحن نقصد من ذلك الظن غير المعبر، والظن غير المعبر ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: الظن الذي قام الدليل الخاص على عدم اعتباره، فيكون وصف الظن بكونه غير معبر من باب وصف الشيء بما يُتيقن عروضة عليه كما هو الحال في القياس، فإن الوصف القياس بعدم الاعتبار مرجعه إلى ثبوت هذا الوصف للقياس.. القسم الثاني: أن يكون مما لم يقد دليل لا على اعتباره ولا على عدم اعتباره، ليكون وصف عدم الاعتبار من باب عدم ثبوت الاعتبار، كما هو الحال في الشهرة الفتوائية..

وحيث إن كان المورد من قبيل القسم الأول، كما لو كان زيد عادلاً فشك في عدالته بقاءً، وكان مقتضى قياس العدالة على العلم أن نقول بعدم بقاء عدالته، لنفترض أن زيد كان عالماً وعادلاً العلم معلوم الارتفاع والعدالة مشكوكة وقياس العدالة على العلم يقتضي أن نقول بعدم بقاء العدالة.. فحصل ظن بعدم العدالة على خلاف الاستصحاب..

في هذه الصورة نرى أن الدليل القائم على عدم اعتبار القياس ينزل القياس تعبدًا منزلة العدم، وعليه فكل ما كان يترتب مع عدم القياس يبقى مترتباً مع وجوده، لأن هذا هو مقتضى عدم اعتباره وحجته..

وأما إن كان من قبيل القسم الثاني، أي الدليل الذي شك في اعتباره ولم يقد على اعتباره وعدمه دليل، فحيث لو عملنا بمقتضى الدليل الذي لم يقد دليل على اعتباره لكان ذلك من نقض اليقين بالشك، لأن المفروض أن الشهرة شك في اعتبارها فنكون قد رفعنا اليد عن اليقين السابق بمشكوك الاعتبار، وهذا نقض لليقين بالشك، وهو منهي عنه في الرواية..

هذا هو الدليل الثاني الذي تمسك به الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

هذا الوجه أيضاً لا يرتضيه الماتن رحمة الله عليه، ويُفهم من العبارة بعد تحليلها إشكالان:

الإشكال الأول: أننا لا نسلم التقسيم الذي ذكره الشيخ، بل نرى أن كلاً من القياس والشهرة على نسق واحد، يكون التوصيف بعدم الاعتبار فيهما راجعاً إلى قيام الدليل على عدم الاعتبار، لكون كل من القياس والشهرة قام الدليل على عدم اعتباره، غاية الأمر القياس قام على عدم اعتباره الدليل الخاص، والشهرة قام على عدم اعتبارها الدليل العام، والشيخ الأعظم في الفرائد في رسالة الظن استدل على عدم اعتبار مشكوك الاعتبار بالأدلة الأربعة (بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وبالروايات، والعقل، والاستصحاب)، فإذا كان مرجع عدم الاعتبار تنزيل الموجود منزلة عدم فهذا جارٍ في كلا القسمين..

الإشكال الثاني: -وهو الأساس- أن الدليل عندما يقوم على عدم اعتبار ظن بخصوصه أو عمومته فمرجعه إلى أن المفاد والمظنون لا يثبت بهذا الدليل ولا يعني أن نرتب عليه آثار الشك، فمثلاً لو قامت الشهرة على حكم معين فمعنى عدم اعتبار الشهرة أن مفادها لا يثبت بالشهرة تعبداً، ولا يعني أنه يجب علينا أن نرتب آثار الشك..

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلو فرضنا في المثال المتقدم وهي عدالة زيد قام القياس أو الشهرة على عدم عدالته، فحينئذ تكون عدالة زيد التي هي مفاد الدليل غير ثابتة، لا أنه يعني ويستفاد من دليل عدم الاعتبار ترتيب أثر الشك..

ولأجل ذلك يتضح بطلان ما أفاده في القسم الثاني فإن الوارد في صحيحة زرارة من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) هو الشك فيما تعلق به اليقين، والأمانة المشكوكة الاعتبار لو فرضنا عملنا بمفادها لا يكون ذلك من نقض اليقين بالعدالة بالشك بالعدالة، بل يكون من نقض اليقين بالعدالة بالشك في اعتبار الشهرة، وهذا أجنبي عن مفاد صحيحة زرارة..

ثم يقول المصنف: لعل هذه المناقشة قد التفت إليها الشيخ الأعظم لأنه أمرنا بعد الدليل الثاني بالتأمل..

وبهذا الكلام يكون قد تم البحث حول تنبيهها الاستصحاب..

تطبيق العبارة:

وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الإخبار.
وفيه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الإخبار عليه.

الثاني: إن الظن الغير المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وأن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيداً.

وفيه: إن قضية عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبداً، ليرتب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد

حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً.

تتمه..

ص ٤٢٦، قوله رحمه الله: (تتمه: لا يذهب عليك إنه لا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع..)

بعد انتهاء البحث في تنبيهات الاستصحاب يقع الكلام في تتمه ترتبط بمطلبين يبحثهما في مقامين..

المطلب الأول: يرتبط بأحد مقومات الاستصحاب التي أشرنا إليها في أول الاستصحاب عند الحديث عن تعريفه وأركانه، وهو أنه لا بد في الاستصحاب من وحدة الموضوع..

المطلب الثاني: أن لا يكون هناك أمانة معتبرة في مورد الاستصحاب..

فلا بد من الحديث عن كل واحد من هذين المطلبين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: اعتبار وحدة الموضوع وبقاء الموضوع الواحد في القضية المتيقنة والمشكوك.

أشار الماتن رحمة الله عليه إلى دليلين، أحدهما يرتضيه والآخر لا يرتضيه..

أما الذي يرتضيه: فيرى أنه دليل وجداني بعد الالتفات إلى مقدماته، توضيح المطلب:

أنه قد عرفنا سابقاً أن الاستصحاب يتقوم باتحاد المتيقن والمشكوك ذاتاً واختلافهما زماناً، فإذا التفتنا إلى هذا المقوم

للاستصحاب والذي به اختلف الاستصحاب عما يسمى عندهم بقاعدة المقتضي والمانع، حيث إن تلك القاعدة تتقوم بتغاير المتيقن والمشكوك ذاتاً، فالمتيقن يكون هو المقتضي (بالكسر) والمشكوك هو المقتضى (بالفتح)، مثاله في الموارد الشرعية في صورة ملاقات الماء للنجاسة فإن الملاقاة مقتضى لانفعاله وتنجسه، فالمقتضي متيقن، والمقتضى وهو الانفعال يشك فيه لاحتمال وجود مانع وهو أنه عند الملاقاة عرضت الكرية على الماء أو لا، فشكنا في وجود المقتضى للشك في وجود المانع.. فإذا اتضح ذلك: حينئذ يثبت عندنا أن للاتحاد الماهوي بين المتعلقين مع اختلافهما زماناً فلا بد أن يتعلق اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولا يكون الشك في البقاء إلا إذا كان في بقاء ما هو متيقن الحدوث.. وبذلك ثبت وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة..

تطبيق العبارة:

تتمة: لا يذهب عليك إنه لا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أماره معتبرة هناك ولو على وفاقه، فها هنا مقامان:

المقام الأوّل: إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً، كاتحادهما حكماً، ضرورة إنه بدونها لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

درس ٤٩٧:

ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض..)

ما زال البحث في المقام الأول في التنمية التي نختم بها تنبيهات الاستصحاب، وهو اشتراط بقاء الموضوع..
تقدم استدلال الماتن لذلك، بقي الكلام في دليل آخر ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، حاصل هذا الدليل:
أنه مثلاً لو كنا على يقين من عدالة زيد، وأردنا بعد أن حصل الشك في العدالة أن نستصحب، فلا يخلو إما أننا نريد أن نستصحب العدالة بعد انعدام زيد وعدم تحقق ما هو بديل عنه، وإما مع تحقق البديل..

وإن شئت فقل: إن في المسألة صوراً ثلاث:

الصورة الأولى: أن نستصحب بقاء العدالة مع وجود زيد.
الصورة الثانية: أن نستصحب بقاء العدالة انعدام زيد من دون أن يحل محله موضوع آخر.

الصورة الثالثة: أن نستصحب بقاء العدالة مع انعدام زيد لكن بحلول عمرو في مكانه.

أما الصورة الأولى: فلا مانع منها وهي المطلوبة، ونريد أن نثبت أن الاستصحاب يختص بها.

أما الصورة الثانية: فمرجعها إلى وجود العرض لا في موضوع، لأن المفروض أن زيداً قد انعدم ولم يحل محله موضوع آخر، وحلول العرض لا في موضوع مستحيل، لأنه تفكيك بين الشيء وما به قوامه، حيث إن العرض هو الموجود في موضوع.

وأما الصورة الثالثة: فهي على نحوين:

الأول: أن يكون التبادل بين عمرو وزيد حصل مع تخلل العدم.
الثاني: أن يكون التبادل قد حصل بدون تخلل العدم.

أما النحو الأول فمرجه إلى الصورة الثانية، لأنه حين تخلل
العدم صار العرض لا في موضوع.
وأما النحو الثاني فإنه وإن لم يلزم تحقق العرض بدون
معروضه لكن يلزم منه أن العرض الذي أخذ في قوامه أن
يتشخص بالموضوع في مقام الحمل الشايع فيكون انتقاله إلى
موضوع آخر إما أنه عرض جديد وإما أنه ذات العرض
السابق، فعلى الأول سوف ينتفي ركنية الشك في البقاء بل
يكون من الشك في الحدوث، وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض
وهو أن كل عرض بالحمل الشايع يتشخص بموضوعه..
هذا هو تفصيل الدليل الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله
عليه..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الدليل، ويرى أنه
حصل خلط بين ضوابط عالم التكوين وضوابط عالم التشريع،
فإن الاستحالة المشار إليها ترتبط بعالم التكوين، وما نبحت
عنه من مقولة عالم التشريع..

هذا الكلام على إجماله قد يقع مصباً للإشكال، توضيحه:
أن الشيخ الأعظم في مبحث الإجازة من العقد الفضولي
اعترض على الفاضل الأعسمي أن القول بالكشف يؤدي إلى
تحقق الشرط المتأخر، والشرط مطلقاً من أجزاء العلة ولا
يمكن تأخر جزء العلة عن المعلول، ثم اعترض الشيخ على
نفسه أن لقائل أن يقول: أن هذا خلط للمباحث التكوينية
بالمباحث الشرعية، فأجاب عن الإشكال: بأن الحاكم
بالاستحالة هو العقل وأحكام العقل غير قابلة للتخصيص، فلا
يمكن أن نقول الشرط المتأخر في التكوينيات يكون مستحيلاً
وفي الشرعيات ليس كذلك، لأن هذا تخصيص لحكم العقل..

والآخوند في تعليقه على المكاسب وفي بحث شرط المتأخر من الكفاية وافق على ذلك، ويرى أن الشرط المتأخر مستحيل مطلقاً وقع في التكوينية أم وقع في التشريعية، فكيف هنا يفصل بين التكوينية والتشريعية؟

في الواقع هذا الإشكال لا يرد على الآخوند، فإنه إنما يرد عليه فيما لو كان في التشريعية يصدق أن العرض ينفك عن معروضه، فلو قال حينئذٍ يفصل بين التشريعية والعقليات لكان معنى ذلك ورود التخصيص على الحكم العقلي فيرد عليه الإشكال..

أما لو كان مرجع الأمر في التشريعية إلى انتفاء موضوع الاستحالة فلا يكون الأمر من باب التخصيص لحكم العقل بل من باب التخصيص، وهذا هو مقصود الآخوند في المقام..، توضيحه:

أن الاستصحاب كما عرفنا على جميع المباني مرجعه إلى التعبد ببقاء المشكوك، بمعنى أن الشارع ألزماً بترتيب الأثر على المشكوك كترتيبه على المتيقن، ولا مانع أن يقول لنا الشارع إذا تيقنت بعدالة الأب فلا مانع من أن ترتب الأثر على عدالة الابن المشكوك، فإن التنزيل والتعبد بيد الشارع، ولا يلزم منه خرق لأي قاعدة من القواعد العقلية ما دامت القضية ترتبط بالتعبد..

فتحصل أن استحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع إنما يصح في الانتقال الحقيقي التكويني، فإن هذا هو موضوع الاستحالة وفي بحث الاستصحاب لا نريد أن ننقل العرض من موضوع إلى آخر، وإنما نريد أن نعبد المكلف بوجود العرض المشكوك في موضوع لتيقنه في موضوع آخر، وهذا لا استحالة فيه..

فبالتالي لا يوجد تهافت في كلام الماتن..

تطبيق العبارة:

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب، بدهاة أن استحالاته حقيقة غير مستلزم لاستحالاته تعبدًا، والالتزام بآثاره شرعًا.

ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً..)

بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه إلى تفسير آخر لشرطية اعتبار بقاء الموضوع، يظهر هذا التفسير من صاحب الفصول رحمة الله عليه، تقريب البحث:

أننا في الدرس السابق فسر الماتن شرطية اعتبار بقاء الموضوع بما يرجع إلى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً في حالة البقاء..

وهناك تفسير آخر يظهر من الفصول لتفسير شرطية اعتبار بقاء الموضوع، وحاصله: أنه يشترط في جريان الاستصحاب أن يحرز المستصحب بقاء الموضوع خارجاً، فمثلاً لو كان زيد عادلاً ثم شككنا في بقاء عدالة، زيد فإن اشتراط بقاء الموضوع بالتفسير الأول متحقق لأن التفسير الأول مرجعه إلى اتحاد القضيتين موضوعاً كاتحادهما محمولاً وحكماً، فيقال: القضية المتيقنة زيد عادل والقضية المشكوكة زيد عادل، غاية الأمر واحدة في الحدوث وواحدة في البقاء، ولكن لو شككنا في حياة زيد فلا يتوفر الشرط بالتفسير الثاني لأننا لم نحرز وجود الموضوع خارجاً لاحتمال أن يكون زيد قد مات..

المصنف رحمة الله عليه يعلق على هذا التفسير: بأنه على تقديره لا يصح أن نجعل بقاء الموضوع شرطاً، لأنه يختلف باختلاف الآثار المرجوة، فمثلاً في بعض الأحيان يترتب الأثر وإن كان الموضوع محرز الانتفاء خارجاً فضلاً عن كونه مشكوك التحقق خارجاً..

فمثلاً لو كنا على يقين من عدالة زيد الذي نقلده، وكنا نبني على جواز أو وجوب تقليد الميت بقاء، ثم شككنا في عدالة في بقاء عدالة زيد، فلا يؤثر إحراز حياته وعدم إحرازها لفرض وجود أثر شرعي وأركان الاستصحاب تامة من اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعي، نعم بلحاظ بعض الآثار قد لا تترتب كما هو الحال في المثال ذاته بلحاظ وجوب الانفاق عليه أو جواز الاقتداء به في الجماعة لأن وجوب الانفاق وجواز الاقتداء يترتب على الحي..

فالحاصل أنه لا يشترط في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع خارجاً، نعم لا بد من بقائه في وعائه الخاص به الذي تترتب عليه الآثار..

تطبيق العبارة:

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقيق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وأن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه.

ص ٤٢٧، قوله رحمه الله: (وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟)

بعد وضوح هذا الشرط في جريان الاستصحاب يقع الكلام في النظر الحاكم لإثبات وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً، وفي المسألة احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون ذلك بحسب الدقة العقلية.

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك بحسب النظرة العرفية.

الاحتمال الثالث: أن يكون ذلك بحسب مفاد لسان الدليل.

ولا يخفى على أحد الفرق بين الأول والأخيرين، وقد تقدم معنا سابقاً ما يدل على أن النسبة بين النظرة العقلية والنظرة العرفية هي العموم والخصوص من وجه في استصحاب الكلي في آخره وفي بحث دلالة صيغة الأمر ومادة الأمر وفي الأصل المثبت..

وإنما الكلام في التفريق بين النظرة العرفية وبين المستفاد في لسان الدليل:

لا شك في أنهما قد يلتقيان بأن يكون النظر العرفي موافقاً لسان الدليل وربما يكون هذا هو الغالب، ولكن في بعض الأحيان قد يفترقا وقد مثل الماتن بهذا المثال: لو ورد دليل يقول: (العنب إذا على يحرم) فإنه بحسب لسان الدليل فإن موضوع الحرمة هو العنب، والعنب بلحاظ الخطاب العرفي مغاير للزبيب، فإذا على الزبيب فلم يحرز اشتراط بقاء الموضوع بحسب لسان الدليل، لكن ربما تكون النظرة العرفية بحسب مناسبات الحكم والموضوع مع اعترافها بأن العرف اللغوي يقتضي المغايرة بين عنوان الزبيب والعنب، لكن بحسب المناسبات يرى أن ما أخذ في لسان الدليل وهو عنوان العنبية ليس له خصوصية، فإن الرطوبة والجفاف بحسب النظر العرفي ليس دخيلاً في الحرمة..

التفت.. لا أن العرف يقول الزبيب عنب بل يعترف بأنه بحسب اللغة والمفهوم العرفي الزبيب غير العنب مفهوماً، لكن العرف يرى أن يثبت حكماً للعنب يثبت للزبيب، وأن عنوان العنبية في لسان الدليل ليس له خصوصية وليس له موضوعية، بل مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن الجفاف والرطوبة لا أثر له، لو فرضنا هكذا حينئذٍ اختلف لسان الدليل مع النظرة العرفية، بحسب لسان الدليل لم يبقى الموضوع وبحسب النظرة العرفية الموضوع يكون باقياً..

إذا اتضح ذلك، نرجع إلى مقام الإثبات لنرى أن شرطية بقاء الموضوع بحسب النظرة العقلية لا ينبغي التفوه بها، وذلك لعدم الدليل عليها أولاً، وترتب تالي فاسد ثانياً، ووجود الدليل على خلافها ثالثاً..

أما الأول وهو عدم الدليل فواضح..
وأما الثاني فلأن لازم القول باعتبار النظرة العقلية انتفاء الاستصحاب في الشبهات الحكمية، بيان الملازمة: أن الشك في بقاء حكم لا يمكن أن يتحقق إلا بتغير حالة من حالات الموضوع، وعند العقل الموضوع في حالة غير الموضوع في حالة أخرى..
وأما الثالث سوف يأتي الكلام فيه..

درس ٤٩٨:

اتضح لدينا أنه بدواً يوجد احتمالات ثلاثة في كون الاتحاد بلحاظ أي نظر من الأنظار، واتضح لدينا أيضاً أن هذا الاختلاف النظري يترتب عليه اختلاف عملي، ففي مثال (العنب إذا على يحرم) بناء على كون المناط في الاتحاد هو العقل والخطاب الشرعي سوف لا نتمكن من إجراء

الاستصحاب في الزبيب إذا على، بينما على القول بأن المناط في الاتحاد هو نظر العرف سوف يجري الاستصحاب..

فلما كان الأمر كذلك فاحتجنا إلى تحقيق المسألة في مقام الإثبات وما يمكن استظهاره من أدلة الباب..

يدعي الماتن رحمة الله عليه أن قضية إطلاق خطاب (لا نقض..) الوارد في أدلة الاستصحاب هو أن يكون الاتحاد بحسب نظر العرف، لا بحسب نظر العقل ولا بحسب دليل الحكم، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح:

ولابد أولاً أن نلتفت إلى المقصود من قوله: (إطلاق الخطاب..)، فهل المقصود منه الإطلاق الاصطلاحي الأصولي في قبال التقييد، أم أن المقصود من الإطلاق هو إلقاء الخطاب وهو المعنى اللغوي والعرفي لهذه الكلمة؟

إذا كان المقصود هو الأول فهذا يعني أن الماتن بصدد التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات تحكيم نظر العرف، وهذا بطبيعة الحال سوف يؤدي إلى ضرورة تصوير مفهومين، أحدهما واسع، والآخر مضيق، لتكون مقدمات الحكمة مثبتة للمفهوم الواسع دون المضيق، وهذا المعنى وإن كان ممكناً بلحاظ مصاديق اللحاظات الثلاث، فيما لو فرضنا أن مصاديق اللحاظ العرفي أكثر من مصاديق سائر اللحاظين، فأحد اللحاظات باعتبار مصاديقها أوسع من اللحاظات الأخرى، لكن هذا لوحدة لا يجوز أن يكون من التمسك بالإطلاق الناشيء من مقدمات الحكمة في قبال التقييد، لأن هذا إنما يتم فيما لو أخذ في لسان الدليل ما ينطبق على واحدة من اللحاظات الثلاث، والأمر ليس كذلك. فلذا نعتقد أن مقصود الماتن من إطلاق خطاب (لا تنقض) هو استعماله وإلقاؤه إلى المخاطب العرفي..

وبهذا يتضح الإشكال فيما أفاده الميرزا الإيرواني رحمة الله عليه اعتراضاً على صاحب الكفاية، فراجع..

بعد وضوح المراد من إطلاق الخطاب نبين أن إطلاق الخطاب بالمعنى المذكور ينفي الرجوع إلى أحد اللحاظين من العقل ولسان الخطاب، وذلك لأن القاعدة في كل خطاب يُلقى إلى العرف هو أن يحمل على ما هو المتعارف في محاوراتهم لا على الدقة العقلية، فمثلاً لو قال المولى العرفي لعبده: (جنني بصاع من حنطة) فجاءه بأقل من صاع بمثاقيل معدودة، فهنا بالنظر العقلي وبالنظر العرفي وبحسب لسان الخطاب لا يعد العبد ممتثلاً، بينما لو قال له: (جنني بصاع من حنطة) وجاءه بصاع لا ينقص شيئاً ولكن كانت الحنطة مخلوطة بالقش والتراب بالحد المتعارف، لصدق عند العرف أنه امتثل وإن لم يكن الأمر كذلك بحسب النظرة العقلية ولسان الخطاب..

فإذا كان الأمر في المحاورات العرفية مبتتياً على النظرة العرفية وكان هذا الدأب والديدين بمرأى ومسمع من الشارع، فلو كان يريد نظرة مخالفة للنظرة المتعارفة في المحاورات العرفية للزم عليه أن ينبه، وعليه فثبت أن مع وجود هذا الديدين يكون مجرد إلقاء الخطاب وإطلاقه موجباً للحمل على النظرة العرفية التي هي السائدة في الخطابات والمحاورات العرفية..

فبناء على ذلك في مثال الزبيب يصح إجراء الاستصحاب، لأن عدم الحكم بالحرمة في الزبيب الذي غلى يساوق نقض اليقين بالشك بحسب النظرة العرفية وهو منهي عنه في صحيحة زرارة..

وقد يكون الأمر بالعكس، يعني أن العقل يحكم بالاتحاد لكن العرف يحكم بالاختلاف، وتقدم المثال على ذلك في استصحاب الكلي، فإن الوجوب والاستصحاب بحسب النظرة العرفية

مفهومان متغايران وإن كان العقل يرى أن الاختلاف بينهما مما به الاشتراك لاشتراكهما في الطلب واختلافهما في الشدة والضعف وشدة الشيء من سنخه.. وبهذا تم الكلام في المقام الأول..

تطبيق العبارة:

وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغيير الموضوع في كلِّ مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بداهة إنّه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة؛ بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا إنّه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته.

كما إنّه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبيّة والزبببية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز

في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه. ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأي لحاظ؟.

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على إنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وأن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما ثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيباً، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وأن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، فراجع.

ص ٤٢٨، قوله رحمه الله: (المقام الثاني: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب..)

المقام الثاني: وهو من المباحث المهمة في أنه على القول بأن الاستصحاب من مسائل الأصول العملية، فإن الدليل الأمانة يقدم عليه قطعاً في الجملة، وإنما قلت في الجملة لأن البعض خص تقدم الأمانة على الاستصحاب في صورة اختلاف الأمانة عن الاستصحاب، فمثلاً لو كانت نتيجة الاستصحاب هي حلية لحم الأرنب ووردت أمانة تقتضي ذلك ذهب البعض

إلى أن الاستصحاب يجري ويكون مسانداً للأمانة، بينما المشهور ذهبوا إلى أن الاستصحاب لا مجال له مع الأمانة وافقها أم خالفها..

وإنما الكلام في منشأ تقدم الأمانة على الاستصحاب، وهناك أنظار ثلاثة:

النظر الأول: أنه من باب الورد، فتكون الأمانة المعتبرة رافعة لموضوع الاستصحاب حقيقة ببركة دليل اعتبار الأمانة..

النظر الثاني: أنه للحكومة، بمعنى أن الأمانة متقدمة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه تعبدًا لدليل اعتبارها..

النظر الثالث: أن تقدم الأمانة على الاستصحاب هو مقتضى التوفيق العرفي بين دليل اعتبار الأمانة وخطاب لا تنقض اليقين بالشك، وسوف يأتي توضيح ذلك⁴⁴..

المصنف رحمة الله عليه يختار من بين هذه الأنظار الأول، والوجه في ذلك: أن موضوع الاستصحاب هو -كما تقدم سابقاً- المورد الذي يصدق فيه أنه من نقض اليقين بالشك، وعندما تقوم أمانة معتبرة في مورد ونعمل على وفقها وندع الاستصحاب لا يكون داخلاً تحت نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين، فموضوع الاستصحاب نقض اليقين بالشك والأمانة ببركة دليل اعتبارها تصبح حقيقة من نقض اليقين باليقين، هذا هو تقريب الورد..

⁴⁴ توفيق الخطاب في بحث التعارض يطلق على ما يشمل الحكومة والورد والتخصيص والتقييد، أما المقصود من التوفيق الخطابي في المقام هو ما تقدم في قاعدة لا ضرر، هناك ذكرنا أن أدلة الأحكام الأولية والثانوية المتعارضة مقتضى التوفيق العرفي بينهما أن نحمل دليل الحكم الأولي على مرحلة الاقتضاء ودليل الحكم الثانوي على مرحلة الفعلية، والحكم الاقتضائي لا يعارض الحكم الفعلي..

وللبحث تنمة وإشكال يأتي إن شاء الله..

تطبيق العبارة:

المقام الثاني: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، وإنما الكلام في إنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه.

درس ٤٩٩:

ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (والتحقيق إنه للورود..)
توضيح مختار المصنف في صورة قيام أمانة في مورد الاستصحاب:

اختار أن الأمانة تكون واردة على الاستصحاب، فلا بد لتكميل هذا البحث وتتميمه لصالح المصنف من البحث في مقامين: المقام الأول: في وجود المقتضي لما اختاره المصنف. المقام الثاني: في ارتفاع المانع، والمانع عبارة عن ما يصلح دليلاً لسائر الأقوال في المقام.

أما البحث في المقام الأول: فقد اتضح لنا مراراً ولخصناه في البحث السابق معنى الورد، إنما الكلام في كيفية تقريب الورد، وكيف تكون الأمانة واردة على الاستصحاب.. عبارة الماتن في هذا المقام لها قابلية الانطباق على أكثر من تقريب، ومن جهة أخرى إذا لاحظنا ما ذكره الماتن في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب نستفيد تقريباً للورد، وإذا لاحظنا ما ذكره الماتن في حاشيته على الفرائد في المقام نستفيد تقريباً آخر..

أما التقريب الأول: المنسجم مع التنبيه الثاني المذكور في الكفاية:

فهو نظير ما قربنا به ورود الأدلة الشرعية والعقلية على ما يسمى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهناك جعلنا موضوع القاعدة وهو عدم البيان كناية عن عدم الحجة، لأن هذا ما يدركه العقل وقامت عليه سيرة أهل العقل، وهي أن المولى يقبح أن يعاقب مع عدم حجة من قبله، فعندما تأتي آية النبأ مثلاً وتعبدنا بخبر الثقة يصبح خبر الثقة داخلاً حقيقة في عنوان الحجة لكن الإدخال بالتعبد، فالدخول حقيقي والإدخال تعبدي، فخير الثقة بذاته ليس بحجة وإنما الشارع جعله حجة أدخله في سلك عنوان الحجية.. وهذا معنى الورد..

ففيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل، غاية الأمر يفترق بحثنا في المقام عمّا ذكرناه في قاعدة قبح العقاب بلا بيان سهولة وصعوبة، فإنه في باب القاعدة باعتبار أننا لا نتعامل مع الألفاظ لفرض أنها قاعدة عقلية فنرجع إلى مناط حكم العقل ليتضح لنا أن المناط هو عدم الحجة، ففي مقام التعبير عبرنا عن هذا الإدراك العقلي للمناط بعدم البيان..

بينما فيما نحن فيه باعتبار أننا نتعامل مع ألفاظ فلا بد أن ننظر إلى عالم الإثبات ودلالة الألفاظ، والعنوان المأخوذ في موضوع الاستصحاب عنوان (الشك)، والأصل في كل لفظ يؤخذ في لسان الدليل أن له موضوعية، فهنا تواجهنا صعوبة وهذه الصعوبة لم تكن موجودة في قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأننا هناك لم نتعامل مع ألفاظ بل تعاملنا مع مناطات إدراكات العقل..، ولكن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن نوسع المراد من الشك، حيث ذكرنا عند الاستدلال بصحيفة زرارة الأولى أن وجه التعبير بالنقض الواقع في حيز النهي لما يتخيل من وجود أمر مبرم، وعلى هذا الأساس فاليقين كناية عن الأمر المبرم المحكم والشك عبارة عمّا ليس كذلك، فيرجع (لا تنقض اليقين بالشك..) إلى قولنا: (لا ترفع الحالة السابقة التي قام

عليها الحجة والدليل بشيء ليس بحجة)، وعلى هذا الأساس وسعنا في بعض المباحث القريبة عنوان الشك ليشمل الظن غير المعتمد..

فإذا صار الأمر كذلك فيتضح لنا أن ما نحن فيه من قبيل نسبة الأدلة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فعندما نشك في حلية العصير العنبي بعد غليانه، مقتضى الاستصحاب أن نبقى على الحلية التي كانت ثابتة قبل الغليان، لأن رفع الحلية يكون نقضاً للحجة بما هو ليس بحجة، فلو جاءت أمانة معتبرة دلت على حرمة العصير بعد غليانه يكون قد تحول ما ثبت في الحجة السابقة إلى ما ثبت بحجة جديدة، فيكون من نقض الحجة بالحجة، وعليه فلما كان المقصود من الشك مطلق ما ليس بحجة وإنما عبر عن عدم الحجة بالشك لكونه من أظهر مصاديق اللاحجة، فدليل اعتبار الأمانة يكون منقحاً للحجة، فيرتفع موضوع الاستصحاب حقيقةً، فدليل الاعتبار رفع وأخرج الظن الخبري من تحت موضوع الاستصحاب وإخراجه له ببركة التعبد، وإن كان الخروج حقيقياً..

هذا هو التقريب الأول لبيان الورود، ومنه يتضح أن التعبير الدقيق أن يقال: إن دليل الأمانة وارد على دليل الاستصحاب، لأن آية النبأ هي التي أخرجت لنا الظن الخبري عن موضوع دليل الاستصحاب..

التقريب الثاني: ما يظهر من الماتن في يحاشيته على الفرائد.
وحاصل التقريب: أن موضوع الاستصحاب ليس هو الشك بل نقض اليقين بالشك، فلا بد أن نلتفت إلى ما يلي:
أولاً: بقيام دليل على اعتبار أمانة لا يصبح الواقع معلوماً، لأن احتمال الخلاف في الأمانة يلغى تبعداً أما وجداناً فهو باقٍ..

ثانياً: أن الدليل الذي يعبدنا بالأمانة يورثنا العلم بالحكم الفعلي، فالحكم الفعلي يصبح معلوماً ومقطوعاً به، يعني الآن إذا جاء خبر ثقة وقال لي: (لحم الأرنب حرام) والشارع قال لي أعمل بخبر الثقة وفرضنا أني محرز للصغرى أنه ثقة ومحرز لدليل الاعتبار، حينئذ أستطيع أن أقسم بأن الحكم الفعلي لي هو حرمة لحم الأرنب..

ثالثاً: إذا شككنا في حلية العصير العنبي بعد غليانه، وكان قبل الغليان حلالاً واقعاً، وجاء خبر زرارة يدلنا على الحرمة، فبلحاظ الحلية الواقعية لا يكون قيام خبر الثقة وقيام الدليل على اعتباره موجباً لنفي احتمالها، ولكن سوف نقطع بالحرمة الفعلية، فإذا قطعنا بالحرمة الفعلية فيدخل المورد بلحاظ الحكم الفعلي تحت نقض اليقين بيقين، والمفروض أن موضوع الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، وهذا نقض اليقين باليقين..

وهذا الخروج الموضوعي حصل ببركة دليل الاعتبار، وهذا هو الورود..

هذا، ولكلا التقريبيين مجال في صورتني توارد الاستصحاب الأمانة على مورد الاستصحاب، أعني صورة الاختلاف بينهما وصورة التوافق، ففي مثال العصير العنبي الاستصحاب كان مخالفاً، وفي مثال ما لو جائتني بينة تقول (ثوبك طاهر) وكانت حالته السابقة هي الطهارة هنا النتيجة بين الاستصحاب والأمانة واحدة.. فكلا التقريبيين بجريان في المقام..

تطبيق العبارة:

**والتحقيق إنّه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب
أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل
باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل
أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة.
هذا تمام الكلام في الأول، وهو بيان دليل المصنف على مدعاه
وهو الورود، يعني بيان المقتضي..**

ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل
الامارة في مورده..)
أما المانع:

فما يمكن أن يقع مانعاً واحد من أمور مردها إلى أدلة الأقوال
الأخرى..

المانع الأول:

أن الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أشار في الرسائل إلى إمكان
الالتزام بتخصيص دليل اعتبار الأمانة بأخبار الاستصحاب،
فيقال مثلاً: كل خبر حجة إلا في المورد الذي له حالة سابقة.
-فالذي يقدم دليل الاستصحاب-، أو لا أقل بأن يقال: إذا وجد
عندنا دليلاً كآية النبأ من جهة وصحيحة زرارة من جهة
أخرى، إنما يصح الالتزام بورود أحدهما على الآخر فيما لو
لم يكن الدليل الوارد مخصصاً بالدليل المورد، وقد يقال في
المقام أن الالتزام بالورود فرع ترجيح آية النبأ على صحيحة
زرارة، ولو رجحنا صحيحة زرارة على آية النبأ لتكون آية
النبأ مخصّصة (بالفتح) والمخصّص لا يصلح أن يكون وارداً
على المخصّص (بالكسر)، ولا أقل من الشك في وجود مرجح
لواحد منهما فتوقف ولا نلتزم بالورود..
هذا هو المانع الأول..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا المانع بما حاصله: أنه إذا وجد دليلان متنافيان فحينئذ إذا كان الأخذ بأحدهما لا يترتب عليه محذور والأخذ بالآخر مما يترتب عليه المحذور كان هذا في حد ذاته مرجحاً للعمل بالدليل الفاقد للمحذور، كما فعلنا في مسألة التنافي بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة الفراغ..
وما نحن فيه من مصاديق هذه القاعدة..

تطبيق العبارة:

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟

درس ٥٠٠:

ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (فإنه يقال: ذلك إنما هو لأجل إنه لا محذور..)

لا زال البحث في الإشكال الأول الذي يمكن أن يسجل على دعوى الورود، وحاصل ما أجاب به المصنف رحمة الله عليه عن الإشكال المتقدم توضيحه:

أن ترجيح دليل الأمانة على دليل الاستصحاب لا يلزم منه محذور، بينما ترجيح دليل الاستصحاب على دليل الأمانة فإنه غير خالٍ عن المحذور، بيان ذلك:

أنه لو عملنا بدليل الأمانة لا يلزم إلا ارتفاع الشك أو نقض اليقين بالشك -على البيانين المتقدمين-، وهذا ليس بمحذور من المحاذير -أن يرتفع موضوع دليل بدليل آخر-..

بينما لو عملنا بدليل الاستصحاب فلا يخلو، إما مع بقاء دليل الأمانة على عمومته، وإما مع تخصيصه، فعلى الأول يلزم محذور التخصيص بلا مخصص إذ أن المفروض أن دليل الأمانة باقٍ على عمومته..

وعلى الثاني لا يصح التمسك بالاستصحاب إلا على وجه دائر،
تقريبه: أن مخصصة دليل الاستصحاب لدليل اعتبار الأمانة
متوقف على اعتبار الاستصحاب مع وجود الأمانة، واعتبار
الاستصحاب مع وجود الأمانة يتوقف على المخصصة، فهنا
مقدمتان لأبد من إثباتهما:

المقدمة الأولى: أن مخصصة دليل الاستصحاب يتوقف على
اعتباره مع وجود الأمانة، والوجه في ذلك واضح لأن الدليل
المخصص لكي يكون مخصصاً لأبد من ثبوت المقتضي له،
فلو لم يكن معتبراً مع وجود الأمانة فلا اقتضاء له ليكون
مخصصاً..

المقدمة الثانية: أن اعتبار الاستصحاب مع وجود الأمانة
يتوقف على المخصصة، إذ لو لم يكن الدليل اعتبار الأمانة
مخصصاً بدليل الاستصحاب لكان دليل اعتبارها شاملاً لمورد
الاستصحاب فلا يجري..

والحاصل من جميع ما تقدم: أن تقديم دليل الأمانة على دليل
الاستصحاب هو أنه على هذا التقديم لا يلزم محذور، بينما
على تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأمانة يلزم المحذور
المتقدم..

تطبيق العبارة:

**فإنه يقال: ذلك إنما هو لأجل إنه لا محذور في الأخذ بدليلها
بخلاف الأخذ بدليله، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا
مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به يتوقف على
اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ
لولا لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.
هذا كان المانع الأول..**

ص ٤٢٩، قوله رحمه الله: (وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً..)

المانع الثاني:

ما اختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل من أن دليل اعتبار الأمانة يكون حاكماً على دليل اعتبار الاستصحاب، وقد تقدم الإشارة مراراً إلى معنى الحكومة ويأتي البحث عنها مفصلاً في بحث التعارض..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الوجه، وذلك لسببين: السبب الأول: أنه سيأتي في بحث التعارض وذكره الشيخ في بحث التعادل والتراجع من أن حكومة دليل على آخر يتوقف على نظر الدليل الحاكم إلى عقد الوضع أو الحمل في الدليل المحكوم، ولا يكفي مجرد المنافاة الثبوتية بين الدليلين.. فمثلاً إذا ورد (الربا حرام)، وورد نفي الربا بين الوالد ووالده، فإنه في مقام الثبوت لا ينسجم القول بتحريم الربا مطلقاً الذي هو عبارة عن مطلق الزيادة مع نفي الربا بالمعاملة التي فيها زيادة بين الوالد وولده، ومضافاً إلى هذه المنافاة في مقام الثبوت فإن لسان قوله: (لا ربا بين الوالد وولده) ناظر إلى تفسير عقد الوضع في الدليل الآخر، بحيث أخرج فرداً وأوجب ذلك تضيق عقد الوضع في الدليل الآخر، وكل من الإخراج والخروج تعبدي..

فيما نحن فيه لو قامت البيئة على نجاسة ثوب حالته السابقة الطهارة، ففي نفس الأمر والواقع هناك تنافي بين مضمون الاستصحاب ومضمون البيئة، فإن أحدهما لا يجتمع مع الآخر، لأنه بحسب الفرض كل واحد منهما ناظر إلى بيان حكم الشاك في طهارة الثوب فأحدهما يثبت الطهارة والآخر النجاسة وهما لا يجتمعان، لكن في مقام الإثبات والدلالة فلا

نظر في قوله: (إن جاءكم فاسق بنبأ..) إلى قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) بمعنى أنهما إذا وضعا جنباً إلى جنب لا يرى العرف أن أحدهما شارحاً للآخر بقصد التوسعة أو التضييق في عقد الوضع أو الحمل في أحدهما..

السبب الثاني: أن الحكومة لو تنزلنا عن اشتراط النظر في مقام الدلالة واكتفينا بمجرد تنافي المدلولين ثبوتاً، فإنه حينئذ يلزم اختصاص حكومة دليل الأمانة على دليل الأصل بصورة مخالفة الاستصحاب للأمانة، أما في صورة الموافقة فلا تنافي بينهما مدلولاً لنقول بالحكومة، مع أن الشيخ الأعظم من أنصار من يرى تقدم الأمانة على الأصل مطلقاً خالفته أم وافقته.. هذا تمام الكلام في المانع الثاني..

المانع الثالث:

أن يقال: إن مقتضى التوفيق بين دليل الاستصحاب ودليل الأمانة يقتضي أن نقدم الأمانة على الاستصحاب، فالتوفيق العرفي يغنينا عن الالتزام بالورود..

المصنف رحمة الله عليه في مقام المناقشة مع ذلك يرى أن التوفيق العرفي أمر قابل للانتزاع من مجموعة من المصاديق، فإنه قد يكون من قبيل الورود وهذا نقول به، وقد يكون من قبيل الحكومة وقد تقدم بطلانه، وقد يكون من قبيل تخصيص الاستصحاب لدليل اعتبار الأمانة وتقدم أنه لا يتم إلا على وجه دائر، وقد يكون بالعكس أعني تخصيص دليل الأمانة لدليل الاستصحاب وهذا في النتيجة العملي

وإن كان موافقاً للورود والحكومة، لكنه نظرياً غير صحيح لأن التخصيص مرجعه إلى التخصيص الحكمي والتخصيص

الحكمي يتم مع وجود الموضوع، وبعد أن فرضنا أن موضوع دليل الاستصحاب سواء كان هو الشك أم نقض اليقين بالشك فهو مرتفع فلا يبقى مورد للتخصيص..

تطبيق العبارة:

وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وأن كان دالاً على إغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إغائه كذلك، فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة.

وأما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وأن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من إنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا إنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

بهذا تم الكلام في الاستصحاب مع تنبيهاته..

درس ٥٠١:

خاتمة في النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية،
والتعارض بين الاستصحابين، وورود الاستصحاب على
سائر الأصول.

ص ٤٣٠، قوله رحمه الله: (لا بأس ببيان النسبة بين
الاستصحاب وسائر الأصول العملية..)

في هذه الخاتمة يتعرض الماتن لمطلبين أساسيين:
المطلب الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وبين أخواته
من سائر الأصول العملية.

المطلب الثاني: في بيان النسبة بين استصحابين قد يتعارضان.
وفي كلا المطلبين من المعلوم أن البحث عن بيان النسبة ليس
بحثاً مطلوباً لنفسه وإنما هو مطلوب لمعرفة أي الأصلين يتقدم
على الآخر، وعليه فينتج ذلك أننا في كلا المطلبين نتحدث عن
بيان النسبة بين أصلين يجتمعان في مورد واحد لنعرف أن هذا
المورد بعد اجتماعهما فيه مورد لأي واحد منهما..

إذا اتضح ذلك فيقع الكلام في..

**المقام الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول
العملية.**

الفتوى الأصولية للماتن هي أن الاستصحاب مقدم على سائر
الأصول العملية مطلقاً تقدم الوارد على المورد، لكن تقدم
الاستصحاب على بعضها أوضح من تقدم الاستصحاب على
بعضها الآخر..

تقريب ذلك:

أن الأصول العملية كما تقدم في محله تنقسم إلى عقلية ونقلية،
فالعقلية عبارة عن الأصول الثلاثة: (البراءة، والاشتغال،
والتخيير) غالبهم اتفقوا على تقدم الاستصحاب على الأصول

العقلية وروداً لا حكومةً، وإن كان يظهر من بعض من تأخر عن الماتن الالتزام بالحكومة كما نسب إلى السيد البروجردي رحمة الله عليه..

بيان ذلك:

أن الأصل العقلي إن كان هو البراءة التي موضوعها عدم البيان، والذي مرجعه بحسب ما أثبتنا سابقاً إلى عدم ما يصلح للاحتجاج فيشمل عدم البيان الوجداني والتعدي، فلكي يحكم العقل بالبراءة لا بد من انتفاء كلا نوعي البيان، أما لو وجد أحد النوعين فلا حكم للعقل بالبراءة من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه..

فإذا كان موضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان الأعم من العقلي والتعدي فقيام صحيحة زرارة على الاستصحاب وتثبت أن المشكوك الفعلي عبدنا الشارع بما كان عليه سابقاً فيصبح على الشك المسبوق بالحالة السابقة بياناً، ومع وجود البيان يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وجداناً، وهذا هو الورود..

هذا في البراءة العقلية..

أما إن كان الأصل العقلي هو الاشتغال، فإن حكم العقل بالاشتغال موضوعه عدم المؤمن من العقوبة، ففي كل مورد لا يوجد مؤمن من العقوبة العقل يقول لك: (احتط)، والمؤمن الذي أخذ عدمه موضوعاً في قاعدة الاشتغال أعم من المؤمن الوجداني أو التعدي، ودليل الاستصحاب ينقح لي المؤمن التعدي فيرتفع موضوع قاعدة الاشتغال..

وإن كان الأصل العقلي هو التخيير، الذي عرفنا أن مورده دوران الأمر بين المحذورين حيث إن الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية ممتنعة بحسب الفرض ولا مرجح لأحد المحذورين فيتردد العقل في مورد عدم المرجح، وعندما يأتي

الاستصحاب في أحد المحذورين يكون هذا مرجح شرعاً، وموضوع أصالة التخيير هو عدم المرجح، والمرجح الذي أخذ عدمه في موضوع القاعدة أعم من المرجح الوجداني والتعدي، وصحيحة تنقح لي المرجح التعدي، فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان..⁴⁵

هذا كله في تعارض الاستصحاب مع الأصل العقلي، فمثلاً في دوران الأمر بين المحذورين لو كان أحد المحذورين له حالة سابقة، فمثلاً شخص تردد في أنه هل أقسم على الوطء أو ترك الوطء، ولكن كان الوجوب أو الحرمة له حالة سابقة بالنسبة لهذا الفرد والآخر ليس له حالة سابقة، لولا هذا الاستصحاب كان الحاكم هو أصالة التخيير بحسب الفرض ومع وجوده يتقدم على أصالة التخيير لأن أصالة التخيير موضوعها أخذ فيه عدم المرجح والاستصحاب مرجح.. وهكذا الحال في أصالة الاشتغال والبراءة في غاية الوضوح.. هذا كله في النسبة بين الاستصحاب والأصول العقلية..

أما النسبة بين الاستصحاب والأصول الشرعية، فالأمر ليس بهذه المثابة من الوضوح ولذا وقع فيه الاختلاف على آراء

⁴⁵ بعبارة مختصرة حتى نفرق بين الورود والحكومة: إذا كان عندنا موضوع هذا الموضوع عام يشمل أمرين، وجاء دليل تعدي نقح لي أحد الأمرين، فيكون دخوله قهري لكن ببركة التعبد.. يعني لو جاء دليل قال: (أكرم العالم) فمرة نفرض أن الموضوع هو العالم الأعم من العالم الحقيقي ومن العالم التنزيلي، فوجدنا زيد في الخارج عالم حقيقي هذا نسميه أدخل الفرد حقيقة، ومرة جاء دليل يقول: (المتقي عالم) هذا الدليل يكون وارد لأنه فرضنا الموضوع الأعم من العالم الحقيقي والعالم التنزيلي، فالعالم التنزيلي موضوع حقيقة جاء الدليل نقح هذا الموضوع.. هذا نسميه ورود.. وأخرى نقول: الموضوع هو العالم الحقيقي لا الأعم، جاء الدليل نزلت الجاهل منزلة العالم، لا أن هذا الجاهل كان داخلاً من الابتداء حتى يكون من باب الورود، وإنما الدخول والإدخال كلاهما من باب التعبد فهذا يكون من باب الحكومة..

ثلاثة، الورود والحكومة والتخصيص.. كإخلاف في البحث في الإمارات..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن النسبة بين الاستصحاب والأصول الشرعية كالنسبة بين الاستصحاب والأمانة، فكما أن الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب وواردة عليه الاستصحاب أيضاً رافع لموضوع البراءة الشرعية وواردة عليها..

في حاشيته على الفرائد أوضح لنا هذا المطلوب بالبيان التالي:
 أن الأصول الشرعية النقلية كالبراءة لها موضوع ولها غاية، بموضوعها تثبت وبغايته ترتفع، موضوعها الشك من جميع الجهات وغايتها اليقين ولو من جهة، وعليه فالبراءة الشرعية تبقى سارية المفعول ما لم يحصل يقين ولو من جهة..
 حينئذ لو فرضنا أن المكلف شك في زمن الغيبة في وجوب صلاة الجمعة، فمقتضى البراءة عدم الوجوب، ومقتضى الاستصحاب هو الوجوب، فالمورد الذي اجتمع فيه كلا الأصلين هو الشك في حكم له حالة سابقة، بمجيء صحيحة زرارة ونهيتها عن نقض اليقين بالشك يصبح المشكوك الذي له حالة سابقة من هذه الحيثية معلوم الحكم، فحصل اليقين من جهة من الجهات والمفروض أن غاية البراءة اليقين ولو من جهة، فإذا حصلت الغاية يرتفع الحكم المغيياً..

المحقق الإصفهاني رحمة الله عليه قال: إن هذا البيان يرتد على الأخوند، فنقول: موضوع الاستصحاب هو الشك من جميع الجهات، وغايته اليقين ولو من جهة، والمثال الذي نتكلم عنه من جهة الشك في التكليف بمقتضى حديث الرفع صار

عندي يقين تعبدي بالبراءة، فحصل اليقين من جهة وحصل
الغاية فيرتفع الحكم الاستصحابي..
وجوابه ليس هنا وإنما ذكرته من باب التمرين..

في الختام يقول المصنف رحمة الله عليه: لا يمكن لنا أن نلتزم
بتقديم دليل البراءة إلا بالتخصيص على وجه دائر، كما تقدم
شرحه في بحث الأمانة..

تطبيق العبارة:

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية،
وبيان التعارض بين الاستصحابين..

أما الأول: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة
وبينه، فيقدم عليها ولا مورد معه لها، للزوم محذور
التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً،
هذا في النقلية منها..

وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم
الموضوع معه لها، ضرورة إتهام حجة وبيان ومؤمن من
العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً
صحيح..

هذا بالنسبة للمقام الأول، والمقام الثاني يأتي عليه الكلام..

درس ٥٠٢:

ص ٤٣٠، قوله رحمه الله: (وأما الثاني: فالتعارض بين
الاستصحابين..)

يقع الكلام في..

المقام الثاني: في التعارض بين الاستصحابين..

والمقصود من التعارض بين الاستصحابين ليس هو التعارض الاصطلاحي، لأن التعارض الاصطلاحي مرجعه إلى وجود دليلين أحدهما ينافي بمدلوله مدلول الآخر كما لو وردت رواية تدل على الوجوب وأخرى تدل على الحرمة، أو وردت رواية ظاهرها العموم وأخرى ظاهرها الخصوص..

وفيما نحن فيه الأمر ليس من هذا القبيل، فإن الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب دليل واحد جنساً وإن كانت أفراده متعددة، لكن بحسب مدلولها كلها تدل على لزوم العمل بالحالة السابقة، فلا دلالة فيها على معانٍ متنافية ليندرج الأمر في سلك التعارض الاصطلاحي..

وإنما ما نحن فيه يرتبط بتطبيق الاستصحاب على موردين يكون بينهما علاقة بحيث إذا أجرينا الاستصحاب في أحدهما ينافي جريان الاستصحاب في الآخر، أو في موردين يكون إجراء الاستصحاب فيهما مؤدياً إلى تكذيب إلى ما هو مسلم، فالأول كما في المورد الأول من الموارد الثلاثة الآتية والمورد الثاني، والثاني كما في المورد الثالث..

فتحصل أن التعارض المذكور في المقام ليس هو التعارض الاصطلاحي في باب التعارض، وليس هو من قبيل التعارض بين الأمانة والأصل، لما عرفت سابقاً من أن مرجع التعارض بين الأمانة والأصل هو التعارض بين دليل الأمانة والأصل، وهذا إنما يتم مع تنوع الدليل وتعددده، والأمر في الاستصحاب ليس كذلك..

إذا اتضح ذلك، فالتعارض بين الاستصحابين له موارد:

المورد الأول: أن يكون التعارض بين الاستصحابين مرتبطاً بعالم الامتثال من دون أن يُعلم ببطلان أحد الاستصحابين، كما

لو كانت الحالة السابقة لفقيه وجوب إكرامه، والحالة السابقة لنحوي وجوب إكرامه أيضاً، وكانت أركان الاستصحاب في كل واحد منهما تامة، لكن في مقام الامتثال ضاقت قدرة المكلف عن امتثال الحكمين المستصحبين، فالتنافي حصل في مقام الامتثال، ولا يوجد علم إجمالي بكذب أحدهما.. فحينئذ نطبق قواعد باب التزاحم، فيقدم الأهم إن وجد وإلا فيتخير بينهما..

لقائل أن يقول: أن ما نحن فيه وإن كان من قبيل باب التزاحم لأن كلما يرتبط بعالم الامتثال ويكون التنافي ناشئاً من ضيق قدرة المكلف على استيعاب كلا الامتثالين، إلا أنه في خصوص مقامنا لا بد أن نلتزم بشق من قانون باب التزاحم ألا وهو التخيير، أما تقديم الأهم فلا مجال له.. وذلك لأن المفروض أن دليل الاستصحاب واحد، والأركان في كلٍّ من النحوي والفقيه متوفرة، فكيف نعرف الأهم؟!، فالاستصحاب يتعلق بأصل الحكم لا بمرتبة الحكم..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن ذلك: أن الاستصحاب مرجعه إلى إبقاء ما كان، والكون كما يرتبط بأصل وجود الشيء بنحو مفاد كان التامة، كذلك يرتبط بمرتبة الشيء بمفاد كان الناقصة، ففي كل استصحاب يراد تسرية ما كان إلى الحال، فحينئذ نرجع إلى الدليل على ما كان أعني الدليل على المستصحب، فقد يكون لسانه يقتضي الوجوب بأعلى مرتبته فالذي يستصحب هو الوجوب كذلك يعني في أعلى مرتبته، إذ كما أن أصل الوجوب معلوم كذلك مرتبة الوجوب كانت معلومة، فلا فرق بين أن يكون حكم الموردين ثابتاً بالخبر أو بالآية وبين أن يكون ثابتاً بالاستصحاب..

فهناك مجال للقول بتقديم الأهم..

المورد الثاني: عبّر عنه بتعبيرات ثلاثة:

التعبير الأول: تعارض الأصل السببي مع المسببي.

التعبير الثاني: أن يجري الاستصحاب في موردين طوليين.

التعبير الثالث: ما ذكره الماتن، وسوف يأتي توضيحه مع وجه العدول.

نبدأ أولاً من المثال حتى نطبق عليه هذه العناوين الثلاثة..

لو كنت على يقين بنجاسة ثوبي، ثم غسلته بماء مشكوك الطهارة مع كون حالته السابقة الطهارة، فلو أجرينا الاستصحاب في الثوب نحكم بنجاسته، ولو أجرينا الاستصحاب في الماء فإن لازم طهارة الماء استصحاباً أن يُحكم بطهارة الثوب المغسول به، فأحد الاستصحابين ينتج نجاسة الثوب والآخر ينتج طهارته، ونقطع بأن الحالة السابقة في أحدهما قد ارتفعت، لأنه إن كان الماء طاهراً فالثوب لا بد أن يطهر فانتقضت حالة الثوب السابقة، وإن بقي الثوب على نجاسته بعد غسلته فهذا يلزم نجاسة الماء فانتقضت الحالة السابقة للماء..

في هذا المثال من التعبيرات الشائعة هو تعارض الأصل السببي مع المسببي، تقرّبه:

أن الشك في أحد الأمرين مسبب عن الشك في الآخر، فإن الشك في نجاسة الثوب بعد غسله نشأت من الشك في طهارة الماء، إذ لو كان الماء معلوم الطهارة لما شككنا في نجاسة الثوب بل حكمنا بطهارته، ولو كان الماء معلوم النجاسة لما شككنا في طهارة الثوب بل حكمنا بنجاسته، لأن المفروض أن هذا الثوب غسلناه بشروط التطهير فشككنا للشك في طهارة

الماء، فالشك في طهارة الثوب نشأ ومسبب للشك في طهارة الماء، فالشك في أحدهما سبب للشك في الآخر، فأحدهما في مورد الشك السببي يقال الأصل السببي وفي مورد الشك المسببي يقال الأصل المسببي.. هذا الوجه في التعبير الأول..

أما التعبير الثاني أعني طولية الأصلين، فواضح أيضاً، باعتبار الطولية بين الشكين، لأن المفروض أن أحدهما نشأ من الآخر..

إلا أن الماتن رحمة الله عليه في مقام تعريف هذا المورد لم يعبر بهذين التعبيرين، وإنما ذكر أن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، ففيما نحن فيه المستصحب وهو نجاسة الثوب عدمه أثر لاستصحاب بقاء الماء الذي غسل به الثوب، والوجه في هذا التعبير: أن التعبيرين السابقين لأبد من تقيدهما بالشك السببي والمسببي فيما إذا كانت السببية والمسببية شرعية، فلذا المصنف عبّر بأن يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب آخر.. وكيف كان الحقيقة واحدة..

في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: استقرار التعارض وعدم العمل بكلا الأصلين، واستظهر الشيخ الأعظم رحمة الله عليه هذا القول من بعض أمثلة شيخ الطائفة في المبسوط، ومن المحقق في المعتبر..

القول الثاني: أن الأصل السببي يقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة.

القول الثالث: أنه يقدم عليه من باب الورود.

المصنف فيما نحن فيه يختار القول الثالث وهو أنه من باب الورد بنفس البيان المتقدم، والمفارقة هنا أنه يظهر من الشيخ الأعظم هو الورد..

توضيح المطلب بشكل مختصر:

لو قدّمنا الأصل السببي على المسببي لا يلزم تخصيص خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) ولو قدمنا العكس للزم تخصيص الخطاب على وجه دائر، توضيح ذلك:

أنه عندهم قاعدة مفادها: أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص المقدم هو التخصص أعني الخروج الموضوعي، ونقصد من الخروج الموضوعي ما يشمل الإخراج الحقيقي والإخراج التعبدي يعني يشمل التخصص الاصطلاحي والورد الاصطلاحي، توضيح المطلب:

أنه في المثال المتقدم بعد إجراء الاستصحاب في الماء يصبح لدينا حجة على طهارة الثوب، فالحكم بطهارة الثوب نقض لليقين باليقين، بعد حملنا لليقين على الحجة، ونقض اليقين باليقين خارج موضوعاً عن (لا تنقض اليقين بالشك)، وهذا الخروج الموضوعي ببركة التعبد، وهذا يعني الورد..

بينما لو عكست الأمر استصحببت نجاسة الثوب، فهذا يعني أننا علينا أن نخصص قوله لزرارة بـ(لا تنقض اليقين بالشك) في مثل هذا المورد بلحاظ الحكم بطهارة الماء، وكلما دار الأمر بين التخصيص والتخصص يقدم التخصص..

نعم لو فرضنا أنه في مورد من الموارد كان الأصل السببي لا يجري لسبب من الأسباب كما لو كان من قبيل توارد الحالتين، فإن الأصل المسببي سوف يجري، وليس ذلك إلا لأن عدم جريان الأصل المسببي لم يكن لقصور في المقتضي وإنما كان لوجود المانع، فإذا المانع ارتفع لعدم جريان الاستصحاب فيه يؤثر المقتضي..

تطبيق العبارة:

وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين، إن لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين.

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً، وأخرى لا يكون كذلك.⁴⁶

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجملة فكل من السبب والمسبب وأن كان مورداً للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللزام الأخذ بالاستصحاب السببي، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه.

⁴⁶ المورد الثالث لم يشرح بعد..

درس ٥٠٣:

ص ٤٣٢، قوله رحمه الله: (وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر..)

المورد الثالث:

يقع الكلام في المورد الثالث من الموارد التي يتعارض فيها الاستصحابان، وهي تمتاز بخصوصيتين:

الخصوصية الأولى: أن لا يكون المستصحب في أحدهما من آثار الآخر، بل يكون بينهما عرضية أي في عرض واحد، لا أن أحدهما في طول الآخر..

الخصوصية الثانية: أن يعلم بكذب أحدهما وبانتقاض الحالة السابقة في أحدهما..

بالخصوصية الثانية يفترق عن المورد الأول، وبالخصوصية الأولى يفترق عن المورد الثاني..

كما هو الحال في موارد العلم الإجمالي، كأن أعلم بنجاسة أحد الإنائين مع كون الحالة السابقة لكل واحد منهما هي الطهارة، فإجراء الاستصحاب في أحد الطرفين ليس في طول إجرائه في الآخر، كما أنه ببركة العلم الإجمالي نجزم بأن الحالة السابقة في أحد الإنائين قد انتقضت.

هذا المورد يمكن أن يُذكر له صور لا بد من تشخيص محل النزاع فيها:

الصورة الأولى: أن يكون إجراء الاستصحاب في أحد الطرفين ذا أثر دون الطرف الآخر، كما لو في آخر الوقت علمت بجنابة مرودة بيني وبين جاري مع كون الحالة السابقة لكل واحد منّا هي عدم الجنابة، بالنسبة للاستصحاب بلحاظ نفسي له أثر

شرعي، وبالنسبة للاستصحاب بلحاظ جاري ليس له أثر شرعي..

لا شك أنه في هذه الصورة لا تكون من صغريات تعارض الاستصحابين، وإنما ذكرناها لتنتميم الشقوق، لأن أحدهما له أثر والآخر ليس له أثر والأثر ركن في جريان الاستصحاب فلا يجري إلا استصحاب واحد..

الصورة الثانية: أن يكون لكلٍ من الاستصحابين أثر شرعي، لكن كان أحد الطرفين إما معارضاً جريان الاستصحاب فيه بلحاظ ذاته لا بلحاظ الطرف الآخر كما هو الحال في توارد الحالتين، وإما للجهل بالحالة السابقة فيه، على كل تقدير يجري الاستصحاب في الطرف الآخر بلا معارض ويخرج عن موضوع بحثنا..

أشك في طهارة كل واحد من الثوبين، وأعلم بنجاسة أحدهما، فاستصحاب الطهارة في كل واحد منهما أثر شرعي، لكن في أحد الثوبين إما أن الحالة السابقة لم تكن معلومة فلا موضوع للاستصحاب، وإما يوجد له معارض مع قطع النظر عن الثوب الآخر لأنه من قبيل توارد الحالتين نعرف أن هذا الثوب تعرض لنجاسة وطهارة لكن أيهما أسبق مجهول التاريخ فحينئذ لا يجري الاستصحاب، فحينئذ يجري في الطرف الآخر بلا معارض..

الصورة الثالثة: أن يكون الاستصحاب في كل واحد من طرفي العلم الإجمالي في حد ذاته تام الاقتضاء ومفقود المانع، لكن كان جريانهما في الطرفين مؤدياً إلى المخالفة العملية القطعية.. كما لو علمت ظهيرة يوم الجمعة بوجوب مردد بين الجمعة والظهر، فبلحاظ كلٍ من وجوب الجمعة أو وجوب الظهر

يجري فيه الاستصحاب لكون الحالة السابقة هي عدم الوجوب، ولكن جريان الاستصحاب فيهما يؤدي إلى المخالفة العملية القطعية، وتقدم في مباحث العلم الإجمالي والاشتغال عدم صحة الترخيص في المخالفة العملية لأنه من الترخيص في المعصية وهي قبيحة عقلاً..

فهذا أيضاً خارج عن محل النزاع وحكمه صار واضحاً، فهنا لا يجري كلا الاستصحابين وإجراء أحد الاستصحابين دون الآخر ترجيح بلا مرجح..

الصورة الرابعة: عين الصورة الثالثة لكن بلا أن يلزم مخالفة عملية، البعض مثل لذلك بما لو توضع المكلف بماء مشكوك الطهارة وكانت حالته السابقة الطهارة، فحينئذ بعد الوضوء يتردد أمره بين النجاسة الخبيثة وبين ارتفاع الحدث، فمن جهة له أن يجري استصحاب بقاء الحدث لشكه في طهارة الماء، ومن جهة أخرى له أن يجري استصحاب طهارة الماء الذي لازمه الشرعي أن يكون وضوءه صحيحاً..

فإجراء كلا الاستصحابين بنظر الماتن تام الاقتضاء معدوم المانع..

أما تمامية الاقتضاء فمن جهتين:

الجهة الأولى: وجود الأركان الثلاثة، هي اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعي..

الجهة الثانية: أن إطلاق دليل الاستصحاب يشمل المقام..

في هذه الجهة يوجد نزاع بين الشيخ والآخوند، فالشيخ يرى أن أدلة الاستصحاب لا تشمل المقام والآخوند يرى أنها تشملها، والشبهة التي طرحها الشيخ لإثبات عدم الشمول مرجعها إلى التهاافت بين الصدر والذيل في دليل الاستصحاب، فصحيحة

زرارة مركبة من صدر وهو قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) وذيل وهو قوله: (بل انقضه بيقين آخر) تارة نقول: إن الشك في الذيل منصرف إلى الشك البدوي فلا يشمل الشك المقرون بالعلم الإجمالي، فعلى هذا الأساس لا تكون أخبار الاستصحاب شاملة لما نحن فيه لأن الشك في مقامنا مقرون بالعلم الإجمالي.. وأخرى نقول: أن الصدر يشمل مطلق الشك، وهذا مورد تسليم بين الشيخ والأخوند..

فإلصدر يقتضي جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، أما الذيل وهو قوله: (بل انقضه بيقين آخر) فاليقين بإطلاقه يشمل اليقين الإجمالي، فمقتضى الصدر أن يجري الاستصحاب ومقتضى الذي لا يجري، وهذا تهافت يوجب إجمال الدليل فلا يمكن أن نتمسك به في أطراف العلم الإجمالي..

فالمقتضى لجريان الاستصحاب بلحاظ الجهة الثانية عند الشيخ غير تام..

بناقشه الأخوند بوجهين:

الوجه الأول: أننا لا نسلم التهافت بين الصدر والذيل، لأن ظاهر الصحيحة بل (انقضه بيقين آخر) أن اليقين الآخر تعلق بما تعلق به الشك، مثلاً كنت على يقين من طهارة ثوبي ثم شككت وبعد ساعة تيقنا أو طهرناه فصار عندي يقين بالطهارة، وفيما نحن فيه في العلم الإجمالي الأمر ليس كذلك.. مثلاً الشك في كل واحد من الإنائين الذي علمنا بنجاسة أحدهما تعلق بكل واحد من الإنائين، أما اليقين الإجمالي فمتعلقه أحد الإنائين، فمتعلق اليقين غير متعلق الشك، والتهافت بين الصدر والذيل يكون مع وحدة المتعلق..

الوجه الثاني: لو تنزلنا وقلنا بأن إشكال التهافت وارد، لكن روايات الاستصحاب على طائفتين، طائفة اجتمع فيها الصدر والذيل، وطائفة لا يوجد فيها إلا الصدر، والتهافت المذكور يسقط لنا الطائفة الأولى ولا يسقط الطائفة الثانية..
فبناء على ذلك يكون المقتضي للتمسك بالاستصحاب موجود..

أما المانع، فما يمكن أن يكون مانعاً أحد أمرين: المخالفة العملية، والمخالفة الالتزامية، أما الأولى فالمفروض عدمها، وأما الثانية فقد تقدم في الأمر الخامس من أمور القطع وفي دوران الأمر بين المحذورين أن الموافقة الالتزامية غير لازمة وعلى تقدير لزومها لا تلزم تفصيلاً بل يكفي الالتزام بما هو حكم الله واقعاً..

هذا زبدة المطلب بقي بعض الرتوش وبعض الإشكالات عن المصنف لأبد من الجواب عنها يأتي الحديث عنها إن شاء الله..

درس ٥٠٤:

كان الكلام في الصورة الأساسية التي وقع فيها النزاع بين الشيخ والأخوند، ولتقريب الفكرة نمثل -أولاً- بالمثال التالي:
لو كنا على يقين بنجاسة إنائين، ثم علمنا إجمالاً بطهارة واحد منهما، في هذه الصورة لو أجريت الاستصحاب في كلا الإنائين لا يلزم مخالفة عملية، لأنه بالحكم بنجاستهما ظاهراً سوف يؤدي ذلك إلى لزوم الاجتناب، ولا يكون الاجتناب عنهما مع العلم بطهارتهما أحدهما ترخيص في المعصية، بل يكون موافقاً للاحتياط..

وإشكال المخالفة الالتزامية دفعناه بما تقدم في دوران الأمر بين المحذورين وفي الأمر الخامس في القطع..

إنما الكلام في وجود المقتضي لجريان الاستصحاب ..
 فالآخوند يرى أن استصحاب بقاء النجاسة في الإنائين يجري،
 والشيخ يرى أنه لا يجري، لكن ينبغي أن نلتفت أنه من الناحية
 العملية بلحاظ الإنائين النتيجة بين الشيخ والآخوند لا تختلف،
 فالآخوند بإجرائه للاستصحاب في كلا الإنائين سوف يجتنب
 عنهما، والشيخ أيضاً سوف يجتنب عنهما لأنه وإن كان
 الاستصحاب لا يجري إلا أنه لا يوجد مؤمن للاقتحام، وإنما
 تظهر الثمرة في ملاقي أحد الإنائين عند الآخوند يحكم بنجاسته
 ظاهراً وعند الشيخ لا يحكم بنجاسته..⁴⁷

ذكرنا أن الشيخ لم يجري الاستصحاب لا لكون الشك في أخبار
 الاستصحاب منصرفاً إلى الشك البدوي، بل يرى أن الشك له
 إطلاق لكل من البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي، لكن المشكلة
 أنه كما يوجد للشك الوارد في الصدر إطلاق يوجد كذلك إطلاق
 لليقين الوارد في الذيل، غاية الأمر نتيجة إطلاق الصدر ترجع
 إلى السلب الكلي ونتيجة إطلاق الذيل ترجع إلى الإيجاب
 الجزئي، وذلك لأن الصدر مرجعه إلى النهي عن النقص،
 والألف واللام الجنسية في حكم النكرة والنكرة الواقعة في
 سياق النفي أو النهي تدل على العموم، فيرجع ذلك إلى عموم
 السلب أعني السلب الكلي، بينما الذيل وهو قوله: (انقضه بيقين
 آخر) قضية لا سور لها فتكون مهملة والمهملة في قوة
 الجزئية..

ولا شك أن السلب الكلي يناقض الإيجاب الجزئي، فإذا أردنا
 أن نطبق الصدر والذيل على المثال لا يمكن، لأن مقتضى
 الصدر أننا لو لم نحكم بنجاسة الإنائين لكان من نقض اليقين
 بالشك وهو منهي عنه، ومقتضى الذيل الوارد فيه اليقين

47 التفت ملاقي النجس الوجداني بنجس، وملاقي المتعبد بنجاسته بنجس، عند الشيخ باعتبار أن الاستصحاب لا يجري فليس محكوماً
 بالنجاسة فملاقي أحدهما لا يحكم بنجاسته فتجري فيه قاعدة الطهارة..

الشامل للعلم الإجمالي أن يجوز أن ننقض اليقين السابق، ولا شك أنه لا يمكن الجمع بين حرمة نقضه وبين جواز نقضه، فيكون الدليل مجملاً، والمجمل غير صالح للاستدلال.. هذا كان كلام الشيخ الأعظم..

الآخوند رحمة الله عليه تقدمت مناقشته الأولى، وحاصلها: أن التهافت بين الصدر والذيل يتوقف على شمول اليقين في الذيل للعلم الإجمالي، والحال أن الذيل ليس له إطلاق ليشمل العلم الإجمالي، وذلك لأن سياق التقابل بين الصدر والذيل الذي يدل على كون متعلق اليقين والشك واحداً يقتضي خروج اليقين الإجمالي عن الذيل، فالذيل لا إطلاق له بحيث يكون شاملاً لليقين الإجمالي فلا تهافت في البين..

الوجه الثاني: أنه سلمنا التهافت لكن هذا يختص بصحيفة زرارة الأولى ولا يشمل سائر الصحاح التي لا تشتمل على الذيل..

البعض اعترض على الماتن رحمة الله عليه بما حاصله: أن على تقدير تسليم التهافت المؤدي إلى الإجمال في واحد من أخبار الباب يقتضي ذلك أن تكون جميع أخبار الباب كذلك، والسبب في ذلك ما ذكره الماتن في أدلة الاستصحاب من أنها مسوقة لبيان كبرى ارتكازية فهي كلها ناظرة إلى الكبرى، فإذا كان واحد منها مجملاً فلا بد أن تكون البقية كذلك.. هذا تقريب للإشكال..

تقريب الإشكال بهذا البيان دفعه في غاية السهولة، وذلك لأن المجمل في الاصطلاح ليس له دلالة وما ليس له دلالة لا يكون

مانعاً من دلالة غيره، لا أن له دلالة على الإجمال ليكون موجباً لإجمال الغير..
ولكن يمكن أن يقرب الإشكال بطريقة أعمق لا يصلح هذا الجواب أن يكون دافعاً له، وهذا يؤجل إلى دراسة أعمق..
هذا كله فيما لو لم يؤدي جريان الاستصحاب في الأطراف إلى مخالفة عملية..

أما لو كان جريان الاستصحاب في الأطراف مؤدياً إلى المخالفة العملية والترخيص في المعصية..
فعند الماتن بحسب رأيه الذي تقدم في بحث القطع اتضح لدينا أن المدار في منجزية العلم الإجمالي هو تعلقه بتكليف فعلي من جميع الجهات، فلو فرضنا أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات فلا يجري الاستصحاب لا في تمام الأطراف ولا في بعضها تعييناً ولا تخبيراً، لما عرفت هناك من أن التكليف الفعلي من جميع الجهات الواصل بالعلم بحسب الفرض ولو إجمالاً تجب موافقته القطعية عقلاً ومع وجوب الموافقة القطعية قطعاً تمتنع المخالفة الاحتمالية فضلاً عن القطعية..
بهذا يكون قد تم الكلام في تعارض الاستصحابيين..

تطبيق العبارة:

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً.
أما وجود المقتضي، فلا إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم إنّه

يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (لا تنتقض اليقين بالشك) لليقين والشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي، إلا إنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الإخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

وأما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً.

ومنه قد انقح عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها، لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى.

تذويب

ص ٤٣٢، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل..)

الفرق بين التذويب والتنبيه: أن التنبيه يعتبر تبصرة لمطلب واقع فيما تقدم عليه، وهذه التبصرة ترتبط بتقييد ما تقدم أو تخصيصه أو تحرير محل للنزاع وما شاكل ذلك..

أما التذويب فهو يكون للإشارة إلى مطلب مشابه لما تقدم لكنه لا يدخل فيما تقدم لكون بعض أطرافه على تقدير تقدمت وعلى تقدير ليست من مسائل العلم، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المصنف بصدد بيان النسبة بين الاستصحاب وبين مثل قاعدة التجاوز والفراغ واليد والقرعة وما شابه ذلك..

فإن هذه القواعد إن رجعت إلى الإمارات فتدخل في بحث بيان النسبة بين الاستصحاب والإمارات، وإن رجعت إلى القواعد الفقهية فبحثها هنا يكون استطرادياً..

يرى الماتن رحمة الله عليه أن مثل هذه القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية تقدم على الاستصحاب سوى قاعدة القرعة، فالبحت يقع في مقامين:
المقام الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وبين هذه القواعد غير القرعة.
المقام الثاني: في بيان النسبة بينه وبين قاعدة القرعة.

أما المقام الأول: فيرى الماتن أن هذه القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية تتقدم على الاستصحاب، وذلك لوجهين، قبل ذكرهما نمثل مثلاً لتعارض الاستصحاب مع بعضها..
 كما هو الحال في قاعدة الفراغ التي تجري لإثبات ما تقدم بعد الفراغ، إما على نحو مفاد كان التامة كما لو كان الشك في وجوده، وإما على نحو مفاد كان الناقصة لو كان الشك في صحته بعد أصل وجوده -على الخلاف-، فلو شك المكلف في أنه أتى بفعل بعد الصلاة أم لم يأتي، مقتضى الاستصحاب هو عدم الإتيان، ومقتضى قاعدة الفراغ أو التجاوز هو الإتيان، فيترتب على الاستصحاب الفساد ويترتب على القاعدتين الصحة، إذا وقع التعارض بينهما..

لو قدمنا الاستصحاب على القاعدتين يلزم لغوية أخبار القاعدتين، إذ ما من مورد أو على الأقل في غالب الموارد إلا وفي جنب القاعدتين يوجد استصحاب، فلو قدمنا الاستصحاب يلزم لغوية تشريع القاعدتين، بينما لو قدمنا القاعدتين لا يلزم لغوية الاستصحاب لوجود موارد كثيرة له لا تلتقي مع

القاعدتين، فحينئذ تكون القاعدتان مخصصتين للاستصحاب في غير موردهما..

إن قلت: في بعض هذه القواعد التي تجري في الشبهات الموضوعية تكون النسبة بين الاستصحاب وبين القاعدة عموم وخصوص من وجه، وفي نسبة العموم والخصوص من وجه لا يلتزم بالتخصيص، بل يتعارضان في مورد الالتقاء ويحكما في موضع الافتراق..

كما هو الحال بين الاستصحاب وقاعدة اليد، فإن قاعدة اليد تجري في الملك الابتدائي وتجري في الملك الثاني، يعني مثلاً لو كان في يدي شيء لم يكن ملكاً لأحد فتجري قاعدة اليد، ولو كان في يدي شيء كان في السابق ملكاً لأحد أيضاً تجري قاعدة اليد، ففي هذه الحالة يلتقي الاستصحاب مع قاعدة اليد في كل مورد كان الملك مسبقاً بملك سابق، ويختلفان كل في مورد، فالاستصحاب يجري عند الشك في النجاسة، وقاعدة اليد تجري في المورد الذي ليس له حالة سابقة.. فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه..

يجيب الماتن عن هذا الإشكال: بأنه وإن كان الأمر كذلك في بعض القواعد، لكن الموارد التي تفرق قاعدة اليد عن الاستصحاب موارد نادرة جداً، إذ في الأعم الأغلب يكون الملك مسبقاً بملك فلو قدمنا الاستصحاب يلزم تشريع القاعدة للأفراد النادرة وهو مستهجن عرفاً.. هذا الجواب الأول..
والجواب الثاني: مرجعه إلى قيام الإجماع على عدم التفصيل في القاعدة بين موردها..

تطبيق العبارة:

لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدّمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردّها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

وأما القرعة فالاستصحاب في موردّها يقدم عليها، لأخصيّة دليله من دليلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوّة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون - هاهنا أيضاً - من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصّص.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وأن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنّه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا

في الجملة، فدليل الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.
فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطنياً وظاهراً.

درس ٥٠٥:

ص ٤٣٣، قوله رحمه الله: (وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها..)

المقام الثاني: الكلام يقع في المطلب الأخير في هذا التذنيب في تعارض الاستصحاب مع القرعة..
لا بد في البداية من تحرير محل النزاع، ما هي القرعة التي تقع في بحثنا طرفاً في المعارضة؟
فإن أدلة القرعة تصنف إلى صنفين:

الصنف الأول: الأخبار التي شرعت القرعة بشكل عام لكل أمر مشكل أو مشتبه..

الصنف الثاني: الأخبار التي أرجعت إلى القارعة في موارد خاصة، بحيث لا تكون ناظرة إلى بيان كبرى كلية، كما ورد في مسألة الغنم التي وطئت إحداها أنه يعين بالقرعة أو في الإقراع بين الزوجات في القسمة..

محل الكلام والنزاع في تعارض الاستصحاب مع القرعة هو الصنف الأول لا الصنف الثاني، لأنه في الصنف الثاني مهما كانت النسبة بين الاستصحاب ودليل القرعة الخاص فإن تقديم الاستصحاب على دليل القرعة في الصنف الثاني يؤدي إلى إلغاءه بالكلية، وعليه فكل دليل يدل على شيء في مورد خاص يكون مقدماً على سائر الأدلة العامة..

بدايةً نذكر الفتوى الأصولية للماتن، وهي: تقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعة. لكن يظهر من صدر الكلام أن التقدم للتخصيص، ويظهر من الذيل أن التقدم للورود، وواضح أن مقولة التخصيص غير مقولة الورود..

أما ما أفاده في الصدر: فباعتبار أن النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة هي نسبة الخاص إلى العام مطلقاً، والقاعدة تقتضي أن الدليل الخاص يكون مخصصاً لعموم العام، بيان الأخصية: أن كلاً من الاستصحاب والقرعة يجريان في مورد الحيرة والشك، لكن الاستصحاب اختص بما له حالة سابقة بخلاف القرعة فهي شاملة له ولغيره.. هذا وجه الأخصية..

إن قلت: إن الأمر بدواً وإن كان كما ذكر، لكنه في المقام لا بد من المصير إلى انقلاب النسبة، توضيحه: أن الإجماع قام على أن القرعة لا تجري في الشبهات الحكمية، فببركة هذا الدليل الخارجي تنقلب النسبة من العموم والخصوص المطلق إلى العموم والخصوص من وجه، فيلتنقي الاستصحاب مع القرعة في الشبهة الموضوعية للمشكوك المسبوق بحالة سابقة..

وجهة افتراق الاستصحاب عن القرعة الشبهات الحكمية التي لها حالة سابقة فالاستصحاب يجري والقرعة لا تجري، وجهة افتراق القرعة عن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية التي ليس لها حالة سابقة..

فهذا نوع من انقلاب النسبة، فلا بد حينئذ من مراعاة قاعدة التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه وهي ليست التخصيص..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن ذلك:

أولاً: أنه في التعارض باعتبار أن المدار هو التنافي بين دليلين باعتبار مدلولهما فلا بد أن نستثني ما ليس من مقولة الألفاظ كالأدلة اللبية، فإنها كما سوف يأتي تحقيقه غير قابلة لقلب النسبة ما دام لفظ القرعة عاماً.. وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث انقلاب النسبة في التعارض.. هذا أولاً..

وثانياً: مع قطع النظر عن النسبة المذكورة، فإن دليل القرعة في غاية الوهن:

أولاً: لكون الغالب في أخبار القرعة هي أخبار العامة، ولم يحرز استناد المشهور إليها لتكون مجبورة..
وثانياً: أن ديدن الفقهاء التعامل مع دليل القرعة على أساس أنه دليل هو آخر ما يُصار إليه عند عجز الفقيه، وما كام هذا شأنه من الوهن لا يُصار إلى تقديمه على غيره وإن لم تكن النسبة هي العموم والخصوص..

لقائل أن يقول: لم لا نطبق فيما نحن فيه ما ذكرناه في تعارض الأمانة مع الاستصحاب، حيث قلنا هناك إن دليل الأمانة يكون رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب، وتخصيص دليل الاستصحاب لدليل الأمانة لا يتم إلا على وجه دائر..

ففيما نحن فيه قد يقال: إن موضوع الاستصحاب نقض اليقين بالشك ويرتفع بنقض اليقين باليقين، وأرجعنا اليقين الناقض

إلى الحجة، ودليل القرعة في مورد المشكل يكون حجة، فرفع اليد عن اليقين السابق بدليل القرعة نقض لليقين باليقين، فيكون دليل القرعة وارداً على دليل الاستصحاب..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن ذلك: بأن قياس دليل القرعة على دليل سائر الأمارات قياس مع الفارق، توضيحه:
إن خبر الثقة مثلاً عندما يرد في واقعة يكون حكمها مجهولاً للفقهاء فهو يحكي عن الحكم الواقعي، فجرى خبر الثقة في مورد يكون حكمه الأولي وعنوانه الواقعي مجهولاً فحكى عنه، وصار حجة على الحكم الواقعي..

بينما في القرعة أخذ في لسان دليلها المشكل والمشتبه وبمقتضى الإطلاق من جهة، وتعامل الفقهاء من جهة مع القرعة كدليل أوهن من سائر الأدلة، يتضح لنا أن المراد من المشكل من جميع الجهات لا المشكل من جهة، وعندما يأتي الاستصحاب ويجري يرفع الإشكال والشبهة من جهة الحكم الظاهري، فلا يبقى مشكل من جميع الجهات، وهذا يعني أن دليل الاستصحاب وارد على دليل القرعة..

ثم يقول في الختام: فافهم..

ما في ذهني من التعليقات أن فافهم في المقام تضعيفية، ولكن يقرب إلى الذهن أن تكون جواباً عن سؤال مقدر تقريبيه: أنه في صدر العبارة بنى المصنف التقديم على التخصيص الذي مرجعه إلى الخروج الحكمي، وفي ذيل العبارة بنى التقديم على الورود الذي مرجعه إلى الخروج الموضوعي، فلا يمكن الجمع بين الصدر والذيل؟

والجواب عن هذا السؤال: أن اللحاظ في كل من الصدر والذيل في أحدهما يختلف عن اللحاظ في الآخر، فاللحاظ في الصدر إلى لفظ كل واحد من الدليلين سعة وضيقة بعد توحيد الموضوع فيهما وهو الشك، بينما اللحاظ في الذيل إلى النسبة بين الموضوع في كل واحد من الدليلين، فالموضوع في القرعة هو عنوان المشكل والمشتبه والموضوع في الاستصحاب هو المشكل من ناحية الحكم الواقعي، ضرورة أن الاستصحاب يبني مع بقاء الشك على رفع حكمه، فهذا يعني أن الشك من جهة دون جهة من جهة الحكم الواقعي دون الحكم الظاهري.. وعليه فلا تهافت بين الصدر والذيل..

تطبيق العبارة:

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها، لأخصية دليله من دليلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الإمارات، فيكون - هاهنا أيضاً - من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وأن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا إنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين

بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطنياً وظاهراً.