

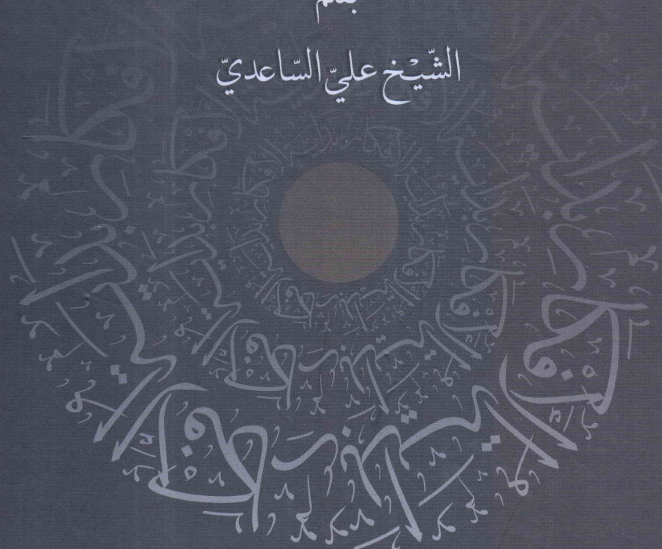
بَيِّنَاتُ الْإِسْلَامِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الجزء التاسع

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَنَنِهِ

الأول ١٣٩٨ هـ - سن ٢٠١٩ م

٥٠٠ نسخة

٤٩٢ صفحة

● الطبعة

● الكمية

● عدد الصفحات



سابقه جلد ٩: ١- ٦٣- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨

سابقه دوره ٩: ٥٤- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



سرشناسه:
عنوان قسردادی:
عنوان و نام پدیدآورنده:
مشخصات نشر:
مشخصات ظاهری:
شابک:

ساعدي، علي، ١٩٧١- م
اصول الفقہ شرح
بداي الاقان: شرح اصول الفقہ و توضيح متن / بقلم علي الساعدي.
قم: دار زين العابدين: نجف: مجله دراست علميه، ١٤٤١ هـ = ٢٠١٩ م = ١٣٩٨.
ج ٩

٧٧٠٠٠٠ ريال، دوره: ٩- ٥٤- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨

ج ١: ٥٥- ٦٣- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٢: ٥٦- ٦٤- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٣: ٥٧- ٦٥- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨

ج ٤: ٥٨- ٦٦- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٥: ٥٩- ٦٧- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٦: ٦٠- ٦٨- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨

ج ٧: ٦١- ٦٩- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٨: ٦٢- ٧٠- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨ ج ٩: ٦٣- ٧١- ٦٥٠٣- ٦٢٢- ٩٧٨

فبا

کتاب حاضر شرحی بر کتاب «اصول الفقہ» تألیف محمدرضا مظفر است.
کتابنامه

مظفر، محمدرضا، ١٩٠٤- ١٩٦٤ م. اصول الفقہ - نقد و تفسیر

اصول فقہ

Islamic law - Interpretation and construction

مظفر، محمدرضا، ١٩٠٤- ١٩٦٤ م. اصول الفقہ - شرح

BP1٥٥

٢٩٧/٣١

٥٨٦٢١١٣

وخبيت فهرست نویسی:
بیاداداشت:
بیاداداشت:
بیاداداشت:
عنوان دیگر:
موضوع:
موضوع:
موضوع:
شماره اسناد:
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:

کافة الحقوق محفوظة.
لا يجوز نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو استخدامه
بأي شكل أو بأي وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية،
بما في ذلك النسخ الضوئي أو التسجيل أو أي نظام
لتخزين المعلومات واسترجاعها دون الحصول على
إذن كتابي من الناشر.

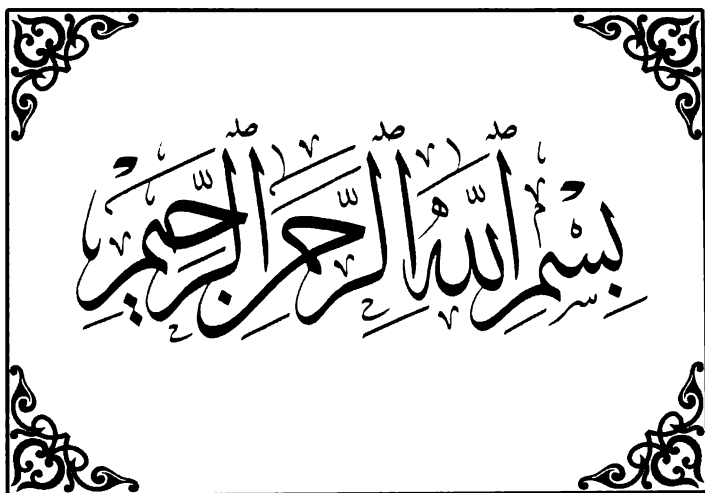
All Rights Reserved. No part of this book
may be reproduced or utilized in any form
or by any means, electronic or mechanical,
including photocopying, recording, or by any
information storage and retrieval system,
without permission in writing from the publisher.

بَيِّنَاتُ الْإِسْلَامِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الجزء التاسع

بقلم

الشيخ علي الساعدي



المقصد الرابع

الأصول العملية

لم يُطَبَّع الجزء الرابع من الكتاب (المتعلّق بالأصول العمليّة) في الطبعة الأولى المعتمّدة في هذا الشّرح، وإنّما ألحق به في الطّبعة الثانية التي أجرى المصنّف رحمته الله عليها بعض التّغييرات، كما يظهر في بعض المواضع، وهو يشتمل على (أصالة الاستصحاب) فقط.

تمهيد

مرّت الأصول العملية بمراحل تأريخية متتالية، حيث كانت تُبحث سابقاً في ضمن الدليل العقلي، كما لاحظناه في أوائل باب (الدليل العقلي) من قبل غير واحد من الأصوليين^(١)، ولم تكن بهذه الدرجة من النضوج إلى أن جاء الشيخ الأعظم رحمته الله الذي ظهر على يديه التصنيف الموجود هذه الايام للأصول العملية، وذكرها في باب مستقل.

ومن المؤسف أن ما عُثِرَ عليه في هذا الجزء من الكتاب (المخصّص للأصول العملية) هو الاستصحاب فقط، ومن المستبعد أن لا يكون المصنّف رحمته الله قد كتب في الأصول الثلاثة المتبقية، لا سيّما أن طريقة الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله ومن بعدها جارية على تأخير (الاستصحاب) عن بقية الأصول العملية، فيضعف احتمال أن يخالفهم المصنّف رحمته الله ويتدّى بالاستصحاب.

وقبل الشروع في مباحث هذا الباب ذكر المصنّف رحمته الله تمهيداً يشتمل على ثمان نقاط:

النقطة الأولى: من المتفق عليه عندهم أنّ من الواجب على المكلفين الفحص عن الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعالهم الاختيارية، وعدم جواز العمل بأصالة البراءة في الشُّبُهَات الحُكْمِيَّة قبل ذلك، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وقد ذكروا له دليلين:

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١١٤ - ١٢٠ .

الدليل الأول: أن كل أحد يعلم إجمالاً بتوجّه مجموعة من التكاليف الشرعية الإلزامية في حقّه، وهذا العلم الإجمالي منجّز، فلا يجوز معه تطبيق (أصالة البراءة) بمجرد عدم العلم بالحكم الإلزامي (من وجوب أو تحريم) ابتداءً، ومقتضى هذا العلم لزوم المبادرة إلى الفحص عن الأحكام الشرعية الواقعية في الأدلة الاجتهادية التي يغلب على ظنّ المجتهد اشتغالها على أحكام شرعية إلزامية تتعلق بالحوادث التي تقع مورداً للابتلاء من دون فرق بين الكتاب والسنة القطعيين وبين غيرهما من الأمارات الظنيّة المعتمدة التي مضى البحث عنها في المقصد السابق، ومع عدم التمكن من الوصول إليها في ضمن هذه الأدلة ينتقل إلى الأصول العملية الشرعية، باعتبارها وظائف عملية قد جعلها الشارع المقدّس مرجعاً للمكلّف عند الجهل بالحكم الواقعي، وإلا انتقل إلى الأصول العملية العقلية، باعتبارها وظائف عقلية مجعولة كذلك، لئلا يبقى في حيرة في مقام العمل.

الدليل الثاني: أن التنازل عن تلك الأحكام الشرعية الإلزامية من خلال ترك الفحص عنها هو عبارة أخرى عن الأخذ بأصالة البراءة وسائر الأصول النافية للتكليف الإلزامي في الشُّبُهات الحُكْمِيّة، وهذا لا يصحّ، كما يفترض البحث عنه في أصالة البراءة.

بيان ذلك: أن مرجع ترك الفحص عن الأحكام الشرعية الإلزامية هو البناء على وجود عموم أو إطلاق لأصالة البراءة يشمل حالة ما قبل الفحص، مع أن هذا غير تامّ، لأنّ الأصل المثبت للبراءة مقيّد بصورة عدم البيان أو عدم العلم، ويجمع الاثنين (عدم الوصول)، وعدم الوصول لا يمكن أن يتحقّق إلا إذا فحص المكلّف

ولم يعثر على الدليل الاجتهادي الذي يوصله إلى الحكم الواقعي، ومع عدم رجائه الوصول اليه يصدق عنوان (عدم الوصول)، الذي هو موضوع البراءة، فيتفتح موضوعها، ويصير المورد مجرى لها لعدم العلم بالتكليف حينئذٍ.

ونقل صاحب الكفاية تذكراً قيام الإجماع بقسميه (المحصّل، والمنقول) على تقييد دليل البراءة أو الاستصحاب بالفحص لثلا ينعقد لدليليهما الإطلاق من جهة لزوم الفحص^(١).

ومن الواضح أنّ الدليل الذي يقع البحث عنه هو الدليل الاجتهادي الذي يُستكشف من خلاله الحكم الواقعي، ويوصل اليه سواء كان قطعيّ الدلالة مثل نصوص الكتاب العزيز والأخبار المتواترة وأخبار الواحد المحفوفة بقرائن تورث القطع بالصدور، أم لم يكن قطعياً كظواهر الكتاب وأخبار الواحد غير المحفوفة بالقرائن، مضافاً إلى سائر الأمارات المجعولة من قبل الشارع المقدّس كأدلة على الأحكام الشرعية الواقعية التي سبقَ البحث عنها في المقصد الثالث.

النقطة الثانية: بعد الفراغ من وجوب الفحص عن الحكم الشرعي الواقعي في الأدلة الاجتهادية، وعدم جواز التمسك بالأصول النافية للتكليف، يقع الكلام في مقدار الفحص اللازم على المكلف قبل المصير إلى الأصول العملية، والظاهر أنّه لا يختلف عن الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعمومات، الذي سبقَ الحديث عنه في الفصل السادس من باب (العام والخاص)^(٢)، من ناحية مجيء الاحتمالات

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٧ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١١٦ .

الثلاثة المتصورة في مقدار الفحص اللازم^(١):

الاحتمال الأول: أن مقدار الفحص اللازم هو ما يوصل المكلف إلى الظن بعدم وجود الحكم الواقعي في ضمن الأدلة الاجتهادية التي ظفر بها، فإذا وصل إلى حدّ الظنّ بعدم وجوده جاز له الانتقال إلى الأصول العملية الشرعية أو العقلية، وتامة هذا الاحتمال تحتاج إلى إثبات حجّة هذا الظنّ بالخصوص، ليخرج من كبرى حرمة العمل بالظنّ والأخذ بها وراء العلم، وإلا فهو لا يغني من الحقّ شيئاً.

الاحتمال الثاني: أن المقدار اللازم هو ما يؤدي إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود الحكم الواقعي، وهذا هو المستظهر من كلام صاحب الكفاية تتدّ في باب العام والخاص^(٢)، بالنظر إلى أن الاطمئنان حجة عقلائية يصحّ الاعتماد عليها، بخلاف الظنّ الذي يفتقر إلى الدليل القطعي على اعتباره بالخصوص في مثل المقام. ولا يختلف عنه القول بأنّ حدّه اليأس عن الظفر بدليل في ما بأيدينا من الكتب المعتمدة، كما ذكر المحقق النائيني تتدّ^(٣)، ويمكن أن يُحمّل عليه كلام المصنّف رحمته الآتي في آخر التمهيد؛ لوضوح حصول اليأس عندئذٍ، ولا يتوقف على حصول اليقين بالعدم كما هو مبنى الاحتمال الثالث الآتي، فليلاحظ.

(١) ولا أثر للفرق الذي ذكره في الكفاية - من أنّ الفحص هناك عن المانع عن الحجة لإحراز مقتضي للحجّة كالعام مثلاً، وهنا يكون الفحص مصححاً لجريان الأصل العملي: إمّا لأنّ الفحص محقق للموضوع، وإمّا لأنّه دخیل في ما هو الموضوع، كفاية الأصول ص ٢٢٧، فإنّ هذا الفرق غير فارق من الناحية الميحوث عنها في المقام.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٢٧.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٠٢.

الاحتمال الثالث: أن اللازم هو الفحص بالمقدار المؤدّي إلى اليقين (أي العلم الوجداني) بعدم وجود الحكم الواقعي، ومَرَّ في الموضوع المشار إليه من باب (العالم والخاص) أن أحداً من علمائنا لم يذهب إليه هناك لاستلزامه الوقوع في الحرج، ولا يبعد أن يقال بمثله في المقام من ناحية عدم تَمَكُّن المكلف من المصير إلى الوظيفة العملية المقرّرة له ما لم يحصل له العلم الوجداني، فليلاحظ.

النقطة الثالثة: مرّ في بداية المقصد الأول^(١) تقسيم الحكم الشرعي إلى قسمين:

القسم الأول: الحكم الظاهري، وله إطلاقان:

أحدهما: الحكم الذي يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي (أي الجهل به) بحيث يكون الجهل بالواقع جزءاً من الموضوع، وبناءً على هذا الإطلاق يختصّ الحكم الظاهري بموارد الأصول العملية التي يؤخذ في موضوعها الجهل بالواقع، فلا يشمل الحكم المستفاد في موارد الأمارات المعترّة^(٢).

الآخر: الحكم المجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، مع قطع النظر عن أخذه في الموضوع وعدمه، فيكون أوسع دائرة من سابقه، ويعمّ الحكم الظاهري المستفاد في باب الأمارات أيضاً، ولا يختصّ بالحكم المستفاد في باب الأصول:

أمّا شموله للحكم في باب الامارات فلائها وإن لم يؤخذ في موضوعها الشك

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٣٥.

(٢) بناءً على مسلك جعل الحكم (المائل أو المخالف)، الذي يندرج في مسلك السببية (أو الموضوعية)، وقد نسب في الكفاية إلى ظاهر الأصحاب (كفاية الأصول ص ٤٠٥)، ونُسبَ في كلام غيره إلى المشهور، ولكن مرّ في المبحث الثالث عشر من مقدمة المقصد الثالث أنّ المعروف عند المتأخرين من أصولينا هو مسلك الطريقية، (يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٨٩ - ٩٠).

في الحكم الواقعي إلا أنها مجعولة من قبل الشارع المقدّس في ظرف الشكّ، بمعنى أنّ الشكّ يكون مورداً لها، ومن الواضح أنّ المكلف متى ما علّم بالحكم لم تصل التوبة إلى الأخذ بالظنّ، حتى لو كان من الظنون المعتمدة شرعاً.

وأما شموله للحكم في باب الأصول العملية فلوضح أنّها قد أُخذَ الشكّ في موضوعها، ممّا يستلزم جعلها في ظرف الشكّ بطريق الأولى، لأنّ دخول الشكّ في الموضوع أخصّ من الجعل في ظرف الشكّ.

القسم الثاني: الحكم الواقعي، وله إطلاقان أيضاً بحسب ما يراد من مقابله، أعني الحكم الظاهري:

أحدهما: الحكم الذي لم يؤخّر في موضوعه الجهل بالواقع، وبهذا يشمل الأحكام المستفادة من الأمارات إلى جنب ما يُستفاد من الأدلة القطعية، ولا تخرج منه سوى الأحكام المستفادة من الأصول العملية، كما هو واضح.

الآخر: الحكم المجعول على موضوعه ابتداءً من دون أن يُجعل في ظرف الشكّ في الحكم الواقعي، وبهذا تخرج الأحكام المستفادة في موارد الأمارات فضلاً عن الأحكام المستفادة من الأصول العملية، ولا يبقى عندئذ إلا الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية المفيدة للقطع مثل نصوص الكتاب العزيز والأخبار المتواترة وحكم العقل^(١).

النقطة الرابعة: إذا فحص المكلف (أي المجتهد) عن الحكم الواقعي في الأدلة

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ١ ص ٨٥، مطارح الأنظار ج ١ ص ١٣٣، بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٤ ص ٢٠٩.

الاجتهادية، ولم يتمكّن من العثور على مرامه، لزم عليه حينئذٍ الذهابُ إلى الوظائف العملية التي جعلها الشارع المقدّس أو التي قرّرها العقل، والتي تُسمّى بـ(الأصول العملية) وتكون معدّرة له لو انكشف بعد ذلك خطؤها ومخالفتها للحكم الواقعي. وإنّما تصل النّوبة الى الأصول العملية في ثلاث حالات ذكرها المصنّف رحمته الله في الهامش:

الأولى: فقدان الدليل الاجتهادي، بحيث لم يعثر عليه المجتهد بعد الفحص في الكتب الاستدلالية والمجاميع الروائية التي هي مظانّ وجوده بحسب نظّره.

الثانية: وجود الدليل الاجتهادي لكنّه يكون مُجمّلاً، بحيث لا ينكشف المراد منه، سواء كان ذلك بسبب دوران المعنى بين احتمالين مع عدم العثور على قرينة تعيّن أحدهما، أم لوجود نقص في اللفظ الواصل، وغيرهما من الأسباب.

الثالثة: وجود الدليل الاجتهادي مع عدم اجماله، إلّا أنّه يكون معارِضاً بغيره، مع استقرار التعارض بينهما، وعدم التمكن من إنهاء حالة التكافؤ بين الدليلين بحسب قواعد باب التعارض، فيصبح وجود الدليلين عندئذٍ كالعدم^(١).

ففي هذه الحالات الثلاثة ينتقل المجتهد إلى الأصول العملية، والمفروض أنّ مجاري الأصول شاملةٌ لجميع الصّور التي يمكن أن يصدق حال المكلف عليها؛ لما سيأتي من أنّ حصر المجاري في الأربعة عقلي دائر بين النفي والإثبات.

والأصول العملية باعتبار المدرك (بفتح الراء، أي المُستند) على قسمين:

القسم الأول: شرعية، وهي الوظائف العملية التي قرّرها الشارع المقدّس

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٢٨ .

لتكون مرجعاً للمكلف في ظرف الشك في الواقع، وعدم عثوره على الأدلة التي بها يستكشف الحكم الواقعي، ويُعبّر عن كلّ واحد منها بـ (الدليل الفقاهتي) الذي يُستفاد منه الحكم الظاهري في المورد، في مقابل الدليل الاجتهادي^(١).

ومثالها (أصالة البراءة الشرعية) المستفادة من قول الإمام الصادق عليه السلام نقلاً عن جده النبي الأعظم ﷺ: «(رُفِعَ عَنْ أُمِّي مَا لَا يَعْلَمُونَ)»^(٢)، وأصالة التخيير الشرعي، وأصالة الاستصحاب، وكذا الاحتياط الشرعي الذي يدّعيه الأخباريون في موارد الشُّبُهَات الحُكْمِيَةِ التحريمية.

القسم الثاني: عقلية، وهي التي يستقل العقل العملي بإدراكها من دون توقّف على الشرع، أو قُلْ: هي القواعد المتكفّلة بتعيين الوظيفة العملية عقلاً عند العجز عمّا يوصل إلى الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً.

ومثالها أصالة (البراءة العقلية) المستندة إلى حكم العقل بُقْبُح العقاب بلا بيان من المولى، وكذا أصالة (الاشتغال العقلي) في موارد العلم الإجمالي، وأصالة (التخيير العقلي) عند دوران الامر بين المحذورين (أي الوجوب والحُرْمَة)، وهذه الأصول تقع في طول الأصول العملية الشرعية، فلا يُصار إليها في المورد الذي يجري فيه أصل عملي شرعي.

ومن مجموع ما تقدّم يظهر أنّ الأصل العلمي يتقوّم بركنين: كونه وظيفة مقرّرة

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) الخصال ص ٤١٧ ح ٩، ولفظ الحديث: «(رُفِعَ عَنْ أُمِّي تِسْعَةُ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ...)»، ويلاحظ: الكافي ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢.

في ظرف الشك في الحكم الواقعي، مع عدم العثور على ما يرفعه، وكون الشك المذكور مأخوذاً في لسان الدليل، وبهذا يمتاز عن الأمارات، كما يُستفاد من المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما.

النقطة الخامسة: المراد من (الشك) المذكور هنا هو (الشك) بالمعنى المتعارف في كلمات الأصوليين، وهو مطلق الاحتمال الذي لا يرقى إلى درجة الاعتبار سواء كان شكاً منطقياً أو وهمياً، بل هو يشمل بعض أفراد (الظن المنطقي) حقيقةً، وهو الظن غير المعتبَر، وهذا المعنى الواسع للشك قد صرح به جمعٌ منهم المحقق القمي والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحققان النائيني والعراقي رحمهم ^(١).

وهذا ما ذكره المصنّف رحمته أيضاً في الهامش على سبيل الترقّي؛ نظراً إلى بقاء المكلف متحيراً في حال تحقق الظن غير المعتبَر عنده بالحكم الواقعي، فيكون شاكاً حقيقةً في فراغ ذمته من الواقع المظنون.

نعم، هو يباين الظن المعتبَر، وهو الظن الذي رفعه الشارع المقدّس إلى مستوى اليقين من خلال إلغاء احتمال الخلاف، كما مرّ في المبحث الثالث من مقدّمة المقصّد الثالث ^(٢)، ويُسمّى باليقين التنزيلي أو التعبدي، فتكون حجّيته مجعولةً من قبل الشارع، وبهذا يمتاز عن اليقين الوجداني الذي تكون حجّيته ذاتية غير مجعولة.

النقطة السادسة: المعروف عند الأصوليين أنّ الأصول العملية أربعة، هي

(١) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٢٢، فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٨٥، كفاية الأصول ص ٤٢٥،

فوائد الأصول ج ٤ ص ٥٦٣، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٩٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٩٦.

البراءة، والاحتياط، والتخير، والاستصحاب، وإن وقع الخلاف بينهم في اندراج بعض القواعد الفقهية فيها وعدمه، والذي يظهر من كلام المصنّف (رحمته الله) وغيره أنّ حَصْرَها في هذه الأربعة استقرائي، بمعنى إمكان الزيادة عليها؛ فإنّ هذه الأصول لما كانت وظائف مجعولة من قبل الشارع المقدّس أو العقل لم يمتنع وجود أصول غيرها يمكن للمكلّف اللجوء إليها لرفع حيرته، إلا أنّ الاستقراء أثبت انحصار الأصول العملية في الأربعة المعروفة، ولم يُعثر إلى حدّ الآن على أصل عملي خامس متفق عليه^(١).

نعم، حَصْرُ مجاري الأصول العملية في الأربعة (الآتي ذكرها) حَصْرٌ عقلي، لأنّ استخراج هذه الأصول العملية عن طريق ذكر مجاريها يتمّ عن طريق الترديد بين طرفي النفي والإثبات، وينبغي التمييز بين حَصْرِ نفس الأصول في الأربعة (وهو استقرائي)، وحَصْرِ مجاريها في الأربعة (وهو عقلي)، لتلايق الخلط بينهما.

هذا، وقد ذُكرت في كلماتهم عدّة تقرّيات لبيان وجه انحصار الأصول في هذه الأربعة، ومن هذه التقرّيات يظهر تعريف وضابطة كلّ واحد من تلك الأصول، نقصر على ذكر اثنين منها:

التقريب الأول: أنّ الشكّ (أي الشبهة الحكمية) إمّا أن تكون له حالة سابقة متيقّنة معتبرة أو لا - سواء لم تكن هناك حالة سابقة متيقّنة أصلاً أو كانت ولكنها غير معتبرة -، والاول هو مجرّى الاستصحاب، والثاني: إمّا أن يكون الشكّ في أصل

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٢ ص ١٣، كفاية الأصول ص ٣٣٧، فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٢٨، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٨٨.

التكليف فهو مجرى لأصالة البراءة، وإما أن يكون شكاً في المكلف به، وحينئذ إذا تأتى فيه الاحتياط لإدراك الواقع المجهول فهو مجرى لأصالة الاحتياط، وإذا لم يتأت الاحتياط فهو مجرى لأصالة التخيير.

وهذا التقريب ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١)، لكنه لم يسلم من اعتراض صاحب الكفاية رحمته في حاشيته على الرسائل (٢).

التقريب الثاني: أنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة من قبل الشارع المقدّس ويعتبرها أو لا، والأول هو الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه، أو لا يكون معلوماً بأيّ نحو فيكون مجهولاً، والثاني هو البراءة، والأول إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، والأول هو الاحتياط، والثاني هو التخيير، وهذا التقريب ذكره المحقق النائيني رحمته (٣).

ويمكن القول إنّه رحمته استفاده من بعض تقرّبات الشيخ الأعظم رحمته في صَبْط مجاري الأصول العملية، وقد استحسّنه المصنّف رحمته.

النقطة السابعة: أنّ ما تقدّم - من أنّ موضوع هذه الأصول الأربعة هو الشكّ في الحكم الواقعي - لا يعني أنّ هذا الشكّ يؤدّي إلى تحصيل الحكم الظاهري دائماً، بل قد يقع هذا الشكّ في طريق تحصيل الحكم الواقعي، فإنّ الشكّ على نحوين: أولهما: الشكّ الذي يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي، ومن أمثلته الشكّ في

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٢٢ - ٢٣، ويلاحظ: فرائد الأصول ج ٢ ص ١٠، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٨٦ - ٢٨٧، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٦ ص ٢٨٤.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

عدد الرّكعات - كما ذكر المحقق النائيني ^(١) -، فحينما يُقال: «إذا شككت في الرّكعتين الأولين فاقطع صلاتك» مثلاً، فإنّ الحكم الواقعي وإن أُخذ فيه الشكّ إلا أنّ الحكم الثاني المستفاد يكون حكماً واقعياً أيضاً وليس ظاهرياً، غاية أن هذا الحكم الواقعي موضوعه الشكّ في حكم واقعي آخر متقدّم عليه، فيكون الحكم الثاني حكماً واقعياً قد أُخذ في موضوعه الشكّ في أمرٍ خارجي.

ومعنى كون الحكم الثاني واقعياً هو أنّه يكون مجموعاً بالأصالة، وله ملاك واقعي كائن في متعلّقه شأنه شأن الحكم الواقعي الاول، وليس هو حكماً ظاهرياً مجموعاً بنحو البدلية عن الحكم الواقعي، كما في النحو الثاني الآتي.

ثانيهما: الشكّ الذي يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري، ولهذا يكون الحاصل بعد الشكّ حكماً ظاهرياً قد أُخذ في موضوعه الشكّ في الواقع، وهذا النحو من الشكّ هو المتعارف، وهو الذي يمثل موضوع المقصد الرابع.

النقطة الثامنة: تنقسم الشبهة باعتبار متعلّقتها (أي المشكوك) إلى قسمين:

القسم الأول: شبهة موضوعية، وهي التي يكون متعلّقتها أمراً خارجياً - وهو انطباق الحكم الكليّ على موضوع جزئي -، وتكون مسببة عن الشكّ في مصداقية هذا الموضوع لكليّ موضوع ذلك الحكم، ويكون منشأ هذا الشكّ هو الاشتباه في الأمور الخارجية، كالشكّ في حكم شرب هذا السائل؛ للشكّ في أنّه صار خمرًا كي يكون حراماً، أو لا زال خلاً لكي يكون حلالاً، أو قل: الشكّ في صيرورة هذا السائل مصداقاً لكليّ موضوع الحرمة وعدمها.

وَيُعَبَّرُ عن مثل هذا الشكّ بـ(الشكّ في مرتبة المجعول)، أي في الحكم الفعلي المجعول في المورد، لأن المفروض أنّ المجتهد يُحرّز أصل الجعل، كحُرْمَةِ شرب الخمر وحليّة شرب الخلّ مثلاً، ولكنه يشكّ - نتيجةً لاشتباه الأمور الخارجية عنده - في أنّ هذا السائل مصداق لموضوع الحُرْمَةِ أو مصداق لموضوع الحليّة.

القسم الثاني: شُبْهَةٌ حُكْمِيَّةٌ، وهي التي يكون متعلّقها حكماً كلياً، سواء كان الحكم المشتبه تكليفاً أم وضعياً، مثل الشكّ في حكم صلاة الجمعة، فإنّهُ شكّ في أصل جَعْلِ الوجوب أو غيره لهذا الموضوع، من دون وقوع الشكّ عند المجتهد في مصداقية الموضوع المذكور لموضوع حكمٍ آخر وعدمها، وهكذا بالنسبة إلى الشكّ في حُرْمَةِ العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه، فإنّ المكلف لم يشته عليه حال هذا السائل، وأنّه صار مصداقاً لسائل آخر يحُرّم شربه أو لم يَصِرْ مصداقاً له، بل هو يجهل الحكم المجعول على هذا الموضوع الكليّ (أي شربِ العصير العنبي)، ولذا يُعَبَّرُ عن مثل هذا الشكّ بـ(الشكّ في مرتبة الجعل)^(١).

ومن أهمّ الفوارق بين هذين النحويين وجوبُ الفحص في الشُّبْهَاتِ الحُكْمِيَّةِ، وعدم وجوبه في الشُّبْهَاتِ الموضوعية (في الجملة)^(٢)، وهذا القيد - أي (في الجملة) - إشارة إلى خروج بعض أفراد الشُّبْهَةِ الموضوعية عن الأصل، من خلال البناء على وجوب الفحص فيها، وتفصيل الكلام في محلّه.

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٢ ص ١٨، أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٨٨، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٦ ص ٣١٠.

(٢) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٠١.

بسم الله الرحمن الرحيم

المَقْصَدُ الرَّابِعُ

مباحث الأصول العملية^(١)

تمهيد

لا شك في أن كلَّ متشرّع يعلم علماً إجمالياً^(٢) بأنَّ الله تعالى أحكاماً إلزاميةً من نحو الوجوب والحُرمة^(٣) يجب على المكلفين امتثالها^(٤)، يشترك فيها العالم والجاهل

(١) هذا التصنيف للأصول العملية ظهر على يد الشيخ الأعظم ثنُّي، حيث صارت يُبحث عنها في باب مستقل عن الدليل العقلي.

(٢) هذه هي النقطة الأولى من التمهيد، وللعلم الإجمالي عدَّة تفسيرات، منها ما تختاره مدرسة المحقق النائيني ثنُّي، وهو أنَّه عبارة عن العلم بوجود جامع في ضمن طرف من طرفين أو أكثر مع الجهل بالطرف الذي يكون الجامع متحقّقاً في ضمنه، ومن هنا ينشأ الإبهام في العلم الإجمالي.

(٣) بيانٌ للحكم الإلزامي على سبيل الاستقصاء لعدم كون الأحكام الثلاثة المتبقية إلزامية، إلا إذا كان النَّظَرُ إلى بعض الأحكام الوضعية، فليلاحظ.

(٤) بنحوٍ يحصل القطع أو الاطمئنان عند المكلف بفراغ ذمّته منها بواسطة فعلٍ الواجب وتركِ الحرام.

بها^(١).

وهذا العلم الإجمالي منجّز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية^(٢)، فيجب على المكلف^(٣) - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرّغ الذمة ممّا علّم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنة له التي يعلم بفراغ ذمّته^(٤) باتّباعها.

ومن أجل هذا، نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص^(٥) عن الأدلة والحجج^(٦) المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفّرغ المكلف وسعته في البحث^(٧)،

(١) على حدّ سواءٍ في مرحلة الفعلية، وإن اختلفا في مرحلة التنجّز، كما مرّ مفصّلاً في المبحث الحادي عشر من مقدّمة المقصد الثالث.

(٢) ولا يقدح فيه كونه إجمالياً، لأنّ المنجّزية تثبت للقطع (بما هو)، ولا تختص بالقطع التفصيلي.

(٣) والمراد منه هو (المجتهد)، كما سيُصرّح به رحمته الله في الهامش الآتي.

(٤) من التكليف الإلزامي المنجّز في حقّه.

(٥) عن الحكم الشرعي في مظانّ وجوده، وعدم جواز التمسك بالأصول النافية للحكم قبل الفحص، على كلام في مقدار الفحص اللازم على المجتهد.

(٦) النقلية الاجتهادية، سواء أكانت قطعية كنصوص الكتاب العزيز والأخبار المتواترة والأدلة العقلية، أم ظنية معتبرة كظواهر الكتاب وأخبار الواحد.

(٧) ويحصل عنده اليأس عن الوصول إلى دليل اجتهادي على الحكم الشرعي للواقعة التي هي محلّ ابتلائه، وهذه هي النقطة الثانية من التمهيد.

ويستنفذ مجهودَه الممكن له^(١).

وحينئذٍ، إذا فحص المكلف وثبت له إقامة الحجة^(٢) على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويُطلب منه^(٣)، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها؛ لعدم توفر الأدلة^(٤) على الجميع.

(١) هامش: لو فرض أن مكلفاً لا يسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما - ولو من جهة لزوم العسر والحرج - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف التي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه، ومن هنا قسّموا المكلف إلى: مجتهد، ومقلد، ومحتاط، ونحن غرضنا من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الأصول.

(٢) أي: الدليل الاجتهادي على الحكم، وإن لم يكن الدليل قطعياً، وهذه هي النقطة الرابعة من التمهيد.

(٣) فاللازم على المجتهد أولاً البحث عن الحكم الشرعي الواقعي في ضمن الأدلة الاجتهادية القطعية، فإن لم يعثر عليه فيها انتقل إلى الأدلة الظنية المعتبرة، وكذلك الأدلة العقلية، فإن لم يعثر عليه فيها أيضاً انتقل إلى الأصول العملية الشرعية، فإن لم يُحصل وظيفته فيها صار إلى الأصول العملية العقلية.

(٤) الاجتهادية، ومن هنا يتنقح الموضوع للأدلة الفقهائية (أي الأصول).

وأما إذا فحص^(١) ولم تتم له إقامة الحجة إلا على جملة من الموارد^(٢) وبقيت لديه موارد أخرى يَحتمل فيها ثبوت التكليف^(٣) ويتعذر^(٤) فيها إقامة الحجة - لأي سبب كان^(٥) - فإنَّ المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه، فماذا تراه صانعاً^(٦)؟

هل هناك حكم عقلي^(٧) يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه^(٨)؟

(١) المكلفُ (المجتهد) في الأدلة المتيسرة له من الأدلة الاجتهادية العقلية (بنوعها) وكذا العقلية، وذلك في مظان وجودها.

(٢) ووصل إلى حدِّ اليأس من العثور على الحكم الشرعي في بقية الموارد.

(٣) الإلزامي (من الوجوب والحُرمة) احتمالاً معتدّاً به.

(٤) لأحد الأسباب الثلاثة التي سيذكرها المصنّف رحمته الله في الهامش الآتي، وكثيراً ما يقتصر على السبب الأول منها، أعني: فقدان الدليل.

(٥) هامش: إنَّ تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة إجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

(٦) من أجل رفع هذه الحيرة والبحث عن معذر له أمام الشارع المقدّس.

(٧) يُبيّن الوظيفة العقلية للمكلف في ظرف الجهل بالحكم الواقعي وبالوظيفة الشرعية معاً، وليس المراد منه حكم العقل المقابل لحكم الشرع، لأنَّ هذا داخل في مرحلة الفحص عن الحكم المتقدمة رتبةً على مرحلة الأصول العملية.

(٨) فيكون الأصل العملي الجاري في المورد عقلياً، أي ممّا يحكم به العقل العملي.

أو أنّ الشّارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل^(١) له وظائفَ عملية يرجع إليها عند الحاجة^(٢)، ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب^(٣)؟ هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وُضِعَ للجواب عنها^(٤)، ليحصل للمكلف اليقينُ بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشكّ والحيرة، وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تُسمّى عند الأصوليين بـ(الأصل العملي) أو (القاعدة الأصولية) أو (الدليل الفقاهتي)^(٥).

(١) فيكون الأصل العملي الجاري في المورد شرعياً، وهذا تقسيمٌ معروف للأصل العملي في كلماتهم، وسبق ذكره في النقطة الثالثة من التمهيد.

(٢) فالغرض من الأصل العملي هو (تحديد الوظيفة العملية عند تعدّد إقامة الحجّة على الحكم الشرعي)، لا (الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي)، كما كان في باب الأمارات (غير العلمية).

(٣) وبهذا نتجنّب الرجوع إلى الظنون والاعتبارات الذوقية والاستحسانية، بل يكون المرجع هو ما جعله الشّارع المقدّس نفسه مرجعاً لتحديد الوظيفة العملية أو ما حكّم به العقل العملي.

(٤) أي: عن الأسئلة الثلاثة المتقدمة.

(٥) في مقابل (الدليل الاجتهادي) الذي لم يظفر به المجتهد بعد استفراغ جهده في الفحص عنه، ومَرَّ عن الشيخ الأعظم تَدُلُّ في بداية المقصد الأول أنّ هذا المصطلح (أي الدليل الفقاهتي) قد ذكره الوحيد البهبهاني تَدُلُّ.

وقد اتضح لدى الأصوليين أنّ الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه - من غير اختصاص ببابٍ دون باب^(١) - هي على أربعة أنواع:

١ - أصالة البراءة.

٢ - أصالة الاحتياط.

٣ - أصالة التخيير.

٤ - أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدّم يتضح لنا:

أولاً: أنّ موضوع هذا المقصد الرابع هو الشكّ بالحكم^(٢).

ثانياً: أنّ هذه الأصول الأربعة مأخوذة في موضوعها الشكّ^(٣) بالحكم أيضاً^(٤).

(١) احترازٌ عن القواعد الجارية في بعض أبواب الفقه مثل قاعدة الطّهارة وقاعدة الحليّة ونحوهما، ولهذا تعارف عدّهما من القواعد الفقهية، وتطرق لهذا صاحب الكفاية تنبّه في بداية باب (الأصول العملية).

(٢) هامش: المقصود بالشكّ ما هو أعمُّ من الشكّ الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ومن الظنّ غير المعتمد، نظراً إلى أنّ حكمه حكمُ الشكّ، بل باعتبار آخر يدخل الظنّ غير المعتمد في (الشكّ) حقيقةً، من ناحية أنّه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه، فيبقى العامل به شاكّاً في فراغ ذمته.

(٣) فيكون الشكّ في الحكم الواقعي جزءاً من موضوع الأصول العملية، وبهذا تخرج الأمارات، لأنّ الشكّ يكون مورداً لها من دون أن يؤخّذ في موضوعها.

(٤) أي: كما كان الشكّ موضوعاً لهذا المقصد.

ثم اعلم أنّ الحَضْرَ في هذه الأصول الأربعة حَضْرٌ استقرائي^(١)، لأنّها هي التي وجدوا أنّها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرضُ أصولٍ أخرى غيرها ولو في أبواب خاصّة من الفقه^(٢)، وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصّة يرجع إليها الشاك في الحكم، مثل (أصالة الطّهارة) الجارية في مورد الشكّ بالطّهارة في الشبهة الحكمية^(٣) والموضوعية.

وإنّما تعدّدت هذه الأصول الأربعة فلتعدّد مجاريها - أي مواردّها - التي تختلف باختلاف حالات الشكّ^(٤)؛ إذ لكلّ أصل منها حالة من الشكّ هي مجراه على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الأصول^(٥).

غير أنّه ممّا يجب علمه أنّ مجاري هذه الأصول لا تُعرَف، كما لا يُعرَف أنّ مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل - مثلاً - إلا من طريق أدلة جريان هذه الأصول

(١) وليس بعقلي كما هو في نفس المجاري، ولذا لا تمتنع إضافة أصل عملي خامس إليها لو فرض وجوده لاحقاً، ولكنّهم لم يعثروا على أصل يكون مطّرداً في جميع الأبواب كالأصول الأربعة المعروفة، وهذه هي النقطة السادسة.

(٢) لأنّ هذا هو ثمرة كون الحَضْر استقرائياً.

(٣) الكلّيّة، وبهذا تشبه الأصول الأربعة، ولا يضّرّ في هذا جريانها في الشبّهات الموضوعية الخارجية.

(٤) المتعلّق بالحكم الواقعي من ناحية من النواحي، كما سيأتي.

(٥) ولهذا ذكرنا أنّ حَضْرَ مجاري الأصول في الأربعة عقلي، وإن كان حَضْرُ نفس الأصول في الأربعة استقرائياً، فليُلتفت.

واعتبارها^(١)، وفي بعضها اختلافٌ باختلاف الأقوال فيها^(٢).

وقد ذكر مشايخ الأصول^(٣) على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات، وأحسنها - في ما يبدو - ما أفاده شيخنا النائيني (أعلى الله مقامه)^(٤)، وخلاصته: أنَّ الشكَّ على نحوين:

١ - أن تكون للمشكوك^(٥) حالةٌ سابقةٌ، وقد لاحظها الشارع^(٦)، أي قد اعتبرها^(٧)، وهذا هو مجرى (الاستصحاب).

(١) فلا يمكن وصفُ موردٍ ما بأنه مجرى لأصالة الاستصحاب مثلاً إلا بعد لحاظ دليل أو مدرك حجية الاستصحاب لملاحظة مدى توفر المورد على ضابطة - أعني وجود يقين بحدوث حالةٍ يتلوها شكٌّ في بقائها ودوامها - وعدم توفره عليها.

(٢) كالشكَّ في جانب المقتضي، أي في أصل صلاحيته للبقاء والاستمرار مثلاً، فقد اختلفوا في كونه مجرى للاستصحاب وعدمه، حيث بنى الشيخ الأعظم تدث على عدم جريان الاستصحاب فيه، وجوّز صاحب الكفاية تدث جريانه فيه.

(٣) وفي مقدّماتهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية تدث.

(٤) ولا يبعد أن يكون تدث قد استفاده من بعض التقريبات التي ذكرها الشيخ الأعظم تدث في ضبط مجاري الأصول، فليلاحظ.

(٥) سواء أكان حكماً شرعياً (تكليفاً أو وضعياً) أم موضوعاً لحكم كذلك.

(٦) وهي حالة اليقين بالحكم الكلّي أو بتحقيق الموضوع للحكم، التي نهى الشارع المقدّس عن رفع اليد عنها لمجرد طروء الشكَّ في بقائها بعد ذلك.

(٧) من خلال النهي عن نقضها بالحالة اللاحقة، أي: الشكّ.

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

أ - أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً^(١)، أي لم يُعلم حتى بجنسه^(٢)، وهذه هي تجزئ (أصالة البراءة).

ب - أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط^(٣)، وهذه تجزئ (أصالة الاحتياط).

ج - أن يكون التكليف معلوماً كذلك^(٤) ولا يمكن الاحتياط^(٥)، وهذه تجزئ (قاعدة التخيير).

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لا بدّ من بيان أمور من باب المقدّمة تنويراً للأذهان، وهي:

(١) أي بالجملة، فلم يصلِ الحكم إلى المكلف بأيّ مستوى من الوصول.

(٢) فضلاً عن فصله المميّز له، فلا يُعرّف جنسه وأنه إلزامي أو غير إلزامي، وعلى فرض العلم بكونه إلزامياً فلا يعرف أنه وجوب أو حرمة.

(٣) فهو يدور بين حكّمين أو ثلاثة من بين الأحكام الخمسة مثلاً، بحيث يتمكّن المكلف من الاحتياط مثل الاستحباب والإباحة أو أحدهما والوجوب.

(٤) أي: في الجملة، كأن يُعلم بأنّه إلزامي ولكنّه يدور بين الوجوب والحرمة.

(٥) لتحقّق احتمال الوقوع في مخالفة الواقع على كلّ حال، كما في مثال دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة، لأنّه إن أتى بالفعل بقي احتمال حرّمته، وإن تركه بقي احتمال وجوبه، ولهذا تعارف التعبير عنها بـ (دوران الأمر بين المحذّورين).

الأول: أنَّ الشكَّ في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ^(١) فيه إلى نوعين:

١ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي^(٢)، كالشكَّ في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدلَّ الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة^(٣).

٢ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري^(٤)، وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام، وأمَّا النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه^(٥).

الثاني: أنَّ الشكَّ في الشيء ينقسم باعتبار متعلِّقه - أي الشيء المشكوك فيه - إلى نوعين:

١ - أن يكون المتعلِّق موضوعاً خارجياً^(٦)، كالشكَّ في طهارة ماءٍ معين أو في أنَّ

(١) أي: «المأخوذ هو - أي الشكَّ - فيه»، وهذه هي النقطة السابعة.

(٢) كما ذكر المحقق النائيني تثنئاً، كوجوب قطع الصلاة في المثال.

(٣) فالحكم الواقعي ولكن قد أُخذ في موضوعه الشكَّ في أمر خارجي كأن يقال:

«إذا شككتَ في الركعتين الأوليين فاقطع صلاتك»، فالحكم فيه شرعي واقعي.

(٤) فيكون عندئذٍ حكماً ظاهرياً قد أُخذ في موضوعه الشكَّ في الحكم الواقعي.

(٥) والفرق بين الاثنين أنَّ الحكم الواقعي مجموعٌ بالأصالة، أي بملاكه الخاص بحيث تكون المصلحة أو المفسدة فيه بعينه، بخلاف الحكم الظاهري، فإنَّ ملاكه البدلية عن الحكم الواقعي في ظرف الجهل به.

(٦) وإن كان الشكَّ سارياً إلى الحكم، لكنّه ليس في الحكم الكلي كما في النحو الثاني

الآتي بل في الحكم الجزئي، وهذه هي النقطة الثامنة والأخيرة من التمهيد.

هذا المايح المعين خلّ أو خمر^(١)، وتُسمّى الشُّبْهَة حَيْتَنْدِ (موضوعية)^(٢).

٢- أن يكون المتعلّق حكماً كلياً، كالشكّ في حُرْمَة التدخين أو أنّه من المفطّرات للصَّوْم، أو نجاسة^(٣) العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه^(٤)، وتُسمّى الشُّبْهَة حَيْتَنْدِ (حُكْمِيَّة)^(٥).

والشُّبْهَة الحُكْمِيَّة هي المقصودة بالبحث في هذا (المَقْصَد الرابع)^(٦)، وإذا جاء التعرُّض لحكم الشُّبْهَات الموضوعية فإنّها هو استطرادي^(٧) قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أنّ هذه الأصول^(٨) في طبيعتها تعمّ الشُّبْهَات الحُكْمِيَّة والموضوعية في

(١) فُيْشَك حَيْتَنْدِ في تحقّق موضوع الحليّة أو موضوع الحرّمة.

(٢) وهي التي يكون منشأ الشكّ فيها هو اشتباه الأمور الخارجية، مع إحراز أصل جعل الحكم الكليّ على الموضوع، مثل الشكّ في حُرْمَة شرب هذا المائع للشكّ في كونه خمراً، أي للشكّ في كونه مصداقاً للخمر وعدم كونه كذلك.

(٣) لو قال (حُرْمَة) لكان أحسن، لأنّ الحرّمة هي محلّ الخلاف المهمّ بينهم.

(٤) وهذا إنّما يكون بعد الفراغ من تحقّق الموضوع في الحالتين.

(٥) وهي التي يقع الشكّ فيها في الحكم الكليّ، ويكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو وجود معارض له، مثل الشكّ في جعل الوجوب لصلاة الجمعة.

(٦) لتوفّر ضابطة المسألة الأصولية فيها، كما هو واضح.

(٧) وموضع البحث عنها هو علم الفقه، لتحديد الحكم الثابت للفعل.

(٨) حتى الاستصحابَ وفاقاً للمشهور، وقد منَعَ بعض الأصوليين - منهم السيد

الخوئي - من جريان الاستصحاب فيها.

جريانها^(١)، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه^(٢).
 الثالث: أنه قد عُلِمَ مما تقدّم في صَدْر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العملية إنّما يصحّ بعد الفحص^(٣) واليأس من الظفر بالأمانة^(٤) على الحكم الشرعي في مورد الشبهة^(٥).

-
- (١) كالاستصحاب مثلاً، فإنّه قد يجري في الشبهة الحُكْمية كما لو تعلّق اليقين السابق بحكم كليّ ثم طرأ الشك في بقاءه مثل الشك في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم عنها وقبل الاغتسال، وقد يجري في الشبهة الموضوعية كما لو تعلّق اليقين بموضوع لحكم شرعي مثل الشك في عدالة (زيد) بعد سبق اليقين بها.
- (٢) لأنّه يرتبط بوظيفة المجتهد، دون الأصولي فإنّ وظيفته هي وضع القواعد التي يتوصّل بها إلى الحكم الكليّ، فيكون البحث عنده استطرادياً ويحتاج إلى توجيه.
- (٣) هذا واضح في الشبهات الحُكْمية، أمّا الموضوعية فلا يجب الفحص فيها حتى لو كان ميسوراً للمكلّف، ما دام عنوان (الفحص) صادقاً، فيكون المرجع عندئذٍ هو الأصول المناسبة للمورد، على كلام بينهم في وجوبه في بعض المصاديق.
- (٤) أي: بالدليل الاجتهادي الشامل للأدلة القطعية وللأمارات، ولكنّه ﷺ قد اقتصر على الرجوع إلى الأمارات بالنظر إلى ما هو الحاصل في الخارج، وكذلك بعد اليأس عن الظفر بالحكم من جهة حكم العقل.
- (٥) وهذا هو ما يجري كثيراً على ألسنة الأصوليين من أنّ التوبة لا تصل إلى الدليل الفقاهتي (أي الأصول العملية) إلا بعد اليأس من الدليل الاجتهادي بكلا قسميه (القطعي والظنيّ المعتبر)، وكذا من الدليل العقلي.

ومنه يُعلم أنه مع الأمل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل^(١)، بل اللازم أن يفحص حتى ييأس^(٢)، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذرة عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل^(٣)، لا سيما مثل أصل البراءة^(٤).

(١) لأن الدليل الفقاهتي متأخّر رتبةً عن كلّ من الدليل الاجتهادي والعقلي.
(٢) هذا تصريحٌ منه بمختاره في مقدار الفحص اللازم على الفقيه، وعندئذ يكون الأصل العملي معذوراً له عن المساءلة، كما لو دار حكم فعلٍ بين الوجوب والحُرمة، وهو المعبر عنه بـ(دوران الأمر بين المحذورين)، كدفن الكافر في مقابر المسلمين، فلو فحص المكلف إلى أن حصل له اليأس عن معرفة الحكم جاز له إجراء أصالة التخيير، فله ترك الفعل وله الإتيانُ به، ولا شيء عليه لو انكشف لاحقاً أنّ الحكم الواقعي بخلاف ما اختاره، كما لو أتى بالفعل وانكشف أنه حرام واقعاً، أو ترك الفعل ثم تبين أنه واجب واقعاً.

(٣) قبل الفحص، كما لو شكّ في حُرمة شرب التن مثلاً، فأجرى أصالة البراءة قبل أن يفحص بالمقدار اللازم ثم تبين أن شربه حرام، فلا يكون عمله بالأصل عندئذ معذوراً له عن استحقاق العقاب، بخلاف ما لو أخذ بالبراءة بعد الفحص، ثم تبين له أن الشرب حرام واقعاً.

(٤) لأن مقتضاها عدم العمل، فيكون عدمُ المعذرية فيها آكد من بقية الأصول لو أتى المكلف بالفعل استناداً إليها ثم انكشف كونه على خلاف الواقع، كما لو كان الفعل حراماً في الواقع وقد أتى به استناداً إلى أصالة البراءة.

الاستصحاب

هذا هو الأصل العملي الوحيد الذي يبحث عنه المصنّف رحمته الله في هذا المقصد،
ويقع الكلام في أصل (باب الاستصحاب) في ثمانية مباحث:

المبحث الأول: تعريف الاستصحاب

سبقت الإشارة في المبحث الخامس من مقدّمة المقصد الثالث إلى الخلاف المعروف بين الأصوليين في أنّ الاستصحاب أمانة على الحكم الواقعي أو أنّه مجرد أصل عملي مُبيّن للوظيفة العملية^(١)، وسيأتي الحديث عنه بشيء من التفصيل.
وبالنظر إلى هذا الخلاف فقد ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى ضرورة ذكر تعريفين للاستصحاب؛ لعدم إمكان ذكر تعريف واحد جامع^(٢)، خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في مقام التعليق على التعاريف المتعدّدة التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله من أنّها تشير إلى مفهوم واحد^(٣):

التعريف الأول: يتناسب مع كون الاستصحاب أمانة مفيدة للظنّ النوعي، وقد رجّح السيد رحمته الله تعريفه بأنّه: «كون الحكم متيقّناً في الآن السابق مشكوكاً في الآن اللاحق»، من جهة ذكر اليقين السابق الذي يُعتبر كاشفاً ظنياً عقلانياً عن بقاء

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٠٩ - ٤١٠ .

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٣ - ٤ .

(٣) كفاية الأصول ص ٣٨٤، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٢٩٢ .

الحكم في مرحلة الشكّ، حاله حال سائر الأمارات (غير العلميّة) المعتبرة التي تفيد الظنّ النوعي بالحكم.

التعريف الثاني: يتناسب مع كونه أصلاً عملياً، وهنا أكثر من تعريف من هذا القبيل، أسدّها وأخصرّها - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته - هو تعريف المشهور، الذي ذكره المصنّف رحمته، وهو: «إبقاء ما كان»، أو قلّ: «إبقاء حكم أو موضوع حكم شكّ في حكمه» ونحوهما^(١)، ومعناها أنّ الشارع المقدّس يحكم بإبقاء ما كان متيقّناً (في الزمان السابق) إلى الزمان اللاحق (أي زمان الشكّ).

والحكم المذكور في التعريف يعمّ كلاً من الحكم التكليفي والحكم الوضعي، والمراد من الحكم بـ(بقاء موضوع ذي حكم) هو استصحاب موضوع يترتب عليه حكم شرعي، كاستصحاب بقاء الخمرية التي يترتب عليها حكم تكليفي كحُرمة الشرب، أو استصحاب الكرية التي يترتب عليها حكم وضعي كالطّهارة، وغيرهما ممّا يترتب على إبقاء الشارع المقدّس له في الزمان اللاحق أثر شرعي.

وبالجملة: هناك يقين إمّا بحكم (وضعي أو تكليفي) أو بموضوع ذي حكم في زمان^(٢)، ثم يطرأ الشكّ في بقاء ذلك اليقين السابق وعدم بقائه، وها هنا تدخل الشارع المقدّس لبيان الوظيفة العملية وحكم بقاء اليقين السابق على حاله، سواء

(١) يلاحظ: معالم الدّين ص ٤٥١، الفصول الغروية ص ٣٦٦، فرائد الأصول ج ٣ ص ٩، كفاية الأصول ص ٣٨٤، فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٠٦.

(٢) المعروف بين الأصوليين حَضْرُ المستصحب في ما يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً له، ولكن ناقش بعضهم في تمامية هذا الحَضْر، منهم السيد الخوئي رحمته، يلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٢٠٨، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ١٧٢ - ١٧٣.

أكان المتيقن حكماً (تكليفاً أو وضعياً) أم كان موضوعاً لحكم كذلك، مع ترتيب جميع آثار بقاءه والتعامل معه وكأنه مازال باقياً، ولم يكن شكاً أصلاً.

وبهذا تظهر المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للاستصحاب ومعناه اللغوي، شأنه في هذا شأن سائر الألفاظ التي تُنقل من معانيها اللغوية إلى معاني اصطلاحية، فإن الاستصحاب (بمعنى القاعدة الشرعية المجعولة في ظرف الجهل بالحكم الواقعي) يشتمل على يقين سابق وشك لاحق، والشارع المقدس قد عبّدنا بأن نُجرّ هذا اليقين إلى زمان الشك، ونُطبّق آثاره في الزمان اللاحق، وهذا يعني أننا نتخذ من الحالة المتيقنة السابقة صاحباً في زمان الشك، وبهذا يحصل التناسب مع المعنى اللغوي للاستصحاب - وهو جعلُ الشيء صاحباً - كما ذكر المصنّف (رحمته الله)، قال الجوهري: «(وأصحبته الشيء: جعلته له صاحباً)»^(١)، كما ذكروا أنه يأتي أيضاً بمعنى «(ملاءمة شيء لشيء آخر)»^(٢).

وفي تحديد الفاعل الذي يُيقن اليقين السابق إلى الزمان اللاحق احتمالان:

أحدهما: نفس المكلف العامل بهذه القاعدة، وحينئذ يكون المراد من (إبقاء ما كان) هو (الإبقاء العملي)، وهذا الاحتمال قد يتلاءم مع الاعتماد على بناء العقلاء مدركاً لحجية الاستصحاب.

الآخر: الشارع المقدس نفسه، فيكون الإبقاء عندئذ من سنخ الحكم، وهذا هو

(١) الصّحاح ج ١ ص ١٦١، ويلاحظ: مختار الصّاح ص ١٨٩، لسان العرب ج ٧ ص ٢٨٧،

القاموس المحيط ج ١ ص ٩١.

(٢) العين ج ٣ ص ١٢٤، الصّحاح ج ١ ص ١٦٢، معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٣٣٥.

المناسب؛ لما قد مرَّ في المبحث الثالث من مقدّمة المقصّد الثالث من أنّ حقّ الجعل ثابتٌ للشارع المقدّس^(١)، والاستصحاب قاعدة مجعولة، ومن هنا اشتهر تعريفه بـ«إبقاء ما كان»، أي إبقاء حكم اليقين.

ولهذا ذكر الشيخ الأعظم رحمته أنّ المراد من (الإبقاء) في التعريف المشهور هو (الحكم بالإبقاء)، وأنّ قولهم (ما كان) يؤشّر إلى أنّ موضوع الإبقاء والمشعر بالعلية للحكم بالإبقاء هو كونه (ما كان)، أي أنّ هذا اليقين إنّما أبقي إلى الزمان الثاني لأجل أنّه (ما كان)^(٢).

أمّا جعل (الإبقاء) فعلاً للمكلّف فهو لا يخلو عن تجوّز في الإسناد، لأنّ الإبقاء فعلُ الشارع المقدّس، فيكون إسناده إلى المكلّف من إسناد الفعل إلى غير فاعله، كما في قولهم: «بنى الأمير المدينة» مثلاً، فإنّ المكلّف مجرّد عامل بالاستصحاب وليس حاكماً به.

والحاصل: أنّ المناسب هو اعتبار (الإبقاء) فعلاً للشارع المقدّس، لكي يكون المذكور تعريفاً للاستصحاب وصالحاً لأنّ يُبيّن ماهية الاستصحاب؛ إذ لا يمكن أن يكون تعريف الشيء بياناً لماهية غيره.

ولهذا لم يرتضِ رحمته تعريفه بـ(الإبقاء العملي)، كما صنع المحقق الحائري رحمته بقوله: «لأنّ المراد بالإبقاء - بشهادة المقام - هو الإبقاء العملي لا الحقيقي»^(٣)، ومثله

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٩.

(٣) درر الفوائد ج ٢ ص ٥٠٩.

المحقق الأصفهاني تَدُّ بِقوله: «(والتحقيق: أنَّ الاستصحاب - كما يناسب المشتقات منه - هو الإبقاء العملي)»^(١)، لأنَّ هذا ليس تعريفاً للقاعدة المبحوث عنها المجعولة من قبل الشارع المقدَّس.

كما لم يرتضِ المصنَّف (رحمته الله) تفسير (الإبقاء) الوارد في تعريف المشهور بـ (الإلزام الشرعي)، كما سيُصرَّح به في المبحث الرابع الآتي عند تصديده لردِّ اعتراض شيخه المحقق الأصفهاني تَدُّ، بل المراد من (الإبقاء) ليس إلا «القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل»، وستظهر ثمرة هذا التفسير في المبحث المشار إليه.

المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على التعريف

يواجه التعريف المشهور للاستصحاب عدَّة اعتراضات، اقتصر المصنَّف (رحمته الله) هنا^(٢) على ذكر اثنين منها، وهما اللذان ذكرهما صاحب الكفاية تَدُّ في حاشية الرسائل، وأشار إليهما في الكفاية^(٣):

الاعتراض الأول: أنَّ هذا التعريف لا ينسجم مع جميع الأقوال في مدرك حجِّية الاستصحاب مع أنَّ للاستصحاب ماهيةً واحدةً عند الجميع، فيفترض أنَّ يكون تعريفه منسجماً مع جميع الأقوال، مع أنَّ (الإبقاء) المذكور في التعريف إنَّ

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١١ ت ١ .

(٢) وسيضيف (رحمته الله) إليهما اعتراضاً ثالثاً في المبحث الرابع (معنى حجِّية الاستصحاب).

(٣) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٢٩٠ ، كفاية الأصول ص ٣٨٤ .

أريد منه الإبقاء المنسوب إلى المكلف (أي الإبقاء العملي) فهو وإن كان يتلاءم مع القول بأنّ مدرك حجّية الاستصحاب هو الأخبار، وكذا بناء العقلاء، إلا أنّه لا يتلاءم مع القول بأنّ مدركه هو حكم العقل، لأنّ ما يُدّعى به العقل إنّما هو بقاء الحكم أو الموضوع ذي الحكم، وليس إبقاءهما من المكلف.

وإنّ أريد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف (مثل الحكم بالبقاء من جهة الشارع المقدّس) فهو وإن كان ينسجم مع القول بأنّ المدرك هو الأخبار، ولكنه لا ينسجم مع القولين الآخرين في مدرك الحجّية وهما حكم العقل وبناء العقلاء، فإنّ ما يُدّعى به العقل هو نفس البقاء لا الحكم به، كما أنّ مورد تباني العقلاء هو نفس بقاء الحالة السابقة من دون أيّ حكم منهم بالبقاء.

وهذا الاعتراض يبتني على ما ذكره صاحب الكفاية تكلّف في الموضع المشار إليه من أنّ ماهية الاستصحاب تختلف باختلاف وجه حجّيته، أي مدرك اعتباره شرعاً، وقد تطرّق المحقق الأصفهاني تكلّف لهذا الاعتراض، وإليه نظر المصنّف رحمته الله، كما هو واضح.

وكيفما كان، فقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاعتراض بما ذكره المحققان الحائري والعراقي رحمتهما الله، ومحصّله المنع من كون الاختلاف في الدليل مؤدّياً إلى الاختلاف في ماهية الاستصحاب، لأنّ للاستصحاب ماهيةً واحدةً هي «البناء على الحالة السابقة بحسب العمل» أو قلّ: «الوظيفة العملية المجعولة من قبل الشارع المقدّس»، والحكم بالبقاء لما أُخذَ مطلقاً فهو يصدق مع حكم الشارع وتعبّده بالبقاء، كما يصدق مع حكم العقل وتصديقه الظنيّ به، وكذلك يصدق مع

بناء العقلاء^(١)، وهذا الجانب هو وجه كون هذا التعريف أسدَّ التعاريف المذكورة، وسيأتي مزيد بيان لهذه الجهة عند الحديث عن كون الاستصحاب أمانة أو أصلاً عملياً.

وبعبارة أخرى: إنَّ المطلوب في مقام التعريف بيان ماهية المعرف من دون نظر إلى الأدلة المذكورة لإثباته، فإذا كان التعريف منعكساً مطرداً (أي جامعاً مانعاً) كفي، ولا حاجة إلى لحاظ انسجامه مع الأدلة المذكورة لإثبات المعرف، وعندئذ يرتفع الاعتراض عن هذا التعريف، لأنَّه يُبين القاعدة العملية التي جعلها الشارع وظيفة للمكلفين، أيّاً كان الدليل عليها.

الاعتراض الثاني: أنَّ التعريف المذكور للمشهور قد تكفل بالإشارة إلى أحد ركني الاستصحاب (وهو اليقين السابق)، وأهمل الإشارة إلى الركن الآخر (وهو الشكّ اللاحق)، فيلزم - كما عبّر في الكفاية - الإخلال بما هو قوام الاستصحاب على كلّ حال من اليقين والشك^(٢)، مع أنَّ المعتبر هو الإشارة إلى كلا الركنين المقومين له، ولا تكفي الإشارة إلى أحدهما فقط وترك الآخر.

ويمكن الإجابة عنه بجوابين ذكر المصنّف رحمته الله ثانيهما:

الجواب الأول: منع أصل دعوى لزوم اشتغال التعريف على الإشارة إلى جميع أركان المعرف، لعدم اشتراط هذا في التعريف، إلا إذا كان المراد هو تعريف الشيء بحدّه التام وبيان تمام كُنْهه وحقيقته، وهذا بحث آخر، ولعلّه لهذه النكتة لم يُشير

(١) درر الفوائد ج ٢ ص ٥٠٩، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٢.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفوائد ص ٢٩٠.

المصنّف رحمته الله إلى هذا الجواب.

الجواب الثاني: سلّمنا اعتبارَ ذلك، ولكن لا نسلم خلوّ التعريف عن الإشارة إلى كلا الركنين، لأنه من جانبٍ يُشير إلى اليقين السابق بلفظ (ما كان) بالنّظر إلى أنّ الوصف الدخيل في الموضوع يكون مشعراً بعلّة الوصف لثبوت الحكم للموضوع - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١) -، فإذا كان سبب الإبقاء هو الكينونة السابقة فلا بدّ من أن يكون متيقناً، ولا يصحّ فرضه غير ذلك، كأن يكون سبب إبقائه هو تحقّق علة وجوده في الزمان اللاحق أو قيام الدليل على بقاء المستصحب في الزمان الثاني. ومن جانبٍ آخر يُشير إلى الشكّ السابق من خلال لفظ (إبقاء)؛ فإنّ العلة في إبقاء اليقين السابق - كما سيأتي في بداية الحديث عن الركن الثاني للاستصحاب - هي طروء الشكّ اللاحق؛ إذ لا يُعقل إبقاء اليقين السابق تعبدّاً مع عدم عروض شكّ في بقاءه أو مع تبدّله بيقين آخر، فلا بدّ أن يكون الحكم ببقائه والتعامل معه على أساس أنّه باقٍ إلى الزمان اللاحق رغم طروء الشكّ عليه وأنّه من قبيل (الشكّ الطارئ) لا (الشكّ الساري) كي يُزيل اليقين.

هذا، وينبغي أن يكون مقصود المصنّف رحمته الله من (الإشعار) هو الدّلالة بدرجة يصحّ التعويل عليها في مقام التعريف، وليس مراده منه معناه المعروف، وذلك لأنّ المعارض ناظرٌ إلى عدم بيان الأركان في التعريف، والبيان إنّما يتحقّق بالدّلالة لا بالإشعار، فليُتدبّر.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٩.

الاستصحاب

تعريفه^(١)

إذا تيقَّن المكلف بحكم^(٢) أو بموضوع ذي حكم^(٣) ثم تزلزل يقينه السابق - بأنْ شكَّ في بقاء^(٤) ما كان قد تيقَّن به سابقاً - فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق^(٥) يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل^(٦)، هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به،

(١) المعروف بين الأصوليين كفاية ذكر تعريف واحد للاستصحاب بغض النظر عن كونه أمانة أو أصلاً عملياً، ومَرَّ خلافه عن السيد الخوئي رحمه الله.

(٢) تكليفي مثل الشك في بقاء حرمة وطء الحائض في الفترة ما بين انقطاع الدم والاغتسال، أو وضعي كالشك في بقاء الملكية لرجوع أحد المتبايعين في المعاطاة.

(٣) أي: موضوع يترتب عليه حكم شرعي مثل اليقين بكون مائع ما خمرًا، فإن بقاء الخمرية في الزمان الثاني تترتب عليه حرمة الشرب، ولا خلاف بينهم في جريان الاستصحاب في الموضوعات بل هي القدر المتيقن منه.

(٤) بيان للتزلزل، احترازاً عن التزلزل الحاصل في (قاعدة اليقين).

(٥) ذهاباً حقيقياً وجدانياً؛ لفرض طروء الشك اللاحق في بقاءه، غاية أن الشارع المقدس يحكم ببقاء اليقين (في ظرف الشك) تعبدًا، فليُلتفت.

(٦) لاحتماله الوقوع في مخالفة الواقع إذا كان المورد إلزامياً سواء أكان المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم إلزامي.

ولكنه ربّما زال ذلك المتيقّن فيقع في مخالفة الواقع^(١)، أو لا يعمل على وفقه، فينقضّي ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشكّ ويتحلّل ممّا تيقّن به سابقاً، ولكنه ربّما كان المتيقّن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع^(٢)؟ إذاً ماذا تراه صانعاً؟

لا شكّ أنّ هذه الحيرة طبيعية للمكلّف الشاكّ، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإنّ ثبت بالدليل^(٣) أنّ القاعدة هي أن يعمل على وفق اليقين السابق^(٤) وجب الأخذ بها ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة^(٥)، وإلا فلا بدّ أن يرجع إلى مستند يطمّنه من التحلّل ممّا تيقّن به سابقاً، ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط^(٦).

(١) كما لو شكّ في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في بيع المعاطاة، وقد عمِل في زمان الشكّ على وفق يقينه السابق، فرتب آثار الملكية، مع أنّها في الواقع قد ارتفعت بمجرد رجوع الطرف الآخر.

(٢) كما لو بنى على ارتفاع الحرّمة في مثال الحائض ولم يعتدّ باليقين السابق، وجامع زوجته في الفترة الواقعة بين انقطاع الدم واغتسالها.

(٣) الذي ينتهي إلى الشارع المقدّس إمّا مباشرة بناءً على كون المُستند هو الأخبار، وإمّا بواسطة الإمضاء بناءً على كون المُستند هو بناء العقلاء.

(٤) وهذا عبارة أخرى عن ثبوت حجّة الاستصحاب عند الشارع المقدّس.

(٥) كما لو أخذ بيقينه السابق في مثال المعاطاة وتصرّف كلّ من الطرفين بما انتقل إليه، ثمّ انكشف لاحقاً أنّ البيع المعاطاتي كان باطلاً في الواقع.

(٦) مع الفارق الكبير بين هذين الأصلين من حيث الأثر العملي، كما هو واضح في مثال الشكّ في بقاء حرّمة وطء الحائض أو في بقاء الخمرية.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين^(١) أنّ القاعدة في ذلك أن يأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها، على ما سيأتي^(٢)، وسَمّوا هذه القاعدة بـ(الاستصحاب).

وكلمة (الاستصحاب)^(٣) مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصُّحْبَة) من باب الاستفعال، فتقول: «استصحبْتُ هذا الشَّخْصَ» أي: اتخذته صاحباً مرافقاً لك^(٤)، وتقول: «استصحبْتُ هذا الشيء»، أي: حملته معك.

وإنّما صحَّ^(٥) إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أنّ العامل بها يتخذ ما تيقّن به سابقاً^(٦) صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام

(١) إشارة إلى الخلاف الواقع في أصل حجّية الاستصحاب، ولكنّ هذا لا يمنع من أنّ البناء على حجّيته مطلقاً هو المشهور بينهم، كما سيأتي.

(٢) في المبحث السادس، حيث سينقل المصنّف رحمته الله أحد عشر قولاً في حجّية الاستصحاب، ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله في فرائده.

(٣) وهي بهذا اللفظ لم تردّ في شيء من أخبار الباب، وإنّما نشأت من جهة التناسب بين المدلول المستفاد منها وما تقتضيه الأخبار الآتية.

(٤) كما جاء في الصّحاح وغيره، في مقابل مفارقة الشيء ومجانبته، أو هو بمعنى: «دعاه إلى صُحْبَتِهِ» كما جاء في اللسان، والأول أنسب بمعنى الاستصحاب.

(٥) شروغٌ في بيان المناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للاستصحاب.

(٦) سواء أكان المتيقّن حكماً شرعياً أم موضوعاً لحكم، وحضّر المستصحب في الحكم والموضوع هو المعروف بين الأصوليين، وإن لم يخل عن كلام.

العمل^(١).

وعليه، فكما يصحّ أن تُطلَق كلمة (الاستصحاب) على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل، كذلك يصحّ إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي^(٢)، لأنّ القاعدة - في الحقيقة - إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً^(٣).

إذا عرفت ذلك، فينبغي أن يُجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة^(٤)، لا لنفس (الإبقاء العملي) من المكلف العامل بالقاعدة، لأنّ المكلف يقال له: (عاملٌ بالاستصحاب ومُجرٍ له)، وإنّ صحّ أن يقال له: «إنّه استصحب»^(٥)، كما يقال له: «أجرى الاستصحاب».

وعلى كلّ، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامّة^(٦)، والمقصود بالبحث

(١) فهناك مناسبة بينهما لأنّ المتيقّن مستصحبٌ (بالفتح) وملتزم به وغير مجانب في الزمان اللاحق، أي: ظرف الشكّ.

(٢) ولا مشاحة في الاصطلاح، كما يقولون.

(٣) بمعنى أنّ الشارع قد حَكَمَ بلزوم البناء على اليقين السّابق وترتيب آثاره حال الشكّ، والتعامل معه كما لو كان باقياً، مع أنّه قد زال فعلاً بطروء الشكّ في بقائه.

(٤) لأنّ تعريف الشيء لا بدّ أن يكون بياناً لماهيته لا لماهية شيء آخر، فينبغي أن يكون ما يُذكر هنا تعريفاً للاستصحاب بمعناه الأصولي لا بمعناه اللغوي.

(٥) لكنّ هذا بضرٍ من التجوّز في الإسناد والنسبة، لأنّ حقّ الاستصحاب أن يُنسب حقيقة إلى الشارع المقدّس.

(٦) وهي إبقاء المتيقّن إلى زمان الشكّ إبقاءً حكماً.

إثباتها وإقامة الدليل عليها^(١)، وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي^(٢) الذي هو فعلُ العاملِ بالقاعدة، كما صنع بعضهم^(٣) فوقع في خِبرة من توجيه التعريفات^(٤).

وإلى تعريف القاعدة^(٥) نَظَرَ مَنْ عَرَّفَ الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان»^(٦)، فإنَّ القاعدة - في الحقيقة - معناها إبقاؤه حكماً^(٧)، وكذلك مَنْ عَرَفَهُ بأنه «الحكمُ ببقاء ما كان»^(٨).

(١) وعمدة الدليل عليه هي الأخبار (وتحديداً صحاح زرارة)، كما سيأتي.

(٢) فيكون شبيهاً عندئذٍ بالتصديق العملي في باب الخبر.

(٣) يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودُهُ هُوَ الْمُحَقِّقُ الْخَائِري تَثْبُتُ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ نَظَرُهُ وَالْمُحَقِّقُ إِلَى شَيْخِهِ الْمُحَقِّقِ الْأَصْفَهَانِي تَثْبُتُ الَّذِي جَعَلَ تَعْرِيفَهُ بِالْإِبْقَاءِ الْعَمَلِي هُوَ التَّحْقِيقُ، وَهَذَا هُوَ الْأَقْرَبُ، وَإِنْ لَمْ يَخُلُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ بِ(بَعْضِهِمْ) عَنْ غَرَابَةٍ.

(٤) حيث جعل تَثْبُتُ المناسب في تعريفه أن يقال: «الحكمُ بالإبقاء»، لأنَّ عنوان فعلِ المكلف هو الإبقاء، ثمَّ أورد محذورين على هذا التعريف.

(٥) أي: (القاعدةُ المَجْعُولَةُ مِنَ الشَّارِعِ)، فيكون الإبقاء منسوباً إلى الشَّارِعِ نَفْسِهِ.

(٦) وهو ما ذكره بعضُ الأصوليين منهم المحقق النراقي تَثْبُتُ.

(٧) أي: إبقاءُ اليقين (الذي كان في الزمان السَّابِقِ) إبقاءً حُكْمِيًّا، بعد زواله عن النفس حقيقةً بسبب طروء الشكِّ اللاحق في بقاءه.

(٨) منهم السيد الأعرجي تَثْبُتُ في (المحصول)، ويمكن القول إنَّ هذا نفسُ تعريف المشهور، غايته أنَّه فُسِّرَ (الإبقاء) بِ(الحكم بالبقاء).

ولذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكمُ بالبقاء»^(١)، بعد أن قال: «إنَّه أسدُّ»^(٢) التعاريف وأخصرُها»^(٣).

ولقد أحسن وأجاد^(٤) في تفسير (الإبقاء) بـ (الحكم بالبقاء)، ليدلنا على أن المراد من (الإبقاء)^(٥) الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعلُ العاقل بها^(٦).

وقد اعترض^(٧) على هذا التعريف - الذي استحسنته الشيخ^(٨) - بعدة أمور نذكر أهمها^(٩) ونجيب عنها:

(١) وأن قيد (ما كان) دخيلٌ في موضوع الإبقاء، ومشعرٌ بعلّيته للحكم بالإبقاء، وحينئذٍ يتمّ التعريف المشهور.

(٢) على صيغة أفعال التفضيل، كما هو واضح.

(٣) وجه الأخصرية واضحٌ كما ذكر المحقق العراقي تَدَبُّرٌ، وقد شرحه صاحب الكفاية تَدَبُّرٌ بأنه: «الحكمُ ببقاء حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكمٍ شكٍّ في بقاءه».

(٤) يعني: الشيخ الأعظم تَدَبُّرٌ.

(٥) لأنَّ الإبقاء تارةً يُنسب إلى المكلف فيراد منه (الإبقاء العملي)، وأخرى إلى الشارع فيراد (الحكم بالإبقاء)، أي الإبقاء الحكمي لليقين السابق إلى زمان الشكِّ.

(٦) تعريضٌ بما صنعه شيخه المحقق الأصفهانى تَدَبُّرٌ، كما مرَّ آنفاً.

(٧) هذا هو المبحث الثاني من مباحث (باب الاستصحاب).

(٨) الأعظم تَدَبُّرٌ، وهو تعريف المشهور، أي: «إبقاء ما كان».

(٩) سيذكر رحمته الله اثنين هنا، وهما اللذان أوردهما صاحب الكفاية تَدَبُّرٌ.

منها^(١): لا جامعٌ للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجّيته، وهي: الأخبار^(٢)، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلا يصحّ أن يُعبّر عنه بـ(الإبقاء) على جميع هذه المباني، وذلك^(٣) لأنّ المراد منه: إنّ كان (الإبقاء العملي من المكلف)^(٤) فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأنّ المراد من حكم العقل هنا إذعانه^(٥) - كما سيأتي - وإذعانه إنّما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف^(٦).

وإنّ كان المراد منه (الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف)^(٧) فمن الواضح أنّه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي (الذي هو متعلّق بالإبقاء) وبين البناء العقلائي والإدراك العقلي.

(١) هذا هو الاعتراض الأول، ومحصّله - كما يُستفاد من صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما - أن تعريف الاستصحاب لا بدّ أن يكون صادقاً على جميع المدارك التي يُستند إليها في إثبات حجّيته شرعاً، وهذا غير حاصل.

(٢) وهي العمدة في الباب كما سيأتي، ولهذا يُعدّ الاستصحاب من الأصول العملية الشرعية لا العقلية.

(٣) بيان لعدم انطباق التعريف على جميع مباني (الاستصحاب).

(٤) وهو التعريف المقبول عند المحقق الأصفهاني رحمهما، ولم يرتضه المصنّف رحمهما.

(٥) الظني، كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمهما.

(٦) فلا يكون التعريف عندئذٍ معبراً عن الاستصحاب المدلول عليه بحكم العقل.

(٧) كما هو المختار عند المصنّف رحمهما، ومرّ قريباً.

والجواب يظهر ممّا سبق^(١)، فإنّ المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المَجْعُولَة من قبل الشّارع^(٢)، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر أنّ الدليل عليها تارة يكون الأخبار، وأخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذي يُستكشف منه حكم الشّرع^(٣).

ومنها: أنّ التعريف المذكور^(٤) لا يتكفّل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السّابق والشكّ اللاحق^(٥).

(١) محصّله - كما مرّ عن المحقّقين الحائري والعراقي رحمتهما - أنّ للاستصحاب معنى واحداً لا يختلف باختلاف المدارك، وهو «الحكم ببقاء ما كان»، وهو يكون مرجعاً للمكلف في موارد الحيّرة في مقام العمل، سواء كان مدركه هو الأخبار أم غيرها من حكم العقل أو بناء العقلاء أو الإجماع.

(٢) هذا واضح في موافقة المصنّف رحمته للمشهور بينهم في أنّ المَجْعُول في باب الاستصحاب هو الوظيفة العملية (أي الجُرّي العملي) كسائر الأصول العملية، وليس هو الحكم المماثل، كما يراه صاحب الكفاية رحمته.

(٣) وقيام عدّة أدلة على إثبات شيء ما لا يلزم منه تعدّد معانيه بعدد الأدلة، و مرّ في الشّرح أنّ هذه النقطة هي الأساس لهذا الاعتراض.

(٤) هذا هو الاعتراض الثاني، ومحصّله: أنّ التعريف المشهور يخلو عمّا يتقوّم به الاستصحاب (من اليقين السّابق والشكّ اللاحق)، ولا عبّرة بالإشعار لما تسالموا عليه من لزوم كون المعرّف (بالكسر) أجلّ من المعرّف (بالفتح).

(٥) اللذين هما من أهمّ الأركان المقوّمة للاستصحاب.

والجواب^(١): أن التعبير بـ(إبقاء ما كان) مُشعرٌ^(٢) بالركنين معاً: أمّا الأول (وهو اليقين السابق) فيُفهم من كلمة (ما كان) لأنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - «دَخَلَ الوصف في الموضوع مُشعرٌ بعلّيته للحكم، فعِلَّةُ الإبقاء أنه كان»^(٣)، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علّته^(٤) أو دليله^(٥)، وحيثُ لا يُفرض أنه إلا إذا كان متيقناً.

(١) هذا هو الجواب الثاني عن الاعتراض، ومحصله: أن المراد من (الحكم بالبقاء) الأمرُ بالأخذ بالحالة السابقة، وهذا كما يركز على الكينونة السابقة لليقين؛ إذ لا معنى للحكم المذكور من دون ثبوت اليقين في الزمان السابق، فهو يركز أيضاً على عروض الشك في البقاء في الزمان اللاحق، وإلا فلا معنى للتعبّد بالبقاء، وبهذا يشمل التعريف على كلا الركنين.

(٢) لو كان المراد من (الإشعار) معناه المعروف لم يتمّ هذا الجواب؛ لعدم كفايته في مقام التعريف؛ فإنّ المعارض ناظرٌ إلى عدم بيان الركنين في التعريف، والبيان إنّما يحصل بالدلالة البالغة حدّ الظهور لا بالإشعار، فليُتدبّر.

(٣) أي: أن اليقين ثابتٌ ومستقرٌّ، وهذا يؤشّر إلى الركن الأول.

(٤) أي: علّة وجود اليقين في الزمان السابق.

(٥) فرائد الأصول ج ٣ ص ٩، ومراده من (دليله) هو دليل بقاء المستصحّب في الزمان الثاني، كما ذكر المحقق العراقي تَدَنُّ في (نهاية الأفكار).

(٦) أي: لا تُفرض له كينونة سابقة إلا مع اليقين، فيدلّ على اليقين السابق.

وأما الثاني (وهو الشكّ اللاحق) فيُفهم^(١) من كلمة (الإبقاء) الذي معناه الإبقاء حُكماً وتنزيلاً وتعبدًا^(٢)، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي إلا في مورد مفروض فيه الشكُّ بالواقع الحقيقي^(٣)، بل مع عدم الشكّ بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء^(٤)، وإنّما يكون بقاءً للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر^(٥)، لا بـ (ما كان).

(١) ولا بدّ أن يكون هذا الفهم من باب الظهور لا الإشعار، كما تقدّم.

(٢) عطفُ كلّ من (تنزيلاً) و(تعبدًا) على (حُكماً) تفسيري؛ لوضوح زوال اليقين حقيقةً عن النفس، وعدم بقائه في الزمان اللاحق.

(٣) لانتفاء الحاجة إلى حكم الشارع المقدّس بالبقاء مع فرض عدم طروء الشكّ على اليقين في الزمان اللاحق أصلاً.

(٤) أي: إبقاء اليقين السّابق، من باب السّالبة بانتفاء الموضوع؛ لوضوح أنّ التعبد الشرعي إنّما هو لأجل زوال اليقين حقيقةً نتيجةً لعروض الشكّ اللاحق في بقائه.

(٥) لأنّ المفروض بقاء اليقين على حاله من دون أيّ تزلزل، فيكون العمل به عندئذٍ عملاً باليقين (الذي هو كائنٌ الآن) لا باليقين (الذي كان موجوداً سابقاً).

المبحث الثالث: أركان الاستصحاب

لا يخفى أنّ العناصر المقوَّمة لماهية الاستصحاب وأركانه المذكورة في كلمات الأصوليين صريحاً أقلّ ممّا ذكره المصنّف رحمته الله، فقد حصرها الشيخ الأعظم رحمته الله في اثنين: اليقين السّابق والشكّ اللاحق، ويظهر من صاحب الكفاية رحمته الله أنّ عمدتها ثلاثة: اليقين السّابق والشكّ اللاحق وبقاء الموضوع عُرفاً، ويبدو أنّه رحمته الله يريد بيان حقيقة الاستصحاب بآتمّ بيان، فذكر هذه المقوَّمات أو الأركان السبعة:

الرّكن الأول: اليقين السّابق

المراد من (اليقين) في باب الاستصحاب الجزمُ الحاصل في النَّفس بحالة معينة في الزمان السّابق سواء كانت هذه الحالة حكماً شرعياً (تكليفيّاً أو وضعياً) أم كانت موضوعاً لحكم شرعيّ.

وربّما يُظنّ من التصريح بـ(اليقين) في أخبار الباب أنّ ركنيته للاستصحاب متفقٌ عليها بينهم، ولكنّ الأمر ليس كذلك، فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله في ثاني تنبيهات الاستصحاب ما يظهر منه الاكتفاء بمجرّد وجود الحالة السّابقة، وإنكارُ ركنية اليقين (بها هو)^(١)، ولهذا يكون مضمون أخبار الباب مجرّد جعل الملازمة بين حدوث الحالة سابقاً وبقائها لاحقاً، فليلاحظ.

(١) كفاية الأصول ص ٤٠٥ .

وكيفما كان، فقد وقع الكلام بينهم في كيفية أخذ (اليقين) في أخبار الباب - كما أشار إليه المصنّف رحمه الله هنا، ووعد ببيانه لاحقاً، ولكنه لم يتحقق -، وفيه احتمالان: أولهما: أن يؤخذ (اليقين) في الأخبار من حيث هو صفة واقعية قائمة بالنفس، ويُلاحظ على سبيل الموضوعية، فيكون التعبد الشرعي ببقاء الحالة السابقة بلحاظ نفس اليقين (بها هو)، على الأصل في العناوين المأخوذة في الخطابات الشرعية من كونها مأخوذة فيها على نحو الموضوعية.

ثانيهما: أن يؤخذ فيها من حيث هو كاشف عن المتيقن، ويكون ملحوظاً على سبيل الطريقة، فيراد من إيجاب الجري على (اليقين) وحُرمة نقضه بالشك وجوب الجري على ما يقتضيه المتيقن (حكماً كان أو موضوعاً) من آثار، ويكون التعبير بـ(اليقين) بلحاظ ما يستتبعه من الجري العملي على ما يقتضيه المتيقن، وهذا هو ما رجّحه المحقق النائيني قدس سره^(١)، وحمل عليه ما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره في المقام من دعوى أن المراد من (اليقين) هو (نفس المتيقن)^(٢).

ولم يصرّح المصنّف رحمه الله هاهنا بما يختاره من هذين الاحتمالين، ولكن يمكن أن يقتصر مما سيأتي منه عند مناقشة التفصيل المختار للشيخ الأعظم قدس سره في الباب اختياره رحمه الله للاحتمال الثاني (أي الطريقة) - وفاقاً لشيخه المحقق النائيني قدس سره -، وهو قوله رحمه الله هناك: «ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات...، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به»، ومن

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٧٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٧٩ - ٨٠.

ثم يكون اليقين مقوِّماً لماهية الاستصحاب من حيث هو طريق إلى المتيقن، ويكون المراد من الأحكام الثابتة لليقين هو الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة تعلّق اليقين به، فليلاحظ.

الركن الثاني: الشكّ اللاحق

المراد من (الشك) هنا الشكّ المتعلّق ببقاء الحالة السابقة التي تعلّق بها اليقين في الزمان السابق، فيكون متعلّق الشكّ هو (بقاء اليقين السابق إلى الزمان الحالي). ومنه يظهر الفرق بين (أصالة الاستصحاب) و(قاعدة اليقين)، لأن الشكّ في باب الاستصحاب إنّما يتعلّق ببقاء اليقين السابق لا بأصل حدوثه، ولهذا لا يسري الشكّ إلى اليقين السابق، ولأجله يُعبّر عنه بـ(الشكّ الطارئ)، في مقابل الشكّ في (قاعدة اليقين) الذي يُعبّر عنه بـ(الشكّ الساري)، لأنه يتعلّق بأصل حدوث اليقين السابق ويسري إليه، ونتيجته أنّ المكلف غير متيقّن بالحالة السابقة حتى في الزمان السابق، وسيأتي مزيد بيان للفرق بينهما قريباً.

والوجه في اعتبار الشكّ ركناً مقوِّماً لماهية الاستصحاب هو أنّ انتفاءه يجعل العمل باليقين في الزمان اللاحق: إمّا من قبيل العمل بما هو كائن (إذا بقي اليقين السابق على حاله)، وإمّا من قبيل العمل بيقين آخر جديد (إذا تبدّل اليقين السابق إلى يقين آخر)، وعلى كلا الفرضين لا يصدق على العمل باليقين أنّه (عملٌ بما كان) أو (إبقاء لما كان)، كما هو المفترض في باب الاستصحاب.

والحاصل: أنّ حقيقة الاستصحاب تتقوم بوجود يقين سابق يطرأ عليه شكّ

لاحقاً في بقاءه، كما مرّ نقله عن الشيخ الأعظم رحمته آنفاً، وتقدّم في بداية هذا المقصد أنّ المراد من (الشكّ) هاهنا معنى أعمّ من (الشكّ) المذكور في المنطق، وهو (عدم العلم والعلمي)، فيشمل - مضافاً إلى الشكّ المنطقي - بعض أفراد الظنّ المنطقي، وهو الظنّ غير المعتمد عند الشارع المقدّس، وهذا ما ذكره غير واحد منهم المحقق القمي والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحققان النائيني والعراقي رحمتهما (١).

الركن الثالث: اجتماع اليقين والشكّ في زمانٍ واحدٍ

المقصود من اجتماع اليقين والشكّ أن يتفق حصول الاثنين في زمانٍ واحدٍ مع قطع النظر عن زمان مبدأ حدوثهما، بأن يتيقن المكلف بحدوث حالة سابقة، وفي نفس الوقت يشكّ في بقاء تلك الحالة المتيقّنة، ولا علاقة لهذا بزمني حدوث اليقين والشكّ، فلا يلزم تقدّم زمان (حدوث اليقين) على زمان (حدوث الشكّ)، بل قد يتقارنان أو يتقدّم مبدأ حدوث الشكّ على مبدأ حدوث اليقين، لكن مع حفظ تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك (٢)، ففي المقام ثلاث صور:

الصورة الأولى: تقدّم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشكّ، وهذا هو المتعارف في باب الاستصحاب، كما لو تيقّن يوم الخميس بعدالة زيد، ثم حصل له الشكّ يوم الجمعة في بقاء عدالته، وحينئذٍ يبني على بقائها في يوم الجمعة، فيجوز له

(١) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٢٢، فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٨٥، كفاية الأصول ص ٤٢٥،
فوائد الأصول ج ٤ ص ٥٦٣، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٩٥.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٦-٣١٧، نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢ ص ٩.

ترتيب آثار بقائها، ومنها جواز الائتنام به وقبول شهادته وغيرهما.

الصورة الثانية: تقارن زمان اليقين وزمان الشك عُرْفًا، كما لو تيقن يوم الجمعة

بعدالة زيد يوم الخميس، وحصل عنده في نفس يوم الجمعة شك في بقاء عدالة زيد إلى يوم الجمعة، وهنا أيضاً يستصحب بقاء عدالته إلى يوم الجمعة.

والوجه في تقييد التقارن بـ(العُرْفِي) هو وضوح استحالة تقارن زماني حدوث الوصفين حقيقة لاستلزامه اجتماع المتنافيين في زمان واحد حقيقة، ولكن العُرف حيث ينظر إلى يوم الجمعة مثلاً على أنه زمان واحد يصح القول بأن زماني اليقين والشك متقارنان، فهذه الصورة تبني على نحو من التسامح العُرْفِي، ولولاه لم يكن لها وجود أصلاً، بخلاف الصورتين الأخريين، فليُنتَفَت.

الصورة الثالثة: تقدّم زمان حدوث الشك على زمان حدوث اليقين فقط، أي

من دون أن يتقدّم زمان المشكوك على زمان المتيقن، كما لو شك يوم الجمعة في بقاء عدالة زيد، واستمر شكّه إلى يوم السبت، ثم حَدَثَ عنده يوم السبت يقينٌ بعدالة زيد في يوم الخميس، فيكون زمان (العدالة المتيقنة) متقدّماً.

وهذه الصورة وإن لم تكن متعارفة إلا أنّ أخبار الاستصحاب تشملها، لأنّ المطلوب تقدّم زمان المتيقن (أي عدالة زيد) على زمان المشكوك، وهذا متوفّر في هذه الصورة، لأن عدالة زيد المتيقنة ظرفها يوم الخميس، مع فرض حصول الشك يوم الجمعة، ولا يضر تأخر زمان اليقين بعدما كان زمان المتيقن متقدّماً، كما سيأتي في الركن السادس.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في زمان واحد - مع قطع النظر عن

مبدأ حدوثهما - واضح؛ فإنَّ عدم اجتماعهما يعني سريان الشكَّ اللاحق إلى اليقين السابق، فيصير المورد من صغريات (قاعدة اليقين)، وإنَّما يكون هو من صغريات (قاعدة الاستصحاب) إذا فُرض بقاء (اليقين بالحدوث) على حاله وعدم تأثره بالشكَّ اللاحق، لأن متعلَّق الشكَّ إنَّما هو بقاء ذاك اليقين لا أصلُ حدوث اليقين.

مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور^(١) إذا لم تتوفر فيها فإما ألا تُسمى (استصحاباً)، أو لا تكون مشمولةً لأدلته الآتية، ويمكن أن ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين^(٢):

١ - (اليقين)، والمقصود به اليقين بالحالة السابقة^(٣)، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي^(٤)، وقد قلنا سابقاً إن ذلك ركنٌ في الاستصحاب، لأنَّ

(١) حَصَرَهَا الشيخ الأعظم تَتَرَّفُ في اثنين فقط هما: اليقين السابق والشكَّ اللاحق، ويظهر من صاحب الكفاية تَتَرَّفُ أَنَّ عمدتها ثلاثة، بإضافة (بقاء الموضوع عُرفاً)، وسيُصَرِّح المصنَّف رحمته بكون الأولين هما الأهمَّ في التنبيه الأول عند الحديث عن استصحاب الكلِّي من القسم الثاني.

(٢) ومن قبلها أخبارُ الباب، كما سوف يُصَرِّح رحمته باستفادة (اليقين) منها، وهكذا غيره، كما يظهر عند النَّظَر في الأخبار.

(٣) على أن يكون هذا اليقين فعلياً، فلا يشمل اليقينَ التقديري، كما سيأتي عند الحديث عن الرِّكن السابع.

(٤) والمراد من بقاء الموضوع بقاءه في نَظَر العُرف وإن لم يكن باقياً بحسب الدقَّة العقلية أو لسان الدليل، كما سيأتي في نهاية التنبيه الأول.

المفهوم من الأخبار الدالة عليه - بل من معناه - أن يثبت يقينٌ بالحالة السابقة وأن ثبوت هذا اليقين عِلِّيَّةٌ في القاعدة، ولا فرق في ذلك ^(١) بين أن نقول بأن اعتبار سَبْقِ اليقين من جهة كونه صفةً قائمةً بالنفس ^(٢)، وبين أن نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً ^(٣)، وسيأتي بيان وجه الحق من القولين ^(٤).

٢ - (الشك)، والمقصود منه الشكُّ في بقاء المتيقِّن ^(٥)، وقد قلنا سابقاً ^(٦) إنه ركنٌ

(١) أي: في ركنية (اليقين) للاستصحاب وتقوُّم ماهية الاستصحاب به.

(٢) بحيث يكون اليقين معتبراً على سبيل الموضوعية، كما يُنظر إليه في مثل: «إذا تيقَّنتَ بكذا فتصدَّقْ على مسكينٍ»، حيث يكون الأمر بالتصدَّق مترتباً على اليقين (بما هو صفة تكوينية) لا (بما هو كاشفٌ عن الواقع).

(٣) بحيث يكون المنظور إليه حقيقةً هو نفس المتيقِّن، وهو الحكم (تكليفاً كان أم وضعياً) أو الموضوع.

(٤) وهو الثاني (أي الطريقة)، عند مناقشة التفصيل الذي يختاره الشيخ الأعظم رحمته الله وفاقاً للمحقق رحمته الله، حيث يقول المصنِّف رحمته الله هناك: «ولكن لا يصحَّ أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفةٌ من الصفات...، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابتة للمتيقِّن بواسطة اليقين به».

(٥) واستمراره إلى الزمان اللاحق، ولا شكَّ في أصل حدوث اليقين، وبهذا يمتاز الاستصحاب عن قاعدة اليقين، كما سيأتي في الركن الرابع، كما أن المراد هو الشكُّ الفعلي لا الأعم منه ومن التقديري، كما سيأتي في الركن السابع.

(٦) عند الحديث عن الاعتراض الثاني المتوجَّه على تعريف الاستصحاب.

في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين^(١) أو تبدله بيقين آخر^(٢)، ولا يصحّ أن تجري إلا في فرض الشكّ ببقاء ما كان متيقناً، فالشكّ^(٣) مفروغٌ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب، فلا بدّ أن يكون مأخوذاً في موضوعها^(٤).

ولكن ينبغي ألا يخفى أنّ المقصود من (الشك)^(٥) ما هو أعمُّ من الشكّ (بمعناه الحقيقي)^(٦) - أي تساوي الاحتمالين - ومن الظنّ غير المعتر، فيكون المراد منه (عدم العلم والعلمي)^(٧) مطلقاً، وستأتي الإشارة إلى سرّ ذلك^(٨).

(١) لأنه سيكون أمراً من الشّارع المقدّس بالعمل باليقين الموجود فعلاً لا باليقين الذي كان موجوداً، كما مرّ في الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني المتقدّم.

(٢) لأنه سيكون تعبدّاً بيقينٍ آخر غير اليقين الذي كان ثابتاً ثمّ زال، وهذا خُلُفُ المفروض في باب الاستصحاب.

(٣) أي: (اللاحق الطارئ على اليقين السّابق)، كما صرّح به شيخه المحقق النائيني ثمّ في الخاتمة.

(٤) وركناً مقوّمًا لماهيته، فقوامُ الاستصحاب به وباليقين السّابق.

(٥) وسبَقَ منه ﷺ قريباً، وفاقاً لجمع من المحقّقين ﷺ، كما مرّ في الشّرح.

(٦) المتعارف ذكره في كلمات المناطق.

(٧) الفرق بين (العِلْم) و(العِلْمِيّ) أنّ الأول وجداني حقيقي، والثاني يكون تنزلياً تعبدياً، ولهذا يُنسب إلى (العِلْم).

(٨) في الرّكن الرابع الآتي من أركان الاستصحاب.

٣- (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك^(١)، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد^(٢)، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك^(٣)، كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثاً^(٤)، كما لو عَلِمَ يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس^(٥)، وفي نفس يوم الجمعة^(٦) - في آن حصول العلم - حَصَلَ له الشك في بقاء الطهارة السابقة^(٧) إلى يوم الجمعة.

(١) وإن لم يتفق الاثنان في زمان الحدوث، فيجوز اختلافهما فيه، بل المتعارف في باب الاستصحاب تأخّر زمان (حدوث الشك) عن زمان (حدوث اليقين).

(٢) لأنّ هذا المقدار زائد على ما تتقوّم به ماهية الاستصحاب بحسب ما يُستفاد من أخبار الباب، كما لا يخفى.

(٣) وهذه هي الصّورة الأولى، وهي الغالبة في باب الاستصحاب.

(٤) عُرفاً، وهذه هي الصّورة الثانية، بأن يجتمع اليقين والشك في يوم واحد مثلاً، وليس المراد منه تقارن الوصفين في الحدوث حقيقة؛ لاستلزامه اجتماع المتنافيين في محل واحد في زمان واحد حقيقة، وهو محال.

(٥) فيكون زمان المتيقّن (أي طهارة ثوبه) متقدّماً على زمان كلا الوصفين (اليقين، والشك)، والمطلوب إنّما هو تقدّمه على زمان المشكوك.

(٦) وهذا النحو من اجتماع الوصفين ممكن عقلاً، وبه يتحقّق التقارن العُرْفِي، دون التقارن الحقيقي الدقي لاستحالة.

(٧) الحاصلة في يوم الخميس، فلم يدر أنّها استمرت إلى يوم الجمعة أو ارتفعت.

وقد يكون مبدأ حدوث اليقين^(١) متأخراً عن حدوث الشكّ، كما لو حدث الشكّ يومَ الجمعة في طهارة ثوبه، واستمر الشكّ إلى يوم السبت، ثم حدث له يقينٌ يومَ السبت في أنّ الثوب^(٢) كان طاهراً يومَ الخميس^(٣)، فإنّ كلّ هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب^(٤).

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشكّ في الزمان واضحٌ، لأنّ ذلك^(٥) هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو (إبقاء ما كان)^(٦)؛ إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنّه لا يفرض ذلك إلا في ما إذا تبدّل اليقين بالشكّ، وسرّى

(١) أي: زمانٌ نفس الوصف، لا زمانٌ الموصوف (المتيقّن)، كما سيّضح، وهذه هي الصّورة الثالثة والأخيرة.

(٢) المناسب: «يقينٌ بأنّ الثوب كان...»، والأمر سهلٌ.

(٣) فزمانٌ حدوث اليقين وإنّ تأخّر عن زمان حدوث الشكّ، إلا أنّ زمان المتيقّن لا يصحّ أن يكون متأخراً عن زمان المشكوك، كما سيأتي في الركن السادس، ولهذا فَرَضَ عليه السلام زمانَ طهارة الثوب هو الخميس.

(٤) مادام الأمر المعتبر متوقّراً، وهو تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك، ولا يعتبر تقدّم زمان اليقين، وإنّ كان هو الغالب خارجاً في باب الاستصحاب.

(٥) أي: اجتماع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق في عمود الزمان.

(٦) وإلا لكان المورد من صغريات (قاعدة اليقين)، لأنّ الشكّ اللاحق إذا لم يكن طارئاً على اليقين فهو سارٍ إلى اليقين لا محالة، وعندئذ لا يمكن أن يجتمع الاثنان، وقد يُعبر عن هذا بأنّ متعلّق الشكّ هو أصل حدوث اليقين السابق.

الشك^(١) إليه، فلا يكون العمل باليقين إبقاءً لما كان^(٢)، بل هذا مورد (قاعدة اليقين) المباشرة في حقيقتها لـ (قاعدة الاستصحاب)^(٣)، وستأتي الإشارة إليها^(٤).

(١) فسر بأنَّ الشكَّ إلى اليقين معناه زوال الأخير من النَّفس.

(٢) تأكيدٌ على الفارق بين قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب - بعد اشتراكهما في إفادة العمل باليقين السابق - وهو أنَّ العمل باليقين في الأولى لا يكون من (إبقاء ما كان) قطعاً بل (إبقاء ما كان مع الشكَّ في أنَّه قد كان)، بخلافه في الاستصحاب فإنَّ العمل باليقين يكون من (إبقاء ما كان مع القطع بأنَّه قد كان).

(٣) لأنَّ المعتبرَ في باب الاستصحاب هو استقرارُ اليقين بوجود المتيقَّن في وقت سابق، وهذا معنى كون الشكَّ طارئاً على اليقين، وليس سارياً إليه.

(٤) في الركن الرابع الآتي مباشرةً.

الرّكن الرابع: تعدّد زمان المتيقّن وزمان المشكوك

يمكن أن يُستفاد هذا الرّكن من سابقه - أعني اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد -؛ فإنّ اتحاد زمنيّ اليقين والشكّ يستلزم تعدّد زمان المتيقّن وزمان المشكوك، وإلا لزم اجتماع الضدّين أو النقيضين في شيء واحد في زمانٍ واحدٍ، فنفسُ افتراض اتحاد زمان اليقين وزمان الشكّ يستلزم افتراض اختلاف زمنيّ المتيقّن والمشكوك، وكذلك العكس؛ ضرورة امتناع اتحاد زمان كلّ من اليقين والشكّ ومتعلّقيهما لأنّه من اجتماع المتنافيين في شيء واحدٍ في زمانٍ واحدٍ.

فلو فُرِضَ اتحاد زمان المتيقّن وزمان المشكوك تعيّن عندئذٍ افتراض اختلاف زمان اليقين وزمان الشكّ، كما هو الحاصل في (قاعدة اليقين)، التي لا يُعتَبَر فيها اختلاف زمان اليقين وزمان الشكّ، بعد اختلاف زمنيّ متعلّقيهما، كما هو المعتبر في هذه القاعدة.

وقد تطرّق المصنّف رحمته الله لقاعدة اليقين بمناسبة الحديث عن هذا الرّكن؛ نظراً لاختلاف القاعدتين فيه، وإن كان يصحّ التطرّق لها عند الكلام عن (الشكّ) أيضاً؛ لاختلافها مع الاستصحاب في نوع الشكّ، فإنّ الفارق بين القاعدتين يكمن في نقطتين:

إحدهما: اتحاد زمان (المتيقّن) وزمان (المشكوك) في قاعدة اليقين، بخلاف الاستصحاب الذي يختلف فيه زمانا المتعلّقين (المتيقّن والمشكوك)، فالمثال المتقدّم

في الصورة الثالثة من الركن السابق يمكن جعله مثلاً لقاعدة اليقين إذا فرض أن الشكّ الحاصل يوم الجمعة قد تعلّق بأصل عدالة زيد يوم الخميس لا باستمرارها وبقائها.

الأخرى: أن متعلّق الشكّ في (باب الاستصحاب) هو بقاء اليقين السابق، في حين أن متعلّق الشكّ في (قاعدة اليقين) هو أصل حدوث اليقين السابق، فلو تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة، ولكنه شكّ فيها يوم السبت، فإذا كان شكّه في بقائها إلى يوم السبت كان هذا مورداً لقاعدة لاستصحاب، وإذا كان شكّه في أصل ثبوتها لزيد يوم الجمعة بحيث يسري الشكّ إلى اليقين السابق بالعدالة فهو مورد لقاعدة اليقين، ولازمه أن المكلف في يوم السبت قد تزلزل يقينه السابق وأصبح شاكاً في أصل اتصاف زيد بالعدالة يوم الجمعة^(١).

ولهذا يُعبّر عن الشكّ اللاحق في قاعدة اليقين بـ(الشكّ الساري)، وعن الشكّ اللاحق في قاعدة الاستصحاب بـ(الشكّ الطارئ)، والفرق بينهما واضح ممّا سبق آنفاً، ومع أن القاعدتين تشتركان في لزوم الأخذ باليقين السابق وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق، إلا أنّهما تفرقان في أن الأخذ باليقين في (قاعدة اليقين) ليس من الأخذ باليقين (الذي كان)؛ لانتفاء الكينونة السابقة بسبب سريان الشكّ اللاحق إلى أصل اليقين السابق وزواله به.

وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخذ باليقين في الزمان اللاحق أحد باليقين

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٣-٣١٤، أجود التقريرات ج ٤ ص ١٤، نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢ ص ٨، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٢٣٦، مصباح الأصول ج ٣ ص ٩.

الذي كان في الزمان السّابق؛ لعدم سريان الشكّ اللاحق إليه، ومن ثمّ يبقى اليقين السّابق مشمولاً لعنوان (ما كان)، وإنّ طرأ الشكّ عليه لاحقاً، فلاأخذ به إبقاءً لما كان، فيصحّ أن يقال إنّ الشخص كان عنده يقينٌ، وبعد الشكّ في بقاءه يمكنه البناء على بقاء يقينه السّابق في ظرف الشكّ.

والنتيجة: عدم صحّة التمسّك بأخبار الاستصحاب لإثبات (قاعدة اليقين)؛ للتباين بين الاثنين، فلا بدّ من التماس دليل آخر لإثبات جواز التمسّك باليقين السّابق مع سريان الشكّ اللاحق إليه، الذي هو مورد (قاعدة اليقين).

الرّكن الخامس: وحدة متعلّق اليقين والشكّ

اتضح هذا الرّكن - كما أفاد المصنّف رحمته الله - من خلال ما تقدّم من الملازمة بين اتحاد زماني اليقين والشكّ وبين تعدّد زماني المتيقّن والمشكوك -، وإلا لزم اجتماع المتنافيين؛ فإنّ هذا الكلام لا يتأتّى إلا إذا فرض أنّ المتيقّن عين المشكوك، وأنّ الشكّ تعلق بعين ما تيقّن به سابقاً، ولهذا ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنّ اعتبار اتحاد المتيقّن والمشكوك هنا هو من قبيل القضايا التي قياسائها معها^(١).

وبهذا يمتاز الاستصحاب عن قاعدة أخرى قد يقع الخلط والالتباس بينها وبينه من جهة تقومها باليقين والشكّ أيضاً، وهي قاعدة (المقتضي والمانع) التي يراد منها البناء على تحقّق أثر المقتضي، وعدم الاعتناء بمجرد احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي، ومن ثمّ ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود المقتضي،

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٥٦٤ .

مع عدم إحراز انتفاء المانع الذي يمثل الجزء الأخير للعلّة، فيُبنى على تحقق المقتضي وعدم وجود المانع.

بيان ذلك: أن لتحقيق المعلول شروطاً أهمّها وجود المقتضي، وتوفّر الشرط، وانتفاء المانع، وأحياناً قد يُحرّز الشخص تحقق المقتضي (كالنار) وتحقيق الشرط (كقُرب الورقة من النار)، ولكنّه لا يُحرّز انتفاء المانع؛ لاحتماله كون الورقة مبلّلة مثلاً، ففي هذه الحالة هل يمكنه البناء على تحقق المعلول (احتراق الورقة) وترتيب آثار وجوده أو لا يمكنه ذلك إلا بعد إحراز انتفاء وجود المانع؟

فالذي يرى تماميّة هذه القاعدة يبني على أن إحراز وجود المقتضي وشرط تأثيره يكفي في إحراز وجود المقتضى، وبهذا تمتاز عن الاستصحاب، لأنّ متعلّق اليقين في قاعدة المقتضي هو (وجود المقتضي) ومتعلّق الشكّ هو (وجود المانع)، فهما متغايران في حين أنّ متعلّق الشكّ في الاستصحاب هو نفس متعلّق اليقين^(١).

ولأجل هذا تكون أخبار الاستصحاب الآتية قاصرة عن الشمول لقاعدة (المقتضي والمانع)، لأنّ اتحاد المتيقّن والمشكوك أمرٌ ضروري في تحقق عنوان (إبقاء ما كان)، وكونٍ الأخذ باليقين لأجل أنّه (ما كان)، وهذا ينتفي مع فرض تغاير متعلّقي اليقين والشكّ، كما لو تيقّن يوم الجمعة بعدالة زيد، ثمّ حصل عنده شكّ يوم السبت في شجاعة زيد، فلا يصدق على ترتيب آثار شجاعة زيد أنّه (إبقاء ما كان)؛ لعدم الكينونة السابقة لليقين بالشجاعة أصلاً، بل ما كان سابقاً هو اليقين

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٣، أجود التقريرات ج ٤ ص ١٤، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٢٣٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ٨.

بعدالة زيد، ولم يقع له الشكّ في بقائه يوم السّبت.

وقد استدلّ القائلون بقاعدة المقتضي - وهم قليل - بسيرة العقلاء وجريان طريقتهم على البناء على وجود المعلول لمجرّد إحراز وجود المقتضي، وعدم لزوم الاعتناء بالشكّ اللاحق في وجود المانع، فلو صبّ الماء على ثوبه المتنجّس لتطهيره من الخبث، ولكنه شكّ في تحقّق الغسل لاحتماله وجود مانع من وصول الماء إليه، كان له - وفق هذه القاعدة - أن يرتّب آثار وصول الماء، ومن ثمّ طهارة الثوب، ولكن قد ذكر السيد الخوئي أنّ سيرة العقلاء جارية على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة^(١).

وربّما يُفهم من قول المصنّف رحمته الله: «فإنّ مَنْ يذهب إلى صحّة هذه القاعدة...» عدم التزامه بهذه القاعدة، والأمر سهل.

الرّكنان الرابع والخامس للاستصحاب^(١)

٤ - (تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك)، ويُشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدّم^(٢)، لأنّه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك^(٣) يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقّن والمشكوك مع كون المتيقّن نفس المشكوك، كما سيأتي اشتراط ذلك^(٤) في الاستصحاب أيضاً، وذلك لأنّ معناه (اجتماع اليقين والشك بشيء واحد)، وهو محالّ^(٥)، والحقيقة أنّ وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدّد زمان متعلّقهما، وبالعكس^(٦)، أي أنّ وحدة زمان متعلّقهما يستلزم تعدّد زمان

(١) هذا العنوان ممّا.

(٢) وبهذا يمكن الاستغناء عن ذكر هذا الرّكن مستقلاً عن الرّكن السّابق، ولكنّ المصنّف رحمته الله يريد توضيح حقيقة الاستصحاب زيادة توضيح.

(٣) كما هو المعتبر وفق الرّكن السّابق، ومَرَّ هناك أنّ اتحاد حدوث الوصفين زماناً إنّما هو بحسب النّظر العُرفي لا بحسب الدقّة العقلية.

(٤) أي: (اتحاد المتيقّن والمشكوك)، وهو الرّكن الخامس الآتي.

(٥) لأنّه من اجتماع الضدّين أو النقيضين، فمع اتحاد اليقين والشكّ في المتعلّق لا بدّ من اختلافهما في جهةٍ ما، وهي الزمان، وبهذا يرتفع المحال المذكور، وسيأتي في الرّكن السّادس اعتباراً تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك.

(٦) وملاك الاستلزام في الموردين واحد، وهو لزوم اجتماع المتنافيين.

الصّفتين^(١).

وعليه، فلا يُفَرَضُ الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشكّ مع تعدّد زمان متعلّقهما^(٢)، وأمّا في فرض العكس - بأنّ يتعدّد زمانها مع اتحاد زمان متعلّقهما بأنّ يكون في الزمان اللاحق شكّا في نفس^(٣) ما يتقنه سابقاً بوصف وجوده السابق - فإنّ هذا هو مورد ما يُسمّى بـ(قاعدة اليقين)^(٤)، والعمل باليقين لا يكون إبقاءً لما كان^(٥).

مثلاً: إذا تيقّن بحياة شخص يوم الجمعة ثمّ شكّ يوم السبت بنفس^(٦) حياته

(١) فلا يمكن الجُمعُ بين وحدة زمان اليقين والشكّ ووحدة زمان متعلّقيهما، فمع سبق اشتراط اتحاد حدوث زمان الوصفين، يلزم اعتبار تغيّر زمني المتعلّقين، وهذا هو محلّ الكلام في هذا الرّكن، والمناسب: «تستلزم تعدّد» في الموضوعين.

(٢) فهو في يوم الجمعة مثلاً متيقّنٌ بعدالة زيد يوم الخميس، وأيضاً شكّ في بقائها.

(٣) بسبب كون الشكّ في (قاعدة اليقين) سارياً وليس طارئاً.

(٤) مفادها هو الحكمُ ببقاء اليقين السابق ولزوم البناء عليه بعد الشكّ في أصل حدوثه، أي: بنحو الشكّ السّاري إلى اليقين، الذي يوجب تزلزل اليقين وتبدّله إلى الشكّ، فلا يقينَ فعلي بالحدوث.

(٥) مع القطع بأنّه قد كان، كما هو في قاعدة الاستصحاب، بل يكون إبقاءً لما كان مع الشكّ في أنّه قد كان.

(٦) أي: بأصل ثبوت الحياة يوم الجمعة، لا أنّ الشكّ يتعلّق ببقاء الحياة ودوامها إلى يوم السبت، كما في باب الاستصحاب.

يوم الجمعة بأن سَرى الشك إلى يوم الجمعة، أي أنه تبدل يقينه السابق إلى الشك^(١)، فإنَّ العمل على اليقين لا يكون إبقاءً لما كان، لأنَّه حيثلذ لم يُحرز ما كان تيَقن به أنَّه كان^(٢)، ومن أجل هذا عبَّروا عن مورد قاعدة اليقين بـ(الشك الساري)^(٣).

وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين^(٤)، وسيأتي أنَّ أخبار الاستصحاب لا تشملها^(٥)، ولا دليل عليها غيرها^(٦).

٥ - (وحدة متعلّق اليقين والشك)، أي أنَّ الشك يتعلّق بنفس ما تعلّق به

(١) فهو في يوم السبت شكٌّ في أصل حياة زيد يوم الجمعة، ولا يقين له بها فعلاً، لأنَّ شكّه المتأخّر قد سرى إلى يقينه السابق وزلزلته.

(٢) بل ما كان متيقّناً بأنّه قد كان هو الآن شكٌّ في أنّه قد كان، فالمتيقّن السابق صار مشكوكاً الآن بسبب سريان الشك المتأخّر إلى اليقين المتقدّم.

(٣) وهو الشك المتأخّر الذي يسري إلى اليقين المتقدّم ويوجب تبدّله إلى شك.

(٤) أي: الاختلاف في نوع الشكّ اللاحق، ففي قاعدة اليقين يسري الشكّ اللاحق إلى اليقين السابق، ويوجب تبدّله إلى شك، وفي قاعدة الاستصحاب يطرأ الشكّ اللاحق على اليقين السابق من دون أن يوجب تبدّله إلى شك.

(٥) أي: لا تشمل (قاعدة اليقين)، ولهذا يسعى الأصوليون للتخلّص من دعوى اختصاص بعض أخبار الباب بقاعدة اليقين، كي تتمّ دلالة الخبر على المدّعى (وهو حجّة الاستصحاب)، كما سيأتي.

(٦) فإذا لم تتمّ دلالة أخبار الاستصحاب على حجّة (قاعدة اليقين) لزم رفضها، وعدمُ صحّة البناء على اليقين السابق إذا سرى الشكّ اللاحق إليه.

اليقين^(١) مع قطع النَّظَرِ عن اعتبار الزمان^(٢)، وهذا^(٣) هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته (إبقاء ما كان)^(٤).

وبهذا^(٥) تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع^(٦) التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي والشك في الرَّافِعِ (أي المانع من تأثيره)^(٧)، فيكون

(١) كحياة زيد في المثال السابق للمصنّف رحمته الله، لا أنَّ متعلّق اليقين هو حياة زيد، ومتعلّق الشك هو عدالته مثلاً.

(٢) لأنّ اليقين تعلّق بحياة زيد في الزمان السابق، والشكّ تعلّق بالحياة نفسها لكنّ في الزمان اللاحق، وهذا لا يمنع من أن تكون حقيقة المتعلّق فيهما واحدة (وهي الحياة)، وهذا يكفي في التفريق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع.

(٣) أي: اتحاذ المتعلّقين (المتيقّن والمشكوك).

(٤) فليس من باب الاستصحاب ما لو تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم شكّ يوم السبت في شجاعة زيد، لأنّ المتيقّن غير المشكوك، وأفاد المحقق النائيني رحمته الله أنَّ اعتبار هذا في الاستصحاب هو من البديهيّات.

(٥) أي: باسّراط اتحاد متعلّق اليقين (المتيقّن) ومتعلّق الشكّ (المشكوك).

(٦) التي يُحكّم فيها بتحقيق المقتضى (بالفتح) وترتيب آثار وجوده لمجرد اليقين بوجود المقتضي من دون حاجة إلى إحراز انتفاء المانع عن تأثير المقتضي، ولازم هذا أنّ الشكّ في وجود المانع لا يؤثّر على جواز ترتيب آثار وجود المقتضي.

(٧) تفسيرٌ للرّافِع، وله عدّة معانٍ يأتي التطرّق لها عند مناقشة التفصيل المختار للشيخ الأعظم رحمته الله في الباب، ومرجع الضمير في (تأثيره) هو المقتضي.

المشكوك فيها غير المتيقن^(١)، فإنَّ مَنْ يذهب إلى صحّة هذه القاعدة^(٢) يقول: إنّه يجب البناء على تحققّ المقتضى (بالفتح) إذا تيقّن بوجود المقتضي (بالكسر)، ويكفي ذلك^(٣) بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره^(٤)، أي أنّ مجرد إحراز المقتضي كافٍ في ترتيب آثار مقتضاه^(٥)، وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى فيها^(٦).

(١) فالمتيقّن فيها هو (وجود المقتضي)، والمشكوك هو (وجود المانع)، ولا ريب في أنّها متغايران.

(٢) ربّما يفهم من قوله: «مَنْ يذهب إلى صحّة...» أنّه ﷺ لا يبيّن على حجّة قاعدة المقتضي والمانع.

(٣) أي: مجردّ اليقين بوجود المقتضي.

(٤) أي: من تأثير المقتضي، كالشكّ في وجود مانعٍ ما عن وصول الماء إلى الثوب المتنجّس بعد صبّ الماء عليه.

(٥) فيبني في المثال السابق على طهارة الثوب بمجرد صبّ الماء عليه، ولا يُعتنى باحتمال وجود المانع، فكأنّه (أي المانع) محرّرٌ بعدم.

(٦) أي: في القاعدة المذكورة، عند الحديث عن مدى دلالة الأخبار على التفصيل بين الشكّ من جهة المقتضي والشكّ من جهة الرافع، ولكنّ ما سيأتي منه ﷺ هو بيان المراد من المقتضي والرافع، وصور الشكّ في الرافع، وليس الحديث عن هذه القاعدة بعنوانها، فليلاحظ.

الرَّكْنُ السَّادِسُ: تَقَدُّمُ زَمَانِ الْمُتَيَقِّنِ عَلَى زَمَانِ الْمَشْكُوكِ

قد اتضح اعتبار هذا الرُّكن (في الجملة) من ذكر الرُّكن الرابع المتقدِّم؛ إذ بعد البناء على اتِّحادِ زَمَانِ (حدوث اليقين) وزَمَانِ (حدوث الشكِّ) المستلزم لتعدُّدِ زَمَانِي المتيقِّن والمَشْكُوكِ فلا بدَّ أن يكون أحدهما متقدِّماً على الآخر زَمَاناً، ولا رَيْبَ في لزوم أن يكون المتقدِّم هو زَمَانِ المتيقِّن لا زَمَانِ المَشْكُوكِ؛ لوضوح أنَّ (إبقاء ما كان) لا يصدق إلا بفرض (ما كان) يقيناً؛ إذ لو فُرِضَ أنَّ (ما كان) شكٌّ فلا معنى لرفع اليد عن اليقين الحالي بسبب الشكِّ السَّابِقِ.

نعم، يمكن تعقُّل العكس في ما إذا أُريدَ جَرُّ اليقين الحالي إلى الزمان السَّابِقِ وافترأض أنَّ المتيقِّن كان موجوداً حتى في الزمان السَّابِقِ، وهذا ما يصطلح عليه بـ(الاستصحاب القهقرائي) في كلام السيد الخوئي رحمته الله (١)، وبـ(أصالة عدم النُّقل) في كلام بعض آخر كالمصنِّف رحمته الله، ومفاده عكسُ الاستصحاب المتعارف أي: جَرُّ اليقين الحالي إلى الزمان الماضي.

والعمل بهذا الاستصحاب له موردان:

المورد الأول: الأحكام الشرعية وموضوعاتها، ويظهر أن بناء المشهور على عدم حجَّيته، لأنَّه - كما مرَّ آنفاً - على عكس الاستصحاب الذي استفدنا حجَّيته من

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ٨ - ٩، واعتبر الشيخ الأعظم رحمته الله التعبير المذكور مجازياً، يلاحظ:

الأخبار، أعني ما يكون فيه زمان المتيقّن هو السّابق، وزمان المشكوك هو اللاحق، لا العكس بأنّ يتقدّم زمان المشكوك ويتأخّر زمان المتيقّن، فإنّ البناء على جرّ اليقين الحالي إلى الزمان السّابق يحتاج إلى دليلٍ آخر غير أخبار الاستصحاب، والمفروض عدم وجوده.

ومثاله ما لو تيقّنا بعدالة زيد في الزمان الحاضر، ثم شككنا في ثبوتها له قبل شهر، فلا يمكننا جرّ اليقين الحالي (بعدالته) إلى الزمان السّابق لتتمكن من ترتيب آثارها كالحكم بصحّة الصّلاة خلفه آنذاك، وصحّة الطلاق الواقع آنذاك وقد كان (زيد) أحد الشاهدين عليه مثلاً.

المورد الثاني: الأحكام اللفظية، ويظهر من بعض الأصوليين الالتزام بحجّيته، بتقريب أنّ اللفظ إذا كان ظاهراً في معنى معين في الزمان الحالي، وشكّ في ظهوره فيه في الزمان السّابق (أي زمان النصّ) جاز جرّ هذا الظهور إلى الزمان السّابق، والبناء على ظهوره فيه آنذاك أيضاً، كما هو ظاهرٌ فيه الآن.

كما لو ادّعي أنّ المتفاهم العُرفي من لفظ (الصّعيد) في الوقت الحاضر هو مطلق وجه الأرض، بحيث يكون هذا المعنى الواسع هو المتبادر من اللفظ عند إطلاقه، ولكن وقع الشكّ لاحقاً في أنّ هذا المعنى كان متفاهماً عُرفاً من اللفظ من البداية واستمر إلى عصر النصّ، أو أنّ اللفظ كان ظاهراً في معنى آخر كالتراب الخالص مثلاً، ثم نُقل اللفظ بعد ذلك منه إلى هذا المعنى، فيكون استعماله في مطلق وجه الأرض بمثابة تغيّر في مدلول اللفظ؟

وهذا النوع من الاستصحاب يوفر الغطاء للبناء على عدم حصول تغيّر في

اللغة، وأنّ المعنى المنسب من اللفظ فعلاً هو نفس المعنى الذي كان ظاهراً منه في عصر النصّ، ومن ثمّ يمكن ترتيب الأثر عليه - أي على بقاءه - في مقام الاستفادة منه في استنباط الحكم الشرعي، والتعبير المعروف عن هذا - كما ذكرنا آنفاً - هو (الاستصحاب الفقهقائي).

ويعبّر عن هذا الأصل بـ(أصالة الثبات) في كلام بعض المحققين ^(١)، فيكون أصلاً عقلاً مقترضاً البناء على ثبات المعنى اللغوي المتبادر حالياً في زمان الشكّ، ولعلّ منشأه هو غلبة بقاء اللغة على ما هي عليه من حين نشأتها، من جهة التمسك بسيرة العقلاء، بيان: أنّ العقلاء يبنون على ثبات المعنى الظاهر من اللفظ فعلاً في الزمان السابق، لأن بقاء اللغة هو الغالب.

والخلاصة: أنّ الاستصحاب المتعارف هو ما يكون زمان المتيقّن فيه مقدّماً على زمان المشكوك، وهذا هو الذي تتصدّى الأدلة الآتي ذكرها - وخاصة صحاح زرارة الثلاثة - لإثبات حجّيته واعتباره عند الشارع المقدّس، أمّا الاستصحاب الفقهقائي فهو بحاجة إلى دليل خاصّ، غير أدلة الاستصحاب المتعارف - كما ذكر المحقق النائيني ^(٢) -، إذا أريد الاحتجاج به في الأحكام الشرعية أو في باب ظهورات الألفاظ، ولهذا بنى مشهور الأصوليين على عدم حجّيته في البابين، مع ذهاب بعضهم إلى حجّيته في الظهورات، كما ظهر ممّا سبق آنفاً.

(١) يلاحظ: مباحث الأصول ق ١ ج ٣ ص ١٨٩ - ١٩٠، بحوث في علم الأصول مج ٤ ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٦ - ٣١٧.

الرّكن السّابع والأخير: فعليّة الشكّ واليقين

المراد من فعليّة الوصفين (أي اليقين والشكّ) حصولهما عند الشخص الذي يريد إجراء الاستصحاب، في قبال حصول الاثنين أو أحدهما تقديراً، بأن لم يكن الشخص متيقناً بالفعل، ولكن كان من شأنه أن يكون كذلك - أو أنّ الواقعة من شأنها أن تكون كذلك - أو أنّه كان غافلاً عن ذلك، وكذا الكلام في الشكّ، فيُعتبر تحقّق الشكّ الفعلي عند الشخص في حال التفاته إليه، كما ذكر غير واحد منهم صاحب الفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائي رحمهم الله ^(١).

وهذا الأمر ينبغي أن يكون من الواضحات، لأنّ عنواني (اليقين) و(الشكّ) مأخوذان موضوعين للاستصحاب، وظاهر أخذهما هو توقّف فعليّة الاستصحاب على فعليتهما كسائر الأجزاء والقيود المأخوذة في موضوع دليل أي حكم، فإنّ من المسلّم عند أهل المحاورة أنّ الألفاظ إذا أُطلقت تنصرف إلى معانيها الفعلية، لا إلى الأعمّ منها ومن التقديرية، كما قد ذكروا في (علم المنطق) عند الحديث عن كيفية اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني له، وفيه الخلاف المعروف بين الفارابي وابن سينا ^(١).

فحينما يرد في الدليل لفظا (اليقين) و(الشكّ) يتعيّن حملهما على الفعلية، وهذا

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٣٧٢، فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٥، كفاية الأصول ص ٤٠٤، فوائد الأصول ج ٤ ص ٣١٦.

(١) شروح الشمسية ج ٢ ص ٣٩-٤١، حاشية الملا عبد الله على التهذيب ص ٧٧-٧٨.

هو مقتضى أدلة حجّة الاستصحاب وسائر الأصول العملية، بل هذا يجري أيضاً في الطّرق والأمارات أيضاً، فإنّها لا تتحقّق إلا بعد إحراز فعليّة الموضوع، لأنّ الأحكام الظاهرية لا أثر لها في التنجيز والتعذير بمجرد وجوداتها الواقعية، بخلاف الأحكام الواقعية التي لا يتوقّف ثبوّتها على التفتات المكلف إلى الموضوع.

وقد رتب الشّيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما ثمرتين على اعتبار هذا الشرط، تطرّق المصنّف رحمته لإحداهما، وهي ما إذا تيقّن المكلف بالحدّث كالنّوم، ثمّ غفّل عنه وصلى، وبعد الفراغ من صلاته شكّ في أنّه توضّأ قبل الصّلاة أو لم يتوضّأ، وهنا منع الشّيخ الأعظم رحمته من جريان استصحاب الحدّث، بسبب غفلة المكلف عنه قبل الصّلاة، فلم يتحقّق منه شكّ فعليّ كي تكون صلاته قد وقعت مع الحدّث المستصحب، وإنّما حصل له الشكّ الفعلي بالحدّث بعد الفراغ من صلاته، ولكنّ مع هذا لا يجري استصحاب عدم الطّهارة (أي الحدّث)، لأنّ قاعدة الفراغ تكون حاکمة عليه^(١)، وهكذا ذكر صاحب الكفاية والمحقّق النائي رحمتهما^(٢)، والنتيجة هي صحّة الصّلاة، وإنّما يظهر أثر هذا الاستصحاب (أعني استصحاب الحدّث) في الصّلوات الآتية، فيجب التوضّؤ لها.

فعدّم جريان استصحاب الحدّث قبل الصّلاة ثمرةً عملية لاعتبار هذا الشرط، فلو رفعنا اليد عن اعتباره لأمكن جريان الاستصحاب المذكور (أي استصحاب الحدّث)، إذا فرض أنّ المكلف لو التفت إلى كونه محدّثاً قبل الصّلاة لحصل عنده

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٥ .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٠٤ ، فوائد الأصول ج ٤ ص ٦١٩ ، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٠٩ .

الشك في التطهر وعدمه، فيكون هذا الشك التقديري كافياً عندئذٍ، ونتيجة جريان الاستصحاب فساد الصلاة؛ لوقوعها من دون طهارة، لأن المكلف بمنزلة العالم بدخوله الصلاة مُحْدِثاً، ولا حكومة عندئذٍ لقاعدة الفراغ على هذا الاستصحاب، وإنما تنحصر حكومة هذه القاعدة على الاستصحاب الجاري قبل الصلاة فقط.

والوجه في هذا - كما ذكر المحقق النائيني رحمته - أن موضوع قاعدة الفراغ هو احتمال صحة الصلاة وبطلانها بعد الانتهاء منها، فإذا جرى استصحاب الحدّث قبل الصلاة تكون محكومة بالبطلان شرعاً؛ للعلم التعبدي بوقوعها مع الحدّث، فلا يبقى أدنى احتمال لصحة الصلاة بعد الانتهاء منها، وبهذا ينتفي موضوع قاعدة الفراغ، ولا يصحّ إجراؤها لتصحيح هذه الصلاة^(١).

وللسيد الخوئي رحمته هاهنا كلامٌ، مفاده: عدم جريان قاعدة الفراغ أصلاً تارةً، وجريائها وحكومتها حتى على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة تارةً أخرى^(٢)، بل ذكر رحمته في موضع آخر أن تقديم القاعدة على الاستصحاب إنّما هو بالتخصيص لا بالحكومة^(٣).

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ١٩.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ١١٠ - ١١١.

(٣) المصدر السابق ح ٣ ص ٣١٨.

الرَّكْنَانِ السَّادِسُ وَالسَّابِعُ^(١)

٦ - (سَبَقُ زَمَانِ الْمُتَيَقِّنِ عَلَى زَمَانِ الْمَشْكُوكِ)، أَي أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَتَعَلَّقَ الشَّكُّ فِي بَقَاءِ^(٢) مَا هُوَ مُتَيَقَّنٌ الْوُجُودَ سَابِقاً، وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ مَعْنَى الْإِسْتِصْحَابِ^(٣)، فَلَوْ انْعَكَسَ الْأَمْرُ بِأَنْ كَانَ زَمَانُ الْمُتَيَقِّنِ مُتَأَخِّراً عَنْ زَمَانِ الْمَشْكُوكِ - بِأَنْ يَشْكُ فِي مَبْدَأِ حَدُوثِ مَا هُوَ مُتَيَقَّنٌ الْوُجُودَ فِي الزَّمَانِ الْحَاضِرِ - فَإِنَّ هَذَا يَرْجِعُ إِلَى (الْإِسْتِصْحَابِ الْفَقْهَرِيِّ)^(٤) الَّذِي لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ^(٥).

مثاله: مَا لَوْ عَلِمَ بِأَنْ صَيَغَةَ (افْعَلْ) حَقِيقَةٌ^(١) فِي الْوُجُوبِ فِي لُغَتِنَا الْفَعْلِيَّةِ

(١) هَذَا الْعَنْوَانُ مَنَّا.

(٢) وَاسْتِمْرَارِ ذَاكَ الْمُتَيَقِّنِ، وَالْمُنَاسِبُ: «يَتَعَلَّقُ الشَّكُّ بِبَقَاءِ...».

(٣) فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» هُوَ عَدَمُ نَقْضِ الْيَقِينَ (بِمَا لَهُ مِنَ الْآثَارِ) بِالشَّكِّ فِي بَقَائِهِ، وَهَذَا يَتَوَقَّفُ عَلَى سَبَقِ زَمَانِ الْمُتَيَقِّنِ.

(٤) هَذَا الْأِسْمُ ذَكَرَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ تَهْذُلاً، وَفِيهِ تَكُونُ الْحَالَةُ الْلاحِقَةُ هِيَ الْيَقِينَ، وَالْحَالَةُ السَّابِقَةُ هِيَ الشَّكُّ، وَيُرَادُ بِالْإِسْتِصْحَابِ جَرُّ الْيَقِينَ الْحَالِي إِلَى زَمَانِ الشَّكِّ السَّابِقِ، كَمَا لَوْ عَلِمَ بَعْدَ إِذَا زَيْدٍ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَشَكَّ فِي ثُبُوتِهَا يَوْمَ الْخَمِيسِ مِثْلًا.

(٥) كَمَا صَرَّحَ الْمُحَقِّقُ النَّائِبِيُّ تَهْذُلاً.

(١) لَا حَاجَةَ إِلَى دَعْوَى كَوْنِ الْمَعْنَى حَقِيقَةً، بَلْ يَكْفِي الظُّهُورُ الْفَعْلِيُّ؛ لَمَّا مَرَّ مَرَّاراً مِنْ أَنَّ الْحُجَّةَ تَدُورُ مَدَارَ الظُّهُورِ، سِوَاءِ أَكَانَ الْمَعْنَى الظَّاهِرُ حَقِيقَةً أَمْ مُجَازِيًا.

الحاضرة، وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان في أصل وضع لغة العرب، أو أنها نُقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية^(١)؟ فإنه يقال هنا إنَّ الأصل عدمُ النقل^(٢)، لغرض إثبات أنها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة^(٣)، ومعنى ذلك في الحقيقة جرُّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم^(٤)، ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ^(٥)، ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى^(٦)، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك^(٧)، بل يرجع أمره إلى

-
- (١) لم يستبعد المحقق النائيني ثبوتَ هنا حصولَ الظنِّ بكون الوضع هكذا في السابق أيضاً، وعلمه بأنَّ الغالب في اللغات بقاءها على ما كانت عليه أولاً وعدمُ تغييرها.
- (٢) ومقتضاه البناء على أنَّ المعنى المنسبَ فعلاً من اللفظ هو المعنى المتبادر منه في عصر النصِّ، بدعوى غلبة بقاء اللغة على ما كانت عليه حين نشأتها.
- (٣) وهكذا في لفظ (الصَّعيد) في ما لو أحرزنا ظهورَه في زماننا في التراب الخالص، وشككنا في أنَّ المعنى المتبادر منه في عصر النصِّ هو هذا أو مطلق وجه الأرض؟
- (٤) على العكس تماماً ممَّا يحصل في الاستصحاب المتعارف.
- (٥) لإثبات حجّية هذا الظنِّ الحاصل من ظهور اللفظ في المعنى في زماننا، كما ذكر المحقق النائيني ثبوتَ.

- (١) من حكم العقل وبناء العقلاء والإجماع، لأنها هذه الثلاثة كلّها ناضرة إلى موارد تقدّم زمان المتيقّن وتأخّر زمان المشكوك، كما سيأتي.
- (٢) كي تشمله أدلة اعتبار (الاستصحاب)، وفي مقدّماتها الأخبار؛ لوضوح أنَّ المتيقّن متأخّر زماناً، فكيف يُتصوّر نقضُه بالشكَّ المتقدّم؟!

نقضِ الشكِّ المتقدم باليقين المتأخّر^(١).

٧ - (فعليّة الشكِّ واليقين)، بمعنى أنّه لا يكفي الشكُّ التقديري ولا اليقينُ التقديري^(٢)، واعتبارُ هذا الشرط لا من أجل أنّ الاستصحاب لا يتحقّق معناه إلا بفرضه^(٣)، بل لأنّ ذلك مقتضى ظهور لفظ (الشكِّ) و(اليقين) في أخبار الاستصحاب، فإنّهما ظاهران في كونهما فعلين كسائر الألفاظ^(٤) في ظهورها في فعليّة عناوينها^(٥).

ولأنّما يُعتبَر هذا الشرط في قبال مَنْ يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشكِّ

(١) كما ذكر المحقق النائيني تَدْبُرُ على فرض تسليم صدق (النقض) في موردّه.

(٢) في جريان الاستصحاب، لأنّ معنى (التقدير) هو عدم تحقّق كلّ من اليقين والشكِّ بالفعل، مع أنّهما من أهمّ أركان الاستصحاب.

(٣) أي: بفرض التحققّ الفعليّ لكلّ من الشكِّ واليقين، ولعلّ مراد المصنّف رحمته هو التعريض بما يظهر من كلام الشيخ الأعظم تَدْبُرُ من نفي تحقّق الاستصحاب من دون كون اليقين والشكِّ فعلين، أو التعريض بما يظهر من كلام المحقق النائيني تَدْبُرُ في المقام، فليلاحظ.

(٤) الجامدة، كما صرّح به شيخه المحقق النائيني تَدْبُرُ، فلا فرق بين لفظي (الشكِّ) و(اليقين) وبين لفظ (العالم) في قولنا: «أكرمُ عالمًا» مثلاً من ناحية ظهوره في فعليّة اتصاف الذات بالعالمية، وعدم شمول هذا الحكم (بوجوب الإكرام) للذات غير المتلبّسة بالعالمية بالفعل.

(١) أي: فعليّة انطباق أو صافها العنوانية على ذواتها.

التقديري^(١)، ومثاله - كما ذكره بعضهم^(٢) - ما لو تيقَّن المكلف بالحدَث ثم غَفَلَ عن حاله^(٣) وصَلَّى، ثم بعد الفراغ من الصَّلَاة شكَّ في أنَّه هل تطهَّر قبل الدخول في الصَّلَاة، فإنَّ مقتضى قاعدة الفراغ صحَّة صلاته؛ لحدوثِ الشكِّ^(٤) بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشكِّ قبله^(٥)، ولا نقول بجريان استصحاب الحدَث^(٦) إلى حين الصَّلَاة؛ لعدم فعليَّة الشكِّ^(١) إلا بعد الصَّلَاة، وأمَّا الاستصحاب الجاري بعد

(١) بمعنى أنَّ المكلف لو التفت إلى حاله ولم تأخذه الغفلة لكان قد شكَّ، فيُكتفى بهذا المقدار من الشكِّ في جريان الاستصحاب، وإن لم يحصل عنده شكٌّ بالفعل.
(٢) وهو الشيخ الأعظم تَتَبُّرٌ، حيث ذكره في الفرائد في الأمر الخامس قبل ذكر الأقوال، وتبعه صاحب الكفاية تَتَبُّرٌ في أول تنبيهات الاستصحاب، ومثلها المحقق النائيني تَتَبُّرٌ في كلا تقريريه بحثه الأصولي (الفوائد، والأجود).
(٣) أي: غَفَلَ عن كونه مُحَدِّثًا.

(٤) في صحَّة الصَّلَاة بعد الفراغ منها، وهذا تجرَّى لقاعدة الفراغ.
(٥) أي: قبل الفراغ من العمل كالصَّلَاة في مفروض الكلام، وعندئذ تكون قاعدة الفراغ حاكمَةً على الاستصحاب، كما سيأتي قريباً.
(٦) الذي يتيقَّن به المكلف قبل الصَّلَاة، لكنَّه غَفَلَ عن حاله وصَلَّى، وهذا هو محل الخلاف، أمَّا استصحاب الحدَث (الذي يجري بعد الصَّلَاة) فهو متفقٌ على جريانه لتحقُّق كلا ركنيه، ولا تكون (قاعدة الفراغ) حاكمَةً عليه.

(١) في زمان فعليَّة اليقين، فلم يتحقَّق كلا ركني (الاستصحاب) قبل الصَّلَاة، كي يجري هذا الاستصحاب.

الصَّلَاةُ^(١) فهو محكومٌ لقاعدة الفراغ^(٢).

أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشكَّ التقديري^(٣) وكان يُقدَّر فيه الشكُّ في الحدِّث لو أنَّه التفت قبل الصَّلَاة^(٤)، فإنَّ المصلِّي حينئذٍ يكون بمنزلة^(٥) مَنْ دَخَلَ

(١) أي استصحاب بقاء الحدِّث، فإنَّ المكلف بعد الصَّلَاة يلتفت إلى كونه محدِّثاً قبلها، فيشكُّ في بقاء الحدِّث فيستصحب بقاءه، فيحصل عنده يقينٌ تعبدي بوقوع صلاته مع الحدِّث فتقع باطلة، ولا محلَّ لها هنا لإجراء (قاعدة الفراغ)، لأنَّ موردَها هو الشكُّ في صحَّة العمل وعدمها، والمفروض أنَّ المكلف عالمٌ (بعلمٍ تعبدي) بوقوع صلاته مع الحدِّث، ومن ثَمَّ وقوعها باطلة.

(٢) هذا هو جواب الإشكال المتقدِّم، ذكره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما، ومحصله: أنَّ هذا الاستصحاب لا أثر له، لأنَّ قاعدة الفراغ حاکمةٌ عليه، ومقتضى الحكومة جريان (قاعدة الفراغ) في هذه الصَّلَاة بالخصوص، ولكنَّ يظهر أثر هذا الاستصحاب في الصَّلوات الآتية، فيجب أن يتوضَّأ لها.

(٣) ورفعنا اليد عن هذا الشرط أو الركن.

(٤) فعندئذٍ يتوقَّر كلا ركني الاستصحاب، ولا أثر لغفلته عن الحدِّث بعد ذلك، وبجريان الاستصحاب يصير المكلف على يقين من وقوع صلاته مع الحدِّث، غايته أنَّه يقينٌ تعبدي، وهو لا يختلف عمَّن دخل إلى الصَّلَاة وهو متيقِّن وجداناً بكونه محدِّثاً، فتقع صلاته باطلة جزماً، ولا تنفعه (قاعدة الفراغ).

(١) قوله: «(بمنزلة)»، بالنظر إلى أنَّ اليقين (بالحدِّث) المستفاد من الاستصحاب يقينٌ تعبدي تنزيلي وليس يقيناً حقيقياً وجدانياً.

في الصّلاة وهو غير متطهّر يقيناً^(١)، فلا تصحّ صلاته وإن كان غافلاً حين الصّلاة^(٢)، ولا تصحّها قاعدة الفراغ، لأنّها لا تكون حاكمةً على الاستصحاب الجاري قبل الدّخول في الصّلاة^(٣).

(١) باليقين الوجداني الحقيقي.

(٢) لأنّ المكلف بمجرد تيقنه بالحدّث قبل الصّلاة - كما ذكر المحقق النائيني نكّز - يثبت في حقّه حكم شرعيّ مجعول، وهو البناء على بقاء الحدّث إلى أن يعلم بالرافع لهذا الحدّث، فيكون بمنزلة مَنْ صَلَّى مُحْدَثاً بحكم الاستصحاب، ولا تنفعه غفلته بشيء عندئذٍ.

(٣) لأنّ الاستصحاب المذكور يجعل المكلف عالماً (تعبداً) ببطان صلاته، فيرتفع موضوع (قاعدة الفراغ) عندئذٍ، كما أفاد المحقق النائيني نكّز، وسبق توضيحه.

المبحث الرابع: معنى حجّة الاستصحاب

يمثّل هذا المبحث اعتراضاً ثالثاً على التعريف المشهور للاستصحاب، ذكره المحقق الأصفهاني تثنّى^(١)، ولعلّه قد استفاده ممّا ذكره الشيخ الأعظم تثنّى في مقام الردّ على السيد الطباطبائي تثنّى بأن «لا تنقض اليقين بالشك» دليل الاستصحاب، وليس الاستصحاب دليلاً على شيء من الأحكام، لكونه بنفسه حكماً كلياً مثل (لا ضرر)^(٢).

ومحصّله: أنّ تعريف الاستصحاب بـ«إبقاء ما كان» غير صحيح، لأنّه يستلزم انتفاء الحجّة والدليّة عن الاستصحاب، وهو يوصف بالحجّة (بالحمل الشائع) في كلمات الأصوليين، مع أنّه لا يكون كذلك بأيّ معنى فسّرنا (الإبقاء):

أمّا إذا فسّرناه بالإبقاء العملي فلاّنّ فعل المكلف لا يكون حجّة مطلقاً - لا على نفسه ولا على غيره -، وأمّا إذا فسّرناه بالإبقاء الشرعي (أي إلزام الشارع بالبقاء) فلاّنّ الإلزام الشرعي هو مدلول الدليل، فيحتاج عندئذٍ إلى حجّة ودليل مثبت له، كسائر الأحكام التكليفية التي لا توصف بالحجّة أصلاً، من دون فرق بين الحجّة بالمعنى الثابت للأمارات كخبر الواحد (أعني الوسطية في مقام الإثبات والكشف عمّا في الواقع)، والحجّة بمعنى المنجزية والمعدّرية الثابتة لبعض الأصول العملية

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٩٠ .

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٠ .

كأصالتها البراءة والاحتياط^(١).

وأجاب عنه المصنّف رحمه الله بأنّ مبنى هذا الاعتراض هو تفسير الإبقاء المذكور في التعريف بـ (الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف) أو بـ (الإلزام الشرعي)؛ لعدم صحّة توصيفه بالحجّة (بالمعنى الأصولي) الثابتة للأمارات - الذي مرّ الحديث عنه في المبحث الثاني من مقدّمة المقصد الثالث^(٢) -، لوضوح أنّ الإبقاء (بكلا تفسيريّه) لا يصدق عليه أنّه دليل شرعي يقع وسطاً لإثبات متعلّقه بحسب الجعل الشرعي، بل الإبقاء نفسه يحتاج إلى دليل على الجعل، وهذا الدليل هو الذي يوصّف بالحجّة (بالمعنى الأصولي).

ولكنّ المراد من الإبقاء - كما مرّ في نهاية المبحث الأول - القاعدةُ المجعولة من الشارع المقدّس في مقام العمل، وعندئذٍ يصحّ توصيفه بالحجّة (بالمعنى اللغوي)، أي: ما يُحتجّ به على الغير، فهو تارةً يكون في مصلحة العبد ومعدّراً له أمام المولى، إذا عمِلَ المكلف على وفقه ثمّ انكشف أنّه مخالف للواقع، وأنّ اليقين السّابق قد زال حقيقة في الزمان اللاحق، وتارةً أخرى يكون على خلاف مصلحته، في ما إذا ترك المكلف العمل به، وانكشف لاحقاً أنّه كان موافقاً للواقع، وأنّ اليقين السّابق ما يزال باقياً بالفعل، فيكون الاستصحاب حينئذٍ منجزاً للتكليف في حقّه، ولا شكّ في أنّ هذا المقدار - أي كونه منجزاً ومعدّراً - يُصحّح وصفه بالحجّة^(٣).

(١) يلاحظ لمزيد التوضيح: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ١٣ - ١٥ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٨٢ - ٣٨٣ .

(٣) استعمل لفظ (الحجّة) بمعنى (المنجزّة والمعدّرية) في كفاية الأصول ص ٢٧٧، ٣٤٧ .

وبالجملة: يمكن أن يكون توصيف الاستصحاب بالحجّة في كلام الأصوليين ناظراً إلى الحجّة (بالمعنى اللغوي)، ولا موجب للإصرار على حصرها في الحجّة (بالمعنى الأصولي) الثابتة لخبر الواحد ونحوه، وبهذا يختلف الاستصحاب عن سائر الأحكام الفقهية، فإنّها لا توصف بالحجّة حتى بالمعنى اللغوي، لوضوح أنّ كلّ حكم ينطبق على موارد التي تستوفي موضوعه.

ومن هنا، يبرز الإشكال على المحقق الأصفهاني تدكّ الذي حاول تصحيح وصف الاستصحاب بالحجّة (بالمعنى الاصطلاحي) الثابتة للأمارات من خلال التماس حيثية توفر للاستصحاب جهة الكاشفية، وجعل هذه الحيثية إحدى أمور ثلاثة، مع الالتفات إلى أنّ إثبات هذا الاتصاف لا ينفكّ عن الحفاظ على كون الاستصحاب أصلاً عملياً من خلال وصفه بنحو من الكاشفية، على أن يكون المنكشف هو الحكم الشرعي:

الأمر الأول: اليقين السابق، بناءً على كون مدرك حجّة الاستصحاب هو الأخبار، وعندئذ يكون هذا اليقين منجزاً لحكمين:

(١) الحكم في مقام الحدوث، والوجه فيه واضح لتعلّق اليقين به، واليقين - كما تقدّم - منتهى كلّ حجّة، وهو موضوع حكم العقل بالتنجيز.

(٢) الحكم في مقام البقاء، وهذا لا يُستفاد من حكم العقل لفرض تعلّق الشكّ بالبقاء، فلا بدّ من استفادته من الأخبار.

الأمر الثاني: الظنّ اللاحق بالبقاء، بناءً على أنّ مدرك الحجّة هو حكم العقل، والكاشف هاهنا هو الظنّ ببقاء اليقين السابق، وهو ظنّ ناتج عن ملاسبات اليقين

السَّابِق، فُيَسْتَفَادَ حِينَئِذٍ مِنْ حَكْمِ الْعَقْلِ بِلِزُومِ الْإِسْتِمْرَارِ بِالْأَخْذِ بِالْيَقِينِ السَّابِقِ وَالْعَمَلِ عَلَيْهِ وَلِزُومِ الْمَحَافَظَةِ عَلَى مَلَائِكَ الْوَاقِعِ، وَبِالنَّالِيِّ بِحَكْمِ الشَّارِعِ عَلَى طَبَقِهِ.

إِنْ قُلْتُ: الْإِسْتِصْحَابُ - بِنَاءً عَلَى أَنْ مَدْرَكَهُ هُوَ حَكْمُ الْعَقْلِ - يَكُونُ أَمَارَةً عِنْدَ الْمَشْهُورِ، وَهَذَا خُرُوجٌ عَنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ، لَأَنَّا نَرِيدُ إِثْبَاتَ الْحُجَّةِ لِلْإِسْتِصْحَابِ مَعَ الْمَحَافَظَةِ عَلَى كَوْنِهِ أَصْلًا عَمَلِيًّا.

قُلْتُ: هَذَا لَا يَسْتَقِيمُ، وَذَلِكَ لِأَنَّا نَبْنِي عَلَى أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ أَصْلٌ عَمَلِيٌّ حَتَّى لَوْ اسْتَفَدْنَاهُ مِنْ حَكْمِ الْعَقْلِ، كَمَا سَيَأْتِي.

الأمر الثالث: الْكَوْنُ السَّابِقُ، وَهُوَ فِي حَدِّ نَفْسِهِ يَقْتَضِي الْبَقَاءَ، وَهَذَا الْاِقْتِضَاءُ يَسْتَوْجِبُ وَجُودَ قَاعِدَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ (هِيَ الْحُكْمُ بِالْبَقَاءِ)، وَمَلَائِكُهَا لَزُومُ الْمَحَافَظَةِ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْحُكْمِ الَّتِي تَوْدِي بِدَوْرِهَا إِلَى حَكْمِ الشَّارِعِ بِالْبَقَاءِ^(١).

وَلَمْ يَرْضَ الْمَصْنُفُ رحمته الله هَذَا الْكَلَامَ، وَأَجَابَ عَنْهُ بِجَوَابَيْنِ:

أولهما: أَنَّنَا فِي غَنَى عَنْ تَكْلُفِ آيَةِ مَوْئِنَةٍ لِلْبَحْثِ عَنْ حَيْثِيَّةٍ مُصَحَّحَةٍ لَوْصَفِ الْإِسْتِصْحَابِ بِالْحُجَّةِ (بِالْمَعْنَى الْأَصُولِيَّةِ)؛ لِإِمْكَانِ حَمْلِ الْحُجَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي كَلِمَاتِ الْأَصُولِيِّينَ عَلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ، أَسْوَأُ بِمَثَلِ أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ وَأَصَالَةِ الْإِسْتِغْثَالِ.

ثانيهما: أَنَّ الْمَوْصُوفَ بِالْحُجَّةِ حَقِيقَةً - بِنَاءً عَلَى هَذِهِ الْمَحَاوَلَةِ - إِنَّمَا هُوَ الْأُمُورُ الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَةُ (مِنَ الْيَقِينِ السَّابِقِ، وَالظَّنِّ بِالْبَقَاءِ، وَالْكَوْنِ السَّابِقِ)، وَلَيْسَ نَفْسُ الْإِسْتِصْحَابِ، وَهَذَا مَا لَا يَرِيدُهُ الْأَصُولِيُّونَ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ؛ فَإِنَّ الْإِسْتِصْحَابَ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالْحُجَّةِ فِي كَلِمَاتِهِمْ، وَلَيْسَ تِلْكَ الْأُمُورُ الثَّلَاثَةُ.

(١) نهاية الدَّارِيَّةِ فِي شَرْحِ الْكَفَايَةِ ج ٥ ص ١١ - ١٣ ت ١ .

معنى حجّة الاستصحاب

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدّم - وهو «إبقاء ما كان» ونحوه^(١) - ما قاله بعضهم^(٢): إنّه لا شكّ في صحّة توصيف (الاستصحاب) بالحجّة^(٣)، مع أنّه لو أريد منه ما يؤدّي معنى (الإبقاء)^(٤) لا يصحّ وصفه بالحجّة^(٥)، لأنّه إن أريد منه (الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف) فواضح عدم صحّة توصيفه بالحجّة، لأنّه ليس الإبقاء العملي يصحّ أن يكون دليلاً على شيء وحجّة فيه^(٦).

-
- (١) مثل ما مرّ عن السيد الأعرجي رحمته الله من أنّه: «الحكمُ ببقاء ما كان»، وهو لا يختلف عن تعريف المشهور، نظراً إلى ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من أنّ المراد من الإبقاء هو (الحكم بالبقاء)، ولعله رحمته الله لهذا قال: «(ونحوه)، ولم يقل: (وغيره)».
- (٢) وهو المحقق الأصفهاني رحمته الله، وهو الاعتراض الثالث على تعريف المشهور.
- (٣) والدليلية في كلمات الأصوليين، فيقولون: «الدليل على حرمة وطء المرأة في الفترة بين انقطاع الدم واغتسالها هو استصحاب الحرمة السابقة» مثلاً.
- (٤) كما هو الوارد في التعريف المشهور للاستصحاب.

- (٥) سواء بالمعنى الاصطلاحي للحجّة الثابت للأمارات (وهو ما يكون وسطاً في مقام الإثبات وكاشفاً عمّا في الواقع)، أم بمعنى المنجّزية والمعدّرية.
- (٦) بداهة أنّ عمل المكلف نفسه يحتاج إلى الحجّة، وليس العكس.

وإن أريد منه (الإلزام الشرعي) فإنه مدلول الدليل^(١)، لا أنه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه وحجة على نفسه^(٢)؟ فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة^(٣).

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة^(٤) بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى (الإبقاء) الذي هو مؤدى الاستصحاب، وهو أن المراد به: (القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل)، فليس المراد منه (الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف) ولا (الإلزام الشرعي)^(٥) فيصح توصيفه بالحجة، ولكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات^(٦) بل

(١) فالإلزام الشرعي يكون مدلولاً لقوله ﷺ: «(لا ينقض اليقين بالشك)» مثلاً، فيكون هذا الإلزام حكماً شرعياً محتاجاً إلى الدليل.

(٢) بل لا بد من وجود ما يتصف بالحجية ويكون دليلاً على الإلزام الشرعي.

(٣) فلا يقال إن وجوب الصلاة مثلاً حجة ودليل على نفسه، بل يقال إن «أقيموا الصلاة» هو الدليل على وجوبها، وهكذا الحال تماماً مع حكم الشارع بالإبقاء.

(٤) محصل الجواب: أن مبنى الاعتراض تفسيراً الاستصحاب بـ (الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف) أو (الإلزام الشرعي)، مع أن المراد منه هو القاعدة الشرعية، كما مر في آخر المبحث الأول، وعندئذ يصح توصيفه بالحجية (بالمعنى اللغوي).

(٥) كي يمتنع توصيفه بالحجية، كما جاء في كلام المعترض.

(٦) الذي هو المعنى الأصولي الأول لكلمة (الحجة)، وسبق في المبحث الثاني من مقدمة المقصد الثالث، وهو «(ما يكون وسطاً في مقام الإثبات، ويكشف عن مؤداه)»، كما هو الحاصل في خبر الواحد ونحوه.

بالمعنى اللغوي لها، لأنّه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة^(١) له بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع، فنتحتاج إلى إثبات ودليل^(٢) كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنّه نظراً إلى أنّ العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذوراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع^(٣)، كما أنّه يصحّ الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة^(٤)، صحّ أن توصّف بكونها حجّة (بالمعنى اللغوي)^(٥).

وبهذه الجهة يصحّ التوصيف^(٦) بـ(الحجّة) سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاكّ الجاهل بالواقع، فإنّها كلّها توصف بـ(الحجّة) في

(١) خبر ثانٍ للكون، والأحسن عطفه على (دليلاً)، فتصير: «(ومثبتة له)».

(٢) على جعل الشارع المقدّس لها، وهذا الدليل (كصاح زرارة الآتية) هو الذي يكون حجّة بالمعنى الاصطلاحي، الثابت للأمارات كخبر الواحد ونحوه.

(٣) هذا بيان لجانب المعذّرية، وموردها ما إذا عمّل المكلف بالاستصحاب ثمّ انكشفت مخالفته للواقع بأن كان اليقين السّابق مرتفعاً في الواقع.

(٤) هذا بيان لجانب المنجزية، وموردها أن يترك المكلف العمل بالاستصحاب، ثمّ تنكشف موافقة الاستصحاب للواقع وأنّ اليقين السّابق باقٍ في الزمان اللاحق.

(٥) أو قلّ: بمعنى آخر للحجّة يرد أيضاً في كلمات بعض الأصوليين كصاحب الكفاية نقض، وهو (المنجزية والمعذّرية)، فلا تصل التوبة إلى المعنى اللغوي لها، وعلى كلّ حال يرتفع الاعتراض الوارد على التعريف.

(٦) هكذا في الطبعة الأولى المعتمدة، والمناسب: «(يصحّ أن توصّف...)» مثلاً.

تعبيراتهم^(١)، ولا شك في أنه لا معنى لأن يراد منها (الحجة) في باب الأمارات^(٢)،
فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من (الحجة)^(٣).

وبهذه الجهة تفرق القواعد والأصول الموضوعية للشاك عن سائر الأحكام
التكليفية، فإنها^(٤) لا يصح توصيفها بـ(الحجة) مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي^(٥).

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد والأصول الموضوعية
للشاك بـ(الحجة)^(٦) يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال

(١) فيقولون: «أصالة البراءة حجة»، «أصالة الاشتغال حجة»، «قاعدة الفراغ
حجة»، ونحو ذلك.

(٢) وهو الوسطية في مقام الإثبات؛ لوضوح أن أصالة البراءة لا تتوفر على عنصر
الكشف عن الواقع، ومثلها أصالة الاشتغال؛ لما ذكره رحمته الله أنفاً من استلزامه كون
القاعدة الفقهية مثلاً مثبتة للشيء.

(٣) أي: ما يصح أن يحتج به على الغير، فأصالة البراءة - مثلاً - حجة لأنها تنهض
بجانب التعذير عن مخالفة الواقع لو انكشف كون الفعل محرماً في الواقع، فيصح أن
يحتج بها العبد على مولاه، وكذا أصالة الاشتغال تتكفل بجانب التنجيز وجعل
التكليف في عهدة المكلف، ولهذا يصح أن يحتج بها المولى على العبد.
(٤) أي: الأحكام التكليفية.

(٥) فلا معنى للقول بأن وجوب السورة في الصلاة مثلاً منجزٌ للتكليف على عهدة
المكلف في صورة الإصابة، ومعدّر له عن استحقاق العقاب في صورة الخطأ.
(٦) بالمعنى اللغوي، كما تقدّم.

عليها^(١)، فالحجّة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاكّ (بما أنّها مجعولة من قبله)، وإلا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصحّ أن تُسمّى (قاعدة)، فضلاً عن توصيفها بـ(الحجّة)^(٢).

وعليه، فيكون المقوّم لحجّة القاعدة المجعولة للشاكّ - آية قاعدة كانت^(٣) - هو الدليل الدالّ عليها^(٤) الذي هو حجّة (بالمعنى الاصطلاحي)^(٥).

وإذا ثبت صحّة^(٦) توصيف نفس (قاعدة الاستصحاب) بالحجّة (بالمعنى اللغوي) لم تبق حاجة إلى التأويل^(٧) لتصحيح توصيف الاستصحاب بـ(الحجّة)^(٨) -

(١) فلو لم تتم دلالة الأخبار على اعتبار الشارع المقدّس للاستصحاب لم يتأتّ وصفه بـ(الحجّة) حتى بالمعنى اللغوي، فضلاً عن غيره.

(٢) مطلقاً، حتى بالمعنى اللغوي.

(٣) سواء أكانت هي الاستصحاب أم غيره كأصاليّ البراءة والاشتغال.

(٤) كحديث الرفع ونحوه بالنسبة إلى (أصالة البراءة)، وصحاح زرارة الثلاثة بالنسبة إلى (الاستصحاب).

(٥) المعروف الثابت للأمارات، فإنّ كلّ واحدة من صحاح زرارة الآتية - مثلاً - كاشفٌ ظنيّ يثبت متعلّقه، الذي هو الاستصحاب.

(٦) شروغٌ في الردّ على كلام آخر للمحقق الأصفهاني تنهّ في المقام.

(٧) أي: تأويل الاستصحاب كي يصحّ وصفه بالحجّة بلحاظ المدارك الثلاثة.

(٨) بالمعنى الاصطلاحي المعروف الذي يتوقّف على توفرّ (عنصر الكاشفية عن الواقع) في الشيء المدّعى اعتباره من قبل الشارع المقدّس.

كما صنع بعض مشايخنا^(١) (طَيَّبَ اللهُ ثَرَاه) - إِذْ جَعَلَ الْمُوصُوفُ بِ(الْحِجَّةِ) فِيهِ - عَلَى اخْتِلَافِ الْمُبَانِي^(٢) - أَحَدَ أُمُورِ ثَلَاثَةِ:

١ - (الْيَقِينُ السَّابِقُ)^(٣)، بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ يَكُونُ مَنْجُزاً لِلْحُكْمِ حَدُوثاً عَقْلاً، وَالْحُكْمِ^(٤) بَقَاءً بِجَعْلِ الشَّارِعِ^(٥).

٢ - (الظَّنُّ بِالْبَقَاءِ اللاحقِ)^(٦) بِنَاءً عَلَى اعْتِبَارِ الاسْتِصْحَابِ مِنْ بَابِ حُكْمِ الْعَقْلِ^(٧).

٣ - (مَجْرَدُ الْكُونِ السَّابِقِ)^(٨) فَإِنَّ الْوُجُودَ السَّابِقَ يَكُونُ حِجَّةً فِي نَظَرِ الْعَقْلَاءِ عَلَى

(١) وَهُوَ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِي تَذَكَّرْ فَإِنَّهُ سَعَى إِلَى تَصْحِيحِ إِطْلَاقِ الْحِجَّةِ (بِالْمَعْنَى الْمُصْطَلَحِ) عَلَى الاسْتِصْحَابِ اعْتِمَاداً عَلَى أُمُورِ ثَلَاثَةِ.

(٢) فِي مَدْرَكِ حِجَّةِ الاسْتِصْحَابِ، مِنْ الْأَخْبَارِ، وَبِنَاءِ الْعَقْلَاءِ، وَحُكْمِ الْعَقْلِ.

(٣) لِأَجْلِ تَعْلُقِ الْيَقِينِ بِالْحُكْمِ، وَالْيَقِينِ تَمَامُ مَوْضُوعِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِالتَّنْجِيزِ.

(٤) مَعْطُوفٌ عَلَى الْحُكْمِ الْأَوَّلِ، وَالتَّقْدِيرُ: «(وَمَنْجُزاً لِلْحُكْمِ بَقَاءً)».

(٥) لَا بِحُكْمِ مِنَ الْعَقْلِ، لِأَنَّ بَقَاءَ الْحُكْمِ مُتَعَلِّقٌ لِلشَّكِّ وَلَيْسَ لِلْيَقِينِ.

(٦) فَهَذَا الظَّنُّ هُوَ الْكَاشِفُ، وَهُوَ ظَنٌّ نَاتِجٌ عَنْ مَلَاسَاتِ الْيَقِينِ السَّابِقِ، فَيُفِيدُ الْكَشْفَ عَنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِلزومِ بَقَاءِ الْمُتَيَقِّنِ السَّابِقِ وَلِزُومِ الْمَحَافِظَةِ عَلَى مَلَائِكِ الْوَأَقِ.

(٧) وَمَعَ هَذَا يَبْقَى الاسْتِصْحَابُ أَصْلاً عِنْدَهُ ﷺ، كَمَا سَيَأْتِي.

(٨) فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْبَقَاءَ فِي الزَّمَانِ الْلاحِقِ، وَيَسْتَوْجِبُ حُكْمَ الْعَقْلَاءِ بِالْبَقَاءِ ظَاهِراً، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى (الْحِجَّةِ).

الوجود الظاهري في اللاحق^(١)، لا من جهة وثيقة اليقين السابق ولا من جهة رعاية الظنّ بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية^(٢).

فإنّ كلّ هذه التأويلات إنّما نلتجئ إليها^(٣) إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بـ(الحجّة)^(٤)، وقد عرفت صحّة توصيفه بالحجّة (بمعناها اللغوي)^(٥).

ثمّ لا شكّ^(٦) في أنّ الموصوف بـ(الحجّة) في لسان الأصوليين نفسُ

(١) فإنّ الكون السابق - بسبب ما فيه من اقتضاء البقاء - يستوجب وجود قاعدة ظاهرية عند العقلاء.

(٢) فالقاعدة هي (الحكم بالبقاء)، وملاكها هو (التحفظ على الملاكات الواقعية للأحكام الشرعية)، وبهذا ينتهي ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمه الله.

(٣) هذا هو الجواب الأول الذي قد ذكره المصنّف رحمه الله عن كلام شيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله.

(٤) مطلقاً، لا بالمعنى الاصطلاحي المعروف الثابت للأمارات كخبر الواحد، ولا بالمعنى اللغوي الثابت للقواعد المجعولة للجاهل بالواقع.

(٥) لتوفّره على المنجزية (في حال إصابته للواقع) والمعدّرية (في حال خطئه)، فلا يختلف عندئذٍ عن أصالتي البراءة والاشتغال، كما مرّ بيانه.

(٦) هذا هو الجواب الثاني له رحمه الله عن كلام شيخه المحقق رحمه الله، وملخصه اختلافُ الموصوف بالحجّة بناءً على التأويلات الثلاثة المذكورة.

الاستصحاب^(١)، لا اليقينُ المقومُ لتحقيقه، ولا الظنُّ بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق^(٢)، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بـ(الحجة)^(٣).

(١) كما هو واضح بأدنى التفات إلى كلامهم.

(٢) كما وقع في كلام شيخه المحقق الأصفهانى تثنئ.

(٣) في حدّ نفسه، ولكنّ هذا أجنبى عن محلّ كلامنا في المقام، أعني اتصافَ نفس (الاستصحاب) بالحجّة.

المبحث الخامس: حقيقة الاستصحاب

هناك خلافٌ معروفٌ بين الأصوليين في حقيقة الاستصحاب، مرّت الإشارة إليه في المبحث الخامس من مقدّمة المقصد الثالث^(١)، وهو أنّه يندرج في الأمارات كخبر الواحد والظواهر ونحوهما، فيُعامل معاملة ولو في الجملة، أو يندرج في الأصول العملية كالبراءة ونحوها، أو قُل: إنّ المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقية والكاشفية عن الواقع أو مجرد الوظيفة العملية للشاك في الحكم الواقعي؟ والفارق بين الاثنين واضح، فإنّ الاستصحاب (بناءً على الأول) يكون كاشفاً ظنيّاً عن الحكم الواقعي، وعلى الثاني لا يُثبت إلا الوظيفة العملية، وهذا الإثبات وإن كان واقعياً إلا أنّه لا يكشف عن الحكم الواقعي، كما كان على الأول، ولهذا الخلاف عدّة ثمرات تأتي الإشارة إلى بعضها قريباً.

وملخص الكلام: أنّ في المقام ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّ الاستصحاب من الأمارات كخبر الواحد والسيرة ونحوها، وهذا هو المعروف عند القدماء، ووافقهم السيد الخوئي ثمّ إنّ إلا أنّه يعتبره متأخراً رتبةً عن سائر الأمارات، وقد نسب ثمّ في بداية كلامه عن قاعدتي الفراغ والتجاوز هذا القول إلى شيخه المحقق النائيني ثمّ^(٢)، مع أنّ الموجود في الأجود التصريح

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٠٩ - ٤١٠.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٣١٧.

بكون الاستصحاب أصلاً عملياً^(١)، فليلاحظ.

القول الثاني: أن الاستصحاب من قبيل الأصول العملية، مع غُضِّ النَّظَر عن مَدْرَكه ودليل اعتباره، وهذا هو المعروف عند المتأخرين منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما^(٢) والمصنّف رحمتهما، بل يمكن القول إنه هو ما يبني عليه الشيخ الأعظم رحمته^(٣)، كما سيأتي.

القول الثالث: التفصيل بلحاظ مَدْرَك حجية الاستصحاب، وهو ما يظهر من كلام للشيخ الأعظم رحمته، حيث بنى على أن تعدّد حقيقة الاستصحاب لا يرجع إليه نفسه بل إلى مَدْرَكه، بمعنى أن الاستصحاب لا يتبيّن كونه أصلاً عملياً أو أمانة إلا بعد تشخيص مَدْرَكه، فإذا كان مَدْرَكه هو الأخبار كان أصلاً عملياً، لأن مفاده حينئذٍ (إبقاء ما كان) ولا توجد فيه أية كاشفية عن الواقع، فالأخبار التي دلّت على أنّ حكم شرب التن - بمجرّد الشك في حرمة - هو الحلية والإباحة، ودلتنا على أنّ حكم صلاة الجمعة - بمجرّد الشك في أنّها هي الواجبة أو الظهر - هو الاشتغال، دلتنا أيضاً على أنّ حكم الماء الزائل تغييره من قبل نفسه - بمجرّد الشك في بقاء نجاسته - هو النجاسة.

وإذا كان مَدْرَكه هو حكم العقل فالاستصحاب حينئذٍ عبارة عما يستوجب الظنّ بالبقاء، فيكون كاشفاً ظنياً عقلائياً عن ثبوت الحكم الشرعي، فكما أنّ العقل

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٣٧، فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٢٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٨٣.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣.

يظنّ بالحكم الشرعي بواسطة القياس أو الاستقراء مثلاً، فكذلك يظنّ بالحكم السابق بواسطة كونه متيقّناً في الزمان السابق مشكوكاً في الزمان اللاحق^(١).

وهذا يبتني على تسليم الشيخ الأعظم رحمته بأنّ اختلاف مدرك القاعدة ينتهي إلى اختلاف ماهية نفس القاعدة، ولهذا فالقاعدة التي يكون لها أكثر من مدرك قد تختلف ماهيتها باختلاف المدرك الدالّ عليها، فتكون للاستصحاب ماهيتان: إحداهما من سنخ الأمانة (وهي التي تُستفاد من الأخبار)، والاخرى من سنخ الأصل العملي (وهي التي تُستفاد من حكم العقل)، وليست له ماهية واحدة تدور بين الاثنين كما عليه القدماء والمتأخرون من الأصوليين.

هذا، ولكنّ الشيخ الأعظم رحمته ذكر بعد هذا مباشرة أنّ مختاره كون دليل اعتبار الاستصحاب هو الأخبار، ولأجله ذكره في باب الأصول العملية، ومن هنا يمكن اعتباره فعلاً من أصحاب القول الثاني، فليلاحظ.

والمصنّف رحمته - كما أشرنا آنفاً - لا يرتضي هذا الكلام، ويبنى على أنّ تعدّد مدرك القاعدة لا يوجب تعدّد ماهيتها، فللاستصحاب ماهية واحدة وإنّ تعدّدت مدارك حجّيته، فهو (حكم عملي بابقاء ما كان) سواء كان مدركه هو الأخبار أو حكم العقل أو بناء العقل، وبهذا يبقى أصلاً عملياً حتى لو بنينا على أنّ مدركه حكم العقل، فإنّ حكم العقل مسبّب عن الظنّ بالبقاء، وشتان بين الشيء وسببه.

وبالجملة: هناك أمران ينبغي عدم الخلط بينهما: معنى الاستصحاب (وهو الحكم بالبقاء) ومدركه (أي الأخبار أو بناء العقل أو حكم العقل)، فحكم العقل

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٣، ويلاحظ: شرح الرسائل ج ٣ ص ٦ - ٧.

بالظنّ بالبقاء مثلاً مَدْرَكٌ للحكم بالبقاء، لا أنّه عَيْنُ الحكم بالبقاء (الذي هو نفس الاستصحاب)، بل هو دليل الاستصحاب.

تبقى هنا الإشارة إلى ثمرة مهمة تترتب على الخلاف المتقدّم، وهي حجّية الاستصحاب في مدلوله الالتزامي بناءً على كونه من الأمارات، وعدم حجّيته فيه بناءً على كونه من الأصول العملية، كما هو مفصّل في تنبيهات الاستصحاب من الرسائل والكفاية^(١)، ومقتضى هذا بناءً القدماء (القائلين بأمارية الاستصحاب) على كونه في رتبة سائر الأمارات، ومَرَّ أنَّ السيد الخوئي يَنقُضُ وإن وافقهم في أصل هذا المبني إلا أنّه يعتبر الاستصحاب متأخراً عن سائر الأمارات في الرتبة، ولهذا بنى على تقديم قاعدة اليد - مثلاً - عليه بناءً على كونها في رتبة سائر الأمارات^(٢).

(١) فرائد الأصول، التنبيه السادس ج ٣ ص ٢٣٣، كفاية الأصول، التنبيه السابع ص ٤١٤.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨٥، ٤٠٩.

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟

بعد أن تقدّم^(١) أنّه لا يصحّ توصيف قاعدة العمل للشاكّ - أية قاعدة كانت^(٢) - بـ(الحجّة) في باب الأمارات^(٣) يتضح لك أنّه لا يصحّ توصيفها بـ(الأمانة)، فإنّه تكون أمانة على أيّ شيء وعلى أيّ حكم^(٤)؟ ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الأصول العملية والقواعد الفقهية^(٥).

إذ إنّ (قاعدة الاستصحاب) في الحقيقة مضمونها حكمٌ عامٌّ وأصلٌ عملي^(٦) يرجع إليها المكلف عند الشكّ والحيرة ببقاء ما كان^(٧)، ولا يُفرّق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل،

(١) في المبحث السّابق عند الحديث عن الاعتراض الثالث على التعريف.

(٢) استصحاباً كانت أو براءة أو اشتغلاً أو غيرها.

(٣) بالمعنى الاصطلاحي للحجّة - أي: «ما يكون وسطاً في مقام الإثبات ويكشف عن مؤدّاه»، وإنّ صحّ توصيفها بـ(الحجّة) بالمعنى اللغوي.

(٤) استفهامٌ استنكاري، أي: لا يوجد حكمٌ أصلاً حتى تكون القاعدة دليلاً عليه.

(٥) كأصالتيّ البراءة والاشتغال، وقاعدتي الفراغ والتجاوز - بناءً على عدم ثبوت كونها من الأمارات -، كما هو واضح.

(٦) هذا هو القول الثاني في المقام، وهو المعروف عند المتأخّرين.

(٧) فلا بدّ أن تكون حقيقته واحدة وإن اختلف الدليل على حجّيته.

والإجماع^(١).

ولكنَّ الشيخ الأنصاري (أعلى الله مقامه) فرَّق^(٢) في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبارَ فيكون أصلاً^(٣)، وبين أن يكون مبناه حكمَ العقل فيكون أمانة^(٤). قال ما نصُّه: «أنَّ عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء - بوصف كونه مشكوكَ الحكم^(٥) نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبنيٌّ على استفادته من الأخبار^(٦)، وأمَّا بناءً على كونه من أحكام العقل فهو^(٧) دليل ظني

(١) فالقاعدة التي يكون لها أكثر من دليل تبقى قاعدةً واحدةً ذاتَ ماهيةٍ واحدةٍ، فلا تختلف ماهيتها لمجرّد اختلاف الدليل الدالّ على حجّيتها.

(٢) هذا هو القول الثالث في المقام، اعتماداً على العبارة المنقولة من الفرائد.

(٣) عملياً كأصاليّ البراءة وأختيها (التخير والاشتغال)، ويمكن القول إنّ هذا هو المختار النهائي للشيخ رحمه الله.

(٤) كما أفاد في فرائده، وبناءً على هذا التفصيل لا تكون للاستصحاب عنده ماهيةٌ واحدةٌ كي نجزم بوحدتها مهما اختلف دليل اعتباره، بل له ماهيتان إحداهما تُستفاد من الأخبار، والأخرى من العقل.

(٥) أي: بوصف كونه من الأصول والوظائف التعبدية المقررة للمتخيّر والشاكّ (في الحكم الواقعي) في مقام العمل.

(٦) فهو عندئذٍ عبارة عن الحكم العملي بإبقاء ما كان.

(٧) أي: الاستصحاب، عبارة عمّا يستوجب الظنّ بالبقاء (للكون السّابق) المقيّد بالشكّ اللاحق.

اجتهادي^(١)، نظير القياس والاستقراء على القول بهما^(٢).

أقول: وكأنَّ مَنْ تأخَّر عنه أَخَذَ هذا الرأي إرسالَ المسلمات^(٣)، والذي يظهر من القدماء^(٤) أنَّه معدودٌ عندهم من الأمارات^(٥) - كالقياس -؛ إذ لا مستندَ لهم عليه إلا حكم العقل^(٦)، غير أنَّ الذي يدولي أنَّ الاستصحاب - حتى على القول بأنَّ مستنده

(١) فيكون ظنُّ العقل بالحكم الشرعي بوسيلة كونه متيقِّناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً مثل ظنِّ العقل بوسيلة القياس أو الاستقراء، كما جاء في شرح الرسائل.

(٢) وإلا فلا وجهَ للتظهير أصلاً، ثم قال الشيخ الأعظم تثنُّ: «وحيث إنَّ المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم»، (فرائد الأصول ج ٣ ص ١٣).

(٣) بمعنى أنَّ القاعدة التي تكون لها أدلة متعدّدة قد تختلف ماهيتها باختلاف الأدلة المعتمدة لإثبات حجّيتها، والاستصحاب من هذا القبيل، فالاستصحاب الذي يُستفاد من الأخبار ماهيةً تختلف عن الاستصحاب المستفاد من حكم العقل.

(٤) كما نقله الشيخ الأعظم تثنُّ عن الشيخ الطوسي والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة والمحقق تثنُّ، ووافقهم السيد الخوئي تثنُّ لكن في الجملة.

(٥) فالاستصحاب كاشفٌ عن متعلّقه ببركة كونه مفيداً للظنّ (نوعاً أو شخصاً)، وحكمُ الشارع بـ(بقاء ما كان) منكشِفٌ به، لا أنَّ هذا الحكم هو الاستصحاب.

(٦) كما استظهره الشيخ الأعظم تثنُّ من كلمات الأكثر، ولعلَّ هذا هو الوجه في إدراجهم الاستصحاب في ضمن مباحث الدليل العقلي، بل سرى هذا المنهج إلى بعض المتأخّرين، كما نجده عند الفاضل التوني تثنُّ في الوافية.

حكمُ العقل^(١) - لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها إلا حكماً ظاهرياً مجموعاً للشاك^(٢)، وأما الظنّ ببقاء المتيقّن - على تقدير حكم العقل^(٣)، وعلى تقدير حجّة مثل هذا الظنّ - فلا يكون إلا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها^(٤)، وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء^(٥)، لا أنّ الظنّ هو نفس القاعدة حتى تكون أمانة^(٦)، لأنّ هذا الظنّ نستتج منه أنّ الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشكّ والحيرة^(٧).

(١) وسيأتي أنّ هذا المستند ليس بتأمّ عند المصنّف رحمته الله.

(٢) فالاستصحاب ماهية واحدة لا تتبدّل بتبدّل دليل اعتبارها، ومرة في المبحث الأول أنّه عند المصنّف رحمته الله عبارة عن القاعدة المجعولة من الشارع المقدّس في مقام العمل، فهو إبقاء حكمي وليس إبقاء عملياً.

(٣) أي: على فرض التسليم بحصول الظنّ ببقاء الحالة السابقة، وسيأتي في محله المنع من حصوله.

(٤) أو قلّ: إنّ الظنّ المذكور ليس هو نفس الاستصحاب، بل هو السبب في حكم العقل بلزوم الحكم بالبقاء.

(٥) فلا مسوّغ للتفريق بين حكم العقل وبين الأخبار وبناء العقلاء.

(٦) ويكون الاستصحاب دليلاً ظنياً اجتهدياً، حاله من هذه الناحية حال خبر الواحد ونحوه من الأمارات.

(٧) فظنّ العقل بالبقاء هو سبب الحكم العقلي، أي أنّ الدليل العقلي هو (الظنّ بالبقاء)، وهو يستلزم الحكم بالبقاء، الذي هو الاستصحاب.

والحاصل^(١): أنَّ هذا الظنَّ يكون مستنداً للاستصحاب، لا أنَّه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة^(٢) كالأخبار وبناء العقلاء، فكما أنَّ الأخبار يصحَّ أن توصف بأنها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها^(٣)، ولا يلزم من ذلك^(٤) أنَّ يكون نفس الاستصحاب أمانة، كذلك يصحَّ أن يوصف هذا الظنَّ بأنه أمانة^(٥) إذا قام الدليل القطعي على اعتباره^(٦)، ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمانة^(١).

(١) في الردِّ على التفصيل الذي ذكره الشيخ الأعظم تذكُّر أنَّ هناك أمرين ينبغي عدم الخلط بينهما: حقيقة الاستصحاب، ومستند اعتباره شرعاً، والظنُّ العقلي هو من قبيل الثاني لا الأول، فلا وجه للتفريق بين حكم العقل وبين الأخبار وبناء العقلاء من هذه الجهة.

(٢) أي: «والظنُّ كالأخبار من هذه الجهة»، والمراد من (هذه الجهة) هو أنَّ الظنَّ دليل على حجّية الاستصحاب وليس هو نفس الاستصحاب.

(٣) أي: على اعتبار الأخبار، فلا يكفي قيام دليل ظنيّ على اعتبارها، وإلا لزم التسلسل، كما مضى تفصيله في المبحث السادس من مقدّمة المقصد الثالث.

(٤) أي: من كون الدليل على حجّية الاستصحاب من الأمارات.

(٥) على الاستصحاب، أي: كاشفاً ظنيّاً عن الواقع وطريقاً إليه، حاله من هذه الجهة حال الأخبار حدّو القُدّة بالقُدّة.

(٦) وسيأتي قريباً أنَّ هذا الظنَّ - على تقدير حصوله - خالٍ عن الدليل.

(١) كما ادّعه الشيخ الأعظم تذكُّر في العبارة المتقدّمة.

فاتضح أنه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بأنه (أمانة) على جميع المباني فيه^(١)،
وإنما هو أصلٌ عملي لا غير^(٢).

-
- (١) حتى حكم العقل، الذي ادّعى الشيخ الأعظم تذ أن الاستصحاب يكون أمانة بناءً على ثبوت اعتباره من طريقه، أي: من طريق العقل.
- (٢) وهذا هو المتسالم عليه عند المتأخرين ظاهراً، ما عدا السيد الخوئي تذ، فإنه موافق للقدماء (في الجملة).

المبحث السادس: الأقوال في الاستصحاب

اختلف الأصوليون في حجّة الاستصحاب وعدمها إطلاقاً وتفصيلاً، فقد ذكر صاحب الفصول ثلثاً إثني عشر قولاً^(١)، وذكر الشيخ الأعظم ثلثاً أحد عشر قولاً^(٢)، وقد نقلها المصنّف رحمته الله على طبق ترتيبها في الفرائد، وهي عبارة عن قولين مطلّقين وتسعة تفصيلات، ويمكن تقسيم هذه التفصيلات باعتبار الجهة المنظورة فيها - وهي إحدى أركان الاستصحاب الثلاثة - إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون باعتبار نوع المستصحب (بالفتح) من جهة كونه أمراً وجودياً أو عدمياً تارة، أو كونه حكماً شرعياً أو غيره تارة أخرى، أو كونه حكماً تكليفياً أو وضعياً شرعياً تارة ثالثة، كما يظهر في الخمسة الأولى (الثاني إلى السابع).

القسم الثاني: ما يكون باعتبار نوع الدليل على المستصحب من جهة كونه هو الإجماع أو غيره تارة، أو كونه دالاً على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية أو عدم كونه كذلك تارة أخرى، كما يظهر في القولين الثامن والتاسع.

القسم الثالث: ما يكون باعتبار نوع الشكّ في البقاء المعتبر في الاستصحاب، ويندرج تحته القولان الاخيران.

ومحصّل الأقوال في الاستصحاب كما يأتي:

(١) الفصول الغروية ص ٣٦٧ .

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٤٩ - ٥٠ .

القول الأول: الحجية مطلقاً، وهذا الإطلاق والإطلاق الآتي كلاهما بلحاظ التفصيلات المذكورة، فيكون الاستصحاب قاعدة شرعية يرجع إليها المكلف في جميع الاحوال، مع قطع النظر عن التفصيلات الآتية في الأقوال التسعة الاخيرة، وهذا ما يُنسب إلى الأكثر - كما ذكر صاحب المعالم والفاضل التوحيدي (١) - منهم العلامة والمحقق القمي وصاحب الكفاية والمحقق العراقي (٢)، وقد وافقهم المصنّف رحمه الله لكن بطريقة أخرى تأتي عند مناقشته لدلالة الأخبار على حجية الاستصحاب.

القول الثاني: عدم الحجية مطلقاً، ويُنسب إلى جماعة منهم السيد المرتضى وصاحب المعالم (٣)، وكثير من العامة.

القول الثالث: التفصيل بين الأمر العدمي والأمر الوجودي، فتجري أصالة الاستصحاب في الثاني دون الأول، وهو ما نسبته التفتازاني في شرح المختصر إلى الحنفية (٤)، وذكر الشيخ الأعظم (٥) أنَّ صاحب المدارك (٦) قد أنكر جريانه في العدميات (٥).

(١) معالم الدين ص ٤٥١ ، الوافية في أصول الفقه ص ٢١٨ .

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٥٠ ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٥٣ ،

القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٣٢ ، كفاية الأصول ص ٣٨٧ ، نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ١٨ .

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٨٢٩ - ٨٣٢ ، معالم الدين ص ٤٥٥ ، يلاحظ: أوثق

الوسائل ج ٥ ص ٩٣ .

(٤) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٣ .

(٥) فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٨ ، ٣٠ .

وبيانه: أنَّ الشيء المستصحب إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، والأول إمَّا حكم تكليفي كاستصحاب الوجوب، أو حكم وضعي كاستصحاب الزوجية أو موضوع خارجي كاستصحاب الحياة، والثاني إمَّا أن يكون عدم اشتغال الذمة بالتكليف أو عدم الموضوع الخارجي، كعدم موت زيد.

ويظهر من الشيخ الأعظم ثبوت التشكيك في أصل وجود هذا القول بين العلماء بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، أي حكم العقل^(١).

القول الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية كالكرية والرطوبة فلا يُعتبر فيها الاستصحاب، وبين الحكم الشرعي مطلقاً (جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير) فيُعتبر فيه الاستصحاب، وقد حكاه المحقق الخونساري ثبوتاً عن بعضهم، والشيخ الأعظم ثبوتاً وإن ذكر هذا القول هنا إلا أنه أنكر وجود قائل به عند تعرّضه لأدلة الأقوال المذكورة^(٢).

القول الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره سواء أكان حكماً جزئياً أم موضوعاً، فيجري الاستصحاب في الثاني (أي غير الحكم الشرعي الكلي)، وأمّا فيه فلا يجري إلا في عدم النسخ، واختاره الأخباريون - كما ذكر الميرزا التبريزي ثبوتاً^(٣) - الذين يعتبرون الشُّبهات الحُكْمِيَّة مجاري لقاعدة الاحتياط، واستثنوا عدم النسخ، فلو شك في بقاء حكم كلي وعدم بقاءه - لاحتقال نسخته من

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣١.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٤٩ - ٥٠، أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٣.

(٣) أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٣.

قِيلَ الشَّارِعَ الْمُقَدَّسَ - جَرَى اسْتَصْحَابَ عَدَمَ نَسْخِهِ، بَلْ قَدْ نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّ جَرِيَانَ
الاسْتَصْحَابَ فِي الْأَحْكَامِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ^(١).

القول السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فيعتبر في الأول فقط، ولا
يجري في غيره، وهذا هو ما حكاه الشيخ الأعظم رحمه الله عن المحقق الخونساري رحمه الله،
واحتمل استظهاره من كلامه في حاشية شرح الدروس^(٢)، واعترض عليه تلميذه
الميرزا التبريزي رحمه الله بأنَّ المستفاد من الحاشية المذكورة هو التفصيل بين الأمور
الخارجية وغيرها^(٣)، ولازم هذا رجوعه إلى القول الرابع، وهو الموافق للاحتمال
الأول الآتي.

وفي المراد من (غير الحكم الجزئي) احتمالان:

أولهما: خصوص الموضوعات الخارجية فقط، فيراد من الحكم الشرعي مطلق
الحكم الشامل للكلي والجزئي، كما أُشير إليه آنفاً، على خلاف ظاهر العبارة، فيكون
الاستصحاب حجة في الأحكام الشرعية - مطلقاً - دون الأمور الخارجية، وحينئذٍ
يرجع هذا القول إلى القول الرابع المتقدم، وهذا بمثابة مبعّد لهذا الاحتمال.

ثانيهما: ما يعمّ الموضوعات الخارجية والحكم الشرعي الكلي، فيراد من الحكم
الشرعي (الذي يُعتبر فيه الاستصحاب) خصوص الحكم الجزئي، وبهذا يختلف
عن القول الرابع، وهذا الاحتمال أنسب من سابقه بل هو الظاهر من العبارة.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٣ - ٣٤، ١١٦.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٥.

(٣) أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٣ - ٩٤.

القول السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - أي نفس الأسباب والشروط والمانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأولى دون الثانية، وهذا هو الظاهر من كلام الفاضل التوني *تثني* في الوافية^(١)، وقد نسبته إليه الشيخ الأعظم *تثني* في موضعين^(٢)، وحكي أيضاً عن الغزالي، وعن فقه العالم^(٣).

ولكن في بيان المراد من هذا القول عدة احتمالات، نذكر اثنين منها:
الاحتمال الأول: التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، بالبناء على اعتبار الاستصحاب في الثانية دون الأولى، وهذا ما نسبته غير واحد إلى الفاضل التوني *تثني*، ومنهم جماعة من فضلاء الأصحاب^(٤).

ولا يبعد أن يكون منشؤه الاختصار على صدر كلامه في الوافية، مع ما فيه من المسامحة بإطلاق الحكم الوضعي على متعلقه، حيث عبّر عن (ذات السبب) مثلاً بالحكم الوضعي، مع أن المعروف عندهم كون الحكم هو السببية، أما ذات السبب فهو متعلق السببية.

الاحتمال الثاني: التفصيل بين الأحكام (تكليفية كانت أو وضعية) ومتعلقات الأحكام الوضعية (كالسبب والشروط والمانع) بالبناء على جريان الاستصحاب في الثانية دون الأولى، ومعناه أن الفاصل المذكور يقول بجريان الاستصحاب في ذات

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٢٠٢ .

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٦، ١٢١ .

(٣) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٤ .

(٤) يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٧ ص ٥٥ .

السبب وذات الشرط وذات المانع عند الشك في بقائها بعد اليقين بحدوثها، ولا يقول بجريانه في الحكم الشرعي مطلقاً، سواء التكليفي منه كالوجوب ونحوه، أم الوضعي كالسببية والشرطية والمانعية.

وهذا الاحتمال هو الراجح، كما قد صرح به كل من المحقق الاشتياني والميرزا التبريزي رحمتهما (١)، وهو المنسجم مع ذيل كلام الوافية، بل ذكر السيد الخوئي رحمته أن التفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية من جهة جريان الاستصحاب وعدمه مما لا وجه له (٢).

القول الثامن: التفصيل بين الأمر الثابت بالإجماع (فلا يكون الاستصحاب حجة فيه) وبين الأمر الثابت بغير الإجماع (فيكون حجة فيه)، وهذا القول حكاة جماعة عن الغزالي، ولكن شكك الشيخ الأعظم رحمته في صحة نسبة هذا القول إلى الغزالي (٣)، وذكر الميرزا التبريزي رحمته أن مرادهم من استصحاب حال الإجماع هو استصحاب حال الشرع، ومن ثم لا يبقى فرق بين المستصحب الثابت بالإجماع والمستصحب الثابت بسائر الأدلة الشرعية (٤).

القول التاسع: التفصيل بين ما ثبت استمراره بدليل من الشارع أو من الخارج فشك في الغاية الرافعة له فيبنى على جريان الاستصحاب فيه، وبين غيره (أي المقتضي)، فلا يجري الاستصحاب فيه.

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٧ ص ٥٥، أوثق الوسائل ج ٥ ص ٢٣٧.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٠٦.

(٣) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٤) أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٤.

وهذا هو ما قد استظهره الشيخ الأعظم تذ من كلام للمحقق تذ في المعارج وتبناه، واختاره صاحب الفصول تذ في الجملة^(١)، وجمع من المتأخرين كالمحقق النائيني تذ^(٢)، كما سيأتي، ولكن ذكر الميرزا التبريزي تذ وجود إشكال في استفادته من عبارة المعارج، قد اعترف به الشيخ الأعظم تذ نفسه عند نقل أدلة الأقوال^(٣). وهذا هو التفصيل المعروف بين الشك من جهة المقتضي - بمعنى الشك في قابلية المقتضي للبقاء واستعداده للاستمرار -، فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين الشك من جهة الرفع من دون فرق بين الصور الخمسة التي ذكرها الشيخ الأعظم تذ، كما سيأتي عند تطرق المصنف رحمته له في نهاية كلامه عن أخبار الاستصحاب، فيجري الاستصحاب في تلك الصور، ويكون أوسع دائرة من القولين الآتين.

القول العاشر: نفس التفصيل السابق (أي بين الشك من جهة المقتضي والشك من جهة الرفع) لكن مع اختصاص الشك هنا في أصل وجود الرفع كالشك في وجود الحدوث مثلاً دون سائر صور الشك في الرفع، فإذا كان الشك في أصل وجود الرفع جرى استصحاب عدم الرفع وكان حجة، بخلاف ما إذا كان الشك في قابلية المقتضي للبقاء فلا يجري استصحاب بقاء المقتضي عندئذ، كما لا يجري لو كان الشك في الرفع من إحدى الصور الأربعة المتبقية، وإذا كان الشك في رافعية الرفع فليس بحجة، وهذا هو الظاهر من المحقق السبزواري تذ، كما ذكر الشيخ

(١) الفصول الغروية ص ٣٦٧، أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٤.

(٢) أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٩.

(٣) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٦١، ويلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٥.

الأعظم تتكثّر.

القول الحادي عشر: نفس التفصيل السابق للمحقق السبزواري تتكثّر، لكن مع زيادة صورة أخرى من صور الشكّ في الرّافع، وهي الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي، مثل تردّد حال الرطوبة الخارجة بعد الوضوء بين البول والمذّي، مع وضوح مفهوم كلّ من البول والمذّي، وانتفاء الإجمال عن مفهوميهما، فيجري الاستصحاب عندئذٍ، دون ما إذا كان الشكّ في مصداقية شيء للرّافع من جهة الاشتباه المفهومي، بمعنى وجود إجمال في مفهوم الرّافع، ولأجله نحتمل اندراج ذلك الشيء تحته، ومثاله الشكّ في صدق مفهوم النّوم الرّافع على الحقيقة، بسبب إجمال مفهوم (النّوم)، واحتمال اندراج الحقيقة تحته، وهذا ما ذكره المحقق الخوانساري تتكثّر في شرح الدروس^(١).

وذكر الشيخ الأعظم تتكثّر أنّنا لو لاحظنا كلمات العلماء في كتبهم الأصولية والفقهية لحصلنا على أكثر من هذه الأقوال بل قد يكون للعالم الواحد أكثر من رأي في المسألة الواحدة.

وحكى تلميذه الميرزا التبريزي تتكثّر قولاً ببلوغ الأقوال في المسألة نيّفاً وخمسين، ثمّ قال: «وَنَعَمْ مَا صَنَعَ المصنّف رحمه الله من ترك التعرّض لها لعدم ترتّب كثير فائدة عليه، بل لا يترتّب على إطالة الكلام في أمثال المقام إلا تضييعُ المداد والقرطاس»^(١).

(١) مشارق الشّمس في شرح الدروس ج ١ ص ٧٥-٧٦ ط ق .

(١) أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٥ .

وبعد فراغ المصنّف رحمته الله من نقل هذه الأقوال وبيان اختياره لقول المشهور وصاحب الكفاية رحمته الله، أشار إلى تفصيل ذكره الشيخ رحمته الله قبل استعراضه للأقوال المتقدمة وتقرّد به، وهو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي (من الكتاب والسنة والإجماع) والحكم الثابت بالدليل العقلي فبنى على جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني^(١).

والوجه فيه: أنّ الشكّ في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي لا محالة يرجع إلى الشكّ في بقاء موضوعه، ولو بلحاظ بعض القيود المأخوذة فيه، وهذا الشكّ غير معقول لأنّ حكم العقل بشيء فرعٌ إحراز جميع قيود الموضوع، فلا حكم من جانب العقل مع فرض الشكّ في تحقّق بعض قيود الموضوع، ومن ثمّ فالعقل في الزمان الثاني إمّا حاكمٌ بخلاف حكمه في الزمان الأول، وإمّا ساكتٌ عن الحكم بشيء، وعلى كلا التقديرين لا حكم في الزمان الثاني على الموضوع بما كان حاكماً به عليه في الزمان الأول، كي يجري استصحاب حكمه الأول في الزمان الثاني.

وإن شئت فقل: مع انتفاء أحد قيود موضوع حكم العقل ينتفي حكم العقل يقيناً، وبانتفائه ينتفي الحكم الشرعي لقاعدة الملازمة بينهما، فلا حكم شرعي في البين، كي يقال بجريان الاستصحاب.

وهذا بخلافه في الحكم الثابت بالدليل الشرعي، فإنّ الحكم الثابت في الزمان الأول يجوز استصحاب بقاءه في الزمان الثاني، لأنّ المناط في بقاء الحكم الشرعي صدق بقاء موضوعه في نظر العرف، والعرف قد يحكم بقاء الموضوع حتى بعد

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٧-٣٨.

زوال بعض القيود التي كانت ثابتة للموضوع في الزمان الأول، لأنه يرى القيد الزائل دخيلاً في ثبوت الحكم للموضوع وليس مقوِّماً لماهية الموضوع كي يرتفع الموضوع بارتفاعه^(١).

والمصنّف رحمته الله وإن كان يستحسن ابتداءً إضافة هذا التفصيل إلى الأقوال التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله لتصير اثني عشر قولاً، إلا أنه دافع عن عدم ذكر الشيخ رحمته الله له في عداد الأقوال المتقدمة لجواز أن يكون نظره رحمته الله إلى نقل أقوال العلماء في اعتبار الاستصحاب وعدم اعتباره بعد الفراغ عن تمامية أركانه الرئيسة الثلاثة (وهي اليقين السابق، والشك اللاحق، وبقاء الموضوع)، وهذا غير متوفر في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي؛ لفقدان الشك في بقاء الحكم أو في بقاء الموضوع، ومن ثم فلا يجري الاستصحاب أصلاً، لا أنه يجري ولكن يكون فاقداً للحجّة، ولأجل هذا لا يناسب ذكره مع الأقوال المتقدمة، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٧٦ - ٧٨، شرح الرسائل ج ٣ ص ٣٠ - ٣١، مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٦ - ٣٨.

الأقوال في الاستصحاب

تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو^(١)، ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقةً بتحقيقه، وهو خريّت^(٢) هذه الصناعة، الصّبورُ على ملاحقة أقوال العلماء وتبّعها، قال رحمه الله - بعد أن توسّع في نقل الأقوال والتعقيب عليها - ما نصّه: «هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها في بادئ النّظر أحد عشر قولاً:

١ - القول بالحجّية^(٣) مطلقاً^(٤).

٢ - عدمها مطلقاً^(٥).

٣ - التفصيل بين العدمي والوجودي^(١).

(١) فقد نقل في (أوثق الوسائل) قولاً ببلوغ الأقوال ثيفاً وخمسين.

(٢) بكسر الخاء والراء المشدّدة: «الماهر الذي يهتدي للطرق الخفية»، كما جاء في لسان العرب (ج ٤ ص ٥٢).

(٣) وهو المشهور، ونُسب إلى الأكثر كما جاء في المعالم والوافية، واختاره العلامة والمحقق القميّ وصاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمهم الله، وتبناه المصنّف رحمته الله.

(٤) هامش: ذهب إلى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخند صاحب الكفاية رحمته الله.

(٥) اختاره جمعٌ منهم السيد المرتضى وصاحب المعالم رحمتهما الله.

(١) نسبه التفتازاني إلى الحنفية، وشكّك الشيخ الأعظم رحمته الله في أصل وجوده.

٤ - التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً^(١)، فلا يُعتبر في الأول^(٢).

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكليّ وغيره^(٣)، فلا يُعتبر في الأول إلا في عدم النسخ^(٤).

٦ - التفصيل بين الحكم الجزئيّ وغيره^(٥)، فلا يُعتبر في غير الأول^(٦)، وهذا هو الذي ربّما يُستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس^(٧)، على ما حكاها السيد في شرح الوافية.

٧ - التفصيل^(٨) بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب والشروط

(١) سواء كان الحكم كلياً أم جزئياً، وقد حكاها المحقق الخونساري تكلّف عن بعض.

(٢) أي: لا يكون الاستصحاب معتبراً عند الشارع المقدّس، فلا يكون حجة.

(٣) المراد من (غيره) هو الحكم الشرعي الجزئيّ والموضوعات، وهذا تعبير آخر عن التفصيل بين الشُّبّهات الموضوعية والشُّبّهات الحُكْمِيّة بالبناء على الجريان في الأولى، وعدم الجريان في الثانية.

(٤) فإذا وقع الشكّ في بقاء الحكم الشرعي الكليّ - لاحتمال نسخه - جرى عندئذٍ استصحاب عدم النسخ.

(٥) وفي المراد من (غير الحكم الجزئيّ) احتمالان، سبق ذكرهما في الشرح.

(٦) أي: يكون الاستصحاب حجة في الحكم الجزئي فقط.

(٧) ولم يوافق الميرزا التبريزي تكلّف على هذا الاستظهار، كما مرّ.

(٨) وقد حصل اختلافٌ وسوء فهم كبيران في بيانه، كما مرّ، فليلاحظ.

والموانع^(١) - والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية^(٢)،
فيجري في الأول دون الثاني^(٣).

٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يُعتَبَر في الأول^(٤).

٩ - التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره^(٥)
فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره^(٦)، فيُعتَبَر في الأول دون الثاني^(١)، كما هو ظاهر

(١) وهو الذي يتبناه الفاضل التوني ثبُتْ، وأمثلة الثلاثة في باب الصّلاة السّجود
للسبب، واستقبال القبلة للشرط، والتكلم للمانع.

(٢) وهي الأحكام التكليفية التي لا تكون تابعة للأحكام الوضعية.

(٣) فالنزاع في حجّة الاستصحاب وعدمها إنّما يجري في الأحكام الوضعية فقط،
كما تقدّم، فيكون فاعل (يجري) هو النزاع، ولا يصحّ جعله (نفس الاستصحاب)،
لأنّ الفاضل التوني ثبُتْ يبنى على عدم حجّة الاستصحاب في الأحكام الوضعية،
فيتعيّن عندئذٍ تفسير الأول والثاني في العبارة بعكس ما يظهر منها، فليُلاحَظ.

(٤) وهو ما حكاه جماعة عن الغزالي.

(٥) فاعل (ثبت)، ومراده من (بدليله) دليله من قبل الشّارع المقدّس، والمراد: «ممّا
ثبت استمراره بدليل شرعي أو من الخارج».

(٦) أي: غير الغاية وهو نفس المقتضي للبقاء والاستمرار، فهو تفصيلٌ بين كون
الشكّ من جهة الغاية (أو الرّافع) وكون الشكّ من جهة المقتضي.

(١) فيجري الاستصحاب عند الشكّ من جهة الرّافع، سواء كان في أصل وجوده
أم في رافعية شيء موجود، ولا يجري عند الشكّ من جهة المقتضي للبقاء.

المعارج^(١).

١٠ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية^(٢)، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري^(٣).

١١ - زيادة الشك^(٤) في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي^(٥) دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري^(٦).

ثم إنه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات مَنْ تعرّض لهذه المسألة في الأصول والفروع^(١) لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو

(١) واختاره صاحب الفصول تثنّى في الجملة، وهو الذي يتبنّاه الشيخ الأعظم تثنّى بقوة، كما سيأتي.

(٢) أي: أصل وجودها، فلا يشمل موارد اليقين بوجود الشيء مع الشك في كونه غاية (أي: رافعاً) أو لا، فيكون هذا أضيق دائرة من التفصيل السابق.

(٣) فإذا كان الشك في أصل وجود الرافع جرى استصحاب عدمه، بخلاف ما إذا كان الشك في قابلية المقتضي للبقاء فلا يجري استصحاب بقاء المقتضي، كما لا يجري لو كان الشك في الرافع من إحدى الصور الأربعة المتبقية، أو في رافعية الرافع.

(٤) يقصد إضافة صورة أخرى للشك في الرافع زيادةً ما في التفصيل السابق.

(٥) كتردد الرطوبة الخارجة بعد الوضوء بين البول والمذي، مع وضوح مفهوم كلّ من البول والمذي، وانتفاء الإجمال عن مفهوميهما.

(٦) في شرحه المعروف المسمّى: (مشارك الشموس في شرح الدروس).

(١) أي: في كتبهم الأصولية والفقهية.

أزيد في المسألة^(١)، إلا أن صَرَفَ الوقت في هذا ممّا لا ينبغي^(٢).

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق^(٣)، انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم^(٤).

وينبغي أن يزداد تفصيلاً آخر لم يتعرّض له في نقل الأقوال^(٥)، وهو رأي خاص به^(٦)، إذ فصل بين كون المستصحب ممّا ثبتّ بدليل عقلي (فلا يجري فيه الاستصحاب) وبين ما ثبتّ بدليل آخر^(٧) (فيجري فيه).

ولعله^(٨) إنّما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنّه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلي

(١) كما حصل مع الشيخ الأعظم قدس سره، فإنّ له قولين: أحدهما القول التاسع، والآخر ما سيُشير إليه المصنّف رحمه الله بعد أسطر.

(٢) واستحسن الميرزا التبريزي قدس سره ما صنعه أستاذه قدس سره من ترك التعرّض لها.

(٣) الحلي قدس سره، ويليّه عنده القول المشهور، وسيأتي تفصيل الكلام في القول التاسع من المصنّف رحمه الله، بعد الفراغ من أدلة حجّة الاستصحاب.

(٤) مع بعض الاختلافات اليسيرة التي لا تخفى على مَنْ يلاحظ الفرائد.

(٥) وإن كان قد ذكره صريحاً قبل نقله لها، وأفاد أنّه لم يجد من فصل بين القسمين في الحجّة، ممّا يكشف عن أنّه قدس سره إنّما يذكر الوجوه التي عثر على قائل بها بالفعل.

(٦) أي: بالشيخ الأعظم قدس سره نفسه.

(٧) أي: دليل شرعي من آية قرآنية أو رواية أو إجماع.

(٨) أي: لعلّ الشيخ الأعظم قدس سره، بل يمكن القول إنّ هذا هو الظاهر من كلام الشيخ قدس سره، ولا يخلو هذا عن تعريض بالمحقق النائيني قدس سره.

يمكن أن يتطرق إليه الشك^(١)، بل إما أن يُعلم بقاؤه أو يُعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركنُ الاستصحاب - وهو الشك^(٢) - فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجية الاستصحاب^(٣).

وقبل أن ندخل في مناقشة الأقوال^(٤) والترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدلة^(٥) على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

(١) ولا يُعقل فيه الشك أصلاً، بأن يُحرز الإنسان تحقق الحكم الشرعي من طريق العقل، ولكنه يشك في توفر موضوع هذا الحكم وعدمه، وهذا يعني وجود حالة ثالثة غير الجزم بتوفر الموضوع والجزم بعدم توفره.

(٢) الفعلي في البقاء، ولكن المستفاد من كلامه عليه السلام وصريح كلام بعض تلامذته أن الشرط غير المتحقق عنده هو (بقاء الموضوع)، فليلاحظ.

(٣) لأن التفصيل في حجية الاستصحاب يتوقف على توفر أركانه في كلا القسمين، فإذا لم تتوفر صار تفصيلاً بين أصل جريان الاستصحاب وعدم جريانه، فيكون انتفاء الحجية عندئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٤) أي: بعض الأقوال، لأن المصنف عليه السلام سيتعرض صريحاً لمناقشة قولين فقط - وهما الخامس والتاسع -، ولكنه بعد أن يتصدى لبيان مختاره تتضح صحة القول الأول المشهور وبطلان ما عداه من الأقوال.

(٥) وقد تعرض الشيخ الأعظم عليه السلام مفصلاً لبيان أدلة كل واحد من الأقوال الأحد عشر المتقدمة ومناقشتها، يلاحظ: (فرائد الأصول ج ٣ ص ٨٣ - ١٩٠).

المبحث السابع: أدلة الاستصحاب

استدلّ العلماء لإثبات حجّة (الاستصحاب) واعتباره شرعاً بعدة أدلة، ذكر المصنّف رحمته الله الأربعة المعروفة منها:

الدليل الاول: بناء العقلاء

ومعناه استقرار بنائهم وجريان سيرتهم القطعية على العمل على طبق الحالة السابقة، مع عدم ردّ الشارع عن هذا البناء، فيكون حجّة ويثبت المطلوب، وقد جاء هذا الاستدلال في كلام غير واحد، منهم العلامة والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله ^(١)، وهو يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي تتكفّل بإثبات الصّغرى، ومحصّلها: أنّ العقلاء (بما هم عقلاء) قد استقرّ بناؤهم على العمل وفق الحالة السابقة المتيقّنة، وعدم اعتنائهم بالشكّ اللاحق واحتمال تبدّل تلك الحالة بغيرها، ممّا يعني أنّ هذا أمرٌ مركوزٌ في نفوسهم، وأنّهم إذا كانوا متيقّنين بثبوت شيء في زمانٍ سابقٍ، ثمّ حصل عندهم شكّ - في الزمان اللاحق - في بقاء ذاك المتيقّن السابق، فإنّهم لا يعتنون بالشكّ

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٦، فرائد الأصول ج ٣ ص ٩٤، كفاية الأصول ص ٣٨٧، فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٣١ - ٣٣٢، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٩ - ٣٠، مصباح الأصول ج ٣ ص ١١.

اللاحق، ولا يتعاملون معه كما يتعاملون مع الشك الحادث، في ما إذا شكوا في شيء ابتداءً فإنهم قد يرتبون آثار الشك بنحو من الأنحاء.

وبالجملة: إبقاء ما كان على ما كان مع الالتفات إليه هو مما قامت عليه سيرتهم العملية القطعية، وزاد المحقق القمي وصاحب الفصول رحمهما ابتناء العالم وأساس عيش الناس عليه^(١).

وتطرق المصنّف رحمتهما لما ذكره بعضهم - كصاحب الكفاية رحمتهما - من توسعة هذا البناء ليشمل كافة أنواع الحيوان، بدعوى أنها أيضاً تجري على العمل وفق الحالة السابقة^(٢).

ولكنه رحمتهما لم يرتضِ هذه التوسعة؛ لأنّ الأخذ بالحالة السابقة فرغ تحقّق احتمال زوالها، كي يصدق على الأخذ بها عنوان (الاستصحاب)، مع أنّ هذا الاحتمال غير وار أصلاً، لأنّ عمل الحيوانات دائماً - كما ذكر السيد الحكيم رحمتهما - ليس إلا لمحض العادة الناشئة عن تكرار العمل، من دون أن يكون عن استناد إلى الشعور بذلك.

المقدمة الثانية: وتنكّل بإثبات الكبرى - أي حجّة هذه السيرة -، ومحصّلها: أنّ هذا البناء العملي من العقلاء إنّما يكون حجّة شرعاً، وتجاوز تسريته إلى الأمور

(١) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٣٣، الفصول الغروية ص ٣٦٩، ولا يضرّ ذكرهما لهذا الكلام في ضمن (حكم العقل).

(٢) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٣٦٩، فرائد الأصول ج ٣ ص ٩٥، كفاية الأصول ص ٣٨٧، ولم يُعرف صاحب هذه الدّعوى.

(٣) حقائق الأصول ج ٢ ص ٣٩٩.

الشريعة من جهة عدم رَدْع الشارع المقدّس عنه بعد اطلاعه عليه مع توفر الدواعي للردع وانتفاء المانع منه، بعد أن كان من شأنه أن يسري إلى الأمور الشرعية، فلم لم يَكُنِ الشارع المقدّس موافقاً للعقلاء فيه لَرَدْع عنه لئلا يُعَرِّض أغراضه للخطر، وبهذا يُحرز إمضاء الشارع لهذا البناء، وتثبت له الحجّة، ولولا ذلك لم تَكُنْ للبناء المذكور أية قيمة، كما لا يخفى.

ولم يسلم هذا الاستدلال من المناقشة في كلتا مقدمتيه:

أما الأولى (الصغرى) فبمنع ثبوت البناء المذكور من العقلاء بأحد وجهين، اقتصر المصنّف رحمته الله على ثانيهما:

الوجه الأول: أنّ الاستدلال المذكور يبتني على كون بنائهم على الحالة السابقة المتيقّنة أمراً تعبدياً مُحَضّاً، بمعنى أنّهم يعملون على طبق الحالة السابقة لأجل أنّه عملٌ على طبقها، وكأنّ هناك رئيساً للعقلاء يأمرهم بالعمل على طبقها، مع أنّ التعبد المُحَضّ لا وجود له في قاموس العقلاء، وكلُّ بناءٍ منهم فهو لا يخلو عن نكتة عقلانية مركوزة في أعماق نفوسهم تكون منشأً لذلك البناء، وهذه النكتة واحدة من خمسة أمور: الرّجاء أو الاحتياط أو الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة أو الظنّ بالبقاء أو الغفلة عن الشكّ في البقاء، ومع عدم إحراز أنّ أخذهم بالحالة السابقة هو لأجل التعبد بثبوتها يسقط الاستدلال به وتبطل الصغرى.

وهذا الوجه قد ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، وارتضاه السيد الخوئي رحمته الله ^(٢)،

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٧.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ١١ - ١٢.

والملاحظ أنَّ المصنّف رحمته الله قد اعتبره مناقشة في المقدّمة الثانية (الكبرى)، مع أنَّ ظاهر عبارة الكفاية وصريح أكثر من واحد من الشّراح والمعلّقين كونه مناقشة في الصّغرى، كما سيظهر من جواب المصنّف رحمته الله عن هذا الوجه عند نقله له.

الوجه الثاني: أنَّ البناء المذكور مقبُولٌ في الجملة، وذلك في مورد الشكّ في الرّافع مع التيقّن بالمقتضي، بمعنى أنَّ العقلاء لا يعتنون بالشكّ في ارتفاع الشيء بعد العلم بوجوده خارجاً، بخلاف مورد الشكّ في المقتضي (أي استعداد المتيقّن للبقاء) فلا استقرار لهذا البناء عندهم، ويكفي هاهنا مجرد الشكّ في انعقاد سيرتهم في المورد الثاني؛ لوضوح أنَّ السّيرة دليل لبيّ يقتصر فيها عند الشكّ في سعتها على القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من سيرتهم هو الأخذ بالحالة السّابقة في خصوص الشكّ من جهة الرّافع، وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاع الشيء بعد العلم بقابلية المتيقّن للبقاء واستعداده للاستمرار إلى الزمان الثاني.

وهذا الوجه ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١)، ويظهر من المصنّف رحمته الله القبول به، انطلاقاً من فكرة: «(إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال)»، نظراً إلى أنَّ السّيرة لا لسان لها كي يثبت لها الإطلاق وتشمل صورة الشكّ في أصل استعداد المقتضي للبقاء، ولو كانت دليلاً لفظياً لم تكن لمثل هذا الاحتمال أية قيمة، بعد فرض تمامية مقدّمات الحكمة، كما لا يخفى.

وأما المقدّمة الثانية (الكبرى)، فقد نقل المصنّف رحمته الله وجهين للمناقشة فيها

ذكرهما صاحب الكفاية رحمته الله:

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٣٣٣.

الوجه الأول: عينُ الوجه الأول الذي مرَّ ذكره في مناقشة المقدمة الأولى (أي الصغرى)، من أن مجرد ثبوت بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة لا يكفي في اعتبار الاستصحاب عند الشارع المقدس من باب الأصل العملي في مقام الشك، إلا بعد إحراز أن عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة إنما هو لمجرد كونه كذلك، ومن باب التعبّد المخض، بمعنى أنهم إنما يُيقنون الحالة السابقة ويرتّبون آثارها في الزمان اللاحق عند الشك في بقائها لأجل كونها حالة سابقة، حتى يثبت إمضاء الشارع لهذا البناء، وإبقاء ما كان لأجل أنه قد كان.

وإذا لم يُحرز أن بناءهم المذكور كان تعبدياً لم يكشف عن رضا الشارع المقدس - لأنّ بناء العقلاء (بها هم عقلاء) على العمل بشيء لا يُعقل أن يكون لمخض التعبّد منهم، كما لو أمرهم رئيسهم بذلك، بل لا بدّ أن يكون ناشئاً عن أسباب عقلانية مثل أخذهم بالحالة السابقة لرجاء إصابة الواقع أو تحصيل الاحتياط، أو لأجل الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة في الزمان الثاني، أو لحصول الظنّ (الشخصي أو النوعي) ببقائها، أو للغفلة عن طروء الشكّ في بقائها.

ومع وجود أحد هذه الأسباب الخمسة لا يكون بناؤهم المذكور دليلاً على اعتبار الاستصحاب من باب (الأصل العملي) عند الشكّ في بقاء الحالة السابقة المتيقّنة، لأنّ تمامية الاستدلال بالسيرة - كما مرّ آنفاً - تتوقّف على إحراز كون عملهم (على طبق الحالة السابقة) على سبيل التعبّد المخض، ويكفي في القدح في تمامية الاستدلال احتمال نشوء عملهم بالحالة السابقة عن أحد الأسباب المذكورة، إن لم يُدعّ الجزم بكونه كذلك؛ لعدم معقولية التعبّد المخض في أفعالهم بها هم عقلاء

البينة^(١).

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الوجه بما محصّله: أنّ مجرد وجود أسباب متعدّدة لتباني العقلاء على الأخذ بالحالة السّابقة مع مغايرتها لسبب أخذ الشارع بها لا يؤثّر على الاستدلال، لأنّ المطلوب أولاً ثبوتُ هذا التباني العقلاني، بمعنى وجود قاعدة معتبرة عندهم في مقام العمل، مفادها لزومُ الأخذ بالحالة السّابقة مع التفاتهم إلى وجود هذه الحالة، وطروء الشكّ اللاحق في بقائها، وهذا المقدار كافٍ في تحقّق صغرى الدليل، كي ينتقل بعد ذلك إلى استكشاف اتحاد طريقة الشارع مع طريقتهم، وأنّه أيضاً يأخذ بالحالة السّابقة المتيقّنة.

ولا صيّر عندئذٍ في اختلاف سبب العمل بالحالة السّابقة بين الشارع المقدّس والعقلاء، لأنّ استكشاف موافقة الشارع معهم تتوقّف على مجرد ثبوت العمل المذكور عندهم، ولا تتوقّف على اتحاد السبب عند الطرفين؛ إذ لا يعتبر في إمضاء الشارع للسيرة - ولو من جهة عدم الرّدع - إحرازُ رضاه عن جميع أسباب التباني العقلاني، لأنّ بعض الأسباب ممّا لا يليق بالشارع كالظنّ بالحالة السّابقة فضلاً عن الغفلة عن عروض الشكّ في بقاء الحالة السّابقة.

وحيث إنّ النافع في إثبات حجّية الاستصحاب كونُ العمل بالحالة السّابقة لأجل أنّها حالة سابقة (أي التعبّد ببقائها)، ولم تحرّز دخالته في بناء العقلاء على العمل المذكور، فحينئذٍ يكفي أن يكون هو السبب في ثبوت القاعدة العملية عند الشارع المقدّس، فإذا ثبت إمضاؤه لها ثبتت الحجّية للاستصحاب، وصار منجزاً

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٧.

للتكليف على عَهْدَةِ الْمُكَلَّفِينَ - إذا انكشفت مطابقتها للواقع -، ومعدراً لهم عن استحقاق العقاب - إذا انكشف خطؤه -.

بل يمكن نفْيُ الأسباب المذكورة لتباني العقلاء غير التعبد: أمّا رجاء تحصيل الواقع فلاّنه إنّما يصحّ التعويل عليه إذا لم تترتب على البقاء أغراض مهمة، مع أنّ عدم الإبقاء قد تترتب عليه أغراض مهمة، وعندئذٍ لا يكون صالحاً للسببية دائماً. وأمّا الاحتياط فلاّنه لا يقتضي الأخذ بالحالة السابقة دائماً، كما إذا لم تكن الحالة السابقة المتيقّنة مهمّة أو كانت محتملة المفسدة مثلاً، وهذا واضح في موارد الشكّ في عروض الحدّث كالنوم مع سبق اليقين بالطّهارة؛ فإنّ الأخذ بالطّهارة المتيقّنة يكون مخالفاً للاحتياط.

وأمّا الغفلة فالحال فيها أوضح، لأنّها تحصل قليلاً عند العقلاء، ومثل هذا لا يؤثّر على ثبوت القاعدة العملية عندهم في حال الالتفات، بل أنكر السيد الحكيم تغيّر - كما مرّ قريباً - أصل سببية الغفلة للعمل على طبق الحالة السابقة، وأرجع العمل المذكور إلى العادة الناشئة من تكرار العمل^(١)، وهو ما قد سبق من المصنّف رحمته الله في معرض الخدش والإيراد على من اعتبر الأخذ بالحالة السابقة أمراً مركزاً حتى عند الحيوانات.

هذا، وقد استدرك المصنّف رحمته الله على الكلام المتقدّم، وفرّق بين الغفلة وبين الرّجاء والاحتياط، فلم يكثرث بوقوع الغفلة من بعض العقلاء في بعض الأحيان، بخلاف الرّجاء والاحتياط فإنّ القبول بكونهما من أسباب بنائهم على الحالة السابقة

يؤثر على الاستدلال، ولهذا تصدّى لنفي سببية الرجاء والاحتياط للبناء العقلاني كما تقدّم آنفاً.

وبالتأمل في مجموع كلامه ﷺ يمكن إرجاع ما ذكره إلى جوابين:
أولهما: منع سببية كلّ من الرجاء والاحتياط، ومنع تأثير الغفلة على تحقّق ذلك
التباني العقلاني على العمل وفق الحالة السابقة.

ثانيهما: التسليم بسببية الرجاء والاحتياط، ولكن مع المنع من تأثير ذلك على
الاستدلال بالبيان المتقدّم، وهذا الجواب يقرب كثيراً ممّا قد أورده شيخه المحقق
النائني رحمته على هذا الوجه ^(١)، فليلاحظ.

ولكن، يلاحظ على هذا الجواب أنّ المصنّف رحمته لم يعلّق بشيء على سببية كلّ
من (الاطمئنان بالبقاء) و(الظنّ الشخصي أو النوعي بالبقاء)، للتباني العقلاني على
العمل بالحالة السابقة، ولم يتصدّد لإبطال سببيتهما أو نفي تأثيرها على الاستدلال،
كما صنع مع الرجاء والاحتياط، فليتدبّر.

الوجه الثاني: بعد التسليم بجريان بناء العقلاء وانعقاد سيرتهم على الأخذ
بالحالة السابقة وأنّ هذا الأخذ ناشئ عن التبعّد المَحْض، ليكون جرّهم على الحالة
السابقة المتيقّنة في مقام العمل لمَحْض كونها حالة سابقة متيقّنة، إلا أنّ هذا المقدار
لا يكفي في إثبات حجّية (الاستصحاب) في الأمور الشرعية كأصلٍ عملي في مقام
الشكّ؛ لما تقدّم في موضعه من أنّ الأخذ بالسيرة العقلانية منوطٌ بامضائها من قبل
الشارع المقدّس ورضاه بها كقاعدة عملية عند الجهل بالواقع، ولو ثبت هذا من

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٩ - ٣٠.

خلال عدم رَدِّعه عنها، إلا أنَّ هذا ممنوع؛ إذ لم يُقَمْ دليل على رضا الشارع المقدَّس بهذه السَّيرة.

بل الدليل قائم على الرَّدِّع عنها، وهو عبارة عن طائفتين من الأدلة النقلية:

الطائفة الأولى: الآيات الكريمة والأخبار الشريفة التي تدلُّ على النهي عن الأخذ بغير العلم، والتي مضى الحديث عن بعضها في بداية المبحث السادس من مقدِّمة المقصِّد الثالث^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، وغيرها ممَّا يكون شاملاً (بعمومه أو بإطلاقه) للعمل بالاستصحاب، فإنَّ غاية ما يفيدُه هو الظنُّ باستمرار الحالة السَّابقة لمكان انتفاء اليقين ببقائها، ولا مجالٌ لادِّعاء حصول الأزيد من الظنِّ بالبقاء، وبهذا يتنقَّح موضوع تلك الأدلة، (أي ما لا يكون علماً)، ومنه تباني العقلاء الذي لا يفيد إلا الظنَّ، وهو لا يُغني من الحقِّ شيئاً.

الطائفة الثانية: ما يدلُّ على البراءة عند جمهور الأصوليين، وكذلك ما يدلُّ على الاحتياط في الشُّبهات الحُكْمية (التحريمية) عند الإخباريين:

أمَّا أدلة البراءة - كحديث الرِّفْع ونحوه - فلا تُنْهَى بإطلاقها شاملة لمورد الشكِّ في ثبوت التكليف بشيء، مع فرض سَبْق العلم بوجوبه في زمان سابق وتعقُّبه بطروء الشكِّ في بقاء الوجوب، نتيجةً لانتفاء قيد يُحتمل دخله في ثبوت الوجوب، وبهذا تكون رادعة عن السَّيرة الاستصحابية.

وأمَّا أدلة الاحتياط فلا تُنْهَى مفادها هو الوقوف عند الشُّبهة، فهي - بإطلاقها -

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤١٨ .

(٢) سورة الإسراء، الآية (٣٦).

شاملةً لمورد كون الشك مسبقاً باليقين بثبوت التكليف في الزمان السابق، فتكون رادعة عن السيرة الاستصحابية أيضاً.

وبالجملة: هذه الطائفة (بكلا صنفيهما) شاملة - بإطلاقها - للشك في التكليف وإن كان مسبقاً بالعلم، ومن ثم لا يصح الأخذ بالحالة السابقة، ولا جدوى من جريان بناء العقلاء عليه في مقام العمل؛ وذلك لعدم كون بنائهم المذكور حجة عند الشارع المقدس أصلاً، كي يكون دليلاً على حجية الاستصحاب شرعاً.

ولو نُزِعَ في شمول هذه العمومات للسيرة الاستصحابية كفى احتمال شمولها لها؛ لوضوح أن ثبوت الحجية لهذه السيرة يتوقف على إحراز إمضاءها من الشارع والعلم برضاء عنها، ولا علم ولا إحراز مع احتمال اندراج السيرة المذكورة تحت تلك العمومات، المساوق لاحتمال كونها مردوعاً عنها بالعمومات، وهذا من باب الشك في الحجية، وهو مساوق للقطع بعدم الحجية^(١).

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بجوابين:

الجواب الأول: مشترك بين الطائفتين المتقدمتين، ومفاده أن المعتبر في ثبوت حجية السيرة العقلانية شرعاً هو مجرد عدم إحراز ردع الشارع المقدس عنها من دون حاجة إلى إحراز عدم ردعها؛ لما مرّ غير مرة من أن الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، فيكون متحد المسلك معهم ما لم يُحرز اختلاف مسلكه (بما هو شارع) عن مسلك العقلاء، فلو لم يوافق الشارع على هذه السيرة، ولم يرتضها مسلماً له كسائر العقلاء لردع عنها ويّين مسلكه الخاص به البديل عن مسلكهم، ومن ثم

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٧.

يكون نفس تباني العقلاء كاشفاً عن موافقة الشارع المقدّس وإمضائه لها، ولا حاجة إلى الإمضاء الفعلي الصريح منه.

وبهذا تسقط كلتا الطائفتين عن الصلاحية لرّدع السيرة الاستصحابية، وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني تتدو^(١)، وتقدّم من المصنّف رحمته في مبحث السيرة^(٢).

الجواب الثاني: وهو ناظر إلى كلّ واحدة من تينك الطائفتين على حدة، ومحصله أنّ كلتا الطائفتين المذكورتين غيرُ صالحة للرّدع:

أما الأولى فلأنّ دلالتها على المطلوب تبني على اندراج (الظنّ المستفاد من الاستصحاب) تحت الظنّ المذكور في العمومات والمنهيّ عن اتباعه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ الظنّ المنهيّ عن الأخذ به ليس هو مطلق الظنّ بل خصوص الظنّ الذي يكون طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، لأنّها تُبيّن أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) لا يصلح لأنّ يكون طريقاً موصلاً إلى الواقع، ولا نظّر لها إلى الظنّ الذي لا يراد منه الوصول إلى الواقع، فيكون خارجاً عن تلك العمومات تخصّصاً، والاستصحاب من هذا القبيل؛ فإنّه لا يراد منه الكشف عن الواقع، بل مجرد بيان الوظيفة العملية من الشارع عند جهل المكلف بالواقع، لئلا يبقى في حيرة، ولازم هذا خروج الظنّ الاستصحابي عن تلك العمومات خروجاً تخصّصياً (أي موضوعياً).

وهذا الجواب يشبه ما أورده المحقق النائيني تتدو على صاحب الكفاية تتدو في المقام تتدو في أصل خروج السيرة عن موضوع العمومات تخصّصاً لكنّ من ناحية

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٤٨ ت ١١٦، ج ٥ ص ٢٩ - ٣٠ ت ١١.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٣٩٦.

أخرى^(١).

وأما الطائفة الثانية فالجواب عنها يشتمل على مناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ دليل الاستصحاب مقدّم على دليلي أصالة البراءة وأصالة

الاحتياط، سواء أكانا شرعيين (نقلين) أم عقليين:

أما إذا كانا شرعيين فالاستصحاب يكون وارداً عليهما^(٢) أو حاكماً^(٣)، لأنّ موضوع (أصالة البراءة) هو عدم البيان على الواقع أو عدم الوظيفة العملية، وموضوع (أصالة الاحتياط) هو عدم المومّن عن احتمال العقاب، والمفروض أنّ الاستصحاب يمثل بياناً للوظيفة العملية الشرعية، فيكون دليلاً رافعاً لموضوع الأصلين المذكورين رافعاً وجدانياً على الأول (أي الورود)، ورافعاً تعدياً على الثاني (أي الحكومة).

وأما إذا كان الاثنان عقليين فالاستصحاب واردٌ عليهما اتفاقاً، بمعنى أنّه يرفع موضوع كلّ من البراءة والاحتياط رافعاً وجدانياً لا تعدياً، وتقدّم بيان الفرق بين الحكومة والورود في نهاية الأمر الخامس من مقدّمة باب (التعادل والتراجيح)^(٤)، وقد وعد المصنّف رحمته الله ببيان الوجه في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول العملية بقسميها، إلا أنّ هذا المطلب لا يأتي.

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٣١.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٠.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٦٨٠، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٦٢.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٢١٣-٢١٥.

المناقشة الثانية: سلّمنا أنّ دليل الاستصحاب لا يتقدّم على دليل أصالة البراءة ودليل أصالة الاحتياط، إلا أنّه لا يتأخّر عنهما بل يكون في رتبتهما، لأنّ موضوع الأدلة الثلاثة واحد (وهو الشكّ في الواقع)، فلا يبقى مجالّ لتقديم الأخيرين عليه، وجعلهما رادعين عن السّيرة الاستصحابية، كما هو واضح.

أدلة الاستصحاب

الدليل الأول: بناء العقلاء

لا شك في أن العقلاء من الناس^(١) على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبأنوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشكّ اللاحق في بقاءه^(٢)، وعلى ذلك قامت معاشُ العباد، ولولا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعي^(٣)، ولما قامت لهم سوقٌ وتجارةٌ.

وقيل^(٤): «إنّ ذلك مركّزٌ حتى في نفوس الحيوانات، فالطيور ترجع إلى

(١) بما هم عقلاء، فيكون الاعتماد على الحالة السابقة المتيقّنة في زمان الشكّ من الأمور المرتكزة في نفوس العقلاء.

(٢) فالعقلاء لا يتعاملون مع الشكّ في البقاء (أي الشكّ المسبوق باليقين) معاملة الشكّ في الحدوث (أي غير المسبوق باليقين)، بل يُفرّقون بين الاثنين، من خلال الاعتناء بالثاني فقط (ولو في الجملة) دون الأول.

(٣) إشارةً إلى ما ذكره المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمهما، وإنّ ذكره في ضمن (حكم العقل) لا (بناء العقلاء).

(٤) القائل غيرٌ معروف، فقد حكاه في الفصول من دون نسبة إلى قائلٍ معيّن، كما ذكره في الكفاية، وعبرَ عنه الشيخ الأعظم رحمته في الفرائد بقوله: «وزاد آخر».

أوكارها والمأشئة تعود إلى مراتبها^(١))).

ولكن هذا التعميم للحيوانات محلّ نظر^(٢)، بل ينبغي أن يُعدّ من المهازل؛ لعدم حصول الاحتمال^(٣) عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري^(٤).

وعلى كلّ حال^(٥)، فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرّ على الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في بقائها في جميع أحوالهم وشؤونهم^(٦)، مع الالتفات إلى ذلك والتوجّه إليه^(٧).

(١) قال في الفصول: «فإنّها لا تفعل ذلك إلا لما هو مركز في ذاتها من البناء على بقاء ما شاهده والتعويل على استمرار ما فارقه».

(٢) أقلّه عدم الحاجة إلى هذا التعميم؛ لوضوح أنّ الاستدلال يعتمد على السيرة العقلانية، فأیّ داعٍ لارتكاب التوسعة فيها بهذا الشكل الغريب؟!

(٣) يقصد: (احتمال زوال الحالة السابقة)، ومن ثمّ لا يصدق على الأخذ بالحالة السابق عنوان (الاستصحاب) أصلاً.

(٤) أو قلّ: «لمحضّ العادة الناشئة عن تكرار العمل»، كما ذكره السيد الحكيم تبتّ أيضاً في حاشيته على الكفاية.

(٥) أي: سواء ثبت هذا البناء في الحيوانات - أو (النفوس الصامتة) - أم لم يثبت.

(٦) الحياتيّة اليومية، ومنها تلك المرتبطة بالأمر الشرعيّة.

(٧) ولهذا القيد (أي الالتفات والتوجّه) فائدة تظهر في ردّ الوجه الأول في مناقشة المقدّمة الثانية، كما سيأتي.

وإذا ثبتت هذه المقدمة^(١)، ننتقل إلى مقدمة أخرى^(٢) فنقول: إنَّ الشَّارع من العقلاء بل رئيسُهم، فهو متحدُّ المسلك معهم^(٣)، فإذا لم يظهر منه الرَّدْع عن طريقَتهم العملية يثبتُ على سبيل القطع أنَّه ليس له مسلكٌ آخر غيرُ مسلكهم، وإلا لَظَهَرَ ويان ولبَّغَه النَّاسُ^(٤)، وقد تقدَّم مثل ذلك في حُجَّة خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعيتين^(٥):

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ - كشفُ هذا البناء عن موافقة الشَّارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معاً^(٦)، ويكفي في المناقشة ثبوتُ الاحتمال

(١) وهي صغرى البناء العقلاني المذكور في جميع الشؤون الحياتية.

(٢) تمثِّل كبرى الاستدلال، محصلها أنَّ هذا البناء العقلاني حجة شرعاً لأجل عدم رَدْع الشَّارع المقدَّس عنه، وهذا المقدار يكفي في تحقُّق الإمضاء المطلوب، ولا يُعتبر فيه صدورُ بيانٍ من الشَّارع يتضمَّن موافقته على طريقة العقلاء.

(٣) كما مرَّ مراراً من المصنَّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٤) وبهذا تثبت الحُجَّة لهذا البناء العقلاني في الأمور الشرعية.

(٥) حتى يصحَّ الاعتماد على البناء العقلاني في إثبات حُجَّة الاستصحاب، فلو كانت إحداهما ظنية لزم كونُ الدليل برمته ظنياً، فيحتاج عندئذٍ إلى دليل خاصٍّ يقوم على اعتباره كسائر الأمارات الظنية، كما مرَّ في نظائره.

(٦) ولأجل هذا مَنَعَ الشيخ الأعظم رحمته الله من الاستدلال ببناء العقلاء على حُجَّة الاستصحاب، سواء في الموضوعات الخارجية أم في الأحكام الشرعية.

فيُطل به الاستدلال^(١)، لأنّ مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية^(٢)، وإلا فلا يثبت بها المطلوب، ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجةً.

أمّا الأولى فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمته: بأنّ بناء العقلاء لم يثبت إلا في ما إذا كان الشكّ في الرّافع^(٣)، أمّا إذا كان الشكّ في المقتضي^(٤) فلم يثبت منهم هذا البناء^(٥) - على ما سيأتي من معنى المقتضي والرّافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري - فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له^(٦)، وهو القول التاسع.

(١) من باب «إذا ورد الاحتمال بطلّ الاستدلال»؛ ضرورة أنّ ورود الاحتمال معناه عدم القطع بالمقدمتين، وهذا يساوق عدم القطع بحجّة بناء العقلاء شرعاً.

(٢) كي تثبت حجّة بناء العقلاء بنحو اليقين، فإنّ الشكّ في حجّيته يساوق القطع بعدمها، ومعه لا يصلح لإثبات الاعتبار لأيّ شيء.

(٣) أي: في عروض الرّافع وطروئه في الزمان الثاني، فتكون هذه المقدّمة مقبولة عنده (في الجملة)، ولا شاهد على قيام بنائهم على أزيد من هذا المقدار.

(٤) بمعنى الشكّ في أصل قابلية الشيء واستعداده للاستمرار والبقاء إلى زمان الشكّ، وليس المراد منه الشكّ في أصل وجوده كما قد توهمه العبارة، ولهذا ذكر السيد الخوئي رحمته أنّ الأحسن التعبير بـ«الشكّ من جهة المقتضي».

(٥) بل الظاهر أنّهم يبنون عندئذٍ على التوقّف والفحص حتى يتبين الحال، ما داموا لا يُحرزون قابلية الشيء للدوام والاستمرار إلى الزمان اللاحق.

(٦) أي: للمحقق النائيني رحمته، فإنّه يوافق الشيخ الأعظم رحمته في تبني هذا القول.

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء^(١)، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال، كما سبق^(٢).
وأما المقدمة الثانية^(٣) فقد ناقش فيها شيخنا الأخند في الكفاية بوجهين، نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

أولاً: أن بناء العقلاء^(٤) لا يُستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملي هو التعبد^(٥) بالحالة السابقة من قبلهم - أي أنهم

-
- (١) لأنّ عمل العقلاء في مختلف شؤونهم لا مجال فيه للتعبد، بأن يكون أخذهم بالحالة السابقة لمجرد كونها حالة سابقة، بل يلزم أن يرجع إلى حصول الاطمئنان عندهم ببقائها في الزمان الثاني أو لرجاء تحصيل الواقع ونحوهما مما سيأتي قريباً.
(٢) الإيعاز إليه آنفاً، فإنّ السيرة دليل لبي لا إطلاق له كي يؤخذ به في موارد الشك، فإذا حصل الشك في جريان سيرتهم في مورد ما لزم الاقتصار على القدر المتيقن، والبناء على عدم جريانها في المورد المشكوك.
(٣) التي تمثّل الكبرى للاستدلال ببناء العقلاء.

(٤) ولكنّ ظاهر الكفاية وتصريح غير واحد من الشراح والمعلقين عليها رجوع هذا الوجه إلى المناقشة في المقدمة الأولى، لأنّ نتيجته المنع من استقرار بنائهم على الأخذ بالحالة السابقة تعبداً، فليلاحظ.

(٥) العقلي المحض، والمراد منه - كما أفاد السيد الخوئي تثنؤ - هو أن منشأ عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة المتيقنة هو أن رئيسهم قد أمرهم به، من دون وجود أية نكتة عقلائية تدفعهم إلى ذلك، وهذا غير معقول في بنائهم.

يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة^(١) - لنستكشف منه تعبد الشارع، ولكن ليس هذا^(٢) بمحرزٍ منهم إذا لم يكنْ مقطوعَ العدم؛ فإنه من الجائز قريباً أن أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل أنها حالة سابقة^(٣)، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط^(٤) أخرى^(٥)، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء - ولو نوعاً^(٦) - رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك^(٧) أحياناً خامسة، وإذا كان

(١) فيكون الوجود السابق المتيقن كافياً في ترتيب آثاره في زمان الشك، من دون أن يستند عملهم بالحالة السابقة إلى أية نكتة عقلانية ارتكازية.

(٢) من هنا يتبدى الإشكال الأول للكفاية على هذه المقدمة.

(٣) ومن باب التعبد، بحيث تكون عندهم قاعدة عملية مفادها: «إذا طرأ الشك في بقاء شيء كان حاصلاً في السابق لزم البناء على بقاءه».

(٤) كما لو كان الأبُّ ينفق على ابنه الذي يعيش في بلد بعيد عنه، ثم حصل له الشك في حياة ابنه، فإنه يستمر في إرسال النفقة إليه اعتماداً على يقينه السابق بحياة ابنه من باب الاحتياط لا لمجرد كونه متيقناً بالحياة في ما مضى.

(٥) ظاهر الكفاية أن الرجاء والاحتياط سبب واحد، فالأسباب أربعة لا خمسة.

(٦) فضلاً عما لو كان الظنّ بالبقاء شخصياً، فتكون (لو) هنا وصلية لبيان الفرد الخفي، فهي كما في قولهم: «زيدٌ - ولو كثر ماله - بخيلٌ».

(٧) الفعليّ ببقاء الحالة السابقة، فيكون عملهم بالحالة السابقة من دون التفات منهم، وذكر السيد الحكيم تثنّي في حاشية الكفاية أن الوجه في تأخير ذكر الغفلة هو ندرة تحققها عند الإنسان، بل منع بعضهم من تحققها أصلاً.

الأمر كذلك^(١) فلم يُحرز تعبدُ الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود^(٢).
والجواب^(٣): أنَّ المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي
على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم^(٤) من غير شك، أي أنَّ لهم قاعدةً
عمليةً تباؤوا عليها ويتبعونها أبداً^(٥) مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، أمّا فرضُ الغفلة
من بعضهم أحياناً فهو صحيح^(٦)، ولكن لا يضر^(١) في ثبوت التباين منهم دائماً مع

(١) أي: لم ينحصر الوجه في العمل بالحالة السابقة في مجرد كونها حالةً سابقةً بل
كان هناك عدّة وجوهٍ محتملةٍ.

(٢) والحاصل: أنَّ صاحب الكفاية تَنَكُّلُ يمنع كَوْنَ السَّبَب في أخذ العقلاء بالحالة
السابقة هو مَحْضُ التعبد بكونها كذلك، ولهذا لا يصلح بناؤهم المذكور لإثبات
حجية الاستصحاب.

(٣) محصّله: أنَّ تمامية الاستدلال ببناء العقلاء على حجية الاستصحاب تبتني على
القطع بتحقيق كلتا المقدمتين، وهما: ثبوت أصل بناء العقلاء على الأخذ بالحالة
السابقة، وكشف هذا البناء عن قبول الشارع به، فإذا حصل ثبت المطلوب، من
دون حاجة إلى البحث عن أسباب تحقق هذا البناء العقلاني.

(٤) وهذا الثبوت يكفيننا، أيّا كان منشؤه وسببه عند العقلاء.

(٥) إشارة إلى نشوء هذه القاعدة العملية عن أسباب مركوزة في أعماق نفوسهم.

(٦) إذ لا مجال لإنكار تحقق الغفلة من بعض العقلاء على نحو الموجبة الجزئية، إلا
أنّ هذا لا يؤثر على المطلوب، لأنّ الملحوظ هو حالة الالتفات.

(١) فاعل (يضرّ) ضمير يعود على (فرض الغفلة).

الالتفات^(١)، ولا يضرّ في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلافُ أسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق^(٢)، أو من جهة الاطمئنان عندهم، أو الظنّ لأجل الغلبة، أو لأيّ شيء آخر^(٣) من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع^(٤)، ولا يلزم أن يكون ثبوئها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها^(٥)، وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوئها عنده إلا التعبد بها من قبله، فتكون حجةً على المكلف^(٦) وله^(٧).

-
- (١) بمعنى أنهم كلّما التفتوا إلى يقينهم السابق يبنون على بقاءه لو حصل عندهم شكّ في الزمان اللاحق، وهذا المقدار يكفي في إحراز تحقّق التباين المذكور منهم.
- (٢) لأجل أنّه (كونٌ سابقٌ)، فيكون من باب التعبد العملي المَحْض.
- (٣) من الاحتمالات التي ذكرها في الكفاية.
- (٤) لكونه من العقلاء بل رئيسهم، ووجود أسباب متعدّدة لعمل العقلاء بالحالة السابقة لا يمنع من موافقة الشارع المقدّس معهم في أصل البناء المذكور.
- (٥) فيه إشارةٌ إلى أنّ بعض الأسباب المذكورة ممّا لا يليق بالشارع المقدّس مثل الغفلة عن طروء الشكّ، وكذا الظنّ بالبقاء، كما لا يخفى.
- (٦) في صورة مطابقة الاستصحاب للواقع، فيتجنّز التكليف الواقعي على عهدة المكلف، ويكون مستحقاً للعقاب لو ترك العمل بالاستصحاب ولم يعمل على طبق الحالة السابقة المتيقّنة التي قد انكشف لاحقاً بقاؤها.
- (٧) تؤمّنه من استحقاق المؤاخذه، وتجعله معذوراً أمام الشارع المقدّس لو فُرض أنّه قد عمِل بالاستصحاب ثمّ انكشف خطؤه وعدم مطابقته للواقع.

نعم^(١)، احتمال كون السبب في بنائهم^(٢) - ولو أحياناً - رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضرّ في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة، لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة^(٣).

ولكن^(٤) الرجاء بعيد جداً من قيلهم^(٥) ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظنّ أو تعبد بالحالة السابقة؛ لاحتمال^(٦) أنّ الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على

(١) استدراك على قوله: «(ولا يضرّ في استكشاف...)»، ومفاده الاعتراف بأن جعل سبب التباين العقلاني هو الرجاء أو الاحتياط سيقدر في الاستدلال، لأنّه عندئذ لا يكشف عن كون هذا البناء من باب الأخذ بالحالة السابقة كي يثبت عند الشارع المقدّس، بل يكون من باب المحافظة على الواقع ولزوم تحصيله، فلو فرض أنّ الواقع في عمل آخر غير الأخذ بالحالة السابقة لأتى به العقلاء.

(٢) أي: بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها.

(٣) ولمجرّد كونها حالة سابقة، بل يكون السبب أحد الأمرين المذكورين.

(٤) شروغ في إبطال سببية كلّ من الرجاء والاحتياط للتباين العقلاني، وإثبات أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة هو من الأمور المرتكزة في نفوسهم، وليس مسبباً عن التعبد المحض.

(٥) لأنّ الرجاء إنّما يصحّ في ما إذا لم تترتب على عدم البقاء أغراض مهمّة، وإلا لم يكن ترتيب آثار بقاء الحالة السابقة من باب الرجاء أصلاً.

(٦) هذا يتعلق باستبعاد رجوع بنائهم إلى رجاء تحصيل الواقع، وعندئذ يكون هذا الاحتمال هو الوجه في الاستبعاد المتقدّم.

عدم البقاء أغراض مهمة^(١)، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء، وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء^(٢)، فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً^(٣) لتباني العقلاء، ولو أحياناً^(٤).

ثانياً: بعد التسليم^(٥) بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان - نقول: إن هذا^(٦) لا يُستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم، وثبت لدينا أنه

(١) وهذا يتنافى مع كون السبب في بنائهم على بقاء الحالة السابقة هو رجاء تحصيل الواقع، كما لا يخفى.

(٢) لأن موافقة الاحتياط لا تنحصر في الأخذ بالحالة السابقة بل قد تحصل أحياناً بمخالفتها والعمل بما يوافق مقتضى الشك اللاحق، كما في موارد الشك في طروء الحدث مع تيقن الطهارة سابقاً.

(٣) أي: غير صالحة لأن تكون سبباً للبناء العقلاني المذكور.

(٤) أي: في حالات قليلة، ف(لو) هنا وصلية، والمعنى: «فضلاً عن أن تقع سبباً للبناء العقلاني كثيراً».

(٥) أي: سلّمنا أن أخذ العقلاء بالحالة السابقة لمحض التعبد بكونها سابقة، ولكن منع تحقق شرط حجية بناء العقلاء، وهو الإمضاء الشرعي الذي يكفي فيه عدم الرّدع عنه، وذلك لقيام الدليل على الرّدع، وهو طائفتان من الأدلة النقلية (من الآيات والروايات).

(٦) أي: مجرد التباني العقلاني المذكور على العمل بالحالة السابقة المتيقنة، ولو كان هو من باب التعبد المحض.

ماضي عنده^(١)، ولكن لا دليل على هذا الرضا والإمضاء.

بل^(٢) إنَّ عموماً الآيات والأخبار^(٣) الناهية عن اتِّباع غير العلم كافية في الرَّدْع عن اتِّباع بناءِ العقلاء^(٤).

وكذلك ما دلَّ^(٥) على البراءة^(٦) والاحتياط في الشُّبُهات^(٧)، بل احتمالُ عمومها

(١) حتى لو حصل هذا (أي رضا الشارع المقدَّس ببناء العقلاء) ببركة عدم ثبوت

الرَّدْع عنه، من دون حاجة إلى ثبوت عدم الرَّدْع عنه، كما مرَّ مراراً.

(٢) قام الدليل على الرَّدْع الشرعي عن هذا البناء بطائفتين من الأدلة.

(٣) هذه هي الطائفة الأولى، وهي الآيات والروايات الناهية عن العمل بما وراء

العلم، وهي (بعمومها أو بإطلاقها) تشمل العملَ بالسَّيرة العقلانية المدَّعاة، لأنَّ

أقصى ما يحصل منها هو الظنُّ ببقاء الحالة السابقة؛ لوضوح زوال اليقين السابق

بعروض الشكِّ اللاحق، وبهذا يندرج في (العمل بالظنِّ) المنهي عنه.

(٤) على الأخذ بالحالة السابقة لأنَّه من مصاديق العمل بما ليس بعلم.

(٥) هذه هي الطائفة الثانية من الأدلة، وهي الآيات والروايات الدالة على البراءة

أو الاشتغال في موارد الشكِّ في ثبوت التكليف، فهي لعمومها (أو إطلاقها) لا

يُفرَّق فيها بين كون الشكِّ في ثبوت التكليف مسبوقاً باليقين بالتكليف في زمان

سابق (أي موارد الاستصحاب) وعدم كونه كذلك.

(٦) إشارة إلى القول المختار عند جمهور الأصوليين، أي المجتهدين منهم.

(٧) الحُكْمية التحريمية فقط (لا مطلق الشُّبُهات الحُكْمية)، وهذا إشارة إلى المبنى

المعروف عند الأخباريين.

للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدمة^(١)، فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بدّ في اتّباعه من قيام الدليل على أنّه مُحمّض من قبل الشارع^(٢)، ولا دليل.
والجواب^(٣) ظاهرٌ من تقرّبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيّناه، فإنّه لا يجب في كشف موافقة الشارع^(٤) إحرازُ إمضائه من دليل آخر، لأنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته، كما تقدّم^(٥)، فيكفي في المطلوب عدمُ ثبوت الرّدع، ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضائه^(٦).

-
- (١) وجه الترقّي واضح؛ فإنّ مجرد احتمال ثبوت الرّدع الشرعي ينفي اليقينَ بتحقيق الإمضاء الشرعي، ومَرَّ أنّ كلتا مقدمتي الدليل يلزم أن تكون يقينية.
- (٢) بنحو اليقين، وإلا كفى في ثبوت الرّدع وجودُ مثل هذه العمومات والمطلقات.
- (٣) قد ذكر المصنّف رحمته الله جوابين عن هذا الوجه، أولهما مشتركٌ بين الطائفتين، ومحصّله: أنّ كلام الكفاية يبتني على اعتبار قيام دليل خاصّ يكون مفاده اتحاد طريقة الشارع المقدّس مع طريقة العقلاء ورضاه عن بنائهم العملي، مع أنّ نفس ثبوت البناء منهم يصلح للكشف عن موافقة الشارع معهم لأنّه منهم بل رئيسهم، فلا حاجة عندئذٍ إلا إلى عدم ثبوت رّدعه عن هذا البناء.
- (٤) عن بناء العقلاء، واتحادِ طريقته مع طريقتهم في التعامل مع الحالة السابقة المتيقّنة في حال عروض شكّ لاحق في بقائها.
- (٥) في بداية مبحث (وجه حجّة الظواهر)، وكذا في مبحث (السيرة العقلانية).
- (٦) وبهذا تتساوى سيرتهم الاستصحابية مع سيرتهم على العمل بخبر الثقة، التي التزم صاحب الكفاية رحمته الله بكفاية عدم ثبوت الرّدع عنها في تحقّق الإمضاء.

وعليه، فلم يبقَ^(١) علينا إلا النَّظَرُ في الآيات والأخبار الناهية عن اتِّباع غير العلم^(٢) في أنها صالحة للردِّع في المقام أو غيرُ صالحة، والحقُّ أنها غيرُ صالحة، لأنَّ المقصود من النهي عن اتِّباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به^(٣)، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع^(٤)، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يُرجع إليها عند الشك^(٥)، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملةً لمثله^(٦)، أي أنَّ الاستصحاب خارجٌ عن الآيات والأخبار تخصُّصاً^(١).

(١) هذا هو الجواب الثاني الخاصَّ عن كلِّ واحدةٍ واحدةٍ من تينك الطائفتين.

(٢) هذا هو الجواب الخاصَّ بالطائفة الأولى، وملخصه أنَّ المنهي عنه فيها إنَّما هو العمل بالظنَّ الذي يراد منه الوصول إلى الواقع، مع أنَّ الغرض من اتِّباع الظنَّ الاستصحابي مجرَّد أداء الوظيفة العملية في مورد الجهل بالواقع، فلا يشمله النهي.

(٣) لأنَّ الحيشية المنظورة في العلم هي حيشية إراءته للواقع وإبصاليه إليه، فالمناسب في مقام النهي عن اتِّباع ما ليس بعلم أنَّ يكون النهي عن اتِّخاذه طريقاً إلى الواقع كالعلم، لا عن مطلق الاعتماد على الظنَّ، والظنَّ لا يصلح طريقاً إلى الواقع.

(٤) بناءً على ما هو الصحيح عند جمهور المتأخرين من كونه أصلاً عملياً.

(٥) لرفع حيرة المكلف في مقام العمل وتعيين الوظيفة العملية له، بحيث تكون معذرة له في حال الخطأ، ومنجزة للتكليف الواقعي عليه في حال الإصابة.

(٦) أي: حتى تكون الآيات والأخبار شاملةً لمثل الاستصحاب.

(١) بمعنى خروجه عن موضوع هذه الطائفة من البداية، وعدم شموله له.

وأما ما دلّ^(١) على (البراءة) أو (الاحتياط) فهو في عَرَض^(٢) الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للَرَدُّع عنه، لأنّ كلا منهما موضوعه (الشكّ) بل أدلة الاستصحاب مقدّمة على أدلة هذه الأصول^(٣)، كما سيأتي^(٤).

-
- (١) هذا هو الجواب الخاص بالطائفة الثانية، وهو يشتمل على مناقشتين.
- (٢) هذه هي المناقشة الثانية، ومحصلها أنّ أدلة الطائفة الثانية متساوية في الرتبة مع الاستصحاب، فلا تصلح للَرَدُّع عنه وتقديم هذه الطائفة عليه، وهذا لا يصحّ مع كون الطرفين في عَرَض واحد لوحدة الموضوع فيها، وهو الشكّ في الواقع.
- (٣) هذه هي المناقشة الأولى، ومحصلها أنّ أدلة اعتبار الاستصحاب متقدّمة على أدلة اعتبار كلّ من البراءة والاحتياط، بالورود أو بالحكومة، كما مرّ بيانه مختصراً.
- (٤) ولا يأتي، لعدم تطرّق المصنّف ﷺ لهذا المطلب في (باب الاستصحاب).

الدليل الثاني: حكم العقل النظري

المراد من دليل العقل المجعول حجةً على الاستصحاب هو أن ثبوت شيء ما (حكماً كان أو موضوعاً) في الزمان السابق يوجب الظنَّ ببقائه في الزمان اللاحق عند حصول الشكِّ في البقاء، ومآل هذا إلى دعوى الملازمة العقلية بين اليقين السابق بالثبوت والظنَّ اللاحق بالبقاء.

وهذا المعنى يشتمل على مقدمتين:

أولاهما: أن نفس اليقين بثبوت الشيء في الزمان الماضي يوجب الظنَّ ببقائه في الزمان اللاحق عند الشكِّ، ويمكن أن يكون مستندُ حكم العقل هو دعوى «أنَّ الغالب في الشيء الذي ثبت هو الدوام».

ثانيتهما: أن الظنَّ بالبقاء حجةٌ شرعاً، بمعنى أن العقل النظري حينما يحكم بالظنَّ ببقاء الشيء في الزمان اللاحق، فإنَّ هذا الظنَّ يكون ظناً نوعياً، فيلزم أن يكون معتبراً عند الشارع المقدس.

ولتوضيح الحال في هذا الدليل يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: جاء هذا الدليل في كلام غير واحدٍ منهم العلامة والمحقق القمي والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمهم الله ^(١).

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٧ ، القوانين المُحكَّمة ج ٣ ص ١٣٣ ، فرائد الأصول ج ٣ ص ٨٦ ، كفاية الأصول ص ٣٨٨ ، مصباح الأصول ج ٣ ص ١٣ .

ويبدو أنّ الاستدلال بحكم العقل لإثبات حجّية (الاستصحاب) كان هو الدليل المعتمد عند القدماء منهم، وقد ذكر المصنّف رحمته الله شاهدين لهذا:

الشاهد الأول: تعاريفهم التي يذكرونها للاستصحاب، فإنّها واضحة في أنّهم يستندون في اعتبار الاستصحاب إلى حكم العقل، ومنها ما نقله الشيخ الأعظم رحمته الله عن العضدي في معرض ذكر أدلة القول الأول، من أنّ العضدي احتجّ بهذا الوجه، وهو: «أنّ ما ثبت في وقت، ولم يُظنّ عدمه، فهو مظنون البقاء»^(١).

ويمكن استكشاف شهرة تعريف الاستصحاب في ذلك الزمان بالاستناد إلى حكم العقل من ذكر ثلاثة تعاريف متأخرة عن والد الشيخ البهائي رحمته الله:

(١) ما ذكره ولده الشيخ البهائي رحمته الله بقوله: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول»^(٢)، حيث يظهر منه الاستناد إلى حكم العقل، بل صرّح بعده مباشرةً بالاحتجاج به على الاستصحاب بقوله: «لنا: ثبوت الحكم أولاً وعدم تحقّق ما يزيله، فيُظنّ بقاءه».

(٢) ما ذكره الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني رحمته الله بقوله: «ومحله أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم»^(٣)، وهذا لا يخلو عن إشارة إلى التمسك بحكم العقل.

(٣) ما ذكره الفاضل التوني رحمته الله بقوله: «وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٨٤-٨٥.

(٢) زبدة الأصول ١٠٦.

(٣) معالم الدين ص ٤٥١.

أو حالٍ على بقاءه في ما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال، فيقال إنَّ الأمر الفلاني قد كان ولم يُعلم عدمه، وكلُّ ما هو كذلك فهو باقٍ»^(١)، ودلالته على المطلوب في غاية الوضوح.

الشاهد الثاني: إنكار بعض القدماء من الإمامية لحجّة الاستصحاب، كما نقل صاحب المعالم تَذْكُرُ عن السيد المرتضى تَذْكُرُ^(٢)، والسبب المعقول لإنكار الأخير هو عدم قناعته بتامة الدليل العقلي مع عدم التفاته إلى دلالة الأخبار وبناء العقلاء على حجّيته، وإلا لقال بحجّيته.

ويمكن تأييد ما احتمله المصنّف رحمته الله في وجه إنكار السيد المرتضى تَذْكُرُ لحجّة الاستصحاب بما صدر عن الفاضل التوحي تَذْكُرُ، فإنه حينما قَطَعَ النَّظَرُ عن أخبار الاستصحاب اعتبر الحقّ هو عدم الحجّة، ولكنه عندما لاحظ الأخبار عدل عن ذلك، واستظهر حجّيته منها، بل قد انبرى للدفاع عن دلالة الأخبار على عموم حجّيته^(٣)، ولا يبعد حصول مثل هذا مع السيد المرتضى تَذْكُرُ وغيره ممَّنْ عُرِفَ عنهم إنكارُ حجّة الاستصحاب، فليلاحظ.

الجهة الثانية: ناقش صاحب الكفاية تَذْكُرُ في تمامية دليل العقل بثلاثة وجوه^(٤)، اقتصر المصنّف على ذكر الأولين منها:

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٢٠٠ .

(٢) معالم الدّين ص ٤٥١ .

(٣) الوافية في أصول الفقه ص ٢٠٣ - ٢٠٨ .

(٤) كفاية الأصول ص ٣٨٨ .

الوجه الأول: منع الملازمة العقلية المدعاة بين العلم بثبوت الشيء في زمان سابق وبقائه في الزمان اللاحق عند الشكّ في بقاءه؛ وذلك لعدم ثبوت مستندها، وهو دعوى: «أنّ الغالب في ما يتحقّق هو دوائمه وبقاؤه»، والشاهد على هذا هو الوجدان، فإنّنا كثيراً ما يحصل عندنا علمٌ بثبوت شيء في زمان، ولا يحصل الظنّ ببقائه في الزمان اللاحق عند الشكّ به، فلو كان هذا حكماً عقلياً لما جاز انفكاكه أبداً.

وبعبارة أخرى: مآل هذه الملازمة إلى الملازمة بين العلل الموجبة لكلّ من اليقين والظنّ والشكّ، وأنّ ارتفاع سبب اليقين يستلزم ثبوت سبب الظنّ بالبقاء، مع جواز أن يرتفع سبب اليقين بالحدوث، ويثبت مكانه سبب الشكّ بالبقاء. ولا منشأ للظنّ بالبقاء سوى غلبة بقاء الأشياء التي يطرأ الشكّ اللاحق في بقاءها، وهذه الغلبة غير محرّزة، وبحاجة إلى إثبات، ولا فرق في هذا الظنّ بين الشخصي والنوعي.

الوجه الثاني: سلّمنا ثبوت الملازمة المذكورة إلا أنّ أقصى ما يترتب عليها هو الظنّ بالبقاء، وهذا الظنّ ليس بحجّة شرعاً، ما لم يُقَمّ دليل قطعي على اعتباره، إن لم يُدعّ قيام الدليل على عدم اعتباره.

ولو فُرِضَ قيام مثل هذا الدليل لكان هو المثبت لحجّة الاستصحاب، ولا قيمة للملازمة المذكورة إلا في تنقيح موضوع الدليل القطعي المفروض، اللهم إلا أن تتمّ مقدّمات دليل الانسداد لتترتب عليها حجّة هذا الظنّ، ولكن دون إثباتها خرطُ القَتَاد.

نعم، هناك احتمالان آخران في حكم الشارع برجحان البقاء:

أولهما: أن الشارع المقدّس يظنّ بالبقاء كما يظنّ غيره به.

وهذا الاحتمال لا محصّل منه بوضوح؛ إذ لا قيمة لمجرّد إحراز ظنّ الشارع المقدّس بالبقاء؛ لما سَبَقَ في أكثر من موضع من أن الحيثية الملحوظة في الشارع المقدّس هي (كونه مولى وحاكماً)، ولا جدوى من باقي الحيثيات ومنها كونه مُدركاً أو ظانّاً ببقاء شيء في الزمان اللاحق.

ثانيهما: إدراك الشارع المقدّس لوجود الملازمة، بمعنى علمه بأن الشيء الذي يُعلم بحدوثه في زمان فهو يكون مظنونّ البقاء في الزمان اللاحق.

وهذا الاحتمال - الذي جاء ثالثاً بحسب ترتيب المتن - أيضاً لا قيمة له لعين ما مرّ في سابقه، لأنّ حيثية كون الشارع عالماً ليست هي المطلوبة في أمثال المقام، فما لم تثبت حجّية هذا الظنّ عنده (من حيث هو مولى وحاكماً) لا تبقى قيمةً لظنّ الشارع المقدّس برجحان البقاء ولا لعلمه به.

وبهذا يظهر أنّ شيئاً من التفسيرات المذكورة لحكم العقل برجحان البقاء ليس بنافع في إثبات المطلوب، ومن ثمّ لا يكون هذا الوجه العقلي صالحاً للدليّة على إثبات حجّية الاستصحاب في الأمور الشرعية.

الدليل الثاني: حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكمُ العقل النَّظري لا العملي^(١)، إذ يُدْعَى بالملزمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشكِّ ببقائه^(٢).

أي أنه إذا عَلِمَ الإنسان^(٣) بثبوت شيء في زمانٍ ثم طرأ ما^(٤) يُزِلُّ العلمَ ببقائه في الزمان اللاحق فإنَّ العقلَ يحكم برجحان بقاءه وبأنه^(٥) مَظنونُ البقاء، وإذا حَكَمَ

(١) لوضوح أن المَدْرَك (بفتح الراء) هنا لا يستتبع جَرِيًّا عمليًّا على طبقه، فهو (مما يُعَلَم) لا (مما يُعْمَل) كي يكون حكمًا للعقل العملي.

(٢) محصَّله: الظنُّ ببقاء الحالة السابقة الناشئ من ثبوتها، استناداً إلى دعوى: «أنَّ مجرد ثبوت شيء في الزمان السابق - مع عدم الظنِّ بارتفاعه - يوجب الظنَّ ببقائه في الزمان اللاحق».

(٣) هذه هي المقدمة الأولى التي تشتمل عليها الدعوى المتقدِّمة، وهي بمنزلة الصَّغرى، ومحصَّلتها أنَّ اليقين بالحدوث يوجب الظنَّ النوعي بالبقاء، لأنَّ العقل يدرك أنَّ الغالب في ما يحدث هو أنَّ يدوم ويبقى.

(٤) وهو الشكُّ لا أزيد منه؛ لتصريح غير واحدٍ باشتراط عدم الظنِّ بارتفاع الشيء، منهم المحقق القميُّ تَدُنُّ في قوانينه.

(٥) عطفٌ تفسيري؛ فإنَّ الرجحان هنا بمستوى الظنِّ لا أزيد.

العقل^(١) برجحان البقاء فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضاً^(٢) برجحان البقاء.

وإلى هذا يرجع ما نُقِلَ^(٣) عن العضدي في تعريف الاستصحاب^(٤) بأنّ معناه: «أنّ الحكم الفلاني قد كان^(٥)، ولم يُعْلَمَ عدمه^(٦)، وكلُّ ما كان كذلك فهو مظنونُ اليقضاء^(٧)».

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه^(٨)،

(١) هذه هي المقدّمة الثانية، وهي بمنزلة الكبرى، ومفادها أنّ الظنّ النوعي حجّة، أي أنّه يوجب الجريانَ على وفقه شرعاً.

(٢) لفرض أنّ الظنّ المذكور نوعي، أي يحصل عند نوع العقلاء.

(٣) الناقل هو الشيخ الأعظم تَبَدُّدٌ في فرائده، عند مناقشة الوجه الثاني للقول الأول المشهور في حجّة الاستصحاب.

(٤) ولكنّ الشيخ الأعظم تَبَدُّدٌ فَصَّلَ بأنّ التعريف إنّ كان بالصّغرى فقط رجع إلى تعريف المشهور: «إبقاء ما كان»، وإنّ كان بالكبرى رجع إلى مثل تعرف الزبدة: «إثبات حكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول».

(٥) ثابتاً يقيناً في الزمان السّابق.

(٦) الموجود في الفرائد: «ولم يُظَنَّ عدمه»، ويمكن القول إنّ المراد من العلم ما يشمل الظنّ أيضاً، كما صرّح به غير واحد.

(٧) وقد جَعَلَ الأكثرُ الكبرى (أي الجزء الثاني) هي التعريف، ويكون الجزء الأول مورداً له.

(٨) إشارةً إلى الوجهين الآتي ذكرهما.

والظاهر أنَّ القدماء القائلين بحجّيته لم يَكُنْ عندهم دليلٌ عليه غيرُ هذا الدليل^(١)، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي - المتقدم - إذ أخذَ فيه نفسَ حكم العقل هذا^(٢). ولعلّه لأجل هذا أنكره مَنْ أنكره من قدماء أصحابنا^(٣)؛ إذ لم يتنبّهوا إلى أدلّته الأخرى على ما يظهر، فإنّه أول مَنْ تمسّك ببناء العقلاء العلامة الحليّ في النهاية^(٤)، وأول^(٥) مَنْ تمسّك بالأخبار الشيخُ عبد الصمد والد الشيخ البهائي، وتبعه صاحب الذخيرة^(٦) وشارح الدروس^(٧) وشاع بين مَنْ تأخّر عنهم، كما حقّق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول^(٨) من مقدّمات الاستصحاب.

-
- (١) ولأجله اعتبروه من جملة الأدلة العقلية الظنية التي يُتوصّل بها إلى ثبوت الحكم شرعاً، فيُتوصّل بحكم العقل بالبقاء إلى ثبوت الحكم شرعاً في زمان الشكّ، فيدخل عندئذٍ في باب الأمارات الظنية المعتبرة من جهة العقل.
- (٢) وهكذا تعريف الشيخ البهائي تَتَنَبُّهُ في (زبدة الأصول).
- (٣) ومنهم السيد المرتضى تَتَنَبُّهُ في (الذريعة إلى اصول الشريعة).
- (٤) يقصد (نهاية الوصول إلى علم الأصول)، كما مرّ في الشّرح.
- (٥) هذا يرتبط بالدليل الرابع الآتي، ولكنّه عليه السلام جرى على ما ذكره الشيخ الأعظم تَتَنَبُّهُ في المقام، وسيأتي بعض الكلام عنه في بداية الحديث عن الأخبار.
- (٦) أي: (ذخيرة المعاد)، وهو المحقق محمّد باقر السبزواري تَتَنَبُّهُ.
- (٧) وهو المحقق حسين الخونساري تَتَنَبُّهُ، في شرحه المعروف المسمّى: (مشارك الشّمس في شرح الدّروس).
- (٨) من جملة أمور ذكرها مباشرةً بعد الحديث عن تعريف الاستصحاب.

ثم قال: «نعم، ربّما»^(١) يظهر من الحلي في السرائر الاعتمادُ على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه بـ(نقض اليقين باليقين)^(٢)، وهذه العبارة ظاهرة في أنّها مأخوذة من الأخبار^(٣).
وعلى كلّ حالٍ، فهذا الدليل العقلي فيه مجالٌ للمناقشة من وجهين^(٤):
الأول: في أصل الملازمة العقلية المدّعاة^(٥)، ويكفي في تكذيبها الوجدانُ، فإنّا نجد أنّ كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظنُّ^(٦) ببقائها عند الشكِّ لمجرّد ثبوتها سابقاً^(٧).

-
- (١) يشير الشيخ الأعظم رحمته الله بهذا إلى ضعف الاستظهار، كما ناقشوا فيه.
(٢) كذا في بعض نسخ الفرائد، وفي بعض آخر: «بعدم نقض اليقين إلا باليقين»، كما جاء في الطبعة التي أشرف عليها (مجمع الفكر الإسلامي).
(٣) قيل: إنّها موجودة أيضاً في مواضع من كتاب (المبسوط) لشيخ الطائفة رحمته الله، والاتفاق في التعبير بين الكتابين لا ظهورَ له في الاستناد.
(٤) ذكرهما صاحب الكفاية رحمته الله، مع وجهٍ ثالثٍ لم يذكره المصنّف رحمته الله.
(٥) هذا أوّل وجوه الكفاية، وهو ردّ للصغرى، ومفاده: نفى الملازمة العقلية المذكورة من خلال منع إيجاب الحدوث بنفسه للظنّ النوعي بالبقاء، فإنّا نجد في حالات كثيرة أنّ إحراز وجود الحادث لا يقتضي البقاء.
(٦) ظاهره (الظنّ النوعي)، فلا يرد ما ذكره بعض الشراح في المقام.
(٧) وهذا يكشف عن وجود سببٍ آخر للظنّ بالبقاء مثل طبيعة الحادث المقتضية للبقاء إلى زمان الشكِّ، ولكنّ الموجودات مختلفة من حيث الدوام.

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة^(١)، فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمة دليل^(٢) آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص^(٣) ليُستثنى مما دلّ على حُرمة التعبد بالظن^(٤)، والشأن (كلّ الشأن) في إثبات هذا الدليل^(٥)، فلا تنهض هذه الملازمة العقلية - على تقديرها^(٦) - دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي، ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص^(٧) لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة^(٨)، وإثباتها تكون الملازمة مُحَقَّقة لموضوعه^(٩).

-
- (١) هذا ثاني وجوه الكفاية، ومحصله: انتفاء الدليل على تمامية دعوى: «أنّ الغالب في ما ثبت هو أن يدوم»، بل الدليل على عدم تماميتها، والظن ليس حجة بذاته بل يحتاج إلى دليل قطعي، وإلا فالأصل في الظن عدم الحجية.
- (٢) قطعي، كما هو الحال في سائر الظنون الحاصلة من الأمارات.
- (٣) أي: بعنوانه الخاص من باب (الظن الخاص)، في قبال حجية (مطلق الظن).
- (٤) وهو عمومات الكتاب والسنة (الناهيّة عن اتّباع غير العلم)، التي سَبَقَ ذَكَرُ بعضها في بداية المبحث السادس من مقدّمة المقصد الثالث.
- (٥) إن لم نُقَلِّ بنهوض العمومات الناهية على عدم اعتبار تلك الغلبة.
- (٦) إشارة إلى الوجه الأول المبني على المنع من الملازمة المدّعاة.
- (٧) أي بعنوانه الخاص، فيكون حاله حال الظن المستفاد من خبر الواحد مثلاً.
- (٨) أي: يثبت اعتبار الاستصحاب بذلك الدليل لا بالدليل العقلي المدّعى.
- (٩) أي: لموضوع الدليل.

ثم ما المراد من قولهم: «إنَّ الشَّارِعَ يحكم برجحان البقاء، على طبق حكم العقل»^(١)، فإنَّه على إطلاقه موجبٌ للإيهام والمغالطة، فإنَّه إنَّ كان المراد أنَّه^(٢) يَظُنُّ بالبقاء كما يَظُنُّ سائرُ الناس فلا معنى له^(٣).

وإنَّ كان المراد أنَّه يَحْكُم بحجَّةٍ هذا الرجحان^(٤) فهذا لا تقتضيه الملازمة، بل يحتاج إثباتُ ذلك إلى دليلٍ آخر، كما ذكرنا.

وإنَّ كان المراد^(٥) أنَّه يَحْكُم بأنَّ البقاء مَظنونٌ وراجحٌ عند الناس - أي يعلم بذلك - فهذا^(١) وإنَّ كان تقتضيه الملازمة^(٢)، ولكنَّ هذا المقدارَ غيرُ نافع، ولا يكفي

(١) فإنَّ فيه ثلاثة احتمالات، لا سبيلَ إلى البناء على أيِّ منها.

(٢) أي: أنَّ الشَّارِعَ، وهذا هو الاحتمال الأول، بأنَّ يراد من حكم الشَّارِع المقدَّس بالرجحان ظنُّه به على حدِّ ظنِّ الآخرين به.

(٣) يعني: «لا معنى محصَّل له، ولا فائدة فيه»، لأنَّ مرجعه إلى كون الشَّارِع المقدَّس مُدركاً ومفكراً كسائر المدركين والمفكرين.

(٤) هذا هو الاحتمال الثاني، بأنَّ يراد منه حكم الشَّارِع بالحجَّة، وهو المهمُّ، لكونه ينظر إلى الشَّارِع (من حيث هو حاكم).

(٥) هذا هو الاحتمال الثالث، بأنَّ يكون المراد منه عِلْمُ الشَّارِع المقدَّس برجحان البقاء عند غيره.

(١) أي: عِلْمُ الشَّارِع المقدَّس برجحان البقاء عند العقلاء.

(٢) المدَّعاة بين العلم بحدوث الشيء سابقاً ورجحان بقائه لاحقاً، لما مرَّ مراراً من أنَّ الشَّارِع المقدَّس من العقلاء، والمفروض أنَّهم يحكمون برجحان الظنِّ المذكور.

وحده في إثبات المطلوب^(١)؛ إذ لا يكشف مجرد علمه^(٢) بحصول الظن عند الناس عن اعتباره^(٣) لهذا الظن ورضاه به، والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن^(٤) لا حكمه^(٥) بأن هذا الشيء مضمون البقاء عند الناس.

(١) لأنه لا يختلف عن الاحتمال الأول المتقدم، لكونه أيضاً ينظر إلى الشارع (من حيث هو مُدْرِكٌ)، مع أن المهم هو النَّظَر إليه (من حيث هو حاكمٌ وجاعلٌ).

(٢) أي: عِلْمُ الشارع المقدّس.

(٣) أي: جَعَلَ الشارع المقدّس لهذا الظن كي يكون حجّة بالخصوص، على حدّ الظنون المستفادة من الأمارات المعبرة عنده.

(٤) فالمهم إثبات جعل الشارع المقدّس لهذا الظن كأمارّة كاشفة عن الواقع كسائر الأمارات المعبرة من قبله، على أن يكون هذا الإثبات بدليل قطعي لا ظني، كما سبق مفصّلاً في المبحث السادس من مقدّمة المقصّد الثالث.

(٥) بالرفع عطفاً على (إثبات)، أي: لا علمه بكون البقاء راجحاً عند الناس.

الدليل الثالث: الإجماع

نقل الشيخ الأعظم رحمته الله في بداية استدلاله للقول المختار (وهو تاسع الأقوال التي نقلها في الفرائد) ظهورَ كلمات جماعة في الاتفاق على حجّية الاستصحاب^(١)، منهم العلامة رحمته الله في كتابيه (المبادئ، والنهاية)، حيث ذكر إجماع الفقهاء على الحجّية في ما إذا حصل اليقين بحكم ثم وقع الشكّ في طروء الرّافع، فعندئذٍ يجب البناء على بقاء ما كان أولاً^(٢)، ومنهم صاحب المعالم رحمته الله^(٣)، وغيرهما.

ومن الواضح أنّ ما قد نقل الشيخ الأعظم رحمته الله دعوى الإجماع عليه إنّما هو خصوص صورة الشكّ في طروء الرّافع والمزيل لا مطلق صور الشكّ الطاريء على اليقين السّابق، فغرض الشيخ رحمته الله من ذكر هذا الاتفاق المحكيّ وغيره هو الانتصار للقول المختار له في حجّية الاستصحاب وفاقاً للمحقق رحمته الله، وليس غرضه الانتصارَ لقول المشهور - أي حجّية الاستصحاب مطلقاً - كما هو ظاهر ذكر المصنّف رحمته الله له في المقام - ووقع مثله أيضاً من صاحب الكفاية رحمته الله^(٤) - ولكنه رحمته الله ملتفتٌ إلى هذا، كما هو واضح ممّا سيذكره في الوجه الثالث.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٣ .

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٥١، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٦ .

(٣) معالم الدّين ص ٤٥٣ .

(٤) كفاية الأصول ص ٣٨٨ .

لكن التسليم بوجود مثل هذا الإجماع - فضلاً عن القبول بحجّيته مطلقاً - في غاية البُعد، وذلك لوجوه ثلاثة صرّح المصنّف عليه السلام بأولها، ويمكن استفادة آخرها من كلامه:

الوجه الأول: منع وجود هذا الإجماع المدّعى - كما ذكر في الكفاية بناءً على عدّه إجماعاً محصّلاً^(١)؛ لما مرّ من وجود عدّة تفصيلات في حجّية الاستصحاب وكلّ واحد منها يحكي عن وجود منكر للحجّية المطلقة (في الجملة)، بل هناك مَنْ يُنكر حجّية الاستصحاب مطلقاً، كما مرّ عن السيد المرتضى رحمته الله، وحينئذٍ لا يتحقّق الإجماع حتى في هذا المورد الخاصّ.

هكذا ينبغي أن يقال هاهنا، ولكنّ المصنّف عليه السلام يقطع بوجود إجماع على حجّية الاستصحاب (في الجملة)، حتى مع وجود مثل السيد المرتضى رحمته الله، إلا أن يُحمّل قطعه على معنى آخر يأتي قريباً، فليلاحظ.

الوجه الثاني: سلّمنا وجود هذا الإجماع، إلا أنّه لا يكون حجّة، سواء كان من قبيل الإجماع المحصّل أم المنقول:

أمّا إذا كان إجماعاً محصّلاً فلانحصار حجّيته بما إذا كشف عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، ويصعب في المقام التأكّد من أنّ إجماع الفقهاء على الأخذ بالحالة السابقة هو بمثابة يُستكشف منه بنحو قطعي دخول المعصوم عليه السلام معهم.

والوجه فيه واضح - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته الله؛ فإنّ للمسألة عدّة مدارك، وحينئذٍ إن لم يكن الإجماع مدركياً - والعبرة عندئذٍ بنفس المدرك الذي اعتمده لا

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٨.

بالإجماع المدعى - فلا أقل من احتمال استنادهم إلى بعض تلك المدراك، فيكون مُحْتَمَلُ الْمَذْكُورَةِ، وعلى كلا التقديرين لا يكون إجماعاً تعبدياً، فلا يكون حجة، كما مرَّ في بداية مبحث (الإجماع المنقول)^(١).

وأما إذا كان الإجماع المدعى في المقام منقولاً فحالُه أوهن من سابقه فإنه - مع الغص عن الخدش المعروف في حجَّيته (في حدِّ نفسه) - لا يكون حجةً في خصوص المقام لوجود القائل بعدم الحجَّية مطلقاً، كما مرَّ قريباً.

الوجه الثالث: لو غرضنا النَّظَرُ عن كلِّ ما تقدَّم، فإنَّ هذا الإجماع أخَصَّ من المدعى، لأنَّ المراد منه - أسوة ببقية الأدلة المذكورة في المقام - أن يكون دليلاً على حجَّية الاستصحاب بشكل مطلق، أي سواء كان الشكُّ من ناحية الرَّافع أم من ناحية المقتضي، وسواء كان الشيء المراد استصحاب بقاءه من الأحكام (التكليفية أو الوضعية) أم من الموضوعات، وغيرهما من التفصيلات المتقدمة.

ولكنَّ ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمته - الذي نقل الاتفاق على الحجَّية^(٢) - هو النَّظَرُ إلى خصوص صورة الشكِّ في الرَّافع، وحينئذٍ يختلف الإجماع عن الدليلين السابقين والدليل الآتي، لأنَّه سيكون دليلاً على حجَّية الاستصحاب (في الجملة).

وعلى الرغم من صعوبة البناء على وجود إجماع على اعتبار الاستصحاب حتى في هذا المورد، نظراً إلى وجود النافي لحجَّيته مطلقاً - كالسيد رحمته -، فقد أصرَّ المصنَّف رحمته على القطع بوجود إجماع بنحو الموجبة الجزئية، مع ما بينه وبين القول المشار

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٧٢.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤.

اليه من التنافي بل التناقض الواضح.

هذا، ويمكن التماس توجيه لما صنعه عليه السلام وتصحيح تعبيره بالقطع، - لا سيما في مورد اليقين بالطهارة والشك اللاحق في بقائها - بأن مراده هو القطع المستند إلى دليل الاستقراء - الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته بعد الاتفاق المذكور مباشرة^(١) - لا إلى الإجماع، بمعنى أننا لو تتبعنا جميع موارد الشك في بقاء الحكم السابق من جهة طرؤ الرافع وعدمه وراجعنا كتب الفقه من أولها إلى آخرها لم نجد مورداً إلا وقد حَكَم الشارع المقدس فيه ببقاء اليقين السابق، ما لم تكن هناك أمانة توجب الظن بالخلاف، وهذا إنما يتوجه استناداً إلى القول بحجية الاستصحاب لا إلى (قاعدة اليقين) ولا (قاعدة المقتضي والمانع)، كما لا مجال لدعوى وجود دليل خاص، لأنها إنما يمكن القبول بها في مورد أو موردين لا في جميع الموارد.

وقد اعترف المصنّف عليه السلام في نهاية المطاف بصعوبة القبول بدعوى الإجماع على حجية الاستصحاب حتى في هذا المورد، فضلاً عن غيره، ولهذا تراجع عليه السلام عن القطع به.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٤ - ٥٥ .

الدليل الثالث: الإجماع

نقل جماعة^(١) الاتفاق^(٢) على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب المبادئ^(٣) على ما نُقِلَ عنه^(٤)، إذ قال: «الاستصحاب حجة؛ لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكمٌ ثم وقع الشكُّ في أنه طرأ ما يزيله^(٥) أم لا، وجب الحكمُ ببقائه على ما كان أولاً»^(٦).

(١) منهم صاحب المعالم تَتَذَرُّ في كتابه، كما مرَّ في الشَّرْح.

(٢) أي: اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام كي يصير إجماعاً؛ لوضوح أنَّ الكلام هنا في (دليلية الإجماع) لا في (دليلية اتفاق العلماء).

(٣) أي: (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)، وهو العلامة الحلي تَتَذَرُّ.

(٤) والناقل عنه هو الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ في فرائده، كما مرَّ.

(٥) ظاهره كون المورد من باب الشكِّ من جهة الرَّافع لا من جهة المقتضي، وهذا يشهد لكون غرض الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ من نقل الإجماع ليس إلا إثبات مختاره، وهو القول التاسع وفاقاً للمحقق تَتَذَرُّ.

(٦) وتتمته: «ولولا القول بأنَّ الاستصحاب حجةٌ لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجِّح»، ومعنى هذا أنَّ البناء على بقاء الحالة السابقة مع تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن لا وجه له سوى حجّة الاستصحاب، ولولاها لكان ترجيحُ البقاء على العدم من الترجيح من دون مرجِّح.

أقول: إنَّ تحصيل الإجماع^(١) في هذه المسألة مشكِّلٌ جدًّا^(٢)؛ لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها^(٣) كما سَبَقَ^(٤)، إلا أن يراد منه حصول الإجماع في الجملة^(٥) على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي^(٦).

وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي^(٧)، ألا ترى أن الفقهاء في مسألة (مَنْ تيقَّن بالطَّهارة وشكَّ في الحدِّث أو الحَبْث)^(٨) قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي

(١) الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام قطعاً، وظاهر العنوان هو التمسك بالإجماع لإثبات قول المشهور، مع أن الشيخ الأعظم رحمته الله قد نقله لإثبات القول التاسع المختار عنده، والمصنَّف رحمته الله ملتفتٌ إلى هذا، كما سيظهر قريباً.

(٢) وذكر في الكفاية أنه في غاية الصعوبة؛ لوجود مدارك متعدّدة لهذه المسألة، فيكون الإجماع عندئذٍ مدركياً، ولا أقلَّ من كونه محتمل المدركة.

(٣) فمع كون الخلاف في المسألة مشهوراً كيف يُدعى الإجماع المحصَّل فيها؟!.

(٤) عند نقل الأقوال الكثيرة في المسألة عن فرائد الشيخ رحمته الله.

(٥) أي: في بعض الموارد، والمناسب أن يكون نظره إلى صورة الشكَّ في البقاء من جهة احتمال عروض الرافع، وهذا شاهدٌ على ما مرَّ في بداية الكلام.

(٦) للحجّة الذي بنى عليه جمعٌ منهم السيد المرتضى رحمته الله.

(٧) سيأتي بيان منشأ القطع به، ولكنّه عندئذٍ سيكون أخصَّ من المدعى (أي حجّة الاستصحاب مطلقاً)، فيصلح هذا وجهاً ثالثاً لبطلان الإجماع المحصَّل في المقام.

(٨) أي: شكَّ في عروض الرافع للطَّهارة، وهذا هو الذي يبني فيه الشيخ الأعظم رحمته الله على حجّة الاستصحاب وفاقاً للمحقق رحمته الله.

بل من قبله إلى زماننا الحاضر^(١) على ترتيب آثار الطّهارة السابقة بلا نكير منهم^(٢)، وكذا في كثير من المسائل ممّا هو نظير ذلك^(٣)، ومعلوم أنّ فرض كلامهم في مورد الشكّ اللاحق^(٤) لا في مورد الشكّ السّاري^(٥)، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة (قاعدة اليقين) بل ولا من جهة (قاعدة المقتضي والمانع)^(٦).

والحاصل: أنّ هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة^(٧) في مقابل السلب الكلّي وهو قطعي بهذا المقدار^(٨)، ويمكن حمل قول مُنكر

(١) أو: «(من أولِ الفقه إلى آخره)»، كما عبّر الشيخ الأعظم رحمته.

(٢) والمفروض أنّ اتفاقهم هذا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

(٣) والجامع كون الشكّ في بقاء الحكم السابق من جهة الشكّ في طروء الرافع.

(٤) أي: الشكّ الطارئ على اليقين السابق بالحدوث، من دون أنّ يسري إلى اليقين ويوجب زواله، كما هو مورد (أصالة الاستصحاب).

(٥) إلى اليقين السابق، فيوجب زواله، كما هو مورد (قاعدة اليقين).

(٦) كما يدّعي الشيخ الأعظم رحمته ووافقه المحقق النائيني رحمته.

(٧) لا بالجملة، لما مرّ آنفاً من أنّ الشيخ الأعظم رحمته ذكر الإجماع انتصاراً لقوله المختار لا لقول المشهور.

(٨) منشأ القطع هو دليل الاستقراء الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته، ومحصّله أنّنا تتبعنا جميع موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق من جهة الشكّ في طروء الرّافع فلم نجد مورداً إلا وقد حكم الشارع المقدّس فيه بالبقاء، ما لم توجد أمانة معتبرة توجب الظنّ بالخلاف، كما هو واضح.

الاستصحاب مطلقاً^(١) على إنكار حجّيته من طريق الظنّ، لا من أيّ طريق كان^(٢)، في مقابل مَنْ قال بحجّيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدّعاة^(٣).
 نعم^(٤)، دعوى الإجماع على حجّية مطلق الاستصحاب^(٥) أو في خصوص ما إذا إذا كان الشكّ في الرّافع^(٦) في غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال^(٧).

-
- (١) كالسيد المرتضى تَجَلَّى، كما اشتهرت النّسبة إليه.
 (٢) ولكنّ هذا بعيدٌ عن كلام المنكرين، كما لا يخفى.
 (٣) وبهذا يحصل الوفاق والوثام بين الطرفين؛ ببركة اختلاف مورد النفي ومورد الإثبات لاختلاف الدليل المنظور في إثبات حجّية الاستصحاب.
 (٤) استدراكٌ يفيد عدول المصنّف تَجَلَّى عمّا قطع به آنفاً.
 (٥) كما هو المنساق من عنوان المبحث.
 (٦) كما هو مقصود الشيخ الأعظم تَجَلَّى من ذكر الإجماع كما مرّ، ووافقه عليه المحقق المحقق النائيني تَجَلَّى.
 (٧) التي تقدّم نقلها عن فرائد الشيخ الأعظم تَجَلَّى.

الدليل الرابع: الأخبار

مرّت الإشارة إلى أنّ الأخبار تمثّل عمدة الأدلة التي يُتمسك بها لإثبات حجّة الاستصحاب، ويكفي في هذا أنّ بعض القدماء الذين أنكروا الحجّة - كالسيد المرتضى تت - لو كانوا قد التفتوا إليها لقالوا بحجّيته، كما وجدناه عند الفاضل التوني^(١).

ومرّ من المصنّف رحمته الله - عند الحديث عن الاستدلال العقل - أنّ الشيخ الأعظم تت ذكر أنّ أول من استدلّ بالأخبار للحجّة هو الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي رحمته الله، وتبعه المحقق السبزواري تت في الذخيرة، والمحقق الخونساري تت في شرح الدروس، وشاع بين من تأخّر عنهم^(٢)، ولعلّ نظره في هذا إلى مثل المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمته الله^(٣)، وسيتضح أنّ منشأ التفصيلات المتقدمة في حجّة الاستصحاب هو الاختلاف في كيفية فهم تلك الأخبار، وأنّ البناء على حجّيته منوط بمقدار ما يُفهم منها.

وقبل أن يشرع المصنّف رحمته الله في ذكر الأخبار أشار إلى مناقشتين قد تتوجّهان على التمسك بها:

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٢٠٣ .

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٤ .

(٣) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٣٨ وما بعدها، الفصول الغروية ص ٣٧٠ .

المناقشة الأولى: أنها أخبارٌ آحادٍ لا تفيد أزيدَ من الظنِّ باعتبار الاستصحاب عند الشارع المقدّس، وهو لا يُغني من الحقّ شيئاً.

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عنها بجوابين:

أولهما: أنّ كونها أخباراً آحادٍ لا ينفي صلاحيتها لإثبات حجّية الاستصحاب شرعاً بعد الفراغ من إثبات حجّية خبر الواحد بدليل قطعي، كما سبق في أكثر من موضع^(١).

ثانيهما: أنّ هذه الأخبار بالدقّة ليست أخباراً آحادٍ، بل هي أخبار مستفيضة، كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته الله^(٢)، وهي مقرونة بقرائن عقلية ونقلية تؤيّد دلالتها على حجّية الاستصحاب، ومرّ في بداية (باب الشّهرة) توضيح المراد من الخبر المستفيض^(٣).

المناقشة الثانية: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله نفسه - وسبقت الإشارة إليه من صاحب الفصول رحمته الله^(٤) - من أنّ تلك الأخبار لا تخلو من خدش إمّا في الدلالة وإمّا في السند، لأنّ الصحيح سنداً منها غير ظاهر الدلالة على المطلوب، وما هو ظاهر الدلالة ليس بصحيح سنداً، ولكنّه رحمته الله احتمل أن يكون الاستدلال بها من حيث

(١) من ذلك ما جاء في نهاية المبحث السادس من مقدّمة المقصّد الثالث في مقام الردّ على الأخباريين (بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٥)، وكذا في بداية مبحث الاستدلال بالآيات لإثبات حجّية خبر الواحد (بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٩٣ - ٢٩٤).

(٢) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٣٨، فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٥.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٤) الفصول الغروية ص ٣٧٠.

المجموع بنحو التجابر والتعاقد بين الصنفين المشار إليهما، وهما (مقبولُ السَّندِ ضعيفُ الدَّلالة) و(مقبولُ الدَّلالة ضعيفُ السَّندِ)، وظاهره أنَّ الأولَ يَجِبُ الثَّانِي من ناحية السَّندِ، وينجبر به من ناحية الدَّلالة، والثاني بالعكس^(١).

ولما كان هذا الكلام بظاهره قابلٌ للخدش؛ من جهة أنَّ انضمام فاقد الحجية إلى مثله لا يوجب الأخذ بهما وكونهما حجة، تصدَّى تلميذه الفاضلان الاشتياني والتبريزي رحمتهما لبيان مراده منه، وهو أنَّ ملاحظة مجموع الأخبار (المعتبرة سندا) ينشأ عنها ظنٌّ باعتبار الاستصحاب، وهذا الظنّ يكون حجة كالظنّ الحاصل من خبر الواحد؛ لعدم الفرق بينهما من حيث شمول دليل الاعتبار لهما، أعني دليل اعتبار الظنون الحاصلة من دلالة الألفاظ^(٢).

وكيفما كان، فقد ذكر المصنّف خمسة من الأخبار العامّة:

الخبر الأول: صحيحة زرارة الأولى: «قال: قلتُ له: الرجلُ ينام وهو على وضوء، أوجب الحَقَّةُ والحَقَّقَتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة؟ قد تنام العينُ ولا ينام القلبُ والأذنُ، فإذا نامَتِ العينُ والأذنُ والقلبُ فقد وجب الوضوء، قلتُ: فإنَّ حُرَّكَ إلى جنبه شيءٌ ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقنَ أنَّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ يتيّنُ، وإلا فهو على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقضُ اليقينُ بالشكَّ أبداً، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر»^(٣).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧١.

(٢) بحر الفرائد في شرح الفرائد ج ٦ ص ٤٠٩ - ٤١٠، أوثق الوسائل ج ٥ ص ١٤٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٧ - ٨ ح ١١.

ويقع الكلام في هذا الخبر في خمس جهات:

الجهة الأولى: قد يُشكّل في تمامية سند هذا الخبر من جهة كونه مُضْمَرًا، ومثله لا يكون موضوعاً للحجّة؛ ضرورة أنّ الحجّة إنّما تثبت لقول المعصوم عليه السلام، والمفروض عدم إحراز كون المروي عنه في هذا الخبر هو المعصوم عليه السلام، ولا حجّة لقول الراوي على غيره، وإن كان من أكابر فقهاء الأصحاب.

ولكن يمكن الدفاع عن اعتبار الصّحيحة سنداً بطريقين ذكرهما المصنّف رحمتهما الله تعالى:

الطريق الأول: عدم التسليم بأصل كون الصّحيحة مُضْمَرَةً، لأنّها وإن كانت مضمّرة بحسب نقل التهذيب، إلا أنّها جاءت مُسَنَدَةً إلى المعصوم عليه السلام في كتب أخرى^(١)، ومن المستبعد أن ينقلها هؤلاء الأعلام عليهم السلام مُسَنَدَةً من دون أن يكونوا قد وجدوها كذلك في أصل من الأصول المعتمدة.

الطريق الثاني: سلّمنا أنّ الخبر مُضْمَرٌ، إلا أنّ كونه مُضْمَرًا (في حدّ ذاته) لا يقدح في حجّيته - كما صرّح به الشيخ الأعظم رحمتهما الله تعالى في المقام^(٢) - لوجوه كثيرة تقتصر على الوجهين اللذين ذكرهما في الكفاية^(٣):

أولهما: أنّ عدم معرفة كون المسؤول هو المعصوم عليه السلام إنّما يقدح في اعتبار الرواية سنداً إذا كان السائل شخصاً عادياً، دون ما إذا كان من أجلّة الأصحاب

(١) يلاحظ: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج ١ ص ١٤٣، فوائد العلامة الطباطبائي ص ١١٠ الفائدة (٣٣)، الفصول الغروية ص ٣٧٠ وغيرها.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٥.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٨٩.

كزرارة وأمثاله، مَنَّهُم أرفعُ شأنًا من أن يسألوا غيرَ المعصوم عليه السلام، ثم ينقلوا الجواب إلى غيرهم من دون أن ينصبوا قرينة تدلُّ على تعيين المسؤول، فإنَّ هذا يرقى إلى درجة الخيانة في مقام النُّقل، ومثل زرارة أجلُّ من أن تصدر عنه.

ثانيهما: أنَّ إعادة زرارة للسؤال وذكر عدَّة شقوق - مع كون الحكم المسؤول من الأحكام المهمَّة لارتباطه بالطَّهارة - يكشف عن مدى اهتمامه وحرصه على معرفة الحكم الشرعي، وهذا يناسب كونَ المسؤول هو الإمام عليه السلام.

نعم، لما كان الراوي هو زرارة فحينئذٍ لا يُعلم أنَّ المسؤول هو الإمام الباقر عليه السلام أو الإمام الصادق عليه السلام، ولكنَّ هذا المقدار لا يقدح في اعتبار الرواية كما لا يخفى، ثمَّ إنَّ وصف الخبر بالإضمار لا يؤثر على وصفه بـ(الصَّحيحة) نظرًا إلى أنَّ الرواة كلَّهم إماميون ثقات.

الجهة الثانية: فقه الرواية، تشتمل هذه الصَّحيحة على سؤاليين:

السؤال الأول: قوله: «الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الحَقَقَةُ والحَفَقَتان عليه الوضوء؟»، والمتصوَّرُ بدوًّا في هذا السؤال أربعة احتمالات أشار عليه السلام إلى ثلاثة منها:

الأول: أن يكون سؤالاً عن حكم الحَقَقَةُ والحَفَقَتَيْن؛ نتيجة لعدم وضوح معنى (النوم الناقض) عنده من ناحية شموله للحَقَقَةُ والحَفَقَتَيْن وعدمه، فيكون سؤاله عندئذٍ ناشئاً عن احتمال شمول (النوم الناقض) للحَقَقَةُ والحَفَقَتَيْن، ومدى تحقق (النوم الناقض) إذا تحققت الحَقَقَةُ أو الحَفَقَتان، فتكون الشُّبهة مفهومية حُكْمية، بمعنى أنَّ زرارة يريد أن يعرف حكم الحَقَقَةُ والحَفَقَتَيْن من ناحية إيجابها للوضوء

وعدمه، ومنشأ هذا السؤال هو الاشتباه في مفهوم (النوم الناقص) سعةً وضيقاً، مع علمه بناقضية النوم في الجملة، فلا يدري السائل أنّ مفهومه واسعٌ يشمل الحَقَقَة والحَقَقَتَيْن أو أنّه ضيقٌ يختصّ بنوم القلب.

وهذا الاحتمال هو المتعين بقريته الجواب، لأنّ الإمام عليه السلام قد تصدّى لبيان عدم الاعتداد بالحَقَقَة والحَقَقَتَيْن، وأتّهما لا عبرة بهما ما لم يتحقّق نوم العين والأذن والقلب؛ لمكان العلاقة بين النوم الناقص من جانب، وذهاب البَصَر والسمّيع من جانبٍ آخر، فإنّ النوم الناقص يبتدئ بذهاب القوة الباصرة، وينتهي بذهاب القوة السّامعة، ولا يكفي ذهابُ القوة الباصرة مع بقاء القوة السّامعة، وهنا يكون ذهابُ القوة السّامعة (نوم الأذن) معتبراً بنحو المراتية، وبما هو كاشفٌ عن نوم القلب، لا أنّ نوم الأذن يكون معتبراً بنحو الموضوعية، أي (بما هو نوم للأذن).

الثاني: أنّ يكون سؤالاً عن المعنى اللغوي للنوم، وهو أضعف الاحتمالات، إذ لا يليق بزرارة - وهو من أهل اللغة - أن يسأل عن معنى النوم، على أنّ بيان المعاني اللغوية للألفاظ ليس من وظيفة الإمام عليه السلام حتى يُسأل عنها.

الثالث: أنّ يكون سؤالاً عن ناقضية الحَقَقَة والحَقَقَتَيْن بنحو مستقل عن النوم وسائر النواقض الأخرى، أي أنّ زرارة يريد أن يعرف أنّ الحَقَقَة والحَقَقَتَيْن تنقضان الموضوع كما ينقضه النوم، فتكون الشُّبهة حُكمية غير مفهومية.

وهذا الاحتمال غير وارد؛ لاستلزامه كون جواب الإمام عليه السلام حينئذٍ أجنياً عن السؤال لأنّ المبيّن في الجواب حقيقة النوم الناقص، مضافاً إلى استبعاد كون زرارة جاهلاً بنواقض الموضوع.

السؤال الثاني: قوله: «فإن حُرِّكَ إلى جنبه شيءٌ ولم يعلم به»، وهو يرتبط بالفتور الحاصل في حاستي السَّمْع والبَصَر، وفي حقيقة هذا السؤال ثلاثة احتمالات تطرَّق المصنَّف رحمته لاثنتين منها:

الاحتمال الأول: أن يكون السؤال ناشئاً عن شُبْهة موضوعية، فيكون زرارۃ بصدد الاستفهام عن مدى كاشفية الفتور الحاصل في الحاستين عن النَّوم الناقض وعدمها، أي أنه بعد أن عَرَفَ من الإمام عليه السلام مناط (النَّوم الناقض) أراد أن يعرف أنَّ الانسان إذا لم يشعر بتحريك شيء في جانبه فهل يجري عليه حكم النَّوم أو لا، ولهذا أجابه عليه السلام بأنَّ نوم الأذن لا يكون أمانة على نوم القلب (أي النَّوم الناقض)، بل المناط يتيقُّنه بحصول النَّوم التام، ومن دونه لا يجب عليه الوضوء طالما أنه على يقين من وضوئه، ولا يعتني بعدم الشَّعور بتحريك شيء إلى جانبه، لأنَّه لازم أعم؛ لإمكان حصوله من المستيقظ إذا كان غافلاً مثلاً، وهذا الاحتمال هو المتعيَّن وفقاً لصاحب الكفاية تذكُّر، كما صرَّح به في الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب^(١).

الاحتمال الثاني: أن يكون السؤال ناشئاً عن شُبْهة مفهومية، بمعنى أن زرارۃ يعلم من جواب الإمام عليه السلام أنَّ نوم الأذن موضوع لوجوب الوضوء، ولكنه قد حصلت عنده شُبْهة وتردد في حدود مفهوم (النَّوم الناقض) سعةً وضيقاً، من جهة شموله لهذه المرتبة (أي فتور الحاستين) وعدم شموله لها فسأل عنها.

وتصدَّى المصنَّف رحمته لإبطال هذا الاحتمال من خلال ذكر ثلاث قرائن تستند كلها إلى قضية (لزوم مطابقة الجواب للسؤال) وهي:

(١) كفاية الأصول ص ٤٢٥ .

أولاهـا: أنّ سؤال زرارة لو كان ناشئاً عن شبهة مفهومية، لكان ينبغي على الإمام عليه السلام أن يذكر مفهوماً آخر للنوم الناقض، كي يتضح مفهومه للسائل (سعة أو ضيقاً) بلحاظ فتور الحاستين.

ثانيتهما: أنّ السؤال لو كان ناشئاً عن شبهة مفهومية لكان الأجدر بالإمام عليه السلام العالم بالأحكام الواقعية أن يُبين الحكم الواقعي لزراعة، لا أن يفرض الشك فيه ثم يتمسك بالاستصحاب، فإن وظيفة الإمام عليه السلام بيان الأحكام الواقعية للمكلفين، والتمسك بالاستصحاب هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي، وبهذا يكون عليه السلام قد أبقى السائل على جهله، واقتصر على بيان الحكم الظاهري له.

ثالثتها: أنّ لازم كون الشبهة مفهومية حكمية أن تكون للسائل حالة واحدة، هي العلم بوجود مراتب للنوم، منها فتور حاستي السمع والبصر، ولكنه لا يعرف حكمه، مع أننا نجد أنّ الإمام عليه السلام قد قرّض للسائل حالتين (اليقين بالنوم تارة، وعدم اليقين به تارة أخرى)، وهذا شاهد على عدم كون الشبهة مفهومية حكمية.

الجهة الثالثة: تطرق المصنّف رحمته الله لاعتراض يرد على الاستدلال بالصّحيحة لإثبات حجّة الاستصحاب، وكان من الأحسن تأخيرها إلى الجهة الخامسة الآتية، وتقريره: أنّ مقتضى كون السؤال الثاني شبهة موضوعية دلالة الرواية على انحصار جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، مع أنّ المهم عند الأصوليين إنّما هو الشبهات الحكمية.

بيان ذلك: أنّ الوارد قد يكون عاماً (أو مطلقاً)، ولكن يكون المورد خاصاً (أو مقيداً)، وهنا وقع كلام بين الأصوليين في أنّ المورد يؤدي إلى تخصيص الوارد (إذا

كان عاماً) أو تقييده (إذا كان مطلقاً) أو لا، وقد مرّت الإشارة إليه في بداية مبحث دلالة فعل المعصوم عليه السلام^(١)، وفي المقام أقوال ثلاثة:

أولها: أنّ المورد يُخصّص الوارد العام، ويُقيّد الوارد المطلق، فيجعله ظاهراً في التقييد، وبناءً عليه فإنّ (اليقين) في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» وإن كان فيه إطلاقاً، ولكنّ المورد لما كان خاصاً (وهو اليقين بالطّهارة) يصير الوارد ظاهراً في التقييد.

ثانيها: أنّ خصوص المورد لا يُخصّص الوارد ولا يُقيّده، كما أنّه لا يمنع من إطلاقه، ومن ثمّ يبقى الوارد العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، وهذا القول هو المشهور، كما ذكر المصنّف رحمته الله^(٢).

ثالثها: كالسابق، إلا أنّ الوارد إذا كان مطلقاً فإنّ خصوص المورد يمنع من انعقاد الإطلاق له، فيفترق عن سابقه في أنّ الوارد وإن لم يكن ظاهراً في الإطلاق إلا أنه في نفس الوقت لا يكون ظاهراً في التقييد، فيكون مجملاً.

وهذا هو ما يختاره المصنّف رحمته الله، كما سبق في الموضع المشار إليه، لأنّه يرى أنّ خصوص المورد يكون مصداقاً للقدر المتيقّن في مقام التخاطب وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله، وخلافاً للمحقق النائيني رحمته الله، كما مرّ في باب (المطلق والمقيّد)^(٣)، بل

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٤ ص ١٦٠، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٤، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٨.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣١٠-٣١١.

ربّما يكون هذا هو مختار صاحب الكفاية يُدْخِلُ بناءً على احتمال في بيان الوجه في الأمر بالتأمل في هذا الموضع منها^(١).

ولكن المصنّف رحمته الله استدرك على ما ذكره آنفاً، وجوّز البناء هنا على ما يوافق قول المشهور، استناداً إلى قوة ظهور كلمة (أبداً) في الاستغراق والشمول بدرجة لا تُبقي للقدر المتيقّن التخاطبي صلاحية المنع من انعقاد الإطلاق لكلمة (اليقين) في الشمول لكلّ يقين سواء أكان متعلّقه من قبيل الموضوعات أم من قبيل الأحكام، ومن ثمّ يُستفاد من هذه الصّحيحة ثبوت الحجّة للاستصحاب في مطلق الشُّبّهات حتى الحُكْمية منها.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٢.

الدليل الرابع: الأخبار

وهي العمدة في إثبات الاستصحاب^(١) وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد^(٢) فقد تقدّم حجّة خبر الواحد^(٣)، مضافاً إلى أنّها مستفيضة^(٤) ومؤيَّدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية.

وإذا كان الشيخ الأنصاري قد شكّ فيها^(٥) بقوله: «هذه جملة ما وقفتُ عليه من الأخبار المستدلُّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها^(٦)، وعدم

(١) أي: في إثبات حجّيته عند الشارع المقدّس، ولهذا يُعدّ الاستصحاب من ضمن الأصول العملية الشرّعية لا العقلية.

(٢) إشارة إلى المناقشة الأولى في التمسك بالأخبار، وهي أنّها أخبار آحاد لا تفيد سوى الظنّ، وأجاب عنها المصنّف رحمته الله بجوابين.

(٣) الثابتة في محلّها بدليل قطعي، وهذا هو الجواب الأول.

(٤) كما صرّح به المحقق القميّ والشيخ الأعظم رحمتهما الله، وهذا هو الجواب الثاني، والخبر المستفيض - كما ذكر الشهيد الثاني رحمته الله في الرعاية - هو ما يزيد رواته على ثلاثة في كلّ مرتبة، وعند بعضهم: ما يزيد رواته على اثنين.

(٥) أي: في حجّيتها وجواز الاعتماد عليه، وهذه هي المناقشة الثانية.

(٦) في المعنى المطلوب، ويقصد رحمته الله صحاح زرارة الثلاثة، وموثقة عمار التي لم يذكرها رحمته الله في ضمن الأخبار الخاصّة، واقتصر على صحيحة ابن سنان.

صحّة الظاهر منها^(١)»، فإنّها في الحقيقة هي جُلُّ اعتياده في مختاره، وقد عبّ هذا الكلام بقوله: «فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد^(٢)»، ثمّ أيّدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة^(٣).

وعلى كلّ حالٍ، فينبغي النّظر فيها لمعرفة حجّيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها^(٤) واحدةً واحدةً، فنقول:

١ - صحيحة زرارة الأولى

وهي مُضمّرة^(٥)؛ لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها^(٦)، ولكنّه - كما قال الشيخ

(١) نظرُهُ تَنَزُّلٌ إلى رواية الخصال ومكاتبة القاساني، فهما عندهما ظاهرتان في إفادة حجّية الاستصحاب، ولكنّها ضعيفتان سَنَدًا.

(٢) مرَّ أنّ هذا الكلام بظاهره قابلٌ للمناقشة، ولأجله فقد تصدّى اثنان من أفاضل تلامذة الشيخ رحمه الله لبيان مقصوده منه.

(٣) وهي صحيحة عبد الله بن سنان الآتي ذكرها، وموثقة عمّار: «كُلُّ شيءٍ طاهرٌ حتى تعلمَ أنّه قَذِرٌ»، وسبقت الإشارة إليها آنفًا.

(٤) وهي خمسة أخبار.

(٥) لأنّها غير مُسنّدة إلى المعصوم عليه السلام صريحاً، وهذا (في حدّ نفسه) يمثّل خَدَشاً في السّنَد، لأنّ الحجّية إنّما تثبت لقول المعصوم عليه السلام لا لقول الراوي أيّاً كان، وذكر المصنّف رحمه الله جوابين عن هذا الإيراد.

(٦) فإنّ زرارة لم يقل: «قلْتُ لأبي جعفر أو لأبي عبد الله...» مثلاً، بل قال: «قلْتُ له...»، ويُحتمل عَوْد الضمير إلى غير الإمام عليه السلام.

الأنصاري - لا يُضَرُّها الإضرار، والوجه في ذلك: أنَّ زرارة^(١) لا يروي عن غير الإمام، لا سيَّما مثل هذا الحكم بهذا البيان^(٢)، والمنقول عن فوائد العلامة الطبَّاطبائي^(٣) أنَّ المقصود به الإمام الباقر عليه السلام.

«قال زرارة: قلتُ له: الرَّجُلُ ينام وهو على وضوء، أيوجبُ الحَقِّقَةُ^(٤) عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العينُ ولا ينام القلبُ والأذنُ^(٥)، فإذا نامتِ العينُ والأذنُ^(٦) فقد وَجَبَ الوضوءُ^(٧)، قلتُ: فإنَّ حُرْكَ في جنبه شيء قال: لا، حتى

(١) هذا هو الجواب الأول، وهو يبتني على التسليم بالإضرار، ولكنه لا يقدر في اعتبارها سَنَدًا من جهة أنَّ زرارة لا يليق به أن يسأل غيرَ الإمام عليه السلام.

(٢) فهذان شاهدان - تعلقُ الصَّحِيحة بالطَّهارة التي هي شرط مهم في الصَّلَاة، وطريقة البيان بذكر سؤالي والجواب عنهما - على أنَّ المسؤول هو الإمام عليه السلام.

(٣) هذا هو الجواب الثاني، وهو يبتني على المنع من أصل تحقُّق الإضرار، لأنَّ الصَّحِيحة وإن جاءت مضمرة بحسب نقل التهذيب إلا أنَّها وردت مسندةً إلى الإمام الباقر عليه السلام في كتب أخرى منها (الحدائق الناضرة) وغيره.

(٤) وهي عبارة عن تحريك الإنسان رأسه عند الشعور بالنعاس.

(٥) فالْحَقِّقَةُ والْحَقَّقَتَانِ توجبان نومَ العين فقط، وليس هذا من النَّوم الناقض وإنَّ صَدَقَ عليه (النَّوم) لغةً.

(٦) في التهذيب: «فإذا نامتِ العينُ والأذنُ والقلبُ فقد وَجَبَ...»، ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته الله لم يعتمد على التهذيب في نقل الصَّحِيحة.

(٧) وهذا الجواب بيانٌ لحقيقة النَّوم، أي: مفهوم النَّوم.

وهو لا يعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام^(١)، حتى يجيء من ذلك أمرٌ يَنُّ، وإلا فإنه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقضُ اليقينَ بالشك^(٢) أبداً، ولكنه ينقضه بيقينٍ آخر»، ونذكر في هذه الصَّحيحة بحثين:

الأول: في فهمها، ولا يخفى أن فيها سؤالين:

أولهما: (٣) عن شُبْهة مفهومية حُكْمِيَّة^(٤)، لغرض معرفة سعة موضوع النّوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء^(٥)؛ إذ لا شك في أنه ليس المقصودُ السّؤالُ عن معنى النّوم لغة^(٦)، ولا عن كون الحَقِّقَةِ أو الحَقَّقَتَيْنِ ناقضَةً للوضوء على نحو الاستقلال^(٧) في مقابل النّوم، فينحصر أن يكون مراده - والجواب^(٨) قرينةً على ذلك أيضاً - هو

(١) هذا ظاهرٌ في الشُّبْهة الموضوعية؛ لمكان اشتماله على ضمير الشاك.

(٢) قوله: «ولا ينقضُ اليقينَ بالشك» هو كبرى قاعدة الاستصحاب.

(٣) في هذا السّؤال أربعة احتمالات أشار ﷺ إلى ثلاثة منها.

(٤) هذا هو الاحتمال الأول المتعين، وهو أن يكون سؤالاً عن حدود مفهوم (النّوم الناقض) شرعاً، حيث يكون اشتباه الحكم مسبباً عن اشتباه مفهوم الموضوع.

(٥) وهل يشمل الحَقِّقَةُ والخَفَقَتَيْنِ أو يختص بنوم القلب؟

(٦) هذا هو الاحتمال الثاني، وهو أضعف الاحتمالات، كما مرَّ توضيحه.

(٧) هذا هو الاحتمال الثالث، وهو أن يكون سؤالاً عن ناقضية الحَقِّقَةِ والخَفَقَتَيْنِ بشكلٍ مستقلٍّ عن النّوم وغيره، فتكون الشُّبْهة حُكْمِيَّة غير مفهومية.

(٨) فالسّائل إنَّما يسأل عن سعة مفهوم النّوم، وهذا يحتاج إلى بيان مفهومه، أي أن لديه شُبْهة متعلّقة بمفهوم (النّوم) لا بحقيقة الحَقِّقَةِ والخَفَقَتَيْنِ.

السؤال عن شمول النوم الناقض للحَقَقَة والحَقَقَتَيْن^(١)، مع علم السائل بأنَّ النوم في نفسه^(٢) له مراتب تختلف شدةً وضعفًا، ومنه الحَقَقَة والحَقَقَتَانِ، ومع علمه بأنَّ النوم ناقضٌ للوضوء في الجملة^(٣)، فلذلك أجاب الإمام بتحديد (النوم الناقض)، وهو الذي تنام فيه العينُ والأذنُ معاً، أمَّا ما تنام فيه العينُ دون القلب والأذن - كما في الحَقَقَة والحَقَقَتَيْنِ - فليس ناقضاً^(٤).

وأما السؤال الثاني^(٥) فهو - لا شك - عن الشبهة الموضوعية^(٦) بقرينة الجواب، لأنَّه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم^(٧) التي لا يحس معها

(١) الذي هو الاحتمال الأول، وتقدّم بيانه.

(٢) أي: لغةً.

(٣) فليس سؤاله عن أنَّ الحَقَقَة ناقضٌ مستقلٌّ في مقابل النوم مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض (أي نوم القلب) الكاشف عن غلبة النوم على حاسة السمع.

(٤) للوضوء شرعاً، حتى لو صدّق عليه (النوم) لغةً.

(٥) وفيه احتمالات ثلاثة تطرّق المصنّف رحمته للأولين منها.

(٦) هذا هو الاحتمال الأول، وهو أن يكون منشأ السؤال شبهةً موضوعيةً، بمعنى أنَّ زرارة يسأل عن أنَّ الفتور الحاصل في الحاستين يكون أمانةً على النوم الناقض أولاً، وهذا الاحتمال هو المتعين، كما سيتضح قريباً.

(٧) وهي مجرد الفتور الحاصل في حاستي البصر والسمع، وهو الاحتمال الثاني، وفيه يكون منشأ السؤال شبهةً مفهوميةً حكمية، بمعنى تردّد السائل في مفهوم (النوم الناقض) من جهة شموله لفتور الحاستين وعدمه.

بما يتحرّك في جنبه، لكان ينبغي^(١) أن يرفع الإمام شُبّهته بتحديد آخر للنوم الناقض^(٢)، ولو كانت شُبّهة السائل^(٣) شُبّهة مفهومية حُكْمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الإمام، ثم إجراء الاستصحاب^(٤)، ولما صحّ أن يفرض الإمام^(٥) استيقان السائل بالنوم تارةً وعدم استيقانه أخرى، لأن الشُبّهة لو كانت مفهومية حُكْمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حُكْمها كالسؤال الأول^(٦).

(١) شروع في إبطال الاحتمال الثاني من خلال ذكر ثلاث قرائن تستند كلّها على فكرة (لزوم مطابقة الجواب للسؤال).

(٢) لا أن يجيب عليه بالنفي، وهذه هي القرينة الأولى، ومفادها لزوم أن يكون الجواب ببيان مفهوم (النوم) مرّة ثانية بحيث يوضّح شموله لغفلة الإنسان عن تحريك شيء بجانبه وعدم شموله لها.

(٣) هذه هي القرينة الثانية، وهي أن اللازم عليه عليه بيان الحكم الشرعي الواقعي لا أن يفرض الشك فيه ثم يتمسك بالاستصحاب لرفع الشك.

(٤) الذي يُبيّن الوظيفة العملية عند الجهل بالحكم الواقعي لرفع الحيرة، مع أن اللجوء إلى أعمال الاستصحاب إنّما يكون في ظرف الجهل بالحكم الواقعي.

(٥) هذه القرينة الثالثة، وهي أنه عليه فرّض حالتين للسائل (اليقين بالنوم، وعدم اليقين به)، مع أن السائل يعلم بصِدْق (النوم) على هذه المرتبة.

(٦) بحسب الاحتمال الأول المتعين، وفيه يكون السؤال ناشئاً عن شبهة مفهومية حُكْمية، كما مرّ.

ولإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير^(١) إذا كان متضمناً لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي^(٢)، فموردها^(٣) يكون حيثئذٍ خصوصاً الشُّبهة الموضوعية فيقال حيثئذٍ: لا يُستكشف من إطلاق الجواب^(٤) عمومُ القاعدة للشُّبهة الحُكْمية الذي يهْمنا بالدرجة الأولى إثباته^(٥)؛ إذ يكون المورد^(٦) من قبيل (القدر المتيقن في مقام التخاطب)، وقد تقدّم في الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق^(٧) وإن لم يكن صالحاً

(١) أي قوله عليه السلام: «ولا ينقضُ اليقينَ بالشكَّ»، وهذا شروعٌ في ذكر اعتراض، مفاده أن الصحيحة تدلّ على حجّية الاستصحاب في الشُّبهات الموضوعية حصراً، ولا تشمل الشُّبهات الحُكْمية، وسبق توضيحه في الجهة الثالثة، وإن كان الأحسن تأخيرُه إلى الجهة الخامسة

(٢) في البحث الثاني (بحسب المتن)، والجهة الرابعة (بحسب الشرح).

(٣) أي: مورد الصحيحة.

(٤) أي: كبرى قاعدة الاستصحاب المتمثلة بقول الإمام عليه السلام: «ولا ينقضُ اليقينَ بالشكَّ».

(٥) فإنَّ الشُّبهات الحُكْمية هي محطُّ نظر العلماء بالدرجة الأولى.

(٦) أي: اليقين بالطَّهارة، فيكون من قبيل الشُّبهة الموضوعية، وحيثئذٍ يمنع من انعقاد الإطلاق أو العموم للوارد.

(٧) وفقاً لصاحب الكفاية تدوّن، وخلافاً للمحقق النائيني تدوّن، فلا ينعقد الإطلاق للصحيحة عندئذٍ، كي تشمل الشُّبهات الحُكْمية، والمراد تحديداً هو إطلاق (اليقين) المذكور فيها.

للقريبة^(١)؛ لما هو المعروف أن^(٢) المورد لا يُخصَّص العام ولا يُقيَّد المطلق^(٣).
نعم، قد يقال في الجواب: إن كلمة (أبدأ)^(٤) لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق^(٥) ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب^(٦)، فهي تعطي في ظهورها القوي أن كلَّ يقين - مهما كان متعلقه وفي أيِّ مورد كان^(٧) - لا يُنقض بالشك أبدأ^(٨).

-
- (١) على تقييدها بخصوص الشُّبُهات الموضوعية، لأنَّ المنع من الإطلاق أخفُّ مؤونةً من التقييد، كما لا يخفى.
- (٢) المناسب ذكر (من) البيانية، فيقال: «لما هو المعروف من أن...».
- (٣) ولا يرتضيه المصنّف رحمته الله، وفي مقابل هذا القول (المشهور بين الأصوليين) قولان آخران مرَّ بيانها في الجهة الثالثة.
- (٤) فيكون الشَّمول الثابتُّ للوارد عندئذٍ محفوظاً، ولا يتأثر بخصوص المورد.
- (٥) تقدّم في بداية باب (المطلق والمقيّد) بيانُ الفارق بينها.
- (٦) فلا يُعتدّ عندئذٍ بوجود القدر المتيقن التخاطبي، وتبقى كلمة (اليقين) ظاهرة في الشَّمول لمطلق اليقين حتى اليقين المتعلّق بالأحكام.
- (٧) أي: من دون فرق بين اليقين الوارد في الشُّبُهات الموضوعية واليقين الوارد في الشُّبُهات الحُكْمية.
- (٨) بل يحتاج إلى يقينٍ آخر، كما جاء في الصّحيحة.

الجهة الرابعة: دلالة الصّحيحة الأولى

قبل بيان دلالة الصّحيحة على الاستصحاب - في مقابل دلالتها على (قاعدة اليقين) أو (قاعدة المقتضي والمانع) - ينبغي أولاً الحديث عن جواب الشرط في قوله ﷺ: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه»، فإنها جملة شرطية أداة الشرط فيها (إن) المدغمة في (لا) النافية، ولا مشكلة في الشرط لإمكان تصيده ممّا تقدّم، ويكون التقدير: «وإن لم يتيقّن أنّه قد نام»، وإنّما المشكلة في تحديد الجزاء، وفيه وجوه ثلاثة ذكرها في الكفاية^(١):

الوجه الأول: أنّ الجزاء محذوف وقد قامت علته مقامه، وهي قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، وتقدير الكلام: «وإن لم يتيقّن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه».

وهذا ما بنى عليه الشيخ الأعظم رحمته^(٢) ومنّ هذا حدّوه كصاحب الكفاية رحمته وآخرين، وتطرّق له المصنّف رحمته في الهامش، وذكر الشيخ الأعظم رحمته في توجيهه أنّ حذف الجزاء وإقامة علته مقامه واقعان بكثرة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وإن تجهز بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾^(٣)، وغيره ممّا لا يكون الواقع بعد

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٩.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٦.

(٣) سورة طه، الآية (٧).

الشَّرْطُ مباشرةً صالحاً لأن يكون جزاءً للشَّرْطِ المذكور؛ لعدم ترتبه عليه، مع أن تحقق الجزاء في الجملة الشرطية يترتب على تحقق الشرط ترتب المعلول على علته.

وبهذا تُعْتَفَر مخالفة الأصل (أي حذف الجزاء)، بعد وجود المسوِّغ لها، ففي الآية المتقدمة حيث لا يصلح: «(فإنه يعلم السر وأخفى)» للوقوع جزاءً فلا مناص من البناء على حذف الجزاء، وهو: «(فاعلم أنه غني عن جهرك)» مع إقامة علته مقامه، وهي: «(فإنه يعلم الجهر وأخفى)»، ومقامنا من هذا القبيل كما يراه الشيخ رحمته ومن تبعه، ولم يرتضه المحققان النائيني والأصفهاني رحمتهما ^(١).

والمصنّف رحمته وإن كان يعترف في الهامش بوجاهة هذا الاحتمال، إلا أنه لا يرتضيه لكونه مخالفاً للأصل (أي ذكر الجزاء في الجملة الشرطية)، فلا يكون له مسوِّغ مع إمكان المحافظة على الأصل من خلال جعل المذكور بعد الشرط مباشرةً هو الجزاء، كما هو مقتضى الوجه الثاني الآتي المختار، حيث نفى رحمته وجود أي تكلف فيه، وهذا ردٌّ صريح على ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في تضعيف الوجه الثاني الآتي بقوله: «(وجعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف)» ^(٢)، وأيضاً ما ذكره صاحب الكفاية رحمته في تضعيفه بقوله: «(واحتمال... غير سديد)» ^(٣).

وقد ذكر المصنّف رحمته في الهامش عبارةً ظاهرها عدم إصراره على تبني الوجه الثاني؛ لعدم توقف الاستدلال بالصحيحة عليه ولا على الوجهين الآخرين؛ بالنظر

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٣٦ - ٣٣٧، أجود التقريرات ج ٤ ص ٣٢ - ٣٣، نهاية الدراية في

شرح الكفاية ج ٥ ص ٤٠ ت ١٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٥٦.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٨٩.

إلى وضوح دلالة الكبرى على حجّية الاستصحاب، مع قطع النَّظَر عن الجزاء، فتحيّدُ الجزاء بأحد الوجوه الثلاثة لا يؤثّر على استفادة المطلوب من الصَّحيحة.

الوجه الثاني: أنّ الجزاء مذكور في الكلام، وهو قوله ﷺ: «فإنّه على يقينٍ من وضوء»، بجعل المراد منه هو إيجاب العمل في ظرف الشكّ على طبق يقينه السَّابق بالوضوء والجُرِّي عليه في مقام العمل، فيصير معنى الجملة الشرطية: «(إن لم يستيقن أنّه قد نام فليُتَن على وضوئه)».

وهذا الوجه هو الذي يرتضيه المصنّف ﷺ، وفاقاً لشيخيه المحققين النائيني والأصفهاني ^(١)، وبناءً عليه تكون جملة: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» خبرية لفظاً إنشائية معنى.

وبهذا يتخلّص ﷺ من المحذور الذي ذكره صاحب الكفاية ^(٢) - من أنّ الجملة المذكورة خبرية فلا تصلح للوقوع جزاءً للشرط ^(٣)؛ وذلك لعدم كون اليقين بالوضوء مترتباً على عدم اليقين بالنوم، لجواز أن لا يكون متيقناً بالنوم، وفي نفس الوقت لا يكون متيقناً بوضوئه السَّابق، كما هو واضح، ولكنها بعد تأويلها بالإنشائية تصلح لأن تقع جزاءً؛ لصحّة ترتّب وجوب العمل على طبق اليقين السَّابق بالوضوء في حال عدم العلم بالنوم.

كما أنّ المصنّف ﷺ لا يرى تكلفاً في جعل الجملة المذكورة إنشائية، خلافاً لما

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٣٧، أجود التقريرات ج ٤ ص ٣٢، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٤٢ ت ١٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٨٩.

ذكره الشيخ الأعظم رحمته، كما أشار إليه رحمته في الهامش.

والأمر سهل، لأن الاستدلال بالصَّحيحة - كما ذكر رحمته في الهامش - لا يتوقف على تحديد الجزاء، لأنَّ الكبرى - أعني قوله: «ولا ينقضُّ اليقين بالشكَّ» - تدلُّ على قاعدة الاستصحاب، بغض النَّظر عن هوية الجزاء.

الوجه الثالث: أنَّ يكون الجزاء هو: «ولا ينقضُّ اليقين بالشكَّ»، ولا تكون جملة: «فإنَّه على يقينٍ من وضوئه» علة للجزاء المحذوف ولا نفس الجزاء، بل تكون تمهيداً للجزاء المذكور بعدها، وهو قوله: «ولا ينقضُّ اليقين بالشكَّ»، وتقدير الكلام عندئذٍ: «(إنَّ لم يستيقن أنه قد نام - حيث إنَّه على يقينٍ من وضوئه - فلا ينقضُّ اليقين بالشكَّ)».

وهذا الوجه وإن احتمله الشيخ الأعظم رحمته بعد ذلك ^(١)، إلا أنَّه ضعيف جداً، لاشتغاله على عدَّة مبعَّدات: منها الفصل بين الجزاء والشرط بجملة، ومنها اقتران الجواب (بالواو) وعدم كون الجملة الآتية بعد الجزاء مباشرةً هي الجزاء مع اقترانها بالفاء، وهذان الأمران يجعلان الكلام مخالفاً لطريقة أهل المحاورة في باب الجملة الشرطية من جانبٍ، ويخالفان ما هو مقرَّر في علم النحو، من جانب آخر.

وهذا الوجه لم يذكره المصنَّف رحمته صريحاً، ولا يبعد أن يكون قوله في الهامش: «ولا على أيِّ وجهٍ آخر ذكروه» إشارةً إليه.

وإذا تبين هذا يقع الكلام في بيان دلالة الصَّحيحة على حجِّية الاستصحاب مطلقاً، أي في جميع الأبواب، بتقريب أنَّ قوله عليه السلام: «فإنَّه على يقينٍ من وضوئه»

بمنزلة الصَّغرى، وهو وإن كان جملة خبرية، إلا أنَّه مؤوَّل بحكم الشارع المقدَّس بالبقاء على اليقين (السَّابق على الشكِّ)، ويكون معناه: «(إنَّ لم يستيقنْ أنَّه قد نام فإنَّه يبقى على يقينٍ من وضوئه، طالما لم يحصلْ رافعٌ ليقينه)»، وهذا لفرض عدم العلم بالنَّوم، فيؤوَّل معنى الجملة الشرطية عندئذٍ إلى: «(إنَّ لم يستيقنْ بالنَّوم وجب العملُ على طبق يقينه السَّابق بالوضوء)».

والكبرى هي قوله عليه السلام: «(ولا ينقضُ اليقينُ بالشكِّ)»، ومفادها: أنَّ طبيعة اليقين - بما هي وبقطع النَّظر عن متعلَّقاتها - تقتضي عدمَ زواله عن النفس إلا بحدوث يقينٍ آخر، ولا يصلح الشكُّ لنقضه، وهذه الجملة تشتمل على ركني الاستصحاب (اليقين السَّابق بالحدوث، والشكُّ اللاحق في البقاء)، وحيث إنَّ المراد من (اليقين) فيها ليس خصوصَ (اليقين المتعلِّق بالوضوء)، بل معنى عامًّا يشمل كلَّ يقين، فهي تعمُّ الموردَ السَّابق - أي اليقين بالوضوء مع الشكِّ في بقاءه - وغيره، وبهذا يكون مفادها حجَّة الاستصحاب مطلقاً، كما هو المطلوب.

وهذا الاستدلال قريب ممَّا ذكره الشيخ الأعظم تذتُّ، ولا يخفى أنَّه يكون أوضح على رأيه تذتُّ - القاضي بكون الجملة المذكورة علَّة للجزاء المحذوف قامت مقامه - ممَّا تبنَّاه المصنَّف رحمته الله من كون المذكور نفسَ الجزء.

إنَّ قلت: ما هو منشأ كبروية قوله عليه السلام: «(ولا ينقضُ اليقينُ بالشكِّ)»، وعدم

اختصاص (اليقين) فيه باليقين بالوضوء، على الرغم من سَبْق ذكره في الكلام؟

قلت: مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنَّ يكون المراد من (اليقين) هو مطلق

اليقين أسوة بمقابله (الشكِّ)، الذي يراد منه مطلق الشكِّ قطعاً، وبهذا تصلح هذه

الفقرة لأن تكون قاعدة كلية لا اختصاص لها بباب معيّن.

وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله في معرض جوابه عن الاعتراض الأول الآتي في الجهة الخامسة، ويُستفاد ممّا يذكره صاحب الكفاية أنّه حول الصّحيحة الثالثة الآتية لزرارة أيضاً^(١).

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٦.

الثاني: في دلالتها على الاستصحاب

وتقريب الاستدلال بها^(١): أَنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ» جملةٌ خبرية^(٢) هي جواب الشرط^(٣).

(١) على حجة الاستصحاب مطلقاً، أي في جميع الأبواب.

(٢) تكون هي الجزاء للشرط: «(إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ قَدْ نَامَ)»، ويراد منها إيجابُ العمل في زمان الشك على طبق اليقين السابق، فيكون الجزاء مذكوراً على رأي المصنّف عَلَيْهِ السَّلَامُ، في مقابل رأيين آخرين.

(٣) هامش: بنى الشيخ الأنصاري - وَمَنْ حَذَا حَذْوَهُ - الاستدلال بهذه الصّحيحة على أَنَّ جواب الشرط محذوف وَأَنَّ قوله: «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ» علةٌ للجواب قامت مقامه، وقال: «(وَجَعَلُهَا نَفْسَ الْجَزَاءِ يَحْتَاجُ إِلَى تَكْلُفٍ)»، فيكون معنى الرواية على قوله: «(إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ قَدْ نَامَ)» فلا يجب عليه الوضوء، لَأَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ فِي السَّابِقِ»، فَحَذَفَ «(فَلا يجب عليه الوضوء)» وأقام العلة مقامه.

وهذا الوجه الذي ذكره وَإِنْ كَانَ وَجِهاً، وَلَكِنَّ الحذفَ خِلافُ الأَصْلِ ولا موجبَ له، ولا تَكْلُفٌ فِي جَعْلِ الموجودِ نَفْسَ الجزاءِ على ما بَيَّنَّاهُ فِي المَتْنِ، ولا يَتَوَقَّفُ الاستدلالُ بالصّحيحةِ على هذا الوجه، ولا على ذلك الوجه، ولا على أَيِّ وَجْهِ آخَرَ ذَكَرُوهُ، فَإِنَّ المقصودَ منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهومٌ واضحٌ، يحصل في جميع هذه الوجوه.

ومعنى هذه الجملة الشرطية^(١): أنه إن لم يستيقن بأنه قد نام فإنه باقٍ على يقين من وضوئه^(٢)، أي أنه لم يحصل ما يرفع اليقين به، وهو^(٣) اليقين بالنوم. وهذه مقدّمة تمهيدية وتوطئة لبيان أنّ الشكّ ليس رافعاً لليقين وإنّما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان أنّه على يقين من وضوئه^(١)، ليقول ثانياً: إنّ لا ينبغي^(٢) أن يرفع اليّد عن هذا اليقين؛ إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليّد عنه إلا

(١) تصدّيه لبيان معناها مؤشّر واضح على احتياج هذه الجملة الخبرية إلى تأويل كي تصلح للوقوع جزاءً للشرط، وفي مقابل ما اختاره رحمته الله وجهان آخران: أحدهما: جعل الجزاء محذوفاً مع إقامة علته مقامه، وهو ما تبناه الشيخ الأعظم رحمته الله ومَنْ وافقه كصاحب الكفاية رحمته الله.

الآخر: جعل الجزاء مذكوراً أيضاً، ولكنّه نفس الكبرى، وهي: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وقد أشار إليه المصنّف رحمته الله في الهامش إجمالاً.

(٢) قوله: «فإنّه باقٍ على وضوئه» إمّا من تأويل الخبر بالخبر بالإنشاء فيكون معناها: «فليبق على يقينه من وضوئه»، وإمّا من تأويل الخبر بالخبر التعبّدي، فيصير المعنى عندئذٍ: «فإنّه الآن في نظر الشارع على يقين من وضوئه»، في مقابل اليقين السابق بالوضوء.

(٣) أي الرافع لليقين، وضمير (به) يرجع إلى (الوضوء).

(١) أي: بيان أنّه باقٍ على اليقين بأحد التأويلين المتقدّمين.

(٢) التعبير بالانبغاء لا يخلو عن إشارة إلى ما سيأتي من أنّ البقاء على الحالة المتيقّنة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق هما من الأمور الارتكازية.

الشكّ الموجود^(١)، والشكّ (بما هو شكّ) لا يصلح أن يكون رافعاً وناقضاً لليقين^(٢) وإلّا ينقض اليقينَ اليقينَ لا غير.

فقوله^(٣): «ولا فإنّه على يقينٍ من وضوئه» بمنزلة الصغرى^(٤)، وقوله: «ولا ينقضُ اليقينَ بالشكّ أبداً» بمنزلة الكبرى^(٥)، وهذه الكبرى مفادها: قاعدة الاستصحاب^(١)، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق، فيُفهم منها^(٢) أن كلّ يقينٍ سابق^(٣) لا ينقضه الشكّ اللاحق.

(١) لأنّ المفروض في باب الاستصحاب عروض الشكّ اللاحق في بقاء اليقين السابق، فإذا فرض التنازل عن هذا اليقين فهو إلّا يكون بسبب ذاك الشكّ.
(٢) ووجهه ما ذكره صاحب الكفاية تثنى من أنّ اليقين أمرٌ مبرّمٌ مستحكمٌ، والشكّ أمرٌ ضعيفٌ، ولا يصلح الضعيفُ لرفع المستحكم.
(٣) هذا تعبير آخر عن الاستدلال بالصّحيحة، من خلال التصريح بكونه مؤلفاً من مقدمتين: صغرى وكبرى.

(٤) أي: أحد الموارد التي ينطبق عليها قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

(٥) التعبير بالمنزلة هنا وفي ما سبق أنفاً هو للإشارة إلى عدم وجود قياس منطقي صريح، بل يُفهم من الكلام وجود قاعدة عامّة تنطبق على مصاديقها، كما سيأتي.
(١) وليس مفادها قاعدة (اليقين) ولا قاعدة (المقتضي والمانع).

(٢) أي: من هذه القضية العموم أو الإطلاق، وتعبيره بـ(يُفهم) ينسجم مع تعبيره بـ(بمنزلة الكبرى).

(٣) متحقّق في الزمان السابق، وبغضّ النّظر عن متعلّقه، وضوءاً كان أو غيره.

الجهة الخامسة: الاعتراضات الواردة على الصّحيحة

يواجه الاستدلال بصحيحة زرارة الأولى لإثبات حجّة (الاستصحاب) عدّة اعتراضات، تطرّق المصنّف رحمته الله لثلاثة منها:

الاعتراض الأول: أنّ الاستدلال المذكور يتوقّف على كون اللام في (اليقين) للجنس، كي يصدق على كلّ يقين، ويكون قول الإمام عليه السلام: «ولا ينقضّ اليقين بالشكّ» كبرى كلية لا تختصّ باب الوضوء أو باب الصّلاة، فلو كانت اللام^(١) عهديّة - بقرينة سبّق ذكر (اليقين بالوضوء) في كلامه عليه السلام - لكان المستفاد من الصّحيحة عندئذٍ هو حجّة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء، وأنّ اليقين بالوضوء لا تُرفع اليد عنه بمجرد الشكّ في الحدّث، بل لا بدّ من حصول اليقين بالحدّث، ولو تنزّلنا وقلنا إنّ اللام للجنس لم يتغيّر من الأمر شيء؛ لضعف ظهور قوله عليه السلام: «ولا ينقضّ اليقين بالشكّ» في حجّة الاستصحاب مطلقاً وفي جميع الأبواب؛ نتيجةً لسبّق ذكر اليقين بالوضوء في الكلام، ومن ثمّ تختصّ الحجّة باب الوضوء فقط.

وأجاب المصنّف عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: أنّ جعل اللام عهديّة يستلزم البناء على معنى غريب، بل معنى

(١) التعبير بـ(أل) أحسن من التعبير بـ(اللام) كما ذكروا في النحو، أسوءُ بأخواتها مثل هل وبل وسائر حروف المعاني، ولهذا كان التعبير بـ(اللام) في الشّرح من باب المجازاة لا غير.

مستهجنٍ لا يقول به أحدٌ، وهو حَمْلُ اللام على إفادة العهد الذكري الخارجي، ولازمه كَوْنُ المراد من الكبرى هو النهي عن نقض هذا اليقين الشخصي بالشك الشخصي بالنّوم فقط مثلاً، فلا يمكن التعدي من هذا اليقين إلى غيره حتى في باب الوضوء، من قبل نفس الشخص في زمان آخر، فضلاً عن اليقين الصادر من غيره. وهذا يخالف ظهورَ الكلام في التأسيس لقاعدة عامة، وهي أَنَّ اليقين (بما هو يقين) لا يُنقض بالشك، من دون خصوصية لليقين بالوضوء، بمعونة مناسبات الحكم والموضوع، وهذا المعنى العام إنما يتناسب مع كون اللام جنسية، فلا مناص من كون المراد من لفظ (اليقين) في الكبرى هو جنس اليقين لا شخصه.

ولكن هذا وإن كان مقبولاً إلا أَنَّ المراد من جنس اليقين هنا ليس هو الجنس بمرْضه العريض ليشمل اليقين في باب الوضوء وسائر الأبواب، بل جنس اليقين في خصوص باب الوضوء، لأنَّ تقدّم الجار والمجرور (من وضوئه) يكون بمنزلة (القدر المتيقّن في مقام التخاطب)، الذي مرّ الكلام عنه في باب (المطلق والمقيد)، وهو وإن لم يوجب ظهورَ لفظ (اليقين) في شخص اليقين المتعلّق بالوضوء عند الشك في النّوم حَصراً على سبيل العهد الخارجي المعروف، إلا أَنَّهُ يمنع من انعقاد الإطلاق لليقين في الكبرى، بحيث يشمل كلّ يقين ولو كان في غير باب الوضوء، ومن ثَمَّ يَحْفَظ لليقين نحواً من الكليّة، ولكن في خصوص باب الوضوء، بحيث تكون له مصاديق متعدّدة، كاليقين بالوضوء القائم بشخصٍ معيّن في زمانٍ معيّن، واليقين بالوضوء القائم بنفس الشخص في زمان آخر، مضافاً إلى اليقين بالوضوء القائم بسائر المكلفين.

وهذا معنى آخر للعهد، وإن لم يذكر في كلمات أهل العربية، ويمكن أن يطلق عليه (العهد الجنسي)، ويكون برزخاً بين الجنس والعهد الخارجي المعروف، لأنّ اليقين وإن لم ينحصر بيقين واحد شخصي، ولكن أفراداً لا تتجاوز باب الوضوء. ويمكن أن يكون هذا المعنى الثاني للعهد هو مراد الشيخ الأعظم رحمته من (العهد) في عبارته المتقدمة، ولكنّ هذا تسامح في التعبير لأنّ المنصرف من (العهد) عند الإطلاق هو العهد الخارجي لا العهد الجنسي.

والحاصل أنّ هذا الجواب غير مرضي عند المصنّف رحمته، لأنّ أقصى ما يفيدّه هو رفع الاستهجان ونفي كون اللام للعهد الخارجي، ولكنّه لا يثبت كونها لمطلق اليقين؛ لجواز أن يراد خصوص اليقين في باب الوضوء، فتكون عهديّة أيضاً، غايته أنّ المعهود هو اليقين في خصوص باب الوضوء لا مطلق اليقين، وحيث إنّ تدلّ الصّحيحة على حجّة الاستصحاب، ولكن بمقدار أضيق من المطلوب.

ولا يخفى أنّ أحداً ممّن ذكر (العهد) في المقام مثل الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته وغيرهما لا يقصد به العهد الذكري بالمعنى الضيق المعروف، بل الظاهر إرادة المعنى الواسع، بأن يراد من اليقين نوع اليقين في باب الوضوء، لأنّ الأمر في حجّة الاستصحاب دائر بين اختصاصها باب الوضوء وشمولها لغيره، لا أنّه دائر بين اختصاصها بيقين شخصي وشمولها لباب الوضوء، وسيأتي من المصنّف رحمته ما يؤيد هذا الملحظ، فليُتدبّر.

الجواب الثاني: أنّ الظاهر من لفظ (اليقين) في «ولا ينقض اليقين بالشك» هو مطلق اليقين الأعم من اليقين المتعلّق بالوضوء وببقية الأبواب، من جهة ظهور

اللام في (اليقين) في كونها للجنس.

وهذا الجواب ذكره صاحب الكفاية رحمته في المقام لردّ الاعتراض^(١)، وهو يشتمل على ثلاثة وجوه ومؤيّد، لم يُشر المصنّف رحمته إلى أيّ منها هنا، بل اعتمد في جوابه على ما ذكره رحمته في الصّحيحة الثالثة الآتية^(٢)، وذكره المحقق النائيني رحمته أيضاً^(٣)، ومَرَّت الإشارة إليه قريباً من أنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي الإطلاق في لفظ (اليقين)، فإنّ المناسب لعدم نقض الشكّ (بها هو) لليقين هو عدم نقضه لأيّ يقين، فكما أنّ الشكّ لم يُردّ به شكّ معيّن، فينبغي أن يكون اليقين كذلك، ويكون معنى الكبرى هو أنّ الشكّ (بها هو شكّ) لا ينقض اليقين (بها هو يقين)، ولا يناسب أن يُلتزم بالإطلاق في جانب الشكّ، ولا يُلتزم به في جانب اليقين، لأنّ مناسبة الحكم والموضوع تأبى عن مثل هذا التفكيك.

إنّ قلت: إذا لم يكن قوله: «(من وضوئه)» صالحاً لتقييد (اليقين) في: «(لا ينقض اليقين بالشكّ)»، فلا أقلّ من أن يكون بمنزلة القدر المتيقّن التخاطبي المانع من التمسك بالإطلاق على رأيه رحمته وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته.

قلت: مقتضى كون قوله: «(لا ينقض اليقين بالشكّ)» بمثابة قاعدة كبرى هو أن يكون أوسع دائرة وأكثر مصاديق من قوله: «(فإنّه على يقين)»، وإلا لم يصحّ أن يكون هذا صغرى، وذاك كبرى، وحيث إنّ الصّغرى متعلّقة بباب الوضوء، فلا بدّ

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٦.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

من كون الكبرى شاملة له ولغيره من الأبواب الفقهية قضاءً لحقّ الكبرى، ومن ثمّ لا يكون قوله: «(من وضوئه)» مانعاً من انعقاد الإطلاق لليقين، فضلاً عن أن يكون مقيداً، بل يكون ذكره باعتبار أن المورد خاصّ، وليس لأجل التقييد أو منع انعقاد الإطلاق.

الجواب الثالث: سلّمنا أن اللام في (اليقين) للعهد، ولكن مع هذا لا يختصّ (اليقين) بباب الوضوء بل يبقى شاملاً له ولغيره، لأنّ اختصاص (اليقين) بباب الوضوء يبتني على كون قيد (من وضوئه) متعلّقاً بلفظ (اليقين) ليراد منه (اليقين بالوضوء)، ويكون هو الحدّ الأوسط في القياس، ولكن يمكن جعل القيد متعلّقاً بما تعلّق به قوله: «(إنّاه على يقين)»، وهو الكون المحذوف، وتقدير الكلام: «(إنّاه كائن - من ناحية وضوئه - على يقين)» أو «(إنّاه مستقرّ على اليقين من ناحية وضوئه)» كما ذكر المحقق الأصفهاني ^(١)، وبهذا يبقى لفظ (اليقين) مطلقاً وخالياً عن التقييد بـ (من وضوئه)، ويرتفع الاعتراض، وهذا الجواب ذكره صاحب الكفاية ^(٢) أيضاً^(١).

الاعتراض الثاني: أن الصّحيحة أجنبية عن باب الاستصحاب، لأنّ موردّها هو قاعدة (المقتضي والمانع)، وذلك لتغاير المتيقّن والمشكوك، فإنّ متعلّق اليقين هو الوضوء (الذي هو فعلٌ خارجي مؤلّف من غسّلتين ومَسّحتين)، في حين أنّ متعلّق الشكّ هو وجود المانع من تأثير الوضوء وترتّب أثره وهو الطّهارة، وبهذا

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٤٥ ت ١٨ .

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٠ .

ينتفي الركن الخامس للاستصحاب (أي وحدة متعلقي اليقين والشك)، وذلك لأن الموضوع (بمعنى الغسلتين والمسحنتين) فعلٌ متصرّم نظراً إلى أنّ الأفعال لا بقاء لها في الخارج، والموضوع الذي يُتصوّر بقاءه إنّما هو الأثر المترتب على تلك الأفعال الأربعة (أعني الطّهارة)، وبهذا يصير المورد صغرى لقاعدة (المقتضي والمانع).

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاعتراض بما حصّله أنّ (الموضوع) المذكور في الصّحيحة لا يراد منه السبب (أي الغسلتان والمسحّتان) ليقال إنّهُ أمر متصرّم لا ثبات له في الوجود، بل المراد منه حينها يذكر في الروايات هو أثره (وهو الطّهارة)، الذي تكون له استدامة في الوجود إلى أن يطرأ ما يرفعه، فيكون من باب إطلاق السبب (أي الموضوع بمعنى الأفعال) وإرادة المسبّب (وهو الطّهارة)، ويكون معنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» هو «فإنّه على يقينٍ من طهارته».

والشاهد على هذا أنّ السائل نفسه قد استعمله في (الأثر) بقوله: «ينام وهو على وضوء»، فإنّ الموضوع - بمعنى الفعل الخارجي - قد تصرّم وانتهى، فلا يكون إسناد النّوم إليه عندئذ حقيقياً إذا كان المراد من (الموضوع) هو السبب، ولا يخفى الوجه في جعل هذا شاهداً لا دليلاً.

الاعتراض الثالث: أنّ هذه الصّحيحة وسائر أخبار الاستصحاب العامة وإن كان المعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّة الاستصحاب مطلقاً - أي حتى لو كان الشكّ في أصل استعداد المستصحب للبقاء والاستمرار المعبر عنه بـ (الشكّ من جهة المقتضي) - إلا أنّها إنّما تدلّ على الحجّة في خصوص مورد الشكّ في طروء الرّافع ولا تعمّ مورد الشكّ من جهة المقتضي، حتى لو التزمنا بعمومها

لسائر الأبواب وعدم اختصاصها باب الموضوع.

وهذا الاعتراض قد ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١)، وبناءً عليه تكون أخبار باب الاستصحاب (العامة والخاصة) دالة على القول المختار عنده (أي القول التاسع)، وهو من أهم وأدق الاعتراضات الواردة على الاستدلال بهذه الصّحيحة وأخواتها على عموم حجّة الاستصحاب، وسيأتي الجواب عنه بعد الفراغ من الأخبار.

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته أنّ المحقق الخوانساري رحمته هو مَنْ فتح باب هذا الاعتراض في شرحه للدروس (٢)، ونظره إلى قوله المحقق المذكور: «فإذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يُعلم وجود ما يجعل مزيلاً له» (٣)، ومحلّ الشاهد فيه واضحٌ، ودلالته على القول المذكور لا تحتاج إلى بيان.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٨ .

(٢) أي: كتاب (الدروس الشّريعة في فقه الإمامية) للشّهاد الأول رحمته.

(٣) مشارق الشّمس في شرح الدروس ج ١ ص ٧٦ ط ق.

الاعتراضات الواردة على الاستدلال^(١)

هذا، وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصّحيحة من عدّة وجوه^(٢):

منها: ما أفاده الشيخ الأنصاري، إذ قال: «ولكنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في (اليقين) للجنس^(٣)؛ إذ لو كانت للعهد^(٤) لكانت الكبرى - المنضمّة إلى الصّغرى - {ولا ينقضّ اليقين بالوضوء بالشكّ}، فيُقيد قاعدةً كُليّةً في باب الوضوء^(٥)» إلى آخر ما أفاده، ولكنّه استظهر أخيراً كونَ اللام للجنس^(٦).

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) تطرّق المصنّف رحمته الله لثلاثة منها، وهي متفاوتة من ناحية الانتهاء إلى دلالة الصّحيحة على (قاعدة اليقين) تارةً، أو قاعدة (المقتضي والمانع) ثانيةً، أو تفصيل المحقق والشيخ الأعظم رحمتهما الله ثالثةً.

(٣) وعدم وجود آية خصوصية لمُتعلّقهِ المذكور في الصّحيحة، كي يُستفاد منها حجّية الاستصحاب في جميع الأبواب.

(٤) كلمة (العهد) وإنّ كانت تنصرف إلى الخارجي، ولكنّ إرادة الشيخ الأعظم رحمته الله هذا المعنى منها بعيدةٌ، فيرجح أن يكون مراده هو المعنى الثاني للعهد.

(٥) هذا قرينة على عدم كون مراده من العهد هو العهد الخارجي، كما لا يخفى.

(٦) بالمعنى المعروف عند أهل العربية، حيث قال رحمته الله: «لكنّ الإنصاف أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمّنة لعدم

أقول^(١): إنَّ كون اللام للعهد^(٢) يقتضي أن يكون المراد من (اليقين) في الكبرى^(٣) شخصَ اليقين المتقدم^(٤) فإنَّ هذا هو معنى (العهد)^(٥)، وعليه، فلا تفيد قاعدةً كليةً حتى في باب الموضوع^(٦).

نقض اليقين بالشك»، ومراده أنَّ ذكر قضية «لا ينقضُ اليقينَ بالشك» قرينةٌ على إرادة العموم لكلِّ يقينٍ أيًّا كان متعلِّقه.

(١) شروعٌ في ردِّ هذا الإشكال، وسيذكر ثلاثة أجوبة، وقوله: «إنَّ كون اللام للعهد...» أول هذه الأجوبة.

(٢) الخارجي، كما فهمه المصنّف رحمته الله ابتداءً من كلام الشيخ الأعظم رحمته الله، مع أنَّه لا يأبى عن إرادة المعنى الثاني للعهد أو الجنس، كما سيعترف به رحمته الله بعد قليل، بل يمكن ادِّعاء ظهور الكلام في المعنى الثاني، فليُتدبَّر.

(٣) أي: في ما هو بمنزلة الكبرى، يقصد قوله: «ولا ينقضُ اليقينَ بالشك».

(٤) وهو ذاك اليقين الجزئي (الحاصل عند ذاك السائل في الوقت المعين)، المتعلِّق بوضوئه، وهذا اليقين لا ينطبق على أيِّ يقين آخر في الخارج، فإنَّ هذا هو معنى كونه شخصياً، كما لا يخفى.

(٥) أي: الخارجي، وهو المنسب من اللفظ، فتكون اللام في لفظ (اليقين) كاللام في لفظ (الرسول) في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ (المزمل: ١٥-١٦)، من ناحية سَبَق ذكر (رسول) في الآية.

(٦) كما هو واضح، لأنَّ المراد من لفظ (اليقين) - بناءً على إرادة العهد الخارجي - هو يقين شخصي (أي جزئي حقيقي) لا ينطبق على أيِّ يقين آخر في الخارج.

ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة (العهد) من اللام بل ذلك مستهجنٌ جداً؛ فإنَّ ظاهر^(١) الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى^(٢)، لا سيما مع إضافة كلمة (أبداً)^(٣)، فيتعيّن أن تكون اللام للجنس^(٤).

ولكن مع ذلك، هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكلّ يقين حتى في غير الوضوء^(٥)؛ لإمكان أن يُراد (جنسُ اليقين بالوضوء)^(٦) بقرينة تقييده في الصغرى

(١) هذا بيانٌ لوجه الاستهجان، وهو المخالفة لظهور الكلام جداً في التأسيس لقاعدة عامة شاملة لجميع الأبواب من دون اختصاص بباب الوضوء، فضلاً عن الاختصاص باليقين الصادر من ذاك الشخص.

(٢) أي: تطبيق «عدم جواز نقض اليقين {بما هو يقينٌ} بالشك {بما هو شكٌ}» على «كون الشخص متيقناً بوضوئه».

(٣) فوجود هذه الكلمة يؤيد ظهور الكلام في التأسيس لقاعدة عامة، ولا يخفى وجه جعلها مؤيداً لا دليلاً.

(٤) مراده (عليه السلام) بالمعنى الأعم الشامل للجنس (المقابل للعهد) المذكور في النحو، وللعهد بمعنى جديد، ولا مشاحة في تسميته بـ(العهد الجنسي).

(٥) هذا مرتبطٌ بالنفي، أي: (التعميم)، وليس بالنفي، فليُتفَت.

(٦) فاللام عهدية، ولكنّ اليقين لا يختصّ باليقين الشخصي الحاصل عند السائل، بل يشمل كلّ يقين متعلّق بباب الوضوء حصراً، وهذا هو المعنى الجديد للعهد أو للجنس، وهو ما يكون أوسع دائرة من (العهد الخارجي) المتعارف، ولكنه في نفس الوقت أضيق دائرة من (الجنس المتعارف).

به^(١)، لا كُلُّ يَقِينٍ^(٢)، فيكون ذلك^(٣) من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب^(٤)،
 فيمنع من التمسك بالإطلاق^(٥)، كما سَبَقَ نظيره^(٦)، وهذا الاحتمال^(٧) لا ينافي كونَ
 الكبرى كَلِيَّةً، غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء^(٨).
 فيتضح أنّ مجرد كون اللام للجنس لا يتمّ به الاستدلال^(٩) مع تقدّم ما يصلح

-
- (١) أي: تقييد (اليقين) بـ(الوضوء) في قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه».
- (٢) ولو كان في غير باب الوضوء، فلا يراد من الجنس عندئذٍ الجنس المتعارف في علم النحو؛ لوجود مانع من انعقاد هذا الإطلاق بعرضه العريض.
- (٣) أي: تقييد (اليقين) بـ(الوضوء) في الصّغرى.
- (٤) وفاقاً لصاحب الكفاية تثنّى، كما مرّ في محله.
- (٥) سيعدل المصنّف رحمته الله بعد قليل عن دعوى أنّ قيد (من وضوئه) بمنزلة (القدر المتيقّن التخاطبي) المانع من الإطلاق.
- (٦) في نفس هذه الصّحيحة، فإنّها واردة في شُبْهة موضوعية، وهذا مصداق للقدر المتيقّن في مقام التخاطب، فيمنع من شمول الصّحيحة لمطلق الشُّبْهات.
- (٧) وهو حَمَلُ اللام في (اليقين) على إرادة الجنس بمعنى جديد غير مألوف.
- (٨) فالكلية لها مراتب من حيث السّعة والضيق، فكما تصدق الكلية بإرادة مطلق الأبواب، فكذلك تصدق بإرادة (باب الوضوء) حصراً، ولا مشاحة فيه.
- (٩) لوضوح أنّ مراد المستدلّ بهذه الصّحيحة وغيرها إثبات حجّة الاستصحاب في عاقبة الأبواب لا في خصوص باب الوضوء، وهذا لا يكون إلا مع حَمَلِ اللام في (اليقين) على إفادة (الجنس) بعرضه العريض.

للقريئة^(١)، ولعلّ هذا^(٢) هو مراد الشيخ من التعبير بـ(العهد)، ومقصوده تقدّم القريئة^(٣)، فكان ذلك^(٤) تسامحاً في التعبير^(٥).

وعلى كلّ حال^(٦)، فالظاهرُ من الصّحيحة (ظهوراً قوياً) إرادةُ مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء؛ وذلك لمناسبة الحكم والموضوع^(٧)، فإنّ المناسب لعدم

(١) ويمنع من الإطلاق، وهو سبق ذكر (اليقين) في الصّغرى مقيداً بالوضوء، وهذا من نتائج بناء المصنّف رحمته الله على اعتبار انتفاء (القدر المتيقّن التخاطبي).

(٢) أي: حمّل اللام على إفادة (العهد) بالمعنى الجديد الذي يكون برزخاً بين (العهد الذكري) و(الجنس) المعروفين في علم النحو.

(٣) أي: ما يصلح للقريئة، وهو قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه».

(٤) أي: إطلاق كلمة (العهد) وإرادة هذا المعنى الجديد منها.

(٥) وجه التسامح هو أنّ كلمة (العهد) تنصرف عند الإطلاق إلى العهد الخارجي بالمعنى المعروف في علم النحو، وليس إلى العهد (بالمعنى الجديد)، أي الأوسع من العهد الذكري والأضيق من الجنس المتعارف.

(٦) شروع في ذكر الجواب الثاني، وهو كذلك في الكفاية، ومحصّله أنّ اللام ظاهرة في الجنس إلا إذا وُجدت قريئة توجب حملها على العهد، وهي مفقودة في المقام، لأن مجرد سبق (اليقين) في قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا يكفي في منع انعقاد الإطلاق في (اليقين)، وذلك لوجهين.

(٧) هذا هو الوجه الأول، ومُسْتَدَّه هو المقابلة بين (الشكّ) و(اليقين)، وقد ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في تقريب الاستدلال بالصّحيحة الثالثة الآتية.

النَّقْضُ بالشكِّ (بما هو شكٌّ) ^(١) هو اليقين (بما هو يقينٌ) ^(٢) لا (بما هو يقينٌ بالوضوء)، لأنَّ المقابلةَ بين (الشكِّ) و(اليقين) وإسنادَ (عدم النِّقْضِ) إلى (الشكِّ) تجعل اللفظَ ^(٣) كالصَّريح في أن العِبرة في عدم جواز النِّقْضِ هو جهة اليقين (بما هو يقينٌ) ^(٤) لا اليقين المقيّد بالوضوء من جهة كونه مقيّداً بالوضوء ^(٥).

ولا يصلح ^(٦) ذكر قيد (من وضوئه) في الصَّغرى أن يكون قرينةً على التقييد في الكبرى ^(٧)، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب ^(٨)، لأنَّ طبيعة الصَّغرى أن تكون في دائرة أضيق من دائرة الكبرى ^(٩)، ومفروض المسألة في

(١) أي: مطلق الشكِّ من دون خصوصية لكونه شكّاً في طروء الحدّث أو في غيره.

(٢) أي: مطلق اليقين أيضاً من دون خصوصية لكونه متعلّقاً بالوضوء.

(٣) وهو لفظ (اليقين) في الكبرى: «ولا ينقضُّ اليقين بالشكِّ».

(٤) أو قلّ: جهة الاستحكام والإبرام في اليقين، وهي لا تتأثر بشخص المتعلّق من حيث إنّه وضوءٌ أو غيره.

(٥) كما هو نتيجة حمل اللام في (اليقين) على إفادة (العهد).

(٦) دَفْعُ دَخْلٍ قد يورد لمنع حمل اللام على الجنس تمسكاً بسبق ذكر (اليقين) في الصَّغرى مقيّداً بـ(من وضوئه)، وتقدّم توضيحهما بصيغة (إن قلتَ، قلتُ).

(٧) وكون المراد من (اليقين) في الكبرى خصوص (اليقين بالوضوء).

(٨) الذي يمنع من انعقاد الإطلاق في (اليقين)، ولا يوجب حملَه على المقيّد.

(٩) وإلا لزم الخُلُف، وعدم صحّة كون ما ادّعي أنّه صغرى بصغرى، وكذا يلزم عدم صحّة كون ما ادّعي كونه كبرى بكبرى.

الصَّغْرَى بَابُ الْوُضُوءِ، فَلَا بَدَّ مِنْ ذِكْرِهِ^(١).

وعليه^(٢)، فلا يبعد أَنَّ مُؤَدَّى الصَّغْرَى هَكَذَا: «فَإِنَّهُ مِنْ وَضُوئِهِ عَلَى يَقِينٍ»^(٣)،
فَلَا تَكُونُ كَلِمَةً (مِنْ وَضُوئِهِ) قِيداً لِلْيَقِينِ^(٤)، يَعْنِي أَنَّ الْحَدَّ الْأَوْسَطَ الْمُتَكَرَّرَ هُوَ
(الْيَقِينِ)^(٥) لَا (الْيَقِينِ مِنْ وَضُوئِهِ)^(١).

(١) أَي: ذِكْرُ قَيْدِ (مِنْ وَضُوئِهِ)، فَالْغَرَضُ مِنْهُ هُوَ إِفَادَةُ أَنَّ الْمُرَادَ الَّذِي طُبِّقَتْ عَلَيْهِ
الْكِبْرَى مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ (بَابُ الْوُضُوءِ)، وَلَيْسَ الْمَنْعُ مِنْ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ فِي
كَلِمَةِ (الْيَقِينِ) فَضْلاً عَنْ إِفَادَةِ التَّقْيِيدِ وَحْضَرِ (الْيَقِينِ) فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَقَطْ.

(٢) هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الثَّالِثُ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي الْكِفَايَةِ أَيْضاً، وَمَحْصَلُهُ أَنَّ (الْيَقِينِ) يَبْقَى
شَامِلاً لِلْيَقِينِ فِي بَابِ الْوُضُوءِ وَغَيْرِهِ حَتَّى لَوْ سَلَّمْنَا بِأَنَّ اللَّامَ فِيهِ لِلْعَهْدِ، وَذَلِكَ
لَأَنَّ كَلَامَ مِنَ التَّقْيِيدِ وَانْتِفَاءِ الْإِطْلَاقِ يَبْتَنِي عَلَى تَعَلُّقِ قَيْدِ (مِنْ وَضُوئِهِ) بِ(الْيَقِينِ) فِي
«فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ»، مَعَ أَنَّ (مِنْ وَضُوئِهِ) مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ (كَائِنْ) مِثْلاً، أَوْ
قُلْ: يَتَعَلَّقُ (مِنْ وَضُوئِهِ) بِنَفْسِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ»، أَيِ الْكَوْنِ الْمَحْذُوفِ.

(٣) أَي: «فَإِنَّهُ كَائِنٌْ - مِنْ نَاحِيَةِ وَضُوئِهِ - عَلَى يَقِينٍ»، وَثَمَرَتُهُ بَقَاءُ لَفْظِ (الْيَقِينِ)
مُطْلَقاً غَيْرَ مَقْيَّدٍ بِكَوْنِهِ فِي بَابِ الْوُضُوءِ، لِأَنَّ (مِنْ وَضُوئِهِ) قَيْدٌ لَلْفِظِ مَحْذُوفٍ.

(٤) أَصْلاً، كَيْ يُلْزَمَ كَوْنُ الْمُرَادِ مِنْهُ خُصُوصَ الْيَقِينِ فِي بَابِ الْوُضُوءِ، وَلَا بِمَنْزِلَةِ
الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ التَّخَاطُبِي كَيْ تَمْنَعَ مِنْ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ فِي الْكِبْرَى.

(٥) الْمَطْلُوقُ غَيْرُ الْمَقْيَّدِ بِبَابِ الْوُضُوءِ، وَهَذَا تَمَّ دَلَالَةُ الصَّحِيحَةِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُجَّةِ
لِلْإِسْتِصْحَابِ فِي عَامَّةِ الْأَبْوَابِ الْفَقْهِيَّةِ.

(١) كَمَا يَدَّعِي الْمُسْتَشْكِلُ، وَلَأَجْلِهِ حَمَلَ اللَّامَ فِي (الْيَقِينِ) عَلَى إِفَادَةِ الْعَهْدِ.

ومنها: ^(١) أن الوضوء أمرٌ آتي متصرّماً ليس له استمرارٌ في الوجود ^(٢)، وإنّما الذي إذا ثبت استدام هو أثره (وهو الطّهارة) ^(٣)، ومتعلّق اليقين في الصّحيحة هو الوضوء لا الطّهارة ^(٤)، ومتعلّق الشكّ هو المانع ^(٥) من استمرار الطّهارة (أثر المتيقّن) ^(٦)، فيكون الشكّ في استمرار أثر المتيقّن لا المتيقّن نفسه ^(٧).

وعليه، فلا يكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشك ^(١)، فانخرم الشرط الخامس

(١) هذا هو الاعتراض الثاني، وتقديره: أن مورد الصّحيحة هو (قاعدة المقتضي والمانع)؛ لاختلاف المتعلّقين، فإنّ متعلّق اليقين هو السّبب (أي الوضوء)، ومتعلّق الشكّ هو وجود المانع عن استمرار المسبّب وبقائه، فيتنفى ركن اتحاد المتعلّقين.

(٢) ضرورة أن الوضوء عبارة عن الغسلتين والمسحّتين، وهذه الأفعال الأربعة تحدث وتنتهي بعد حينٍ، بمجرد الفراغ منها.

(٣) فهي التي من شأنها البقاء والدوام بعد التحقق، وهذا إشارة إلى التفصيل المختار عند الشيخ الأعظم رحمته وفقاً للمحقق رحمته.

(٤) لأن الإمام عليه السلام قال: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» ولم يقل: «فإنّه على يقينٍ من طهارته» مثلاً.

(٥) أي: طرؤ المانع وعروضه في الزمان اللاحق المتأخّر عن زمان اليقين.

(٦) لأنّ الشكّ في البقاء لا بدّ من أن يتعلّق بالشيء الذي يكون من شأنه البقاء والاستمرار، وما هكذا شأنه إنّما هو (الطّهارة) لا (الوضوء)، كما مرّ آنفاً.

(٧) المتيقّن هو الوضوء، وأثره هو الطّهارة.

(١) لأنّ لدى الشخص عندئذٍ يقيناً سابقاً بالوضوء، وشكاً لاحقاً في بقاء الطّهارة.

في الاستصحاب، ويكون ذلك مورداً لقاعدة (المقتضي والمانع)، فتكون الصحيحة دليلاً عليها^(١)، لا على (الاستصحاب).

وفيه^(٢): أن الجمود على لفظ (الوضوء)^(٣) يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة (الطهارة) التي هي أثر له، بإطلاق السبب وإرادة المسبب^(٤)، ونفس صذر الصحيحة: «الرجل ينام وهو على وضوء» يشعر بذلك^(٥)، فالتبادر والظاهر من قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» أنه متيقن بالطهارة المستمرة^(٦) لولا الرفع لها^(٧)، والشك إنما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع^(٨).

(١) أي: على قاعدة المقتضي والمانع.

(٢) محصل الجواب: منع إرادة السبب من لفظ (الوضوء) بل المراد منه هو المسبب (أي الأثر)، وهو قابل للدوام والبقاء.

(٣) في قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه».

(٤) أي: من باب استعمال اللفظ الدال على السبب (وهو الوضوء) وإرادة معنى المسبب (وهو الطهارة)، وهذا من باب المجاز المرسل في بادئ الأمر.

(٥) أي: بأن الاستعمال كذلك؛ فإن الرجل ينام على طهارة، لأنها هي الباقية فعلاً، لا أنه ينام على وضوء؛ فإن الوضوء (أي الأفعال) ينعدم بمجرد الفراغ منه.

(٦) أي: التي لها القابلية على الاستمرار إلى أن يطرأ ما يرفعها ويزيلها.

(٧) من نوم أو حدث ونحوهما.

(٨) فممنشأ الشك اللاحق إنما هو احتمال عروض رافع كالنوم، وليس بمنشؤه هو الشك في أصل قابلية الطهارة للبقاء والاستمرار.

فيكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشك^(١)، فما أبعداها عن قاعدة المقتضي والمانع^(٢).
ومنها: (٣) ما أفاده الشيخ الأنصاري في مناقشة جميع الأخبار العامة^(٤) المستدلّ بها على حجّية مطلق الاستصحاب^(٥)، واستنتج من ذلك أنّها مختصةٌ بالشكّ في الرّافع^(٦)، فيكون الاستصحاب حجّةً فيه فقط.

(١) وهو الطّهارة، لأنّ الشخص متيقّنٌ من حدوث الطّهارة في الزمان السّابق، ولكنه شاك في بقاء هذه الطّهارة في الزمان اللاحق.

(٢) كنايةٌ عن شدة بُعْد الصّحيحة عن إفادة (قاعدة المقتضي والمانع)، ووجه التعجّب هو وضوح اتحاد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

(٣) هذا هو الاعتراض الثالث والأخير على الاستدلال بهذه الصّحيحة لإثبات حجّية الاستصحاب في جميع الأبواب من دون استثناء، وقد ذكره الشيخ الأعظم تذكّر بعد فراغه من ذكر الأخبار العامة للاستصحاب.

(٤) التقييد بـ(العامة) احترازٌ عن الأخبار الخاصّة التي ذكرها الشيخ الأعظم تذكّر بعد ذلك، ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الآتية.

(٥) سواء أكان الشكّ فيه من جهة احتمال طروء الرّافع أم كان من جهة عدم إحراز أصل قابلية الشيء المتيقّن للدوام والبقاء إلى الزمان اللاحق، والمشكلة إنّما هي في الصّورة الثانية.

(١) أي: صورة الشكّ في عروض الرّافع مع إحراز قابلية الشيء المتيقّن للبقاء والدوام، ولا دلالة لها على الحجّية في صورة الشكّ من جهة المقتضي نفسه، وهذا التفصيل هو مختار الشيخ الأعظم تذكّر، كما مرّ مراراً.

قال رحمه الله: «فالمعروفُ بين المتأخّرين الاستدلالُ بها على حجّية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأملٌ، قد فتّح بابُه المحقّقُ الخوانساري^(١) في شرح الدّروس^(٢)»، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في آخر الأخبار بيانُ هذه المناقشة ونقدُها^(٣).

-
- (١) على الرغم من كونه مختلفاً بعض الشيء مع المحقق تيّز، كما تقدّم.
- (٢) يقصد شرح كتاب (الدروس الشّريعة في فقه الإمامية) للشهيد الأول تيّز، المسمّى (مشارك الشّمس في شرح الدروس) حيث قال: «واعلم أنّ الاستفادة ممّا يُعتمد عليه من هذه الأخبار...، حجّية الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع، بقرينة لفظ (النّقض)، فإنّ المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقّن للبقاء على تقدير عدم طرؤ الناقض المشكوك فيه».
- (٣) عند الحديث عن مدى دلالة أخبار الباب العامّة على القول التاسع الذي يختاره الشيخ الأعظم تيّز وفاقاً للمحقق تيّز.

الخبر الثاني: صحيحة زرارة الثانية

وهو ما رواه الشيخ الطوسي رحمته في التهذيبين بإسناده عن زرارة أيضاً: «قلتُ له: أصاب ثوبي دُم رُعافٍ أو غيره أو شيءٌ من المني، فعلمتُ أثره إلى أن أصيبَ له الماء، فحضرتِ الصَّلَاةَ، ونسيتُ أنْ بثوبي شيئاً، وصليتُ، ثمَّ إنِّي ذكرتُ بعد ذلك؟ قال: تعيدُ الصَّلَاةَ وتغسله.

قلتُ: فإنْ لم أكنُ رأيتُ موضعه وعلمتُ أنه أصابه فطلبتُه ولم أقدرُ عليه، فلمَّا صليتُ وجدته؟ قال: تغسله وتعيدُ.

قلتُ: فإنْ ظننتُ أنه أصابه ولم أتيقنْ، فنظرتُ ولم أرَ شيئاً، فصليتُ فيه، فرأيتُ فيه؟ قال: تغسله ولا تعيدُ الصَّلَاةَ.

قلتُ: لم ذلك؟ قال: لأنك كنتَ على يقينٍ من طهارتك فشككتَ، وليس ينبغي لك أن تنقضَ اليقينَ بالشكِّ أبداً.

قلتُ: فلإنِّي قد علمتُ أنه قد أصابه ولم أذرِ أينَ هو فأغسله؟ قال: تغسلُ من ثوبك الناحيةَ التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكونَ على يقينٍ من طهارتك.

قلتُ: فهل عليّ إنْ شككتُ أنه أصابه شيءٌ أنْ أنظرَ فيه؟ قال: لا، ولكنك إنَّما تريد أن تذهبَ بالشكِّ الذي وقع في نفسك.

قلتُ: إنْ رأيتهُ في ثوبي وأنا في الصَّلَاة؟ قال: تنقضُ الصَّلَاةَ وتعيدُ إذا شككتَ في موضعٍ منه ثمَّ رأيته، وإنْ لم تشكَّ ثمَّ رأيته رطباً قطعتَ الصَّلَاةَ وغسلته، ثمَّ بنيتَ

على الصَّلَاة، لأنَّك لا تدري لعلَّه شيءٌ أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقينَ بالشكِّ»^(١).

وقبل الخوض في دلالة الصَّحِيحة على حُجَّة الاستصحاب مطلقاً ينبغي ذكر مقدمة، وهي أنَّها أيضاً وردت مُضَمَّرَة كسابقتهما بحسب نقل شيخ الطائفة تَهْذِيبُهَا في التهذيبين، فالكلام فيها (إشكالاً وجواباً) كالكلام في سابقتهما تماماً.

والتعبير عنها بـ(الصَّحِيحة) يبتني على القول بوثاقة (إبراهيم بن هاشم) - والد علي القمي صاحب التفسير - بالنَّظَرِ إلى أنَّ باقي أفراد السَّنَد كُلِّهِم إماميون ثقات، وهناك كلام في وثاقته وعدمها، بمعنى ثبوت حُسْنِهِ لا الخدش فيه، فتكون الرواية حَسَنَةً على أَقْلٍ تقدير؛ لعدم النصِّ على وثاقة الوالد، ولم يرد في حقِّه سوى ما ذكره الشيخان النجاشي والطوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أصلُهُ من الكوفة، وانتقل إلى قم، وأصحابنا يقولون: إِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ نَشَرَ حَدِيثَ الْكُوفِيِّينَ بِقُمٍ»^(٢)، وقمَّ المقدَّسة آنذاك معروفةً بتشدِّدها في قبول الأحاديث، وقد استفاد السيد الخوئي تَهْذِيبُهَا وثاقته من هذه العبارة.

مضافاً إلى إكثار ابنه (علي) الرواية عنه في تفسيره، بل قال تَهْذِيبُهَا: «(لا ينبغي الشكُّ في وثاقة إبراهيم بن هاشم)»^(١)، وقد نقل الشيخ الكليني تَهْذِيبُهَا ما يقرب من ثلث روايات (الكافي) عن علي بن إبراهيم، وهذا هو ظاهر المصنَّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضاً، من خلال وصفه للرواية بـ(الصَّحِيحة).

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٢١ - ٤٢٢، الاستبصار ج ١ ص ١٨٣ ح ١٣.

(٢) رجال النجاشي ص ١٦، فهرست الشيخ ص ٣٥ - ٣٦.

(١) معجم رجال الحديث ج ١ ص ٢٩١.

وباتضح هذه المقدمة، فإنَّ الصَّحِيحة تشتمل على ستة أسئلة موزعة على ست فقرات، والذي يهتَمُّ منها ويرتبط بالدلالة على حجّة الاستصحاب مطلقاً سؤالان فقط (الثالث والسادس)، وقيل بإضافة السؤال الرابع إليهما، ومن هنا يقع الكلام في هذه المواضع الثلاثة من الصَّحِيحة:

الموضع الأول: الفقرة الثالثة المتمثلة بقوله ﷺ في جواب السؤال الثالث: «لَأَنْتَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ...»، ومحلُّ الاستدلال بهذه الفقرة يبتني على أحد احتمالين في المراد من لفظ (اليقين) الوارد فيها:

الاحتمال الأول: أن يراد منه اليقين بالطَّهارة (طهارة الثوب) الحاصل قبل ظنِّ إصابة النجاسة، وهذا هو الظاهر من الرواية، ويكون قول السائل: «فَنظَرْتُ وَلَمْ أَرُ شَيْئاً» كنايةً عن عدم حصول العلم بإصابة النجاسة لثوبه، ولا دلالة له على حصول اليقين بعدم الإصابة؛ فإنَّ عدمَ وجدان النجاسة لا يقتضي العلم بعدم وجودها، أي لا يوجب اليقينَ بطهارة الثوب، فيتم الاستدلال بالصَّحِيحة على المطلوب - كما ذكر صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما (١) - لأنَّ السائل كان متيقناً بالطَّهارة قبل حصول الظنِّ بالنجاسة (أي الشكَّ بها)، وهذا اليقين لا يزول بسبب حصول الشكَّ عنده بعد الصَّلَاة، واحتماله وقوع النجاسة قبلها وبعد الساعة الأولى، بل هذا اليقين - لأجل حصوله قبل النَّظَر - يكون باقياً بعد الصَّلَاة، ولا يسري إليه الشكُّ المتأخّر.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٣، فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٤٠ - ٣٤١، أجود التقريرات ج ٤ ص ٣٩.

وبعبارة أوضح: السائل كان على يقينٍ من طهارة ثوبه في الساعة الأولى، ثم حصل عنده ظنٌ بالنجاسة في الساعة الثانية، فنظر في ثوبه وتفحصه فلم ير شيئاً، ولم يجد النجاسة، وفي الساعة الثالثة صلى رغم احتمال إصابته النجاسة لثوبه، وبعد الصلاة رأى النجاسة على ثوبه، وحيث إنه يحتمل حدوثها قبل الصلاة، فقد حصل عنده شكٌ في إصابته النجاسة لثوبه بعد الساعة الأولى التي كان فيها على يقين من طهارة ثوبه، والإمام عليه السلام قد حكّم بعدم وجوب إعادة الصلاة من باب إجراء استصحاب اليقين بالطهارة الذي حصل عنده قبل الظنّ بالإصابة، ولم يعتنِ باحتمال النجاسة الذي حصل عند السائل بعد الصلاة، لأنّ هذا الشك لا يسري إلى اليقين السابق عليه، ولو أراد السائل الاعتناء بهذا الشك لزم نقض اليقين بالشك، وهذا لا ينبغي صدوره منه استناداً إلى الأمر المركوز في نفوس العقلاء من أن اليقين (بما هو يقين) لا يُنقض بالشك أبداً.

ونتيجة لعدم تزلزل اليقين السابق وعدم سريان الشك اللاحق إليه، لا يكون للصّحيحة أيّ تعلّق بقاعدة اليقين، كما سيتضح قريباً.

الاحتمال الثاني: أن يراد من لفظ (اليقين) فيها اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر والفحص، ويكون قول السائل: «(ولم أر شيئاً)» كنايةً عن حصول اليقين بطهارة ثوبه، فهو عندما حصل عنده ظنٌ بإصابة النجاسة لثوبه نظر فيه وتفحص، وبسبب هذا النظر والفحص حصل عنده يقينٌ بعدم الإصابة، ومن الطبيعي أنّ الشك الحاصل بعد الصلاة بسبب رؤية النجاسة يكون سارياً إلى اليقين السابق بالطهارة ومزياً له، فتكون الصّحيحة مرتبطة بقاعدة (اليقين) لا الاستصحاب، لأنّه يحتمل

أن تكون هي نفس النجاسة التي خفيت عليه حين النَّظَر والفحص، ولازمه تعلق الشكِّ بأصل ما تعلق به اليقين السابق لا ببقائه.

وعندئذٍ تدرج إعادة الصلاة في باب نقض اليقين (المتعلق بالطهارة) باليقين (المتعلق بالنجاسة) لا في باب (نقض اليقين بالشك)، كي تشملها كبرى «لا ينقض اليقين بالشك».

وهذا الاحتمال - كما قد ذكر الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما ^(١) - مخالفٌ للظاهر، لأنّه يبتني على أن يكون المراد من (عدم رؤية شيء) هو (العلم بعدم الإصابة)، فيكون عدمُ الوجدان مستلزماً للعلم بعدم الوجود، وهذا كما ترى!، ولأجله يكون هذا الاحتمال بعيداً - كما ذكر المصنّف رحمته - ويتعيّن الاحتمال الأول، فيصير المورد صغرى لقاعدة الاستصحاب لا لقاعدة اليقين، فلا مجال للاعتراض به على تمامية الاستدلال بهذه الفقرة، كما سيأتي.

الموضع الثاني: الفقرة السادسة والأخيرة المتمثلة بقول الإمام عليه السلام في جواب السؤال السادس: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»، وهذا ظاهر في جعل وظيفة عملية البقاء على اليقين السابق، وعدم الاعتناء بالشك اللاحق.

ووجهه ما تقدّم في الصحيحة السابقة من وجود ارتكاز عند العقلاء بعدم الاعتناء بالشك اللاحق، لأنّه أمرٌ غير مُبرّم، في مقابل اليقين السابق الذي هو أمرٌ مُبرّم مستحكم، والمُبرّم لا يُنقض بغير المُبرّم، فتكون اللام في (اليقين) للجنس، ويراد منه (طبيعي اليقين)، من دون نظرٍ إلى متعلّقه.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦١، فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٤١.

وذكر عليه السلام - وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته (١) - أنّ هذه الصّحيحة أظهر من سابقتها في إفادة هذا المعنى، ولكنّه لم يُبيّن وجه الأظهرية، ويمكن ذكر وجهين لها (٢):
 أولهما: اشتغالها على التعليل باللام في الموردين، ولا إشكال في أنّها كالنصّ في التعليل، فيكون كلامه عليه السلام كالنصّ في تعليل الحكم، وهذا بخلاف الصّحيحة السابقة فإنّها علّلت بالفاء، ولا مانع من أن يكون التعبير المشتمل على الفاء جزءاً للشرطية، كما اختاره المصنّف رحمته، فلا يكون في مقام التعليل.

ثانيهما: اشتغالها في كلا الموضوعين على التعبير بـ «فليس ينبغي»، الذي يختصّ بمواضع التأنيب والعتب، فيكون أظهر في استناد التعليل إلى القضية الارتكازية المتقدمة، لا سيّما مع وجود كلمة «أبداً» التي تتلاءم مع كون المُستند قاعدة كلية ارتكازية، كما أشار المصنّف رحمته إلى هذا في الصّحيحة السابقة، فهذه الفقرة وسابقتها تامّتا الدلالة على المطلوب بخلاف الفقرة الآتية كما سيظهر.

ومع هذا، لم يسلم الاستدلال بهاتين الفقرتين عن الاعتراض بما هو مذكور في الفرائد والكفاية وغيرهما (١).

الموضع الثالث: الفقرة الرابعة المتمثلة بقوله عليه السلام في جواب السّؤال الرابع: «حتى تكونَ على يقينٍ من طهارتك»، وتقريب الاستدلال به أنّ مفاد الجواب أنّ

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٩ .

(٢) يلاحظ: حقائق الأصول ج ٢ ص ٤١٣ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ٦ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ١٧١ .

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦٠ - ٦٢ ، كفاية الأصول ص ٣٩٣ - ٣٩٥ .

المكلف مادام قد حصل عنده يقينٌ سابقٌ بنجاسة ثوبه، وبعد ذلك شكٌ في طهارته، فهذا الشكُّ المتأخّر لا يسري إلى اليقين السابق ولا يُزلزله، ومن ثمَّ يتوجّب عليه ترتيبُ آثار اليقين السابق، من خلال غَسْل تمام الموضع الذي يشكُّ في نجاسته، ولا يرفع يده عن اليقين بالنجاسة إلى أن يحصل عنده يقينٌ بالطّهارة، فيكون من نقض اليقين باليقين، وقبل حصول اليقين بالطّهارة يكون شاكاً في حصول الطّهارة، وهذا الشكُّ لا ينقض اليقين السابق بالنجاسة، ومن الواضح أنّه يكون تطبيقاً لقاعدة الاستصحاب، بإبقاء اليقين السابق على ما كان، فتكون هذه الفقرة أيضاً دالة على حجّية الاستصحاب.

ولكنّ هذا الاستدلال غيرُ نقيٍّ من الإشكال، لأنّ دلالة هذه الفقرة على حجّية الاستصحاب تبني على أنّ جواز الدخول في الصّلاة لا يُشترط فيه إحراز الطّهارة الحَبْثِيَّة - فضلاً عن اعتبار وجودها الواقعي -، فلو فُرض أنّ المكلف كان غافلاً بالمرّة عن مسألة طهارة بدنه وثوبه السّاتر فصلّي، ثمّ انكشف وقوع الصّلاة في النجس لم تبطل صلاته.

وهذا يظهر اختلافها عن الطّهارة الحَدَثِيَّة التي يكون وجودها الواقعي شرطاً في الصّلاة، ولا يُكتفى حتى بإحرازها قبل الدخول في الصّلاة لو انكشف بعد ذلك بطلان وضوئه مثلاً.

وعندئذٍ يتأتّى الخدش في هذا الاستدلال بهذه الفقرة من الصّحيحة من خلال إبراز احتمال أنّ يكون إحراز الطّهارة الحَبْثِيَّة شرطاً في جواز الدخول في الصّلاة إذا كان المكلف ملتفتاً إلى طهارة ثوبه وبدنه قبل الصّلاة، ومن ثمَّ يكون الغرض من

جعل الإمام عليه السلام اليقينَ بالطَّهارة غايةً وعدمِ جواز الاكتفاء بالشكِّ، هو إحراز المكلفَ تحقُّقَ الشرطِ المعتبرِ في جواز الدخول في الصَّلَاة (أعني إحرازَ الطَّهارة الحَبَثِيَّة)، فلا يكون لهذه الفَقْرة عندئذٍ ارتباطٌ بقاعدة الاستصحاب أصلاً.

وبالالتفات إلى هذا، يظهر الوجه في اقتصار الأصوليين - في مقام الاستدلال بهذه الصَّحيحة - على الفَقْرَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ (أي الثالثة، والسادسة)، وإعراضهم عن التمسك بهذه الفَقْرة لحجَّة الاستصحاب، لأنَّ وجود هذا الاحتمال الثاني يجعلها مُجْمَلَةً، فلا يتعيَّن المراد منها إلا بقرينة، وهذا المقدار كافٍ في نفي ظهورها في حجَّة الاستصحاب.

٢ - صحيحة^(١) زرارة الثانية

وهي مُضْمَرَةٌ أيضاً كالسَّابِقَةِ^(٢)، قال زرارة: «قلْتُ له^(٣): أَصَابَ ثَوْبِي دُمَّ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ^(٤) أَوْ شَيْءٌ مِنَ الْمَنِيِّ، فَعَلِمْتُ^(٥) أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أَصِيبَ لَهُ الْمَاءَ، فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ، وَنَسِيتُ أَنْ أَتَوْبِيَ شَيْئاً، وَصَلَّيْتُ، ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَعِيدُ الصَّلَاةَ وَتَغْسِلُهُ.

قلْتُ^(٦): فَإِنْ لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَعَلِمْتُ^(٧) أَنَّهُ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ وَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ،

(١) تعبيره عليه السلام عنها بـ (الصَّحِيحَة) يكشف عن بنائه على وثاقة إبراهيم بن هاشم (والد علي القمي)، كما مرَّ في الشَّرح.

(٢) أي: كالصَّحِيحَة الأولى، لأنَّ قول زرارة: «قلْتُ له» لا يدلُّ على أنَّ المسؤول هو المعصوم عليه السلام فَيُحْتَمَلُ بَدْوً أَنْ يَكُونَ رَاوِيًا آخَرَ.

(٣) هذه هي الفَقْرَة الأولى، وهي أجنبيّة عن محلِّ الكلام، وهي تتحدَّث عن حكم نسيان نجاسة الثوب في الصَّلَاة بعد العلم بها.

(٤) بالجرِّ عطفاً على (رعافٍ)، والتقدير: «أَوْ دُمَّ غَيْرِ الرُّعَافِ».

(٥) بتشديد اللام على صيغة التفعيل، بمعنى «جعلْتُ له علامةً».

(٦) هذه هي الفَقْرَة الثانية، وهي أيضاً خارجة عن محلِّ الكلام، وهي ترتبط بحكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب، بمعنى عدم معرفة موضع النجاسة تفصيلاً.

(٧) علماً إجمالياً وليس تفصيلاً.

فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ؟ قَالَ: تَغْسِلُهُ وَتَعِيدُ^(١).

قُلْتُ^(٢): فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيْقَنْ، فَنَظَرْتُ وَلَمْ أَرْ شَيْئاً^(٣)، فَصَلَّيْتُ فِيهِ، فَرَأَيْتُ فِيهِ؟ قَالَ: تَغْسِلُهُ وَلَا تَعِيدُ الصَّلَاةَ.

قُلْتُ: لِمَ ذَلِكَ^(٤)؟ قَالَ: لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتَ^(٥)، وَلَيْسَ يَنْبَغِي^(٦) لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً^(٧).

(١) لعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها، ووزارة هنا افتتح الصَّلَاةَ بوجه مشروع بأنْ غَفَلَ عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها.

(٢) هذه هي الفَقْرَةُ الثالثة، وهي أولى الفقرتين اللتين يُجْزَمُ بارتباطهما بالدلالة على حجّية الاستصحاب، وهي تتحدّث عن حكم رؤية النجاسة بعد الصَّلَاةِ مع الظنّ بالإصابة قبلها.

(٣) كناية عن عدم حصول العلم عنده بإصابة النجاسة لثوبه.

(٤) تعجّب وزارة من الحكم بعدم وجوب الإعادة مع اشتراك الفروع الثلاثة في وقوع الصَّلَاةِ مع النجاسة.

(٥) هذا تعليلٌ للحكم بأمر ارتكازي، كما يُشير إليه التعبير بالانبغاء، وليس بأمر تعبدي كي يقال باختصاص حجّية الاستصحاب بمورد الرواية.

(٦) في التهذيب: «فليس ينبغي...».

(٧) هذه هي كبرى باب الاستصحاب، ومعها لا يُفَرَّقُ في حجّيته بين كون الشكّ من جهة المقتضي وكونه من جهة الرّافع، كما لا يُفَرَّقُ فيها بين الشُّبْهَةِ الموضوعية والشُّبْهَةِ الحُكْمِيَةِ.

قلتُ^(١): فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَذْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ؟ قَالَ: تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا، حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ^(٢).
قلتُ^(٣): فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظَرَ فِيهِ؟ قَالَ: لَا^(٤)، وَلَكِنَّكَ إِنَّمَا تَرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ بِالشَّكِّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ^(٥).
قلتُ^(٦): إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ^(١): تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَتَعِيدُ إِذَا

(١) هذه هي الفقرة الرابعة، وتحدثت عن كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، وهي الفقرة المشكوك دخولها في محل الكلام، ولهذا عَبَّرَ عنها بـ«(قيل)».
(٢) ولهذا لو كان يَحْتَمِلُ إصَابَةَ النَجَاسَةِ لِلطَّرَفِ الْأَعْلَى مِنَ الثَّوْبِ لَزِمَ غَسْلُ جَمِيعِ الطَّرَفِ كَيْ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ.
(٣) هذه هي الفقرة الخامسة، وهي أجنبية عن محل الكلام، وتحدثت عن وجوب الفحص قبل الدخول في الصَّلَاةِ فِي مَا إِذَا شَكَّ فِي نَجَاسَةِ ثَوْبِهِ.
(٤) ومعناه أَنَّ الفحص عن نجاسة الثوب ليس شرطاً لجواز الدخول في الصَّلَاةِ، فيجوز الشُّرُوعُ فِيهَا مِنْ دُونِهِ اعْتِمَاداً عَلَى الطَّهَّارَةِ الْمَعْلُومَةِ سَابِقاً إِنْ كَانَتْ، وَإِلَّا فَعَلَى قَاعِدَةِ الطَّهَّارَةِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْفَحْصِ فِي الشُّبُهَاتِ الْمَوْضُوعِيَةِ.
(٥) فَالْفَحْصُ حَسَنٌ لِإِزَالَةِ الشَّكِّ الْحَاصِلِ فِي النَّفْسِ.

(٦) هذه هي الفقرة السادسة، وهي الفقرة الثانية التي يُجَزَمُ بِارتباطها بالدلالة على حجية الاستصحاب، وتحدثت عن حكم رؤية النجاسة في الثوب أثناء الصَّلَاةِ.

(١) مفاد الجواب أَنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا كَانَ شَاكّاً مِنَ الْبَدَايَةِ فِي مَوْضِعِ النَجَاسَةِ بَطَلَتْ صَلَاتُهَا وَلَزِمَتْهُ الْإِعَادَةُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ شَاكّاً لَمْ تَبْطُلْ صَلَاتُهُ بَلْ يَبْنِي عَلَيْهَا، وَيَغْسِلُ

شَكَكَتْ^(١) فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ، وَإِنْ لَمْ تَشْكْ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَغَسَلْتَهُ، ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ^(٢)، لَأَنْتَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ^(٣)، فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» الحديث.

والاستدلال بهذه الصَّحِيحَة للمطلوب فِي فِقْرَتَيْنِ مِنْهَا^(٤)، بَلْ قِيلَ فِي ثَلَاثٍ^(٥):
الأولى: قَوْلُهُ^(٦): «لَأَنْتَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَكَتْ... الخ»، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ (الْيَقِينَ بِالطَّهَارَةِ) هُوَ الْيَقِينُ بِالطَّهَارَةِ الْوَاقِعُ قَبْلَ ظَنِّ الْإِصَابَةِ بِالنَّجَاسَةِ، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الظَّاهِرُ مِنْهَا^(٧).

ثَوْبَهُ، وَيَأْتِي بِمَا تَبَقَّى مِنْهَا بِشَرَطِ عَدَمِ تَخَلُّلِ الْمَنَافِي فِي الْأَثْنَاءِ.

(١) أَي: مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ.

(٢) مَعْنَى (الْبِنَاءُ عَلَى الصَّلَاةِ) هُوَ الْحُكْمُ بِصَحَّةِ مَا مَضَى مِنْهَا، وَمُسْتَنْدُ هَذَا الْبِنَاءِ هُوَ قَاعِدَةُ «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ».

(٣) أَي: يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ نَجَاسَةً عَارِضَةً أَصَابَتْ ثَوْبَكَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ، فَلَا يَقِينَ بِكَوْنِهِ حَاصِلًا قَبْلُهَا حَتَّى تُلْزَمَ الْإِعَادَةُ.

(٤) هُمَا الثَّلَاثَةُ وَالسَّادِسَةُ، كَمَا تَقَدَّمَ.

(٥) وَالْفَقْرَةُ الثَّلَاثَةُ الْمُضَافَةُ هِيَ الرَّابِعَةُ، وَالتَّعْبِيرُ بِ(قِيلَ) مِنْ بَابِ التَّضْعِيفِ.

(٦) فِي جَوَابِ السَّؤَالِ الثَّلَاثِ، وَهِيَ أَوَّلَى الْفَقْرَتَيْنِ ارْتِبَاطًا بِمَحَلِّ الْكَلَامِ.

(٧) لِأَنَّ عَدَمَ الْوُجُودِ الْمُسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِهِ: «لَمْ أَرْ شَيْئًا» لَا يَدُلُّ عَلَى حَصُولِ الْيَقِينِ بِعَدَمِ الْإِصَابَةِ، فَيَكُونُ كُنَايَةً عَنْ (عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْإِصَابَةِ) لَا (الْعِلْمَ بِعَدَمِ الْإِصَابَةِ)، وَالْمُرَادُ مِنَ (الشَّكِّ) هُوَ احْتِمَالُ وَقُوعِ النَّجَاسَةِ بَعْدَ ذَاكَ الْيَقِينِ.

ويُتمَلَّ بعيداً أن يراد منه اليقين بالطَّهارة ^(١) الواقع بعد ظنِّ الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فَنظَرْتُ ولم أَرِ شيئاً»، على أن يكون قوله: «ولم أَرِ شيئاً» عبارةً أخرى عن اليقين بالطَّهارة ^(٢).

وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين ^(٣) لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذٍ مفاد قوله: «(فَرَأَيْتُ فِيهِ)» تبدُّل اليقين بالطَّهارة باليقين بالنجاسة ^(٤)، ووجه بُعْدِ هذا الاحتمال أن قوله: «(ولم أَرِ شيئاً)» ليس فيه أيُّ ظهور بحصول اليقين بالطَّهارة بعد النَّظَر والفحص ^(٥).

الثانية: قوله أخيراً ^(٦): «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ودلالاتها كالفقرة الأولى ^(١) ظاهرة، على ما تقدَّم في الصَّحيحة الأولى من ظهور كون اللام في

(١) الحاصل بالنَّظَر والفحص بعد ظنِّ الإصابة، وهذا اليقين يزول بمجرد رؤية النجاسة بعد الصَّلاة.

(٢) أي: كناية عن حصول اليقين بطهارة ثوبه بسبب النَّظَر والتفحص في ثوبه.

(٣) لأنَّ الشكَّ الحاصل بعد الصَّلاة سيسري إلى اليقين المتحقَّق بالنَّظَر ويزيله، فلا يكون من الشكِّ الطارئ كي يصير مورداً لأصالة الاستصحاب.

(٤) الحاصل برؤية النجاسة، وعندئذٍ تكون إعادة الصَّلاة من باب نقض اليقين بالطَّهارة باليقين (بالنجاسة) وليس من (نقض اليقين بالشك).

(٥) لوجهين مرَّ ذكرهما في الشَّرْح.

(٦) في جواب السَّؤال السادس، المشتمل أيضاً على كبرى باب الاستصحاب.

(١) في مقام الاستدلال، وإلا فهي الفقرة الثالثة في الصَّحيحة.

(اليقين) لجنس اليقين (بما هو يقين)^(١)، وهذا المعنى^(٢) هنا أظهر^(٣) مما هو في الصّحيحة الأولى.

الثالثة: قوله^(٤): «حتى تكون على يقين من طهارتك»^(٥)، فإنه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبقي العلم بنجاسته، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكومٌ بالنجاسة لمكان سبقي اليقين بها^(٦). ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبنيٌّ على أن إحراز الطهارة^(١) ليس شرطاً في

(١) ومن ثم لا تختص حجية الاستصحاب بمورد الرواية بل تعم سائر الأبواب الفقهية، كما هو المطلوب.

(٢) وهو كون لام التعريف في (اليقين) لإفادة الجنس.

(٣) وفاقاً للشيخ الأعظم رحمه الله الذي قال في الفرائد: «وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا»، ومَرَّ ذكر وجهين لهذه الظاهرية.

(٤) في جواب السؤال الرابع، وهي الموضع الثالث في الاستدلال المقصود بقول المصنّف رحمه الله المتقدم: «بل قيل في ثلاث».

(٥) وجه التمسك به دلالته على أن المكلف ما دام قد حصل له العلم بنجاسة الثوب فلا يحق له الاعتناء بالشك بل لا بدّ من تحصيل اليقين بالطهارة، ولا وجه لهذا سوى أن اليقين (بما هو يقين) لا يُنقَضُ بالشك (بما هو شك)، بمعنى عدم كفاية الشك في الطهارة.

(٦) عملاً بكبرى باب الاستصحاب، التي هي قضية ارتكازية عقلانية.

(١) من الحَبْث.

الدخول في الصلّاة^(١)، وإلا لو كان إحراز شرطاً^(٢) فيُحتَمَل أن يكون **إِنَّمَا** جَعَلَ الغاية حصولَ اليقين بالطّهارة لأجل إحراز الشرط المذكور^(٣)، لا لأجل التخلّص من جريان استصحاب النجاسة^(٤)، فلا يكون لها^(٥) ظهورٌ في الاستصحاب^(٦).

(١) فضلاً عن وجودها الواقعي، وبهذا تفرّق عن الطّهارة الحَدَثِيّة، وهذا احتمال ثانٍ في توجيه عدم كفاية الشكّ، وهو أن يكون الدخول في الصلّاة مشروطاً بإحراز الطّهارة، فلا يكفي مجرد الاحتمال.

(٢) في حقّ الملتفت إلى مسألة الطّهارة الحَثِيّة لثوبه وبَدَنِهِ.

(٣) وهو إحراز المصليّ طهارة ثوبه وبَدَنِهِ من الحَبَث.

(٤) كي تدلّ على حجّية الاستصحاب أسوةً بالفقرتين الآخرين.

(٥) أي: لهذه الفقرة، وهي الرابعة.

(٦) لأن مجيء الاحتمال الآخر يجعل هذه الفقرة مُجْمَلَةً على الأقلّ، وهذا المقدار يكفي في سقوطها عن الحجّية، وعدم صلاحيتها لإثبات حجّية الاستصحاب.

الخبر الثالث: صحيحة زرارة الثالثة

وهو ما رواه الكليني تثني عن زرارة عن أحدهما عليه السلام: «قال: قلتُ له: مَنْ لم يدرِ في أربعٍ هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجّادات، وهو قائمٌ بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقضُ اليقينَ بالشكِّ، ولا يُدخلُ الشكَّ في اليقين، ولا يخلطُ أحدهما بالآخر، ولكنه ينقضُ الشكَّ باليقين، ويؤمّن على اليقين فينبى عليه، ولا يعتدّ بالشكِّ في حالٍ من الحالات»^(١).

تختلف هذه الصّحيحة عن سابقتها من ناحية سلامتها عن الإضرار؛ لكونها مسندة إلى أحد الإمامين الصادقين عليه السلام، والتعبير عنها بـ(الصّحيحة) ناظرٌ إلى أول طريقي الشيخ الكليني تثني اللذين ذكرهما في الكافي وهو: «علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة»، ومن الواضح أنّ جميع الرواة إماميون ثقات، فتكون الرواية صحيحة سنداً.

بخلاف الطريق الثاني: «محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة»^(٢)، وينحصر الكلام في (محمد بن إسماعيل)، فإنّ بُنيَ على وثاقته كانت الرواية صحيحة أيضاً، وإنّ بُنيَ على ممدوحيته فقط كانت

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٥١-٣٥٢ ح ٣، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ١٨٦ ح ٧٤٠.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٣٥١.

الرواية حسنة.

ومن هنا، يظهر أنّ تعبير المصنّف رحمته الله بـ(الصّحيحة) إمّا لأجل اعتماده على الطريق الأول للكافي، وإمّا لاعتماده على الطريق الثاني لكنّ مع بناءه على وثاقة محمد بن إسماعيل.

وباتضح هذا، يقع الكلام حول هذه الصّحيحة في جهتين:

الجهة الأولى: تشتمل هذه الصّحيحة على ست فقرات، أولها قول الإمام عليه السلام:

«ولا ينقض...»، وآخرها قوله: «(ولا يعتد...»، وقد تمسك الفاضل التوني رحمته الله بهذه الصّحيحة لإثبات حجّة الاستصحاب^(١)، وتبعه جمعٌ ممّن تأخّر عنه، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢).

ويمكن تقريب الاستدلال بها للمطلوب بما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله وغيره كالمحقق الأصفهاني رحمته الله^(٣) من أنّ المراد من (اليقين) في الفقرة الأولى: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو (اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة)، لأنّ المفروض أنّ المصلي قد شكّ بين الثلاث والأربع، فلا بدّ من انحصار الشكّ في تحقّق الركعة الرابعة منه مع إحراز إتيانه بثلاث ركعات، ولأنّ اليقين لا يُنقض بالشكّ، فلا يجوز أن ينقض يقينه السّابق (بعدم الإتيان بالركعة) بالشكّ اللاحق (في الإتيان بها)، بل يبيّن على اليقين ويقوم ويأتي بركعة أخرى، فالأمر بالقيام وإضافة ركعة ظاهرٌ في أصالة

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٢٠٦.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٩٥-٣٩٦، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٨٤-٨٥ ت ٣٢.

الاستصحاب، لأنّه متفرّع على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ المستفاد من الفقرة الأولى، وتكون باقي الفقرات الخمسة تأكيداً لإفادة معنى الاستصحاب.

وقرّب المصنّف رحمته الله الاستدلال بهذه الصحيحة بما يجعل الفقرة الأولى: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» أيضاً مؤكّدة، والأمر سهل من هذه الناحية.

وظاهرُ الصحيحة أنّ على المصلي أن يأتي بالركعة الأولى (المضافة) موصولةً بها قبلها، كما هو مقتضى الاستصحاب، وسيأتي مزيد بيان لهذا قريباً.

الجهة الثانية: يواجه الاستدلال بالصحيحة عدّة اعتراضات اقتصر رحمته الله على ما أورده الشيخ الأعظم رحمته الله، وتقريره: أنّ هذه الصحيحة إمّا أجنبية عن باب الاستصحاب لأنها ترتبط بقاعدة (الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني)، وإمّا أنّها تدلّ على الاستصحاب، ولكنّ توجد عدّة موانع من تحقّق هذه الدلالة، ومن هنا يتعيّن الأول.

بيان ذلك: أنّ في كيفية الإتيان بالركعة المضافة المستفادة من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» احتمالين:

الاحتمال الأول: أنّ يؤتى بها موصولةً بالركعات الثلاثة الأولى التي أتى بها، وحينئذٍ تتمّ دلالة الصحيحة، لأنّ هذا هو مقتضى الاستصحاب، ويكون المراد من اليقين كما ذكر المستدلّ، أي: اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة.

وهذا الاحتمال لا مجال للقبول به لخمس أسباب ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١)، واقتصر المصنّف رحمته الله على اثنين منها:

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦٢ - ٦٣ .

الأول: أنَّ الإتيان بالركعة المضافة موصولةً يوافق مذهبَ العامة، ويخالف مذهبَ الإمامية المُجمَع عليه بين الأصحاب، والموافق لصريح بعض الأخبار في كيفية علاج الشكِّ في عدد الركعات من لزوم البناء على الأكثر، والإتيان بالركعة المضافة مفصولةً عما قبلها، ونتيجة هذا لزومُ رفع اليد عن ظهور هذه الصَّحيحة في الاستصحاب وحملها على التقية، وهي على خلاف الأصل، لأنَّ الأصل كونُ الخبر في مقام بيان الحكم الواقعي.

الثاني: أنَّ الإتيان بالركعة الجديدة موصولةً يتنافى مع الظاهر من صدرِ الرواية، فإنَّ المستفاد من قوله عليه السلام: «(يركع ركعتين...)» هو الإتيان بركعتين مفصولتين - أي صلاة الاحتياط -، بقرينة اقتصار الإمام عليه السلام على ذكر فاتحة الكتاب، وترك ذكر التسبيحات، مع كونه عليه السلام في مقام بيان الوظيفة الشرعية عند الشكِّ في عدد الركعات، ويناسبه أن يكون هذا هو المراد أيضاً من قوله عليه السلام: «(قام فأضاف إليها أخرى)»، فتكون الركعة المضافة مفصولةً أيضاً؛ لما مرَّ آنفاً من أنَّ الإمام عليه السلام كان في مقام علاج الشكِّ في عدد الركعات، ويناسبه أن يكون العلاج في جميع الصور واحداً، بالإتيان بالركعات المضافة مفصولةً، ولا وجه للتفصيل بين (الشك بين الاثنين والأربع) و(الشك بين الثلاث والأربع).

الاحتمال الثاني: أن يؤتى بها مفصولةً عن الركعات الأولى، كما هو الموافق لما استقرَّ عليه مذهب الإمامية، ولكنْ يلزم منه عدمُ تعلُّق الرواية بباب الاستصحاب حينئذٍ، بل ترتبط بباب الاحتياط المقرَّر شرعاً، وكيفية تحصيل براءة الذمة عند الشكِّ في ركعات الصلاة.

وعندئذٍ يمتنع أن يكون المراد من (اليقين) ما قَصَدَه المستدلُّ، بل يتعيَّن أن يراد منه اليقينُ بالبراءة وفراغِ الذمَّة من الرِّكَعة الرابعة، فيكون معنى قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «ولا ينقُضُ اليقينُ بالشكِّ» هو: «ولا ينقُضُ اليقينُ بفراغِ الذمَّة بالشكِّ»؛ إذ لا إشكال في أنَّ اليقين بفراغِ الذمَّة يتحقَّق بالبناء على الأكثر والإتيان برِّكَعة مفصولة، لأنَّ الصَّلَاةَ إنْ كانت تامَّةً واقِعاً - بأنْ كان المصلِّي قد أتى بأربع ركعات، ثمَّ حصل عنده الشكُّ - فالرِّكَعة الجديدة تكون نافلة، ولا صَرَرَ فيها؛ فإنَّ الصَّلَاةَ خيرٌ موضوع، وإنْ كانت صلاته ناقصةً واقِعاً، بأنْ كان قد أتى بثلاث ركعات، ثمَّ حصل عنده الشكُّ كانت الرِّكَعة الجديدة متمِّمةً للصَّلَاة، ولا ضَيْرُ هنا في زيادة تكبيرة الإحرام والتشهد والتسليم.

وهذا بخلاف العمل بالاستصحاب المقتضي للبناء على الأقلِّ، والإتيان برِّكَعة موصولة؛ فإنَّ الصَّلَاةَ وإنْ كان يُحتمَلُ نقصائها في الواقع فيكون الإتيان بالرِّكَعة الموصولة في محلِّه، ولكنَّ يُحتمَلُ أيضاً تماميتها واقِعاً، فتصير الرِّكَعةُ المضافة رِّكَعةً خامسة، ولا رَيْبَ عندئذٍ في بطلان الصَّلَاة وعدم تحصيل اليقين بفراغِ الذمَّة، وهذا الاحتمال هو الراجح في مفاد الصَّحيحة، بعد مرجوحية الاحتمال الأول، وعدم وجود احتمال ثالثٍ في اليقين.

وبناءً عليه، يكون المراد من (اليقين) في الفقرات الستة كُلِّها معنى واحداً، هو (اليقين بالبراءة وفراغِ الذمَّة) وليس (اليقين بعدم الإتيان بالرِّكَعة الرابعة)، ولا زمه كونُ المراد من (الشكِّ) في جميعها هو (الشكُّ في براءة الذمَّة) الذي يحصل بالإتيان بعمل لا يُتيقن معه ببراءة الذمَّة، وليس هذا إلا البناء على الأقلِّ، والإتيان بالرِّكَعة

المضافة موصولةً، كما يقتضيه العمل بالاستصحاب.

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاعتراض بما أفاده شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله^(١)، ومحصّله: عدم إمكان القبول بحمل قول الإمام عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» على إرادة القيام والإتيان بركعة أخرى مفصولة، المستلزم لحمل (اليقين) في قوله: «ولا ينقضُ اليقين بالشك» على اليقين بالبراءة و فراغ الذمة، لأنّ ظاهر هذه الجملة أنّ اليقين مفروضُ الوجود سابقاً، ولهذا نهى الإمام عليه السلام عن نقضه بالشك، وإدخال الشك فيه، وخلط أحدهما بالآخر - بحسب ما ورد في الفقرات الثلاثة الأولى -، وهذا بخلاف (اليقين بالبراءة) فهو ليس موجوداً بالفعل كي يتأتّى النهي عنه، بل هو يقينٌ يراد من المكلف تحصيله من خلال إتيانه بالوظيفة المقررة من الشارع المقدّس لعلاج الشكّ في عدد الرّكعات، واليقين الذي يكون حاصلًا بالفعل ويتأتّى النهي عنه من الإمام عليه السلام ليس إلا (اليقين بوقوع الرّكعات الثلاثة صحيحة).

ويُتصوّر نقض هذا اليقين بالشكّ - من خلال اعتناء المكلف بشكه - في صور ثلاثة ذكرها المصنّف رحمته الله بعنوان (أمر ثلاثة):

الأولى: أن يرفع يده عمّا أتى به من الرّكعات، فيبطل صلاته ويعيدها، وهذا نقض واضح لليقين بالرّكعات الثلاثة، لكن من دون البناء على أيّ واحدٍ من طرفي التردد، وبهذا تفرق هذه الصّورة عن الصّورتين الآتيتين.

الثانية: أن يبني على أحد طرفي التردد (وهو الأقل)، ممّا يستلزم نقصانها،

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٨٤ - ٨٥ ت ٣٢.

فيكملها بركعة رابعة متصلة، على طريقة العامة في علاج الشك.

الثالثة: أن يني على الطرف الآخر للترديد (وهو الأكثر) المستلزم لتأميمتها، فيُسَلِّم على الرّكعة المشكوكة، ولا يأتي بركعة موصولة ولا مفصولة. ولأجل المحافظة على هذا اليقين وعدم نقضه بالشك - وعدم إدخال الشك فيه، وعدم خلط أحدهما بالآخر - ذكر الإمام عليه السلام طريقة تتلخص في البناء على الأكثر (أي الأربع) والشهد والتسليم والقيام للإتيان بركعة جديدة مفصولة عما قبلها، وتكون صلاة بنفسها، فيأتي لها بتكبير الافتتاح، ويقرأ فيها سورة الفاتحة، كما ذكر عليه السلام في الرّكعتين في بداية الصّحيحة، وهذه هي (صلاة الاحتياط).

وقد ذكر المصنّف رحمته الله قرينتين على كون الرّكعة المضافة مفصولة لا موصولة: **أولاهما:** أن هذا يناسب صَدَرَ الصّحيحة المرتبط بإضافة ركعتين، كما تقدّم توضيحه، من استبعاد اختلاف أسلوب علاج الشارع المقدّس للشك في الرّكعات بين (الشك بين الاثنتين والأربع) و(الشك بين الثلاث والأربع).

ثانيتهما: أنّه هو المستفاد من تأكيد الإمام عليه السلام في الفقرتين (الثانية والثالثة)؛ لوضوح أن الإتيان بالرّكعة المضافة موصولةً يوجب إدخال الشك في اليقين، كما يوجب خلط أحدهما بالآخر.

وهذا المعنى واضح الانطباق على الاستصحاب، فتكون هذه الصّحيحة مماثلة للصّححتين السابقتين من هذه الناحية، غايته أن المستصحب (بالفتح) هو وقوع الرّكعات الثلاثة صحيحة.

وبهذا يظهر أن لليقين المذكور في الفقرة الأولى - أعني قوله عليه السلام: «ولا ينقض»

اليقين بالشك) - ثلاثة تفسيرات:

(١) اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهو الذي يتبناه المستدل، ووافقه عليه صاحب الكفاية تذ، ولأجله لم يرَ في الإتيان بالركعة المضافة مفصولةً أية منافاة مع هذا التفسير، كما ذكر في الجواب عن الاعتراض المتقدم^(١).

(٢) اليقين ببراءة الذمة، وهذا المعنى هو الذي يتبناه المعترض، أي: الشيخ الأعظم تذ^(٢).

(٣) اليقين بوقوع الركعات الثلاثة صحيحة، وهو الذي يتبناه المصنف رحمته، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تذ^(٣).

ولكن هذا - كما أفاد المصنف رحمته - ليس هو المفاد الوحيد للصحيحة، بل تدل أيضاً على بيان كيفية علاج الشك في الركعات بين الثلاث والأربع عند الإمامية، حيث أمر الإمام عليه السلام بالبناء على الأكثر وإنهاء الصلاة، والإتيان بركعة مفصولة كصلاة مستقلة، وبهذا يتيقن من صحة الصلاة على كل حال، بالبيان المارّ آنفاً. نعم، التفسير الذي ذكره الشيخ الأعظم تذ لليقين (أي اليقين بالبراءة وفراغ الذمة) هو المراد في الفقرتين الرابعة والخامسة، وقد ذكر المصنف رحمته شاهدين على هذه الدعوى:

أولهما: ما تقدم آنفاً من أن الرواية متكفلة ببيان معنيين، فمن المناسب حينئذ أن يكون المراد من اليقين المرتبط بالمعنى الأول مغيراً لليقين المرتبط بالمعنى الثاني.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦٣.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٨٥ ت ٣٢.

ثانيهما: أن هذا هو الموافق لأسلوب الكلام، حيث دُكرَ اليقين منقوضاً بالشك تارة، وناقضاً للشك تارة أخرى، ومن المناسب بل اللازم أن يختلف معنى (اليقين المنقوض) عن معنى (اليقين الناقض).

والحاصل مما تقدم كله: أن المصنف عليه السلام يرى هذه الصحيحة تامة الدلالة على حجية الاستصحاب، وعدم الاعتداد بالشك على حساب اليقين المتحقق عند المصلي (وهو اليقين بالركعات الثلاثة)، من دون أن تلزم منه مخالفة لما استقر عليه مذهب الإمامية - من الإتيان بالركعة المضافة مفصولاً -، وهذا هو العلاج الشرعي للشك في الركعات، الذي يمثل المفاد الثاني للصحيحة.

٣- صحيحة^(١) زرارة الثالثة

قال زرارة: «قلتُ له - أي الباقر أو الصادق عليه السلام^(٢) -: مَنْ لم يَدْرِ في أربعٍ هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركعُ بركعتين^(٣) وأربعِ سجّدت، وهو قائمٌ بفاتحة الكتاب^(٤)، ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا^(٥) لم يدْرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاثَ قام فأضاف إليها أخرى^(٦)، ولا شيء عليه^(٧)، ولا ينقُصُ اليقينَ بالشك^(٨)،

(١) تعبيره عليه السلام عنها بـ (الصَّحِيحة) يتّني على أحد أمرين، سبقَ بيانها.

(٢) هذه الجملة المعترضة التفسيرية منه عليه السلام، والرواية مسندة إلى المعصوم، وبهذا تتنازع سابقتيها، ولا يضرّ عدمُ تحديده من بين الإمامين المهامين عليه السلام.

(٣) هذا هو صَدْرُها، والموجود في الكافي والتهذيب: «(يركع ركعتين)»، ويبدو أنّ المصنّف عليه السلام قد اعتمد على اللفظ الموجود في الوسائل.

(٤) الظاهر من عدم ذكر التسيّحات الأربعة تعيينُ قراءة الفاتحة، ولهذا فائدة تأتي.

(٥) هذا تبرّع من قِبَل الإمام عليه السلام لبيان حكم صورة لم يذكرها السائل، ومحلُّ الاستشهاد بهذه الصّحيحة هو هذه الإضافة التبرّعية.

(٦) وإلا كان ناقصاً لليقين بالشكّ، وظاهره أنّ الرّكعة تكون موصولةً بما قبلها.

(٧) حتى لو تبين له بعد ذلك أنّ الرّكعة التي أضافها كانت خامسة.

(٨) اختلفوا في المراد من هذا (اليقين)، وفيه أقوال ثلاثة، كما سيأتي، وبهذا تنتهي الفقرة الأولى من الفقرات الستة، وهي بمنزلة العلة لقوله: «(قام فأضاف)».

ولا يُدخِل الشكَّ في اليقين^(١)، ولا يخلُط أحدهما بالآخر^(٢)، ولكنه ينقض الشكَّ باليقين^(٣)، ويُنْتَم على اليقين فينبى عليه^(٤) ولا يعتدّ بالشكَّ في حالٍ من الحالات^(٥)، وجهُ الاستدلال بها^(٦) - على ما قيل^(٧) - أنّه في الشكَّ بين الثلاث والأربع - وقد

(١) هذه هي الفقرة الثانية، وإدخال الشكَّ في اليقين يحصل من خلال الاعتناء بالشكَّ ورفع اليد عن اليقين، وهذه الفقرة وما بعدها تأكيدٌ للفقرة الأولى.

(٢) هذه هي الفقرة الثالثة، والعطف تفسيري - كما ذكر الفيض الكاشاني رحمه الله في الوافي -، فالنهي عن الخلط بيانٌ للنهي عن الإدخال المذكور في الفقرة الثانية.

(٣) هذه هي الفقرة الرابعة، ومتعلّق الشكَّ فيها - كما أفاد الفيض رحمه الله - هو الإتيان بالركعة الرابعة، ومتعلّق اليقين هو الإتيان بركعة أخرى.

(٤) هذه هي الفقرة الخامسة، والمراد من (اليقين) فيها اليقين بالركعات الثلاثة.

(٥) هذه هي الفقرة السادسة، وهذا النهي يشمل جميع حالات المصلي في أثناء صلاته، فلا يعتني بشكّه طالما كان عنده يقينٌ في مقابله.

(٦) المستدل بها هو الفاضل التوني رحمه الله وجمع ممّن تبعه، ومحصّله كما أفاد صاحب الكفاية رحمه الله وغيره: أنّ المصلي متيقّن من إتيانه بالركعة الثالثة وإنّما يشكّ في إتيانه بالرابعة، وظاهر جواب الإمام رحمه الله لزوم البناء على عدم الإتيان بالرابعة من باب الاستصحاب، لأنّه كان متيقّناً من عدم الإتيان بها، فلو لم يبن على يقينه لكان ناقضاً لليقين بالشكّ.

(٧) إشارة منه رحمه الله إلى عدم قبوله بتفسير (اليقين) بالمعنى الذي قد ذكره المستدلّ؛ اعتماداً على ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في مقام الاعتراض، كما سيُصرّح به.

أحرز الثلاث - يكون قد سَبَقَ منه اليقين^(١) بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب، ولذلك وجب عليه أن يُضَيِّفَ إليها رابعة^(٢)، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بدَّ أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكَّه باليقين^(٣)، وتكون هذه الفقرات الستُ كُلُّها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب^(٤).

وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال^(٥)، لأنه إنَّما يتمُّ إذا كان المراد

(١) قبل عروض الشكِّ عليه، حيث كان المصلِّي متيقِّناً من عدم الإتيان بشيء من الرِّكَعات، ثم قَطَعَ بانتقاض هذا العدم في الرِّكَعات الثلاثة الأول، وبقي عنده اليقينُ بعدم الرِّكَعة الرابعة، فإذا شَكَّ لاحقاً في انتقاضه جرى استصحابُ بقاء يقينه بعدم الإتيان بالرابعة.

(٢) لأنَّ نتيجة الاستصحاب هي البناءُ على الأقلِّ (أي الثلاث)، فلا بدَّ من إضافة ركعة رابعة، وهذا موافق لمذهب العامة من كون الرِّكَعة المضافة موصولةً بها قبلها.

(٣) كما صرَّح به الإمام عليه السلام في الفقرة الرابعة.

(٤) لأنَّ الدالَّ على الاستصحاب هو قوله: «قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه»، فيكون ما بعدها مؤكِّداً، ويصحَّ القول إنَّ الفقرة الأولى دالَّة على قاعدة الاستصحاب، والفقرات الخمسة الآتية بعدها كُلُّها مؤكِّدات لها.

(٥) مفاد اعتراضه أنَّ الصَّحيحة ناظرة إلى قاعدة الاشتغال، ومرجه تارةً إلى قصور المقتضي؛ للمنع عن أصل ظهور الصَّحيحة في إفادة حجِّية الاستصحاب، وتارةً أخرى إلى وجود المانع عن حجِّية هذا الظَّهور - لو فُرِضَ التسليمُ بانهقاده - وهو صدور الصَّحيحة على وجه التقية.

بقوله: «(قام فأضاف إليها أخرى)» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم^(١) في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل^(٢)، ولكن هذا^(٣) مخالف للمذهب وموافق لقول العامة^(٤)، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى^(٥)، وهي قوله: «(ركع بركتين)^(٦) وهو قائم بفاتحة الكتاب» فإنها ظاهرة - بسبب تعيين الفاتحة^(٧) - في إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط^(١).

(١) أي: أنها تكون موصولة بما قبلها من الركعات.

(٢) إذ لا يُتصور البناء (على الأقل) مع الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة عما قبلها من الركعات.

(٣) أي: الإتيان بالركعة المضافة الرابعة موصولة بما قبلها.

(٤) هذا هو الوجه الأول، فتكون الصحيحة عندئذ صادرة على سبيل التقية، فلا تكون حجة؛ لفقدانها الحجية من ناحية جهة الصدور.

(٥) هذا هو الوجه الثاني، تمسكاً بوحدة السياق، والتعبير بـ(القرة الأولى) جاء في كلام الشيخ الأعظم رحمته، والمناسب مع كلام المصنف رحمته هو التعبير بـ(صدر الرواية)، لأن الفقرة الأولى عنده هي «(ولا ينقض اليقين بالشك)»، كما سيوضح قريباً، والأمر سهل.

(٦) تقدّم أنّ اللفظ الموجود في الكافي والتهذيب: «(يركع ركعتين)».

(٧) الذي يُستفاد من اقتصاره عليه السلام على ذكرها في قوله: «(بفاتحة الكتاب)»، وعدم ذكره للتسيحات كخيار آخر للمصلي وعدل للفاتحة.

(١) التي لا تُشرع فيها التسيحات الأربعة، فعدّم ذكرها يكون في محله.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به^(١) القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة منفصلة، وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من (اليقين) في جميع الفقرات^(٢) اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة، فتكون الفقرات الستُ واردةً لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة^(٣)، وهذا أجنبي عن قاعدة الاستصحاب^(٤).

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ^(٥)، ولكنَّ حَمَلَ الفقرة الأولى: «ولا ينقض

(١) أي: بالقيام في قوله: «قام، فأضاف إليها أخرى».

(٢) الخمسة من قوله عليه السلام: «(ولا ينقض)» إلى قوله: «(ولا يعتد)»، ولا ذِكرُ لـ (اليقين) في الفقرة السادسة الأخيرة.

(٣) الحاصلُ بالبناء على الأكثر ثمَّ الإتيان بركعة منفصلة، كما فهمه الفقهاء، لأنَّ الركعة المضافة إمَّا متممةٌ للفريضة على فرض نقصان الفريضة واقعاً، وإمَّا نافلةٌ غيرُ مضرّةٍ على فرض تمامية الفريضة واقعاً.

(٤) بالمرّة، وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله خمسةً وجوه لترجيح كون الركعة المضافة مفصولةً عمّا قبلها، ومن ثمَّ كون الصّحيحة في مقام إثبات (قاعدة الاشتغال)، واقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر وجهين منها.

(٥) فالمراد من النهي عن نقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن تحصيل اليقين بفراغ الذمة، وهذا اليقين يحصل بالإتيان بالرابعة مفصولةً، فتدلّ الصّحيحة على (قاعدة الاشتغال)، وليس المراد منه هو النهي عن نقض اليقين (بعدم الإتيان بالرابعة) بالشك فيه كي تدلّ على الاستصحاب، كما ذكر الفاضل التوحي رحمته الله.

اليقينَ بالشكَّ»^(١) على إرادة اليقينِ ببراءة الذمة^(٢) الحاصلِ من الأخذِ بالاحتياطِ بعيداً^(٣) جداً عن مساقها، بل أبعدُ من البعيد^(٤)، لأنَّ ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرضُ حصول اليقين^(٥) ثمَّ النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما أنَّ اليقين بالبراءة إنَّما المطلوب تحصيله^(٦) وهو غيرُ حاصل، فكيف يصحَّ حَمْلُ هذه الجملة على الأمر بتحصيله^(٧)، فلا بدَّ أن يراد^(٨) اليقينُ بشيءٍ آخر غير البراءة^(٩).

(١) وليست الفقرة الأولى قوله ﷺ: «يركع ركعتين»، كما جاء في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله، وسبق التنبيه عليه آنفاً.

(٢) هذا هو التفسير الثاني لليقين، غير التفسير الذي سبق ذكره من المستدل، وغير ما سيختاره المصنّف رحمته الله.

(٣) خبر (لكن) في قوله: «ولكنَّ حَمْلُ الفقرة الأولى...».

(٤) ضرورة أنَّ اليقين بالبراءة غيرُ موجودٍ بالفعل عند المصلي، مع ظهور «ولا ينقض» بل صراحته في اليقين الموجود عنده بالفعل.

(٥) عنده بالفعل في الزمان السابق، كما ذكر شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، كي يُعَقَّل النهي عن نقضه في الزمان اللاحق.

(٦) أي: يتوجب على المكلف السعيُّ إلى تحصيله.

(٧) مع ظهورها بل صراحته في كون اليقين موجوداً بالفعل؟!

(٨) من اليقين الوارد في الفقرة الأولى: «ولا ينقض اليقين بالشكَّ».

(٩) وهو (وقوع الركعات الثلاثة صحيحة)، ولا يقدح فيه كونُ المراد من (اليقين) في الفقرتين الرابعة والخامسة هو (اليقين بالبراءة)، كما سيأتي.

وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من اليقين اليقينُ بوقوع الثلاث وصحتها^(١) - كما هو مفروض المسألة بقوله: «(وقد أحرَزَ الثلاثَ)» - لا اليقين^(٢) بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوّره هذا المستدل^(٣) حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ^(٤).

وحينئذٍ فلو أراد المكلف أن يعتدّ بشكه^(٥) فقد نقض اليقين بالشك^(٦)، بشكه بأحد أمور ثلاثة: إمّا بابطال الصلاة وإعادتها رأساً، وإمّا بالأخذ باحتيال نقصانها فيكملها برابعة^(٧) - كما هو مذهب العامة - وإمّا بالأخذ باحتيال كمالها - بالبناء على الأكثر^(٨) - فيُسَلَّم على المشكوك من دون إتيان برابعة متصلة، وخلط أحدهما بالآخر^(٩).

-
- (١) هذا هو التفسير الثالث لليقين الوارد في الفقرة الأولى: «ولا ينقضُ اليقين بالشك»، وهو مخالف لما اختاره المستدلّ والمعتزّض رحمهما معاً.
- (٢) بالرفع، عطفاً على (اليقين) في قوله: «اليقينُ بوقوع...».
- (٣) وهو الفاضل التوني تَدُّ صاحب الوافية، وجمع مَن وافقه.
- (٤) الأعظم تَدُّ من كون الصحيحة أجنبيةً عن باب الاستصحاب، ولأجله فسّر كلمة (اليقين) بتفسير آخر، وهو (اليقين بالبراءة)، أي: بفرار الذمة.
- (٥) ويأخذ به، ويرفع يده عن اليقين.
- (٦) وهذه مخالفة صريحة للفقرة الأولى، بل للفترين الثانية والثالثة أيضاً.
- (٧) موصولةً بما قبلها، وهذا هو الأكثر انسجاماً مع البناء على الأقل.
- (٨) وهو أخذُ بالطرف الآخر للترديد، كما كان الأمر الثاني أخذاً بالطرف الأول.
- (٩) وكذا من دون الإتيان برَكعة إضافية مفصولة.

ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام ^(١) صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك ^(٢)، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بدّ أنّها مفصولة ^(٣)، ويُفهم ^(٤) كونها مفصولة من صدر الرواية ^(٥): «رَكَعَ بَرَكَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» فإن أسلوب العلاج لا بدّ أن يكون واحداً في الفرضين ^(٦).

(١) حيث علّمه عليه السلام طريقةً تمكّنه من الحفاظ على يقينه، ولهذا ناهى عن نقض يقينه (المتعلّق بوقوع الثلاثة صحيحة) من خلال الاعتداد بشكّه.

(٢) وهذا النقص يحصل بواسطة أحد الأمور الثلاثة المارّة في قول المصنّف رحمته الله: «واعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثة: إمّا بإبطال...».

(٣) وجهه اللابديّة هو أنّ الفصل موافق لكل من الاحتياط، ومذهب الخاصّة، مع افتراض عدم تأتّي احتمال عدم بيان (الحكم الواقعي) لتقية أو غيرها.

(٤) تعبيره بـ(الفهم) هنا وفي ما سيأتي يؤشّر إلى كون الفصل على خلاف الظاهر من الرواية، وسيدكر رحمته الله قرينتين تساعدان على هذا الفهم، وهما المناسبة مع صدر الصحيحة، وكونه هو المستفاد من الفقرتين الثانية والثالثة، كما مرّ في الشرح.

(٥) الذي سبق التعبير عنه بـ(الفقرة الأولى) في كلام الشيخ رحمته الله، وهذه هي القرينة الأولى على فصل الركعة المضافة عمّا قبلها.

(٦) وهما (الشكّ بين الاثنتين والأربع)، و(الشكّ بين الثلاث والأربع)، والظاهر في الفرض الأول كون العلاج بالإتيان بالركعتين مفصولتين؛ بقرينة الاختصار على ذكر الفاتحة هناك، فالمناسب كون هذا هو العلاج في الفرض الثاني أيضاً؛ عملاً بوحدة السياق.

مضافاً إلى أنّ ذلك^(١) يُفهم من تأكيد الإمام^(٢) بأنّ (لا يُدخِلُ الشكَّ في اليقين) و(لا يخلط أحدهما بالآخر)^(٣)، لأنّه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط^(٤) وإدخال^(٥) الشكَّ في اليقين^(٦).

وعليه^(٧)، فتكون الرواية دالةً على قاعدة الاستصحاب^(٨) من جهة، ولكنّ

(١) أي: لزوم الإتيان بالركعة المضافة مفصولةً عمّا قبلها.

(٢) في الفقرتين الثانية والثالثة؛ لوضوح أنّ الإتيان بالركعة موصولةً يمثّل مخالفةً واضحةً لكلتا هاتين الفقرتين، وهذه هي القرينة الثانية.

(٣) فإنّ وُضِلَ الركعة المضافة بما قبلها من الركعات يمثّل خطأً واضحاً بين اليقين (بوقوع الثلاثة صحيحة)، والشكّ (بالإتيان بالربعة).

(٤) المنهَى عنه في الفقرة الثالثة.

(٥) المنهَى عنه في الفقرة الثانية.

(٦) لكنّ ظاهر هذا الكلام رجوعُ الفقرتين الثانية والثالثة إلى معالجة الشكّ، وهذا لا يتناسب مع ما سيذكره عليه السلام من مغايرة متعلّق (اليقين) في الفقرات الثلاثة الأولى لمتعلّقه في الفقرتين (الرابعة والخامسة)، فليلاحظ.

(٧) شروع منه عليه السلام في بيان نقطتين بعد الجواب، وهما: دلالة الرواية على معنيين (أو مفادين)، والتفصيل في المراد من (اليقين) في الفقرات الخمسة.

(٨) هذا هو أحد مفاديهما، ولكنّه يكون مصحوباً بالدلالة على لزوم كون الركعة المضافة مفصولةً لا موصولةً، وهذا عبارة عن القريبتين اللتين ذكرهما المصنف عليه السلام وسبقَ بيانهما في الشّرح.

المقصودَ فيها استصحابُ وقوع الثلاث صحيحة^(١)، كما أنَّها تكون دالةً على علاج حالة الشك^(٢) الذي لا يجوز نقضُ اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلوة، لأنَّها^(٣) إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة^(٤)، وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نُقْلاً^(٥).

ومنه^(٦) يُعلم أنَّ المراد من (اليقين) في الفقرتين الرابعة والخامسة: «ولكنَّه ينقضُ الشكَّ باليقين»، «ويُتمُّ على اليقين ويُنِي عليه» غيرُ (اليقين) من الفقرات الأولى^(١)، فإنَّ المراد به هناك (اليقينُ بوقوع الثلاث صحيحة)^(٢)، والمراد به في هاتين

(١) إشارةٌ إلى التفسير الثالث المختار لليقين.

(٢) هذا هو المفاد الثاني لها، فكأنَّه عليه السلام قال: «إذا شككتَ بين الثلاث والأربع فابنِ على الأكثر، واثبتِ بركعة واحدة مفصولة، كي تتيقنَ من صحة صلاتك».

(٣) أي: لأنَّ الصلوة التي أتى بها قبل حصول الشكَّ عنده.

(٤) وكان ما أتى به مطابقاً للواقع، ولا تضرُّ زيادةُ التكبير والتشهد والتسليم التي أتى بها مع الركعة المضافة، كما لا يخفى.

(٥) لأنها ذكرَ الله تعالى، وليست من كلام الأدميين، كما هو واضح.

(٦) أي: من تصدّي الصحيحة لبيان مدلولين، وهذا وجهٌ أولٌ لإثبات اختلاف المراد من (اليقين) في الفقرات الخمسة.

(١) وهي: الأولى والثانية والثالثة، وهي المقصودة من قوله الآتي: «هناك».

(٢) هذا هو التفسير الثالث لليقين وفاقاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله، وخلافاً لما ذكره كلُّ من المستدلَّ والمعتزِّض.

الفَقْرَتَيْنِ^(١) (اليقينُ بالبراءة)، لآتهِ بإتيان ركعةٍ منفصلةٍ يحصل له اليقينُ ببراءة الذمة^(٢)، فيكون ذلك نقضاً للشكِّ باليقين الحادثِ من الاحتياط^(٣).

وَيَفْهَمُ هذا التفصيل من المراد^(٤) بد(اليقين) من الاستدراك، وهو قوله: «ولكنّه»^(٥)، فإنّه - بعد أنْ نهى عن نقض اليقين بالشكِّ^(٦) - ذَكَرَ العلاجَ بقوله: «لكنّه»، فهو أمرٌ بنقضِ الشكِّ باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يُتَصَوَّرُ ذلك^(٧) إلا بإتيان ركعةٍ منفصلةٍ^(٨).

ولا يجب^(٩) - كما قيل - أنْ يكون المراد من (اليقين) في جميع الفقرات معنى

(١) وهما الرابعة والخامسة، وفاقاً للشيخ الأعظم تَتَجَرَّ، وتقدّم بيان الوجه في أنّ الإتيان بالركعة مفصولةً يكون موجباً لليقين ببراءة الذمة.

(٢) حتى لو انكشف بعد ذلك أنّها كانت ركعة خامسة.

(٣) ولا مشكلةً فيه من جهة تأخر اليقين وحصوله بنفس الاحتياط، فإنّ الشأن في كلّ ناقض هو أن يكون متأخراً عن المنقوض.

(٤) المناسب أن يقول: «(في المراد)»، كما لا يخفى.

(٥) الواردُ في الفَقْرَة الرابعة بحسب الترتيب.

(٦) في الفَقْرَة الأولى، التي تمثّل كبرى (باب الاستصحاب).

(٧) أي: نقضُ الشكِّ باليقين.

(٨) لبطلان الأمور الثلاثة المتقدمة كلّها: إعادة الصلاة رأساً، والإتيان بالركعة موصولةً، وعدم الإتيان بشيء باعتقاد صحّة الصلاة.

(٩) من باب التمسك بفكرة (وحدة السياق).

واحداً، بل لا يصحّ ذلك^(١)، فإنّ أسلوب الكلام لا يساعد عليه^(٢)، فإنّ الناقص للشكّ^(٣) يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشكّ^(٤).

والحاصل^(٥): أنّ الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال^(٦)، والنهي عن الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل^(٧)، والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة^(٨)، ثمّ تضمّن الأمر بعد ذلك بما يؤدّي معنى

(١) أي: اتحاذٍ المراد من (اليقين) في الفقرات الخمسة كلّها.

(٢) لأنّ حديث (وحدة السياق) إنّما يتمّ في ما إذا كان المراد إثباته بالكلام معنى واحداً، كما لو فرضنا تصدّي الصحيحة لإثبات أصالة الاستصحاب فقط، بخلاف ما إذا كان هناك معنى ثانٍ يراد إثباته بالصّحيحة، وهذا يمثل الشاهد الأول لكون المراد من (اليقين) في الفقرتين الرابعة والخامسة معنى آخر غير ما تقدّم.

(٣) أي: اليقين الناقص للشكّ، وهو الوارد في الفقرتين الرابعة والخامسة.

(٤) أي: اليقين المنقوض بالشكّ، وهو الوارد في الفقرات الثلاث الأولى، وهذا هو الشاهد الثاني الذي أقامه هت على وجود معنيين لـ (اليقين) في الصّحيحة.

(٥) لا يخفى وقوع شيء من الارتباك في تلخيص مفاد الصّحيحة، أعني: الدّلالة على الاستصحاب، والدّلالة على علاج الشكّ في عدد الرّكعات.

(٦) أي: رفع اليد عن الصّلاة التي بيده، والبدء بصلاة جديدة، وهذا أول الأمور الثلاثة المتقدّمة التي تمثّل مصاديق الاعتداد بالشكّ.

(١) والإتيان بالركعة الإضافية متصلةً بما قبلها، وهذا هو الأمر الثاني منها.

(٢) ولا متصلةً، فيكتفي بما أتى به وينهي صلاته، وهذا هو الأمر الثالث الأخير.

الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة^(١)، لأنه بهذا^(٢) يتحقق (نقض الشك باليقين) و(الإتمام على اليقين والبناء عليه)^(٣).

وعلى هذا، فالرواية تتضمن^(٤) قاعدة الاستصحاب، وتنطبق أيضاً على باقي الروايات المبيّنة لمذهب الخاصة^(٥)، وإن كانت ليست ظاهرة فيه^(٦) على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يُفسرها^(٧).

ويظهر أن الإمام عليه السلام أوكّل الحكم وتفصيله^(١) إلى معروفة هذا الحكم عند

(١) سواء تبين لاحقاً نقصان الفريضة واقعاً (فتكون الركعة المضافة هي الرابعة) أم تماميتها (فتكون الركعة المضافة نافلة).

(٢) أي: بالإتيان بالركعة الإضافية مفصولة عما قبلها.

(٣) الأمر بالنقض ورد في الفقرة الرابعة، والأمر بالإتمام جاء في الخامسة.

(٤) التعبير بالتضمن يشير إلى عدم كون الاستصحاب المفاد الوحيد للصحيحة.

(٥) في كيفية علاج الشك، وهذا العلاج يقوم على فصل الركعة عما قبلها.

(٦) أي: في مذهب الخاصة، إن لم ندع ظهورها في مذهب العامة، لأن المناسب للاستصحاب هو الإتيان بالركعة المضافة موصولة بما قبلها.

(٧) ويوضح جريانها على وفق مذهب الخاصة، وهو ظهور «يركع ركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» في فصل الركعة عما قبلها، بمعونة الاختصار على ذكر الفاتحة، وهذا أحد الوجوه الخمسة التي ذكرها الشيخ الأعظم تثنئ.

(١) أي: تفصيل الحكم في كيفية علاج الشك في الركعات من حيث البناء على الأكثر، وفصل الركعة عما قبلها، والاختصار على الفاتحة وغير ذلك.

السائل وإلى فهمه وذوقه^(١)، وإنّا أراد أن يؤكّد على سرّ هذا الحكم والردّ^(٢) على مَنْ يرى خلافه^(٣) الذي فيه نقضٌ لليقين بالشكّ، وعدم^(٤) الأخذ باليقين.

(١) ضرورة أنّ الراوي من الإمامية، فمن الطبيعي أن يتلقّى كلام الإمام عليه السلام بنحو يوافق مذهب الإمامية.

(٢) بالنصب عطفاً على المصدر المؤول من (أنّ) وفعلها، وتقدير الكلام: «أراد التأكيد والردّ».

(٣) أي: خلاف هذا الحكم، وهذا إشارة إلى مذهب الخاصّة.

(٤) بالرفع عطفاً على (نقض)، والمعنى: «أنّ في المذهب المخالف الخاصّة نقضاً لليقين بالشكّ وتركاً لليقين».

الخبر الرابع: رواية محمد بن مسلم

قبل الخوض في الاستدلال بهذا الخبر على المطلوب ينبغي الالتفات أولاً إلى أنَّ الموجود هنا خبران وليس خبراً واحداً:

أولهما: ما تعارف التعبير عنه في كتب الأصول بـ(رواية الخصال) «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»^(١)، وهي الأولى في كلام المصنَّف عليه السلام، وهي مراده من تعبيره بـ(رواية محمد بن مسلم).

ثانيهما: ما رواه الشيخ المفيد تذت في (الإرشاد) مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «وَمَنْ كَلَامُهُ عليه السلام: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ»^(٢).

وحلُّ الكلام هنا هو (رواية الخصال)، لأنها هي المسندة عن محمد بن مسلم، بخلاف (رواية الإرشاد) فهي منقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام مباشرة، ومن ثمَّ يبتني اعتبارها على القول بحجّية مراسيل الشيخ المفيد تذت، وهي بدورها تتوقف على ثبوت تعهده تذت بأنَّ لا يُرسل إلا عن ثقة^(٣).

نعم، نقل المحقق القمي تذت عن البحار أنَّ أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة على

(١) الخصال ص ٦١٩، ح ١٠ (حديث الأربعئة).

(٢) الإرشاد ج ١ ص ٣٠٢، ويلاحظ: تحف العقول عن آل الرسول ص ١٠٩.

(٣) يلاحظ: قبسات من علم الرجال ج ٢ ص ٥٦ - ٥٧ ط ٢.

طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً على طريقة المتأخرين، وأن الكليني توثق وغيره من أكابر المحدثين قد اعتمدوه^(١)، فليُتدبر.

والملاحظ أن المصنّف رحمته الله لم يعبر عن الرواية بـ(الصّحيحة)، ويبدو أنّها غير صحيحة عنده، ولكنّ هذا لا يقتضي سلب الحجّة عنها، وإلا لم يكن من المناسب ذكرها في ضمن أخبار الباب أصلاً، وكان بإمكانه أن يعبر عنها بـ(المعتبرة)، كي يشير إلى اعتبارها عنده، ويتحاشى الخوض في سندها.

ومنشأ الخدش في هذه الرواية هو وقوع (القاسم بن يحيى) في سندها، وهو مضعّف من ابن الغضائري توثق^(٢)، وكذا من العلامة توثق^(٣)، كما نبّه عليه الشيخ الأعظم توثق^(٤)، وقد استفاد السيد الخوئي توثق وثاقته اعتماداً على ورود اسمه في أسناد (كامل الزيارات)، مضافاً إلى حكم الشيخ الصدوق توثق بصحّة روايات وقع القاسم في طريقها^(٥)، ولكنّ السيد توثق لم يلتزم بهذا في أصوله، حيث صرح بضعف الرواية وعدم قابليتها للاستدلال بها^(٦).

وكيفما كان، فيقع الكلام حول (رواية الخصال) في جهتين:

الجهة الأولى: استدلال جمع من الأصوليين - كالمحقق القمي والشيخ الأعظم

(١) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٤٦.

(٢) رجال ابن الغضائري ص ٨٦.

(٣) خلاصة الأقوال ق ٢ ص ٣٨٩.

(٤) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧١.

(٥) معجم رجال الحديث ج ١٥ ص ٦٨.

(٦) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٨، مصباح الأصول ج ٣ ص ٧٩.

وصاحب الكفاية عليه السلام ^(١) - برواية الخصال على حجية الاستصحاب استناداً إلى قول الإمام عليه السلام: «فإنَّ الشكَّ لا ينقضُ اليقينَ» المذكور في عدة من أخبار الباب، وتقدّم شرحه مفصلاً.

ولكن وقع التشكيك في تمامية الاستدلال بها حتى ممّن بنى على تمامية دلالتها على الاستصحاب، ومنشأ التشكيك في ذلك دعوى دلالتها على قاعدة اليقين بدوّاً، ممّا يجعلها صالحة للدلالة عليها وعلى الاستصحاب معاً:

أمّا قابليتها للدلالة على (قاعدة اليقين) فقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ الرواية صريحة في اختلاف زمني حدوث اليقين وحدث الشكّ، كما لو تيقّن يومَ الخميس بعدالة زيد مثلاً، ثم شكّ يومَ الجمعة في نفس عدالته في يومَ الخميس، لمكان الفاء في قوله: «فَشَكَّ» التي تدلّ على سبّـق حصول اليقين على حصول الشكّ، كما أنّ الرواية ظاهرة في اتحاد المتعلّقين (المتيقّن، والمشكوك) من جهة عدم ذكر متعلّق أيّ من الوصفين (اليقين والشك) ^(٢).

وأفاد المصنّف رحمته الله في الهامش أنّ أقصى ما يدلّ عليه عدم ذكر متعلّق لليقين والشكّ هو الاتحاد الذاتي بين المتعلّقين، بمعنى تعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين بعد وضوح عدم إرادة تعلّق كلّ منهما بالشيء بعرضه العريض.

نعم، لا يُستفاد من مجرّد عدم ذكر المتعلّق اتحاد المتعلّقين من جميع النواحي حتى من ناحية الزمان، كي يُدعى ظهور الرواية في (قاعدة اليقين)، كما قد يظهر من

(١) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٤٦، فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٠، كفاية الأصول ص ٣٩٧.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٦٨-٦٩.

كلام شيخه المحقق الأصفهاني^(١).

وهذا تكون الرواية ظاهرة في (قاعدة اليقين)؛ لما تقدّم من أنّ اختلاف زماني الوصفين معتبرٌ فيها؛ فإنّ الشكّ يتعلّق بأصل ما يتيقّن به، فيتحد المتعلّقان، ولأجله لا يُتصوّر اجتماع حدوث اليقين وحدث الشكّ في زمانٍ واحدٍ.

وهذا بخلاف الاستصحاب، فلا يُعتبر فيه اختلافُ زمانيّ اليقين والشكّ، بل يجوز اجتماعهما في زمانٍ واحدٍ؛ ببركة تغاير المتعلّقين (المتيقّن، والمشكوك)، لأنّ الشكّ يتعلّق ببقاء ما يتيقّن به، لا بأصل ما يتيقّن به، فيكون المعبر فيه اختلافُ زمانيّ المتعلّقين مع جواز اتحاد زماني حدوث الوصفين.

وأما قابلية الرواية للدلالة على الاستصحاب فلا يُنّ قوله عليه السلام: «**إِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ**» واضح الدلالة على إرادة الاستصحاب من صُدّر الرواية، أسوةً بباقي روايات الباب المشتملة على هذه الفقرة.

ودلالة الرواية على اختلاف زمانيّ الوصفين (اليقين، والشك) لا قرينية فيها على جعلها ظاهرة في (قاعدة اليقين) بالخصوص، لأنّ هذا الاختلاف وإن لم يكن معتبراً في باب الاستصحاب، إلا أنّه يمثّل المورد المتعارف في الاستصحاب، حيث يتقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ، ويمكن أن يكون الوجه في هذا التعبير هو أنّ كلاً من اليقين والشكّ لما كان مرآةً لمعلّقه وفانياً فيه، فهما يتحدان مع المتعلّقين، فيسري اختلاف المتعلّقين زماناً إلى نفس الوصفين، فيختلفان زماناً، ومن ثمّ يمكن البناء على بقاء اليقين إلى زمان الشكّ، فتدلّ الرواية على الاستصحاب، لأنّ اليقين

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٨٥ ت ٣٣.

في (قاعدة اليقين) لا يبقى إلى زمان الشك، بسبب تزلزله بالشك الساري إليه. والنتيجة أن صاحب الكفاية رحمته يرى في نهاية المطاف تمامية دلالة الرواية على الاستصحاب، كما صنع الشيخ الأعظم رحمته، فلا يختلف العلّمان رحمتهما في الموقف تجاه الرواية، من خلال التشكيك في تمامية دلالتها على الاستصحاب ابتداءً، ثم الإقرار بدلالاتها عليه وظهورها فيه أخيراً.

والملاحظ أن المصنّف رحمته ذكر أن الشيخ الأعظم رحمته حمل الرواية على إفادة (قاعدة اليقين) وشكك فيها، ولكنه رحمته لم يذكر أن الشيخ رحمته قد عدل بعد ذلك، وبنى على ظهورها في (أصالة الاستصحاب).

الجهة الثانية: لا يختلف موقف المصنّف رحمته من هذه الرواية عن موقف الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما من حيث التشكيك في دلالتها ابتداءً بجعلها ظاهرة في (قاعدة اليقين) بنفس بيان الشيخ رحمته ثم التراجع عنه أخيراً والإقرار بظهورها في أصالة الاستصحاب، ولكن ببيان آخر وافق فيه المحققين النائيين والعراقي رحمتهما.

بيان ذلك: أن المصنّف رحمته يرى صلاحية هذه الرواية ابتداءً للدلالة على كل واحدة من القاعدتين، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته من هذه الناحية، وخلافاً للشيخ الأعظم رحمته الذي يدّعي ظهورها بدوّاً في (قاعدة اليقين) كما تقدّم، وتمسك رحمته لهذا بما مرّ آنفاً عن صاحب الكفاية رحمته من أن اختلاف زمانيّ حصول الوصفين (أي تقدّم زمان اليقين على الشك) مشترك بين القاعدتين، بل مرّ أن الغالب في باب الاستصحاب هو سبق زمان اليقين على زمان الشك.

وحينئذٍ، إن لوحظ بقاء اليقين وانحفاظه إلى زمان الشك - كي يتعدّد زمانا

المتيقن والمشكوك - كان المستفاد من الرواية هو أصالة الاستصحاب، وإن لوحظ زوال اليقين وسريان الشك المتأخر إليه كي يتحدد زمانا المتعلقين كان المستفاد منها (قاعدة اليقين)، ولا رجحان لأي من الظهورين على الآخر، مما يعني إجمال الرواية لتكافؤ الاحتمالين.

اللهم إلا أن يُبنى على جواز استفادة القاعدتين معاً من الرواية - كما يظهر من صاحب الفصول تت^(١) - بأن نجعل مفادها عدم جواز نقض اليقين بالشك، سواء أكان اليقين محفوظاً إلى زمان الشك وكان الشك طارئاً عليه كما هو كذلك في باب الاستصحاب، أم كان اليقين زائلاً وكان الشك سارياً إليه كما هو الحال في (قاعدة اليقين).

ولكن قد يُعترض على هذا بأنه من (استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، وهو ممتنع، كما ذكر الأصوليون، منهم صاحب الكفاية تت^(٢) والمصنف رحمتهما، وتقدم في المبحث الثالث عشر من مقدمة المقصد الأول^(٣).

ويلاحظ عليه بما ذكره الميرزا التبريزي تت من تأتي السبيل إلى ذلك بادعاء إرادة الجامع بين القاعدتين من باب عموم المجاز أو العمل بإطلاق الرواية^(٤)، لا أن وجهه ينحصر في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فليُتدبر.

(١) الفصول الغروية ص ٣٧٣.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٦.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٤) أوثق الوسائل ج ٥ ص ١٤١.

ثم عدل المصنّف رحمته الله عن هذا الكلام الأولي، وبنى على ظهور الرواية في الاستصحاب - كما صنع الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله - متمسكاً بما ذكره شيخاه المحققان النائيني والعراقي رحمتهما الله هاهنا^(١)، ومحصله: أنّ العناوين الاشتقاقية وغيرها إذا أُخذت في الجمل الطلّبية تكون ظاهرة في لزوم اتحاد زمان الجري (أي تطبيق الوصف على الذات) مع زمان النسبة الحكمية، فمثل: «أكرم العالم» يكون ظاهراً في لزوم اتصاف الذات بالعالمية فعلاً (أي الجري) في ظرف إضافة الإكرام إليها (أي النسبة الطلّبية).

وهذا جارٍ أيضاً في قوله عليه السلام: «فليَمْضِ على يقينه»، فإنّه ظاهر في المضى على اليقين بعد فرض وجوده، وانحفاظه إلى زمان العمل به، أي أنّه يكون ظاهراً في اعتبار فعلية اليقين في ظرف الشكّ (الذي هو زمان وجوب المضى على اليقين)، وهذا عبارة عن اتحاد زمان الجري - أي زمان تطبيق وصف اليقين على الذات وهي الحالة الذهنية - مع زمان النسبة الحكمية الطلّبية، واستمرار اليقين إلى زمان الحكم بالمضى عليه.

وهذا المعنى إنّما يُتصوّر في الاستصحاب نظراً إلى بقاء اليقين فيه وعدم سريان الشكّ إليه، بخلاف (قاعدة اليقين) التي يتزلزل اليقين فيها ويزول بسبب سريان الشكّ المتأخّر إليه، وذكر السيد الخوئي تتّكّ مثل هذا البيان في المقام أيضاً^(٢).

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٦٥ - ٣٦٦، أجود التقريرات ج ٤ ص ٥٥، نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٧، الهداية في الأصول ج ٤ ص ٦٠.

٤ - رواية^(١) محمد بن مسلم

محمد بن مسلم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه): مَنْ كان على يقينٍ فشكٌّ فليَمْضِ على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا يَنْقُضُ اليقينَ^(٣)».

وفي رواية أخرى عنه^(٤) عليه السلام بهذا المضمون: «مَنْ كان على يقينٍ فأصابه شكٌّ فليَمْضِ على يقينه، فإنَّ اليقينَ لا يُدْفَعُ بالشكَّ»^(٥).

(١) تعبير المصنّف رحمته الله عنها بـ (الرواية) دون (الصّحيحة) - أو (المعتبرة) على الأقلّ - لا يدلّ على عدم اعتبارها سنداً عنده، بشهادة اعتماده رحمته الله عليها في إبطال تفصيل الأخباريين، كما سيأتي قريباً.

(٢) رواها الشيخ الصدوق رحمته الله في (الخصال) بسنده عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، ويبدو أنّه رحمته الله قد تبع الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله وغيرهما في الاختصار على (محمد بن مسلم)، وهذه الرواية هي المنظورة في الباب.

(٣) هذه الكبرى قد تكرّرت في عدّة من أخبار الباب.

(٤) أي: عن أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنّها مروية من قبل الشيخ المفيد رحمته الله في كتاب (الإرشاد)، وهي مرسلة، ومرّ عن القوانين ما يرتبط باعتبار الخبر.

(٥) فالموجود روايتان وليس رواية واحدة، ووجه التعبير في العنوان بصيغة الأفراد دون التثنية هو أنّ المقصود (رواية الخصال) فقط، كما مرّ آنفاً.

استدلّ بعضهم^(١) بهذه الرواية^(٢) على الاستصحاب مدّعياً ظهورها فيه، ولكنّ الذي نراه^(٣) أنّها غيرُ ظاهرة فيه، فإنّ القدر المسلّم منها أنّها صريحة في أنّ مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين^(٤)، من أجل كلمة الفاء التي تدلّ على الترتيب^(٥)، غير أنّ هذا القدر من البيان^(٦) يصحّ أن يراد منه (قاعدة اليقين)، ويصحّ أن يراد منه (قاعدة الاستصحاب)^(٧)؛ إذ يجوز أن يراد أنّ اليقين قد زال بحدوث الشكّ^(٨)

(١) لعلّ مراده عليه السلام هو المحقق القميّ رحمته الله وبعض مَنْ قبله، ممّن لم يُشكّكوا في دلالتها على الاستصحاب.

(٢) يقصد عليه السلام (رواية الخصال)، وإن كان الأحسن أن يقول: «بتلك الرواية».

(٣) ابتداءً؛ لكونها مُجْمَلَةً قابلةً للدلالة على كلّ من الاستصحاب وقاعدة اليقين، وستظهر فائدة قيد (ابتداءً) قريباً.

(٤) أي: اختلاف زمان حدوث الوصفين (اليقين، والشك)، وفاقاً في هذا للشيخ الأعظم رحمته الله، وخلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله الذي يراها ظاهرة في هذا الاختلاف، وليست صريحة فيه.

(٥) والتعقيب، كما ذكروا في العربية، سواء في «فشكّ» أم في «فأصابه».

(٦) أي: مجرّد دلالة الرواية (صراحةً أو ظهوراً) على تقدّم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشكّ.

(٧) وهذا هو معنى الإجمال البدوي للرواية عند المصنّف رحمته الله.

(٨) لأجل سريان الشكّ فيها إلى اليقين، ومع زوال اليقين وتبدّله بالشكّ يتحدّ زمانا المتعلّقين، فلا يبقى مجالٌ لدعوى دلالة الرواية على الاستصحاب.

فيتحد زمان متعلّقهما^(١)، فتكون مورداً للقاعدة الأولى، ويجوز أن يراد أن اليقين قد بقي إلى زمان الشك^(٢) فيختلف زمان متعلّقهما، فتكون مورداً للاستصحاب^(٣)، وليس في الرواية ظهورٌ في أحدهما بالخصوص^(٤)، وإن قال الشيخ الأنصاري^(٥): إنّها ظاهرة في وحدة زمان متعلّقهما^(٦)، ولذلك قرّب أن تكون دالة على قاعدة اليقين^(٧).

(١) تفريعٌ على زوال اليقين بسبب سريان الشكّ إليه، والملازمة واضحة.

(٢) لأنّ الشكّ يكون طارئاً وليس سارياً، وباختلاف زماني المتعلّقين يتوفّر شرط جريان أصالة الاستصحاب.

(٣) لأنّ اختلاف زماني المتعلّقين معتبرٌ في الاستصحاب دون (قاعدة اليقين).

(٤) هامش: لا يخفى أنّ هنا مقدّمة مطويةٌ يجب التنبّه لها، وهي أنّ تجرّد كلمة (اليقين) و(الشك) في الرواية من ذكر المتعلّق يدلّ على وحدة المتعلّق، يعني أنّ هذا التجرّد يدلّ على أنّ ما تعلّق به اليقين هو نفس ما تعلّق به الشكّ، وإلا فإنّ من المقطوع به أنّه ليس المرادُ اليقين بأيّ شيء كان، والشكّ بأيّ شيء كان لا يرتبط بالمتيقّن، ولكنّ كونها دالة على وحدة المتعلّق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحداً في جميع الجهات، حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في (قاعدة اليقين)، كما قيل.

(٥) ما ذكره رحمته الله نقلٌ بالمعنى لما ذكره العلّمان رحمتهما الله في الفرائد والكفاية.

(٦) أي: المتيقّن والمشكوك، لأنّه ظاهرٌ عطف (الشكّ) على (اليقين) بالفاء.

(٧) لا اعتبار باختلاف زماني المتعلّقين في الاستصحاب، ومع اتحاد زمانيهما لا دلالة للرواية عليها، وهذا في بادئ الأمر، ثمّ بنى الشيخ رحمته الله على ظهورها فيه، بملاحظة قوله رحمته الله: «فإنّ الشكّ لا ينقُص اليقين»، كما سيأتي، وهكذا صاحب الكفاية رحمته الله.

وقال الشيخ الأخند: إنها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما^(١)، فقرب أن تكون دالة على الاستصحاب، وقد ذكر كل منهما تقرّبات لما استظهره، لا نراها ناهضة على مطلوبهما^(٢).

وعليه، فتكون الرواية مجتمعة من هذه الناحية^(٣)، إلا إذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحيث تدلّ عليهما معاً^(٤)، يعني^(١) أنها تدلّ على أن اليقين (بها هو

(١) المذكور في الكفاية هو ظهور الرواية في اختلاف زماني الوصفين، ولكن بسبب اتحاد اليقين مع المتيقّن وكذا اتحاد الشكّ مع المشكوك، يسري اختلاف الزمان من المتيقّن إلى اليقين، وكذا من المشكوك إلى الشكّ، ومع اختلاف زماني الموصوفين تدلّ الرواية على أصالة الاستصحاب، فليلاحظ.

(٢) الموافق في النهاية لمطلوبه المتعلّق، وظاهر هذا - بقرينة ما سيأتي - عدم قبوله بها ذكره العلّمان رحمتهما من ظهورها في الاستصحاب بملاحظة «فإنّ الشكّ لا ينقضّ اليقين» الذي هو قضية ارتكازية يراد منها (الاستصحاب) في عدة أخبار.

(٣) أي: إفادة إحدى القاعدتين بالخصوص، ولكنه إجمال بدوي بملاحظة صدر الرواية، يزول عند العلّمين رحمتهما بملاحظة ذيلها، وكذا عند المصنّف رحمته بالاستناد إلى فكرة (اتحاد زمان الجزري وزمان النسبة).

(٤) أي: على قاعدتي اليقين والاستصحاب، كما يظهر من صاحب الفصول رحمته أو من غيره، من باب عموم المجاز أو العمل بالإطلاق، كما مرّ عن الميرزا التبريزي رحمته في حاشية (أوثق الوسائل).

(١) بيان كيفية دلالة الرواية على الجامع بين قاعدتي اليقين والاستصحاب.

يقين^(١) لا يجوز نقضه بالشك^(٢)، سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك^(٣) أو غير المجامع له^(٤).

وقيل^(٥): إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل^(٦)، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - ما ينفع في المقام^(٧).

(١) فلو تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد وصلى خلفه، ثم شك يوم السبت في عدالته لم يعتن بشكّه، بل يستمر في ترتيب آثار اليقين السابق من دون فرق بين كون الشك المتأخر (الحاصل يوم السبت) متعلقاً بأصل عدالة زيد يوم الجمعة ليكون مورداً لقاعدة اليقين، وبين كونه متعلقاً ببقاء عدالته إلى يوم السبت ليكون مورداً لقاعدة الاستصحاب.

(٢) وهو اليقين في (باب الاستصحاب)، لأن الشك فيه لاحقاً بطراً على اليقين من دون أن يسري إلى اليقين ويؤثر فيه.

(٣) وهو اليقين في (قاعدة اليقين)، لأن الشك فيها يسري إليه ويزيله، فلا يبقى يقين أصلاً، كي يجتمع مع الشك.

(٤) لعل نظره عليه السلام إلى ما ذكره بعض تلامذة الشيخ الأعظم رحمته - أعني الفاضل الاشتياني رحمته في (بحر الفوائد)، الميرزا التبريزي رحمته في (أوثق الوسائل) -، ولكن لم يُصرح فيهما بلزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فليلاحظ.

(٥) كما سبق في محله، ولكن من جَوَزَ الجَمْعَ بينهما لم يستند إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما ظهر ممّا مرّ آنفاً.

(٦) وينتهي في آخر المطاف إلى ظهور الرواية في خصوص (أصالة الاستصحاب).

نعم^(١)، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قرّبه بعض أساتذتنا^(٢) :- إنّ الظاهر في كلّ كلام^(٣) هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري^(٤)، فقلوه **عَلَيْهِ**: «فَلَيَمُضِ عَلَى يَقِينِهِ»^(٥) يكون ظاهراً في أنّ زمان نسبة (وجوب الماضي على اليقين) نفس زمان (حصول اليقين)^(٦)، ولا ينطبق ذلك^(٧) إلا على الاستصحاب؛ لبقاء اليقين في مورده محفوفاً إلى زمان العمل به^(٨).

(١) استدراكٌ لدفع توهم كون إجمال الرواية مستقراً، وبهذا ينتهي المصنّف **رَحِمَهُ اللهُ** إلى ما انتهى إليه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية **رَحِمَهُمَا** أيضاً من ظهور (رواية الخصال) في الاستصحاب، ولكن بطريق آخر غير طريقهما.

(٢) وهما المحققان النائيني والعراقي **رَحِمَهُمَا**.

(٣) لا يكون الجري فيه مقيداً بزمان معين.

(٤) بمعنى اتحاد (زمان نسبة النقص بالشك إلى اليقين) و(زمان فعلية الجري)، أو قل: (زمان فعلية اليقين) و(زمان تطبيقه على الحالة الذهنية).

(٥) هذا المقطع مشترك بين رواية الخصال ورواية الإرشاد، كما لا يخفى.

(٦) حصول اليقين هو عبارة أخرى عما يعبر عنه هنا بـ(الجري).

(٧) أي: انحفاظ اليقين بالحدوث في زمان العمل، بمعنى وجود يقين فعلي في النفس عند الأمر بالبناء عليه.

(٨) الذي هو زمان الشك في بقاء اليقين؛ فإنّ الشك في (باب الاستصحاب) يطرأ على اليقين، لأنّه إنّما يتعلّق ببقاء اليقين لا بأصل اليقين، ولهذا يُعبر عنه في الباب بـ(اليقين المجامع للشك).

وأما قاعدة اليقين فإنَّ موردَها الشكُّ السَّاري^(١)، فيكون اليقينُ في ظرف وجوب العمل به^(٢) معدوماً، ولعلَّه^(٣) من أجل هذا الظهور^(٤) استظهر - من استظهر - دلالة الرواية على الاستصحاب^(٥).

(١) ولهذا يُعبَّرُ عنها في كلمات بعض الأصوليين بـ(قاعدة الشكِّ السَّاري)، ومعناها أنَّ الشكَّ اللاحق يسري إلى اليقين السَّابق ويزيله من النَّفس ويحوِّله إلى شكٍّ فعلي، فلا يقينَ فعلي عند الشَّخص أصلاً.

(٢) الذي هو زمان الشكِّ بأصل اليقين السَّابق، كما لو تيقَّن يومَ الجمعة بعدالة زيد وصلى خلفه، ثم شكَّ يومَ السبت في أصل عدالة زيد في يوم الجمعة حينما صلى خلفه مثلاً، فإنَّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة قد زال بالفعل، ولكنَّ قاعدة اليقين تقتضي عدمَ الاعتناء بهذا الشكِّ، فلا تجب عليه إعادة الصَّلاة التي قد صلاها خلف زيد يومَ الجمعة.

(٣) لا يبعد أن يكون نظره ﷺ إلى المحقق القميّ تثنُّ وسائر مَنْ بنوا على ظهور الرواية في قاعدة الاستصحاب من دون أن يُصرَّحوا بمنشأ هذا الظهور.

(٤) أي: ظهور الكلام في اتحاد زمانيِّ النسبة والجُزْي.

(٥) وقد أصرَّ المصنَّف ﷺ على إهمال ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمه الله من التمسك بذيّل الرواية المتضمَّن للقضية الارتكازية؛ لما قاله آنفاً: «لا نراها ناهضةً على مطلوبها»، فليلاحظ.

الخبر الخامس: مكاتبة علي بن محمد القاساني

وَيُعَبَّرُ عَنْهَا أَيْضاً بِـ (خبر محمد بن الحسن الصفار)، «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يُشكَّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشكُّ، صُمَّ للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

ويقع الكلام حولها في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: ذكر الشيخ الأعظم تَتَذَّرُ أَنَّ سَنَدَ هذه المكاتبة غير سليم، رغم إذعانه بظهورها بل بأنها «أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب»؛ وذلك لسلامتها من وجوه الإشكال المتوجّهة على سائر الأخبار، فتندرج تحت قوله المارّ في المناقشة في الاستدلال بهذه الأخبار العامّة: «وعدم صحّة الظاهر منها»^(٢).

وموضع الخدش في سَنَدِها - بعد الغُصّ عن الكلام في (أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد) - هو (علي بن محمد القاساني) نفسه، فإنّه لم يرد فيه توثيق خاصّ، فقد ذكر النجاشي تَتَذَّرُ أَنَّ أحمد بن محمد بن عيسى قد غَمَزَ فيه، وعلّق النجاشي تَتَذَّرُ عليه بما قد يدلّ على عدم قبوله بتضعيف الرجل لمجرّد غَمَزِ ابن عيسى فيه^(٣)، ولكنّ الشيخ الطوسي تَتَذَّرُ قد ذكر القاساني في جملة أصحاب الإمام الهادي عليه السلام

(١) تهذيب الأحكام ج ٤ ص ١٥٩ ح ٤٤٥، الاستبصار ج ٢ ص ٦٤ ح ٢١٠.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧١، ويلاحظ: بداية الأفكار ج ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) رجال النجاشي ص ٢٥٤.

وبنى على ضَعْفه^(١)، ولم يستبعد السيد الخوئي تَدُّنَّ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأَ تَضْعِيفِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ تَدُّنَّ لِلرَّجُلِ هُوَ غَمَزَ ابْنَ عَيْسَى فِيهِ^(٢).

وسعى بعضهم إلى تحصيل وثاقته من خلال ادِّعاء اشتراكه مع شخص آخر موثَّق، حيث جزم العلامة تَدُّنَّ باتِّحاده مع (علي بن محمَّد بن شيرة)^(٣)، ولم يوافق عليه السيد الخوئي تَدُّنَّ^(٤).

وقد حاول الميرزا الاشتياني تَدُّنَّ نَفِي الضَّيْرَ عَنِ الْقَدَحِ فِي الْقَاسَانِي بِالْبِنَاءِ عَلَى انْجِبَارِ الضَّعْفِ بِالشَّهْرَةِ، مِنْ جِهَةِ عَمَلِ الْأَصْحَابِ بِهَذِهِ الْمَكَاتِبَةِ مَعَ الْبِنَاءِ عَلَى حَجِّيَّتِهِ الْخَبَرِ الْمَجْبُورِ^(٥).

ولكنْ أورد عليه بأنَّ هناك روايات كثيرة بهذا المضمون عَمِلَ بِهَا الْمَشْهُورُ، فيصعب الوثوق بإستناد المشهور إلى هذه الرواية بالخصوص^(٦).

الجهة الثانية: استدَلَّ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ تَدُّنَّ بِهَذِهِ الرِّوَايَةِ (أَوْ الْمَكَاتِبَةِ) لِإثْبَاتِ حَجِّيَّةِ الْإِسْتِصْحَابِ، بِتَقْرِيبِ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْقَى قَضِيَّةً كَلِيَّةً وَهِيَ قَوْلُهُ: «الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُهُ الشَّكُّ»، بِمَعْنَى أَنَّ الْيَقِينَ السَّابِقَ لَا يُنْقِضُ بِالشَّكِّ الْمَتَأَخَّرِ عَنْهُ، ثُمَّ فَرَعَ تَحْدِيدَ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ عَلَى رُؤْيَا هَلَالِهِ، وَالْمَرَادُ أَنَّ الشَّكَّ فِي دُخُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ

(١) رجال الشيخ ص ٣٨٨.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ١٥٩.

(٣) خلاصة الأقوال ق ٢ ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٤) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ١٦٠.

(٥) بحر الفوائد في شرح الفوائد ج ٦ ص ٤٠٩.

(٦) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ٢٤٤.

لا ينقض اليقينَ بشهر شعبان (أو اليقين بعدم دخول شهر رمضان)، كما قرّع تحديدَ الإفطار على رؤية هلال شهر شوال، والمراد أنّ الشكّ في دخول شهر شوال لا ينقض اليقينَ بشهر رمضان (أو اليقين بعدم دخول شهر شوال).

وحينئذٍ يكون معنى صدر الرواية - إذا كان الشكّ في دخول شهر رمضان - هو «يقينك بشهر شعبان لا تنقضه بالشكّ في دخول شهر رمضان»، بل لا يُنقض إلا باليقين بدخول شهر رمضان، ويدلّ ذيلها على حرمة الصوم بنية شهر رمضان إلا بعد اليقين بدخوله.

وهكذا الحال إذا كان الشكّ في دخول شهر شوال، حيث يدلّ صدرها على أنّ اليقين بشهر رمضان لا يُنقض بالشكّ في دخول شهر شوال، فيجب العمل على طبق اليقين السابق المتعلّق برمضان، وعدم نقضه إلا باليقين بدخول شهر شوال، فيدلّ ذيلها على حرمة الإفطار ما لم يحصل اليقين بشهر شوال، وهذا ظاهر في أصالة الاستصحاب^(١)، ووافقه عليه السيد الخوئي رحمه الله^(٢).

بل زاد الشيخ الأعظم رحمه الله على هذا، وادّعى أنّها أظهر أخبار الباب في الدلالة على المطلوب، وقد ذكروا للأظهرية عدّة وجوه، منها تعيّن كون اللام في (اليقين) للجنس وانتفاء احتمال كونها عهدية؛ لعدم وجود ما يوجبها، ومنها تعيّن إرادة قاعدة الاستصحاب من الرواية، وانتفاء احتمال إرادة قاعدة أخرى منها^(٣).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧١، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٨٠ - ٨١.

(٣) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧١، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفوائد ج ٦ ص ٤٠٨ - ٤٠٩،

أوثق الوسائل ج ٥ ص ١٤٧ - ١٤٨.

الجهة الثالثة: أورد صاحب الكفاية رحمته على هذا الاستدلال بأنه يبتني على كون المراد من (اليقين) في صَدْرِها هو (اليقين السابق بشهر شعبان أو بشهر رمضان)، مع جواز أن يراد منه (اليقين بدخول شهر رمضان)، وقد فَرَعَ الإمام عليه السلام عليه أن المعتبر في صوم رمضان (دخولاً وخروجاً) هو اليقين، وهذا حكم واقعي مرتبط بصوم شهر رمضان، ولا علاقة له بالحكم الظاهري الاستصحابي.

ومن ثَمَّ يكون مفاد الكبرى المذكورة أولاً هو: أن الشك لا يقوم مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان من الصَّوم بنية الشهر الفضيل، والقرينة على هذا هو ورود نصوص كثيرة تدلّ على أن الصَّوم لا يجوز الإتيان به إلا على وجه اليقين، لا سيما أن الفقرة المذكورة في ذيل المكاتبه: «صُمُّ للرؤية وافطر للرؤية» مذكورة في روايات كثيرة، وقد أشار المصنّف رحمته إلى بعضها^(١).

ولأجل هذا لا ينعقد لقول الإمام عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» ظهورٌ في الاستصحاب؛ لوجود ما يصلح للقرينة، ويكون المراد هو اعتبار اليقين في صوم شهر رمضان (ابتداءً وانتهاءً) وعدم جواز إدخال اليوم المشكوك في اليوم المتيقن أنه من شهر رمضان، فتكون المكاتبه أجنبيةً عن باب الاستصحاب، ولا ظهور لها فيه، فضلاً عن أن تكون أظهر أخبار الباب، كما ادّعى الشيخ الأعظم رحمته^(١).

وظاهر المصنّف رحمته القبول بهذا الإيراد - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته^(٢)

(١) يلاحظ: وسائل الشريعة ج ١٠ ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ٢٥٢ - ٢٦٠.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٧، ويلاحظ: حقائق الأصول ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٤٦، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ٤٢ - ٤٣، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٨٠.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٦٦، أجود التقريرات ج ٤ ص ٥٧.

، لأنه ذكره ولم يناقشه بشيء.

كما أن المصنّف رحمه الله لم يعلّق بشيء على إشكال الشيخ الأعظم رحمه الله على سند المكاتبه، ومن ثمّ ربّما يمكن القول إنّهُ رحمه الله يبيّن عدم اعتبارها سنداً ودلالةً، وحينئذٍ يُتساءل عن السرّ في ذكره لها جنباً إلى جنب مع الأخبار الأربعة المتقدمة، خصوصاً أنه سوف يجعلها في الفصل الآتي من أهمّ ما استُدلّ به على اعتبار الاستصحاب، فليلاحظ.

٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال: «كتبْتُ إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: اليقينُ لا يدخله الشكُّ^(١)، صُم للرؤية^(٢) وأفطر للرؤية». قال الشيخ الأنصاري: «والإنصاف أنَّ هذه الرواية أظهرها^(٣) في هذا الباب^(٤)، إلا أنَّ سندها غير سليم^(٥)»، وذكر في وجه دلالتها: «أنَّ تفريعَ تحديد كلِّ من الصوم والإفطار على رؤية^(٦) هلاكيَّ رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين

(١) اللفظ الموجود في التهذيب والاستبصار: «لا يدخل فيه الشكُّ»، ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته الله اعتمد على نقل الشيخ الأعظم رحمته الله لها.
(٢) يُحتمل كون اللام للظرفية، فيكون المراد: «صُم في زمان الرؤية»، ويُحتمل أيضاً كون اللام للتعليل، فيصير المعنى: «صُم بسبب الرؤية»، كما قد أفاد الميرزا الاشتياني رحمته الله في (بحر الفوائد).

(٣) مرَّ ذكر عدَّة وجوه لهذه الأظهرية في الشَّرح.

(٤) الموجود في الفرائد: «...أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب».

(٥) من جهة (علي بن محمد القاساني) نفسه، كما مرَّ، وبهذا تدرج المكاتبة في قول الشيخ الأعظم رحمته الله المتقدم نقله: «وعدم صحة الظاهر منها».

(٦) الظاهر وقوع اختلاف في نسخ الفرائد في هذا الموضع، ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته الله قد اعتمد على نسخة (بحر الفوائد) للميرزا الاشتياني رحمته الله، ومثلها نسخة شرح

السَّابِق مدخولا بالشك، أي مزاحماً به»^(١).

وقد أورد عليه صاحبُ الكفاية^(٢) بما محصَّله مع توضيح منا: أنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها^(٣)، نظراً إلى أن دلالتها عليه تتوقف

الرسائل للشيخ الاعتمادي تَحْتَضَر.

ولكنّ الموجود في نسخة (أوثق الوسائل) للميرزا التبريزي تَحْتَضَر وكذا طبعة مجمع الفكر الإسلامي قوله: «فإنّ تفرّيعَ تحديد كلّ من الصّوم والإفطار - برؤية هلائي رمضان وشوال - على قوله عَلَيْهِ السَّلَام: {اليقين لا يدخله الشك} لا يستقيم....».

والفارق بين النسختين في المفرّع عليه، فهو في الأولى نفسُ رؤية الهلالين، وفي الثانية هو قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَام، ويمكن ترجيح ما في النسخة الثانية لاشتماله على ذكر متعلّق قوله (تحديد) وهو (رؤية الهلالين)، مضافاً إلى عدم انسجام ذيل العبارة مع ما في النسخة الأولى، كما يظهر بالتأمّل، فليُتدبّر.

(١) محصّل إirاده: أنّ التفرّيع المذكور إنّما ينسجم مع الاستصحاب، فلا يجب صومُ يوم الشكّ من شهر شعبان، لأنّ اليقين السّابق بشهر شعبان لا يدخل فيه ولا يزاحمه الشكّ اللاحق في دخول شهر رمضان، كما لا يجوز الإفطار في يوم الشكّ من شهر رمضان، لأنّ اليقين السّابق بشهر رمضان لا يزاحمه الشكّ اللاحق في دخول شهر شوال، وممّر أنّ ظاهر المصنّف عَلَيْهِ السَّلَام الموافقةُ على هذا الإirاد.

(٢) الذي لا يرى للمكاتبة آية دلالة على الاستصحاب، كما سيتضح من خلال إirاده على الشيخ الأعظم تَحْتَضَر.

(٣) أي: كونها أقوى ظهوراً من سائر أخبار الباب، كما ذكر الشيخ الأعظم تَحْتَضَر.

على أن يراد من (اليقين) ^(١) اليقينُ بعدم دخول رمضان ^(٢) وعدم دخول شوال ^(٣).
ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به ^(٤) اليقين بدخول رمضان ^(٥) المنوط به
وجوب الصَّوم، واليقين ^(٦) بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار ^(٧)، ومعنى أنه

(١) في قوله ﷺ: «اليقين لا يدخل فيه الشك».

(٢) أو اليقينُ السابق بشهر شعبان، إذا فرض حصول الشك لاحقاً في دخول شهر رمضان، والمراد أن هذا اليقين لا تُرفع اليد عنه إلا باليقين بدخول شهر رمضان، فيلزم ترتيب آثار بقاء شهر شعبان، وعدم الاعتناء بالشك في دخول رمضان.
(٣) أو اليقينُ السابق بشهر رمضان، إذا شك في آخره في دخول شهر شوال، فهذا اليقين (أي اليقينُ بشهر رمضان) لا ينتقض إلا بيقين آخر (أي اليقين بدخول شهر شوال)، فيلزم عندئذٍ ترتيب آثار بقاء شهر رمضان، ولا يُعتنى بمجرد الشك في دخول شهر شوال.

(٤) أي: باليقين في قوله ﷺ: «اليقين لا يدخل فيه الشك»، وهذا من تمامة إيراد الكفاية على الاستدلال بالمكاتبة.

(٥) بمعنى أن وجوب الصوم بنية شهر رمضان يتوقف على اليقين برؤية هلاله، فلا يجوز إدخال يوم الشك (أي الثلاثين من شهر شعبان) في رمضان، وهذا حكم واقعي يرتبط بفريضة الصَّوم في رمضان، ولا علاقة له بالاستصحاب أصلاً.

(٦) بالنصب، عطفاً على (اليقين) في قوله: «اليقين بدخول رمضان».

(٧) بمعنى أن جواز الإفطار يتوقف على اليقين برؤية هلال شهر شوال، فلا يجوز إدخال يوم الشك (أي الثلاثين من شهر رمضان) في شوال كي يجوز الإفطار فيه.

لا يدخله الشك: أنه لا يُعطى حكمُ اليقين للشك، ولا يُنزَل منزَلته^(١)، بل المدارُ في وجوب الصّوم والإفطار على اليقين فقط^(٢)، فإنّه وحده هو المناط في وجوبها، أي أنّ الصّوم والإفطار يدوران مداره^(٣)، ولذا قال بعده: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية»، مؤكداً لا اشتراط وجوب الصّوم والإفطار باليقين^(٤).

وهذا المضمون^(٥) دلّت عليه جملة من الأخبار^(٦) بقريب من هذا التعبير^(٧) ممّا يُقرّب إرادته^(٨) من هذه الرواية ويؤكدده، ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح

(١) أي: لا يُنزَل الشك منزلة اليقين، كأن يُعامل مع الثلاثين من شعبان (الذي يُشكّ في كونه أول شهر رمضان) معاملة أول شهر رمضان كي يجب صومه بنيته.

(٢) ولا عِبرة بالشك أبداً، ولهذا لا يجب الصّوم بنية شهر رمضان إلا بعد اليقين بدخوله، كما لا يجوز الإفطار إلا بعد اليقين بدخول شهر شوال.

(٣) فالصّوم يدور مدار اليقين بدخول شهر رمضان، كما أنّ الإفطار يدور مدار اليقين بدخول شهر شوال.

(٤) بمعنى أنّ المعتبر في صوم رمضان (دخولاً وخروجاً) هو اليقين لا غير.

(٥) يقصد: توقّف وجوب الصّوم على اليقين بدخول شهر رمضان، وتوقّف جواز الإفطار على اليقين بدخول شهر شوال.

(٦) وهي ثمانية وعشرون خبراً، جمّعها صاحب الوسائل رحمته في الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان (يلاحظ: وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٥٢ - ٢٦٠).

(٧) يقصد قوله عليه السلام: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية».

(٨) أي: إرادة المضمون المشار إليه.

موافقتها لهذه الرواية:

منها: ^(١) قول أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلالَ فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكنْ بالرؤية». ومنها: ^(٢) «صُمّ للرؤية وأفطِرْ للرؤية، وإياكَ والشكّ والظنّ، فإنْ خَفِيَ عليكم فأتمّوا الشَّهرَ الأوّلَ ثلاثين». ومنها: ^(٣) «صيامُ شهر رمضان بالرؤية وليس بالظنّ».

-
- (١) هذا هو خبر محمد بن مسلم، وله تنمة لم ينقلها المصنّف عليه السلام؛ لعدم ارتباطها بما هو محلّ الكلام في المقام.
- (٢) هذا هو خبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، وصدّره: «أنّه قال: في كتاب علي عليه السلام: صُمّ لرؤيته، وأفطِرْ لرؤيته، وإياكَ والشكّ...».
- (٣) هذا هو خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، ومثله خبر رفاعه عنه عليه السلام أيضاً، ولهذين الخبرين تنمة لم ينقلها المصنّف عليه السلام.

المبحث الثامن

مدى دلالة الأخبار على حجّية الاستصحاب

الأخبار الخمسة المتقدّمة هي أهمّ ما تمسّكوا به لإثبات حجّية الاستصحاب، وهي وما مثلها يُعبّر عنها بـ (الأخبار العامة)، وفي قبالتها أخبار خاصّة وردت في وقائع جزئية، ولم يرتضِ كثيرون الاستدلال بهذه الأخبار على الاستصحاب، وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته أربعة منها لتأييد القول المختار عنده^(١).

واقصر المصنّف رحمته على ذكر واحدٍ من الأخبار الخاصّة، وهو صحيحة عبد الله بن سنان، وهي كما رواه الشيخ الطوسي رحمته بإسناده عن عبد الله بن سنان: «(قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضرٌ - إني أعيرُ الذميّ ثوبي، وأنا أعلمُ أنه يشربُ الخمرَ ويأكلُ لحمَ الخنزير، فیردّ عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه، ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرّته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجّسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتى تستيقن أنه نجّسه)»^(٢).

وقد صرّح المصنّف رحمته بأنّه ذكرها لمجرّد الاستئناس بمعناها لا للاستدلال، لأنّه رحمته يبنّي على حجّية الاستصحاب مطلقاً، وهذه الصّحيحة وغيرها من الأخبار الخاصّة لا تصلح لذلك، إلا بالتعدّي عن مواردها الخاصّة، وهذا يتوقّف

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٢-٧٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٦١ ح ١٤٩٥، الاستبصار ج ٢ ص ٣٩٢-٣٩٣ ح ١٣٩٧.

على القطع بعدم الخصوصية لتلك الموارد، وإحرازِ عدم الفضل، كما قد صرَّح به الشيخ الأعظم تثني في هذه الرواية^(١)، وغيره في غيرها.

وهذا واضح، لأنَّ هذه الرواية واردة في باب الطَّهارة، فلو تَمَّت دلالتها على الاستصحاب وسلمت عن اعتراض صاحب الكفاية تثني الآتي وغيره لكانت دليلاً على حجِّية استصحاب الطَّهارة لا مطلقاً، إلا مع حصول القطع بعدم دخالة المورد في الحكم، كما تقدَّم آنفاً، بل لا بدّ أيضاً من التمسك بالإجماع المركَّب - كما ذكر الشيخ الأعظم تثني^(٢) - بتقريب أنَّ الأصوليين بين قائل بحجِّية الاستصحاب مطلقاً وقائل بعدم الحجِّية مطلقاً، ولا قائل بالتفصيل، ونتيجته أنَّ الحجِّية إذا ثبتت في موردٍ (كالطَّهارة في الرواية) ثبتت بقولٍ مطلقاً، وهذا الأمر دون إثباته خرطُ القتاد؛ لوجود تفصيلات كثيرة في حجِّية الاستصحاب، مرَّ نقلها عن فرائد الأصول.

وقد أهمل صاحب الكفاية تثني ذكْرَ هذه الرواية في ضمن الأخبار الخاصَّة، واقتصر على أخبار الحلِّ والطَّهارة التي ذكرها الشيخ الأعظم تثني عقيب صحيحة عبد الله بن سنان.

ويبدو أنَّ الوجه فيه ما ذكره هو تثني في حاشيته على الرسائل من كون الرواية دليلاً على (قاعدة الطَّهارة) لا على (أصالة الاستصحاب)^(٣)، كما يستوضحه الشيخ الأعظم تثني.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٢.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٣١٢.

هذا، وقد مرَّ عند بيان الأقوال في حجِّية الاستصحاب أنَّ مشهور الأصوليين قد فهموا من أخبار الباب حجِّية الاستصحاب مطلقاً، وبعضهم فهموا الحجِّية في الجملة، أي التفصيل في الحجِّية، كما مرَّ أنَّ منشأ ظهور تلك التفصيلات الكثيرة هو اختلافهم في فهم أخبار الباب، فصاحب كلِّ تفصيل يدعي ظهورَ الأخبار في ما يختاره، واقتصر المصنِّف رحمته الله على بيان اثنين من تلك التفصيلات.

القول الأول: التفصيل بين الشُّبُهات الموضوعية والحُكْمية

يتمثَّل هذا التفصيل في القول الخامس بحسب ترتيب الشيخ الأعظم رحمته الله لها في الفرائد^(١)، وتقدِّم في بداية هذا المقصد توضيح المراد من كلِّ واحدة من الشُّبُهة الموضوعية والشُّبُهة الحُكْمية، وبيان الفرق بينهما^(٢)، فإنَّ شكَّ المكلف:

تارةً: ينشأ من اشتباه الأمور الخارجية، كما إذا شكَّ في عدالة زيد التي هي موضوعٌ للاتِّتمام به أو قبولِ شهادته، أو شكَّ في خروج البول الذي هو موضوع لعدة أحكام أيضاً، وتسمى الشُّبُهة حينئذٍ (موضوعية)، والمستصحب فيها قد يكون هو الحكم الشرعي الجزئي كجواز الاتِّتمام والطَّهارة.

وتارةً أخرى: ينشأ الشكُّ من اشتباه الحكم الشرعي؛ لعدم إحاطة المكلف بحدود موضوع الحكم سعةً وضيافةً، كما إذا شكَّ في نجاسة الماء المتغيَّر بالنجاسة بعد زوال تغيُّره من تلقاء نفسه، أو شكَّ في طهارة بدنه بعد خروج المذِّي منه،

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ٢٠ - ٢١ .

وتسمى الشُّبهة حينئذٍ (حُكْمية)، والمستصَحَب فيها هو الحكم الكلِّي.

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في أنَّ أصالة الاستصحاب تجري في الشُّبُهات الموضوعية فقط، أو يعمُّ الشُّبُهات الحُكْمية أيضاً، وهنا قولان:

القول الأول: جريان الاستصحاب في الشُّبُهات الحُكْمية أيضاً، وهذا هو المعروف بين المجتهدين من الأصوليين.

القول الثاني: جريانه في خصوص الشُّبُهات الموضوعية، وهذا ما يبنى عليه جمهور الإخباريين، كما هو ظاهر الأمين الاسترآبادي وصریح كلام المحدث البحراني رحمته الله^(١)، واختاره بعض الأصوليين (أي المجتهدين) منهم المحقق النراقي والسيد الخوئي رحمتهما^(٢).

(١) الفوائد المدنية ص ١٤٣، الحقائق الناضرة ج ١ ص ٥٢، ١٤٣.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج ٢ ص ٤٩٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٢.

ملخص ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله: أنَّ استصحاب الحكم الكلِّي المجعول وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أنَّه معارض دائماً باستصحاب عدم الجعل الزائد ولو في صدر الإسلام، والنتيجة سقوط كلا الاستصحابين (استصحاب فعلية المجعول، واستصحاب عدم الجعل) عن الحجية. ففي مثال الماء المتنجس بالتغير بعد زوال تغيره بنفسه، يوجد يقين سابق بالمجعول (أي نجاسة الماء المذكور)، وشك لاحق في بقاءه، فيجري استصحاب بقاء المجعول (أي النجاسة)، ولكن يوجد في مقابله يقين سابق متعلق بعدم جعل النجاسة في صدر الإسلام، وشك لاحق في بقاءه، فيجري استصحاب عدم النجاسة، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول، واستصحاب عدم الجعل، يلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤ - ٤٥، وأصل هذا الوجه قد ذكره المحقق النراقي رحمته الله في أصوله وفقهه.

وقبل الخوض في ما ذكره الأخباريون ينبغي الإشارة الى أنَّ الشكَّ في الحكم الشرعي على نحوين:

أحدهما: الشكَّ في بقاء الجعل الشرعي بعد العلم بأصل صدوره من قبل الشارع المقدَّس، مثل الشكَّ في بقاء جعل القصاص في الإسلام بعد العلم بجعله، ولا كلام ولا خلافَ بينهم في جريان استصحاب بقاء الجعل حتى من الذين قالوا بعدم جريان الاستصحاب في الشُّبُهات الحُكْمية كالأخباريين، وبهذا يخرج هذا النحو عن محل الكلام والنقض والإبرام.

الآخر: الشكَّ في بقاء الحكم المجعول بعد تحقُّق الفعلية له بتحقُّق موضوعه في الخارج، وهذا النحو هو محلَّ الخلاف المتقدم بين الطرفين، وهو المنقسم إلى الشكَّ بنحو الشُّبُهة الموضوعية والشكَّ بنحو الشُّبُهة الحُكْمية، باعتبار منشأ الشكَّ كما أشير إليه آنفاً.

وباتضح هذا فقد تمسَّك الأخباريون للقول بعدم جريان الاستصحاب في الشُّبُهات الحُكْمية بوجهين:

الوجه الأول: عدم شمول أخبار الاستصحاب لها، فتكون مجرّى لأصالة الاحتياط، كما هو المعروف من طريقتهم في الشُّبُهات الحُكْمية التحريمية، بالنظر إلى أنَّ أكثر الأخبار واردة في أبواب خاصّة، فيكون كلّ واحد من تلك الأبواب بمثابة القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وهو - كما مرَّ مراراً - وإن لم يكن مقيّداً لإطلاق المطلق إلا أنّه يمنع من الأخذ به، وإذا لم يكن لروايات الاستصحاب إطلاقاً فملتعين عندئذ اللجوء إلى الاحتياط؛ لعدم صلاحية أخبار الاستصحاب

لمعارضتها، وقد نقل الشيخ الأعظم رحمته هذا الدليل عنهم، ولكن بتصوير آخر^(١)، ويظهر أنه العمدة عندهم.

وقد سلك الأصوليون طريقين في الجواب عن هذا الوجه:

الطريق الأول: كبروي، بعدم التسليم بأنّ القدر المتيقّن يمنع من الإطلاق أصلاً، فإنّ اعتبار انتفاء القدر المتيقّن التخاطبي في انعقاد الإطلاق هو ممّا ابتكره صاحب الكفاية رحمته، ولم يوافق عليه أكثر من جاؤوا بعده، وفي مقدّماتهم المحقق النائيني رحمته كما سبق في باب (المطلق والمقيد)^(٢)، ولم يُشر المصنّف رحمته إلى هذا الطريق في الجواب؛ لما مرّ من موافقته لصاحب الكفاية رحمته في هذا.

الطريق الثاني: صغروي، مفاده التسليم بأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب يمنع من الأخذ بالإطلاق، كما ذكر صاحب الكفاية رحمته وتبعه المصنّف رحمته، وتندرج تحت هذا الطريق عدّة أجوبة ذكر رحمته اثنين منها:

الجواب الأول: أنّ تلك الأخبار تشتمل على قاعدة كلية مفادها «أنّ الشكّ لا ينقضّ اليقين»، ومرّ من المصنّف رحمته أنّ القاعدة الكلية لا بدّ أن تكون أوسع من موردّها، فلا يضّرّ ورودها في الشبهة الموضوعية كطروء الحدّث ونحوه، فتكون قاعدة الاستصحاب أوسع من موردّها.

ويؤكد هذا أنّ أغلب الأخبار مشتملة على تعليل الحكم بوجود يقين سابق، فيكون الظاهر منها عندئذٍ هو أنّ الحكم بوجوب العمل على طبق الحالة السابقة إنّما

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣١٠ - ٣١١ .

هو لأجل كونها متيقّنة، وأنّ ما فيها من إبرام واستحكام يمنع من رفع اليد عنها لمجرّد الشكّ في بقائها.

ومستندُ هذا المعنى إمّا هو الارتكاز العقلائي - كما مرّ نقله عن الكفاية^(١) - أو مناسبات الحكم والموضوع، كما ذكره رحمته الله في الجواب عن الاعتراض الأول الوارد على صحيحة زرارة الأولى، وبهذا تصلح أخبار الاستصحاب لمعارضة أدلة الاحتياط لو سلّمت دلالتها على ما يدّعيه الأخباريون في الشُّبُهَاتِ الحُكْمِيَّةِ.

الجواب الثاني: مع الغَضِّ كما تقدّم، وتسليم أنّ ورود أكثر أخبار الباب في الشُّبُهَةِ الموضوعية يمنع من انعقاد الإطلاق لها، إلا أنّ منها ما لم يرد في خصوص الشُّبُهَةِ الموضوعية، وهو رواية محمد بن مسلم (أي رواية الخصال المتقدمة)، ومن ثمّ يرتفع المانع عن شمولها للشُّبُهَةِ الحُكْمِيَّةِ، وتصلح لمعارضة أدلة الاحتياط^(٢).

الوجه الثاني: أنّ الأخبار متواترة في أنّ كلّ ما تحتاجه الأمة قد ورد فيه خطاب وحكم، مضافاً إلى تواترها أيضاً في حَضَرِ المسائل في ثلاث: بيّن رشدّه، وبيّن غيّه، وشبهاتٌ بينهما، وفي وجوب التوقّف في الأخيرة، والشُّبُهَاتِ الحُكْمِيَّةِ هي من النحو الثالث فيتعيّن التوقّف فيها، ولا تصل النوبة إلى العمل بأخبار الاستصحاب فيها، لأنّها إنّما يُعمل بها حيث لا يوجد مَخْرَجٌ عن الاستصحاب، والمفروض وجود مثل هذا المَخْرَجِ، كما تبين آنفاً.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٢.

(٢) هذا شاهدٌ على كون هذه الرواية معتبرة سنداً عند المصنّف رحمته الله، وعدم قبوله بإيراد الشيخ الأعظم رحمته الله عليها، كما مرّت الإشارة إليه في موضعه.

وهذا الوجه قد ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله، وأشار المصنّف رحمته الله إليه، ونوقش فيه من قبل الشيخ رحمته الله ^(١) نفسه وغيره، واكتفى رحمته الله بالإرجاع إلى ما تقدّم منه في مبحث الاستدلال ببناء العقلاء من الجواب تارةً بأنّ أدلة الاستصحاب والاحتياط في عَرَض واحد، وتارةً أخرى بأنّ أدلة الاستصحاب مقدّمة بل حاكمة على أدلة الاحتياط ^(٢)، وعليه فلا يبقى مجالٌ لما يزعمه الأخباريون من أنّ أدلة الاستصحاب لا تعارض أدلة الاحتياط.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١١٧ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٣٨ .

مدى دلالة الأخبار

إنَّ تلك الأخبار العامة المتقدمة^(١) هي أهمُّ ما استُدلَّ به للاستصحاب، وهناك أخبارٌ خاصّة تؤيِّدها^(٢)، ذكر بعضُها الشيخ الأنصاري^(٣)، ونحن نذكر واحدةً منها للاستئناس، وهي رواية عبد الله بن سنان^(٤) الواردة في مَنْ يُعير^(٥) ثوبه الذمي وهو^(٦) يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال:

(١) الخمسة، وعمدتها صحاح زرارة الثلاثة.

(٢) كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته، ووجه كونها مؤيِّدة أنّها واردة في موضوعات خاصّة، فتدلّ على حجّية الاستصحاب فيها فقط، ويتوقّف التمسك بها لإثبات حجّيته مطلقاً على بذل مؤونة بأحد نحوين، كما تقدّم.

(٣) حيث أضاف الشيخ الأعظم رحمته إلى صحيحة ابن سنان ثلاثة أخبار يُعبّر عنها بـ(أخبار الحِلِّ والطّهارة)، وقد ذكرها رحمته بعنوان المؤيّد للأخبار العامّة، وفي تحقيق مفادها خلاف كبير بين الأصوليين.

(٤) لم يذكرها المصنّف رحمته بلفظها، بل نقلها بالمعنى كما صنع الشيخ الأعظم رحمته في الفرائد، ومرّ في الشّرح نقلها كما رُويت في التهذيبن.

(٥) المُعير هو (سنان) والد (عبد الله) الراوي.

(٦) فالمُعير يعلم أنّ الذمي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، وهذا قد يوجب الظنّ بتجنّس الثوب، ولذا استفهم عن وجوب غسل الثوب بعد أن يرده عليه.

لا لَأَنَّكَ أَعْرَثَهُ إِيَّاهُ وَهُوَ طَاهِرٌ^(١)، وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ^(٢).

قال الشيخ: «وفيها دلالة واضحة على أَنَّ وجه البناء على الطَّهارة وعدم وجوب غَسْله هو سَبْقُ طهارته^(٣) وعدمُ العلم بارتفاعها^(٤)».

والمهمّ لنا^(٥) أَنَّ نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار^(٦) من جهة بعض التفصيلات^(١) المهمة في الاستصحاب، فنقول:

(١) هذه الجملة من الصَّحيحة تدلّ على أَنَّ المعبر في الاستصحاب هو وجود حالة سابقة في الواقع (أي طهارة الثوب واقعاً)، وليس اليقين بحالة سابقة، كما مرّت الإشارة إليه عند الحديث عن أول أركان الاستصحاب.

(٢) فالموجب لرفع اليد عن الحالة السَّابقة للثوب (أي الطَّهارة) حصولُ اليقين بأنّ الذمي قد نجَّسه، ولا عِبرة بمجرد كونه يشرب الخمرَ ويأكل لحم الخنزير.

(٣) ولم يقل: «سَبَقُ اليقين بطهارته»؛ لما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

(٤) وهذا تعبير آخر عن قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ»، وهذا واضح في أَنَّ الشيخ الأعظم تَدُلُّ يراها دالّة على الاستصحاب، لا على قاعدة الطَّهارة كما بنى عليه صاحب الكفاية تَدُلُّ في حاشية الفرائد.

(٥) إشارة إلى عدم الجدوى من الحديث عن دلالة هذه الصَّحيحة وسائر الأخبار الخاصّة كأخبار الحلّ والطَّهارة، لأنّها - على تقدير تماميتها سَنَدًا ودلالة - تكون مؤيِّدات للأخبار العامّة المتقدّمة.

(٦) الخمسة العامّة، وفي مقدّمتها صحاح زرارة الثلاثة.

(١) سيقترن ﷺ على مناقشة تفصيلين فقط، وهما القول الخامس والقول التاسع.

١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

إنَّ المنسوب إلى الأخباريين^(١) اعتبارُ الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية^(٢)، وأما الشبهات الحكمية مطلقاً^(٣) فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط^(٤).

وعلَّل ذلك بعضهم بأنَّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق^(٥) يشمل الشبهة الحكمية، لأنَّ القدر المتيقَّن منها^(٦) خصوصُ الشبهة الموضوعية^(١)، لا سيَّما

(١) كما في الفوائد المدنية والحدائق الناضرة وغيرهما من كتبهم، وقد وافقهم فيه بعض الأصوليين كالمحقق النراقي والسيد الخوئي رحمهما.

(٢) التي ينشأ الشكُّ فيها عن اشتباه الأمور الخارجية، وقد تعرَّض العلامة عند حديثه عن صحيحة زرارة الأولى لإشكال اختصاص موردِها بالشبهة الموضوعية فقط.

(٣) سواء أكان الشكُّ في أصل الجعل أم في بقاء الحكم المجعول، كما مرَّ.

(٤) فهي المرجع فيها، دون أصالتي البراءة والاستصحاب اللتين تختصَّان عندهم بالشبهات الموضوعية، كما ذكر الشيخ الأعظم تت.

(٥) هذا هو الوجه الأول، ولم يرتضِه الأصوليون، لأنَّهم يرون الأخبار المتقدمة شاملةً لكلا نحوي الشبهة.

(٦) أي: من أخبار الاستصحاب العامة.

(١) إشارة إلى ما مرَّ في صحيحة زرارة الأولى من أنَّ قيد (من وضوئه) بمنزلة القدر المتيقَّن، فيمنع من انعقاد الإطلاق لـ (اليقين)، وإنَّ لم يكنْ قرينةً على التقيد.

أن بعضها واردٌ في خصوصها^(١)، فلا تعارض أدلة الاحتياط^(٢).

ولكن الإنصاف^(٣): أن لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق^(٤) والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية^(٥)، ولا سيما أن أكثرها واردٌ موردَ التعليل^(٦)، وظاهرها تعليق الحكم على اليقين (من جهة ما هو يقين)^(٧)، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى^(٨)، فيكون شمولها للشبهة الحكمية حيثئذٍ من باب

(١) بضميمة أن الوارد يتقيد بالمورد المقيد، فيكون خصوص المورد قرينةً على التقييد، وتقدم أن هذا خلاف المشهور بين الأصوليين.

(٢) الظاهرة في الشمول للشبهات الحكمية، وعليه فلا تتحد الطائفتان في المفاد كي يقع التعارض بينهما.

(٣) شروع في إبطال تفصيل الأخباريين وإثبات دلالة تلك الأخبار على حجية الاستصحاب حتى في الشبهات الحكمية، وسيذكر رحمته الله جوابين.

(٤) فاليقين المذكور فيها مطلقٌ يشمل اليقين بكل من الموضوع والحكم، ولم تقم قرينة على إرادة أحدهما بالخصوص، وهذا هو الجواب الأول.

(٥) كما سبق توضيحه في مثال الشك في نجاسة الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره بنفسه، أي من دون علاج.

(٦) مع كون المعلل به قضية ارتكازية عقلائية، كما تقدم توضيحه.

(٧) إشارة إلى ما تقدم من حديث (مناسبة الحكم والموضوع) التي لا تُفرّق بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع.

(٨) التي جاء فيها ما يوهم البناء على هذا التفصيل، وهو قيد: (من وضوئه).

التمسك بالعلّة المنصوصة^(١)، على أنّ^(٢) رواية محمد بن مسلم المتقدمة^(٣) عامّة لم تردّ في خصوص الشبهة الموضوعية^(٤)، فالحقّ شمول الأخبار للشبهتين.

وأما أدلة الاحتياط فقد تقدّمت المناقشة في دلالتها^(٥) فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب^(٦).

(١) لأنّ التعليل إذا كان بأمر ارتكازي كان عامّاً، والعلّة تُعمّم كما أنّها تُخصّص، فاستفادة حجّة الاستصحاب في الشبهات الحكمية يكون ببركة شمول هذه العلة (المذكورة في الأخبار) لها.

(٢) هذا هو الجواب الثاني، وقد ذكره المصنّف رحمته الله على نحو الاستعلاء.

(٣) وهي الخبر الرابع، وظاهره تماميته عنده سنداً، وإلا لم يصحّ أن يعتمد عليه في الجواب، ولذا كان الأحسن أن يُعبّر عنه هناك بـ (المعتبرة) مثلاً، فليلاحظ.

(٤) نظراً إلى أنّ الوارد فيها قوله عليه السلام: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ، فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ».

(٥) في نهاية حديثه عن الاستدلال على حجّة الاستصحاب ببناء العقلاء، حيث ذكر رحمته الله في الجواب الثاني أنّ أدلة الاستصحاب مقدّمة رتبةً على أدلة الاحتياط والبراءة، ومرّ توضيحه هناك.

(٦) أصلاً، فضلاً عن أنّ تقدّم عليها أو تكون رادعةً عن العمل بالاستصحاب في الشبهات الحكمية.

القول الثاني

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع

هذا هو التفصيل المهم في الباب الذي أصبح محلاً للكلام ومورداً للنقض والإبرام، والمراد منه - كما مرّ - أنّ شكّ المكلف في بقاء الحكم الشرعي تارةً ينشأ عن شكّه في أصل اقتضاء الحكم للبقاء واستعداده للاستمرار إلى الزمان الثاني، فلا يكون الاستصحاب حجّة، وتارةً أخرى ينشأ عن شكّه في طروء الرفع، فيكون الاستصحاب حجّة.

وهذا القول هو الذي يتبنّاه الشيخ الأعظم رحمته بقوّة، وذكر أنّه الظاهر من كلام المحقق رحمته في المعارج^(١)، واختاره صاحب الفصول رحمته (في الجملة)^(٢)، والمحقق النائيني رحمته^(٣)، ولم يرتضه صاحب الكفاية رحمته وبنى على الحجّة مطلقاً^(٤)، ووافقه المحقق العراقي رحمته^(٥)، وكذا المصنّف رحمته لكنّ بيان آخر يأتي ذكره.

وذكر المصنّف رحمته أنّ المحقق الخونساري رحمته يختار هذا القول، مع أنّ ظاهر الفرائد - كما مرّ - تبنيّه للقول الحادي عشر، ويبدو أنّه رحمته قد تبع شيخه المحقق

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٥٠ - ٥١، معارج الأصول ص ٢٠٦ - ٢١٠.

(٢) الفصول الغروية ص ٣٧١، يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٤.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٣٢ - ٣٧٥ - ٣٧٧، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٢ - ٢٣ - ٦٧.

(٤) كفاية الأصول ص ٣٨٧.

(٥) نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ٧٥.

العراقي نذكر أن المحقق المذكور هو مَنْ أبدع هذا التفصيل^(١)، فليلاحظ.
ولاستيفاء الكلام في هذا التفصيل ذكر المصنّف رحمته الله جهتين:

الجهة الأولى: المراد من المقتضي والرافع

يُطلق لفظ (المقتضي) في كلماتهم، ويراد منه عدّة معانٍ أهمها ثلاثة^(٢):

أولها: ملاك الحكم، وهو - عند مشهور الأصوليين - عبارة عن المصلحة أو
المفسدة الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلّقه، التي تدعو الشارع المقدّس إلى جعل
الحكم على موضوعه، كما سبق في عدّة مواضع^(٣).

ثانيها: ما يترشّح منه الأثر في الخارج، أو قُل: السبب الذي ينشأ عنه المسبّب،
وهو يمثّل أهمّ أجزاء العلة التامة لتحقيق المعلول في الخارج، بعد توفّر بقية أجزائها
من تحقق الشرط وانتفاء المانع، ولا فرق في هذا بين السببية التكوينية كما في اقتضاء
النار للإحراق بعد توفّر شرطه (وهو قُرب الورقة من النار)، وانتفاء المانع (أي
رطوبة الورقة)، وبين السببية الاعتبارية كما في مثالي المصنّف رحمته الله، فالشارع المقدّس
اعتبر عقد النكاح مثلاً مقتضياً لنشوء علاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وهذه

(١) نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ٧٥.

(٢) يلاحظ: أجود التقريرات ج ٤ ص ١٥ - ١٦.

(٣) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول
ص ٣٦٤، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٧٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية
الذرية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

العُلقة لا تحصل بمجرد إنشاء العقد من الطرفين، بل تحتاج إلى توفر جملة من الشرائط وانتفاء الموانع، كما يذكر الفقهاء.

ثالثها: نفس الاقتضاء، أي قابلية الشيء (المراد استصحابه كالحكم الشرعي) للبقاء واستعداده للاستمرار إلى أن يطرأ ما يزيله ويرفع بقاءه، وهذا ما صرح الشيخ الأعظم تدثر بكونه هو المراد، وإن لم يكن هذا المعنى متعارفاً عندهم.

فالمقتضي هنا عبارة عن كون المتيقن (في نفسه) قابلاً للبقاء في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث أمر زمني، والأحكام الشرعية منها ما يُحرز كونها كذلك كالملكية والطهارة، ومنها ما يُحرز كونها بخلافه، لكونها تنعدم وترتفع، ولا يكون لها قابلية البقاء كوجوب الصوم، ومنها ما لا يُحرز حالها، كما في الخيار الذي يُشكّ في كونه فورياً أو لا^(١).

ويمكن التمثيل له بنفس خيار الغبن الذي ذكره الشيخ الأعظم تدثر، فإنّ تشريعه إنّما هو لأجل دفع الضرر عن الطرف المغبون، ولكن هل يفهم من الدليل أنّ هذا من قبيل الحكمة، كي يبقى الخيار إلى ما بعد علم المغبون، أو من قبيل علّة التشريع كي ينتفي الخيار، وبهذا يكون الشكّ في بقاء الخيار بعد العلم بالغبن من قبيل الشكّ في المقتضي، أي في مقدار الاستعداد بحسب الزمان^(٢).

وأفاد المحقق النائيني تدثر أنّ ضابط الشكّ في المقتضي هو أن يكون الشكّ في بقاء الموجود ناشئاً عن الشكّ في مقدار قابليته للوجود واستعداده للبقاء في عمود

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٤٦-٤٧.

(٢) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٩٢.

الزمان^(١).

فالمورد الذي يكون الشك في بقاء الحكم الشرعي فيه مسبباً عن هذا النحو من الشك هو الذي يُنكر الشيخ الأعظم تَدُّنَّ حِجَّةِ الاستصحاب فيه - وفاقاً للمحقق تَدُّنَّ -، حتى مع فرض عدم طروء الموجب لرفعه؛ لفرض عدم اليقين ببقاء الحكم الشرعي مثلاً إلى زمان الشك في البقاء، ويكفي في هذا إحراز الاقتضاء للبقاء عرفاً لا مدافعةً، ولهذا لا يُعتبر أن يدلّ الدليل على توفر مثل هذه القابلية في الحكم، بل يكفي استفادتها من خارج الدليل.

ولا يخلو هذا الإطلاق عن عناية، لأنّ ظاهره الشك في وجود المقتضي لا في اقتضاء المقتضي للبقاء، فيكون من إطلاق اسم الفاعل وإرادة المصدر، ولا صير فيه من هذه الناحية من باب عدم المشاحة في الاصطلاح، لا سيما بعد تصدي الشيخ الأعظم تَدُّنَّ نفسه لبيان المقصود منه في المقام.

ويطلق لفظ (الرّافع) ويراد منه - كما ذكر الميرزا التبريزي تَدُّنَّ^(٢) - ما يكون له تأثير في رفع الشيء الثابت بحيث لولا عروضه لبقِيَ ذلك الحكم واستمر، فهو يلاحظ بالنسبة إلى الوجود الثاني للشيء بعد إحراز وجوده في الزمان الأول، وهو وإن أُطلق عليه (المانع) في المورد، إلا أنّه يختلف عن المانع المتعارف المحدود عدمه من جملة أجزاء العلّة الناقمة، وهو ما يرفع وجود الشيء في الزمان الأول، أي أنّه يلاحظ بالنسبة إلى الوجود الأولي للشيء، ولكن بعد أن أُطلق (المانع) وأريد منه

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٢٧.

(٢) أوثق الوسائل ج ٥ ص ٨٧، ٩٢.

(الرفع) يكون هذا إطلاقاً ثانياً للفظ (المانع).

الموجود في فرائد الشيخ الأعظم تَدُلُّ عدّة أقسام للشك في الرفع، تنتهي إلى خمسة، يمكن حصرها في قسمين رئيسين:

القسم الأول: أن يكون الشك في أصل وجود الرفع، بعد إحراز ثبوت وصف (الرافعية) له، كما إذا كان المكلف على يقين من وضوئه، ولكنه شك في أصل طروء النوم عليه مثلاً، مع علمه برافعية النوم للوضوء.

وهذا القسم يمثل نقطة التقاء بين القول التاسع الذي يتبنّاه المحقق والشيخ الأعظم عليه السلام، والقول العاشر الذي يختاره المحقق السبزواري رحمته الله؛ لا اشتراكهما في حجّة الاستصحاب فيه، فلا تُرفع اليد عن الشيء المتيقّن الوجود في الزمان السابق لمجرّد الشكّ اللاحق في طرؤ الرفع والمزِيل، بعد أن كان ذلك الشيء بحسب شأنه قابلاً للبقاء ومستعداً للاستمرار.

وينبغي الالتفات هاهنا إلى أن المقصود من الشك في أصل وجود الرفع يختصّ في مورد الشُّبُهات الموضوعية كالمثال المتقدّم، ولا ينسحب إلى الشُّبُهات الحُكْمِيّة، لأنّه لا معنى له فيها إلا الشك في نسخ الحكم، وتقدّم في مبحث النسخ أن الإجماع قائم على عدم تحقّق النسخ إلا مع قيام الدليل القطعي على وقوعه، ولا يكفي مجرّد الاحتمال، وحيثُ بُني على بقاء الحكم السابق إلى زمان الشكّ، فيكون الأصل عدم النسخ.

فإذا بُني على كون استصحاب عدم النسخ من الاستصحاب المصطلح فالأمر

واضح، بناءً على القول بحجية الاستصحاب في هذا المورد على الأقل، وإذا بُنيَ على عدم كونه منه فالدليل هو الإجماع على عدم تحقق النسخ، ولا حاجة إلى ثبوت اعتبار الاستصحاب أصلاً.

القسم الثاني: أن يكون الشك في كون الشيء رافعاً أو ليس برافع بعد إحراز وجوده، وهذا القسم هو محل الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقق السبزواري رحمتهما كما سوف يتضح قريباً، وتدرج تحت هذا ثلاثة أنحاء باعتبار اختلاف سبب الشك في الرافعية:

النحو الأول: أن يكون الشك من جهة تردد المتيقن السابق بين ما يرتفع بهذا الوجود وما لا يرتفع به، وهذا يؤدي إلى الشك في كون الوجود مصداقاً للرافع أو ليس بمصداق له، مثل أن يتيقن الشخص بأن ذمته مشغلة بصلاة ما في ظهر يوم الجمعة، ولكنه لا يعلم أنها الظاهر أو الجمعة، فإذا أتى بإحداها يحصل عنده شك في كون الصلاة التي أتى بها رافعة لاشتغال الذمة، وسبب هذا الشك هو أن عنوان (اشتغال الذمة) يدور أمره بين أن يرتفع بالصلاة المأتي بها وأن لا يرتفع بها، مع تباين الطرفين (الظاهر والجمعة) وعدم الجامع بينهما.

النحو الثاني: أن يكون الشك في حكم الوجود المعلومة حقيقته، وأن الشارع المقدس جعله رافعاً مستقلاً أو لم يجعله كذلك مع القطع بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم الرافعية، فيكون الشك حينئذٍ من باب الشبهة الحكمية، ومثاله الشك في الطهارة المحرزة بعد خروج المذي؛ لأجل الشك في حكم المذي من حيث ثبوت الرافعية المستقلة له وعدم ثبوتها.

النحو الثالث: أن يكون الشك في اندراج الموجود في الرافع، وهو يصدق في

موردين:

أحدهما: الاشتباه المصادقي، بمعنى الشك في كون الموجود مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه، بعد دوران أمر ذاك الموجود بين معلوم الرافعية ومعلوم عدمها، كما لو ترددت الرطوبة الخارجة بين البول والوذي، فيُشكّ في بقاء الطهارة لاحتمال أن تكون الرطوبة الخارجة مصداقاً للبول.

وهذا ما مرّ ذكره في القول الحادي عشر، وبنى المحقق الخونساري تثنؤً على إضافته إلى الشك في وجود الرافع، والقول بحجية الاستصحاب في الاثنين.

الأخر: الاشتباه المفهومي، بمعنى الشك في كون الموجود مصداقاً للرافع المجهول مفهومه، ولهذا يُشكّ في رافعيته، ومثاله ما إذا نامت العين فقط، فحيثئذ يحصل الشك في أن هذا النوم رافعٌ للوضوء أو لا، من جهة الشك في كونه من مصاديق (النوم الناقض)، مع فرض الجهل بحقيقة (النوم) الناقض شرعاً، وكونه خصوص نوم الإذن أو الأعم منه ومن نوم العين.

وتقدّم أن الشيخ الأعظم تثنؤ - وفقاً لظاهر المحقق تثنؤ في المعارج - يبنى على حجية الاستصحاب في جميع هذه الأقسام، خلافاً للمحقق السبزواري تثنؤ الذي يحصر الحجية في الشك في وجود الرافع فقط^(١).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٤٦ - ٤٨، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٦ ص ٣٤٧،

أوثق الوسائل ج ٥ ص ٥٠ - ٥١، شرح الرسائل ج ٣ ص ٣٨ - ٣٩.

٢- التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

هذا هو القول التاسع المتقدّم، والأصل فيه المحقق الحلي^(١)، ثم المحقق الخوانساري^(٢)، وأيده كلّ التأييد الشيخ الأعظم^(٣)، وقد دَعَمَه جملةٌ من تأخّر عنه^(٤)، وخالفهم في ذلك الشيخ الأخند، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً^(٥)، وهو الحقّ، ولكنْ بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الأخند^(٦).

ومن أجل هذا^(٧) أصبح هذا التفصيل من أهمّ الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا، ويلزمنا النّظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من

(١) حيث يُستفاد من كلامٍ له في المعارج، وفي هذه الاستفادة إشكالٌ اعترف به الشيخ الأعظم تَنَدُّ نفسه عند تطرّفه لأدلة الأقوال.

(٢) لكنّ ظاهر كلام الشيخ الأعظم تَنَدُّ في الفرائد أنّ مختار المحقق الخوانساري تَنَدُّ هو القول الحادي عشر، كما مرّ، فليلاحظ.

(٣) حيث صرّح بأنّه هو الأقوى، ويليه في القوة القول المشهور.

(٤) أي: عن الشيخ الأعظم تَنَدُّ، ومنهم المحقق النائيني تَنَدُّ.

(٥) حتى لو كان الشكّ في البقاء ناشئاً عن الشكّ في أصل استعداد الشيء المتيقّن للاستمرار إلى الزمان اللاحق، ووافقه تلميذه المحقق العراقي تَنَدُّ.

(٦) وهي تبني على ثلاث مقدّمات، يأتي بيانها قريباً.

(٧) أي: نَظَر جملةً من أساطين الأصول إليه، قبولاً أو رفضاً.

المقتضي والمانع^(١)، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

١ - المقصود من المقتضي والمانع^(٢)

ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه، فقد قال^(٣): «المراد بالشك من جهة المقتضي: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء^(٤)، كالشك في بقاء الليل والنهار^(٥)، وخيار الغبن بعد الزمان الأول^(٦)».

فيُفهَم منه أنه ليس المراد من (المقتضي) - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة

(١) لأنّ هذا دخيلٌ في تصوّر القضية (المتنازع فيها) بالشكل الصحيح، والتصديق بشيء (إثباتاً أو نفيّاً) فرعٌ تصوّره.

(٢) المناسب التعبير بـ(الزّاف)، لأنّه هو المذكور في كلام الشيخ الأعظم رحمته، مضافاً إلى الفرق بينه وبين المانع، ولكن يبدو أنّ المصنّف رحمته قد اعتمد على وحدة المراد من اللفظين في مقامنا، والأمر سهل.

(٣) مع اختلاف يسير في الألفاظ، كما لا يخفى.

(٤) في عمود الزمان ما لم يطرأ عليه ما يزيله ويقطع استمراره.

(٥) لأنّ الزمان أمرٌ متصرّم بالتدرّج، فيكون لكلّ من الليل والنهار حدٌّ محدود، وينقضي في آخره.

(٦) وهو الزمان الذي يصدق معه الفور، ولا يُشكّ في ثبوت خيار الغبن فيه، ولكن بعد انقضاء هذا الزمان يحصل الشك في أصل قابلية الخيار المذكور للبقاء؛ لجواز كونه فورياً، فلا بقاء له إلى ما بعد الزمان الأول.

(المقتضي) - مقتضي الحكم^(١) (أي الملاك والمصلحة فيه)^(٢)، ولا المقتضي لوجود الشيء^(٣) في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: «إنّ الوضوء مقتضي للطهارة» و«عقد النكاح مقتضي للزوجة»^(٤)، بل المراد^(٥) نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له^(٦) من أية جهة كانت تلك القابلية، وسواء فُهِمَت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج^(٧)، ويختلف ذلك باختلاف

(١) وهو ما يكون داعياً إلى إنشائه من الشارع المقدّس، وهذا هو المعنى الأول، وهو المنصرف من اللفظ عند إطلاقه في كلماتهم، كما ذكر العلامة.

(٢) فملاك الوجوب هو المصلحة الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلّقه، وملاك التحريم هو المفسدة كذلك، وهذا ما عليه مشهور أصوليي العدلية.

(٣) ويُعبّر عنه بـ(السبب) أيضاً، وهو المعنى الثاني، فيقال في التكوينات: «النارُ مقتضي للإحراق»، وفي الشرعيات: «الوضوءُ مقتضي للطهارة» مثلاً.

(٤) وهذا الاقتضاء اعتباري بجعل من قبل الشارع المقدّس، وليس بتكويني مثل اقتضاء النار للإحراق، واقتضاء الثلج للتبريد.

(٥) من المقتضي معنى ثالث غير متعارف عند أهل المعقول ولا عند الأصوليين.

(٦) فالوضوء مثلاً شأنه الاستمرار إلى أن يأتي الحدّث (كالنوم) ويرفعه، فإذا تيقّن بالوضوء ثم شكّ في بقاءه جاز له استصحاب بقاءه، بخلاف ما إذا تيقّن بثبوت خيار الغبن في الزمان الأول بعد البيع ثم شكّ في بقاء الخيار بعد مضيّ هذا الزمان.

(٧) فالمهمّ هو إحراز قابلية المستصحب واستعدادِه للبقاء إلى ظرف الشكّ بنحو الإحراز العُرْفِي لا بنحو الدقّة العقلية.

المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوعٌ ولا صنفٌ مضبوطٌ من حيث مقدار الاستعداد^(١)، كما صرَّح بذلك الشيخ^(٢).

والتعبير عن الشك في القابلية بـ(الشك في المقتضي) فيه نوعٌ من المسامحة توجب الإيهام^(٣)، وينبغي أن يُعبر عنه بـ(الشك في اقتضائه) للبقاء^(٤) لا الشك في المقتضي، ولكن بعد وضوح المقصود، فالأمر سهل^(٥).

وأما الشك في الرافع^(٦) فعلى هذا^(٧) يكون المقصود منه الشك في طرؤ ما يرفع المستصحَب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرؤ الرافع، كما صرَّح به

(١) لأنَّ للشك من جهة المقتضي أقساماً، منها الشك في أصل الاقتضاء، بمعنى الشك في كونه آتياً الوجود، ومنها الشك في مقدار الاقتضاء بعد القطع بثبوته.

(٢) نفسه في نهاية الأمر السادس المرتبط بتقسيمات الاستصحاب، والمقصود منها هو التقسيم الثالث باعتار الشك المأخوذ فيه.

(٣) أي: إيهام كون الشك في أصل وجود المقتضي، فإنَّه المنساق من التعبير، كما هو في جانب الرافع، فإنَّ من بين صور الشك فيه الشك في أصل وجوده.

(٤) لرفع الإيهام المتقدم، والأحسن التعبير بـ(الشك من جهة المقتضي).

(٥) من باب «إِذَا عُرِفَ الْمُرَادُ بَطَلَ الْإِيرَادُ».

(٦) وهو ما يكون له تأثيرٌ في رفع الحكم الثابت بحيث لولا طرؤ الرافع لبقِيَ الحكم مستمراً، كالحَدَث الرافع للطهارة، والطلاق الرافع للزوجة.

(٧) أي: بناءً على المراد من الشك من جهة المقتضي، وهو الشك في أصل استعداد المقتضي للبقاء والاستمرار.

الشيخ^(١)، وذَكَرَ أَنَّهُ عَلَى أَقْسَامٍ^(٢).

وَالْمُتَحَصِّلُ مِنْ مَجْمُوعِ كَلَامِهِ فِي جُمْلَةِ مَقَامَاتٍ^(٣): أَنَّهُ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ رَئِيسَيْنِ: الشَّكُّ فِي وَجُودِ الرَّافِعِ^(٤)، وَالشَّكُّ فِي رَافِعِيَةِ الْمَوْجُودِ^(٥)، وَهَذَا الْقِسْمُ الثَّانِي أَنْكَرَ الْمُحَقِّقُ السَّبْزَوَارِي^(٦) حُجَّةَ الْإِسْتِصْحَابِ فِيهِ بِأَقْسَامِهِ الثَّلَاثَةِ الْآتِيَةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ الْعَاشِرُ فِي تَعْدَادِ الْأَقْوَالِ.

وَنَحْنُ نَذْكُرُ هَذِهِ الْأَقْسَامَ لِتَوْضِيحِ مَقْصُودِ الشَّيْخِ:

١ - الشَّكُّ فِي وَجُودِ الرَّافِعِ^(١)، وَمِثْلُ لَهُ بِالشَّكِّ فِي حَدُوثِ الْبُولِ مَعَ الْعِلْمِ بِسَبْقِ

(١) فِي ثَالِثِ وَجْهِ الشَّكِّ فِي الْبَقَاءِ قَائِلًا: «وَقَدْ يَكُونُ مِنْ جِهَةِ طَرَوِ الرَّافِعِ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِعْدَادِهِ لِلْبَقَاءِ»، يَقْصِدُ: اسْتِعْدَادَ الْمُقْتَضِي لِلْبَقَاءِ.

(٢) تَنْتَهِي إِلَى خَمْسَةِ، كَمَا أَوْضَحَهُ تَلْمِيزُهُ الْمِيرْزَا التَّبْرِيزِي تَحْتَهُ فِي الْأَوْثَقِ، وَلَكِنَّ الْمَصْنُفَ رحمته الله جَعَلَهَا أَرْبَعَةً، وَكَذَا أَيْضًا فِي (شَرْحِ الرِّسَالِ) لِلشَّيْخِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ.

(٣) مِنْهَا: مَا ذَكَرَهُ عِنْدَ بَيَانِ تَقْسِيمَاتِ الْإِسْتِصْحَابِ، وَمِنْهَا: مَا أَفَادَهُ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْأَخْبَارِ الْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا: جَاءَ مِنْهُ عِنْدَ بَيَانِ حُجَّةِ الْقَوْلِ الْعَاشِرِ، وَمِنْهَا: مَا أَوْضَحَهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ حُجَّةِ الْقَوْلِ الْحَادِي عَشَرَ.

(٤) أَيُّ فِي أَصْلِ وَجُودِ الرَّافِعِ فِي الْخَارِجِ، وَالتَّعْبِيرُ بِ(الرَّافِعِ) أَحْسَنُ مِنْ (الْمَانِعِ)، كَمَا صَنَعَ رحمته الله فِي الْعَنْوَانِ.

(٥) فَهَنَّاكَ شَيْءٌ مَوْجُودٌ بِالْفِعْلِ، وَلَكِنْ لَا نَحْرِزُ كَوْنَهُ رَافِعًا أَوْ لَا.

(٦) وَهُوَ الْمَلَا مُحَمَّدٌ بَاقِرُ السَّبْزَوَارِي تَحْتَهُ فِي (ذَخِيرَةِ الْمَعَادِ فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ).

(١) أَيُّ: فِي أَصْلِ طَرَوِ الرَّافِعِ وَعَرُوضِهِ.

الطَّهارة^(١)، وهو ~~مطل~~ لا يعني به إلا الشكَّ في الشُّبهة الموضوعية^(٢) خاصَّة، وأمَّا ما كان في الشُّبهة الحُكْمية فلا يعمّه كلامه^(٣)، لأنَّ الشكَّ في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشكَّ في النَّسخ خاصَّة، لأنَّه لا معنى لرفع الحكم إلا نَسْخه، وإجراء الاستصحاب في عدم النَّسخ - كما قال - إجماعي، بل ضروري^(٤).

والسرُّ في ذلك^(٥) ما تقدَّم في مباحث النَّسخ - في الجزء الثالث - من أنَّ إجماع المسلمين قائمٌ على أنَّه لا يصحَّ النَّسخ إلا بدليل قطعي، فمع الشكَّ^(٦) لا بدَّ أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نَسْخه، أي أنَّ الأصل عدم النَّسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجَّة الاستصحاب^(١).

(١) وتقدَّم أنَّ شأنها البقاء والاستمرار إلى أن يطرأ الحدَث الرافع لها.

(٢) لأنَّ هذا الشكَّ قد يكون في الشُّبهة الحُكْمية، كالشكَّ في النَّسخ بناءً على عدِّ استصحاب عدم النَّسخ من (الاستصحاب) الاصطلاحي.

(٣) وإنَّ شمله عنوان (الرافع)، لأنَّ الأحكام الشرعية لها اقتضاء البقاء والدوام، فيكون الشكَّ في بقائها من باب الشكَّ في الرافع بعد إحراز المقتضي، ومن الواضح أنَّ المقتضي لبقاء الحكم الشرعي هو بقاء ملاكه أو اعتبار الشارع المقدَّس.

(٤) من ضروريات الدِّين، ذكره تَنْتِجٌ في معرض بيان الوجه الأول للشكَّ في البقاء، وهو منشأ التفصيل الذي قال به الأخباريون.

(٥) أي: في كون البناء على بقاء الحكم السابق إجماعياً بل ضرورياً.

(٦) في بقاء الحكم بعد العلم بجَعْلِهِ من قبل الشارع المقدَّس.

(١) ومقتضاه لزومُ البناء على بقاء الحكم السابق ولو بُنيَ على عدم الحجَّة مطلقاً.

٢ - الشك في رافعية الوجود، وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً^(١) ولكن يُشكَّ في كونه رافعاً للحكم، وهو على أقسام ثلاثة:

الأول^(٢): في ما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب^(٣) بين ما يكون الوجود^(٤) رافعاً له وبين ما لا يكون، ومثل له بما إذا عَلِمَ بأنه مشغول الذمة بصلاة ما في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فإذا صَلَّى الظهر - مثلاً - فإنه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعةٌ لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غيرُ رافعة^(٥)؟

الثاني^(٦): في ما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود^(١) في كونه رافعاً

(١) فلا شك في وجود هذا الشيء أبداً، كالحققة والحققين مثلاً.

(٢) وسببه الشك في مفهوم (الرافع) مما يؤدي إلى الشك في شموله للشيء الموجود المعلوم الهوية، والمثال المفروض له هو تردد المُسْقَط لاشتغال الذمة بين متباينين: الإتيان بصلاة الظهر، والإتيان بصلاة الجمعة.

(٣) وهو اشتغال ذمة المكلف بصلاة ما دائرة بين الصلاتين المذكورتين.

(٤) المقطوع بوجوده، وهو إحدى الصلاتين التي سيأتي بها.

(٥) فلا يُحرز انطباق مفهوم (الرافع للاشتغال) على الصلاة المأتي بها، أي لا يُحرز

اتصاف الصلاة بالرافعية، وهذا هو المراد من كون الشك في رافعية شيء موجود.

(٦) وهو مسبب عن الشك في حكم الوجود المعلوم (هويةً ومفهوماً)، ولذا يكون من قبيل الشبهة الحكمية.

(١) أي: بحكم الوجود المقطوع بوجوده كالمُذْي في المثال.

مستقلاً في الشرع، كالمذني المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم^(١)، وهو البول.

الثالث^(٢): في ما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود^(٣) في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه^(٤)، أو من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه^(٥).

مثال الأول^(١): الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً أو مَذْياً مع معلومية

(١) الرافعية، وهذا يمتاز عن القسم السابق، وإلا لصار معلوم الرافعية، فلا يُشكَّ في رافعيته عندئذٍ أصلاً.

(٢) جَعَلَ هذا قسماً واحداً هو ما أدَّى إلى كون الأقسام أربعة عند المصنِّف (رحمته عليه)، ولو جَعَلَهُ قسَمَيْنِ لكان أحسن.

(٣) من ناحية اندراجه تحت الرافع وعدمه، وهو على نحوين.

(٤) هذا هو النحو الأول لهذا القسم، وهو أن لا يُعْلَمَ بحكم الشيء الموجود من ناحية أن الشارع المقدس قد جَعَلَهُ رافعاً أو لا، ومنشأ عدم العلم هنا هو الاشتباه المصداقي فقط؛ لفرض العلم بمفهوم (الرافع) شرعاً.

(٥) هذا هو النحو الثاني، وهو أن لا يُعْلَمَ بحكم الشيء الموجود أيضاً، لكنّه ليس بسبب الشك في حقيقة الموجود، بل بسبب الشك في مفهوم (الرافع) ودورانه بين الأعم والأخص.

(١) وهذا هو المورد الذي أضافه المحقق الخونساري تَتَلَّى إلى الشك في أصل وجود الرافع، كما تقدّم عند بيان القول الحادي عشر.

مفهوم البول والمذني وحكمهما^(١)، ومثال الثاني: الشك في النوم الحادث^(٢) في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط، مع الجهل بمفهوم النوم الناقض^(٣) في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأي الشيخ أن الاستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام^(٤)، سواء كان شكاً في وجود الرافع^(٥)، أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواري^(٦)؛ إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك^(١).

(١) فلا اشتباه في أيّ منهما مفهوماً (لوضوح معنى كلّ منهما) ولا حكماً (للعلم برافعية الأول، وعدم رافعية الثاني).

(٢) كالحققة والحققّتين، كما مرّ عند الحديث عن صحيحة زرارة الأولى.

(٣) عند الشارع المقدّس، فلا يُعلم أنّ مفهومه واسع يشمل النوم الغالب للبصر، أو أنّه ضيق يختصّ بالغالب للسمع والبصر معاً.

(٤) الأربعة أو الخمسة، وفاقاً لظاهر كلام المحقق تيّد في المعارج.

(٥) أي: في أصل وجوده، والحجّة في هذا باتفاق الأعلام الأربعة تيّد.

(٦) الذي اختار تفصيل المحقق تيّد أيضاً، ولكنّه بنى على حجّة الاستصحاب في قسم واحد فقط، كما مرّ عند توضيح القول العاشر.

(١) عند استعراض الأقوال في المسألة، ولكن لا وجه واضح لحصر المخالف في المحقق السبزواري تيّد، لأنّ المحقق الخوانساري تيّد أيضاً مخالف فيها، غايته أنّه يقول بحجّة الاستصحاب في قسمين لا في قسم واحد، كما مرّ مفصلاً.

الجهة الثانية: دلالة الأخبار على هذا التفصيل

استدلَّ الشيخ الأعظم رحمته للتفصيل المختار له بعدة وجوه، ثالثها الأخبار المستفيضة (كما عبّر)، وقد اقتصر المصنّف رحمته على ملاحظة دلالة الأخبار على التفصيل المذكور، ولعلَّ الوجه في اقتصاره عليها هو كونها العمدة في إثبات حجّة الاستصحاب، مضافاً إلى تصريح الشيخ الأعظم رحمته نفسه باستفادة الاستصحاب من الأخبار^(١).

وتشتمل هذه الجهة على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: استظهر الشيخ الأعظم رحمته من الأخبار دلالتها على حصر حجّة الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشك من جهة الرافع دون ما إذا كان الشك من جهة المقتضي.

وتقريبُ استدلاله: أنّ معنى النَّقْض (الوارد في الأخبار) حقيقةً هو رفعُ الهيئة الاتصالية التركيبية الحاصلة في الأشياء وفكُّ اتصالها، كما في نقض الحبل والغزل ونحوهما، ومن الواضح امتناعُ إرادة هذا المعنى؛ لعدم صدقه على كلّ من اليقين والمتيقّن بسبب عدم اشتغال الاثنين على هيئة اتصالية حسّية كما في الحبل ونحوه، لكي يُتصوّر رفعها أو فكّها بالناقض لعروض الشكّ في الزمان الثاني.

وهاهنا يتعيّن المصير إلى المجازية في إسناد (النقض) إلى (اليقين) في قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك»، والمعنى المجازي للنقض يدور بين معنيين:

أولهما: رفع اليد عن اليقين، سواء أكان متعلقه (أي المتيقن) قابلاً للاستمرار بنفسه إلى الزمان الثاني كالزوجية الدائمة، أم لم يكن قابلاً له كالزوجية المنقطعة، والفرق بينهما واضح؛ فإن الأولى قابلة للبقاء إلى أن يطرأ الرفع كالطلاق، بخلاف الثانية، فإنها تنقضي بنفسها من دون حاجة إلى رفع.

ثانيهما: رفع اليد عن خصوص اليقين الذي يكون متعلقه أمراً ثابتاً، أي قابلاً للبقاء لولا عروض الرفع والمزيل، كالملكية فإنها قابلة للبقاء لولا عروض الرفع لها من بيع أو هبة ونحوهما، والمتعين عندئذٍ - كما قد ذكر أصحاب المعالم والحاشية والفصول ^(١) - في موارد تعدد المعنى المجازي هو حمل الكلام على أقرب المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي، ومن الواضح أن الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو المعنى الثاني، فيكون هو المراد من (نقض اليقين)، وهو رفع اليد عن اليقين بالشيء الثابت المستعد للاستمرار والبقاء، في قبال رفع اليد عن مطلق اليقين، وإن لم يكن متعلقه مستعداً للاستمرار والبقاء.

ووجه الاقربية هو ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته نفسه من أن الفعل (أي النقص) لما كان مقيداً - لكون المراد به خصوص رفع الأمر الثابت القابل للبقاء - فإنه يصير قرينة على إرادة الخصوص من متعلقه؛ لما تقرّر عندهم من أن ظهور الفعل في الخصوص مقدّم على ظهور متعلقه في العموم أو الإطلاق، في ما إذا تعذر الأخذ

(١) معالم الدين ص ٤١٨، هداية المسترشدين ج ١ ص ٣٢٢، ج ٢ ص ٥١١، الفصول الغروية ص ١١٥، ١٧٤، وعبر عنها في الكفاية ب(القاعدة)، يلاحظ: كفاية الأصول ص ٣٩٠.

بمدلول الاثنين معاً، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»، فإنَّ الضَّرْبَ ظاهر في ما يكون مؤذياً، و(أحد) يشمل الأحياء والأموات، فيصير خصوص الفعل - عند أهل المحاورة - مقدماً على عموم متعلّقه، وقرينة على إرادة خصوص الأحياء من (أحد)، ولا يُرتكَب العكس بأن يُجَعَلَ عموم (أحد) قرينةً على إرادة مطلق الضَّرْب الشَّامِل حتى لضرب الجمادات.

وهذا يجري في مقامنا، فيقدّم خصوص الفعل (تنقض) على عموم المتعلّق (أي اليقين)، ويراد منه خصوص الأمر القابل للاستمرار والبقاء، وهذا هو المتفاهم عُرفاً عند تدافع خصوص الفعل مع عموم متعلّقه، فالمراد من «لا ينقضُ اليقينُ بالشكِّ» هو عدمُ جواز رفع اليد عن اليقين المتعلّق بأمرٍ ثابت قابل للبقاء، وعدمُ صلاحية الشكِّ لمزاحمة مثل هذا اليقين^(١).

والنتيجة: أنّ الاستصحاب الذي قامت الأخبار على حجّيته هو خصوص ما يكون الشكُّ فيه من جهة الرّافع، ولا يعمّ ما يكون الشكُّ فيه من جهة المقتضي، بأن لا تُحرز قابلية الشيء المتيقّن للبقاء والدّوام إلى زمان الشكِّ، وهذا هو القول التاسع الذي استظهره الشيخ الأعظم تَتَبُّعاً من كلام المحقق تَتَبُّعاً في المعارج، وذكر أنّ الأخير قد اختاره، وإن كان في استفادة هذا القول من المعارج إشكالاً اعترف به الشيخ الأعظم تَتَبُّعاً نفسه عند تصديّهِ لنقل أدلة الأقوال^(١).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٨ - ٧٩، ويلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ١٥٧ - ١٦٠، شرح الرسائل ج ٣ ٨٥ - ٨٧.

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٦١.

المطلب الثاني: نوَقِّشْ في ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته بعدة مناقشات، ذكر المصنَّف رحمته اثنتين منها:

المناقشة الأولى: أنَّ (النَّقْضَ) في اللغة لا يراد منه (رفعُ الهيئة الاتصالية)؛ إذ لا ذُكِرَ لهذا المعنى في كتب اللغة، وإنَّما المذكور فيها جَعْلُ النَّقْضِ في مقابل الإبرام، كما جاء في القاموس: «(النَّقْضُ في البناء والحبل والعهد: ضدُّ الإبرام)»^(١)، والإبرام هو الإحكام، قال في اللسان: «(أَبْرَمَ الأمر: أَحْكَمَهُ، والأصل فيه إِبْرَامُ الفَتْلِ)»^(٢)، فالمراد من النَّقْضِ هو إفساد الإبرام، قال الأزهري: «(النَّقْضُ إفسادُ ما أبرمتَ من عَقْدٍ أو بناءٍ)»^(٣)، ومثله ما جاء في اللسان^(٤).

وحينئذٍ لا يكون ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته موافقاً لما في اللغة، بل لا يكون صحيحاً، لأنَّ لازمه كَوْنُ معنى (النَّقْضِ) هو الانفصال، أي انفصالَ ما فيه اتصال، ولا إشكالَ في أنَّ هذا المعنى بعيدٌ عن نقض العهد، وهذه المناقشة صَرَّحَ بها المحقق الحائري رحمته^(١)، ويمكن أن تُستفاد من كلام شيخه رحمته في الكفاية^(٢).

وقد أجاب المصنَّف رحمته عنها بما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته من احتمال أن يكون مراد الشيخ الأعظم رحمته من كلمة (النَّقْضِ) هو الاتصال المقابل للانحلال لا

(١) القاموس المحيط ص ٦٠٤ .

(٢) لسان العرب ج ١ ص ٣٩١ .

(٣) تهذيب اللغة ج ٨ ص ٣٤٤ .

(٤) لسان العرب ج ١٤ ص ٢٦٢ .

(١) درر الفوائد ج ٢ ص ٥٢٠ - ٥٢١ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٩٠ .

المقابل للانفصال، فليس ما ذكره خطأ، غاية أنه تعبير مساحي، فمراده من النقص هو الانحلال، وهو يجري في نقض استحكام العهد وإبرام الحبل وغيرها^(١). ولا بأس هنا بالإشارة إلى أن في نوع التقابل بين النقص والإبرام قولين بحسب المعنى الذي يُفسَّر به (النقص):

الأول: تقابل التضاد، وهذا هو ما يختاره صاحب الكفاية وتلميذه المحقق الحائري رحمتهما^(٢)، ومبناه أن النقص والإبرام وصفان وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، كما هو المعتبر في الضدين.

الثاني: تقابل العدم والملكية، وهو ما يتبناه المحقق الأصفهاني رحمتهما^(٣)، ومبناه أن النقص عدم الإبرام عما من شأنه أن يكون مُبرماً، فما لا يكون من شأنه الإبرام ليس بمنقوض ولا مُبرم.

المناقشة الثانية: وهي عبارة عن الشق الأول من اعتراض صاحب الكفاية رحمتهما المرتبط بمادة النقص^(١)، وذكرها المحقق الحائري رحمتهما، ونَبَّه على أن الأصل فيها سيد مشايخه المجدد الشيرازي رحمتهما^(٢)، وسُيُشير المصنّف رحمتهما عند بيان مختاره إلى بعض ما جاء في الكفاية في الشق الثاني لاعتراضه المرتبط بهيئة (لا تنقض).

وحاصلها: أن ما استظهره الشيخ الأعظم رحمتهما من الأخبار لإثبات مختاره يبتني

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٤٨ ت ١٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٩٠، درر الفوائد ج ٢ ص ٥٢٠.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٤٧ ت ١٩.

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٠.

(٢) درر الفوائد ج ٢ ص ٥٢١-٥٢٢.

على إسناد (النَّقْض) إلى (المتيقن) لا إلى نفس (اليقين)، بتوسط جعلِ المراد من (اليقين) في الأخبار هو (المتيقن)، وهذا لا يمكن القبول به لسببين:

السبب الأول: أنَّ النَّقْضَ لما كان مقابلاً للإبرام فهو يحتاج إلى ما فيه إبرامٌ واستحكام، ليكون المنقوض مُبرماً مستحكماً، ومتى أمكن توفير عنصر الاستحكام في اليقين لم يكن هناك داعٍ للتعدي عنه إلى (المتيقن)، وإسناد (النَّقْض) إليه، وصرفه عن اليقين، ومن الواضح أنَّ اليقين واجدٌ لعنصر الاستحكام نظراً إلى كونه أجلى وأعلى مراتب الإدراك، بخلاف الظن الذي لا يتوفر على هذا العنصر لمجيء احتمال الخلاف فيه، وإذا كان الاستحكام موجوداً في نفس (اليقين) صحَّ إسناد (النَّقْض) إليه، بمعنى فكَّ حالة الإبرام فيه وتحقق التردد في النفس، فلا وجه حينئذٍ لصرفِ إسناد (النَّقْض) عنه وتوجيهه إلى (المتيقن) - كما صنع الشيخ الأعظم رحمته الله -، ثم تخصيصه بما إذا كان له اقتضاءُ البقاء واستعداد الاستمرار.

وقد أقام صاحب الكفاية رحمته الله ثلاثة شواهد لصلاحية نفس (اليقين)، لأنَّ يُسند إليه (النَّقْض)^(١)، أشار المصنّف رحمته الله إلى اثنين منها:

(١) أنَّ النَّقْضَ في أخبار الباب مسندٌ إلى نفس (اليقين)، ولا موجب لمخالفة هذا الظهور.

(٢) حسنُ إسناد (النَّقْض) إلى (اليقين) حتى لو فُرِضَ أنَّ متعلّقه ليست فيه وثاقة، إذا كان الشكُّ من جهة المقتضي.

فهذان يساعدان على أنَّ إسناد (النَّقْض) إلى (اليقين) إنّما هو بلحاظ الوثاقة

(١) كفاية الأصول ص ٣٩٠، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٧ ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

والإبرام الموجودين في نفس اليقين لا في متعلّقه، بل ذكر المحقق النائيني تتج أنّ استعمال أحدهما في موضع الآخر كاد أن يُلحق بالأغلاط^(١).

السبب الثاني: مع الغضّ عن ذلك فإنّ إسناد (النقض) إلى (المتيقّن) يحتاج إلى ارتكاب نحو من العناية من خلال التصرّف في لفظ (اليقين) وحمله على غير معناه الحقيقي، إمّا على سبيل المجاز في المفرد (أي المرسل) بدعوى توفر إحدى علاقاته (المذكورة في علم البيان) بين اليقين والمتيقّن لتصحّ استعمال الأول وإرادة الثاني، وإمّا على سبيل المجاز في الاعراب (المسمّى بمجاز الحذف) بدعوى وجود مضاف محذوف، تقديره (متعلّق) مثلاً، فيصير المعنى: «لا تنقض متعلّق اليقين».

ولكن كلا الوجهين غير مقبول: أمّا الأول فلعدم انطباق أية واحدة من تلك العلاقات بين اليقين والمتيقّن، كما قد ذكر المحقق النائيني تتج^(٢)، وأمّا الثاني فلأنّ الحذف خلاف الأصل، فيحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

والنتيجة: عدم تمامية استظهار التفصيل الذي تنبّاه الشيخ الأعظم تتج؛ لابتناؤه على إرادة (المتيقّن) من (اليقين) مع عدم وجود مسوّغ لها أصلاً، بعد صحّة إسناد النّقض إلى نفس (اليقين)، لأنّ حاله حال العهد واليمين من ناحية اشتماله على إبرام واستحكام، فلا معنى للتفريق بين متعلّق اليقين (المستعدّ للبقاء) والمتعلّق (غير المستعدّ له)، فيكون الاستصحاب حجّةً حتى في ما إذا حصل الشكّ اللاحق من جهة المقضي لكونه ممّا لا يعلم بقاؤه ودوامه مع قطع النظر عن طروء الرّافع.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٧٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

٢ - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم^(١): «إِنَّ حَقِيقَةَ النَّقْضِ هُوَ رَفْعُ الْهَيْئَةِ الْإِتِّصَالِيَّةِ، كَمَا فِي نَقْضِ الْحَبْلِ^(٢)، وَالْأَقْرَبُ إِلَيْهِ - عَلَى تَقْدِيرِ مَجَازِيَّتِهِ - هُوَ رَفْعُ الْأَمْرِ الثَّابِتِ»، إِلَى أَنْ قَالَ: «فِيخْتَصُّ مُتَعَلِّقُهُ بِمَا مِنْ شَأْنِهِ الْإِسْتِمْرَارُ^(٣)».

وعليه، فلا يشمل^(١) (الْيَقِينُ) الْمُنْهَيُّ عَنْ نَقْضِهِ بِالشَّكِّ فِي الْأَخْبَارِ (الْيَقِينُ) إِذَا تَعَلَّقَ بِأَمْرٍ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ الْإِسْتِمْرَارُ^(٢) أَوْ الْمَشْكُوكُ اسْتِمْرَارُهُ^(٣).

توضيح مقصوده، مع المحافظة على ألفاظه حَدَّ الْإِمْكَانِ: أَنَّ (النَّقْضَ) لُغَةً لَمَّا

(١) بعد فراغه من الحديث عن الأخبار العامة والخاصة.

(٢) وَالْعَزْلُ وَالْجِدَارُ وَنَحْوُهُمَا مِمَّا تَكُونُ لَهُ هَيْئَةٌ إِتِّصَالِيَّةٌ حَسْبِيَّةٌ فِي الْخَارِجِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَأَنِّي نَقَّضْتُ عَنْزَهَا﴾ (النحل: ٩٢).

(٣) فَيَكُونُ مَعْنَى كَلِمَةِ (النَّقْضِ) هُوَ رَفْعُ الْأَمْرِ الثَّابِتِ الْمُسْتَمِرَّ الْبَقَاءَ لَوْ لَا طَرَوْهُ الرَّافِعُ لَهُ.

(١) تَفْرِيعٌ وَاضِحٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ؛ لِعَدَمِ صِدْقِ مَعْنَى (النَّقْضِ) عِنْدَئِذٍ عَلَى رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْيَقِينِ السَّابِقِ عِنْدَ عَدَمِ إِحْرَازِ قَابِلِيَةِ الْمُتَيَقِّنِ (أَيِ الْمُسْتَصْحَبِ) لِلْبَقَاءِ.

(٢) أَيِ: الَّذِي يُعْلَمُ بِعَدَمِ قَابِلِيَّتِهِ لِلْبَقَاءِ وَالْإِسْتِمْرَارِ إِلَى الزَّمَانِ الْلاحِقِ، كَمَا فِي مِثَالِي الزَّوْجِيَةِ الْمُنْقَطِعَةِ وَالصَّوْمِ.

(٣) كَمَا فِي خِيَارِ الْعَبْنِ؛ لِأَجْلِ الشَّكِّ فِي اعْتِبَارِ الْقَوْرِيَّةِ فِي إِعْمَالِهِ.

كان معناه (رَفَعَ الهيئَة الاتصالية) كما في نَقْضِ الحَبْلِ^(١)، فإنَّ هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً^(٢)، لأنَّ المفروض في مواردِها طرُوءُ الشكِّ في استمرار المتيقِّن^(٣)، فلا هيئَة اتصالية باقيةٌ لليقين ولا لمتعلِّقه^(٤) بعد الشكِّ في بقاءه واستمراره^(١)، فيتعيَّن أن يكون إسنادُ النَّقْضِ إلى (اليقين) على نحو المجاز^(٢).
ولكنَّ هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعدَّدت المعاني المجازية^(٣)

(١) بمعنى فكَّ إبرام الحبل، وهكذا بالنسبة إلى البناء والغزل، وكلَّ ما له هيئَة اتصالية تركيبيَّة، كما تقدَّم.

(٢) لأنَّ اليقين ليس أمراً خارجياً مركَّباً كي تكون له هيئَة حسيَّة اتصالية، ومن ثمَّ يتحقَّق فيه المعنى الحقيقي للنَّقْضِ.

(٣) فلا يكون اليقين أمراً ثابتاً مستمرَّ البقاء كي يصدق معنى (النَّقْضِ) حقيقةً، كما سيوضحه المصنِّف رحمته الله.

(٤) ذكرُ المتعلِّق لمكان الاتحاد بين الاثنين بسبب مرآة اليقين للمتيقِّن وفناءه فيه، فلا يُتصوَّر انتفاء الهيئَة الاتصالية التركيبية لليقين مع بقاءها لمتعلِّقه.

(١) فالمكَلَّف الآن - في أحسن التقادير - ظانٌّ ببقاء المتيقِّن السابق.

(٢) لأنَّ الإسناد المذكور واقعٌ في الروايات، وصحيح في نفس الوقت، وظاهره كونُ المجاز في الإسناد (أي مجازاً عقلياً)، وليس مجازاً في الكلمة أو في الإعراب، وسيأتي مزيد بيان له قريباً.

(٣) فلا تكفي القرينة الصَّارفة (عن المعنى الحقيقي)، بل يتعيَّن البحث عن قرينة معيَّنة (بالكسر) للمعنى المجازي المراد.

فلا بدّ^(١) أن يُحْمَل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي^(٢)، وهذا^(٣) يكون قرينة معيّنة للمعنى المجازي^(٤)، وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

- ١ - أن يراد من النَّقْض مطلق^(٥) رَفْع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له^(١)، فيكون المنقوض عامّاً شاملاً لكل يقين^(٢).
- ٢ - أن يراد منه رَفْع الأمر الثابت^(٣)، وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى

-
- (١) كما في المعالم والحاشية والفصول والكفاية، وعُبر عنها بـ(القاعدة) في الأخير.
 - (٢) إذا كان أحد المعنيين المجازيين أقرب، وإلا فقد تتساوى نسبتها إلى المعنى الحقيقي، ولا يكون أيٌّ منهما أقرب إليه.
 - (٣) أي: كون أحد المعنيين المجازيين أقرب إلى المعنى الحقيقي من الآخر.
 - (٤) المراد من المتكلم، بعد فرض وجود أكثر من معنى مجازي، وينبغي أن يكون اقتصارهم على ذكر القرينة الصّارفة عن المعنى الحقيقي ناظراً إلى موارد انحصار المعنى المجازي في واحد، كما سبقت الإشارة إليه في أكثر من موضع.
 - (٥) هذا الإطلاق في قبال التقييد بكون الأمر (المراد رفع اليد عنه) أمراً من شأنه الثبات والاستمرار.

- (١) أي: وإن لم يكن المتيقن (في حدّ ذاته) قابلاً للبقاء ومستعداً للدوام أصلاً.
- (٢) وهذا ما يبيّن عليه مشهور الأصوليين، كما مرّ سابقاً، منهم صاحب الكفاية تثنّى والمصنّف رحمتهما الله تعالى.

- (٣) بمعنى رفع اليد عنه، مع وجود المقتضي لبقائه واستمراره لولا عروض الرّافع والمزيل له.

الحقيقي^(١)، فهو الظاهر من إسناد النقص، وحيثُ قد فيختص متعلقه^(٢) بها من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى^(٣).

والظاهر رجحانُ هذا المعنى الثاني على الأول، لأنَّ الفعل الخاص^(٤) يصير مخصَّصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عامّاً^(١)، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»^(٢)،

(١) وجهُ الأقربة هو أنَّ الجملة المشتملة على فعلٍ إذا تعلَّق به شيء، وتعدَّر الأخذ بمدلول كليهما، فالتعَيَّن تقديم ظهور الفعل على ظهور متعلقه.

(٢) أي: متعلِّق النقص، وهو اليقين.

(٣) وهو كون المنقوض في حدِّ ذاته أمراً مستعداً للاستمرار إلى الزمان اللاحق لولا عروض الرافع.

(٤) أي (النقص)، وخصوصه من جهة كونه بمعنى رفع اليد عن الأمر الثابت المستمر البقاء فقط لا مطلق رفع اليد ولو لم يكن المتعلِّق قابلاً للدوام.

(١) عموم المتعلِّق (المتيقَّن) من جهة شموله للشيء الذي لا يكون (في حدِّ ذاته) مستعداً للبقاء والدوام، ولما لم يمكن الأخذ بخصوص الفعل وعموم المتعلِّق معاً لمكان التنافي بينهما، لزم التصرّف في ظهور المتعلِّق (المتيقَّن) بتقديم ظهور الفعل (النقص) عليه، والنتيجة تخصيص عموم المتيقَّن وجعل المراد الجدي منه خصوص الأمر الثابت القابل للاستمرار والبقاء.

(٢) خصوص الفعل (أي الضرب) من جهة ظهوره في الضرب المؤذي والمؤلم، وعموم متعلقه (أحد) من جهة شموله للأحياء والأموات، فعندئذ يصير خصوص (الضرب) سبباً في تخصيص عموم (أحد) وإرادة (الأحياء) منه فقط.

فإنَّ الضرب^(١) يكون قرينةً على اختصاص متعلِّقه بالأحياء^(٢)، ولا يكون عمومُه^(٣) للأموات قرينةً على إرادة مطلق الضرب^(٤).

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ^(١)، وقد وقعت فيه^(٢) عدّة مناقشات نذكر أهمّها، ونذكر ما عندنا، ليتضح مقصوده، وليتجلّى الحقّ إن شاء الله تعالى.

١ - المناقشة الأولى^(٣): أنَّ النَّقْضَ يقابل الإبرام^(٤)، والنَّقْضُ - كما فسّره في

(١) ببركة ظهوره في خصوص الضَّرْب المؤذي والمؤلم.

(٢) وعدم شموله للأموات، لأنَّ الضَّرْب المؤلم إنّما يُتصوّر في حقّ الأحياء.

(٣) أي: عمومُ المتعلّق (أحد) وشموله للأموات، والتعبير بـ(العموم) على نحو الدقّة، لأنّ المثال من باب النكرة الواقعة في سياق النهي، وإن كان أصل المطلب جارياً أيضاً في ما إذا كان المتعلّق مطلقاً والفعل مقيداً.

(٤) بأنّ يُعكّس الأمر، ويقال إنّ شمول (أحد) للأموات يصلح قرينةً على إرادة مطلق الضَّرْب ولو لم يكن مؤلماً، وتطبيقه في مقامنا أن يُدعى أن عموم (المتيقّن) يكون قرينة على كون المراد من الفعل هو مطلق النَّقْض.

(١) في بيان القول التاسع الذي اختاره واعتبره أقوى الأقوال في المسألة.

(٢) أي في ما أفاد الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ، وهذا هو المطلب الثاني.

(٣) صرّح بها المحقق الحائري تَتَذَرُّ، ويمكن استفادتها من الكفاية.

(٤) إمّا بنحو (تقابل التضادّ)، كما يختاره جماعة منهم صاحب الكفاية والمحقق الحائري تَتَذَرُّ، وإمّا بنحو (تقابل العدم والملكة)، كما يتبنّاه المحقق الأصفهاني تَتَذَرُّ، ومَرَّ في الشَّرْح.

اللغة^(١) :- إفسادُ ما أبرمتَ من عَقْدٍ أو بناءٍ أو حَبْلٍ^(٢) أو نحو ذلك^(٣)، وعليه تفسيره من الشيخ بـ(رَفْعِ الهيئة الاتصالية) ليس واضحاً^(٤) بل ليس صحيحاً؛ إذ^(٥) إنَّ مقابل الاتصالِ (الانفصالُ)، فيكون معنى (النَّقْضُ) حيثُ انفصالُ المتصل، وهو بعيد جداً عن معنى نَقْضِ العَهْدِ والعَقْدِ^(١).

أقول^(٢): ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال^(٣)،

(١) ولم يفسّر أئمة اللغة (النَّقْضُ) برفع الهيئة الاتصالية، وهذا تعريض واضحٌ منه بالشيخ الأعظم تَبَيَّنَ.

(٢) كذا ذكر الأزهري في التهذيب، وجاء مثله في لسان العرب، وتقدم في الشَّرح نقل نصّ كلام الأول.

(٣) ففي القاموس المحيط: «النَّقْضُ في البناء والحَبْل والعَهْد: ضِدُّ الإبرام».

(٤) إذ ليس لهذا التفسير عينٌ ولا أثرٌ في كتب اللغة، كما مرَّ آنفاً.

(٥) بيانٌ لوجه الترقّي في الإشكال على الشيخ الأعظم تَبَيَّنَ، وهو استلزام ما ذكره لكون النَّقْضُ بمعنى (انفصال المتصل).

(١) إذ لا دَخَلَ للاتصال (المقابل للانفصال) في الإبرام (المقابل للنَّقْضُ)، كما أفاد شيخُه المحقق الأصفهاني تَبَيَّنَ.

(٢) في ردِّ هذا الاعتراض دفاعاً عن الشيخ الأعظم تَبَيَّنَ، وهذا ما قد ذكره المحقق الأصفهاني تَبَيَّنَ في تعليقه على الكفاية.

(٣) لأنَّ النَّقْضُ - عند المحقق الأصفهاني تَبَيَّنَ - انحلالٌ ما للشيء من هيئة الالتئام، والإبرام هو بمعنى (هيئة التماسك والاستمسك).

وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال، فلا إشكال^(١).
 ٢ - المناقشة الثانية^(٢): وهي أهم مناقشة عليها يتبني صحّة استدلاله^(٣) على التفصيل أو بطلانه.

وحاصلها^(١): أن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقّف على التصرّف في (اليقين) بإرادة المتيقّن منه^(٢)، كما نبّه عليه نفسه^(٣)، لأنّه لو كان (النقض) مسنداً إلى

(١) حينئذٍ، ولكن بعد تنزيل اليقين والعهد وسائر البسائط منزلة المركّب، لكي يتحقّق معنى الإبرام والنقض فيها، بيان أوضحه المحقق المذكور.

(٢) وهي التي ذكرها صاحب الكفاية تثنّي في مدلول مادة (النقض) الذي ذكره الشيخ الأعظم تثنّي، كما ذكرها المحقق الحائري تثنّي في (درر الفوائد).

(٣) أي: استدلال الشيخ الأعظم تثنّي، ووجه أهميتها أن إثبات مختاره يتوقّف على إثبات تعلق النّقض بغير اليقين، بأن يراد منه إما (نقض المتيقّن) أو (نقض أحكام اليقين).

(١) أن النّقض ليس مسنداً إلى (المتيقّن) كي يقال بلزوم كونه ممّا له استعداد البقاء والاستمرار، بل هو مسندٌ إلى نفس (اليقين) باعتباره أمراً مُبرّماً مستحكماً، وعندئذ يتوفّر المطلوب، أعني عنصر (الإبرام).

(٢) وهذا التصرّف - كما قد ذكر الشيخ الأعظم تثنّي - لازمٌ على كل حال، فيكون معنى: «لا تنقض اليقين» هو: «لا تنقض المتيقّن».

(٣) حينما تصدّي تثنّي لدفع توهم انحصار لزوم التصرّف بصورة إرادة رفع اليد عن الأمر الثابت فقط.

نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير^(١) - فإنَّ اليقين بنفسه مُبرَمٌ ومُحكَمٌ^(٢) فيصحَّ إسناد النَّقْضِ إليه^(٣) ولو لم يكنْ متعلِّقَه في ذاته استعدادُ البقاء^(٤)؛ ضرورةً أنَّه^(١) لا يحتاج فرضُ الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلِّقُ اليقين ثابتاً ومُبرَماً في نفسه^(٢) حتى تختصَّ حُرْمَةُ النَّقْضِ بالشكِّ في الرَّافِعِ^(٣).

- (١) هذا هو الشَّاهد الأول في الكفاية لصحَّةِ إسناد (النَّقْضِ) إلى نفس اليقين.
- (٢) إبرامُ اليقين واستحكامه هما من جهة اشتباهه على عنصر (الجزم) الذي يميِّزه عن الظنِّ، ويجعله من أجلِّ أنحاء الإدراكات وأقوى مراتبها، ولأجله يكون اليقين (في نفسه) أمراً ثابتاً له استعدادُ البقاء، وذكر في الكفاية ثلاثة شواهد لهذا.
- (٣) لأنَّ الإبرام والإحكام اللذين يحتاجهما النَّقْضُ موجودان في نفس (اليقين) أيّاً كان متعلِّقَه، فلا داعيَ لترك (اليقين) والذهاب إلى غيره.
- (٤) كما لو تعلَّقَ اليقين باشتعال السَّراج ولم يُحرَزْ استعداد السَّراج للبقاء، ومع هذا يصحَّ أنْ يقال: «لا تنقُضْ يقينَكَ باشتعال السَّراج بالشكِّ فيه»، وهذا شاهد آخر لمدَّعى الكفاية.

- (١) تعليلٌ لكون الإبرام الموجود في نفس اليقين كافياً في صحَّةِ إسناد النَّقْضِ إليه.
- (٢) ولا قيمةَ لإبرام نفس اليقين، كما يدَّعي الشيخ الأعظم تَتُّنْ، ولأجله جعل (النَّقْضُ) مسنداً إمّا إلى (المتيقِّن) وإمّا إلى (أحكام اليقين).
- (٣) بعد إحراز قابلية المقتضي للبقاء والدَّوام، ولا تشمل الحُرْمَةُ الشكِّ من جهة المقتضي بمعنى نشوء الشكِّ في البقاء عن الشكِّ في أصل استعداد المتيقِّن للدَّوام والاستمرار إلى الزمان اللاحق، كما هو مقتضى تفصيل الشيخ الأعظم تَتُّنْ.

ولكن لا يصح إرادة (المتيقن) من (اليقين) على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقن^(١)، لأنه إنَّها يصحَّ ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة^(٢) أو على نحو حذف المضاف^(٣)، وكلا الوجهين بعيدان كلّ البُعد؛ إذ لا علاقة^(١) بين اليقين والمتيقن حتى يصحَّ استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يُعدَّ ذلك من الأغلاط^(٢)، وأما تقدير المضاف بأن نُقدِّر (متعلِّق اليقين) أو نحو ذلك، فإنَّ تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية^(٣) مفقودة.

(١) على سبيل الإسناد الحقيقي؛ لوضوح أنَّ (النقّض) في أخبار الباب مسندٌ إلى (اليقين)، فلا ريب حينئذٍ في كون إسناده إلى (المتيقن) مجازياً.

(٢) فيكون المراد من (اليقين) هو (المتيقن) بنحو المجاز المرسل، ويكفي في صحته قبول الطّبع به، بلا حاجة إلى توفّر علاقة، لأنَّ صاحب الكفاية تذكّر يرى صحّة المجاز بالطّبع لا بالوضع، كما مرّ في المبحث السّابع من مقدّمة المقصد الأول.

(٣) المعبر عنه بـ (المجاز في الإعراب) أو (مجاز الحذف)، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، فيكون التقدير: «(لا تنقض متعلّق اليقين)» مثلاً.

(١) ظاهره توقّف صحّة الاستعمال المجازي على لحاظ العلاقة، وهذا لا ينسجم مع مبنى الكفاية المشار إليه آنفاً، فلو قال: «(إذ لا مناسبة)» لكان حسناً.

(٢) كما ذكر شيخه المحقق النائيني تذكّر، وسيأتي التنبيه عليه، وهذا واضح، لأنَّ الاستعمال إذا لم يكن حقيقياً ولا مجازياً فهو غلط لا محالة.

(٣) نظره إلى الغالب في الاستعمالات، وإلا فيجوز كون قرينة الحذف عقلية كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ٢٢) و﴿وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢).

ومن أجل هذا^(١) استظهر المحقق الآخذ عموم الأخبار^(٢) لموردَي الشك في المقتضي والرافع^(٣)، لأنَّ (النَّقْض) إذا كان مَسْنَدًا إلى نفس (اليقين)^(٤) فلا يُحتاج في صحّة إسناده النَّقْضُ إليه إلى فرضٍ أن يكون المتيقِّن مِمَّا له استعدادٌ للبقاء^(٥).

-
- (١) أي: عدم تأتّي المجاز (بكلا قسميه) في إسناده (النَّقْض) إلى (لمتيقِّن).
- (٢) مراده: أنَّ صاحب الكفاية رحمته الله استظهر أولاً إسناده (النَّقْض) إلى نفس (اليقين)، وحيث إنَّ اليقين أمرٌ مُبَرَّمٌ ومُحَكَّمٌ (في حدِّ ذاته)، فقد استظهر عمومَ الأخبار للاستصحاب في كلا الموردين.
- (٣) وهو الذي يختاره المصنّف رحمته الله أيضاً، وهو القول الأول المنسوب إلى الأكثر، كما سَبَقَ في المبحث السادس من هذا الباب.
- (٤) للشواهد الثلاثة التي أقامها في الكفاية، وأشار رحمته الله إلى اثنين منها.
- (٥) بل يصحَّ الإسناد حتى لو لم يكنْ لمتعلِّق اليقين مثلُ هذا الاستعداد للاستمرار والبقاء، كما تقدّم في مثال السَّراج.

المطلب الثالث: مختار المصنّف

يبنى المصنّف رحمته الله على إسناد (النَّقْض) إلى (اليقين) وعدم صحّة إسناده إلى (المتيقّن)، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله وخلافاً للشيخ الأعظم رحمته الله، ولكنّه رحمته الله قد سلك طريقاً آخر لإثبات ذلك غير ما سلكه صاحب الكفاية رحمته الله، ويبتني استدلال المصنّف رحمته الله على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أنّ النّقض في أخبار الاستصحاب مسندٌ إلى نفس (اليقين)، والظاهر أنّ منشأ صحّة هذا الإسناد هو اشتغال (اليقين) على ما يحتاجه النّقض من الاستحكام والإبرام؛ لأنّه أجلي وأعلى مراتب الإدراك، بخلاف الظنّ الذي يكون موهوناً بسبب مجيء احتمال الخلاف فيه، فلولا كون اليقين بهذه المثابة لما صحّ إسناد (النّقض) إليه.

وهذا الظاهر يمكن الاستشهاد له بعدة وجوه، ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة منها:

الأول: اشتغال بعض الروايات على التعبير بـ (لا ينبغي) الذي يشير إلى الاستناد إلى أمر ارتكازي، لأنّه يُستعمل غالباً في موارد عدم اللياقة، فيكون المراد أنّ شأن اليقين (بما هو يقين) أنّ لا ينقضه الشكّ؛ لمكان استحكام الأول دون الثاني.

الثاني: تعليل عدم جواز النّقض في بعض الروايات بوجود (اليقين)، وهذا التعليل يُشعر بأنّ استحكام (اليقين) وإبرامه راجعان إلى ذاته (بما هو يقين)، من دون أية حاجة إلى فرض الاستحكام والإبرام في متعلّقه، من خلال اشتراط كون

المتيقِّنُ أمراً ثابتاً قابلاً للبقاء ومستعداً للاستمرار.

الثالث: نفس مقابلة اليقين للشك، فإنَّها تفيد التناسبَ بين المراد من (الشكِّ) والمراد من (اليقين)، وهو ما استُفيد سابقاً من مناسبات الحكم والموضوع، بتقريب أنَّ المراد من (اليقين) هو نفس الحالة الإدراكية، بمعونة كون المراد من (الشكِّ) هو نفس الحالة الذهنية، فكما لا يقال بأنَّ المراد من الشكِّ هو (المشكوك) فينبغي أن يكون مقابله (أي اليقين) كذلك، ولا معنى للتفكيك بينهما.

ومن هنا يظهر أنَّ ارادة (المتيقِّن) من (اليقين) ليست مخالفة للظاهر فحسب، بل من الأمور المستهجنة؛ لانتفاء المصحِّح لها بعد اتضاح بطلان كلا نحوَي المجاز المتقدمين (المجاز المرسل، والمجاز في الاعراب)، ولهذا استبعد المحقق النائي تَنَزُّهُ أنَّ يكون مراد الشيخ الأعظم تَنَزُّهُ إطلاقَ لفظ (اليقين) في الأخبار واردة (المتيقِّن) منه، بل عَدَّه من الاغلاط، بعد وضوح انتفاء العلاقة المصحِّحة لإطلاق (اليقين) وإرادة (المتيقِّن) ^(١).

ووافقه المصنِّف رحمته الله على هذا، وذكر أنَّ جَعَلَ المجاز من قبيل (مجاز الحذف) أبعد من (المجاز في الكلمة).

ولعلَّ وجه الأبعدية فيه هو سلامة الثاني من دعوى الحذف المخالفة للأصل، واقتصاره على التصرّف في نفس لفظ (اليقين) بإرادة (المتيقِّن) منه، بخلاف مجاز الحذف فإنَّه مبتلى بمخالفة الأصل، فليُلاحَظ.

المقدمة الثانية: لا رَيْبَ في أنَّ إسناد (النَّقْض) إلى (اليقين) في أخبار الباب ليس

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٧٤.

إسناداً حقيقياً، وحيثُ لا يكون النهي عن نقض اليقين نهياً حقيقياً؛ لوضوح ارتفاع اليقين بالبقاء، بعد فرض طروء الشكّ اللاحق في بقاءه، وإذا كان اليقين مرتفعاً قهراً فلا معنى عندئذٍ لنهي المكلف عن نقضه؛ لعدم وجود يقين في النفس أصلاً كي يتعلّق النهي بنقضه، بل لا يمكن النهي عن نقضه؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور، فإنّ طلبَ المحافظة عليه يشبه طلبَ إعادة المعدوم، وهو خارج عن قدرة المكلف، كما ذكر الشيخ الأعظم تذكُّر نفسه في مطاوي كلامه^(١).

وبهذا يُعلم عدم صحّة تعلّق النهي بالأحكام الشرعية لليقين، لأنّ اليقين يمثّل الموضوع لتلك الأحكام، وارتفاع الموضوع يوجب ارتفاع أحكامه؛ لما مرّ غير مرّة من أنّ الموضوع عندهم بمنزلة العلة للحكم، ولا بقاء للمعلول بعد ارتفاع علته. وقد تطرّق صاحب الكفاية تذكُّر هنا لاحتمالين آخرين في ضمن اعتراضه على هيئة النّقص، وهما تعلّق النّقص بنفس المتيقّن، وتعلّقه بالأحكام الشرعية للمتيقّن، وأثبت فسادَ تعلّق النهي الحقيقي بهما، كما كان كذلك مع اليقين وأحكامه الشرعية. وإذا امتنع تعلّق النهي الحقيقي بالنّقص في هذه الصّور الأربعة كلّها تعيّن كونه نهياً عن نقض اليقين بحسب البناء والعمل، فيرجع إلى طلب عدم رفع اليد عن العمل السّابق على طبق اليقين، وترتيب أحكام اليقين في زمان الشكّ في البقاء، ولا ريب في أنّ هذا النهي واقعٌ تحت قدرة المكلف واختياره، ولكنّ المراد منها أحكام (اليقين) الثابتة للمتيقّن لا أحكام اليقين الثابتة لليقين نفسه (بما هو يقين)^(٢).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٩١.

ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته الله قد سار على نفس طريقة الكفاية في ردِّ استدلال الشيخ الأعظم رحمته الله هاهنا، ولكنّه لم يلتفت - كما لم يلتفت صاحب الكفاية رحمته الله - إلى ما ذكره الشيخ رحمته الله بعد ذلك، ممّا يدلُّ بوضوح على تبنّيه لهذا المعنى ^(١)، وإنَّ كان رحمته الله سوف يُصرِّح برأي الشيخ الأعظم رحمته الله في المقدّمة الثالثة، وبهذا يختلف رحمته الله عن صاحب الكفاية رحمته الله من هذه الناحية.

وكيفما كان، فبناءً على هذا الكلام يكون المطلوب من المكلفين هو التعامل مع اليقين السَّابق (بلحاظ آثار المتيقّن طبعاً) وكأنّه باقٍ حقيقة، وعدم الاعتناء بالشكِّ اللاحقِ البتّة، وكأنّه لم يكنْ شيئاً مذكوراً، فيصير المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقضُ اليقين» هو: «لا ترفع يدك عن أحكام المتيقّن»، وهو بقوة: «يجب الأخذ بالمتيقّن في الزمان الثاني».

وحينئذٍ لا بدّ من معرفة التخريج الفني لاستفادة هذا المعنى (أي لزوم الأخذ بأحكام المتيقّن) منه، وهاهنا أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن يكون المراد من اليقين هو (المتيقّن)، بنحو المجاز في الكلمة، بادّعاء توفّر إحدى علاقات المجاز المرسل بين اليقين والمتيقّن، وبلحاظها صَحّ إطلاق (اليقين) وإرادة (المتيقّن) منه.

الوجه الثاني: أن يكون المراد من (اليقين) هو (المتيقّن) على طريقة المجاز في الإعراب (أي مجاز الحذف)، على تقدير حذف المضاف، فيكون معنى: «لا ينقضُ اليقين» هو: «لا تنقضُ متعلّق اليقين»، وقد اتضح ممّا مرّ في المقدّمة الأولى بطلانُ

هذين الوجهين.

الوجه الثالث: أن يراد (المتيقّن) من (اليقين) أيضاً، ولكنّ على نحو المجاز في الإسناد، الذي هو إسناد الشيء إلى غير ما هو له، كما في «بنى الأمير المدينة»، فيكون النهي عن النّقْض قد أُسند إلى (اليقين) في: «لا ينقضّ اليقين» مع أنّ حقّه أن يُسند إلى (المتيقّن) ويقال: «لا تنقضّ المتيقّن» أو «لا تنقضّ أحكام المتيقّن»، وهذا الوجه هو الذي رجّحه الميرزا الاشتياقي تثنّى بقوله: «فالتصرّف إنّما هو بالنسبة»^(١).

وقد ذكر المصنّف رحمته الله شاهداً لهذا الوجه يدور بين أمرين: اتحاد اليقين مع المتيقّن، ولحاظ اليقين طريقاً إلى المتيقّن ومرآة له، ممّا يجعل اليقين فانياً في المتيقّن، ولأجل هذا أو ذاك صحّت نسبة حكم المتيقّن إلى اليقين، على طريقة «بنى الأمير المدينة»، فليلاحظ.

الوجه الرابع: أن يكون المراد من النهي عن نقض اليقين في الأخبار هو النهي عن نقض أحكام متعلّق اليقين (أي المتيقّن)، والتعبّد بالمتيقّن أو بآثاره على سبيل الكناية (أي: ذكّر الشيء وإرادة لازمه)، من جهة أنّ اليقين بالشيء يدفع الانسان إلى العمل به، بينما رفع اليد عنه يدفعه إلى رفع يده عن العمل به، وحينئذ يكون للنهي عن نقض اليقين لازماً، وهو النهي عن رفع اليد عن أحكام متعلّق اليقين، أي أحكام المتيقّن وآثاره.

وبناءً على هذا، يبقى المراد الاستعالي للفظ على حاله (وهو حرمة نقض اليقين بالشك)، إلا أنّ المراد الجدي منه هو اللازم (أي المعنى الكنائي)، وهو لزوم الأخذ

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٦ ص ٤٢٩ .

بأحكام المتيقّن في الزمان الثاني.

ونظراً إلى صَغْفِ الوجهين الأولين - كما مرَّ - تنحصر المفاضلة بين الأخيرين، والراجح منهما عند المصنّف رحمته الله هو الرابع، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، الذي ذكر خمسة شواهد لترجيح الكناية على سائر الوجوه^(١)، اقتصر المصنّف رحمته الله هنا على الأول والثالث منها:

الشاهد الأول: أنّ الكناية أبلغ من سائر أنحاء المجاز الثلاثة المتقدمة، لأنّها من باب دعوى الشيء ببيّنة^(٢)، ولهذا يكون قولنا: «زيدٌ كثيرُ الرّمادِ» أو «زيدٌ مهزولُ الفصيل» مثلاً أبلغ من قولنا: «زيدٌ جوادٌ».

الشاهد الثاني: أنّ الاستعمال الكنائي يحافظ على ظهور أخبار الباب في إسناد التّقْص إلى اليقين نفسه؛ لمكان التعليل بوجود اليقين تارةً، والتعبير بـ(لا ينبغي) تارةً أخرى، وكلّما أمكن المحافظة على الظّهور فهو أولى، والمحافظة على الظّهور لا تتأتّى إلا بالالتزام بهذا الوجه.

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٥٧ - ٥٨ ت ٢٢.

(٢) لكنّ هذا لا يخلو عن نظرٍ واضح؛ فإنّ هذا التعليل يجري في المجاز أيضاً، فإنّه كالكناية من جهة كونه كدعوى الشيء ببيّنة، قال السكاكي: «(فيصير حالُ الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مدعىً ببيّنة)» (مفتاح العلوم ق ٣ ص ٤١٣)، وقال الخطيب القزويني: «(أطبق البلغاء على أنّ المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، لأنّ الانتقالَ فيها من الملزوم إلى اللازم، فهو كدعوى الشيء ببيّنة)» (تلخيص المفتاح ص ٦٤٨ طبعة المطوّل)، مع أنّ مراد المحقق الأصفهاني رحمته الله والمصنّف رحمته الله ترجيحُ الاستعمال الكنائي على سائر وجوه الاستعمال المجازي لا على الحقيقة والتصريح، فليُتدبّر، وتحقيق الكلام في محله.

والحاصل: أنّ المراد الاستعمال لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينقضّ اليقين بالشك» هو حُرْمَةُ نقض اليقين بالشك، ولهذا المعنى لازم، يكون هو المراد الجدي الكنائي، وهو (لزوم ترتيب آثار المتيقّن).

المقدمة الثالثة: بناءً على ما سبق يقع الكلام في أنّ النّقص المسند إلى (اليقين) في الأخبار يكون متوجّهاً إلى (اليقين) حقيقة أو عملاً، وهنا قولان:

القول الأول: أنّ (النّقص) المذكور مرتبطٌ بمقام العمل وليس نقضاً حقيقياً، ولهذا لا يكون النهي عنه (الوارد في الأخبار) حقيقياً، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رَحِمَهُمَا ^(١) وغيرهما؛ نظراً إلى بطلان جميع الوجوه المحتملة على تقدير كون النهي حقيقياً، من كون متعلّق النّقص هو نفس اليقين أو أحكامه الشرعية أو نفس المتيقّن أو أحكامه الشرعية، فلم يبقَ حينئذٍ إلا أن يكون هو نهياً عن النّقص العملي، وهذا النهي مقدورٌ للمكلّف، كما هو واضح.

القول الثاني: أنّ النّقص المذكور حقيقي، وليس مرتبطاً بمقام العمل، ولهذا يكون النهي عن نقض اليقين الوارد في الأخبار نهياً حقيقياً، كما هو الظاهر منه، ولا داعي إلى التصرّف في هذا الظهور، بجعل المراد من النهي عن النّقص راجعاً إلى العمل، وهذا ما يختاره المحقق الأصفهاني رَحِمَهُ ^(٢)، ووافقه المصنّف رَحِمَهُ بناءً على ما تقدّم منه آنفاً من ترجيح الاستعمال الكنائي على الاستعمال المجازي بأنحائه الثلاثة (المجاز في الكلمة، والمجاز في الاعراب، والمجاز في الإسناد).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٧٩ - ٨٠، كفاية الأصول ص ٣٩١.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٥٨ - ٥٩ ت ٢٢.

والوجه في هذا هو ما ذكره المحقق الأصفهاني تذ في مقام ترجيح الكناية على المجاز، من أن إرادة المعنى الحقيقي للنهي عن نقض اليقين (أي حُرْمَة نقض اليقين بالشك) إنما تكون أمراً محالاً إذا فُرِضَ إرادة النهي المذكور بإرادة جِدِّيَّة، ولكنَّ النهي مرادٌ بإرادة استعمالية لمجرد التوطئة والتمهيد للانتقال منه إلى المراد الجِدِّي للمتكلِّم (أي لزوم العمل على وفق المتيقَّن وترتيب آثاره) ببركة الملازمة بين ذاتي المعنيين المصحَّحة للانتقال المذكور، وهذا المراد الجِدِّي خالٍ عن عنوان (النَّقْض)، ولا محذورٍ في الانتقال من أمرٍ ممتنعٍ (أي المراد الاستعمالي) إلى أمرٍ ممكنٍ (أي المراد الجِدِّي)، كما أفاد المحقق المذكور.

إِنْ قُلْتُ: إذا كان توجَّه (النَّقْض) إلى نفس اليقين محالاً؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور، فكيف يصحَّ جَعْلُهُ مراداً استعمالياً في الكناية؟

قُلْتُ: لا مانع في باب الكناية من كون الملزوم (أي المراد الاستعمالي) كاذباً بل محالاً في نفسه، قال التفتازاني في بداية مبحث الكناية: «للقطع بصحَّة قولنا: {فلانٌ طويلٌ النَّجاد} وإن لم يكن له نجادٌ قَطَّ»^(١)، كما يعترف بهذا صاحب الكفاية تذ نفسه^(٢).

ولهذا يصحَّ أن يقال: «زيدٌ كثيرُ الرَّمادِ» كناية عن كرمه، حتى إذا افترضنا أنه لم يُدْخَل في داره ذرَّة من الخطب، وكذا يصحَّ قولنا: «زيدٌ طويلٌ النَّجادِ» كناية عن طول قامته ولو لم يكن عنده سيفٌ أصلاً، وذلك لأنَّ غرض المتكلِّم في باب الكناية

(١) المطوَّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٦٤٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٧١.

إنّما هو الانتقال من المراد الاستعمالي (الملزوم) إلى المراد الجدّي (اللازم)، وهذا الانتقال لا يتوقّف على صدق الاول (أي المراد الاستعمالي) البتّة.

نعم، لا يجوز في باب الكناية أن يكون المعنى الكنائي كاذباً فضلاً عن أن يكون محالاً، كما لو كان زيد (في المثال الأول) بخيلاً، وإن كان بيته مملوءاً بالرّماد، أو كان (في المثال الثاني) قصير القامة، ولو كان عنده ألف سيفٍ طويل النجاد، كما صرّح به صاحب الكفاية تثنّى في الموضع المشار إليه.

وبالجملة: لا مانع في المقام من توجّه (النّقض) إلى نفس (اليقين)، وإن كان أمراً محالاً في نفسه، لأنّه ليس مراداً جدّياً في باب الكناية، بل المراد الجدّي لازمه (أي: لزوم ترتيب آثار المتيقّن)، وبهذا يحافظ على ظهور الأخبار في إسناد النهي عن النّقض إلى نفس (اليقين) حقيقةً، فيكون هذا مرجّحاً للكناية على ما سواها، لأنّ حمل النهي على حقيقته أولى من التصرّف فيه بحمله على معنى آخر مجازي.

وهذا هو الشاهد الخامس الذي ذكره المحقق الأصفهاني تثنّى لغرض ترجيح الاستعمال الكنائي على الاستعمال المجازي بأنحائه الثلاثة المتقدّمة، ولم يذكره المصنّف رحمه الله في ما تقدّم.

النتيجة

يترتّب على المقدّمات الثلاثة المتقدّمة عدم الحاجة إلى اشتراط أن يكون المتيقّن أمراً مستعداً للبقاء وقابلاً للدّوام والاستمرار إلى الزمان اللاحق، كما يتبنّاه الشيخ الأعظم تثنّى، ولأجله اختار التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين (مورد الشكّ من جهة المقتضي) و(مورد الشكّ من جهة الرّافع).

والوجه فيه: أن فَرَضَ المتيقِّنَ قابلاً للبقاء والاستمرار إنَّها يُحتاج اليه في ما إذا كان (النَّقْضُ) مَسْنَداً إلى (المتيقِّن) نفسه، ولو مجازاً بأيِّ واحد من الأنحاء الثلاثة المتقدِّمة، ولكنَّ المقام من قبيل الكناية، وهي لا تمنع من إسناد (النَّقْضُ) إلى نفس (اليقين) لفظاً، بعد اشتغال (اليقين) على عنصر الإبرام المطلوب في تحقُّق معنى النَّقْضِ، كما تقدَّم مفصَّلاً.

فإن قلت: ما هو الفارق بين ما ذكره المصنِّف رحمته الله من إسناد (النَّقْضُ) إلى (المتيقِّن) بحسب المدلول الكنائي المراد جِداً من الكلام، وبين ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من إسناده إلى (المتيقِّن) مجازاً، كي يصحَّ الاول دون الثاني؟ قلت: يمكن الجواب عن هذا بجوابين^(١):

أولهما: أن (النَّقْضُ) وإن كان متوجَّهاً إلى نفس (المتيقِّن)، إلا أنَّ هذا في مرحلة المراد اللَّبِّي لا المراد الاستعمالي، والذي يقتضي تحقُّق الإسناد اللفظي إنَّما هو الثاني، لأنَّ الكناية لا يُقدَّر فيها اللفظ الدالُّ على المراد الجِدي للمتكلِّم كي تتأتَّى دعوى أنَّ (النَّقْضُ) مسندٌ إلى نفس (المتيقِّن).

ثانيهما: منع كون (النَّقْضُ) مَسْنَداً إلى (المتيقِّن) حتى على مستوى المراد اللَّبِّي، لأنَّ النَّقْضُ في هذا المقام مسندٌ إلى اليقين نفسه، لأنَّ المعنى الكنائي هو (حُرْمَةُ ترك اليقين) لا (حُرْمَةُ ترك المتيقِّن)، ولهذا لا يكون (النَّقْضُ) مَسْنَداً إلى (المتيقِّن) مطلقاً (أي: لا لفظاً ولا لبّاً).

(١) لا يخفى أنَّ المناسب عكسُ ترتيب الجوابين، وإنَّما حافظنا على ترتيب المُتَن دُعاً لأيِّ لبس، والمصنِّف رحمته الله ملتفتٌ إلى هذا، ولأجله ذكر الجواب الثاني بنحو الاستعلاء.

وحيثُ لا تبقى حاجةٌ إلى اشتراط كون المتيقّن ممّا له اقتضاء البقاء، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم تَدُئُ وفاقاً للمحقق تَدُئُ.

والخلاصة: أن معنى (النَّقْض) يتوقّف على كون متعلّقه ممّا له شأنية أن يكون منقوضاً، وذلك في ما إذا كان للمتعلّق إبرامٌ واستحكام، وهذا كلّهُ متوفّر في نفس (اليقين)، فلا حاجةً إلى أن نفرض في متعلّق اليقين قابلية البقاء والاستمرار، فإنّ هذا أزيد ممّا يحتاجه النّقْض.

وحيثُ لا يصحّ تخصيص حجّية الاستصحاب بمورد الشكّ من جهة الرّافع فقط، بل يلزم تعميمها إلى مورد الشكّ من جهة المقتضي أيضاً، وهذا هو القول الأول الذي ذهب إليه المشهور، ومنهم صاحب الكفاية تَدُئُ، ووافقه المصنّف تَدُئُ لكنّ اعتماداً على (فكرة الكناية)، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَدُئُ.

بيان مختار المصنّف^(١)

أقول: إنَّ البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كلِّ ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يُخرجنا عن طَوَر هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحقِّ في المسألة^(٢) متجنِّين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حدًّا الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدّمات قبل بيان المختار، وهي:

أولاً^(٣): أنّه لا شكَّ في أنّ النَّقْضَ المنهِيَّ عنه مسندٌ إلى (اليقين) في لفظ الأخبار^(٤)، وظاهرها أنّ وثاقة اليقين من جهة ما هو يقينٌ^(٥) هي المقتضية للتمسك

(١) هذا العنوان متّا، وهو المطلب الثالث والأخير.

(٢) وهو حجّة الاستصحاب مطلقاً، وفاقاً للمشهور ومنهم صاحب الكفاية نقلاً،

ولكنَّ بطريق آخر يبتني على وجود كناية في الكلام.

(٣) هذه هي المقدّمة الأولى، والغرض منها إثبات كون (النَّقْض) مسنداً إلى نفس

(اليقين) لتوفّر شرطه، وعدم صحّة إسناده إلى (المتيقّن).

(٤) وهذا أمرٌ غيرُ قابلٍ للإنكار حتى تَمُنَّ يجعل (النَّقْض) مسنداً إلى (المتيقّن) أو

أحكام اليقين.

(٥) لما مرَّ من كونه أجلى أنحاء الإدراكات وأقوى مراتبها، بخلاف الظنِّ لأجل

تزلزله وعدم ثباته، ولهذا لا يصحّ إسناد (النَّقْض) إليه.

به وعدم نقضه^(١)، في قبال الشكّ الذي هو عينُ الوهن والتزلزل، لا سيّما مع التعبير في بعضها^(٢) بقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «(لا ينبغي)»^(٣)، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المُشعرِ بعلّيته للحكم^(٤)، كما سبق بيانه في قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «(فإنّه على يقينٍ من وضوئه)»^(٥)، ولا سيّما مع مقابلة اليقين بالشكّ^(٦)، ولا شكّ أنّه ليس المراد من (الشكّ) المشكوك^(٧).

(١) سيقم المصنّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثلاثة شواهد على أنّ منشأ إبرام اليقين ووثاقته هو كونه يقيناً، وبهذا يتوفّر (اليقين) على ما يحتاجه (النقض).

(٢) هذا هو الشّاهد الأول، ووجهه أنّ نفي الانبغاء يشير إلى أنّ نقض اليقين لمجرّد طروء الشكّ لا يليق باليقين (بما هو يقين).

(٣) الواردُ في صحيحة زرارة الثانية قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «(فليس ينبغي...)»، والأمر سهل من هذه الناحية.

(٤) هذا هو الشّاهد الثاني، فالتعليل يُشعر برجوع وثاقة اليقين واستحكامه إلى ذاته من دون حاجة إلى كون متعلّقه (أي المتيقّن) أمراً مُبرّماً ومستحكماً.

(٥) ورد هذا التعليل في صحيحة زرارة الأولى.

(٦) في أكثر من خبر، وهي تفيد التناسب بين الاثنين، كما في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «(لا ينقضُ اليقينَ بالشكّ أبداً)» و«(فإنّ الشكّ لا ينقضُ اليقينَ)» و«(اليقينُ لا يدخل فيه الشكّ)» وغيرها، وهذا هو الشّاهد الثالث والأخير.

(٧) ويناسبه أيضاً أنّ لا يكون المراد من كلمة (اليقين) هو (المتيقّن)، لأنّ الاثنين المذكوران في سياقٍ واحدٍ، فلا مجال للتفكيك بينهما.

وعلى هذا يتضح جلياً أنّ حَمَلَ (اليقين) على إرادة (المتيقن) - على وجه يكون الإسنادُ اللفظي إلى (المتيقن) بنحو المجاز في الكلمة^(١) أو بنحو حذف المضاف^(٢) - خلافُ الظاهر منها^(٣)، بل خلافُ سياقها^(٤)، بل مستهجنٌ جداً^(٥)، فيتأيد ما قاله المعترض^(٦).

ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من المجازِ المجازَ في الكلمة^(٧)، وهو استبعادٌ في محله، وأبعدُ منه إرادةُ حذفِ المضاف^(٨).

(١) أي: المجازِ في المفرد (مرسلاً كان أو استعارةً) بأن يُذكر لفظ (اليقين) ويراد منه (المتيقن) لتوفّر علاقة مصحّحة له من مشابهة وغيرها.

(٢) أو ما يُسمّى (المجاز في الإعراب)، بأن يُقدّر لفظ (المتيقن) في الكلام، وهما الوجهان اللذان ذكرهما في الكفاية، وسيضيف رحمته إليهما وجهين آخرين.

(٣) جداً، لوضوح أنّ (النقّض) في الظاهر مسندٌ إلى نفس (اليقين)، والضمير في (منها) يرجع إلى (أخبار الباب).

(٤) فإنّه يقتضي وحدة المراد من كلّ من (اليقين) و(الشك)، فكما أنّ الشك لا يراد منه (المشكوك) - كما هو واضح -، فكذا اليقين.

(٥) لأنّ الأول منهما يخلو عن المناسبة المقتضية لاستحسان الطبع، والثاني يفقد القرينة على وقوع حذف في الكلام.

(٦) وهو صاحب الكفاية تنهّ من تعيّن الإسناد إلى نفس اليقين.

(٧) بل استقرب تنهّ كونه من الأغلاط؛ لانتفاء العلاقة المصحّحة للمجاز.

(٨) مرّ في الشرح ذكر ما يُحتمل أن يكون وجهاً للأبعدية، فليلاحظ.

ثانياً^(١): أنّه من المسلّم به عند الجميع - الذي لا شكّ فيه أيضاً^(٢) - أنّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته^(٣)، والسّر واضح، لأنّ اليقين - حسب الفرض - متقّض فعلاً بالشكّ^(٤)، فلا يقع تحت اختيار المكلف^(٥)، فلا يصحّ النهي عنه^(٦).

وحينئذٍ^(٧)، فلا معنى للنهي عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشكّ^(٨) عملاً

(١) الغرض منها إثبات أنّ (النقض) وإن أُسند في الظاهر إلى (اليقين) إلا أنّ المراد منه هو (لزوم العمل بالمتيقّن) بنحو الكناية، وفاقاً للمحقق الأصفهاني تذكّر.

(٢) أي: كما لا شكّ في كون (النقض) مسنداً إلى نفس (اليقين).

(٣) بمعنى وجود يقين فعلي عند المكلف، ثم يأتي الشارع المقدّس ويزجره عن نقض هذا اليقين في ظرف الشكّ، والأمر في الواقع ليس كذلك.

(٤) فلا يقين فعليّ ببقاء الحالة السابقة، ولهذا فقد أورد المصنّف رحمته الله على الدليل الثاني (أي حكم العقل) بأنّ أقصى ما يمكن ادّعاؤه هو حصول الظنّ بالبقاء.

(٥) وقدرته، لأنّه شيء معدوم بالفعل.

(٦) أي: عن نقضه، لأنّه من قبيل التكليف بغير المقدور، وهو قبيح عقلاً عند العدليّة، مضافاً إلى أنّ طلب المحافظة على ذاك اليقين بمنزلة طلب إعادة المعدوم.

(٧) أي: ومع خروج النّقض عن قدرة المكلف يلزم عندئذٍ التصرّف في (اليقين) بإرادة (المتيقّن) منه، وفاقاً للشيخ الأعظم تذكّر الذي ذكر أنّ التصرّف لازمٌ مطلقاً.

(٨) ويراد الإبقاء من حيث العمل، ولا فرق عندئذٍ بين إرادة (المتيقّن) وإرادة (آثار المتيقّن الثابتة له من جهة اليقين).

والبناء عليه كأنه لم يكن^(١)، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك^(٢)، ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات^(٣)؛ لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً^(٤)، فلم يكن رفع اليد عن الحكم (عملاً) نقضاً له بالشك بل باليقين؛ لزوال موضوع الحكم^(٥) قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام^(٦) الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به^(٧)، تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق^(٨)، بمعنى وجوب

(١) شيئاً مذكوراً، فالمراد مطلق رفع اليد عن الشك لأنه ليس أمراً ثابتاً.

(٢) وكأن اليقين ما يزال موجوداً بالفعل عند المكلف.

(٣) الواقعية القائمة بالنفس، بحيث يكون اليقين معتبراً على سبيل الموضوعية، ومنظوراً إليه بالنظر الاستقلالي، لا على سبيل الطريقية، وهذا ما مرّت الإشارة إليه من المصنّف رحمه الله عند حديثه عن أول مقومات (أو أركان) الاستصحاب.

(٤) أي: لارتفاع الأحكام الثابتة لليقين بارتفاع نفس اليقين؛ ضرورة أن الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه، قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة {اليقين} ارتفع بالشك قطعاً».

(٥) وهو اليقين، بناءً على كون النظر إليه بنحو الموضوعية.

(٦) التي يتعين ترتيبها في ظرف الشك.

(٧) بناءً على كون اليقين ملحوظاً على سبيل الطريقية، فيكون مرآة للمتيقن وكاشفاً عنه، وهو مختار جمع منهم الشيخ وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمه الله.

(٨) وترتيب أحكام الحالة السابقة المتيقنة، وكأن اليقين باقٍ إلى الآن ولم يطرأ عليه

العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأنّ الشكّ لم يكن^(١)، فكأنّه قال: «اعمل في حال شكك كما كنتَ تعمل في حال يقينك، ولا تعتنِ بالشكّ»^(٢).

إذا عرفت ذلك^(٣) فيبقى أن نعرف على أيّ وجه يصحّ أن يكون التعبير بد (حُرمة نقض اليقين) تعبيراً عن ذلك المعنى^(٤)، فإنّ ذلك لا يخلو بحسب التصوّر عن أحد أمور أربعة^(٥):

١ - أن يكون المراد من (اليقين) المتيقّن على نحو المجاز في الكلمة^(٦).

٢ - أن يكون (النقض) أيضاً متعلّقاً في لسان الدليل بنفس المتيقّن، ولكنّ على حذف المضاف^(١).

شكّ، فيكون حال هذه الأحكام - كما ذكر الشيخ الأعظم تثنّى - حال نفس المتيقّن من ناحية أنّ شأنها هو الثبات، فلا ترتفع إلا بطرء الرافع.

(١) وإنّ كان اليقين في الواقع مرتفعاً والشكّ ثابتاً، ولكنّ الشارع المقدّس تعبّداً بترتيب أحكام المتيقّن السّابق، وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق.

(٢) لأنّ الشكّ (بما هو شكّ) لا ينبغي أن ينقض اليقين (بما هو يقين).

(٣) ما زال الكلام في المقدّمة الثانية، ولكنّه رحمته انتقل إلى بيانها بأسلوب آخر.

(٤) الكنائي أو المجازي، وهو (لزوم الأخذ بالمتيقّن السّابق في الزمان الثاني).

(٥) أو وجوه أربعة، كما سيعبرّ عنها رحمته في كلامه الآتي، وهي عبارة عن الوجهين اللذين وردا في كلام الكفاية مع وجهين آخرين.

(٦) أي: المجاز اللغوي، على سبيل المجاز المرسل أو الاستعارة.

(١) وهو المجاز في الإعراب أو مجاز الحذف، كما تقدّم.

٣ - أن يكون (النَّقْض) المنهِيُّ عنه مَسْنَدًا إلى (اليقين) على نحو المجاز في الإسناد^(١)، ويكون في الحقيقة مَسْنَدًا إلى نفس المتيقِّن^(٢)، والمصحَّح لذلك اتِّحَادُ اليقين والمتيقِّن أو كون اليقين آلةً وطريقاً إلى المتيقِّن^(٣).

٤ - أن يكون النهي عن نقض اليقين كنايةً عن (لزوم العمل بالمتيقِّن وإجراء أحكامه)^(٤)، لأنَّ ذلك لازمٌ معناه، باعتبار أنَّ اليقين بالشيء مقتضى للعمل به^(٥)، فحلُّه يلزم رَفْعَ اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه؛ إذ لا يبقى حيثُ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حلِّه يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلِّقه.

وقد عرفت - في المقدمة الأولى وفي مناقشة الشيخ^(١) - بُعْدَ إرادة الوجهين

(١) أي: المجاز العقلي، وهو نسبة الفعل (كالنَّقْض) إلى غير ما هو له، كنسبة البناء إلى الأمير في قولهم: «بنى الأمير المدينة».

(٢) أي أنَّ حقَّ (النَّقْض) أنَّ يُسندَ إلى (المتيقِّن)، كما كان حقَّ (البناء) أنَّ يُسندَ إلى (العمال) في المثال المتقدم.

(٣) لما تقدَّم من أنَّ اليقين ملحوظٌ على سبيل الطريقية والمرآتية، والمجاز العقلي لا يختلف عن سائر أنواع المجاز من حيث الحاجةُ إلى مصحِّح لمخالفة الأصل.

(٤) فيكون هذا هو المراد الجَدِّي، مع المحافظة على المراد الاستعمالي (أي حُرْمَةُ نقض اليقين بالشك).

(٥) وترتيب آثار الشيء المتيقِّن.

(١) وهي المناقشة الثانية لكلامه، التي أبداها صاحب الكفاية تَبَيُّنًا.

الأول^(١)، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب^(٢)، ولعلّه هو مراد الشيخ الأعظم^(٣)، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول^(٤) الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يكون مقصوده ذلك^(٥)، كما تقدّم. أما هو - أعني شيخنا النائيني - فلم يُصرّح بإرادة أيّ من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقرّرين لبحثه^(٦) إرادة الوجه الثالث^(٧)، إذ قال: «إنّه يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن»^(٨).

وعلى كلّ حال، فالوجه الرابع - أعني الاستعمال الكنائي - أقرب الوجوه

(١) أمّا الوجه الأول منهما فلا تتفاء المناسبة المصحّحة بين اليقين والمتيقّن، وأمّا الثاني فلفقدان القرينة على حذف المضاف.

(٢) لوجهين سيذكرهما رحمتهما بعد أسطر، وكلاهما مذكورٌ في كلام شيخه المحقق الأصفهاني تتخلّ في تعليقه على الكفاية.

(٣) كما ربّما يُستفاد من بعض تعبيراته في المقام.

(٤) وهو إرادة (المتيقّن)، كقوله تتخلّ: «وكيف كان، فالمراد: إمّا نقض المتيقّن، والمراد به...» (يلاحظ: فرائد الأصول ج ٣ ص ٨٠).

(٥) بل لم يناع تتخلّ من عدّه من قبيل الأعلاط، كما مرّ نقله عنه.

(٦) وهو العلامة الشيخ محمّد علي الكاظمي تتخلّ.

(٧) ولعلّه من جهة ذكر (الجري العملي)، فُتستفاد منه النّسبة عندئذٍ.

(٨) هذا نقلٌ لكلام شيخه المحقق تتخلّ بالمعنى، ومرّ نقلٌ نصّ كلامه، كما ورد في تقرير (فوائد الأصول).

وأولاهما^(١)، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره^(٢)، كما أنَّ فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في إسناد النَّقْض إلى نفس (اليقين)^(٣)، وقد استظهرنا منها^(٤) - كما تقدّم في المقدمة الأولى - أنَّ وثاقة اليقين (بما هو يقينٌ) هي المقتضية للتمسك به^(٥).

وفي الكناية - كما هو المعروف^(١) - بيانُ المراد مع إقامة الدليل عليه^(٢)، فإنَّ المراد

(١) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَتَذَرُّ.

(٢) إشارةً إلى أول الوجوه التي ذكرها شيخه المحقق تَتَذَرُّ، ومحصّله أنَّ الكناية من باب دعوى الشيء ببيّنة، فتكون أبلغ من التصريح، كما اشتهر بينهم.

(٣) إشارةً إلى ثاني الوجوه، وهو أنَّ مفاد الكناية لا يخالف ظهورَ أخبار الباب في نسبة (النَّقْض) إلى نفس اليقين، لأنَّ الكناية تخلو عن أيِّ مجازية في الإسناد، وتكون العناية في نفس اللفظ بأنَّ يراد منه لازمُ معناه مع جواز إرادة المعنى الحقيقي منه، ولهذا يبقى النَّقْض حقيقياً، غاية أنه مراد استعمالٍ من اللفظ، ولا ضيّر من جهة كونه محالاً، لأنَّ هذا جائز في باب الكناية، كما سيأتي.

(٤) أي: من أخبار الاستصحاب.

(٥) وهذه الوثاقة تكفي في تصحيح نسبة (النَّقْض) إليه، فلا تبقى حاجة إلى صَرْفِ الإسناد عنه إلى (المتيقّن) أو إلى أحكامه.

(١) عند علماء البيان، لكنْ تقدّم ما يتوجّه عليه، فليلاحظ.

(٢) هذا بيانٌ للبلاغة العالية التي يشتمل عليها الاستعمال الكنائي، ومن ثمَّ يرجع إلى الوجه الأول المتقدّم.

الاستعمالي هنا (الذي هو حُرْمَةُ نقض اليقين بالشكّ) يكون كالدليل والمُسْتَنَد للمراد الجِدِّي المقصود الأصلي في البيان، والمراد الجِدِّي هو: (لزوم العمل على وفق المتيقّن)^(١) بلسان النهي عن نقض اليقين^(٢).

ثالثاً^(٣): بعد ما تقدّم ينبغي أن نسأل عن المراد من (النَّقْض) في الأخبار، هل المراد النَّقْض الحقيقي أو النَّقْض العملي؟^(٤)

المعروف أن إرادة النَّقْض الحقيقي محال^(٥)، فلا بدّ أن يراد (النَّقْض العملي)،

(١) وهو عبارة أخرى عن (لزوم ترتيب آثار المتيقّن) في الزمان الثاني، أي ظرف الشكّ، وكأنّ الشكّ لم يقع أصلاً.

(٢) كما أن المراد الجِدِّي للمتكلّم في قوله: «زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ» هو كون زيد كريماً، لكن لا مباشرة بل مروراً بإفادة المدلول الاستعمالي (أي كثرة الرماد)، فهذه تكون بمنزلة الدليل على المراد الجِدِّي، فيكون أبلغ ممّا لو صرّح المتكلّم بهذا وقال: «زَيْدٌ كريمٌ»، مثلاً.

(٣) هذه هي المقدّمة الثالثة والأخيرة التي يبتني عليه استدلال المصنّف رحمته الله، والغرض منها إثبات أن المراد من النَّقْض (المنهْي عنه في الأخبار) إنّها هو (النَّقْض الحقيقي) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، وليس (النَّقْض العملي) كما يدّعي الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله.

(١) والفارق بينهما أن الثاني يكون داخلاً تحت قدرة المكلف، فيكون قابلاً لورود النهي عنه من الشارع المقدّس، بخلاف الأول، كما تقدّم.

(٢) لأنّه يؤوّل في النهاية إلى ما يشبه طَلَبَ المحافظة على شيء معدوم فعلاً.

لأنَّ نقض اليقين - كما تقدّم^(١) - ليس تحت اختيار المكلف، فلا يصحّ النهي عنه^(٢)، وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية^(٣) وغيرهما^(٤).
ولكنّ التدقيق في المسألة^(٥) يعطي غير هذا^(٦)، إنَّما يلزم هذا المحذور^(٧) لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً^(٨)، أمّا على ما ذكرناه من أنّه على وجه الكناية، فإنّه - كما ذكرناه^(٩) - يكون مراداً استعمالياً فقط^(١٠)، ولا محذور في كون المراد

(١) بيّأنه في بداية المقدّمة الثانية.

(٢) لأنّه من قبيل التكليف بغير المقدور، وقُبْحُه عقلاً من الواضحات.

(٣) قال في الكفاية في بداية إirاده على كلام الشيخ الأعظم رحمته بلحاظ الهيئة: «يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة».

(٤) كالمحقق النائيني رحمته، كما هو واضح من كلامه المتقدّم.

(٥) هذا تراجع عمّا أسّسه المصنّف رحمته في المقدّمة الثانية لكنّ من دون لزوم أي تهافت، لأنّه رحمته لم يرفع يده عن كون نقض اليقين محالاً، بل هو باقٍ على محاليته، إلّا أنّ مثل هذا الأمر يكون مقبولاً في باب الكناية، كما سيتضح قريباً.

(٦) المشار إليه هو تعيّن إرادة النّقض العملي، وامتناع كون النّقض حقيقياً.

(٧) وهو أنّ متعلّق النهي خارجٌ عن قدرة المكلف، ممّا يستلزم محالية إرادة النّقض الحقيقي لليقين.

(١) وعندئذٍ لا يُعقل أن يكون ممتنع الوقوع في الخارج.

(٢) قبل عدّة أسطر بقوله: «لإنّ المراد الاستعمالي هنا...».

(٣) والمراد الجديّ أمرٌ آخر هو (لزوم العمل على وفق المتيقّن).

الاستعمالي - في الكناية - محالاً أو كاذباً في نفسه^(١)، إنّما المحذور إذا كان المراد الجِدِّي المكني عنه كذلك^(٢).

وعليه، فحملُ (النَّقْض) على معناه الحقيقي^(٣) أولى، ما دام أنّ ذلك يصحّ بلا محذور.

النتيجة

إنّه إذا تَمَّت هذه المقدمات - فصَحَّ إسنادُ النَّقْض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته (من جهة ما هو يقين)^(٤)، وإن كان النهي عنه يراد به لازمُ معناه على سبيل الكناية^(١) - فإنّا نقول: إنّ اليقين لما كان في نفسه مُبَرِّماً ومُحْكَمًا^(٢) فلا يحتاج في صحّة إسناد النَّقْض إليه إلى فرض أن يكون متعلّقه ممّا له استعدادٌ في ذاته للبقاء^(٣)، وإنّا

(١) ولهذا تصحّ الكناية في قولهم: «زيدٌ كثيرُ الرّمادِ» حتى لو عُلم بعدم وجود ذرة رمادٍ في بيت زيد، كما مرَّ عن التفتازاني وصاحب الكفاية تثنئ.

(٢) أي محالاً أو كاذباً، فعندئذٍ لا تصحّ الكناية، كما لو فُرض في المثال الأول أنّ زيداً كان بخيلاً، قال في الكفاية: «وإنّما يكون كَذِباً إذا لم يكن جواداً».

(٣) بأن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، ولكن يراد منه في مرحلة المراد الجِدِّي معنى آخر هو (لزوم ترتيب آثار المتيقّن).

(٤) كما ثبت في المقدمة الأولى.

(١) كما هو نتيجة المقدمة الثانية.

(٢) تقدّم بيان الوجه في كون اليقين أمراً مُبَرِّماً أكثر من مرّة.

(٣) ولذا يصحّ: «لا تنقض اليقين - باشتعال السّراج - بالشك فيه»، كما تقدّم.

يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظي إلى نفس (المتيقن) ولو على نحو المجاز^(١).
وأما كون أن المراد الجدّي^(٢) هو النهي عن ترك مقتضى اليقين - الذي هو عبارة
عن لزوم العمل بالمتيقن - فإن ذلك^(٣) مرادٌ لبي، وليس فيه إسنادٌ للنقض إلى
(المتيقن) في مقام اللفظ^(٤) حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن^(٥).
والسرُّ في ذلك أن الكناية لا يُقدَّر فيها لفظ المكني عنه^(٦)، على أن المكني عنه
ليس هو حُرْمَةُ نقض المتيقن^(٧)، بل - كما تقدّم - هو (حُرْمَةُ ترك مقتضى اليقين)^(٨)،

-
- (١) بأحد الوجوه الثلاثة الأولى التي ذكرها المصنّف رحمته الله.
(٢) هذا دَفْعٌ دَخَلَ، مرَّ بيانه بصيغة (فإن قلت، قلت)، وملخصه نفى الفرق بين
مختاره رحمته الله وما بنى عليه الشيخ الأعظم رحمته الله، وسيجيب عنه بجوابين.
(٣) أي: توجه (النقض) إلى (المتيقن)، وهذا هو الجواب الأول، ومفاده أن إسناد
النقض إلى (المتيقن) في مرحلة اللبّ والجدّ لا يقتضي إسنادَه إلى (المتيقن) لفظاً، بل
يبقى الإسناد اللفظي إلى نفس (اليقين).
(٤) كما يدعي الشيخ الأعظم رحمته الله ولو على سبيل التجوّز.
(٥) وهو خصوص الأمر المستعِدّ في ذاته للبقاء كي يصحّ إسناد النّقص إليه لفظاً.
(٦) أي: اللفظ الدالّ على المراد الجدّي للمتكلّم، حتى يُدعى تحقّق الإسناد اللفظي
إلى المتيقن، كما لا يُقدَّر لفظ (كريم) في قولهم: «زيدٌ كثيرُ الرّماذ». .
(٧) هذا هو الجواب الثاني، ومحصله منع كون (النقض) مسنداً إلى (المتيقن) حتى
في مرحلة اللبّ والجدّ، بل هو مسندٌ في هذه المرحلة إلى (اليقين) نفسه. .
(٨) فيكون المسندُ إليه لبّاً أيضاً هو نفس (اليقين) لا (المتيقن).

الذي هو عبارة عن (لزوم العمل بالمتيقّن)، فلا نَقْضُ مسندٌ إلى (المتيقّن) - لا لفظاً ولا بُلاً^(١) - حتى يكون ذلك ^(٢) قرينةً على أنّ المراد من (المتيقّن) هو ما له استعدادٌ في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مُبرّماً يصحّ إسناد النّقض إليه^(٣).

الخلاصة

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: أنّ الحقّ أنّ النّقض مسندٌ إلى نفس (اليقين)^(٤) بلا مجاز في الكلمة^(١)، ولا في الإسناد^(٢)، ولا على حذف مضاف^(٣)، ولكنّ النهي عنه جُعِلَ عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه^(٤)، وهو (لزوم الأخذ بالمتيقّن في ثاني

(١) وهذه هي خلاصة الجوابين المتقدّمين.

(٢) المشار إليه هو: إسناد (النّقض) إلى (المتيقّن) بأحد النحويين المذكورين.

(٣) وتكون النتيجة النهائية صحّة التفصيل الذي يختاره الشيخ الأعظم رحمته، وفاقاً للمحقق رحمته، وهو القول التاسع.

(٤) حقيقة لا عملاً، ولكنّ في مرحلة المراد الاستعمالي لا المراد الجدّي، كما يقتضيه حَمْلُ الكلام على الكناية، فلا تصل النوبة إلى أيّ من الوجوه الثلاثة للمجازية التي تقدّمت وأشار إليها هاهنا.

(١) وهو الوجه الأول من الوجوه الأربعة المتقدمة.

(٢) وهو الوجه الثالث من تلك الوجوه.

(٣) وهو الوجه الثاني، ولم يلتزم المصنّف رحمته بالإشارة إلى الوجوه الأربعة بنفس الترتيب المذكور لها في بداية الاستدلال، والأمر سهل.

(٤) هذا هو الوجه الرابع المختار، وفاقاً للمحقق الأصفهانى رحمته.

الحال^(١) بترتيب آثاره الشرعية عليه^(٢)، وهذا المكني عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن، وإذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك^(٣) أن نفرض في متعلقه^(١) استعداد البقاء ليتحقق معنى النقص، لأنه^(٢) متحقق بدون ذلك.

وعليه، فمقتضى الأخبار^(٣) حجية الاستصحاب في موردَي الشك في المقتضي

(١) المراد من (ثاني الحال) هو ظرف الشك في بقاء المتيقن السابق، وجعله ثانياً هو بلحاظ تأخره عن زمان اليقين بحدوث الحالة السابقة.

(٢) أي: على المتيقن، وتقييد الآثار بـ(الشرعية) قد يكون احترازاً عن الآثار العقلية للمستصحب التي لا تثبت بالاستصحاب، بناءً على ما هو المشهور بين الأصوليين من عدم حجية الأصل المثبت.

وقد يكون هذا التقييد إشارة إلى أمر ثامن لم يذكره عليه السلام صريحاً في ضمن مقومات الاستصحاب، وهو اشتراط ترتب أثر عملي شرعي في مرحلة البقاء، وإن سبقت منه عليه السلام في بداية مبحث (تعريف الاستصحاب) إشارة إليه.

(٣) المشار إليه هو كونه كناية عن الحكم ببقاء المتيقن.

(١) أي: متعلق اليقين، وهو (المتيقن) نفسه.

(٢) أي: لأن معنى النقص حاصل في نفس (اليقين)؛ بركة توفر الإبرام والأحكام فيه (بما هو يقين)، مما يؤهله لإسناد النقص إليه، من دون حاجة إلى توسط متعلقه (أي المتيقن) وفرض الأهلية فيه لإسناد النقص إليه.

(٣) العامة، وعمدتها صحاح زرارة الثلاثة.

والرافع معاً^(١).

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجّة الاستصحاب مطلقاً^(٢) في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري، لا نجد كثير حاجة في التعرّض للتفصيلات الأخرى^(٣) في هذا المختصر، ونحيل ذلك إلى المطوّلات، لا سيّما رسالة الشيخ في الاستصحاب^(٤)، فإنّ في ما ذكره الغنى والكفاية.

(١) فاللازم عندئذٍ ترتيبُ آثار المتيقّن في ظرف الشكّ، حتى لو كان الشكّ في بقاءه ناشئاً عن الشكّ في أصل استعداده للبقاء، فضلاً عمّا لو كان ناشئاً عن الشكّ في عروض الرافع بعد إحراز استعداد المتيقّن السّابق للبقاء.

(٢) وفاقاً لمشهور الأصوليين، ومنهم صاحب الكفاية تقيّد.

(٣) التي تقدّم نقل أهمّها عن فرائد الشيخ الأعظم تقيّد.

(٤) مع ملاحظة ما أفاده تلامذته رحمهم الله، وفي مقدّماتهم الميرزا الاشتياني تقيّد في شرحه (بحر الفوائد)، والميرزا التبريزي تقيّد في حاشيته المعروفة (أوثق الوسائل).

تنبيهات الاستصحاب

تصدى الشيخ الأعظم رحمته الله بعد فراغه من بيان حُجَج الأقوال التسعة، للتنبيه على أمور نافعةٍ ومهمةٍ ترتبط بأصالة الاستصحاب^(١)، يُصطلح عليها بـ(تنبيهات الاستصحاب)، وهي اثنا عشر تنبيهاً، وأضاف إليها صاحب الكفاية رحمته الله اثني فصارت أربعة عشر^(٢).

وقد صرح المصنّف رحمته الله بأنّه سيذكر اثني منها، مع أنّه لم يذكر إلا تنبيهاً واحداً فقط هو (استصحاب الكلي) - الذي هو أول التنبيهات في الفرائد، وثالثها في الكفاية - وذلك لأنّ ما ذكره بعنوان (التنبيه الثاني) ليس مذكوراً في الكتابين، كما اعترف به رحمته الله نفسه في الهامش، والأمر سهلٌ.

التنبيه الاول: استصحاب الكليّ

لا فرق في جريان الاستصحاب واعتباره شرعاً بين كون المستصحب أمراً كلياً وكونه أمراً جزئياً، كما لا فرق على التقديرين بين أن يكون موضوعاً وأن يكون حكماً شرعياً (تكليفاً كان أو وضعياً).

ومحلّ الكلام في هذا التنبيه هو ما إذا كان المستصحب كلياً، سواء كان متأصلاً في الوجود أم كان أمراً اعتبارياً كالأحكام الشرعية بنوعيتها، ولا حاجة هاهنا إلى

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩١ وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٠٤ وما بعدها.

الخوض في مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدم وجوده، لأنّ المهمّ في باب الاستصحاب هو نَظَرُ العُرف، ولا رَيَب في أنّ العُرف يرى للكلّي نحواً من الوجود في الخارج، كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله^(١).

ولكن يُعتبر في الكلّي (المتنازع في جريان الاستصحاب فيه) أن يكون الأثر الشرعي مترتباً عليه، من دون أيّ دخلٍ للخصوصيات الفردية، كما سيتضح. ففي مورد استصحاب بقاء الحدّث مثلاً لا بدّ من ترتّب الأثر الشرعي على كلّي الحدّث من دون دخل لخصوصية كونه حدّثاً أصغر أو أكبر، مثل حرمة لمس كتابة القرآن الكريم وحرمة الدخول في الصلاة، وعندئذٍ يُتصوّر استصحاب بقاء كلّي الحدّث ليرتّب عليه أثره، بخلاف ما إذا كان الأثر للخصوصية (أي للفرد) مثل حرمة المكث في المساجد، فإنّها إنّما تترتّب على خصوص الحدّث الأكبر لا على كلّي الحدّث؛ فإنّ الاستصحاب حينئذٍ يجري في الخصوصية (أي الجنابة)، وبهذا يتنقّح محلّ النزاع بين الأصوليين في المقام.

والمعروف أنّ لاستصحاب الكلّي أقساماً ثلاثة، ولأجله يقع الكلام في هذا التنبيه في ثلاثة مقامات:

المقام الاول: استصحاب الكلّي من القسم الاول

المراد منه أن يُقَطَّع بوجود الكلّي في ضمن فردٍ معين، ثمّ يحصل الشكّ في بقاء ذاك الكلّي وعدمه، من جهة الشكّ في بقاء الفرد المعين الذي تحقّق الكلّي في ضمنه

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٢١ .

وعدم بقاءه، كما إذا تيقّنا بوجود الإنسان في الدار للقطع بوجود زيد فيها، ثمّ حصل الشكّ في بقاء زيد وخروجه، وبتبعه يحصل الشكّ في بقاء الإنسان فيها وعدمه، مع كون الأثر مترتباً على وجود الإنسان في الدار لا على وجود زيد بخصوصه فيها، كما تقدّم آنفاً.

ولا ريبَ ولا خلافَ بين الأصوليين في جريان استصحاب الكلّي هنا؛ وذلك لتوفّر ركنيه المهمّين (اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء)، ومن ثمّ يترتب الأثر على الطبيعي المستصحب، في ما إذا كان هناك أثر شرعي مترتب عليه، كما لو كان متيقّناً بكلّي الحدّث في ضمن الحدّث الأصغر، ثمّ شكّ في بقاء كلّي الحدّث بسبب شكّه في بقاء الحدّث الأصغر الذي تحقّقه الكلّي في ضمنه وعدم بقاءه، فلا ريبَ عندئذٍ في جريان استصحاب بقاء الكلّي، فيترتب أثره عليه، وهو حرمة لمس كتابة المصحف الشريف، وعدم جواز الدخول في الصلّة؛ وذلك لفرض اليقين السّابق بحدوثه والشكّ اللاحق في بقاءه مع وجود أثر شرعي للاستصحاب.

كما يجري استصحاب الفرد بلا إشكال أيضاً، فيجوز في المثال المتقدّم إجراء استصحاب خصوص الحدّث الأصغر، وترتيب أثره دون سائر آثار الكلّي التي تترتب عليه بلحاظ انطباقه على الحدّث الأكبر، فيجوز له المكث في المساجد مثلاً.

نعم، هناك إشكالٌ يتوجه على هذا الاستصحاب، ذكره صاحب الكفاية تثنّي في حاشيته على الرسائل، مفاده عدم الجدوى من اجراء الاستصحابين معاً، بدعوى أنّ المراد من الكلّي في المقام هو الكلّي الطبيعي، وهو يتحد وجوداً مع وجود أفرادهِ في الخارج، فليس هناك تعدّد في موضوع الأثر أصلاً، ومن ثمّ يكون استصحاب

الفرد مغنياً عن استصحاب الكلّي^(١).

وقد أجيب عن هذا الإشكال من قبل صاحب الكفاية بتدبير نفسه وغيره، بما هو مذكور في محله^(٢).

(١) درر الفرائد في الحاشية على الفرائد ص ٣٣٧ ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٣٦ - ١٣٧ ت ٦٦ .

(٢) درر الفرائد في الحاشية على الفرائد ص ٣٣٨ ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٣٧ - ١٣٨ ت ٦٦ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ١٢٠ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ٣٩٦ .

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاري من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها^(١)، شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين، وصارت موضع عنايتهم؛ لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه^(٢)، ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية^(٣)، وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً^(٤)، ونحن ذاكرون - بعون الله تعالى - أهمها^(٥) متوخين الاختصار حدّ الإمكان، والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

(١) أي: مناقشة الأدلة التي نقلها لكل واحد واحد من تلك الأقوال.

(٢) مثل استصحاب الكلّي (أول تنبيهات الفرائد، وثالثها في الكفاية)، والأصل المثبت (السادس في الفرائد، والسابع في الكفاية)، وغيرهما.

(٣) مثل استصحاب الأمور التدريجية (ثاني تنبيهات الفرائد، ورابعها في الكفاية)، والاستصحاب التعليقي (الرابع في الفرائد، والخامس في الكفاية)، وغيرهما.

(٤) نظر المصنّف رحمته الله إلى العدد النهائي لتنبيهات الكفاية، وليس مراده أنّ صاحب الكفاية رحمته الله تطرّق لتنبيهات الشيخ الأعظم رحمته الله واحداً واحداً، وزاد عليها اثنين.

(٥) ولكنّ المذكور هنا تنبيه واحد فقط، هو (استصحاب الكلّي)، أمّا التنبيه الثاني فليس من تنبيهات الفرائد ولا الكفاية، كما سيُصرّح به رحمته الله في الهامش.

التنبية الأول: استصحاب الكلّي^(١)

الغرض من استصحاب الكلّي^(٢): هو استصحابه في ما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فردٍ من أفرادهِ^(٣)، ثمَّ شكَّ في بقاء نفس ذلك الكلّي^(٤)، وهذا الشكُّ في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يُصوّر على أنحاء ثلاثة، عُرِفَ باسم: (أقسام استصحاب الكلّي)^(٥):

١ - أن يكون الشك^(٦) في بقاء الكلّي من جهة الشكِّ في بقاء نفس ذلك الفرد

(١) هامش: هذا هو التنبية الأول في تعداد الرسائل، والتنبية الثالث في تعداد الكفاية.

(٢) المراد من استصحاب الكلّي هو «التعبّد ببقاء الجامع بين الفردين، سواء أكانا فردين للحكم أم للموضوع»، كما سيتضح من مطاوي الكلام.

(٣) لأنّ المراد من الكلّي هاهنا هو الكلّي الطبيعي الذي يكون وجوده خارجاً عيّن وجود أفرادهِ، فاليقين بوجود الفرد يقين بوجود كليّه لا محالة.

(٤) وبهذا يتوفّر أهمّ أركان الاستصحاب، أعني: اليقين بحدوث حالة سابقة، والشكُّ اللاحق في بقاء تلك الحالة.

(٥) ينبغي المحافظة على ترتيبها المذكور من دون تقديم ولا تأخير، حالها من هذه الجهة حالّ الأقسام الأربعة للوضع التي مرّت في مقدّمة المقصد الأول.

(٦) هذا هو القسم الرئيس الأول، وهو أن يُقطع بوجود الكلّي في ضمن فردٍ معين ثمَّ يُشكَّ في بقاء الكلّي بسبب احتمال زوال ذاك الفرد وعدم بقائه.

الذي يتيقن بوجوده^(١).

٢ - أن يكون الشك^(٢) في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً، بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقي جزءاً^(٣)، وبين ما هو مرتفع جزءاً^(٤)، أي أنّه كان قد تيقن على الإجمال^(٥) بوجود فردٍ ما من أفراد الكلّي، فيتيقن بوجود الكلّي في ضمنه^(٦)، ولكنّ هذا الفرد الواقعي مردّدٌ عنده بين أن يكون له عمرٌ طويل^(٧)، فهو

(١) كأن يُعلم بوجود الجمعة ثمّ يُشكّ في بقاء الطلب الجامع بين وجوب الجمعة وغيرها لاحتمال ارتفاع وجوب الجمعة في زمان الغيبة.

(٢) هذا هو القسم الرئيس الثاني لاستصحاب الكلّي، وهو أن يُقطع بوجود الكلّي في ضمن فردٍ مردّد بين طويل الأمد وقصير الأمد، ثمّ يُشكّ في بقاء الكلّي لأنّه إذا كان متحقّقاً في ضمن الفرد الأول فهو (في ظرف الشكّ) باقي جزءاً، وإذا كان متحقّقاً في ضمن الثاني فهو مرتفع جزءاً.

(٣) وهو المعبر عنه بـ (الفرد الطويل الأمد أو العُمُر)، كالحدّث الأكبر في المثال.

(٤) وهو المعبر عنه بـ (الفرد القصير الأمد أو العُمُر)، كالحدّث الأصغر.

(٥) منشأ كون هذا اليقين إجمالياً هو تردّد حال الفرد (الذي يتيقن بوجود الكلّي في ضمنه) بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

(٦) لما مرّ آنفاً من أنّ المراد من (الكلّي) في المقام هو (الكلّي الطبيعي).

(٧) كالحدّث الأكبر الذي يطول أمده إلى ما بعد الوضوء، بخلاف الحدّث الأصغر الذي يكون أمده قصيراً، فيتنفى بمجرد تمامية الوضوء، فالطول والقصّر في المثال هما بالقياس إلى الوضوء، كما هو واضح.

باقٍ جزءاً في الزمان الثاني^(١)، وبين أن يكون له عمرٌ قصير^(٢)، فهو مرتفع جزءاً في الزمان الثاني، ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلّي^(٣).

مثاله: ما إذا عَلِمَ على الإجمال^(٤) بخروج بَلْكِ مردّد بين أن يكون بولاً أو مَنِيّاً^(٥)، ثم توضحاً، فإنّه في هذا الحال^(٦) يتيقّن بحصول الحدّث الكلّي في ضمن هذا الفرد المردّد، فإن كان البلل بولاً فحدّثه أصغر^(٧) قد ارتفع بالوضوء جزءاً، وإن كان مَنِيّاً فحدّثه أكبر^(٨) لم يرتفع بالوضوء.

فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي^(٩) يُستصحب هنا كلّي الحدّث، فتترتب

(١) وهو زمان الشك في بقاء الكلّي، والتعبير عنه بـ(الثاني) في مقابل الزمان الأول، الذي هو زمان اليقين بوجود الكلّي في ضمن الفرد المردّد بين الاثنين.

(٢) كالحدّث الأصغر، الذي ينتهي أمده بمجرد الوضوء، ولا يبقى بعده.

(٣) ولولا هذا التردد وعدم العلم بالفرد المتحقّق لكان حال الكلّي معلوماً، لأنّه عندئذٍ إمّا معلوم البقاء وإمّا معلوم الارتفاع.

(٤) لا حاجة لقيد (على الإجمال) للاكتفاء بقوله: «بَلْكِ مردّد...»، والأمر سهل.

(٥) وحينئذٍ يحصل له يقين بكونه مُحْدِثاً بكلّي الحدّث المردّد بين الأصغر والأكبر، وهذا يُتصوّر في عدّة حالات منها أن يكون الشخص مريضاً مثلاً.

(٦) وهو حال التردّد في نوع الحدّث الحاصل والمتعقّب بالوضوء.

(٧) فيكون قصير العُمُر، ويرتفع بعد الوضوء جزءاً.

(٨) فهو طويل العُمُر، ويكون باقياً بعد الوضوء قطعاً.

(٩) وهو المشهور بين الأصوليين، كما سيأتي الحديث عنه مفصّلاً.

عليه آثار كليّ الحدّث^(١) مثل حُرْمة مسّ المصحف^(٢)، أمّا آثارُ خصوص الحدّث الأكبر أو الأصغر فلا تترتّب^(٣)، مثل حُرْمة دخول المسجد وقراءة العزائم^(٤).

٣ - أن يكون الشكّ^(٥) في بقاء الكليّ من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر مقام الفرد المعلوم حدوْثه وارتفاعه، أي أنّ الشكّ في بقاء الكليّ^(٦) مستندٌ إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ غير الفرد المعلوم حدوْثه وارتفاعه^(١)، لأنّه إن كان الفردُ الثاني قد

(١) بناءً على وجود موضوعية لكليّ الحدّث في الأدلة الشرعية، فليُلاحَظ.

(٢) فموضوعها هو (المُحدّث) مع غُصّ النَّظَر عن كون حدّثه أصغر أو أكبر، ولذا يصحّ جريان الاستصحاب في الحدّث الكليّ.

(٣) على أيّ منهما بخصوصه؛ لعدم وجود ما يصلح لتعيين أحدهما، وهنا كلامٌ ستأتي الإشارة إليه قريباً.

(٤) كلاهما مثال للأثر الشرعي المترتّب على الحدّث الأكبر بالخصوص.

(٥) هذا هو القسم الرئيس الثالث والأخير، وهو أن يُتيقّن بوجود الكليّ ضمن فردٍ معين، ويُتيقّن أيضاً بارتفاع هذا الفرد، ولكن يحصل الشكّ في بقاء الكليّ بسبب احتمال وجود فردٍ ثانٍ إمّا مقارناً لحدوْث الفرد الأول وإمّا مقارناً لارتفاعه، ولهذا القسم أنحاء ثلاثة يأتي بيانها في المقام الثالث.

(٦) بعد القطع بوجوده في ضمن الفرد الأول في الزمان الأول، ثمّ القطع بانتفائه في الزمان الثاني في ضمن هذا الفرد نفسه.

(١) فالشكّ في بقاء الكليّ إنّما هو من ناحية تحقّقه ضمن الفرد الثاني وعدم تحقّقه، وهذا ناشئ عن عدم القطع بوجود هذا الفرد أصلاً.

وُجِدَ واقعاً فإنَّ الكلِّيَّ باقي بوجوده^(١)، وإنَّ لم يكنْ قد وُجِدَ فقد انقطع وجودُ الكلِّيِّ بارتفاع الفرد الأول^(٢).

أما القسمُ الأول^(٣) فالحقُّ فيه جريانُ الاستصحاب بالنسبة إلى الكلِّيِّ^(٤) فيترتب عليه أثره الشرعي^(٥)، كما لا كلامَ في جريان استصحاب نفس الفرد^(٦)، فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية، وهذا لا خلاف فيه^(١).

(١) لأنَّ المراد من الكلِّيِّ هو (الكلِّيَّ الطبيعي)، وسيُصرَّح ﷺ بهذا قريباً.

(٢) إذ لا مجالَ لتحقيق الكلِّيَّ الطبيعي خارجاً بمعزل عن تحقيق فردٍ واحدٍ من أفرادهِ على الأقلِّ.

(٣) هذا هو المقام الأول، ومَرَّ بيان ضابطته، ويُفترض البحث في كلِّ قسمٍ عن استصحاب الكلِّيِّ وعدمه تارةً، واستصحاب الفرد وعدمه تارةً أخرى.

(٤) من دون أدنى رَيْبٍ؛ لتحقيق أركانه المقوِّمة له، وفي مقدِّمتها اليقينُ السابق بحدوث الكلِّيِّ، والشكُّ اللاحق في بقائه.

(٥) كحُرْمَةِ لمس المصحف الشريف، وفي وجه تقييد الأثر بـ(الشرعي) احتمالان، مَرَّ ذكرهما عند بيان خلاصة رأي المصنِّف ﷺ في باب الاستصحاب.

(٦) إذا كان للفرد (بما هو خاصٌّ) أثرٌ شرعي يترتب عليه بخصوصه، وفيه إشكال يبتني على فكرة (الأصل المُنْبِت).

(١) أُورِدَ عليه بأنَّ الكلِّيَّ وفردهِ متحدان وجوداً، ولازمُهُ أنَّ موضوع الأثر الشرعي واحدٌ لا تعدَّد فيه حتى يجري استصحابُ الفرد، وقد أُجيب عن هذا الإيراد.

المقام الثاني: استصحاب الكليّ من القسم الثاني

وهو أن يُقَطَّع بوجود الكليّ في ضمن فرد، ولكن يتردّد هذا الفرد بين متيقّن الارتفاع (لكون عُمره قصيراً) ومتيقّن البقاء (لكون عُمره طويلاً)، وحينئذٍ يحصل الشكّ في بقاء الكليّ، لأنّه إذا كان متحقّقاً في ضمن الأول فهو مرتفعٌ لا محالة، وإذا كان متحقّقاً في ضمن الفرد الثاني فهو باقٍ قطعاً.

ومثاله: ما إذا رأى المكلف رطوبةً مشتبّهةً بين البول والمنيّ، ثمّ توضّأ، فهو الآن متيقّنٌ بوجود كليّ الحدّث، لكنّه يشكّ في ارتفاعه بالوضوء، لأنّ الحدّث إذا كان أصغر فقد ارتفع يقيناً، وإذا كان أكبر فهو باقٍ جزماً، فالشكّ في ارتفاع كليّ الحدّث وعدم ارتفاعه ناشئ عن تردّده بين أن يكون تحقّقه (أي الكليّ) في ضمن الفرد القصير العُمُر (أي الحدّث الأصغر) وأن يكون تحقّقه في ضمن الفرد الطويل العُمُر (أي الحدّث الأكبر)، فيقع الكلام عندئذٍ في استصحاب كليّ الحدّث من أجل ترتيب أثر الكليّ، أي الحدّث الجامع بين الأصغر والأكبر.

ويختلف هذا القسم عن سابقه من جهة وجود تفصيل بين استصحاب الكليّ واستصحاب الفرد:

أمّا استصحاب الكليّ فالمشهور أيضاً جريانه؛ بركة توفّر ركنيه (اليقين السّابق بالحدوث، والشكّ اللاحق في البقاء) لفرض القطع بحدوث الكليّ نتيجة للقطع بتحقّق فردٍ من أفراد- وإن كان هذا الفرد مردّداً بين اثنين-، ثمّ الشكّ في بقاء الكليّ لاحتمال أن يكون الفرد (الذي تحقّق في ضمنه الكليّ في الخارج) هو الفرد القصير

العُمُر، فلا يكون الكلِّي باقياً في الزمان الثاني، كما يُحتمَل بقاء الكلِّي لاحتمال تحقُّقه في ضمن الفرد الطَّويل العُمُر، وباستصحاب الحدِّث الكلِّي تترتَّب عليه آثاره الشرعية (من حيث هو كلِّي).

ففي مثال الرطوبة المشتبهة بين البول والمني، حيث يدور كلِّي الحدِّث بين الأصغر والأكبر، يجري استصحاب كلِّي الحدِّث، وتترتَّب عليه آثاره (بما هو كلِّي) من دون لحاظ خصوصيات فرديه (الحدِّث الأصغر، والحدِّث الأكبر).

وأما استصحاب الفرد فالحقُّ - كما ذكر المصنِّف رحمته الله - عدمُ جريانه، لأنَّ هذا الفرد: إنَّ كان هو الفرد القصير العُمُر فنحن نقطع بارتفاعه، ولا نشكُّ في بقائه أصلاً، فينتفي الركن الثاني للاستصحاب، وإنَّ كان هو الفرد الطَّويل العُمُر فلا نقطع بحدوثه أصلاً ومن ثَمَّ نقطع بارتفاعه تعبُّداً ببركة استصحاب عدمه، فينتفي الركن الأول، وعلى كلا التقديرين لا يكون عندنا شكُّ في البقاء للجزم بارتفاع الفرد إمَّا وجداناً وإمَّا تعبُّداً، وسيأتي مزيد توضيح لهذا.

هذا، ويواجه استصحاب الكلِّي من القسم الثاني عدَّة اعتراضات، تطرَّق المصنِّف رحمته الله لاثنتين منها ذكرهما الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله ^(١):

الاعتراض الأول: أنَّ الاستصحاب المذكور يفتقد أحد أركانه، وهو (الشكُّ في البقاء)، بتقريب أنَّ استصحاب الكلِّي حاله حالُ استصحاب الفرد، وذلك لأنَّ وجود الكلِّي الطبيعي خارجاً متحدُّ مع وجود أفرادهِ، فكما لا يجري استصحاب الفرد؛ لانتفاء أحد أركانه بالبيان المتقدم آنفاً، فكذلك الكلِّي، لأنَّنا نقل الكلام إلى

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩٢ - ١٩٣، كفاية الأصول ص ٤٠٦.

الفرد الذي تحقّق الكليّ في ضمنه ووُجد خارجاً بوجوده، وهو لا يخلو إمّا أن يكون هو الفرد القصير العُمُر وهذا نقطع بعدم بقاءه في الزمان الثاني، وعندئذٍ لا نشكّ في بقاءه أيضاً، وإمّا أن يكون هو الفرد الطويل العُمُر، وهذا لا نقطع بأصل حدوثه، ومن ثمّ نستصحب عدمه^(١)، فلا نشكّ في بقاءه أيضاً، وعلى كلا التقديرين يُحكّم بارتفاع الفرد الذي تحقّق الكليّ في ضمنه، إمّا وجداناً (في الفرد القصير)، وإمّا تعبّداً (في الفرد الطويل)، فيكون الكليّ في الزمان الثاني محكومَ العدم خارجاً (وجداناً أو تعبّداً) ومعه لا يوجد شكّ في بقاء الكليّ أصلاً حتى يُستصحب وجوده السابق.

وجوابه: ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما^(٢)، وأوضحه المصنّف رحمته بها محصّله: أنّ هذا الاعتراض يبتني على خلطٍ واضحٍ بين استصحاب الكليّ واستصحاب الفرد، فإنّ ما ذكره المعترض هو حال (استصحاب الفرد)، وهو تامّ، وإنّما الكلام في (استصحاب الكليّ)، والمفروض جريانه؛ لتوقّر كلا ركنيه (اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء)، فإنّنا نقطع بتحقّق الكليّ في ضمن فردٍ من افراده، وإنّ جهلنا حالَ ذاك الفرد، فإنّه لا يؤثّر في أصل اليقين بحصوله الكليّ، ثمّ نشكّ في بقاء الكليّ لأجل الشكّ في سنخ الفرد الذي تحقّق في ضمنه، وعدم العلم بأنّه الفرد القصير العُمُر (كي نقطع بارتفاع الكليّ) أو الطويل العُمُر (كي نقطع ببقائه)، فينشأ من عدم معرفة سنخ الفرد المتحقّق احتمالُ وجود الكليّ وارتفاعه، فيقع الشكّ في

(١) فأركان استصحاب عدم الفرد متوقّرة، وأهمّها اليقين السابق بعدم حدوثه، والشكّ اللاحق في بقاء ذاك اليقين، فيجري استصحابُ عدم وجود الفرد.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩٢، كفاية الأصول ص ٤٠٦.

بقائه، ومع توفر هذين الركنين لا يبقى مانعٌ من جريان استصحاب الكلّي.

وبعبارة أخصر: ما نقطع بارتفاعه (وجداناً أو تعبدًا) إنّها هو الفرد، أي الحصّة من الكلّي (بها لها من التعيّن والتشخص خارجاً)، ولا كلام حينئذٍ في عدم جريان الاستصحاب، وإنّما الكلام في استصحاب نفس الكلّي، والمفروض توفر أركانه، فإنّنا نقطع بأصل حدوثه في الزمان السّابق في ضمن أحد أفرادها، ونشكّ في بقاءه وعدمه؛ لاحتمال تحقّقه في ضمن الفرد الطّويل أو القصير، فيلزم الحكم ببقائه من باب الاستصحاب.

الاعتراض الثاني: وهو يتّني على المنع من جريان استصحاب الكلّي لكونه من قبيل (الأصل المسبّبي)، وقبل تقريره ينبغي أولاً الحديث موجزاً عن الاستصحاب السّببي والاستصحاب المسبّبي.

والوجه في التعبير عنهما هكذا هو أنّ الشكّ في أحدهما يكون مسبباً عن الشكّ في الآخر، والمراد من (الاستصحاب السّببي) ما يجري في رتبة الموضوع، ويترتب على جريانه تنقيح موضوع حكمٍ ما من الأحكام الشرعية، ويقابله (الاستصحاب المسبّبي)، وهو ما يجري في رتبة الحكم، ولا يترتب على جريانه سوى ثبوت الحكم المستصحب، ولأجل ترتّبه على ثبوت موضوعه فهو يجري في رتبة متأخّرة عن رتبة تقرّر الموضوع، ويكون ثبوته مسبباً عن ثبوت موضوعه، ويكون الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في ثبوت موضوعه، والمعروف عند الأصوليين أنّ هذه السّببية لا بدّ أن تكون شرعيةً، بمعنى أنّ الشّارع المقدّس هو الذي يعتبر شيئاً ما موضوعاً لحكم من أحكامه، وبمجرّد تحقّق سبب الحكم (أي الموضوع) يترتب عليه الحكم، فلو كانت

هذه السببية عقلية أو عرفية - مثلاً - لم يتقدّم الأصل السببي .

ومثاله المعروف: ما إذا شكّ المكلف في طهارة ماءٍ قليلٍ موجودٍ عنده معلوم الطهارة سابقاً، ثمّ غَسَلَ به ثوبه المتنجّس، فحيثُذ يحصل عنده شكّ في طهارة الثوب، ومن الواضح أنّ الشكّ في طهارة الثوب مسبّبٌ شرعاً عن الشكّ في طهارة الماء، ولهذا يكون استصحاب طهارة الماء^(١) سببياً، واستصحاب نجاسة الثوب^(٢) مسبباً، وبينهما نحوٌ من التعارض والتنافي في مقام الجعل، لأنّ استصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وطهارة الثوب المغسول به، بينما يكون استصحاب نجاسة الثوب مقتضياً لنجاسته ونجاسة الماء لفرض تحقّق الملاقة بين الاثنين، ولا مجال للجَمْع بين هذين الاستصحابين.

ولا كلام بين الأصوليين في أصل تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، وإنّما وقع الكلام في سنخ هذا التقديم، وهناك ثلاثة أقوال: (الورود، والحكومة، والتخصيص)، وتفصيل الكلام في محلّه^(١).

وباتّضح هذا، فقد اعتُرض على جريان استصحاب الكليّ من هذا القسم بأنّ

(١) لتوفّر ركنيه، وهما: اليقين الوجداني السابق بالطهارة قبل غَسْل الثوب به، والشكّ اللاحق في بقاء هذا اليقين بعد الغَسْل.

(٢) لتوفّر ركنيه أيضاً، وهما اليقين الوجداني السابق بالنجاسة قبل غَسْله بذلك الماء، والشكّ اللاحق في بقاء ذاك اليقين بعد غَسْله بالماء.

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٩٤ - ٤٠١ ، كفاية الأصول ص ٤٣١ - ٤٣٢ ، فوائد الأصول ج ٤ ص ٦٨١ - ٦٨٥ ، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

الشك في بقاء القدر المشترك - بعد فرض دورانه بين فردين: مقطوع البقاء (الطويل العُمُر) ومقطوع الارتفاع (القصر العُمُر) - هو مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل العُمُر، والمفروض أن أصل حدوث هذا الفرد مشكوك فيه، فتجري فيه أصالة العدم (أي: استصحاب عدم حدوثه) ويُحكم بعدم وجوده تعبدًا، وحيث إن هذا الاستصحاب سببي، فهو يُقدّم على استصحاب الكليّ لأنه مسببي، فلا مجال عندئذٍ لجريان الاستصحاب في الكليّ؛ لمكان ارتفاع الشك في بقاءه، نتيجةً لجريان الاستصحاب في الفرد.

وبالجملة: استصحاب الكليّ وإن كان جاريًا (في حدّ نفسه)، إلا أنه مبتلى باستصحاب آخر مقدّم عليه، وهو استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل العُمُر. وأجيب عن هذا الاعتراض بأجوبة كثيرة، اكتفى المصنّف رحمته منها بما ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١).

ومفاده: أن الاعتراض المذكور - أعني: كون الاستصحاب في الكليّ محكومًا بالاستصحاب في الفرد - يبتني على كون الشك في بقاء الكليّ مسببًا عن احتمال حدوث الفرد الطويل العُمُر بالخصوص، والحال أن الشك في بقاء الكليّ يتقوّم باحتمالين: (احتمال بقاء الكليّ، واحتمال ارتفاعه معًا)؛ بداهة أن لكلّ شكّ طرفين متكافئين، واحتمال بقاء الكليّ يكون ناشئًا عن احتمال تحقّقه في ضمن الفرد الطويل العُمُر، في حين أن احتمال ارتفاع الكليّ يكون ناشئًا عن احتمال في تحقّقه ضمن الفرد

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩٣ ، ويلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ٣٤٠ - ٣٤٢ ، شرح الرسائل ج ٣ ص ٩٢ - ٩٣ .

القصير، ولا وجهَ لحَضَرِ منشأ الشكِّ في بقاء الكليّ (في الزمان الثاني) بالاحتمال الأول فقط أو بالاحتمال الثاني فقط، لأنّه يبتني على تعيين منشأ هذا الاحتمال ونفي منشأ الاحتمال الآخر.

ولا مجالَ هاهنا لتعيين كون الفرد الحادث هو القصير العُمُر، كي يترتّب عليه انتفاء الكليّ في زمان الشكِّ، لأنّ الأصلين الجارين في كلا الفردين متعارضان؛ للعلم الإجمالي بحدوث أحدهما لا على التعيين، فلا تجري أصالةُ العدم في أيّ من الفردين، فيجري استصحاب الكليّ لعدم المعارض له، مع انحفاظ الشكِّ في بقائه لعدم الجزم بالفرد المتحقّق بخصوصه.

والملاحظ أنّ التوضيح الذي ذكره المصنّف رحمته الله يبدو أقربَ إلى الجواب الأول لصاحب الكفاية تتدو ^(١) منه إلى جواب الشيخ الأعظم تتدو، فلعلّه رحمته الله يرى اتحادَ الجوابين، كما استظهره بعض الأصوليين تتدو ^(٢)، ولم يُشرْ إلى هذه النقطة في أغلب شروح الكفاية وحواشيها المعروفة.

(١) كفاية الأصول ص ٤٠٦ .

(٢) منتقى الأصول ج ٦ ص ١٦٩ .

استصحاب الكلّي من القسم الثاني^(١)

وأما القسم الثاني فالحقّ فيه أيضاً جريانُ الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي^(٢)، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري^(٣) قطعاً، بل الفردُ يجري فيه استصحابُ عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلّي الحدّث بعد الوضوء، فلا يجوز له مسُّ المصحف^(٤)، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها^(٥)، فما هو

(١) هذا العنوان متّأ، وهو المقام الثاني في هذا التنبيه.

(٢) وهذا هو المشهور بين الأصوليين؛ بركة توفّر أهمّ ركنين للاستصحاب (وهما اليقين السابق بالكلّي، والشكّ اللاحق في بقائه)، فتترتب عندئذ الأحكام المترتبة على الكلّي، سواء أكانت عقلية كوجوب الإطاعة، أم شرعية مثل حرمة لمس كتابة المصحف الشريف.

(٣) استصحاب وجوده؛ وذلك لعدم توفّر ركني الاستصحاب، فإنّ الفرد المراد استصحابه إنّ كان طويل العمر فلا يقين سابق بحدوثه للشكّ في أصل حدوثه، وإنّ كان قصير العمر فلا شكّ في بقائه أصلاً للقطع بارتفاعه.

(٤) لما تقدّم قريباً من أنّ حرمة اللمس تترتب على كلّي الحدّث، مع قطع النظر عن خصوصية كونه أصغر أو أكبر.

(٥) لانتفاء اليقين السابق بحدوث أحد الفردين (الأصغر، والأكبر) بخصوصه، فيجري حينئذ استصحابُ عدمه؛ لتوفّر ركنيه.

من آثار خصوص الجنابة - مثلاً - لا يجب الأخذ بها^(١)، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب^(٢) من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم، كما تقدّم^(٣).

ولأجل بيان صحّة جريان الاستصحاب في الكليّ في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لا بدّ من ذكر ما قيل^(٤) إنّهُ مانعٌ من جريانه، والجواب عنه، وقد أشار الشيخ إلى وجهين في المنع^(٥) وأجاب عنهما، وهما كلّ ما يمكن أن يقال في المنع:
الأول^(٦): قال: «وتوهّم^(٧) عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث

(١) لأنّ الجنابة منتفية تبعداً نتيجة لاستصحاب عدمها، نتيجةً لليقين السّابق بعدمها والشكّ اللاحق في بقائه، والمناسب: «لا يجب الأخذ به».

(٢) ولكن يمكن القول إنّ العلم الإجمالي بثبوت حكم لكل من الخاصّين (الأصغر والأكبر) يوجب الاحتياط بترتيب أثر كلّ واحد منهما، فتكون نتيجة الاستصحاب عندئذٍ هي الجمع بين الوضوء والغسل، فليُتدبّر جيداً.

(٣) قريباً عند بيان ضابطة هذا القسم والتمثيل له.

(٤) (قيل) هنا للتمريض، لا لمجرد بيان عدم تعلّق غرض بذكر القائل.

(٥) كلاهما يبتني على دعوى عدم وجود شكّ في بقاء الكليّ، وقد أشار إليهما وإلى الجواب عنهما صاحب الكفاية تثنّى أيضاً.

(٦) محصّله: أنّنا نعلم بعدم تحقّق الكليّ، إمّا علماً وجدانياً إذا كان الكليّ متحقّقاً في ضمن الفرد القصير العُمُر، وإمّا علماً تبعدياً إذا كان متحقّقاً في ضمن الفرد الطّويل العُمُر، فلا شكّ في بقاء الكليّ أصلاً على كلا التقديرين.

(٧) مبتدأ، خبره قول الشيخ الأعظم تثنّى: «مدفوع...» في مقام الجواب.

دورائه^(١) بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث، وهو^(٢) محكوم الانتفاء بحكم الأصل)).

توضيحُ التوهم: أنَّ أهمَّ أركان الاستصحاب^(٣) هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام إنَّ حَصَلَ الرّكن الأول (وهو اليقين بالحدوث)^(٤)، فإنَّ الرّكن الثاني (وهو الشك في البقاء) غيرُ حاصل.

وجهُ ذلك^(٥): أنَّ الكلي لا وجودَ له إلا بوجود أفرادهِ، ومن الواضح أنَّ وجودَ الكلي في ضمن الفرد القصيرِ مقطوع^(٦) الارتفاع في الزمان الثاني وجداناً^(٧)، وأما

(١) لأنَّ الكلي لا تحقّق له خارجاً إلا في ضمن أحد فرديه المذكورين، فلا محالة يدور وجود الكلي بينهما.

(٢) أي: ما هو مشكوك الحدوث (أي الفرد الطويل)، وهذا بحسب نسخة (فرائد الأصول) المشتملة على الضمير (هو).

(٣) مرّت الإشارة إلى أهمية هذين الرّكنين بالخصوص في بداية الحديث عن أركان الاستصحاب، ولكنّ هذا لا يعني نفْي أهمية غيرهما (في الجملة).

(٤) أي: بحدوث الكلي، كما هو واضح بحسب المفروض في هذا القسم، وهذا المقدار متفقٌ عليه بين المعترض والمجيب كليهما.

(٥) أي: وجهُ انتفاء الرّكن الثاني، وهو (الشك في بقاء الكلي).

(٦) خبر (أنَّ)، وكان الأحسن المجيء قبله بضمير الفصل (هو).

(٧) للعلم الوجداني بعدم بقاء الفرد القصير إلى الزمان الثاني، ولا يُعقل بقاء الكلي في ضمن هذا الفرد بعد انتفائه (أي انتفاء الفرد).

وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر^(١) وهو منفيّ بالأصل^(٢)، فيكون الكليّ مرتفعاً في الزمان الثاني إمّا وجداناً^(٣) أو بالأصل تعبداً^(٤)، فلا شك في بقاءه^(٥).

والجواب^(٦): أنّ هذا التوهم فيه خلطٌ بين الكليّ وفرده^(٧)، أو قُتلٌ: فيه خلطٌ بين ذات الحصّة من الكليّ (أي ذات الكليّ الطبيعي) وبين الحصّة منه (بها لها من

(١) لاحتمال تحقّق الكليّ في ضمن الفرد القصير، كما هو واضح.

(٢) وهو استصحاب عدم وجود الكليّ، لتوفّر ركنيه: اليقين السابق بهذا عدم (قبل وجود الفرد)، والشكّ اللاحق في بقاءه، وهذا هو المراد من الارتفاع التعبدي للكليّ في الزمان الثاني.

(٣) إذا فُرض تحقّق الكليّ في ضمن الفرد القصير العُمُر.

(٤) إذا فُرض تحقّق الكليّ في ضمن الفرد الطويل، بنحو اللفّ والنشر المرتبين.

(٥) وبانتفاء (الشكّ في البقاء) لا يبقى مجالٌ لجريان الاستصحاب، فيكون حال الكليّ من هذه الناحية حال الفرد.

(٦) محصّله: أنّ هذا الكلام تامٌّ في الفرد بسبب القطع بارتفاعه، دون الكليّ لتحقّق الشكّ في بقاءه وارتفاعه بسبب عدم الجزم بالفرد الذي يتحقّق الكليّ في ضمنه وهل هو الفرد المعلوم البقاء أو المعلوم الارتفاع.

(٧) فإنّ اختلال ركن (الشكّ في البقاء) إنّما يؤثر على استصحاب الفرد (من حيث كونه ذا مشخصات فردية) لا (من حيث كونه وجوداً للكلي)، ومحلّ الكلام هو استصحاب الكليّ المتوفّر على أركانه عُرْفاً.

الخصوصية والتعيين الخاص^(١)، فإنّ الذي هو معلوم الارتفاع إمّا وجداناً^(٢) أو تعبداً^(٣) إنّما هو الحصّة (بها لها من التعيّّن الخاص)^(٤)، وهي بالإضافة إلى ذلك^(٥) غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقّق فيها الرّكنان معاً^(٦)، لأنّه كما أنّ كلّ فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه^(٧)، فإنّ الحصّة الموجودة به (بها لها من التعيّّن الخاصّ كذلك) مشكوك الحدوث^(٨)؛ إذ لا يقين بوجود هذه الحصّة ولا يقين تلك الحصّة^(٩)، ولا موجود ثالث حسب الفرض.

وأما ذات الحصّة^(١٠) المتعيّنة واقعاً لا بها لها من التعيّّن الخاصّ بهذا الفرد أو

(١) وهي المعبر عنها بـ (الفرد)، وهذا التعيّّن (أو التشخص) يمنع من صدق الحصّة على غيرها؛ لمكان التباين بين الأفراد في الصدق.

(٢) هذا بلحاظ الفرد القصير العمر، كما تقدّم توضيحه.

(٣) ببركة استصحاب عدمه، وهذا بلحاظ الفرد الطويل العمر.

(٤) وهي الفرد، ومن الطبيعي عندئذٍ انتفاء الشكّ في بقائها.

(٥) أي: كونها معلومة الارتفاع وجداناً أو تعبداً.

(٦) أي: حتى ركن (اليقين السابق بالحدوث).

(٧) لأنّ تحقّق الكلّي في ضمن أيّ واحد من الفردين يقابله احتمال تحقّق الكلّي في

ضمن الفرد الآخر، ولا مرجّح لأحد الاحتمالين على الآخر.

(٨) لعدم معقولية التفكيك بين الاثنين بحسب الوجود، كما مرّ.

(٩) لأنّ وجود أية واحدة منها يقابله احتمال وجود الأخرى، كما مرّ آنفاً.

(١٠) التي هي عبارة أخرى عن (الكلّي) نفسه.

بذلك الفرد - أي^(١) القدر المشترك بينهما - ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث^(٢) هي مشكوكة البقاء^(٣)؛ إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها^(٤)، بل لأجل القطع بزوال التعيّن الخاصّ يُشكّ في ارتفاعها وبقيائها؛ لاحتمال كون تعيّنهما هو التعيّن الباقي^(٥) أو هو التعيّن الزائل^(٦)، وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعيّنة به، وهي^(٧) - كما قدّمنا - غير معلومة الحدوث^(٨)، وإنّما المعلوم ذات الحصة، أي القدر المشترك.

والحاصل: أنّ ما هو غير مشكوك البقاء^(١) - إمّا وجداناً أو تعبدّاً - لا يقين

(١) هذا تفسير لـ (ذات الحصة).

(٢) كما هو متفق عليه بين الطرفين، فيتوفّر الركن الأول للاستصحاب.

(٣) وجداناً؛ لاحتمال كون الفرد المتحقّق هو الطويل العمر، فيكفي في تحقّق الشكّ في بقاء الكلّي الشكّ في سنخ الفرد المتحقّق في ضمنه، وبهذا يتوفّر الركن الثاني.

(٤) أي: بارتفاع ذات الحصة، والمقصود: «لا علم وجداني بارتفاع الكلّي، كما لا علم تعبدّي بارتفاعه».

(٥) وهو الحاصل في ضمن الفرد الطويل العمر.

(٦) وهو المتحقّق في ضمن الفرد القصير، وتأنيث الضمائر بلحاظ (ذات الحصة).

(٧) أي: الحصة من الكلّي (بها لها من التعيّن الخاص).

(٨) لأنّ احتمال وجود الحصة (المتعيّنة بأحد الفردين) يقابله احتمال وجود الحصة (المتعيّنة بالفرد الآخر).

(١) لكونه معلوم الارتفاع كذلك، أي: وجداناً أو تعبدّاً.

بحدوثه أصلاً، وهو الحصّة (بما لها من التعيّن الخاصّ)^(١)، وما هو متيقّن الحدوث هو مشكوكُ البقاء وجداناً، وهو ذات الحصّة (لا بما لها من التعيّن الخاصّ)^(٢)، وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: «أنّه لا يقدح ذلك»^(٣) في استصحابه بعد فرض الشكّ^(٤) في بقاءه وارتفاعه^(٥).

الثاني^(٦): قال الشيخ الأعظم: «توهم^(١) كون الشكّ في بقاءه^(٢) مسبباً عن

(١) التي هي نفس الفرد، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام (أي استصحاب الكليّ)، لأنّه يرتبط باستصحاب الفرد.

(٢) وهي نفس الكليّ، الذي هو محلّ الكلام، وبهذا يتوفّر الركن الثاني.

(٣) أي: دوران أمر الكليّ بين الفردين المذكورين.

(٤) مرجع الضميرين في (بقائه) و(ارتفاعه) هو (القدر المشترك).

(٥) منشأ هذا الشكّ تردّد الفرد الذي يتحقّق الكليّ (أي القدر المشترك) في ضمنه بين الفرد الطويل العُمُر (أي التعيّن الباقي) والقصير العُمُر (أي التعيّن الزائل)؛ إذ لا يتصور وجود الكليّ إلا في ضمن أحدهما، كما مرّ غير مرّة.

(٦) محصّله: أنّ الشكّ في بقاء الكليّ مسبّب عن الشكّ في حصول الفرد الطويل العُمُر، فإذا جرى استصحاب عدم هذا الفرد وحُكِمَ بعدم وجوده ظاهراً لم يبقَ مجال للشكّ في بقاء الكليّ أصلاً، ولهذا لا يجري استصحاب الكليّ؛ لفقدانه أحد أهمّ أركانه.

(١) بالجرّ بالإضافة، لأنّ عبارة الفرائد: «كاندفاع توهم كون الشكّ...».

(٢) أي: بقاء (القدر المشترك)، الذي هو تعبيرٌ آخر عن نفس (الكليّ).

الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث^(١)، فإذا حُكِمَ بأصالة عدم حدوثه^(٢) لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره^(٣).

والجواب الصّحيح هو ما أشار إليه بقوله: «إنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع^(٤)، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر^(٥)، نعم اللازم من عدم حدوثه^(٦) هو عدم وجود ما هو في ضمنه من^(٧) القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع^(٨) القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح».

-
- (١) وهو الفرد الطويل العُمُر، كي يُتصوّر الشكّ في بقاء الكلّي، إذ لو كان الحادث هو الفرد القصير لحصل القطع بارتفاع الكلّي، فلا شكّ عندئذٍ في بقائه.
- (٢) أي: عدم حدوث هذا المشكوك، وهو الفرد الطويل العُمُر.
- (٣) أي: لأنّ ارتفاع القدر المشترك (أي الكلّي) هو من آثار عدم حدوث الفرد الطويل، فإنّ الأصل الجاري في الفرد لما كان سببياً فهو حاكمٌ على الأصل الجاري في الكلّي لكونه أصلاً مسببياً، ومع جريان الأصل السببي لا يجري الأصل المسببي.
- (٤) يعني الفرد القصير العُمُر، كي يُقَطَّع بارتفاع الكلّي المتحقّق في ضمنه.
- (٥) وهو الفرد الطويل العُمُر، ولا أصل في البين يثبت حدوث الفرد القصير؛ لتساوي نسبة دليل الأصل إلى كلا الفردين.
- (٦) أي: عدم حدوث الفرد الطويل العُمُر؛ لأجل جريان استصحاب عدمه.
- (٧) بيان لـ(ما) في قوله: «(ما هو في ضمنه)».
- (٨) بالرفع عطفاً على (عدم) في قوله: «(عدم وجود ما هو في ضمنه...)».

توضيح ما أفاده من الجواب^(١): أننا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك (أي الكلي) مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه^(٢)، لأن وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر إما في ضمن القصير أو الطويل^(٣)، فلا يُعقل أن يكون عدمه - بعد وجوده - مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وُجد من الأول^(٤).

بل في الحقيقة إن الشك في بقاء الكلي - أي في وجوده وعدمه^(٥) بعد فرض بوجوده - مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل، مع احتمال وجود ذلك الفرد

(١) مرّت الإشارة إلى أن هذا التوضيح من المصنّف رحمته الله أقرب إلى الجواب الأول لصاحب الكفاية رحمته الله، فليلاحظ.

(٢) بالخصوص، كما ذكر المعترض، وبنى عليه تحقّق الحكومة بين الأصل الجاري في هذا الفرد والأصل الجاري في الكلي.

(٣) فلا بدّ من وجود مدخلة لحدوث كلّ واحد من الفردين في تحقّق الشك في بقاء الكلي، ومن ثمّ يتساوى احتمال حدوث الفرد القصير مع احتمال حدوث الفرد الطويل، ولا امتياز للثاني عليه.

(٤) أي: لما وُجد الكلي من الأول، لأن الأصل النافي للفرد الطويل متقدّم على وجود الفرد الدائر بين الاثنين، فيلزم الحكم بارتفاع الكلي من البداية.

(٥) إشارة إلى أنّ الشك في بقاء الكلي - كما هو الحال في سائر الشكوك - له طرفان: أحدهما وجود الكلي، والآخر عدمه، لا أنّ له طرفاً واحداً فقط (وهو الوجود)، كي ينحصر الأمر باحتمال وجود الفرد الطويل العُمَر، كما هو مبني هذا الاعتراض.

القصير، يعني يستند إلى الاحتمالين معاً^(١)، لا لخصوص احتمال وجود الطويل^(٢)؛ إذ يُحتمَل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل، ويُحتمَل عدمه بعدَ الوجود لاحتمال حدوث القصير^(٣) المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: أنَّ احتمال وجود الكليّ وعدمه في ثاني الحال^(٤) مسبَّب عن الشكِّ في أنَّ الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير^(٥)، لا أنَّه^(١) مسبَّب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيُّه بالأصل^(٢) موجباً لنفي الشكِّ في وجود

(١) فهما يشتركان في تحقُّق الشكِّ في بقاء الكليّ، لأنَّ احتمال حدوث الفرد الطويل يُحقِّق احتمال وجود الكليّ (وهو الطرف الأول للشك)، واحتمال حدوث الفرد القصير يُحقِّق احتمال عدم الكليّ (وهو الطرف الثاني له).

(٢) كي يلزم من نفي وجود الفرد الطويل بالأصل نفي الكليّ، كما بنى المعترض كلامه عليه.

(٣) فكلا الاحتمالين واردٌ على حدٍّ سواء، وبهذا تثبت للفرد القصير أيضاً مدخلةٌ في تحقُّق الشكِّ في بقاء الكليّ.

(٤) وهو الزمان المتأخّر عن زمان اليقين بحدوث الكليّ في ضمن أحد فرديه، الذي هو (الزمان الأول).

(٥) بنحو اللفّ والنّشر المرتّبين، فالحادث الطويل يرتبط باحتمال الوجود، كما أنَّ الحادث القصير يرتبط باحتمال العدم.

(١) أي: «لأنَّ الشكَّ في وجود الكليّ مسبَّبٌ...».

(٢) أي: نفي الفرد الطويل بالاستصحاب.

الكلّي في ثاني الحال^(١)، فلا بدّ من نفي كلّ من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجِباً لارتفاع القدر المشترك، والأصلان^(٢) - معاً - لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي^(٣).

(١) كما ذكر المعترض، ورتّب عليه عدم جريان استصحاب الكلّي.

(٢) وهما الأصل النافي للفرّد القصير، والأصل النافي للفرّد الطّويل.

(٣) لأنّ جريانهما معاً مخالفةٌ صريحةٌ للعلم الإجمالي بوجود أحد الفردين، كما أنّ جريان أحد الأصلين بعينه ترجيحٌ من دون مرجّح، وعندئذٍ لا يبقى أيُّ مانع من جريان استصحاب بقاء الكلّي لتوفّر كلا ركنيه.

المقام الثالث: استصحاب الكلّي من القسم الثالث

وهو أن يُقَطَّع بوجود الكلّي في ضمن فردٍ معين، ويُقَطَّع أيضاً بارتفاع هذا الفرد المعين، ولكن يُشكَّ في وجود فرد ثانٍ مقارناً لوجود الفرد الاول أو مقارناً لارتفاعه، كما إذا تيقنا بوجود الإنسان في الدار، للعلم بوجود زيد فيها، ثم علمنا بخروجه منها، واحتملنا دخول عمرو إلى الدار إمّا مقارناً لوجود زيد فيها وإمّا مقارناً لخروج زيد، فمُنشأ الشكّ في بقاء الإنسان وعدمه هو احتمال حدوث فرد ثانٍ له يدور أمره بين حالتين، ولا علاقةً للفرد الأول بنشوء الشكّ في بقاء الكلّي، لأنّ المفروض اليقينُ بحدوثه وارتفاعه، فلا شكّ فيه أبداً كي يسري إلى الكلّي.

ولهذا القسم نحوان رئيسان، كما أوضح المصنّف رحمته الله:

النحو الأول: أن يُحتمَلَ حدوث الفرد الثاني مقارناً لوجود الفرد الاول (متيقن الارتفاع)، كما إذا عَلِمَ بوجود الانسان في ضمن زيد مثلاً، ثم شكّ في وجود عمرو معه أيضاً، بحيث لو كان عمرو موجوداً لكان طبعي الانسان باقياً في ضمنه بعد انعدام زيد.

النحو الثاني: أن يُحتمَلَ حدوث الفرد الثاني مقارناً لارتفاع الفرد الاول، ولهذا النحو بدوره قسمان:

القسم الأول: أن يكون الشكّ في بقاء وجود الكلّي ناشئاً عن الشكّ في تبدّل الفرد الاول (المعلوم الارتفاع) بفردٍ آخر، كما إذا كان الاول من طبيعة مشكّكة لها

مراتب مختلفة، كما لو كان سواداً بدرجة شديدة مثلاً، ثم ارتفع قطعاً، ولكن نحتمل تبدّله إلى سواد بدرجة أضعف منه.

القسم الثاني: أن يُحتمل حدوث فرد آخر غير الفرد الأول مقارنةً لارتفاعه، من دون حصول تبدّل في الفرد الأول، كما إذا احتُمِلَ دخول عَمْرُو إلى الدار حين خروج زيد منها، لمُحْضِ المقارنة الاتفاقية، بحيث لو وُجِدَ عَمْرُو لكان طبيعي الانسان باقياً في ضمنه.

والأحسن أن يقال إن القسم الثالث من استصحاب الكليّ له ثلاثة أنحاء:
النحو الأول: أن يُحتمل وجود الفرد الآخر (الذي يحتمل بقاء الكليّ في ضمنه) مقارنةً لوجود الفرد الأول المعلوم الارتفاع.

النحو الثاني: أن يُحتمل وجود الفرد الآخر مقارنةً لارتفاع الفرد الأول، وهذان هما النحوان الرئيسان المعروفان لهذا القسم.

النحو الثالث: أن يكون كلّ من الفرد الأول (المعلوم الارتفاع) والفرد الثاني (المحتمل الحدوث) مرتبةً من مراتب وجود الكليّ (الذي هو طبيعة مشكّكة)، لا أنّهما فردان متباينان، كما كان يُفَرَضُ في النحوين السّابقين، وهذا الترتيب هو المعتمد في الشّرح، لفائدة ستظهر قريباً.

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في جريان الاستصحاب في هذا القسم (في الجملة) من جهة الخلاف في توفّر ركن (اتحاد المتيقّن والمشكوك) وعدم توفّره، وفي المقام أقوال ثلاثة:

القول الاول: جريان الاستصحاب فيه مطلقاً (أي في النحوين الأولين معاً)،

وإن كان مآله في النهاية إلى شمول النحو الثالث؛ لما سيأتي من عدم الخلاف ظاهراً في جريان الاستصحاب فيه حتى من المنكرين لجريانه في النحوين الأولين، وهذا ما يظهر تبينه من المحقق الحائري رحمته الله (١).

ويمكن إثبات هذا بأحد طريقتين أشار إليهما المصنّف رحمته الله:

الطريق الاول: أن يُكتفى بوجود الوحدة النوعية في المتيقّن والمشكوك، أي ملاحظة الماهية الكلية مع قطع النّظر عن الوجود الخارجي وكونها في ضمن هذا الفرد أو ذاك، بدعوى أنّ اتحاد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ يكفي فيه أن يكون الواحد واحداً بالنوع وإن كان متعدّداً خارجاً، وهذا المقدار موجود في هذا القسم، لأنّنا وإن كنّا نقطع بارتفاع الكليّ في ضمن الفرد الأول، لكنّنا نحتمل وجوده في الفرد الثاني، فهنا شيء واحد (وهو الكليّ) نقطع بوجوده سابقاً، ونشكّ في بقائه لاحقاً، فلا محالة يجري الاستصحاب فيه.

فالطبيعة الانسانية في المثال المذكور موجودة، وبهذا يتحد المتيقّن والمشكوك نوعاً، ويجري الاستصحاب؛ إذ لا مشكلة في هذا القسم سوى انتفاء الاتحاد بين المشكوك والمتيقّن، أمّا كون أحد الفردين لا يُحتمل بقاؤه والفرد الآخر لا يُعلم حدوثه فإنّما يمنع من إجراء الاستصحاب في الأفراد، وليس هو محلّ الكلام.

وقد نوقش في هذا الطريق بمنع كفاية (الوحدة النوعية) في توفير الاتحاد المطلوب بين متعلّق اليقين (المتيقّن) ومتعلّق الشكّ (المشكوك)، وذلك لوجهين أشار إليهما المصنّف رحمته الله:

(١) درر الفوائد ج ٢ ص ٥٣٧.

الوجه الأول: أن الاستصحاب لا يجري في هذا القسم ولا في سابقه إلا بعد توفر جميع شرائطه، وفي مقدمتها (الشك في البقاء)، والوحدة النوعية للماهية تعني لحاظها من حيث هي، ومع قطع النظر عن وجودها خارجاً، وحينئذ لا يُشكَّ في بقاء وجودها؛ لعدم اشتغالها على الوجود أصلاً.

الوجه الثاني: ما سبق في بداية هذا التنبيه من أن المصحح لاستصحاب الكلّي - بعد توفر أركانه - هو ترتّب أثر شرعي عليه (بها هو كلّي)، ومع قطع النظر عن خصوصيات أفرادها كما اتّضح في مثال كلّي الحدّث، وإلا فلا فائدة من استصحاب الكلّي، ومن الواضح أن الكلّي إنّما يترتب عليه الأثر بلحاظ وجوده الخارجي وتشخصه في فرد من أفرادها، فإنّ الكلّي إذا قُطِعَ النظر عن وجوده الخارجي لا يكون موضوعاً لأيّ حكم شرعي، ولا يتعلّق به شك أصلاً، كما هو واضح.

الطريق الثاني: عدم الاكتفاء بمجرد الوحدة النوعية، والبناء على اشتراط الوحدة الخارجية، بمعنى ملاحظة الماهية الكلّية من حيث التشخص الخارجي في ضمن أفرادها، لكن مع الالتزام بمسلك (السريان) القاضي بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج بوجود واحدٍ سارٍ في جميع أفرادها، فتكون نسبة الكلّي إلى أفرادها نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدين، فلإنسان مثلاً وجودٌ واحدٌ في الخارج متحدٌ مع زيد وعمرو وبكر وسائر الأفراد، فالطبيعي واحد، والتعدّد إنّما هو في أفرادها، وهذا هو الرأي الذي نقله ابن سينا عن رجلٍ التقاه في همدان^(١).

(١) يلاحظ: شرح المنظومة، قسم المنطق ج ١ ص ١٤٩، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥

ويترتب على هذا المسلك عدم اختلاف الطبيعة باختلاف أفرادها، بمعنى أنّ الطبيعة واحدة وإن اختلف أفرادها، وحينئذ يمكن البناء على جريان الاستصحاب في الكلّي لتوفر ركن (اتحاد المتيقّن والمشكوك)، لأنّ الكلّي واحدٌ في جميع أفرادها، فالكلّي الذي يُشكّ في بقاءه في ضمن الفرد الثاني المشكوك الحدوث هو نفس الكلّي المتيقّن به سابقاً، في ضمن الفرد الأول.

لكنّ هذا الرأي (الذي نقله الشيخ الرئيس عن الرجل الهمداني) قد ثبت فساده في علم المنطق؛ لابتلائه بإيراد معروف، وهو لزوم اتصاف الشيء الواحد بأوصاف متضادة كالسود والبياض مثلاً في آنٍ واحدٍ، ووجوده في أمكنة متعدّدة كذلك، فيكون مجمّعا للأوصاف المتضادة، وهو محالٌ، ولهذا حمل ابنُ سينا على الرجل حملة شعواء أيّده عليها كلّ مَنْ جاء بعده من أهل المعقول وغيرهم.

والصحيح هو المسلك المعروف بـ(التحصُّص)، بمعنى أنّ الكلّي الطبيعي يوجد في الخارج بوجود أفرادها، بحيث تكون لكل فردٍ منها حصّةٌ من الكلّي تختلف عن حصّة الفرد الآخر، ففي زيد حصّةٌ من الإنسانية تختلف عن حصّة عمرو منها، ولبكر حصّةٌ ثالثة منها غيرهما، وهكذا في سائر أفراد الإنسان، ولهذا تكون نسبة الكلّي إلى أفرادها نسبة الآباء المتعدّدين إلى الأبناء المتعدّدين، فيكون التعدّد والتكثر من جانبي الكلّي وأفرادها، لا في الأفراد فقط، خلافاً لما زعمه الرجل الهمداني.

القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي مطلقاً، وربّما يُتوهم من كلام المصنّف رحمته الشمول لأنحائه الثلاثة كلّها، لكنّ المراد نفْي جريان الاستصحاب في النحويين الأولين فقط، كما مرّ، وسيأتي بيانه قريباً، وهذا ما ذهب

إليه مشهور متأخري الأصوليين، ومنهم صاحب الكفاية تتلى (١)، والمصنّف رحمته الله.

والوجه فيه: أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو أن يكون الشكّ اللاحق في بقاء نفس ما يتقن بحدوثه سابقاً، بمعنى اتحاد الوجود البقائي والوجود الحدوثي، من دون أيّ فرق بينهما إلا في الزمان، وإذا كان الكليّ الطبيعي موجوداً بوجود أفرادهِ، فإذا تيقنّا بارتفاع الفرد الاول فقد تيقنّا بارتفاع الكليّ أيضاً، ولا يمكن أن يكون احتمال وجوده في ضمن فرد آخر شكّاً في بقاء ذلك الكليّ الذي ارتفع قطعاً، لأنّ الفرد الآخر (على تقدير وجوده) وجودٌ آخر مغايرٌ للوجود السابق المعلوم الارتفاع، وليس وجوداً بقائياً للفرد السابق بناءً على (مسلك التحصُّص)، وحينئذٍ يكون متعلّق الشكّ مغايراً لمتعلّق اليقين، وهذا معناه القطع بعدم استمرار الكليّ بوجوده الخارجي الأول.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يُفرّق فيه بين حصول الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الاول وحصوله مقارناً لارتفاعه، فيتحد حكم النحوين الأولين لهذا القسم من ناحية عدم جواز جريان استصحاب الكليّ؛ إذ لا طريق لتصحيح البناء على الاستصحاب إلا بالبناء على أحد الطريقتين السابقتين، وقد ثبت بطلانها معاً.

القول الثالث: التفصيل بين النحوين الرئيسين لهذا القسم بالبناء على جريان الاستصحاب في النحو الاول فقط دون الثاني، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم تتلى، وجعله أقوى وجوه المسألة (٢).

(١) كفاية الأصول ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩٦.

والوجه في جريان الاستصحاب في النحو الأول أنّ الكليّ المحتمل ثبوته في الزمان اللاحق (على فرض ثبوته) هو عينُ الموجود في الزمان السابق، لأنّا إذا تيقّنا بوجود فردٍ ما من طبيعة معينة، ثمّ تيقّنا بانتفاء هذا الفرد واحتملنا وجود فردٍ آخر مقارناً لوجود الفرد الأول، فإنّفاؤه حينئذٍ يوجب الشكّ في بقاء الكليّ؛ لاحتمال وجود حصّة منه، واليقينُ بانتفاء الفرد الأول لا يوجب اليقينَ بانتفاء الطبيعي، لأنّه يقينٌ بانتفاء حصّة من الطبيعي مع احتمال وجود الطبيعي؛ وذلك لاحتمال تحقق حصّة أخرى منه.

وهذا بخلاف النحو الثاني حيث يكون احتمالُ حدوث الفرد الآخر مقارناً لانتفاء الفرد الأول، لأنّ الكليّ الموجود في الفرد قد انتفى قطعاً، والمحمّل وجوده هو فردٌ آخر، وهذا يكون شكّاً في الحدوث (أي في حدوث وجودٍ آخر للطبيعة النوعية)، وليس شكّاً في البقاء، والمعروفُ عندهم هو البناء على أصالة العدم عند الشكّ في الحدوث.

فالشّيخ الأعظم رحمته لما كان يختار القول التاسع (المبني على التفصيل بين الشكّ من جهة المقتضي والشكّ من جهة الرّافع) فهو يرى الشكّ في الكليّ في هذا النحو شكّاً في مقدار استعداد الكليّ للبقاء، فلا يجري الاستصحاب فيه قطعاً.

وقد أشكل على هذا القول أكثرُ منْ جاء بعد الشّيخ الأعظم رحمته؛ لعدم الفرق بين النحويين الأولين من ناحية عدم اتحاد متعلّقي اليقين والشكّ فيهما، واختلافُ زمان حدوث الفرد الثاني لا يُغيّرُ من الأمر شيئاً، فإنّ الشكّ في حدوث الفرد الثاني: إمّا أن يكون شكّاً في بقاء الكليّ فالمناسب حينئذٍ البناءُ على الجريان مطلقاً،

الذي هو القول الاول، وإما أن يكون شكاً في الحدوث - كما في القسم الثاني للكلي -
فالمناسب حينئذ البناء على عدم الجريان مطلقاً الذي هو القول الثاني.

وما صنعه الشيخ الأعظم تت - من التمسك باحتمال حدوث الفرد الثاني في
ظرف وجود الفرد الاول - يمكن أن يورد عليه بأنه لا يوفر الاتحاد الخارجي بين
متعلقي الشك واليقين، بناءً على المسلك الصحيح في علاقة الكلي الطبيعي بأفراده
الخارجية، فيكون الموجود من الكلي في أفراده هو الحصص.

وبناءً عليه، فما يتيقن بوجوده بوجود الفرد إنها هو حصّة خاصّة، وهي متيقّنة
الارتفاع، في حين أن ما يُشكّ في بقاءه هو حصّة أخرى من الكلي وهي مشكوكه
الحدوث، فلم يتحد المشكوك مع المتيقن، فيكون حال استصحاب الكلي هنا حال
استصحاب الفرد المردّد، إلا إذا بُني على مقالة الرجل الهمداني - كما ذكر المحقق
النائيني تت^(١) - والشيخ الأعظم تت أجل من هذا.

تنبيه

مرّت الإشارة إلى أنّ النحوين الأولين للقسم الثالث - وهما النحو الرئيس
الأول والقسم الثاني من النحو الرئيس الثاني - هما النحوان المعروفان له، وهما محلّ
الخلاف بينهم في جريان استصحاب الكلي وعدمه على ثلاثة أقوال مرّت.

يبقى الكلام هنا في جريان الاستصحاب وعدم جريانه في النحو الثالث (الذي
هو القسم الأول من النحو الرئيس الثاني)، وهو أن يكون الفرد الأول (المتيقن
الارتفاع) والفرد الثاني (المحتمل الحدوث) مرتبتين من مراتب وجود الكلي.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٢٥.

والظاهر عدمُ الخلاف بين الأصوليين في جريان الاستصحاب فيه، ولهذا فقد استثناه الشيخ الأعظم رحمته، وتعامل معه معاملة النحو الأول، وبني على جريان الاستصحاب فيه أيضاً، وذكر أنّه ممّا يتسامح فيه العُرف، فيعتبرون الفردَ اللاحق استمراراً للفرد السابق^(١).

وهذا يتصوّر في الطبائع المشكّكة، كما إذا علمنا بوجود سوادٍ شديدٍ في محلّ ما، وعلمنا أيضاً بارتفاعه، ولكنْ شككنا في تبدّله إلى سوادٍ أضعف، فحينئذٍ لا مانع من استصحاب بقاء السّواد في المحلّ، لأن العُرف لا يرى السّوادَ الثاني وجوداً آخر مغايراً للسّواد الأول.

والظاهر من صاحب الكفاية رحمته الموافقةُ على جريان استصحاب الكليّ في هذا النحو، رغمّ بنائه على عدم جريانه في النحويين الأولين؛ نظراً إلى أنّ العِبرة في بقاء الموضوع هي بالنّظرة العُرفية لا النّظرة الدّقيّة^(٢)، وهذا ما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته في عبارته التي نقلها المصنّف رحمته، فيراد من بقاء الموضوع (المعتبر ركناً أساسياً في باب الاستصحاب) بقاؤه في نظر العُرف، فهو المناط في تحديد البقاء من عدمه.

ولم يرتضِ السيد الخوئي رحمته إجراء الاستصحاب في هذا النحو مع إبقائه تحت القسم الثالث، بل اللازم عدّه من النحو الأول الرئيس للكلي، أو من استصحاب الفرد المردّد^(٣).

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٩٦ .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٠٧ .

(٣) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٣٨ .

استصحاب الكلي من القسم الثالث^(١)

وأما القسم الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين^(٢):

١ - أن يُحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول^(٣).

٢ - أن يُحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، وهو على نحوين: إما بتبدله إليه^(٤)، أو بمجرّد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدث الثاني^(٥).

وفي جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ - جريانه مطلقاً^(١).

-
- (١) هذا العنوان منّا، وهو المقام الثالث والأخير في هذا التنبيه.
- (٢) رئيسين باعتبار حال الفرد الثاني، كما أفاد الشيخ الأعظم رحمه الله.
- (٣) هذا هو النحو الرئيس الأول.
- (٤) أي: بسبب تبدل الفرد الأول إلى الفرد الثاني، كما إذا كانت الماهية مشكّكة، ويُستحسن أن يُجعل هذا نحواً ثالثاً، كما في الشرح.
- (٥) من دون أن يحصل تبدل في الفرد الأول، وهذا هو النحو الرئيس الثاني.
- (١) يقصد النحويين الرئيسين الأولين، وهذا ما يظهر من المحقق الحائري رحمه الله في (درر الفوائد)، وسيشير المصنّف رحمه الله إلى طريقين لإثبات هذا القول.

ب - عدم جريانه مطلقاً^(١).

ج - التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجري في الأول دون الثاني^(٢) مطلقاً، وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم^(٣).

والسرّ في الخلاف يعود إلى: أنّ الأركان في الاستصحاب هل هي متوفّرة هنا أو غير متوفّرة، والمشكوك توفّره في المقام هو الركن الخامس (وهو اتحاد متعلّق اليقين والشك)^(٤)، ولا شكّ في أنّ الكليّ المتيقّن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم، فهو واحد نوعاً^(٥)، فينبغي أن يُسأل:

أولاً: هل هذه الوحدة النوعية^(١) بين المتيقّن والمشكوك كافية في تحقّق الوحدة

(١) أي: في كلا النحوين الأولين، وهذا هو القول المشهور بين المتأخّرين، ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله، والمصنّف رحمته الله.

(٢) يقصد النحو الثالث بحسب ترتيب المتن، فيكون طرفا التفصيل عند الشيخ الأعظم رحمته الله هما النحو الأول والنحو الثالث وفق ترتيب المتن؛ لقبوله رحمته الله بجريان الاستصحاب في النحو الثاني، وهنا تظهر فائدة تثليث الأنحاء.

(٣) بل صرّح رحمته الله بكونه أقوى الوجوه في المسألة.

(٤) من جهة أنّ اليقين تعلّق بوجود ليس مشكوك البقاء، والشكّ تعلّق بوجود ليس معلوم الحدوث، فلم يتحد المتيقّن والمشكوك في الكليّ.

(٥) وإن لم يكن واحداً حقيقة، والوحدة النوعية محفوظة رغم ارتفاع حصّة من الكليّ والشكّ في حصول الحصّة الثانية منه.

(١) المراد منها ملاحظة الكليّ مجرداً عن التشخيص الخارجي.

المعتبرة في الاستصحاب^(١) أو غير كافية، بل لا بدّ له من وحدة خارجية^(٢)؟

ثانياً: بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل أنّ الكلّي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراد^(٣) - بمعنى أنّه يكون بوحده الخارجية معروضاً لتعيّنات أفراد المتبائنة، بناءً على ما قيل من أنّ نسبة الكلّي إلى أفراد من باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة^(٤)، كما نقل ذلك ابنُ سينا عن بعض مَنْ عاصره^(٥) أو أنّ الكلّي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفراد بالعرض^(٦)؟ ففي كلّ فردٍ حصّةٌ

(١) وعلى تقدير كفايتها لا يختلف الحال سواء بُنيَ على (مسلك السريان) أم على (مسلك التحصُّص).

(٢) المراد من الوحدة الخارجية ملاحظة الكلّي متشخصاً في الخارج، وحيثنّذ تظهر الثمرة بين المسلكين المشار إليهما آنفاً.

(٣) بناءً على مقالة الرجل الهمداني، فيكون الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود واحد متحدٍ مع وجود أفراد، ولكنّ الحقّ خلافه، كما سيأتي.

(٤) ويُعبّر عن هذا القول في المنطق بـ(مسلك السريان)، ويتوجّه عليه إشكال معروف، مفاده: لزوم كون الوجود الواحد مجمّعاً للأوصاف المتضادة.

(٥) وهو الرجل الذي التقاه ابن سينا في همدان، وعندئذٍ يتحقّق ركن (اتحاد المتيقّن والمشكوك)، لأنّ الشكّ تعلق بالكلّي الموجود في الفرد المحتمل وجوده (قديماً أو حديثاً)، وهو عينُ الكلّي الموجود في الفرد المعلوم الزوال الذي تعلق به اليقين.

(٦) المناسب: «(بالتبّع)»، لأنّ وجود الكلّي الطبيعي حقيقي وليس بمجازي، إلا إنّ يكون هذا هو مقصوده عليه السلام كما لا يبعد.

موجودةٌ منه غيرُ الحصّة الموجودة في فردٍ آخر^(١)، فلا تكون له وحدةٌ خارجية بوجود أفرادها المتعدّدة، بل نسبته إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة^(٢)، وهذا هو المعروف عند المحققين؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم^(٣) إمّا أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقّق ركن الاستصحاب^(٤)، وإمّا أن يلتزم بأنّ الكليّ له وحدةٌ خارجيةٌ بوجود أفرادها المتعدّدة^(٥)، وإلا^(١) فلا يجري الاستصحاب.

وإذا اتّضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحقّ فيها، وهو

(١) ويُعبّر عنه في المنطق بـ(مسلك التخصّص)، ولهذا يكون وجود الكليّ في ضمن كلّ فردٍ مغايراً لوجوده في ضمن غيره من أفراد الكليّ؛ لمكان تباين الحصّة من الكلي الموجودة فيه مع الحصّة الموجودة في غيره، وهذا هو المشهور بين أهل المعقول.

(٢) فعندئذٍ لا يتحقّق الرّكن الخامس بناءً على لزوم الوحدة الخارجية، لأنّ الشكّ تعلّق بالكليّ الموجود في الفرد المحتمل الوجود (قديماً أو حديثاً)، فيكون مغايراً لما تعلّق به اليقين، وهو الكليّ الموجود في الفرد المعلوم الزوال.

(٣) لا بدّ من أن يسلك أحدَ طريقين لا يمكن القبول بأيّ منهما، كما سيتّضح.

(٤) أي: الركن الخامس، حتى لو بُني على (مسلك التخصّص)، وهذا هو الطّريق الأول للقول بجريان الاستصحاب.

(٥) بناءً على (مسلك السّرّيان)، فيتوفّر الرّكن الخامس، وهذا هو الطّريق الثاني.

(١) بأنّ لا يُكتفى في جريان الاستصحاب بالوحدة النوعية أو يُكتفى بها ولكن يُلتزم بمسلك التخصّص.

القول الثاني^(١)، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً^(٢).

أما أولاً^(٣): فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به، ونحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية (من حيث هي)^(٤)، فإن هذا لا معنى له^(٥)، بل المراد استصحابها (بما لها من الوجود الخارجي) لغرض ترتيب أحكامها الفعلية^(١).

(١) للعلم بارتفاع الطبيعي الموجود بوجود فرده المعلوم، والذي نحتمل بقاءه هو الكلي المتحقق في ضمن فرد آخر لا علم لنا بأصل وجوده، فلو فرض وجود الفرد الثاني لم يكن الكلي الموجود في ضمنه عين ذلك الكلي المعلوم الوجود سابقاً؛ لأجل المغايرة بين الاثنين بناءً على (مسلك التخصّص).

(٢) أي: في كلا النحويين الأولين، وفاقاً لمشهور المتأخرين.

(٣) شروع في إبطال الطريق الأول لإثبات القول بجريان الاستصحاب، انطلاقاً من إنكار كفاية الوحدة النوعية.

(٤) فتتجرّد عن الوجود الخارجي، كما اتضح من بيان المراد من الوحدة النوعية.

(٥) بل لا يُعقل الشك في وجود الكلي أصلاً بعد تجريده عن الوجود وإرادة الماهية منه، وهذا إشارة إلى الوجه الأول للمنع من كفاية الوحدة النوعية.

(١) فإن الغرض من استصحاب الكلي هو ترتيب أثر شرعي عليه، ومن الواضح عدم ترتّب أي أثر شرعي على الكلي المجرد عن الوجود الخارجي، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني للمنع.

وأما ثانياً^(١): فلائته من الواضح أيضاً أنّ الحقّ أنّ نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء^(٢)، لأنّه من الضروري أنّ الكلّي لا وجود له إلاّ بالعرض^(٣) بوجود أفرادهِ.

وفي مقامنا قد وُجِدَتْ حصّةٌ من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، والحصّة الأخرى^(٤) منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحدّ المتيقّن والمشكوك^(٥).

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنّه في القسم الثاني - كما سبق - ذاتُ الحصّة من الكلّي (المتعيّنة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال) هي نفسها مشكوكة البقاء^(١)، حيث لا يُدرى أنّها الحصّة المضافة إلى الفرد

(١) شروعٌ في إبطال الطّريق الثاني، انطلاقاً من وضوح بطلان (مسلك السّريان) في تحديد حقيقة النّسبة بين الكلّي وأفرادهِ.

(٢) وهو (مسلك التّحصّص) الذي يبنّي عليه المحققون، وخلافاً لما ظنّه الرجل الهمداني، بناءً على التفسير المشهور لكلامهِ.

(٣) مرّ قريباً أنّ المناسب أن يقول: «بالتّبع».

(٤) أي: المغايرة للحصّة الأولى، كما يقتضيه (مسلك التّحصّص).

(٥) لوضوح أنّ الشكّ في وجود فرد آخر من الكلّي مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكّاً في بقاء الكلّي حتّى يجري فيه الاستصحاب، بل هو شكّ في الحدوث، والأصل عدمه، كما سبق توضيحه قريباً.

(١) فلا مشكلة فيه من ناحية توفّر ركن (اتحاد المتيقّن والمشكوك).

الطَوِيلِ أو الفرد القصير^(١).

وبهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم^(٢) الذي مال إليه الشيخ الأعظم، فإن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول^(٣) لا يقدّم ولا يؤخّر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقّن والمشكوك^(٤)، إلا إذا قلنا بمقالة مَنْ يذهب إلى أن نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا الشيخ أن يرى هذا الرأي!

ولا شكّ أن الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكّة الحدوث، وأما المتيقّن حدوثة فهو حصّة أخرى^(١)، وهي في عين الحال متيقّنة الارتفاع، ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المرّد الآتي ذكره^(٢).

(١) والقول بجريان الاستصحاب في ذاك القسم لا يقتضي القول به في هذا القسم؛ لوضوح اجتماع أركانه هناك للقطع بوجود الكلّي بتحقيق فردهِ، والشكّ في ارتفاعهِ، فيتحد المتيقّن والمشكوك حقيقة.

(٢) بين النحوين (الأول والثالث) وفق ترتيب المتن، والنحوين (الأول والثاني) وفق ترتيب الشّرح، وهو القول الثالث في المسألة.

(٣) وهو النحو الرئيس الأول الذي قال تَنْتُزِعُ بجريان الاستصحاب فيه.

(٤) مع أن جريان الاستصحاب يحتاج إلى وحدة خارجية، وهي تبنتي على مسلك ضعيف لا يقبلهُ الشيخ الأعظم تَنْتُزِعُ ولا المحققون.

(١) مغايرة، بناءً على المسلك الصحيح، أعني: مسلك التخصّص.

(٢) في التنبيه الثاني (أي: الشُّبهة العبائية).

تنبيه

وقد استُنبِهُ^(١) من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العُرف، فيعدّون الفردَ اللاحقَ المشكوكَ الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد^(٢)، مثل ما لو علِمَ السّواد الشّدِيدُ في محلّ وشكٍّ في ارتفاعه أصلاً أو تبدّله بسوادٍ أضعف، فإنّه في مثله حَكَمَ الجميع بجريان الاستصحاب^(٣)، ومن هذا الباب ما لو كان شخصٌ كثيرَ الشكِّ ثم شكّ في زوال صفة كثرة الشكِّ عنه أصلاً أو تبدّلها إلى مرتبة من الشكِّ دون الأولى^(٤).

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عدُّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو^(١) كان الأمر

(١) كما صرّح به الشيخ الأعظم تذكُّر في فرائده، بعد فراغه من الحديث عن النحويين الرئيسين الأولين، وذكر حديث (التسامح العُرفي فيه).

(٢) وبهذا يتوفّر الرّكن الخامس للاستصحاب، وهو اتحاد المتيقّن والمشكوك.

(٣) لأنّ الشكَّ بزوال السّواد أو ضعفه يرجع إلى الشكِّ في زواله أو بقاءه، نظراً إلى أنّ الضّعيف عينُ الشّدِيد، فيمكن استصحاب بقاء السّواد.

(٤) فإنّ له أن يستصحب بقاء كثرة الشكِّ ويرتّب آثارها الآن؛ ببركة توفر اليقين السابق بتحقيق الكثرة، والشكّ اللاحق في بقائها.

(١) (لو) هنا وصلية، لبيان الفرد الخفي، على الأصل فيها؛ إذ لو كان الأمر اللاحق - على تقدير وجوده - هو بالدقّة استمراراً للفرد السابق لم تبرز المشكلة، كما هي في فرض المغايرة الدقّة.

اللاحق - على تقدير وجوده - مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق»، يعني أن العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عُرفاً^(١)، وبحسب النظر المسامحي^(٢)، وإن كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين، كما في المقام.

(١) وليست العبرة في بقاء الموضوع بالنظرة الدقية ولا بما يُستفاد من لسان الدليل، كما صرّح به صاحب الكفاية تَدُّر أيضاً في التتمة التي ذكرها بعد فراغه من (تنبيهات الاستصحاب) مباشرة.

(٢) قيد (المسامحي) يُذكر عادةً في مقابل (المداقة العقلية)، وليس المراد منه تساهل العُرف في الحكم ببقاء الموضوع في ظرف الشك، بحيث لا يصحّ الاعتبار عليهم، ليكون نظير ما نقله المصنّف رحمته الله عن الشيخ الأعظم تَدُّر في (باب السيرة).

التنبيه الثاني: استصحاب الفرد المردّد

وَيُعَبَّرُ عن هذا التنبيه أيضاً بـ(الشُّبْهَةُ العَبَائِيَّةُ)، وهو - كما اعترف المصنّف رحمته الله في الهامش - غيرٌ موجود في رسائل الشيخ الأعظم رحمته الله، ولا في كفاية الآخوند رحمته الله، خلافاً لما قد يتراءى من كلامه رحمته الله قبيل التنبيه الاول، وكان بإمكانه أن يذكره في داخل التنبيه الأول، كما صنع المحققان النائيني والعراقي والسيد الخوئي رحمته الله ^(١)، لأنّه في واقعه يمثل اعتراضاً آخر على جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

وكيفما كان، فالأصل في هذا التنبيه إشكالٌ طرحه السيد الفقيه اسماعيل الصّدر رحمته الله عندما زار النجف الأشرف أيام صاحب الكفاية رحمته الله، نتيجته عدم صحّة جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

تقريره: أنّا لو علّمنا إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباءة، بأن فرض وقوع نجاسة على أحد طرفيها، ولم نعلم الطّرفَ المتنجّسَ تحديداً، وهل هو الطّرف الأعلى أو الأسفل منها، ثمّ طهرنا أحدهما (ولنفرضه الطّرف الأسفل مثلاً)، ثمّ لاقى بدنّ المكلف كلا طرفي العباءة، فحيثنّ يقع التنافي بين ما جرى عليه الفقهاء من جانبٍ، وما يقتضيه استصحاب الكلّي من القسم الثاني من جانبٍ آخر، فإنّ مقتضى هذا

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٩٤، نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ١٣٠، مصباح الأصول ج ٣

الاستصحاب هو الحكم بنجاسة البدن الملاقي للطرفين، لأنه قد لاقى ما عُلمت نجاسته تعبدًا، في مقابل تسالم الفقهاء على الحكم بعدم نجاسة الملاقي لأحد طرفي العبادة؛ لكونه من قبيل الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة، وهو الطرف الأعلى للعبادة (بحسب الفرض)، بسبب خروج الطرف الأسفل عن كونه طرفاً للشبهة المحصورة، لأنه إن لم يكن هو المتنّجس واقعاً فلا ضير في ملاقة البدن له، وإن كان هو المتنّجس فقد طهرناه، ولما كان المقدّم في هذه الحالة هو ما تسالم عليه الفقهاء لزم المصير إلى بطلان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، مع أن المشهور يلتزمون بجريانه، كما سبق.

والحاصل: أن استصحاب الكلّي من القسم الثاني لو كان جارياً لزم رفع اليد عمّا تسالم عليه الفقهاء من الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة؛ لمكان التنافي الواضح بين الاثنين، ولكنّ هذا التسالم ممّا لا مجال لرفع اليد عنه، فيقع اللازم باطلاً، وهو يكشف عن بطلان الملزوم، أعني: جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بعدة أجوبة، اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر اثنين منها:

الجواب الاول: أن استصحاب النجاسة في المثال أجنبيٌّ عن استصحاب الكلّي من القسم الثاني بالمرّة، لأنّ مورد هذا الاستصحاب هو تردّد الكلّي المتيقّن بين فردين بحيث لا يُعرَف أن الكلّي موجودٌ في ضمن هذا الفرد أو ذاك، والمقام ليس من هذا القبيل، لأنّه من باب تردّد فرد معينٍ من أفراد الكلّي بين مكانين، لا من

دوران الكلّي بين فردين، كي يجري فيه استصحاب الكلّي من القسم الثاني، بل هو أشبه بالفرد المردّد.

وهذا الجواب ذكره المحقق النائيني رحمته^(١)، ومثّل له بما إذا علمنا بدخول زيد إلى الدار وقد انهدم الجزء الشرقي منها، وشكّنا في أنّ زيداً حينما دخل الدار قد جلس في الجزء الغربي فيكون قد بقي حياً أو في الجزء الشرقي فيكون قد مات، وحينئذٍ نشكّ في حياته، ولا مجال هنا لاستصحاب الكلّي، وكذلك مقامنا أيضاً.

والمعروف عند الأصوليين - ومنهم جمعٌ من المحققين - عدم اعتبار استصحاب الفرد المردّد، إذا كان الشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال من جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محلّ الابتلاء، وقد خالف فيه السيد الفقيه اليزدي رحمته، حيث ذكر في حاشيته على مكاسب الشيخ الأعظم رحمته أنّ التحقيق هو إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردّد بين الفردين^(٢).

الجواب الثاني: ما ذكره المصنّف رحمته ويتبنّى على مقدّمة، حاصلها: أنّ المهمّ في مقام إبطال هذه الشبهة هو تحديد الضابطة في كون المورد من (استصحاب الكلّي من القسم الثاني) أو (استصحاب الفرد المردّد)، فإنّ الخلط بين الاثنين هو الذي يوقع في هذا الاشتباه، والضابطة فيه هي تحديد ذي الأثر.

وفي تحديد الأثر المراد ترتيبه على الاستصحاب احتمالان:
أولهما: أنّ يكون أثراً للكلّي، أي لذات الحصّة مع قطع النّظر عن تعيينها خارجاً،

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) حاشية اليزدي، كتاب البيع ج ١ ص ٣٥٦ ت ٤٨٠ ط ح، ج ١ ص ٧٣ ط ق.

وحينئذٍ يكفي استصحابُ القدر المشترك (أي ذات الحصة) سواء أكان موجوداً في ضمن الفرد القصير العُمُر أم الطويل العُمُر، فيكون مقامنا من استصحاب الكلي من القسم الثاني، ويلزم الإشكال الذي ذكره السيد الصدر رحمته.

ثانيهما: أن يكون أثراً للفرد، أي لنفس الحصة بما لها من التشخيص والتعيين خارجاً، فلا يكفي استصحاب الكلي عندئذٍ بل يتعين استصحاب الفرد بخصوصه، ولكن هذا بحسب الفرض مردّد بين مقطوع الارتفاع (على تقدير أنه هو الحادث) ومقطوع البقاء (على تقدير أنه هو الحادث)، فيندرج المثال في باب استصحاب الفرد المردّد المعروف عندهم عدم جريانه، فلا يرد الإشكال الذي قد أورده السيد المذكور.

إذا تبين هذا، فمن الواضح أن المثال المذكور في الشبهة هو من النحو الثاني (أي استصحاب الفرد المردّد)، والمعروف عدم جريانه، وقد اختلف الاعلام في تصوير الوجه في عدم الجريان، حيث ذكروا عدّة وجوه، اقتصر المصنّف رحمته على وجهين لاثنين من مشايخه الأعلام رحمته ^(١):

الوجه الاول: أن استصحاب الفرد المردّد لا يجري لعدم توفر الركن الثاني (أي الشك في البقاء)؛ لما مرّ من أن أحد الفردين مقطوع البقاء (على تقدير هو الحادث) والآخر مقطوع الارتفاع (على تقدير هو الحادث)، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي المتيقن الحدوث أصلاً.

(١) وجوّز شيخه المحقق العراقي رحمته وجهاً ثالثاً، وهو (انقضاء الأثر الشرعي في ما له الأثر)، يلاحظ: نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ١١٥.

وهذا الوجه أفاده المحقق النائيني رحمته (١)، واستغرب المصنّف رحمته صدوره من مثله، وناقشه بما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته (٢) من أنّ القطعين المذكورين (أي القطع بالارتفاع، والقطع بالبقاء) إنّما ينافيان الشكّ إذا كانا قطعين فعليين بالحمل الشائع، مع أنّ كلّ واحد منهما يبتني على تقدير مشكوكٍ غير معلوم التحقق، فيكون التردد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع مساوياً للشكّ الفعلي في البقاء، فيكون الحاصل بالفعل عند المكلف هو الشكّ في بقاء ما قد علّم حدوثه إجمالاً بعد ارتفاع أحدهما، ولا قطع حقيقي فعلي في البين.

الوجه الثاني: أنّ عدم جريان استصحاب الفرد المردّد ليس لعدم توفر الركن الثاني (الشكّ في البقاء) فقط بل لعدم اليقين بالحدوث أيضاً، وبهذا يكون الركنان المقوّمان للاستصحاب قد انتفيا معاً، وهذا هو ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته (٣)، وتبعه المصنّف رحمته.

بيانه: أنّ اليقين هو عبارة عن الصّورة الذهنية الحاصلة من الفرد المردّد أو من متعلّقها، ولا شكّ في أنّ الصّورة الذهنية تمثّل انعكاساً لما في نفس الأمر، فلاجل أنّ تكون للشيء صورة ذهنية لا بدّ أن يكون له وجودٌ في نفس الأمر، وفي المقام حيث إنّ الفرد المردّد لا يمكن أن يكون له وجودٌ في الخارج؛ ضرورة أنّ الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، فلا يمكن أن تكون له صورة ذهنية، ولأجله لا يتعلّق اليقين

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٤١ ت ٦٧ .

(٣) نفس المصدر السابق.

به، بل يدور أمر ذي الصّورة بين (الفرد المعيّن ذي الخصوصية المجهولة) و(الجامع بين الفردين الصّالح للانطباق عليهما وهو الكلّي)، والاول لا سبيلَ إليه؛ إذ لا تعيّن للفرد المردّد في الخارج لفرض الجهل بخصوصيته، وتردّدها بين اثنتين - وهما الكون طرفاً أسفل، والكون طرفاً أعلى -، فلا يُقَطَّع بحدوثه أصلاً، والثاني (أي الجامع) وإن كان يُقَطَّع بحدوثه ويمكن استصحابه، إلا أنّه لا يصلح لأن يكون موضوعاً للأثر الشرعي.

وبهذا يتضح أنّ الاستصحاب المدعى لا يجري في المقام، لأنّ المراد به ينحصر بين اثنتين:

أولهما: استصحاب القدر المشترك بين الفردين، وهذا وإن اشتمل على الرّكنين (الاول، والثاني)، إلا أنّ الاثار الشرعية المطلوبة من الاستصحاب لا تترتب عليه؛ فإنّ الأثر الشرعي في مقامنا هو نجاسة الملاقي، وهي إنّما تترتب على ملاقة الطّرف المنتجس الخارجي لا المنتجس الكلّي^(١).

ثانيهما: استصحاب الفرد المردّد، وهو وإن كان موضوعاً للأثر الشرعي، لكنّه مع هذا لا يمكن جريانه؛ لعدم اليقين بحدوثه أصلاً، للجهل بالخصوصية المفردة (بكسر الراء المشددة) نتيجةً لتردّدها بين خصوصيتين، ولأجله لا يحصل العلم التفصيلي بأحدهما، وموضوع الحكم الشرعي هو مصداق الفرد بما له من العنوان التفصيلي، أي الخصوصية المفردة المعلومة تفصيلاً.

(١) لا يخلو هذا عن نحو إشارة إلى ما مرّ نقله قريباً عن شيخه المحقق العراقي تذكّر في وجه عدم جريان استصحاب الفرد المردّد، فليلاحظ.

وبناءً على هذا، فالاستصحاب في مثال العبادة:

إمّا من قبيل استصحاب الكلّي (أي القدر المشترك الجامع بين الفردين) القابل للجريان بركة توفّر كلا الركنين فيه، ولكنه مخدوش من جهة عدم ترتّب أثر شرعي عليه، وإمّا من قبيل استصحاب الفرد الذي ترتّب عليه الآثار المطلوبة، ولكنه غير ممكن الجريان؛ لعدم اليقين بحدوثه أصلاً، فضلاً عن الشكّ في بقاءه، لأنّ الشكّ في البقاء مترتب على اليقين بالحدوث، ضرورة أنّه شكّ في بقاء ما علّم بحدوثه سابقاً، وليس السبب مجرد عدم الشكّ في بقاءه، كما ادّعاه المحقق النائيني تدوّن.

هذا، وقد عرّج المصنّف رحمته الله في النهاية على ما ذكره السيد الفقيه اليزدي تدوّن - من جواز جريان استصحاب الفرد المردّد - مركزاً على قوله: «وتردّدُه بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً»^(١)، وأفاد أنّ في المراد من مرجع الضمير في (وجوده) احتمالين:

أولهما: وجود الفرد بخصوصه، وحينئذ يكون كلامه تدوّن واضح الضعف، لأنّ اليقين ليس سوى العلم، وهو لا يجامع التردّد، فيلزم التهافت الواضح من فرض وجود العلم والتردّد معاً.

وعلى هذا بنى المصنّف رحمته الله كلامه السابق الذي يظهر منه عدم القبول بما ذكره السيد الفقيه اليزدي تدوّن، وصرّح برّدّه هنا.

ثانيهما: وجود القدر المشترك (أي الكلّي)، وحينئذ يكون اليقين متعلّقاً بوجود الجامع بين الأطراف (أي القدر المشترك) مع التردّد في نفس الفرد، فيصير مؤدّي

(١) حاشية اليزدي على المكاسب، كتاب البيع ج ١ ص ٣٥٦ ت ٤٨٠ ط ح.

كلامه: «وتردّد الفرد بحسب علمنا لا يضرّ ييقين وجود الكلّي سابقاً»، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب، لأنّ الشكّ في البقاء متوفّر حيث إنّنا نشكّ في بقاء الكلّي بسبب تردّده بين فردين.

ولكنّ هذا التأويل بعيدٌ عن كلامه تيّز الذي حملوه على ما يخالف المعروف عندهم من عدم جريان استصحاب الفرد المردّد، لاسيّما مع الالتفات إلى كلامه المذكور، فليلاحظ.

التنبيه الثاني^(١)

الشُّبهة العَبائِيَّة أو استصحاب الفرد المردّد

يُنقل أنّ السيد الجليل السيد إسماعيل الصّدر تكلّم زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخند، فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها^(٢)، وصارت عندهم موضعاً للردّ والبدل واشتهرت بـ(الشُّبهة العَبائِيَّة)^(٣).

وحاصلها: أنّه لو وقعت نجاسةٌ على أحد طرفي عباءة، ولم يُعلم أنّه الطّرف الأعلى أو الأسفل^(٤)، ثمّ طَهَّرَ أَحَدُ الطرفين - وليكنِ الأسفل مثلاً - فإنّ تلك النّجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع^(٥)، فينبغي أن يجري استصحابها، بينما أنّ مقتضى جريان استصحاب النّجاسة في هذه العباءة أن يُحكم

(١) هامش: لم يُذكر هذا التنبيه في الرسائل، ولا في الكفاية.

(٢) يمكن ذكرُ هذه المسألة في داخل التنبيه الأول، كاعتراض ثالث على جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، كما مرّ نقله عن المحقّقين النائيين والعراقي والسيد الخوئي رحمهم الله، والأمر سهل.

(٣) ولا يخفى وجه تسميتها بهذا الاسم، كما سيتضح قريباً.

(٤) وهذا عبارة أخرى عن العلم بنجاسة العباءة إجمالاً.

(٥) لاحتمال أن يكون الطّرف المتنجّس واقعاً هو نفس الطّرف الذي قام المكلف بتطهيره، وهو الأسفل بحسب الفرض.

بنجاسة البدن^(١) - مثلاً - الملاقي لطرفي العباءة معاً، مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لأن ملاقي أحد طرفي^(٢) الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع - كما تقدم في محله^(٣) - وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهة (وهو الطرف الأعلى)، وأما الطرف الأسفل - وإن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً^(٤)، فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه^(٥).

والنكتة في الشبهة أن هذا الاستصحاب يبدو^(٦) من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني^(٧)، ولا شك في أن مستصحب النجاسة لا بد أن يُحكم بنجاسة ملاقيه،

(١) وهذا لازم شرعي لنفس المستصحب، فلا يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

(٢) وهو الطرف الأعلى، بحسب الفرض.

(٣) من علم الفقه؛ وإلا فلم يتقدم منه المتكلم ما يرتبط بالمقام.

(٤) لو كان هو المتنجس واقعاً، أو لأجل طهارته لو فرض أنه لم يكن متنجساً في الواقع من أول الأمر.

(٥) وهو البدن، ولما كان تسالم الفقهاء مقدماً عندهم فلا يجري استصحاب الكلي من القسم الثاني هنا، مما يكشف عن عدم صحة جريانه، مع أن المشهور جريانه.

(٦) التعبير بـ(يبدو) لا يخلو عن إشارة إلى عدم كونه من (استصحاب الكلي من القسم الثاني) واقعاً، وفاقاً لما ذكره شيخه المحقق النائيني تث وآخرون.

(٧) يمكن تقريره بأن كلي المتنجس يتردد بين ما يُقطع بارتفاعه (وهو الطرف الأسفل، على تقدير كونه هو المتنجس) وما يُقطع ببقائه (وهو الطرف الأعلى على التقدير المتقدم)، فيُشكك في بقاء الكلي بالنظر إلى هذين الاحتمالين.

بينما أنّه هنا لا يُحكم بنجاسة الملاقي^(١)، فيكشف ذلك عن عدم صحّة استصحاب الكليّ القسم الثاني^(٢).

وقد استقرّ الجواب - عند المحققين^(٣) - عن هذه الشُّبهة^(٤) على أنّ هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكليّ^(٥)، بل هو من نوع آخر سمّوه (استصحاب الفرد المردّد)^(٦)، وقد اتفقوا على عدم صحّة جريانه، عدا ما نُقِلَ عن بعض الأجلّة^(٧) في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم، إذ قال بما محصّله: «بأنّ تردّدَه بحسب علمنا لا يضرُّ يقيّن وجوده سابقاً^(٨)، والمفروض أنّ أثر القدر

(١) لما مرّ أنفاً من مخالفته لما تسالم عليه الفقهاء.

(٢) لأنّ بطلان اللازم (وهو نجاسة الملاقي لبعض أطراف الشُّبهة المحصورة) لا محالة يكشف عن بطلان الملزوم (وهو جريان استصحاب الكليّ من القسم الثاني).

(٣) ومنهم المحقق النائيني رحمته، كما سيأتي في الجواب الأول.

(٤) يقصد (الشُّبهة العبائية).

(٥) أصلاً، كما سيتضح، فلا يصلح إشكالاً على المشهور القائلين بجريانه.

(٦) بأنّ يوجد فردٌ معيّنٌ من أفراد الكليّ، ويتدّرّد بين مكانين أو حالين، وهذا إنّما يوجب الشكّ في بقاءه، لا أنّه يوجب تردّدَه بين فردين، كما تُوهّم.

(٧) وهو السيد الفقيه اليزدي رحمته، والظاهر أنّ المصنّف رحمته لم يتيسّر له الرجوع إلى الحاشية المشار إليها عند كتابته لهذا التنبية.

(٨) ستأتي من المصنّف رحمته في آخر هذا التنبية مناقشةُ هذا الكلام، وإبداء تفسير آخر له.

أثرٌ لكلٍّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حَكَمَ الشيخ فيه باستصحاب كلٍّ من الكلّي وفردة^(١).

أقول: ويجب أن يُعلم - قبل كلِّ شيء^(٢) - الضابطُ لكون المورد من باب (استصحاب الكلّي القسم الثاني) أو من باب (استصحاب الفرد المردّد)^(٣)، فإنَّ عدم التفرقة بين الموردين هو الموجِبُ للاشتباه وتحكُّم تلك الشُّبهة^(٤)، إذًا ما الضَّابطُ لهما؟

إنَّ الضَّابط في ذلك^(٥): أنَّ الأثر المراد ترتيبه إمَّا أن يكون أثراً للكلّي (أي أثر^(٦)) لذات الحصة من الكلّي) لا (بها لها من التعيّن الخاصّ والخصوصية المفردة^(٧)) أو أثراً للفرد (أي أثر للحصة بها لها من التعيّن الخاصّ والخصوصية المفردة):

(١) حاشية كتاب المكاسب مج ١ ص ٣٥٦-٣٥٧ ت ٤٨٠، مع اختلافٍ يسير.

(٢) شروعٌ في ذكر الجواب الثاني المقبول عنده رحمته الله.

(٣) وهذا بدوره يعتمد على تحديد ذي الأثر الشرعي (أي موضوع الأثر) المراد ترتيبه في الاستصحاب المدعى جريانه.

(٤) يقصد (الشُّبهة العبائية) محلَّ الكلام في هذا التنبيه.

(٥) أي: في التفريق بين الموردين، وهذا الضابط يتحدّ روحاً مع ما سيذكره شيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٦) التقدير: «(أي هو أثر)»، وإنَّ كان المناسب: «(أي: أثراً)»، وكذا في ما بعده.

(٧) بكسر الراء المشدّدة، على صيغة اسم الفاعل.

فإن كان الأول^(١) فيكفي فيه استصحابُ القدر المشترك، أي ذاتِ الحصّة الموجودة، إمّا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع (على تقدير أنّه هو الحادث)، أو الفرد المقطوع البقاء (على تقدير أنّه هو الحادث)، ويكون ذلك من باب استصحاب الكليّ القسم الثاني، وقد تقدّم^(٢) أنّنا لا نعي من (استصحاب الكليّ) استصحاب نفس الماهية الكلية^(٣)، بل استصحاب وجودها^(٤).

وإن كان الثاني^(٥) فلا يكفي استصحابُ القدر المشترك، وإنّما الذي ينفع استصحابُ الفرد (بما له من الخصوصية المفردة)، المفروض فيه أنّه مردّد بين الفرد المقطوع الارتفاع (على تقدير أنّه الحادث)، أو الفرد المقطوع البقاء (على تقدير أنّه الحادث)^(٦)، ويكون ذلك من باب (استصحاب الفرد المردّد)^(٧).

(١) أي: كون موضوع الأثر هو نفس الكليّ.

(٢) في مبحث (استصحاب الكليّ من القسم الثالث)، في معرض إبطال الطريق الأول لجريان الاستصحاب هناك.

(٣) لأنّها (بما هي) ليست موضوعاً للأثر الشرعي، الذي هو ركنٌ مقوّمٌ لجريان الاستصحاب، وإن لم يذكره ﷺ صريحاً ضمن مقوّمات الاستصحاب.

(٤) الخارجي المتعيّن، فإنّه هو موضوع الأثر الشرعي.

(٥) أي: كون موضوع الأثر هو نفس الفرد الخارجي.

(٦) فالترديد هاهنا في نفس الفرد، وليس في الكليّ.

(٧) نوّقش فيه بأنّ المراد منه هو دوران وجود الكليّ بين فردين من أفراد كدوران الإنسان بين زيد وعمرو، لا دوران فردٍ معيّن بين مكانين أو حالين كما هو الحاصل.

إذا عرفتَ هذا الضابط، فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني^(١)، لأنَّ الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصلَ العبادة أو الطرف الكليّ منها^(٢)، بل نجاسة الطرف الخاصّ (بما هو طرف خاصّ) إمّا الأعلى أو الأسفل^(٣). وبعد هذا يبقى أن نساءل: لماذا لا يصحّ جريان استصحاب الفرد المرّدّد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذة^(٤) في وجهه، فقد قيل^(٥): لأنّه لا يتوفّر فيه الركن الثاني (وهو الشكّ في البقاء)، وقيل^(٦): بل لا يتوفّر الركن الأول (وهو اليقين بالحدوث) فضلاً عن الركن الثاني^(١).

(١) وهو استصحاب الفرد المرّدّد، فيكون استصحابُ النجاسة في مثال العبادة أجنباً عن استصحاب الكليّ بالمرّة.
(٢) لكي يندرج في استصحاب الكليّ من القسم الثاني.
(٣) فالشكّ فيه ناشئ عن عدم العلم بمكان الفرد، فهو من باب تردّد مكان فردٍ معيّن بين مكانين، وهذا يوجب الشكّ في بقائه لا تردّده بين فردين.
(٤) بسبب اختلافهم في الركن غير المتوفّر، والتعبيره بالجمع لعلّه بالنظر إلى أنّ شيخه المحقق العراقي تثنّى أيضاً قد ذكر وجهاً ثالثاً في المقام، ومَرّت الإشارة إليه.
(٥) القائل هو شيخه المحقق النائيني تثنّى، في دورة (فوائد الأصول)، ولا يرتضيه المصنّف رحمته الله، كما سيأتي.

(٦) القائل هو شيخه المحقق الأصفهاني تثنّى، في تعليقه على (كفاية الأصول).
(١) وأفاد شيخه المحقق العراقي تثنّى أنّ الركن غير المتوفّر في المقام إنّما هو ترتّب الأثر الشرعي المصحّح لجريان الاستصحاب.

أما الوجه الأول فيبانه: أن الفردَ (بما له من الخصوصية) مرّدٌ - حسبَ الفرض - بين ما هو مقطوع البقاء^(١) وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلومَ الحدوث^(٢)، لأنه إمّا مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. وأما الوجه الثاني (وهو الأصح) ^(٣) فيبانه: أن اليقين بالحدوث إن أُريدَ به اليقينُ بحدوث الفرد - مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة^(٤) لأنها مجهولة حسبَ الفرض^(٥) - فاليقين موجود، ولكنّ المتيقّن حيثئذٍ هو الكلّي الذي يصلح للانطباق على كلّ من الفردين^(٦).

وإن أُريدَ به^(٧) اليقينُ بالفرد (بما له من الخصوصية المفردة)^(٨) فواضحٌ أنّه غيرُ

(١) على تقدير كونه هو الفردَ الحادثَ خارجاً، وهكذا في ما بعده.

(٢) وإن كان اليقينُ بحدوثه موجوداً في الفرض، وسيأتي الإشكال فيه.

(٣) أي: «(وهو الصحيح)»، فيكون اسم التفضيل على غير بابه.

(٤) بكسر الراء المشددة، على صيغة اسم الفاعل، كما مرّ قريباً.

(٥) لأنّ قطع النظر هنا يساوق الكلية، فلا تعيّن عندئذٍ.

(٦) ولكن لا جدوى من استصحابه، كما سيأتي، ولا يخلو هذا عن إشارة إلى ما

جوّزه شيخه المحقق العراقي تكتُّ في المقام، أي الوجه الثالث.

(٧) أي: باليقين بالحدوث.

(٨) فاستصحابه يكون ذا جدوى ولكنه لا يجري؛ لانتفاء ركن (اليقين بالحدوث)

لما ذكرنا من أنّ تعلّق اليقين بشيء هو فرعٌ وجود صورة ذهنية له، ووجود الصورة بدوره فرعٌ التشخيص، ولا تشخيص للفرد المرّد.

حاصلٍ فِعْلاً^(١)، لأنَّ المفروض أنَّ الخصوصية المفردة مجهولةٌ ومرددةٌ بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقّنةً في عين الحال^(٢)؛ إذ المردّد (بها هو مردّد) لا معنى لأن يكون معلوماً متعيّناً، هذا خُلفٌ محال^(٣)، وإثنا المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة إنّ كلّ علمٍ إجمالي مؤلّف^(٤) من علمٍ وجهليٍّ، ومتعلّق العلم هو القدر المشترك، ومتعلّق الجهل خصوصيَّته^(٥)، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عينُ اليقين والانكشاف، وإثنا سُمّيَ بـ(العلم الإجمالي)^(٦) لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع^(١).

(١) لأنَّ الشيء ما لم يتشخّص لا يوجد (ذهناً ولا خارجاً)، ولا يُعقَل تشخّصه مع فرض الجهل بخصوصيته المفردة، وإلا لزم اجتماع المتنافيين في هذا الفرد..
(٢) فإنَّ هذا من اجتماع المتنافيين.
(٣) أمّا كونه خُلفَ المفروض فواضح، وأمّا كونه محالاً فلاستلزامه انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

(٤) أي: «هو مؤلّف»، وهذا من مواضع ضمير الفصل.
(٥) بمعنى أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الجامع (بحدّه الجامعي) بين فردين أو أكثر، وهذا التفسير للعلم الإجمالي هو ما يختاره المحققان الأصفهاني والنائيني والسيد الخوئي رحمهم الله، في مقابل تفسيري صاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمهم الله.
(٦) ولم يُطلَق عن قيد (الإجمالي) ويقال (العلم) فقط.

(١) ومع اختلاف موضوع كلّ من العلم والجهل لا يبقى مجالاً لتوهم اجتماع العلم والجهل في موضوعٍ واحدٍ.

وعليه، فإنّ ما هو متيقّن (وهو الكلّي) لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه^(١)، وما له الأثر المراد ترتبه عليه^(٢) (وهو الفرد بخصوصيته) غير متيقّن، بل هو مجهول مردّد بين خصوصيتين، فلا يتحقّق في استصحاب الفرد المردّد ركنُ اليقين بالحالة السّابقة^(٣)، لا أنّ الفرد المردّد متيقّن ولكن لا شكّ في بقاءه^(٤).

والوجه الأصحّ^(٥) هو الثاني كما ذكرنا، وأمّا الوجه الأول - وهو أنّه لا شكّ في بقاء المتيقّن - فغريبٌ صدره عن بعض أهل التحقيق^(٦)، فإنّ كونه^(٧) مردّداً بين (ما هو مقطوع البقاء) وبين (ما هو مقطوع الارتفاع) معناه في الحقيقة هو الشكّ فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لأنّ المفروض أنّ القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا

(١) لما مرّ من عدم صلاحية الكلّي (بما هو) لترتب الآثار الشرعية عليه، مضافاً إلى أنّ الأثر المصحّح للاستصحاب هو ما يترتب على نفس المستصحب لا على غيره.

(٢) ضمير (ترتبه) يرجع إلى الأثر، وضمير (عليه) يرجع إلى (ما) الموصولة.

(٣) فضلاً عن الشكّ في البقاء، لأنّ انتفاء اليقين بالحدوث يستلزم انتفاء الشكّ في البقاء؛ ضرورة أنّه عبارة عن الشكّ في بقاء ما تيقّن بحدوثه.

(٤) كما هو المدّعى في الوجه الأول الذي مرّ عن شيخه المحقق النائيني تدلّ في مقام تصوير عدم جريان استصحاب الفرد المردّد.

(٥) أي (الصحيح)، فيكون أفعال التفضيل على غير باب، كما هو واضح.

(٦) وهو شيخه المحقق النائيني تدلّ، كما مرّ.

(٧) شروع منه في الإشكال على الوجه الأول للمحقق النائيني تدلّ بما ذكره المحقق الأصفهانى تدلّ.

قطعتين فعليّين^(١)، بل كلّ منهما قطعٌ على تقديرٍ مشكوك^(٢)، والقطعُ على تقديرٍ مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشكّ^(٣).

وعلى كلّ حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردّد، ولا معنى لأنّ يقال - كما سبقَ عن بعض الأجلة^(٤) -: «أنّ تردّدَه بحسب علمنا لا يضرُّ بيقين وجوده^(٥) سابقاً»، فإنّه كيف يكون تردّدَه بحسب علمنا لا يضرُّ باليقين^(٦)؟ وهل اليقين إلا العلم^(١)؟

(١) بالحمّل الشائع، لأنّ ما يبتني على الشكّ - أي على تقديرٍ غير معلوم الحصول - لا يكون قطعاً (بالحمّل الشائع).

(٢) وهو تقدير كون هذا الفرد مثلاً أو ذاك الفرد مثلاً هو الحادث، مع عدم القطع بحدوث أيّ منهما بعينه.

(٣) والنتيجة النهائية هي أنّ الحاصل عند الشخص إنّها هو الشكّ في بقاء ما يتقن بحدوثه إجمالاً بعد ارتفاع أحدهما، وليس عنده قطعٌ فعلي (بالحمّل الشائع).

(٤) وهو السيد الفقيه اليزدي تهرّ في حاشيته على المكاسب.

(٥) ومحلّ الكلام فعلاً هو تحديد مرجع الضمير في (وجوده)، وهل هو الفرد أو القدر المشترك، وبركته يتحدد المراد من (اليقين بالوجود).

(٦) بناءً على أنّ المراد من (اليقين بالوجود) هو (اليقين بوجود الفرد بخصوصه)، وفيه احتمال ثانٍ سيأتي ذكره.

(١) ولا يمكن اجتماع العلم والتردّد (أي الشكّ) في شيء واحد، لأنّ معناه كون هذا الشيء محلاً للمتنافيين في زمانٍ واحدٍ.

إلا إذا أراد^(١) من (اليقين بوجوده سابقاً) اليقينَ بالقدر المشترك^(٢) والتردّد في الفرد، فاليقين متعلّق بشيء^(٣)، والتردّد بشيء آخر^(٤)، فيتوفّر ركننا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك^(٥)، لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقّن^(٦) لا يراد استصحابه^(٧)، وما يُراد استصحابه^(١) غير متيقّن، على ما سبق بيانه^(٢).

(١) السيد الفقيه اليزدي قدس سره، وعلى هذا التوجيه يصحّ جريان الاستصحاب في الكلّي، ولكنّ السيد قدس سره غير مريد له، كما سيُعرف به المصنّف رحمه الله.

(٢) أي الكلّي، وهذا هو الاحتمال الثاني في المراد من (اليقين بالوجود)، وهو يبتني على كون مرجع الضمير في (وجوده) هو القدر المشترك، فيصير المراد: «وتردّد الفرد بحسب علمنا لا يضرّ باليقين المتعلّق بوجود الكلّي سابقاً».

(٣) وهو القدر المشترك، أي الجامع.

(٤) وهو الفرد (بما له من الخصوصية).

(٥) أي: الكلّي؛ لتحقق اليقين السابق بحدوثه في الزمان الأول، مع عروض الشكّ في بقائه في الزمان الثاني، ولكنّ السيد اليزدي قدس سره لا يريد استصحاب الكلّي.

(٦) وهو الكلّي ببركة اليقين بحدوثه سابقاً.

(٧) فلا جدوى من توفّر ركني الاستصحاب فيه؛ لما مرّ من عدم صلاحيته لأنّ يكون موضوعاً للأثار الشرعية.

(١) وهو الفرد بخصوصه، لأنّه هو موضوع الأثر الشرعي.

(٢) عند تقريب الوجه الثاني المقبول عند المصنّف رحمه الله، الذي ذكره شيخه المحقق الأصفهاني قدس سره.

أهم المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - اتحاد الآفاق واختلافها في بداية الأشهر القمرية، تقريرٌ لأبحاث السيد محمد رضا السيستاني، بقلم أمجد رياض ونزار يوسف، دار المؤرّخ العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٧ هـ.

٣ - أجود التقارير، تقرير بحث الميرزا النائيني، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، نشر مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٤ - الاحتجاج، الشيخ الطّبرسي، تعليق وملاحظات السيد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان، النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ.

٥ - الإحكام في أصول الأحكام، عليّ ابن حزم الأندلسيّ الظاهريّ، طبعة مقابلة على النسخة المحققة للشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

٦ - الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمّدي، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، نشر المكتب الإسلاميّ، الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠٢ هـ.

٧ - اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح وتعليق العلامة المصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة السادسة ١٤٢٩ هـ.

٨ - الإرشاد في معرفة حُجج الله على العباد، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.

- ٩ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي الشوكاني ، دار
الفضيلة للتوزيع والنشر ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
- ١٠ - الاستبصار ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، دار الكتب الإسلامية ، الطبعة
السادسة ١٤٣٢ هـ.
- ١١ - إشارات الأصول ، الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي ، ط ١٢٤٥ هـ ، حجري.
- ١٢ - أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية ، الشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة
النشر الإسلامي ، الطبعة السادسة ١٤٢٦ هـ.
- ١٣ - أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق. تقرير بحث الشيخ مسلم الداوري
، بقلم الشيخ محمد علي صالح المعلم ، منشورات مؤسسة المحيّن ، الطبعة
الأولى ١٤٢٦ هـ.
- ١٤ - الأصول على النهج الحديث (بحوث في علم الأصول) ، الشيخ محمد حسين
الأصفهاني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ.
- ١٥ - أصول الفقه ، الشيخ حسين الحلّي ، نشر مكتبة الفقه والأصول المختصة ،
الطبعة الأولى ، جمادى الأولى ١٤٣٢ هـ.
- ١٦ - أصول الفقه ، الشيخ محمد الخضري بك ، المكتبة التجارية الكبرى ، الطبعة
السادسة ١٣٨٩ هـ.
- ١٧ - الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ، محاضرات الشيخ جعفر
السبحاني ، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي ، مؤسسة الإمام الصادق
عليه السلام ، الطبعة السادسة ١٤٢٦ هـ.

- ١٨ - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، الشيخ أبو البركات الأنباري ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ١٩ - أوثق الوسائل (حاشية على الرسائل) ، الميرزا موسى التبريزي ، منشورات سماء قلم ، الطبعة الثانية ١٤٣٠ هـ.
- ٢٠ - بحر الفوائد في شرح الفوائد ، الميرزا محمد حسن الاشتياني ، مؤسسة التأريخ العربي ، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ.
- ٢١ - بحوث فقهية (حول الذبح بغير الحديد والزيّ والتجمل ومسائل أخرى) ، السيد محمد رضا السيستاني ، دار المؤرّخ العربي ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ.
- ٢٢ - بحوث في شرح مناسك الحجّ ، تقرير لأبحاث السيد محمد رضا السيستاني ، بقلم أجد رياض ونزار يوسف ، دار المؤرّخ العربي ، الطبعة الثانية ١٤٣٧ هـ.
- ٢٣ - بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث الشهيد محمد باقر الصدر ، بقلم السيد الهاشمي ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ.
- ٢٤ - بدائع الأفكار ، الميرزا حبيب الله الرشتي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الحجرية.
- ٢٥ - بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي ، مطبعة ستارة ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.
- ٢٦ - البيان في تفسير القرآن ، السيد أبو القاسم الخوئي ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ.
- ٢٧ - تاج العروس ، أبو فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطيّ الزبيديّ ،

- تحقيق علي شيري ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، ١٤١٤ هـ.
- ٢٨ - التبيان في تفسير القرآن ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٤٣١ هـ.
- ٢٩ - تحف العقول عن آل الرسول ، الحسن بن علي بن شعبة الحراني ، تصحيح علي أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ.
- ٣٠ - تحقيق الأصول ، على ضوء أبحاث آية الله العظمى الوحيد الخراساني ، تأليف السيد علي الحسيني الميلاني ، طبعة صداقت - قم ، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.
- ٣١ - التذكرة بأصول الفقه ، الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن نعمان ، تحقيق الشيخ مهدي نجف ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٤ هـ.
- ٣٢ - تذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ، الطبعة القديمة ، من منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- ٣٣ - التعريفات ، الشريف محمد بن علي الجرجاني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة العاشرة ١٤٢٥ هـ.
- ٣٤ - تعليقة الشريف الجرجاني على المطول ، دار إحياء التراث العربي ، مطبعة أحمد كامل ١٤٣٠ هـ.
- ٣٥ - تفسير القرآن الكريم ، السيد عبد الله شبر ، طبع سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ، الطبعة العاشرة ١٤١٩ هـ.
- ٣٦ - تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ.

- ٣٧ - تلخيص التمهيد ، الشيخ محمد هادي معرفة ، مؤسسة التمهيد ، الطبعة الرابعة ١٤٣٧ هـ .
- ٣٨ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، المقداد السيوري ، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري ، مطبعة الخيام ١٤٠٤ هـ .
- ٣٩ - التنقيح في شرح العروة الوثقى ، تقرير بحث السيد الخوئي ، بقلم الشهيد علي الغروي ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ .
- ٤٠ - تهذيب الأحكام ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، دار الكتب الإسلامية ، الطبعة السادسة ١٤٢٨ هـ .
- ٤١ - تهذيب اللغة ، محمد بن أحمد الأزهرى ، تحقيق وتقديم عبد السلام هارون ، مصر ، ١٣٩٦ هـ .
- ٤٢ - تهذيب الوصول إلى علم الأصول ، العلامة الحلي ، نشر مؤسسة الإمام علي عليه السلام ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ .
- ٤٣ - التوحيد ، الشيخ محمد بن علي الصدوق ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ .
- ٤٤ - توضيح المقال في علم الرجال ، الملا علي كني ، منشورات دار الحديث ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ .
- ٤٥ - جامع السعادات ، الشيخ محمد مهدي النراقي ، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، الطبعة السابعة ١٤٢٢ هـ .
- ٤٦ - جامع المقاصد في شرح القواعد ، المحقق الثاني ، علي بن الحسين الكركي ،

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

٤٧ - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ، العلامة الحلي ، منشورات بيدار ، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ.

٤٨ - حاشية فرائد الأصول ، تقرير بحث السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ، بقلم الشيخ إبراهيم اليزدي ، مطبعة ظهور - قم ، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ.

٤٩ - حاشية كتاب المكاسب ، الشيخ محمد حسين الأصفهاني ، نشر بابة دانش ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

٥٠ - حاشية كتاب المكاسب ، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ، مؤسسة طيبة لإحياء التراث ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ.

٥١ - حاشية المشكيني على كفاية الأصول ، الميرزا أبي الحسن المشكيني ، نشر دار الحكمة ، الطبعة الثانية ١٤٢٣ هـ.

٥٢ - حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ، المولى عبد الله بن شهاب الدين اليزدي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة السادسة عشرة ١٤٣٦ هـ.

٥٣ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، المحدث الشيخ يوسف البحراني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١١٤٠٤ هـ.

٥٤ - حقائق الأصول ، السيد محسن الطباطبائي الحكيم ، نشر مكتبة بصيرتي ، الطبعة الخامسة ١٤٠٨ هـ.

٥٥ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، صدر الدين محمد الشيرازي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

- ٥٦ - الخصال ، الشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري ، نشر جماعة المدرسين - قم المقدسة ، ١٤٠٣ هـ .
- ٥٧ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ، العلامة الحلي ، تحقيق الشيخ جواد الفيومي ، مطبعة باقري ، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ .
- ٥٨ - دراسات في علم الأصول ، تقرير بحث السيد الخوئي ، بقلم السيد علي الشاهرودي ، دائرة معارف الفقه الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ .
- ٥٩ - درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ، المحقق الآخوند الخراساني ، نشر مؤسسة توسعة فرهنگ قرآني ، ١٤٢٦ هـ .
- ٦٠ - درر الفوائد ، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي ، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، الطبعة الخامسة .
- ٦١ - دروس في علم الأصول ، السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة السادسة ١٤٢١ هـ .
- ٦٢ - الذريعة إلى أصول الشريعة ، السيد الشريف المرتضى ، تصحيح وتعليق أبو القاسم گرجي ، مطبعة دانشگاه - طهران ، ١٣٨٧ هـ .
- ٦٣ - ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ .
- ٦٤ - رجال ابن الغضائري ، أحمد بن الحسين الواسطي البغدادي ، تحقيق السيد محمد رضا الجلاي ، نشر دار الحديث ، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ .
- ٦٥ - رجال الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، مؤسسة النشر الإسلامي ،

الطبعة الرابعة ١٤٢٨ هـ.

٦٦ - رجال النجاشي ، الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي

الأسدي الكوفي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هـ.

٦٧ - رسائل الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي ، إعداد السيد مهدي

رجائي ، نشر دار القرآن الكريم - قم ، مطبعة سيد الشهداء ، ١٤٠٥ هـ.

٦٨ - الرعاية في شرح البداية ، الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، منشورات

الفيروزآبادي ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

٦٩ - رياض المسائل في تحقيق الأحكام من الدلائل ، السيد علي بن السيد محمد علي

الطبأطباي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

٧٠ - زبدة الأصول ، الشيخ البهائي ، مدرسة ولي العصر عليه السلام العلمية ، الطبعة

الأولى ١٤٢٣ هـ.

٧١ - زبدة الأصول ، السيد محمد صادق الحسيني الروحاني ، نشر أنوار الهدى ،

الطبعة الثالثة ١٤٢٧ هـ.

٧٢ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن

إدريس الحلبي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

٧٣ - سنن ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق: محمد فؤاد عبد

الباقي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٧٤ - سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، تحقيق سعيد محمد اللحام ،

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

- ٧٥- سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ .
- ٧٦- سنن النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن عليّ الخراسانيّ النسائيّ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ .
- ٧٧- سنن الدارقطني ، عليّ بن عمر الدارقطني ، تعليق وتخرّيج مجدي بن منصور سيد الشوري ، نشر دار الكتب العلميّة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ .
- ٧٨- السنن الكبرى ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ ، نشر دار الفكر .
- ٧٩- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، المحقق الحلّي ، مركز الرسول الأعظم ﷺ للتحقيق والنشر ، الطبعة العاشرة ١٤١٩ هـ .
- ٨٠- شرح ألفية ابن مالك ، محمد بن محمد بن مالك ، مطبعة القديس جاورجيوس ، بيروت ١٣١٢ هـ .
- ٨١- شرح الإشارات والتنبيهات ، الخواجه نصير الدّين الطوسي ، ومحاميات قطب الدّين الرازي ، مطبوعات ديني ، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ .
- ٨٢- شرح الإشارات والتنبيهات ، الفخر الرازي ، مقدّمة وتصحيح دكتور علي رضا نجف زادة ، ١٤٢٥ هـ .
- ٨٣- شرح الدماميني على مغني اللبيب ، محمد بن أبي بكر ، مؤسسة التّاريخ العربي ، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ .
- ٨٤- شرح الرسائل ، الشيخ مصطفى الاعتيادي ، نشر شفق ، مطبعة اعتقاد ، الطبعة العاشرة ١٤٢٦ هـ .

- ٨٥- شرح الرضي على الكافية ، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأسترابادي ،
تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق - طهران، ١٣٩٥ هـ.
- ٨٦- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الأسترابادي ، تحقيق محمد نور الحسن،
محمد الزفزاف، محمد محيي عبد الحميد، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٥ هـ.
- ٨٧- شرح المقاصد ، مسعود بن عمر التفتازاني ، منشورات الشريف الرضي ،
الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.
- ٨٨- شرح المنظومة ، الحكيم المتأله السبزواري ، تعليق آية الله حسن زادة آملی ،
منشورات ناب ١٤٢٦ هـ.
- ٨٩- شرح المواقف ، القاضي عضد الدين الأيجي ، منشورات الشريف المرتضى ،
الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ.
- ٩٠- شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد المعنزي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،
الطبعة الثانية ١٤٢٥ هـ.
- ٩١- شروح التلخيص ، التفتازاني والمغربي والسبكي ، مطبعة السعادة بمصر ،
الطبعة الثانية ١٣٤٢ هـ.
- ٩٢- شروح الشمسية ، مجموعة حواشٍ وتعليقات ، منشورات مدين ، الطبعة
الأولى ١٤٢٧ هـ.
- ٩٣- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ، عبد الرزاق اللاهيجي ، مؤسسة الإمام
الصادق عليه السلام ، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.
- ٩٤- الصّاح تاجّ اللغة وصّاح العربية ، اسماعيل بن حمّاد الجوهري ، تحقيق أحمد

- عبد الغفور العطار ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ .
- ٩٥ - صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة البخاريّ الجعفيّ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠١ هـ .
- ٩٦ - صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيريّ النيسابوريّ ، نشر دار الفكر - بيروت .
- ٩٧ - العدة في أصول الفقه ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، تحقيق محمد رضا الأنصاري القميّ ، ١٤١٧ هـ .
- ٩٨ - العروة الوثقى ، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ، مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام عليهم السلام ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الرابعة ١٤٣٠ هـ .
- ٩٩ - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، السيد مرتضى الفيروزآبادي ، منشورات فيروزآبادي ، الطبعة الرابعة ١٤٠٠ هـ .
- ١٠٠ - عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية ، ابن أبي جمهور الإحسائي ، تحقيق الحاج آغا مجتبى العراقي ، مطبعة سيد الشهداء - قم ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ .
- ١٠١ - العين ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ، مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ .
- ١٠٢ - فرائد الأصول ، الشيخ مرتضى الأنصاري ، مجمع الفكر الإسلامي ، الطبعة السادسة عشرة ١٤٣٤ هـ .
- ١٠٣ - الفصول الغرورية في الأصول الفقهية ، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم

- الطهراني ، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية - قم ، طبعة حجرية ، ١٤٠٤ هـ .
- ١٠٤ - الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، السيد الشريف المرتضى ، تحقيق السيد نور الدين جعفریان الأصبهاني ، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ المفيد ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ .
- ١٠٥ - الفهرست ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، مؤسسة نشر الفقاهة ، مطبعة ستارة - قم ، الطبعة الثالثة ١٤٢٩ هـ .
- ١٠٦ - فوائد الأصول ، تقرير بحث الميرزا محمد حسين النائيني ، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثامنة ١٤٢٤ هـ .
- ١٠٧ - الفوائد الحائرية ، الوحيد البهبهاني ، نشر مجمع الفكر الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ .
- ١٠٨ - الفوائد الرجالية ، السيد علي الحسيني الصدر ، منشورات دار الغدير ، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ .
- ١٠٩ - في رحاب الرسول ﷺ ، بقلم الشيخ محمد حسن آل يس ، المطبعة العربية - بيروت ، ١٤١٦ هـ .
- ١١٠ - قاعدة (لا ضرر) ، تقرير بحث المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني ، دار المؤرخ العربي ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ .
- ١١١ - القاموس المحيط ، الشيخ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي الفيروز آبادي .
- ١١٢ - قبسات من علم الرجال ، السيد محمد رضا السيستاني ، دار المؤرخ العربي ،

الطبعة الأولى ١٤٣٧ هـ.

١١٣ - القواعد الفقهية ، السيد محمد حسن البجنوردي ، منشورات دليل ما ،

الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

١١٤ - القوانين المُحكّمة في الأصول ، الميرزا أبو القسم القمي ، شرح وتعليق رضا

حسين صُبح ، دار المرتضى - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.

١١٥ - الكافي ، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني ، دار الكتب الإسلامية ، الطبعة

السادسة ١٤٢٩ هـ.

١١٦ - كامل الزيارات ، الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي ، دار

المرتضى - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ.

١١٧ - كتاب المسند ، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، نشر دار الكتب

العلمية - بيروت.

١١٨ - كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، الشيخ جعفر كاشف الغطاء ،

انتشارات مهدي - أصفهان ، الطبعة القديمة.

١١٩ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، العلامة الحلي ، مؤسسة النشر

الإسلامي ، الطبعة العاشرة ١٤٢٥ هـ.

١٢٠ - كفاية الأصول ، الآخوند الخراساني ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

، الطبعة الخامسة ١٤٢٩ هـ.

١٢١ - لسان العرب ، العلامة ابن منظور ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة

التأريخ العربي ، طبعة ملونة ، بيروت ، الطبعة الثالثة.

- ١٢٢ - لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ، قطب الدّين الرازي ، مع حاشية السيد الشّريف الجرجاني ، طبعة حجرية.
- ١٢٣ - مباحث الأصول ، تقرير بحث الشهيد محمّد باقر الصدر ، بقلم السيد كاظم الحائري ، نشر دار البشير ، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.
- ١٢٤ - المباحث الأصولية ، المرجع الدّيني الشيخ محمّد إسحاق الفياض ، مطبعة ظهور ، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ.
- ١٢٥ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، العلامة الحليّ ، دار الأضواء ، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ.
- ١٢٦ - مجمع البيان لعلوم القرآن ، الشيخ الفضل بن الحسن الطّبرسيّ ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، ١٣٧٨ هـ.
- ١٢٧ - مجمع الرسائل ، رسالة في كليّات علم الرجال ، تقرير بحث السيد الخوئي ، الشيخ محمّد الجواهري ، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ.
- ١٢٨ - محاضرات في أصول الفقه ، تقرير بحث السيد الخوئي ، بقلم المرجع الدّيني الشيخ محمّد إسحاق الفياض ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ.
- ١٢٩ - المحصول في علم أصول الفقه ، الفخر الرازيّ ، تحقيق د. طه جابر فياض العلوانيّ ، طباعة ونشر مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.
- ١٣٠ - المحصول في علم الأصول ، السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأبرجيّ ،

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية ، تحقيق هادي الشيخ
طه، الطبعة الأولى ١٤٣٧ هـ.

١٣١ - **المُحكّم في أصول الفقه** ، المرجع الديني السيد محمّد سعيد الحكيم ، مؤسسة المنار ، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ.

١٣٢ - **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام** ، السيد محمّد بن علي العاملي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ.

١٣٣ - **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** ، جلال الدين السيوطي ، طبعة محمّد سعيد الرافع صاحب المكتبة الأزهرية ، مطبعة السعادة - مصر ، ١٣٢٥ هـ.

١٣٤ - **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام** ، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثالثة ١٤٢٥ هـ.

١٣٥ - **المستدرّك على الصحيحين** ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، إشراف: د. يوسف عبد الرحمن المرعشي ، دار المعرفة - بيروت.

١٣٦ - **مستدرّك الوسائل ومستنبط المسائل** ، الميرزا حسين النوري الطبرسي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

١٣٧ - **المستصفى من علم الأصول** ، محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي ، تصحيح محمّد عبد السلام الشافي ، دراسة وتحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ ، نشر دار الكتب العلميّة - بيروت ، ١٤١٧ هـ.

١٣٨ - **مستمسك العروة الوثقى** ، السيد محسن الطباطبائي الحكيم ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثالثة ١٣٨٤ هـ.

- ١٣٩ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث عليه السلام - مشهد ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ .
- ١٤٠ - مسند أحمد ، أحمد بن حنبل ، نشر دار صادر - بيروت .
- ١٤١ - مشارق الشُّموس في شرح الدُّروس ، المولى حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث عليه السلام ، الطبعة الحجرية .
- ١٤٢ - مصابيح الأصول ، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي ، بقلم الشهيد علاء الدين بحر العلوم ، دار الزهراء للطباعة ، الطبعة الثالثة ١٤٣١ هـ .
- ١٤٣ - مصباح الأصول ، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي ، بقلم السيد محمد سرور الواعظ ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ .
- ١٤٤ - مصباح الفقاهة ، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي ، تأليف الشيخ محمد علي التوحيد ، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني .
- ١٤٥ - مطارح الأنظار ، تقرير بحث الشيخ مرتضى الأنصاري ، تأليف الميرزا أبو القاسم الكلاتري ، مجمع الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ .
- ١٤٦ - المطول ، شرح تلخيص المفتاح ، مسعود بن عمر التفتازاني ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ .
- ١٤٧ - معارج الأصول ، المحقق الحلي ، تحقيق وإعداد محمد حسين الرضوي ، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، مطبعة سيد الشهداء - قم المقدسة ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ .
- ١٤٨ - معارج الفهم في شرح النّظم ، العلامة الحلي ، تحقيق عبد الحليم عوض

الحليّ، منشورات دليل ما ، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

١٤٩ - معالم الدّين وأوليات أصول الفقه ، الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ، إخراج

وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمّد علي البقال ، مطبعة الآداب - النجف

الأشرف ، الطبعة المحقّقة الأولى ١٣٩١ هـ.

١٥٠ - المتبّع في شرح المختصر ، المحقق الحليّ ، تحقيق وتصحيح عدّة من الأفاضل

، نشر مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ، ١٤٠٥ هـ.

١٥١ - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، السيد أبو القاسم الخوئي ،

الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.

١٥٢ - معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا ، تحقيق وضبط عبد

السلام محمّد هارون ، طبع مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ.

١٥٣ - مفاتيح الأصول ، المجاهد السيد محمّد الطباطبائي ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث ، الطبعة الحجرية.

١٥٤ - مفتاح العلوم ، يوسف بن أبي بكر السكاكي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،

الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

١٥٥ - مقالات الأصول ، الشيخ ضياء الدّين العراقي ، مجمع الفكر الإسلامي ،

الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.

١٥٦ - مقباس الهداية في علم الدراية ، الشيخ عبد الله المامقاني ، منشورات دليل

ما ، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

١٥٧ - المكاسب ، الشيخ مرتضى الأنصاري ، نشر مجمع الفكر الإسلامي ، الطبعة

السادسة عشرة ١٤٣٢ هـ.

١٥٨ - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم

الأندلسي ، تعليق سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ.

١٥٩ - متقى الأصول ، تقرير بحث السيد محمد الحسيني الروحاني ، بقلم الشهيد

عبد الصاحب الحكيم ، مطبعة الهادي ، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ.

١٦٠ - متقى الجثمان في الأحاديث الصحاح والحسان ، الشيخ حسن ابن الشهيد

الثاني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

١٦١ - منتهى الدراية في توضيح الكفاية ، السيد محمد جعفر الجزائري المروّج ، نشر

الفقاهة ، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.

١٦٢ - المنطق ، الشيخ محمد رضا المظفر ، مطبعة النعمان ، النجف الأشرف ،

الطبعة الرابعة ١٣٩٢ هـ.

١٦٣ - مَنْ لا يحضره الفقيه ، الشيخ محمد بن علي الصدوق ، دار الكتب الإسلامية

، الطبعة السادسة ١٤٢٥ هـ.

١٦٤ - منية الطالب في شرح المكاسب ، تقرير بحث الميرزا النائيني ، بقلم الشيخ

موسى الخوانساري ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ.

١٦٥ - الميزان في تفسير القرآن ، السيد محمد حسين الطباطبائي ، منشورات دار

المجتبى للمطبوعات ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

١٦٦ - النبوة ، بقلم الشيخ محمد حسن آل يس ، مطبعة بابل - بغداد ، الطبعة الثالثة

١٣٩٨ هـ.

- ١٦٧ - نهاية الإحكام في معرفة الأحكام ، العلامة الحلي ، نشر مؤسسة اسماعيليان - قم ، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ .
- ١٦٨ - نهاية الأصول ، تقرير بحث السيد حسين البروجردي ، بقلم الشيخ حسين المنتظري ، منشورات تفكر ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ .
- ١٦٩ - نهاية الأفكار ، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي ، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ .
- ١٧٠ - نهاية الحكمة ، السيد محمد حسين الطباطبائي ، تعليق غلام رضا الفياضي ، منشورات مؤسسة آموزشي ، ١٤٢٧ هـ .
- ١٧١ - نهاية الدراية في شرح الكفاية ، الشيخ محمد حسين الأصفهاني ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ .
- ١٧٢ - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي ، تأليف عبد الرحيم الأسنوي ، تصحيح وطبع جمعية نشر الكتب العربية - القاهرة ، عالم الكتب ١٣٤٣ هـ .
- ١٧٣ - نهاية الوصول إلى علم الأصول ، العلامة الحلي ، تحقيق الشيخ ابراهيم البهادري ، نشر مؤسسة الصادق الإمام عليه السلام ، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ .
- ١٧٤ - النهاية في غريب الحديث والأثر ، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير ، منشورات دار التفسير ، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ .
- ١٧٥ - هدى الطالب إلى شرح المكاسب ، السيد محمد جعفر الجزائري المروّج ، نشر دار المجتبى عليه السلام ، الطبعة الثانية ١٣٨٣ هـ .

- ١٧٦ - هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ، بقلم الميرزا فتاح الشهيدي التبريزي ، دار الفقه للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ .
- ١٧٧ - هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين ، محمد تقي الأصفهاني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ .
- ١٧٨ - الهداية في الأصول ، تقرير بحث السيد الخوئي ، بقلم الشيخ حسن الصافي ، نشر مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام ، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ .
- ١٧٩ - الوافية في أصول الفقه ، الفاضل التونسي ، مجمع الفكر الإسلامي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٤ هـ .
- ١٨٠ - وسائل الإنجاب الصناعية (دراسة فقهية) ، السيد محمد رضا السيستاني ، دار المؤرخ العربي ، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ .
- ١٨١ - وصول الأخيار إلى أصول الأخبار ، والد الشيخ البهائي ، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ .

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	المَقْصَدُ الرابع: الأصول العملية
٩	تمهيد يشتمل على ثمانى نقاط
٩	الأولى: وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية لدليلين
١٠	الدليل الأول: العلم الإجمالي
١٠	الدليل الثانى: عدم صحّة الأخذ بالأصول النافية
١١	الثانية: فى تحديد مقدار الفحص الواجب ثلاثة احتمالات
١٢	أولها: الحدّ الموصِل إلى الظنّ بعدم الحكم الواقعي
١٢	ثانيها: الفحص المؤدّي إلى الاطمئنان بعدم الحكم
١٣	ثالثها: المقدار الموجب لحصول اليقين
١٣	الثالثة: تقسيم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري
١٤	الرابعة: حالات الرجوع إلى الأصول العملية
١٥	تقسيم الأصول العملية إلى عقلية وشرعية
١٧	الخامسة: المراد من الشكّ هنا معنى واسع
١٧	السادسة: حَضْرُ الأصول العملية فى الأربعة
١٨	تقريبان لبيان الحَضْر المذكور
١٩	السابعة: الشكّ فى الحكم الواقعي على نحوين
١٩	١- ما يؤخّذ موضوعاً للحكم الواقعي
٢٠	٢- ما يؤخّذ موضوعاً لحكم ظاهري

٢٠	الثامنة: تقسيم الشبهة إلى موضوعية وحكومية
٢٢	توضيح المتن
٣٥	الاستصحاب، وفيه ثمانية مباحث
٣٧	المبحث الأول: تعريف الاستصحاب
٣٩	المناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي
٣٩	في تحديد فاعل الإبقاء احتمالان: المكلف والشارع
٤٠	عدم صحة تعريفه بالإبقاء العملي
٤١	المبحث الثاني: الاعتراضات على التعريف
٤١	١- عدم مناسبه مع كل الأقوال في المدرك
٤٢	جواب المصنّف عن هذا الاعتراض
٤٣	٢- اقتصاره على الإشارة إلى اليقين السابق
٤٣	ردّ الاعتراض المذكور بجوابين
٤٥	توضيح المتن
٥٥	المبحث الثالث: أركان الاستصحاب
٥٥	الركن الأول: اليقين السابق
٥٦	في كيفية أخذ (اليقين) احتمالان
٥٦	مختار المصنّف هو الثاني (الطريقة)
٥٧	الركن الثاني: الشكّ اللاحق

٥٨	الرّكن الثالث: اجتماع اليقين والشكّ في زمانٍ واحدٍ
٥٨	الصور المحتمّلة في الباب ثلاثة
٦١	توضيح المتن
٦٧	الرّكن الرابع: تعدّد زماي المتيقّن والمشكوك
٦٧	الفارق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
٦٩	الرّكن الخامس: وحدة متعلّقَي اليقين والشكّ
٦٩	الفارق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
٧١	الاستدلال ببناء العقلاء للقاعدة المذكورة
٧٢	توضيح المتن
٧٧	الرّكن السادس: تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك
٧٧	موردا العمل بالاستصحاب الفقهقراي
٨٠	الرّكن السابع: فعليّة الشكّ واليقين
٨١	الثمرة التي ذكرها الشيخ وصاحب الكفاية
٨١	لا حكومة لقاعدة الفراغ على الاستصحاب بعد الصّلاة
٨٣	توضيح المتن
٨٩	المبحث الرابع: معنى حجّة الاستصحاب
٨٩	هذا في واقعه اعتراض ثالثٌ على التعريف
٩٠	جواب المصنّف عن هذا الاعتراض
٩٠	إمكان جعلِ الحجّة المذكورة هي بالمعنى اللغوي

الإشكال على ما ذكره المحقق الأصفهاني في مقام

- تصحيح وصف الاستصحاب بالحجّة ٩١
- الحيثية التي توّسل بها لذلك إحدى ثلاثة أمور ٩١
- ردّ المصنّف لهذا الكلام بجوابين ٩٢
- توضيح المتن ٩٣
- المبحث الخامس: حقيقة الاستصحاب ١٠١
- في كون الاستصحاب أصلاً أو أمانة ثلاثة أقوال ١٠١
- ثالثها: التفصيل بلحاظ مدرك الحجّة ١٠٢
- مبناه اختلاف ماهية الاستصحاب باختلاف مدركه ١٠٢
- ردّ المصنّف على هذا الكلام ١٠٣
- توضيح المتن ١٠٥
- المبحث السادس: الأقوال في الاستصحاب ١١١
- التفصيلات على ثلاثة أقسام باعتبار الجهة المنظورة ١١١
- نقل الشيخ الأعظم أحد عشر قولاً ١١١
- مختار المصنّف هو القول الأول المشهور ١١٢
- مختار الشيخ الأعظم هو القول التاسع ١١٦
- تفصيل الشيخ الأعظم بين الحكم الثابت بدليل شرعي والحكم الثابت بدليل عقلي ١١٩
- استحسان المصنّف لهذا التفصيل ١٢٠

١٢١	توضيح المتن
١٢٧	المبحث السابع: أدلة اعتبار الاستصحاب
١٢٧	الدليل الأول: بناء العقل
١٢٩	المنافشة في صغرى الدليل بوجهين
١٢٩	١ - ابتناؤه على أن الأخذ بالحالة السابقة أمرٌ تعبدي
١٣٠	٢ - التسليم ببناء العقل لكن في الجملة
١٣٠	الماقشة في كبرى الدليل بوجهين أيضاً
١٣١	أولهما: ما ذكره صاحب الكفاية ورد المصنّف له
١٣٤	ثانيهما: ثبوت الردع عن السيرة بطائفتين من الأدلة
١٣٥	١- الآيات والروايات الناهية عن الأخذ بغير العلم
	٢- ما يدلّ على البراءة عند الأصوليين (أي المجتهدين)
١٣٥	وما يدلّ على الاحتياط عند الأخباريين
١٣٦	الجواب عن هذا الوجه بجوابين
١٣٦	الأول: جواب مشترك بين الطائفتين
١٣٧	الثاني: خاصّ ناظرٌ إلى كلّ واحدة منهما
١٣٨	الجواب عن الطائفة الثانية يتضمن مناقشتين
١٤٠	توضيح المتن
١٥٥	الدليل الثاني: حكم العقل النظري
١٥٥	مفاد الدليل العقلي يشتمل على مقدمتين

- ١٥٥ ورود التمسك بالعقل في كلام الأصوليين
- ١٥٦ ذكر شاهدين لاعتقاده عند القدماء
- ١٥٧ مناقشة صاحب الكفاية في هذا الدليل
- ١٥٨ الوجه الأول: منع الملازمة العقلية المدعاة
- ١٥٨ الوجه الثاني: عدم حجية الظن الحاصل
- ١٦٠ توضيح المتن
- ١٦٧ الدليل الثالث: الإجماع
- ١٦٧ غرض الشيخ الأعظم من نقل الإجماع
- ١٦٨ رد الإجماع المذكور بثلاثة وجوه
- ١٦٩ توجيه جزم المصنف بوجود هذا الإجماع
- ١٧١ توضيح المتن
- ١٧٥ الدليل الرابع: الأخبار، وهي خمسة
- ١٧٥ الإشارة إلى مناقشتين في التمسك بالأخبار
- ١٧٦ أولاها: أنها أخبارٌ آحادٌ فلا تصلح للاستدلال
- ١٧٦ رد المصنف لهذا الاعتراض بجوابين
- ١٧٦ ثانيتهما: عدم خلوها من الخدش السندي أو الدلالي
- ١٧٧ توجيه بعض تلامذة الشيخ لكلامه
- ١٧٧ الخبر الأول: صحيحة زرارة الأولى
- ١٧٨ الإشكال في سندها بكونها مضمرة

- ردّ الإشكال المذكور بسلوك طريقين ١٧٨
- الطريق الثاني يشتمل على جوابين ١٧٨
- الصّحيحة تشتمل على سؤالين ١٧٩
- المتصوّر من السؤال الأول عدّة احتمالات ١٧٩
- المتصوّر من السؤال الثاني ثلاثة احتمالات ١٨١
- الاعتراض بعدم شمول الصّحيحة للشبهات الحُكْمِيّة ١٨٢
- بعض الكلام في قولهم: «(الموردُ لا يخصّص الوارد)» ١٨٣
- مختار المصنّف هو القول الثالث ١٨٣
- استدراك المصنّف على هذا الكلام ١٨٤
- توضيح المتن ١٨٥
- تقريب دلالة الصّحيحة على حجّية الاستصحاب ١٩٣
- في تحديد جزاء «(ولا فإنّه على يقينٍ ...)» وجوه ثلاثة ١٩٣
- ١- الجزاء محذوف قامت علّته مقامه ١٩٣
- مناقشة المصنّف لهذا الاحتمال ١٩٤
- ٢- الجزاء مذكور وهو «(فإنّه على يقينٍ ...)» ١٩٥
- هذا هو مختار المصنّف في المقام ١٩٥
- ٣- الجزاء هو «(ولا ينقضّ اليقين بالشكّ)» ١٩٦
- الصّحيحة تشتمل على صغرى وكبرى ١٩٦
- دخُل ودفعه بصيغة (إن قلت، قلت) ١٩٧

١٩٩	توضيح المتن
٢٠٣	الاعتراضات الواردة على الصّحيحة
٢٠٣	أولها: توقّف الاستدلال على كون اللام جنسيةً
٢٠٣	الجواب الأول: لزوم البناء على معنى غريب
٢٠٥	المذكور معنى جديد للعهد
٢٠٥	هذا الجواب غير مقبول عند المصنّف
٢٠٥	الجواب الثاني: ظهور اليقين في مطلق اليقين
	دَخَلَ ودَفَعَهُ حول كون قيد (من وضوئه) بمنزلة
٢٠٦	القدر المتيقّن التخاطبي
٢٠٧	الجواب الثالث: جعل (من وضوئه) متعلّقاً بكونٍ محذوفٍ
٢٠٧	ثانيها: الصّحيحة مرتبطة بقاعدة (المقتضي والمانع)
٢٠٨	جواب المصنّف عن هذا الاعتراض
٢٠٨	ثالثها: اختصاصها بمورد الشكّ في طروء الرّافع
٢١٠	توضيح المتن
٢٢١	الخبر الثاني: صحيحة زرارة الثانية
٢٢٢	لا مشكلة في سَنَدِهَا من ناحية الإضمار
٢٢٢	وصفها بالصّحة يعتمد على وثاقة ابراهيم بن هاشم
٢٢٣	محل الاستشهاد فيها سؤالان: الثالث والسادس
٢٢٣	الموضع الأول: الفَقْرَةُ الثالثة من الصّحيحة

- ٢٢٣ في المراد من لفظ (اليقين) احتمالان
- ٢٢٣ ١- اليقين بطهارة الثوب قبل ظنّ الإصابة
- ٢٢٤ ٢- اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر
- ٢٢٥ الموضوع الثاني: الفقرة السادسة من الصحيحة
- ٢٢٦ هذه الصحيحة أظهر من سابقتها لوجهين
- ٢٢٦ قيل بدلالة الفقرة الرابعة أيضاً على المطلوب
- ٢٢٧ رد الاستدلال بهذه الفقرة
- ٢٢٩ توضيح المثن
- ٢٣٧ الخبر الثالث: صحيحة زرارة الثالثة
- ٢٣٧ وصفها بالصحة بلحاظ أحد طريقي الكافي
- ٢٣٨ تقريب الاستدلال بها على حجة الاستصحاب
- ٢٣٩ اعتراض الشيخ الأعظم على الاستدلال
- ٢٣٩ في كيفية الإتيان بالركعة المضافة احتمالان
- ٢٣٩ الاحتمال الأول: الإتيان بها موصولةً بما قبلها
- ٢٣٩ لا يمكن القبول بهذا لعدة أسباب
- ٢٤٠ الاحتمال الثاني: الإتيان بها مفصولةً عما قبلها
- ٢٤٠ هذا هو الموافق لطريقة الإمامية
- ٢٤٢ جواب المصنّف عن هذا الاعتراض المتقدّم
- ٢٤٢ نقض اليقين بالشكّ يتم في ثلاث صور

- ذكر قريتين على كون الركعة المضافة مفصلة ٢٤٣
- لليقين الوارد في الصحيحة ثلاثة تفسيرات ٢٤٣
- تفسير الشيخ الأعظم لـ (اليقين) هو المراد في الفقرتين
- الرابعة والخامسة لشاهدين ٢٤٤
- توضيح المتن ٢٤٦
- الخبر الرابع: رواية محمد بن مسلم ٢٦١
- الموجود هنا روايتان لا رواية واحدة ٢٦١
- عدم تعبير المصنّف عنها بالصّحيحة أو المعتبرة ٢٦٢
- الاعتراض على الاستدلال بالرواية بدعوى قابليتها
- للدلالة على (قاعدة اليقين) أيضاً ٢٦٣
- بيان كلام المصنّف الذي ذكره في الهامش ٢٦٣
- الرواية في نهاية المطاف تامة الدلالة على حجّة الاستصحاب
- عند الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ٢٦٥
- بيان موقف المصنّف تجاه هذه الرواية ٢٦٥
- الاعتراض بلزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٦٦
- توضيح المتن ٢٦٨
- الخبر الخامس: مكاتبة القاساني أو خبر الصفار ٢٧٥
- بيان موضع الخدش في سند المكاتبة ٢٧٥
- محاولة الميرزا الاشتياني لرفع الخدش ٢٧٦

- استدلال الشيخ الأعظم بها على حجّية الاستصحاب ٢٧٦
- إيراد صاحب الكفاية على الاستدلال المذكور ٢٧٨
- ظاهر المصنّف القبول بهذا الاعتراض ٢٧٨
- توضيح المثّن ٢٨٠
- مدى دلالة الأخبار العامة على الحجّية ٢٨٥
- صحيحة عبد الله بن سنان (من الأخبار الخاصة) ٢٨٥
- هذه الصحيحة تنفع للاستئناس لا أزيد ٢٨٥
- إهمال صاحب الكفاية لصحيحة ابن سنان ٢٨٦
- اقتصار المصنّف على ذكر تفصيلين فقط ٢٨٧
- ١- التفصيل بين الشُّبهات الموضوعية والحُكْمية ٢٨٧
- بيان المراد من كلّ واحدة من الشُّبهتين ٢٨٧
- في جريان الاستصحاب في الشُّبهات الحُكْمية قولان ٢٨٨
- القول الأول: جريانه حتى في الشُّبهات الحُكْمية ٢٨٨
- القول الثاني: جريانه في خصوص الموضوعية ٢٨٨
- ملخص استدلال السيد الخوئي لهذا القول ٢٨٨
- للشكّ في الحكم الشرعي نحوان باعتبار كون متعلّق
- الشكّ هو بقاء الجعل أو بقاء المجعول ٢٨٩
- تمسّك الأخبارين بوجهين لمّدهام (القول الثاني) ٢٨٩
- الوجه الأول: قصور الأخبار عن الشمول للحُكْمية ٢٨٩

- للأصوليين طريقان في ردّ هذا الوجه ٢٩٠
- ١- إنكار كون القدر المتيقّن التخاطبي مانعاً من الإطلاق ٢٩٠
- ٢- عدم ورود بعضها في الشُّبهة الموضوعية ٢٩٠
- الوجه الثاني: الشُّبهة الحُكْمية موردٌ للتوقّف ٢٩١
- توضيح المتن ٢٩٣
- ٢- التفصيل بين الشكّ من جهة المقتضي (أي استعداده
- للبقاء) والشكّ من جهة الرّافع ٢٩٩
- توضيح المراد من هذا التفصيل ٣٠٠
- بيان المراد من لفظ (اليقين) ٣٠٠
- المراد منه هنا هو نفس الاقتضاء ٣٠١
- التمثيل له بخيار الغبن ٣٠١
- ضابطة الشكّ في المقتضي عند المحقق النائيني ٣٠١
- بيان المراد من لفظ (الرّافع) ٣٠٢
- للكشك في الرّافع خمسة أقسام ٣٠٣
- الأول: الشكّ في أصل وجود الرّافع ٣٠٣
- الثاني: الشكّ في رافعية الموجود ٣٠٤
- تندرج تحت هذا القسم ثلاثة أنحاء ٣٠٤
- ١- كون الشكّ من جهة تردد المتيقّن بين ما يرتفع
- بهذا الموجود وما لا يرتفع به ٣٠٤

- ٢- كون الشكّ في حكم الموجود ٣٠٤
- ٣- كون الشكّ في اندراج الموجود في الرّافع، وله موردان ٣٠٥
- المورد الأول: الاشتباه المصداقي ٣٠٥
- المورد الثاني: الاشتباه المفهومي ٣٠٥
- توضيح المتن ٣٠٦
- دلالة الأخبار على هذا التفصيل ٣١٥
- استظهار الشيخ الأعظم دلالتها عليه ٣١٥
- دوران المعنى المجازي للنقض بين اثنين ٣١٦
- الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو الثاني منها ٣١٦
- النكته في تقدّم إطلاق الفعل على إطلاق متعلّقه ٣١٦
- مناقشتان في كلام الشيخ الأعظم ٣١٨
- الأولى: مخالفة ما ذكره للمعنى اللغوي ٣١٨
- جواب المصنّف عن هذه المناقشة ٣١٨
- في نوع التقابل بين النّقص والإبرام قولان ٣١٩
- الثانية: توقّف الاستدلال على إسناد (النّقص) إلى (المتيقّن) ٣١٩
- عدم القبول بهذا السببين ٣٢٠
- ١- إمكان توفير الإبرام في نفس (اليقين) ٣٢٠
- ذكر شواهد على صلاحية (اليقين) لأنّ يسند إليه (النّقص) ٣٢٠
- ٢- الحاجة إلى ارتكاب عناية في لفظ (اليقين) ٣٢١

- لا مجال للعناية بنحو المجاز المفرد ولا مجاز الحذف ٣٢١
- توضيح المتن ٣٢٢
- بيان مختار المصنّف في المقام ٣٣٣
- الصحيح إسناد (النَّقْض) في أخبار الباب إلى (اليقين)
- بناء على تمامية ثلاث مقدمات ٣٣٣
- المقدّمة الأولى: نفس إسناده إليه في الأخبار ٣٣٣
- هناك عدّة شواهد تساعد على هذا ٣٣٣
- إرادة (المتيقّن) من (اليقين) مخالفة للظّاهر ٣٣٤
- المقدّمة الثانية: عدم كون النهي عن نقض اليقين حقيقياً ٣٣٤
- تعيّن كون المراد النهي بحسب البناء والعمل ٣٣٥
- في التخريج الفني لاستفادة (لزوم الأخذ بأحكام المتيقّن)
- من الأخبار أربعة وجوه ٣٣٦
- ١- إرادة (المتيقّن) بنحو المجاز في الكلمة ٣٣٦
- ٢- إرادته بنحو المجاز في الإعراب ٣٣٦
- ٣- إرادته منه بنحو المجاز في الإسناد ٣٣٧
- ٤- إرادة النهي عن نقض أحكام المتيقّن ٣٣٧
- انحصار المفاضلة بين الوجهين الأخيرين ٣٣٨
- ذكر شاهدين لترجيح الوجه الرابع ٣٣٨
- المقدّمة الثالثة: في النّقْض المسند إلى (اليقين) قولان ٣٣٩

٣٣٩	الأول: أن النقص مرتبط بمقام العمل
٣٣٩	الثاني: أن النقص المذكور حقيقي
٣٤٠	دخل ودفعه حول ارتكاب الكناية في المقام
٣٤١	النتيجة المترتبة على المقدمات الثلاثة
٣٤٢	الفارق بين مختار المصنف ومختار الشيخ الأعظم
٣٤٣	الخلاصة
٣٤٤	توضيح المتن
٣٦١	تنبيهات الاستصحاب
٣٦٣	اقتصار المصنف على تنبيهين فقط
٣٦٣	التنبيه الأول: استصحاب الكلي
٣٦٤	بيان المراد من استصحاب الكلي
٣٦٤	تطبيقه على استصحاب الحدّث الكلي
٣٦٤	المقام الأول: استصحاب الكلي من القسم الأول
٣٦٥	لا خلاف في جريان الاستصحاب في الكلي وفرده
٣٦٥	الإشارة إلى إشكال صاحب الكفاية
٣٦٧	توضيح المتن
٣٧٣	المقام الثاني: استصحاب الكلي من القسم الثاني
٣٧٣	تطبيقه على مثال الشك في الحدّث

- المشهور جريان الاستصحاب في الكلي ٣٧٣
- الصحيح عدم جريان الاستصحاب في الفرد ٣٧٤
- اعتراضان على استصحاب الكلي ٣٧٤
- أولهما: عدم توفر ركن (الشك في البقاء) ٣٧٤
- جواب الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية عنه ٣٧٥
- ثانيهما: أن الاستصحاب المذكور مسيبي ٣٧٦
- بيان الفرق بين الأصل السبيي والأصل المسيبي ٣٧٦
- تقرير الاعتراض المذكور ٣٧٧
- جواب الشيخ الأعظم عن الاعتراض ٣٧٨
- كلام المصنّف أقرب إلى جواب صاحب الكفاية ٣٧٩
- توضيح المتن ٣٨٠
- المقام الثالث: استصحاب الكلي من القسم الثالث ٣٩١
- لهذا القسم نحوان رئيسان ٣٩١
- النحو الأول: احتمال حدوث الفرد الثاني مقارناً لوجود الأول ٣٩١
- النحو الثاني: احتمال حدوث الثاني مقارناً لارتفاع الأول ٣٩١
- لنحو الثاني قسمان ٣٩١
- أولهما: نشوء الشك عن تبدل الفرد الأول بفرد ثانٍ ٣٩١
- ثانيهما: احتمال حدوث فردٍ آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأول ٣٩٢
- الأحسن جعلُ هذا القسم على ثلاثة أنحاء ٣٩٢

٣٩٢	 في جريان الاستصحاب وعدمه ثلاثة أقوال
٣٩٢	 القول الأول: جريان الاستصحاب مطلقاً
٣٩٣	 ذكر طريقين لإثبات هذا القول
٣٩٣	 ١- الاكتفاء بالوحدة النوعية في المتيقن والمشكوك
٣٩٤	 المناقشة في تمامية هذا الطريق بوجهين
٣٩٤	 ٢- البناء على اشتراط الوحدة الخارجية
٣٩٤	 الخلاف في حقيقة النسبة بين الكلّي وأفراده
٣٩٥	 القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب مطلقاً
٣٩٦	 القول الثالث: التفصيل بين النحوين الرئيسين
٣٩٧	 توضيح هذا القول
٣٩٨	 تنبيه حول النحو الثالث لاستصحاب الكلّي من هذا القسم
٣٩٩	 بناء صاحب الكفاية على جريان الاستصحاب فيه
٤٠٠	 توضيح المتن
٤٠٩	 التنبيه الثاني: الشبهة العبائية
٤٠٩	 تقرير الإشكال الذي ذكره السيد اسماعيل الصدر
٤١٠	 ردّ الشبهة المذكورة بجوابين
	أولهما: أن استصحاب النجاسة المذكور في الشبهة أجنبيٌّ
٤١٠	 عن استصحاب الكلّي من القسم الثاني

ثانيهما: ما يبتني على تنقيح ضابط كل من استصحاب الكليّ

- من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردّد ٤١١
- الأساس تحديد الأثر المراد ترتيبه على الاستصحاب، وفيه
- احتمالان: أثر الكليّ وأثر الفرد ٤١١
- المثال المذكور في الشبهة من استصحاب الفرد المردّد ٤١٢
- وجهان لعدم جريان استصحاب الفرد المردّد ٤١٢
- ١- عدم توفر ركن (الشك في البقاء) ٤١٢
- ٢- عدم توفر ركن (اليقين بالحدوث) ٤١٣
- الاستصحاب المدعى يدور بين اثنين ٤١٤
- تعليق على ما ذكره السيد الفقيه اليزدي ٤١٥
- توضيح المتن ٤١٧
- أهم المصادر والمراجع ٤٢٩
- فهرس الموضوعات التفصيلي ٤٥١
- فهرس الفهارس ٤٧١

فهرس الفهارس

فهرس محتويات الجزء الأول

٢١	تعريف علم الأصول وموضوعه وفائده
٦٥	المقدمة، وفيها أربعة عشر مبحثاً
٦٥	المبحث الأول: حقيقة الوضع
٧٣	المبحث الثاني: تحديد الواضع
٧٩	المبحث الثالث: تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني
٨٥	المبحث الرابع: أقسام الوضع
٩٥	المبحث الخامس: استحالة القسم الرابع
١٠٣	المبحث السادس: وقوع القسم الثالث وتحقيق المعنى الحرفي
١٤١	المبحث السابع: المجاز بالطَّبع أو بالوضع
١٤٧	المبحث الثامن: تبعية الدلالة للإرادة
١٦١	المبحث التاسع: تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي
١٦٧	المبحث العاشر: وضع المركَّبات
١٧٣	المبحث الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز
٢٠٧	المبحث الثاني عشر: الأصول اللفظية
٢٣١	المبحث الثالث عشر: الترادف والاشتراك
٢٣٩	استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى
٢٥١	التنبيه الأول: نفي الخصوصية للمشارك

٢٥٢	التنبيه الثاني: مناقشة قول المعالم
٢٦٣	المبحث الرابع عشر: الحقيقة الشرعية
٢٧٧	الصحيح والأعم
٣٠٥	التنبيه الأول: جريان النزاع في المعاملات
٣١٣	التنبيه الثاني: ثمرة النزاع في المعاملات
٣١٩	المقصد الأول: مباحث الألفاظ
٣٢٥	الباب الأول: المشتق
٣٧٥	الباب الثاني: الأوامر
٣٧٧	المبحث الأول: مادة (الأمر)
٣٧٧	المسألة الأولى: مفاد كلمة (الأمر)
٣٨٧	المسألة الثانية: اعتبار العلو في الأمر
٣٩٣	المسألة الثالثة: دلالة لفظ (الأمر) على الوجوب
٤٠١	المبحث الثاني: صيغة (الأمر)
٤٠١	المسألة الأولى: معنى صيغة (الأمر)
٤١١	المسألة الثانية: ظهور الصيغة في الوجوب
٤٢١	التنبيه الأول: ظهور الجملة الخبرية في الوجوب
٤٢٩	التنبيه الثاني: ظهور صيغة (الأمر) بعد الحظر
٤٣٩	المسألة الثالثة: التعبد والتوصلي

فهرس محتويات الجزء الثاني

المسألة الرابعة: دوران الواجب بين العيني والكفائي	٧
المسألة الخامسة: دوران الواجب بين التعيني والتخييري	٩
المسألة السادسة: دوران الواجب بين النَّفسي والغيري	١٢
المسألة السَّابعة: دلالة الصَّيْغة على القُور والتراخي	٢١
المسألة الثامنة: دلالة الصَّيْغة على المَرَّة والتكرار	٣٥
المسألة التاسعة: دلالة نَسْخ الوجوب على الجواز	٤٧
المسألة العاشرة: الأمر بشيء مَرَّتَيْن	٥٧
المسألة الحادية عشرة: الأمر بالأمر بفعل	٦٧
الخاتمة في تقسيات الواجب	٧٧
التقسيم الأول: المطلق والمشروط	٧٧
التقسيم الثاني: المعلق والمنجَز	٨٥
التقسيم الثالث: الأصلي والتَّبْعِي	٩٥
التقسيم الرابع: التخييري والتعيني	١٠١
التقسيم الخامس: العيني والكفائي	١١٧
التقسيم السادس: الموسَّع والمضيق	١٢٩
تبعية القضاء للأداء	١٤٣
الباب الثالث: النواهي	١٥٩

المسألة الأولى: مفاد مادة (النهي)	١٦١
المسألة الثانية: مفاد صيغة (النهي)	١٦٧
المسألة الثالثة: ظهور صيغة (النهي) في التحريم	١٧٣
المسألة الرابعة: تحديد المطلوب في النهي	١٧٩
المسألة الخامسة: دلالة صيغة (النهي) على الدوام والتكرار	١٨٧
الباب الرابع: المفاهيم	١٩٥
المورد الأول: مفهوم الشرط	٢٢٥
تعدد الشرط واتحاد الجزاء	٢٦١
التنبيه الأول: تداخل المسيئات	٢٨٥
التنبيه الثاني: الأصل العملي في المسألتين	٢٩٣
المورد الثاني: مفهوم الوصف	٢٩٩
المورد الثالث: مفهوم الغاية	٣٣٥
المورد الرابع: مفهوم الحظر	٣٥٧
المورد الخامس: مفهوم العدد	٣٨٩
المورد السادس: مفهوم اللقب	٣٩٧
خاتمة: في الاقتضاء والتنبيه والإشارة	٤٠٥
الباب الخامس: العام والخاص	٤٤١
الفصل الأول: أدوات العموم	٤٥٩

فهرس محتويات الجزء الثالث

٧	الفصل الثاني: المخصّص متصل ومنفصل
٢٣	الفصل الثالث: استعمال العامّ في المخصّص
٣٧	الفصل الرابع: حجّة العامّ المخصّص في الباقي
٥١	الفصل الخامس: سريان إجمال الخاصّ إلى العامّ
٥٥	المقام الأول: الشُّبهة المفهومية
٧٧	المقام الثاني: الشُّبهة المصدّاقية
١١١	الفصل السادس: العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
١٢٣	الفصل السابع: تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ
١٣٧	الفصل الثامن: تعقّب الاستثناء لجُمْل متعدّدة
١٤٩	الفصل التاسع: تخصّيص العامّ بالمفهوم
١٥٩	الفصل العاشر: تخصّيص العامّ القرآني بخبر الواحد
١٧٣	الفصل الحادي عشر: الدّوران بين التخصّيص والنّسخ
٢٠٧	الباب السادس: المطلق والمقيّد
٢٠٩	المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد
٢٢١	المسألة الثانية: التلازم بين الإطلاق والتقييد
٢٢٢	المسألة الثالثة: شمول الإطلاق للجُمْل
٢٢٩	المسألة الرابعة: استفادة الإطلاق من اسم الجنس

٣٣٥	الأمر الأول: اعتبارات الماهية
٢٥١	الأمر الثاني: اعتبارات الماهية حال الحكم عليها
٢٦٩	الأمر الثالث: الأقوال في المسألة
٢٨٥	المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة
٣٠٣	التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب
٣١٩	التنبيه الثاني: الانصراف
٣٢٩	المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان
٣٤٥	الباب السابع: المُجَمَّل والميَّيَّن
٣٤٧	المسألة الأولى: معنى المُجَمَّل والميَّيَّن
٣٦٥	المسألة الثانية: مواضع يُحتمَل إجمالها
٣٨٣	تحقيق مفاد (لا) النافية للجنس
٣٩٧	المَقْصَد الثاني، الملازمات العقلية
٤٢٣	الباب الأول: المستقلات العقلية
٤٣٧	المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان
٤٤٩	الأمر الأول: معنى الحُسْن والقُبْح وتصويرُ النزاع فيهما
٤٦٥	الأمر الثاني: واقعية الحُسْن والقُبْح وتحقيقُ رأي الأشاعرة

فهرس محتويات الجزء الرابع

٧	الأمر الثالث: العقل العملي والعقل النظري
١٥	الأمر الرابع: أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقُبْح
٣٥	الأمر الخامس: أقسام الفعل باعتبار الحُسن والقُبْح
٤٥	الأمر السادس: أدلة الطرفين
٧١	المبحث الثاني: إدراك العقل للحُسن والقُبْح
٧٩	المبحث الثالث: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٨٠	الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع
٨٦	الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع
١١٩	الباب الثاني : غير المستقلات العقلية
١٢٥	المسألة الأولى: الإجزاء
١٤١	المقام الأول: الإجزاء في الأمر الاضطرابي
١٥٩	المقام الثاني: الإجزاء في الأمر الظاهري
١٦٧	المسألة الأولى: إجزاء الأمانة مع انكشاف خطئها يقيناً
١٨٩	المسألة الثانية: إجزاء الأصول مع انكشاف خطئها يقيناً
٢٠٣	المسألة الثالثة: الإجزاء مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة
٢٢١	تبدّل القطع
٢٢٥	المسألة الثانية: مقدّمة الواجب

٢٢٧	الجهة الأولى: تحرير محل النزاع
٢٢٨	الجهة الثانية: نوع مسألة مقدّمة الواجب
٢٣٩	الجهة الثالثة: ثمره النزاع
٢٤١	لمسألة (مقدّمة الواجب) تسعة تمهيدات
٢٤٧	التمهيد الأول: الواجب نفسي وغيري
٢٥٥	التمهيد الثاني: معنى (التبعية) في الوجوب الغيري
٢٧٣	التمهيد الثالث: خصائص الوجوب الغيري
٢٩١	التمهيد الرابع: تقسيم المقدّمة إلى وجودية ووجوبية
٣٠١	التمهيد الخامس: تقسيم المقدّمة إلى داخلية وخارجية
٣١٣	التمهيد السادس: الشرط الشرعي
٣٣١	التمهيد السابع: الشرط المتأخّر
٣٤٧	التمهيد الثامن: المقدّمات المفوّتة
٣٨٥	التمهيد التاسع: المقدّمات العبادية
٤١٩	الأقوال في مسألة مقدّمة الواجب
٤٣٧	المسألة الثالثة: مسألة الضدّ
٤٥١	الباب الأول: الضدّ العامّ
٤٦٧	الباب الثاني: الضدّ الخاصّ
٤٦٨	المسلك الأول: التلازم
٤٧٩	المسلك الثاني: المقدّمية

فهرس محتويات الجزء الخامس

٧	ثمرة مسألة الضدّ
١٧	المناقشة في تمامية ثمرة الضدّ
٤٩	مسألة الترتّب
٧١	المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي، وفيها تسعة مباحث
٧٣	المبحث الأول: تحرير محلّ النزاع
١٠٣	المبحث الثاني: تحديد نوع المسألة
	المبحث الثالث: كلام الكفاية في الفرق بين (مسألة الاجتماع)
١١٣	و(مسألة دلالة النهي على الفساد)
١١٩	المبحث الرابع: إضافة قيد (المندوحة)
	المبحث الخامس: التفريق بين مسألة الاجتماع وبين كلّ من
١٢٧	باب التعارض وباب التزاحم
١٥٩	المبحث السادس: الحقّ في المسألة
١٩٣	المبحث السابع: تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون
٢٠٧	المبحث الثامن: ثمرة مسألة الاجتماع
٢٢٥	المبحث التاسع: اجتماع الأمر والنهي مع الاضطرار
٢٣٧	الناحية الأولى: الحكم التكليفي للتصرّف الخرجي
٢٧٥	الناحية الثانية: الحكم الوضعي للأعمال العبادية الخرجية

٢٨٧	المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد
٢٨٩	تحرير محلّ النزاع
٣١١	المبحث الأول: النهي عن العبادة
٣٤١	المبحث الثاني: النهي عن المعاملة
٣٥٥	المَقْصَد الثالث: مباحث الحجّة
٣٥٥	لمقدمة هذا المَقْصَد خمسة عشر مبحثاً
٣٦٧	المبحث الأول: موضوع المَقْصَد الثالث
٣٨١	المبحث الثاني: معنى (الحجّة)
٣٩٥	المبحث الثالث: مدلول كلمة (الأمانة)
٤٠٣	المبحث الرابع: الظنّ النوعي والظنّ الشخصي
٤٠٧	المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي
٤١٧	المبحث السادس: المناط في إثبات حجّة الأمانة
٤٤١	المبحث السابع: حجّة العلم ذاتية

فهرس محتويات الجزء السادس

٧	المبحث الثامن: موطن حجّة الأمارات
٢٣	المبحث التاسع: الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق
٢٩	المبحث العاشر: دليل الانسداد
٤٣	المبحث الحادي عشر: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل
٧٣	المبحث الثاني عشر: تصحيح بجعل الأمانة
٨٩	المبحث الثالث عشر: المجعل في باب الأمارات
١٠٩	المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية
١٢٧	المبحث الخامس عشر: حقيقة الحجّة
١٤٩	الباب الأول: الكتاب العزيز
١٦٣	نسخ الكتاب العزيز
١٧٥	إمكان نسخ القرآن الكريم
١٧٥	الشُّبهات المثارة حول النسخ
١٩٧	وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ
٢٠٧	الباب الثاني: السنّة
٢٢٥	المبحث الأول: دلالة فعل المعصوم
٢٥٧	المبحث الثاني: دليلة تقرير المعصوم
٢٦٣	المبحث الثالث: الخبر المتواتر

- المبحث الرابع: خبر الواحد ٢٧٥
- في الخبر مسلكان رئيسان بناءً على الانفتاح ٢٧٧
- دلالة الكتاب العزيز على حجّية خبر الواحد ٢٩٣
- الاستدلال بآية النبأ على حجّية الخبر ٢٩٤
- الاستدلال بآية التّفَرُّ على حجّية الخبر ٣١٧
- الاستدلال بآية حُرْمَةِ الكتّان على حجّية الخبر ٣٤٩
- الاستدلال بالسنة على حجّية خبر الواحد ٣٥٧
- الاستدلال بالإجماع على حجّية خبر الواحد ٣٧٣
- الاستدلال ببناء العقلاء على حجّية الخبر ٤٠٣
- الباب الثالث: الإجماع ٤٢٣
- السؤال الأول: منشأ القول بحجية الإجماع ٤٣٥
- استدلّاهم بالكتاب لإثبات حجّية الإجماع ٤٣٨
- تمسّكهم بالسنة النبوية لإثبات الحجّية ٤٤٠
- تمسّكهم بالعقل لإثبات حجّية الإجماع ٤٤٤
- السؤال الثاني: النصاب المعترّ في الإجماع ٤٦٣

فهرس محتويات الجزء السابع

٧	الإجماع عند الإمامية
١٩	الطّرق المعروفة لاستكشاف قول المعصوم خمسة
٧١	الإجماع المنقول
١١١	الباب الرابع: الدليل العقلي
	تصنيف قدماء الأصوليين إلى ثلاثة اتجاهات من ناحية كيفية
١١٤	تعاملهم مع (دليل العقل)
١٣٧	بيان المراد من حكم العقل
١٥٩	منشأ حجّة العقل
١٨٩	الباب الخامس: حجّة الظواهر
١٩١	تمهيدات خمسة لباب الظواهر
٢٠٣	المبحث الأول: طرق إثبات الظواهر
٢١٣	المبحث الثاني: حجّة قول اللغوي
٢٣٥	المبحث الثالث: الظهور التصوّري والتصديقي
٢٤٧	المبحث الرابع: وجه حجّة الظهور
٢٥٠	وقوع المناقشة في كلتا المقدمتين في خمسة أبحاث
٢٥٠	البحث الأول: اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق
٢٦٧	البحث الثاني: اشتراط عدم الظنّ الفعلي بالخلاف

٢٧٥	البحث الثالث: اعتبار جريان أصالة الحقيقة
٢٩١	البحث الرابع: نفي الحجية عن غير المقصودين بالإفهام
٣١٣	البحث الخامس: إنكار الأخباريين لحجية ظواهر الكتاب
٣٤٥	الباب الرابع: الشهرة
٣٤٩	للشهرة في الأصول ثلاثة أقسام معروفة
٣٦٣	أدلة حجية الشهرة الفتوائية ثلاثة
٣٨٩	الباب السابع: السيرة
٣٩٢	للسيرة قسمان معروفان: عقلائية ومتشرعية
٣٩٣	المقام الأول: السيرة العقلائية
٤٠٧	المقام الثاني: سيرة المتشرعة
٤٢١	المقام الثالث: مقدار ما يثبت بالسيرة
٤٢٩	الباب الثامن: القياس، وفيه أربعة مباحث رئيسة
٤٤١	المبحث الأول: تعريف القياس
٤٤٤	المبحث الثاني: أركان القياس الأربعة
٤٥٣	المبحث الثالث: نفي حجية القياس

فهرس محتويات الجزء الثامن

٧	المرحلة الثاني: قيام دليل قطعي على الحجية
٨	المقام الأول: الاستدلال بالكتاب العزيز
٢٣	المقام الثاني: الاستدلال بالسنة النبوية
٣٧	المقام الثالث: الاستدلال بالإجماع
٥٧	المقام الرابع: الاستدلال بالعقل
٦٥	المبحث الرابع: القياس منصوص العلة
٧٣	قياس الأولوية
٩٣	تنبيه: الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع
١٠٩	الباب التاسع: التعادل والتراجع
١١٩	مقدمة الباب تشتمل على سبعة أمور
١١٩	الأمر الأول: حقيقة التعارض
١٢٥	الأمر الثاني: شروط التعارض
١٤٣	الأمر الثالث: التفريق بين التزاحم والتعارض
١٥٣	الأمر الرابع: تعادل وتراجع المتزاحمين
١٨٥	الأمر الخامس: الحكومة والورود
٢٢١	الأمر السادس: القاعدة الأولية للمتعارضين
٢٤٣	الأمر السابع: قاعدة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)

- الأمر الرئيس الأول: الجَمْع العُرْفِي ٢٧٩
- أربعة موارد متفق عليها للجَمْع العُرْفِي ٢٨٠
- ثلاثة موارد خلافية للجَمْع العُرْفِي ٢٨٧
- الأمر الرئيس الثاني: القاعدة الثانوية للمتعارضين ٣٠١
- استعراض الأخبار العلاجية ٣١٩
- مختار المصنّف في القاعدة الثانوية ٣٤٧
- الأمر الرئيس الثالث: المرجّحات ٣٦٧
- المقام الأول: المرجّحات المنصوصة ٣٦٨
- الصَّنْف الأول: الترجيح بالأحدثية ٣٦٨
- الصَّنْف الثاني: الترجيح بصفات الراوي ٣٧٧
- الصَّنْف الثالث: الترجيح بالشّهرة ٣٩٣
- الصَّنْف الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب العزيز ٤٠٧
- الصَّنْف الخامس: الترجيح بمخالفة العامة ٤١٥
- المقام الثاني: المفاضلة بين المرجّحات ٤٢٣
- الترتيب بين المرجّحات ٤٢٩
- المقام الثالث: التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ٤٥٥
- مختار المصنّف وجوب التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ٤٦١