

الأصول العملية

تمهيد

وقبل الدخول في تفصيل البحث لابد من بيان مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان المراد بالأصل و موضوعه ورتبته :

مما لا شك فيه انه يجب على المكلف - المجتهد - الفحص عن الأدلة الموصلة إلى الأحكام، للعلم الاجمالي الحاصل بوجود هذه الأحكام.

و هذا الفحص ان ادى إلى العلم بالحكم سواء حصل من الاخبار المتواترة أم من غير ذلك فهو، و إذا ادى إلى الظن المعتبر بالحكم كما في خبر الثقة فهو، ولكن إذا لم يؤد الفحص إلى ذلك فيبقى الشك في الحكم فعندها يرجع إلى الأصل العملي لرفع الحيرة الحاصلة من هذا الشك.

و لذلك فالأصل العملي لا يتعرض لبيان الحكم الواقعي، وليس كالامارة طريقاً إلى الواقع، بل هو أصل يعطي وظيفة عملية للمكلف ليكون معذوراً امام المولى عزوجل ولذا سمي بالأصل العملي، و سمي أيضاً بالقاعدة الاصولية لانها قاعدة اصولية يرجع اليها عند الشك في الحكم وهي مقابل القاعدة الفقهية التي

تعطي حكما جزئيا، و كذا يسمى بالدليل الفقاهتي لأنه مرجع الفقيه عند فقد الدليل، ولأنه مأخوذ من تعريف علم الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الكلية عن ادلتها التفصيلية ولذا إذا كانت نتيجة الأصل الحكم الجزئي لا يسمى بالدليل الفقاهتي.

ومما تقدم يعرف بان رتبة الأصل هي الثالثة بعد العلم والظن المعتبر، فلا يصح التمسك بالأصل العملي معهما و هذا واضح.

و مما تقدم يعرف أيضا موضوع هذا المقصد وهو الشك في الحكم والمراد بالشك ما عدا العلم الحقيقي والتعدي فيشمل الاحتمال و الشك المنطقيين و يشمل الظن غير المعتبر لان المدار على عدم الوصول إلى الحكم و هذا يحصل مع عدم العلم الحقيقي أو التعدي.

فائدة

ان عدم الوصول إلى الحكم له عدة اسباب :

منها عدم وجود دليل اصلا كما في حكم شرب التتن فلا دليل على حرمة ولا دليل على جوازه فيجري فيه أصل البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

ومنها اجمال الدليل بان لم تكن دلالة الدليل ظاهرة فعندها يسقط عن الاعتبار لأنه لا يمكن الاعتماد عليه.

ومنها تعارض الأدلة مع عدم إمكان الجمع وعدم وجود المرجحات فعندها تجري القاعدة وهي التسايط فيكون حكمه حكم المجرد عن الدليل.

المقدمة الثانية في بيان اقسام الأصل.

ينقسم الأصل باعتبار دليله إلى قسمين :

الأول الأصل العقلي وهو ما يثبت بالدليل العقلي وهو الاحتياط و التخيير و البراءة العقلية، وهي ما تسمى بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الثاني الأصل الشرعي وهو ما يثبت بالدليل الشرعي وهو الاستصحاب واصالة الطهارة بناءً على انها من الأصول، نعم على مبنى البعض الاستصحاب أصل عقلي حيث اثبت بحكم العقل كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى، و من مصاديقه أيضا البراءة الشرعية الذي اخذ في موضوعها شرعا عدم العلم.

وينقسم الأصل بلحاظ نظره إلى الواقع إلى قسمين :

الأول الأصل التنزيلي وهو الأصل إذا كان ناظرا إلى الواقع بحيث ينزل الحكم المشكوك منزلة الحكم الواقعي، كإصالة الحل حيث نزلت مشكوك الحرمة منزلة معلوم الحل واقعا وإصالة الطهارة التي نزلت مشكوك النجاسة منزلة معلوم الطهارة واقعا و يسمى أيضا بالأصل المحرز.

الثاني الأصل غير التنزيلي وهو ما عدا الأول، وهو فيما إذا كان الأصل مجرد اعطاء وظيفة ظاهرية ليس إلا، كما في الاحتياط والتخيير.

المقدمة الثالثة في بيان ان الأصول العملية من مسائل علم الأصول.

وذلك لأنها تقع في طريق الاستنباط، غايته يستتبط منها حكما كليا بالمعنى العام للحكم بما هو شامل للحكم الواقعي أو الظاهري و للوظيفة العملية، والاول مؤدى العلم والثاني مؤدى الأمانة والثالث مؤدى الأصل.

ثم ان هذا كله إذا كان جريان الأصل في الشبهات الحكمية لأنها تعطي حكما كليا، اما إذا جرى في الشبهات الموضوعية فلا يكون من مسائل علم الاصول، لأنه يعطي حكما جزئيا كمن شك في نجاسة ماء فاستصحب طهارته، ولذا ذكرنا انه لا يسمى

بالدليل الفقاهتي لأن الدليل الفقاهتي مختص بالذي يعطي احكاما كلية وان سمي اصلا عمليا لان الأصل اعم منه ومن الأول.

فالحاصل ان الأصل العملي الجاري في الشبهات الحكمية يعطي حكما كلياً وهو من مسائل علم الأصول، والجاري في الشبهات الموضوعية يعطي حكماً جزئياً وليس من مسائل علم الأصول.

المقدمة الرابعة في الفرق بين الأصل وبين الأمانة والقاعدة.

الأصل يفترق عن الأمانة في انه جاري عند الشك في الحكم فموضوعه الشك الشامل للظن والاحتمال، بينما الأمانة تجري عند عدم العلم ولذا كانت الأمانة في الرتبة الثانية بعد العلم والاصل في الرتبة الثالثة بعد الأمانة.

ثم ان الأصل ليس يعتبر من حيثية الكشف عن الواقع وليس لسانه لسان الطريق إلى الواقع بل هو مقرر للوظائف العملية سواء كانت الاصول تنزيلية أي كان فيها نظر للواقع أم كانت غير تنزيلية، اما الأمانة فقد اعتبرت من حيثية الكشف عن الواقع و كانت طريقاً إلى الواقع ليس إلا.

واما افتراقه عن القاعدة الفقهية ففي ان الأصل يجري في الشبهات الحكمية فيعطي حكماً كلياً، وقد يجري في الشبهات

الموضوعية فيعطي حكما جزئيا على ما عرفت تفصيله، ولكن القاعدة الفقهية لا تجري - كما قالوا - إلا في الشبهات الموضوعية ولا تعطي إلا حكما جزئيا، ومن هنا افتقرت القاعدة الفقهية عن المسألة الأصولية حيث ان القاعدة الفقهية ليس فيها حكم كلي، نعم هي من باب التطبيق الكلي على مصاديقه كما مر سابقا ولذا لم تكن القاعدة من مسائل علم الأصول بل من مسائل الفقه.

المقدمة الخامسة في تعداد الأصول.

لا اشكال فيما بينهم في انه من الأصول الاحتياط و التخيير والبراءة فانها جارية في الشبهات الحكمية وليست معتبرة من حيثية الكشف عن الواقع ، واختلف في الاستصحاب فبعضهم جعله امارة وبعضهم قال بانه أصل وسيأتي بيانه عند عرض مبحث الاستصحاب.

واختلفوا أيضا بوجود أصول أخرى غير ما تقدم ، حيث ان الحصر فيها استقرائي لا عقلي، فالعقل لا يمنع من وجود أصل خامس ، فذهب جماعة إلى ان اصالة الصحة او اصالة الطهارة وقاعدتي التجاوز والفراغ هي من الأصول العملية ، وذلك لانها تجري عند الشك ، فالطهارة جارية عند الشك بالطهارة و

الصحة كذلك إلى آخر الأصول وبعضهم زاد أصالة العدم وأصالة عدم الدليل.

و اجيب عن ذلك بعدة اجوبة :

الجواب الأول اما أصالة العدم فهي وان كانت اصلا عمليا لاشتمالها على شرائط الأصل لكنها ليست اصلا مستقلا في قبال الأصول الأربعة، بل هي من مصاديق الاستصحاب ، لان الأصل فيها هو الاستصحاب وهو استصحاب العدم، وكذا الاشكال في أصالة عدم الدليل فترجع إلى البراءة، واما باقي ما ذكر فليست من الأصول لأنها جارية في الشبهات الموضوعية دون الحكمية ، فالتجاوز تجري عند الشك في صحة الجزء الذي اتى به أو إذا شك في انه اتى بجزء بعد تجاوزه ، والشك في الفراغ من العمل مجرى قاعدة الفراغ ، وبالجملة فهذه الامور جارية في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

واشكل عليه بان هذا الكلام بتمامه صحيح إلا في قاعدة الطهارة ، فانها جارية في الشبهات الحكمية وكذا الموضوعية ولذا كانت باقي الاجوبة ناظرة لاصالة الطهارة لوضوح خروج غيرها دونها ومثل أصالة الطهارة أصالة الحل.

الجواب الثاني ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من ان ما ذكر

خارج كما تقدم في الجواب الأول ، واما اصالة الطهارة فراجعة إلى البراءة ، وذلك لأنه تجري عند الشك في النجاسة حيث يحدث شك في وجوب الاجتتاب فمجراه البراءة.

وفيه انه قد لا تلتقي قاعدة الطهارة مع البراءة ، وقد تفرق عنها مما يدل على انها اثنان، اما اتفاقهما ففي المثال المذكور حيث يشارك في نجاسة الماء المعد للشرب ويشك في جواز شربه فيبنى على الطهارة و يبنى على البراءة من ناحية الشرب، هذا إذا سلمنا بما قاله الشيخ ولكنه واقعا البناء على حلية الشرب هو من باب البناء على الطهارة الذي من آثاره جواز الشرب، واما افتراقهما فكما لو شك في نجاسة الماء و اراد الوضوء منه فهنا أصل الطهارة جارية و عند البناء على الطهارة نحكم بجواز الوضوء منه فهو جرى لاثبات الشرط ولكن لا مورد في المقام للبراءة لأنه عند الشك في المقام تجري قاعدة الاشتغال، غايته تجري لأنه اصالة الطهارة حاكمة ورفعت الشك عند البناء على طهارة الماء.

بعبارة ثانية تجري لنفي التكليف ولا تجري للاثبات والطهارة تجري لاثبات شيء.

الجواب الثالث ان اصالة الطهارة اخرجت عن الأصول العلمية

مجراها وللاتفاق عليها بخلاف باقي الأصول فلم تكن كذلك وهذا هو احد جوابي صاحب الكفاية في المقام.

وفيه ان موضوع مجرى الأصل أو الاتفاق على أصل اخراجه عن الأصول ولا عن المسائل العملية، فالمدار في كونه اصلا أو مسألة ليس هو الاتفاق و عدمه كما لا يخفى او لا لخرجت كل المسائل الاصولية الاتفاقية عن مسائل العلم.

الجواب الرابع وهو لصاحب الكفاية من انه يشترط في الأصل ان يكون جاريا في جميع ابواب الفقه و الاصول الأربعة جارياً في جميع ابواب الفقه بخلاف الطهارة فهي خاصة ببعض الابواب فلذا لا تنفع لان تكون اصلا وهذا الجواب أيضا موضع كلام لان الاشتراط المذكور لا دليل عليه.

المقدمة السادسة في مجاري الأصول ذكر الاعلام عدة تقسيمات لبيان مجاري الأصول لم يخلو بعضها عن المناقشة واقتصر المصنف على ما افاده المحقق النائيني و حاصله ان يقال :

ان الشك على نحوين :

الأول ان يكون للشك حالة سابقة قد اعتبرها الشارع وهذا مجراه

الاستصحاب، والمراد بعدم اعتبارها بيان انه لا يكفي مجرد الحالة السابقة على بعض الاقوال كما في تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي و بين الشك في الراجع فانه على الأول لا يجري الاستصحاب مع ان له حالة سابقة فهي غير معتبرة شرعا.

الثانية ان لا تكون هناك حالة سابقة أو كانت ولكن لم يعتبرها الشارع وهنا ثلاث صور.

الأولى ان يكون التكليف مجهولا مطلقا بمعنى انه لا يعلم حتى بجنسه فمجراه البراءة، مثاله الشك في شرب التتن

الثانية ان يكون التكليف معلوما في الجملة مع إمكان الاحتياط فمجراه الاحتياط.

الثالثة ان يكون التكليف معلوما في الجملة مع عدم إمكان الاحتياط فمجراه التخيير، مثاله العلم بوجوب الصلاة مع الشك في انها الجمعة أو الظهر فمع إمكان الاحتياط يصليهما معا، و مع عدم امكانه ما لو ضاق الوقت فيتخير.

ويمكن تقسيمه بعبارة ثانية أوضح فيقال:

ان الشك اما في أصل التكليف أو في المكلف به ولا ثالث،

فعلى الأول اما له حالة سابقة أو ليس له ذلك، فان كان له حالة سابقة فمجراه الاستصحاب والا فمجراه البراءة.

و على الثاني إذا كان الشك في المكلف به فاما ان يمكن الاحتياط واما لا، فعلى الأول يجري الاحتياط وعلى الآخر التخيير.

ومنه تعرف ان حصر مجاري الاصول الأربعة بما تقدم هو حصر عقلي وان كان الحصر بالاصول استقرائي فتدبر الفرق.

المقدمة السابعة في اقسام الشك.

عرفت ان موضوع الأصل هو الشك بالمعنى العام وهذا الشك - موضوع الأصل - إنما هو الشك الماخوذ موضوعا للحكم الواقعي، بمعنى ان يكون الشارع قد رتب حكما واقعيا على هذا الشك كالشك في الطواف من ناحية اشواطه فيرتب عليه الحكم بالبطلان و كالشك في الركعة الثانية والثالثة من الصلاة الرباعية فيرتب عليه وجوب الصلاة ركعة احتياط، و هذه احكام واقعية موضوعها الشك و هذا من مباحث علم الفقه ولا علاقة له بالمقام.

الثاني ان يكون الشك ماخوذا في الحكم الظاهري كالشك في أصل التكليف فيعطي حكما ظاهريا بالبراءة كوظيفة عملية لا انه يعطي حكما واقعيا بالبراءة.

وينقسم الشك باعتبار متعلقه إلى قسمين :

الأول ان يكون متعلق الشك موضوعا خارجيا كالشك في طهارة هذا الماء ولازم هذا الشك في الموضوع ان يشك في الحكم وقد عرفت ان الحكم المستفاد في المقام يكون جزئيا والبحث فيه يكون خارجا عن مسائل علم الأصول واسباب الشك في هذا القسم لا حصر لها.

الثاني ان يكون متعلق الشك هو نفس الحكم الكلي كالشك في نجاسة الكتابي، و قد تقدم ان الشك في الشبهة الحكمية يعطي حكما كليا وهو المقصود في المقام فلا داعي للاعادة واسباب الشك في هذا القسم منحصر بالاقسام الثلاثة المتقدمة.

تنبيه تقدم انه لا يجري الأصل إلا مع الشك وهذا يحصل عند الفحص عن الدليل و عدم وجوده أو مع اجماله أو التعارض و هذا لا كلام فيه، لكن الكلام فيما لو فحص عن الدليل ولم يجده ولكن بقي هنالك احتمال وجوده فعندها هل يجري الاصل أم لا ؟

على قول غير المشهور لابد من العلم بعدم الدليل فعندها يعذر له ويجوز له اجراء الفحص اما مع وجود الاحتمال فلا يعذر لعدم حصول العلم بعدمه، و على القول المشهور يكفي الاطمئنان بعدم الدليل لأنه حجة عقلائية.

وكيف كان فالأمر في عصورنا سهل لان حصر الأدلة وهي الروايات خاصة قد تم بشكل يقطع منه عادة بعدم الدليل عند عدم العثور عليه.

الأصل الأول : الاستصحاب

والبحت في الاستصحاب يقع في مقامات :

المقام الأول تعريف الاستصحاب.

اما لغة فهو اخذ الشيء مصاحبا، ومنه قوله استصحبت فلانا إذا اخذته صاحبا واطلق هذا اللفظ على الاستصحاب الاصطلاحي لان مجرى الاستصحاب يتخذ ما تيقن به سابقا صحيبا له إلى الزمان اللاحق.

و كما نبه المصنف من انه يصح اطلاق الاستصحاب على نفس الابقاء للمتيقن سابقا الذي اجراه المستصحب.

و كذلك يطلق على القاعدة أي قاعدة الابقاء لأنه قاعدة

الاستصحاب وان لم يكن فيها ابقاء عملي لكن فيها استصحاب من الشارع حكما لأنه حكم فيها بالبقاء.

ثم قال انه ينبغي جعل هذا الإطلاق للقاعدة لا للبقاء العملي من مجرى الاستصحاب، لأنه المجرى له يقال له عامل بالاستصحاب و مجرى له.

وكيف كان فقد اختلف في التعريف اصطلاحا على اقوال :

الأول ما ذهب إليه الشيخ البهائي من انه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الأول.

الثاني ما ذهب إليه المحقق القمي من انه حكم أو وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق.

الثالث لصاحب الفصول من انه ابقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه في الزمن اللاحق.

الرابع لكاشف الغطاء بانه الحكم باستمرار ما كان إلى ان يعلم زواله.

الخامس لصاحب الكفاية من انه الحكم ببقاء الحكم أو

الموضوع، ذكر الحكم عند الشك في بقاءه وفي حاشيته على الرسائل قال هو الزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقاءه دليل.

السادس ما ذهب إليه الشيخ بانه ابقاء ما كان، و المراد بالابقاء الحكم بالبقاء الذي هو القاعدة لا الابقاء عملا الذي هو جعل العامل بها.

و لم تخل كل هذه التعاريف من النقص والإبرام وكلها لا داعي لها لما ذكرناه في أول الكتاب من ان التعاريف كلها لفظية ولكن المصنف قد ذكر إشكاليين اورد على تعريف الشيخ.

الاشكال الأول على تعريف الشيخ من انه لا جامع للاستصحاب في التعريف للمباني جميعها.

بيانه انه المباني في حجية الاستصحاب ثلاثة :

المبنى الأول ان حجيته ثابتة بالاخبار فعندها يكون الاستصحاب هو الابقاء العملي بالزام من الشارع.

المبنى الثاني ان حجيته عقلانية أي انه يثبت ببركة السيرة فعندها يكون الاستصحاب هو بناء العقلاء على البقاء فهو ابقاء

عملي ببناء العقلاء.

المبنى الثالث ان حجيته عقلية أي ان الدليل عليه هو حكم العقل بالبقاء فالاستصحاب ليس إلا ادراك عقلي بالبقاء أو فقل اذعان عقلي ببقاء الحالة السابقة فهو ابقاء قد ادركه العقل لا ابقاء من المكلف.

و الابقاء الوارد في التعريف اما ان يراد منه الابقاء العملي واما ان يراد منه الابقاء غير المنسوب إلى المكلف ولا ثالث.

وعلى الأول فلا يكون جامعا لأنه وان شمل المبنيين الأول والثاني لكنه لا يشمل الثالث فانه في الأول هو الابقاء العملي وفي الثاني كذلك، غايته الابقاء العملي في الأول بالزام شرعي وفي الثاني ببناء عقلائي ولكن في الثالث هو مجرد ادراك العقل لبقاء الحالة السابقة لا انه ابقاء عملي من المكلف.

و على الثاني ان لم يكن الابقاء منسوبا إلى المكلف فهذا الابقاء لا ينفع كجامع لأنه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي الذي هو متعلق بالابقاء وبين البناء العقلائي والادراك العقلي ولكن الذي يخفف الخطب انه لم يقل احد بان هذا المعنى من الابقاء هو المراد فضلا عن ان الابقاء في المبنيين الأول والثاني منسوبان للمكلف.

والجواب يعلم مما تقدم منه انه ليس المراد من الاستصحاب الابقاء العملي الصادر من المكلف ولا الابقاء غير المنسوب إلى المكلف، بل المراد منه هو القاعدة التي هي قاعدة لهذا الابقاء لا نفس الابقاء فهي الحكم بالبقاء سواء كان بسبب شرعي أو عقلي أو عقلاني و هذه القاعدة واحدة على كل المباني والاختلاف في المباني ليس إلا اختلاف في دليل هذه القاعدة.

الاشكال الثاني على تعريف الشيخ من ان التعريف غير تام لأنه لم يذكر ركنيه الاساسيين اليقين السابق والشك اللاحق فمعناه انه لم يعرف باجزائه أي جنسه و فصله.

والجواب اولاً انه لا يضر عدم ذكر الاجزاء المذكورة لانها اجزاء خارجية لا تحليلية فليست جنساً للاستصحاب ولا فصلاً حتى يرد ما تقدم.

ثانياً ما ذكره المصنف من انه التعريف يدل على الركنين ويشعر بهما معاً، اما الركن الأول هو اليقين السابق فيفهم من قوله ما كان فالمراد بما كان ما كان معلوم الثبوت.

واما ركن الشك اللاحق فيفهم من قوله ابقاء فانه المراد الابقاء حكماً أي الحكم التعبدي التنزيلي بالبقاء وهو لا يكون ذلك إلا عند الشك لأنه مع العلم بالبقاء لا معنى للابقاء كما لا يخفى بل

هو بقاء للحكم و عليه فالشك ذكر ضمنا في التعريف .

المقام الثاني مقومات الاستصحاب .

للاستصحاب اركان لا يتم إلا بها فان لم توجد بتمامها ولو وجد بعضها لا يجري الاستصحاب سواء سمي استصحابا حينئذ أم لم يسمى وهي .

الأول اليقين

والركن الأول في الاستصحاب هو اليقين بالحالة السابقة والمراد باليقين كل ما يجوز الاعتماد عليه سواء كان علما حقيقيا أم كان اطمئنانا بل حتى لو كان ظنا معتبرا .

ثم ان الدليل على هذا الاشتراط اولا دليل اعتبار الاستصحاب حيث قال لا تنقض اليقين بالشك مما يدل على ان ثبوت اليقين السابق هو الأساس .

ثانيا لو لم يكن هنالك يقين سابق فلا معنى للاستصحاب لأنه لن يكون هنالك إلا الشك ولا ثالث فإذا كان شك فلا حجة له اصلا حتى يستصحب بل يمكن استفادة العلية لليقين السابق من الاخبار حيث انه يستصحب لأنه يقين .

الثاني الشك.

أي الشك اللاحق البقاء في بقاء ما تيقنه سابقا والمراد بالشك كل ما عدا اليقين و ما بحكمه وهو الشك الاصولي الشامل للشك المنطقي وغيره.

و يدل عليه اولا الاخبار فقوله لا تنقض اليقين بالشك حيث اخذ الشك في موضوع الاستصحاب.

ثانيا لو لم يكن هنالك شك فلا بد ان يكون اليقين باقيا اذ لا ثالث في المقام و إذا كان كذلك فلا معنى للاستصحاب.

الثالث ولم يذكره المصنف ان يكون الاستصحاب في الحكم الشرعي أو في الموضوع ذي الاثر الشرعي فلو كان في الموضوع غير ذي الاثر الشرعي فانه وان سمي استصحابا لكنه غير معتبر مثال الأول استصحاب وجوب صلاة الجمعة المتيقن زمان الحضور المشكوك زمن الغيبة ومثال الثاني استصحاب حلية ما شك في قوله من خل إلى خمر و يترتب عليه حكم شرعي وهو جواز الشرب.

ومثال الثالث عدم نمو لحية زيد إذا شك في ذلك فانه لا اثر شرعي مترتب عليه بالنسبة إلى المستصحب ويدل على ذلك ان

الاستصحاب على القول الصحيح معتبر ببركة الاخبار والاخبار
ناظرة إلى القسمين الأول والثاني أي ما كان أثرا شرعيا أو ذا
اثر شرعي ولانه ليس من شان الشارع بما هو شارع التشريع
للاستصحاب بما ليس له اثر شرعي ولو شرع فيكون لغوا لا
فائدة منه واللغو بعيد عن الحكيم.

الرابع اجتماع اليقين والشك في زمان واحد.

بمعنى ان يبقى اليقين بالحالة السابقة عند الشك بحالته اللاحقة
كان يكون في يوم الخميس متيقنا بطهارة ثوبه يوم الاربعاء
ويشك يوم الخميس في طروء النجاسة الان فان زمان اليقين و
الشك متحد نعم المتيقن سابق على المشكوك كما يأتي بيانه.

ثم ان هذا التغير لمبدا حدوث اليقين والشك فانه لا يشترط اتحاد
حدوثهما ولا يشترط افتراقهما فقد يتفقان زمانا وقد يختلفان مثاله
ما لو حصل له يوم الخميس اليقين بطهارة الثوب يوم الاثنين و
حصل له في نفس الوقت أي الخميس الشك في طرؤ النجاسة
يوم الثلاثاء فمبدا حدوثهما واحد ولكن زمان المتيقن سابق.

وكذا لو تيقن يوم الخميس طهارة الثوب يوم الاثنين ثم شك يوم
الجمعة في نجاسة الثوب فحدوث اليقين كان سابقا على حدوث
الشك و قد ينعكس الأمر كما لو شك يوم الخميس بنجاسة الثوب

يوم الثلاثاء و تيقن يوم الجمعة بان الثوب كان طاهرا يوم الاثنين مع الاشارة إلى انه مع افتراق مبدا حدوث اليقين مع الشك لابد من استمراره ليتحدا زمانا.

واما الدليل عليه فلانه اما يكون اليقين والشك متحدان زمانا او اما ان يكون اليقين سابق واما ان يكون الشك سابق، اما الأول فلا كلام فيه وهو مورد الكلام بان اتيقن الان طهارة الثوب بالأمس ويشك الان بطرو النجاسة.

واما الثاني بان يحصل له اليقين يوم الخميس بنجاسة الثوب ثم يحصل له الشك يوم الجمعة مع عدم بقاء اليقين لعدم اتحادهما زمانا حسب الفرض فهنا في الحقيقة تبدل من اليقين إلى الشك لذا كان يجب عليه العمل على طبق الحالة الفعلية بما يقتضيه حكم الشك وهو الطهارة في المقام.

واما الثالث كأن يشك يوم الخميس بطهارة الثوب الان ثم يتيقن يوم الجمعة بنجاسته يوم الخميس فهو كسابقه من انه تبدل إلى يقين فعلية العمل بيقينه الفعلي وهو ما يسمى بقاعدة اليقين ومنه تعرف الفرق بين قاعدة اليقين وبين الاستصحاب.

الخامس تعدد زمان المتيقن والمشكوك.

وهو يرجع إلى الشرط السابق وحاصله ان يقال انه إذا كان زمان اليقين والشك متحدا فمعناه تعدد زمان متعلقهما فإذا تيقن الان بنجاسة الثوب سابقا و شك الان بطروء الطهارة سابقا فلا بد ان يكون زمن المتيقن مغايرا لزمن المشكوك لأنه لو اتحد زمانهما بان تيقن طهارته يوم الخميس و شك في طهارته يوم الخميس فيستحيل ان يبقى هناك يقين و شك بل اما يبقى الشك فيجري الاستصحاب لليقين السابق واما يبقى اليقين فيعمل به وهو قاعدة اليقين.

بعبارة ثانية المتيقن كالطهارة اما متحد زمانا مع المشكوك واما هو سابق عليه واما العكس فالاول مستحيل لأنه لا يعقل ان يكون متيقن الطهارة الساعة الخامسة و مشكوك النجاسة في الساعة الخامسة.

والثاني ممكن بان يكون متيقن الطهارة يوم الخميس ومشكوك النجاسة يوم الجمعة وهو مورد الاستصحاب واما ان يكون مشكوك الطهارة يوم الخميس متيقن النجاسة يوم الجمعة فهو مورد قاعدة اليقين.

السادس وحدة متعلق اليقين والشك.

وهذا الشرط إنما ذكر بناءً على مبنى البعض حيث قال إذا تيقن

بالمقتضي وشك في المانع فعندها يكون المشكوك مغايرا للمتيقن ومع ذلك فانه يبني على حصول المقتضي ولو شك في المانع وتسمى بقاعدة المقتضي والمانع و سيأتي بيانها.

السابع سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك.

وكان ينبغي ضم هذا الشرط إلى الخامس لان الخامس وهو تعدد زمانيهما المراد به التعدد مع سبق زمان المتيقن لا مطلقا فلو تيقن بالطهارة الان و شك بها سابقا فالمتيقن لاحق فيجب العمل به وهو المسمى بقاعدة اليقين واما استصحابه للشك اللاحق فهو غير ممكن وهو المسمى باستصحاب القهقري وعدم امكانه بمعنى عدم حجيته لان الدليل الدال على حجية الاستصحاب دل على استصحاب اليقين السابق عند الشك اللاحق ولا عكس.

واما اتحاد زمان المتيقن والمشكوك فقد عرفت استحالته.

الثامن فعلية الشك واليقين وذلك لان ظاهر الخبر على نحو الفعلية ولا يشمل اليقين والشك التقديرين.

وبعضهم أجراه في الشك التقديري مثاله ما لو صلى ثم تيقن الحدث ما قبل الصلاة ولكن شك في انه تطهر قبل ان يصلي أم لا، فانه بناءً على اعتبار الشك التقديري يعيد لأنه وان لم يشك

قبل الصلاة ولكن لو التفت لكان سيشك فهو يشك تقديرا فيجري الاستصحاب فيعيد، اما بناءً على عدم اعتبار الشك التقديري فانه لم يشك قبل الصلاة فيبني على صحتها لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب نعم يتطهر للصلوات الآتية وهذا شيء اخر.

والثاني هو الصحيح لأنه الأصل في الاخبار حمل الفاظها على الفعلية وذلك لان المتبادر من الظهور هو ذلك وحمله على التقديري يحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام.

التاسع وهو وحدة الموضوع.

وهو من الاركان المهمة و مع ذلك لم يذكره المصنف والذي يخفف الخطب ان الشرط السادس يشير إليه وحاصل هذا الشرط انه لا بد من بقاء الموضوع فإذا شك في طهارة ثوب زيد و تيقن نجاسة ثوب عمرو فلا استصحاب لتعدد الموضوع

و يدل عليه اولا قوله عليه السلام لا تتقضى اليقين بالشك فانه لا يصدق النقض المنهي عنه إلا مع اتحاد الموضوع اما لو تعدد فالأخذ بالشك لا يسمى نقضا.

ثانيا الاستصحاب متقوم بالشك بالبقاء و مع تعدد الموضوع ينحل هذا الشرط فلو شك بغير ما تيقن به فلا يسمى شكا بالبقاء.

ثم ان اتحاد الموضوع هو بحسب العرف ولا يشترط بقاؤه بحسب الدقة العقلية فلو تغير الماء المتيقن طهارته سابقا بغير النجاسة كما لو صار مصبوغا يمكن اجراء الاستصحاب فيه عند الشك ولو كان عقلا قد تغير الموضوع.

و الدليل عليه هو ان ادلة الاستصحاب لم تحدد ذلك فهو موجه إلى العرف الموجود آنذاك فلذا لا بد من تشخيص الموضوع بحسب نظرهم لا بحسب الدقة العقلية.

المقام الثالث معنى حجية الاستصحاب

تعرض المصنف في المقام الثالث لبيان المراد من الحجية الثابتة للاستصحاب والسبب في ذلك هو دفع اشكال اورده بعضهم على تعريف الشيخ المتقدم من ان الاستصحاب ابقاء ما كان.

حاصل الاشكال انه بناءً على اعتبار الاستصحاب كما هو قول المشهور بل كل العلماء إلا من شذ فعندها يصح وصف الاستصحاب بالحجية وهذا مما لا اشكال فيه هذا من جهة، من جهة أخرى الاستصحاب اما يراد به الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف واما ان يراد به الالتزام الشرعي أي حكم الشارع بالبقاء.

فان كان المراد هو الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف فلازم

توصيف الاستصحاب بالحجة ان يوصف البقاء العملي بالحجية، وهذا لا يصح لان الذي يوصف بالحجية هو الدليل.

بيانه : انه في الأحكام التكليفية ونحوها يوجد دليل ومدلول وفعل، كقوله الصلاة واجبة، فالرواية هي الدليل، والمدلول هو الحكم بوجوب الصلاة، ثم يأتي الفعل وهو الاتيان بالصلاة، والذي يوصف بالحجية هو الدليل، اما المدلول فلا معنى لان يوصف بذلك فضلا عن العمل .

وفي مقامنا الابقاء العملي هو الفعل الصادر من المكلف بعد ثبوت الدليل والمدلول ولا يصح وصفه بالحجية لأنه ليس الابقاء هو الدليل.

و إذا كان المراد هو الثاني أي الحكم الشرعي بالبقاء فايضا لا يصح وصفه بالحجية لأنه ليس دليلا والا لكان دليلا على نفسه فهو مدلول للدليل، فالدليل هو صحيحة زرارة ونحوها و المدلول هو الحكم بالبقاء و عليه فهو مثل الأحكام التكليفية من ناحية عدم صحة وصفه بالحجية.

وفي المقام جوابان جواب للمصنف وجواب لبعض المحققين قام المصنف بايراده والرد عليه.

الجواب الأول وهو للمصنف وحاصله ان يقال اولا قد تقدم ان الحجة تطلق في المعنى اللغوي على كل ما يصح الاحتجاج به فتشمل القطع والاطمئنان والظن المعنبر والاصل العملي والقاعدة الفقهية وتطلق بالاصطلاح الاصولي على خصوص الأمانة التي تفيد الظن فلا تشمل لا القطع ولا القاعدة ولا الأصل.

في الأحكام التكليفية يوجد دليل مدلول وعمل على طبق المدلول كما لو ورد خبر أو آية أو كان هنالك اجماع على وجوب الصوم فهو الدليل ويصح ان نصفه بالحجة بالمعنى اللغوي وكذا بالمعنى الاصولي إذا كان هو الخبر لا مطلقا.

اما نفس الحكم المستفاد وهو وجوب الصوم فلا يصح وصفه بالحجية فهو مدلول الدليل، وحتى لو اريد بالحجية المعنى اللغوي لأنه لا يحتج بالحكم بل بدليل الحكم، ثم يأتي العمل بالحكم بان يؤدي الصوم ولا اشكال في عدم صحة وصف العمل بالحجية لأنه ليس من شأنه ذلك.

وبالنسبة إلى القواعد الفقهية والاصول العلمية بما فيها الاستصحاب يوجد أيضا دليل ومدلول وعمل مثلا دليل الاستصحاب هو الأمانة على قول وحكم العقل على قول وسيرة

العقلاء على قول والحكم بالبقاء المستفاد من الدليل هو المدلول والابقاء العلمي هو الفعل الصادر من المكلف بعد ثبوت دليله ومدلوله وبالنسبة إلى المدلول فانه وان لم يصح وصفه بالحجية بالمعنى الاصطلاحي فانه يصح وصفه بها بالمعنى اللغوي لأنه مما يصح الاحتجاج به.

ان قلت فما الفرق بينه وبين الأحكام التكليفية ؟

نقول في الأحكام عند ثبوتها مجرد عمل، ولكن في الأصل أو القاعدة العمل يكون باعطاء حكم أي يكون من قبيل الدليل الذي يلجا إليه لاعطاء حكم عند الشك بحكم الواقع الا ترى انه إذا فقد العلم والظن المعتبر فانه يلجا إلى الأصل العملي لإثبات حكم أو نفيه.

فهو من قبيل الأدلة في اثبات الأحكام ولو كانت وظائف عملية ولكن هو مدلول من جهة حاجته لدليل يثبت حجيته و عليه يمكن ان يوصف الاستصحاب وهو الحكم بالبقاء وكذا باقي الأصول أو القواعد بالحجية بالمعنى اللغوي واما الابقاء العملي فواضح انه لا يصح وصفه بالحجية مطلقا.

ثانيا ليس المراد من الاستصحاب هو الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف كما قلنا فوصف الاستصحاب بالحجية لا يعني

وصف الابقاء ، بل المراد من الاستصحاب هو القاعدة أي الحكم بالابقاء وقد عرفت صحة توصيفه بالحجية بالمعنى اللغوي فلا اشكال.

نعم ليس هو الحكم الشرعي بالابقاء المعبر عنه بالالزام الشرعي لأنه يلزم منه تخصيص الاستصحاب بمبنى دون مبنى لذا يعبر عنه بالحكم بالابقاء فيشمل كل المباني فيلزم الالزام الشرعي ويلزم الحكم العقلي والبناء العقلاني.

فالحاصل ان المراد من الاستصحاب هو الحكم بالابقاء لا خصوص الالزام الشرعي ولا الابقاء العملي و يصح وصفه بالحجية بالمعنى اللغوي كما يصح وصف دليله بالحجية بالمعنى اللغوي بل الاصطلاحي إذا كان هو الأمانة.

الجواب الثاني ان الموصوف بالحجية ليس هو الابقاء ولا الالزام بل هو أمر ثالث يختلف باختلاف المباني فمن قال بان دليل الاستصحاب هو الاخبار فالحجية حينئذ وصف لليقين وذلك لأنه عند حدوثه كان حجة عقلا أي ان حجيته ذاتية وقد أدرك العقل ذلك وعند الشك في البقاء يبقى بحكم من الشارع ولا اشكال بصحة توصيف اليقين بالشك.

ومن قال دليل الاستصحاب هو حكم العقل فالحجية عنده وصف

للظن بالبقاء لان العقل إنما حكم بالاستصحاب من باب الظن العقلي ببقاء المتيقن لان من شأنه ان يبقى.

وعلى القول بان الدليل هو السيرة فالحجية تكون للكون السابق وذلك لان العقلاء إنما اعتبروا الاستصحاب لبنائهم على بقاء الحالة السابقة.

وفيه ان وصف هذه الامور بالحجية على حسب المبنى لا يرفع الاشكال إلا بنحو من التاويل لان الاشكال في وصف الاستصحاب بالحجية واليقين والظن والكون السابق ليست هي الاستصحاب و إنما هي امور مقومة للاستصحاب فوصف الاستصحاب بالحجية لوصف هذه الامور بها للتغاير بينهما إلا بتاويل بان يقال اطلقت الحجية للاستصحاب باعتبار المقوم له والتاويل في المسائل العلمية بعيد ثم لا حاجة له مع وجود مخرج للاشكال كما عرفت.

المقام الرابع في ان الاستصحاب امانة أو أصل

وقع الخلاف في تحديد ان الاستصحاب أصل أو امانة فذهب الشيخ وتبعه الاكثر إلى انه يفصل في المقام فإذا كان مدرك الاستصحاب الاخبار أو السيرة أو الاجماع فهو أصل وان كان

مدركه حكم العقل فهو امارة والسبب في ذلك انه إذا كان المدرك هو الاخبار فهو كالبراءة و نحوها من الأصول من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء عند الشك لكن إذا كان مدركه حكم العقل فالعقل إنما حكم به من باب ان العقل يظن ببقاء الحالة السابقة و إذا كان كذلك فهو امارة كغيره من الظنون المعتمدة والمصنف وجماعة ذهبوا إلى انه أصل مطلقا ويدل عليه.

اولا انه قد عرفت عدم صحة وصف الاستصحاب بالحجية بالمعنى الاصولي مطلقا و لو كان امارة لصح وصفه كذلك ولو على مبنى القائل بان مدركه حكم العقل وفيه ان القائل بان المدرك هو حكم العقل لا يمنع من توصيف الاستصحاب بالحجية بالمعنى الاصولي إذا تم مراد الشيخ فالخلاف في صحة التوصيف و عدمه تابعة للخلاف هنا ولا عكس فان صح انه امارة فيصح توصيفه و إلا فلا.

ثانيا ان ضابطة الأصل متحققة في الاستصحاب فالاستصحاب جار عند الشك في الحكم الواقعي مع عدم العلم أو الظن المعتمد و يعطي حينئذ وظيفة عملية و عليه فهو أصل لا امارة.

ثالثا ان مدرك الاستصحاب إذا كان هو حكم العقل فالعقل يظن ببقاء الحالة السابقة و عليه فالظن هو مدرك القاعدة و كون الظن

مدركا للقاعدة لا يعني وجوب كونه امارة بل حتى لو كان مدركه الاخبار فالخبر ظني فيكون مدرك الاستصحاب هو الظن غايته الظن الخبري معتبر لذا ناخذ به والظن العقلي غير معتبر لذا لا ناخذ به و ان اخذ به القدامى.

واما كون الاستصحاب مسالة اصولية أو قاعدة فقهية فقد عرفت انه مسالة اصولية كباقي الأصول العلمية هذا إذا كان جاريا في الشبهات الحكمية اما إذا كان جاريا في الشبهات الموضوعية فهو قاعدة فقهية وتقدم كل ذلك مفصلا.

المقام الخامس الاقوال في الاستصحاب.

اختلفت الاقوال في الاستصحاب كثيرا حتى زادت على عشرة و أهمها.

القول الأول الحجية مطلقا وهو مختار المشهور واليه ذهب صاحب الكفاية.

القول الثاني عدم الحجية مطلقا وهو مختار السيد المرتضى و صاحب المدارك.

القول الثالث التفصيل بين المستصحب الوجودي فيجري كاستصحاب طهارة الماء و حلية المائع وبين المستصحب

العدمي فلا يجري كاستصحاب عدم البلوغ وهو مختار العضدي ونسب لصاحب الرياض ولكن النسبة باطلة لان مراده ليس ذلك.

القول الرابع التفصيل بين الشبهات الموضوعية أي الشك في الامور الخارجية كالشك في حلية المانع فلا يجري والشبهات الحكمية أي الشك في الحكم سواء كان كليا أم جزئيا تكليفيا أم موضوعيا فيجري ونسب هذا القول إلى المحقق الخونساري.

القول الخامس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي فلا يجري وبين الحكم الجزئي فيجري إلا مع عدم النسخ وهو مختار الاخباريين.

القول السادس التفصيل بين الحكم الجزئي فيعتبر وبين الحكم الكلي فلا يعتبر مطلقا أي سواء كان في عدم النسخ أم كان في غيره وبه يفترق عن سابقه و نسب هذا القول أيضا للمحقق الخونساري.

القول السابع التفصيل بين الشبهات الموضوعية فيجري وبين الشبهات الحكمية فلا يجري وهو عكس القول الرابع وهو مختار الفاضل التوني و عليه السيد الخوئي.

القول الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع فلا يجري وبين غيره فيجري.

القول التاسع التفصيل بين ما يثبت استمراره أي احرز المقتضي فيه لكن شك في الرفع فيعتبر وبين غيره أي ما شك في المقتضي فلا يعتبر أي إذا كان الشك في المقتضي لا يجري وان كان في الرفع يجري وهو ظاهر المحقق في المعارج و اختاره الشيخ الأعظم و تبعه عليه جماعة.

التفصيل بين الشك في المقتضي فلا يجري والشك في رافعه الموجود و أيضا لا يجري والشك في الرفع فيجري فهو تفصيل للتفصيل السابق وهو ظاهر المحقق السبزواري.

القول الحادي عشر نفس القول التاسع مع زيادة الشك في الشبهة المصدقية للرفع فيجري اما إذا كان الشك في الشبهة المفهومية له فلا يجري وهو ظاهر قول الخونساري.

القول الثاني عشر التفصيل بين كون دليل المستصحب عقليا فلا يجري وبين كونه نقليا فيجري وهو مختار الشيخ إضافة إلى تفصيله بين المقتضي والرفع.

القول الثالث عشر التفصيل بين ما ثبت بالدليل اللفظي فيجري

وبين ما ثبت بالدليل اللبي فلا يجري.

ولمعرفة سبب الخلاف في الاقوال وليبيان الصحيح منها لا بد ان نستعرض الأدلة التي اقيمت على الاستصحاب.

المقام السادس ادلة الاستصحاب.

الدليل الأول سيرة العقلاء.

وهذا الدليل مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى في ان سيرة الناس بما هم عقلاء قائمة على الاخذ بالحالة السابقة و على هذا تبنوا في عملهم و نظامهم و معيشتهم و هذه المقدمة لا تحتاج إلا إلى التقات إلى ما هو موجود عند العقلاء وبعضهم زاد على ذلك و قال بان الحيوان يعمل بالحالة السابقة ولذا نرى الحيوان يرجع إلى حظيرته السابقة لوحده.

المقدمة الثانية ان الشارع متحد المسلك مع العقلاء فهو منهم بل رئيسهم و لم يظهر ردع منه على بناء العقلاء مما يكشف عن رضاه بمسلكهم والا لو اراد مسلكا اخر لبينه و اظهره.

وقد اشكل على كلا المقدمتين :

اما المقدمة الأولى فأولا دعوى قيام السيرة عند الحيوان والاستدلال بها مما يضحك التكلّي ؛، فان هذا ممنوع من جهتين :

الأولى ان الاستصحاب متقوم بالشك والحيوان لا يشك وهذا من البديهيات إلا عند صاحب الدليل.

الثانية ان ذهاب الحيوان الى حظيرته ليس تابعا لعلمه أو شكه بل هو تابع لغريزته التي جبل عليها ولذا جعل بعض الأسماك من باب التجربة تولد في غير موطنها فهامت إلى ان رجعت إلى موطنها وما ذلك إلا لغريزتها التي جبلت عليها.

وثانيا ان سيرة العقلاء غير قائمة على العمل بالحالة السابقة مطلقا إلا إذا كان الشك في الرافع فيمكن الالتزام بوجود هذه السيرة فيوافق تفصيل الشيخ في جريان الاستصحاب عند الشك في الرافع ولا يجري عند الشك في المقتضي هذا ما ذكره الشيخ النائيني وهو وان لم يكن قطعيا فلا اقل من الاحتمال ومع الاحتمال يبطل الاستدلال.

وفيه ان السيرة عند العقلاء قائمة على الاخذ بالحالة السابقة مطلقا لانهم لا يفصلون بين المقتضي والرافع ولا يلتفتون إلى ذلك اصلا وهذا أمر يصدقه الوجدان.

واما المقدمة الثانية فاشكل عليها :

اولا الشارع ليس بمتحد المسلك مع العقلاء في الاستصحاب لان لا معنى لان يشك بالحالة السابقة و الاستصحاب متقوم بالشك وهذا ما اعترف به المصنف في مبحث الظواهر عند الاستدلال على صحتها بالسيرة.

نعم يمكن القول وهو مراد المصنف من ان السيرة قائمة على العمل بالاستصحاب حتى في الامور الشرعية وعندها إذا ثبت عدم الردع فيستكشف منه رضاه.

و ثانيا ان سيرة العقلاء تدل على حجية الاستصحاب إذا احرزنا ان منشأ هذه السيرة هو نفس التعبد بالحالة السابقة أي حكمهم و تباينهم على الاخذ بها لانها سابقة بحيث يستكشف منه حكم الشارع بذلك.

وفي مقامنا لا نحرز ذلك لان الاخذ بالحالة السابقة له عدة اسباب :

منها لانها حالة سابقة.

ومنها لاجل اطمئنانهم ببقاء الحالة السابقة ولا شك في ان

الاطمئنان يؤخذ به.

ومنها لاجل وجود الظن النوعي عندهم ببقائها.

و منها لاجل غفلتهم عن الشك ومنها لاجل الاحتياط ومنها رجاء تحصيل الواقع.

ومع وجود هذه الاحتمالات لا يمكن ان نستكشف ان ما عند العقلاء هو حكم الشارع.

واجاب المصنف بانه العمل بالحالة السابقة بغض النظر عن الاسباب فهو ثابت وجدانا فالعقلاء تبناني و يسيرة قائمة على ذلك واما الاحتمالات :

فاحتمال الغفلة عن الشك هو صحيح و موجود في بعض العقلاء ولكن وجوده لا يضر في ثبوت التباني منهم دائما مع الالتفات أي انه كل ما التفتوا بنوا على الحالة السابقة سواء بنوا عليها مع الغفلة أم لا.

و كون سبب التباني في بعض الحالات الاطمئنان أو الظن النوعي أيضا لا يضر و بالتالي يكون سبب التباني عند العقلاء اعم من كونه تعبدا أو للاطمئنان أو للظن و يستكشف من

سكوت الشارع وعدم ردعه رضاه عن ذلك غايته لا يدل على رضاه عن جميع الاسباب فهو لم يتعرض لذلك.

واما احتمال كون بنائهم رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط فهذا يضر في ثبوت القاعدة عند الشارع لان عمل العقلاء إذا كان سببه الاحتياط ونحوه فالشارع لا يردع عنه لا لأنه قاعدة بل لأنه احتياط.

ولكن احتمال كون البناء على الحالة السابقة من باب الرجاء أو الاحتياط بعيد بل هي منحصرة بالأسباب المتقدمة بل قد يكون الرجاء في البناء على الحالة اللاحقة أو الاحتياط كذلك كما لو شك في النجاسة لاحقا مع علمه بالطهارة سابقا فان مقتضى الاحتياط أو رجاء إصابة الواقع باجتتاب المشكوك.

وفيه ان الاحتياط ونحوه قد يكون مناسبا للأخذ بالحالة اللاحقة كما يمكن ان يكون مناسبا للحالة السابقة كما لو شك بالطهارة مع العلم بالنجاسة سابقا لذا يوجد تباين على الحالة السابقة من باب الاحتياط أو الرجاء وقوله هو بعيد دعوى بلا دليل ومجرد البعد لا ينفع دليلا.

ويمكن تصحيح كلام المصنف بتعبير اخر وهو انه لو كان سبب البناء على الحالة السابقة هو الاحتياط عند بعضهم للزم ان نرى

ان عمل هذا البعض بالحالة اللاحقة إذا وافقت الاحتياط مع انه نراهم يعملون بالحالة السابقة حتى لو وافق الاحتياط الحالة اللاحقة إلا ممن اراد الاحتياط وهذا يدل على ثبوت هذه القاعدة.

وثالثا انه يشترط في السيرة ان نحرز رضا الشارع حتى نستكشف منها حكمه و في مقامنا لا دليل على هذا الرضا والامضاء.

ان قلت يكفي في استكشاف رضاه عدم ردعه ولم يردع في المقام فهذا كاف في استكشاف الرضا والامضاء.

قلت هنالك ردع في المقام وهو عموم الآيات و الاخبار التي نهت عن العمل بالظن و الشك ان الاستصحاب لا يفيد إلا الظن وهذا الاشكال يعمم للاخبار الدالة على البراءة والاحتياط فان ما دل على البراءة يشمل كل شك بما فيه الشك مع العلم بالحالة السابقة فتكون اخبار البراءة واردة على سيرة العقلاء و ناهية عنها ضمنا.

والجواب اما الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن فهي غير صالحة للردع في المقام لانها ناظرة إلى الظن الذي يراد به اثبات الحكم واقعا و الاستصحاب ليس كذلك هو لم يشرع لاثبات الواقع بل هو مجرد أصل يلجا إليه عند الشك بحكم

الواقع لاعطاء وظيفة عملية ولذا يكون خارج تخصصا ولكن عرفت ما فيه لذا الأولى ان يقال فيه ما تقدم في الاخبار من ان السيرة استمرت بعد ورود الآيات مما يدل على حجيته.

واما ما دل على البراءة فهو غير صالح للردع عن ادلة الاستصحاب لان الاستصحاب مقدم على البراءة اما لأنه امانة كما ذهب إليه البعض واما لأنه أصل محرز فيقدم على غير المحرز وان لم نقل هو مقدم فهو في عرضه فلا يصلح للنهي عنه فان موضوع البراءة هو الشك كما كان موضوع الاستصحاب هو الشك فلا يصلح احدهما للنهي عن الآخر وعليه فالاشكال الاخير لا يرد على الاستصحاب لكن الاشكال الثاني كاف في المقام.

الدليل الثاني حكم العقل.

و مما استدل به على الاستصحاب هو حكم العقل وهو طريقة القدامى في الاستدلال باعتبار انهم لم يلتفتوا إلى الاخبار أو السيرة و أول من ذكر الاخبار كدليل على الاستصحاب هو الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وكذلك أول من تكلم في السيرة هو العلامة ، وحاصل الدليل مؤلف من مقدمتين :

المقدمة الأولى ان هنالك ملازمة بين اليقين السابق بالحدوث

وبين الظن بحكم العقل ببقائه عند الشك وذلك لان الغالب فيما يثبت ان يدوم.

المقدمة الثانية انه إذا حكم العقل بالظن بالبقاء لابد ان يكون الشارع حكم بذلك للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ولذا يجب العلم به.

والجواب ان الدليل غير تام بكلا مقدمتيه :

اما المقدمة الأولى فبمنع الملازمة فلا دليل عليها بل الوجدان قائم على عدمها لأنه قد نرى كثيرا ما يحصل اليقين بالحالة السابقة ولا يحصل عند الشك باستمرارها الظن بالبقاء فقد يحصل الظن وقد لا يحصل و عليه فالدليل اخذ من المدعى مع انه المطلوب اثبات حجية الاستصحاب مطلقا.

المقدمة الثانية فان حكم العقل إنما يكون حجة و يلازمه حكم الشارع إذا كان قطعيا واما ان كان ظنيا فانه ليس بحجة لان الظن ليس بحجة بنفسه و يحتاج لاثبات حجيته إلى دليل من خارج ولا وجود له في المقام ولو وجد فالحجية حينئذ لهذا الدليل لا لهذه الملازمة.

الدليل الثالث الاجماع.

استدل العلامة على الاستصحاب بالاجماع من قبل الفقهاء.

والجواب اولا دعوى الاجماع من مثل هذه المسائل مجازفة فان العلماء اختلفوا على اكثر من عشرة اقوال فيه ولو كان الاختلاف في التفاصيل قسم من القدامى قال بعدم حجيته وهذا مانع من انعقاد الاجماع على حجيته إلا ان تكون دعوى الاجماع على نحو الموجبة الجزئية أي على حكم خاص بغض النظر عن التفاصيل لبعضهم أو منع بعضهم لحجية أصل الاستصحاب كما لو شك في الحدث بعد ان تيقن الموضوع سابقا فان العلماء قد اتفقوا قديما وحديثا على البناء على الحالة السابقة حتى من منع من حجية الاستصحاب قال بذلك.

ولكن هذا التاويل من المصنف غير تام لسببين :

الأول ان العلامة لم يفصل في المقام بل ادعى الاجماع على أصل الاستصحاب فكان في معرض الاستدلال على حجية الاستصحاب مطلقا.

الثاني اولا ان العلماء افتوا في مسألة الطهارة بالبقاء على الحالة السابقة تبعا لصحيفة زرارة الآتية حتى القدامى فانهم قد التفتوا إلى الخبر من ناحية دلالته و إنما لم يلتفتوا إلى دلالته على أصل حجية الاستصحاب.

ثانيا لو تم هذا الاجماع فهو اجماع مدركي لأنه إنما يرجع إلى الاخبار أو إلى السيرة أو حكم العقل و إذا كان كذلك فهو غير حجة بنفسه بل يرجع حينئذ للدلالة فضلا عن انه اجماع من المتأخرين وهو غير كافي في المقام.

الدليل الرابع الاخبار.

واستدل على الاستصحاب بعدة روايات وهي كما قال المصنف مستقيضة.

الرواية الأولى هي ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟ فقال يا زرارة: قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت فان حرك إلى جنبه شئ ولم يعلم به قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر.

اما سندا فهي رواية صحيحة ولكن استشكل الشهيد في إضمارها حيث يحتمل ان يكون المسؤول غير الامام، وهذا ليس في محله وذلك لان زرارة لا يروي إلا عن الامام وهذا ما

صرح به علماء الرجال والفقهاء وهو ما نراه بالوجدان من خلال تتبع روايات زرارة ومن خلال طبقته في الحديث.

هذا فضلا عن كون سياق الرواية يكشف عن ذلك حيث تكشف ان المسؤول ليس عاديا خاصة ان السائل هو مثل زرارة.

اما دلالة فقبل بيان وجه الدلالة نشير إلى ان الرواية متضمنة لسؤالين.

الأول هو السؤال عن شبهة مفهومية حكمية وهو قوله أوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ وهو مفهوم النوم الناقض اما نفس مفهوم النوم لغة فليس السؤال عنه فهو معلوم لدى السائل بل معلوم شموله للخفقة والخفقتان فالنوم له مراتب ومن مراتبه الضعيفة ذلك وعليه فالسؤال عن تحديد المرتبة من النوم الموجبة للنقض لذا كان السؤال عن شبهة حكمية.

وجواب الامام عليه السلام كان بالنوم الذي تنام فيه الاذن والعين معا اما المرتبة التي دون ذلك وهي إذا نامت العين دون الاذن فلا توجب الوضوء.

والسؤال الثاني عن شبهة موضوعية وهي قوله فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم فالسؤال فيها عن تحديد هذه الحالة بانها

من النوم أم لا، و يؤكد انه اجرى الاستصحاب عند ذكر الجواب عن هذا السؤال حيث قال لا حتى يستيقن ومن المعلوم ان الامام لا يجري الاستصحاب للسائل في الشبهة الحكمية بل يعطيه الحكم الواقعي مباشرة لأنه لا يشك.

ومن هنا كان الاستصحاب في هذا الجواب مختصا بالشبهة الموضوعية ولا يصح التمسك باطلاق الجواب لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ولكن الفقرة الاخيرة وهي لا ينقض اليقين بالشك "ابدا" تدل على العموم وهي كافية لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا.

ان عرفت هذا فيقال من ناحية الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب بان قوله عليه السلام "والا" واقع موقع الشرط ومعناه "وان لم يستيقن" ، و هو بحاجة إلى جزاء.

فذهب الشيخ وصاحب الكفاية و جمع من المتأخرين إلى ان الجزاء محذوف لكن اقيمت العلة مكانه وهي قوله "فانه على يقين من وضوئه" ، فيصير المعنى وان لم يستيقن فلا يجب عليه الوضوء لعله انه على يقين من وضوئه.

والدليل على ذلك: انه لا يصح جعلها جزاءً لانها غير مترتبة على الشرط ، ويشترط في الجزاء ان يترتب على الشرط ، ومن

المعلوم ان اليقين من الوضوء ليس كذلك بل هو واقع على كل حال سواء شك بالحالة اللاحقة أم لم يشك، وهذا شائع في القرآن الكريم فهو نظير قوله تعالى، ومن كفر فان الله غني عن العالمين فقوله ان الله.. ليس مترتبا على الشرط بل هو واقع على كل حال والمصنف قال ان قوله فانه على يقين من وضوئه هو الجزاء لا علة للجزاء، فيصير المعنى انه ان لم يتيقن بالنوم فيترتب عليه ان يبقى على اليقين من وضوئه، والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لأدى إلى القول بان الجواب محذوف والحذف خلاف الأصل.

وهذا غير تام :

اولا لما تقدم من ان اليقين بالوضوء حاصل على كل حال فليس مترتبا على الشرط والمصنف عبر ببقاء اليقين مع ان قوله هو فانه على يقين.. الخ.

ثانيا الجزاء المدعى جملة خبرية اسمية وهي مما لم يعهد استعمالها في إنشاء الطلب نعم تستعمل الجملة الفعلية كقوله يعيد يغسل.. الخ.

وبعضهم جعل الجزاء ولا ينقض اليقين بالشك ابا وهو من الغرائب و على كل حال الاستدلال واحد سواء قلنا بان هذه

الجملة هي الجزاء أم على الجزاء لذا لا معنى للدخول في هذا البحث لا جملة و لا تفصيلا.

اما الاستدلال في قوله و لا تنتقض اليقين بالشك ابدأ حيث جعلت كبرى لتدل على الاستصحاب فذكرها بعد ان أشار إلى الاستصحاب في الوضوء فتمسك بها لتطبيقها على الوضوء.

واشك على هذا الاستدلال بعدة اشكالات :

الاشكال الأول بان اللام في قوله و لا تنتقض اليقين يحتمل ان تكون عهدية لسبق اليقين الوضوءي في الصغرى و إذا كانت كذلك فيثبت كون الكبرى قاعدة مختصة بباب الوضوء فقط.

والجواب اولا نقضا بانه لو كانت اللام عهدية فانه يقتضي ذلك ان يكون المراد خصوص اليقين المتقدم في الفقرات الأولى ولازمه انحصار الاستصحاب بهذه الصورة وهي صورة ما لو تيقن الوضوء و شك في النوم و لا تعطي قاعدة كلية في باب الوضوء وهذا خلاف الاتفاق.

وثانيا حلا بانه هذه الفقرة واردة مورد التعليل للصغرى و مورد التطبيق لها ولذا تكون اللام فيها للجنس.

ان قلت ان اللام وان كانت للجنس لكن المراد من الجنس جنس
الوضوء بقريئة الكلام السابق فيعود الاشكال جذعا و تكون
الرواية خاصة بباب الوضوء ولعل مراد الشيخ وهو صاحب
الاشكال بالعهدية أي الجنس الخاص بالوضوء.

قلت ان الرواية ظاهرة في مطلق اليقين بمناسبة الحكم
والموضوع لان المناسب لعدم نقض اليقين بالشك بما هو شك
اليقين بما هو يقين لا بما هو يقين وضوئي والصغرى السابقة
غير كافية لانها واردة مورد الجواب عن السؤال ولذا لم تكن في
صدد التقييد للكبرى بل كانت الكبرى في صدد التطبيق على
الصغرى.

ويؤيده ان الفقرة عبرت بقوله فان التي هي للتعليل والعلة تعمم
و تخصص و كذلك قوله ابدا التي تقيد العموم.

و بالجملة كل الاستدلال مبني على ان الظاهر من الرواية
ظهورا صريحا ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا.

الاشكال الثاني من ان مورد الصحيحة قاعدة المقتضي والرافع
لا قاعدة الاستصحاب بيانه ان الوضوء هو أمر آني وهو غير
مستمر الوجود فهو عبارة عن الافعال الخارجية وهي سبب ولها
مسبب واثر وهو الطهارة و متعلق اليقين هو السبب أي الوضوء

لا الاثر واما المشكوك فهو وجود المانع عن استمرار المسبب فمتعلق اليقين مغاير لمتعلق الشك فلا تجري فيه قاعدة الاستصحاب بل تجري فيه قاعدة المقتضي والرافع.

والجواب ان اطلاق السبب في الرواية يراد منه المسبب فيراد من الوضوء الطهارة فمتعلق اليقين هو الطهارة والتعبير بالوضوء لا يضر بعد ان كان هو السبب و يؤكد قوله الرجل ينام وهو على وضوء فلاشك ان المراد بالوضوء الطهارة لان الوضوء الفعل الخارجي قد انتهى ومثله قوله فانه على يقين من وضوئه أي طهارته.

ثم انه يمكن الإجابة مناصرة للمصنف بجواب اخر وهو انه في المقام عند حصول الوضوء قد احرز المقتضي وهو الوضوء وأحرز عدم المانع فيحرز المسبب وهو الطهارة ثم يشك في وجود المانع بعد احراز عدمه فيجري الاستصحاب واما قاعدة المقتضي فهي فيما لو احرز المقتضي ابتداء ولم يحرز فقد المانع لا انه أحرزه ثم شك في وجوده.

الاشكال الثالث وهو اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية فيقتصر عليها و تكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والجواب ما عرفت من ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ابدأ و ارد

مورد القاعدة ولمناسبة الحكم والموضوع و للتعليل و ارد أخيرا .

الاشكال الرابع وهو ما ذكره الشيخ الأعظم من ان الصحيحة خاصة بالشك بالرافع دون الشك في المقتضي والمصنف أرجأ الكلام فيه ولذا نرجئه تبعا له .

1 الرواية الثانية

الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال : قلت أصاب ثوبي دم رعاف أو شئ من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا و صليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال : تعيد الصلاة وتغسله، قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال : تغسله وتعيد الصلاة قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال : تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت : ولم ذاك، قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تتقض اليقين بالشك أبدا، قلت : فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم ادر أين هو فأغسله قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارته، قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شئ ان انظر فيه، فقال : لا

ولكنك إنما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت : فان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة قال : تتقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع فيه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تتقض اليقين بالشك.

اما السند فواضحة الصحة ولا اشكال إلا من ناحية الإضمار وقد عرفت عدم الضير منه كما تقدم فضلا قد ان الصدوق قد رواها بعينها بسند متصل إلى الامام الباقر عليه السلام.

واما الدلالة فاستدل بهذه الصحيحة بثلاثة فقرات.

الفقرة الأولى قوله عليه السلام اولا لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تتقض اليقين بالشك ابدا.

وجه الدلالة ان زرارة سال الامام عليه السلام عن حكم فيما لو كان على يقين من الطهارة ثم شك بحدوث النجاسة فأجاب عليه السلام بانه لا ينقض يقينه بشكه.

ان قلت ان المراد من قوله لأنك كنت على يقين من طهارتك هو اليقين الواقع بعد الشك بالنجاسة لا قبله لقوله قبل ذلك فنظرت فلم أر شيئا مما يعني انه فحص بعد الشك فتيقن الطهارة بعد

الفحص وعندها كان الواجب عليه العمل بيقينه وهو مجرى قاعدة اليقين فلا تدل على المطلوب.

قلت قوله فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت فول مار شيئاً غاية ما يدل عليه هو انه شك بالنجاسة ثم فحص ولم ير شيئاً أي انه لم يحصل له اليقين بهذه النجاسة لا انها تدل على حصول اليقين بالطهارة حينئذ بل هي سابقة على الفحص.

و نشير إلى ان هذه الفقرة فيها عموم يشمل الحكم و الموضوع و يشمل الشك في المقتضي والشك في الرفع لوجود التعليل فيها فزرارة سال عن علة الحكم فأجابه الامام عليه السلام بذلك فضلا عن العموم المستفاد من قوله في اخر الفقرة وليس ينبغي لك ان تتقض اليقين بالشك ابداً.

ويؤيده أيضا ان هذه الصحيحة واردة في النجاسة والصحيحة الأولى كانت في الوضوء مما يدل على انه لا خصوصية في المقام للوضوء أو للنجاسة فقط بل كان ذكرها في الرواية مقتصرًا عليه تبعا للسؤال ليس إلا.

الفقرة الثانية قوله في اخر الصحيحة فليس ينبغي ان تتقض اليقين بالشك فهي ظاهرة في المدعى من انه لا ينقض اليقين بالشك ثم ان اللام هنا للجنس قطعاً ولا يحتمل كونها للعهد لأنه

لم يذكر اليقين الخاص قبله في هذه الفقرة و من هنا نستفيد العموم للحكم والموضوع و المقتضي والرافع و للنجاسة وغيرها.

الفقرة الثالثة قوله تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

وجه الدلالة ان الامام عليه السلام أمر بان يغسل الناحية التي إصابتها النجاسة بعد العلم بالنجاسة إلى ان يحصل له العلم بالطهارة و هذا يعني ان اليقين بالنجاسة لا يرتفع إلا باليقين بالطهارة وهو المدعى.

واشكل عليه اولا ان الاستدلال بها مبنى على العلم بالطهارة ليس شرطا في صحة الصلاة بل العلم بالنجاسة مانع من صحتها فعندها يمكن الاستدلال على المدعى ولكن في مقامنا احرار الطهارة شرط و حينئذ طلب الامام التيقن من حصول الطهارة قد يكون من باب اعتبار هذا الشرط و قد يكون إجراء للاستصحاب فهو اعم فلا تظهر دلالته على المطلوب.

ثانيا في المقام علم اجمالي بالنجاسة لأنه طرأت النجاسة على ناحية ولا يعلم أي هي و مقتضى هذا العلم الاجمالي الاجتناب عنه فلا يصلي فيه و لا يرتفع هذا التجز إلا إذا احرز الطهارة

ليحرز ارتفاع العلم الاجمالي.

والجواب اولا ان ظهور الفقرات ليس في ذلك فالعموم والتعليل فيها واضحان.

ثانيا ليس العلم بالنجاسة هو المانع بل لا بد من العلم بالطهارة لتصح الصلاة من باب قاعدة الاشتغال.

بعبارة ثانية اما ان نصلي بمعلوم النجاسة أو بمعلوم الطهارة أو بمشكوكها.

اما الأول والثاني فلا كلام فيهما واما الثالث فان كانت حالته السابقة الطهارة جازت الصلاة فيه للعلم بالطهارة ولو ببركة الاستصحاب للشك بل للعلم بالنجاسة الثابت بالاستصحاب واما المشكوك المسبوق بحالة سابقة فتصح الصلاة فيه لكن لوجود أصل الطهارة وهو كافي في اثبات العلم بالطهارة و عليه الاشكال منتقي من أصله.

الرواية الثالثة

تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج 2 - ص 186

وعنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال قلت له : من لم يدر في أربع هو أو في اثنتين وقد أحرز الاثنتين قال : ركع ركعتين وأربع سجدة وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شئ عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شئ 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.

اما السند فصحيح ولا اشكال فيه و المراد باحدهما هو اما الامام الباقر واما الامام الصادق عليهما السلام.

اما الدلالة ففي قوله اولا وقد احرز الثلاثة فأضاف اليها أخرى و لا شيء عليه، فيدل على انه ان كان على يقين فلا ينقضه، و هو بمثابة الصغرى لانها أجريت على الشك في الركعات ثم قوله ثانيا ولا ينقض اليقين بالشك حيث طبقها على الصغرى السابقة فكانت بمثابة الكبرى و تدل على حجية الاستصحاب دون النظر إلى التفاصيل المذكورة عند القوم.

واشكّل على الصحيحة بإشكالين :

الإشكال الأول ما ذكره الشيخ الأنصاري من أن الاستدلال بالصحيحة متوقف على كون المراد من الركعة المضافة الركعة المتصلة لا المنفصلة حتى يكون المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث واليقين السابق بعدم الرابعة ثم شك لاحق بها فمقتضى الاستصحاب البناء على ثلاث و عدم الرابعة والاثنيان بركعة متصلة.

مع أن المراد بها الركعة المنفصلة لأسباب أولها صدر الرواية فقوله عليه السلام يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب، فهو يدل على أنها منفصلة لأنها لو كانت متصلة تخير بين الفاتحة والتسبيحات.

ثانياً البناء على الثلاث والاثنيان بركعة متصلة هو مذهب العامة وأما الإمامية فذهبوا إلى أنه يجب الاثنيان بركعة منفصلة.

ثالثاً الفقهاء قالوا المراد باليقين اليقين بالبراءة لا اليقين بعدم الرابعة وعليه فيكون المراد بالخبر أن اليقين يجب تحصيله وهو اليقين بالبراءة الحاصل من البناء على الأقل والاثنيان بركعة احتياط منفصلة ولا تكون ناظرة لليقين بعدم الرابعة والشك اللاحق بها فلا تكون مجرد للاستصحاب.

والجواب اولا قوله ولا ينقض اليقين بالشك المراد به حصول اليقين الفعلي للمكلف ثم الشك فيكون موافقا للاستدلال من انه تيقن عدم الرابعة ولا يصح ان يكون المراد من تحصيل اليقين بالبراءة كما قال الشيخ لان هذا اليقين غير حاصل بل مطلوب تحصيله ولو كان هو المراد لقال عليه السلام وحصل اليقين لكن لما قال ولا ينقض اليقين دل على انه هنالك يقين حاصل وأمر عليه السلام بعدم نقضه.

غايته المراد باليقين في الفقرات الأولى اليقين بوقوع الثلاث واليقين في الفقرة الرابعة والخامسة المراد به اليقين بالبراءة هكذا قال المصنف.

ثانيا اما فهم الفقهاء للرواية بما ذكره فغير تام لانهم لم يتعرضوا للاستدلال بها.

ثالثا واما كون المراد الركعة المنفصلة فهو صحيح ولكنه لا يناقض الاستدلال وذلك لان المورد هو في انه تيقن الثلاث و تيقن عدم الرابعة سابقا ثم شك بانه اتى بالرابعة فعندها مقتضى الاستصحاب البناء على انه لم يأتي بالرابعة ثم يأتي بها، لكن الامام يمكن ان يأمر بها متصلة ويمكن أمن يأمر بها منفصلة بحسب الاحتمالات ولكنه أمر بالمنفصلة حتى لا يحصل

خط للشك باليقين لأنه يحتمل ان يكون قد اتى بالرابعة واقعا فالركعة المنفصلة لا تضر فتقع نافلة ويحتمل ان لا يكون اتى بها فتكون مكملة ومن هنا كان الخبر موردا للاستصحاب وعلاجا لحالة الشك في نفس الوقت استصحاب لليقين بالثلاث و علاج لتحصيل اليقين بالبراءة ولذا كان المراد باليقين اولا اليقين بوقوع الثلاث ولكن المراد فيما بعد اليقين بالبراءة لأنه بإتيانه بالركعة المنفصلة يتيقن بالبراءة .

الاشكال الثاني قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك ليس عاما بل خاص بالمورد وهو خصوص المصلي الشاك لاحتمال كون اللام عهدية وبه لا يتم المدعى.

وأجيب عليه بانه عليه السلام ذكر اليقين الخاص سابقا وأجرى فيه الاستصحاب ثم ذكر الفقرة المذكورة بحيث كانت كالكبرى التي طبقها على السابق لذا تقيد العموم فضلا عن ظهورها في التعليل المفيد لما ذكرناه و يؤيده ما ذكرناه ان الروايات السابقة عن نفس الراوي كانت في الوضوء أو في النجاسة فالموارد تعددت بحسب السؤال والجواب كان هو الجواب مما يدل على انه لا خصوصية لمورد دون مورد.

الرواية الرابعة

ما رواه الصدوق في الخصال قال حدثني ابي قال حدثنا سعد ابن عبدالله قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال حدثني ابي عن جدي عن آبائه عليهم السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه و دنياه إلى ان قال من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين.

اما السند فذهب البعض إلى صحته لان القاسم وان ضعف فان تضعيفه ناشيء من قول ابن الغضائري و تضعيفاته غير حجة كما قرر في محله ولان المشهور قد عمل بها.

والصحيح ان الرواية ضعيفة وذلك لان القاسم مجهول فانه وان لم يكف تضعيف ابن الغضائري ولكن لا يعني وثاقته لأنه لم يصرح احد بها فهو مجهول وكذلك جده مجهول الحال واما عمل المشهور فغير تام لا كبرى ولا صغرى اما كبرى فلان عمل المشهور غير حجة كما قرر في محله واما صغرى فلا المشهور لم يعمل بها وذا لم يستدلوا على الاستصحاب بهذا الخبر أو بغيره.

واما الدلالة فهي تدل على الاستصحاب لانها صرحت بعدم جواز نقض اليقين بالشك وهو المدعى.

ثم ان مثلها في الدلالة قوله عليه السلام من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك.

و اشكل على الدلالة بإشكالين :

الأول ان ظاهر الخبر هو حدوث اليقين اولا ثم حدوث الشك ثانيا ببركة الفاء التي تدل على التعقيب في الثاني ثم كذلك في الأول وهذا عام من ان يكون موردا لقاعدة الاستصحاب أو يكون موردا لقاعدة اليقين لان حديث اليقين اولا ثم حدوث الشك ثانيا اعم من ان يكون اليقين قد استمر إلى زمان الشك فهو مورد للاستصحاب فيكون زمان متعلقهما متعددا وجوز ان يكون المراد ان اليقين لم يستمر إلى زمان الشك فيزول بوجود الشك فيكون متعلقهما متحدا زمانا فتكون حينئذ موردا لقاعدة اليقين وهو يمكن القول بظهورها في الثاني وهو ما صرح به الشيخ وقال المصنف انه مع الإجمال لا دلالة على المدعى إلا إذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين ولكن لا يصح الجمع لأنه يلزم منه استعمال اللفظ في اكثر من معنى ويرد عليه بانه هنا استعمال اللفظ بالمشترك المعنوي و الجامع الشامل للمعنيين

فضلا عما تقدم من ظهورها في الاستصحاب فقط.

الثاني حذف معلق اليقين والشك في الخبر دليل على وحدة متعلقهما وهذا لا يتم إلا في قاعدة اليقين لان الشك يسري إلى عين ما تعلق به اليقين ولا يجري في الاستصحاب وهو ما ذهب إليه الميرزا الشيرازي.

وأجيب عن الإشكاليين السابقين :

اولا ان التعبير في الرواية وان كان باليقين وبالشك لكن المراد المتيقن و المشكوك أي ان اليقين قد تعلق بشيء سابق والشك بمتعلق لاحق وهو مورد قاعدة الاستصحاب لتعدد المتعلق لا اليقين.

واما كون المراد ذلك فلانه هو المتبادر وهو المفهوم عند العرف في امثال هذه الرواية إضافة إلى قوله في ذيلها فان الشك لا ينقض اليقين فهو ظاهر بما قلناه.

ثانيا ظهور الرواية كما قال الميرزا وان كان بوحدة لمتعلق أي متعلق اليقين والشك ولكن ليس معناه انها ظاهرة في وحدة المتعلق حتى من جهة الزمان أي انه لا دلالة فيها لا من قرين ولا من بعيد على ان زمان المتعلق لهما كان واحدا حتى يرد

الاشكال.

ثالثا ما ذكره صاحب الكفاية من ان سبق اليقين في الرواية المستفاد ببركة الفاء كما عبر به لأنه غالبى الحصول فغاليا ما يحصل اليقين ثم يشك فذكره كذلك نمى باب الغالب فى الاستصحاب لا بمن باب ارادة قاعدة اليقين.

رابعا ما ذكره المحقق النائىنى من ان الروائىتىن ظهورهما فى الاستصحاب وذلك لان المستفاد من قوله فلىمض على يقينه هو بقاء اليقين فى زمن الشك لان الزمان الذى أمر فيه بإتباع اليقين يعنى وجود هذا اليقين وهو ما عبر عنه باتحاد زمان النسبة مع زمان الجرى والمراد بالنسبة هو نسبة إيجاب المضى على هذا اليقين والمراد بالجرى هو الجرى العملى أى حصول اليقين خارجا.

بعبارة ثانية ان الامام أمر بالمضى على هذا اليقين وهو ظاهر بان اليقين ما زال موجودا عندما أمر بإتباعه.

من جهة ثانية الذى أمر بالمضى على اليقين فيه هو زمان حدوث الشك مما يعنى ان اليقين مستمر إلى زمان حدوث الشك وعلیه فىكون موردا للاستصحاب لان شرطه ان اليقين مستمر إلى زمان حدوث الشك و عليه فىكون موردا للاستصحاب لان

شرطه بقاء اليقين عند حدوث الشك ووحدة زمانهما أي زمان اليقين والشك بخلاف قاعدة اليقين فانه يشترط فيها تعدد زمان اليقين والشك فعند حدوث الشك يرتفع اليقين وكذا العكس وهو غير حاصل في المقام ومن هنا كانت دلالتها واضحة في الاستصحاب وهي مطلقة تشمل الحكم والموضوع المقتضي والرافع.

الرواية الخامسة

ما رواه الشيخ بإسناده إلى محمد بن الحسن 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 يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية.

اما السند فهو ضعيف بالقاساني و دعوى الانجبار بعمل المشهور ممنوعة كبرى وصغرى كما في الرواية السابقة.

اما الدلالة فان المكاتبة صرحت بان ليقين لا يدخله الشك وهو لمدعى فدللت على ان اليقين السابق بشعبان لا يدخله الشك بشهر رمضان وكذا اليقين السابق بشهر رمضان لا يدخله الشك بشوال ولذا عقب بقوله صم للرؤية وافطر للرؤية.

والشيخ ذهب إلى هذا القول و قال بانها اظهر دلالة من الروايات الأخرى و سبب الاظهرية هو انه اللام هنا للجنس و لا احتمال في كونها للعهد لأنه لم تسبق بيقين خاص ولانه لا يحتمل قاعدة اليقين كما في الرواية السابقة ولانه جعل القول بمثابة كبرى وقاعدة ثم عقبه بالكلام عن الصوم والإفطار.

واشكل عليه من قبل صاحب الكفاية بان الاستدلال في المكاتبة على حجية الاستصحاب متوقف على ان يكون المراد منها حصول اليقين بشعبان و الشك بشهر رمضان فيقال استصحاب اليقين بشعبان و لكن المراد هنا هو اليقين بدخول شهر رمضان حيث جعل العلم بدخول شهر رمضان شرطا في وجوب الصوم و كأنه قال صم عند اليقين بدخول شهر رمضان ولا يكفي الشك و عليه قوله اليقين لا يدخله الشك أي ان حكم اليقين لا يعطى للشك.

و يؤكد قوله فيما صم للرؤية و افطر للرؤية الذي دل على ان الصوم معلق على الرؤية التي تقيد العلم بدخول شهر رمضان.

ويؤيده أيضا بل يؤكد جملة من الروايات التي تدل على نفس هذا المعنى كقول الامام الباقر عليه السلام إذا رأيت الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فافطروا وليس بالراي ولا بالتظني ولكن

بالرؤية.

والجواب بانه الحكم بوجود الصوم متوقف على اليقين بدخول شهر رمضان كما قال لكن هذا الأمر فرع الاستصحاب لأنه مع عدم اليقين بدخوله يحصل مجرد الشك مع كون اليقين هو شعبان فلا يصح الصوم لأنه يستصحب فلذا لا يجب الصوم إلا عند وجود يقين ينقض اليقين السابق والا ان لم يوجد فالعمل على اليقين السابق وهو المدعى وهو على كل حال فان المتبادر من الرواية هو ما قاله الشيخ وهو الظاهر عرفا منها لا ما قاله الاخوند.

الكلام في دلالة الاخبار

وقع الخلاف في تحديد مدى دلالة الاخبار ولذا اختلفوا في التفصيل في الحجية على اقوال نستعرض أهمها

الأول التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

الثاني ذهب الإخباريون إلى التفصيل في الاستصحاب بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية فيجري في الثاني لكن لا يجري في الأول بل الشبهات الحكمية يجب فيها الاحتياط بناءً على مختارهم من ان الاصل هو الاحتياط لا البراءة.

واستدلوا على هذا التفصيل بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول من ان الشك في الحكم اما للشك في طروء الرفع واما للشك في تبديل الموضوع والاول هو النسخ فان رفع الحكم ليس إلا النسخ والشك في النسخ يجري فيه اصالة عدم النسخ ولا ربط لذلك بالاستصحاب واما الثاني فان الموضوع إذا تبديل فلا معنى لجريان الاستصحاب لان جريان الاستصحاب مشروط بوجود الموضوع.

والجواب لا حصر للشك بما ذكر فقد يكون الشك لتبديل صفة في الموضوع مع بقاء عرفا فان تبديل الصفة يغير الموضوع بحسب الدقة العقلية لا العرفية و قد يكون الشك مثلا للشك في خصوصية ما كالشك في عدم وجوب الجمعة والعيد في زمان الغيبة أو الشك في وجوب الجهاد الابتدائي أو الخمس كذلك لاحتمال اختصاص الوجوب بزمان الحضور و قد يكون الشك لعدم معرفة احده كما في الشك في جواز وطء الحائض بعد الطهر فانه ناشيء لأنه لا يعلم هل حرمة الوطء تكون إلى ان تطهر أو إلى ان تتطهر و تغتسل.

الدليل الثاني هو ادلة الاحتياط التي أمرت بالتوقف و الاحتياط بكل أمر مشكوك وهذا يشمل الشبهات الحكمية فعندئذ لا تشمله

ادلة الاستصحاب.

والجواب اولاً بطلان الاستدال بأدلة الاحتياط على الاحتياط كما مر في محله فضلاً ان ادلة الاحتياط في عرض ادلة الاستصحاب فلا تنفع في دفعها بل ادلة الاستصحاب مقدمة كما سيأتي ان شاء الله تعالى.

ثانياً لو سلمنا فالدليل يشمل الشبهات الموضوعية مع انهم قالوا بجريان الاستصحاب فيها و ان قيل ان خروجها بسبب الدليل الثالث أو غيره فعندها ينقل الكلام إليه اما هذا الدليل يتكفل بذلك.

الدليل الثالث ان روايات الاستصحاب لا اطلاق فيها ليشمل الشبهات الحكمية لوجود قدر متيقن بالشبهات الموضوعية فالقدر المتيقن يمنع من انعقاد الإطلاق.

والجواب ما عرفت من وجود عموم في هذه الروايات كاف في اثبات حجية الاستصحاب مطلقاً من جهتين.

الجهة الأولى التعليل الوارد في بعض هذه الاخبار حيث عللت بانه كان على يقين و العلة تعمم و تخصص.

الجهة الثانية ان اكثر هذه الاخبار ذكرت الاستصحاب كحكم

خاص في الموارد الواردة فيه ثم عقبه بكبرى تكون بمثابة قاعدة و قد اشرنا إلى ذلك سابقا فضلا عن كون اللام للجنس في معظمها.

الجهة الثالثة ضم الروايات إلى بعضها يفيد العموم غايته اقتصر في كل رواية على المورد المذكور فيها تبعا للسؤال و لم تخصص أي رواية منها بمورد دون مورد أو بينت اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية.

الثالث التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع.

عرفت ان المحقق الحلي ذهب إلى التفصيل بين الشك في المقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب و بين الشك في الرفع فيجري فيه والشيخ ارتضى هذا التفصيل إضافة إلى تفصيله بين الحكم العقلي فلا يستصحب و بين الحكم الشرعي فيجري فيه الاستصحاب.

ولمعرفة هذا التفصيل نقول ان المقتضي يطلق ويراد منه عدة معاني :

منها المقتضي التكويني الذي هو احد اجزاء العلة التامة المؤلفة منه ومن الشرط وعدم المانع المعبر عنه بالسبب والمؤثر.

ومنها المقتضي للحكم بمعنى موضوع الحكم أي ملاك الحكم من مصلحة أو مفسدة .

وليس مراد الشيخ احد هذه المعاني بل مراده معنى رابع كما صرح بذلك فالشك في المقتضي هو الشك في الشيء من جهة استعداده وقابليته للاستمرار كما لو شك في حياة زيد فالشك فيه من جهة المقتضي لأنه ليس من شأنه الاستمرار والبقاء و كما لو شك في البلوغ للصغير فهو شك في المقتضي لأنه ليس من شأنه ان يبقى غير بالغ و كذلك الشك في انتهاء الزواج المؤقت فليس فيه استعداد للبقاء و مثال ما فيه المقتضي للبقاء الملكية و الطهارة و نحوهما فان الملكية باقية ما لم يطرأ رافع.

المراد بالرافع ما يرفع الموجود بعد وجوده وهو في الأصل يشمل ما كان قابلا للاستعداد بذاته و مال لم يكن قابلا لذلك و يقابله المانع وهو الذي يمنع من المعدوم ان يوجد أو فقل يمنع من ان يؤثر المقتضي أثره كالماء الذي يمنع النار من الاحراق.

و مراد الشيخ من الرافع هنا هو ما يرفع الموجود بعد وجوده إذا كان هذا الموجود قابلا للاستمرار بنفسه لولا الرافع كان يشك بطرو النجاسة بعد العلم بالطهارة فان الطهارة فيها مقتضي الاستمرار ولكن النجاسة إذا وجدت رافعة لها.

اقسام الشك في الرفع

الشك في الرفع على نحوين شك في وجوده و شك في رافعية الموجود و الأول قسمان و الثاني اربعة :

اما الأول وهو الشك في وجود الرفع فهو ان يشك في أصل وجود ما هو رافع وهو قسمان :

القسم الأول ما إذا كان الشك في الشبهة الموضوعية كان علم بالطهارة و شك في طرو البول الرفع لها فهو شك في أصل وجوده و شك في الموضوع و ان كان يستتبعه الشك في الحكم.

القسم الثاني ما إذا كان الشك في الحكم بان علم بوجوب صلاة الجمعة و شك في طرو ما يرفع هذا الوجوب و هذا الشك مساوق للشك في النسخ لأنه على فرض وجود هذا الرفع فيكون نسخا للحكم السابق ول على فرض عدم وجوده فيثبت عدم النسخ و لهذا قال الشيخ بخروج هذا القسم عن محل النزاع وذلك للإجماع على ان الأصل فيه هو عدم النسخ سواء قلنا بحجية الاستصحاب أم لا.

ولكن هذا غير تام لأنه لا يصح النزاع فيه غايته لا ثمره عملية منه لأنه كغيره من الأقسام يصح ان نبحت في ان الاستصحاب

يجري فيها أم لا فإذا قلنا بجريانه فهو، وان لم نقل بجريانه فنلجأ إلى اصالة عدم النسخ فيكون القول ببقاء الحكم بسبب اخر غير الاستصحاب.

اما الثاني وهو الشك في رافعية الموجود بان يعلم بوجود شيء ولكن يشك في انه رافع أم لا وهو على اقسام اربعة :

القسم الأول ان يكون الشك في رافعية الموجود بسبب التردد في ان الموجود هل هو رافع أم لا فيكون التردد في الشبهة الحكمية و مثل له الشيخ بمن علم يوم الجمعة بوجوب الصلاة و صلى الجمعة فهنا يشك في ان الجمعة رفعت عنه التلief بالصلاة لتردده بين كون الرافع هو الجمعة أو الظهر و التردد في المقام للجهل بالحكم و مثله ما لو سافر و كان مكلفا بالصلاة وهو لا يعلم هل يجب القصر أو التمام و صلى قصرا فيشك في رافعية الموجود للتردد بين الرافع و بين غيره.

القسم الثاني الشك في رافعية الموجود للجهل بحكم الموجود كما لو خرج المذي فيشك في انه يرفع الطهارة و سبب الشك ليس تردده بين كونه هو الرافع أو غيره بل للشك في انه هو بالخصوص هل يكون رافعا أم لا سواء كان غيره رافعا أم لا.

والفرق بين القسمين انه في الأول تردد الرافع بين مصداقين

للجهل بالحكم و في الثاني الشك في مصداق واحد في انه رافع للجهل بالحكم.

القسم الثالث ان يكون الشك في رافعية الموجود للشك في انه مصداق للرافع المعلوم أم لا بمعنى انه كان يعلم الرافع ولكن كان يجهل في ان الموجود هو من مصاديقه أم لا فالشك ناشئ من الجهل بالمصداق لا من الجهل بالحكم مثاله ما لو علم بطهارة الماء وشك في ان الذي طرا عليه بلل مررد بين كونه بولا أو كونه مذيا و الفرق يظهر مما تقدم بين هذا القسم وبين القسمين السابقين فانه ناشيء من الجهل بالمصداق و السابقان نشا من الجهل بالحكم.

القسم الرابع ان يكون الشك في رافعية الموجود من جهة الجهل بكونه مصداقا للرافع المجمل المفهوم لا المعلوم المفهوم كالشك في النوم الذي حصل منه هل غالب على السمع و البصر أو على البصر فقط مع كون النوم الرافع مجمل المفهوم فلا يعلم هل هو النوم الغالب على السمع و البصر معا أو يكفي على البصر فقط فيكون الشك في اجمال مفهوم الرافع من جهة و في تردد المصداق من جهة ثانية.

ادلة الشيخ على التفصيل

استدل على التفصيل المذكور بعدة ادلة :

الدليل الأول و لم يذكره الشيخ من ان الروايات الدالة على حجية الاستصحاب وقعت جوابا عن سؤال و السؤال كان عن الشك في الرافع هذا من جهة و من جهة ثانية مورد السؤال قدر متيقن في مقام التخاطب فلذا يكون الجواب مقتصرا عليه و ناظرا إليه و عليه يكون الدليل خاصا بالشك في الرافع دون غيره.

و الجواب اولاً قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك ونحوه وارد مورد التعليل وهو عام ولا يضره القدر المتيقن.

ثانياً بعض الروايات لم تقيد لا سؤالاً و لا جواباً و كانت مطلقة و تقدم الكلام فيها فراجع.

الدليل الثاني أيضاً لم يذكره الشيخ وهو ان السيرة العقلانية القائمة على الاخذ بالحالة السابقة إنما هي جارية عند الشك في الرافع دون الشك في المقتضي و عليه فيفصل بينهما.

والجواب اولاً عدم تمامية دليل السيرة على الاستصحاب اصلاً و قد تقدمت الاشكالات على الاستدلال بها.

و ثانياً لو كانت السيرة قائمة على الاخذ بالحالة السابقة عند

الشك في الرفع فقط فهي غاية ما تدل عليه حجية الشك في الرفع و تكون ساكنة عن الشك في المقتضي فيرجع فيه إلى باقي الأدلة وهي مثبتة لا مانعة.

بعبارة ثانية التفصيل في السيرة لا ينفع في اثبات عدم حجية الاستصحاب في المقتضي بل دعوى قيام السيرة عن المنع بالعمل بالحالة السابقة عند الشك في المقتضي هو المانع ولكن هذا ليس المدعى.

ثالثا لا نسلم قيام السيرة اصلا على التفصيل المذكور لأنه لو سلمنا بقيام السيرة في الاستصحاب فهي قائمة من دون تفصيل و ذلك لان العقلاء لا يلتفتون اصلا إلى هذا التفصيل فهو مبني على الدقة العقلية ولا يوجد في تحاور العرف والعقلاء.

الدليل الثالث وهو ما اعتمد عليه الشيخ وحاصله ان يقال :

اولا انه قد ورد في صحيحة زرارة الأولى لفظ نقض والمراد بالنقض لغة ما يقابل الإبرام وهو رفع الهيئة الاتصالية.

ثانيا والمعنى الحقيقي للنقض في الرواية ممتنع لان النقض المنهي عنه هو نقض اليقين مع انه عند حصول الشك لا يقين فالهيئة الاتصالية لليقين قد ارتفعت عند الشك فطلب المولى عدم

رفعها مستحيل.

ثالثا مع تعذر المعنى الحقيقي لليقين فحمل على المعنى المجازي والمعنى المجازي معدد في المقام فتارة يراد منه رفع اليد عن الشيء بمعنى عدم ترتيب الاثر عليه مطلقا أي سواء كان هذا الأمر قابلا للاستمرار أم لا مل يكن و تارة يراد منه رفع اليد كسابقه لكن في خصوص ما كان قابلا للاستمرار و هذا المعنى الثاني اقرب من الأول و من المعلوم ان اللفظ يحمل عل اقرب المجازيات والدليل على انه اقرب لأنه إذا كان المقتضي للاستمرار موجودا ففيه إبرام فيكون اليد كالنقض الحقيقي من ناحية رفع هذا الإبرام اما لو لم يكن المقتضي للاستمرار موجودا فلا إبرام فاستعمال النقض في رفع اليد عنه يكون بعيدا.

وذكر المصنف من ان القرينة على هذا الحمل هو نفس الفعل أي النقض فهو مخصص لمتعلقه بما كان قابلا للاستمرار و يقال بعبارة ثانية كما فسره صاحب الكفاية ان اسناد النقض إلى اليقين لا يصح لما عرفت من ان اليقين قد ارتفع فيكون الاسناد إلى المتيقن و هو خاص بما له قابلية الاستمرار حتى يكون الشك فيه مستحكما فالنقض لا يكون إلا في الشيء المبرم و معه يتم المدعى ان النهي عن لانقض خاص بما إذا كان الشك في الرافع مع وجود المقتضي للاستمرار.

اشكل على قول الشيخ بعدة اشكالات :

الاشكال الأول انه هنلك راويات لم يرد فيه لفظ النقض ولذا هي مطلقة من ناحية الشك في المقتضي أو الرفع.

ان قلت تقييد هذه المطلقات بالروايات الدالة على التقييد وهي التي ورد فيها لفظ النقض ؟.

نقول لا يصح هذا التقييد لان روايات النقض كانت خاصة بما قاله الشيخ لو سلمنا لكن لم تكن مانعة من القسم الثاني وهو الشك في المقتضي بل هي ساكنة عنه و يبقى الإطلاق على حاله لعدم وجود المنافي له.

الاشكال الثاني إذا تعددت المعاني المجازية فان اللفظ يحمل على اقرب المعاني المجازية بحسب الاستعمال و في مقامنا استعمال النقض في خصوص ما هو قابل للاستمرار لأنه اقرب بحسب الواقع فهي اقربية عقلية غير ناشئة من الاستعمال وهذا لا ينفع في المقام و مثلنا سابقا في استعمال لفظ الاسد فانه قد يستعمل في النمر و في الرجل الشجاع لكن الثاني هو المقدم عند عدم اليقين لأنه اقرب في عالم الاستعمال مع انه بحسب الواقع النمر هو اقرب.

الاشكال الثالث من ان النقض لغة معناه الافساد والابطال و منه قولهم نقضت الطهارة أي بطلت و منه نقض العهد أي افساده و ابطاله و نقض الحبل هو حل ابرامه والشيخ فسرہ برفع الهيئة الاتصالية فيكون بمعنى الانفصال لأنه هو المقابل للاتصال و هو معنى بعيد عن التبادر العرفي و بعيد عما صرح به اهل اللغة فلا يصح ان نقول نقضت العهد بمعنى فصلته.

واجاب المصنف مناصرة للشيخ بان المراد من النقض الانحلال لأنه يصح أن يكون المقابل للاتصال أيضا فيكون المراد برفع الهيئة الاتصالية أي حلها وهذا المعنى يستعمل في الجميع فيستعمل في حل العقد و العهد و الحبل بمعنى ابطاله و في حل المتصل بمعنى انفصاله غايته عبر عنه بالخاص مسامحة.

وفيه الاشكال ليس في استعمال لفظ النقض بمعنى الاتصال في معنى العقد فقط حتى يأتي جواب الشيخ بل الاشكال ان لا يستعمل لفظ النقض بمعنى الاتصال اصلا فليس المراد من النقض الاتصال ولا الحل الشامل للافساد والاتصال بل المراد منه معنى واحد وهو الافساد والابطال وهو صريح اهل اللغة.

و عليه إذا كان المراد منه خصوص الافساد لا رفع المتصل فيبطل دليل الشيخ من رأس.

الاشكال الرابع وهو ما ذكره صاحب الكفاية و حاصله ان لفظ النقض في الرواية قد اسند لفظا إلى اليقين و هو اما يراد منه ما اسند إليه وهو اليقين واما يراد منه المتيقن.

فعلى الأول ان اريد اليقين فاليقين لم يرتفع بل هو باق حتى عند الشك لذا كان مبرما و محكما سواء كان متعلقه قابلا للاستمرار أم لا عندئذ لا اشكال في استعمال النقض فيه و يكون شاملا لجميع اقسام الشك مثاله ما لو تيقن حياة زيد و شك في موته فعند شكه يبقى يقينه والا لما كان معنى للنزاع و هذا اليقين معلوم البقاء و هو محكم و الذي يمكن ان لا يكون قابلا للاستمرار هو متعلق اليقين وهو الحياة ولكن لم يسند النقض إليه حسب الفرض.

وعليه إذا كان الاسناد إلى اليقين فهو يصح و إذا كان صحيحا و مطلق فيشمل الشك في المقتضي و الشك في الرافع و سيأتي الكلام مفصلا في مسألة الاسناد إلى اليقين.

و على الثاني إذا كان الاسناد إلى اليقين فهو يصح و إذا كان صحيحا و مطلق فيشمل الشك في المقتضي و الشك في الرافع و سيأتي الكلام في مسألة الاسناد إلى اليقين و على الثاني ان اريد من اليقين المتيقن فعندها ان سلمنا ان المراد بالنقض خصوص

رفع المحكم فان المتيقن يكون مختصا بما كان قابلا للاستمرار و لكن ارادة المتيقن من اليقين غير صحيحة لأنه اسناد لفظ النقض إلى اليقين و ارادة المتيقن منه هو استعمال مجازي فمراده لا تنقض اليقين أي لا تنقض المتيقن هو مبني على حذف المضاف فمراده لا تنقض متعلق اليقين و كلاهما غير تام لان الاستعمال المجازي بحاجة إلى علاقة تصحح هذا الوضع من مناسبة و لا مناسبة و لا علاقة بينهما و حتى لو كان هناك علاقة بين اليقين و المتيقن و مناسبة مع ذلك لا يصح لان الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة و ولو كانت القرينة هي استحالة استعمال النقض في اليقين و في المقام لا قرينة و لا استحالة في استعماله في اليقين حتى نضطر إلى المجاز.

و اما الثاني وهو حذف المضاف فهو أيضا بحاجة إلى قرينة و لا قرينة في المقام.

و عليه فان اسناد لفظ النقض إلى المتيقن لا يصح و اسناده إلى اليقين يصح وهو شامل لجميع انواع الشك ثم انه من هذه الاشكالات يتبين ان التفصيل بين الشك في المقتضي و الشك في الرافع ليس في محله و كذا يتبين بطلان تفصيل السبزواري المتقدم.

ثم ان المصنف يريد ان يبني ان التفصيل المذكور لا يصح ببيان زائد عما تقدم و ذكر ثلاث مقدمات قبل بيان المختار.

المقدمة الأولى حاصلها انه لفظ النقض في الرواية اسند إلى اليقين وأريد منه اليقين لأدلة :

منها نفس ظهور الرواية هو في ان اليقين بما هو يقين هو المقتضى لعدم نقضه وللبناء عليه فهو العلة كما عرفت سابقا و هذا يقتضى كون الاسناد إليه.

ومنها نفس ظهور الرواية ولو لم يكن اليقين علة لان النقض لفظا اسند إليه فيحمل الاسناد على ما هو عليه والحمل على غيره هو خلاف الظاهر.

ومنها ان اليقين كان مقابلا للشك و ليس المراد من الشك المشكوك و لم يقل بذلك احد و إلا لاختل المعنى فبمقتضى المقابلة يراد باليقين معناه ولا يراد المتيقن.

ومنها عدم صحة اسناد النقض الى المتين لأنه يكون مجازا و على نحو حذف المضاف وكلا الأمرين لا يصح كما عرفت.

المقدمة الثانية ان نقض اليقين على نحوين نقض على نحو

المصدق الحقيقي بان لا يستمر و يرفع و يتبدل بالشك و نقض على نحو المصدق العملي بان يعمل على اساس نقضه و يبني عليه مقابل عدم نقضه عملا أي يعمل على انه باق.

والمعنى الأول للنقض حاصل لأنه وان كان عند الشك على يقين سابق لكنه لم يعد على يقين حالي فاليقين قد ارتفع وانتقض حقيقة لكن في زمن الشك و عليه النهي عن النقض بهذا المعنى لا يصح لأنه نهى عن شيء حاصل فهو خارج عن القدرة.

ولذا يكون المراد به المعنى الثاني أي المصدق العملي فالنهي عن نقض اليقين بالشك معناه ان يبني على بقاء اليقين عملا وان لم يبق حقيقة فهو نهى عن الغائه عملا أي انه يكون المطلوب عدم الاعتناء بالشك عملا كأنه لم يكن و ان كان حقيقة هو موجود.

و من جهة أخرى الاعتناء باليقين و البناء عليه المراد به البناء على حكم المتيقن فيه بيانه ان الأحكام اما ثابتة لليقين بما هو يقين الذي هو صفة قائمة بالنفس واما ثابتة للمتيقن من طهارة و نجاسة ونحوهما.

اما الأول فغير مراد لسببين لأنه لا يوجد احكام متعلقة على اليقين بما هو يقين نعم قالوا بترتب احكام جزئية عليه في مسألة

النذر لكن هذا لا يعطي قاعدة عامة ولانه بارتقاع اليقين حقيقة ترتفع احكامه لو وجدت من باب ارتقاع الحكم بارتقاع موضوعه ولذا كان المراد منا الاحكام الثابتة للمتيقن.

بناءً على ما تقدم من ان المراد بالاحكام احكام المتيقن لا اليقين فيقع البحث في المصحح لإسناد النقض إلى اليقين فهو احد امور اربعة :

الأول ان يكون على نحو المجاز بمعنى انه أطلق لفظ اليقين و يريد منه لفظ المتيقن ولكن عرفت عدم صحة هذا الاستعمال لعدم المناسبة بين المعنيين.

الثاني ان يكون على نحو حذف المضاف فيراد لا تنتقض متعلق اليقين فالمحذوف لفظ المتعلق و أيضا هذا المعنى غير تام لعدم القرينة عليه.

الثالث ان يكون على المجاز في الاسناد كما في قولك انبت الربيع البقل فالمجاز في الاسناد لا في الكلمة و كذلك هنا قال لا تنتقض اليقين فالمفعول الحقيقي هو المتيقن و اسند النقض لليقين مجازا و يحتاج الاسناد المجازي إلى مصحح وهو هنا اتحاد اليقين و المتيقن أو كون الأول طريقا للثاني هذا ما قاله قده ولكن هذا لا ينم لأنه إذا وجد المصحح للاسناد بهذا الشكل فهو

مصحح للمجاز في الكلمة مع انه قال بعدم صحته كما تقدم.

الرابع ان يكون على نحو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن من باب ان المتيقن لازم معناه كما في قولك زيد كثير الرماد فهو كناية عن الكرم عبر بكثرة الرماد لأنه ناشيء من اشتعال النار ليراها الضيف و لكثرة الطبخ

و اختار المصنف هذا الوجه لاسباب:

الأول لأنه مشتمل على بلاغة اكثر من الاستعمالات الثلاثة فمع دوران الأمر بين البليغ والابلق يقدم الابلغ.

الثاني لأنه مشتمل على محافظة على ظهور الرواية لان ظهور الرواية كما عرفت في كون الاسناد إلى اليقين فيبقى على ظهوره وإسناده الحقيقي لكن يكون كناية عن معنى اخر.

الثالث لوجود شرائط الكناية فيه فانه في الكناية هناك مراد استعمالى و مراد جدى فقولك زيد كثير الرماد المراد الاستعمالى فيه كثرة الرماد لكن المراد الجدى هو الكرم و بينهما ملازمة وفي مقامنا قال لا تتقضى اليقين فإذا نظرنا إلى المراد الاستعمالى من دون تصرف بالظهور فهو عدم نقض اليقين لكن المراد الجدى هو العمل على وفق المتيقن والعلاقة بينهما هي

الملازمة و منه تعرف بان اسناد النقض كان حقيقة إلى اليقين والمراد الاستعمالي كان على ذلك وان كان المراد الجدي مغايرا هذه المقدمة الثالثة قدمها المصنف لبيان ان المراد بالنقض المنهي عنه النقض العملي لا الحقيقي و تقدمت مفصلة فلم يكن داعي لجعلها مقدمة مستقلة.

من التفصيلات في الاستصحاب ما ذهب إليه الشيخ من التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه الاستصحاب وبين الحكم العقلي فلا يجري و الدليل على انه إذا كان الحكم مستقادا من النقل فعندئذ تشخيص الموضوع ووحدته يكون بيد العرف فيمكن ان يرى العرف وحدة الموضوع الحاصل عند ليقين مع الموضوع عند الشك و ان طرا بعض التغير من فقدان صفة أو زيادتها و إذا بقي الموضوع واحدا فيمكن جريان الاستصحاب فيه لتحقق شرطه وهو وحدة الموضوع ولكن إذا كان الحكم مستقادا من العقل ثم ثبت شرعا للملازمة فعندها يكون تشخيص الموضوع بيد العقل والعقل لا يخلو اما ان يحرز الموضوع بجميع قيوده فعندها لا يرد الشك اصلا لان احراز الموضوع يعني احراز الحكم واما ان لا يحرز الموضوع بان ينتقي احد قيوده مما يوجب الشك فعندها وحدة الموضوع و ان كانت ثابتة عرفا ولكن العقل لا يرى ذلك فان ادركه لانتفاء قيد يعني انتفاء الحكم و معه أيضا لا شك.

والجواب كما قال صاحب الكفاية بانه عند انتفاء قيد في الموضوع فالعقل لا يحرز الموضوع ولكن يحرز عدم بقاء الحكم لعدم إحراره مناط الحكم فيبقى احتمال بقاء الحكم موجودا وهذا كاف في جريان الاستصحاب.

وبعبارة ثانية انه في المقام احرزنا اولا ثبوت الحكم الشرعي إضافة لثبوت الحكم العقلي ببركة الملازمة و مع انتفاء قيد في الموضوع و ان انتفى الحكم العقلي لكن ليس لازمه انتفاء الحكم الشرعي لان الملازمة هي بين ثبوت الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي فقد يوجد حينئذ قد لا يوجد.

و من التفصيلات ما عليه الفاضل النراقي و السيد الخوئي من انه الشبهات الموضوعية يجري فيها الاستصحاب و هذا لاكم فيه مورد الاخبار و الأدلة واما الشبهات الحكمية الاستصحاب لأنه استصحاب بقاء الحكم معارض دائما باستصحاب عدم الجعل له مثلا لو شك بالماء المتمم للكر عند ملاقاته للنجاسة بانه تتجس أم لا فهو قبل التيمم كان حكمه النجاسة بالملاقاة فاستصحاب هذا الحكم معارض بعدم الجعل للنجاسة من قبل وضع الشريعة فيتعارضان و يتساقطان.

و الجواب انه لو سلمنا معارضة الاستصحاب باستصحاب عدم

الجعل فاستصحاب عدم الجعل هذا معارض بما يسقطه فلا يعارض استصحاب الحكم بيانه انه في مثال الماء هناك استصحاب لعدم جعل النجاسة لكن يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة فان الطهارة لم تكن مجعولة لانها قل الشرع حسب الفرض فيتعارضان و يتساقطان و يبقى استصحاب الحكم المشكوك بلا معارض و مثاله ما لو شك في حرمة شيء فاستصحاب بقاء حرمة يجري ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الحرمة لان استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الحلية فليس هناك جعل اصلا.

فضلا عن ان الشبهات الموضوعية كاستصحاب الحدث أو الوضوء مثلا معارض بالعدم الازلي وهناك اجوبة كثيرة لا يسعها المقام.

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول استصحاب الكلي.

ينقسم الاستصحاب باعتبار المستصحب الى قسمين أساسيين :

الأول استصحاب الجزئي وهو فيما إذا كان المستصحب جزئياً سواء كان في الأحكام أم كان في الموضوعات مثال الأول استصحاب وجوب الخمس في عصر الغيبة وهو حكم تكليفي أو استصحاب زوجية فلان وهو حكم وضعي و مثال الثاني استصحاب حلية المائع.

الثاني استصحاب الكلي وهو فيما إذا كان المستصحب كلياً كاستصحاب كلي وجوب الصلاة يوم الجمعة المررد بين صلاتي الظهر والجمعة وينقسم المستصحب الكلي باعتبار الشك إلى ثلاثة اقسام :

الأول وهو فيما إذا تيقن بحدوث الكلي لليقين بحدوث فرده ثم شك في بقاء الكلي للشك في بقاء هذا الفرد مثاله في العرفيات ما لو تيقن دخول الحيوان إلى الدار لتيقنه بدخول الفيل و شك في بقاء الكلي وهو الحيوان للشك في بقاء فرده وهو الفيل.

ومثاله في الشرعيات ما لو تيقن كلي الحدث لتيقنه بحدوث فرده و شك في بقاء الكلي للشك في تعيين الفرد الذي تحقق فيه الكلي بان كان مرردا بين قصير الاجل و طويله أو فقل مررد بين مقطوع الارتقاع و مقطوع البقاء.

مثاله في العرفيات ما لو تيقن وجود الحيوان للقطع بدخول البق

أو الفيل و بعد مرور عمر البق وهو سنة كما قيل نشك في بقاء الكلي للشك في تعيين الفرد الذي تحقق فيه الكلي لأنه ان كان هو البق فهو مقطوع الارتفاع وان كان هو الفيل فهو مقطوع البقاء.

ومثاله في الشرعيات في الموضوعات كما لو خرجت رطوبة مرددة بين البول و المنى ثم توضأ فيشك في بقاء كلي الحدث لان الرطوبة لو كانت بولا فهو مقطوع الارتفاع ولو كانت منيا فهو مقطوع البقاء و في الأحكام مثاله ما لو علم بوجوب الصلاة المردد بين الجمعة و الظهر و بعد مضي زمان صلاة الجمعة شك فشي بقاء الوجوب لأنه لو كان الوجوب للجمعة فهو مقطوع الارتفاع و ان كان الوجوب للظهر فهو مقطوع البقاء ما لم يحصل الغروب.

الثالث ان يعلم بحدوث الكلي للقطع بحصول فرده ولكن يشك في بقاء الكل للعلم بذهاب الفرد و الشك بطول فرد اخر محله كما لو علم بوجود الحيوان لعلمه بدخول البق ثم علم بموت البق ولكن شك في دخول الفيل محله .

ومثاله في الشرعيات ما لو علم بوجوب تطهير المسجد للعلم بالنجاسة من الدم ثم علم بطهارته من الدم ولكن شك في حلول

نجاسة أخرى فيشك بوجود التطهير .

الكلام في جريان الاستصحاب في هذه الأقسام.

اما استصحاب الكلي القسم الأول فانه يجري فيه الاستصحاب بلا اشكال سواء كان في الكلي أم كان في الفرد وذلك لتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق مع وحدة الموضوع.

استصحاب الكلي القسم الثاني ذهب المشهور إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم و ذلك لتحقق ركنيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء هذا بالنسبة إلى الكلي اما نفس الفرد فلا يجري فيه بما هو فرد مستقل لأنه إذا كان قصير الاجل فهو معلوم الارتفاع و ان كان طويل الاجل فهو معلوم البقاء ولكن غير المشهور اشكل على جريان الاستصحاب في هذا القسم.

الاشكال الأول ان الكلي هنا هو الكلي الطبيعي الموجود بوجود افراده لا الكلي المنطقي ولا الكلي العقلي ولازم هذا ان لا يجري الاستصحاب لعدم تحقق ركنه وهو الشك في البقاء و ذلك لأنه قصير الاجل مقطوع بارتفاعه و طويل الاجل مشكوك بحدوثه و عليه لا شك بما تيقن به سابقا فلا استصحاب.

والجواب كما عليه المشهور من انه هنا خلط بين الكلي و بين افراده فالمستصحب بحسب وجوده الخارجي هو الوجود المضاف إلى الكلي لا إلى الفرد مع تشخصاته أي بما له من خصوصيات تعينه و تقرده عن غيره فاستصحاب الفرد لا يجري للاشكال المذكور ولكن الاستصحاب المضاف للكلي الطبيعي يصح لتحقق ركنيه.

ثم ان فرد الكلي بما هو كلي معلوم البقاء لأنه ان كان هو قصير الاجل فهو معلوم الارتفاع بالعلم الحقيقي الوجداني وان كان طويل الاجل فباعتبار الشك في حدوثه نبني على عدمه فهو معلوم الارتفاع بالعلم التعبدي الناشئ من الاصل على ان ارتفاعه من باب عدم وجوده اصلا لا انه وجد ثم ارتفع.

واما كونه مشكوك الحدوث فلانه لا يعلم قصير الاجل أو طويله فكل الفردين بلحاظ الآخر مشكوك الحدوث.

ولكن يشكل على الأمر الأول وهو دعوى جريان الأصل في طويل الاجل لأنه الأصل عدم حدوثه عند الشك معارض باصالة عدم حدوث قصير الاجل للشك بحدوثه و لا مرجح لاحدهما.

الاشكال الثاني على استصحاب الكلي القسم الثاني.

ان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الطويل الاجل و ذلك لان الكلي لو كان متحققا في قصير الاجل لكان مقطوع الارتقاع و الشك في بقاءه ولذا يتعين كون الشك فيه للشك في كون الفرد هو طويل الاجل ثم ان الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب و الأصل في السبب هو طويل الاجل هو عدم حدوثه للشك في حدوثه و إذا جرى فلا موضوع بعد للشك في المسبب لان باصالة عدم الحدوث للطويل يحرز تعبدا وجود الكليل في القصير و معه لا شك في بقاءه فلا استصحاب.

الجواب عن الاشكال الثاني.

اولا الشك في بقاء الكلي ليس مسببا عن الشك في الفرد الطويل بل ان الشك في الكلي ناشيء من الشك في تعيين الفرد في انه هو القصير أو الطويل فالشك ناشيء من التردد بين الفردين واحتمال كونه القصير فيرتفع به لا انه ناشيء من الطويل.

ثانيا ان القول بجريان اصالة عدن حدوث الفرد الطويل غير تامة و ذلك لان اصالة عدم حدوثه معارضة باصالة عدم حدوث القصير غايته هنا تردد بين الحدوثين.

ثالثا لو سلمنا بان استصحاب الكلي مسببا هو عن طويل الاجل

مع ذلك لا يقدم الأصل في السبب عليه لان هذا جار إذا كان المسبب من الآثار الشرعية و في مقامنا هو من الآثار العقلية فلا يجري إلا على القول بالأصل المثبت.

استصحاب الكلي القسم الثالث

وقع الخلاف في حجية الاستصحاب في هذا القسم و عدمه فذهب المشهور إلى عدم الحجية و ذهب الشيخ إلى التفصيل و لم يصرح احد بجريانه مطلقا ولكن لازم قول بعض الفلاسفة كما سترى.

ثم ان التقسيم في المقام ناشيء من قول الشيخ الذي فصل فيه و الأقسام ثلاثة :

الأول ان يكون الشك في بقاء الكلي للشك في حدوث فرد اخر في ظرف الفرد الأول كمن قطع بدخول الحيوان لدخول البق و شك في بقاء الحيوان لدخول الفيل في ظرف وجود البق.

الثاني ان يكون الشك ناشئا من الشك في حدوث فرد اخر مقارنة للفرد الأول بان يشك بدخول الفيل عند خروج البق.

الثالث ان يكون الشك ناشئا من الشك في تبديل الفرد أو ارتفاعه

مثاله ما لو علمنا بوجود السواد الشديد ثم شككنا في تبدله بالسواد الضعيف أو ارتفاعه بالبياض و ستعرف الاشكال على هذا التقسيم عند عرض قول الشيخ.

ادلة الاقوال

استدل المشهور على عدم جريان الاستصحاب مطلقا بانه الكلي المستصحب هو الكلي الطبيعي الموجود بوجود افراده لا ان المستصحب هو ماهية الكلي بما هي هي هذا من جهة ومن جهة ثانية ان نسبة الكلي إلى افراده نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددة بمعنى اخر ان الكلي المعلوم الحدوث هو الكلي الفرد الأول وهو غير مشكوك البقاء للقطع بارتفاعه و الكلي في الفرد الثاني مشكوك الحدوث ولا يقين بثبوته حتى يستصحب فهنا كلي أول وكلي ثاني وهما متغايران ولا وحدة بينهما لا بحسب الدقة العقلية ولا بحسب الدقة العرفية و منه يظهر الفرق بين هذا القسم و بين القسم الثاني فانه في القسم الثاني كان الكلي معلوم الحدوث و مشكوك البقاء فما تعلق به اليقين تعلق به الشك واما القسم الثالث فالكلي المعلوم الحدوث هو مغاير للكلي المشكوك الحدوث بل حتى لو قطعنا بوجود فرد اخر بعد ذهاب الفرد الأول فالكلي الثاني معلوم الحدوث ولكنه هو وجود اخر مغاير لوجود الكلي الأول.

دليل من قال بجريانه مطلقا : عرفت انه لم يصرح احد بجريانه مطلقا ولكن هو لازم قول البعض حيث ان ابن سينا عن الرجل الهمداني وهو غير معلوم من ان نسبة الكلي إلى افراده نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددة وهذا لازم ان يكون الكلي في المقام واحدا وان تعددت افراده فالكلي الموجود بالفرد الأول يبقى بنفسه موجودا بالفرد الثاني لا ان هنالك وجودين للكلي.

و نحت له دليل اخر من انه يكفي في جريان الاستصحاب الوحدة النوعية في الموضوع فان الكلي الأول متحدمع الكلي الثاني في الحقيقة النوعية و ان لم يتحد في الحقيقة الخارجية عند المشهور و إذا كان كذلك فالموضوع واحد عند العرف فيمكن جريان الاستصحاب فيه.

والجواب اما بالنسبة للدعوى من ان نسبة الكلي إلى الافراد نسبة الأب الواحد إلى أبنائه فهي دعوى ممنوعة السبب فيه ان الكلي لا وجود استقلالي له بل وجوده عرضي يتبع افراده فإذا وجد الفرد وجد الكلي والا فلا فلما وجد الفرد الأول وجد الكلي في ضمنه فلما ارتفع ارتفع هذا الكلي و وجد فرد اخر يعني وجود حصة أخرى من هذا الكلي مغاير له بحسب الحقيقة الخارجية و ان اتقفا في النوع فهذا شيء اخر.

واما بالنسبة للدعوى الثانية فلم يقل بها احد لان العرف لا يرى وحدة الموضوع في الوحدة النوعية بل المدار عندهم على الوحدة الخارجية وذلك لان ما تعلق به اليقين حتى يستصحب لا بد ان يتعلق به الشك بعينه لا بفرد اخر مساوق له نوعا والا لاستصحبنا طهارة الماء المشكوك لاتفاقه نوعا مع ماء اخر معلوم الطهارة.

دليل قول الشيخ

اما بالنسبة للصورة الأولى فيما لو كان الشك ناشئا من الشك في حدوث فرد اخر في ظرف حدوث الفرد الأول فهنا يجري الاستصحاب لان الكلي المعلوم سابقا مردد بين ان يكون باق ولا يرتفع بارتفاع الأول على فرض حدوث الثاني و بين ان يكون غير باق و يرتفع بارتفاع الأول على فرض عدم حدوث الثاني فيكون المشكوك في المقام هو عين المتيقن فيجري فيه الاستصحاب.

واما بالنسبة إلى الصورة الثانية فيما إذا كان الشك ناشئا من الشك في حدوث فرد اخر مقارن لارتفاع الفرد الأول فانه لا يجري فيها الاستصحاب لان الكلي المعلوم سابقا ارتفع يقينا ووجوده في ضمن الفرد الآخر مشكوك الحدوث فلا معنى

لاستصحابه.

واما بالنسبة للصورة الثالثة فيما لو شكنا بالكلي للشك في تبدل الفرد الشديد إلى مرتبة اضعف أو انه قد ارتفع كالشك في السواد في انه اصبح ذا مرتبة ضعيفة من السواد أو انه اصبح ابيض اللون ففي هذه الحالة يجري الاستصحاب لتحقق ركنيه من اليقين السابق بوجود هذا الفرد والشك اللاحق بارتفاعه غايته هنالك تبدل من الشدة إلى الضعف على فرض بقائه لكن هذا التبدل لا يصيره فردا اخر لأنه العرف يراه فردا واحدا والعبرة في تحديده يرجع اليهم فالسواد الضعيف هو استمرار للسواد الشديد فينحصر الشك في ارتفاع الفرد مع اليقين السابق بوجوده وهذا كاف لصحة جريان الاستصحاب.

ولكن اشكل على الشيخ :

اما بالنسبة للصورة الثانية فقد اعترف بعدم جريان الاستصحاب فيها فلا كلام واما بالنسبة للصورة الأولى فيرد.

اولا بالنقض عليه بما لو احدث بالنوم و احتمال حصول فرد اخر وهو الجنابة في ظرفه أي قبل الاستيقاظ فهو من الصورة الأولى مع انه لا يجري الاستصحاب فيها والا لو جرى فيجب عليه الغسل والوضوء مع انه يجب الوضوء فقط بالاتفاق.

ثانياً الشك في هذه الصورة هو شك في استعداد الكلي للبقاء و
قابليته للاستمرار في الزمن اللاحق لاحتمال حدوث فرد اخر
وهذا الشك هو من الشك في المقتضي مع ان الشيخ قائل بعدم
جريان الاستصحاب فيه.

ثالثاً ان هذا القول لازمه الالتزام بان نسبة الكلي إلى افراده نسبة
الآباء المتعددة إلى الأبناء مع انه مما لا يمكن للشيخ الالتزام به
و لا يصح دليل الشيخ إلا على هذا المبنى فلا مصحح اخر له و
عرفت انه مبنى شاذ.

واما بالنسبة للصورة الثالثة فانه يجري فيها الاستصحاب و ما
قال الشيخ صحيح ولكن جعل هذه الصورة من القسم الثالث ليس
في محله لان الاستصحاب فيها ليس في السواد بل للسواد كفرد
غايته على فرض بقاء هذا الفرد فقد يتبدل إلى مرتبة اضعف و
التبدل بالشدة والضعف لا يضر لأنهما من اوصاف الموضوع
لا من قيوده و مقوماته و عليه فهو من استصحاب الفرد لا من
استصحاب الكلي و لو سلمنا جدلاً بانه من استصحاب الكلي فهو
من استصحاب الكلي القسم الأول لان الفرد فيه واحد لا متعدد.

التنبيه الثاني

في استصحاب الفرد المررد (الشبهة العباية)

هذه الشبهة هي اشكال اورده على استصحاب الكلي القسم الثاني و ليست هي من التنبهات عند الاعلام و حاصلها انه لو لاقت النجاسة طرف العباءة و لم يدر انه الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فتصير النجاسة اما معلومة البقاء ان كانت في الطرف الاعلى أو معلومة الارتقاع ان خ كانت في الطرف الاسفل فهي من استصحاب الكلي القسم الثاني و مقتضى الاستصحاب الحكم بالنجاسة لملاقي الثوب مع انه بالاتفاق لا يحكم بذلك.

اجيب عن الشبهة بأجوبة متعددة احدها.

انه الملاقي للعباءة محكوم بالطهارة على كل حال لأنه اما لاقى الطرف المغسول فهو مقطوع الطهارة واما لاقى الطرف غير المغسول و النجاسة فيه غير حاصلة لا وجدانا ولا تعبدا.

اما عدم النجاسة وجدانا فلانه مشكوك النجاسة بحسب الفرض واما عدم النجاسة تعبدا فلان الحكم بها متوقف على استصحاب الكلي القسم الثاني أو على استصحاب الفرد المردد.

اما استصحاب الكلي القسم الثاني فانه غير كاف في المقام و ذلك لان الفرد المشكوك من آثار هذا الكلي العقلية فاستصحاب النجاسة للفرد باستصحابها للكلي يكون من الاستصحاب للأصل

المثبت وهو غير حجة.

واما استصحاب الفرد المردد فغير حجة كما سيأتي بيناه.

اما الفرق بين الاستصحاب للكلي القسم الثاني و بين استصحاب الفرد المردد فحاصله انه الاثر المترتب على المستصحب وهو الحكم بالنجاسة للفرد في المقام اما هو اثر مترتب على الكلي وهو القدر المشترك بين الفردين فيكون من الأول وان كان مترتبا على الفرد المخصوص فهو من الثاني لأنه في استصحاب الكلي المستصحب هو الكلي لا الفرد والأثر المترتب عليه هو المقصود ولا يصح استصحاب الكلي لاثبات اثر الفرد لان الفرد لازم الكلي فإثبات أثره اثبات اثر اللازم وهو من الأصل المثبت.

بينما في الثاني ان اريد استصحاب لاثبات اثر الفرد فالمستصحب هو الفرد المدد بين مقطوع الارتفاع و بين مقطوع البقاء.

و مقامنا من الثاني لان الاثر الذي يراد اثباته هو النجاسة وهو اثر للفرد لا للكلي فإثبات النجاسة متوقف على استصحاب الفرد المردد ولا يصح اثباته باستصحاب الكلي كما عرفت.

الكلام في استصحاب الفرد المردد

ذهب الاعلام على عدم حجية استصحاب الفرد المردد إلا من السيد اليزدي (2) ولكن اختلفوا في سبب ذلك على وجهين :

الأول للمحقق النائيني من انه انتفى ركنه وهو الشك في البقاء والثاني ما ذكره المصنف و عليه الاكثر من انه انتفى ركنه وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الشك في البقاء.

حاصل الوجه الأول انه لا شك في البقاء لان الطرف المغسول معلوم الطهارة على فرض نجاسته و الطرف غير المغسول معلوم النجاسة على فرض انه هو المتنجس فلا يوجد شك على كلا الحالتين.

وفيه من ان هذا الوجه مبني على الفرض والتقدير فانه على تقدير نجاسة المغسول فهو مقطوع الطهارة و كذا العكس الذي يرفع الشك هو العلم الفعلي لا العلم التقديري فانه مع العلم التقديري يبقى الشك في المقام

الثاني وحاصله ان اليقين بالنجاسة على نحوين الأول اليقين بنجاسة الفرد المجرد أي الفرد بما هو فرد بقطع النظر عن

خصوصيته من كونه هو الاعلى أو الاسفل وهذا اليقين موجود ولكنه في الحقيقة قدر مشترك و كلي لأنه يصلح للانطباق على الفرد الاعلى والاسفل لذا هو خارج.

النحو الثاني اليقين بنجاسة الفرد المخصوص أي الفرد بوصفه الخاص بكونه الاعلى أو الاسفل.

و هذا اليقين غير حاصل في المقام لأنه لا يقين بنجاسة الفرد الاعلى بما هو أعلى من دون نظر للآخر ولا يقين بنجاسة الاسفل بما هو أسفل غايته هناك يقين بالنجاسة المرادة بين الفردين.

و عليه فاليقين متعلق بكلي النجاسة وهو غير نافع في المقام وما هو نافع هو نجاسة الفرد المخصوص وهو غير متيقن و غير متيقن و معه لا يمكن جريان الاستصحاب.

إلى هنا انتهى الكلام في الاستصحاب واما باقي الأصول العملية فلم يعثر عليه في كتابات المصنف (رحمة الله عليه) ولذا ارتأينا ان نذكرها ولو إجمالاً تنميماً للفائدة.

الأصل الثاني البراءة

تمهيد مجرى البراءة هو الشك في أصل التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة و قد يكون ذلك في الشبهة الموضوعية و قد يكون في الشبهة الحكمية وجوبية كانت أو تحريمية.

و قد وقع الخلاف بين الاصوليين والاعرابيين في ان الأصل هل هو البراءة أم الاحتياط عند الشك في التكليف فذهب الأصوليون إلى الأول مطلقا و فصل الإخباريون فقالوا بالبراءة في الشبهات الموضوعية و في الشبهات الحكمية الوجوبية و بالاحتياط في الشبهات التحريمية و جماعة منهم كالاسترابادي قال بالاحتياط في الشبهات الحكمية مطلقا حتى لو كانت وجوبية و فيما يلي نستعرض ادلة الاصوليين على البراءة ثم ادلة الاعرابيين على الاحتياط.

ادلة البراءة

استدل الأصوليون على البراءة بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

اما الاستدلال بالكتاب فاستدلوا بعدة آيات.

منها قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها).

وجه الدلالة انه الآية الشريفة مشتملة على موصول و المراد منه الحكم و المراد من الإيتاء الاعلام كما في قوله تعالى و ما آتاكم الرسول فخذوه فيصير المعنى انه لا تكليف بالحكم مع عدم العلم.

و قد اشكل على ذلك اولا ما عن بعضهم من ان المراد بالإيتاء هو التمليك لا الاعلام والمراد بالموصول المال بدليل ما قبل هذه الآية من قوله تعالى ومن قتر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها و عليه فلا تدل الآية على المدعى.

وفيه ان سياق الآيات و ان كان كما ذكره ومع ذلك فان الموصول ظاهر في الفعل مطلقا و ذكر من باب سن القاعدة و تطبيقها على المورد السابق ثم ان المراد من الإيتاء هو التمكين لا التمليك ولا الاعلام و ذلك ببركة الظهور المستفاد من الآية و المعنى ان الله تعالى لا يكلف نفسا ما لا تقدر عليه وبه يبطل الاشكال والاستدلال معا.

ثانيا لو سلمنا بان المراد بالإيتاء هو الاعلام و بالموصول الحكم مع ذلك هي لا تدل على المدعى بل تدل حينئذ على عدم التكليف عند عدم الاعلام اصلا و كلامنا عند حصول الاعلام و عدم

وصول الحكم إلى المكلف.

ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فتدل على انه لا حكم مع عدم القدرة ويشمل ذلك الحكم المجهول لأنه لا قدرة على امتثال المجهول.

وفيه الآية ناظرة لنفي التكليف عن غير المقدور وليست ناظرة للمجهول.

ومنها قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا).

وجه الدلالة انه المراد من البعث هو بيان الأحكام للمكلفين و لكن عبر عنه بالبعث تعبيرا بالملزوم عن اللازم فالآية تنفي استحقاق العذاب قبل بيان الأحكام و هذا هو المدعى من انه لا تكليف مع عدم البيان

واشكّل على هذا الاستدلال بعدة اشكالات و كلها موضع نقاش ولكن يبقى هناك اشكال محكم فان هذه الآية ناظرة إلى نفي العقاب قبل صدور الأحكام فهي صريحة بذلك فان قوله تعالى قبل ان نبعث رسولا فبث الرسول لازمه صدور الأحكام و بينهاها سواء وصلت للمكلف أم لا وعدم بعثه يساوق عدم صدور الأحكام و كلامنا في اثبات نفي العقاب عند صدور

الحكم و عدم وصوله الينا وعليه لا يوجد أي آية تدل على البراءة.

الاستدلال بالسنة

استدل على البراءة بعدة روايات :

منها حديث الرفع

بحار الأنوار - العلامة المجلسي - ج 5 - ص 303

لتوحيد، الخصال : العطار، عن سعد، عن ابن يزيد، عن حماد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : رفع عن أمتي تسعة. الخطاء، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة. "

وجه الدلالة في قوله عليه السلام و ما لا يعلمون حيث فيه رفع للحكم في ظرف الجهل به و المراد الرفع الظاهري لا الرفع الواقعي حتى لا يلزم منه التصويب الباطل ثم ان المراد بالرفع

هو الدفع أي عدم الوجود لا الرفع الذي معناه الرفع بعد الوجود لأنه مع الجهل لا يوجد الحكم اصلا حتى يأتي ما يرفعه.

واشکل على الاستدلال بحدث الرفع بعدة اشکالات :

الاشکال الأول من ان الرفع في قبال الوضع لأنه ما بيد الشارع وضعه بيده رفعه و من المعلوم ان الذي يضعه الشارع هو الاثر الشرعي فالرفع لا يد ان يكون كذلك بمقتضى المقابلة و في مقامنا ليس المرفوع أثرا شرعيا لان المرفوع هو المؤاخذة و هي اثر عقلي لا شرعي.

وفيه ان المرفوع في الحديث هو التكليف المجهول غايته عند ارتفاع التكليف ظاهرا يترتب عليه رفع المؤاخذة فالمرفوع هو اثر شرعي وهو التكليف ظاهرا الذي لازمه ارتفاع الاثر العقلي وهو المؤاخذة.

الاشکال الثاني الاستدلال المتقدم متوقف على كون المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون هو الحكم ليكون المعنى ان الحكم غير المعلوم مرفوع مع ان المراد منه هو الفعل فالمجهول هو الفعل بحسب عنوان من انه خمر أو اخل مثلا و بذلك يكون حديث الرفع مختص بالشبهات الموضوعية و المدعى ثبوتها مطلقا فقوله ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و ما اكرهوا عليه

يراد منه الفعل لا الحكم فبمقتضى وحدة السياق يكون المراد من الجميع الفعل.

الأمر الثاني ان حديث الرفع وارد مورد المنة و المنة تقتضي ثقل المرفوع على العبد والا لانتفت المنة و الحكم ليس ثقيلًا عليه لأنه من افعال المولى فلا بد ان يكون الثقيل في افعاله وهو فعل العبد.

الأمر الثالث ان الرفع متقابلان فيردان عل مورد واحد و الرفع هو عين التكليف و التكليف هو وضع الفعل على عهدة المكلف فهو متعلق بالفعل فالرفع لا بد ان يتعلق به.

و فيه انه ليس المراد من الموصول هو الفعل.

اما الأول فلان المراد من الموصولات في الحديث أمر واحد وهو الشيء المبهم غايته كان مصداقه في ما لا يعلمون الحكم وفي غيره مصداقه الفعل و اختلاف مصاديق المعنى لا يوجب تعددا في المعنى حتى يرد الاشكال بل لا يمكن ارادة الفعل لان للموصول صلة و الصلة لا بد لها من ضمير يعود على الموصول و هو الهاء فيكون المعنى ما لا يعلمونه و من الواضح ان الضمير يراد منه الأحكام فالموصول لا بد ان يكون كذلك.

واما الثاني من ان الثقل في الفعل من العبد لا في الحكم لأنه من فعل المولى ليس فليس في محله ففعل المباح ليس ثقيلًا مع انه صادر من العبد من هنا يكون الثقل راجعا للإلزام فالمرفوع هو إنشاء الحكم بداعي البعث أو الزجر.

واما الثالث فالوضع وان كان مقابلا للرفع لكن الوضع هنا هو إنشاء الحكم بداعي البعث أو الزجر لا وضع الفعل فالزجر مثله.

ثانيا ما ذكره صاحب الكفاية من انه هنا تقطع بإرادة الحكم لا الفعل لان الحكم هو القابل للرفع لذا اسند إليه.

ومنها حديث الحجب

عن ابي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

وجه الدلالة المراد بالوضع الرفع فيدل على ان غير المعلوم مرفوع و به يثبت المدعى من الحكم بالبراءة في المجهول.

واشكل عليه اولا من ان الخبر مختص بالشبهات الحكمية و لا يشمل الموضوعية.

وفيه ان الخبر وان اخص بالحكمة لكن هذا لا يضر لان
غرض الاصولي الحكمة لا الموضوعية.

ثانيا الخبر اجنبي عن المدعى لان معناه رفع الحكم المجهول
قبل الصدور لان الحجب معناه ذلك و كلامنا في اثبات البراءة
بعد الصدور قبل الوصول.

ومنها رواية مسعدة بن صدقة

وسائل الشيعة (آل البيت) - الحر العاملي - ج 17 - ص 89

عن علي بن ابراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة ابن
صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : كل
شئ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك،
وذلك مثل الثوب يكون عليك (1) قد اشتريته وهو سرقة، أو
المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهرا، أو
امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة اما السند فمجهول
لان مسعدة لم يمدح ولم يذم.

واما الدلالة فالخبر مشتمل على غاية في قوله حتى وهي قيد
للموضوع فيدل على ان الحلية ثابتة للشيء بعنوان انه مشكوك

الحرمة لذا تكون الحلية ظاهرية وهو لمدعى من ثبوت البراءة.

ولكن الاشكال في اختصاص الخبر بالشبهات الموضوعية التحريمية فلا يشمل الحكمية لامور:

الأول لان الخبر فيه مغيبى وهو مال لم يعلم الحرام بعينه فهذا المغيبى خاص بالشبهة الموضوعية لأنه تقول هذا مشكوك انه خمر أو ماء فلا تعلم انه حرام بعينه و إذا علمت بانه خمر فتقول هو حرام بعينه.

اما في الحكمية فلا يتعلق عدم العلم بعين الشيء بل اما يعلم الحكم واما لا يعلم فتكون الشبهة مستقرة لكن في الحكم لا في الشيء بعينه.

الثاني الامثلة الواردة في الخبر كلها في الشبهات الموضوعية وليست في من باب التنظير كما قال الشيخ ليرفع الاشكال بل هي من باب التطبيق كما قال صاحب الكفاية و ذلك لأنه قال وذلك مثل الثوب فظاهرا التطبيق.

الثالث قوله أو تقوم له البيئة وهي شهادة العدلين مختصة لأنه يكفي في الأحكام خبر الواحد.

وفيه انه يكفي في الموضوعات خبر الواحد أيضا لان الدليل الذي دل على حجية الخبر و هو السيرة و الاخبار المرشدة لم يفصل بين الحكم والموضوع فضلا عن وجود روايات عدة تدل على ذلك تذكر في لعم الفقه و لذا إذا قلنا بصحة هذا الخبر فلا محالة من الالتزام من ان المراد بالبيئة المعنى اللغوي وهو التبين وان ابيت فيقع التعارض بينها وبين تلك الاخبار الدالة على كفاية خبر الثقة ولا شك انها هي المقدمة لانها اكثر عددا واصح سنداً و ان ابيت فالحكم هو التساقط فيرجع معه إلى الأدلة العامة و قد عرفت انها دالة على حجية الخبر الواحد في الأحكام و الموضوعات.

فالحاصل ان الخبر مختص بالشبهات الموضوعية التحريمية ثم ان مثله باقي روايات الحل.

ومنها حديث السعة

وسائل الشيعة (آل البيت) - الحر العاملي - ج 24 - ص 90

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) : أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين؟

فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : يقوم ما فيها، ثم يؤكل، لأنه يفسد، وليس له بقاء، فان جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل : يا أمير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم، أو سفرة مجوسي ؟ - قال : هم في سعة حتى يعلموا.

اما السند فمجهول بالنوفلي.

واما الدلالة فالخبر يدل على الحلية الظاهرية عند الشك و عدم العلم و لكن هو مختص بالشبهات الموضوعية التحريمية كأحاديث الحل وقد ذكر الشيخ بان ادلة الاحتياط واردة على حديث السعة لان حديث السعة دل على البراءة عند عدم العلم والاحتياط علم ومعه ترتفع البراءة وهذا الاشكال كما يرد على حديث السعة يرد على الأحاديث الأخرى بنفس الملاك ولا معنى لتخصيص بحدث السعة و سيأتي الكلام في الرد عند عرض ادلة الاخباري.

ومنها حديث الإطلاق

وهو عن الصادق عليه السلام انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فالمراد بالمطلق انه غير مكلف به فيحكم بإباحته ما لم يرد التحريم فيه و لكن اختلف في تحديد المراد من الخبر هل هو الحكم بالإباحة قبل صدور الحكم فلا يدل على البراءة بل

يدل على اصاله الاباحه أو انه حكم بالإباحه بعد صدور الحكم و بعد الورود فذهب الشيخ إلى الثاني و ذهب صاحب الكفاية إلى الأول.

و الصحيح ما عليه الشيخ لامور:

الأول لشياع استعمال لفظ الورود بمعنى الوصول.

الثاني الخبر ورد عن الامام الصادق عليه السلام فهو بعد اكمال الشريعة لذلك يكون ناظرا لصدور الحكم وعدم وصوله.

الثالث ان نفس الخبر رواه في الامالي و نقله في البحار ولكن قال فيه الاشياء مطلقة ما لم يرج عليك أمر أو نهى فقولته يرد عليك لا يمكن ان تكون بمعنى الصدور بل هي بمعنى الوصول و الحاصل من جميع ما تقدم ان كل الاخبار اما ضعيفة السند أو الدلالة عدا حديث الرفع فهو العمدة في المقام.

الاستدلال بالاجماع

ومما استدل به على البراءة هو الاجماع و المراد به اما الاجماع القولي واما الاجماع العلمي اما الاجماع القولي فلدعوى ان المحصل من فتاوى القدامى هو الاجماع على البراءة الشرعية فيما لا نص فيه أو لدعوى الاجماع المنقول المستفاد من كلام القدامى على عدم وجوب الاحتياط في الحكم الذي لا نص فيه.

واما الاجماع العملي فهو دعوى اتفاق العلماء أو المسلمين أو العقلاء على البراءة في المشكوك.

والجواب اولاً الاجماع بقسميه مدركي ناشيء من الاعتماد على الأدلة لذا لا يكون حجة.

ثانياً دعوى الاتفاق فيها مجازفة واضحة فانه لا اتفاق بأقسامه الثلاثة وذلك لمخالفة الاخباريين.

و عليه لا يصح الاجماع للاستدلال به على البراءة.

الاستدلال بالعقل

استدل الأصوليون إلا من شذ على ان العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان فمع عدم البيان الذي هو عدم الوصول لا تكليف ولا يجب الاحتياط ولذلك تركه لا عقاب فيه والا لكان قبيحا والقبح

بعيد عن ساحة المولى عزوجل.

واشكـل عليه بان العقل حاكم بلزوم دفع الضرر المحتمل و عند الجهل بالحكم هنالك ضرر محتمل فيحكم العقل بلزوم دفعه و يحصل ذلك بالاحتياط و يكون حكم العقل بذلك بيان و معه يرتفع موضوع البراءة العقلية.

والجواب ان الضرر المحتمل لا يفي لتنجيز الواقع حتى يتحقق البيان نعم احتمال الضرر والعقاب يمكن ان يكون منجزا في الشبهات الحكمية في حالتين :

الأولى في الشبهة البدوية قبل الفحص لعدم المؤمن للواقع حينئذ فالترك يكون مستندا إلى تقصيره لأنه لم يفحص

الثانية في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

اما في مقامنا فلا علم اجمالي و فرض الكلام انه فحص ولم يعثر على مستند للتكاليف فعندها الضرر المحتمل لا يكفي لتنجز الواقع و تجري قاعدة فبح العقاب بلا بيان من دون معارض.

ادلة الاحتياط

تقدم ان الاخباريين قالوا بالاحتياط في الشبهات الحكيمة
التحريمية و بالبراءة في الشبهات الحكيمة الوجودية وفي
الشبهات الموضوعية.

واستدلوا بالكتاب والسنة والعقل ولم يستدلوا بالاجماع حيث
اعترفوا بعدم انعقاده لحصول الخلاف في المسألة بين
الاصوليين وبينهم.

الاستدلال بالكتاب

استدلوا بعدة آيات على الاحتياط :

منها قوله تعالى و لا تقف ما ليس لك به علم و نحوها من
الآيات التي نهت عن العمل بغير علم.

وجه الدلالة انه المولى سبحانه وتعالى نهى عن العلم بغير علم
والقول بالبراءة فقول بغير علم فيكون منهيها عنها.

والجواب اولاً لو تم الدليل فلازمه النهي عن البراءة مطلقاً مع
ان الاخباري قائل بالبراءة في الشبهات الحكيمة الوجودية و في
الشبهات الموضوعية.

ثانيا القول بالبراءة قول بعلم و ذلك لوجود الدليل المعتمد عليها.

ومنها قوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فالقول بالبراءة موجب للإلقاء في التهلكة فيكون منهايا عنها والجواب ان القول بالبراءة لا يوجب الإلقاء في التهلكة لقيام الدليل المعتمد عليها ولو تم هذا الدليل لكان النهي عن كل أقسام البراءة مع ان الاخباري لم يقل بذلك ونفس الكلام ينطبق على الآيات الأمرة بالتقوى.

الاستدلال بالسنة

استدلوا على الاحتياط بعدة اخبار وهي على طوائف ثلاث:

الأولى ما دل على النهي عن القول بغير علم كالخبر الذي رواه الكليني.

الكافي - الشيخ الكليني - ج 1 - ص 42

حمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن علي ابن رئاب، عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه.

وجه الدلالة ان الامام عليه السلام نهى عن القول بغير علم و القول بالبراءة قول بغير علم فيكون منهيها عنها.

والجواب هو عين الجواب المتقدم في الاستدلال بالآيات الناهية عن غير العلم.

الثانية ما دل على توقف.

وسائل الشيعة (آل البيت) - الحر العاملي - ج 27 - ص 119

عنه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه.

وجه الدلالة ان الامام عليه السلام أمر بالتوقف عن الأمر المشتبه و الحكم بالبراءة في المشكوك خلاف التوقف فيكون فيه مخالفة للأمر.

والجواب اولاً لو تمت الدلالة لكان ذلك جارياً في الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية لان اخبار التوقف

لم تخصص بل هي آبية عن التخصيص مع ان الاخباريين قالوا
بجريان البراءة في الشبهات الحكمية الوجوبية وفي الشبهات
الموضوعية.

ثالثا اخبار التوقف مرة بالتوقف عند الشبهة و هذا لا يشمل
موارد البراءة فان ادلة البراءة بجريانها ترتفع الشبهة نعم في
الشبهات البدوية قبل الفحص أو الشبهات المقرونة بالعلم
الاجمالي يمكن شمول اخبار التوقف لها ان سلمنا دلالتها على
ذلك باعتبار جريان البراءة فيها.

الثالثة ما دل على الاحتياط.

وسائل الشيعة (آل البيت) - الحر العاملي - ج 27 - ص 167

عن أبيه، عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب، عن زكريا بن
يحيى التميمي (1)، عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري
عن الرضا (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام)
قال لكميل بن زياد : أخوك دينك، فاحتط لدينك بما

شئت .

وجه الدلالة ان اخبار الاحتياط أمرت بالاحتياط ومقتضى ذلك هو الاحتياط في كل مشكوك و مع لا تصل النوبة إلى البراءة لان العمل بها خلاف الاحتياط.

والجواب اولاً ما تقدم اكثر من مرة ان الاخباريين قالوا بجريان البراءة في بعض الشبهات مع ان مقتضى اخبار الاحتياط هو الاحتياط مطلقاً وهي آبية عن التخصيص.

ثانياً الأمر بالاحتياط في هذه الاخبار ارشادي لا مولوي فهو يرشد إلى حسن الاحتياط في أموره الدينية فلا يكون احتياطاً واجباً نعم هو واجب في الشبهات البدوية قبل الفحص أو في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

و يدل على ذلك ان الأمر بالاحتياط ارشادي أمران :

الأول انه لو كان مولوياً فلازمه وجوب الاحتياط مطلقاً كما تقدم وهو أب عن التخصيص مع انه وقع الاتفاق على التخصيص و لذا حملة على المولوية يلزم منه محذور التخصيص.

الثاني لو سلمنا بان اخبار الاحتياط غير آبية عن التخصيص مع

ذلك لا يمكن التخصيص فيها لان فيها خروج للأكثر حيث يخرج فيها الشبهات الحكمية الوجدانية و الشبهات الموضوعية مطلقا فلا يبقى إلا الشبهات الحكمية التحريمية فهو من التخصيص المستهجن وهو قبيح على الحكيم.

ومنه يعرف رد الاشكال المتقدم على روايات البراءة حيث اشكل بان روايات الاحتياط واردة على روايات البراءة.

فان روايات البراءة موضوعها عدم العلم و روايات الاحتياط لما أمرت بالاحتياط في المشكوك فتكون قد نزلته منزلة المعلوم فلا يعود هنالك موضوع للبراءة.

والجواب اولا ان الأمر بالاحتياط ارشادي فلا يكون دليله واردا على روايات البراءة.

ثانيا لو سلمنا جدلا بان الأمر بالاحتياط مولوي فعندها يقع التعارض بين ادلة البراءة و ادلة الاحتياط لان روايات الاحتياط أمرت بالاحتياط مع عدم العلم و تلك أمرت بالبراءة مع عدم العلم كما يصح دعوى ان روايات الاحتياط واردة كذلك يصح دعوى ان روايات البراءة واردة و عليه يكون التعارض محكما ولا مرجح في المقام فلذا يحكم بتساقطهما و يرجع إلى الأدلة الأخرى.

الاستدلال بحكم العقل

وأیضا استدلوا على الاحتياط بالدلیل العقلي وهو مؤلف من مقدمیتن:

الأولى قیام علم اجمالي بوجود محرّمات كثيرة و هذا العلم الاجمالي لا یرتفع بعد الفحص عن الأدلة لأنه غير كاف في انحلال العلم الاجمالي.

الثانية العقل يحكم في موارد اليقين باشتغال الذمة بوجوب إفراغ الذمة یقینا و مع العلم الاجمالي هنالك یقین بانشغال الذمة وهذا یستدعي الفراغ یقین وهو حاصل بترك ما احتملت حرّمته وهو المدعى.

والجواب ان العلم الاجمالي منحل في المقام فلا یجب معه الاحتياط لان هاهنا علمین إجمالیین الأول هو العلم الاجمالي بوجود محرّمات كثيرة في الشرعية وهذا لعلم یشمل الامارات و غيرها.

الثاني هو العلم الاجمالي بوجود محرّمات كثيرة في الشريعة في الامارات فقط و المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني هو بمقدار المعلوم بالعلم الاجمالي الأول والذي هو منحل بعد الفحص و

العثور على الامارات المعتبرة الدالة على الحرمة و عليه لا يبقى العلم الثاني ولا العلم الأول باقيا بل هو منحل فلا يجب بعد الاحتياط بل يجري فيه الأصل.

الأصل الثالث اصالة التخيير أو دوران الأمر بين المحذورين.

تحرير محل النزاع

البحث في صالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

وذكر الشيخ اربعة موارد للدوران بين المحذورين.

المورد الأول ان يدور الأمر بين المحذورين لعدم الدليل.

المورد الثاني ان يكون ذلك لإجمال الدليل.

المورد الثالث ان يكون ذلك لتعارض الخبرين.

المورد الرابع ان يكون ذلك للاشتباه في الامور الخارجية كالاشتباه في عدالة زيد و فسقه و هذا مختص في الشبهة الموضوعية و الثلاثة الباقية في الشبهة الحكمية.

و يشكل عليه في المورد الثالث لان المتعارضين لهما حكم خاص فانه مع وجود المرجح في احدهما يقدم ولا تصل النوبة إلى التخيير و مع عدم المرجح فعلى المشهور يتساقطان و على قول البعض يتخير بينهما لكن التخيير بينهما لأدلة خاصة بالمتعارضين وليست هي من اصالة التخيير المبحوث عنها هنا ولذا قد يقول بالتخيير بين المتعارضين و لا يقول بالتخيير هنا وكذا العكس.

الاقوال في المسألة

القول الأول وهو التخيير الشرعي أي التخيير الثابت بإذن الشارع وبما انه لا يوجد دليل شرعي خاص في المقام فقد استدلوا بالاخبار الواردة في علاج المتعارضين فانها دلت على التخيير و بما ان المتعارضين من موارد دوران الأمر بين المحذورين فثبوت التخيير فيه يعني ثبوت التخيير في باقي الموارد.

والجواب اولاً ما عرفت من ان المتعارضين ليسا من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

ثانياً الاخبار الواردة في المتعارضين تدل على التساقط واخبار التخيير ساقطة وقد تقدم ذلك مفصلاً.

القول الثاني وهو جريان البراءة في المقام لأنه لا قطع بالوجوب فتجري فيه البراءة ولا قطع بالحرمة فكذلك يكون مجراه البراءة.

والجواب انه في المقام نعلم بجنس الالزام غايته نجهل هل الالزام هو بالفعل أو بالترك و جريان البراءة يعني نفي الالزام المشكوك وهنا الالزام معلوم فلا موضوع لجريانها.

القول الثالث وهو القول بتقديم الحرمة فلا تخيير بينها وبين الوجوب واستدلوا له بعدة ادلة :

الدليل الأول ان الأمر دائر بين التعيين والتخيير أي تعيين الحرمة أو التخيير بينها وبين الوجوب فيقدم الأول لأنه مطلوب على كل حال وهو القدر المتيقن.

الدليل الثاني الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة و التوقف يقتضي الترك وهذا يعني تقديم جانب الحرمة.

الدليل الثالث ما شاع بين العقلاء و قامت عليه سيرتهم من ان دفع المفسدة اولى من جلب المصلحة ومن المعلوم ان دفع المفسدة يقوم بتقديم جانب الحرمة.

والجواب :

اما الدليل الأول فمردود لأنه الأمر ليس دائرا بين التعيين والتخيير اصلا بل من اولا الأمر نشك ان المطلوب هو الحرمة أو هو الوجوب فضلا عن انه مع دوران الأمر بين التعيين والتخيير فالمتبع هو التخيير كما سيأتي بيناه ان شاء الله تعالى.

واما الدليل الثاني فمردود لان اخبار التوقف كاخبار الاحتياط ارشادية ترشد إلى الاحتياط والتوقف في الامور المشتبهة و هي قاصرة عن شمول ما نحن بصدده من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

واما الدليل الثالث من دعوى قيام السيرة و الشيعاء فهي ممنوعة لأنه وان شاع ذلك لكن هذا الشيعاء ليس حجة واما السيرة فهي قائمة على الاخذ بالأهم فان كانت الحرمة اهم قدمت وان كان الوجوب اهم قدم ثم ان هنالك ادلة أخرى اعرضنا عنها لضعفها.

القول الرابع وهو للشيخ وجماعة وهو القول بالتخيير العقلي التكويني مع التوقف في الحكم.

اما التخيير العقلي التكويني لأنه نتعذر الموافقة القطعية و كذا المخالفة القطعية لأن الأولى لا تتحقق إلا بفعل الواجب والحرام

معا والثانية لا تتحقق إلا بتركهما معا و كلاهما متعذر.

و الذي هو متحقق الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية لان المكلف على كل الاحوال اما فاعل أو تارك فلذا التخيير كان قهريا.

واما التوقف في الحكم فلان الحكم باحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح والحكم بهما معا واضح الفساد لان الواجب لاحدهما ولانه يتعذر امثالهما معا والحكم بالإباحة فيهما مناف للعلم بالالزام كما عرفت وعليه لا محالة من التوقف في الحكم.

الأصل الرابع اصالة الاشتغال أو الاحتياط

محل البحث فيما لو كان نوع التكليف معلوما و تردد بين اثنين فصاعدا مع إمكان الاحتياط سواء كان التكليف هو الواجب كما لو علم وجوب الصلاة و دار الامر بين وجوب الجمعة أو وجوب الظهر أم كان التكليف هو الحرمة كما لو علمت حرمة بلع نخامة في شهر رمضان و دار الأمر بين حرمة بلع نخامة الصدر أو نخامة الرأس ومن هنا تعرف الاحتياط من البعض بوجوب الاجتناب عن كل نخامة مع انه ورد في النص جواز بلعها وذلك للتردد المذكور.

ثم ان صاحب الكفاية فد عمم البحث لما لو كان جنس التكليف معلوما وان لم يعلم نوعه وهو على حق في ذلك لوحد المناط ولصلاحية البحث فيه و الحكم فيه كالحكم في سابقه مثاله ما لو علم بالالزام لكن دار الأمر بين كونه هو وجوب الدعاء أو حرمة الارتماس وهنا يمكن الاحتياط بينهما.

اقسام البحث ينقسم البحث في مسالة الاشتغال إلى ثلاثة اقسام :

الأول فيما لو كان الدوار بين المتباينين بان يكون كل من الأمرين مباينا للآخر كما في مثال الصلاة إذا ترددت بين الجمعة والظهر.

الثاني فيما لو كان الدوران بين الاقل والأكثر الارتباطيين كما لو شك في الصلاة بين كونها عشر اجزاء أو انها احد عشر جزئا وهما ارتباطيين لأنه إذا تبين ان الجزء الحادي عشر مطلوب ولم يكن قد اتى به فعليه اعادة الجميع لا اعادة الجزء.

الثالث فيما لو كان الدوران بين الاقل والأكثر الاستقلاليين بان يكون الاكثر مستقلا عن الاقل بحيث لو اتى بالأقل يجزئ عنه سواء كان الاكثر مطلوبا أم لا كما لو دار الأمر بين وجوب

قضاء صلاة أو صلاتين وهذا القسم لا خلاف فيه بينهم فانه يحكم بوجوب الاقل للقطع به اما الاكثر فهو مشكوك فيكون مجراه البراءة.

دوران الأمر بين المتباينين هذا القسم من وارد العلم الاجمالي لأنه نعلم بالتكليف ولكن نجهل في المكلف به لدوران الأمر بين طرفين و قد وقع البحث في ان العلم الاجمالي علة للنتج كالعلم التفصيلي أو انه مقتضي وليس علة والمراد بكونه علية انه تحرم معه المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية أي انه يجب الاحتياط بامثال جميع الأطراف بفعلها ان كان هو الوجوب و بتركها ان كان هو الحرمة والمراد بكونه مقتضي انه لا تجب الموافقة و لا تحرم المخالفة مع إمكان جريان الأصول في بعض أطرافه.

الاقوال في المسألة

القول الأول بانه عله للنتج فيجب الاحتياط بامثال جميع الأطراف و تحصيل الموافقة القطعية و تحرم المخالفة والى هذا ذهب صاحب الكفاية في احد قولييه وذلك لأنه ادلة الأصول غير ظاهرة في جريانها في أطراف العلم الاجمالي اما البراءة فلأنها لرفع الحكم المجهول وفي مقامنا الحكم معلوم غايته الجهل في

المكلف به واما الاستصحاب فمورد اليقين السابق بالحكم مع الشك اللاحق فيه و في مقامنا هنا يقين فعلي في الحكم ولا شك فيه بل الشك في المكلف به هذا استدلال صاحب الكفاية.

واستدل له القوم بانه لا يمكن الاذن بترك الموافقة أو فعل المخالفة لأنه فيه ترخيص بالحرمة وهو محال على المولى.

والجواب اما جريان الأصول فيتعرف ما فيه فضلا عن ان عدم جريان الأصل اعم من ان يكون العلم علة أو مقتضيا واما ان الاذن فيه ترخيص بالحرمة فهو ممنوع لأنه إذا وجد الاذن فلا حرمة فيكون نفيا لها لا انه تبقى الحرمة و مع ذلك يرخص بتركها.

القول الثاني من ان العلم الاجمالي مقتضي للنتج لا علة فإذا وجد حكم ظاهري في بعض أطرافه أو كلها بان ان كن جريان الأصل فعندها لا تجب الموافقة ولا تحرم المخالفة ولكن ان لم يمكن جريان الأصل فتجب الموافقة و تحرم المخالفة ولكن لا يمكن جعل حكم في المقام و إلى هذا القول ذهب جماعة منهم صاحب الكفاية في احد قوليه.

واما عدم جريان الأصل فلانه جريانه في كل الأطراف يستلزم منه التناقض لأن نوع التكليف معلوم و جريا الأصل من براءة

ونحوها ينفيه فيكون فيه مخالفة قطعية وان جرى في طرف دون طرف فهو ترجيح بلا مرجح فضلا عن احتمال كونه المرخص هو المطلوب واقعا فيقع التناقض أيضا.

والجواب سيعلم مما سيأتي.

القول الثالث ما عليه جماعة من المتأخرين تبعا للشيخ من ان العلم الاجمالي علة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضي لوجوب الموافقة وهذا يعنيه لا يجوز له ترك امتثال الطرفين معا لأنه مخالفة و لكن لا تجب الموافقة مع جريان الأصل في طرف دون الآخر فيأتي بالطرف الذي لم يجري فيه الأصل و يكون بدلا عن الواقع.

اما كونه علة لحرمة المخالفة فلان اجراء الأصل في الجميع مناقض للمعلوم إجمالا كما تقدم في الاقوال السابقة.

واما كونه مقتضيا للموافقة فلان جريان الأصل في البعض مع جعل البعض الآخر بدلا عن الواقع لا محذور فيه و لا مخالفة قطعية فيه ثم ان موضوع الأصل متحقق فيه وهو الشك فالطرف مشكوك و مع الشك لا بد ان يجري الأصل.

والجواب اما دعوى عدم المحذور فممنوعة وذلك لان جريان

الأصل ان كان في طرف معين فهو ترجيح بلا مرجح وان كان في طرف غير معين فهو غير موجود لان كلا من الطرفين معين وان كان المراد اجراء الأصل في احد الطرفين تخييرا فهو دعوى بلا دليل وأيضا جريانه فيما اختاره ترجيح بلا مرجح واما دعوى تحقق موضوع الأصل فهي وان كانت صحيحة مع ذلك لا يجري الأصل لوجود المانع فالموضوع غاية ما اثبت هو وجود لمقتضي لجران الأصل ولكن مع وجود المحذور المتقدم يكون المانع موجودا أيضا فلا معنى لجرانه.

القول الرابع ما ذهب ليه لمحقق القمي من ان العلم الاجمالي علة للتجز في حرمة المخالفة وليس بعلة ولا مقتضي لوجوب الموافقة فيلنقي مع القول السابق في النتيجة فتحرم المخالفة ولا تجب الموافقة واما الدليل على ذلك فهو ان التكليف ان كان مرددا فهو تكليف مجرد عن البيان وهو من التكليف المحال وعليه لا تكليف يوجب امتثال الطرفين فلا تجب الموافقة نعم لا يجوز تركهما معا لأنه يؤدي إلى العلم بالمخالفة ولذا لا تجوز المخالفة.

والجواب ان المحال هو ان يكلفنا المولى ابتداء بمردد بلا بيان بان يقول الواجب عليك مردد بين هذه الأطراف لكن في مقامنا الأمر ليس كذلك فان المولى لا ترديد فيما كلف به واقعا غايته

نحن جهلنا المكلف به فمقدمة للوصول إلى الامتثال للواقع لا بد من امتثال الطرفين.

والصحيح هو ان العلم الاجمالي مقتضى للنتجيز في وجوب الموافقة وفي حرمة المخالفة وليس هو علة لبانه تقسم البحث ثبوتا وإثباتا.

اما ثبوتا فانه لا مانع من ان يأذن المولى في ترك طرف أو ترك الطرفين في صورة العلم الاجمالي و يكون ذلك منة منه كما في الخلل في الصلاة ان وقع سهوا فان القاعدة تقتضي وجوب الاعداد مع ذلك لا مانع من الحكم بعدم الاعداد وهو حاصل فعلا و ما ذلك إلا منة منه، وفي مقامنا يمكن ذلك ولا يقال فيه ترخيص بالمخالفة لأنه مع الترخيص لا مخالفة.

و عليه إذا جاز الترخيص يثبت بالتالي ان العلم الاجمالي ليس علة للنتجيز و يثبت انه مقتضى و ذلك لان الأمر متوقف فيه على اثبات جريان الأصل وعدمه في عالم الاثبات فان جرى فهو والا فيبقى العلم الاجمالي كما العلم التفصيلي سببا في النتجيز لان إمكان الترخيص لا يعني فعلية هذا الترخيص.

اما اثباتا فلا يجري الأصل لا في جميع الأطراف ولا في بعضها اما إجراؤه في جميع الأطراف فلانه لما لم يثبت ان

المولى رخص في ذلك فيكون إجراؤنا للأصل في جميع الأطراف فيه مخالفة قطعية لا يقال ان نفس اجراء الأصل ترخيص من المولى بذلك حيث ان ادلة الأصل كافية في المقام لأنه يقال ان ادلة الأصل كما اعترف اكثر من واحد لا تشمل المقام.

واما جريانها في طرف دون طرف لما عرفت من ان فيه ترجيح بلا مرجح و عليه فثبوتا لا مانع من الترخيص ولكن اثباتا الدليل قاصر عن اثبات ذلك.

دوران الأمر بين الاقل والأكثر الارتباطيين.

مثاله ما لو دار الأمر بين وجوب عشرة اجزاء في الصلاة أو احد عشر جزءا بزيادة جلسة الاستراحة و قد وقع النزاع في انه هل تجري البراءة في الاكثر أو انه يكون من موارد العلم الاجمالي فيجب الاحتياط بامثاله ؟ في المسألة اقوال ثلاثة :

القول الأول بانه من موارد العلم الاجمالي لان الأمر دائر بين وجوب العشرة المقيدة بعدم الحادي عشر أو وجوب احد عشر جزءا فتجري فيه قاعدة الاشتغال.

القول الثاني بان مجراه البراءة و ذلك لان الوجوب للأقل معلوم

على كل حال و الوجوب للأكثر مشكوك فينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي بوجوب الاكثر فمجراه البراءة.

و منه يعرف الرد على القول الأول.

فأولا الأمر ليس دائرا بين طرفين وهو وجوب الاقل بشرط عدم الاكثر أو الاكثر حتى يكون دائرا بين متباينين بل ان الاقل مطلوب على كل حال من دون اشتراط فيه والأكثر مشكوك انه واجب إضافة للأقل أم لا نعم وان لم يشترط عدم الاكثر على تقدير وجوب الاقل مع ذلك لا يصح الاتيان به لا من باب اشتراط عدمه بل ممن باب لزوم التشريع المحرم.

ثانيا لو سلمنا بان الأمر دائر بين وجوب الاقل و وجوب الاكثر كما قالوا فلازمه وجوب الاحتياط بالإتيان بالصلاة مرتين مرة مع الاقل و مرة مع الاكثر لأنه الاقل مشروط بعدم الاكثر لا يكفي الاتيان بالأقل و عليه فلا بد من التكرار قضاء لقاعدة الاحتياط مع انهم التزموا بوجوب عمل واحد مشتمل على الاكثر بنية الواجب.

القول الثالث التفصيل الذي ذهب إليه صاحب الكفاية من ان البراءة النقلية جارية دون البراءة العقلية.

اما عدم جريان البراءة العقلية فلانه هنا علم اجمالي بثبوت التكليف و الأمر يدور بين وجوب الاقل و بين وجوب الاكثر فيكون مجرى قاعدة الاشتغال ولا تجري البراءة عقلا.

واما جريان البراءة الشرعية فمن ناحية الحكم الوضعي فيها لأنه الاكثر مشكوك الجزئية ووجوب الاقل معلوم فتجري البراءة الشرعية لان حديث الرفع يشمله وبه يكون حديث الرفع حاكما على حكم العقل بوجوب الاحتياط.

ولا تجري البراءة الشرعية بالحكم التكليفي لان موضوعها عدم العلم و هنا علم اجمالي.

والجواب اولا ما تقدم من ان الأمر ليس دائرا بين متباينين بل بن اقل معلوم و اكثر مشكوك فينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوي بوجوب الاكثر فتجري فيه البراءة العقلية كما الشرعية.

ثانيا نسلم مع صاحب الكفاية بعدم جريان البراءة الشرعية في الحكم التكليفي وهذا لازمه عدم جريانها بالحكم الوضعي أيضا لأنه كما يدعي بان العلم الاجمالي بالحكم رافع لموضوع البراءة كذلك يدعي بان العلم الاجمالي بالجزئية الدائر بين الاقل والأكثر رافع لموضوعها.

ثم انه التفكيك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية ليس في محله فاما ان يجريا معا واما ان ينتقيا معا إلى هنا انتهى الكلام في الأصول العملية.

تم بحمد الله الجزء الرابع

Notes

[← 1]

الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج 1 - ص 183

[← 2]

حاصل قول المحقق اليزدي انه هنالك يقين سابق بنجاسة الفرد و التردد بين الفردين لا يرفع هذا اليقين ثم ان استصحاب هذه النجاسة تثبت للكلي و تثبت لكل من الفردين كما في استصحاب الكلي القسم الأول الذي فيه استصحاب للكلي و فرده.

ورده بان نقول ان هذا اليقين ان اريد به اليقين بالكلي فاليقين به لا ينفع لأنه من استصحاب الكلي القسم الثاني و دعوى ان ثبوت النجاسة به ممنوعة لان النجاسة من آثار لازمه وهو الفرد فهو من استصحاب الأصل المثبت.

و ان اريد به يقين الفرد فهو غير حاصل و قد عبر عنه بالتردد فالتردد لا يجتمع مع اليقين كما لا يخفى.