

# الرسائل

تتمثل على مباحث

الناصر والاشعيا، والتعاول والبرج، والاجتهاد، والتعليق، وما

تأليف

العلامة الأكبر والأستاذ الأجل العلامة الشيخ محمد باقر

ميرزا محمد باقر الخليلي أفاض الله عليه من العلم والحكمة

العلمية والدينية والظلمة العتبات

مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان

قم - تلفن ۲۵۲۱۲





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 017529627

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.*

ILS 10-39-03

2003-09-15

DUE JUN 15, 1995

JUN 15 2001

JUN 15 2001

DUE JUN 15, 1994

JUN 15 2001

JUN 15 2002

DUE JUN 15 1993



# السَّائِلُ

تشمّل على مباحث

الناصر، والاستخفاف، والتعادل والبرج، والاجتهاد، والتقليد، والتقية

تأليف

الاستاذ الاعظم ميرزا محمد باقر الخليلي

الاستاذ الاعظم الحاج آقا فرج الله الخليلي الموسوي

اذا امر الله بامر فادانه

مع نذير الانجيلي الطهراني

ربيع الاول 1385

مؤسسة اسماعيليان

للطباعة والنشر والتوزيع

(Arab)

KBL

.K56

## يابقية الله

كيف نرفع الشكوى اليك وانت اعلم بهامنا .  
وكيف نتحدث اليك عن الحوادث النازلة بالاسلام والمسلمين  
من اعدائهما المبعوثين الى زوالهما وانت واقف على جملها  
وتفاصيلها فليس من بد ان نرفع شكوانا الى من به تغير الحال الى  
احسن مال وننتزع اليه بتعجيل ظهورك وقرب فرجك .  
اللهم انا نشكو اليك فقد نبينا ، وغيبة ولينا وكثرة عدونا وقلّة  
اعدنا ، وشدة الفتن بنا ، وتظاهر الزمان علينا ، فصل على محمد  
 وآله ، واعنا على ذلك بفتح منك تعجله ، وبضر تكشفه ونصر  
تعزه ؛ وسلطان حق تظهره .

( م - ط )



## مقدمة

### بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نحمدك حمداً يكون وسيلة اليك ، و ذخيرة ليوم العرض بين يديك ،  
 ونشكرك على ما انعمت من نعمك ووهبت النوافل من كرمك ، ونسألك ان تصلى وتسلم  
 على رسلك وانبيائك ، سيما نبي الرحمة ومعلم الكتاب والحكمة ، وعلى اهل بيته  
 الاطهار ما تعاقب الليل والنهار ، ونسئلك منك الهداية الى قوانين معالم الاسلام ،  
 والارشاد الى اصول ضوابط الاحكام ، والتوفيق لتهديب السرعن الاوهام ، ما طلع  
 النجم في الظلام .

و بعد فان النواميس الالهية من اطوار حضرة السبحان تقدست عن ان يحيط بها  
 بيان او يكتنفها عقل الانسان ، وانما الاعلام بذلوا وجهودهم لكشف الظلام عما يحتاج اليه  
 الانام المقطوعون عن الامام عليه السلام ، فذلوا الصعاب وفتحوا الابواب بافكارهم القيمة ولكن  
 الاسرار لم تزل محتجبة تحت الاستار فان دقائق الشريعة لا تكون شريعة لكل وارادوا انما  
 يرد عليها واحد بعد واحد ، وانى وان لم استطع ان ابين لك حق المقال ولكن بالفت  
 فيه باختصار معتصماً بحبل الاعتذار ، وفي طليعة هؤلاء الاعلام سماحة العلامة الاكبر  
 سيدنا الاستاذ الاعظم ، زعيم الحوزة العلمية ، المرجع الدينى الاعلى ، الاية العظمى  
**الحاج آقا روح الله الموسوى الخمينى** ، ادام الله ايام افادته .

ايها القارئ العزيز - عصرنا هذا عصر التقارير لان ما هو المعمول بين رواد العلم  
 والفضيلة فى الدراسات العالية فى هذا العصر تحرير - ما يستفيدون من الاساتذة  
 ونشره ليصير نفعه عاماً ويسمى ذلك بالتقارير - هذه سيرة جيدة الا انه قد يتفق لبعض  
 المقررين الاجمال فى التحرير والاختلاف فى التعبير وهما يورثان الاشكال على  
 الاعلام ، ولعل بعض الاشكالات التى اوردها الاساتذة عليهم منشأها ذلك لانه كثيراً ما يقرع

اسماعنا من الاساتذ بعد الايراد على مقالة بعض الاعاظم : «لعل هذا سهو من قلم المقرر» .  
 لاجل ذلك استدعيت من الاستاذ ان يجيز لنشر ما حرره بقلمه الشريف في بعض  
 المباحث الاصولية والفقهية صوتاً لهما (على) ان اكل الفاكهة من الشجر المثمر اطيب  
 وشرب الماء من الشريعة اهنأ - فاجاز دام ظله .

ثم ان هذا السفر القيم يشتمل على رسائل خمس ودونك بيان موضوعاتها :

١- رسالة في قاعدة الاضرار .

٢- « الاستصحاب - وفي آخرها ( قاعدة اليد - التجاوز والفراغ - اصالة

الصحة - قاعدة القرعة )

٣- « التعادل والترجيح

٤- « الاجتهاد والتقليد .

٥- « النقية .

مع استجازة منه دام ظله سميت كتابه هذا بـ « الرسائل » واشرت في ذيل صحائفه

الى امور لا تخلو من الفائدة .

شكراً لك يا واهب التوفيق مزيد الشكر حيث وفقنتني لتصحيح هذا الكتاب مرة  
 اخرى بعد ما صححته في سالف الزمان و نهياً للطبع ولكن الحوادث المؤلمة صارت  
 موجبة لتأخير طبعه وقد جرى على المسلمين مثل ما جرى على اخوانهم في القرون  
 الماضية بل اعظم منها و نارت العواصف المسمومة وصارت الايام ليالي وقد حال ....  
 بيننا وبين زعيمنا الروحاني كالغيوم المتلبدة الخائلة بين الشمس وما استنار بنوره كم  
 من عيون سهرت الليالي في طلبه ، وكم من سوادعيون ابيضت في انتظار قدومه والله در  
 من قال : «لكل شيء آفة وللعلم آفات» .

إقتصر كلامي هنا ملتصقاً من الفضلاء الكرام ان يمنوا على بالصفح عما يرونه من

الزلل وان يدعوني بالخير في مظان الاجابة واجرد ذلك على الله وعليه قصداً السبيل وهو



رسالة

في قاعدة لا ضرر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله  
الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين  
وبعد فيقول العبد المقتاق الى ربه روح الله ابن المرحوم السيد مصطفى الموسوي  
الخميني تزيل قم حرم اهل البيت : اني لما انتهيت في الدورة الاصولية الى ماجرى على  
قلم المحقق الخراساني قدس سره استجراراً واستطراداً في قاعدة نفى الضرر والضرار تبعاً  
لشيخه العلامة الانصاري رحمة الله عليه ، احببت ان افرد رسالة مستقلة فيها ، مفرزة  
عن تعليقتي على الكفاية ، لطول المباحث المتعلقة بها وخروج استيفاء البحث عن جميعها  
عن طور التعليقة ورسم التحشية ؛ فحررت مبانيتها ومطالبها حسب ما ادى اليه نظري القاصر  
ورتبته على مقدمة و فصول وتنبهات .

### في نقل الاحاديث

المقدمة في ذكر الاحاديث المربوبة بالمقام وهي كثيرة :  
منها ما رواه في الكافي (١) عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن  
ايه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : ان سمرة بن جندب كان له عنق (٢)  
في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ،  
ولا يستازن ؛ فكلمه الانصاري ان يستازن اذ اجاء ، فابى سمرة فلما تآبى جاء الانصاري الى

(١) كتاب المعيشة - باب الضرار - الرواية - ٢

(٢) العنق كفلس - النخلة بحملها -

رسول الله ﷺ فشكا اليه وخبره الخبر ، فارسل اليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الانصاري و ماشكا و قال اذا ( انخل ) اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع فقال لك بهاعذق يمدك في الجنة فأبى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصاري : اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار .  
قال في الوسائل (١) ورواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله .

و عن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زرارة (٢) عن ابي جعفر عليه السلام قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار ، فكان يجيىء و يدخل الي عذقه بغير اذن من الانصاري . فقال الانصاري : يا سمرة لاتزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال : لا استأذن في طريق وهو طريقى الي عذقي ، قال فشكا الانصاري الى رسول الله ﷺ فارسل اليه رسول الله ﷺ . فاتاه فقال له : ان فلاناً قد شكك و زعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال : يا رسول الله ﷺ استأذن في طريقى الي عذقي ؟ فقال له رسول الله ﷺ : خل عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا فقال : لا قال : فلك اثنان قال : لا اريد فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة اعذاق فقال : لا ، قال فلك عشرة في مكان كذا و كذا ، فابى فقال : خل عنه و لك مكانه عذق في الجنة قال : لا اريد ، فقال له رسول الله ﷺ : انك رجل مضار و لا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال : ثم امر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها اليه و قال له رسول الله ﷺ : انطلق فاغرسها حيث شئت .

و منها ما في الوسائل (٣) عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن الحسن بن

(١) كتاب احياء الموات - الباب ١٢ -

(٢) الكافي - كتاب المعيشة - باب الضرر - الرواية ٨ -

(٣) كتاب احياء الموات - الباب ١٢ -

زياد الصيقل (١) عن ابي عبيدة الحذاء (٢) قال قال ابو جعفر: كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بنى فلان فكان اذا جاء السى نخلته ينظر الى شيء من اهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل الى رسول الله فشكاه فقال: يا رسول الله ان سمرة يدخل على بغير اذنى فلو ارسلت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذاهلى خدرها منه، فارسل اليه رسول الله فدعاه فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير اذنى فترى من اهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله: يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال لك ثلاثة قال: لا، قال: ما اراك يا سمرة الامضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه.

ومنها ما فى الكافي (٣) عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال (٤) عن عقبة بن خالد (٥) عن ابي عبد الله قال قضى رسول الله بين اهل المدينة فى مشارب

(١) يقال: انه كثير الرواية ولم يذكر له مدح ولا ذم -

(٢) هذا الرجل زياد بن عيسى وهوثقة -

(٣) كتاب المعيشة - باب الضرار - الرواية ٦ -

(٤) لم اظفر على رواية ذكر فى طريقها بن هلال الا قليلا ولا ذكر له فى رجال النجاشى

مستقلا بل ذكره فى ترجمة محمد بن عبد الله الهاشمى، ولم اظفر على مدح فيه غير ان عظمة محمد بن الحسين الذى يروى عنه يمكن ان يورث حسن الظن به ومع ذلك الرجل مجهول الحال (٥) قال فى نقد الرجال: عقبة بن خالد كوفى «ق» له كتاب روى عنه على بن عقبة بن خالد

(جش) وقال الكشى: حدثنى محمد بن مسعود قال حدثنى عبد الله بن محمد عن الوشاء قال حدثنا على بن عقبة عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: ان لنا خادما لا تعرف ما نحن عليه واذا اذنت ذنبا وارادت ان تحلف بيمينى قالت: لا وحق الذى اذا ذكرتموه بكيتم قال فقال: رحمكم الله من اهل البيت (انتهى).

وروى فى الكافي فى الباب السادس من ابواب الزكوة عن العدة عن سهل بن زياد عن

احمد بن الحسن بن على عن ابيه عن عقبة بن خالد قال: دخلت انا والمعلى وعثمان بن عيران

النخل انه لا يمنع نفع الشيء (١) وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء لا يمنع به فضل كلاء وقال لأضرار ولاضرار (٢) .

ومنها ما فى الوسائل (٣) عن محمد بن يعقوب بالسند المتقدم عن ابي عبدالله قال قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن وقال : لأضرار ولاضرار ، وقال : اذا ارفت الأرف (٤) وحدت الحدود فلا شفعة ؛ قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله ، ورواه الصدوق (٥) باسناده عن عقبه بن خالد وزادوا لشفعة الا لشريك غير مقاسم .

ومنها ما فى المستدرک (٦) عن دعائم الاسلام رويانا عن ابي عبدالله ، انه سئل عن

\* على ابي عبدالله عليه السلام فلما رأنا قال : مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها جعلكم الله معنا فى الدنيا والاخرة (الخ) اوردها العلامة المامقانى فى ترجمة عثمان بن عمران .  
وغاية ما يمكن ان يستظهر من الروايتين كون الرجل شديد الحب لهم عليهم السلام ولكن لا يستفاد منهما وثاقته لان الروايتين نحو من شهادة الرجل لنفسه ، فالرجل لا يخلو من مدح -

(١) هكذا فى النسخ الموجودة عندي ، وفى رواية عبادة بن الصامت الاتية ، وقضى بين اهل المدينة فى النخل لا يمنع نفع بئر وقضى بين اهل البادية (الخ) وهى اظهر ، ولا يبعد تصحيح نفع البئر بذلك لقربهما فى الكتب العربى وقوله : لا يمنع (الخ) معناه كما فى التذكرة وعن الشهيد : ان الماشية انما ترعى بقرب الماء فاذا منع من الجاء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه ؛ ونفع البئر اى فضل البئر كما فى المجمع (منه) .

(٢) رواه فى الوسائل فى كتاب احياء الموات الباب ٧ - بلفظة «لا يمنع» وهكذا بلفظة

«فقال» بدل «وقال»

(٣) كتاب الشفعة - الباب ٥ -

(٤) اى حددت الحدود -

(٥) فى الفقيه باب الشفعة (٣٦) غير انه بلفظه «اضرار» على ما فى النسخ المصححة -

(٦) كتاب احياء الموات - الباب ٩ -

جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال : ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط في اصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل : استر على نفسك في حقك ان شئت ؛ قيل له : فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضراراً بجاره اغير حاجة منه الى هدمه ، قال : لا يترك وذلك ان رسول الله ﷺ قال : لا ضرر ولا اضرار ( اضرار خ ) وان هدمه كلف ان يبنيه .

وعنه (١) قال : روينا عن ابي عبدالله عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله ﷺ قال : لا ضرر ولا اضرار .  
وهنما ما في اول موارد الوسائل (٢) قال : قال الصدوق (٣) وقال النبي ﷺ :

(١) المستدرک- کتاب احياء الموات - الباب ٩-

(٢) الباب ١ - من ابواب موانع الارث -

(٣) نقله بلفظة «اضرار» على ما في النسخ المصححة ويظهر من كلامه ان جملة «الاسلام يزيد ولا ينقص» وجملة «لا ضرر ولا اضرار في الاسلام» روايتان او قطعتان منهما وان جملة «فالاسلام يزيد الخ» نتيجة استنتاجها منهما وفرعها عليهما لانه (قده) هنا في مقام الاستدلال بالروايات على ان المسلم يرث من الكافر لانقلها وعلى مزيد اطلاقك ننقل كلامه بتمامه و لعل هذا ينفعك فيما سيأتي واليك عبارته :

لا يتوارث اهل ملتين ، والمسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم وذلك ان اصل الحكم في اموال المشركين انها فيء للمسلمين ، وان المسلمين احق بها من المشركين ، وان الله عز وجل انما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله ، فاما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث ؟ او كيف صار الاسلام يزيد شراً ؟

١- مع قول النبي صلى الله عليه وآله : الاسلام يزيد ولا ينقص .

٢- ومع قوله عليه السلام : لا ضرر ولا اضرار في الاسلام .

فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً .

٣- ومع قوله عليه السلام : الاسلام يعلو ولا يعلى عليه \*

الاسلام يزيد ولا ينقص قال وقال: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شرأ .

وقال الشيخ في الخلاف في باب خيار الغبن (١): دليلنا ما روى عن النبي ﷺ انه قال: لا ضرر ولا ضرار ، وقال ابن زهرة في باب خيار العيب : ويحتج على المخالف بقوله : لا ضرر ولا ضرار ، وعن التذكرة (٢) مرسلًا عن النبي (ص) لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وعن نهاية ابن الاثير فيه اي في الحديث ، لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي مجمع البحرين وفي حديث الشفعة قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين و المساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، قال وفي بعض النسخ ولا ضرار ولا ضرار .

ومنها ما عن مسند احمد بن حنبل (٣) برواية عبادة بن صامت في ضمن نقل قصايا كثيرة عن رسول الله ﷺ قال : وقضى ان لا ضرر ولا ضرار .

ومنها ما في الكافي (٤) عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن يزيد بن اسحق شعر (شفرخ بن) (٥) عن هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل

\* والكفار بمنزلة الموتى لا يحبون ولا يورثون .

٤- وروى عن ابي الاسود الدؤلي ان معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا اليه وقالوا: يهودى مات وترك اخا مسلما فقال معاذ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: الاسلام يزيد ولا ينقص ، فورث المسلم من اخيه اليهودى . «انتهى كلامه»

فظهر مما ذكرنا ان ما نقله الاستاذ دام ظله عن الصدوق في هذا الباب روايتان او قطعتان منهما وان جملة «فالاسلام الخ» من كلماته رحمه الله ، - راجع من لا يحضره الفقيه - باب

ميراث اهل الملل « ١٧١ » .

(١) في المسئلة ٦ -

(٢) في المسئلة الاولى من باب خيار الغبن -

(٣) المجلد الخامس - ص ٣٢٦ -

(٤) كتاب المعيشة - باب الضرار - الرواية ٤

(٥) لا يبعد وثيقة الرجل -

شهد بعيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى ان البعير براء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال : لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس لفضلك هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس .

ومنها ما فيه (١) عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله في رجل اتمى جبلاً فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال فقال يتقاسمان (يسان خـل) بحقائب البئر ليلة فينظر ايها اضررت بصاحبها ، فان رايت الاخرة اضررت بالاولى فلتعور قال في الوسائل (٢) ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد نحوه وزاد وقضى رسول الله بذلك وقال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخير لم يكن لصاحب الاخرة على الاول سبيل ، وعن محمد بن الحسن باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام (٣) قريب منه .

ومنها ما فيه (٤) عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام رجل كانت له قناة في قرية فاراد رجل ان يحفر قناة اخرى الى قرية لكم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر بالاخرى في الأرض اذا كانت صلبة او رخوة فوق وقع عليه : على حساب ان لا يضر احديهما بالاخرى ان شاء الله (٥) قال وكتبت اليه رجل كان له رحى على نهر قرية والقريه لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر و يعطل هذه الرحى ، هل ذلك ام لا ؟ فوق وقع عليه يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن .

(١) الكافي - كتاب المعيشة - باب الضرار - الرواية ٧ -

(٢) كتاب احياء الموات - الباب ١٦ -

(٣) الوسائل ، كتاب احياء الموات - الباب ١٦ -

(٤) الكافي - كتاب المعيشة - باب الضرار الرواية ١٥ -

(٥) اورده صدرها في الوسائل باب ١٤ - وذيلها في الباب ١٥ - من كتاب احياء الموات .



ومنها ما فيه (١) عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن يحيى (٢) عن طلحة بن زيد (٣) عن ابي عبدالله عن ابيه عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام ان رسول الله كتب كتاباً بين المهاجرين والانصار ومن لحق بهم من اهل يثرب ان كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين فانه لا يجوز حرب الابان اهلها وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة امه وابيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الاعلى عدل وسواء « والظاهر زيادة لفظة (بما) بعد قوله (غزت) وعن التهذيب «غزت معنا» وفي بعض النسخ (لاتجار حرمة) بدل (لا يجوز حرب) كما عن اكثر نسخ التهذيب .

ومنها ما في الوسائل في كتاب الخلع (٤) عن محمد بن علي بن الحسين في

(١) الكافي - كتاب الجهاد - باب اعطاء الامان - الرواية ٥-

(٢) قال النجاشي في ترجمة الرجل : محمد بن يحيى الخزاز الكوفي روى عن اصحاب

ابي عبدالله ثقة عين له كتاب نوادر -

(٣) قال العلامة المامقاني في ترجمته : عدده الشيخ تارة من اصحاب الباقر عليه السلام

قائلاً طلحة بن زيد تبرى واخرى من اصحاب الصادق عليه السلام بقوله طلحة بن زيد الجزرى القرشى . وقال النجاشي : طلحة بن زيد ابو الخزرج النهدي الشامي ويقال الخزرجي عامي

روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام ذكره اصحاب الرجال، له كتاب يرويه جماعة يختلف برواياتهم .. وقال في الفهرست : طلحة بن زيد له كتاب وهو عامي المذهب الا ان كتابه معتمد

(انتهى) فمنهم من قال انه تبرى كالشيخ في رجاله والمحقق في المعبر وغيرهما ومنهم من قال انه عامي كالشيخ في الفهرست والنجاشي وصاحب المدارك وابن داود في الفصل الذي عقده

في آخر كتابه لعدالة وغيرهم وقد تفرد الشيخ بقوله ان كتابه معتمد ، ولم اقف على من نطق به غيره وذلك لا ينعف الا فيما علم انه من كتابه لان النتيجة تتبع اخس المقدمات ونقل المولى

الوحيد (ره) عن خاله يعني المجلسي الثاني الحكم بكونه كالموثق قال : ولعله لقول الشيخ:

كتابه معتمد انتهى ، فالرجل لم يوثق -

(٤) الباب ٢.

عقاب الاعمال من النبي (ص) في حديث قال: ومن اضر بامرأته حتى تقدي منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار (الى ان قال): ومن ضر مسلماً فليس منا ولا سنامنه في الدنيا والاخرة. هذه جملة ما عثرنا عليه من الروايات المربوطة بالمقام وقد نقل عن الفخر في الايضاح دعوى تواتر حديث نفي الضر والضرار (١)

(١) وقد وقعت على عدة روايات يمكن أن ينتفع بها في المقام في الكتب الاربعة وغيرها واوردها هنا ولكن اسقطت عن اسنادها بعض الوسائط روما للاختصار ؛ واشرت في ذيلها الى مصادرها ؛ وما وجدته منها في الوسائل ارجعنا اليه لسهولة المراجعة اليها ، اقدم شكرى الى بعض الاعلام لما اطلعتني على ثمان منها وان عثرت عليها بعده في كتب الاخبار مع زيادة ، واليك بيان الروايات تحت ارقام رياضية :

١- مارواه الكليني عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي . قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اكرى أرضاً من أرض اهل الذمة من الخراج وأهلها كارهون وانما تقبلها من السلطان لعجز أهلها عنها او غير عجز ، فقال : اذا عجز اربابها عنها فلك ان تأخذها الا ان يضاروا (الحديث) - راجع الوسائل- كتاب التجارة - الباب ٢١- من ابواب عقد البيع -

٢- الحسن بن علي بن شعبة في (تحف العقول) عن الصادق (ع) في وجوه معاش العباد الى ان قال : واما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظيران يواجر نفسه على حمل ما يحرم عليه اكله او شربه الى ان قال : او يواجر نفسه في هدم المساجد ضاراً - الوسائل- كتاب الاجارة - الباب ١-

٣- مارواه الكليني عن عبيد بن زرارة - قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : الجارية يريد ابوها ان يزوجه من رجل ويريد جدها ان يزوجه من رجل آخر فقال : الجداولي بذلك مالم يكن مضاراً - الحديث - راجع الوسائل - كتاب النكاح - الباب ١١ - من ابواب عقد النكاح -

٤- محمد بن الحسن باسناده عن صفوان بن يحيى عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه سأل عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الاشهر و السنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون لهم مصيبة ، يكون في ذلك آثماً ؟ قال : اذا تركها اربعة اشهر كان آثماً بعد ذلك - الوسائل - كتاب النكاح - الباب ٧١ من ابواب مقدمات النكاح -

٥- مارواه الكليني عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن قول الله عز وجل : ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ، فقال : كانت المراضع مما تدفع احديهن الرجل اذا اراد الجماع تقول : لا ادعك اني اخاف ان اجبل فاقبل ولدي هذا الذي \*

## فصل

## فى حال ورود لاضرر فى ضمن القضايا

لا ينبغي الاشكال فى صدور قوله لاضرر ولا ضرر لاشتهاره بين الفريقين وورود الروايات المستفيضة المتضمنة له ، كما ان وروده فى ضمن قضية سمرة بن جندب مما لا اشكال فيه ، فقد ورد من طرقنا بتوسط الكافى والفقيه والتهذيب باسنادهم مختلفة مع اختلاف فى المتون اختلافاً غير جوهري يطمئن الناظر فيها بان هذا الاختلاف انما وقع لاجل النقل بالمعنى واختلاف دواعى الناقلين فى نقل تمام القضية واسقاط بعضها .  
فمرسلة زرارة مشتملة على خصوصيات اكثر من موثقته ومن رواية الحذاء ، فانها مع اشتمالها على غالب خصوصيات القضية جمعت فى نقل قول رسول الله ﷺ بين

\* ارضعه ، وكان الرجل تدعوه المرأة فيقول : انى اخاف ان اجامعك فاقتل ولدى ، فيدفعها فلا يجامعها فنهى الله عز وجل عن ذلك ان يضار الرجل المرءة والمرءة الرجل - راجع الوسائل كتاب النكاح - الباب ٧٢ - من ابواب احكام الاولاد .

٦- عن على بن ابراهيم فى تفسيره عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح عن ابي عبد الله عليه السلام قال : لا ينبغي للرجل ان يمتنع عن جماع المرءة فيضارها اذا كان لها ولد مرضع و يقول لها : لا اقربك فانى اخاف عليك الحبل فتقتلى ولدى وكذلك المرءة لا يحل لها ان تمنع على الرجل فتقول : انى اخاف ان احبل فاقتل ولدى . وهذه المضارة فى الجماع على الرجل والمرءة وعلى الوارث مثل ذلك قال : لا يضار المرأة التى يولد لها ولد وقد توفى زوجها ولا يحل للوارث ان يضارام الولد فى النفقة فيضيق عليها - راجع المصدر المذكور آتفا .

٧- مارواه الصدوق عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهى احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخرى يقول الله عز وجل : ولا تضار الودة بولدها ولا مودله بولده وعلى الوارث مثل ذلك ، لا يضار بالصبي ولا يضار بامه فى رضاعه الحديث - راجع الوسائل - كتاب النكاح - الباب ٧٠ من ابواب احكام الاولاد .

٨- مارواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث انه نهى ان يضار بالصبي او تضار امه فى رضاعه الحديث راجع المصدر المذكور آتفا - \*

قوله : انك رجل مضار، وقوله: لا ضرر ولا ضرار، وكلمة (على مؤمن) ، وقوله : «انطلق فاغرسها حيث شئت» مما قد اهملت الموثقة ورواية الحذاء كحل بعض فقراتها ، و سيأتي التعرض لذلك وقد ورد في ضمن تلك قضايا اخرى (احديها) في ضمن قضية الشفعة .

(وانيتها) في ضمن قضية عدم منع فضل الكلاء : ونرجع الى البحث فيهما (وثالثتها) في ضمن قضية هدم الجدار لاضرار الجار، كما في رواية الدعائم المتقدمة .  
ويمكن ان يقال : ان ما في الدعائم ظاهر في استقلال ورود لا ضرر عن رسول الله لكنه احتمال لا يعول عليه وليس ظهوراً لفظياً ، واستشهاده بقوله ﷺ لا يدل على كونه قضية مستقلة من قضايا رسول الله ﷺ ، هذا حال وروده في ضمن القضايا، وقد ورد في موارد مستقلة (منها) مرسلات دعائم الاسلام الثانية ومراسيل الصدوق والشيخ وابن زهرة والعلامة

\* ٩- مارواه الصدوق عن حسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : لا ينبغي للرجل ان يطلق امرأته ثم يراجعها وليس فيها حاجة ثم يطلقها فهذا الضرر الذي نهى الله عز وجل عنه الا ان يطلق ثم يراجع وهو ينوي الامساك - راجع الوسائل - كتاب الطلاق - الباب ٣٤ من ابواب اقسام الطلاق -

١٠- مارواه الصدوق عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال: سألت عن قول الله عز وجل : ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ، قال: الرجل يطلق حتى اذا كادت ان يخلوا جلها راجعها ثم يطلقها يفعل ذلك تلك مرات فنهى الله عز وجل عن ذلك - راجع المصدر المذكور آنفاً .

١١- مارواه الصدوق عن علي بن الحسن بن علي بن فضال عن ابيه قال : سألت الرضا عليه السلام عن العلة التي من اجلها لا تحل المطلقة للعدة لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره فقال : ان الله تعالى انما اذن في الطلاق مرتين فقال : الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان يعني في التطليقة الثالثة فلدخوله فيما كره الله عز وجل من الطلاق الثالث حرمها عليه فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لثلايق الناس الاستخفاف بالطلاق ولا يضر النساء - راجع الوسائل كتاب الطلاق - الباب ٤- من ابواب اقسام الطلاق -

١٢- مارواه الكليني عن يحيى بن عبد الله بن الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول : لا يجوز طلاق في استكراه ولا تجوز يمين في قطيعة رحم الى ان قال : وانما \*

وابن الاثير ومنها ما في مسند احمد بن حنبل ، هذا ما وفقنا عليه من نقله مستقلاً لكن اثبات استقلاله بهـامشكل لعدم حجية تلك المراسيل و عدم ظهورها في كونه صادراً مستقلاً ولعل استشهادهم انما يكون بما في ذيل قضية سمرة بن جندب و احتمال اخذ بعضهم من بعض ولا تكون الامرسلة واحدة و كتاب المسند لا يجوز الاستناد اليه عندنا وبالجملة لا طريق لنا باثبات كونه قضية مستقلة .

فما ادعى بعض اعاضم العصر رحمه الله في رسالته المعمولة في قاعدة لاضرر من قوله وعلى اى حال وروده مستقلاً على الظاهر مما لا اشكال فيه ، ان كان مراده من الورد هو الاعم من الحجّة فهو كذلك لوروده في مسند احمد وغيره و كك وان كان مراده ثبوت الورد فلا دليل عليه يمكن الاستناد اليه .

\*الطلاق ما اريد به الطلاق من غير استكراه ولا اضرار-الحديث-الوسائل-كتاب الطلاق-الباب ٣٧- من ابواب مقدماته وشرايطه -

١٣- مارواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا يضار الرجل امرأته اذا طلقتها فيضيق عليها حتى تنتقل قبل ان تنقضى عدتها فان الله تعالى عز وجل قد نهى عن ذلك فقال : « ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » ورواه بطريق آخر عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام- الكافي-كتاب الطلاق-باب في قول الله عز وجل : ولا تضاروهن -ج-٦-س-١٢٣-

١٤- مارواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن رجلين كان بينهما عبد فاعتق احدهما نصيبه فقال : ان كان مضاراً كلف ان يعتقه كله والا استعى العبد في النصف للاخر ورواه الصدوق باسناده عن حماد ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله الوسائل -كتاب المتق - الباب ١٨ -

١٥- مارواه الشيخ عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : رجل ورت غلاما وله فيه شركاء فاعتق لوجه الله نصيبه فقال : اذا اعتق نصيبه مضارة وهو موسر ضمن للورثة واذا اعتق لوجه الله كان الغلام قد اعتق من حصة من اعتق ويستعملونه على قدر ما اعتق منه له ولهم فان كان نصفه عمل لهم يوما وله يوما وان اعتق الشريك مضاراً وهو معسر فلا اعتق له لانه اراد ان يفسد على القوم ويرجع القوم على حصصهم - راجع المصدر المذكور آنفا-\*

## فصل

## في حال ورود لا ضرر في ضمن القضايا

قد عرفت ورود لا ضرر ولا ضرار في ذيل قضية الشفعة وقضية عدم منع فضل الماء والظاهر منهما انه من تمتتهما و بمنزلة كبرى كلية يندرج فيها الموردان كاندراج قضية سمرة فيها ، فيلزم منه اشكالات :

منها انه لو كان بمنزله العلة للحكم لزم كونها معممة ومخصصة واللازم في باب الشفعة ان يخصص حق الشفعة بموارد لزم من الشركة الثانية ضرر دون غيرها، ضرورة

\*١٦- مارواه الكليني عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : الرجل يكون عليه اليمين والدين، فيحلفه غريمه بالايان المنظفة ان لا يخرج من البلد الا بعلمه فقال : لا يخرج حتى يعلمه قات : ان اعلمه لم يدعه قال : ان كان علمه ضررا عليه وعلى عياله فليخرج ولا شيء عليه. الوسائل- كتاب الايمان- الباب ٤٠-.

١٧- مارواه الكليني عن حمزان في حديث طويل قال : قال ابو جعفر عليه السلام : لا يكون ظهار في يمين ولا في اضرار ولا في غضب- الحديث- الوسائل- كتاب الظهار- الباب ٢-

١٨- مارواه الكليني عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون في الارض قريبة بعضها من بعض فاراد رجل ان يجعل عينه اسفل من موضعها الذي كانت عليه وبعض العيون اذا فعل بها ذلك اضر بالبقية من العيون وبعضها لا يضر من شدة الارض قال : فقال: ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في ارض رخوة يطحاه فانه يضر، وان عرض رجل على جاره ان يصنع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال: ان تراضيا فلا يضر- الحديث- ورواه الصدوق مرسلا الى قوله : فانه يضر- الوسائل- كتاب احياء الموات- الباب ١٣-

١٩- مارواه الصدوق عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سئلته ما العلة التي من اجلها اذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الاضرار ورثته ولم يرثها وما حد\*

ان الضرر لم يكن لازماً لمطلق الشركة مع غير الشريك الاول فربما تكون الشركة مع الثاني انفع لهما من الاول وربما لا يكون ضرر اصلا مع عدم التزامهم بذلك ، وايضاً يلزم منه ثبوت الشفعة في غير البيع من ساير المعاولات اذا لزم منها الضرر وبالجملة قضية العلية دوران الحكم مدارها .

ومنها انه يلزم ان يكون لاضرر مشرعاً للحكم الثبوتى فان جواز اخذ الشفعة حكم ثبوتى زائد على نفي اللزوم في البيع بالغير اللازم منه الضرر .

ومنها انه يلزم ان ترفع بالضرر الاحكام التي يلزم منها عدم النفع ، فان في منع فضل الماء عدم وصول النفع الى الماشية ، مضافاً الى ان المشهور على ما قيل على كراهة منع فضل الماء فيلزم منه سد باب الاستدلال بالاضرر الى غير ذلك مما لا يمكن الالتزام به .

ولقد اصرر العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره في رسالة لاضرر بان الحديتين لم يكونا حال صدورهما عن النبي ﷺ مذيّلين بحديث الضرر ، وان الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كل في وقت خاص به وعمدة ما استدل به لهده

الاضرار عليه فقال: هو الاضرار ومعنى الاضرار منعه اياها ميراثها منه فالزم الميراث عقوبة -

ورواه في الملل مثله - الوسائل - كتاب الارث - الباب ١٤ - من ابواب ميراث الزوج -

٢٠ - مارواه الصدوق باسناده عن زرعة عن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته و هو

مريض قال : ترثه مادامت في عدتها فان طلقها في حال الاضرار فانها ترثه الى سنة ، وان زاد على

السنة في عدتها يوم واحد فلا ترثه - راجع المصدر المذكور آنفا -

٢١ - مارواه الصدوق عن علي بن سويد قال: قلت لابي الحسن الماضي عليه السلام: يشهدني

هؤلاء على اخواني ؟ قال: نعم اقم الشهادة لهم وان خفت على اخيك ضرراً - وقال الصدوق:

هكذا وجدته في نسختي ، ووجدت في غير نسختي (وان خفت على اخيك ضرراً فلا الخ) راجع

من لا يحضره الفقيه - باب الاحتياط في اقامة الشهادة (٣٢) ج ٣ - ص ٤٢ - الطبعة الحديثة -

٢٢ - مارواه محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن علي بن النعمان عن ابي -

الصباح الكتاني قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له

ضامن - الوسائل - كتاب الديات - الباب ٨ من ابواب موجبات الضمان - \*

الدعوى هو انه يظهر بعد التروى و التامل التام فى الروايات ان الحديث الجامع لاقضية رسول الله ﷺ فى مواضع مختلفة وموارد متشعبة كان معروفاً بين الفريقين ؛ اما من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام ومن طرق اهل السنة برواية عبادة بن صامت ؛ ثم روى قضايا رسول الله ﷺ عن مسند احمد برواية عبادة برواياتنا عن ابى- عبد الله عليه السلام ثم قال : قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة و نقيصة بل بعين تلك الالفاظ غالباً الا الحديثين الاخيرين المرولين عندنا من زيادة قوله: لا ضرر ولا ضرار ، وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بان الاخيرين ايضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذليل بحديث الضرر وقال ايضاً : والذي اعتقده انها كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام كما فى رواية عبادة بن الصامت الا ان ائمة الحديث فرقوها على الابواب .

**اقول:** انه قد سره قد نقل من قضايا رسول الله ﷺ من طرق القوم برواية عبادة عشرين

- \* ٢٣- مارواه الكليني عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سأله عن الشئ عيوضع على الطريق فتمرد الدابة فتغفر بصاحبها فتعقره فقال: كل شئ يضرب طريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه. الوسائل- كتاب الذبابة- الباب ٩- من ابواب موجبات الضمان .
- ٢٤- مارواه الشيخ عن ابى العباس البقباق عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الطريق الواسع هل يؤخذ منه شئ اذ لم يضرب الطريق ؟ قال: لا- الوسائل - كتاب التجارة - الباب ٢٧- من ابواب عقد البيع.
- ٢٥- مارواه الشيخ فى التهذيب عن معلى بن خنيس عن ابى عبد الله عليه السلام قال: من اضرب طريق المسلمين شيئاً فهو ضامن .
- ٢٦- مارواه الصدوق عن السكونى عن جعفر بن محمد ؛ عن ابىه عليهما السلام قال: قال على عليه السلام : ما ابالى اضررت بولدى او سرقتهم ذلك المال - الوسائل - كتاب الوصايا - الباب ٥-
- ٢٧- مارواه الكليني عن السكونى عن جعفر بن محمد ؛ عن ابىه عليهما السلام قال: قال\*



قضية تقريباً، ونقل من طرفنا برواية عقبة بن خالدست او سبع، اثنتان منهما قضية الشفعة و عدم منع فضول الماء و قد تفحصت في الاخبار الحاكية لقضايا رسول الله ﷺ من طرفنا فوجدت ان غالبها غير منقولة برواية عقبة بن خالد وهو ايضاً غير متفرد غالباً فيما نقله فكيف يمكن مع ذلك دعوى الوثوق بان قضاياه كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد ففرقها ائمة الحديث على الابواب، فمن راجع الاخبار الحاكية لقضايا رسول الله ورأى ان عقبة بن خالد لم ينقل الا نادراً من قضاياه و لم يكن في نقل تلك النـوادير متفرداً غالباً يطمئن بخلاف ما ادعى ذلك المتبحر، فلو كان لنا مجال واسع لرويت الروايات المتضمنة لقضايا رسول الله حتى تجد صدق ما ادعيناه هذا مع انه بناء على ان يكون التجزئية على الابواب من فعل ائمة الحديث لامعنى انكرار لأضرر في ذيل قضيتين ، فان عقبة بن خالد لم يذكر ح تلك القضية الآمرة واحدة، واما ما قيل في تأييد قوله

\*على عليه السلام : من اوصى و لم يحف و لم يضار كان كمن تصدق في حياته - راجع المصدر المذكور آنفا -

- ٢٨- مارواه الفضل بن الحسن الطبرسى في «مجمع البيان» قال : جاء في الحديث ان الضرار في الوصية من الكبائر- الوسائل- كتاب الوصية- الباب ٨-
- ٢٩- مارواه في التهذيب عن محمد بن يعقوب عن محمد بن عيسى بن عبيد عن علي بن مهزيار قال : قلت له : جعلت فداك ان في يدي ارضا و المعاملين قبلنا من الاكرة و السلطان يعاملون على ان لكل جريب طعاما فيجوز ذلك ؟ قال : فقال لي : فليكن ذلك بالذهب ؛ قال : قلت فان الناس انما يتعاملون عندنا بهذا لا بغيره فيجوز ان آخذ منهم دراهم ثم آخذ الطعام ؟ قال : فقال : وما تغني اذا كنت تأخذ الطعام قال : قلت فانه ليس يمكننا في شيك و شيء الا هذا ثم قال لي علي ان له في يدي ارضا و لنفسى وقال له : علي ان علينا في ذلك مضرة ، يعني في شيك و شيء نفسه اى لا يمكننا غير هذه المعاملة قال : فقال لي : قد سمعت لك في ذلك ، قلت له : ان هذا لك و للناس اجمعين ؟ فقال لي : قد ندمت حيث لم استأذنه لاصحابنا جميعا فقلت : هذه لعل الضرورة ؟ فقال : نعم- راجع التهذيب كتاب التجارات باب من الزيادات (٢١)
- الحديث ١٦- قال في الوافي هذا الحديث لم نجده في الكافي (م- ط)

بان سند الكليني الى عقبه في جميع القضايا المنقولة منه واحدفني غاية السقوط، لان الطريق الى ارباب الكتب والاصول من اصحاب الجوامع قديكون واحداً و قد يكون متعدداً، فوحدة طريقهم الى كتب الرواة لاندل على اجتماع رواياتهم كما هو واضح فح بقي الروايتان المذيلتان بحدِيث لا ضرر في قالب الاشكال

## فصل

### في تأييد عدم وروده في ذيل القضيتين

قد عرفت ان ما تشبث به المتبحر المتقدم للوثوق بكون الحديثين غير مذيلين بلا ضرر لا يمكن الاعتماد عليه، فالظهور السياقي يقتضى كونه من تتمتهما ولا يرفع اليد عن هذا الظهور ولو كان ضعيفاً الا ببديل موجب له، نعم لو امتنع جعله كبرى كلية و علة للحكم و كذا علة للتشريع لا بد من رفع اليد عنه فلا بد من التعرض لذلك حتى يتضح الحال.

**فمنقول:** اما امتناع كونه كبرى كلية بندرج فيها الموردان فواضح، ضرورة عدم اندراج الموردين فيه اندراج الصغرى في الكبرى فان معنى اندراجها فيها كون الاصغر من مصاديق الاوسط ويحمل هو عليه حملاً شايعاً حتى يسرى الحكم الثابت عليه في الكبرى الى الاصغر فينتج النتيجة المطلوبة، كقوله كل خمر مسكر؛ و كل مسكر حرام فكل خمر حرام فحرمه الخمر ليست بعنوانه الذاتي بل بعنوان كونه مسكراً، ولاجل اندراجه في كبرى كلية هي كل مسكر حرام، واخذ مال الشريك شفعة ومنع فضول الماء لا يندرجان في قوله: لا ضرر ولا ضرار، و كذا حكمهما، و ايضاً لا يكون نفي الضرر علة موجبة لاخذ الشفعة و منع فضل الماء او لحكمهما لعدم التناسب بينهما، و اما امتناع كونه علة للتشريع، فلان الميزان في كون شيء علة للتشريع على ما يعلم من تصفح مواردنا هو ان يكون الموضوع مندرجاً في كلى لاعلى نحو الكلية، او ترتب على متعلق الحكم او موضوعه لا بنحو الترتب الكلى والعللى ولا يمكن

تشخيص الموارد المترتبة عن غيرها و تعريفه للمكلف بحيث لا يقع بخلاف الواقع .  
 وبالجملة لأبد<sup>١</sup> وان يكون ما لاجله التشريع مما يترتب على مورد التشريع  
 لا كلياً ، كتشريع العدة لعدم اختلاط المياه و تشريع الحج للتفقه فى الدين و بسط  
 امر الولاية و تشريع الصلوة لعدم نسيان ذكر النبى و التطهير من الذنوب ، و تشريع  
 الصوم لحصول التساوى بين الفقراء و الاغنياء و مس<sup>٢</sup> الاغنياء ألم الجوع ، و تشريع  
 الزكوة لاختبار الاغنياء و تحصيل اموالهم ، و تشريع الصدقة لازدياد المال و دفع الامراض  
 و تشريع غسل الجمعة لازالة ارياح الآباط ، و تشريع طهارة الحديد لدفع الحرج  
 الى غير ذلك من مواردنا التى ترى انها مشتركة فى ترتب الفوائد على ذهاب جزئية ،  
 و معلوم ان الموردين ليسا بهذه المثابة فان اخذ ملك الشريك شفعة لا يترتب عليه دفع  
 الضرر فى مورد من الموارد ، فانه على فرض تحقق الضرر يكون هو دائماً مرفوعاً بامر  
 متقدم طبعاً ، على الاخذ بالشفعة و هو عدم لزوم بيع الشريك ، و منع فضل الماء لا  
 يكون موجباً للضرر بل لعدم النفع تأمل . اللهم الا ان يقال : يكفى فى نكته التشريع  
 ادنى مناسبة وهو كما ترى . (١)

وبعد ما عرفت من عدم تناسب هذا الذيل لصدر روايتى ثبوت الشفعة و كراهة  
 منع فضل الماء فلا يبعد الالتزام بعدم كونهما مذيلين به خصوصاً مع عدم هذا الذيل فى  
 ساير الروايات فى البابين ، فعن محمد بن على بن الحسين (٢) قال قضى رسول الله  
 فى اهل البوادرى ان لا يمنعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل كلاء ، وعن ابن ابي جمهور فى  
 درر اللثالى عن النبى ﷺ قال من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل  
 رحمته يوم القيمة (٣) وعن مسند احمد بن حنبل برواية عبادة بن صامت قال فى ضمن

(١) لكن يمكن ان يقال : ان نكته التشريع ليست سلب الضرر عن الشريك فقط حتى  
 يقال ما ذكر بل هو سلب الضرر عن صاحب المال فانه لو جعل الخيار للشريك بفسخ المعاملة بقى  
 ملك صاحب المال الشريك له بلا مشترى فى بما يقع فى ضرر او ضرار و ضيق فجعل الشفعة بالشرائط  
 التى فيها انما هو بملاحظة حال كليهما (منه)

(٢) الوسائل - كتاب احياء الموات - الباب ٧ -

(٣) المستدرک - كتاب احياء الموات - الباب ٦ - الرواية ٥ -

قضايا رسول الله ﷺ: وقضى بالشفعة بين الشركاء في الارضين و الدور ثم بعد ذكر عدة من قضاياها قال: وقضى ان لا ضرر و لا ضرار وقضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر ( ١ ) وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء ، و في رواياتنا في كتاب الشفعة ليس عين ولا اثر من هذا الذيل .

فما افاد العلامة شيخ الشريعة قدس سره من دعوى الوثوق باجتماع قضايا رسول الله ﷺ في رواية عقبه كرواية عبادة و ان كان خلاف التحقيق كما عرفت لكن دعوى عدم تذييل الحديثين بهذا الذيل بمثابة ارتباط علة الحكم او التشريع بمعلولها قريبة فلا يبعد ان يدعى ان عقبه بن خالد قد سمع عدة من قضايا رسول الله ﷺ في موارد مختلفة عن ابي عبدالله وحين نقله روايتي الشفعة و منع فضل الماء كان في ذهنه قضاء رسول الله ﷺ انه لا ضرر ولا ضرار فالحقه بهما وزيلهما به زعماً منه انه سمع من ابي عبدالله عليه السلام كذلك .

وبالجملة بعد ما عرفت من عدم الارتباط بينه و بينهما و ورود اشكالات غير منحلّة عليه و خلو الروايات الاخر من هذا الذيل و افتراق لا ضرر عن الحكمين في حديث عبادة بن الصامت لا يبعد دعوى الوثوق بعدم تذييلهما بهذا الذيل و لا اقل من صيرورة هذه الجهات موجبة لرفع اليد عن هذا الظهور السياقي الضعيف مضافاً الى امكان دعوى ظهور الروايتين في كون لا ضرر و لا ضرار قضية مستقلة حيث تخلل بين الصدر والذيل لفظه «وقال» وفي الوسائل وان ذكر بدل الواو الفاء ، لكن لا يبعد كونه تصحيحاً فان في بعض نسخ الكافي الذي عندي يكون بالواو و قال المتبحر المتقدم: ان ما في النسخ من عطف قوله: لا ضرر ولا ضرار بالفاء تصحيف قطعاً ، والنسخ الصحيحة المعتمدة من الكافي متفقة على الواو هذا كله مضافاً الى ضعف الروايتين لمحمد بن عبدالله بن هلال المجهول وعقبه بن خالد الذي لم يرد فيه توثيق فلا تقتضى لاثبات الحكم .

## فصل

## في حال كلمتي ((في الاسلام)) ((وعلى مؤمن))

## في الحديث

لم نجد في شيء من الروايات المعتمدة كلمة في الاسلام في ذيل حديث لا ضرر ، فان ما نقل مذيلاً بها انما هي مرسله الصدوق والعلامة ومرسله ابن الاثير ، ولا يبعد اخذ العلامة من الصدوق وهي: قال النبي: الاسلام يزيده وينقص ، قال ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، فالاسلام يزيده المسلم خيراً ولا يزيده شراً و من المحتمل ان تكون تلك الزيادة من بعض النسخ ، ومنشأ الاشتباه كلمة فالاسلام ، فان كثيراً ما يتفق للكاتب ان يقع نظره على كلمة فكتبها مرتين ثم بعد هذا الاشتباه والتكرار صحح النسخة بعض من تأخر عنه بظنه ، فبدل الفاء بفي ، ولم يتوجه الى كون الغلط في التكرار (١) والعجب من الطريحي حيث اضاف تلك الكلمة في ذيل حديث الشفعة ونقل عين الحديث الموجود في الكافي بلا هذه الزيادة معها و انما سبق قلمه اليها لما ارتكزت في ذهنه ، ولعل غيره كابن الاثير مثله .

فان العلامة شيخ الشريعة قال قد تفحصت في كتبهم اى العامة ، وتبعت في صحاحهم ومسانيدهم ومجامعهم وغيرها فحسباً اكدت فلم اجد روايته في طرقهم الا عن ابن عباس وعن عبادة بن الصامت وكلاهما رويان غير هذه الزيادة ولا ادري من اين جاء ابن الاثير في النهاية بهذه الزيادة .

اقول: ولعله جاء بهاماجاء بها صاحب مجمع البحرين في حديث الشفعة ، و

(١) ومما قدمناه سابقاً من ان الصدوق (ره) هنا بصدد الاستدلال بالروايات على ان المسلم يرث من الكافر ولا يكون بصدد نقل الروايات كما يظهر من عبارته يحتمل قويا ان جملة «الاسلام يزيده ولا ينقص» من فقرات رواية ابي الاسود وان جملة «لا ضرر ولا ضرار» من فقرات رواية عقبة بن خالد التي نقلها في باب الشفعة خاليا عن هذا القيد وحيث انه (ره) لم يحتج في هذا المقام الى ازيد من الفقرتين لم يورد تمامهما وهذا الاحتمال يؤيد ما احتمله الاستاذ من سهو قلم بعض النسخ في تكرار كلمة «فالاسلام» على ما بينه دام ظله (م-ط)

بعد اللتيا و التي لاتكون مرسله ابن الاثير منهم كمرسله الشيخ الصدوق منامما يجوز  
الاعتماد عليها، ولم تثبت الزيادة حتى تقدم اصالة عدمها على اصالة عدم النقيصة في  
مقام الدوران .

واما كلمة على مؤمن فلم يشمل عليها ايضاً الامرسله ابي عبدالله عن ابن مسكان  
عن زرارة في قضية سمرة بن جندب، وهذه وان كانت مرسله لكن مضمونها و مطابقتها  
لموثقة زرارة ورواية ابي عبيدة الحذاء في جوهر القضية مما يورث الوثوق بصدقها و  
صدورها؛ وان ابا جعفر الباقر عليه السلام قد نقل هذه القضية لزرارة و ابي عبيدة وهما اوساير  
الرواة نقلوا بالمعنى فصارت مختلفة اختلافاً غير جوهرى ، و هذه المرسله اجمع من  
غيرها في نقل خصوصياتها، فكان روايتها ارادوا نقل تمام خصوصياتها، فلا يبعد دعوى الوثوق  
بوجود كلمة على مؤمن؛ وقوله: انطلق فاغرسها حيث شئت فيها المنفردة بنقلها فتر كهما  
الرواة اختصاراً كما تر كوا تفصيلها ، ففي رواية الحذاء سقط لاضرر ولاضرار ، وفي  
موثقة زرارة سقط انت رجل مضار و هذه المرسله شاهدة على اشتمالها بهما. هذا مع  
ان بناء العقلاء في دوران الامر بين الزيادة والنقيصة على تقديم اصالة عدم الزيادة (١) على  
اصالة عدم النقيصة .

**لا يقال:** ان تقديمها عليها من باب بناء العقلاء وابعدي الغفلة بالنسبة الى الزيادة  
عنها بالنسبة الى النقيصة، وهذا البناء لايجرى فيما اذا تعدد الراوى من جانب مع  
وحدة الاخر كما في المقام ، لان غفلة المتعدد عن سماع كلمة على مؤمن في غاية  
البعدمع احتمال وقوع الزيادة من الراوى لمناسبة الحكم والموضوع وان المؤمن هو  
الذى تشمله العناية الالهية ويستحق ان ينفى عنه الضرا متناً .

**فانه يقال:** اما اولان تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة ليس من

(١) يمكن ان يقال : لم يكن لهذا الاصل اصل ولم يكن للعقلاء تبدد خاص بتقديم احد  
الاصليين على الاخر بل المدار عندهم في هذه الموارد في عمل انفسهم على الاطمينان و يشهد على  
ذلك اتكائهم في احتجاجاتهم مع خصومهم في هذه المقامات على القرائن التي يحصل منها  
الاطمينان عادة من اللفظية والحالية والمقامية (م-ط)

جهة الدوران بين الغفلتين فقط و ابعديّة احديهما حتى ينعكس الامر في صورة تعدد طرف النقيصة ، بل لان الزيادة لاتقع الاغفلة او كذباً و اقتراء ، و اما النقيصة فهي مشاركة معها في ذلك و تختص بدواع اخر من قبيل الاختصار او عدم كونه في مقام بيان تمام القضية او توهمه ان وجود الكلمة وعدمها سواء في افاة المقصود الى غير ذلك ، ولا اشكال في تقديم اصالة عدم الزيادة في الدوران .

وثانياً ان ترجيح جانب المتعدد انما يتعين اذا كان المتعدد متوافقين في النقل و امامع اختلافه فلا ، و لومع التوافق من هذه الجهة ، و ما نحن فيه كذلك ، فان موثقة زرارة ورواية الحذاء وان توافقتا في عدم زيادة كلمة على مؤمن لكنهما مختلفتان في جهات اخرى ، فالموثقة مشتملة على قوله فانه لاضرر و لاضرار ، متعقباً بالامر بالقاع دون رواية الحذاء وهي مشتملة على قوله: ما اراك ياسمرة الامضاراً ، مقدماً على الامر بالقلع و المرسلّة مشتملة على الفقرتين و من ذلك بل و من التفصيل الذي فيها في مقابلة كل من الانصاري و سمرة مع الاخر و همامع رسول الله يظهر ان رواية المرسلّة كانوا بصدد بيان تفصيل القضية دون رواية الروايتين الاخرين ؛ وذلك يؤكّد سقوط كلمة على مؤمن منهما و يؤيد تقديم اصالة عدم الزيادة .

وثالثاً ان ما ذكر من مناسبة الحكم والموضوع ليس بشيء فان المدعى ان كان ان الازدياد وقع عمداً للمناسبة بينهما فهو بمكان من البطلان كما لا يخفى ، و ان كان ان المناسبة المذكورة صارت موجبة لسبق لسان الراوي الى تلك الكلمة ، ففيه ان سبق اللسان انما يكون فيما اذا ارتكزت المناسبة في الذهن كاللازم البين بحيث تحضر الكلمة في الذهن عند تصور المزيد عليه و ما نحن فيه ليس كذلك ، ضرورة انه عند ذكر لاضرر و لاضرار لا تسبق كلمة على مؤمن الى الذهن حتى يتبع اللسان عنه .

نعم لاحد ان يقول ان مرسلّة زرارة لاتصلح لاثبات هذه الكلمة لو كانت مثبتة لحكم شرعي على فرض وجودها لكن قد عرفت انه لا يبعد دعوى الوثوق بصورها الموافقة مضمونها مع الروايتين الاخرين وان نفس مضمونها مما يشهد بصديقها .

## فصل

## فى معنى مفردات الحديث

فى ذكر معنى مفردات الحديث ، اما معنى الضر فهو معروف لدى العرف ولعل معناه العرفى هو النقص فى الاموال والانفس كما ان النفع الذى مقابله كذلك (١) يقال ضره البيع الكذائى واضربه والبيع ضررى ونفعه كذا وضره الغذاء الكذائى واضربه وهو ضار ونفعه الغذاء وهو نافع ، ولا يقال لمن هتك حرمة او وردت الاهانة عليه انه ورد عليه ضررا واضربه الفلان اذا هتكه او نظر الى اهله ، كما لا يقال لمن بجله او جلله وقره: انه نفعه و هو نافع وهذا واضح لدى العرف ، نعم جاء الضر لغة بمعان و هى الضيق والشدة وسوء الحال والمكروه ، قال فى الصحاح: مكان ذو ضرراى ضيق ويقال لاضرر عليك ولا ضرورة ولا تضره ، وظاهره ان فى هذه الاستعمالات يكون الضر بمعنى الضيق ، وقال فى القاموس الضرر الضيق ، وفى المنجد الضر والضرر ضد النفع الشدة والضرر سوء الحال ، النقصان يدخل فى الشىء ، اقول : ولعل منه الضراء فى مقابل السراء بمعنى الشدة والقحط ، وعن المصباح الضر بمعنى فعل المكروه وضره فعل به مكروها .

و مما ذكرنا يعلم ان استعمال الضر والضرار والمضار فى حديث الضرر ليس باعتبار ان الضر اعم من الضرر العرض كما شاع فى الالسن ، فان استعماله بمعنى الهتك والانتقاص فى العرض مما لم يعهد فى لغة ولا عرف ، وانما استعماله فى قضية سمره بمعنى الضيق والشدة وايصال الحرج والمكروه (٢) فقول ما اراك يا سمره

(١) يمكن ان يقال : ان ما قاله المحقق الخراسانى فى هذا المقام من كون التقابل بين الضر والنفع تقابل العدم والملكة فى غير محله لان عدم النفع لا يساويه الضر بل هو اعم منه لتبوت الوساطة بين الضر والنفع تأمل (م.ط)

(٢) يمكن ان يقال : ان الضر على الانصارى ضرر مالى لان دخول الاجنبى دارا بلا اذن

صاحبها حيث ماشاء يوجب نقص ماليتها كما لا يخفى فتأمل (م.ط)



الامضاراً ، اى مضيقاً و مورثاً للشدة و الحرج و المكروه على اخيك ، اى لا تريد الا التشديد و التضيق على الانصارى ، و ليس معنى كونه مضاراً اى هاتكاً للحرمة بدخوله منزل الانصارى ونظره الى اهله ، ولعل الناظر الى الفاظ الرواية و المتدبر في كلمات اهل اللغة وائمة اللسان يصدق ما دعيناها وان كنت في شك مما تلونا عليك فانظر لما سنقرئك في معنى الضرائم راجع موارد استعمال الضرر و الضرار في اللغة و الكتاب و الحديث وانظر هل ترى مورداً استعمالاً مكان هتك الحرمة و الاهانة في العرض .

واما الضرار وسائر تصاريفه من بابه فلم اجد بعد الفحص مورداً يستعمل بمعنى باب المفاعلة او لمجازاة على الضرر ، و كثير من المتبحرين من اهل اللغة قد صرحوا بكونه بمعنى الضرر و قد ورد في القرآن الكريم من هذا الباب في ستة موارد كلها بمعنى الاضرار وهى قوله تعالى لا تضاروا الدة بولدها ولا مولود له بولده (١) وقوله تعالى: ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن (٢) وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد (٣) وقوله تعالى: ولا تمسكوهن ضراراً لئتعنوا (٤) و قوله تعالى والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً (٥) وقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار (٦) و ما رايت في الاحاديث الا كك كقوله : في مرسة زرارة انك رجل مضار ، و في رواية الحذاء ما اريك باسمرة الامضاراً ، و في رواية هرون بن حمزة في البعير فليس له ذلك هذا الضرار ، و في رواية طلحة بن يزيد في باب اعطاء الامان ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم و في باب كراهة الرجعة بغير قصد الامساك روى الصدوق (٧) باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للرجل ان يطلق امرأته ثم يراجعها وليس فيها حاجة ثم يطلقها فهذا

(١) سورة البقرة - الاية ٢٣٤ -

(٢) سورة البقرة - الاية ٢٨٢ -

(٣) سورة البقرة - الاية ٢٣١ -

(٤) سورة التوبة - الاية ١٠٨ -

(٥) سورة النساء - الاية ١٦ -

(٦) الوسائل - كتاب الطلاق - الباب ٣٤ - من ابواب اقسام الطلاق -

الضرر الذى نهى الله عزوجل عنه ، وفى باب ولاية الجدة فى النكاح (١) قال الجدة اولى بذلك ما لم يكن مضاراً ، وفى الرواية المتقدمة عن عقاب الاعمال من ضار مسلماً فليس منا ، وفى كتاب الوصية (٢) فى رواية قال على عليه السلام من اوصى ولم يحف ولم يضار كان كمن تصدق فى حياته ، الى غير ذلك من الروايات التى سيمر بعضها عليك .

### فى الفرق بين الضرر والضرار

ثم اعلم ان غالب استعمالات الضرر والضرر و الاضرار وسائر تصاريهما هى فى الضرر المالى والنفسى بخلاف الضرار وتصاريفه ، فان استعمالها فى التضييق و اىصال الحرج والمكروه والكلفة شايع بل الظاهر غلبته فيها ، والظاهر ان غالب استعمال هذا الباب فى القرآن الكريم انما يكون بهذه المعانى لابعنى الضرر المالى او النفسى فان قوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده قد فسر بذلك ، فعن ابي عبد الله عليه السلام (٣) قال: لا ينبغى للرجل ان يتمنع من جماع المرثة فيضار بها اذا كان لها ولد مرضع (مرضع - ظ) ويقول لها لا اقربك فانى اخاف عليك الجبل فتقتلى ولدى وكذلك المرثة لا يحل لها ان تمنع على الرجل فتقول انى اخاف ان احبل فاقتل ولدى وهذه المضارة فى الجماع على الرجل والمرثة ، وبهذا المضمون غيره ايضاً وفى رواية اخرى عن ابي عبد الله عليه السلام فسر المضارة بالام بنزع الولد عنها ، قال فى مجمع البحرين: فى الاية اى لا تضار بنزع الرجل الولد عنها ولا تضار الام الاب فلا ترضعه و عن ابي عبد الله المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهى احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخرى يقول الله عزوجل لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبي ولا يضار بامه فى رضاعه الخبر .

فعلى التفسيرين خصوصاً اولهما يكون المضارة بمعنى التضييق و اىصال الحرج

(١) الوسائل- كتاب النكاح - الباب ١١- من ابواب عقد النكاح -

(٢) الوسائل - كتاب الوصية - الباب ٥ -

(٣) الوسائل- كتاب النكاح- الباب ٧٢- من ابواب احكام الاولاد -

والمكروه لاضرر المالى او النفسى وكذا قوله تعالى: ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ، يكون بمعنى ذلك فعن محمد بن على بن الحسين باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام (١) قال سئلته عن قول الله عزوجل: ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا قال: الرجل يطلق حتى اذا كادت ان يخلو اجلها راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلث مرات فنهى الله عزوجل عن ذلك ، وفي مجمع البيان لاتمسكوهن ضراراً اى لاتراجعوهن لالرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن ، اما بتطويل العدة او بتضييق النفقة فى العدة .

والظاهر ان الضرر فى قوله تعالى: والذين اتخذوا مسجداً ضراراً ، هو بمعنى اىصال المكروه على المؤمنين بايقاع الشك فى قلوبهم وتفريق جمعيتهم واضطرابهم فى دينهم كما روى ان بنى عمرو بن عوف بنوا مسجد قبا وصى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله فحسداهم اخوتهم بنو غنم بن عوف فبنوا مسجد الضرار وارادوا ان يحتالوا بذلك فيفرقوا المؤمنين ووقعوا الشك فى قلوبهم بان يدعوا ابا عامر الراهب من الشام ايعظهم و يذكروهن دين الاسلام ليشك المسلمون و يضطربوا فى دينهم فاخبر الله نبيه بذلك فامر باحراقه وهدمه بعد الرجوع عن تبوك ، وفى مجمع البيان ضراراً اى مضارة يعنى الضرر باهل مسجد قبا ومسجد الرسول ليقل الجمع فيه ، و يظهر من القضية ان الضرر ههنا بمعنى اىصال المكروه و الحرج و التضييق على المؤمنين بتقليل جمعيتهم و تفرقتهم و ايقاع الاضطراب فى قلوبهم و الشك فى دينهم لاضرر المالى و النفسى .

وفى قوله تعالى: ولا يضر كاتب و لاشهيد احتمالان احدهما انه بالبناء للفاعل فيكون النهى متوجهاً الى الكاتب و الشهيد ، و ثانيهما بالبناء للمفعول فيكون المعنى لا يفعل بالكاتب و الشهيد ضرر قال فى مجمع البحرين: قوله ولا يضر كاتب و لاشهيد فيه قرائتان : احديهما لا يضر بالاظهار و الكسر و البناء للفاعل على قراءة ابي عمرو فعليها يكون المعنى لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب بان يمتنع من الاجابة او يحرف بالزيادة و النقصان و كذا الشهيد ، و ثانيتهما قراءة الباقي لا يضر بالادغام و الفتح و البناء للمفعول فعلى هذا يكون المعنى لا يفعل بالكاتب و الشهيد ضرر بان

يكلفا قطع مسافة بمشقة من غير تكلف بمؤنتهما او غير ذلك ، وفي مجمع البيان نقل عن ابن مسعود و مجاهدان الاصل فيه لا يضار بفتح الراء الاولى ، فيكون معناه لا يكلف الكاتب الكتابة في حال عذر لا يتفرغ اليها ولا يضيق الامر على الشاهد بان يدعى الى اثبات الشهادة واقامتها في حال عذر ولا يعنف عليها ، ولا يبعدان يكون المضارة في قوله تعالى ولا تضاروهن لتضييقا عليهن هي عدم اسكانهن في بيوت مناسبة اجالها ليقعن في المضيققة و هو ايضاً يرجع الى ما ذكرنا قال في مجمع البيان و لا تضاروهن لتضييقا عليهن اي لا تدخلوا الضرر بالتقصير في السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالاضرار التضييق عليهن ليخرجن وقيل المعنى اعطوهن من المسكن ما يكفيهن بجلوسهن وبمبيتهم وطهارتهن ولا تضايقوهن حتى يتعذر عليهن السكنى عن ابي مسلم انتهى .

و المقصود من التطويل الممل هو اثبات شيوع استعمال الضرر و تضاريفه في التضييق وايصال المكروه والخرج والتكلف وامثالها كما ان الشايخ في الضرر والضرر والاضرار هو استعمالها في المال والنفس كما هو واضح .

فاتضح مما ذكرنا ان الضرر في الحديث هو النقص في الاموال و النفس و الضرر فيه هو التضييق والتشديد وايصال المكروه والخرج ، وقضية سمرة بن جندب انما تكون ضرراً على الانصاري وتشديداً وتضييقاً وايصالاً للمكروه عليه بدخوله في منزله بلا استئذان والنظر الى شيء من اهله يكرهه الرجل ، و ليس الضرر بمعنى الضرر في الحديث لكونه تكراراً بارداً ولا بمعنى الاصرار على الضرر و لا مباشرة الضرر و لا المجازاة عليه ولا اعتبار فيه كونه بين الاثنين كما قيل ، و لا اظنك بعد التأمل والتدبر فيما ذكرنا والفحص في موارد استعمال الكلمتين في القرآن والحديث والتدبر في قضية سمرة وأطلاق خصوص المضار عليه ان تتأمل في تضديق ما ذكرناه .

نعم هنا امر لا بد من التعرض له والتفصي عنه وهو ان ائمة اللغة ومهرة اللسان صرحوا بان الضرر في الحديث بمعنى المجازاة و بمعنى باب المفاعلة فعن النهاية الاثيرية معنى قوله لا ضرر ، اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه ، والضرر فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضر عليه و الضرر فعل الواحد و

الضرار فعل الاثني والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه ، وقيل الضرر ما تضرر صاحبه وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع انت به ، وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد ، وعن لسان العرب معنى قوله لاضرر اي لا يضر الرجل اخاه وهو ضد النفع وقوله لاضرار اي لا يضر كل منهما صاحبه ، وعن السيوطي لاضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه ولا ضرار اي لا يجازيه على اضراره باذخال الضرر عليه ، وعن تاج العروس مثل ما عن السيوطي بعينه والمجمع عبر بعين الفاظ ابن الاثير هذا . ولكن التامل في كلامهم يوجب الوثوق بان المعنى الذي ذكروه انما هو على قاعدة باب المفاعلة وان الضرار فعال من الضر وهو فعل الاثني ، والمظنون ان ابن الاثير ذكر هذا المعنى بارتكازه من باب المفاعلة ، والبقية نسجوا على منواله ، فترى ان السيوطي وصاحب تاج العروس قد اخذا العبارة منه بعينها واقتصرا على بعض كلامه ، والطريحي قد عبر بعين الفاظه من غير زيادة ونقصية ، وبالجملة الظاهر ان هذا الكلام قد صدر عنهم لقاعدة باب المفاعلة وتبعاً لابن الاثير من غير تدقيق وفحص في موارد استعمال الضرار هذا .

مضافاً الى ان اطلاق المضار في رواياتنا على سمرة بن جندب مما يوجب القطع بان الضرر الواقع في هذه القضية ليس بمعنى المجازاة على الضرر او بمعنى اضرار كل بصاحبه وان قوله : انك رجل مضار ، بمنزلة الصغرى لقوله : ولا ضرر ولا اضرار ، وقد عرفت عدم ثبوت ورود لاضرر ولا اضرار مستقلاً من رسول الله ﷺ بل لم يثبت عندنا الا في ذيل قضية سمرة مع انه قد اشرنا سالفاً الى انه بعد الفحص الاكيد لم ار مورداً استعمل الضرار وتصاريفه بالمعنى الذي ذكره ابن الاثير وتبعه غيره ، فقد تبين من جميع ما ذكرنا ان الضرار تاسيس لatakيد وتكرار للضرر ولا يكون الا بمعنى التضييق وايصال المكروه والحرج على الغير فتدبر .

## فصل

### في مفاد الجملة التركيبية

في البحث عن مفاد الجملة التركيبية في الحديث فنقول انه محتمل لمعان :

احدها ما احتمله الشيخ الانصارى قدس سره من ابقاء النفي على حاله ويراد به نفي الحكم الشرعى الذى هو ضرر على العباد وان لم يكن فى الاسلام مجعول ضررى ، و بعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد كزوم البيع مع الغبن ووجوب الوضوء مع اضرار مالى و اباحة الاضرار بالغير ، فان كلها احكام ضرورية منتفية فى الشريعة ، هذا كله اذا كان الحديث لاضرر ولاضرار من غير تقييد او مع التقييد بقوله فى الاسلام ، واما قوله لاضرر ولاضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضررى بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر ، قال رحمه الله : هذا الاحتمال هو الارجح فى معنى الرواية بل المتعين بعد تعذر حملها على حقيقته لوجود الحقيقة فى الخارج بديهية .

**اقول :** كلامه هذا صريح فى امرين ومحمتمل لوجوه ، فاول ما صرح به هو ان حمل هذا الكلام على الحقيقة متعذر ، ضرورة وجودها فى الخارج فتقوية بعض اعظم العصر قول الشيخ وتوجيهه مع تطويلات مملة والذهاب الى كون هذا المعنى مما لا يلزم منه المجاز توجيه لا يرضى به صاحبه مع ان فى كلامه مواقع للنظر ربما تشير الى بعض منها والثانى ان المنفى هو الحكم الشرعى الذى لزم منه الضرر على العباد .

## فى محتملات كلام الشيخ الاظم

واما الوجوه المحتملة :

**فمنها** ان يراد من قوله لاضرر لاحكم ضررى بنحو المجاز فى الحذف .  
**ومنها** ان يراد منه المجاز فى الكلمة بمعنى استعمال الضرر المسبب من الحكم واردة سببه .

**ومنها** كونه حقيقة ادعائية ومصحح الادعاء هو علاقة السببية و المسببية كما هو التحقيق فى ساير ابواب المجازات ، فلما كانت الاحكام الشرعية باطلاقها سببا للضرر لكونها باعثة للمكلف الى الوقوع فيه ادعى المتكلم ان الاحكام هى نفس الضرر فنفاها بنفيه ؛ وهذه الحقيقة الادعائية غير التى ادعاها المحقق الخراسانى ، لان المصححة فيها هو السببية والمسببية وفيما ذكره امر آخر كقوله : يا اشباه الرجال ولا رجال ؛ فان

المصحح فيه ليس علاقة السببية والمسببية بل هو كون الشجاعة او المروءة تمام حقيقة الرجولية لانها من اظهر خواص الرجل واعظمها كانها هي لاغيرها ، و بالجمله مصحح الادعاء في الحقايق الادعائية مختلفة باختلاف المقاسات حتى ان قوله تعالى : واسئل القرية التي كنا فيها يكون من قبيل الحقيقة الادعائية ، بد عوى ان القرية ايضاً مطلعة من القضية لغاية اشتهارها و كمال ظهورها كقول الفرزدق .

«هذا الذى تعرف البطحاء وطأته البيت يعرفه والحل والحرم»

و كون امثاله من قبيل حذف المضاف وقيام المضاف اليه مقامه مما يخرج الكلام عن الحسن والحلاوة و يجعله مبتذلاً بارداً -نارجاً عن فنون البلاغة ، و لعل الشيخ رحمه الله لم يكن فى مقام بيان كيفية المجازية وكان بصدد بيان ان النفي انما بقى على حاله نى مقابل القول بان المستفاد منه النهى كقوله : لارفت و لافسوق ولاجدال فى الحجج؛ وفى مقابل القول بان المنفى هو الضرر الغير المتدارك، و غرضه بيان ما يستفاد من الحديث بنحو نتيجة البرهان لا كيفية استعمال لأضرر و لأضرار و بيان العلاقة المحققة فى البين بنحو مبدأ البرهان، نعم يوهم ظاهر تعبيراته ارادته المعنى الاول اى المجاز فى الحذف لكن التأمل فى كلاله ووفيماز كرناها يرفعه، و ليعلم ان الاحتمال المذكور اى ارادة نفي الاحكام الضرورية انما هو فى مقابل ارادة النهى وفى مقابل كونه كناية عن لزوم التدارك .

و اما كيفية استفادة هذا المعنى من الحديث اى كونه بنحو المجاز فى الحذف او الكلمة او الحقيقة الادعائية ليست فى عرض الاحتمالات الثلاثة بل فى طولها و من متفرعات الاحتمال الاول و بيان استفادته و بيان ترجيحه على ساير الاحتمالات، فالقائل بالمجاز فى الحذف كالقائل بالمجاز فى الكلمة و القائل بالحقيقة الادعائية من اصحاب هذا الاحتمال فى مقابل الاحتمالين الاخرين .

### فى وجوه الحقيقة الادعائية

ثم ان فى بيان الحقيقة الادعائية وجوهاً :

منها ما افاده المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية من انها من قبيل نفي الموضوع ادعاء كناية عن نفي الاثار كقوله : يا اشباه الرجال ولارجال ، ومراده من الاثار هي

الاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولى كوجوب الوفاء بالعقد الضررى ووجوب الوضوء الضررى كما صرح به فى الكفاية . وهذا يرجع الى ما افاده الشيخ قدس سره بالنتيجة ظاهراً وان يوهم كالمذاهب خلافه ، حيث عبر عن لاضرر فى الرسائل بان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد لكن الظاهر من لزوم الضرر ليس لزومه ولو بالوسائل كما يشهد به ما افاده فى رسالته المعمولة فى قاعدة الضرر حيث قال : « الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعى الذى هو ضرر على العباد وانه ليس فى الاسلام مجعول ضررى ، وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد » حيث جعل نفي حكم يلزم من العمل به الضرر عبارة اخرى من نفي الحكم الشرعى الذى هو ضرر على العباد فما جعله المحقق الخراسانى قدس سره فارقاً بين احتماليه و احتمال الشيخ مما لا طريق الى اثباته .

**ومنها** ما جعلنا من وجوه احتمال كلام الشيخ قدس سره وهو ادعاء نفي حقيقة الضرر لاجل نفي اسبابه ، فان سبب تحقق الضرر اما الاحكام الشرعية الموجبة باطلاقها وقوع العباد فى الضرر ، و اما المكلفون الذين باضرارهم يقع العباد فيه ، فاذا نفي الشارع الاحكام الضررية و نهى المكلفين عن اضرار بعضهم بعضاً يصح لصد دعوى نفي الضرر لحسم مادته و قطع اسبابه ، فلذلك ادعى ان اسباب الضرر هى الضرر ، فنفي تلك الاسباب بنفي الضرر على سبيل الحقيقة الادعائية و مصححها علاقة السببية والمسببية .

**ومنها** ما افاده المحقق الخراسانى قدس سره فى تعليقه على الرسائل من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بنحو الحقيقة الادعائية ، مثل لارث و لافسوق و لاجدال فى الحجج ، بمعنى ان الشارع لم يشرع جواز الاضرار بالغير او وجوب تحمل الضرر عنه ، والفرق بينه وبين ما ذكره فى الكفاية واضح كالفرق بينهما وبين ما ذكرنا آنفاً .

**ومنها** ما افاده شيخنا العلامة رحمه الله على ما بيالى من ان نفي الضرر والضرار انما هو فى لحاظ التشريع و حومة سلطان الشريعة ، فمن قلع اسباب تحقق الضرر فى صفحة سلطانه بنفي الاحكام الضررية و المنع عن اضرار الناس بعضهم بعضاً و حكم



بتداركه على فرض تحققه يصح له ان يقول : لاضرر في مملكتي وحوزة سلطاني وحمي قدرتي ؛ وهو رحمه الله كان يقول انه بناء على هذا يكون نفي الضرر والضرار محمولاً على الحقيقة لا الحقيقة الادعائية ، و لكنك خير بان الحمل على الحقيقة غير ممكن لتحقق الضرر في حمي سلطانه وحوزة حكومته ﷺ ، ومجرد النهي عن اضرار بعضهم بعضاً لا يوجب قلع الضرر والحمل على الحقيقة بل لو خص نفي الضرر بالاحكام الضررية حتى يكون المعنى انه لاحكم ضررى في الاسلام لا يكون على نحو الحقيقة لوجود الاحكام الضررية في الاسلام كالزكوة والخمس والكفارات وغيرها ، بل لو اغمض عن ذلك ايضاً لا يمكن الحمل على الحقيقة لان المراد من نفي الضرر نفي الاحكام ولهذا يكون دليله حاكماً على ادلة الاحكام واطلاق لفظ لاضرر ولاضرار واردة نفي الاحكام الضررية مع كون الاستعمال على وجه الحقيقة مما لا يجتمعان فاذن يكون ذلك من الحقيقة الادعائية ، والفرق بينه وبين ما ذكرنا في ضمن احتمالات كلام الشيخ انه بناء على ما ذكرنا ترجع دعوى المتكلم الى ان الاحكام المؤدية الى الضرر هي عين حقيقة الضرر ، ومصحح الادعاء علاقة هي السببية والمسببية وعلى ما ذكره رحمه الله ترجع الى ان ماهو موجود بمنزلة المعدوم لقلع مادته وقطع اسبابه ، فما ذكرنا من قبيل تنزيل السبب منزلة المسبب وتطبيق عنوان المسبب عليه بعد الادعاء ، وما ذكره من قبيل تنزيل الموجود منزلة المعدوم لقلع موجباته وقطع اسبابه .

ومنها ان يقال : ان الحقيقة الادعائية بمعنى تنزيل الموجود منزلة المعدوم لكن لا باعتبار ما ذكرنا آنفاً بل باعتبار ان الضرر الواقع قليل طفيف بحيث ينزل منزلة المعدوم و يدعى انه لاضرر في الاسلام و يجعل هذه الدعوى كناية عن نفي الاحكام الضررية .

ثم ان بعض اعظم العصر رحمه الله قد اتعب نفسه الشريفة و اطال البحث حول كلام الشيخ وحديث نفي الضرر وزعم ان ما ذكره موافق لكلامه قدس سره وادعى ان قوله : لاضرر ولاضرار ، بناء على تحقيقاته محمول على الحقيقة ، وبعد اللتيا و التي لم يأت بشيء ، ولوبنينا على التعرض لتمام كلامه و نقده لانجرالى التطويل الممل بلا

طائل فيه ، ولهذا لم تعرض الآلب كلامه ومرمى هدفه ، وهوان لاضرر ، محمول على نفى الاحكام الضررية ولا يلزم منه مجاز اصلا لانها بشراشر هويتها و تمام حقيقتها مما تنالها يد الجعل ، فان تشريعها عين تكوينها ، و نفيها بسيطاً عين اعدامها ، فنفي الاحكام الضررية نفى حقيقتها من صفحة التكوين ، و اما متعلقات الاحكام او موضوعاتها فليس نفيها تحت جعل الشارع بل هي امور تكوينية مع قطع النظر عن الجعل فهي مما لاتنالها يد الجعل فلا يكون نفيها نفياً بسيطاً عين اعدامها بل نفى تركيبي؛ ولاتصل النوبة فيما اذا دار الامر بين الحمل على نفى الاحكام او نفى الموضوعات الى الثاني مع امكان الاول ، ثم تسج على هذا المنوال ورتب اموراً بعنوان المقدمات مما لا دخل لها فيما نحن بصدده ، مع كون كثير منها مورداً للخدشة والمناقشة فراجع كلامه .

**اقول:** ان الكلام الموجود الملقى من المتكلم هو قوله: لاضرر ولاضرار ، و الاحكام امور ضرورية بالمعنى الذى سنشير اليه لاهى نفس الضرر ، فاطلاق لفظ موضوع للضرر و ارادة الاحكام التى هي ضرورية مما لا مسرح له الا المجازية ولوسود فى اطرافه الف طومار ، وما افاد من ان الاحكام تشريع عين تكوينها ونفيها عين اعدامها مما لا ربط له بما نحن فيه ولا يوجب صيرورة المجاز حقيقة .

وما ذكر من ان قوله: رفع ، او « لاضرر » ليس اخباراً حتى يلزم تجوز او اضرار حتى لا يلزم الكذب ، فاذا لم يكن « لاضرر » الا انشاءً او نفيًا له فى عالم التشريع فيختلف تبيجه كقوله فى خلال كلماته انه لا اشكال ان الانشاء والاخبار من المداليل السياقية لامما وضع له اللفظ ، مما لا يرجع الى محصل ، ضرورة ان الجملة المصدرية بلا التى لنفى الجنس جملة اخبارية موضوعة للحكاية عن الواقع واستعمالها و ارادة انشاء السلب منها مجاز بلا اشكال .

واهون منه قوله الاخر ضرورة ان هيئة الجملة الخبرية موضوعة دالة على الحكاية التصديقية عن الواقع بحكم التبادر بل البداهة ، فالالتزام بعدم الوضع اما لازمه الالتزام بكون الهيئة مهمة فهو خلاف الوجدان واما الالتزام بوضعها لاهر آخر

غير الأنشاء والأخبار ، والامر الآخر اما اجنبى منهما وهو كما ترى او جامع بينهما ولا جامع بين الاخبار و الانشاء بل قد حقق في محله عدم تعقل الجامع بين المعانى الحرفية الا للجامع الاسمى العرضى ولو وضعت له صارت اسماً وهو خلاف الواقع ، و ما ذكره من ان الضرر عنوان ثانوى للحكم ونفى العنوان الثانوى و ارادة العنوان الاولى ليس من باب المجاز وانما يستلزم المجاز لو كان الحكم من قبيل المعد للضرر واذا كان سبباً لهو كانا وجودين مستقلين احدهما مسبب عن الاخر واما مثل القتل او الايلام المترتب على الضرب فاطلاق احدهما على الاخر شايع متعارف ، و بالجملة نفس ورود القضية فى مقام التشريع و انشاء نفي الضرر حقيقة يقتضى ان يكون المنفى هو الحكم الضررى لانه استعمل الضرر و اراد منه الحكم الذى هو سببه انتهى ، من غرائب الكلام .

**اما اولاً** فلان اطلاق اللفظ الموضوع للعنوان الثانوى و ارادة العنوان الاولى كاطلاق القتل على الضرب مجاز بلا اشكال ومجرد تعارفه وشيوعه لا يوجب ان يكون حقيقة ، مع ان دعوى الشيوع ايضاً فى محل المنع ، نعم اطلاق القاتل على الضارب المنتهى ضربه الى القتل شايع ، لا اطلاق القتل على الضرب و بينهما فرق .

**وثانياً** ان الاحكام لا تكون سبباً للضرر و علة له ، فوجوب الوضوء ليس سبباً للضرر و انما السبب هو نفس الوضوء بل الوجوب لا يكون سبباً لانبعث المكلف و علة لتحركه نحو المكلف به ، و انما التكليف و البعث محقق موضوع الطاعة فى صورة الموافقة و كاشف لمطلوبية المكلف به و الباعث المحرك مبادى اخرى فى نفس المكلف بعد تحقق الامر ، مثل الخوف من مخالفة المولى والطمع فى طاعته و حبه و وجدان اهليته لها و امثال ذلك من المبادئ التى فى نفوس العباد بحسب اختلاف مراتبهم ، فالامر الوجوبى المتعلق بالموضوع يكون دخيلاً فى انبعث العبد بنحو من الدخالة لانحو السببية والمسببية ، فليست نسبة الاحكام الى الضرر كنسبة الضرب الى القتل و الايلام بل ولا كنسبة حر كة اليد و حر كة المفتاح ، فالاحكام لها وجودات من غير ان يترتب عليها الضرر ثم يتعلق علم المكلف بها فيرى ان اتيان متعلقاتها موضوع طاعة المولى ، و تركها موضوع مخالفته ، ويرى ان فى طاعته ثواباً و درجات

وفي مخالفته عقاب ودركات فيرجح الطاعة على المعصية فينبعث نحوها ويأتي بالمتعلق فيترتب على اتيانه ضرراً حياناً ، و ما كان هذا حاله كيف يمكن ان يقال : ان اطلاق لفظ الموضوع لاحدهما على الاخر ليس مجازاً و ورود القضية في مقام التشريع قرينة على كون المراد من الضرر الحكم الضرري لا انه موجب لكون الاستعمال على نحو الحقيقية وهو واضح ؛ هذا فيما يمكن ان يقال في حول لاضرر ولاضرار اذا اريد منه نفي الحكم الضرري ، وان شئت قلت في حول محتملات كلام العلامة الانصاري .

**والاحتمال الثاني** ما نقل عن بعض الفحول من ان المنفى هو الضرر الغير المتدارك فيكون لاضرر كناية عن لزوم تداركه ، ومصحح دعوى نفي الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارك فينزل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزلة العدم ، و يقال لاضرر ولاضرار واجاب عنه الشيخ وجعله اردء الاحتمالات وسيأتي التعرض لكلامه قدس سره حتى يتضح انه رد يفة وزميله في ورود الاشكال عليه .

**والاحتمال الثالث** هو الحمل على النهي كقوله لارفت ولافسوق ولا جدال في الحج ، اما باستعمال النهي في النهي ، و اما ببقاء النهي على حاله و التعبير بالجملة الخبرية في مقام الانشاء لافهام شدة التنفر عنه و المبالغة في عدم الرضا بتحقيقه لينتقل السامع الى الزجر الاكيد ، كما ان المطلوب اذا اريد المبالغة في طلبه وانه لايرضى بتركه ينزل منزلة الوجود ويعبر عنه بما يدل على وقوعه لينتقل السامع الى الامرا الاكيد . وهذا ان الاحتمال ان كلاهما تجوز . وان كان الثاني راجحاً بل متعيناً على فرض كونه بمعنى النهي .

فقد رجح الاحتمال الثالث فريد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله و ارتضاء ، مدعياً انه موافق لكلمات ائمة اللغة ومهرة اهل اللسان ونقله عن نهاية ابن الاثير ولسان العرب والدرالنثير للسيوطي وتاج العروس ومجمع البحرين .

وهي هنا احتمال رابع يكون راجحاً في نظري القاصروان لم اعثر عليه في كلام القوم ، وهو كونه نهياً لا بمعنى النهي الالهي حتى يكون حكماً الهياً كحرمة شرب الخمر وحرمة القمار بل بمعنى النهي السلطاني الذي صدر عن رسول الله ﷺ بما انه

سلطان الملة و سائس الدولة لابما انه مبلغ احكام الشرع و سترجع الى توضيحه و تشييده فانتظر .

واما ما احتمله المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على الرسائل و جعله اظهر الاحتمالات، من ان المعنى ان الشارع لم يشرع جواز الاضرار بالغير او وجوب تحمل الضرر عنه ، فان كان المراد عدم وجوب التحمل عن الشارع برجوع ضمير عنه الى الشارع او الى الغير والمراد منه الشارع، فهو يرجع الى احتمال الشيخ والاختلاف بينهما في التعبير، وان كان المراد عدم تشريع وجوب تحمل الضرر عن الغير الى الناس بمعنى جواز الدفاع عن الضرر المتوجه اليه و جواز تداركه مع وقوعه بالتقاص والقصاص مثلا، فهو احتمال ضعيف ربما يكون اردء الاحتمالات .

## فصل

### البحث في حول محتملات كلام الشيخ

المهم في المقام التعرض لماورد على وجوه احتمالات كلام العلامة الانصاري حتى يتضح حقيقة الحال في المقام للمجرد ايراد الاشكال على الاعلام .  
فنقول ان الاشكال فيها على ضربين: احدهما ما يكون وارداً على الجميع وثانيهما ما يختص ببعضها .

فمن الاول لزوم كثرة التخصيص المستهجن و توضيحه ان الاحكام كما عرفت لم تكن علل تاممة ولا اسباباً توليدية للضرر كما هو واضح ، بل تكون ضرريتها باعتبار كونها منتبهة الى الضرر ولو بواسطة او وسائط ، فانها كما اشرنا اليه محققة لموضوع الطاعة وحصول بعض المبادئ في نفس المكلف كالخوف والطمع وغيرهما موجبة لانبعاثه بعد تحقق مقدمات الانبعاث من التصور والتصديق بالفائدة والشوق والارادة ، ثم الانبعاث والايجاد خارجاً ، و انما يكون وجود المتعلق في الخارج ضررياً ، فح قد يكون المتعلق غلة و سبباً توليدياً للضرر و قد يكون معداً و منتبهاً اليه و لو بواسطة ، مثلا قد يكون نفس الصوم ضررياً و قد يكون موجباً لليبوسة وهي ضررية و كذا الكلام في

لزوم البيع ، فان نفس اللزوم لا يكون ضرورياً بل البيع نفسه ضررى ، فح قد يكون البيع ضرورياً بذاته وقد يترتب عليه الضرر ترتباً ثانوياً او ترتباً مع الوسائط بل قد يكون بيع متاع بقيمة رخيص موجباً لتنزل المتاع والضرر الفاحش على واجديه ، وقد يكون موجباً للغلاء و القحط و حصول الضرر على فاقيه ، وقد يكون بيع الدار المحبوبة موجباً للضرر على الاهل والاولاد ، وقد يكون موجباً للاضرار بالجار والشريك .

ان اعرفت ذلك نقول: لو كانت الاحكام قد توجب الضرر بنحو العلية والسببية التوليدية وقد توجب بنحو الاعداد وقد تلزمه لزوماً اولياً وقد تلزمه لزوماً ثانوياً يمكن ان يدعى ان المنفى يقوله لا ضرر هو الاحكام الموجبة للضرر ايجاباً علياً او اولياً ، واما بعد ما عرفت من عدم ترتب الضرر على الاحكام كذلك بل الترتب عليها بنحو من الدخالة و بنحو من الاعداد ، فلا ترجيح لاختصاص نفي الضرر بحكم دون حكم و ضرر دون ضرر ومعد دون معد .

ودعوى اختصاص نفي الضرر باحكام تكون متعلقاتها ضررية بنحو السببية لا بنحو الاعداد كما ترى ، فاتضح لزوم تخصيصات كثيرة عليه والالزم تأسيس فقه جديد ولا محيص عن هذا الاشكال بما افاده الشيخ رحمه الله من ان الخارج انما يخرج بعنوان واحد ولا استهجان فيه ، فان الواقع خلافه ، لان موارد التخصيصات مما لا جامع لها ظاهراً و لو فرض ان يكون لها جامع واقعى مجهول لدى المخاطب ووقع التخصيص بحسب مقام التخاطب بغير ذلك الجامع لا يخرج عن الاستهجان - هذا .

مع ان الخروج بعنوان واحداً يضاف لا يخرج الكلام من الاستهجان اذا كان التخصيص منفصلاً فلو قال : اكرم كل انسان ، ثم قال بدليل منفصل : لا تكرم من له رأس واحد ، واراد بالقاء الكبرى اكرام من له رأسان كان قبيحاً مستهجننا .

ومن الاشكالات المشتركة ، ان لا ضرر بما انه حكم امتنانى على العباد وان مفاده انه تعالى لعنايته على العباد لم يوقعهم فى الضرر ولم يشرع الاحكام للاضرار عليهم أب عن التخصيص مطلقاً فهو كقوله تعالى : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ولسانه كلسانه ويكون آياً عن التخصيص ، مع ان كثيراً من الاحكام الالهية ضرورية كتشريع

الزكوة والخمس والحج والجهاد والكفارات والحدود والاسترقاق وغير ذلك كسلب مالية الخمر والخنزير وآلات القمار وآلات الطرب وساير الاعيان النجسة وما يلزم منه الفساد على مذاق الشرع بل لو لم يكن التخصيص اكثرياً ولا يكون لأضرار فى مقام الامتنان لكان نفس خروج تلك المعظمت التى هى اصول الاحكام الالهية ومهماتها من قوله لأضرار ولأضرار مستهجن . فمن اخبر بعدم الضرر فى الاحكام سواء كان اخباره فى مقام الانشاء ام لائم يكون معظم احكامه واصولها ضرورياً لم يخرج كلامه عن الاستهجان .

و ما قيل ان لأضرار انما هو ناظر الى الاحكام التى نشأت من اطلاقها للضرردون ما يكون طبعه ضرورياً كالامثلة المتقدمة كما ترى فان قوله لأضرار اذا كان معناه انه تعالى لم يشرع حكماً ضرورياً على العباد فلامعنى لخراج الامثلة الا بنحو التخصيص فان ما يكون بتمام هويته ضرورياً اولى بالدخول فيه مما هو باطلاقه كك ، كما ان ما يقال من ان الزكوة و الخمس حق للفقراء و اخراج مال الفقراء و تأدية حقوقهم ليس بضرر عرفاً كلام شعزى ، فان الاشكال انما هو ان جعل عشر المال الزكوى و خمس المال الذى تعلق به الخمس ملكاً لغيره بل كالعرفى ضرر على العباد و هذا يجعل حكم شرعى ضررى نعم يمكن ان يدعى ان دليل نفي الضرر منصرف عن مثل تلك الاحكام المعروفة المتداولة بين المسلمين فلا يكون خروجها تخصيصاً و هو ليس ببعيد ، لكن هذا لا يدفع اصل الاشكال لورود تخصيصات غير ما عليه خصوصاً على ما قررناه .

### حول الاشكالات الغير المشتركة

و اما الاشكالات الغير المشتركة بين الاحتمالات ، اما كونه مجازاً فى الحذف او فى الكلمة باطلاق اللفظ الموضوع للمسبب على السبب فهما احتمالان ضعيفان لا يصار اليهما بل التحقيق ان جل المجازات لولاكها حقائق ادعائية كما حقق فى محله و قد عرفت فى قوله تعالى : واسئل القرية التى كنافيها والعيير التى اقبلنا فيها انه حقيقة ادعائية كما ان قوله جرى الميزاب ليس باطلاق اللفظ الموضوع للميزاب على الماء بعلاقة المجاورة ، فانه مستهجن مبتذل ، بل ادعى المتكلم ان الميزاب بنفسه جرى ، و مصحح

هذه الدعوى اما كثرة المطرو غزارته او علاقة المجاورة مثلا .  
 و اما كونه حقيقة ادعائية كما افاد المحقق الخراساني في الكفاية من نفى الاثار  
 اي الاحكام بنفى الموضوع ففيه ان الاحكام ليست من اثار الضرر ولا يكون الضرر موضوعاً  
 لها حتى يصح كونها كك تلك الادعاء (١) ففي قوله يا اشباه الرجال ولارجال، يدعى  
 القائل ان تمام حقيقة الرجولية عبارة عن الشجاعة و الاقدام في معارك القتال والجدال  
 فمن تقاعد عنها خوفاً و جبناً فلا يكون رجلاً، فيسلب الرجولية لسلب آثارها البارزة التي  
 يمكن دعوى كونها تمام حقيقة الرجولية ؛ و اما الاحكام فليست من اثار الضرر حتى  
 يصح فيها هذه الدعوى ، نعم لو فرض ان للضرر اثرأ بارزاً غير مرتب عليه او كان الضرر  
 لقلّة وجوده مما يعد معدوماً يمكن دعوى عدمه ، فقياس المقام بقوله يا اشباه الرجال  
 ولارجال مع الفارق وقد عرفت الاشكال فيما ذكره رحمه الله في تعليقه على الرسائل .  
 واما الحقيقة الادعائية بالانحاء الاخر كنفى الضرر لنفي اسبابه و قلعها ، فالمصحح  
 لدعوى انه لا ضرر في دائرة سلطاني و حمى حكومتى هو قلع مادة اسبابه و قطع اصول  
 علله برفع الاحكام الشرعية الموجبة للضرر، والنهي عن اضرار الرعية بعضهم بعضاً ، فالشارع  
 قد قطع علل الضرر بما هو وظيفته فيمكن ان يدعى انه لا ضرر ولا ضرار .  
 فيرد على ذلك بجميع تقريراته المتقدمة ان دعوى نفى الحقيقة بتمام هويتها  
 مع وجودها في الخارج انما تستحسن و تصح اذا صح تنزيل الموجود منزلة المعدوم  
 اما لقلّة وجوده او قطع علله و اسبابه بحيث يقل وجوده ، ومع كون الاحكام البارزة  
 المهمة في الاسلام التي هي اصول الاحكام الفرعية كالزكوة والخمس والحج والجهاد  
 والكفارات والحدود بل والاسترقاق واخذ الغنائم وغيرها ضرورية في نظر العقلاء لا  
 مصحح لهذه الدعوى ولا حسن لها ، فهل هذه الدعوى الاكد دعوى السلطان عدم السارق  
 في حومة سلطانه مع كون غالب اعظم مملكته ومقربى حضرته من السارقين .

(١) يمكن ان يقال : انه لا يعقل ان يكون الضرر موضوعاً للحكم مع انه الموجب لنفيه  
 لان موضوعات الاحكام بمنزلة المقضى لها ولو كان الضرر موضوعاً او جزء موضوع له يلزم منه  
 ان يكون الموضوع رافعاً له او دافعاً عنه وهذا غير معقول تأمل (م-ط)



ثم ان نهى الشارع عن الاضرار لا يوجب قلع مادة الاضرار حتى تصح تلك الدعوى .  
 كما ان حكم الشارع بلزوم التدارك لا يوجب نفي الضرر بل الانتهاء الواقعي يوجبه .  
 فهذا الوجه والوجه الذى جعله الشيخ العلامة قدس سره اردء الاحتمالات شقيقتان فى  
 ورود الاشكال عليهما مع ورود اشكالات اخر عليه ، و بالجملة لا مصحح لدعوى نفي  
 الضرر والضرار لامطلقا ولا فى الاسلام وفى صفحة التشريع .

ودعوى ان الامثلة المذكورة ليست ضرورية كدعوى ان الحديث ليس ناظراً اليها  
 وانه حاكم على الادلة التى باطلاقها موجبة للضرر كالوضوء والصوم الضررين ، لا التى  
 بتمام هويتها ضرورية ، وان ما يكون الضرر يقتضيه لا يمكن ان ينفيه كما ترى ، فان  
 الكلام فى مصحح دعوى نفي الحقيقة ، فهل يجوز دعوى نفي حقيقة الضرر عن صفحة الكون  
 او عن صفحة التشريع مع شيوعه فى الخارج وكثرة الاحكام الضرورية فى صفحة الشريعة ،  
 فمن كانت صفحة تشريعه مملوءة من الاحكام الضرورية مما هو اساس احكامه وقوام شريعته ،  
 كيف يدعى عدم حقيقة الضرر والضرار ، وكيف ينزل الاحكام التى هى كالاصول منزلة العدم ،  
 وغندى ان هذا الوجه اردء الوجوه وان هذه الدعوى من ابرد الدعاوى واقبحها مما لا يمكن  
 حمل الكلام العادى عليه فكيف بكلام صدر ممن هو افصح من نطق بالضاد وما ذكرنا  
 من امكان دعوى الانصراف مع عدم سلامته من المناقشة لا يخرج الكلام من البرودة ،  
 والدعوى من القبح ، مع ان اضرار الناس بعضهم بعضا ، مع هذا الشيوع والكثرة يكفى  
 فى فساد هذا الوجه وبرودة هذه الدعوى ، هذا حال الاحتمال الاول الذى اختاره العلامة  
 الانصارى وجل من تاخر عنه رحمهم الله باختلاف تعبيراتهم .

واما الاحتمال الثانى الذى نسبه الشيخ الى بعض الفحول فقد اتضح ضعفه بما  
 ذكرنا وما اورد عليه الآخرون ، واما الاحتمال الثالث الذى اختاره شيخ الشريعة  
 رحمه الله فهو اقرب الاحتمالات الثلاثة وسليم عن الاشكالات المتقدمة لكن الشأن فى  
 ظهور الكلام فيه كما ادعى .

## فصل

## حول ما افاده شيخ الشريعة الاصفهاني

في حال الاحتمال الثالث قال العلامة شيخ الشريعة في رسالته المعمولة في حديث الضرر ماملخصه : ان حديث الضرر محتمل عند القوم لمعان : احدها ان يراد به النهي عن الضرر فيكون نظير قوله: لارفت و لافسوق و لاجدال في الحج (١) وقوله تعالى : فان لك في الحياة ان تقول لامساس (٢) اي لاتقربني ولا تمسني ، ومثل قوله ﷺ : لأجلب ولاجنب ولاشغار في الاسلام (٣) وقوله ﷺ : لأجلب ولاجنب ولااعتراض ، وقوله ﷺ : لااخصاء في الاسلام ولابنيان كنيسة وقوله ﷺ : لاحمي في الاسلام ولا مناجشة (٤) وقوله ﷺ : لاحمي في الاراك وقوله ﷺ : لاحمي الا ما حمى الله ورسوله ، وقوله ﷺ : لاسبق الا في خوف او حافر او نصل (٥) وقوله ﷺ : لا صمات يوم الى الليل (٦) وقوله ﷺ : لاصرورة في الاسلام (٧) وقوله ﷺ : لاطاعة

(١) سورة البقرة- الاية ١٩٣-

(٢) سورة طه- الاية ٩٧-

(٣) الوسائل - كتاب النكاح - الباب ٢٧ من ابواب عقدا لنكاح - قوله : لأجلب ؛ الجلب في الرهان هوان يركب فرسه رجلا فاذا قرب من الفاية تبع فرسه فجلب عليه اي صاح به ليكون هو السابق وهو ضرب من الخديعة ، وقيل غير ذلك ، والجنب ان يجعل الرجل بجانبه مع فرسه عند الرهان فرساً آخر لكي يتحول عليه ان يخاف ان يسبق على الاول وقيل غير ذلك ، والشغار تزويج الاخت او البنت في مقابل الاخر بضاً ببضع -

(٤) المناجشة مدح الطعام-

(٥) الوسائل - كتاب السبق والرمية - الباب ٣ -

(٦) الوسائل - كتاب الايمان - الباب ١١ -

(٧) الصرورة الاصرار على ترك التزويج -

لمخلوق في معصية الخالق (١) وقوله صلى الله عليه وسلم : لاهجرين المسلمين فوق ثلثة ايام (٢) و قوله صلى الله عليه وسلم : لاغش بين المسلمين ، هذا كله مما في الكتاب والسنة ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمال الفصحاء نظماً ونثراً لطال المقال وادى الى الملل ، وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب اعنى تركيب « لا » التي لنفي الجنس ، وفي رد من قال (٣) في ابطال احتمال النهي ان النفي بمعنى النهي وان كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب .  
ثم نقل ساير الاحتمالات فقال : والظاهر الراجح عندي بين المعاني الاربعة هو الاول وهو الذي لا تسبق الازهان الفارغة عن الشبهات العلمية الا اليه .

ثم ايّد ما ذكره بقوله في قضية سمرة : انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، وقال : انه بمنزلة صغرى وكبرى فلو اريد التحريم كان معناه انك رجل مضار والمضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى ؛ لكن لو اريد غيره مما يقولون صار معناه ، انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفي او الحكم المجعول منفي في صورة الضرر ، ولاظن بالازهان المستقيمة ارتضائه ، ثم ايّد مدعاه بقول ائمة اللغة و مهرة اهل اللسان كما تقدم ، ثم قال : وليعلم ان المدعى ان حديث الضرر يراد به افادة النهي عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداء ، او انه استعمل في معناه الحقيقي و هو النفي ولكن لينتقل منه الى ارادة النهي الى ان قال : فالمدعى ان الحديث يراد به افادة النهي لانفي الحكم الضروري ولانفي الحكم المجعول للموضوعات عنها ولا يتفاوت في هذا المدعى ان استعمال النفي في النهي باى وجه و ربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمة للانتقال الى طلب الترك ادخل في اثبات المدعى حيث لا يتجه ح ما يستشكل في المعنى الاول من انه تجوز لا يصار اليه انتهى الموارد الحساسة من كلامه رحمه الله .

(١) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف - الباب ١١ - من ابواب الامروما يناسبها -

(٢) الوسائل - كتاب الحج - الباب ١٤٤ - من ابواب احكام العشرة .

(٣) القائل هو المحقق الخراساني رحمه الله .

والانصاف ان فى دوران الامر بين محتملات القوم الترجيح فما افاده وبالغ فى تحقيقه لكن لا يتم ما ذكره الا بمساعدة ما ذكرنا من وجوه ابطال محتملات القوم و الافمجرد كثرة استعمال النهى فى النهى لا يوجب ظهوره فيه مع كونه مجازاً سواء اريد منه النهى او النهى وجعل كناية عن النهى ، فان ذلك لا يوجب كونه حقيقة كما لا يخفى ولو كان نظره الى ان كثرة الاستعمال فى هذا المعنى صيرته من المجازات الراجعة التى يحمل عليها اللفظ مع تعذر المعنى الحقيقى ، فيه ان استعمال هذا التركيب فى هذا المعنى وان كان شائعاً ولكن استعماله فى غيره اكثر شيوعاً وها انا اسرد قليلاً من كثير مما ورد هذا التركيب فى الروايات وارىد غير ما ذكره .

و هو قوله : لاسهو لمن اقر على نفسه بسهو (١) وقوله : لاسهو فى سهو ، و قوله : لاسهو فى نافلة (٢) وقوله : لانذر فى معصية الله (٣) وقوله : لايمين لمكره (٤) و قوله : لايمين فى قطيعة (٥) وقوله : لايمين فى معصية الله (٦) وقوله : لايمين فيما لا يبذل (٧) وقوله : لايمين فى استكراه ولاعلى سكر ولاعلى معصية (٨) وقوله : لايمين الا بالله وقوله : لانذر فيما لايملكه ابن آدم (٩) وقوله : لارضاع بعد فطام وقوله : لا يتم بعد احتلام و قوله : لاطلاق قبل النكاح و قوله : لاغتق قبل الملك وقوله :

- 
- (١) الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ١٦ - من ابواب الخلل الواقع فى الصلوة - و الرواية هكذا لاسهو على من اقر على نفسه بسهو -  
 (٢) المستدرک - كتاب الصلوة - الباب ١٦ - من ابواب الخلل الواقع فى الصلوة  
 (٣) الوسائل - كتاب النذر والعهد - الباب ١٧ -  
 (٤) المستدرک - كتاب الايمان - الباب ١٢ -  
 (٥) و (٦) المستدرک - كتاب الايمان - الباب ١١ -  
 (٧) المستدرک - كتاب الايمان - الباب ٧ -  
 (٨) المستدرک - كتاب الايمان - الباب ٧ - والرواية هكذا - لايمين فى استكراه ولاعلى سكر ولاعلى عصبية الخ -  
 (٩) المستدرک - الباب ١ - من ابواب النذر والعهد

لايمين للولد مع والده ولالمملوك مع مولاه ولالمرثية مع زوجها (١) وقوله: لانكاح للعبد ولاطلاق الابانف مولاه (٢) وقوله: لاطلاق الاعلى طهر (٣) وقوله: لاطلاق الابخمس: شهادة شاهدين النخ (٤) وقوله: لاطلاق فيما لاتملك ولاعتق فيما لاتملك ولابيع فيما لاتملك (٥) وقوله: لاطلاق لسكران الذي لا يعقل (٦) وقوله: لاطهار الافى طهر (٧) وقوله: لاطلاق الاما اريد به الطلاق (٨) ولاظهار الاما اريد به الظهار (٩) وقوله: لا ايلاء حتى يدخل بها (١٠) الى غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها المتتبع. والمقصود من الاطالة اثبات ان هذا التركيب وان كان استعماله واردة النهى به بأى معنى كان ليس بعزيز لكن شيوعه ليس بحد يكون ظاهراً فيه ابتداء او مسع تعذر الحقيقة، و لو فرض المناقشة فى بعض الامثلة المتقدمة لكن بعد الاشكالات الواردة على الاحتمالين الاخرين لو دار الامر بين الاحتمالات الثلاثة يكون هذا الاحتمال ارجحها.

## فصل

### حول المختار فى معنى الرواية

اعلم ان ههنا احتمالاً آخر قد اشرنا اليه والان نرجع الى توضيحه وتشييده، ربما

- (١) الوسائل - كتاب الايمان - الباب ١١ -
- (٢) المستدرك - كتاب النكاح - الباب ١٦ - من ابواب نكاح العبيد والاماء -
- (٣) الوسائل - كتاب الطلاق - الباب ٩ - من ابواب مقدماته وشرائطه -
- (٤) المستدرك - كتاب الطلاق - الباب ١١ - من ابواب مقدماته وشرائطه -
- (٥) المستدرك - كتاب الطلاق - الباب ١٢ - من ابواب مقدماته وشرائطه -
- (٦) المستدرك - كتاب الطلاق - الباب ٢٨ - من ابواب مقدماته وشرائطه -
- (٧) المستدرك - كتاب الظهار - الباب ٢ -
- (٨) الوسائل - كتاب الطلاق - الباب ١١ - من ابواب مقدماته وشرائطه -
- (٩) الوسائل - كتاب الظهار - الباب ٣ -
- (١٠) الوسائل - كتاب الايلاء والكفارات - الباب ٦ - من ابواب الايلاء -

كان اقرب الاحتمالات بملاحظة شأن صدور الرواية من طرفنا وبملاحظة لفظها الوارد من طرق الناس ولا بد لي ان اذكر مقدمات:

**الاولى** ان لرسول الله ﷺ في الامة شئوناً **احدها** النبوة والرسالة اى تبليغ الاحكام الالهية من الاحكام الوضعية والتكليفية حتى ارش الخدش و **ثانيها** مقام السلطنة والرياسة والسياسة لانه ﷺ سلطان من قبل الله تعالى ، والامة رعيته وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرسالة والتبليغ ، فانه بما انه مبلغ ورسول من الله ليس له امر ولا نهى ، ولو امر او نهى في احكام الله تعالى لا يكون الا ارشاداً الى امر الله ونهيه ، ولو خالف المكلف لم يكن مخالفة مخالفة رسول الله بل مخالفة الله تعالى لان رسول الله ﷺ ليس بالنسبة الى اوامر الله و نواهيه ذا امر و نهى بل هو مبلغ ورسول ومخبر عنه تعالى ، كما ان اوامر الائمة عليهم السلام و نواهيمهم فى احكام الله كذلك ؛ وليست اوامر النبي والائمة عليه وعليهم الصلوة والسلام من هذه الجهة الا كما و امر الفقهاء مقلديهم ، فقول الفقيه لمقلده : اغسل ثوبك عن ابوالمال يؤكل لحمه ، كقول النبي والائمة (ع) من حيث انه ارشاد الى الحكم الالهى وليس مخالفة هذا الامر الامخالفة الله لامخالفة الرسول والائمة والفقيه .

واما اذا امر رسول الله ﷺ بما انه سلطان و سائس يجب اطاعة امره بما انه امره ، فلو امر سرية ان يذهبوا الى قطر من الاقطار تجب طاعته عليهم بما انه سلطان و حاكم فان اوامره من هذه الجهة كلوا امر الله واجب الاطاعة وليس مثل هذه الاوامر الصادرة عنها وعن الائمة ارشاداً الى حكم الله بل اوامر مستقلة منهم تجب طاعتها وقوله تعالى . اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ، ناظر الى تلك الاوامر والنواهي الصادرة عن الرسول واولى الامر ، بما انهم سلطان وولى على الناس و بما انهم سائس العباد قال تعالى : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة فى امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّالاً بعيداً (١)

**وثالث المقامات** مقام القضاة والحكومة الشرعية وذلك عند تنازع الناس فى حق

اومال، فاذا رفع الامر اليه وقضى بميزان القضاة يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه ،  
لابمائه رئيس وسلطان بل بما انه قاض وحاكم شرعى وقد يجعل السلطان الامارة لشخص  
فينصبه لها والقضاة لآخر ، فيجب على الناس اطاعة الامير فى امارته لافى قضائه ، و  
اطاعة القاضى فى قضائه لافى اوامره ، وقد يجعل كلا المقامين لشخص او لاشخاص ؛ و  
بالجملة ان لرسول الله مضافاً الى المقامين الاولين مقام فصل الخصومة والقضاء بين الناس  
قال تعالى : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم  
حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (١)

**الثانية** كل ما ورد من رسول الله وامير المؤمنين بلفظ «قضى» او «حكم» او «امر»  
وامثالها ليس المراد منه بيان الحكم الشرعى ، و لو اريد منه ذلك لا يكون الامجازا  
او ارشاداً الى حكم الله ، فان الظاهر من تلك الالفاظ هو انه قضى او امر او حكم من حيث  
انه سلطان وامير او من حيث انه قاض وحاكم شرعى لامن حيث انه مبلغ للحرام و  
الحلال ، لم اعرف ان الاحكام الالهية ليست احكام رسول الله وانه ﷺ لا يكون ذا  
امرونى وحكم وقضاء بالنسبة اليها حقيقة بل هو مبين ومبلغ ، واما بالنسبة الى الاحكام  
الصادرة عنه فى مقام القضاء اوفى مقام السلطنة والرياسة يكون قاضياً وحاكماً وآمراً  
وناهياً حقيقة وان كان فرق بين هذين المقامين و ما ذكرنا مضافاً الى كونه موافقاً  
للتحقيق والظهور اللفظى يتضح بالتتابع والتدبر فى موارد استعمال تلك الكلمات فى  
الروايات الناقلة لقضايا رسول الله وامير المؤمنين و اوامرهم السلطانية .

ولذا قلنا ترى ورود تلك التعبيرات بالنسبة الى ساير الائمة عليهم السلام حيث لم تكن  
لهم الرياسة والسلطنة الظاهرية ولا القضاء والحكم بحسب الظاهر . وان اطلق  
نادراً يكون باعتبار كونهم حاكماً وقاضياً بحسب الواقع ، وربما يقال : امر رسول الله  
او احد الائمة عليهم السلام بكذا فى الاحكام الالهية فيكون الحكم او الامر ارشاداً الى حكم  
الله تعالى ، والمدعى ان الظاهر من امر فلان بكذا او قضى بكذا هو الامر المولوى و  
القضاء والحكومة لا الارشاد الى امر آخر او حكم الهى .







ابن ابي عمير: ومهزور موضع واد (١) الى غيرها من الروايات .  
 واما ماورد بلفظ قال او يقول وامثال ذلك و كان المستفاد منه هو القضاء او الامر  
 المولوى السلطانى فكثير ايضاً يطلع عليه المتتبع ؛ من ذلك رواية عقبه بن خالد (٢)  
 المتقدمة فى المقدمة برواية الصدوق الراجعة الى شق القناة بجنب قناة الاخر وفيها  
 قضى رسول الله بذلك و قال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة لم يكن لصاحب  
 الاخيرة على الاول سبيل .

ومنه ما عن الشيخ باسناده عن ابي جعفر عليه السلام عن ابيه عن آبائه ان النبى صلى الله عليه وآله  
 قال : اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم ، والظاهر ان هذا امر سلطانى  
 متوجه بالجيش (٣)

ومنه ما عن الكافى باسناده عن ابي عبد الله (ع) قال : كان رسول الله اذا اراد ان يبعث  
 سرية دعاهم فاجلسهم بين يديه ثم يقول سيروا بسم الله وبالله وفى سبيل الله وعلى ملة  
 رسول الله لا فناءوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرئاً ولا تقطعوا  
 شجراً الا ان تضطروا اليها (٤)

وعنه عن ابراهيم بن جندب عن ابيه ان امير المؤمنين عليه السلام كان يأمر فى كل موطن  
 لقينا فيه عدونا فيقول : لا تقتلوا القوم حتى يبدؤكم فانكم بحمد الله على حجة  
 وتر ككم اياهم حتى يبدؤكم حجة اخرى لكم فاذا هزتموهم فلا تقتلوا مدبراً ولا تجهزوا  
 على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل (٥)

## نتيجة ما اصلناها

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان حديث نفي الضرر والضرار قد نقل عن مسند احمد

(١) الوسائل- كتاب احياء الموات- الباب ١٨-

(٢) الوسائل- كتاب احياء الموات- الباب ١٦-

(٣) الوسائل- كتاب الجهاد- الباب ٨- من ابواب جهاد العدو وما يناسبه .

(٤) الوسائل- كتاب الجهاد- الباب ١٥- من ابواب جهاد العدو وما يناسبه

(٥) الوسائل- كتاب الجهاد- الباب ٣٣- من ابواب جهاد العدو وما يناسبه

بن حنبل برواية عبادة بن الصامت في ضمن قضايا رسول الله ﷺ ولفظه : وقضى ان لاضرر ولاضرار، وقد اتضح ان لفظه «قضى» او «حكم» او «امر» ظاهرة في كون المقضى به من احكام رسول الله بما انه سلطان اوقاض وليس من قبيل تبليغ احكام الله وكشف مراده تعالى . و المقام ليس من قبيل القضاة و فصل الخصومة كما هو واضح ، فيكون قوله: قضى ان لاضرر و لإضرار ظاهراً في انه من احكامه بما انه سلطان و انه نهى عن الضرر والضرار بما انه سائس الامة و رئيس الملة و سلطانهم و اميرهم ؛ فيكون مفاده انه حكم رسول الله و امر بان لا يضر احد اهداً ولا يجعله في ضيق و حرج و مشقة فيجب على الامة طاعة هذا النهى المولوى السلطاني بما انها طاعة السلطان المقترض الطاعة .

فالحمل على النهى الالهي و كونه نهياً من قبل الله و انما اخبر به رسول الله ﷺ كما اختارة العلامة شيخ الشريعة تبعاً لشرح الحديث خلاف الظاهر، مع ان شرح الحديث كابن الاثير والسيوطي وغيرهما لم يظهر من عباراتهم المنقولة الا كون لاضرر بمعنى لا يضر اخاه .

واما كون النهى من قبل الله او من قبل رسول الله بما انه سلطان و حاكم فلم يظهر منهم اختيار فيه و لعل المتبحر المتقدم ذكره، ايضاً لم يكن بصدد ذلك بل مقصوده ايضاً كون لاضرر نهياً في مقابل الاقوال الاخرى ان كان المتبادر هو كون النهى الهياً و بالجملة كون النهى الهياً خلاف ظاهر قوله قضى بذلك ، كما ان نفي الحكم الشرعي الضري بقوله قضى انه لاضرر ولاضرار، خلاف الظاهر، لعدم التناسب بين قضائه و بين نفي الحكم الضري هذا حال ماورد من طرقهم .

واما ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضية سمرة بن جندب و ورود الحديث في ذيلها من غير تصديره بلفظة «قضى» او «امر» او «حكم» بل ورد بلفظة «قال» لكن التام في صدر القضية و ذيلها و شأن صدور الحديث مما يكاد ان يشرف الفقيه بالقطع بان لاضرر ولاضرار حكم صادر منه ﷺ بنحو الامرية و الحاكمية بما انه سلطان و دافع للظلم عن الرعية ، فان الانصاري لما ظلم و وقع في الحرج و المضيقه بورود سمرة بن جندب

هذا الفاسق الفاجر على اهله من غير استيذان منه وفي حالة يكره وروده عليه وهو فيها شكاً الى رسول الله صلى الله عليه وآله بما انه سلطان ورئيس على الملة حتى دفع الظلم عنه ، فارسل رسول الله اليه فاحضره و كلمه بما هو في الاخبار فلما تآبى حكم بالقلع و دفع الفساد و حكم بانه لا يضر احد اخاه في حمى سلطاني و حوزة حكومتي ، فليس المقام مقام بيان حكم الله وان الاحكام الواقعية مما لا يضر فيها و انه تعالى لم يشرع حكماً ضرورياً او اخبرانه تعالى نهى عن الضرر ، فان كل ذلك اجنبى عن المقام فليس لهما شبهة ولا موضوعية ، بل لم يكن شئ الاتعدى ظالم على مظلوم و تخلف طاغ عن حكم السلطان بعد امره بالاستيذان ، فلما تخلف حكم بقلع الشجرة و امر بانه لا يضر ولا يضر ، اى الرعية ممنوعون عن الضرر و الضرار دفاعاً عن المظلوم و سياسة لحوزة سلطانه و حمى حكومته .

فيكون ما في احاديثنا موافقاً للمنقول عن العامة بطريق عبادة بن صامت الذى صرحوا باتقانه و ضبطه و انه من اجلاء الشيعة و عن الكشي عن الفضل بن شاذان انه من السابقين الذين رجعوا الى امير المؤمنين عليه السلام كحذيفة و خزيمة بن ثابت و ابن التيهان و جابر بن عبد الله و ابي سعيد الخدرى ، و هو ممن شهد العقبة الاولى و الثانية و شهد بدرأ واحداً و الخندق و المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وآله ، و يؤيد اتقانه و ضبطه ان القضايا التى نقلها عن رسول الله على ما فى مسند احمد و جمعها فى حديث واحد تكون غالباً بالفاظها او قريباً منها فى احاديثنا متفرقة فى الموارد المحتاج اليها منقولة عن الصادقين عليهم السلام (١) .

(١) لا يقال: ان ما نقله الاستاذ دام ظله هنا من اتقانه و ضبطه لا يلائم ما ذكره سابقاً من عدم جواز الاستناد بما رواه احمد و عدم حججه و ان توثيق عبادة بن صامت لا يكفى فى الاعتماد على الحديث لان فى طريقه رجالاً آخرين لم يثبت وثاقتهم لان احمد بن حنبل نقله فى مسنده بست وسائط عن عبادة

لانه يقال : انه دام ظله لم يستند بالحديث بل ايد مقاله به لمواقفة مضمونه لما ورد من طرقنا و مراده استجماع الشواهد و تضافر القرائن على ان الحكم حكم مولوى سلطاني و ان تصحيحه آخر السندي لا يدل على انه اعتمد عليه لانه لا يستلزم تصحيح الوسائط كما لا يخفى (م-ط)

## فذلكة المقام

وانت اذا تأملت فيما ذكرنا من المقدمات وتدبرت الاخبار الحاكية عن قضية الانصاري وسمرة بن جندب وراجعت الاشكالات الواردة على احتمالات القوم لاظنك ان تشك في ترجيح ما ذكرناه ، اما على احتمال الشيخ (قده) بالوجوه المتقدمة فواضح لما ذكرنا من الاشكالات الغير المنحلة مضافا الى عدم التناسب بين صدر القضية وذيها على هذا الاحتمال وعدم تناسب تعليل قلع الشجرة بقوله : فانه لأضرار ولاضرار ومخالفته ، لكون هذه القضية اى لأضرار ولاضرار من قضايا رسول الله ﷺ بل قيل انها من اشهر قضاياه وعدم معهوية استعمال هذا التركيب واردة هذا المعنى ، كما يظهر من التدبر فيما تقدم من موارد استعماله وفي غيره مما هو متفرق في الاخبار والآثار وكلمات الفصحاء ، فان غالبها يكون من قبيل نفى الاثر والحكم بنفى الموضوع ، وكثير منها من قبيل النهى بلسان النفي .

واما نفى عنوان و ارادة نفى الحكم الذي يكون منشأ لهذا العنوان لا بنحو السببية والعلية بل بنحو من الدخالة في بعث المكلف نحو الموضوع الذي هو سبب للضرر ، فلم اجد استعمال هذا التركيب فيه ، وقد عرفت ان نفى الحكم بلسان نفى الموضوع الذي يكون هذا التركيب شايع الاستعمال فيه مما لا وجه له في حديث لأضرار فان احكام الشريعة ليست من آثار الضرر واحكامه ولا ضرر موضوعها .

نعم لو كان الحكم الضرري في الاسلام نادراً جداً بحيث ينزل منزلة المعدوم يمكن نفى الضرر و ارادة نفى الحكم الضرري بنحو تنزيل الموجود منزلة المعدوم لكنه ايضا يحتاج الى دعويين ، احديهما دعوى كون المسبب عين السبب ، وثانيتهما كون النادر معدوما .

وان شئت قلت : لا بد في هذا المجاز من استعمال اللفظ الموضوع للمسبب في السبب على المشهور وبعدهذا المعنى المجازي لا بد من تنزيل الموجود منزلة المعدوم ولا يخفى ما في هذا المجاز الغريب الوحشي عن ارتكاز العرف والعقلاء ، مضافا الى عدم

معهوديته اصلاً فلا يمكن ان يصار اليه .

واما ارادة النهي من النفي كما عن ابن الاثير و السيوطي وغيرهما من مهرة اهل اللسان ، فهو ليس ببعيد ، بل الظاهر منه ذلك ، والاختلاف بين مارجحناه وبين ما ذكره هؤلاء انما هو كون النهي من نواهي الله تعالى كالنهي عن شرب الخمر والقمار فاطبق رسول الله الكبرى الكلية على المورد واتكل في ردع سمرة بن جندب فقط او في امره بقلع الشجرة ايضاً على قوله تعالى : لا ضرر ولا ضرار كما يظهر من شيخ الشريعة ولعله الظاهر ايضاً منهم ، او ان النهي مولوى صدر منه صلى الله عليه وآله بما انه سلطان في الرعية ومائس في الملة كما هو الارجح عندي وعرفت وجهه مستقصى ، فان لارجح ذلك في نظرك فالشكر لله تعالى وله المنة والآ فاجعله احد المحتملات في قبال سايرها ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً .

## اشكال و دفع

لعلك تقول : ان الظاهر من صحيحة زرارة : انه صلى الله عليه وآله اتكل في حكمه بقلع الشجرة و الرمي بها الى سمرة على قاعدة شرعية و حكم الهى حيث قال للانصارى : اذهب فاقلعها و ارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ، فان ظاهر التعليل انه اتكل على القاعدة الشرعية و الحكم الالهى لا بحكم نفسه ، فان تعليل عمله بحكم نفسه غير مناسب كما لا يخفى ، فلا بد ان يحمل لا ضرر اما على النهى الالهى او نفي التشريع الضررى .

لكنك غفلت عن ممنوعية هذا الظهور وان الظاهر خلافه ، لان المقام لما كان مقام عرض الرعية شكواه الى السلطان لا السئوال عن الحكم الشرعى كان قوله فاقلعها و ارم بها اليه ، حكماً سياسياً تاديبياً صادراً منه بما انه سلطان علل بالحكم السياسى الكلى اى ان الضرر والضرار لا بدوان لا يكون فى حى سلطانى و حوزة حكومتى ، ولما كان سمرة مضاراً و متخلفاً عن حكم السلطان فاقلع نخلته و ارم بها اليه ، وهذا انسب من تعليل القلع بالنهى الشرعى او رفع الحكم الضررى ، لعدم التناسب ح بين العلة و المعلول

ابداً فهذا التعليل مما يؤيد ما ذكرنا ويبعد محتملات القوم ، فان تعليل حكمه بالقلع بان الشارع لم يشرع حكماً ضررياً او انه تعالى نهى عن الضرر والضرار مع ان نفس القلع ضرر والحكم به ضررى تعليل باطل يحتاج الى التاويل ونرجع الى توضيح ذلك عن قريب ، ومما يؤيد ما ذكرنا قوله فى رواية ابن مسكان عن زرارة انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، فان التقييد بقوله على مؤمن ، مما يوجب الظهور فى النهى ، وهى وان كانت مرسلة لكن ملاحظة مضمونها وموافقها لموثقة زرارة ربما توجب الوثوق بصدورها ولا اقل من صلاحيتها للتأييد لما قلنا فى مقابل قول الشيخ وبعض الفحول ، و بضميمة قرينة الصدر والمورد يؤكد كون النهى مولوياً سلطانياً .

### بقي التنبيه على امور:

**الاول-** قال الشيخ الانصارى فى رسالة لأضرار فى هذه القصة اشكال من حيث قول النبى صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفى الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال ، **اقول :** اما عدم اخلاله بالاستدلال فهو كما ترى ، واما الاشكال فلا يرد على ما ذكرنا ، ضرورة ان المورد مندرج تحت الحكم السلطاني الكلى فيكون الامر بالقلع لقطع مادة الفساد المتوقع فى مثل المقام ، واما على غيره فالاشكال وارد ، لان عدم تشريع الحكم الضررى ونهى الله تعالى عن الاضرار بالغير لا يقتضيان الاضرار بالغير بقلع شجرته ويؤكد الاشكال ظهور موثقة زرارة فى كون المستند للقلع هو قوله لأضرار ولا ضرر لوقوعه تعليلاً لقوله : فاقلع الشجرة ولهذا وقعوا للجواب عنه فى حيص بيص ، واحسن الاجوبة ما يقال : ان امره بالقلع يكون لحكومته و سلطنته الالهية مع انه مخالف للتعليل فى الموثقة فيبقى الاشكال بحاله .

ولقد تصدى للجواب عنه بعض اعظم العصر بما حاصله انه (اولاً) ان لأضرار ليس علة للقلع بل علة لوجوب الاستيذان وانما امر بالقلع لسقوط احترام ماله باصراره على الاضرار فامر به من باب الولاية العامة حسماً للفساد (وثانياً) لو سلمنا عليه للقلع الا انه لا ينافى القواعد لحكومة لأضرار على قاعدة السلطنة التى من فروعها احترام مال

المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله ، وقاعدة السلطنة وان كانت مركبة من امر وجودى هو كون المالك مسلطاً على التصرف فى ماله و امرسلبى هو سلطنته على منع غيره منه ، والضرر يرد على الانصارى من تصرف سمرة في ماله بما يشاء لامن منع الانصارى عن قلع عذقه ولا بد ان يرفع بدليل الضرر الجزء الاخير من علة الضرر وليس الادخوله بلا استيذان لا كون ماله محترماً ، لكن هذا التركيب انحلالى عقلى لانها مركبة من حكمين فلامعنى لحكومة لاضرر على احد الجزئين ، والدخول بلا استيذان وان كان هو الجزء الاخير من العلة ولكنه متفرع على ابقاء النخلة ، فالضرر نشأ من علة العلل فينفى حق الابقاء ، لان سمرة لم يكن مالكا الا للنخلة وله حق ابقائها فى البستان وهذا علة لجواز الدخول بلا استيذان ، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلته ؛ لان الضرر فى الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لا بقاء عذقه ، فقاعدة الضرر ترفع هذا الاستحقاق ، والنقض برفع دليل الضرر اللزوم فى العقد الغبنى دون الصحة ، غير وارد ، لان الصحة واللزوم حكمان مستقلان ملاكاً و دليلاً ولا ربط بينهما ولاعلية بينهما ، واما جواز الدخول بلا استيذان مع كونه مترتباً على استحقاق ابقاء العذق يكون من آثاره ، فالضرر معلول الاستحقاق كما ان الضرر فى الوضوء معلول الايجاب الشرعى وان نشأ من اختيار المكلف اتمهى ، وفيه مواقع للنظر :

**الاول** ان الظاهر من موثقة زرارة هو كون لاضرر علة للامر بالقلع وهذا لفظها قال بعد احضار سمرة واخباره بقول الانصارى : « وماشكاذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع فقال لك بها عذقي بمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصارى اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار ، وهذا كما ترى ظاهر غاية الظهور فى كونه علة للامر بالقلع ولايجوز حمله على كونه علة لوجوب الاستيذان ، لان وجوبه المستفاد من قوله : فاستاذن ، انما يكون فى ضمن مقاولته صلى الله عليه وسلم سمرة ثم بعد ما ساومه بكلام طويل اعرض عنه و اقبل الى الانصارى وقال له مستانفاً : اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار



فكيف يمكن ان يكون هذا الكلام المستقل مع الانصاري تعليلاً للوجوب المستفاد من كلام مستقل مع سمره مع هذا الفصل الطويل و هل هذا الاخراج عن طريق المحاوره وقانون التكلم .

**الثاني** ان الاصرار على الاضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصّر ؛ فأية قاعدة عناية او شرعية تقتضى ذلك ؛ نعم للسلطان ان يامر بالقلع حسماً لمادة الفساد لكن حمل لاضرر على ما ذكره القوم لا يناسب كونه تعليلاً للامر بالقلع ، واداء بناء على ما ذكرنا فالمناسبة بين العلة والمعلول مع حفظ ظهور الوثيقة واضحة .

**الثالث** ان عقيدة احترام مال المسلم من فروع قاعدة السلطنة وتفسير الاحترام بانء عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله مما لا ينبغي ان يصغى اليه فانها قاعدة عقائديتان مستقلتان عند العقلاء وفي الشريعة ، وليا وملاكاً ، فان قاعدة السلطنة قاعدة عقائدية هي من احكام المالكية عند العقلاء ؛ فان المالك الشيء مسلط عليه بانحاء التسلط عندهم وقد اضاها الشارع وانفذها بقوله في النبوي المشهور: الناس مسلطون على اموالهم (١) وقاعدة حرمة المال عبارة عن كونه في حريم المملوكية وهجراً لا يجوز لاحد التصرف فيه بلا اذن من مالكه ، ومع الائلاف كان ضامناً ، وهذا غير سلطنة المالك على ماله وجواز دفع الغير عن التصرف فيه وهذا ايضاً قاعدة عقائدية امضاها الشارع و الدليل عليها كثير منه قواه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حجة الوداع : فان دماءكم و اموالكم عليكم حرام كحرمة يوهكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الي يوم يلقونه و كمرسلة الصدوق قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و اكل لحمه من معصية الله و حرمة ماله كحرمة دمه (٢) و ما عن صاحب الزمان روى له الفداء (٣) لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه ، الي غير ذلك فعد

(١) البحار - ج ١٦ - ص ١٥٤ -

(٢) وفي موثقة ابي بصير عن ابي جعفر نحوها - راجع الوسائل - كتاب الحج - الباب

١٥٨ - من ابواب احكام العشرة -

(٣) في الاحتجاج ص ٢٦٧ - عن ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي عن ابي جعفر محمد

ابن عثمان العمري عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف .

احدهما من فروع الاخر في غير محله ، ومما ذكرنا يعلم ان تفسير احترام مال المسلم بما ذكر ايضاً في غير محله فحكومة دليل نفي الضرر على قاعدة السلطنة غير مر بوطه بقاعدة حرمة مال المسلم .

**الرابع** ان القول بان قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودى هو كون المالك مسلطاً على التصرف فى ماله وامر سلبى هو سلطنته على منع غيره من التصرف فى ماله او انحلالها الى امر وجودى وسلبى عقلاً غريب ، فان السلطنة على منع الغير من انحاء تسلط المالك على ماله ، والكثرة انما هى فى المتعلق ، مع ان السلطنة على منع الغير ليست امراً سلبياً ولو كان متعلقها اى منع الغير ودفعه سلبياً ، والحال ان متعلقها ايضاً ليس بسلبى كما هو واضح .

**الخامس** انه لو سلم كون القاعدة مركبة من امر وجودى هو السلطنة على تصرفه فى ماله بما يشاء وامر سلبى هو السلطنة على منع الغير عن التصرف فيه ، لكن دخول سمرة بلاستيذان فى منزل الانصارى ليس من انحاء سلطنته على التصرف فى عذقه بل من المقدمات الوجودية للتصرف فيه ولا يعقل ان تكون القاعدة منحلة الى السلطنة على الشئ ومقدمته الوجودية بما انها مقدمته .

هذا مضافاً الى ان السلطنة على العذق لا توجب السلطنة على مال الانصارى و جواز الدخول فى بيته بلاستيذان منه ، ولو كان الدخول مقدمة للتصرف فى عذقه فلا محالة كان له حق الجواز الى عذقه مادام موجوداً فى بستانه ، ودليل نفي الضرر ينفي السلطنة على دخوله بلاستيذان واما الدخول مع الاستيذان وانحاء التصرف فى عذقه وحرمة ماله كلها باقية على حالها من غير دليل حاكم عليها (١) .

(١) اضف الى ذلك ان ما قاله من ان السمرة لم يكن مالكا الا للنخلة وله حق ابقائها فى البستان وهذا علة لجواز الدخول بلاستيذان فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلته غير سديد ، لانه لو سلمنا ان حق ابقاء النخلة علة لجواز الدخول بلاستيذان و لكن لانسلم ان كون المعلول ضرورياً يوجب ارتفاع علته بل يوجب ارتفاع نفسه و بارتفاعه نستكشف ارتفاع علية العلة بالنسبة اليه لا نفس العلة و عليه فحق ابقاء النخلة باق على حاله تأمل (م - ط) .

## التبنيہ الثاني

بناء على ما ذهبنا اليه في حديث نفي الضرر لا يكون دليلاً حاكماً على أدلة الأحكام الأولية سوى قاعدة السلطنة ، فان دليل نفي الضرر ورد لكسر سورة تلك القاعدة الموجبة للضرر و الضرار على الناس ، و هو عَلَيْهِ السَّلَامُ بامرہ الصادر منه بما انه سلطان على الامة و بما ان حكمه على الاولين حكمه على الاخرين منع الرعية عن الاضرار والضرار ، فدخل سمره بن جندب في دار الانصارى فجثت و الاشراف على اهله ضرار وايصال مكروه و حرج على المؤمن فهو ممنوع ، واما نفي اللزوم في المعاملة ، الغبنية و نفي وجوب الوضوء الضررى و امثالهما اجنبى عن مفاد الحديث ، و لا يلزم منه فقدان الدليل في كثير من الفروع المسلمة الفقهية كخيار الغبن لانه لم تجد ظاهراً مورداً يكون الدليل منحصراً به بحيث يلزم من عدم التمسك به فقدان الدليل فيه و هذا خيار الغبن وهو من اوضح موارد النقض لا يكون ثبوته متقوماً بدليل الضرر ، لا يمكن دعوى كون خيار الغبن عرفاً عقلائياً لا لاجل الشرط الضمنى على مساواة الثمن و المثلن كما قيل حتى يكون خيار الغبن من قبيل خيار تخلف الشرط فان ذلك ممنوع بل لان خيار الغبن بعنوانه عرفى عقلائى ، فان العقلاء يرجع بعضهم الى بعض فى صورة الغبن بعنوان المغبونية لا بعنوان تخلف الشرط ، كما ان الرجوع فى العيب انما يكون بعنوانه لا بعنوان تخلف الشرط الضمنى كما قيل فيها ايضا .

نعم حكم العقلاء فى باب العيب هو الخيار اى السلطنة على حل العقد ، واما فى الغبن فالظاهر ان حكمهم بالخيار معلق على عدم بذل الغابن التفاوت ، و استفادة امر زائد على ذلك من دليل الضرر مشكل كما اعترف به بعض الاعاظم منهم العلامة الانصارى ومنهم شيخنا العلامة الحائرى قدس سرهما ، و نقل عن العلامة ايضا حيث استشكل فى التذكرة فى ثبوت الخيار مع بذل التفاوت و يظهر من ابن زهرة فى الغنية عدم اعتماده على دليل الضرر فى الخيار حيث استدلل لثبوته بالاجماع و قال : و يحتج على المخالف بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاضرر و لاضرار تامل .

ويظهر من الجواهر أيضاً عدم اعتماده في خيار الغبن بل اعتمد على الاجماع المحقق عنده (نعم) استدل الشيخ في الخلاف لثبوت خيار الغبن بقول النبي لاضرر ولاضرار وهو لا يدل على انحصار الدليل به و بالجملة كون دليل الضرر مثبتاً لحكم لولاه لبقى بلا دليل محل منع ، مع ان بقاء مسألة او مسائل بلا دليل لا يوجب انعقاد ظهور لدليل الضرر او ان الحكم بخلاف ظاهره ، اللهم الا ان يكون المنظور الاستدلال بفهم الفقهاء وهو ايضاً غير تام

### التنبيه الثالث

ان مقتضى ما ذكرنا في معنى الحديث هو ممنوعية الضرر والضرار على الناس او على المؤمن ، و اما لزوم تحمل الضرر عن الغير او دفعه عنه فأجنى عن مفاده ، فلو توجه ضرر الى الغير لا يجب دفعه عنه ولا يجب تحمل الضرر لثلاثا يتوجه الى غيره ، فلو توجه السيل الى دار الغير لا يجب عليه دفعه ولا توجيهه الى داره لثلاثا يتضرر جاره ، ولو توجه الى داره يجوز دفعه عنها وان توجه بنفسه الى دار الغير ولا يجوز دفعه الى دار الغير وتوجيهه اليها لكونه اضرارا عليه ، كل ذلك واضح لان المنوع هو الاضرار بالغير مباشرة او تسبباً لا تحمل الضرر عنه او وجوب الدفع عنه .

واذا اكره على الاضرار بالغير فهل يجوز له ذلك اولا ، مقتضى حديث الرفع الجواز و عدم وجوب التقاعد عنه و تحمل الضرر عن المكره ، اما لحكومة حديث الرفع على دليله بناء على كونه نهياً شرعياً بل و بناء على ما ذكرنا من كونه نهياً سلطانياً لحكومته عليه او على دليل وجوب اتباع السلطان وهو قوله تعالى اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم ، واما لدعوى انصراف دليل منع الاضرار عن مثل المقام مما توجه الضرر الى الغير من قبل المكره بالكسر و بكون المكره بالفتح غير ضار عرفاً كالمتمولى عن الجائر لكن يجب ان يعلم ان حديث الرفع و غيره مما له حكومة على الادلة الاولية لا يمكن ان يعمل على حكومته و الجمود عليها في جميع الموارد ، فرب مورد يتحقق الاكراه باول وجوده بحيث لو اوجد معه طلاقاً او عتاقاً

يحكم بالبطلان و لكن لا يمكن رفع اليد معه عن الادلة الاولية فيما اذا احرز المقضى فيه مع اهميته، كما لو اكره على هدم الكعبة وقبر النبي والائمة عليه وعليهم الصلوة والسلام او على احراق المصحف او على رد القرآن او تاويله بما يقع الناس به في الضلالة او على ابطال حجج الله او على بعض القبائح العقلية و الموبقات الشرعية ، و لو اوعده بما لو اوعده به في ترك طلاق امرئته او عتق عبده او بيع داره فوقعها تقع باطلة كالايعاد على الشتم والبهتك والضرب واخذ عشرة دنانير ، فان الايعاد بما ذكر مما يدخل الطلاق ومثله في موضوع الاكراه ويرفع حكمه فهل يمكن الالتزام بمجرد هذا الايعاد بجواز ما ذكر من المهمات والموبقات ، بل في بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز مع الايعاد بالقتل ايضاً وان ورد ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله ، فلو امر الوالى المتولى من قبله بهتك حرمة الناس وضررهم وشتمهم وسبى نسائهم وهدم بيوتهم ونهب اموالهم ، واوعده بما يتحقق به اول مصداق من الاكراه فلا يمكن ان يلتزم بجوازه لدليل الرفع ، فلا يبعد الالتزام بالفرق بين الاحكام الوضعية فيقال برفعها بمجرد الاكراه و بين الاحكام التكليفية فيفصل بين مهماتها وغيرها .

### التنبيه الرابع

لو استلزم التصرف في ملكه الضرر على غيره ، فالمشهور على ما قيل على الجواز ، ونقل عن الشيخ والحلى وابن زهرة ان له التصرف بالاخلاف ، فهبنا صور لا بأس بذكرها و ذكر ما يقتضى القاعدة فيها: **الاولى** ان يكون في تصرفه ضرر على الجار وفي تركه ضرر عليه . **الثانية** ان يكون في تركه حرج و مشقة عليه وفي التصرف ضرر على الجار **الثالثة** ان يكون في تصرفه حرج و مشقة على الجار وفي تركه ضرر عليه **الرابعة** ان يكون في تركه حرج عليه و في تصرفه على الجار **الخامسة** ان يكون في تصرفه ضرر او حرج على الجار وفي تركه فقدان منفعة له **السادسة** ان يكون في تصرفه ضرر او حرج على الجار ولا يكون في تركه شيء عليه ولا فقدان نفع منه . فح قد يكون تصرفه

لغواً وقد يكون للاضرار او ايصال الحرج بالجار .  
 فبناءً على ما ذكرنا في معنى حديث نفي الضرر لا يبعد انصرافه عما اذا كان ترك  
 تصرفه في ملكه موجباً لتضرره او وقوع الحرج عليه ، لان النهي عن الاضرار بالغير  
 لا يقتضى تحمل التضرر او الحرج والمشقة فلا يجب على المالك تحملهما بترك التصرف  
 في ملكه لاجل وقوع الضرر على جاره (نعم) لا يجوز ايقاع الضرر ابتداءً على الغير ولو  
 لزم من تركه الضرر عليه ، وهذا غير لزوم الضرر عليه من التصرف في ملكه كما هو ظاهر .  
 هذا اذا لزم من ترك التصرف في ملكه ضرر او حرج عليه ، ومنه ما اذا لزم من تركه  
 فقدان المنفعة المعتمد بها فان حبس المالك عن الانتفاع بملكه حرج عليه واما مع  
 عدم لزومها فلا يجوز له التصرف الموجب لهما ، وكذا على مسلك القوم في معنى  
 الحديث يمكن دعوى ذلك الانصراف لانه قاعدة امتنانية و مقتضى الامتنان ذلك ، و  
 بالجملة دليل الضرر منصرف عما يلزم من رفعه اثبات الضرر ، واما اذا لم يلزم ذلك كما  
 لو حفر بئر المجرى الاضرار على الجار ولو لغواً فلا يجوز .

**وقد يقال** فيما يلزم الضرر : ان جواز حفر البئر ضررى لتضرر الجار به ، ومنع  
 تصرف المالك في ملكه ضررى لتضرر المالك به ، فيتعارض الضرران فيرجع الى قاعدة  
 السلطنة او الى الاصول العقلية و الشرعية ؛ و لو لزم من الحفر وتركه الحرج يتعارض  
 الحرجان ولو كان احدهما حرجياً و الاخر ضررياً يتعارضان الا (ان يقال) دليل الحرج  
 حاكم على دليل الضرر فيختلف حكم صور المسئلة ففي صورة تعارض الضررين او الحرجين  
 يقدم حق المالك لقاعدة السلطنة او الاصول ، وفي صورة حرجية احدهما يقدم جانب الحرج  
 لو قلنا بالحكومة والا فيرجع الى قاعدة السلطنة او الاصول .

**وقد يقال** : ان منع المالك عن التصرف في ملكه بنفسه حرج ففى جميع الصور  
 يقدم جانب المالك لحكومة دليل الحرج او للتعارض والرجوع الى قاعدة السلطنة  
 او الاصول **اقول** : اما (دعوى) كون منع المالك عن التصرف في ملكه هو بنفسه حرج منفى  
 بدليل الحرج (ممنوعة) فان الحرج هو الضيق والكلفة والمشقة ومطلق المنع ليس كذلك  
 (نعم) قد يلزم منه الحرج .

واما حديث تعارض الضررين فتقريره ان جواز حفر البئر ضررى منفى بدليل نفي الضرر ، و دليل الضرر الراجع للجواز ضررى على المالك فينفي هذا المصداق بدليل نفي الضرر ، فيتعارض دليل الضرر فى مصداقين من نفسه ، و ذلك لان القضية حقيقة منحلّة الى القضايا المتكثرة .

**وفيه** اولاً انه لا يعقل ان يتكفل دليل نفي نفسه او مصدايقه ، فقوله : لاضرر و لاضرار ، انشاء لنفي الاحكام الضررية على مسلكهم فهذا الانشاء لا يمكن ان ينفي نفس لاضرر فيكون دليل النافي نافياً لنفسه ومعدماً لذاته او مصدايقه التى هى هو .

لا يقال : حكومة مصداق من لا تنقض اليقين بالشك على مصداق آخر فى الشك السببى والمسببى من هذا القبيل ، والحل ان حكومة مصداق من الدليل على مصداق آخر لا يلزم منه اعدام الشيء نفسه بل اعدام مصداق للشئ ومصداقاً آخر وذلك غير ممنوع .

**فانه يقال :** قضية الشك السببى والمسببى ليست من قبيل ما نحن فيه بل الاستصحاب الجارى فى السبب يرفع الشك الذى هو موضوع الاصل السببى فلا يجرى لعدم الموضوع وهذا مما لا مانع منه ، واما لو فرض فى مورد ، نفي لا تنقض لنفسه ، اى يتكفل انشاء عدم نقض اليقين بالشك اعدام عدم النقض فهو ايضاً محال وما نحن فيه من هذا القبيل ، ومما ذكرنا يظهر حال الحل ، فان انحلال القضية الى القضايا لا يوجب امكان اعدام الشئ نفسه و ليس معنى الانحلال انشاء قضايا متكثرة بل ليس فى البين الانشاء واحد ولا يمكن ان تنحل قضية الى مصداق ومعدم لمصداق آخر ، وثانياً على فرض صحة تلك الحكومة لا معنى للتعارض بين المصداقين ، لان احدهما الراجع للاخر حاكم عليه ، وبعدها الحكومة تصير النتيجة عدم جواز تصرف المالك .

**وههنا** تقرير آخر لبيان التعارض ، وهو ان جواز التصرف منفى بلا ضرر ، ومنع التصرف الناشئ من لاضرر ايضاً منفى بلا ضرر ، فيتعارضان .

**وفيه** ان مفاد لاضرر هو نفي الجواز لا المنع من التصرف بمعنى اثبات الحكم ، ونفي الحكم ليس حكماً حتى ينفي بلا ضرر .

**وقد يقال (١) :** ان الحكم الناشئ من قبل لاضرر لا يمكن ان ينفي بلا ضرر

(١) القائل هو المحقق النائيني رحمه الله

لان المحكوم لابد ان يكون في الرتبة المتأخرة (١) من الحاكم حتى يكون شارحاً له وناظراً اليه .

و فيه ان الحكومة لاتقوم بالنظر والشرح مع ان النظر الى المتأخر رتبة و شرحه مما لا يمتنع فاذا تحقق بدليل نفي الضرر حكم ضرر . لامانع من نفيه بدليل الضرر ؛ فانه قضية حقيقية تنفي كل حكم ضررى محقق الوجود او مقدره في ظرف تحققه مثل قوله : صدق العادل ، بالنسبة الى الاخبار مع الوساطة .

و مما ذكرنا يتضح حال تعارض دليل الحرجين فان الكلام فيه كاللزام فى الضرر وكذا الحال فى تعارض الضرر والحرج ، واما حديث حكومة دليل نفي الحرج على نفي الحرج فهو ايضاً مما لا اصل له بناء على مسلك القوم ، اما اذا كان دليل نفي الحرج للاضرار الذى قد عرفت انه بمعنى نفي الحرج فواضح ، و اما اذا كان دليله قوله تعالى : و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، فلان لسانه كلسان لا ضرر بناءً على كون لا ضرر بمعنى نفي تشريع الاحكام الضررية ، فان لسانهما نفي تشريع الاحكام الحرجية او الضررية فلا وجه لحكومة احدهما على الاخر .

هذا آخر ما اردنا ايراده فلنختم الكلام بحمد الله تعالى و الصلوة على رسوله و آله الطاهرين و قد وقع الفراغ من تسويده يوم الاربعاء غرة جمادى الاولى سنة الف و ثلثمائة و ثمان وستين قمرية من الهجرة النبوية على هاجر ها الصلوة و السلام والتحية .

(١) الظاهر انه المتقدمه لالمتأخرة راجع ص ٢٢٥ من تقريرات المحقق المذکور (م.ط)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

### رسالة

# في الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده  
والله اعلم بالصواب

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على  
اعدائهم اجمعين

## فصل

### في تعريف الاستصحاب

وقد عرف بتعاريف لا يخلو شئ منها من الاشكال بل لا يخلو كلام الاعلام في هذا  
الباب من الاضطراب و المناقضة صدراً و ذيلاً ، و بعد تحقيق حقيقة الاستصحاب يظهر  
صدق ما ادعيناه فنقول :

**ان الاستصحاب** اما ان يكون اصلاً عملياً كاصالة الحل و الطهارة و يكون وظيفة  
عملية في مقام الشك و يكون موضوعه الشك في شئ متيقن سابقاً من غير ان يكون اعتباره  
لاجل التحفظ على الواقع فلا يكون حينئذ حجة على الواقع ولا طريقاً مجعولاً ، فاطلاق  
الحجة عليه غير صحيح كاطلاق الحجة على اصالتى الطهارة و الحلية ، فبناء عليه يكون  
تعريفه بابقاء ما كان و امثاله مما لا مانع منه سواء اريد الابقاء العملى الذى هو وظيفة  
المكلف او الحكم بالابقاء من قبل الشارع ولا يخفى انه (ح) يكون مسألة فقهية ولو فى  
الاستصحابات الحكمية فانه على كلا التقديرين يكون وظيفة عملية غير ناظرة الى الحكم  
الواقعى ولا حجة عليه ولا طريقاً اليه .

**و اما** ان يكون حجة على الواقع سواء كان اصلاً اعتبر لاجل التحفظ على الواقع  
كاصالة الاحتياط فى الشبهة البدوية او طريقاً كاشفاً عنه كساير الامارات الكاشفة عن

الواقع فحينئذ يكون مسألة اصولية و اطلاق الحجة عليه صحيح .  
 فان معنى الحجية هو كون الشيء منجزاً للواقع بحيث لو خالفه المكلف مع قيامه  
 عليه يكون مستحقاً للعقوبة ، مثلاً لو قام الدليل على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية  
 يصير الاحتمال حجة على الواقع ، بمعنى انه لو احتمل المكلف وجوب شيء و تركه و  
 كان واجباً واقعاً يصير مستحقاً للعقوبة عليه و هذا معنى تنجز الواقع و المنجز هو الحجة  
 على الواقع ، وليس المراد بالحجة في الاصول القياس المنطقي و ان اشبهه على بعض  
 الاعاظم حتى العلامة الانصارى قدس سره .

وبالجملة اطلاق الحجة على الاستصحاب بناءً على كونه اصلاً لتحفظ الواقع  
 او اشارة لاثباته صحيح ولكن تعريفه حينئذ بابقاء ما كان و مثله ليس على ما ينبغي ،  
 لان الاستصحاب بناءً عليه امر يكون حكم الشارع او بناء العقلاء او حكم العقل دليلاً  
 على اعتباره و يجب على المكلف العمل على طبقه و جوباً طريقتاً لتحفظ على الواقع ،  
 ولا يكون نفس الحكم الشرعي او نفس عمل المكلف ، فكما ان خبر الثقة الذي هو  
 طريق الى الواقع و حجة عليه شيء و ايجاب العمل على طبقه شيء آخرو العمل عليه شيء  
 ثالث فلا يصح ان يقال ان خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه او العمل على طبقه كذلك  
 الاستصحاب

فلا بد من تعريفه بناءً عليه اما بـ «كون السابق للشيء الكاشف عن بقائه في زمن  
 الشك فيه» او «اليقين السابق الكاشف عن متعلقه في زمن الشك» او «الشك المسبوق باليقين  
 بالشيء» لان الاستصحاب اما ان يكون اشارة على الواقع كساير الامارات ووجه اعتباره  
 عند العقلاء او الشارع ان الثابت يدوم ، فيكون كون السابق الكاشف عن البقاء في زمن  
 الشك فيه هو حقيقة الاستصحاب فهذا التعريف صحيح ولو بناءً على اخذه من الاخبار .  
 واما لو قلنا بان اعتباره الشرعي انما يكون بجعل اليقين طريقاً الى متعلقه في  
 زمان الشك ، فتكون حقيقته انه اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه  
 في زمن الشك .

ولو قلنا بان اعتباره ليس لاجل الطريقة عن الواقع بل لاجل التحفظ عليه ، و

ان ايجاب العمل على طبق الحالة السابقة لاجل التحفظ عليها فيكون اصلا و حجة على الواقع نظير اصاله الاحتياط في الشبهات البدوية في الاعراض والنفوس فتكون حقيقته انه الشك في بقاء الشيء المسبوق باليقين به او اليقين الملحوق بالشك، فيكون ما جعله الشارع حجة على الواقع هو اليقين السابق الغير الكاشف عن الكون اللاحق او الشك المسبوق كما ان ما جعله حجة عليه في باب الاحتياط في الاعراض والنفوس بناء على وجوبه هو الاحتمال .

وبما ذكرنا يتضح النظر في كثير مما ذكره الاعلام في المقام فانه ترى من جعل الاستصحاب اصلا عملياً ووظيفة عملية للشاك يبحث عن حججه ، ومن جعله حجة على الواقع عرفه بانه الحكم على ابقاء ما كان، ومن عرفه بانه الابقاء العملي ويكون فعلا للمكلف يجعله من المسائل الاصولية و يبحث عن حججه وهذه مناقضات وقعت في كلامهم وعليك بالتأمل التام في المقام.

وقد اتضح ايضاً مما ذكرنا انه لا يمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والابرام على جميع المسالك لعدم الجامع بينها، فان من جعله اصلا عملياً لا بد و ان يجعل الشك موضوعاً و يقول انه وظيفة للشاك عند قصور اليد عن الواقع ، و من جعله امانة للواقع لا بد وان لا يعتبر الشك على نحو الموضوعية وهما مما لا يجتمعان ، و كذا لا جامع بين القول بالطريقة والامارية عن الواقع وبين القول بانه حجة على الواقع واصل كاصل الاحتياط، فمن اراد تعريفه بجامع يجتمع عليه الاقوال المتقابلة فقد اخطأ الغرض الا ان يراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات .

## في الاحتمالات التي في الباب

وينبغي التنبيه على امرين :

احدهما انه يحتمل بحسب التصور ومقام الثبوت ان يكون الاستصحاب اصلا عملياً كاصالة الحل والطهارة ، و يحتمل ان يكون اصلا شرعياً للتحفظ على الواقع

ويكون حجة عليه ويحتمل ان يكون اماره شرعية كخبر الثقة بناءً على ان يكون  
اعتباره من قبل الشرع ، و يحتمل ان يكون اماره عقلائية كخبر الثقة بناءً على كون  
اعتباره من بناء العقلاء ؛ ويحتمل ان يكون اصلا عقلائياً يكون بناء العقلاء على العمل  
به للاجل طريقته عن الواقع بل لحكمة دفع الحرج كاصالة الصحة بناءً على كونها  
من الاصول العقلائية التي شرعت عندهم لاجل حكمة دفع الحرج للاجل الطريقية  
العقلائية ويحتمل ان يكون دليلاً عقلياً من العقلات الغير المستقلة اى التى تنتهى الى  
الحكم الشرعى لا بالاستقلال بل بضم مقدمة شرعية كالحكم بالمالزمة بين وجوب  
الشيء ومقدمته .

واما احتمال كونه من العقلات المستقلة فممنوع لانها هى القضايا العقلية  
المنتية الى الحكم الشرعى بلا توسط شيء آخر وراء الحكم العقلى كالحكم بان  
الظلم قبيح وتجويزه على الشارع قبيح والقبیح محال عليه فينتج ان الظلم حرام بحسب  
حكم الشرع ، ولا يخفى ان الاستصحاب بناءً على اخذه من العقل لم يكن من العقلات  
المستقلة لاحتياجه الى خطاب شرعى جعل صغرى للكبرى العقلية .

ثم اعلم ان القائل بان الاستصحاب اصل عملى يمكن ان ياخذه من الاخبار  
وهو واضح ، ويمكن ان ياخذه من بناء العقلاء لامكان ان يكون اصلا عقلائياً بنى  
العقلاء على العمل به لمصالح ، كدفع الحرج ورغبة العيش ، اللهم الا ان ننكر الاصل  
العقلائى مطلقاً ونقول ما عند العقلاء لا يكون الا الطرق كما هو المعروف ولكنه غير  
مسلم ، والقائل بانه دليل اجتهادى يمكن ان ياخذه من بناء العقلاء او حكم العقل ،  
و يمكن ان ياخذه من الاخبار بادعاء ان مفادها هو اعتباره من حيث طريقته و  
كاشفيتها عن الواقع . ومن بعض ما ذكرنا يظهر النظر فى بعض ما افاده الشيخ الانصارى  
فى هذا المقام (١) فراجع .

(١) وهو ما يترأى من خلال كلماته من المالزمة بين كون الاستصحاب اصلا ودليل اعتباره

الاخبار وبين كونه اماره و دليل اعتباره بناءً على العقلاء (م-ط) .

## الاستصحاب ليس من الأدلة الأربعة

**الأمر الثاني** ان الاستصحاب بناء على ما عرفناه ليس من الأدلة الأربعة اذا اخذت حجيته من الاخبار لان الأدلة الأربعة اى الكتاب و السنة والاجماع والعقل هي الأدلة التي اقيمت منها على الحكم الفرعى لا الاعم منها و مما اقيمت على الحكم الاصلى اى المسئلة الاصولية ، مثلا ان اقام خبر الثقة على حرمة العصير العنبى ودل ظاهر الكتاب على اعتباره يكون الدليل على حرمة العصير هو خبر الثقة لظاهر الكتاب ، وكذا لودلت الاخبار على اعتبار خبر الثقة وقام خبر الثقة على حرمة العصير يكون الخبر القائم على حرمة من الأدلة الأربعة لا الاخبار الدالة على اعتباره .

فالاستصحاب بناء على ما ذكرنا من انه عبارة عن نفس الكون السابق للكاشف عن بقائه في اللاحق او اليقين السابق الملحوق بالشك في البقاء او الشك المسبوق باليقين هو الدليل او العجة على الحكم الفرعى الكلى ، وليس هو من الأدلة الأربعة ، اما الاجماع والكتاب فظاهر، و اما العقل فلان المفروض انه اخذ من الاخبار ، واما السنة فلان قوله: لانتقض اليقين بالشك، دليل اعتبار الاستصحاب كدلالة آية النبأ على اعتبار خبر الثقة ، فكما ان الآية دليل على الدليل ويكون الدليل على الفرع الفقهي هو خبر الثقة لا آية النبأ فكذلك الدليل في الفقه او الحجة في الفقه هو نفس الاستصحاب، ولانتقض اليقين بالشك دليل على اعتباره فليس الاستصحاب بناء على اخذه من الاخبار من الأدلة الأربعة بل هو دليل برأسه .

و لعل السر في زهاب القدماء من اصحابنا الى انحصار الأدلة في الأربعة ان العامة الذين هم الاصل في تدوين الاصول عدوا الاستصحاب من الأدلة العقلية كالقياس والاستقراء ، وقدماء اصحابنا الى زمان والد شيخنا البهائى لم يعهد تمسكهم بالأدلة العقلية في حجة الاستصحاب على ما حكى واما المتأخرون ممن قارب عصرنا انكروا كون موضوع علم الاصول هو الأدلة بماهى اوزانها ؛ وزعموا انه لو جعل الموضوع هو الأدلة ، تصير مسئلة حجة الخبر الواحد والاستصحاب ونحوهما من المبادئ التصديقية،

وقدمر في مباحث الالفاظ تحقيق الحال في موضوع الاصول والمسائل الاصولية فراجع .  
وبما ذكرناه تكون مسألة حجية الاستصحاب وخبر الثقة من المسائل الاصولية ، والى ما  
ذكرنا يرجع قول بعض السادة الفحول (١) حيث جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم  
في مورده وجعل قوله: لا تنقض اليقين بالشك ، دليلاً على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة  
الى خبر الثقة على ما نقل عنه العلامة الانصارى واستشكل عليه بما هو غير وارد عليه (٢)  
بعد التأمل فيما ذكرنا فراجع .

### تقييمه

يظهر من العلامة الانصارى ههنا ، ان المناط في كون المسئلة اصولية ان يكون  
اجرائها في موارد مختصاً بالمجتهد ، وان لا يكون للمقلد حظ فيه ، وبنى عليه  
كون الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة اصولية ، ولا يخفى ما فيه فان كثيراً من  
المسائل الفقهية والقواعد الفرعية لا يكون كذلك كقاعدة ، ما لا يضمن بصحيحه  
لا يضمن بفساده و عكسها فان الاطلاع على حدود تلك القاعدة و مقدار سريانها  
لا يمكن الا للمجتهد ولا حظ للمقلد فيها فالمستفاد من قاعدة ما لا يضمن هو ان كل  
معاملة لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده وبعد تميم هذه القاعدة يحتاج في تشخيص

- 
- (١) هو العلامة بحر العلوم في فوائده - هذا لفظه : وان استصحاب الحكم المخالف  
للاصل في شيء دليل شرعى دافع لحكم الاصل ومخصص لمومات الحل (الى ان قال): وليس  
عموم قولهم عليهم السلام : لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب و جزئياته  
الاكعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعبرة - انتهى، (م-ط)
- (٢) وهوان معنى الاستصحاب الجزمى في الموارد الخاصة كاستصحاب نجاسة الماء  
المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً و هل هذا الانفس الحكم  
الشرعى وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام : لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين  
الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات (انتهى) ولكن يمكن ان يقال : بناءً  
على كون الاستصحاب اصلاً عملياً و وظيفة عملية عند الشك كما هو الموافق لتعريفه بابقاء  
ما كان يكون الاستصحاب (ح) من المسائل الفقهية - تأمل (م-ط)

ان اية معاملة لا تضمن بصحتها و ايتها تضمن الى اجتهاد ؛ و بما ذكرنا من  
المناط فى اصولية المسئلة فى مباحث الالفاظ يظهر ان الاستصحاب مسئلة اصولية سواء  
اخذ من الاخبار ام لا .

## فصل

### حال جريان الاستصحاب فى الاحكام العقلية

قد فصل العلامة الانصارى (ره) بين الاحكام الشرعية المستفادة من الدليل الشرعى  
والمستفادة من الدليل العقلى فذهب الى عدم الجريان فى الثانية و محصل كلامه تقريباً  
ان موضوع الاحكام العقلية بجميع قيوده معلومة مفصلة لدى العقل و لا يعقل طرو  
الشك فى موضوع حكمه ، و يكون تمام الحثيات حتى عدم الواقع ؛ من قيود الموضوع ،  
و تكون مناطات احكامه معلومة مفصلة و الاحكام الناشئة من ادراك تلك المناطات  
مفصلة مبينة لا يحوم حولها الشك الامن حيث الشك فى عنوان الموضوع ، فالشك فى  
الواقع يرجع الى الشك فى تبديل عنوان الموضوع ، و بالجملة حكم العقل بحسن  
عنوان او قبحه مما لا يتبدل مع حفظ ذاك العنوان و مع الشك فى تبديل العنوان  
لا يكون للعقل حكم جزماً ، فاستصحاب حكم العقل مع القطع بعدمه لامعنى له و  
كذا لا يجرى استصحاب الحكم الشرعى المستكشف منه لان الحكم المستكشف له ايضاً  
يكون للعنوان ان الذى ادرك العقل مناطه فيه فيكون الحكم الشرعى التابع للحكم  
العقلى متعلقاً بعين العنوان الذى ينكون الحكم العقلى متعلقاً به فلا يمكن طرو الشك  
مع بقاء الموضوع فلا بد فيه من الشك فى تبديله فلا يبقى موضوع الاستصحاب . هذا  
فى الاحكام العقابية و الشرعية المستفادة من حكم العقل ، واما المستفادة من الادلة  
الشرعية فجريان الاستصحاب بناء على كونه دليلاً ظنياً ممتنع لعين ما ذكرنا ، واما  
بناء على اخذه من الاخبار فالامانع منه فانه تابع لتحقق موضوعه و معروضه عرفاً فقد  
يحكم الشارع على حرمة شىء و شك فى الآن الثانى فى بقاء مناطه مع بقاء الموضوع عرفاً



فيستصحب الحكم الشرعي انتهى .

## حول الاشكالات الواردة على الشيخ الانصاري وجوابها

واورد عليه جل من تاخر عنه تارة بانه لانسلم لزوم مبنية موضوع حكم العقل ومناطه لامكان ان يكون العقل قطعاً بوجود المناط في موضوع مركب من امور او مقيد بقيود على سبيل الاجمال والاهمال ولم يكن ما تعلق به المناط مفصلاً عنده فاذا زال قيد او جزء غير مقوم له يشك في بقاء ما هو المناط فلا يجري استصحاب نفس الحكم العقلي و لكن جريان الحكم المستكشف منه مملاً مانع منه مع بقاء الموضوع عرفاً لاحتمال بقاء المناط في الناقص، واخرى بان الملازمة بين حكم الشرع والعقل موضوعاً ومناطاً انما هو في مقام الكشف والدلالة لا بحسب الواقع فيحتمل ان يكون هناك ملاك آخر بحسب الثبوت قائم بالناقص ، غير المناط القائم بالكامل وثالثة بان مناط الحكم الشرعي يمكن ان يكون قائماً بالاعم مما قام به مناط الحكم العقلي فيكون دائرة حكمه اوسع اى يكون مناط العقلي في الواجد للخصوصية ، و مناط الحكم الشرعي في الاعم من الواجد والفاقد ، ومع فقد الخصوصية الغير المقومة للموضوع عرفاً يستصحب لاحتمال بقاء الحكم الشرعي .

اقول : لا يخلو شئ من الاشكالات من نظر:

**اما الاول** فلعدم تعقل كون العقل جازماً بالمناط في موضوع مركب على سبيل الاجمال و الاهمال لان من شأن العقل ان يخلل المركب والمقيد الى الاجزاء والقيود البسيطة فيلاحظ كل جزء من غير انضمامه بالآخر والمقيد والقيود من غير انضمام كل مع الآخر، فاذا لاحظ جزءاً فاما ان يدرك فيه الملاك اولا ، فان ادرك فيه فاما ان يدرك فيه تمام الملاك او بعضه ، فعلى الاول يحكم بان هذا الجزء تمام الموضوع و ساير الاجزاء كالحجر جنب الانسان ، وعلى الثاني يلاحظ الاجزاء واحداً بعد واحد حتى يطلع على ما هو تمام مناط حكمه منضمماً مع هذا الجزء ، وان لم يدرك فيه الملاك يقطع بان حكمه بالحسن او القبح غير ناش منه ، فان الملاك المشكوك

فيه لا ينتج الحكم المقطوع به بالبداية فالاجمال في حكم العقل مما لا يعقل وبعبارة اخرى ان حكم العقل دائماً انما يتعلق بالعناوين الكلية المبينة عنده وعروض التركيب الخارجى لا يوجب الاهمال والاجمال فى موضوعه تامل (١)

**واما الثانى** فلان الناقص اذا كان له ملاك آخر تام يكون موضوعاً مستقلاً بحكم مستقل شرعى ، كما ان التام مع وجود الملاك التام فيه يكون موضوعاً بحكم آخر مستقل ، لان موضوعات الاحكام تلاحظ مجردة عن اللواحق الغريبة فى مقام تعلق الاحكام بها ، فالناقص بما انه شىء بحياله قائم به الملاك ملحوظ فى مقام الموضوعية ويتعلق به حكم والتام ايضاً كذلك فلا يجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الاول والذات فى وجود حكم آخر ، و جريان استصحاب الحكم الكلى فى المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه فى الجملة لان الجامع بين الحكمين غير مجعول ، بل المجعول هو كل واحد منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه والجامع امر انتزاعى عقلى غير متعلق للجعل ولا موضوعاً لاثر شرعى وفى مثله لا يجرى الاستصحاب .

و مما ذكرنا يتضح الاشكال فى الثالث ، فان العقل اذا ادرك المناط التام لموضوع ، يدرك ان حكم الشرع تعلق بهذا الموضوع بما هو هو مع قطع النظر عن كلية اللواحق ومع التجريد عنها ، واذا كان بحسب الواقع مناط قائم بعنوان اعم منه لا بد وان يتعلق به حكم آخر مستقل غير مربوط بالحكم المتعلق بالعنوان الاخص ، فالاشكال الوارد على الثانى وارد عليه ايضاً هذا .

## فى تحقيق الحال فى المقام

والتحقيق فى المقام ان يقال : انه لو سلمنا ان العناوين المبينة المفصلة التى يدرك العقل مناط الحسن او القبح فيها ، انما تكون فى نظر العقل مع التجرد عن

(١) وجهان العقل لا يحيط بجميع وجوه الاشياء وجميع المنطقات (فح) يمكن الحكم بحسن موضع مركب من عدة امور من باب القدر المتيقن ومع ذهاب بعض الاجزاء او الحثيات يستصحب الحكم الشرعى المستنبط من العقلى كما افاد المشايخ رحمهم الله (منه)

كافة اللواحق والعوارض الخارجية حسنة اوقبيحة ذاتاً ، لا يمكن ان يشك العقل في حكمه المتعلق بذلك العنوان المدرك مناطه ، ولكن تلك العناوين الحسنة والقبيحة قد تصادق على موضوع خارجي ، لان الوجود الخارجي قد يكون مجمع العناوين المتخالفة ، فالعناوين المتكثرة الممتازة في الوجود العقلي التحليلي قد تكون متحدة غير ممتازة في الوجود الخارجي و يكون الوجود الخارجي بوحده مصداقاً للعناوين الكثيرة وتحمل عليه حملاً شاملاً ، فاذا تصادق عليه العناوين الحسنة والقبيحة ، تقع التزاحم بين مناطاتها ويكون الحكم العقلي في الوجود الخارجي تابعاً لما هو الاقوى بحسب المناط ، مثال ذلك ، ان الكذب بما انه كذب مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر عليه في الوجود الخارجي قبيح عقلاً ، وانجاء المؤمن من الهلكة حسن ، وكل من الحسن والقبح ذاتي بالنسبة الى عنوانه بما انه عنوانه ، وقد يقع التزاحم بينهما في الوجود الخارجي اذا تصادقا عليه ، فيرجع ما هو اقوى ملاكاً وهو الانجاء ، فيحكم العقل بحسن الكلام الخارجي المنجى مع كونه كذباً ، وكذا ايذاء الحيوان بما انه حيوان قبيح عقلاً ، ودفع المودى حسن لازم عقلاً ، وفي صورة التصادق على الموجود الخارجي يكون الحسن او القبح تابعاً لما هو اقوى مناطاً .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير ان يصدق عليه عنوان قبيح ، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملازماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه مما هو راجح مناطاً ، فيقع الشك في الموضوع الخارجي بانه حسن او قبيح ، وقد يكون بعكس ذلك .

**مثال الاول** ان انقاز الغريق حسن عقلاً ، فقد يفرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقازه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه ، ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله ورسوله عليه في حال الفرق . حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح انقازه و يكون هذا المناط اقوى من الاول ، اودافعا له فيشك العقل في حسن الانقاز الخارجي وقبحه ويشك في حكمه الشرعي .

**مثال الثاني** انه قد يكون حيوان غير موز في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته موزيا ، فيشك في حكمه الشرعى ، فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات مما لا مجال له ، لان حكم العقل مقطوع بعدم ، فان حكمه فرع ادراك المناط والمفروض انه مشكوك فيه ، واما الحكم الشرعى المستكشف منه قبل الشك فى عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه اذا كان عروض العنوان او سلسه عن الموضوع الخارجى لا يضر ان يبقا الموضوع عرفا كالمثاليين المتقدمين ، فان عنوان الساب و الموزى من الطوارى التى لا يضر عروضها وسلبها ببقا الموضوع عرفا فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الاحكام المستكشفة عن الحكم العقلى .

## فصل

### حول التفصيل بين الشك فى الراجع والمقتضى

ما ذكرنا فى الفصل السابق احد تفصيلى العلامة الانصارى فى الاستصحاب واثنيهما هو التفصيل بين الشك فى المقتضى والشك فى الراجع ، فاختر عدم الجريان فى الاول ، و لما كانت هذه المسئلة مهمة بحسب الاثار الفقيهية و من مطارح انظار المحققين المتأخرين عنه ، لا بد من بسط الكلام فيها حتى يتضح ما هو الحق .

**فنقول** الظاهر من كلمات الشيخ ، ان مراده من المقتضى فى مقابل الراجع هو ما يكون معروفا بين الاعلام من ان المستصحب اذا كان له استعداد بقاء واستمرار واقتضاء دوام وقرار وشك فى حدوث امر رافع له يكون من الشك فى الراجع ، واما اذا شك فى مقدار استعداد بقاءه وقابلية دوامه ويكون الشك فى زواله من ناحية ذلك ، يكون من الشك فى المقتضى ، ولا يكون مراده من المقتضى هو مناسبات الاحكام ، ولا المقتضى فى باب الاسباب والمسببات الشرعية كالعقد المقتضى للملكية والوضوء المقتضى للطهارة .

وما ذكرنا هو الظاهر من كلامه فى موارد والمعروف من مذهبه؛ و ان يوهم خلافه ما صرح فى ذيل قول المحقق فى المعارج فى حجة القول التاسع ، بان كلام المحقق يرجع الى مختاره لو كان مراده من دليل الحكم فى كلامه بقرينة تمثيله

بعقد النكاح هو المقضى ويكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء، فان مراد المحقق من المقضى هو الذى فى باب الاسباب و المسببات الشرعية كعقد النكاح المقضى للحلية ومراده من الرافع هو رافع هذا الاقتضاء كما هو صريح ذيل كلامه ، و هذا الذيل يمكن ان يكون قرينة على ان مراده من دليل الحكم فى الصدر هو المقضى كما افاد الشيخ ، فحينئذ لو رجع كلام المحقق الى مختار الشيخ يكون مراده ايضاً من المقضى هو الذى فى باب الاسباب والمسببات ، ولكن الظاهر من كلامه فى ذيل اخبار الاستصحاب ما هو المعروف من مذهبه ، فبناءً عليه لا يرجع كلام الشيخ الى كلام المحقق ، فان المحقق ذهب اما الى انكار الاستصحاب مطلقاً ، ان كان مراده من دليل الحكم هو اطلاق الادلة ، او عمومها ، و من الشك فى الرافعية هو الشك فى التقييد او التخصيص ، او كان مراده من المقضى و الرافع هو قاعدة المقضى والمانع كما حمل الشيخ كلامه عليه اولاً ، او اجراء الاستصحاب فيما اذا كان المقضى اى السبب الشرعى اقتضى المسبب مطلقاً كعقد النكاح الذى اقتضى الحلية مطلقاً وشك فى الفاظ انها رافعة له ام لا فيستصحب حكم المقضى الى ان يعلم الرافع ، ولا يرجع شيء مما ذكر الى ظاهر كلام الشيخ وما هو المعروف من مذهبه .

فما افاده بعض اعظم العصر رحمه الله من ان التأمل فى كلام المحقق و الشيخ يعطى ان مرادهما من المقضى هو مقدار استعداد المستصحب؛ ناش من عدم التأمل فى كلام المحقق فراجع كلامه المنقول من المعارج ، اللهم الا ان يكون مراده من المحقق هو الخوانسارى ، لكنه خلاف ظاهر كلامه

ثم انه توهم امرأ آخر وهو انه لو كان المراد من المقضى هو ملاك الاحكام او المقضى فى باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعى تاسيساً او امضاء يلزم مع عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى المقضى سد باب جريان الاستصحابه مطلقاً ، وهو مساوق القول بعدم الحجية مطلقاً ، فانه لا طريق الى احراز وجود ملاك الحكم او احراز بقاء المقضيات الشرعية فى باب الاسباب والمسببات لمن لا يوحى اليه الا من

طريق الأدلة الشرعية ، فإنه لا يمكن اثبات كون الوضوء المتعقب بالمذى و النكاح المتعقب بقول الزوج «انت خلية» مقتضياً لبقاء الطهارة وعلقة الزوجية ، فإما من مورداً لا ويشك في المقتضى باحدا الوجهين «انتهى» .

وانت خبير بما فيه ، فان الاقتضاء بالمعنى المعروف من الشيخ لا طريق الى احرازه في الاحكام الشرعية ايضاً الامن قبل الدليل الشرعى كما اعترف به فيما بعد ، فلودل الدليل الشرعى على ان الحكم الفلانى مستمر ذاتاً لولا الراجع الى الابد ، او الى غاية كذائية يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك ، فلا يكون الشك حينئذ في بقاءه من قبيل الشك فى المقتضى ، لا بالمعنى المعروف و لا بمعنى الملاك ، و بالجملة لا يكون حكم الاعن ملاك؛ فاصل الحكم يكشف عن اصل الملاك ، واستمراره عن استمراره ، و كذا الاقتضاء فى باب الاسباب و المسببات انما يستكشف من الأدلة الشرعية ، فكما ان احراز المقتضى للبقاء و مقدار استعداد المستصحب فى الاحكام يحتاج الى الدليل ، كذلك احرازه بالمعنيين الاخرين ، فتحصل مما ذكرنا ان المقتضى باى معنى كان لا يوجب سد باب الاستصحاب لوقيل بعدم جريانه الا فى الشك فى الراجع ، كما اتضح ان المقتضى فى كلام المحقق غير ما هو المعروف من مذهب الشيخ .

### فى ذكر اخبار الاستصحاب

اذا عرفت ما ذكرنا فالذى اعتمد عليه الشيخ فى التفصيل المذكور هو دعوى ظهور اخبار الباب فيه ، فلا بد من ذكرها و تذييل كل منها بما يناسبه و ما يمكن ان يكون مستنداً اليه .

فمنها ما عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة « قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء اتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء ، فقال : يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن ، و اذا نامت العين و الاذن

والقلب وجب الوضوء قلت : فان حرك الى جنبه شئ عولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك امرين ، والافانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ، وانما ينقضه يقين آخر (١) .

و الظاهر ان لزراعة كان اولاشبهة حكمية ولم يعلم ان الخفقة والخفتين تنقضان الوضوء ، اما للشك في مفهوم النوم وانه هل يشمل الخفقة والخفتين ام لا ، واما للشك في كونهما ناقضتين مستقلتين مع علمه بعدم دخولهما تحت عنوان النوم ، واما للشك في ان النوم الناقض هل هو النوم الغالب على الحواس او الاعم منه ومن الخفقة والخفتين اللتين هما من المراتب الضعيفة للنوم مع القطع بدخولهما تحت عنوانه ، فعلى هذا يكون معنى قوله : الرجل ينام ، اما انه تحقق منه النوم حقيقة و لكن لا يعلم ان النوم الناقض ما هو ، و اما انه يدخل في فراش النوم و يضطجع فيه و يتبها له فانه يقال انه ينام .

وبالجملة تكون الشبهة في الفقرة الاولى حكمية و اجاب الامام عليه السلام بان النوم الغالب على العين والقلب والاذن موجب للوضوء ، ثم حدثت شبهة اخرى له بان النوم الغالب على تلك الحواس مما لا سبيل اليه الا بالامارات ، فذكر بعض الامارات الظنية مثل حركة شئ الى جنبه و انها اماراة شرعية على النوم في صورة الشك في تحقق النوم اولاً ، فاجاب بانه لا حتى يستيقن انه قد نام و يجيء من ذلك امرين .

قوله : والافانه على يقين من وضوئه ( النخ ) فيه احتمالات :

**احدها** ان الجزاء محذوف ، اي ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء ، وقوله : فانه على يقين ( النخ ) صغرى وكبرى و تعليل للجزاء ، وهذا اظهر الاحتمالات ويستفاد منها (ح) قاعدة كلية بدعوى ان الظاهر منه كونه بصدد بيان قاعدة كلية ، و ذكر الوضوء انما هو لكونه مورد السؤال لادخله في موضوع الحكم بل يمكن ان يقال مع الشك في قديته لا يرفع اليد عن ظاهر قوله ولا تنقض اليقين ابداً بالشك .

ويمكن الخدشة في الدعويين بان القاء القاعدة الكلية المستفادة من اختلاف المعلول والعلة في المقام لا يقتضى السراية بغير باب الوضوء ويصح التعليل و القياس بعد كون المورد ناقضاً واحداً هو النوم بالقاء القاعدة الكلية لافادة تمام موارد باب الوضوء واما الدعوى الثانية فغير وجيهة لان الكلام المحفوف بما يصلح للقرينية لا يمكن فهم القاعدة الكلية منه وان شك في قرينية الموجود وبالجملة لا يمكن الاخذ بالاطلاق مع الشك في قرينية ما يحف بالكلام واما الغاء الخصوصية بمناسبة الحكم والموضوع فهو حوسياتى بيانه على جميع التقادير .

ولكن ههنا شبهة (١) وهى ان الظاهر على هذا الاحتمال ان قوله: فانه على يقين من وضوئه، يكون صغرى لقوله: ولا ينقض اليقين بالشك، فاراد الامام عليه السلام اجراء استصحاب الوضوء، مع انه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لان الشك في الوضوء ناش من الشك في حصول الناقض واصالة عدم حصوله مقدم على استصحاب الوضوء، كما ان الظاهر من قوله: حتى يستيقن انه قد نام، انه تمسك باصالة عدم النوم، مع ان جريان الاصل المحكوم مقدماً على الحاكم اوفى عرضه خلاف التحقيق .

ويمكن ان يجاب بانه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسئلة، اى شبهة نقض الوضوء وعدمه لابنحو الصناعة العلمية، وان نكتة عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه و يقين من عدم نومه هى جريان الاصل الحاكم او المحكوم «نعم» افادزائداً على جواب الشبهة بان هذا ليس مختصاً بباب الوضوء، بل الميزان هو عدم نقض اليقين بالشك؛ وهذا كجواب المفتى للمستفتى فى نظير المسئلة، مع ارادة المفتى القاء قاعدة كلية تفيده فى جميع الموارد، لايان المسئلة العلمية وكيفية جريان الاصول وتميز حاكمها من محكومها؛ فلامحيص (ح) الأمن بيان نتيجة المسئلة وان الوضوء المتيقن لا ينقض بالشك فى النوم، لكن كون عدم نقضه هل هو لجريان

(١) قد دفناتلك الشبهة بما هو الموافق للتحقيق فى باب تقدم الاصل السببى على السببى



إصالة بقاء الطهارة أوإصالة عدم الناقض للوضوء انما هو امر غير مربوط بالمستقنى، فان منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الاعادة وعدمه، لاالدليل عليه موافقا للصناعة .

**الايقال:** ان النوم والوضوء ضدان، وإصالة عدم الضد لا يثبت الضد الاخر فلا محيص الامن اجراء استصحاب الوضوء .

**فانه يقال:** ان النوم من النواقض الشرعية للوضوء ، لامن الاضداد التكوينية؛ فالتعبد بعدم تحقق الناقض للوضوء تعبد ببقاء الوضوء شرعاً ويرفع الشك عن بقاء الوضوء « تأمل » (١)

فتحصل من ذلك ان معنى الرواية على هذا الاحتمال ، انه ان لم يستيقن انه قد نام لا يجب عليه الوضوء لانه على يقين منه، وكل من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشك ابداً .

**الاحتمال الثاني** ولعله اقرب الاحتمالات : ان يكون الجزاء المقدر غير ما ذكره الشيخ ، ويكون قوله : والاراجعاً الى قوله لاحتى يستيقن ويكون المقدر وان وجب قبل الاستيقان لزم نقض اليقين بالشك ، وقوله فانه على يقين ، قرينة على المقدر وبيان لفساد نقض اليقين بالشك ولزومه ايضاً ، و عليه يكون استفادة الكلية اقرب و اوفق بفهم العرف .

**الاحتمال الثالث** ان الجزاء هو قوله : فانه على يقين من وضوئه فح لا بد من تقدير ، كقوله : فيجب البناء على يقين من وضوئه او يجرى على يقين منه ، او يكون ذلك كناية عن لزوم البناء العملى على اليقين ، واما القول بان الجزاء هو نفس قوله : فانه على يقين من وضوئه من غير تقدير بتاويل الجملة الخبرية الى الانشائية ، فهو فى غاية الضعف ، فان قوله : فانه على يقين من وضوئه لو صدر بداعى الانشاء يصير المعنى ، انه فليحصل اليقين بالوضوء مع ان البعث الى تحصيله خلاف المقصود ، او يكون المراد انشاء تحقق اليقين فى زمان الشك اعتباراً وتعبداً فلا يناسب مع قوله : ولان نقض اليقين

(١) وجهه ما يأتى فى باب الاستصحاب فى باب الاصل السببى والمسيبى .

بالشك . لان اعتبار الغاء الشك مع اعتبار بقاءه متضادان ، وتاويل هذه الاخبارية الى الانشائية لا يوجب ان يكون المعنى انه يجب البناء او العمل على طبق اليقين بالوضوء كما يظهر بالتامل الى امثالها من الجمل الخبرية الصادرة بداعي الانشاء .

فما ادعى بعض اعظم العصر قائلوا انه لا ينبغي الاشكال في كون الجزاء هو نفس قوله : فانه على يقين من وضوئه ، بتاويل الجملة الاخبارية الى الانشائية مع جعل الاحتمال المتقدم ضعيفاً غايته لا ينبغي ان يصغى اليه ، فانه مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه الاشكال المتقدم . وعلى اى حال لوجعلنا الجزاء ما ذكر بنحو التقدير او يجعل الخبرية انشائية لا يمكن استفادة الكبرى الكلية من الرواية ، فان قوله : لا ينقض اليقين بالشك (ح) يصير عطفاً على الجزاء ولا يفيد الامفاده ، اى يكون عبارة اخرى من قوله : فيجب البناء على طبق اليقين بالوضوء ؛ ولا يصح جعله كبرى كلية للخروج عن قانون المحاورة وطرز الاستدلال .

فان قانون الاستدلال على نحوين : « احدهما » ذكر المقدمتين ثم الاستنتاج ، فيقال : الخمر مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالخمر حرام ، ويقال : انه على يقين من وضوئه فشك ، وكل من كان على يقين من شئ فشك يجب البناء على يقينه فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه «وثانيهما» ذكر النتيجة اولاً ثم الاستدلال عليه ، و(ح) لا بد من تخلل كلمة «لان» وامثالها فيقال الخمر حرام لانه مسكر ، ويقال : يجب ان بناء على اليقين بالوضوء لانه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشك ، فلو جعلنا قوله : فانه على يقين من وضوئه جزاء ، يكون المعنى انه لا يجب عليه الوضوء او يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه ، وهذه نتيجة السريان ، فقوله : لا ينقض اليقين بالشك ، لو كان برهاناً عليها لابد وان يصدر بما تفيد العلية ، فجعل قوله : فانه على يقين صغرى للكبرى لا يجتمع مع جعله جزاء للشرط وجملة انشائية ، فانه على الانشائية يصير نتيجة للبرهان لا الصغرى له .

والعجب من المحقق المتقدم حيث جمع بين القولين غفلة عما يلزمه ؛ واعجب منه انه جعل ما قواه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار في الجواب من غير تكرار السؤال ، مع ان هذا الاشكال انما يلزم على احتمال له ، فان مقتضى انشائية الجملة ان يكون المعنى انه لا يجب عليه الوضوء وهذا تكرار بلا موجب ، واما على احتمال الشيخ فلم يذكر الجواب و ذكر قوله «والا» توطئه لاقامة البرهان وبيان القاعدة الكلية ، و كيف كان فالاحتمال المذكور اسوء الاحتمالات واضعفا .

**الاحتمال الرابع** ان يكون الجزاء قوله : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ، ويكون قوله : فانه على يقين توطئة للجواب ، وهذا الاحتمال اقوى من الثاني واسلم من الاشكالات ولا يرد عليه ما تقدم من اجراء الاصل المسببي مع وجود الاصل السببي ، لان قوله : لا ينقض اليقين ابداً بالشك لا يكون (ح) كبرى لقوله : فانه على يقين من وضوئه ، بل لقوله : فان لم يستيقن انه قد نام ، المقدر المفهوم منه انه على يقين من عدم النوم مع كونه مفروضاً تأمل هذا .

ولكنه ايضاً خلاف الظاهر لخلو الجزاء عن الفاء ، وتصدير قوله : فانه على يقين بها بلاوجه ، وكون التوطئة خلاف الاسلوب الكلامي واحتياج ارتباط الشرط و هو قوله : وان لم يستيقن انه قد نام مع الجزاء الى التاويل .

ثم انه على هذين الاحتمالين وان لم يحمل قوله : ولا ينقض ، على الكبرى الكلية كما اشرنا اليه لكن يمكن استفادة الكلية بالغاء الخصوصية عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع ، ضرورة ان العرف يرى ان اليقين لكونه هبرماً مستحكماً لا ينقض بالشك الذي لا ابرام فيه ولا استحكام ، واما ما قيل في مقام التأييد ، بان الظاهر من الكبرى ورودها لتقريرها هو المرتكز في اذهان العقلاء واستقرت عليه طريقتهم فسياتي ما فيه .

## حول تقريرات الاعلام فى اختصاص حجبة الاستصحاب بالشك فى الرافع

ثم اعلم انه يظهر من الشيخ ومن تبعه فى اختصاص حجبة الاستصحاب بالشك فى الرافع تقريرات فى كيفية استفادته منها :

احدها ماهو ظاهر كلامه فى موضعين من الرسائل تبعاً للمحقق الخوانسارى ، من ان حقيقة النقض هى رفع الهيئة الاتصالية كما فى نقض الجبل ، و الاقرب اليه على فرض المجازية هو رفع الامر الثابت الذى له استعداد البقاء والاستمرار ، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له ، فالارجح هو الحمل على رفع اليد عن الامر المستمر . فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالامر المستمر ، والمراد من اليقين هو الطريقى لا وصفه ، فمحصل المعنى انه لا ينقض المتيقن الثابت كالطهارة السابقة او احكام اليقين الطريقى اى احكام المتيقن الكذائى المستمر شأناً كنفس المتيقن ، و كيف كان فالمراد امان نقض المتيقن وهو رفع اليد عن مقتضاه ، واما نقض احكام اليقين اى الثابتة للمتيقن من جهة اليقين والمراد (ح) منه رفع اليد عنها .

**وثانيها** ما افاد بعض المحققين (١) فى تعليقه على الرسائل ، وهو ان النقض ضد الابرام ، ومتعلقه لا بد وان يكون له اتصال حقيقة او ادعاء ، و معنى اضافة النقض اليه رفع الهيئة الاتصالية ، فاضافته الى اليقين والعهد باعتبار ان لهما نحو ابرام عقلى ينتقض ذلك الابرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلك الاعتقاد ، (فح) نقول : قد يراد من نقض اليقين بالشك ، رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقة فى زمان الشك ، وهذا المعنى انما يتحقق فى القاعدة ، واما فى الاستصحاب فليس اضافة النقض الى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق بل هو باعتبار تحققه فى زمان الشك بنحو

(١) هو المولى الحاج آقا رضا الهمدانى قدس سره .

من المسامحة و الاعتبار ، اذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق في الاستصحاب اصلاً وانما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك وليس هذا نقضاً لليقين ، كما ان الاخذ بالحالة السابقة ليس عملاً به بل هو اخذ باحد طرفي الاحتمال ، فلا بد من تصحيح اضافة النقص اليه بالنسبة الى زمان الشك من اعتبار وجود تقديرى له بحيث يصدق بهذه الملاحظة ان الاخذ بالحالة السابقة عمل باليقين و رفع اليد عنه نقض له ، و معلوم ان تقدير اليقين مع قيام مقتضيه حين عرفاً ، بل لوجوده التقديرى (ح) وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيراً في العرف ، الا ترى انهم يقولون : ما عملت يقينى و اخذت بقول هذا الشخص الكاذب و رفعت اليد عن يقينى بقوله ، واما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضى فبعيد جداً بل لا يساعد عليه استعمال العرف اصلاً ، فتعميم اليقين في قوله: اليقين لا ينقض بالشك بحيث يعم مثل الفرض بعيد في الغاية انتهى كلامه .

**وثالثها** ما ذكره بعض اعظم العصر على ما في تقريرات بحثه و ملخصه مع طوله بعد الاشكال على الشيخ بان المراد باليقين ليس هو المتيقن ، هو ان المراد من نقض اليقين نقضه بما انه يستتبع الحركة على وفقه ، فاخذ اليقين في الاخبار باعتبار كونه كاشفاً لصفة ، فعناية النقص انما تلحق اليقين من ناحية المتيقن ، ولهذا تكون اضافته الى اليقين شايعاً دون العلم والقطع ، و ليس ذلك الا لانهما يستعملان غالباً في مقابل الظن و الشك ، بخلاف اليقين فان اطلاقه غالباً بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضى المتيقن ، فيختص اخبار الباب بما اذا كان المتيقن مما يقتضى الجرى العملى على طبقه ، بحيث لو خلى و طبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن ، وهذا المعنى يتوقف على ان يكون للمتيقن اقتضاء البقاء . فاندفع مثل ذلك يصح ورود النقص بعناية المتيقن ويصدق عليه نقض اليقين بالشك بخلاف غيره . فان الجرى العملى فيه بنفسه ينتقض ولا يصح هذه العناية فيه ، وبتقريب آخر يتوقف صدق نقض اليقين بالشك على ان يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه ، بمعنى ان الزمان الذى يشك في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند

حدوثه ، وهذا انما يتم اذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان لكي يكون اليقين  
 بوجوده من اول الامر محدوداً بزمان خاص و مقيداً بوقت مخصوص ، و الا فبيما  
 بعد ذلك الحد يكون المتيقن مشكوك الوجود من اول الامر فلا يكون من نقض  
 اليقين بالشك .

## تحقيق الحق في الشك في الرفع و المقتضى

اقول: قبل بيان وجه النظر في كلام الاعلام نذكر ما هو التحقيق في المقام .  
 فاعلم ان اليقين قد يلاحظ بما انه صفة قائمة بالنفس كالعطش والجوع والخوف  
 والحزن ، من الصفات القائمة بها من غير لِحاظ اضافته الى الخارج وقس عليه الشك  
 والظن ، وقد تلاحظ بما انها مضافة الى الخارج وان اليقين كاشف كشافاً تاماً عن متعلقه  
 والظن ناقصاً والشك غير كاشف اصلاً بل يضاف الى الخارج اضافة ترديدية .  
 لاشكال في ان اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا يكون ممتازاً عن الظن و  
 الشك بالابرار و الاستحكام وعدمهما ، بل بالابرار و الاستحكام بحسب هذه الملاحظة  
 انما يكون في كيفية قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصلة لها فيها ، فقد تكون مبادئ  
 حصول الشك قوية بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة  
 بحيث يزول بتشكيك ما وقد يكون الحال بخلاف ذلك .  
 و بالجملة سهولة زوال تلك الاوصاف عن النفس و عسر زوالها تابعان لمبادئ  
 حصولها ، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظة ابرم من الشك والالظن ، واما بحسب  
 الملاحظة الثانية اى اضافتها الى الخارج ؛ فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشك و  
 الظن فكأن اليقين جبل مشدود ، احد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقن و  
 يكون جبلاً مبرماً مفتولاً مستحكماً وان كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة ،  
 بخلاف الظن والشك بحسب هذه الاضافة غير محكمين ولا مبرمين و ان كانت مبادئ  
 حصولها قوية مستحكمة .

وبالجملة امتياز اليقين عن الشك في كونه كالحبل المبرم دون الشك انما هو بحسب تعلقهما بالخارج وهذا واضح ، واما الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته بل يكون من آثاره واحكامه العقلية او العقلائية ، فلا يكون ابرامه و استحكامه متفرعين على الجرى العملى بل هو تابع لهما ، وكذا ابرامه واستحكامه ، وكونه كالحبل المشدود دون الشك لا ارتباط لها بالمتيقن بل هي من مقتضيات ذاته سواء تعلق بامر مبرم او غيره ، كما ان الشك غير مبرم باى شيء تعلق .

فتحصل مما ذكرنا ان الابرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين ، وان مقابلهما من مقتضيات ذات الشك في حال ملاحظتهما متعلقين بالخارج ومضافين الى المتعلق ، ولا يكون الابرام والاستحكام عارضين له من المتيقن ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه ، كما ان اليمين المؤكد يتوهم له احكام و ابرام باعتبار نفس ذاته المضافة الى المتعلق . ففي قوله تعالى: «ولا تنقضوا الايمان بعدتوكيدها» ، انما نسب النقض اليها ، لا باعتبار كونها من الكيفيات المسموعة القائمة بنفس المتكلم ، و لا باعتبار كونه متعلقها امراً مستمراً مبرماً ، ولا باعتبار الجرى العملى على طبقها ، بل باعتبار ذاتها المضافة الى متعلقاتها فكأن اليمين بواسطة هذه الاضافة حبل مبرم مشدود ، احد جانبيه على عنق الحالف و الآخر على متعلقه ، فبهذه الملاحظة نسب اليه النقض كما ان اليقين انما نسب اليه النقض بهذه الملاحظة .

فما افاده الشيخ العلامة من ان نسبة النقض باعتبار كون متعلقه مبرماً ، كما افاده ثانى العلمين المتقدمين من كون النسبة باعتبار الجرى العملى (ممنوع) خصوصاً ثانيهما ، وفي كلامه مواقع للنظر كافتراقه بين العلم والقطع وبين اليقين مما هو واضح البطلان وسيأتى النظر في تقريره الثانى .

### في بيان جواب تقرير المولى الهمداني (ره)

واما ما افاد اول العلمين من ان نسبة النقض باعتبار اليقين التقديرى في زمان

الشك لاليقين المتعلق بالحالة السابقة ، ففيه مضافا الى عدم لزوم هذا التقدير في صحة نسبته اليه فان اليقين المحقق في زمان الشك وان تعلق بالحالة السابقة لكن تصح نسبة النقص اليه و يقال هذا اليقين المتعلق بالطهارة السابقة لا ينتقض بالشك ويبنى عليه في زمان الشك : ان الظاهر من الروايات هو نسبة النقص الى هذا اليقين الفعلي لا التقديري ، لان قوله في الصحيحة المتقدمة : **والأفانه على يقين من وضوئه ، مرتبط بالكبرى التي بعده** اي قوله : **ولا ينقض اليقين ابداً بالشك .** سواء جعل صغرى لها كما هو الظاهر اوتوطئة لذكرها ، ولا شبهة في ان المراد باليقين في انه على يقين من وضوئه هو اليقين المتعلق بالوضوء في الزمان السابق لاليقين المقدر المعبر ، فلا بد ان يراد من اليقين في الكبرى هو هذا اليقين لا التقديري ، لعدم صحة التفرقة بينهما ، ضرورة عدم صحة ان يقال : **انه على يقين حقيقة من وضوئه في الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديري بالشك** هذا .

مضافا الى ان مناسبة الحكم والموضوع انما تقتضى ان لا ينتقض اليقين الواقعي الذي له ابرام واستحكام بالشك لاليقين التقديري الاعتباري وايضاً ان قوله : **ابدا ،** لتأييد الحكم المتقدم اي عدم نقض اليقين بالشك مستمر ومؤبد ، فلا بد اولا من جعل الحكم ثم افادة تأييده بلفظ ابداً الذي هو قائم مقام الاطلاق ، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد الى امرين : **اصل الحكم القابل للتأييد وعدمه ،** وتأييده واستمراره ، فلو اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك اي من اول وجوده الى آخره يقدر اليقين فنسب اليه النقص فلا يصح للتأييد ، فان الامر المستمر الوجود اذا اعتبر من اول وجوده الى آخره لا يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانيا ، فان الشيء المستمر لا يقع فيه استمرار آخر ، هذا اذا اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك ، وان اعتبر في اول زمان الشك واريد بيان تأييد حكمه بلفظ ابداً ، **لامصحح لنسبة النقص الى ما بعد ظرف التقدير بناء على تحققه .** فتلخص مما ذكرنا ان الظاهر من تأييد الحكم ، ان اليقين المتعلق بامر سابق على الشك لا ينقض في ظرف الشك من اول زمانه الى آخره ، وايضاً قوله في ذيل الصحيحة : **وانما**



ينقضه ييقين آخر ، ليس حكماً مجعولاً ، ضرورة امتناع جعل ايجاب العمل على طبق اليقين ؛ فانه بمنزلة جعل الحجية والكاشفية له ، فلامحالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدم ، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم الى زمان يقين آخر اولافادة استمراره حتى مع وجود الظن ان اريد بالشك ماهو المصطلح ، لاعدم العلم ، يفهم من هذه الغاية ان المتكلم اعتبر ثلثة امور : اليقين السابق ، والشك المستمر ، واليقين المتأخر ، فقال : ان حكم اليقين بالامر السابق مستمر في زمان الشك ولا يرفع اليد عنه الى زمان اليقين بخلافه ، فاعتبار اليقين في ظرف الشك مما لا يساعد هذه الاعتبارات .

وبالجملة ان التأمل في الصحيحة صدرأ وزيلا مما يشرف الفقيه بالقطع ، بان اليقين في الكبرى هو اليقين المحقق الفعلي المتعلق بالشيء في الزمان السابق ، لا المقدر المفروض في زمان الشك .

وبما ذكرنا يظهر النظر في كلام بعض اعظم العصر في تقريبه الثاني ، من ان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على ان يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه وهو منحصر في الشك في المقضى . لما عرفت من ان الظاهر من الرواية ، هو اليقين المتعلق بالحالة السابقة المتحقق فعلا لليقين الآخر ، مضافاً الى ان ما ذكره غير تام في نفسه ؛ لان اليقين في الشك في الراجع قد لا يتعلق في اول حدوثه بما تعلق به الشك ، وفي الشك في المقضى قد يكون كذلك .

### تقريب آخر لشمول الادلة للشك في المقضى

وهنا بيان آخر لشمول الادلة للشك في المقضى ، وهو ان الكبرى الكلية المجعولة في باب الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين من حيث هو بلاد خالة شيء آخر لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك ، ضرورة ظهور اخذ كل عنوان في حكم في انه تمام الموضوع له بنفسه من غير دخالة شيء آخر ورائه ، ورفع اليد عن هذا الظهور

لا يجوز الابصار ، (فتح) نقول الامر دائر بين امور : «الاول» ان يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس «الثاني» ان يكون باعتبار المتيقن «الثالث» ان يكون باعتبار الجرى العملى على طبقه «الرابع» ان يكون باعتبار نفس اليقين والشك من حيث ذاتهما ، و في غير الاحتمال الاخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتهما ، وقد عرفت ان الظاهر نفسيتهما في ذلك . تامل .

### في تاييد اختصاصه بالشك في الرفع والجواب عنه

ثم انه قد ايد القول باختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع ، بان ادلة الاستصحاب انما وردت على طبق ارتكاز العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة ، ولا اشكال في اختصاص بنائهم على العمل على طبقها في الشك في الرفع دون المقضى . فهيهنا مقامات من البحث « احدها » في اصل بناء العقلاء «وثانيها» في وجه بنائهم «وثالثها» في ان وجه بناءهم هل هو مطابق لوجه التعبد بالاستصحاب في الاخبار ام لا ، اما اصل بنائهم في الجملة مما لا اشكال فيه ؛ واما كون بنائهم على العمل من حيث نفس اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها ، او من حيث ان نفس الكون السابق موجب المحكم بالبقاء عملاً فممنوع فان اليقين بالحالة بمجرد لا يكون منشئاً لبنائهم لعدم كاشفية اليقين بالحالة السابقة عن الحالة الحاضرة التي تكون ظرف الشك كما هو المفروض كما ان نفس الكون السابق بما هو لا يكشف عن بقائه ولا يوجب عملهم على طبقه ، بحيث لو فرضنا مورداً لا يكون في البين الا اليقين بالكون السابق والشك في البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمينان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط يكون بنائهم على العمل ؛ و بالجملة لا اظن وجود بنائهم على طبق الحالة السابقة من حيث هي و «دعوى» ذلك لا يخلو من مجازفة والقول بان ذلك امر ارتكازى وعادى لهم من غير حصول الوثوق والاطمينان لهم «ممنوع» بل رجوع الحيوانات الى اوكارها لا يكون الا من جهة حصول الوثوق بالبقاء ، ولادليل على عدم حصول الوثوق للحيوانات اولا الدليل على خلافه ، فان حصوله ليس من مختصات العمل بل قد يحصل للنفس الحيوانى ايضاً لحصوله في الامور الجزئية المدركة للحيوان ،

فتلك الحالات النفسانية كما تحصل للانسان تحصل لكثير من الحيوانات ؛ اولاجل العادة الجارية كما قد تكون في الانسان ايضاً ، و لا ريب في انه لم يكن لاجل عدم نقض اليقين بالشك ولا يكون عودهم الى محالهم غفلة كما قيل فانه واضح الفساد ايضاً .

وبالجملة الظاهر ان بناء العقلاء لا يكون، الا لحصول الوثوق والاطمينان لهم وهو حاصل لهم من ندرة حصول الراجع للشيء الثابت المقتضى للبقاء ، نظير اصاله السلامة الناشئة عن ندرة حصول العيب في الاشياء وغلبة سلامتها بحيث يحصل الوثوق على طبقها ، فالاستصحاب العقلائي لا يكون الا العمل على طبق الوثوق الحاصل مما ذكرنا ، وليس هذا مطابقاً للاستصحاب المدعى حجته .

واما كون الاخبار واردة على طبق الارتكاز العقلائي فممنوع غاية المنع ، لان الظاهر من الكبرى المتلقاة منها ان ما هو موضوع لوجوب العمل هو اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها من غير دخالة شيء آخر فيه ، وهذا امر تعبدى غير ارتكازي للعقلاء كما عرفت ان العلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة ، والتعبير بانه ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً لا يدل على ارجاعه الى ارتكازه كما توهم . ضرورة ان عدم نقض اليقين بالشك في مثل الموضوع مع حصول مقدمات النوم كالخففة والخفتين وتحريك شيء الى جنبه مع عدم التفاته اليه ، وفي مثل الظن باصا بدم الرعاف فيمن حصل له الرعاف ، ليس ارتكازياً للعقلاء ، لانهم في مثل تلك الموارد التي تكون في مظان حصول منافيات الحالة السابقة يتفحصون عنها ، كما ترى ان في الصحيحة الثانية يقول : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم ار شيئاً ، فلم يكنف بالحالة السابقة حتى نظر اليه فصلى ، مضافاً الى ان هذا التعبير كثيراً ما وقع في الاخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتابع فيها ، مع انك قد عرفت ان العمل على طبق اليقين المتعلق بحالة مع انقلابه الى الشك في حالة اخرى لا يكون ارتكازياً ، والخال ان مفاد الروايات هو ان لا ينقض اليقين بالشك من حيث ذاتهما من غير ان يحصل وثوق او اطمينان على البقاء.

فنهصل من جميع ما ذكرنا ان دعوى ان نكتة اعتبار الاستصحاب هي مطابقته

لارتكاز العقلاء ، غير مسموعة . فمفادها اعم من الشك فى الرفع والمقتضى ، و  
مخالف لما هو سيرة العقلاء بحسب الكبرى المجعولة والموارد المنطبقة عليها تلك  
الكبرى فى الاخبار ، و من هنا يعلم ان التمسك بالسيرة العقلائية و بناء العقلاء  
على حجية الاستصحاب فى غير محله ، كما اتضح مما ذكرنا عدم كون الاستصحاب امانة  
مجعولة شرعية .

ومنها ما عن الشيخ باسناده عن زرارة مضمراً وعن الصدوق فى العلل متصلاً  
بابى جعفر عليه السلام قال : قلت له : اصاب ثوبى دم رعاى او غيره اوشىء من منى ، فعلمت  
اثره الى ان اصيب له الماء ، فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئاً وصليت ،  
ثم انى ذكرت بعد ذلك قال : تعيد الصلوة وتغسله قلت : فان لم اكن رايت موضعه و  
علمت انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال : تغسله و تعيد (١)  
قلت : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ارضيئاً ثم صليت فيه ، فرايت  
فيه قال : تغسله ولا تعيد الصلوة قلت : لم ذلك ؟ قال : لانك كنت على يقين من طهارتك ثم  
شككت ، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً (٢) قلت : فانى قد علمت انه  
قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصاب بها حتى  
تكون على يقين من طهارتك (٣) قلت : فهل على ان شككت فى انه اصاب شىء ان انظر فيه ،  
قال : ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك (٤) قلت : ان رايت فى ثوبى وانا  
فى الصلوة قال : تنقض الصلوة وتعيد ان شككت فى موضع منه ثم رايت ، وان لم تشك ثم رايت

(١) الى هنا اورده فى الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٤٢ - من ابواب النجاسات -

الرواية ٢ - .

(٢) الى هنا اورده فى الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٣٧ - من ابواب النجاسات -

الرواية ١ - .

(٣) الى هنا اورده فى الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٧ - من ابواب النجاسات -

الرواية ٢ - .

(٤) الى هنا اورده فى الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٣٧ - من ابواب النجاسات -

الرواية ١ - .

رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة ، لانك لا تدري ، لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك (١) .

## مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته

مورد الاستدلال بالرواية فقرتان : احديهما قوله : فان ظننت انه قد اصابه (الى آخره) ، ثانيهما قوله : وان لم تشك الى آخرها .

اما الاولى منهما ففيها احتمالات «احدها» انه بعد الظن بالاصابة والنظر وعدم الرؤية صلى من غير حصول علم او اطمينان له من النظر ، فاذا صلى رأى في ثوبه النجاسة وعلم بانها هي التي كانت مظنونة فعلم ان صلوته وقعت في النجس « ثانيهما » هذه الصورة اى عدم حصول العلم له من النظر لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع صلوته فيها « ثالثها » انه حصل له العلم من النظر بعدم النجاسة فاذا صلى تبدل علمه بالعلم بالخلاف اى بأن النجاسة كانت من اول الامر « رابعها » هذه الصورة مع احتمالها بعد الصلوة : حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع الصلوة فيها هذا .

ولكن تعليل الجواب يناهى ارادة الثالثة ، والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد ، لانه لو حصل له العلم كان عليه ذكره في السؤال ، لوضوح احتمال دخالاته في الحكم فعدم ذكره دليل على عدم حصوله ، والغفلة في مقام السؤال عن موضوعه خلاف الاصل ، مضافاً الى ظهور قوله : وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ، في فعلية الشك واليقين تأمل ؛ مع ان الظاهر ان الكبرى في هذا المورد وزيل الرواية واحدة ، ولا اشكال في ان الكبرى في ذيلها منطبقة على الاستصحاب للقاعدة ، ضرورة ان قوله : وان لم تشك ، معناه انه ان كنت غافلاً وغير متوجه الى النجاسة ثم رأيت رطباً واحتملت كونها من اول الامر وحدثها فيما بعد ، وليس معناه اليقين بعدم الطهارة ؛ فالاحتمال الرابع غير مقصود فبقى الاحتمالان

(١) الى هنا اورده في الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٤٤ - من ابواب النجاسات - الرواية ١٠٩ - وتام الخبر في الاستبصار - كتاب الطهارة باب الرجل يصلى في ثوب فيه نجاسة قبل ان يعلم (١٠٩) من ابواب تطهير الثياب والبدن من النجاسات - الرواية ١٣٠ .

وهما مشتركان في افادة حجبية الاستصحاب ، فلو كانت الرواية مجملة من هذه الجهة لا يضر بها .

## في الاشكال على اقوى الاحتمالات والجواب عنه

واما الاحتمالان فلا يبعد دعوى ظهورها في الاول منهما فحينئذ يشكل بان تعليل عدم وجوب اعادة الصلوة بعد العلم بوقوعها في النجس بقوله : لانك كنت على يقين من طهارتك « الى آخره » كيف يصلح مع كون الاعادة من النقص باليقين « نعم » انما يصلح عدم نقض اليقين بالشك علة لجواز الدخول في الصلوة لعدم الاعادة .

وتوضيح الاشكال ، ان الظاهر من الرواية ان تمام العلة لعدم وجوب الاعادة هو عدم جواز نقض اليقين بالشك من غير دخالة شيء آخر فيه كافتضاء الامر الظاهري للاجزاء او كون احراز الطهارة شرطاً للصلوة لانفسها ، او كون احراز النجاسة مانعاً لها لانفسها فالاستناد الى شيء آخر غير التعليل المذكور في عدم وجوبها خروج عن ظهورها ، ومما ذكرنا يظهر ان الاجوبة التي تمسكوا بها في المقام لا تدفع الاشكال .

وغاية ما يمكن ان يقال في المقام : ان وجه اختصاص زرارة هذه الفقرة بالسؤال عن علته ، ان الاعادة في الفقرتين السابقتين اى في صورة النسيان والعلم الاجمالي كانت موافقة للقاعدة ؛ لان مقتضاها ان النجاسة بوجودها الواقعي مانعة وكذا الطهارة شرط بوجودها الواقعي على فرض شرطيتها لها ، فرأى جواب الامام على وفق القاعدة فلم يسئل عن علتها ، ولا ينافي ذلك سؤاله عن اصل المسئلة ، لاحتمال كون حكم الله في الموردين مخالفاً للقاعدة .

واما الفقرة الثالثة اى صورة الظن بالاصابة واثبات الصلوة بعد النظر والفحص ثم العلم بانها وقعت في النجس ، فلما كان الحكم فيها بعدم الاعادة مخالفاً للقاعدة سئل عن علته وحاصل اشكاله ، ان المأني به لما كان غير مطابق للمأمور به فلا بد من الاعادة فما وجه الحكم بعدمها ، فاجاب بان حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك عملاً موجب لموافقة المأني به للمأمور به فلا تجب الاعادة ، ووجه ان استصحاب الطهارة موجب للتوسعة

في الشرط فيكون حاكماً على اطلاق الادلة الاولى فيكون الجواب موافقاً للسؤال، وهذا الوجه وان يرجع الى بعض الوجوه المذكورة لكن مع هذا التقريب ينطبق التعليل على المورد من غير تكلف .

**وان شئت قلت:** ان وجه الاشكال هو ان التعليل لا يناسب لعدم الاعادة ، والجواب ان التعليل لا يرجع اليه، بل الحكم بعدم الاعادة ارشاد الى موافقة المأتمى به للمأمور به، لعدم امكان كون الاعادة وعدمها مورداً للتعب من غير تصرف في المنشأ، فالتعليل راجع الى المنشأ فلا اشكال حينئذ .

هذا على الشرطية ، واما بناء على مانعية النجس **فقد يقال :** ان التعليل ايضاً صحيح سواء اخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقاً مانعاً او من حيث كونه منجزاً ، وسواء كان التعليل مجموع المورد والاستصحاب او خصوص الثاني ، لان مرجع التعليل بهما الى ان النجاسة لم تكن لها منجز فالصلوة تكون صحيحة ولا تجب الاعادة ، لان وجوبها ينافي عدم جواز نقض اليقين بالشك (١).

**وفيه** انه بعد فرض كون المانع هو النجاسة المعلومة ، فمع عدم العلم يحرز عدم المانع فلا يحتاج الى احراز عدمه بالاصل بعد احرازه وجدانا ، فاذا كان المنظور افادة عدم المنجز لا يصح التعليل بما يحرز عدم ، و يكفي في ذلك قوله انك شك ، فلا وجه للتعليل بالاستصحاب ، و«احتمال» ان التشبث به لاجل الغاء الشك لاحتمال كون الشك منجزاً ولا بد من دفعه « غير وجيه » لان الاستصحاب شأنه احراز الموضوع و هذا امر زائد على الغاء الشك فلا وجه للتعليل به ، بل لا بد في الغائه من التعبير بمثل لا يعتد بالشك .

وغاية ما يمكن ان يقال : ان المانع هو النجس المعلوم و مع الشك يحرز عدم جزء من الموضوع ومع الاستصحاب يحرز جزئه الاخر؛ فكانه اراد ان يفيد ان النجاسة المعلومة بكلا جزئيه مفقودة مع افادة امر زائد هو جريان الاصل في جزء الموضوع

(١) القائل هو المحقق النائيني رحمه الله .

ايضاً تأمل (١) ثم لا يخفى ان الاشكال المتقدم وارد على الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدمة ايضاً ولا يختص بالاول .

## اشكال آخر على الاحتمال المتصور

ثم ان ههنا اشكالا ثانياً على هذا الاحتمال و هو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلوة في الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه ، حيث حكم في الاول بعدم الاعادة دون الثاني كما هو ظاهر قوله بعد ذلك تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ، و لذا حمل بعضهم هذه الفقرة على العلم الاجمالي وهو خلاف الظاهر من وجوه ، وايضاً اشكال آخر على ذيل الرواية ، وهو عدم فرق واضح بين وقوع بعض الصلوة في النجاسة مع الجهل بها ، و بين احتمال حدوث النجاسة في الاثناء ، حيث تمسك الامام عليه السلام في الثاني بالاستصحاب دون الاول .

توضيحه ان للمصلي العالم بالنجاسة في الاثناء سواء احتمل طروها في الحال او علم الان بوجودها من الاول يكون ثلث حالات: حالة الجهل بالنجاسة ، وحالة العلم بها والاشتغال بتطهيرها ، وحالة الصلوة مع الطهارة الواقعية وهي بعد تطهيرها واتمام الصلوة ، والاستصحاب انما ينفع بالنسبة الى حال الجهل لاحال العلم بالنجاسة والطهارة ، فبناء على حمل الفقرة المتقدمة من الرواية على الاحتمال الاول اى حصول العلم بعد الصلوة بوجود النجاسة من اولها واجراء الاستصحاب لتصحيح الصلوة بالبيان المتقدم لا يبقى فرق بين الفقرتين الاخيرتين لجريان الاستصحاب فيهما ، فكما يجرى مع احتمال حدوث النجاسة في الاثناء لتصحيح الاجزاء السابقة على العلم بها كذلك يجرى مع العلم في الاثناء بوجودها من اول الامر ، فان ظرف الجهل بالنجاسة مع الشك في حدوثها

(١) لعله اشارة اولا الى ان المانع اذا كان مركباً من جزئين لا يلزم في ارتفاعه ارتفاع كلا جزئيه بل يكفي في ارتفاعه ارتفاع احد جزئيه كما لا يخفى ، وثانياً الى ان ما يحرز بالاستصحاب غير ما هو جزء المانع اللهم الا ان يجب ان يبان بان العرف لا يرى فرقا بين الطهارة وعدم النجاسة (م-ط)



فى موضع من ثوبه ظرف جريان الاستصحاب، والعلم اللاحق لايضره، كما لم يكن مضراً فى الفقرة الاولى اى الاستصحاب بعد تمام الصلوة، واما حالة العلم بالنجاسة فلا يفيدها الاستصحاب بل لابد من دليل آخر فى تصحيحها وهو الادلة الدالة على انه اذا رُغف فى الاثناء غسل انفه ويبنى على صلوته، حيث يستفاد منها ان التلبس بالنجاسة فى الزمان الذى يشغل بتطهير النجاسة لايضر بالصلوة، ومن هنا قد يرجح الاحتمال الثانى فى الفقرة الاولى فيقال: ان تطبيق الاستصحاب فى الفقرتين الاخيرتين على الثانية منهما دون الاولى يرفع الاجمال عن الفقرة الاولى المتقدمة، بحملها على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلوة، فيكون ذيل الرواية شاهداً على صدرها، مضافاً الى ان التعبير بلفظ «فرايت فيه» دون «فرايته فيه» يكاد ان يستشعر منه ذلك، كما ان التعبير بقوله: وليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك، ظاهر فى ان الشك كان فعلياً بعد الصلوة، والا كان ينبغى ان يقول: وما كان ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك، الاحتمال الثانى مع تلك المؤيدات وان لا يخلو من قرب.

## فى الذب عن الاشكال

ولكن يمكن الذب عن اصل الاشكال على الاحتمال الاول بان يقال ان التمسك بالاستصحاب فيما اذا صلى ثم رأى النجاسة مع الشك والاتفات فى حال الصلوة والعلم بعدها بانها كانت موجودة حالها مما لا مانع منه، كما عرفت تقريبه، واما اذا رأى فى الاثناء سواء كان علم بوجودها من اول الصلوة او احتمل حدوثها فى البين فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لتصحيح الصلوة، لان ما يمكن التمسك فيه به هو حالة الشك واما حال العلم فلا بد من تصحيح الصلوة بشيء آخر، والافادلة اثبات المانع للنجاسة او اشتراط الطهارة تدل على اثباتها فى الصلوة التى هى حقيقة واحدة ولها هيئة اتصالية والاكوان الغير المشغولة بالاذكار ايضا اكوان صلوتية بحسب ارتكاز ائمة وادلة ظواهر الادلة، فالصلوة مشروطة من اولها الى آخرها بالستر، والنجاسة مانعة لها كذلك فلا بد من الخروج عن ظاهر ادلة الاشتراط او الادلة الدالة على المانع من دليل مخرج

وغاية ما تدل على عدم الاعتبار هو الاخبار الواردة في الرعاف وهي واردة فيما اذا حدث الرعاف في الاثناء ، ودعوى القاء الخصوصية لعدم الفرق عرفاً بين حدوث النجاسة في الاثناء ، وكونها من الاول مع الالتفات والعلم في الحال ممنوعة ، لاحتمال ان يكون لحدوثها من باب الاتفاق دخل في رفع المانعة ؛ ولهذا لا يمكن الالتزام بجواز التنجيس عمداً والاشتغال بتطهير الثوب فوراً ثم البناء على الصلوة ؛ فحينئذ نقول : اذا علم في الاثناء بان النجاسة كانت من الاول لا يمكن تصحيح صلوته ؛ لان الاستصحاب كما عرفت لا يفيد بالنسبة الى حال العلم باللبس ؛ والادلة الدالة على اشتراط الصلوة بالطهارة او مانعية النجاسة مما لا يخرج لها ، فلا محيص عن نقض الصلوة واعادتها بعد تطهير الثوب .

واما اذا احتمل عروضها في البين فيمكن التثبت بالاستصحاب لتصحيحها ، لان اصالة عدم عروض النجاسة الى الآن يثبت حدوثها حتى يدخل المورد تحت ادلة حدوث الرعاف لتصحيح حال العلم باللبس بالنجاسة لاجلها ، ضرورة مثبتية هذا الاصل ، بل اصالة عدم عروض النجاسة الى الان انما هي لتصحيح حال الجهل بها ، و حال العلم لان باللبس يكون المصلي شاكاً في كون هذه النجاسة الموجودة حادثة حتى لا تكون مانعة ، او باقية من الاول حتى تكون مانعة فيكون شاكاً في مانعتها فتجربى اصالة البرائة العقلية والشرعية كما في اللباس المشكوك فيه .

فان الاظهر من الادلة على كثرتها هو مانعية النجاسة من الصلوة لاشراطية الطهارة كما يظهر لمن تدبرها وان كان بعضها يوهم الشراطية مثل هذه الصحيحة ؛ لكن المانعية هي الاقوى بحسب مفاد الادلة ؛ واستصحاب الطهارة في صدر هذه الصحيحة لعله من باب كون الطهارة وعدم النجاسة امراً واحداً بحسب نظر العرف ، والمقصود كون اللباس خالياً عن القذارة المانعة ، وهو حاصل باجراء اصل الطهارة و اجراء اصالة عدم عروض النجاسة .

هذا اذا كان المراد من الاصل في ذيل الصحيحة هو اصالة عدم عروض النجاسة الى الان ، كما انه ربما يستانس من قوله : لاتدرى لعله شىء واقع عليك ، والافيمكن ان يقال ان المراد من الاصل اصالة عدم عروض المانع في الصلوة ، فان النجاسة الواقعية

لم تكن مانعة مع الجهل بها والنجاسة المعلومة يمكن ان تكون حادثة غير مانعة  
 فقبل العلم بها يكون عدم عروض المانع في الصلوة التي يده متيقناً فيستصحب الي  
 زمان العلم فيغسل الثوب ويبني على الصلوة ، ولو فرض عدم جريان اصالة عدم المانع  
 فاصالة بقاء الهيئة الاتصالية ايضاً جارية كما هو المقرر في محله ، فتحصل من جميع  
 ما ذكرنا ان بين الصورتين فرقاً بحسب الاصول والقواعد كما فرق بينهما الامام عليه  
 الصلوة والسلام .

### في الصحيحة الثالثة

ومنها صحيحة ثالثة لزرارة عن احدهما عليه السلام قال : قلت له : من لم يدر في  
 ربع هو اوفى ثنتين ، وقد احرز الثنتين قال ير كع ركعتين واربع سجعات وهو قائم  
 بفاتحة الكتاب ويشهد ولا شيء عليه (١) واذالم يدر في ثلث هو اوفى اربع وقد احرز  
 الثلاث ، قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك  
 في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى  
 عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات (٢) .

يظهر من هذه الصحيحة آثار التقية مع عناية الامام عليه السلام ببيان المذهب الحق  
 في ستره وحباب كما سنوضحه ، و«ما قيل» ان صدوره على وجه التقية ينافي صدرها حيث  
 حكم بتعين الفاتحة وهو ظاهر في انفصال الركعة «ممنوع» لان الحكم بتعين الفاتحة  
 لا يدل عليه اى على انفصال الركعة ، وليس على خلاف التقية ، لما حكى عن الشافعي  
 و احمد و الاوزاعي القول بتعين الفاتحة في الركعات كلها ، فالظاهر منها هو اتيان

(١) الى هنا اورده في الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ١١ - من ابواب الخلل الواقع

في الصلوة -

(٢) ومن قوله : واذالم يدر في ثلاث هو - الى هنا اورده في الوسائل - كتاب الطهارة - الباب

١ - من ابواب الخلل الواقع في الصلوة - وتمام الخبر في التهذيب كتاب الصلوة - باب احكام

السهو في الصلاة وما يجب منه اعادة الصلوة - (١٠) الرواية ٤١ -

الركعتين في الفرع الاول و اضافة الركعة في الفرع الثاني متصلة ، كما هو قضية قوله : ير كع ركعتين واربع سجعات (الى آخره)، وقوله: قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ثم انه ~~يقول~~ بعد ما فتى بما هو ظاهر في خلاف المذهب الحق تقية اراد بيانه فسي حجاب التقية فاتى بالجمل الآتية لبيان عدم اختلاط المشكوك فيه بالمتيقن كما يأتى بيانه (١) .

## فى بيان احتمالات الرواية

ثم ان فى الرواية احتمالات :

منها ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ، يعنى به لا يبطل الركعات المحرزة بسبب الشك فى الزائدة بان يستأنف الصلوة ، بل يعتد بالمتيقنة ، ولا يدخل الشك فى اليقين ، اى لا يعتد بالمشكوك فيها بان يضمها الى المحرزة ويتم بها الصلوة من غير تدارك ، ولا يخلط احدهما بالآخر ، عطف تفسير للنهى عن الادخال ، ولكنه ينقض الشك باليقين اى الشك فى الركعة الزائدة بان لا يعتد بها بل ياتى بالزيادة على الايقان ، ويتم على اليقين ، اى يبنى على المتيقن فيها ، وعليهذا لم يتعرض لذكر فصل الركعة ووصلها فى الفرعين ، وهذا الاحتمال مما ابداه المحدث الكاشانى قدس سره .

ومنهما ان قوله لا ينقض اليقين بالشك كما افاده المحقق المحدث المتقدم، و لكن قوله : لا يدخل الشك فى اليقين وقوله : لا يخلط احدهما بالآخر يعنى بهما فصل الركعتين او الركعة المضافة للاحتياط بان يراد بهما عدم ادخال المشكوك فيها فى المتيقنة وعدم اختلاط احدهما بالآخر فيكون المراد بالشك و اليقين المشكوك فيها والمتيقنة اى اضاف الركعتين الى الركعتين المحررتين والركعة الى الثلث المحرزة لكن لا يدخل المشكوك فيها فى المتيقنة ولا يخلط احديهما بالآخرى بان ياتى

(١) ان قلت : ان الراوى ممن يميز بين الاحكام التى صدرت عن تقية وما لا يكون

كذلك فكيف يروى ما لا يكون حكماً شرعياً ؟ قلت : لعل اشتمال ذيل الرواية على الضابط الكلى الموافق للمذهب الحق دعاه الى ذلك مع احتمال موافقة الصدر للمذهب الحق أيضاً .

بالركعة و الركعتين منفصلة لامتصلة لثلاثي تحقق الاختلاط و ادخال المشكوك فيها في المتيقنة .

ولا يخفى ان هذا الاحتمال اظهر من الاحتمال الاول ، حيث ان الظاهر من النهي عن الادخال و الاختلاط انها تحت اختيار المصلي ، فيمكن له الادخال و الاختلاط و تركهما ، و الركعة المشكوك فيها اما هي داخله بحسب الواقع في المتيقنة او لا و ليس ادخالها فيها و اختلاطها بها باختياره بخلاف الركعة التي يريد اضافتها اليها ، فان له الادخال و الاختلاط باثباتها متصله و عدمها باثباتها منفصلة ، كما انه على هذا الاحتمال يكون ظهور قوله : و لا يدخل الشك في اليقين و لا يختلط احدهما بالآخر ، محكما على ظهور الصدر في ان الركعة او الركعتين لا بد ان يؤتى بها متصله ، فكانه قال قام فاضاف اليها اخرى من غير اختلاط الركعة المضافة المشكوك في كونها الرابعة او الخامسة بالركعات المتيقنة ، و لا يكون هذا من قبيل تقييد الاطلاق كما افاده المحقق الخراساني رحمه الله و تبعه غيره ، بل من قبيل صرف الظهور البدوي .

**ومنها** ان قوله : لا ينقض اليقين بالشك ، يعنى به لا ينقض اليقين بعدم الركعة المشكوك فيها بالشك ، و يأتي في الجملتين المتأخرتين الاحتمالان المتقدمان ، فتكون الرواية دليلا على الاستصحاب في المورد و مخالفاً للمذهب تقيية على احتمال و موافقاً له على آخر .

**ومنها** ما احتمله الشيخ الانصاري قدس سره و هو اراء الاحتمالات لان قوله لا ينقض اليقين بالشك ، لا ينطبق على تحصيل اليقين بالركعات بالاحتياط المقرر في المذهب الحق ، و لا يدور الامر بين الاحتمالين المشار اليهما في كلامه حتى اذا كان احدهما خلاف التقيية يحمل على الاخر اضطراراً و لو كان مخالفاً للظاهر في نفسه كما افاده رحمه الله .

ولا يخفى انه على جميع هذه الاحتمالات لا بد من ارتكاب خلاف ظاهر وهو تفكيك الجمل المشتملة على الشك و اليقين ، بان يراد في جملة من اليقين والشك نفسها ، و في جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزة او عدم الركعة الرابعة ، و في جملة يراد بالشك المشكوك فيها اي الركعة المضافة ، و في الاخرى الركعة المشكوك في

اتيانها كما يظهر بالتأمل في الجمل والاحتمالات .

## في بيان اظهر الاحتمالات في الرواية

وهنا احتمال آخر لعله الاظهر منها مع كونه سليماً عن هذا التفكيك المخالف للظاهر، وهو ان يراد من اليقين والشك في جميع الجمل نفس حقيقتيها الجامعة بين الخصوصيات والافراد كما هو ظاهرهما ، ولا ينافي ذلك لاختلاف حكمهما باختلاف الموارد فيقال ان طبيعة اليقين لا تنقض بالشك ، ولعدم نقضهما به فيما نحن فيه مصداقان : احدهما عدم نقض اليقين بالركعات المحرزة وعدم ابطالها لاجل الشك في الركعة الزائدة، والثاني عدم نقض اليقين بعدم الركعة الرابعة بالشك في اتيانها وكلاهما داخلان تحت حقيقة عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال حقيقة الشك في اليقين وعدم اختلاط احدهما بالآخر ، له ايضاً مصداقان : احدهما عدم الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها من غير تدارك وثانيهما عدم اتيان الركعة المضافة المشكوك فيها متصلة بالركعات المحرزة. هذا اذ انقل بظهور النهي عن الادخال والاختلاط في الفصل الاختياري ، والآ يكون له مصداق واحد ولكنه ينقض الشك باليقين بالاتيان بالركعة المتيقنة وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ويتم على اليقين باتيان الركعة اليقينية وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ، وعدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو البناء على عدم الركعة المشكوك فيها والاتيان بالركعة ، وعلى هذا تكون الرواية مع تعرضها للمذهب الحق اى الاتيان بالركعة منفصلة ، تتعرض لعدم ابطال الركعات المحرزة ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك فيها ، وتكون على هذا من الادلة العامة لحجية الاستصحاب .

وهذا الاحتمال ارجح من ساير الاحتمالات .

اما ولا فلعدم التفكيك حينئذ بين الجمل ؛ لحمل الرواية على بيان قواعد كلية هي عدم نقض اليقين بالشك ؛ وعدم ادخال الشك في اليقين ونقض الشك باليقين ، و عدم الاعتداد بالشك في حال من الاحوال ، وهي قواعد كلية يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه .

واما ثانياً فلحفظ ظهور اللام في الجنس و عدم حملها على العهد و حفظ ظهور اليقين بارادة نفس الحقيقة لالخصوصيات والافراد .

واما ثالثاً فلحفظ الظهور السياقي ، فان الظاهر ان قوله : لاينقض اليقين بالشك في جميع الروايات ، يكون بمعنى واحد هو عدم رفع اليدين اليقين بمجرد الشك ، والاستصحاب احد مصاديق هذه الكلية «تأمل» نعم لا يدخل الشك السارى فيها ، لان الظاهر فعلية الشك واليقين كما في الاستصحاب وفي الركعات الغير المنقوضة بالركعة المشكوك فيها ، واما في الشك السارى فلا يكون اليقين فعلياً .

ومنها : موثقة اسحق بن عمار عن ابي الحسن قال : اذا شككت فابن على اليقين قلت : هذا اصل ؟ قال : نعم (١) .

والظاهر ان هذه الموثقة وردت في الشك في الركعات الذي كان محل الخلاف بين المسلمين ، في انه هل يجب فيه البناء على الاقل و اتيان المشكوك فيها متصلة ، او الاكثر و اتيانها منفصلة ، فتكون كسائر الروايات الواردة بهذا المضمون من البناء على النقصان والبناء على اليقين والجزم ، والتعبير بمثله لعله من باب التيقية .

ويمكن ان يقال : انه لامنافة من جهة بين البناء على اليقين اى الاقل والبناء على الاكثر وهى عدم جواز الاكتفاء بالاقل كما اتفقت عليه الروايات ، وهذا معنى البناء على اليقين وعلى الجزم وعلى النقصان ، وانما الاختلاف بينها في الاتيان بالسلام ، وانفصال الركعة او عدمه واتصالها فالرواية الدالة على البناء على الاكثر تدل على الفصل بالسلام ، والدالة على البناء على الاقل ظاهرة في الاتيان متصلة ، فهما متحدة المضمون من جهة الاتيان بالركعة وعدم الاكتفاء بالمشكوك فيها ومختلفته في الاتصال والانفصال ، فالتعبد على الاكثر من جهة وجوب الانفصال لا ينافى الاستصحاب من جهة عدم اتيان الركعة ، فالبناء على اليقين يدل على استصحاب عدم الاتيان وظاهره الاتيان متصلة ، ولكن يرفع اليدهن بالدالة على الاتيان منفصلة .

اللهم الان يقال : ان الاخبار الدالة على البناء على الاكثر والاتيان بالركعة

المنفصلة تدل على الاتيان بها انما يكون من باب الاحتياط لامن باب الاستصحاب ، فتنافى الاخبار الدالة على البناء على اليقين فلامحملها الا للتقية، واما الحمل على اليقين بالبرائة فهو محمل بعيد كما لا يخفى .

هذا اذا خصصنا الموثقة بالشك في الركعات ، واما لوقلنا بالتعميم وان مضمونها اصل كلي في جميع الابواب خرج منه الشك في الركعات ، فدلتها على الاستصحاب ظاهرة ؛ لظهورها في فعلية الشك واليقين مع وحدة المتعلق فلا ينطبق الاعلى الاستصحاب .  
ومنها ما عن الخصال (١) بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال : قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينتقض اليقين وفي رواية اخرى من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك .

والظاهر منهما ان من كان على يقين بشيء في الزمن السابق كالطهارة مثلا ؛ فشك في اللاحق فيها ، فليمض على يقينه في زمن الشك ، فتدلان على الاستصحاب من جهتين «احديهما» ان متعلق اليقين لا يكون متقيداً بالزمان فمعنى قوله : من كان على يقين اى يقين بشيء ، لا بشيء متقيد بالزمان ، فعلى هذا يكون الشك ايضاً في الزمن اللاحق متعلقاً بهذا الشيء من غير تقيده بالزمان ، فكأنه قال : اذا كنت في الزمن السابق متيقناً بعدالة زيد ، ثم اصابك شك فيها في الزمن اللاحق ، فلتمض على يقينك ، ولا اشكال في ظهور هذا الكلام في الاستصحاب ، لا الشك السارى ، واحتماله مخالف للظاهر المتفاهم عرفاً «وثانيتها» من جهة ظهور اليقين والشك المأخوذين في الرواية في الفعلية منهما اى لا يدفع بالشك الفعلي اليقين الفعلي ، مع ان الظهور السياقي ايضاً يقتضى الحمل عليه ، والانصاف انهما ظاهرتان في الاستصحاب ولا اشكال في دلتهما على القاعدة الكلية .  
ومنها مكتبة على بن محمد القاساني (٢) قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم

(١) راجع الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٤ - من ابواب نوافض الوضوء .

(٢) الظاهر انه بالشين المعجمة لالسين المهملة ، والرجل لم يوثق بل ضعفه الشيخ و

غيره وقد يشبهه هذا الرجل يعلى بن محمد بن شيرة الذي وثقه النجاشي والشيخ وغيرهما لاتحاد\*



الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ؟ فكتب : اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية (١) .

قال الشيخ قدس سره : والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب ، وانكر بعضهم ( ٢ ) دلالتها عليه فضلا عن اظهريتها ، والحق ان دعوى الاظهرية كدعوى عدم الدلالة ممنوعة ، بل هي ظاهرة في الاستصحاب ، لكن بعض الروايات المتقدمة مثل صحيحة زرارة الاولى اظهرتها ، اما اصل دلالتها عليه ، فلان الظاهر من قوله : صم للرؤية وافطر للرؤية ، انهما تفريعا لقوله : اليقين لا يدخله الشك ، فحينئذ يحتمل ان يكون مقصود السائل من يوم الشك مطلق يوم الشك ، سواء كان من آخر شعبان او آخر رمضان ، ويحتمل ان يكون المراد ، يوم الشك بين شعبان ورمضان ، او بين

\*عصرهما وهما من اصحاب الهادى عليه السلام قال فى نقد الرجال : و ما نقله العلامة رحمه الله عن الشيخ قدس سره من ان على بن محمد القاشانى وعلى بن شيرة كانا من اصحاب ابي جعفر الثانى الجواد عليه السلام محمول على السهو اذ لم نجدهما فى اصحاب الهادى عليه السلام (انتهى) فالتمييز بينهما مشكل الا بما يروى عنهما وان خلط صاحب جامع الرواة من يروى عن القاشانى بمن يروى عن على بن محمد بن شيرة القاشانى و لذا قال العلامة المامقانى فى ذيل ترجمة الرجل : وقد اشبهه الامر على جامع الرواة ايضا فخلط من يروى عن القاشانى بمن يروى عن القاشانى وذكر الجميع هنا والحال ان الذى يروى عن القاشانى بالمعجمه وهو محمد بن الحسن الصفار الذى يروى عن القاشانى بالمهملة محمد بن احمد بن يحيى والحسن بن محمد و ابراهيم بن هاشم و احمد بن ابي عبدالله وسهل بن زياد و يبنى المداقة التامة فى السند الذى فيه احدهما الكثرة اشتباه احدهما بالآخر (انتهى) (م-ط)

(١) والرواية هكذا - كتبت اليه وانا بالمدينة اسأله عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ؟ فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك (المخ) راجع الوسائل - كتاب الصوم -

الباب ٣- من ابواب احكام شهر رمضان - الرواية ١٣ -

(٢) هو المحقق النائيني رحمه الله -

رمضان وشوال ، الظاهر بعد الاحتمال الثالث (١) فبقى الاحتمالان ، وعلى أيهما يكون الجواب بملاحظة التفريعيين المذكورين عن مطلق يوم الشك في اول رمضان كان او في آخره ، فحينئذ لا ينطبق قوله : اليقين لا يدخله الشك ، الاعلى الاستصحاب ، فيتفرع عليه استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شوال الى زمان الرؤية .

و احتمال كون المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان ، بمعنى ان اليقين بدخوله الذي يعتبر في صحة الصوم لا يدخله الشك في دخوله لا يجوز صوم يوم الشك من رمضان الذي تواترت الاخبار على اعتبار اليقين بدخوله اي في صحة الصوم (٢) مع كمال بعده لا يناسب تفريع كل من الصوم والافطار للرؤية عليه ، كما ان احتمال كون المراد من قوله : اليقين لا يدخله الشك ، ان اليقين بالتكليف لا يدخله الشك فيكون المراد ان الاشتغال اليقيني لا بد له من البرائة اليقينية غير صحيح ، لان لازمه لزوم صوم يوم الشك ولو كان من آخر شعبان فلا يناسب التفريعيين ، كما لا يناسبهما احتمال كون المراد منه ان اليقين بايام رمضان لا يدخله الشك اي لا بدان يكون ايام رمضان محرزة باليقين ولا يجوز الصوم مع الشك في كون اليوم من رمضان ، لان لازمه عدم جواز صوم يوم الشك بين رمضان وشوال ، فالأظهر من بين الاحتمالات هو الاحتمال الاول المنطبق على الاستصحاب .

هذه هي الاخبار الواردة في الباب مما يستفاد منها حجية الاستصحاب .

(١) يمكن ان يقال : ان الاجتمال الثالث اقرب من الثاني لما فيه من مزيد اهتمام بالسؤال عنه حيث كان امره دائرا بين وجوب الصوم وحرمة بخلاف الاحتمال الثاني لان امره دائر بين الوجوب والاباحة (م- ط)

(٢) ومن احتمله هو المحقق النائيني رحمه الله و امر به ذكر هذا الاحتمال بالتأمل

راجع ص ٢١٧ - من تقريراته .

## تذييل

## حول الاستدلال بادلّة قاعدتي الحلية والطهارة

## على الاستصحاب والجواب عنه

ربما يستدل على اعتبار الاستصحاب بقوله : كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ،  
وقوله : الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس ، وقوله : كل شيء حلال حتى تعرف انه  
حرام (١) .

(١) لأبأس بنقل ما يوجد في كتب الاخبار بعين الفاظها .

فالرواية الاولى ما عن الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد بن  
الحسن ، عن عمرو بن سعيد ؛ عن مصدق بن صدقة ، عن عمار ، عن ابي عبدالله عليه السلام (في  
حديث) قال : كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر ، وما لم تعلم فليس عليك -  
راجع الوسائل - كتاب الطهارة الباب ٣٧ - من ابواب النجاسات - الرواية ٤ -

والرواية الثانية ما عن الشيخ باسناده عن سعد بن عبدالله ، عن محمد بن الحسين بن ابي -  
الخطاب ؛ عن ابي داود المنشد ، عن جعفر بن محمد ، عن يونس ، عن حماد بن عثمان ، عن  
ابي عبدالله عليه السلام قال : الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر - ورواها الكليني بسند آخر مثله  
وكذا الشيخ رحمه الله - راجع الوسائل كتاب الطهارة - الباب ١ - من ابواب الماء المطلق  
- الرواية ٥ -

والرواية الثالثة ما عن الكليني عن علي بن ابراهيم ، عن هارون بن مسلم ، عن مسعدة  
بن صدقة ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : كل شيء هولك حلال حتى تعلم انه  
حرام بينه فتدعه من قبل نفسك (الخ) راجع الوسائل - كتاب التجارة - الباب ٤ - من ابواب  
ما يكتسب به - الرواية ٤ -

ولعل اختلاف عبائر القوم في المضامين الثلاث مع ما هو الموجود في جوامع الحديث كان  
من باب النقل بالمعنى الجائز في الرواية -

فان المحقق الخراساني رحمه الله ذهب في الكفاية الى دلالة الصدر على الحكم الواقعي ودلالة الغاية على الاستصحاب وفي تعليقه الى دلالة الصدر على الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة والحلية والغاية على الاستصحاب فقال في بيان الاول ما حاصله : ان الصدر ظاهر في بيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية لابماهي مشكوك الحكم ، والغاية تدل على استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً ما لم يعلم بطروقه او نقيضه ، وفي الثاني ان الصدر بعمومه يدل على الحكم الواقعي وباطلاقه على المشكوك بل يمكن ان يقال: بعمومه يدل على الحكم الواقعي وعلى المشكوك فيه فان بعض الشكوك اللازمة للموضوع داخل في العموم ونحكم في البقية بعدم القول بالفصل والغاية تدل على الاستصحاب كما ذكر .

وفيما افاده نظر :

اما اولاً - فلان الطهارة والحلية الواقعتين ليستامن الاحكام المجعولة الشرعية، للزوم امكان كون شيء بحسب الواقع لاطهاراً ولا نجساً ، ولا حلالاً ولا حراماً ، لان النجاسة والحرمة مجعولتان بلا اشكال وكلام ، فلو فرض جعل النجاسة والحرمة لاشياء خاصة وجعل الطهارة والحلية لاشياء أخرى خاصة يلزم ان تكون الاشياء الغير المتعلقة للجعلين لاطهاراً ولا نجساً ولا حلالاً ولا حراماً ، وهذا واضح البطلان في ارتكاز المتشعبة مضافاً الى ان الاعيان الخارجية على قسمين : احدهما ما يستقذره العرف والثاني ما لا يستقذره ، وانما يستقذر الثاني بملاقاته للاول وتلوته به ، والتطهير عرفاً عبارة عن ازالة التلوث بالغسل وارجاع الشيء الى حالته الاصلية الغير المستقذرة ، لايجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهارة ، والظاهر ان نظر الشرع كالعرف في ذلك الا في الحاق بعض الامور الغير المستقذرة عرفاً بالنجاسات واخراج بعض المستقذرات عنها ، وكذا الحلية لم تكن مجعولة فان الشيء اذا لم يشتمل على المفسدة الاكيدة يكون حلالاً وان لم يشتمل على مصلحة ، فلا تكون الطهارة والحلية من المجعولات الواقعية .

نعم الطهارة والحلية الظاهريتان مجعولتان ، فحينئذ نقول : ان قوله كل شيء حلال او طاهر لو حمل على الواقعتين منهما يكون اخباراً عن ذات الاشياء ؛ لانشاء الطهارة

والحلية ، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعي يلزم منه الجمع بين الاخبار والانشاء في جملة واحدة وهو غير ممكن .

واما ثانياً - فلان معنى جعل الطهارة والحلية الظاهريتين هو الحكم بالبناء العملي عليهما حتى يعلم خلافهما ، ومعنى جعل الواقعتين منهما هو انشاء ذاتهما ، لا البناء عليهما ، والجمع بين هذين الجعلين مما لا يمكن .

واما ثالثاً - فلان الحكم الظاهري مجعول للمشكوك ، بما انه مشكوك والحكم الواقعي مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعي ، ولا يمكن الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين .

واما رابعاً - فلان في قاعدة الطهارة والحلية يكون الحكم للمشكوك فيه فلا محالة تكون غايتهم العلم بالقذارة والحرمة ، فجعل الغاية للحكم المغيبي بالغاية ذاتاً مما لا يمكن ، اللهم الا ان يقال: ان الغاية انما تكون للطهارة والحلية الواقعتين لاجل القرينة العقلية وهي عدم امكان جعل الغاية للحكم الظاهري ، فيكون المعنى ان الطهارة والحلية الواقعتين مستمرتان الى ان يعلم خلافهما ، لكن جعل الغاية للطهارة والحلية الواقعتين لازمه استمرار الواقعتين منهما في زمن الشك ، لا الظاهريتين ، ويرجع حينئذ الى تخصيص ادلة النجاسات والمحرّمات الواقعية ، فتكون النجاسات والمحرّمات في صورة الشك فيهما ظاهرة و حلالا واقعا ، وهو كما ترى باطل لو لم يكن مممتنا .

فتحصل مما ذكرنا ان الجمع بين الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب مما لا يمكن فلا بد من ارادة واحد منهما ، و معلوم ان الروايات ظاهرة في قاعدة الحل و الطهارة بل مع فرض امكان الجمع بينها او بين الاثنين منها يكون ظهورها في القاعدتين محكماً ، وليس كل ما يمكن يراد .

## فصل

## حول الاحكام الوضعية وتحقيق مهيبتها

لابأس بصرف الكلام الى بيان حال الوضع تبعاً للمحقق الخراساني و تحقيق المقام يتم برسم امور :

**الاول** انه لاشكال في تقسيم الحكم الى التكليفي والوضعي ، والظاهر انه ينقسم اليهما بالاشترك المعنوي فلا بد من جامع بينهما ، والظاهر انه هو كونهما من المقررات الشرعية ، لان كل مقرر وقانون من مقنن نافذ في المجتمع يطلق عليه الحكم فيقال حكم الله تعالى بحرمة شرب الخمر، و وجوب صلوة الجمعة ، و حكم بضمان اليد و الاتلاف ، و حكم بنجاسة الكلب و الخنزير، و حكم بان المواقيت خمسة اوسمة و كذا يقال حكم السلطان بان جزاء السارق كذا و سعر الاجناس كذا و كذا ، و بالجملة كل مقرر و قانون عرفي او شرعي ممن له اهلية التقرير و التقنين حكم تكليفاً كان او وضعا ، و لا يخرج المقررات الشرعية او العرفية من واحد منهما ولا ثالث لهما ، فمثل الرسالة و الخلافة و الامامة و الحكومة و الامارة و القضاة من الاحكام الوضعية قال تعالى : و كلا جعلنا نبياً (١) و قال تعالى : اني جاعل في الارض خليفة (٢) و قال تعالى : اني جاعلك للناس اماماً قال : و من ذريتي قال : لا ينال عهدي الظالمين (٣) فقد نصب رسول الله ﷺ امير المؤمنين عليه السلام اماماً و اميراً على الناس يوم الغدير ، و جعل القضاة من ناحية السلطان كجعل الامير و الحاكم معروف و معلوم .

و بالجملة لاشكال في كون النبوة و الامامة و الخلافة من المناصب الالهية التي جعلها الله و قررها ؛ فهي من الاحكام الوضعية او من الوضعيات وان لم يصدق عليها

(١) سورة مريم - الاية ٥٠ -

(٢) سورة البقرة - الاية ٢٨ -

(٣) سورة البقرة - الاية ١١٨ -

الاحكام ، فاستيحاش بعض اعظم العسر رحمه الله من كون امثال ذلك من الاحكام الوضعية فى غير محله ، الا ان يرجع الى بحث لغوى وهو عدم صدق الحكم عليها وهو كما ترى ، كاستيحاشه من كون المهية المخترعة كالصلوة والصوم منها فانها قبل تعلق الامر بها وان لم تكن من الاحكام الوضعية لكنها لم تكن قبله من المهيئات المخترعة ايضا لعدم كونها حينئذ من المقررات الشرعية وانما تصير مخترعات شرعية بعدما قررها الشارع فى شريعته بجعلها متعلقة للاوامر و«ح» تصير كاجزئية والشرطية والمانعية للمأمور به من الاحكام الوضعية ، ولا فرق بين الجزئية والكلية من كونها امرين منتزعين عن تعلق الامر بالطبيعة فيكون نحو نقرهما فى الشريعة بكونهما منتزعين عن الاوامر المتعلقة بالطبايع المركبة ، فمن جعل الجزئية للمأمور به من الاحكام الوضعية مع اعترافه بكونها انتزاعية فليجعل المأمور بهية ايضا كذلك ، وكذا لامانع من جعل المهيئات الاختراعية من الاحكام الوضعية اى من المقررات الشرعية والوضعيات الالهية ، نعم اطلاق الحكم عليها كاطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج الى التأويل نعم نفس الصلوة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الامر بهما وصورتهما من المقررات الشرعية لاتعدان من الاحكام الوضعية ولان المهيئات المخترعة .

فالتحقيق ان جميع المقررات الشرعية تنقسم الى الوضع والتكليف ولانك لهما ، نعم صدق الحكم على بعضها اوضح من صدقه على الاخر بل فى بعضها غير صادق ، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم وعدمه بل فى مطلق الوضعيات ، صدق عليها اولا .

## فى بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع

**الثانى** انه كثير ا ما يقع الخلط بين الامور التكوينية والتشريعية فيرى الغافل الحكم من التكوين الى التشريع فمن ذلك انه لما قرع بعض الاسماع ان الامور الانتزاعية يكون جعلها ورفعها بمناشى انتزاعها فلا يمكن جعل الفوقية والتحتية من الجسمين الا بجعلهما بوضع خاص يكون احدهما اقرب الى المر كزوالاخر الى المحيط فبعد ذلك ينتزع الفوقية والتحتية منهما قهراً ولا يمكن جعلهما ورفعهما استقلالاً فاجعل هذا الحكم

التكويني مقياساً للأمور التشريعية فتقاس الأمور التشريعية بالأمور التكوينية؛ فذهب إلى امتناع جعل الجزئية والشرطية والمانعية للمأمور بد ورفعها عنه استقلالاً ، وزعم أن جعلها يجعل منشأ انتزاعها كالأمور التكوينية ، مع أن القياس مع الفارق .

وتوضيح ذلك أن الأمور الاعتبارية تابعة لكيفية اعتبارها وجعلها ، فقد يتعلق الأمر القانوني على طبيعة أولاً على نحو الإطلاق لاقتضاء في ذلك ، ثم حدثت مصلحة بان يجعل لها شرط أو يجعل لها قاطع ومانع بالرفع الأمر القانوني الأول ، فلو قال المولى: اقيموا الصلوة ، ثم قال : إذا قمتم إلى الصلوة فاعسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق أو قال يشترط في الصلوة الوضوء أو القبلة ، أو قال : لاتصل في برمالايؤكل لحمه أو لاتصل في الثوب النجس ، ينتزع منها الشرطية والمانعية ، فهل ترى أنه يلزم أن يرفع الأمر الأول و ينسخه ثم يأمر بالصلوة مع التقيد بالشرط أو عدم المانع ، وإي مانع من جعل الوجود للطبيعة المطلقة بحسب الجعل الأولي ثم يجعلها مشروطة بشيء يجعل مستقل أو يجعل شيئاً مانعاً لها بنحو الاستقلال لاقتضاء حادث كما غير الله قبلة المسلمين إلى المسجد الحرام ، فهل كان قوله: قد نرى تقلب وجهك في السماء إلى قوله : فول وجهك شطر المسجد الحرام (١) من قبيل نسخ حكم الصلوة رأساً وأبداء حكم آخر أو كان الجعل متعلقاً ، ومجرد كون المنتزعات التكوينية تابعة لمناشئ انتزاعها لا يوجب أن تكون الشرائط والموانع التشريعية كذلك وكذا الكلام في إسقاط شرط أو مانع ، وبالجملة تلك الأمور الاعتبارية والجعلية كما يمكن جعلها بتبع منشأ انتزاعها يمكن جعلها مستقلاً بلا أشكال وريب كما يمكن إسقاطها كذلك .

نعم إن الإرادة الواقعية إذا تعلقت بطبيعة لا يمكن أن تنقلب عما هي عليه من زيادة جزء أو شرط أو مانع أو إسقاطها مع بقائها على ماهي عليه لأن تشخصها بتشخص المراد فلا يمكن بقاء الإرادة مع تغير المراد ، بخلاف الأمور القانونية فإنها تابعة لكيفية تعلق الجعل بها ، هذا حال الشروط والموانع وكذا حال إسقاط الجزئية فلو قال المولى : اسقطت جزئية الحمد للصلوة ، يصير إسقاطاً مع بقاء الأمر القانوني .



واما حال جعل الجزئية فتوضيحه ان الاوامر المتعلقة بالطبايع المركبة انما تتعلق بها في حال لحاظ الوحدة ، ولا يكون الامر بها متعلقا بالاجزاء بحيث ينحل الامر الى الاوامر ، ولا الامر الذي هو بسيط مبسوطاً على الاجزاء؛ بل لا يكون في البين الامر واحد متعلق بنفس الطبيعة في حال الوحدة، وهذا لا ينافي كون الطبيعة هي نفس الاجزاء في لحاظ التفصيل، فاذا امر المولى بالصلوة لا يلاحظ النفس طبيعتها وتكون الاجزاء مغفولاً عنها فحينئذ نقول ان الامر بالطبيعة يدعو الى نفس الطبيعة بالذات والى الاجزاء بعين دعوته الى الطبيعة فاذا جعل المولى جزءاً للطبيعة فقال: لاصلوة الابفاتحة الكتاب او اقرء في الصلوة او جعلت الفاتحة جزءاً لها يدعو الامر المتعلق بالطبيعة اليها بنفس دعوته الى الطبيعة ، كما اذا اسقط جزءاً منها يكون دعوة الامر الى الطبيعة دعوة الى بقية الاجزاء ، وبالجملة لا ارى وجهاً لامتناع تعلق الجزء الاستقلالى على ما ذكر الاتوهم كون التشريع كالتكوين، والا فلو لم يرد من المولى الا الامر بطبيعة ثم صدر منه امر آخر يدل على اشتراطها بشيء او جعل شيء جزءاً منها ، فهل يجوز للعبد ترك الشرط او الجزء قائلاً بانه لا بد من صدور امر متعلق بالطبيعة المتقيدة او المركبة من هذا الجزء ولم يصدر منه على القطع الا الامر بالطبيعة والدليل الدال على الاشتراط او الجزئية وذلك لا يكفي في الدعوة والبعث وهل هذا الاكلام شرعى مخالف للحجة القطعية .

### ومن الخاطى بين التكوين والتشريع ان السببية غير قابلة للجعل

ومن موارد الخلط بين التكوين والتشريع ما يقال ان السببية مما لا تقبل الجعل لا تكوينياً ولا تشريعاً ، لا اصالة ولا تبعاً ، بل الذى يقبله هو ذات السبب ووجوده العيني ، واما السببية فهى من لوازم ذاته كزوجية الاربعة ، فان السببية عبارة عن الرشح والافاضة القائمة بذات السبب التى تقتضى وجود المسبب ، وهذا الرشح والافاضة من لوازم الذات لا يمكن ان تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن التشريعى ، بل هى كساير لوازم المهية تكوينها انما يكون بتكوين المهية ، فعلية العلة وسببية السبب كوجوب الواجب وامكان الممكن انما تكون من خارج المحمول تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما يحداء لافى

وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار ، فالعلية لا تقبل الایجاد التكوینی فضلا عن الانشاء التشريعی . هذا ما ذكره بعض اناظم العصر رحمه الله في وجه عدم امكان جعل السببية وفيه مضافاً الى خلطه بين لوازم المهية ولوازم الوجود ؛ وخلطه بين المحمول بالضميمة وخارج المحمول ، وخلطه بين السببية اى الخصوصية التي يصير المبدء بها مبدءاً فعلياً للمسبب وبين الرشح والافاضة اى المسبب بما انه مسبب : انه خلط بين الاسباب التكوينية والاسباب التشريعية وقاس التشريع بالتكوين بلاوجه ، فان نحو السببية التكوينية سواء كانت بمعنى مبدئية الافاضة او نفس الرشح والافاضة لا يكون في التشريعات مطلقاً فلا يكون العقد مترشحاً منه الملكية او الزوجية والتحرير مترشحاً منه الحرية ، كما لا تكون في العقود والایقاعات خصوصيات بها تصير منشئاً لحقائق المسببات ، اما عدم المنشأة لامر حقيقي تكويني فواضح .

و اما عدم صيرورتها منشئاً حقيقياً للاعتبار ، فلان الایقاعات القائمة بنفس المنشأ او العقلاء او الشارع ، لها مناشى تكوينية لا تكون العقود والایقاعات اسباباً لتكونها فيها ، فالسببية للاهور التشريعية والایقاعات العقلانية انما هي بمعنى آخر غير السببية التكوينية ، بل هي عبارة عن جعل شيء موضوعاً للاعتبار ، فالمقنن المشرع اذا جعل قول الزوج : هي طالق . مع الشرائط المقررة في قانونه سبباً لرفع علقه الزوجية يرجع جعله وتشريعه الى صيرورة هذا الكلام مع الشرائط موضوعاً للاعتبار فسخ العقد ورفع علقه الزوجية ؛ ولجل نفوذه في الملة يصير نافذاً ، فقبل جعل قول الزوج سبباً لحل العقد لا يكون قوله : انت طالق ، سبباً له وموضوعاً لانفاذ الشارع المقنن ، وبعد جعل السببية له يصير سبباً وموضوعاً لاعتباره القانوني المتبع في ملته و قومه من غير تحقق رشح و افاضة و خصوصية ، فالسببية من المجعولات التشريعية «نعم» للشارع والمقنن ان يجعل المسببات عقيب الاسباب ؛ وان يجعل نفس سببية الاسباب للمسببات ، والثاني اقرب بالاعتبار في المجعولات القانونية - فتدبر .

## في ان الملكية ليست من المقولات حقيقة

**الثالث** ان تلك الامور التشريعية في القانون الشرعى او القوانين العرفية لا يكون لها نحو تحقق الا في عالم الاعتبار، وليس لما يعتبر من الملكية والزوجية والحرية والرزية وامثالها الوجود اعتبارى، فلا يندرج واحد منها تحت مقولة من المقولات اندراجاً حقيقياً، فلا تكون الملكية من مقولة الجدة ولا من مقولة الاضافة نعم نفس مفهوم الملكية مفهوم اضافى لكن لا يوجب ذلك اندراج الملكية الاعتبارية تحت مقولة الاضافة كما هو المعلوم عند اهله، فقول بعضهم: ان مقولة الجدة لها مراتب: احدها الملكية الاعتبارية حتى عد مالكية الله تعالى ايضاً من مراتبها لا ينبغي ان يصغى اليه «نعم» الملكية تشبه بمقولة الاضافة من وجه، وبمقولة الجدة من وجه آخر، لكن البحث في شباهتهما وعن وجهها مما لا يرجع الى محصل.

## في اقسام الوضعيات

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاحكام الوضعية عبارة عن كاية المقررات الشرعية ماعدى الاحكام التكليفية، حتى ان الاباحة الواقعية لو كان لها جعل، تكون من الوضعيات، والاحكام الوضعية بعد اشتراكها في امكان جعلها استقلالاً وليس حكم وضعى لا يمكن ان يتطرق اليه الجعل الاستقلالى، على انحاء:

**منها -** ما يكون مجعولاً يتبع التكليف بمعنى انتزاعه منه كالجزية للمكلف به غالباً والشرطية والمانعة له.

**ومنهما -** ما يكون مجعولاً يتبع اشتراط التكليف به اى ينتزع من اشتراطه به كقوله تعالى: لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً، فان الاستطاعة لم تكن قبل هذا الجعل شرطاً للتكليف وبعد تقييد التكليف به انتزع منه الشرطية، ويمكن ان يكون دلوك الشمس من هذا القبيل، كما يمكن ان يكون من قيود المكلف به كما هو الاظهر فان الصلوة كما انها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من دلوك الشمس الى غسق الليل.

ومنها ما يكون مجعولا اصالة وهو على انحاء: «منها» ما يكون متعلق الجعل ابتداء من غير تخلل واسطة تكويني او تشريعي ، كالخلافة والنبوة والامامة والقضاة والسببية والشرطية والمانعية والقاطعية احيانا ، ومن ذلك جعل المواقيت والموقفين وجعل الصفا والمروة والمعنى من شعائر الله وامثال ذلك ، وان يمكن ان يقال بان نزاع بعضها من الحكم التكليفي «ومنها» ما يكون مجعولا عقيب شيء اعتباري او تكويني كضمان اليد والاتلاف ، وكحق السبق والتنجير، وكحق الرهان في باب السبق والزامية كالملكية عقيب الاحياء والحياسة ، ومن قبيله جميع الحدودات الشرعية واحكام القصاص والديات «ومنها» ما يكون مجعولا عقيب امر تشريعي قانوني ، كالعهد عقيب عقد الضمان ، ومن ذلك مفاد العقود والايقاعات، فان كل ذلك من التشريعات والجعليات الشرعية والعرفية التي انفذها الشارع ، والمراد من الاحكام التشريعية اعم من العرفيات التي انفذها الشارع اولم يردع عنها .

ثم اعلم ان في العقود والايقاعات وسائر الوضعيات ذوات الاسباب يمكن ان يلتزم بجعل السببية ؛ فيقال : بان الشارع جعل الحياسة سبباً للملكية ؛ واليد سبباً للضمان ، وعقد البيع والنكاح سببين لمسببهما ، ويمكن ان يلتزم بجعل المسبب عقيب السبب ، والاول هو الاقرب بالاعتبار واسلم من الاشكال ، لكن في كل مورد لابد من ملاحظة مقتضى دليله .

فقد اتضح مما ذكرنا النظر في كثير مما افاده المحقق الخراساني وغيره في المقام .  
منه ما افاده رحمه الله في النحو الاول من الوضع ، فانه مع تسليم عدم تطرق الجعل التشريعي مطلقا الى شيء لوجه لعهده من الاحكام الوضعية ، فان الاحكام الوضعية اي الاحكام الجعلية والمقررات الشرعية فلامعنى لعد ما لا يتطرق اليه الجعل منها ، مع انه قد عرفت النظر في عد السببية للتكليف مما لا يتطرق اليه الجعل ، فان السببية كالممانعية والشرطية والرافعية لاصل التكليف ايضاً من الوضعيات المتطرفة اليها الجعل . فان نفس دلوك الشمس الى غسق الليل او سببته للجعل وان لم يكن مجعولا ، لكن سببته للوجوب يمكن ان يكون مجعولا ومقرراً شرعياً كما ان الاضرار وان لم يكن مجعولا لكن يمكن

جعل السببية لرفع التكليف له كما يمكن رفع التكليف عقبيه كما هو ظاهر قوله: رفع ما اضطر واليه ، الرفع لحرمة الخمر في صورة الاضطرار العرفي هذا ، كما ان عد بعضهم الكاشفة والطريقة والحجبة وامثال ذلك من الوضعيات في غير -...- له ، فان الحجبة سواء كانت بمعنى منجزية التكليف او بمعنى قاطعية العذر ليست من المجعولات ، كما ان الطريقة والكاشفة للكاشف والطريق ليستا بمجعولتين كما مر ذكره في محله .

## تنبيهات : الاول

### حول اعتبار فعالية اليقين والشك في الاستصحاب

واخذهما في موضعه على نعت الموضوعية

يعتبر في الاستصحاب فعالية الشك واليقين بناء على اخذهما موضوعاً وركناً فيه كما سيأتى التعرض لذلك ، وليس المراد من فعليتهما تحققهما في خزانة النفس ولو كان الانسان ذاهلاً عنهما بل بمعنى الالتفات الى يقينه السابق وشكه اللاحق لان الاستصحاب كالاشارات انما اعتبر لاجل تنجيز الواقع واقامة الحججة عليه والتحفظ على الواقع في زمن الشك اى يكون حججة من المولى على العبد في بعض الاستصحابات ومن العبد على المولى في بعضها ، والحجة لاتصير حججة الامع العلم والالتفات فقوله : لا ينقض اليقين بالشك او صدق العادل وان كان لهما وجود واقعي علم المكلف اولا لكنهما لا يصيران حججة على الواقعيات بوجودهما الواقعي .

فلودل دليل على حرمة الخمر مطلقا ودل دليل آخر على حلية قسم منها ولم يصل المخصص الى المكلف وارتكب هذا القسم وكان بحسب الواقع محرماً اى كان المخصص مخالفاً للواقع يكون المكلف معاقباً على الواقع وليس له الاعتذار بان لهذا العام خصصا واقعاً لان وجوده الواقعي لا يكون حججة لامن العبد ولا عليه ، فقوله : لا ينقض اليقين بالشك انما يصير حججة على الواقع او عذراً منه اذا كان المكلف متوجهاً وملتقياً الى الموضوع والحكم فلامعنى لجريان الاستصحاب مع عدم فعالية الشك واليقين هذا مضافاً

الى ظهور ادلته في فعليتهما ايضاً ، فحينئذ لو كان المكلف قبل الصلوة شاكاً في الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وصار زاهلاً وصلّى ، ثم بعد صلوته التفت الى شكه و يقينه لا يكون مجرى للاستصحاب بالنسبة الى قبل شروعه في الصلوة للذهول عن الشك واليقين .

واما جريان قاعدة الفراغ بالنسبة اليه ايضاً فمشكل لظهور اخبارها في حدوث الشك بعد العمل وهذا الشك ليس حادثاً بل كان باقياً في خزانة النفس و يكون من قبيل اعادة ماسبق او الالتفات الى ما كان موجوداً ، فتجب اعادة الصلوة اما لاجل استصحاب الحدث بعد الصلوة بان يقال : ان استصحاب الحدث في حال الصلوة مما يوجب الاعادة وهو وان كان حكماً عقلياً لكنه من الاحكام التي تكون للاعم من الحكم الواقعي و الظاهري واما لاجل قاعدة الاشتغال لو سلمت مثبتية الاستصحاب .

ثم ان اشتراط فعلية الشك واليقين انما هو فيما اذا قلنا باخذهما في الاستصحاب على نحو الموضوعية اي اذا كان الشك واليقين ركنين فيه ، واما اذا قلنا بان المعتبر فيه هو الكون السابق والشك اللاحق كما هو مختار الشيخ الانصاري قدس سره او قلنا بان الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة التبعية بين الكون السابق وبقائه كما يظهر من المحقق الخراساني رحمه الله في التنبيه الثاني فلا يبقى مجال للبحث عن فعلية اليقين على كلا المسلكين وعن فعلية الشك ايضاً على المسلك الثاني ، و من هنا يرد اشكال على المحقق الخراساني وهو وقوع التهافت بين ما اختاره في التنبيه الاول من اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب وبين ما اختاره في التنبيه الثاني من الاكتفاء في صحة الاستصحاب بالشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته بل الظاهر منه في اواخر التنبيه ان الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة التبعية بين ثبوت الشيء وبقائه وذلك لان لازم القول باعتبار فعلية اليقين والشك هو اخذهما في موضوعه ولازم ما اختاره في التنبيه الثاني هو عدم اخذهما فيه اولاقل من عدم اخذ اليقين فيه ليكون مطابقاً لاختيار الشيخ كما ربما يظهر من اوائل التنبيه الثاني فيقع التهافت بينهما ولا مهرب منه . (١)

(١) ولعل ما اوقعه في هذا التهافت هو الذب عن الاشكال على جريان الاستصحاب في

مؤديات الامارات ، وسيأتي بيانه عن الاستاذ دام ظلّه والجواب عنه فانتظر .

ثم ان في اعتبار الشك واليقين في الاستصحاب على نعت الموضوعية او عدم اعتبارهما ، او اعتبار الشك دون اليقين او العكس ؛ وجوهاً واحتمالات ، من ان الظاهر من اخذ العناوين في الاحكام هو الموضوعية والدخالة ، ومن ان العناوين المرآتية كاليقين والعلم و امثالهما لو اخذت في موضوع حكمه يكون الظاهر منها هو كون الموضوع هو المرئي بها المرأة ، وان الشك في قوله : لا ينقض اليقين بالشك لم يؤخذ موضوعاً بل الظاهر اسقاط الشك وعدم صلاحيته لنقض اليقين ومن ان اليقين غير مأخوذ في الموضوع لما ذكر في الوجه الثاني ، ولكن الظاهر من الادلة هو التبعيد بالبقاء في زمان الشك ومن هنا يظهر وجه الاحتمال الاخر .

والاقوى هو الاول فان الظاهر من جميع ادلة الاستصحاب هو ان اليقين المقابل للشك لاجل كونه امرأ مبرماً لا ينقض بالشك وان العناية في التبعيد في زمان الشك انما تكون لاجل مسبقته باليقين ، وبالجملة لا يجوز رفع اليد عن اليقين والشك بعد ظهور الادلة في كون العناية بهما ، وانه لا ينبغي رفع اليد عن اليقين الذي هو حجة مبرمة بالشك الذي هو غير حجة وغير مبرم ، ولا ينافي موضوعيتهما كون الاستصحاب ناظراً الى ترتيب آثار الواقع ومعتبراً لاجل التحفظ عليه كما هو كذلك في باب اداء الشهادة فان العلم مع كونه تمام الموضوع له يعتبر لاجل التحفظ على الواقع ، وذلك لان اخذ اليقين موضوعاً انما هو جهة تعليلية لحفظ الواقع من غير تقيد باصابته او تركيب بينه وبين الواقع في الموضوعية او كون الواقع تمام الموضوع .

## حول الاشكال على جريان الاستصحاب

### في مؤديات الامارات وجوابه

فتحصل مما ذكرنا ان اليقين والشك مأخوذان فيه على جهة الموضوعية لكن اليقين بما انه طريق وكاشف ، وايضاً قد عرفت في ذيل الصحيحة الاولى ان صحة نسبة عدم نقض اليقين بالشك انما هي في اليقين بما انه كاشف عن الواقع «فج» يقع الاشكال الذي اورده المحقق الخراساني في التنبيه الثاني في باب مؤديات الطرق والامارات سواء في الاحكام

أوفي الموضوعات : من ان الاستصحاب متقوم باليقين والامارات مطلقا لاتفيد اليقين فينسد باب الاستصحاب في جل الاحكام الوضعية والتكليفية وكثير من الموضوعات ، والشيوخ العلامة الانصارى والمحقق الخراساني رحمهما الله في فسحة من هذا الاشكال لعدم كون اليقين معتبرا عندهما في موضوع الاستصحاب لكن قد عرفت الاشكال في مبناهما .

واما على المبني المنصور فيمكن ان يجاب عنه بان الظاهر من الادلة بمناسبة الحكم والموضوع هو ان الشك باعتبار عدم حجتيته ومحزتيته عن الواقع لا ينقض اليقين الذي هو حجة ومحزله فانه لا ينبغي ان يرفع اليد عن الحجة بغير الحجة ، وبعبارة اخرى ان العرف لاجل مناسبة الحكم والموضوع يلقى الخصوصية ويحكم بان الموضوع في الاستصحاب هو الحجة في مقابل اللاحجة فيلحق الظن المعتبر باليقين والظن الغير المعتبر بالشك ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه قوله في صحيحة زرارة الثانية : لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ، الظاهر منه اجراء استصحاب طهارة اللباس ولا بد ان تحمل الطهارة على الواقعية منها ، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية لما ذكرنا سابقا ، ومعلوم ان العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة بل العلم انما يحصل بالامارات كاصالة الصحة واخبار زنى اليد وامثالها فيرجع مفاده الى انه لا يرفع اليد عن الحجة القائمة بالطهارة بالشك .

بل يمكن ان يؤيده بصحيخته الاولى ايضا فان اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح ايضا مما لا يمكن عادة بل الغالب وقوع الشك في الصحة بعده ويحكم بصحته بقاعدة الفراغ بل الشك في طهارة ماء الوضوء يوجب الشك فيه فاليقين بالوضوء ايضا لا يكون يقينا وجدانياً غالباً تأمل .

ويؤيده ايضا بعض الروايات التي يظهر منها جريان الاستصحاب في مفاد بعض الامارات كما دل على جواز الشهادة والحلف مع الاستصحاب في الغائب الذي نقطع خبره اذا وصل موته بعد ثلثين سنة وشك في احداث الحدث في امواله وحدوث وارث جديد له وكلف القاضي الشهادة بان امواله منه وورائه منحصرين في الموجودين (١) و

(١) والرواية هكذا - محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم ؛ عن ابيه ، عن \*



لولا جريان الاستصحاب في مفاد الامارات لما يجوز الشهادة بان امواله له لامتناع حصول اليقين الوجداني بان المال ماله فجريان الاستصحاب في مفاد الامارات وبعض الاصول كصالة الصحة مما لامانع منه .

واما ما ادعى بعض اعظم العصر من توسعة اليقين بالاعم من الوجداني وما هو بمنزلة بناء على مسلكه من قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي لحكومة ادلتها على دليله قد عرفت في مبحث القطع ما فيه : من ان الامارات المتداولة المعتبرة في الشريعة امارات عقلائية امضاها الشارع لاتاسيسية وليس بناء العقلاء في العمل على طبق الامارات لاجل تنزيلها منزلة القطع بل هي امارات مستقلة معمول بها ، كان القطع اولم يكن «نعم» مع وجود القطع في مورد لا يبقى محل للعمل بالامارة ، وبالجملة لادليل في باب حجية الامارات يكون حاكماً على دليل الاستصحاب ويجعل اليقين اعم من الوجداني وغيره وهذا واضح جداً .

## الثاني

### في اقسام استصحاب الكلي (١)

المتيقن السابق اذا كان كلياً في ضمن فرده وشك في بقائه فاما ان يكون الشك

\* اسماعيل بن مرار ، عن يونس ، عن معاوية بن وهب قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتيها هلاكة ونحن لاندرى ما حدث في داره ولاندرى ما حدث له من الولد الا انا لانعلم نحن انه حدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدلان هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثا بين فلان وفلان افشهد على هذا ؟ قال : نعم (الخ) راجع فروع الكافي كتاب الشهادات ص - ٣٨٧ - ج ٧ - الطبعة الجديدة و الوسائل كتاب الشهادات الباب ١٧ -

(١) المتيقن السابق امان يكون فرداً مشخفاً كوجود زيد مثلاً فلا اشكال في جريان\*

من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد ؛ واما ان يكون من جهة الشك في تعيين الفرد و تردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك ، واما من جهة الشك في تحقق فرد آخر مع الجزم بارتفاع الفرد المتحقق .

اما الاول فلاشكال في جريان استصحاب الكلى و الفرد فيه و ترتيب آثار كل منهما عليه كما انه لااشكال في ان جريان استصحاب الكلى لايفنى عن استصحاب الفرد لان بقاء الكلى يستلزم عقلا كونه في ضمن هذا الفرد لانحصاره به فرضاً ، وهل يفنى استصحاب الفرد عن الكلى ام لا ؟ اويفصل بين ماكان الكلى بنحوصرف الوجود و بين ما كان بنحو الوجود السارى لان الكلى اعتبر في النحو الثانى متحداً مع الافراد فجريانه في الفرد يفنى عنه لانه متحد معه لامستلزم اياه و التحقيق عدم اغناؤه عنه مطلقاً لان حيثية الكلى غير حيثية الخصوصيات الفردية في عالم الاعتبار و مقام تعلق الاحكام بالموضوعات ، فاعتبار ايجاب اكرام كل انسان غير اعتبار ايجاب اكرام زيد و عمر و فان الحكم قد تعلق في الاول بحيثية انسانية كل فرد و هو غير خصوصيات الفردية عرفاً فاسراء الحكم من احد المتحدين في الوجود و المختلفين في الحيثية بالاستصحاب لايمكن الا بالاصل المثبت (١) .

\* الاستصحاب فيه و ترتيب آثاره عليه و اما ان يكون فرداً مردداً كما اذا رأينا شبحاً من بعيد و ترددنا فيه بين زيد و عمر و ثم شككنا في بقاءه و كذا الاشكال في جريان الاستصحاب فيه و ترتيب آثاره المشتركة بين زيد و عمر و عليه لا الاثار المختصة بهما و اما استصحاب الفرد المنتشر المعبر عنه بكلى الخارجى كما مثل له بصاع من الصبرة فيرجع الى استصحاب الكلى الذى سياتى بيان حكمه من الاسناد دام ظله العالى لان الكلى اذا قيد بقيود متعددة لا يخرج عن الكلية بل توجب ضيق دائرته و لم تكن واسطة بين الجزئى و الكلى حتى يسمى فرداً منتشراً .

(١) و قد يقال : ان استصحاب الفرد يفنى عن استصحاب الكلى في الاحكام دون الموضوعات لان الاستصحاب في الاحكام عبارة عن جعل الحكم المماثل للاول في زمن الشك فاذا علمنا بوجود الطلب الكلى في ضمن الوجوب سابقاً فاستصحاب الفرد هنا عبارة عن جعل الشارع وجوباً مما تلا للاول في زمن الشك و معلوم ان الوجوب متحد مع الطلب خارجاً فيترتب عليه آثار\*

واما الثانى فالاقوى جريان استصحاب الكلى فيه ايضا (١) لان المعبر فيه هو وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفا وهو حاصل لانه مع العلم بوجود فرد من الحيوان يعلم وجود الحيوان ومع الشك فى كونه طويل العمر يشك فى بقاء عين الحيوان المتيقن فما هو مشكوك البقاء عين ما هو متيقن الحدوث .

**لا يقال :** ان المتيقن السابق مردد بين الحيوانين والكلى متكرر الوجود فى الخارج فالبق غير الفيل وجوداً وحيثية حتى ان حيوانية البق ايضا غير حيوانية الفيل على ما هو التحقيق فى باب الكلى الطبيعى وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقن المردد بينهما فلا تتحد القضيتان .

**فانه يقال :** انما يرد ذلك بعد تسليم كون الطبيعى مع الافراد كذلك عرفا لو اردنا استصحاب الفرد المردد دون ما اذا اردنا استصحاب الكلى فان المعلوم هو حيوان خارجى متشخص يكون الكلى موجوداً بوجوده و شك فى بقاء ذاك الحيوان بعينه فلا اشكال فى جريان الاصل فيه .

لكن الانصاف انه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلص عن الاشكال سواء اريد اجراء استصحاب الكلى المعرّى واقعاً عن الخصوصية او استصحاب الكلى المتشخص باحدى الخصوصيتين او الكلى الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصية،

\*الطلب فى زمن الشك ايضا واما الموضوعات حيث ان الاستصحاب فيها عبارة عن التبعد بآثار الموضوع لاجعله فاستصحاب الفرد فيها لا يفنى عن استصحاب الكلى لان التبعد بآثار الزيدية فى زمن الشك غير التبعد بآثار الانسانه وان اتحد خارجاً .

ولكن يقال : ان دليل الاستصحاب لم يكن ذالسانين حتى يفصل بين الاحكام والموضوعات مضافا الى ان الكلية فى الاحكام لم يكن لهاصل بداهة ان قوله : اكرم زيدا او اكرم انسانا او اكرم كل انسان على حد سواء فى انشائه الاكرام ، وان اختلاف المتعلق بالجزئية و الكلية لا يرتبط بالحكم -

(١) ولا يخفى ان مامثل الاعلام فى هذا المقام لهذا القسم من استصحاب الكلى بالاحكام الوضعية والتكليفية غير وجهيه لدم وجود جامع كلى وذى اثر شرعى بين الاحكام حتى يستصحب الا ان كلما يتصور هو جامع انتزاعى عقلى .

بدعوى ان الموجود الخارجى له جهتان: جهة مشتركة بينه وبين غيره من نوعه او جنسه فى الخارج وجهة مميزة، والعلم بوجود احد الفردين موجب لعلم تفصيلى بجهة مشتركة خارجية بينهما وذلك لاختلال ركنى الاستصحاب او احدهما على جميع التقادير. اما على التقدير الاول فللعلم بعدم وجود الكلى المعرى واقعاً عن الخصوصية لامتناع وجوده كذلك فيختل ركناه .

واما على الثانى فلان ذلك عين العلم الاجمالى بوجود احدهما لان الكلى المتشخص لكل خصوصية يغير المتشخص بالخصوصية الاخرى فتكون القضية المتيقنة العلم الاجمالى بوجود احدهما وقضية اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها ان يشك فى بقاء المعلوم بالاجمال وفى المقام لا يكون الشك فى بقاء المعلوم بالاجمال بل يعلم فى الزمان الثانى اجمالاً اما ببقاء الطويل او ارتفاع القصير وانما يكون الشك فى البقاء اذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم طويل العمر كان او قصيره فاختل الركن الثانى منه .

واما على التقدير الثالث فلان الجهة المشتركة بما هى مشتركة غير موجود فى الخارج الاعلى رآى الرجل الهمدانى الذى يلزم منه مفاصد كما حقق فى محله وعلى المسلك المنصور تكون الطبيعة فى الخارج طبيعتين فكما لاعلم تفصيلى باحدى الخصوصيتين لاعلم تفصيلى باحدى الطبيعتين لامتناع حصول العلم التفصيلى الامع وحدة الطبيعة المعلومه فحينئذ ياتى فيه الاشكال المتقدم فالتخلص عن الاشكال هو ما اشرنا اليه من وحدة القضيتين عرفاً وهى المعبرة فى الاستصحاب والدليل على عريفية القضية ماترى من عدم قبول النفوس خلافها الا بالبرهان وحكم قاطبة اهل العرف ببقاء النوع الانسانى وساير الانواع من بدو الخلقة الى انقراضها واشتهار القول بان المهملة يوجد بوجود ما وينعدم بعدم جميع الافراد وغيرها مما هى من لوازم قول الهمدانى .

**لا يقال** يرد : على هذا الاستصحاب ما يرد على استصحاب بقاء النهار فى الشبهة المفهومية فى ان النهار ينتهى الى سقوط قرص الشمس او يبقى الى زوال الحمرة لان الاستصحاب غير جار فيه لعدم الشك فى الخارج لان سقوط القرص معلوم و عدم زوال الحمرة معلوم ايضاً فالامر دائر بين المعلومين وانما الشك فى انطباق مفهوم النهار على

احدى القطعتين وكذا الحال فيما نحن فيه لدوران الامر بين المقطوعين لان الحيوان الخارجى اما باق قطعاً او مرتفع كذلك فلاشك فى الخارج وانما الشك فى انطباق عنوان الفيل او البق عليه .

**فانه يقال:** قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهومية مع الفارق لان الشك فى الشبهة المفهومية ليس الا فى المعنى اللغوى او العرفى اى يشك فى ان لفظ النهار موضوع الى هذا الحد اوزنك وهو ليس مجرى الاستصحاب بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما هو فى بقاء الحيوان الخارجى ومنشأ الشك انما هو الشك فى طول عمره وقصره ومثل ذلك لاشكال فى جريان الاستصحاب فيه الامن جهة الشك فى المقضى وقد فرغنا من جريانه فيه ، واما الاشكال من جهة ان الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد والطويل المنفى بالاصل فواضح الفساد (١) .

## فى الجواب عن الشبهة العبائية

ثم انه لاشكال فى انه لا يترتب على استصحاب الكلى اثر الفرد ولا اثر غيره من لوازمه وملزوماته ، ضرورة ان بقاء الكلى مستلزم عقلا لوجود الفرد الطويل ، وهذا هو الجواب عن الشبهة العبائية المعروفة (٢) فانه مع تطهير احد طرفى الثوب لا يجرى استصحاب

(١) وقد بين الشيخ الاعظم فساد فى الفرائد ولا يهمننا نقله فراجع ولكن ههنا شبهة اخرى وهى ان من المعلوم وجود الطبيعى بوجود الفرد وانعدامه بانعدام الافراد وان احد الفردين فيما نحن فيه معلوم الزوال وجدانا والاصل يقتضى عدم تحقق الفرد الاخر فبانضمام الاصل الى الوجدان نعلم عدم وجود الطبيعى فى الخارج فلما جرى لاستصحابه - واما الجواب عنها ان هذا الاصل لا يثبت كون الجامع وجد بوجود الفرد القصير حتى يقطع بارتفاعه بالاصل المثبت -

(٢) هذه الشبهة منسوبة الى الفقيه الجليل السيد اسماعيل الصدر رحمه الله واليك بيانها: وهى انه لو علمنا باصالة النجاسة احد طرفى البعاء من الاسفل والاعلى ثم طهرنا الطرف الاسفل فظهارته يورث الشك فى بقاء النجاسة فى البعاء لاحتمال ان تكون النجاسة المعلومة قد اصابت\*

الفرد المردد ولكن جريان استصحاب النجاسة وان كان مما لا مانع منه لان وجود النجاسة في الثوب كان متيقناً ومع تطهير احد طرفيه يشك في بقاءه فيه الا انه لا يترتب على ملاقاته الثوب اثر ملاقاته النجس ، فان استصحاب بقاء الكلي او الشخص الواقعي لا يثبت كون ملاقاته الاطراف ملاقاته النجس الا بالاصل المثبت لان ملاقاته الاطراف ملاقاته للنجس عقلاً .

وليس لاحد ان يقول انه بعد استصحاب نجاسة الثوب يكون الملاقاته معها وجدانية لان ماهو الوجداني هو الملاقاته مع الثوب لامع النجس واستصحاب بقاء النجاسة بالنحو الكلي وكذا استصحاب النجس الذي كان في الثوب اي الشخص الواقعي لا يثبت ان الملاقاته مع الثوب بجميع اطرافه ملاقاته للنجاسة الا بالاستلزام العقلي ، و فرق واضح بين استصحاب نجاسة طرف معين من الثوب وبين استصحاب نجاسة فيه بنحو غير معين فان ملاقاته الطرف المعين المستصحب النجاسة ملاقاته للنجس المستصحب وجدانا ، فاذا حكم الشارع بان هذا المعين نجس ينسلك في كبرى شرعية هي: ملاقي النجس نجس ، واما كون ملاقاته جميع الاطراف ملاقياً للنجس الكلي او الواقعي يكون بالاستلزام العقلي .

الآثرى انه لو وجب عليه اكرام عالم وكان في البيت شخصان يعلم كون احدهما عالماً فخرج احدهما من البيت وبقي الاخرى يجري استصحاب بقاء العالم في البيت ويترتب عليه اثره لو كان له لكن لا يثبت كون الشخص الموجود عالماً يكون اكرامه عملاً بالتكليف ، بخلاف ما لو كان زيد عالماً وشك في بقاء علمه فان استصحاب كونه عالماً يكفي في كون اكرامه مستقلاً للتكليف كما انه لو شك في زوال النجاسة المعلومة بالاجمال بان يشك في ان الثوب الذي علم كون احد طرفيه نجساً هل نجس ام لا ؟ يجري استصحاب الكلي ولا يثبت كون ملاقي جميع اطرافه نجساً لما عرفت .

لكن ههنا استصحاب آخر هو استصحاب الفرد المردد واثره نجاسة ملاقي جميع

\* الطرف الاعلى فيجري فيه استصحاب بقاء النجاسة و يلزمه القول بنجاسة الملاقي لجميع اطراف العباء مع انه لم يلزم به احدلان الطرف الاسفل مقطوع الطهارة وان الطرف الاعلى مشكوك النجاسة للشك في اصابه النجاسة له واذا قلنا بنجاسة ملاقي مستصحب النجاسة يلزم في المثال المذكور القول بنجاسة ملاقي مقطوع الطهارة و مشكوك النجاسة وهو باطل بالضرورة هذا -

الاطراف فان التعبد بنجاسة هذا الطرف او هذا الطرف بنحو الفرد المردد يكون اثره نجاسة ملاقى الطرفين من غير شبهة المثبتية فهو كاستصحاب نجاسة الطرف المعين من حيث ان ملاقيه محكوم بالنجاسة والفرق بينه وبين استصحاب الكلى واضح فان استصحاب اصل النجاسة فى الثوب لا يثبت ان هذا الطرف او هذا الطرف نجس وكذا استصحاب الشخص الواقعى ، واما استصحاب الفرد المردد كالمعين فلا اشكال فى جريانه وترتيب اثر النجاسة على ملاقيه (١) .

وما يقال : ان الفرد المردد لوجوده حتى يجرى الاستصحاب فيه ، ليس بشيء ، ضرورة جواز التعبد به وترتيب الاثر عليه كالواجب التخييرى ، لكنه محل اشكال ، والقياس بالواجب التخييرى مع الفارق لان الواجب التخييرى نحو وجوب على نعت التخيير ولا يكون له واقع معين عند الله مجهول عندنا بخلاف ما نحن فيه فان النجس له واقع معين ومجهول عندنا فالمعلوم هو النجس الواقعى المعين فيجرى الاستصحاب فيه لافى الفرد المردد ولازمه عدم نجاسة ملاقى الاطراف ولا بأس به ، اللهم الا ان يقال فى المثال : انى عالم بان الشارع حكم بنجاسة هذا الطرف المعين اوزاك ، والملاقى لهما ملاقى لمستصحب النجاسة وجداناً ؛ وهذا هو الفارق بينه وبين الشبهة العبائية المدفوعة بما تقدم - تدبر .

واما ما ادعى بعض اعظم العصر رحمه الله فى مقام الجواب عن الشبهة العبائية بالمنع من جريان استصحاب الكلى فيما اذا كان الترديد فى محل المتيقن لافى نفسه ، كما لو علم بوجود حيوان فى الدار وتردد بين ان يكون فى الجانب الشرقى او الغربى منها ثم انهدم الجانب الغربى واحتمل تلف الحيوان ، او علم باصابة الباء بنجاسة خاصة وتردد محلها بين الطرف الاسفل والاعلى ثم طهر طرفها الاسفل ، فلا يجرى الاستصحاب ولا يكون من الاستصحاب الكلى لان المتيقن امر جزئى حقيقى لا ترديد فيه وانما الترديد فى المحل

(١) ويؤيد ما ذكرنا ما قال المحققون فى كتاب الوديمة : انه لو قال عندى ثوب لفلان

ومات ولم يكن فى تركته الا ثوب واحد وشك الورثة فى بقاء الوديمة عنده لا يحكم بكون الثوب وديمة فان استصحاب بقاء الوديمة لا يثبت كون الثوب وديمة ( منه دام ظله )

فهو أشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع احد فردى التردد وليس من الاستصحاب الكلى ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة .

ففيه ما لا يخفى ، فان استصحاب الفرد المردد عبارة عن استصحابه على ما هو عليه من التردد وهو غير جار في المقام وليس المقام شبيهاً به ، بل المراد بالاستصحاب في المقام هو استصحاب بقاء الحيوان في الدار من غير تعيين محله ، وكذا استصحاب بقاء النجاسة في الثوب من غير تعيين كونها في هذا الطرف او ذاك ومن غير ارادة الجريان في الفرد المردد ، ضرورة انه مع تطهير الطرف الاسفل من الثوب ينقطع التردد ولا مجال لاستصحاب المردد ، بل ما يراد استصحابه هو بقاء الحيوان في الدار والنجاسة في العباء وهذا استصحاب الكلى وكون الحيوان الخاص فرداً جزئياً حقيقياً لا ينافي استصحاب الكلى كما لا يخفى ، كما ان استصحاب الشخص الخاص والجزئى الحقيقى كاستصحاب بقاء زيد في الدار وبقاء النجاسة المتحققة الخارجية الجزئية في الثوب مما لا اشكال فيه فانه استصحاب الفرد المشكوك فيه ولاشابهة له باستصحاب الفرد المردد فسيبيل الجواب عن مثل الشبهة العبائية هو ما عرفت .

### في القسم الثالث من الكلى

واما الثالث - وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه فيتصور على وجهين :

احدهما - ما اذا كان منشأ الشك احتمال مقارنة فرد لوجود الفرد المعلوم بحيث احتمل اجتماعهما في الوجود .

وثانيهما - ما اذا كان منشأ احتمال حدوث فرد مقارناً لزوال الفرد المعلوم سواء كان الفرد الاخر من الجواهر او الاعراض ، فاذا احتمل مقارنة فرد من السواد في جسم مع الفرد الاخر في جسم آخر علم زواله فهو من القسم الاول ، واذا احتمل حدوث فرد منه مقارناً لزوال ذلك الفرد فهو من القسم الثاني ، كما انه اذا احتمل تبدل الفرد الزائل بفرد آخر مبائن له في الوجود فهو من القسم الثاني ايضاً .



واما احتمال تبدل مرتبة من العرض الذى فيه عرض عريض ونقص وكمال بمرتبة اخرى فهو ليس من القسم الثالث رأساً ، لان شخصية الفرد و هويته باقية فى جميع المراتب عقلا و عرفاً فالحمرة الشديدة اذا صارت ضعيفة ليس تبدلها من الكمال الى النقص تبدل فرد بفرد آخر اما عقلا فواضح عنداهله ، و اما عرفاً فلان المراتب عندهم فى امثالها من قبيل الحالات والشئون للشئ ، فحدة الحمرة و ضعفها من حالات نفس الحمرة مع بقائها ذاتاً و تشخصاً ، فالاستصحاب فى مثلها من القسم الاول لا الثالث « نعم » فيما اذا علم بوجود شئ و قطع بزواله واحتمل تبدله بالاستصحاب يكون من القسم الثالث لانه من قبيل تبدل فرد من الطلب بفرد آخر مغاثر له عرفاً و عقلاً .

ومما ذكرنا يتضح ان استثناء الشيخ الانصارى من عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من القسم الثالث ما يكون من قبيل السواد الضعيف والشديد من الاستثناء المنقطع كما ان التفصيل بين القسمين المتقدمين الذى اختاره مما لوجه له ، لان مقارنة الفرد لفرد آخر وعدمها لا دخل لهما فى بقاء الكلى وعدمه كما لا يخفى .

ثم انه قديقال : بعدم جريان الاستصحاب فيه لان العلم بوجود الفرد فى الخارج انما يلزم العلم بوجود حصة من الكلى فى ضمن الفرد الخاص ، لا العلم بوجود الكلى والحصة الموجودة فى ضمن الفرد الخاص تغاير الحصة الاخرى فى ضمن فرد آخر ولذا قيل نسبة الكلى الى الافراد نسبة الاباء المتعددة الى الابناء ، ولا يخفى ان هذا ناش من عدم تعقل الكلى الطبيعى وكيفية وجوده وعدم الوصول الى مغزى مراد القوم من ان نسبة الكلى الى الافراد نسبة الاباء ، ضرورة ان الكلى الطبيعى لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الافراد ، فكل فرد فى الخارج بتمام هويته عين الكلى ، لا انه حصة منه ولا يعقل الحصر للكلى ، فزيد انسان لانصف انسان ، او جزء انسان ، او حصة منه ، فلا معنى للحصة اصلاً ، وبالجملة هذا الاشكال بمكان من الضعف يعنى تصور الكلى عن رده ، والعجب ان بعض اعظم العرادعى البدها لما اختاره من الحصر للكلى مع كونه ضرورى الفساد .

واما ما افاده المحقق الخراسانى رحمه الله من تعدد الطبيعى بتعدد الفرد وان الكلى

فى ضمن فرد غيره فى ضمن فرد آخر ولذا اختار عدم الجريان مطلقا فهو حق فى باب الكلى الطبيعى عقلا كما حقق فى محله ، لكن جريانه لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها عرفاً ، ولا اشكال فى اختلاف الكليات بالنسبة الى افرادها لدى العرف .

وتوضيحه ان الافراد قد تلاحظ بالنسبة الى النوع الذى هى تحته كزيد وعمرو بالنسبة الى الانسان ، وقد تلاحظ بالنسبة الى الجنس القريب كزيد وحمار بالنسبة الى الحيوان ، وقد تلاحظ بالنسبة الى الجنس المتوسط او البعيد ؛ وقد تلاحظ بالنسبة الى الكلى العرضى كافراد الكيفيات والكميات التى هى مشتركة فى العروض الى المحل ، ولا يخفى ان الافراد بالنسبة الى الكليات مختلفة عرفاً فاذا شك فى بقاء نوع الانسان الى الفسنة يكون الشك فى البقاء عرفاً مع تبادل الافراد لكن العرف يرى بقاء النوع مع تبدل افراده ، وقد يكون الجنس بالنسبة الى افراد الانواع كذلك ، وقد لا يساعد العرف كافراد الانسان والحمار بالنسبة الى الحيوان فان العرف لا يرى الانسان من جنس الحيوان وقد لا يساعد فى افراد الاجناس البعيدة وقد يساعد ، وبالجملة الميزان وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها عرفاً ولا ضابط لذلك .

ولا يبعد ان يقال : ان الضابط فى حكم العرف بالبقاء فى بعض الموارد وعدم الحكم فى بعض انه قد يكون المصداق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل او بالاجمال لكن بحيث يتوجه ذهن العرف الى الخصوصيات الشخصية ولو بنحو الاشارة ففى مثله لا يجرى الاستصحاب لعدم كون المتيقن الكلى المشترك ؛ وقد يكون المعلوم على نحو يتوجه العرف الى القدر الجامع ولا يتوجه الى الخصوصيات كما اذا علم ان فى البيت حيوانات مختلفة ويحتمل مصاديق اخر من نوعها او جنسها ، ففى مثله يكون موضوع القضية هو الحيوان المشترك وبعد العلم بقدر المقدار المتيقن واحتمال بقاء الحيوان بوجودات آخر يصدق البقاء ، ففى مثل الحيوان المردد بين الطويل والقصير فى القسم الثانى لعله كذلك لاجل توجه النفس بواسطة التردد الى نفس الطبيعة المشتركة بزعمه فيصدق البقاء .

واما ما فى ظاهر كلام الشيخ الاعظم وصريح بعض الاعاظم من ان الفرق بين القسم

الثاني والثالث ان في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً، فخلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما انه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب وبين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث، ففي الآن الثاني وان احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لاملومه «نعم» لو اضيف الحدوث والبقاء الى نفس الطبيعة بلاضافة الى الخصوصيات يكون الشك في بقاء المتيقن في كلا المقامين الا ان يتشبه بحكم العرف بنحو ما ذكرنا آنفاً، والمسئلة محتاجة الى مزيد تأمل لعدم الخلو من الخدشة والاشكال والنقض، وبما ذكرنا يجمع بين ما قلنا مراراً بان كثرة الانسان بكثرة الافراد عرفي كما هو عقلي، وبين ما قلنا من جريان الاستصحاب في القسم الثاني وفي بعض موارد القسم الثالث وعليك بالتأمل التام في موارد الجريان وعدمه (١)

(١) وقد يتخيل انه على فرض صحة جريان الاستصحاب في القسم الثالث يلزم منه الحكم بعدم جواز مس كتابة القرآن لمن احتمل الجنابة في حال النوم وتوضاً بعد الاتباء لانه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث في حقه كان اللازم ترتيب الاحكام المشتركة بين الحدث الناشئ من النوم والجنابة عليه مادام لم يفتسل كعدم جواز مس المصحف مع انه لا يمكن الالتزام به واما اذا قلنا بعدم جريانه فيه جازله فعل كل مشروط بالطهارة ولا يجب عليه النسل هذا . ولكنه يندفع بان الجامع بين الحدثين لم يكن مجبولاً من قبل الشارع ولم يكن موضوعاً ذا اثر شرعي حتى يستصحب ويترتب الاثار المشتركة بينهما عليه بل كلما يتصور انما هو جامع انتزاعي عقلي ولا يترتب عليه اثر شرعي ، ومن هذا يدفع توهم استصحاب الوجوب الجامع بين وجوب صلوة الظهر ووجوب صلوة الجمعة لعدم جعل الشارع وجوباً جامعاً بين الوجوبين ولم يكن للجامع الانتزاعي اثر شرعي حتى يستصحب كما لا يخفى ، واما اشتراك الحدث الاصغر والاكبر في بعض الاحكام لا يوجب الحكم بان الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعي الا ترى ان ما ورد في روايات باب الوضوء من عد البول والغائط و الريح والنوم علامات مع اشتراكهم في الاثر .

وقد يقال في دفعه : ان في المثال خصوصية تقتضي عدم وجوب النسل وجواز فعل كل مشروط بالطهارة ، لان الاستصحاب في المثال ليس من القسم الثالث وذلك لان قوله تعالى :\*

## تذييل

## حول اصالة عدم التذكية

انا وان استقصينا البحث في مبحث البرائة فى اصالة عدم التذكية التى تمسك بها الاعلام فى نجاسة الحيوان الذى شك فى تذكيمه وحرمة لحمه لكن لما بقى بعض

\* اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى قوله : وان كنتم جنبا فاطهروا - يدل على وجوب الوضوء على من كان نائما ولم يكن جنبا ، فقد اخذ فى موضوع وجوب الوضوء قيد وجودى و هو النوم وقيد عدمى وهو عدم الجنابة وهذا القيد العدمى وان لم يذكر فى الاية الشريفة صريحا الا انه من مقابلة الوضوء للنسل و النوم للجنابة يستفاد منها ذلك فان التفصيل بين النوم و الجنابة والوضوء والنسل قاطع للشركة - بمعنى انه لا يشارك النسل للوضوء ولا الوضوء للنسل كما يستفاد تظير ذلك من آية الوضوء والتيمم فان قوله تعالى : وان لم تجدوا ماء فتميموا صعيدا طيبا - يدل على ان وجدان الماء قيد فى موضوع وجوب الوضوء وان لم يذكر فى آية الوضوء صريحا الا انه من مقابلة الوضوء للتيمم يستفاد ذلك لان التفصيل قاطع للشركة - الى ان قال : انه يستفاد من الاية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مر كبا من النوم وعدم الجنابة فيكون المثال المتقدم من صغريات الموضوعات المركبة التى قد احرز بعض اجزائها بالوجدان وبعضها الاخر بالاصل فان النائم الذى احتمل الجنابة قد احرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء وهو النوم بالوجدان وعدم الجنابة بالاصل فيجب عليه الوضوء لما عرفت من انه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء و النسل معا لان سبب وجوب الوضوء لا يمكن ان يجتمع مع سبب وجوب النسل فان من اجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة فلا يعقل ان يجتمع مع الجنابة التى هى سبب وجوب النسل فانه يلزم اجتماع النقيضين .

ولكنه يقال اولاه ان ما قاله من ان التفصيل بين النوم و الجنابة والوضوء والنسل فى الاية الشريفة قاطع للشركة فى غير محله لان من الواضح ان التفصيل فى قولنا : اذا جاءك زيد فاكرمه واذا جاءك عمرو فاهنه لا يدل على ان المعنى الذى سبب فى وجوب اكرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو - وان موضوع الاكرام مركب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو وهكذا\*

الفوائد المهمة التي لابد من تحقيقها فلامحيط عن التعرض لها تبعاً للشيخ قدس سره .  
فنقول : قد ذكرنا سابقاً ان الشبهة اما حكمية او موضوعية والحكمية اما ان  
تكون لاجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية لاجل الشبهة المفهومية كما لو شك في  
صدق مفهوم الكلب على حيوان او لامر آخر كالشك في قابلية المتولد من الحيوانين ،  
واما ان تكون للشك في شرطية شيء للتذكية او مانعية شيء عنها كالجلل او غير ذلك ،  
وللسبهة الموضوعية اقسام كالشك في كون حيوان كلباً او غنماً لاجل الشبهة الخارجية  
او الشك في تحقق التذكية او كون لحم مأخوذاً مما هو معلوم التذكية او معلوم عدمها  
الى غير ذلك ، وقلنا ان التذكية بحسب التصور يمكن ان تكون امراً بسيطاً متحصلاً

\* الامر بالنسبة الى اهانة عمر وبل التفصيل هنا يدل على ان مجيء زيد بسبب مستقل لوجوب اكرامه  
و ان مجيء عمر بسبب مستقل آخر لوجوب اهانته فاذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما في مسيبه  
(وعليه) فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء والجنابة عقيب النوم لا يدل على ما ذكره رحمه الله ،  
على ان العطف في الاية الشريفة بالواو لا يوجب (او) شاهد على ما قلنا فعلى هذا لو لم يكن دليل غير  
هذه الاية على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكننا نحكم بان الواجب عند اجتماع النوم والجنابة  
بالجمع بين الوضوء والغسل -

وثانياً - ان ما استفاده من مقابلة آية الوضوء والتيمم من ان وجدان الماء قيد في  
موضوع وجوب الوضوء غير وجيه لانه لا يمكن ايجاد الوضوء بدون الماء عقلاً لا بدلالة الاية .  
وثالثاً - اولسلمانان عدم الجنابة اخذ في موضوع وجوب الوضوء و انه مركب من جزئين  
وان احد جزئي الموضوع في المثال قد احرز بالوجدان والجزء الاخر بالاصل ولكن لانسلمان  
اجتماع النقيضين في المثال يوجب عدم جريان استصحاب الحدث في حقه لان امتناع اجتماع  
النقيضين انما يكون في الامور الواقعية لا الامور التعبدية و الاعتبارية كيف وقد استصحابوا  
الجامع في القسم الثاني من استصحاب الكلّي مع ان احدا الفردين محكوم بالروا و وجدانا و  
الاخر بالاصل ، على ان الحكم بوجود الجامع وعدم الحكم بخصوصية احدا الفردين يكون  
حكماً باجتماع النقيضين لان الجامع لا يتخلو منهما فعلى هذا لا يلزم من استصحاب الحدث تناقض  
بحسب مقام التعمد فتأمل - فالحق في الجواب ما ذكرناه -

من الامور الخمسة او منتزعا عنها ، و يمكن ان تكون مر كبة خارجية بمعنى كون نفس الامور الخمسة او الستة هي التذكية ، ويمكن ان تكون مر كبة تقييدية او غير ذلك فحينئذ اذا شك في التذكية لاجل الشك في قابلية الحيوان لها فهل تجرى اصالة عدم القابلية وتحرز الموضوع ام لا ؟

قد يقال : بجرانها لان القابلية من العوارض التي تعرض الحيوان في الوجود الخارجي وليست من عوارض المهية اولوازمها قبل تحققها فيمكن ان يشار الى الحيوان الموجود بان هذا الحيوان قبل وجوده لم يكن قابلا للتذكية وبعد تلبسه بالوجود شك في صيرورته قابلا لها فيستصحب عدمها ، وكذا الحال في المرثة التي يشك في قرشيتها وكذا ساير الاعدام الازلية مما يكون الحكم لموضوع مفروض الوجود ، هذا محصل ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

### في تحقيق القضايا السالبة

و التحقيق عدم جريان الاصل المذكور وتوضيحه يحتاج الى تحقيق القضايا السلبية من جهتين احديهما ما مر سالفاً من الفرق بين القضايا الموجبة والسالبة والمعدولة من ان القضية الموجبة المر كبة تكون حاكية عن موضوع ومحمول ونسبة منتزعة من حصول المحمول للموضوع ولها نحو تحقق ولو يتبع الطرفين ، وكذا المعدولة المحمول حاكية عن موضوع محقق و محمول له نحو تحقق كالاعدام و الملكات ولنسبته الى الموضوع نحو تحقق في خصوص المر كبات منها ، وفي حكم القضية المعدولة القضية الموجبة السالبة المحمول كقولنا زيد هو الذي ليس له القيام مما لوحظ اتصاف الموضوع بالمحمول الذي هو قضية سالبة تحصيلية وكذا السالبة المحصلة لسلب المحمول فقط، لا الاعم منه ومن سلب الموضوع ولا سلب الموضوع .

هذا كله في القضايا الحملية المأولة كقوله : زيد على السطح اوله القيام ، واما الحمليات الغير المأولة الحاكيات عن الهووية فلان نسبة فيها ولا كون رابط لواقعا وفي نفس الامر لعدم امكان النسبة والربط بين الشيء وما هو هو ، ولا في القضية المعقولة

والملفوظة لكونهما حاكيتين عن الواقع منطقتين عليه فعلا بالنعل ، كما حققنا ذلك في مباحث الالفاظ فراجع

واما القضية السالبة البسيطة المحصلة ساء كانت بنحو الهلية البسيطة كزبدليس بموجود ؛ او المركبة السالبة بسلب الموضوع كالعناء ليس بابيض ، فليس لموضوعها ومحمولها ونسبتها تحقق اصلا اى لاتحكي القضية عن موضوع ومحمول ونسبة بل يدرك العقل بطلان الموضوع ولا شيئته بتبع صورة ادراكية موجودة في الذهن فيحكم ببطالانه . بطلان اتصافه بشيء بحسب الواقع من غير ان يكون كشف عن واقع محقق ، وسيأتي بيان مناط الصدق والكذب في القضايا .

والجهة الاخرى ان النسبة السلبية ليست نسبة برأسها مقابلة للنسبة الايجابية كما عليه المتأخرون من اهل النظر ، لان حرف السلب آلة لسلب المحمول عن الموضوع لالنسبة اليه ، فمفاد السؤال ليس الاسباب المحمول عن الموضوع وحرف السلب ليس الآلة لسلبه عنه ، فاذا لو حظا الواقع يرى انه ليس بين المحمول والموضوع نسبة اى لا يكون المحمول حاصلًا للموضوع فلان نسبة بينهما فانها منتزعة من حصوله له ، والقضية المعقولة ايضاً تتعلل على نعت الخارج اى يكون مفادها سلب الربط بينهما ، لاربط السلب ، ولا ربط هو السلب ، وكذا مفاد القضية الملفوظة ، فالقضية السلبية لاشتمل على النسبة رأساً كما انه في الواقع ليس بين الموضوع والمحمول ربط ونسبة ، فالقضية السالبة مفادها سلب الربط والا فان كان مفادها ربط السلب تصير معدولة ، وان كان مفادها الربط بينهما بالنسبة السلبية اى يكون السلب هو الربط يخرج حرف السلب عما هو عليه من كونه آلة لسلب المحمول عن الموضوع مع ان لازم ذلك اى الاتساق السلبى اتصاف الموضوع والمحمول بالسلب ، فيكون مفاد القضية معنوية الموضوع بسلب المحمول عنه ومعنوية المحمول بسلبه عنه ، فتصير القضية السالبة مشتملة على نسبة ايجابية مع انه خلاف الضرورة وخلاف الواقع الذي تكون القضية كاشفة عنه ، مع ان القضية موجبة كانت او سالبة لا بد وان تكون حاكية عن نفس الامر كاشفة عن الواقع فاذا لم يكن في الواقع ونفس الامر ربط ونسبة بين الموضوع والمحمول لا بد وان تكون

القضية حاكية عن سلب الربط والنسبة ، ولا معنى لاشتمالها على ربط حتى يقال ان النسبة السلبية نسبة ايضاً .

**فان قلت :** لازم ما ذكرت عدم ورود الايجاب والسلب على شيء واحد لان لازمه ورود السلب على النسبة الايجابية ، فمفاد القضية الموجبة اثبات المحمول للموضوع و مفاد القضية السالبة قطع هذه النسبة ، فالاثبات يرد على المحمول والسلب على النسبة وهو كما ترى ؛ وايضاً لازم ذلك خلو القضية عن النسبة مع انها متقومة بها ولا تكون القضية قابلة للصدق والكذب الا بالنسبة .

**قلت :** اماما ذكرت من عدم ورود الايجاب والسلب على شيء واحد و ورود السلب على النسبة الايجابية فممنوع جداً لما عرفت من ان مفاد القضية الموجبة المأولة اثبات المحمول للموضوع اولا وبالذات ولازمه الاخبار بتحقق النسبة بينهما ، وان شئت قلت اثبات المحمول للموضوع ملحوظ باللاحاظ الاسمي ، وتحقق النسبة بينهما ملحوظ باللاحاظ الحرفي ، وكذا في القضية السالبة يكون سلب المحمول عن الموضوع اولا وبالذات ولازمه قطع الربط ، و الاخبار عن سلب النسبة بينهما لاثبات النسبة التي هي العدم ، ولان نسبة الشيء العدمي فانهما خلاف الضرورة والوجودان مع ان العدم ليس بشيء حتى يقع به الربط بين الشئتين ويخبر المتكلم به .

**نعم :** يمكن لاحاظ العدم بتبع الوجود والاخبار عنه لكن ليس مفاد القضية السالبة كون العدم ربطاً او الموضوع متصفاً به وهو عنوان له ، وبالجملة ليس معنى وقوع السلب على الربط ان مفاد القضية اولا وبالذات هو سلب النسبة حتى تكون النسبة ملحوظة بالمعنى الاسمي بل المراد منه ان حرف السلب يسلب المحمول عن الموضوع ولازمه سلب الانتساب و قطع الربط ؛ كل ذلك بحسب مقام الاخبار والاثبات ، فلا يلزم ان يكون الربط مورداً ؛ للسلب حتى يكون الاعتبار في القضية السالبة مخالفاً للقضية الموجبة بل مفاد القضية السالبة نفى المحمول عن الموضوع كما ان مفاد القضية الموجبة ثبوته له . ومما ذكرنا يتضح انه لا يلزم في القضية السالبة لاحاظ ثبوت المحمول للموضوع ثم سلبه عنه «نعم» لا بد من لاحاظ المحمول والموضوع في سلبه عنه كما في اثباته له واما لزوم



خلو القضية عن النسبة فليس يتال فاسد فان القضية على التحقيق لا تقوم بالنسبة وما يقال في مقام الفرق بين الاخبار و الانشاء : بان الاخبار ما يكون نسبته خارج تطابقه اولا تطابقه كلام مسامحي معلوم البطلان حتى في كثير من القضايا الموجبة فضلا عن السوالب كالهليات البسيطة فانه في قولنا زيد موجود او الوجود موجود او زيد زيد لا يمكن ان يكون للنسبة خارج للزوم تحقق المهية في قبال الوجود ولزوم توسط النسبة بين الشيء ونفسه وكذا في الحملات الغير المأولة التي يكون مفادها الهوهوية ، و في القضايا السالبة مطلقا لا تكون نسبة ولا للنسبة خارج بالضرورة لما عرفت ان مفادها قطع النسبة وسلب الربط ، فما اشهر بينهم ان القضية متقومة بالنسبة مما لا اصل له وان وقع في كلام اهل التحقيق والنظر لا بد وان يحمل على قسم من الهليات المركبة الموجبة فالقضية قول مفادها اما الهوهوية او ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه وذلك في بعض الهليات المركبة ، وثبوت الشيء وسلبه ، وهو في البسائط ، ومناطق قابليتها للصدق والكذب هو هذا الاثبات والسلب ، فنفس تصور الموضوع او المحمول او النسبة او سلبها لا يوجب صيرورة القضية قضية ، واما التصديق بان هذا اولا ليس بهذا موجب لتحقيق القضية المعقولة واللفظ الحاكي عنه الدال عليه هو القضية اللفظية وقد عرفت كيفية حكايتها عن الواقع

## في بيان مناطق الصدق والكذب في القضايا

ان قلت : فما المناطق في صدق القضايا وكذبها اذالم تكن للسالبة نسبة وواقعية فهل الصدق الا المطابقة للواقع والكذب عدما ؟  
قلت: نعم الصدق هو المطابقة للواقع والكذب عدما لكن لا يلزم منه ان يكون للكواذب واقعية وللاعدام حقايق ، ولالقطع النسبة الواقعية حكاية عن واقع محقق في الخارج ، وتوضيحه : ان الواقع عبارة عن نظام الوجود ذهنياً وخارجاً بحيث لا يشذ عنه حقيقة من الحقائق وموجود من الموجودات فاذا اخبر بان زيدا قائم فاما ان يكون مطابقاً لصفحة الكون ونظام الوجود فهو صدق والا فلا . واذ قيل شريك البارى ايس بموجود يكون مطابقاً للواقع لان صفحة الكون خالية عنه والاخبار مطابق له ، و اذا

قيل انه موجود يكون مخالفاً للواقع لان صفحة الكون وصحيفة الوجود خالية عنه و قد اخبِر بوجوده فلا بد لتشخيص الصدق والكذب من مقايسة الخبر لصفحة الوجود ونظام الكون من مبدء الوجود الى منتهاه ذهنياً وخارجياً ، فكل اخبار يكون مطابقاً لصفحة الكون وصحيفة الوجود بان يكون الاخبار عن تحقق شيء موجود فيها او عدم شيء معدوم فيها يكون صدقاً مطابقاً للواقع والافلا، حتى ان مثل قولنا الانسان حيوان ناطق الحاكي عن ذاتيات المهية يكون مناط صدقه مطابقته لنظام الوجود ذهنياً او خارجياً ، فان الانسان في تقريره الذهني وتحققه الخارجى حيوان ناطق وما ليس بموجود مطلقا ليس بشيء حتى يثبت له لازم او جزء ولا يمكن ان يخبر عنه مطلقا وما اخبِر عنه يكون له نحو تحقق ولون هذا .

فتحصل مما ذكرنا انه ليس مناط الصدق في القضايا السالبة مطابقتها للواقع بمعنى ان يكون في الواقع شيء مطابق له بل المناط هو ما ذكرنا ، وقد تكون القضية الموجبة في حكم القضية السالبة لخصوصية في محمولها كقولنا زيد معدوم وشريك البارى ممتنع او باطل فانها ترجع الى السوالب ويكون حكمها حكمها ، فقولنا شريك البارى ممتنع في قوة شريك البارى ليس بموجود بالضرورة .

اذ اعرفت ما ذكرنا يتضح لك عدم جريان استصحاب عدم قابلية الحيوان فيما اذا شك في قابليته للتذكية واستصحاب عدم القرشية فيما اذا شك فيها ، فان الموضوع لعدم ورود التذكية على الحيوان هو الحيوان الغير القابل بنحو الايجاب العدولى او الحيوان المسلوب عنه القابلية بنحو السالبة المحصلة مع فرض وجود الموضوع وكون السلب بسلب المحمول او الموجبة السالبة المحمول ، واما السلب التخصيلى الاعم من السلب بسلب الموضوع فليس موضوعاً للحكم ، فان عدم كون الحيوان قابلاً لصادق في حال معدوميته لكنه ليس موضوعاً للحكم بالضرورة فموضوع الحكم لا يخلو من احد الاعتبارات الثلث المتقدمة وكذا الحال في المرثة التي شك في قرشيتها فان ما ليست بقرشية بنحو السلب التخصيلى الاعم من سلب الموضوع ليست موضوعاً للحكم بالحضيضة فح نقول : ان الحيوان قبل تحققه لا يمكن ان يتصف بشيء سواء كان معنى عدمياً او وجودياً لما

عرفت ان القضية السالبة لا يكشف عن حيثية واقعية وهي سلب محض لا تصاف بالسلب ولا يمكن ان يكون السلب نعتاً للمعدوم لان المعدوم لاشيئية له حتى يتصف بشيء فاصالة عدم القرشية والقابلية كاصالة عدم كون المرثة الموجودة قرشية و الحيوان الموجود قابلاً للتذكية مما لا اصل لها لان الشيء قبل وجوده لا يتصف بشيء وجودى او عدمى ولا يسلب منه بنحو السالبة المحققة الموضوع شيء ، بل هذا الحيوان وهذه المرثة قبل وجودهما ليسا بشيء وليس ذاتهما ذاتهما الا فى عالم التخيل و وعاء الوهم ، فالقضية المتيقنة والمشكوك فيها ليستا بواحدة ومع فرض وحدتهما لا يكون الموضوع عدم الحيوان قابلاً بالسلب التحصيلي الاعم من سلب الموضوع كما عرفت واصالة عدم الحيوان قابلاً بالسلب التحصيلي الاعم لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل ولا هو الذى لا يكون قابلاً بنحو الاتصاف بالسلب وهذا واضح بل ولا هذا الحيوان ليس بقابل بنحو السلب التحصيلي مع فرض وجود الموضوع لان السلب التحصيلي اعم و الموضوع للحكم اخص منه والاعم فى حال الوجود وان كان منحصراً بمصادقه بالاخص لكن اثبات الاخص من استصحاب الاعم مثبت .

**لا يقال:** يمكن ان يكون الموضوع مركباً من وجود الحيوان وعدم قابليته بنحو العدم المحمولي لا الرابط فيكون من الموضوعات المركبة المحرزة بالوجدان والاصل فيقال : هذا الحيوان موجود بالوجدان و عدم قابليته بنحو العدم المحمولي محرز بالاستصحاب .

**فانه يقال :** مضافاً الى انه مجرد فرض لا واقعية له: ان العدم بهذا المعنى لا يعقل ان يكون جزء للموضوع فانه بطلان صرف ولاشيئية محض ولا يمكن تعقله الا بالحمل الاولى . وما كان حاله كذلك لا يمكن ان يجعل موضوعاً او يؤخذ فيه، فموضوع رؤية الدم الى خمسين سنة لا يمكن ان تكون المرثة الموجودة وعدم محض يعبر عنه بعدم القرشية عدماً محمولاً فلا بد وان تكون السالبة المحصلة المحققة الموضوع لانفس السلب بما انه سلب ولا الاعم من سلب الموضوع لانه يؤدي الى اعتبار المتناقضين فى موضوع الحكم فان اعتبار وجود المرثة و عدم قرشيتها الاعم من سلب الموضوع

اعتبار النقيضين .

ثم ان ما ذكرنا من عدم جريان اصالة عدم القابلية انما يصح اذا قلنا ان القابلية كالقرشية من الحيثيات الواقعية التكوينية واما اذا قلنا بانها من الاحكام الوضعية الجعلية يمكن اجراء اصالة عدم جعل القابلية للحيوان فاذا شك في قابلية الذئب للتذكية تجرى اصالة عدم جعل الشارع القابلية لهذا العنوان بنحو القضية الحقيقية فيحرز عدم قابليته .

ثم ان اصل عدم القابلية على فرض جريانه يفتى عن اصل عدم التذكية ويكون حاكماً عليه وان قلنا بان التذكية امر بسيط محصل من الامور الستة ، لانه على هذا الفرض تكون محصلية الامور الستة ومسببيتها لها شرعية فيكون الترتب شرعياً ، ولا اشكال في ان الآثار الشرعية تترتب على المحصلات بالتعبد بوجود محصلاتها ويحكم بعدم الترتب مع التعبد بعدم المحصلات من غير شائبة المثبتية - تأمل .

هذا كله حال اصالة عدم القابلية ومع عدم جريانها لا بد من التمسك في حرمة لحم الحيوان ونجاسته باصالة عدم التذكية .

## في حال اصالة عدم التذكية

فتقول: ما ذكرنا من الاعتبارات في عدم القابلية يأتي في عدم التذكية مع شيء زائد فان عنوان المذكي الماخوذ في موضوع الحلية والطهارة او الطهارة فقط انما هو امر وجودي هو ازهاق الروح بكيفية خاصة اى فرى الوداج الاربعة متوجهاً الى القبلة ذاكراً عليه اسم الله وكون الذابح مسلماً و آله الذبح حديداً . ومقابل هذا العنوان الذى هو موضوع الحرمة والنجاسة يمكن ان يكون عنواناً وجودياً هو زهوق الروح بكيفية اخرى غير الكيفية الماخوذة في التذكية اية كيفية كانت ، ويمكن ان يكون عنواناً ايجابياً بنحو الايجاب العدولى او الموجبة السالبة المحمول اوسلبياً بنحو السالبة المحصلة الاعم من سلب الموضوع او السالبة بسلب المحمول ، ويمكن ان يكون مركباً من زهوق الروح وعدم تحقق الكيفية الخاصة بنحو العدم المحمولي .

هذا بحسب التصور لكن بعض الفروض باطل ككون الموضوع عدم التذكية او عدم الزهوق بنحو السالبة المحصلة ولو سلب الموضوع ، ضرورة ان هذا الامر السلبي لا يمكن ان يكون موضوعاً للحكم ولو في حال وجود الحيوان فالموضوع للحرمة و النجاسة هو الحيوان المتحقق الذي زهق روحه لا بكيفية خاصة ، لاسلب زهوق الروح بكيفية خاصة ولو سلب تحقق الحيوان او السلب الصادق على الحيوان في حال حيوته ، فالمذكي و مقابله هو الحيوان الذي زهق روحه اما بكيفية خاصة فيكون موضوعاً للحكم بالطهارة والحلية او غيرها فيحكم بالنجاسة وعدم الحلية ، فعدم تذكية الحيوان او عدم كون الحيوان مذكي اى هذا العنوان السلبي بما انه عنوان سلبي ليس موضوعاً لحكم لالحرمة والنجاسة ولا عدم الحلية وعدم الطهارة .

نعم ليس له الحلية والطهارة بنحو الليس الازلي والقضية السالبة الموضوع ؛ ومعلوم ان هذا ليس بحكم ، بل عدم حكم وتشريع ، وقد عرفت حال العدم المحمولي بنحو جزء الموضوع في احتمالات اصالة عدم القابلية فلما حيص الا ان يكون الموضوع للحرمة و النجاسة هو الحيوان الذي زهق روحه ، فحينئذ اما ان يعتبر عدم الكيفية الخاصة بنحو الايجاب العدولي اى زهوقاً بغير الكيفية الخاصة او بنحو الموجبة السالبة المحمول اى زهوقاً متصفاً بانه لم يكن بالكيفية الخاصة او سالبة محصلة بسلب المحمول مع فرض وجود الموضوع و هذه الاحتمالات مع كونها معقولة معتبرة عند العقلاء على اشكال في الاخير تعرضناله في العام و الخاص يمكن تنزيل الآيات و الاخبار على واحد منها .

فحينئذ نقول ان اصالة عدم التذكية غير جارية مطلقاً ، اما اذا كان الموضوع زهوق الروح بكيفية وجودية اخرى او بنحو الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول فواضح ، ضرورة ان اصالة عدم زهوق الروح بالكيفية الخاصة لا يثبت العنوان الثبوتى ولا الاتصاف بامر سلبي او بسلب المحمول عنه فان كل ذلك عناوين يكون اثباتها للموضوع من اللوازم العقلية لاصالة عدم التذكية ، و اما اذا كان عدم التذكية زهوق الروح مسلوباً عنه الكيفية الخاصة بنحو السالبة المحصلة بسلب المحمول فلان نفس هذا العنوان

اي الزهوق مع سلب الكيفية الخاصة بسلب المحمول مع فرض وجود الموضوع لم تكن له حالة سابقة وعدم الزهوق بكيفية خاصة بنحو السلب التحصيلي الاعم من سلب الموضوع او عنوان السلب المحمولي فليس موضوعاً للحكم بل الموضوع هو الزهوق المفروض الوجود بلا كيفية خاصة ، واستصحاب عدم الزهوق بالكيفية الخاصة لا يثبت ان الزهوق المتحقق ليس بالكيفية الخاصة .

و بالجملة ان الحيوان في حال حيوته ليس مذكي و لاما يقابله اي الموضوع الذي تعلق به النجاسة والحرمة وان صدق عليه انه ليس بمذكي ولو بسلب الموضوع الذي هو زهوق الروح ولكن هذا الامر السلبى ليس موضوعاً للحكم لافى حال حيوته ولا بعد زهوق روحه بل الموضوع هو زهوق روحه بلا كيفية خاصة بنحو سلب المحمول وعدم زهوق الروح بالكيفية الخاصة وان كان صادقا عليه حال الحيوة و بعد الموت لكن لا يثبت به زهوق الروح بلا كيفية خاصة بنحو السلب عن الموضوع المفروض الوجود الا بالاصل المثبت .

ومما ذكرنا يتضح النظر في كلمات كثير من الاعاظم منهم الشيخ الاعظم قدس سره حيث يظهر منه التفصيل بين ما اذا رتب الاحكام على مجرد عدم التذكية بنحو السالبة المحصلة وبين كونه بنحو الموجبة السالبة المحمول، ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله حيث يظهر منه في تعليقه الفرق بين كون المذكي و مقابله من قبيل الضدين او من قبيل العدم والملكة فذهب الى ان اصالة عدم التذكية جارية حينئذ وموجبة للحكم بان الحيوان غير مذكي فيكون من قبيل الموضوعات المركبة او المقيدة المشكوك فيها بجزئها او قيدها فيحزب بالاصل .

## كلام المولى الهمداني وجوابه

ومنهم المولى الهمداني ففى مصباحه وتعليقه حيث فصل بين الاثار التي رتب على عدم كون اللحم مذكي كعدم الحلية وعدم جواز الصلوة فيه وعدم طيارته من الاحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها فقال:

الاصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذى زهق روحه فلا يحل اكله ولا الصلوة فيه و لاستعماله فيما يشترط بالطهارة ، وبين الآثار المترتبة على كونها غير مذكى كلاحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة اكله ونجاسته وتنجيس ملاقيه وغيرها من الاحكام المتعلقة على عنوان الميتة او غير المذكى ، وقال فى خلال كلامه فى تقريب مدعاء ما يظهر من الشيخ ايضاً وهو : ان الحلية وسائر الاحكام الوجودية مما تكون مرتبة على سبب حادث تصير منتفية بانتفاء سببها فالموت المقرون بالشرائط امر مركب سبب للاحكام وهو امر حادث مسبق بالعدم فاصالة عدمه مما يترتب عليها عدم الحلية والطهارة ، فعدم حلية اللحم من الذى زهق روحه من آثار عدم حدوث ما يؤثر فى حليته بعد الموت لانه آثار كون الموت فاقداً للشرائط حتى لا يمكن احرازه بالاصل انتهى بتوضيح وتلخيص منا .

وفيه مغالطة خفية ، لان سلب الموت المقرون بالشرائط الاعم من سلب الحيوان وسلب الموت وسلب الاقتران بالشرائط لازمه سلب حلية اللحم وطهارته الاعم من سلب اللحم كما فى حال عدم الحيوان بل فى حال حيوته ، لان اللحم غير الحيوان ومن سلب الحلية والطهارة عنه ، وهذا سلب بنحو السلب المحمولى ولازمه العقلى سلب الرابط فى حال تحقق اللحم اى بعد زهوق روح الحيوان ، فاصالة عدم سبب حلية اللحم لا يثبت ان اللحم ليس بحلال الا بالاصل المثبت لان لازم اصالة عدم سبب الحلية اى عدم الموت المقرون بالشرائط انتفاء حلية لحم الحيوان الاعم من انتفاء الحيوان واللحم و اذا استمر هذا عدم الازلى الى زمان وجود اللحم يكون لازمه صدق السالبة المحصلة بسلب المحمول وهو لازم عقلى .

هذا مضافاً الى امكان منع كون الطهارة والحلية وجواز الصلوة فى شىء من الاحكام المجعولة المسببة عن زهوق الروح بالكيفية الخاصة بل المجعول المحتاج الى السبب هو النجاسة والحرمة ومناعية الميتة من الصلوة فى اجزائها على اشكال فى حلية الاكل ، الا ترى ان الحيوان القابل للتذكية حين حيوته يكون طاهراً بلا اشكال ويجوز الصلوة معه لو فرض حمله بل التلبس به ، ولادليل على عدم حلية اكله

من جهة كونه غير مذكى بل الحرمة لو كانت تكون من جهة كونه مما لا يؤكل ومن الخبائث مع ان الموت المقرون بالشرائط مسلوب منه ، ومن هنا قد يقوى في النظران التذكية ليست سبباً للطهارة وحلية الاكل وجواز الصلوة فيه بل انما هي دافعة لما هو سبب للنجاسة والحرمة وعدم جواز الصلوة فيه ، كما يشهد له الادلة المتفرقة في ابواب النجاسات وموانع الصلوة .

وبالجملة ليست التذكية سبباً للطهارة والحلية وجواز الصلوة ، بل عدم التذكية المساوق لكون الحيوان ميتة اي زهوق الروح بخصوصية غير الخصوصيات المعهودة سبب لمقابلاتها ، فاصالة عدم سبب الطهارة والحلية وجواز الصلوة مما لا اصل لها بل لنا ان نقول : انه على فرض كون تلك الاحكام مجعولة مسببة عن سبب ، يمكن اجراء اصالة بقاء جامع السبب المؤثر في الطهارة وحلية الاكل وجواز الصلوة فيه تأمل (١) . ومنها ما ذكره بعض اعظم العرصررحمه الله وقد مر في مباحث البرائة كلامه وما يرد عليه . هذا حال الشبهات الحكمية من جهة الشك في القابلية ولا يهمننا التعرض لسائر الشبهات الحكمية لوضوح حكمها غالباً .

### في الشبهات الموضوعية

واما الشبهات الموضوعية فلها صور كثيرة يرد على جميعها الشبهة السيادة التي مر ذكرها ، واختص بعضها بشبهة زائدة .

فمنها الشك في تذكية حيوان من جهة الشك في حصول ما هو المعتبر في التذكية كفري الوداج وغيره ، وهذه هي الصورة التي جرت فيها اصالة عدم التذكية ولاشبهة فيها الا الشبهة المتقدمة السيادة .

ومنها ان يكون الشك في جزء من الحيوان يانه من معلوم التذكية او المعلوم عدمها ، فجريان اصالة الحل والطهارة في الجزء مما لا مانع منه بناء على كون التذكية

(١) لعله اشارة الى ان جريان اصالة بقاء جامع السبب المؤثر مبنى على القول بجريان استصحاب القسم الثالث من الكلى واما اذا قلنا بعدم جريانه فيه فلا مجرى لجريانها .



وعدمها من صفات الحيوان لامن صفات الاجزاء ، و تكون طهارة الاجزاء و حليتها من آثار تذكية الحيوان لالجزء ، لان السبب انما يرد على الحيوان وكذا السبب المقابل ، فتذكية الحيوان موجبة لطهارة الاجزاء و حليتها بناء على سببيتها لهما ، و الموت بغير التذكية سبب لحرمتها ونجاستها و ان كانت التذكية واردة على الحيوان وكذا عدمها ، فحينئذ يكون الاصل بالنسبة الى الحيوانين مما لامجرى له للمعلومية حالهما ، و جريان اصاله عدم التذكية بالنسبة الى الجزء لا معنى له لما ذكرنا و لا اصل يحرز كون الجزء من اى الحيوانين ، و اصاله عدم تذكية ما اخذ منه الجزء لا معنى له لان هذا العنوان الاتزاعى ليس موضوعاً لحكم و الحيوان الخارجى غير مشكوك فيه فلا اشكال فى جريان اصل الحل و الطهارة .

هذا من غير فرق بين كون الحيوانين او احدهما فى محل الابتلاء او لا كما فى الاجزاء التى علم انها اما مأخوذة من الحيوان المعلوم التذكية فى بلاد الاسلام او من الحيوان المحكوم بعدمها الذى فى بلاد الكفر فبناء عليه لا تجرى اصاله عدم التذكية فى الجلود المصنوعة التى نقلت اليها من بلاد الكفر وتكون مشتبهة بين الجلود التى نقلت من بلاد المسلمين اليهم وصنعوا بها ما صنعوا ووردت بضاعتهم اليهم وبين غيرها من جلود ذبائح الكفار ، لان الامر دائرين اخذا من معلوم التذكية ومعلوم عدم تذكيته فلا جريان للاصل بالنسبة الى الحيوانين لكونهما معلومين وانما الشك فى اخذا من ايها ولا محرز لاخذها من غير المذكى ، وقد عرفت عدم اجراء الاصل بالنسبة الى الاجزاء بناء على كون التذكية واللاتذكية من صفات الحيوان كما لا يبعد «نعم» لو بنينا على جريان الاصل بالنسبة الى كل جزء فلا اشكال فيه من هذه الجهة .

ومنها ما لو علم اخذ الجزء من احد الحيوانين الذين علم اجمالا بتذكية احدهما وعدم تذكية الاخر وكان الحيوانان فى محل الابتلاء ، فحينئذ ان قلنا بجريان الاصل فى كلا الطرفين حيث لم يلزم منه المخالفة العملية فاصالة عدم التذكية فيهما تحرز حرمة الجزء ونجاسته وعدم حلية الصلوة فيه ، وان منعنا جريانها مطلقا وقلنا بتعارضهما فهل يكون حال الجزء كحال ملاقى بعض اطراف العلم الاجمالي فيجرى فيه اصل الحل و الطهارة او لا

فيكون الجزء والمأخوذ منه طرفاً للعلم و اصلهما يكون معارضاً للأصل الآخر فيكون حاله نظيران اثنين مشتبهين قسم احدهما قسمين ؟ الظاهر هو الثاني لان التذكية وان كانت واردة على الحيوان لكن اثرها حلية الحيوان وطهارته لجميع اجزائه في عرض واحد وكذا الحال في عدم التذكية فلا يكون الشك في حلية الجزء وطهارته مسبباً عن الشك في حلية الكل وطهارته بل يكون شكهما مسبباً عن التذكية وعدمها فيكون العلم الاجمالي بحرمة الجزء وكله او الطرف الآخر منجزاً .

ولو كان الحيوانان خارجين عن محل الابتلاء وقلنا بتأثير الخروج عن محل الابتلاء في عدم منجزية العلم و اغمضنا عن الاشكال الذي مرفى باب الاشتغال فاصالة عدم التذكية في الحيوان المأخوذ منه الجزء لامعارض لها ، لان الطرف للخروج عن محل الابتلاء لايجرى فيه الاصل ، واما الحيوان المأخوذ منه الجزء يجرى فيه الاصل بلعناظ الجزء الذي هو محل الابتلاء كما مرفى باب الملاقى ؛ ولو كان احدهما محل الابتلاء دون الآخر ، فان كان الحيوان المأخوذ منه محل الابتلاء فاصالة عدم التذكية فيه تحرز حرمة الجزء ونجاسته ولامعارض لها ، وان كان الآخر ، فالاصالان متعارضان لجريانه في الخارج عن محل الابتلاء بلعناظ جزئه الذي هو محل الابتلاء . ولكن العلم الاجمالي بحرمة هذا الجزء ونجاسته او حرمة الحيوان ونجاسته منجز ، ومما ذكرنا يتضح حال الفروض الاخر المتصورة ، هذا مقتضى الاصول من حيث الجريان وعدمه فيؤخذ بها الا ان يدل دليل على خلافها .

### التنبيه الثالث

#### في حال استصحاب المتصرحات

ربما يقال : ان مقتضى تعريف الاستصحاب واخبار الباب من اعتبار الشك في البقاء فيه عدم جريانه في الزمان والزمانيات المتصرمة المتقضية لعدم تصور البقاء فيها ، فانكر شيخنا العلامة رحمه الله اعتبار الشك في البقاء قائلان الميزان فيه هو مفاد الاخبار

والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشك وهو صادق في التدرجيات وغيرها ضرورة أنها مالم تنقطع وجود واحد حقيقي وان كان متصراً فلوشك في تحقق الحركة او الزمان بعد العلم بتحقيقه فقد شك في تحقق عين ما كان متحققاً سابقاً فلا يحتاج في التمسك بالآخبار الى المسامحة العرفية

«نعم» لو كان المعبر في الاستصحاب الشك في البقاء امكن ان يقال مثل الزمان والزمانيات المتصرمة خارج عن العنوان المذكور لعدم تصور البقاء لها الا بالمسامحة العرفية لكن ليس هذا العنوان في الادلة «انتهى»

ويظهر ذلك من الشيح الانصارى ايضاً حيث نفى عن الاشكال باحد الوجهين : احدهما - ان التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بلحاظ صدقه في الزمانيات وان لم يصدق في نفس الزمان، وثانيهما - ان البقاء اعم من الحقيقي كما في الزمانيات والمسامحة كما في الزمان والا فالعبرة بالشك في وجوده ، العلم بتحقيقه قبل زمان الشك وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك هذا.

## في تحقيق المقام

والتحقيق ان الشك في البقاء معتبر في الاستصحاب ومستفاد من الادلة ومع ذلك لا اشكال في جريانه في الزمان والزمانيات المتصرمة ، اما استفادة اعتباره منها فلان مقتضى الكبرى المجعولة وهي قوله لا ينقض اليقين بالشك ان اليقين الفعلى لا ينقض بالشك الفعلى ولازمه ان يكون هنا شك فعلى متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلى ولا تصور ذلك الابان يكون الشك في بقاء ما علم وجوده سابقاً فقوله : لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ ، عبارة اخرى عن الشك في بقاء الطهارة فكيف يقال لا استفاد ذلك من الآخبار ؟

واما مع اعتباره يكون الاستصحاب جارياً في الزمان والحركة فلبقاء هويتها الشخصية ووجودها الخارجية البسيطة .

اما عند العقل فلما هو المقرر في محله من وجود الحركة القطعية اى الوجود المستمر المتدرج وان كان نحو وجودها متصراً متقضيماً فمادام المتحرك متحركاً تكون الحركة متحققة باقية بعين شخصيته المتدرجة ولكل موجود نحو وجود خاص به يكون عدمه بعدم هذا الوجود لا الوجود الغير اللائق به فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرم المتجدد لا الوجود الثابت ، فالنافى لوجود الحركة القطعية والزمان ان نفى عنهما الوجود الثابت فقد نفى عنهما مالا يكون وجوداً لهما وان نفى الوجود المتصرم المتجدد عنهما فقد التزم بما هو خلاف الضرورة فالحركة امر ممتد مستمر باق بالامتداد التصرمى والبقاء التجردى والاستمرار التغيرى وليس لاحد ان يقول ما هو الموجود هو الحركة التوسطية لا القطعية ، لان الحركة التوسطية لو كانت موجودة بمعنى انقطاع كل حد وان عن سابقه ولاحقه ووجود الحد الاخر والآن الاخر بعده منقطعاً عن الحد والان الاخر ، فلازمه انكار الحركة اولا فان تبادل الآفات لا يوجب وجود الحركة ، والجزء اللا يتجزى وتعالى الآفات ثانياً ولهذا تكون الحركة بمعنى التوسط والآن السيال مالا وجود لهما بل ما هو الموجود هو الحركة القطعية والزمان لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرمى والاستمرار التجردى (١)

واما عند العرف فلانهم يرون ان اليوم اذا وجد يكون باقياً الى الليل ، و الليل باقياً الى اليوم ولا ينافى ذلك اعتبار اُساعات والحدود لهما فلعل ارتكاز العرف يساعد العقل فى البقاء التصرمى والاستمرار التجردى ، وكيف كان لا اشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل وكذا الحركات فاذا تحرك شىء تكون حركته موجودة باقية عرفاً الى انقطاعها بالسكون ولا يكون الحركة مجموع دقائق و ساعات منضمة بعضها ببعض .

هذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال فى مقامين : «احدهما» ما افاده الشيخ الانصارى

(١) وتوهم ان الحركة بمعنى القطع لو وجدت فى الخارج لزم وجود الكل بدون الجزء «مدفوع» بان الكل قسمان قسم قارا لاجزاء وقسم ليس كذلك وهذا القسم يكفى فى وجوده وجود اجزائه على التماثل فوجود الكل فى الخارج وجود تدريجى :

وتبعه غيره من ان استصحاب بقاء النهار او الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه انه واقم في الليل او النهار الاعلى القول بالاصل المثبت مطلقاً او على بعض الوجوه الآتية «ثانيهما» انه يعتبر في الموقنات احراز وقوعها في الزمان الذي اخذ ظرفاً لامثالها فيعتبر في الصيام وقوعه في الظرف المعبر ووقوعه فيه وهو شهر رمضان وكذا في الصلوة اليومية لا بد من احراز وقوعها في الليل او النهار فاستصحاب بقاء النهار او الليل او شهر رمضان على فرض اثبات كون هذا الزمان من الليل او النهار او من شهر رمضان لا يثبت وقوع الفعل فيه ، فان كون الفعل متقيداً بوقوعه في هذا الزمان من اللوازم العقلية لكون الزمان من الليل او النهار - هذا .

ولا يخفى وهن الاشكال الثاني فان وقوع الفعل في هذا الزمان وجداني فاذا حكم الشارع بالاستصحاب ان هذا الزمان نهار لا يحتاج الى امر آخر الا تيان الصلوة فيه او الصيام فيه كما اذا شك في عالمية زيد فيستصحب كونه عالمياً لوجوب اكرامه فانه اذا ثبت بالاستصحاب ان هذا الشخص الخارجي عالم لا يكون اثبات وجوب اكرامه اصلاً مثبناً هذا ، مضافاً الى امكان ان يقال : ان قوله يجب صوم شهر رمضان او الصلوة من دلوك الشمس الى غسق الليل لما كان من القضايا الحقيقية يصير معارها ان كل ما وجد في الخارج وكان شهر رمضان يجب الصوم فيه وكلما وجد في الخارج وكان نهاراً يجب الصلوة فيه ، فاذا وجد زمان في الخارج وحكم بالاستصحاب انه شهر رمضان يكون حكمه ان الصوم فيه واجب وكذا الصلوة فوجوب الصوم في شهر رمضان من احكام كون هذا الزمان شهر رمضان المحرز بالاستصحاب ووجوب الصلوة فيه من احكام بقاء النهار او الليل كما ان وجوب اكرام هذا الشخص الموجود من احكام كونه عالمياً وطهارة ما غسل بالماء الخارجي من احكام كونه كراً ولا اشكال في عدم كون امثال ذلك من الاصل المثبت ، فالعمدة هو الجواب عن الاشكال الاول ويمكن ان يجاب عنه اولاً بان الزمان عبارة عن الهوية الخارجية المستمرة الباقية بالبقاء التصرمي كما عرفت ، فاذا علم وجود النهار فقد علم ان هذه الهوية المستمرة متصفة بكونها نهاراً ، واذا شك في بقاء النهار يكون الشك في زوال تلك الصفة عنها فالمعلوم

فى الزمان السابق كون هذه الهوية المستمرة نهائياً او المشكوك فيه هو بقائها على صفة النهارية ، ولا تسمع بما قيل ان الزمان الحاضر حدث اما من الليل او من النهار فلا يقين بكونه منها حتى يستصحب حالته السابقة لان ذلك مساوق لانكار بقاء الزمان والليل و النهار وقد عرفت ان ما هو باق من الحركة او الزمان نفس ما كان متحققاً سابقاً لان الزمان او الحركة ليسا مر كبين من القطعات ، والماضى والحال والاستقبال ليست اجزاء للزمان بحسب الهوية الخارجية لاعقلا ولا عرفا ، بل التقطيع انما هو بالوهم فيكون هوية الزمان والحركة امرأ بسيطاً باقياً .

وثانياً - ان التعبد ببقاء النهار فى الحال عبارة اخرى عن كون هذا الحال نهائياً ، فان الزمان لا يكون فى الزمان حتى بنظر العرف . فاذا قيل تعبد بكون النهار موجوداً فى الحال عند الشك فى بقاءه يفهم العرف منه ان هذا الزمان الحاضر هو النهار ، لان النهار شىء والزمان الحاضر شىء آخر ، وليس هذا من الاصل المثبت ، وليس كما استصحب الكلى لاثبات الفرد لان الكلى ليس عبارة اخرى عن الفرد فى نظر العرف ، واما كون النهار موجوداً فى هذا الزمان عبارة اخرى عن كون الزمان الحاضر نهائياً .

وثالثاً - يمكن اجراء الاستصحاب التعليقى على نحو التعليق فى الموضوع بان - يقال : لو صليت فى الزمان السابق المعلوم كونه نهائياً لكان صلوتى فى النهار فشككت فى بقاء هذا الامر . فيستصحب ان صلوتى لو وجدت يكون فى النهار ، فاي جادها وجدانى ، وكونها واقعة فى النهار على فرض الوجود انما هو بحكم الاصل لكن جريان الاصل التعليقى بنحو التعليق فى الموضوع محل اشكال - هذا حال استصحاب نفس الزمان او ما هو مثله كالحركة .

## فى حال استصحاب الزمانيات

واما غير الحركة من الزمانيات المتصرمة المتقضية فهو على اقسام :  
منها - اما يكون تصرمه وتقضيه مما لا يرى العرف بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات كشعلة السراج التى يراها العرف باقية من اول الليل الى آخرها من غير تصرم

و تغير مع ان الواقع خلافه ، و كشماع الشمس الواقع على الجدار الذى يرونه  
ثابتاً غير متغير .

ومنها ما يرى العرف تصرفه و تغيره لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس الزمان  
والحركة مما يكون واحداً عقلاً و عرفاً وان كانت وحدته و بقاءه بعين تصرفه و تقضيه  
كصوت ممتد مثل الرعد و امثاله .

ومنها ما تكون وحدته و بقاءه بنحو من الاعتبار مثل ما فرضه الشيخ الانصارى  
رحمه الله بالنسبة الى الزمان والزمانيات مطلقاً ، ولعل هذا الاعتبار محتاج اليه فى  
هذا القسم وهو مثل التكلم وقرعات النبض والساعة .

ولا اشكال فى جريان الاستصحاب فى الاول منها سواء جرى فى الزمان والحركة  
ام لا ، والقسم الثانى حاله نفس الزمان والحركة ، و قد عرفت جريانه فيهما من  
غير احتياج الى الاعتبار الذى اعتبره الشيخ الاعظم ، والقسم الثالث اسوء حالاً من الزمان  
والحركة وان كان الاقوى جريانه فيه ايضاً لمساعدة العرف فى صدق البقاء وان رفع  
اليد عنه هو نقض اليقين بالشك ، وهذا مما لا شبهة فيه لكن الظاهر انه من قبيل القسم  
الثانى من القسم الثالث من الكلى لا القسم الاول والثالث من الثالث كما اختاره الشيخ  
الاعظم وتبعه بعض الاعاظم ضرورة ان العرف يرى كل كلمة و كلام فى خطابة واحده  
او مجلس وعظ واحد من التعميد والتهليل والشعر والنثر وغيرها موجوداً غير ما يلحقه ،  
والوحدة بينها اعتبارية حتى فى نظر العرف فمع الاشتغال باوله يرى وجود الموجود  
الاعتبارى بوجه من المسامحة لاعلى سبيل الحقيقة فلم يصدق نقض اليقين بالشك بالنسبة  
الى المجموع الا بالمسامحة والتاويل وقد ذكرنا فى محله ان موضوعات الاحكام تؤخذ  
من العرف لكن لاعلى وجه المسامحة بل على نحو الحقيقة والدقة العرفية و ان  
لم يكن على نحو الدقة العقلية ، فصدق عدم نقض اليقين بالشك ليس الا بالنسبة الى  
مهبية الكلام والخطابة كصدق البقاء بالنسبة الى نوع الانسان و عدم نقض اليقين  
بالشك فيه .

ثم ان اختلاف الدواعى لا يصير موجباً لاختلاف شخصية الكلام غالباً لان المتكلم

المتشاغل بالكلام كالخطيب والواعظ قد تعرض له الدواعي المختلفة في كلامه مع انه مادام متشاغلا به يكون وحدة كلامه محفوظة عرفاً فوحدة الكلام و عدمها لا تنقومان بوحده الداعي . وعدمها لا طرداً ولا عكسا كما يظهر بالتأمل في موارد .

فما افاده بعض اعظم العصر من انه اذا شك في بقاء الزماني لاجل احتمال قيام مبدء آخر يقتضى وجوده فالاقوى عدم الجريان لرجوعه الى الوجه الثانى من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى فان وحدة الكلام عرفاً انما تكون بوحدة الداعي ، ليس على اطلاقه بصحيح لان الميزان في وحدة الكلام هو نفس شخصيته ووجوده ، لا الدواعي الموجبة لايجاده ، واما القسم الثالث وهو ما يكون الزمان قيداً لامر مستقر فجريان الاستصحاب فيه كجريانه في نفس الزمان اشكالا وجواباً .

ولا يخفى ان مناط الاشكال في الاقسام الثلاثة واحد ، وهوان التقضى والتصرم في المستصحب هل يوجب عدم جريانه ام لا؟ فكما اذا شك في بقاء النهار يكون استصحاب النهار مورداً للبحث كذلك اذا قيد الجلوس بالنهار يكون محل البحث ما اذا شك في بقاء النهار ، وان الجلوس المتقيد بامر متصرم هل يجرى الاستصحاب فيه ام لا؟ واما استصحاب نفس وجوب الجلوس بعدمضى النهار فليس مورداً للبحث ههنا ومناطق الاشكال فيه ليس مناطه في الزمان والزمانيات حتى يقال: ان الزمان اذا اخذ قيداً لا يجرى الاستصحاب بعده وان اخذ ظرفاً يجرى بعده ، لان ذلك خروج عن محط البحث ومورد النقض والابرام . وهذا خلط واقع من الشيخ الاعظم وتبعه غيره

### في شبهة النراقي

ومما ذكرنا يعلم ان ذكر كلام الفاضل النراقي رحمه الله في ذيل هذا المبحث غير مناسب ، لان اشكاله انما هو معارضة استصحاب الوجودى بالعدمى في الاحكام بعد معنى الزمان الذى اخذ ظرفاً للواجب او الوجوب وليست شبهة مربوطة بالشبهة التى في الزمان و الزمانيات و كيف كان فمحصل اشكاله ان استصحاب الوجود دائماً معارض باستصحاب عدم الازلى في الاحكام ، تكليفية كانت او وضعية ، فاستصحاب وجوب



الجلوس بعد الزوال معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المتقيد بكونه بعد الزوال فان عنوان الجلوس المتقيد بما بعد الزوال من العناوين التي يمكن ان تكون مستقلة في الحكم فهو غير محكوم بالوجوب في الازل فيستصحب عدم الوجوب الازلي ويعارض باستصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال .

و اشكال عدم اتصال زمان الشك باليقين «مدفوع» بان قبل مجيئ يوم الجمعة ان الشك واليقين حاصل ومتصل احدهما بالآخر، وهذا الجواب منه مجمل او مخدوش والتحقيق في الجواب ان يقال : ان زمان الشك باليقين متصل بالنسبة الى هذا الموضوع المقيد فانه قبل وجود الحكم من الشارع او قبل بلوغ المكلف معلوم عدم وجوبه و بعد ورود الحكم و بلوغه صار مشكوكاً فيه حتى قبل الزوال الذي هو ظرف وجوب نفس الجلوس ، و بعبارة اخرى المتخلل بين زمان الشك و اليقين هو العلم بوجوب الجلوس ، لا بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ، والمضرو هو الثاني دون الاول ، فانه غير مناف للشك بوجوب الجلوس المتقيد ، و بعبارة ثالثة انه قبل ورود امر الشارع كان وجوب الجلوس قبل الزوال ، و وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال معلوم لعدم وبعد وروده صار وجوب الجلوس قبل الزوال معلوم التحقق ، و وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال مشكوكاً فيه حتى في ظرف العلم بوجوب الجلوس قبل الزوال لعدم التنافي بينهما فيستصحب وجوب الجلوس وعدم وجوب المتقيد وهما متعارضان .

تم قرر الاشكال في الاحكام الوضعية بنحو آخر مذكور في رسائل الشيخ واجاب عنه الاعاظم باجوبة غالبها مخدوش فيه .

## في جواب الشيخ عن الشبهة وما فيه

منها ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره ومحصل اشكاله الاول عليه : ان الزمان ان اخذ ظرفاً للجلوس فلا يجري استصحاب العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان و كونه ازيد والمفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلاوجه لاعتبار استصحاب العدم السابق ، و الحاصل

ان العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى ادلة الاستصحاب فلا يجرى استصحاب العدم ، وان اخذ قيداً للحكم او المتعلق فلا يجرى الاستصحاب العدم لان انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق و الاصل عدم الانتقاض - هذا .

والانصاف عدم ورود هذا الاشكال عليه لان فرض قيديّة الزمان للجلوس او الحكم ليس في كلامه ولا يكون دخيلاً في مدعاه ، لان دعويه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائماً لاجريان استصحاب الوجود دائماً حتى يرد عليه انه قد لا يجرى استصحاب الوجود وذلك فيما اذا اخذ الزمان قيداً ، و هذا نظير ادعاء ان استصحاب السببي محكوم لاستصحاب السببي دائماً فان المدعى ليس جريان الاستصحابين دائماً بل المدعى انه على فرض الجريان يكون احدهما محكوماً ، وبالجملة منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لاثبات الاحكام لانه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الازلي الثابت لعنوان مقيد بالزمان المتأخر عن ظرف الحكم ، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودى غير مناف لدعواه ، و اما على فرض ظرفية الزمان فجريان استصحاب العدم الازلي للعنوان المتقيد مما لا مانع منه ، لان الموضوع المتقيد غير الموضوع الغير المتقيد ، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال لامكان ان يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيد غير واجب ، وبالجملة عنوان الجلوس بنحو الاطلاق غير الجلوس المتقيد بالزمان فلا يكون الحكم المتعلق نقضاً للمقيد بما انه مقيد .

واما قوله : ان المفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه وجعل هذا الحكم دافعاً لاستصحاب العدم الازلي فهو غريب ، لان هذا بيان الاستصحاب الوجودى المعارض باستصحاب العدم الازلي فالتسليم لجريان استصحاب الوجودى لا يوجب الحكم بتقديمه على استصحاب العدم الازلي ، اللهم الا ان يكون منظوره حكومة الاستصحاب الوجودى على العدمى لكنه خلاف ظاهر كلامه ، لان الحكومة انما هي بعد فرض جريان المحكوم في نفسه وهو يدعى عدم اتصال زمان الشك باليقين في استصحاب

العدم الازلى ، هذا مع انه على فرض انتقاض العدم لايجرى الاستصحاب ولومع عدم تسليم حكم الشارع بان المتيقن فى زمان لا بد منه: انقائه فكلامه لا يخلو من خلل بل تناقض .

## فى جواب المحقق الخراسانى ورده

ومنها ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله ، وحاصله - بتوضيح منا - ان ادلة الاستصحاب لا يمكن ان تعم هذين الاستصحابين لان الجمع بين لحاظ الزمان قيدياً وظرفياً مما لا يمكن لكمال التنافى بينهما فلا يكون هناك الاستصحاب واحده وهو استصحاب الثبوت فيما ان اخذ الزمان ظرفاً واستصحاب العدم فيما ان اخذ قيدياً .

وفيه ان اطلاق دليل الاستصحاب يشملهما من غير لزوم الجمع بين اللحاظين ، لان معنى الاطلاق ليس لحاظ الحالات الطارئة و الحثيات العارضة و الحكم عليها و الا يرجع الى العموم بل معناه جعل المهية تمام الموضوع للحكم من غير تقييده بشيء فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه ؛ فقوله احل الله البيع ، مطلق معنا ان البيع تمام الموضوع للحلية والنفوذ وليست حثية اخرى وقيد آخر دخيلا فى حليته ، فاذا كان البيع تمام الموضوع فكلمة تحقق مع أية حثية او قيد يكون موضوعاً للحل بما انه بيع ومن غير دخالة قيد ولاحاظه فقله : لانقض اليقين بالشك ، يكون مطلقاً بهذا المعنى اى يكون اليقين و الشك تمام الموضوع للحكم بعدم الانتقاض من غير لحاظ خصوصية معهما فهو بوحده يشمل جميع الاستصحابات بما انها عدم نقض اليقين بالشك ، وكذا اطلاق المادة عبارة عن كون النقص بما انه نقض ملحوظاً من غير لحاظ امر آخر معه ، هذا ، مضافاً الى انه لو فرض لزوم الجمع بين اللحاظين فى دليل الاستصحاب لا بد وان لا يشمل الا واحداً منهما دائماً لانه على فرض النظر فيه يشمل احدهما و على فرض القيدية يشمل الاخر ، الا ان يكون مراده ذلك بتاويل فى ظاهر كلامه بارجاع القيدية او الظرفية الى ادلة الاستصحاب وهو كما ترى والحق عدم ورود هذا الاشكال عليه رأساً .

## في جواب المحقق النائيني والاشكال عليه

و منها ما في تقريرات بعض اعظم العصر رحمه الله من عدم جريان استصحاب  
العدم الازلي مطلقا ولولم يجر استصحاب الوجود لان عدم الازلي هو العدم المطلق  
وانتقاضه انما يكون بحدوث الحادث واذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثاني  
هو العدم الازلي والعدم المقيد بقيد خاص من الزمان او الزماني متقوم بوجود القيد  
ولا يعقل تقدمه على قيده ، فـ اذا وجب الجلوس الى الزوال فالعدم الازلي انتقض  
الى الوجود قطعاً فاذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لاخذه قيدا فعدم الوجوب بعد  
الزوال لا يكون العدم الازلي لكونه مقيداً بـ بعد الزوال ، و العدم المقيد غير العدم  
المطلق المعبر عنه بالعدم الازلي ، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق  
بل هو العدم المقيد بـ بعد الزوال وهو متقوم بما بعد الزوال فلا يمكن استصحابه الا  
اذا آن بعد الزوال ولم يثبت الوجود ففي الآن الثاني يستصحب العدم ، والمفروض غير  
ذلك لان آن بعد الزوال يكون العدم مشكوكاً فيه فالعدم الازلي المطلق قد انتقض  
بالوجوب قبل الزوال والعدم المقيد لم يكن قبل الزوال متحققاً الا بنحو السالبة بانتفاء  
الموضوع «نعم» لـ امانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقيد لان الجعل  
واللاجعل اذليان فاذا جعل الزمان قيدا يختص كل من الجلوس قبل الزوال وبعده بجعل  
خاص فيستصحب عدم جعل الوجوب للجلوس بعد الزوال لكن عدم الجعل ليس له اثر  
الا بلحاظ المجعول ، واثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت ، هذا مضافاً الى ان  
استصحاب البرائة الاصلية المعبر عنه باستصحاب حال العقل لايجري مطلقاً لان العدم  
الاصلى عبارة عن اللاحكمة واللاحرجية وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع  
الشروط فيه قد انتقض قطعاً ولو الى الاباحة لان اللاحرجية في الاباحة بعد اجتماع  
شرائط التكليف غير اللاحرجية قبل وجود المكلف اذ الاول مستند الى الشارع دون  
الثاني- انتهى ملخصاً .

ولا يخفى ما فيه اما ولا فلان العدم الازلي وان كان هو العدم المطلق الغير المسبوق

بالوجود لكنه يلاحظ بالنسبة الى كل عنوان مستقلاً فوجوب الجلوس المطلق عدمه الازلي هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال عدمه الازلي هو عدم وجوب هذا المقيد ، كما ان عدم الازلي للانسان هو عدم الانسان من غير تقييد بكونه في زمان كذا او مكان كذا وعدم الازلي للانسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقييد بالقيود المذكورة فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الازلي بعدم هذا الوجوب المتعلق بالموضوع المقيد بما بعد الزوال وهذا عدم مطلق للوجوب المقيد اذا كان بعد الزوال قيماً للهيئة و للوجوب المتعلق بالموضوع المقيد اذا كان قيماً للمادة ولا يكون هذا عدم منتقضاً ، ضرورة ان انتقاضه انما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقيده بقيد ، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال ، ومعلوم ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال سواء كان القيد للوجوب او الجلوس غير معلوم الانتقاض فلان من جريان استصحابه ، واما ما كرره من ان عدم المقيد بقيد كونه بعد الزوال ليس له تحقق قبل الزوال فغير مربوط بكلام الفاضل النراقي ، ضرورة ان عدمه ليس متقيداً بكونه بعد الزوال بل عدم المطلق والوجوب او الجلوس متقيد و الفرق بينهما اظهر من ان يخفى والظاهر ان منشأ اشتباهه هو هذا الخلط وبعد ذلك نسج على منواله مانسج .

**واما ثانياً** فلان ما ذكره من ان جعل المتعلق بوجوب الجلوس قبل الزوال غير الجعل المتعلق بالوجوب بعد الزوال لانه بناء على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال الى جعل آخر مغاير لجعل الوجوب قبل الزوال و حيث انه يشك في جعله بعده فالاصل عدمه دليل على استقلال المجعول ايضاً لانه تابع للجعل في الوحدة و الكثرة والاستقلال وعدمه فحينئذ كما يستصحب عدم جعل الوجوب بعد الزوال يستصحب عدم وجوب الجلوس بعده فلا وجه للتفكيك بين الجعل والمجعول .

**واما ثالثاً** فلان انكاره استصحاب عدم الوجوب الازلي قائلاً بان البرائة الاصلية عبارة عن اللاحكمية واللاحرجية وهذا المعنى قد انتقض قطعاً ولو الى الاباحة ، ليس بشيء

لانه مضافاً الى جواز استصحاب عدم الوجوب قبل البلوغ ومضافاً الى عدم العلم بانتقاض اللاوجوب الازلي الى الوجوب ولو سلم انتقاض عدم الحكم الى الحكم لعدم المنافاة بين انتقاض عدم الحكم بالحكم وبين عدم انتقاض اللاوجوب الى الوجوب: لنا ان تمنع انتقاض اللاحرجية واللاحكمية الى الحكم في كل موضوع من الموضوعات لان بعض الموضوعات التي لاقتضاء فيها لشيء من الاحكام لا بد وان يبقى على اللاحرجية و اللاحكمية ولا يلزم ان يكون لكل موضوع اقتضاء ولولا الاباحة ، وعدم الاقتضاء للاحكام الاربعة لا يستلزم اقتضاء الاباحة فيمكن ان يكون موضوع خالياً من مطلق الاقتضاء فيبقى على اللاحكمية الازلية ؛ فدعوى القطع بانتقاض اللاحكمية واللاحرجية الى الحكم والخرج في غير محلها ، بل دعوى القطع بخلافها ليست ببعيدة .

### في جواب شيخنا العلامة وما فيه

ومنها ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في مجلس بحثه من ان الاستصحاب الوجودي حاكم على استصحاب عدم الازلي لان الشك في المتقيد ناش عن بقاء الوجوب السابق واصالة بقائه ترفع شكه، واما اصالة عدم الوجوب للموضوع المتقيد فمضادة لحكم الاصل الوجودي ورافعيته له للتضاد الواقع بينهما لرافعيته لشكه .

وفيه اشكال اما اولاً فلان الشك في وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ليس منشأ الشك في بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله بل منشأ اما الشك في ان الوجوب المجعول هل هو ثابت لمطلق الجلوس او للجلوس قبل الزوال، فليس شكه ناشياً عن البقاء بل عن كيفية الجعل، واما الشك في جعل وجوب مستقل للموضوع المتقيد بما بعد الزوال فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعاً لشكه تأمل .

واما ثانياً فلان شرط حكومة الاصل السببي على المسببي ان يكون جريان الاصل الحاكم موجباً لرفع الشك عن المسبب تعدياً بمعنى ان يكون المستصحب في الاصل المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب في الاصل السببي كاستصحاب كرية

الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به ، واما لو كان الشك مسيئاً لكان لا يكون كذلك فلا يكون الاصل حاكماً ، الا ترى ان الشك في نبات لحية زيد مسبب عن الشك في حيوته ولكن استصحاب الحيوة ليس حاكماً على استصحاب عدم نباتها ومانحن فيه من هذا القليل ، فاستصحاب وجوب الجلوس الى بعد الزوال لا يثبت كون الجلوس المتقيد بما بعد الزوال واجباً الا بالاصل المثبت بل حاله اسوء من الاصل المثبت كما يظهر بالتأمل - هذا .

### في الجواب عن الشبهة

والتحقيق في الجواب عن الاشكال ان يقال: ان من فرض معارضة الاستصحاب الوجودى والعدمى يلزم عدم المعارضة بينهما لان المعارضة بين الاصلين انما تتحقق اذا كان موضوع حكمهما واحداً ويكون احداً الاصلين يقتضى حكماً منافياً للآخر « نعم » قد تكون المعارضة بالعرض كما في اطراف العلم الاجمالي لكن منظورنا في المقام هو المعارضة بالذات ولا بد فيه من وحدة الموضوع بل ساير الوحدات التي تتوقف عليها المعارضة، فحينئذ نقول : ان الاستصحاب الوجودى والعدمى اما ان يكون موضوعهما واحداً اولافعلى الاول تقع المعارضة بينهما لو فرض جريانها ، لكن فرض وحدة الموضوع موجب لسقوط احدهما لان الموضوع اما نفس الجلوس فلا يجرى الاستصحاب العدمى لان عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال فلا يكون بين الشك واليقين اتصال ، واما الجلوس المتقيد ببعء الزوال فلا يجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال .

و على الثانى بان يكون مفاد احد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس و مفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلا منافاة بينهما لامكان حصول القطع بان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس اى يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب والجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الاخر تقيده بكونه بعد الزوال ، كما ان الانسان بما انه انسان ناطق

لابما انه ماش مستقيم القامة فيصح ان يقال ان الانسان ليس بناطق من حيث كونه ماشياً مستقيم القامة بل بما انه انسان وفيما نحن فيه يصح ان يقال ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس وليس بواجب بما انه متقيد بما بعد الزوال ويرجع ذلك الى ان الجلوس تمام الموضوع لابعضه .

**لا يقال :** ان المطلق اذا كان واجباً يقتضى اطلاقه وجوب الجلوس في جميع الحالات ومنها الجلوس بعد الزوال فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال .  
**فانه يقال :** ليس معنى اطلاقه ان الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس بعد الزوال واجب بل معناه ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس وعدم وجوبه بما انه متقيد كما هو واضح ، ولقد اشار الى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة في «درره» فليكن ما ذكرنا تقريراً او توضيحاً لما افاده .

## التنبيه الرابع

### في الاستصحاب التعليقي

هل يجرى الاستصحاب التعليقي مطلقاً او لا يجرى كذلك ؟ او يفصل بين التعليق في الحكم والموضوع او بين ما كان التعليق شرعياً وغيره ؟ وجوه يتضح الحق ببيان امور :  
**الاول** ان محط البحث والنقض والابرار في الاستصحاب التعليقي هو ان تعليقية الحكم او الموضوع هل توجب خللاً في اركان الاستصحاب وشرايط جريانه ام لا ؟ وعلى الثاني هل يكون الاستصحاب التعليقي مفيداً ومنتهياً الى العمل او لا ابتلائه بالمعارضة دائماً ، فلا بد من تمحض البحث في ذلك ، و اما قضية بقاء الموضوع وعدمه او ارجاع القضية التعليقية الى القضية التنجزية فهي خارجة عن محط البحث ومورد الابرار والنقض فما افاده الشيخ الانتصاري رحمه الله من استصحاب سببية الشرط للمشروط و ان كان حقاً على اشكال ويدفع به الاشكال بوجه ، لكنه خروج عن موضوع البحث ومع ذلك لا محيص عن التعرض له تبعاً لهم .



**الثاني** ان التعليقات الواقعة في لسان الشرع و القضايا المشروطة كقوله : اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء ، وقوله : اذا نش العصير او غلا حرم ، تحتمل ثبوتاً لأمورها ومنها جعل لحكم متعلقاً بموضوعاتها على تقدير شيء فيكون المجعول في قوله اذا غلا العصير حرم ، هو حرمة على تقدير الغليان ، وفي قوله : اذا بلغ الماء قدر كرا لم ينجسه شيء هو الاعتصام على تقدير الكرية ومنها جعل الحكم متعلقاً على موضوع متقيد بعنوان فيكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلقة على العصير المغلي والاعتصام على الماء البالغ حد الكرية فيكون قوله : اذا بلغ الماء قدر كرا لم ينجسه شيء ، عبارة اخرى عن ان الكرية لا ينجسه شيء فيكون التعبير بذلك تفنناً في البيان او التنبيه على ان السرفى نجاسة امعى هو غليانه ، وفي اعتصام الماء هو كريته ، وعلى هذا يكون الموضوع مركباً من ذات و قيد ومنها جعل سببية المعلق عليه للمعلق فيكون مفاد القضيتين ان الغليان سبب للحرمة والكرية للاعتصام ومنها جعل الملازمة بين الكرية والاعتصام و الحرمة والغليان .

كذلك محتمل بحسب مقام الثبوت اما الاولان فلا كلام فيهما ، واما الاخيران فقد مر التحقيق في مثلهما في الاحكام الوضعية وقلنا ان السببية والملازمة و امثالهما قابلة للجعل وان المنكر لا مكانه فيهما خلط بين التكوين والتشريع وبين السببية الحقيقية التكوينية والاعتبارية القانونية فراجع ، واما بحسب مقام الاثبات والاستظهار من الادلة فهو خارج عما نحن بصدده والادلة مختلفة بحسب المقامات ومناسبات الاحكام والموضوعات .

**الثالث** ان التعليق قد يكون في كلام الشارع كما مثال ما ذكرنا وقد لا يكون في كلامه لكن العقل يحكم به ، مثلا لو ورد ان الماء البالغ حد الكرية لا ينجسه شيء وان العصير المغلي يحرم ؛ يحكم العقل بان الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء وان العصير اذا غلي يحرم ، لكن ليس هذا من التعليق الشرعى بل هو تعليق عقلي يدركه العقل من القضية المنجزة وهذا التعليق العقلي قد يكون في الاحكام كما عرفت وقد يكون في الموضوعات كما يحكم بان الماء اذا بلغ مساحته ثلاثة اشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً فهو كروي يحكم على الماء الناقص من الكريمن "بانه اذا زيد عليه من" يصير كرا ، وهذا تعليق عقلي في الموضوع كما ان ما مر تعليق عقلي في الحكم ، ويمكن ان يقع التعليق في الموضوع في كلام الشارع

ويرجع الى التعبد بوجود موضوع الحكم على تقدير كذائى وترتيب آثاره عليه على فرض تحققه .

**الرابع** اذا اخذ عنوان فى موضوع حكم يكون ظاهراً فى الفعلية فاذا قيل الكبر يعتصم والمستطيع يجب عليه الحج يكون ظاهراً فى ان الكبر الفعلى معتصم و المستطيع الفعلى يجب عليه الحج وهكذا ، وهذا واضح لكن يقع الكلام فى قوله لان نقض اليقين بالشك ان الميزان فعلية اليقين والشك او فعلية المتيقن فعلى الاول لا ينظر الى المتيقن هل هو متحقق فعلا ام لا بخلاف الثانى وقدمر الكلام فيه سابقاً ؛ وقلنا ان الحق بحسب النظر الى ادلة الاستصحاب ومناسبة الحكم والموضوع وان اليقين لا يبراهه لا ينقض بالشك لعدم ابراهه ان الموضوع هو نفس اليقين والشك بما ان اليقين طريق وكاشف فلا يعتبر فيه الافعية الشك واليقين «نعم» لا بد وان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر عملى فلوفرض ان اليقين باثر تعليقى يترتب عليه اثر عملى لوتعبد ببقائه يجرى الاستصحاب بلا اشكال لفعية الشك واليقين وعدم اعتبار امر آخر سواء كان المتيقن وجودياً ام لا وفعلياً ام لا لعدم الدليل على كونه كذلك ، فاذاتعلق اليقين بقضية تعليقية وفرضنا ان بقائها فى زمن الشك يكون ذا اثر شرعى كما لو فرض ان نفس القضية موضوعة لحكم فى زمان الشك يجرى الاستصحاب فيها بلا اشكال وريب لفعية اليقين والشك وكون المتيقن ذا اثر شرعى فى زمن الشك او منتهياً اليه ، واما لزوم كون المتيقن وجودياً فعلياً فلا يعتبر .

اذا عرفت ما ذكرنا نقول : ان التعليق اذا ورد فى دليل شرعى كما لو ورد ان العصير العنبى اذغلا يحرم ثم صار العنب زيبياً فشك فى ان عصيره ايضاً يحرم اذغلا او فلا اشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق لما عرفت من ان المعتبر فى الاستصحاب ليس الا اليقين والشك الفعليين وكون المشكوك فيه ذا اثر شرعى او منتهياً اليه وكلا الشرطين حاصلات ، اما فعليتهما فواضح واما الاثر الشرعى فلان التعبد بهذه القضية التعليقية اثره فعلى الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهة المثبتية لان التعليق اذا كان شرعياً معناه التعبد بفعية الحكم لدى تحقق المعلق عليه و اذا كان الترتب بين الحكم والمعلق عليه شرعياً لا ترد شبهة المثبتية فتحقق الغليان وجداناً

بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعي وجداناً .

## حول كلام بعض الاطام ومافيه

والمعجب من بعض اعظام العصر حيث فسرا الاستصحاب التعليق بما اذا تعلق الحكم على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود احد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الاخر ثم ناقض كلامه هذا بقوله بعبارة اوضح ثم نسج على هذا المنوال وورد على الاستصحاب التعليق تارة بان الحكم المترتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء والشرايط لان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول ولا يعقل تقدم الحكم على الموضوع فلامعنى لاستصحاب ما لا يكون موجوداً ومقرراً لان في الاستصحاب الوجودى لابد من وجود المستصحب اذ لا يعقل التبعدي بقاء وجوده والوجود له ، واخرى بانه ليس للجزء الموجود من المركب اثر الا انه اذا انضم اليه الجزء الاخر فليس للعصير العنبي اثر الا اذا انضم اليه الغليان وهذا مما لا شك فيه فلا معنى لاستصحابه ، وثالثة بان هذه القضية التعليقية عقلية لانها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب.

وانت خبير بما فيه اما اولا فلان ما هو مورد النقض والابرام بين الاعلام في الاستصحاب التعليق هو ما اذا وردت قضية شرعية تعليقية كقوله : العصير اذا نش وغلا حرم اي العصير العنبي ثم شك في بقاء الحكم عند عروض حالة على الموضوع كصيرورة العنب زيباً لافئما اذا كان الحكم متعلقاً بموضوع مركب و يكون التعليق من حكم العقل ، والفرق بينهما اظهر من الشمس لان الترتب بين المعلق والمعلق عليه في الاولى شرعى دون الثانية ، وبهذا تنحل الشبهة الثالثة لان الترتب بينهما اذا كان شرعياً ليس الاصل مثبتاً «توهم» رجوع القضية التعليقية الى التنجزية لبا و رجوع الشرط الى قيدية الموضوع « فاسد » ان اريد الرجوع عرفاً ضرورة ان الموضوع والحكم في التعليقية مخالف لهما في التنجزية فان الموضوع في الاولى نفس الذات والشرط واسطة في ثبوت الحكم للموضوع والحكم غير فعلى واين احديهما من الاخرى ، وان اريد الرجوع

عقلا فهو على فرض تسليمه حتى في مثل المقام لا يفيد بعد كون الميزان في مثل المقام هو النظر العرفي .

**واما** ثانياً فلان ما ذكره من ان الحكم المرتب على الموضوع المركب لوجوده الوجود جميع اجزائه ولا يعقل التبعيد بوجوده مالا وجوده فلامعنى لاستصحابه (ففيه) مضافاً الى ان المفروض في المقام هو ورود القضية التعليقية كما عرفت والحكم المعلق على شيء لا يكون عدماً محضاً ضرورة تعلق الجعله به وانه متعلق لليقين ، انه ليس المعبر في الاستصحاب الفعلية الشك واليقين وكون المتيقن في زمن الشك ذا اثر شرعى او منتهاها ، ايه فلوفرش تعلق اليقين على امر معدوم يكون ذا اثر شرعى في زمان الشك يجرى الاستصحاب فيه بلا اشكال والمفروض فيما نحن فيه ان اليقين متعلق بقضية تعليقية شرعية موضوعها العنب يشك في بقائها بعد صيرورته زيبياً والتعبد ببقاء هذه القضية الشرعية يكون اثوها الشرعى هو حرمة عصيره اذاغلى ، بل في مثل المثال حكم شرعى تعليقى يصير فعلياً بتحقيق ماعلق عليه .

**واما** ثالثاً فلان ما ذكره من انه ليس اثر للجزء الموجود من المركب الا انه لو انضم اليه الجزء الاخر لثبت له الحكم (ففيه) انه يكفى في الاستصحاب كون الشيء جزءاً للموضوع مركب فاذا فرض ان العنب المغلى كان موضوعاً لحكم ويكون العنب قبل غليانه جزءاً للموضوع ويترتب عليه الاثر لو انضم اليه الغليان فصار زيبياً فشك في بقاء حكمه اى كونه جزءاً للموضوع فيستصحب تأمل ، واما قوله وهذا مما لا شك فيه فلامعنى لاستصحابه فلا يخفى ما فيه من الخلط بين العنب والزيب فراجع كلامه ، فتحصل مما ذكرنا ان جريان الاستصحاب التعليقى مما لا اشكال فيه .

ثم ان ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من اجراء اصاله بقاء سببية الغليان للحرمة او اصاله بقاء الملازمة بين الغليان والحرمة وان كان خروجاً عن محل البحث لكنه متين في ذاته لو فرض استفادة جعل السببية الشرعية او الملازمة الشرعية ليكون الترتب بين السبب والمسبب وبين احدا المتلازمين مع الاخر شرعياً والا يصير الاصل مثبتاً ، لكنه مع ذلك مشكل لان جعل الملازمة والسببية ولو كان شرعياً لكن وجوده اللازم والمسبب عند

وجود صاحبهما على فيكون مثبتاً وارجاعهما الى جعل اللازم والمسبب عقيب صاحبهما انكار للمبنى .

واما «ماورد» عليه الفاضل المتقدم على ما في تقارير بحثه تارة بان السببية والملازمة لا يعقل ان تنالهما يد الجعل ، واخرى بان الملازمة بين العنب المغلى وبين نجاسته وحرمة ملازمة بين تمام الموضوع والحكم والشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل الا بالشك في نسخ الملازمة فيرجع الى استصحاب عدم النسخ وهو غير الاستصحاب التعليقي «غير وارد» اما الاول منهما فلما عرفت في مباحث الاحكام الوضعية من انهما قابلتان للجعل فراجع (١) واما الثاني منهما فلان الشك ليس في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم ؛ ضرورة عدم الشك في حرمة العصير العنبى المغلى وانما الشك في العصير الزيبى وليس منشأ الشك في نسخ الحكم الاول بل في ان العنبية هل هي واسطة في الثبوت او العروض ؛ وبعبارة اخرى ان سببية الغليان للحرمة هل هي مجعولة بنحو تدور مدار العنبية ام لا ؟ وفي مثله لا يكون الشك في النسخ ولعمري ان هذا يمكن من الوضوح ، تدبر .

## تذنيب

### في حال معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي

بناء على جريان الاستصحاب التعليقي قديقال انه معارض دائماً باستصحاب : تجيزي ففي المثال المتقدم بعد عرض الغليان على العصير الزيبى يكون استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان اثره الحرمة الفعلية بعد الغليان وهو معارض باستصحاب الحلية الثابتة للعصير قبل الغليان لانه اذا غلى يشك في حليته وحرمة فيتعارض الاصلان .

فاجاب عنه الشيخ الاعظم قدس سره بحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب

(١) اصف الى ذلك اننا لو فرضنا عدم تعلق الجمل بهما مستقلا ولكن مجموعيتهما بمنشأهما

غير قابلة للانكار وهذا المقدار من الجمل يكفي في جريان الاستصحاب فلا اشكال في جريانه فيهما

لكون وضعهما ورفهما بيدالشارح -

التنجيزي ولم يذكر وجهها ولذا وقع الكلام فيه .

فقال المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه ما محصله : ان الشك في الاباحة بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة المعلقة قبله فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم بنفي اباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحلية والترتب وان كان عقلياً لكن الاثر العقلي المترتب على الاعم من الحكم الواقعي والظاهري يترتب على المستصحب فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظة ، وبالجملة ان استصحاب الحرمة التعليقية يترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان وينفي الاباحة بعده لان نفي الاباحة لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية اعم من ان تكون واقعية او ظاهرية فيرتفع الشك المسببي . وقد فصل هذا الوجه بعض اعظم العصر مع تطويل وتفصيل و تناقض صدر وذيل ولم يأت بشيء زائد عليه .

وقرب منه ما في الكفاية وحاصله بتوضيح منا : ان الغليان لما كان شرطاً للحرمة لا بد وان يكون غاية للحلية فيكون العصير حراماً بشرط الغليان وحلالا الى ان يغلي ولا منافاة بين الحرمة بعد الغليان والحلية المغيابة به ، ضرورة ان ثبوتها كذلك لو كان قطعياً لا يضر احدهما بالآخر فضلا عن كونهما مستصحبين فاذا شك في حرمة المعلقة بعد صيرورة العنب زيباً شك في حلية المغيابة ايضاً فيكون الشك في حليته و حرمة فعلا بعده متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه اي من كون الحرمة معلقة والحلية مغيابة فاستصحاب حرمة المعلقة الملازم لاستصحاب الحلية المغيابة يثبت حرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء حليته لان هذا لازم اعم للحكم الواقعي والظاهري فيترتب عليه .

والظاهر انه يرجع الى ما في التعليقة مع تعبير مخل وتغيير مضر وحاصل الوجهين ان الحكومة تقوم بامر ين احدهما كون الشك سبباً ومسبباً و ثانيهما نفي حكم المسبب لجريان الاصل في السبب وكلا الامرين حاصلان في المقام لان الشك في الحلية بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة قبله بعد عروض حالة موجبة للشك ، وجريان الاصل فيه يثبت الحكم بوجود المعلق عليه ويدفع الحكم المضاد له اي الحلية لان جعل

الحرمة ظاهرية كانت او واقعية لازمه استحالة جعل حكم مضاده .  
 (وفيه) انه لا بد في الحكومة من ان الاصل الجارى فى السبب يرفع الشك تبعداً عن  
 المسبب اى يكون التعبد ببقاء السبب اثره الشرعى هو التعبد بحكم المسبب كالتعبد ببقاء  
 الكرحيث ان اثره الشرعى طهارة الثوب المغسول به كما سيأتى تفصيله مع سر تقدم الاصل  
 السببى على المسببى فى محله ، والتعارض اولا وبالذات واقع بين استصحاب نجاسة الثوب  
 والتعبد بطهارته لا بين استصحاب النجاسة وبين كرية الماء لعدم التضاد بينهما الا بلحاظ  
 هذا الاثر الشرعى فجزيان استصحاب الكرية لو لم يكن اثره الشرعى هو التعبد بطهارة الثوب  
 المغسول به لما يرفع الشك عن المسبب كما انه لو فرض حجية الاصل المثبت يتعارض الاصل  
 المسببى مع السببى لان كلا منهما يرفع موضوع الاخر بالتعبد بالازمه فتقدم الاصل السببى  
 لرفعه الشك عن المسبب دون العكس .

واما لو فرض ان الاصل الجارى فى السبب يكون لازمه العقلى الاعم من الواقعى و  
 الظاهرى نفى حكم المسبب للتدافع والتضاد بين الحكمين فلا وجه لتقدم احدهما على الاخر .  
 لان استصحاب الحرمة والتعبد ببقائها كما انه مضاد للحلية كذلك استصحاب الحلية  
 والتعبد ببقائها مضاد للحرمة بالذات وللاستصحاب التعليقى لاجله فلا وجه لحكومة احدهما  
 على الاخر .

هذا مضافاً الى ان ما افاده فى الكفاية من عدم المعارضة بين بقاء الحلية المغيبة و  
 الحرمة المشروطة فى صورة القطع فضلا عن استصحابهما .

**ففيه اولا** ان القطع بالحلية المغيبة يوجب القطع بانتفاء الحلية ما بعد الغاية  
 لانه لازم عقلى لثبوت الحكم المغيبى ، واما استصحاب الحلية المغيبة لايثبت الحرمة  
 بعد الغاية فاستصحاب الحلية المغيبة مما لايجرى لان اجرائه ان كان لاثبات الحلية قبل  
 الغليان فهى قطعية وان كان لاثبات الحرمة و نفى الحلية بعد الغليان فلا يثبتها الا  
 بالاصل المثبت لان الحرمة بعد الغاية ليست من الآثار الشرعية للحلية المغيبة ولا من  
 اللوازم الاعم .

**وثانياً** ان كلامنا انما يكون فى الحلية والحرمة بعد الغليان لاقبله وفى استصحاب

الحلية الى ما بعد الغليان للشك في ان الغاية ثابتة للعصير الزبيبي كما هي ثابتة للعنبى اولا ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه سلك مسلكاً آخر بعد الاشكال على الحكومة وهو ان الاصل السببي يتقدم على الاصل المسببي طبعاً وهذا وجه آخر لتقدمه عليه غير الحكومة قال رحمه الله في وجه تقدمه: ان الشك الثانى معلول للاول ففي رتبة وجود الاول لم يكن الثانى موجوداً وانما هو فى رتبة الحكم المرتب على الاول فالاول فى رتبة وجوده ليس له معارض فيحرز الحكم من دون معارض واذا ثبت الحكم فى الاول لم يبق للثانى موضوع ، وجعل هذا وجه تقدم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى .

**وفيه اولا** ان تقدم العلة على المعلول انما هو تقدم عقلى يدر كه العقل من صدور المعلول عن العلة فيحكم بان العلة وجدت فوجد المعلول ، واما فى الخارج فالعلة مع المعلول لا يتقدم احدهما على الاخر ولا اشكال فى ان مثل لا تنقض اليقين بالشك يكون موضوعه الشك بوجوده الخارجى ولا تاثير للتقدم العقلى والرتبى فى موضوعية الموضوع فلا يتقدم موضوع احدهما على الاخر بحسب موضوعيته للحكم وهو الوجود الخارجى مع انه لو فرض تقدم احدهما على الاخر فى الخارج لا يتقدم فى جريان الاصل .

**وثانياً** ان التعارض بالذات انما هو بين التعبد بالاثر الشرعى للاصل الحاكم مع مفاد الاصل المحكوم وهما فى رتبة واحدة ، مثلاً لو شك فى نجاسة الثوب المغسول بماء لاجل الشك فى كرفته لا يكون بين اصالة بقاء الكرية و اصالة بقاء نجاسة الثوب تعارض بالذات بل التعارض انما هو بين التعبد بطهارة الثوب المغسول بالكرويين التعبد بنجاسة الثوب وهما فى رتبة واحدة لان الشك فى نجاسته وطهارته موضوع لهما فاستصحاب النجاسة والتعبد بالطهارة المتأخر عن التعبد بالكرية برتبة متعارضان فى رتبة واحدة ونتيجة ذلك : ان الماء كر لكن لا يكون مطهراً للثوب المغسول به فيترتب على الكرية ساير آثارها كعدم الانفعال ولوقيل بان استصحاب الكرية يعارض استصحاب بقاء نجاسة الثوب بلحاظ اثره وهو طهارة المغسول به يصير التعارض فى رتبة واحدة فلا تكون اصالة الكرية بلا معارض ولو فى رتبة ذاته .



## في بيان حكومة الاستصحاب التعليقي على التنبؤي

والتحقيق في المقام ان يقال: ان استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على استصحاب الاباحة كسائر الحكومات لان شرط حكومة اصل على آخر كما اشرنا اليه امران: «احدهما» كون احد الشكين مسبباً عن الاخر « والثاني » ان يكون جريان الاصل في السبب رافعاً للشك عن المسبب تعبداً فاستصحاب كرية الماء يكون حكمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعية من ان الكرم طهر فيرفع الشك في ان الثوب طاهر اولاً ، لان الشك في الطهارة والنجاسة متقوم بطرفي التريد فاذا وقع التعبد بالبناء على احد طرفي التريد يرفع الشك قهراً فحكومة اصالة بقاء الكرية في الماء على اصالة بقاء نجاسة الثوب ليست لاجل دافعية الحكم بالكرية لبقاء النجاسة بواسطة ان التعبد بالطهارة ولو ظاهراً ينافي التعبد بالنجاسة ولو ظاهراً بل لاجل ان التعبد بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك فيه يرفع الشك المتقوم بطرفي التريد .

**وان شئت قلت :** ان الشك في الطهارة والنجاسة شك واحد وحالة ترددية واحدة يكون احد طرفيها الطهارة والاخرى النجاسة فان قيست هذه الحالة الترددية بالنسبة الى وجود الطهارة وعدمها تكون شكاً في الطهارة وعدمها وبالنسبة الى وجود النجاسة وعدمها تكون شكاً في النجاسة وعدمها وان قيست بالنسبة الى الطهارة والنجاسة تكون شكاً فيهما فلا تكون في النفس الاحالة واحدة ترددية يكون احد طرفيها الطهارة والاخرى النجاسة فاذا كان مفاد اصل هو الطهارة بلسان الاصل السببي يكون رافعاً للشك المتقوم بطرفي التريد فيصير حاكماً على الاصل المسببي وسيأتي قريباً سر تقدم الاصل السببي بما لا مزيد عليه فانظر .

وفيما نحن فيه يكون الحال كذلك لان الشك في بقاء الاباحة الفعلية للعصير الزبيبي المغلى مسبب عن بقاء القضية الشرعية التعليقيه بالنسبة الى الزبيب قبل غليانه ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع كما اشرنا اليه سابقاً فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلي بل شرعي فحينئذ يكون

استصحاب الحرمة التعليقية حاكماً بان الحرمة متحققة بالفعل عند الغليان و مترتبة على الغليان الفعلي فيرفع الشك في الحرمة والاباحة الفعليتين لان الشك في الحرمة و الاباحة متقوم بطرفي الترديد ، فاذا كان لسان جريان الاصل في السبب هو التعبد بحرمة المغلي يرفع الترديد بين الحرمة والحلية فيصير الاصل السببي حاكماً على المسببي ؟  
 فالقائل بالفرق بين الاصل التعليقي السببي و التنجيزي المسببي و بين الاصل السببي والمسببي في موارد اخر ان كان من جهة تعليقية الاصل وان صيرورة التعليق فعلياً عقلية فقد عرفت بطلانه ، وان كان من جهة ان الحلية والحرمة متضادتان فاثبات احد الضدين يدفع الضد الاخر بحكم العقل وهذا اللازم وان كان مترتباً على المستصحب لكن لا يصحح الحكومة فقد عرفت بطلانه ايضاً لماذا كرنا من ان جريان الاصل في التعليق يدفع الشك المتقوم بطرفي الترديد لاجل التعبد باحد طرفي الترديد معيناً وهو الحرمة ، الا ترى ان اصاله بقاء الكرية ايضاً لا تدفع نجاسة الثوب بل ترفع الترديد بالتعبد بطهارته .

**وان شئت قلت :** ان استصحاب الحرمة على تقدير الغليان جار قبل حصوله فيتعبد لاجله ببقاء المستصحب وهو الحرمة على تقدير غليان عصير الزبيب مثلاً وهذا الحكم التعليقي قبل الغليان وان كان ثابتاً على عصير الزبيب الذي شك في حكمه لكن لسان المستصحب هو حرمة العصير على فرض الغليان لحرمة المغلي المشكوك فيه فاذا حصل الغليان يكون لسان الدليل الاجتهادي المستصحب بضميمة الوجدان هو حرمة المغلي لا المغلي المشكوك فيه و استصحاب الحلية المنجزة متقوم بالشك فيكون لسانه اثبات الحلية للمغلي المشكوك فيه بما هو كذلك ولاريب في تقديم الاول على الثاني وحكومته عليه لانه باثبات الحرمة لذات المغلي يرفع الشك الذي هو موضوع استصحاب الحلية .

و بهذا يدفع ما قد يمكن ان يتوهم بان المغلي المشكوك فيه موضوع لكلا الاستصحابين و كل منهما بنفس التعبد به يرفع الشك وهما متعارضان قبل رفع موضوع الاخر، لما عرفت من ان استصحاب الاول يجري قبل الغليان ، و بعد الغليان يكون المستصحب اي الحكم التعليقي الذي يصير فعلياً متعلقاً بذات الموضوع و رافعاً للشك

فلا يبقى مجال لاستصحاب الحلية التنجزية ، والحلية التعليقية لاصل لها ، ولو فرض  
 يكون مثبتاً لأن التعليق عقلي لشرعي فتدبر فيه فانه جدير به .  
 فالانصاف انه لافرق بين الحكومة في المقام مع مقامات أخزو لعل عدم تعرض  
 الشيخ الاعظم قدس سره بوجه الحكومة لذلك ، ونحن لسنا الآن بصدد بيان وجه تقدم  
 الاصل السببي وما هو التحقيق عندنا بل بصدد ان المقامات كمقامات آخر بلا افتراق بينهما .

## التنبيه الخامس

### حول استصحاب احكام سائر الشرائع

هل يجرى استصحاب الاحكام الثابتة في الشرائع السابقة كما يجرى في احكام  
 شريعتنا اذا شككنا في نسخها ام لا وهذه المسئلة وان لم تكن لها ثمره ظاهرة لكن تتعرض  
 لها اقتفاء لاثرا القوم .

**فنقول :** اختار الشيخ الاعظم و من بعده الجريان قائلاً بان المقتضى موجود  
 وهو اطلاق ادلة الاستصحاب وليس ما يصلح للمانع الامور يمكن الذب عنها : «منها»  
 ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق الاخرين لتغاير الموضوع .  
 واجابوا عنه اولاً بالنقض باستصحاب عدم النسخ في احكام شريعتنا ، وثانياً بالحل  
 فان الاحكام ثابتة للعناوين الكلية على نحو القضايا الحقيقية لالاشخاص على نحو الخارجية  
 فاذنبت حكم للمستطيع او الغنى او الفقير فلا مانع من استصحاب بقائه عند الشك في  
 نسخه فان موضوع القضية المتيقنة و المشكوك فيها هو هذه العناوين بنحو القضية  
 الحقيقية فتتحد القضية المتيقنة و المشكوك فيها و زاد الشيخ رحمه الله امراً آخرد  
 عليه من بعده .

فالعمدة هو الجواب الحلي الذي ارتضاه المحققون وهو ان يدفع الاشكال المتقدم  
 لكن هيئنا شبهة اخرى لا يد فيها هذا الجواب وهو انه من الممكن ان يكون المأخوذ  
 في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية

لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا كما لو اخذ عنوان اليهود و النصارى فان القضية وان كانت حقيقية لكن ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاريقه ففي قوله تعالى : وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفرو من البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما «الخ» (١) كانت القضية حقيقية لكن اذا شك المسلمون فى بقاء حكمها لهم لايجرى الاستصحاب كما لو ثبت حكم للفقراء و شك الاغنياء فى ثبوته لهم لا يمكن اثباته لهم بالاستصحاب وهذا واضح جداً .

ان قلت : فكيف يستصحاب الحكم الثابت للعصير العنبى اذا شك فى ثبوته للعصير الزيبى وهل هذا الاسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر .

قلت : فرق واضح بين ما ذكرنا وبين مورد النقص لان كل زيب مسوق بالعنبية بحسب وجوده الخارجى فاذا وجد العنب فى الخارج وثبت الحكم له وصار يابساً يجرى استصحاب حكمه لان العنب الخارجى اذا يبس لا يرى العرف الابقائه مع تغيير حال القضية المتيقنة والمشكوك فيها واحدة فيستصحاب الحكم ، واما المسلمون فلم يكن كل واحد منهم مسبوقة باليهود والنصر خارجاً ثم صار مسلماً ولو كانوا كذلك لجرى فى حقهم الاستصحاب كما استصحاب حكم العنب للزيب ، و مما ذكرنا ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ فى احكام هذه الشريعة واحكام الشرائع السابقة .

ولا يخفى ان مجرد احتمال اخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى فى المنع للزوم احراز وحدة القضيتين ولادافع للاحتمال فى حكم من الاحكام المشكوك فى نسخها لان ظواهر الكتب المنسوخة الراضجة بينهم ليست قابلة للتمسك بها مع ورود الدس والتغيير عليها واصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا عندنا حتى يعلم ان الحكم ثابت للعنوان الكذائى والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذة فى موضوع احكامهم الكلية كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمرة للنزاع تبعاً للمحكى عن تمهيد القواعد .

فتحصل مما ذكرنا عدم جريان استصحاب احكام الشرائع السابقة ، هذا مضافاً الى ان الشك فيها من قبيل الشك فى المقتضى لعدم الدليل على احرازه و نحن وان

ذهبنا الى جريانه معه لکن یرد هذا الاشکال علی الشیخ رحمه الله ومن تبعه فی عدم الجریان مع الشک فی المقضی .

## التنبیه السادس

### فی الاصول المثبتة

قد اختلفت كلمة اهل التحقيق في وجه اعتبار مثبتات الامارات دون الاصول اى اللوازم والملزومات والملازمات العادية والعقلية اذا انتهت الى الاثر العملى الشرعى بل فى الملزومات والملازمات الشرعية سواء كان ترتب الاثر مع الواسطة او بلا واسطة .

فذهب المحقق الخراسانى الى ان وجهه اطلاق ادلة الامارات دون الاصول لوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب فيها - وهو آثار نفس المستصحب بالاتوسط شىء . و ذهب شيخنا العلامة رحمه الله الى ان وجهه انصراف ادلة الاصول عن الآثار مع الواسطة .

وقال بعض اعظم العصر: ان وجهه اختلاف المجعول فى باب الامارات والاصول فان المجعول فى الاول هو الطريقة والكاشفة ولازمه حجية المثبتات وفى الثانى هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل وهو لا يقتضى حجيتها .

وقال الشيخ الاعظم: ان الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول ان اللوازم العقلية والعادية ليست تحت جعل الشارع ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل الا فى الآثار القابلة للجعل الشرعى فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد و ايجابه ترتيب آثار الحياة فى زمان الشك هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرف فى ماله لاحكمه بنموه ونبات لحيته لان هذه غير قابلة لجعل الشارع .

وما افاده الشيخ وان كان اسد ما قيل فى الباب لكنه لا يحسم به مادة الاشكال خصوصاً فى الآثار الشرعية مع الوسائط العديدة وستعرف الاشكال فيها .

والتحقيق فى المقام ان يقال: اما وجه حجية مثبتات الامارات ان جميع الامارات

الشرعية انما هي امارات عقلائية امضاها الشارع وليس فيها ماتكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الالفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته ، وخبر الثقة واليد وقول ذى اليد على القول بحجيته واصله الصحة على القول بامارتها فانها كلها امارات عقلائية لم يردع عنها الشارع فراجع ادلة حجية خبر الثقة ترى انها ليست بصدد التأسيس بل جميعها بصدد الامضاء لبناء للعقلاء هذه آية النبأ وظاهرها الردع عن العمل بقول الفاسق فيظهر منها ان بنائهم هو العمل بقول الثقة مطلقا وخصوص غير الفاسق ولا يعلمون فسق الوليد فاخبر الله تعالى به .

وبالجملة يظهر منها ان العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم وارتكازهم وكذا الحال في غيرها من الاخبار التى بلغت حدا الاستفاضة او التواتر ، هذا حال الخبر الواحد الوارد فيه الآيات و الاخبار فكيف بغيره مما هي خالية غالباً عن الدليل اللفظي وماورد فيها بعض الروايات تكون امضائية ايضاً كاليد .

فلا اشكال في ان الامارات مطلقا عقلائية امضاها الشارع ومعلوم ان بناء العقلاء على العمل بها انما هو لاجل اثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فاذا ثبت الواقع بها ثبت لوازمه وملزوماته وملزوماته بعين الملاك الذى لنفسه ، فكما ان العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملزوماته مطلقا فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها وكذا الحال بالنسبة الى احتجاج الموالى للعييد وبالعكس ، فكما يحتاج العقلاء بقيام الامارة على الشىء كذلك يحتاجون على لوازمه وملزوماته وملزوماته مع الواسطة او بالواسطة شىء ، ولو حاولنا اثبات حجية الامارات بالادلة النقلية لما امكن لنا اثبات حجية مثبتاتها بل ولوازمها الشرعية اذ كانت مع الواسطة الشرعية كما سيأتى التعرض له انشاء الله .

### في حال مثبتات الاصول

هذا حال الامارات واما الاصول وعمدتها الاستصحاب فالسرفى عدم حجية مثبتاتها وحجية لوازمها الشرعية و لومع الوسائط اذا كان الترتيب بين الوسائط كلها شرعية يتضح بسد التنبيه على امرين :

احدهما ان اليقين اذا تعلق بشيء يكون له لازم وملازم وملزوم ويكون لكل منها اثر شرعى يصير تعلق اليقين به موجبا لتعلق يقين آخر على لازمه و يقين آخر على ملازمه و يقين آخر على ملزومه فتكون متعلقات اربعة كل واحد منها متعلق ليقين مستقل و ان كان ثلثة منها معلولة لليقين المتعلق بالملازم لكن يكون لزوم ترتيب الاثر على كل متعلق لاجل استكشافه باليقين المتعلق به لا اليقين المتعلق بغيره من ملزومه او لازمه او ملازمه ، فاذا تيقنت بطلوغ الفجر وعلمت منه خروج الليل ودخول يوم رمضان وكان لطلوغ الفجر اثر ولخروج الليل اثر ولدخول يوم رمضان اثر لا يكون لزوم ترتيب الاثر على كل موضوع الا لاجل تعلق العلم به لاجل تعلقه بغيره من لازمه او ملزومه او ملازمه .

وكذا اذا تيقنت بحيوة زيد وحصل منه يقين بنبات لهيته و يقين آخر ببياضها ويكون لكل منها اثر شرعى يجب ترتيب اثر حيوته للمعلم بها ونبات احيته للمعلم به للعلم بحيوته و ترتيب اثر بياضها للعلم به لانبثاق اللحية او الحيوة ، فالعلم بكل متعلق موضوع مستقل لوجوب ترتيب اثره وان كان بعض العلوم معلولا لبعض آخر

ثانيهما ان الكبرى الكلية فى الاستصحاب وهى قوله : لا ينقض اليقين بالشك ، اما ان يكون المراد منها هو اقامة المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الاثار فيكون المقاد وجوب ترتيب اثار المتيقن على المشكوك فيه كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الاعلام ، واما ان يكون المراد منها بقاء اليقين فى اعتبار الشارع واطالة عمره وعدم نقضه بالشك لكونه امرأ مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً و اماره كما ذهبنا اليه سالفاً .

لما عرفت فى محله ان اليقين السابق لا يمكن ان يكون طريقاً و اماره على الشيء المشكوك فى زمان الشك فلا يمكن ان يكون اعتبار بقاء اليقين الا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي اى التعبد ببقاء المتيقن فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة وهى وجوب ترتيب الاثار فى زمان الشك وان كان الاعتباران مختلفين و طريق التعبد بوجوب

ترتيب الاثر مختلفاً كما سيأتى الاشارة اليه .

**اذاعرفت ذلك فنقول:** ان قوله : لا ينقض اليقين بالشك ، ان كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن فى الآثار لا يترتب عليه بهذا الدليل الا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثارى لوازم اللوازم الشرعية وان كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم والملزومات والملازمات العقلية والعادية وذلك لوجهين :

**الاول** ان آثار المتيقن ليست الا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها ، واما اثر الاثر فيكون موضوعه الاثر لا المتيقن كما ان اثر اللازم او الملزوم او الملازم مطلقاً يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقن و معنى لا ينقض اليقين بالشك بناء عليه انه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه والغرض انه لم يتعلق اليقين الا بنفس المتيقن فاذا تعلق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته وشك فى بقائها يكون التعبد بلزوم ترتيب الاثر بلحاظ اثر المتيقن وهو ما يترتب على الحياة المتيقنة لا ما ليس بمتيقن كنبات اللحية فان التنزيل لم يقع الا بلحاظ المتيقن والمشكوك فيه ، و ذلك من غير فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية والعادية والعقلية وليس ذلك من جهة انصراف الادلة بالنسبة الى الآثار الغير الشرعية او عدم اطلاقها او عدم تعقل جعل ما ليس تحت يد الشارع كما ذهب الى كل زاهب ، بل المقصود الادلة و خروج تلك الآثار موضوعاً وتخصصاً وهذا الوجه يظهر من كلام الشيخ ايضاً .

**والثانى** ان دليل الاصل لا يمكن ان يتكفل آثار الآثار و آثار الوسائط ولو كانت شرعية لان الآثار انما يكون تحققها بنفس التعبد ولا يمكن ان يكون الدليل المتكفل للتعبد بالآثار متكفلاً للتعبد باثر الاثر لان اثر المتيقن متقدم ذاتاً واعتباراً على اثره اى اثر الاثر لكونه موضوعاً له فلا بد من جعل الاثر والتعبد به اولا وجعل اثر ذلك الاثر والتعبد به فى الرتبة المتأخرة عن الجعل الاول ولا يمكن ان يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفلاً لهما للزوم تقدم الشئ على نفسه واثبات الموضوع بالحكم .

وبالجمله يرد فى المقام الاشكال الذى ورد على ادلة حجية خبر الثقة بالنسبة الى الاخبار مع الوساطة ولا يمكن الذب عنه بما يذب عن الاشكال هناك لا يمكن ان يقال



هناك : ان قوله صدق العادل قضية حقيقية تنطبق على كل مصداق وجد منها ولو كان مصداقاً تعدياً او ان يقال ان العرف يحكم بالقاء الخصوصية او يدعى العلم بالمناطقان المصداق المتحقق بنفس دليل التعبد لابد وان يترتب عليه الاثر ولا يأتي واحد منها في المقام لان التعبد بعدم نقض اليقين بالشك لا يوجب حصول مصداق تعبدى من الشك واليقين حتى ينطبق عليه عدم نقضه به ، فاذا علم بعدالة زيد وشك فيها يجب ترتيب آثار العدالة عليه لقوله لا ينقض اليقين بالشك فيحكم بجواز الاقتداء به وجواز شهادته في الطلاق فاذا كان جواز الاقتداء والشهادة فيه موضوعاً لاثر شرعى لا يمكن ان يكون دليل لا ينقض حاكماً بوجود ترتيبه عليهما لعدم تكفل هذا التعبد ليجاد مصداق تعبدى لقوله لا ينقض اليقين حتى يقال : انه قضية تشمل ما وجد بنفس التعبد كما لا يمكن دعوى القاء الخصوصية عرفاً او العلم بالمناطق بعد عدم كونه مصداقاً للكبرى ولو تعبداً وبعد كون ترتيب الاثر على الموضوع لاجل تعلق اليقين وهو مفقود ، فدعوى وحدة المناطق والقاء الخصوصية مجازفة محضنة .

ومما ذكرنا يعلم انه لو كان معنى لا ينقض اليقين بالشك هو التعبد بابقاء اليقين واطالة عمره لما ينفع في ترتيب آثار الوسائط الشرعية فضلا عن غيرها لعين ما ذكرنا من الوجهين .

ومما ذكرنا يتضح ايضاً انه لو كان دليل حجية الامارات هو الادلة التعبدية من الكتاب والسنة لكانت مثبتاتها ايضاً غير حجة لان جعل الكاشفة والطريقة او ما شئت فسمه للامارات تعبداً ليس الا ترتيب اثرها مع ان اثر كشف كل موضوع هو لزوم ترتيب اثره لا غير ، واما اثر موضوع آخر لازم له او ملزوم له او ملازم انما هو لاجل كشفه الخاص به لاثر كشف ملزومه او لازمه او ملازمه فلا يشمل دليل التعبد ، فالتحقيق في الفرق بين الامارات والاصول في حجية مثبتات الاولى دون الثانية هو ما عرفت .

### في بيان الفرق بين الآثار الشرعية وغيرها

ان قلت : بناء على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية

وغیرها .

قلت : نعم لافرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الاصل كقوله لا ينقض اليقين بالشك لكن ههنا امر آخر موجب للزوم الاخذ بآثار اللوازم الشرعية وان كانت مع الف واسطة شرعية دون غيرها وهو انه لو فرض سلسلة مترتبة من اللوازم والملزومات الشرعية فصار مبدء السلسلة اى الملزوم الاول مشمولاً لدليل الاصل كقوله لا ينقض اليقين بالشك ينسلك المستصحب فى صغرى كبرى كلية مجعولة شرعية لاجل تحقق مصداقها بالاصل فاذا انطبق عليه الكبرى المجعولة يتحقق لاجله موضوع لكبرى كلية مجعولة اخرى وبعد انطباقها عليه يتحقق موضوع لكبرى مجعولة ثالثة وهكذا الى آخر السلسلة .

مثلاً لو فرضنا ان عدالة زيد كانت معلومة فشك فى بقائها فدليل لا ينقض يحكم بانه عادل تعبداً فهذا الدليل يحرز مصداقاً تعبدياً لقوله: يجوز شهادة العادل فاذا شهد برؤية هلال شوال لدى الحاكم وضم اليه شاهد آخر يصير موضوعاً لقوله انا شهد عدلان برؤية الهلال لدى الحاكم يحكم بان الغد عيد فبحكم الحاكم يثبت عيدية الغد فيحرز مصداق قوله يجب او يستحب صلوة العيد ، وهكذا فدليل لا ينقض لا يتكفل الا بالتعبد بتحقق مبدء السلسلة دون غيره فان اترتبت السلسلة من اللوازم والملزومات الشرعية تترتب احكام جميع السلسلة للدليل الاصل بل للكبريات المترتبة المحرزة المصاديق بما ذكرنا ، ومن ذلك يعلم ان التعبد بالملزوم الشرعى ينفع بالنسبة الى ترتيب آثار اللازم ولازم اللازم اذا كانت شرعية الى آخر السلسلة .

واما التعبد باللازم فلا ينفع بالنسبة الى ملزومه ولا الملازم بالنسبة الى ملازمه لعدم ايجاب التعبد باللازم او الملازم اندراج ملزومه او ملازمه تحت كبرى مجعولة وكذا يعلم ان اللوازم العادية او العقلية اذا كانت لها آثار شرعية لا يمكن ترتيب آثارها لاجل جريان الاصل فى ملزومها لا للانصراف او عدم الاطلاق او عدم تعقل التعبد لكونها تكوينية او كون المجعول فيها على نحو لا يمكن ترتيب الآثار فان كل ذلك خلاف التحقيق بل لان ترتيب الاثر موقوف على كبرى شرعية يندرج الموضوع فيها كما عرفت ، وليس بالنسبة الى الامور العادية او العقلية كبرى شرعية فاذا حكم الاستصحاب بحياة زيد يترتب عليه ما هو آثار الحياة بحسب الكبريات الشرعية واما انه اذا كان حياً نبتت لحيته فلم يقع فى

دليل شرعى حتى يترتب عليه اثره لاجل تحقق مصداق الكبرى المجعولة فلوفرض وجود دليل شرعى يكون مفاده التعبد بنبات اللحية على فرض الحيوة لقلنا بترتيب آثار نباتها باستصحاب الحيوة من دون شبهة الامتناع او المثبتية ، فتأمل فى اطراف ما ذكرنا فانه يليق بذلك .

### تتميم

## حول الوسائط الخفية

اذا كانت الوسطة بين المستصحب والاثر الشرعى خفية يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الاثر ولا يكون من الاصول المثبتة ، والمراد من خفاء الوسطة ان العرف ولو بالنظر الدقيق لا يرى وسطة الوسطة فى ترتيب الحكم على الموضوع ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطة وانما يرى العقل بضرب من البرهان كون الاثر مترتباً على الوسطة لياً وان كان مترتباً على ذى الوسطة عرفاً مثاله ان الشارع اذا قال حرم عليكم الخمر يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً لكن العقل يحكم بان ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن الا لاجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علة واقعية للحرمة ثم لو فرض ان العقل اطلع على جميع الخصوصيات الواقعية للخمر وحكم بالدوران والترديد ان العلة الواقعية للحرمة هي كونه مسكراً مثلاً فيحكم بان اسكار الخمر علة لثبوت الحكم بالحرمة ثم حكم بان موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعية بل الموضوع هو المسكر بما انه مسكرو لما كان هو متحداً فى الخارج مع الخمر حكم بحرمة بحسب الظاهر ولكن الموضوع الواقعى ليس الا حيشية المسكرية لان الجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل ، فاذا علم ان ما يعا كان خمراً سابقاً وشك فى بقاء خمريته فلا اشكال فى جريان استصحاب الخمرية وثبوت الحرمة له .

ولا يصح ان يقال ان استصحاب الخمرية لا يثبت المسكرية التى هي موضوع الحكم

لدى العقل الا بالاصل المثبت لان ترتب الحرمة إنما يكون على المسكراولا وبالذات وعلى الخمرثانيا وبالواسطة ، وذلك لان الواسطة عقلية خفية لا يراها العرف واسطة وليس المراد بخفاء الواسطة ان العرف يتسامح وينسب الحكم الى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها لان الموضوع للاحكام الشرعية ليس ما يتسامح فيه العرف بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقة ومن غير تسامح، فالدم الحقيقي بنظر العرف موضوع للنجاسة فإذ اتسامح وحكم بما ليس بدم عنده انه دم لا يكون موضوعاً لها كما انه لو حكم العقل بالبرهان بكون شيء دماً اوليس بدم لا يكون متبعاً لان الموضوع للحكم الشرعي ما يكون موضوعاً لدى العرف .

والسرفى ذلك ان الشارع لا يكون فى القاء الاحكام على الامة الا كساير الناس ويكون فى محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً فكما ان المقنن العرفى اذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها الا ما يفهمه العرف مفهوماً ومصداقاً فلا يكون للون دماغه وليس موضوعاً لها كذلك الشارع بالنسبة الى قوانينه الملقاة الى العرف ، فالمفاهيم عرفية وتشخيص مصاديقها ايضاً كذلك .

«فما وقع» فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله وتبعه بعضهم من ان تشخيص المفاهيم موكول الى العرف لا تشخيص مصاديقها فانه موكول الى العقل «منظور فيه» ضرورة ان الشارع لا يكون فى خطاباته الا كاحد من العرف ولا يمكن ان يلتزم بان العرف فى فهم موضوع احكامه ومصاديقه لا يكون متبعاً بل المتبع هو العقل .

وبالجملة الشرع عرف فى خطاباته لان الموضوعات متقيدة بكونها عرفية فانه ضرورى البطلان فحينئذ يكون قوله لا ينقض اليقين بالشك قضية عرفية فاذا راي العرف ان القضية المتيقنة عين المشكوك فيها وان عدم ترتب الحكم على المشكوك فيه من نقض اليقين بالشك يجرى الاستصحاب ولولم يكن بنظر العقل من نقضه به لعدم وحدة القضيتين لديه هذا كله واضح .

## في حال الامثلة التي ذكرها الشيخ

وانما الكلام في الامثلة التي ذكرها الشيخ الاعظم قدس سره ولا يخفى ان كلها من قبيل الوسائط الغير الخفية ويكون الاصل فيها مثبتاً .

ام اقضية استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقيه فلان العرف هو الذي يستفيد من الادلة الشرعية الواردة في النجاسات ان التنجس لا يكون الا لاجل سراية النجاسة الى الملاقي فملاقات الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتاثر عن النجاسة الرطبة فاستصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان وقد عرفت ان الوسائط الخفية ما تكون الواسطة عقلية لا يراها العرف واسطة ، كما ان استصحاب عدم الحاجة للحكم بتحقيق الغسل مثبت لان الواسطة عرفية لاعقلية وكذا استصحاب عدم هلال شوال ابقاء شهر رمضان لاثبات كون الغد عيداً مثبت بلاشكال وريب لان العيد هو اليوم الاول من شوال والاولية عبارة عن مبدئية سلسلة ايام الشهر وهو امر بسيط لا يثبت باستصحاب عدم حدوث شوال ابقاء شهر رمضان « نعم » لو كان الاول مر كباً من وجود يوم وعدم يوم مثله اوضده قبله يمكن اثباته بالوجدان والاصل ، لكن على فرض تسليمه لا يفيد ذلك بالنسبة الى اثبات عنوان ساير الايام فاثبات ثامن ذى الحجة وتاسعه و عاشره باستصحاب عدم هلال ذى الحجة ابقاء ذى القعدة مثبت ، فان كون اليوم الثامن بعد مضي سبعة ايام من اليوم الاول عقلي لاشعري .

فما ادعى بعض اعظام العصر من ثبوت جميع ايام الشهر بالاصل اذا قلنا بان الاول مر كب فيه ما فيه تامل (١) هذا مضافاً الى ان كون الاول مر كباً مما ذكر واضح الفساد . فحينئذ بقي الاشكال في الاحكام المترتبة على اليوم الاول او العيد او اليوم الثامن والتاسع والعاشر في اعمال الحج وكذا ساير الاحكام المتعلقة بعنوانين الايام في قلبه .

(١) وجهه انه يمكن ان يقال : ان الثاني مر كب من وجود يوم وكونه مسبوقاً بالاول فاذا ثبت الاول بالاصل والوجدان يثبت الثاني بهما وبالوجدان وهكذا (منه دام ظلّه العالی)



شهر شعبان او شهر رمضان وترتيب آناز الاول عليه والثاني على ما بعده وهكذا .

## تذييل

### في ان استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

ويذكر فيه امور:

**الاول** انه قد عرفت سابقاً ان استصحاب الفرد لا يغني عن الكلي وبالعكس فاذا تعلق حكم على الانسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الانسان ، لان الفرد مقدمة الكلي فانه خلاف التحقيق، بل لان حيثية الانسانية في عالم الاعتبار وتقدير موضوعية الموضوع للاحكام غير حيثية الفردية وان كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً لكن لما كان العناوين الطبيعية موجودة بوجود الفرد لدى العرف فاذا تعلق حكم بعنوان يسرى الى مصداقه الخارجي فاذا شك في بقاء العنوان للمتخص بالخارجي يمكن استصحابه و ترتيب الاثر عليه فاذا شك في بقاء عنوان الخمر المنطبق على الموجود الخارجي يستصحب بقاء الخمر ويترتب عليه اثره، وبالجملة فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب اثره عليه فان ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقق في الخارج فهو كاستصحاب نفس الكلي لترتيب آثاره .

والحاصل ان ههنا موراً ثلثة احدها عنوان الكلي بما انه كلي ، والثاني عنوان الفرد الذي متقدمه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثية ، والثالث عنوان الكلي المتحقق في الخارج المتشخص في العين و يجري الاستصحاب في الاول و الثالث لترتيب آثار العنوان دون الثاني اما في الاول فلا كلام فيه واما في الثالث فلا ينبغي الاشكال فيه لان الفرق بين العنوان الكلي والخارجي بالتشخص واللاتشخص والافنفس العنوان محفوظ فاذا تعلق حكم بعنوان الكريكون هذا الحكم متعلقاً بكل ما هو كر في الخارج بعنوان انه كر فترتيب آثار الكرية باستصحاب كرية الماء الخارجي مما لا مانع منه ، واما

استصحاب وجود المايح الخارجى او الوجود الخارجى المتحد مع الكرتريتيب آثار الكرية فلايجرى الاعلى القول بالاصل المثبت .

ومما ذكرنا يتضح حال العناوين المتحدة مع المستصحب فى الخارج مماهى من قبيل الخارج المحمول كاستصحاب الوجود لترتيب الوحدة اوالتشخص فان ذلك مثبت ايضاً فضلاً عما هو من قبيل المحمول بالضميمة كالملكية والغصبية والسواد والبياض ، فان كل ذلك من قبيل المحمول بالضميمة الا ان الضميمة فى الاولين من الاعتبار العقلائية بخلاف الاخيرين فانهما من الاعراض الخارجية . فمادعى المحقق الخراسانى رحمه الله من الفرق بين المحمول بالضميمة و الخارج المحمول ، ففيه مالا يخفى ، كما ان فى تمثيله للخارج المحمول بالملكية والغصبية مناقشة بل قد يكون فى بعض المحمولات بالضميمة مما لا يكون بنظر العرف كذلك يجرى الاستصحاب لكونه من الوسائط الخفية .

## حول استصحاب الاحكام الوضعية

**الثانى** لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الاحكام الوضعية كجريانه فى الاحكام التكليفية لما تقدم من ان الوضعيات باقسامها مما يتعلق بها الجعل مستقلا ولو فرض عدم يعلقه بها الابمنشئها فلا اشكال ايضاً فى جريانه فيها لكون وضعها ورفعها بيد الشارع ، انما الاشكال فى ان استصحاب وجود الشرط اوعدم المانع اوعدم الشرط اووجود المانع هل يجرى لاحراز وجود قيد المكلف به اوعدمه ؟ فاستصحاب الوضوء يحرز كون الصلوة متقيدة بالطهارة ؟ واستصحاب عدم لابسية غير المأكول يحرز كون الصلوة بلا مانع ؟ واستصحاب عدم الشرط اووجود المانع يحرز ان الصلوة وجدت غير مقيدة بوجود الشرط اووحدت مع المانع اولا ؟ اويفصل بين استصحاب الشرط وعدم المانع فيحرز الاول دون الثانى ، وماالنكتة فى ان جريان استصحاب الوضوء وطهارة الثوب مما لم يقع فيه اشكال



واما استصحاب عدم لابسية غير المأكول صار مورداً للنقض و الابرام مع ان الطهارة الحديثة من قيود الصلوة كما ان الطهارة الخبثية من قيودها او النجاسة من موانعها .

**ولا يمكن ان يقال :** ان الطهارة من شرائط المصلي لالصلوة، وعدم المأكولية من موانع الصلوة بحسب الادلة فاحراز طهارة المصلي بالاستصحاب يكفي لصحة صلوته لكن استصحاب عدم لابسية المصلي غير المأكول لا يثبت تقيد الصلوة بعدم كونها مع المانع الا بالاصل المثبت ، وذلك لان الصلوة لولم تتقيد بالطهارة يلزم ان تصح مع عدم الطهارة ولو عمداً ولم يلتزم به احد ، ولو كان الطهارة عنوان المصلي كالاستطاعة لزم عدم وجوب الصلوة مع عدم التطهير .

هذا مضافاً الى ان ظاهر الادلة ايضاً يقتضى اشتراط الصلوة بها كقوله لاصلوة الابطهور، وظاهر الادلة الواردة في النهي عن الصلوة في النجس كالادلة الواردة في عدم جوازها في غير المأكول من غير فرق بينهما .

والذي يمكن ان يقال : ان الميزان في التخلص عن الاصل المثبت كما ذكرنا ان يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعية فاذا استصحبت الطهارة الخبثية او الحديثة يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفادة من قوله : لاصلوة الابطهور، فان المستفاد منه ان الصلوة متحققة بالطهور بعد حفظ ساير الجهات فاذا قال الشارع: ان الصلوة تتحقق بالطهور ، و قال في دليل آخر : ان الطهور متحقق ، يحكم بصحة الصلوة المتحققة مع الطهور الاستصحابي ويجوز الاكتفاء بالصلوة معه ، وكذا فيما اذا كان لابساً لغير المأكول يحرز فساد صلوته ، فان استصحاب لابسية وبرغير المأكول مما يندرج الموضوع به في قوله : الصلوة في وبرغير المأكول فاسدة . واما استصحاب عدم لابسية غير المأكول مما لا يندرج به الموضوع تحت كبرى شرعية لعدم ورود دليل شرعي بان الصلوة متحققة اذالم تكن في غير المأكول ، وانما هو امر عقلي ينتزع من قوله : الصلوة في كل شيء من غير المأكول فاسدة ، فيحكم العقل بان الصلوة اذا وجدت في غير ذلك لا تكون فاسدة .

هذا غاية ما يمكن ان يفرق بينهما ولكن مع ذلك لا يخلو من نظراً لما كان ان

يقال : ان مثل قوله : لاصلوة الابطهور ، انما هو بصدد جعل شرطية الطهور للصلوة او الارشاد اليها ومثل قوله : الصلوة فى وبرما لا يؤكل فاسدة ، او لاتصل فيه ، انما هو بصدد جعل المانعية او الارشاد اليها ، واما صحة الصلوة او تحققها مع وجود الشرط او فسادها وعدم تحققها مع وجود المانع عقلى لاشرعى .

**اللهم الا ان يقال :** ان قوله لاتصل فى وبرما لا يؤكل لحمه وان يستفاد منه الوضع لكن ليس مفاده الا النهى عن الصلوة فيما لا يؤكل ولاشك فى انه كبرى شرعية متلقة من الشارع ينتزع العقل منها الشرطية ، فاذا ضم اليها ان هذا الملبوس مما لا يؤكل يستنتج منهما ان لاتصل فيه وان الصلوة فيه فاسدة ، وكذا قوله : لا صلوة الا بطهور ، الظاهر فى ان الصلوة مع الطهور صلوة وان ينتزع منها الشرطية لكن لاتكون هذه الكبرى ساقطة وليست الشرطية فيها ولا المانعية فى السابقة مفاد الاولى منهما ، بل مفاد ذلك ان الصلوة مع الطهور صلوة فاذا ضم اليه قوله : لاتنقض اليقين بالشك المستفاد منه ان الطهور متحقق يستنتج منهما ان الصلوة مع هذا الطهور صلوة فيستفاد من الدليلين توسعة نطاق الشرط وكذا فى جانب المانع ، وبالجملة لامعنى لرفع اليد عن قول الشارع ان الصلوة فى هذا الوبر الاستصحابى فاسدة او الصلوة مع الطهور الاستصحابى صلوة بمجرد ان الدليلين يستفاد منهما الشرطية او المانعية .

### فى جريان الاصل بلحاظ الاثر العدمى

**الثالث** قدمر فى مطاوى المباحث السالفة ان الظاهر من الكبرى المجعولة فى باب الاستصحاب اى قوله لاتنقض اليقين بالشك هو اعتبار بقاء اليقين وانه لما كان امراً مبرماً كانه حبل مشدود بين المتيقن والمتعلق لا ينقص بالشك الذى لاستحكام فيه لكونه حالة ترديدية فلا ينبغى ان ينقض الامر المستحكم المبرم بالامر الغير المبرم ولعل هذا سر التعبير بقوله فى صحيحة زرارة : ولا ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ، وبالجملة الظاهر هو اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع ويحكم العقل تخلصاً عن اللغوية بان يجعل الشرعى لابدله من اثر يكون تحت يد الشارع ويترتب على هذا الاعتبار لكن لا يلزم ان يكون

الاثراً مراً وجودياً ولا أثراً عملياً بل لو ترتب عليه عدم لزوم العمل أو جواز ترك الأتيان لأماع منه ، وليس في ادلة الاستصحاب لفظ العمل ومثله حتى يقال انه ظاهر في الاثر الوجودى وترك العمل ليس عملاً وعدم ترتيب الاثر ليس أثراً.

**وما قد يقال :** ان المراد بالنقض هو النقض العملى ان كان المراد منه ان مفهوم العمل مأخوذ في الدليل ، فهو ظاهر الفساد و ان كان المراد انه لا بد في الجعل من اثر يكون تحت يدا الشارع لثلاً يلزم اللغوية فهو حق لكن رفع الكلفة عن المكلف وعدم الزام العمل وامثال ذلك مما تخرج الجعل عن اللغوية ، فاستصحاب عدم التكليف والوضع وكذا استصحاب عدم الموضوعات لرفع الاثار المجعولة لها مما لا مانع منه تأمل

**الرابع** قد اشتهر بين الاعلام ان الاثر الغير الشرعى والشرعى بواسطة امر غير شرعى لا يترتب على المستصحب اذا كان له واقعاً ، واما اذا كان للحكم الاعم من الواقعى والظاهرى فيترتب عليه لتحقق موضوعه الحقيقى وجداناً فوجوب الموافقة و حرمة المخالفة واستحقاق العقوبة من الآثار العقلية التى تترتب على الحكم الاستصحابى لكونها من آثار الحكم كان بخطاب استصحابى او خطاب واقعى ، ولا يخفى ما فيه من التسامح لان حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة كلها من آثار الحكم الواقعى عقلاً، واما الاحكام الظاهرية فليست فى موافقتها ولامخالفتها من حيث هى شىء ، لانها احكام طريقية للتحفظ على الواقع ، فخطاب لا تنقض كخطاب صدق العادل مثلاً ليس من الخطابات النفسية التى يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هى ولا يكون فى موافقتها ثواب ولا فى مخالفتها عقاب الا انقياداً أو تجريباً وانما يحكم العقل بلزوم الاتيان بمؤدياتها لكونها حجة على الواقع فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها لكونها احكاماً ظاهريه بل لاحتمال انطباقها على الواقع ، فاستحقاق العقوبة انما هو على مخالفة الواقع لا الحكم الظاهرى.

## التنبيه السابع

### في مجهولى التاريخ

لاشكال فى جريانات الاستصحاب مع الشك فى اصل تحقق شىء ولا فى جريانه مع الشك فى تقدمه وتاخره بالنسبة الى اجزاء الزمان، فاشك فى تحققه يوم الخميس او الجمعة يحكم بعدم وجوده الى يوم الجمعة انا كان الاثر مترتباً على عدمه كذلك لاعلى حدوثه فيه او تاخره عن يوم الخميس وهذا واضح .

انما الاشكال والكلام فيما اذا لوحظ بالنسبة الى حادث آخر كما اذا علم حدوث الكرية والملاقات وشك فى المتقدم منهما ومجمل الكلام فيه ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او احدهما كذلك ، فعلى الاول لاشكال فى جريانه اذا كان الاثر مترتباً على عدم تقدم احدهما على الاخر او مقارنته له بنحو كان النامة فاستصحاب عدم تحقق عنوان تقدم دخول زيد على عمرو فى البيت جار كاستصحاب ساير العناوين المضايقة معه كذلك ، وكذا لاشكال فى جريانه اذا كان الاثر مترتباً على سلب اتصاف احدهما باحد العناوين على نحو كان الناقصة ، فاستصحاب ان زيدا لم يكن مقدماً على عمرو فى دخول البيت مما لامانع منه لتمامية اركانها فانه قبل دخولهما يصدق ان زيدا لم يكن مقدماً على عمرو فى الدخول بنحو السلب المحصل الصادق مع نفي الموضوع، وكذا اذا كان الاثر مترتباً على تقدم دخول زيد على عمرو بنحو كان الناقصة فيستصحب عدم كون زيد مقدماً على عمرو لسلب الاثر.

نعم لايجرى الاصل اذا كان الاثر مترتباً على الثبوت المتصف بالعدم فى زمان حدوث الآخر فاذا كان الاثر مترتباً على الكرية المتصفة بعدم حدوثها فى زمان الملاقاة لايمكن اثبات هذا العنوان باصالة عدم حدوثها الى زمان الملاقاة الا بالاصل المثبت لان الكرية الكذائية ليست لها حالة سابقة واذا كان الاثر مترتباً على نفس عدم كل منهما فى زمان حدوث الاخر فالظاهر جريانه ، فاستصحاب عدم عقدا الجدد على الصغيرة فى زمان

عقد الابد جار ومعارض مع استصحاب عدم عقد الابد عليها في زمان عقد الجدد .  
واختار المحقق الخراساني رحمه الله عدم الجريان في هذه الصورة لعدم احراز  
اتصال زمان الشك باليقين ، وقبل تقرير كلامه لابد من بيان ضابط عدم اتصال زمان  
الشك باليقين المانع من جريان الاستصحاب .

### في ضابط اتصال زمان الشك باليقين

فنقول: ان المناط في اتصال زمانه به ان لا يتخلل بين اليقين المتعلق بشيء وبين الشك  
في بقاءه يقين آخر مضاد له فان مع تخلل اليقين المضاد لا يعقل الشك في البقاء فعدم جريان  
الاستصحاب لعدم اتصال زمان الشك باليقين ولعدم صدق نقض اليقين بالشك بالنسبة الى  
اليقين الاول بل يصدق نقض اليقين باليقين .

ثم انه لا يعقل الشك في عدم اتصاليهما بحيث يصير الانسان شاكاً في تخلل يقين  
بالضد بين اليقين السابق والشك اللاحق فعلا لان الملاك ان يكون حين الجريان شاكاً  
ومتيقناً ومتصلاً زمان شكه بيقينه بحسب حاله فعلاً ولا يمكن ان يكون الانسان شاكاً في  
ان له يقيناً بامر كذا في اولاً ، اللهم الا بعض اهل الوسوسة الشاك في وجدانياته وهو خارج  
عن محل الكلام .

**فان قلت :** لو علم المكلف بانه كان مجنباً في اول النهار وصار متطهراً منها جزماً  
ثم رأى في ثوبه منياً وعلم اجمالاً بانه امان جنابته التي قطع بارتفاعها بالغسل او من جنابة  
جديدة ، يكون اجراء استصحاب الجنابة المقطوعة الموجبة لتلويث الثوب ممنوعاً لعدم  
احراز اتصال زمان الشك باليقين لان الجنابة امر هادئ بين التي قطع زوالها وبين التي قطع  
بقائها فيحتمل الفصل بين زمان الشك واليقين بحصول الجنابة بيقين بزوالها فهذا من قبيل  
عدم احراز الاتصال ، وكذا لو علم تفصيلاً بكون غنم معين موطوء وآخر غير موطوء وعرض  
له الشك بواسطة ظلمة وشبهها فاستصحاب عدم الموطوءة المعلوم سابقاً قبل عرض الوطوء  
لا يجري لعدم احراز اتصال زمان الشك باليقين لاحتمال تخلل اليقين بالضد في كل منهما  
(وان شئت قلت) : تكون امثاله من قبيل الشبهة المصادقية لدليل الاستصحاب للشك في

انها من نقض اليقين بالشك او باليقين .

**قلت :** لا يكون شيء مما ذكر من قبيل ذلك .

**اما الاول** فلان عدم اجراء الاستصحاب فيه ليس لعدم احراز الاتصال بل لعدم اليقين السابق لاتفصيلا ولا اجمالا اما الاول فواضح ، واما الثاني فلان كون هذا المنى في الثوب من جنابة معلومة بالتفصيل او الاجمال مما لا اثر له بل الاثر مترتب على العلم بكون المكلف كان جنبا تفصيلا او اجمالا فشك في بقائها والمفروض انه يعلم تفصيلا بحصول جنابة له اول النهار وزوالها بال غسل بعده ويشك بدوياً في حصول جنابة جديدة له فاين العلم الاجمالي حتى يستصحب؟ فعلمه الاجمالي مما لا اثر له وما له اثر فلا يعلم به .

ان قلت: انه يعلم بكونه جنبا بعد خروج الاثر المررد ولم يعلم بارتفاعها .

**قلت :** لا يجرى الاستصحاب الشخصي فيه لدوران الشخص بين جنابة اول النهار و جنابة بعد الزوال والاولى مقطوعة الزوال والثانية محتملة الحدوث ، فعدم الجريان لعدم تامة اركانه في شيء منهما ، ولا الكلى ، للعلم بعدم الاتصال في المثال .

**نعم** لو احتمل حدوث جنابة عند ارتفاع الاول يكون من القسم الثالث ولو انتهى احدان يمثل لعدم احراز الاتصال فله ان يقول في المثال : لو احتمل حدوث جنابة و احتمل كون المحتمل حادثا عند زوال الاول بلا فصل واحتمل الفصل فان عدم جريان الكلى في الفرض لعدم احراز الاتصال بمعنى لا بالمعنى المتقدم فتدبر وتأمل .

وعلى ذلك يعتبر في الاستصحاب مضافا الى ما مر من الاتصال احراز كون الشك في البقاء وقد سبق منا اعتبار ذلك واستفادته من ادلته لكن يرد عليه ان ما هو المعبر فيه هو احراز كون الشك في البقاء لاحراز البقاء فانه مناف للاستصحاب ومع احتمال حدوث مصداق آخر مقارناً يحرز الشك في البقاء وان احتمل الانفصال ايضاً كما لا يخفى

**واما المثال الثاني** فلان كل واحد من الغنمين مادام بقاء الظامة يكون الشك

في وطيه متصلاً باليقين بعدم وطيه ولا يحتمل المكلف في الحال وجود يقين فعلي فاصل بين اليقين السابق والشك اللاحق **وان شئت قلت** ان يقينه التفصيلي ارتفع بواسطة عروض الجهل وحدث علم اجمالي ويكون كل من طرفيه شكاً محضاً لا يحتمل فيه اليقين

ومما ذكرنا يتضح النظر فيما تعب بعض اعظم العصر نفسه في ضابط عدم اتصال زمان الشك باليقين وتمثل باناء شرقى وغربى علم تفصيلا بنجاستهما واصاب احدهما المطر وفصل بين ما اذا علم اجمالا باصابة المطر احدهما فاختر جريان الاستصحاب وبين ما علم تفصيلا باصابة بخصوص ما كان في الطرف الشرقى ثم عرض له الاشتباه فاختر عدم الجريان لعدم الاتصال قائلا انه لا يعقل اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين بنجاستهما لأن المفروض انه قد انقضى على احد الانائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشك فيها فكيف يعقل اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة في كل منهما لانه في كل اناهما يحتمل ان يكون هو الاناء الذى تعلق العلم بطهارته ففي كل منهما يحتمل انفصال الشك عن اليقين « انتهى »

وذلك لان العلم التفصيلى الحاصل في زمان مع تبذله بالشك في زمان آخر لا يضر بالاستصحاب فان الميزان ان يكون زمان الشك متصلا باليقين في حال جريانه لا قبله في حاله لا يكون للمكلف بالنسبة الى الاناء المشتبه الا العلم بالنجاسة سابقاً والشك في اصابته المطر ولا يحتمل في حاله تخلل اليقين باصابته المطرين العلم والشك و ليس معنى اتصال زمان الشك باليقين ان لا يمر على المشكوك فيه زمان يكون متعلقاً للعلم و لو انقلب بالجهل ، ضرورة ان المناط بحال اجراء الاصل فلو حصل للمكلف الف علم بصد الحالة السابقة ولم يكن في حال الجريان الا العلم والشك من غير تخلل علم بالصد او احتمالاه مع ان الاحتمال في المقام لا يمكن كما عرفت يكون جريانه بلا مانع ويكون من عدم نقض اليقين بالشك وهذا واضح جداً .

فتحصل مما ذكرنا ان الضابط في اتصال زمان الشك باليقين هو ان المكلف في حال اجراء الاصل يكون على يقين متعلق بشيء وشك في بقائه ولا يكون في هذا الحال له يقين آخر مضاد ليقينه فاصل بينه وبين شكه ولا احتمالاه ، واعتباره في الاستصحاب اوضح من ان يخفى ، لانه اذا كان له يقينان كذلك ينتقض يقينه السابق باليقين اللاحق فلا يكون شاكاً في بقاء ما تعلق به اليقين الاول، اذا عرفت ذلك يتضح ان جريان الاصل في مجهولى التاريخ لا مانع منه اذا كان الاثر مرتباً على عدم كل منهما في زمان و

وجود الاخر ولا يكون زمان اليقين منفصلاً عن زمان الشك ييقين هضاد لليقين السابق ولا يحتمل ذلك ايضاً كما عرفت .

## اشكال المحقق الخراساني في مجهولي التاريخ وجوابه

وما افاده المحقق الخراساني رحمه الله في بيان عدم اتصال زمان الشك باليقين من فرض زمانين بعد زمان العلم بعدم حدوثهما ، احدهما زمان حدوث واحد منهما والثاني زمان حدوث الاخر والشك في الان الاول منهما وان كان شكافي وجود كل منهما بالاضافة الى اجزاء الزمان ولكن لا يكون شكافيه بالاضافة الى الاخر الا في الان الثاني لان الشك في المتقدم والمتأخر منهما لا يمكن الا بعد العلم بوجودهما فزمان الثالث زمان الشك في المتقدم والمتأخر او الشك في وجود احدهما بالاضافة الى زمان وجود الاخر وهو ظرف العلم الاجمالي بوجود كل منهما اما في الزمان المتقدم او في الزمان المتأخر ، ولما شك في ان ايهما مقدم وايهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك باليقين « انتهى ملخصاً »

فيه انه ان اراد بعدم الاتصال ان الزمان الثاني لا يكون ظرفاً للشك وللليقين بل الزمان الاول ظرف لليقين بعدمهما وزمان الثاني ظرف للشك في وجود كل منهما بالنسبة الى اجزاء الزمان لا بالنسبة الى الاخر الذي هو مضافه فلا يكون ظرفاً للشك بالنسبة اليه كذلك الا الزمان الثالث فانفصل الزمان الثالث عن الاول بزمان لا يكون ظرفاً للشك وللليقين فلا يكون زمان اليقين متصلًا بزمان الشك ، فيرد عليه مضافاً الى ان المفروض في هذا القسم عدم اخذ الاضافة الى الاخر قيداً له فيكون الزمان الثاني ظرفاً للشك ايضاً وان كان الاثر لا يترتب الاعلى عدمه في زمان وجود الاخر لاعلى عدمه في الزمان الثاني : أنه لا دليل على اعتبار هذا النحو من الاتصال فلان مانع من فصل زمان اليقين عن زمان الشك بزمان لا يكون ظرفاً للشك وللليقين و انما المانع فصل يقين متعلق بضمما يتعلق به اليقين الاول واحتمال فصله ، وهذا الاحتمال وان كان بعيداً من مساق كلامه لكن ذكرناه متميماً للفائدة .



وان اراد من عدم الاتصال بينهما ما هو ظاهر كلامه من ان العلم الاجمالي بحدوثه مقدماً او مؤخراً موجب لعدم احراز الاتصال لاحتمال انفصال زمان الشك عن اليقين بحدوث ما يستصحب عدمه ، فيرد عليه ان احتمال انفصال ذات المعلوم بالاجمال بين زمان اليقين والشك مما لا يضر بالاستصحاب لان ذلك محقق نفس الشك واحتمال انفصال العلم بالحدوث بينهما مقطوع البطلان لان ذلك مساوق لاحتمال كون المشكوك فيه متيقناً و كون الشك يقيناً و كون المعلوم بالاجمال معلوماً تفصيلاً و كذلك ضرورى البطلان ، ولعل منشأ هذا الاشتباه شدة اتصال اليقين بالمتيقن فيكون احتمال انفصال المتيقن بين زمان اليقين والشك وجباً لزعم احتمال انفصال اليقين مع ان الاول غير مضر والثانى غير واقع بل غير معقول .

فتحصل مما ذكر ان جريان الاصل فى مجهولى التاريخ مما لا مانع منه .

### تقرير اشكال شيخنا العلامة فى مجهولى التاريخ وجوابه

ان قلت : ان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز الاتصال بل لعدم احراز كونه من نقض اليقين بالشك واحتمال كونه من نقض اليقين باليقين ، وبعبارة اخرى ان جريانه فيهما من التمسك بعموم دليل الاستصحاب فى الشبهة المصدقية ، بيانه : انه لو فرض اليقين بعدم الكرية والملافة فى اول النهار وعلمنا بتحقق احدهما فى وسطه وتحقق الاخر فى الجزء الاول من الليل فالجزء الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما وظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى اول الليل ، فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعي للآخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوثه فى الجزء الاول من الليل وهو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً واما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملافة الى زمان الوجود الواقعي للكربة يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الفنى هو ظرف احتمال حدوث الكرية لانها يحتمل ان تكون حادثة فى وسط النهار او اول الليل والجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملافة

اما فيه واما قبله وكذا الحال بالنسبة الى الحادث الاخرى من شرائط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك .

**قلت :** هذا الاشكال مما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في مجلس بحثه واختار عدم جريان الاصل في مجهولى التاريخ لاجله ولعله احد محتملات الكفاية وان كان بعيداً من سوق عبارتها .

**وجوابه** انه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة الى الجزء الاول من الليل وبين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعى للكريمة . فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاة واما الثانى فمفاده او لازمه تاخر الملاقاة عن الكريمة ولهذا لو اخبرت البينة بان الملاقاة لم يحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغاية داخلية فى المغيبى نكذبها للعلم بخلافها ، واما لو اخبرت بان الملاقاة لم تحصل الى زمان الكريمة تصدقها ونحكم بان الكريمة المرردة بين كونها حادثة فى وسط النهار والجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار والملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الاول من الليل ، وكذا لو كان لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقاة الى الجزء الاول من الليل بحيث تكون الغاية داخلية فى المغيبى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكريمة فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريمة على الملاقاة وحدثت الكريمة فى وسط النهار وحدثت الملاقاة فى الجزء الاول من الليل ، و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب ليس جزء المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده عدم حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه .

وبعبارة اخرى ان احتمالى حدوث الحادثين متبادلان بمعنى ان احتمال حدوث الكريمة فى الجزء الاول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقاة فى وسط النهار وبالعكس واحتمال عدم حدوث الكريمة الى زمان الملاقاة مساوق لاحتمال حدوث الملاقات فى وسط النهار ، فاصالة عدم الكريمة الى زمان الملاقاة ترجيح لهذا الاحتمال ولازمه تأخر

الكريّة عن زمان الملاقاة لعدم تحقق الكرية الى الجزء الاول من الليل .  
**وان شئت قلت :** لازم عدم الكرية في زمن الملاقاة تحققها في الجزء الاول من الليل لعدم تحققها اليه فلو كان الاصل المثبت حجة نحكم بتاخرها عنه وحصولها في الجزء الاول من الليل وحصول الملاقاة في وسط النهار لكن مقتضى عدم حجية الاصل المثبت ان لا يترتب الاثر الاعلى نفس عنوان عدم وجود الملاقاة في زمن الكرية او عدم الكرية في زمن الملاقاة وليس ذلك الامن نقض اليقين بالشك ولا يلزم منه جرّ عدم الملاقاة الى زمان العلم به فتدبر جيداً .

هذا حال مجهولى التاريخ، واما لو كان تاريخ احدهما معلوماً فاستصحاب مجهول التاريخ منهما جار ، واختار المحقق الخراسانى الجريان فيه قائلًا ان زمان اليقين فيه متصل بالشك «وفيه» انه لو كان المراد من عدم الاتصال في مجهولى التاريخ احدا الوجهين الاولين فلا فرق بين مجهولى التاريخ وبين مانحن فيه لان المانع لو كان العلم الاجمالي او كون الزمان الاول من الزمانين غير ظرف الشك يكون مانحن فيه ايضاً كذلك (نعم) بناء على كون مراده من عدم الاتصال هو الذى افاده شيخنا العلامة كان بينهما فرق فان استصحاب عدم مجهول التاريخ الى زمان وجود معلوم التاريخ ليس الاعدم نقض اليقين بالشك ولا يأتى فيه الشبهة التى عرفت وعرفت دفعها ، فتحصل من جميع ما تقدم ان الاستصحاب في مجهول التاريخ مطلقاً لا اشكال فيه واما في معلوم التاريخ فلا يجرى الاعلى بعض الوجوه المتقدمة .

## تكميل

### فروض ترتب الاثر على وجود الحادئين

ربما يكون الاثر مترتباً على وجود الحادئين في زمان الشك وشك في المتقدم منهما كما لو تيقن الحدث والطهارة وشك في المتقدم او تيقن اصابة النجس بثوبه وغسله وشك في المتقدم فحينئذ تارة يكون كل منهما مجهول التاريخ وتارة يكون احدهما معلوم التاريخ وعلى التقديرين تارة تكون الحالة السابقة على عروض الحالتين معلومة واخرى تكون

غير معلومة ، فان كانت معلومة فتارة تكون الحالة السابقة على الحالتين مساوية في الاثر مع احدى الحالتين العارضتين واخرى تكون زائدة في الاثر وثالثة تكون ناقصة ، فان لم تكن الحالة السابقة معلومة فاستصحاب بقاء كل من الحادثين جار ومعارض بمثله من غير فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله .

وما عن بعض متأخري المتأخرين من التفصيل بينهما فذهب الى التعارض في-ى مجهولى التاريخ وحكم فى معلوم التاريخ باصالة تاخر الحادث فيه ما لا يخفى ، وان كانت الحالة السابقة على عروض الحادثين معلومة و كانت مساوية لاحدى الحالتين العارضتين كما لو تيقن الحدث والطهارة وكانت الحالة السابقة عليهما الحدث او الطهارة فعن المشهور فى خصوص الفرع هو الحكم بلزوم التطهير لمعارضة استصحاب الحدث لاستصحاب الطهارة وحكم العقل بتحصيل الطهارة للصلاة لقاعدة الاشتغال .

وعن المحقق فى المعتبر لزوم الاخذ بصد الحالة السابقة لانها ارتفعت يقيناً وانقلبت الى ضدها وارتفاع الضد غير معلوم، قال على ما حكى عنه : يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثاً بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن تلك الحالة الى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقناً للطهارة وشاكاً فى الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على الحدث لعين ما ذكرنا من التنزيل « انتهى » ونسب هذا التفصيل الى مشهور المتأخرين .

ولقد تصدى لرده جمع من المحققين كالشيخ الاعظم، وصاحب مصباح الفقيه، وبعض اعظم العصر بما الادعى لنقل كلامهم .

## فى تحقيق الحال فى المقام

والتحقيق عندى هو قول المحقق فى مجهولى التاريخ والتفصيل فى معلومه بانه ان كان معلوم التاريخ هو ضد الحالة السابقة فكالماحقق والا فكالمشهور وان ينطبق المسلكان نتيجة احياناً .

اما فى مجهولى التاريخ فلان الحدث امر واحده اسباب كثيرة و تكون سببية

الاسباب الكثيرة للشيء الواحد سببية اقتضائية بمعنى ان كل سبب يتقدم في الوجود الخارجى صار سبباً فعلياً مؤثراً في حصول المسبب واذا وجد سائر الاسباب بعده لم تنصف بالسببية الفعلية، ضرورة ان الحدث اذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر بعده او بول او غيرهما موجباً لحدوثه ولا يكون شيء منها سبباً فعلياً بل سببيتها الفعلية موقوفة على حدوثها الذى كون المكلف متطهراً لم يسبقه سائر الموجبات ، فاذا كان المكلف متيقناً بكونه محدثاً في اول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك في المتقدم والمتأخر يكون استصحاب الطهارة المتيقنة مما لا اشكال فيه ولا يجرى استصحاب الحدث لعدم تيقن الحالة السابقة لتفصيلاً ولا اجمالاً ، فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققاً اول النهار قد زال يقيناً وليس له علم اجمالى بوجود الحدث اما قبل الوضوء او بعده لان الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي وبعده مشكوك فيه بالشك البدوى **و ما يقال :** ان وجود الحدث بعد تحقق السبب الثانى معلوم وان لم يعلم انه من السبب الثانى او الاول ورفع اليد عنه نقض اليقين بالشك .

**مدفوع** بان هذا خلط بين العلم التفصيلي والشك البدوى وبين العلم الاجمالي، فان وجود الحدث قبل الوضوء معلوم بالتفصيل ولا اجمال فيه اصلاً ووجوده بعده احتمال بدوى فدعوى العلم الاجمالي في غير محلها ، والقول باننا نعلم ان الحدث بعد السبب الاول موجود اما بهذا السبب او بسبب آخر؛ عبارة اخرى عن القول باننا نعلم ان الحدث بعد السبب الثانى موجود اما قبل الوضوء او بعده وقد عرفت انه ليس علماً اجمالياً .

**وان شئت قلت:** ان المعلوم بالاجمال هو السبب الثانى لا بوصف السببية الفعلية بل الاعم من ذلك فانا نعلم اجمالاً وجود النوم اما قبل الوضوء او بعده وهو ليس مجرى الاستصحاب و اما الحدث فليس معلوماً بالاجمال بل معلوم بالتفصيل قبل الوضوء و محتمل بدوى بعده ، وهذا نظير العلم الاجمالي بان الاثر الحاصل في ثوبه اما من الجنابة التى غسل منها او من جنابة جديدة حيث ان العلم الاجمالي بان هذا اما من تلك الجنابة او من هذه حاصل ولكنه ليس منشئاً للاثر ، واما نفس الجنابة فليست معلومة بالاجمال بل الجنابة قبل الغسل معلومة تفصيلاً ورفعها معلوم ايضاً و بعده مشكوك فيها بالشك

البدوى وليست طرفاً للعلم الاجمالي ، والفرق بين هذا المثال وما نحن فيه ان العلم الاجمالي فيما نحن فيه يكون في تحقق السبب الاعم من الاقتضائي والفعلي و هو مما لا اثر له ولايجرى فيه الاستصحاب و في المثال يكون في ان الاثر من تلك الجنابة او من هذه ، وهذا ايضاً لا اثر له ، واما نفس الجنابة و الحدث فليستامعلوماتين بالاجمال بل كل منهما معلوم بالتفصيل قبل التطهر ومشكوك فيه بعده .

وان شئت توضيح ما ذكرنا نقول : ان العلم الاجمالي بالنوم اما قبل الوضوء او بعده فيما نحن فيه كالعلم الاجمالي بوجود الخفقة و الخفتين قبل الوضوء او النوم لان النوم قبل الوضوء اى في زمان الحدث ليس سبباً له كما ان الخفقة والخفتين ليستا كذلك فكما ان العلم الاجمالي في المثال لا يؤثر شيئاً كذلك فيما نحن فيه وان صح ان يقال في المثال : علم اجمالاً بتحقيق الحدث بعد هذا الامر الحادث اما من جهة السبب الاول واما من جهة السبب الحادث فان هذا الحادث ان وجد قبل الوضوء كان الحدث موجوداً بعده بالسبب الاول وان وجد بعده كان موجوداً بسببه مع انه لاظن باحد ان يستصحب هذا الحدث و ليس ذلك الا لاجل وضوح عدم العلم الاجمالي و ان الحدث المعلوم بالتفصيل ليس طرفاً للترديد ومصححاً للاجمال المعبر في العلم الاجمالي ، و لافرق بالضرورة بين النوم بعد الحدث و الخفقة و الخفتين في عدم سببتهما فعلاً للحدث ، و كون النوم سبباً لولاسبقه بالحدث لا يوجب فرقاً كما هو واضح .

وبتقريب آخر ان الحدث في المثال مرددين فردين احدهما مقطوع الزوال و الاخر محتمل الحدوث فانه ان وجد السبب قبل الوضوء يكون محدثاً بالسبب الاول و هو مصداق من الحدث وان وجد بعده يكون الحدث مصداقاً حادثاً من السبب الثاني فحينئذ ان اريد استصحاب الفرد فلايجرى لاختلال ار كانه فان المصداق الاول مقطوع الزوال والمصداق الثاني محتمل الحدوث وان اريد استصحاب الكلي فلايجرى لعدم الاتصال بين زوال الفرد الاول واحتمال حدوث الفرد الاخر وفي مثله لا يكون شكاً في البقاء ولاظنك بعد التأمل فيما ذكرنا ان تشك فيه .

## فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ

هذا حال مجهول التاريخ واما اذا جهل تاريخ الحدث وعلم تاريخ الطهارة مع كون الحالة السابقة هو الحدث فاستصحاب الحدث لايجرى لعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ من عدم العلم الاجمالي بالحدث فلا تكون حالة سابقة متيقنة للحدث ولكن استصحاب الطهارة لا مانع منه ، فاذ علم كونه محدثاً في اول النهار وعلم انه صار في اول الظهر متطهراً وعلم بحدوث حدث اما بعد الطهارة واما قبلها لايجرى استصحاب الحدث للعلم بزوال الحدث المعلوم تفصيلا وعدم العلم بتحقيق حدث غيره ، واما استصحاب الطهارة المتحققة في اول الظهر فجار للعلم بوجودها والشك في زوالها ففي هذه الصورة نحكم بكونه متطهراً واذا جهل تاريخ الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وعلم تاريخ الحدث فاستصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلوم بالاجمال ونحكم بلزوم التطهر عقلا لقاعدة الاشتغال .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة هو الاخذ بضد الحالة السابقة في مجهولي التاريخ لاجل استصحاب الحالة المضادة من غير معارض له و كذا فيما اذا علم تاريخ ما هو ضد للحالة السابقة لعين ما ذكر .

واما فيما اذا علم تاريخ ما هو مثل للحالة السابقة كما اذا تيقن الحدث في اول النهار وتيقن بحدث آخر في الظهر وتيقن بطهارة ما قبل الظهر او بعده فيجب تحصيل الطهارة لتعارض استصحاب الحدث المعلوم في الظهر للعلم به والشك في زواله لاستصحاب الطهارة المعلوم بالاجمال للعلم بوجودها اما قبل الظهر او بعده والشك في زوالها .

(وما قيل): من ترددها بين ما هو مقطوع الزوال وما هو مشكوك الحدوث فلايجرى فيه

الاستصحاب (مردود) بان ذلك محقق الشك و رفع اليد عن العلم الاجمالي باحتمال الزوال نقض اليقين بالشك ، ضرورة اننا نعلم بتحقيق طهارة عقيب الغسل او الوضوء و شكنا في زوالها واحتملنا بقاء المتيقن فلا يكون رفع اليد عنه الانقض اليقين بالشك ان قلت : لافرق بين معلوم التاريخ في الفرض ومجهوله فان الحدث المعلوم في

اول الزوال مردد بين ماهو باق من اول النهار او حادث في الحال والاول متيقن الزوال والاخر مشكوك الحدوث.

**قلت:** نعم لكن استصحاب الكلى لامانع منه لان الكلى في اول الزوال معلوم التحقق ومحتمل البقاء من غير ورود اشكال مجهول التاريخ عليه لان الفرد المعلوم منفصل بالظهور جزماً عن الفرد المحتمل في مجهوله دون معلومه وهذا هو المائز بينهما فتدبر لتلايختاط الامر عليك.

و مما ذكرنا يعلم حال جميع الصور المتصورة في الباب وكذا حال عروض النجاسة والظهور على الثوب فيما كانت الحالة السابقة على عروض الحالتين مساوية للحالة العارضة في الاثر اوزائدة عليها كما اذا علم بتنجس ثوبه اول النهار بالدم وعلم بعروض دم آخر وعروض طهارة على الثوب او علم بعروض نجاسة بولية عليه اول النهار وعلم بعروض نجاسة دموية وطهارة عليه مع الجهل بتاريخهما او بتاريخ احدهما ، فان حكم هذه الصور حكم ما ذكرنا في الحدث والطهارة واما اذا كانت الحالة السابقة دونها في الاثر فاستصحاب النجاسة المعلومه بالاجمال يجرى ويعارض استصحاب الطهارة سواء جهل تاريخهما او تاريخ احدهما وبعدها تعارض يرجع الى اصل الطهارة ، وعليك بالتأمل التام في اطراف ما ذكرناه فانه حقيق بذلك.

### حول كلام بعض العلماء وما فيه

ثم ان بعض اعظم العصر ذهب الى عدم جريان اصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية حتى فيما اذا علم تاريخ الكرية فحكم فيما اذا كان الماء مسبقاً بعدم الكرية والملاقاة فتيقنهما بنجاسة الماء مطلقاً سواء جهل تاريخهما او علم تاريخ احدهما لعدم جريان اصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لان الظاهر من قوله: اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء ، هو انه يعتبر في العاصمية وعدم تأثير الملاقاة سبق الكرية ولو آناً ماء ، وكل موضوع لا بد وان يكون مقدماً على الحكم فيعتبر في الحكم بعدم التأثير من سبق الكرية و اصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا تثبت سبق الكرية على



الملاقاة -الى ان قال-: فظهر انه لا بد من الحكم بالنجاسة في المثال مطلقاً نعم لولا كون التعليق على الامر الوجودى يقتضى احرازه لكان ينبغى فى المثال الرجوع الى قاعدة الطهارة عند العلم بتاريخ الكرية انتهى.

وفيه ان موضوع الانفعال هو الماء الذى لم يبلغ كراً بحسب الواقع فاصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية يترتب عليها عدم الانفعال فانها تنفى الملاقاة الى زمان الكرية و عدم ملاقاة الماء المفروض للنجس الى زمان الكرية يكفى فى الحكم بطهارته ولا يلزم احراز سبق كريته «نعم» لا بد من اثبات احكام سبق الكرم من احرازه و لاحتاج فى الحكم بالطهارة الى احرازه بل يكفى فيه التعبد بعدم الملاقاة الى زمانها ، و ما ذكره من ان تعليق حكم على امر وجودى يقتضى احرازه فهو ايضاً مما لادليل عليه سوى الدعوى .

## التنبية الثامن

### فى موارد التمسك بالعموم واستصحاب حكم المخصص

اذا ورد عموم أفرادى يتعقبه دليل مخرج لبعض افراده عن حكمه فى زمان بحيث لا يكون للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبة الى غير ذلك الزمان فهل يتمسك باستصحاب حكم دليل المخرج او بعموم العام او اطلاقه او يفصل بين المقامات الاقوى هو الاوسط ، ويتضح المرام بعد التنبية على امور:

**الاول** انه يتصور ورود العام على انحاء : فتارة يلاحظ المتكلم الازمنة مستقلة على نحو العام الاصولى مثل اكرام العلماء فى كل يوم وحينئذ قد يكون الظرف متعلقاً بالهيئة اى يجب فى كل يوم اكرام العلماء وقد يكون متعلقاً بالمادة اى الاكرام فى كل يوم واجب وقد يكون متعلقاً بالموضوع بنحو من التأويل اى يجب اكرام العلماء الكائنين فى كل يوم ، وقد يكون متعلقاً بالنسبة الحكمية اى ثبوت وجوب اكرام العلماء فى كل يوم وهذه التراكيب وان كانت متصورة لكنها مجرد تصور والافالظاهر

من القضايا بالوخليت عن القرائن هو كون الظرف متعلقاً للنسبة الحكمية فقوله : اكرم العلماء فى يوم الجمعة كقوله : جائئى العلماء فى يوم الجمعة ، الظاهر منه ان يوم الجمعة ظرف اكرامهم ومجيئهم اعنى الاكرام والمجيئ المنتسبين اليهم بما انهما منتسبان اليهم ، وتارة يلاحظها بنحو العام المجموعى ، وثالثة يلاحظ الزمان مستمراً على نحو تحققه الاستمرارى كقوله اوفوا بالعقود مستمراً اودائماً ، لابعنى وجوب الوفاء فى كل يوم مستقلاً و لابنحو العام المجموعى حتى لو فرض عدم الوفاء فى زمان سقط التكليف بعده بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمراً بحيث لو وفى المكلف الى آخر الابد يكون مطيعاً اطاعة واحدة و لو تخلف فى بعض الاوقات تكون البقية مطلوبة لابلغ مستقل او مطلوية مستقلة بل بالطلب الاول الذى جعل الحكم كلازم المهية للموضوع ، فلوقال المولى لانهن زيدا فترك اهانته مطلقا كان مطيعاً له اطاعة واحدة ولو اهانته يوماً واحداً ولكن تكون اهانته محرمة عليه بعده ايضاً لابنحو المطلوية المتكررة المستقلة بل بنحو استمرار المطلوية وتأتى فيه وفيما قبله التصورات المتقدمة اى كون القيد للهيئة او المادة او الموضوع او النسبة ، و رابعة يستفاد الاستمرار و الدوام بنحو الاستمرار المتقدم من مقدمات الحكمة وصون كلام الحكيم عن اللغوية كقوله : اوفوا بالعقود ، بناء على استفادة هذا النحو من الاستمرار منه كما اشار اليه المحقق الكركى وتبعه غيره .

**الثانى** ان العموم الزمانى او الاستمرار الزمانى المستفادين من قوله : فى كل يوم او مستمراً ، متفرع على العموم الافرادى كان القيد للحكم او للنسبة الحكمية ، وكذا اذا كان مستفاداً من مقدمات الحكمة فقوله اكرم العلماء فى كل يوم يكون كقوله اكرم العلماء ويقول بدليل منفصل فليكن وجوب اكرامهم فى كل يوم ، وكذا قوله اكرمهم مستمراً بمنزلة قوله فليكن وجوب اكرامهم مستمراً ، واولى بذلك ما اذا كان الاستمرار مستفاداً من دليل الحكمة ومعنى تفرع ما ذكر على العموم الافرادى ان الحكم المتعلق بالعموم الافرادى موضوع للعموم و الاستمرار الزمانين وكذا للاطلاق المستفاد من دليل الحكمة .

**الثالث** لازم تفرع ما ذكرنا على العموم الافرادى هو ان التخصيص الوارد على العموم الافرادى رافع لموضوع العموم والاستمرار الزمانيين وكذا لموضوع الاطلاق فلا يكون مخالفاً لظهورها: فقوله لا تكرم الفساق من العلماء مخصص لقوله اكرم العلماء ورافع لموضوع العموم الزمانى والاستمرار المستفادين من الدليل اللفظى او مقدمات الاطلاق وليس تخصيصاً لعمومه او تقييداً لاطلاقه كما لو ورد اكرم العلماء وكانت طائفة منهم خارجة من العلماء موضوعاً وبالجملة رفع موضوع العموم او الاطلاق ليس مخالفاً لظهورهما ، وليست اصالة الاطلاق والعموم حافظه لموضوعهما .

وكذا لو ورد تخصيص على العموم الزمانى او تقييد على اطلاق دليل العام لا يكون مخالفاً لظهور العام لان مفاد العام ليس الادخول كل فرد تحت الحكم واما كونه دائماً اوفى كل زمان او مستمراً بديل الاطلاق فليس شيء منها بمفاد للعقد العمومى الافرادى وان شئت قلت: ان ههنا عموماً فوقانياً وعموماً تحتانياً لكل منهما ظهور والتخصيص فى كل منهما غير التخصيص فى الاخر وكذا حال العموم والاطلاق ، فان التخصيص فى العموم غير التقييد فى اطلاقه فان اورد اكرم العلماء وتقضى مقدمات الحكمة وجوب اكرامهم دائماً فتارة يرد لا تكرم الفساق منهم فيكون مخصصاً للعموم ومفنياً لموضوع الاطلاق فيكون مخالفاً لاصالة العموم لاصالة الاطلاق وتارة يرد لا تكرم الفساق منهم يوم الجمعة فيكون مقيداً لاطلاقه لامخصصاً لعمومه فلا يكون مخالفاً لاصالة العموم بل لاصالة الاطلاق .

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول اذا ورد عام افرادى يتضمن العموم او الاستمرار الزمانى بدلالة لغوية او بمقدمات الحكمة وورد دليل مخرج لبعض افراده عن حكم العموم فى زمان معين كقوله اكرم العلماء فى كل يوم او مستمراً وانعقد الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد يوم الجمعة او قوله اوفوا بالعقود، وانعقد الاجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعة وشك بعد يوم الجمعة وبعدها الساعة فى حكم الفرد المخرج لا يجوز التمسك بالاستصحاب مطلقاً سواء لوحظ الزمان افراداً وعلى نحو العام الاصولى او ذكر القيد لبيان استمرار الحكم او المتعلق او دلت مقدمات الحكمة على ذلك.

اما اذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح لان خروج الفرد فى يوم تصرف فى العموم

الافرادى التحتانى فاصالة العموم.محكمة بالنسبة الى التخصيص الزائد، واما اذا جعل مستمراً او دائماً او ابداً ظرفاً للحكم فلان خروج بعض الافراد فى بعض الايام ليس تخصيصاً فى العموم الافرادى بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجة عليه و تردد امره بين الاقل والاكثر ولا بد من الاكتفاء بالاقل و يكون ظهور الاستمرار فى البقية حجة .

وان شئت زيادة توضيح فاعلم انه اذا ورد اكرم العلماء ولا يكون له اطلاق بالنسبة الى الزمان وورد دليل منفصل بان وجوب اكرام العلماء مستمر فحينئذ قديدل دليل على عدم وجوب اكرام زيد فيكون مخصصاً لقوله اكرم العلماء ولا يكون تصرفاً فى قوله : وجوب اكرام العلماء مستمر، لما عرفت فى المقدمات ان اخراج الموضوع عن الموضوعية ليس تصرفاً فى العموم او الاطلاق ، وقديدل على عدم وجوب اكرام زيد فى يوم الجمعة فيكون تصرفاً فى قوله وجوب اكرامهم مستمر، لافى قوله اكرم العلماء ، لان المفروض ان قوله: اكرم العلماء متعرض للعموم الافرادى لا الاستمرار الزمانى فقط طبع زمان من وجوب اكرامهم تصرف فيما يتعرض للاستمرار الزمانى فاذا كان ذلك فى كلام واحد ودليل متصل كقوله اكرم العلماء مستمراً ينحل الى عموم افرادى يدل عليه الجمع المحلى باللام والى استمرار الحكم الذى يدل عليه ظهور القيد الذى قام مقام مقدمات الحكمة فى بعض المقامات فيكون قوله لا تكرر زيدا تخصيصاً للعموم الافرادى ولا تكررهم يوم الجمعة تقطيعاً لاستمرار الحكم ، وكما يكون العموم حجة فى البقية لدى العقلاء يكون ظهور القيد فى استمرار الحكم حجة فيما عدى مورد التقطيع القطعى لديهم.

ومما ذكرنا يعلم حال الاطلاق المستفاد من دليل الحكمة فلو فرض ان قوله اوفوا بالعقود كما يدل بالعموم اللغوى على الشمول الافرادى يدل على الاستمرار الزمانى بمقدمات الحكمة او مناسبة الحكم والموضوع بمعنى ان لزوم الوفاء بكل عقد مستمر لامن قبيل العام المجموعى بل بحيث تكون المخالفة فى بعض الازمان لا يوجب سقوط المطلوبة بالنسبة الى البقية ثم دل دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد كالعقد الربوى يكون

مخصصاً للعموم الافرادى ولا يكون مقيداً للاطلاق بل رافعاً لموضوعه .

و اما لودل دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد فى زمان كما لو انعقد الاجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد اذا ظهر الغبن الى ساعة مثلاً يكون هذا تقييداً لاطلاقه لا تخصيصاً لعمومه لان التخصيص عبارة عن اخراج ما يشمله العموم اخراجاً حكيمياً و العموم اللغوى يدل على دخول تمام افراد العقود فى وجوب الوفاء من غير تعرض لحالات الافراد وازمانها ودليل المخرج لا يدل على خروج فرد من العام رأساً حتى يكون تخصيصاً بل يدل على خروجه فى زمان وهذا مخالف لظهور الاطلاق فى الاستمرار فاذا شك فيما بعد الساعة فى لزوم العقد يرجع الى الشك فى زيادة القيد لا التخصيص ، فالمرجع هو اصالة الاطلاق .

فقول الشيخ الاعظم قدس سره : انه لا يلزم من ذلك زيادة تخصيص اذا خرج الفرد فى ساعة او بعد الساعة مستمراً ، خلط بين التخصيص و التقييد لان خروج الفرد فى ساعة تقييد لا تخصيص وخروجه فى الزائد عن الساعة تقييد زائد يدفع بالاصل .  
**فان قلت** : فرق بين المطلق فى ساير المقامات وههنا فان الاول يشمل ما تحته من الجزئيات فى عرض واحد ، والحكم انما تعلق به بلحاظ الخارج فاستقر ظهور القضية فى الحكم على كل ما يدخل تحته بدلا او استغراقاً فاذا خرج منفصلاً شئ بقى الباقي بنفس ظهور الاول المستقرو فى المقام ان الزمان فى حد ذاته امر واحد مستمر ليس جامعاً لافراد كثيرة الا ان يقطع بالملاحظة وجعل كل قطعة ملحوظاً فى القضية ، واما اذا لم يلحظ كذلك كما اذا كان الاستمرار بمقدمات الحكمة فلازمه الاستمرار من اول وجود الفرد الى آخره فاذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً فليس لهذا العام دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت اذ لو كان داخلاً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق .

**قلت** : نعم هذا ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه «وفيه والا » ان المطلق فى ساير المقدمات ايضاً لا يفيد الحكم للافراد ولا يكون الحكم بلحاظ الافراد الخارجية استغراقاً او بدلا ولم يكن المطلق بعد تمامية مقدمات الاطلاق كالعام مفاداً بل ليس مقتضى الاطلاق بعد

تمامية المقدمات الآن ما اخذ في الموضوع تمام الموضوع للحكم كما هو المقرر في محله  
«و ثانياً ان كون الزمان امراً مستمراً واحداً لا يلزم كون مقتضى الاطلاق وحدة الحكم  
بحيث اذا انقطع في زمان انقطع مطلقاً فان لازم ذلك ان يكون موضوع الحكم كالعام  
المجموعى ولازمه عدم لزوم الاطاعة لوعصاه في زمان مع ان الواقع في اشباه او فوا بالعقود  
خلاف ذلك بل فرض مثل العموم المجموعى المقتضى لانتفاء الحكم بانتفاء جزءه من الزمان  
خروج عن محط البحث فحينئذ لو خرج جزء من الزمان لا مانع من التمسك بالاطلاق بالنسبة  
الى سائر الازمنة ؛ بل لنا ان نقول: ان الزمان وان كان واحداً مستمراً تتقدم اجزائه الفرضية  
بعضها على بعض لكن الحكم المستفاد من الاطلاق بالنسبة الى اجزائه عرضى لكن  
لا بمعنى كون مقتضى الاطلاق شمول المطلق للاجزاء بل بمعنى لزوم الوفاء  
بالعقد مثلاً من غير تقييد بزمان فيجب الوفاء عليه بالنسبة الى الاجزاء الغير الاتية في  
الحال ايضاً .

**فان قلت :** ان استمرار الحكم ودوامه فرع وجود الحكم لان الحكم بمنزلة  
الموضوع بالنسبة اليه فاذا قيل الحكم مستمراً ويستفاد ذلك من مقدمات الحكمة لا يمكن  
التمسك بظهور القيد واصله الاطلاق لكشف حال الحكم فانه من قبيل اثبات الموضوع بالحكم  
وهو محال فالعموم الزمانى اذا كان مصبه نفس الحكم يكون دائماً مشروطاً بوجود الحكم  
ولا يمكن ان يدل قوله الحكم مستمر فى كل زمان على وجود الحكم مع الشك فيه ، وكذا  
لو كان استمراره مقتضى مقدمات الحكمة فان الاطلاق ايضاً فرع الحكم ومع الشك  
فيه لا يمكن ان يرجع اليه لكشف حاله لانه من قبيل اثبات الموضوع بالحكم الاترى انه اذا  
قال اكرم العلماء وشك في وجود العالم لا يمكن اثباته بعمومه لان اثبات الموضوع بالحكم  
كتحققه به محال كذلك اذا قال المولى الحكم مستمر او كان ذلك مقتضى مقدمات  
الحكمة ، وهذا بخلاف ما اذا كان مصب العموم الزمانى متعلق بالحكم كقوله اكرم  
العلماء فى كل زمان اذا كان ظرفاً للمتعلق فان التمسك بالعموم فيه فى مورد الشك لا  
مانع منه لان العموم الزمانى فيه تحت دائرة الحكم كما انه فى الاول يكون فوق دائرة  
الحكم وهذا هو المنطوق لجواز التمسك ولاجوازه .

قلت : نعم هذا ملخص ما فصله بعض اعظم العصر رحمه الله (وفيه) ان عدم جواز كشف الموضوع بالحكم واثباته به انما هو فيما اذا تعلق الحكم على موضوع مفروض الوجود كالقضايا الحقيقية مثل اكرام العلماء الذي كان حاصل مفاده كلما وجد في الخارج وكان عالماً يجب اكرامه فلا يمكن في مثل تلك القضايا اثبات الموضوع بالحكم ، واما اذا كان المحمول بدلالة لغوية يدل على وجود الحكم في جميع الازمان استقلاً او على نحو الاستمرار فيكشف عن حاله ، فلو قال المولى ان وجوب اكرام العلماء مستمر الى الابد فقد يشك في اصل تعلق وجوب الاكرام على الفساق مثلاً اى يشك في التخصيص فلا يكون قوله مستمر افعلاً لهذا الشك بل الراجع له قوله اكرام العلماء واما اذا شك في وجوب اكرامه في يوم كذائي بعد العلم باصل وجوب الاكرام اى يشك في استمرار الحكم فيكون قوله حكمي مستمر كاشفاً عن استمراره وتحققه في اليوم المشكوك فيه (١) .

والسرفيه ان اصل الحكم بالنسبة الى المحمول اى قوله مستمر اخذ مفروض الوجود كما في القضايا الحقيقية واما بالنسبة الى استمراره فلا يمكن ان يؤخذ كذلك لانه يلزم ان ترجع قضية «حكمي مستمر» الى قضية ضرورية بشرط المحمول اى حكمي المفروض استمراره مستمر وهو كما ترى .

وان شئت قلت : ان موضوع قوله الحكم مستمر هو طبيعة الحكم بنحو الاهمال ويكون المحمول دال على استمراره وبقائه ، فاذا شك في مهمل الحكم الذي هو موضوع

(١) ولا يخفى ان ما قاله المحقق المذكور في صدر كلامه من انه اذا كان العموم الزماني قيماً للحكم فلا يمكن ان يتكفل بيانه نفس دليل الحكم بل لابد من بيانه بدليل منفصل (غير وجيه) لانه اذا قال اكرام العلماء في كل يوم او مستمر او جعل العموم الزماني قيماً للحكم لا يلزم منه محذور اصلاً بدهاءة ان للمتكم قبل تمامية كلامه ان يقيد بقيد او قيود متعددة سواء كانت راجعا الى الموضوع او الحكم (نعم) في المثال قبل ان يذكر كلمة (العلماء) لم يتصف قوله : اكرام ، بكونه حكماً لانه لا معنى للحكم بدون الموضوع وكذلك قبل اتصاف قوله : اكرام بكونه حكماً لا يمكن تقيده واما بعد تمامية الكلام ينعقد له ظهور ويفهم منه امران : اصل الحكم وقيدته من انه بيان واحد -

للقضية فلا يمكن اثباته بالمحمول لان الحكم بنحو الاهیال اخذ مفروض الوجود ، واما اذا علم اصل وجود الحكم وشك في بقاءه واستمراره فلا يكون ذلك شكاً في الحكم بل في استمراره ، ولا يكون استمرار الحكم موضوعاً لاستمراره بالضرورة فما كشف عن حاله هو استمرار الحكم وهو ليس بموضوع وما هو موضوع وهو نفس الحكم ليس هو كاشفاً عنه و مثبتاً له .

فتحصل من جمیع ما ذكرناه ان الحق هو التمسك باطلاق دليل العام او عمومه كلما شك في خروج ما زاد من القدر المتيقن عن حكم العام في الزمان المتأخر .

### في تقرير التفصيل بين الخروج من الاول والاثناء

نعم قد يقال : ان مقتضى ما ذكرت من ان العموم والاطلاق الزمانيين سواء كان مستفاداً من مثل قوله اكرم العلماء في كل زمان او اوفوا بالعقود مستمراً او من مقدمات الحكمة متفرع على العموم الافرادى وان محط التخصیص الافرادى غير محط التخصیص والتقييد الزمانيين : هو التفصيل بين ما اذا خرج فرد في اول الزمان وشك في خروجه مطلقاً او في زمان ، وبين ما اذا خرج في الاثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج فيتمسك بالاستصحاب في الاول وبعموم الدليل او اطلاقه في الثاني لان الامر في الاول دائر بين التخصیص الفردى و بين التخصیص الزمانى او تقييد الاطلاق فيكون من قبيل العلم الاجمالى بورود تخصیص ، اما في العام الفوقانى فلا يكون مخالفة للعام التحتانى ، واما في العام التحتانى فلا يكون مخالفة للعام الفوقانى او يكون من قبيل العلم الاجمالى بورود تخصیص في العام مع بقاء الاطلاق على ظاهره لان الاخراج الموضوعى ليس مخالفة للاطلاق او تقييداً في الاطلاق مع حفظ ظاهر العموم لان تقييد اطلاق دليل العام ليس تخصیصاً حتى يخالف اصالة العموم فبعد تعارض الاصلين يتمسك بالاستصحاب ويلحق به ما اذا علم خروجه من الاثناء في الجملة ولا يعلم انه خارج مطلقاً او من الاثناء فقط في دور الامر بين التخصیص الفردى والزمانى او التخصیص والتقييد .

واما الخارج من الاثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العام قبل زمان القطع



بخروجه كخيار التأخير و خيار الغبن بناء على كون ظهور الغبن شرطاً شرعياً له فيتمسك بالعموم والاطلاق للقطع بعدم التخصيص الفردى بل الامر دائرين قلة التخصيص وكثرته او قلة التقييد وكثرته فيؤخذ بالقدر المتيقن ويتمسك فى المشكوك فيه باصالة العموم والاطلاق، وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذى اختاره المحقق الخراسانى وشيخنا العلامة فى مجلس بحثه .

**ويمكن ان يقال :** ان اصالة العموم جارية فى العموم الافرادى الفوقانى ولا يعارضها اصالة العموم فى العام التحتانى الزمانى و لا اصالة الاطلاق لان التعارض فرع ككون المتعارضين فى الرتبة الواحدة و العموم الافرادى فى رتبة موضوع العموم و الاطلاق الزمانيين ففى الرتبة المتقدمة تجرى اصالة العموم من غير معارض فيرجع التخصيص او التقييد الى الرتبة المتأخرة اللهم الا ان يقال : ان العقلاء فى اجراء الاصول لا ينظرون الى امثال هذه التقدمات والتأخرات الرتبىة ، مضافاً الى امكان ان يقال : ان لزوم كون المتعارضين فى الرتبة الواحدة فى التعارض بالعرض فى حيز المنع فان العلم الاجمالى بوقوع خلاف ظاهر اما فى العام الفوقانى او فى العام التحتانى موجب لسقوط الاصلين العقلايين لدى العقلاء .

**ويمكن ان يقال :** انه بعد ورود قوله اكرم العلماء فى كل يوم الذى هو الحجعة على مفاده اذا ورد دليل على عدم وجوب اكرام زيد و كان المتيقن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً فرفع اليد عن العموم والاطلاق فى غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجعة من غير حجعة لدى العقلاء فالمورد من قبيل دوران التخصيص او التقييد بين الاقل و الاكثر فلا بد من الاكتفاء بالاقل فى رفع اليد عن الحجعة الفعلية ، و العلم الاجمالى المدعى كالعلم الاجمالى بين الاقل و الاكثر المنحل عند العقلاء وبالرجوع الى الوجدان و بناء العقلاء يظهر صدق ما ادعيناه .

لكنه ايضاً محل اشكال بل منع لان مورد الاقل و الاكثر انما هو فيما علم وورد التخصيص على احد العامين وشك فى الاقل و الاكثر فى افراده ، و امام العلم بورود التخصيص آناً فى الفوقانى او التحتانى فلا، لان افراد كل منهما يباين الافراد الاخر

فلامعنى للاقل والاكثر .

والتحقيق عدم جريان اصالة العموم والاطلاق فى التحتاني لماحققناه فى العام والخاص من ان مورد جريانهما فيما اذا شك فى المراد لافيماء علم المراد ودار الامر بين التخصيص والتخصص ، مضافاً الى ان هذه الاصول انماجرت فى مورد يترتب عليها اثر عملى لامطلقاً فحينئذ نقول ان جريانهما فى التحتاني غيرذى اثر للعلم بخروج يوم الاول مثلاً فلايعقل جريانهما لادخال ما علم خروجه ولو اجرى الاصل لاثبات لازمه و هو ورود التخصيص على الفوقانى فمع بطلانه فى نفسه لان اثبات اللازم فرع اثبات الملزوم الممتنع فى المقام يلزم من اثبات اللازم عدم الملزوم لانه موضوعه و مع رفعه يرفع الحكم فيلزم من وجوده عدم الوجود ، وايضاً انا نعلم بعدم جريان الاصل فى التحتاني اما لورود التخصيص به او بالفوقانى الرافع لموضوعه فتدبر جيداً .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق فى جميع الموارد مما هو محط البحث هو الرجوع بدليل العام او المطلق ولو فرض عدم جريان اصالة العموم والاطلاق فى المقام فالتمسك باستصحاب حكم المخصص او المقيد فرع وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها وتحقق سائر شرائط جريانه ولا تاثير لدليل العام فى جريانه ولا جريانه ، فما ظهر من الشيخ الاعظم مما هو خلاف ذلك وتبعه بعض اعظم العصر منظور فيه .

## التببيه التاسع

### فى ان المراد بالشك فى الادلة ماذا ؟

المراد بالشك المقابل لليقين فى ادلة الاستصحاب ليس الاحتمال المساوى بالنسبة الى البقاء واللا بقاء بل هو خلاف اليقين ( اما اولاً ) فلانه موافق للعرف العام واللغة و اما كونه الاحتمال المساوى مقابل الظن وغيره فهو اصطلاح خاص بين المنطقيين و تبعهم غيرهم من ارباب الاصطلاح (واما ثانياً) فلان ذلك مقتضى مقابلته باليقين فى الاخبار و مناسبة الحكم والموضوع و قد عرفت سابقاً ان المراد باليقين فيها ببعض المناسبات

المغروسة في اذهان العرف هو الحجّة فمقابلها اللاحجة فكانه قال : لا ينبغي رفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة ، ولقد ذكرنا في باب جواز استصحاب مؤدى الامارات بعض المؤيدات والشواهد لذلك فراجع .

هذا بناء على ما ذكرنا من ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين والشك ، واما بناء على ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من ان الموضوع هو الكون السابق والشك اللاحق ، و ما افاده المحقق الخراساني رحمه الله من ان مفاد الادلة جعل الملازمة بين الكون السابق و الكون اللاحق فلا مجال للاستدلال للمدعى بما ذكرناه لعدم المقابلة بين الشك واليقين « تامل » وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة ، و تدل عليه صحيحنا زرارة كما افاد الشيخ .

واما الاستدلال بالاجماع التقديرى فلا يرجع الى محصل لان المناط في حجية الاجماع هو الكشف عن دليل معتبرو لا معنى للكشف التقديرى او الدليل المعتبر التقديرى ، ولقد تعرضنا لعاشر التنبهات في مبحث البرائة وهو استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد ، وكذا حاله فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب فلا داعى للتكرار .

## خاتمة

### في اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها

يعتبر في جريان الاستصحاب امور :

**الاول** وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها و توضيحه : انه لا اشكال في ان اليقين والشك وكذا الظن لاتعلق بالامور التصورية بل لا يمكن ان يتعلق بها فلامعنى لتعلق اليقين بزيد والقيام و النسبة بمعانيها التصورية بل المتعلق لها ليس الامفاد للقضايا فمعنى اليقين بالطهارة ليس الا اليقين بان الطهارة موجودة على نعت الكون المحمولى او انى متطهر على نعت الكون الرابط كما ان معنى اليقين بوجود زيد او بزيد اليقين

بان زيداً موجود ، وبالجملة لا يتعلق اليقين والشك الابدقادات القضايا والامور التصديقية فحينئذ لا بد في الاستصحاب من قضية متعلقة لليقين والشك ولا بدوان يتعلق الشك بعين ما يتعلق به اليقين فلا بد من وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها موضوعاً و محمولاً فاذا تعلق اليقين بوجود زيد تكون القضية المتيقنة زيد موجود فاذا شك في ان زيداً موجود في الزمان اللاحق يستصحب نفس القضية المتيقنة لوحدة الموضوع والمحمول ، واذا تعلق اليقين بقيامه يمكن ان يكون الموضوع للآثر هو كون زيد قائماً فتكون القضية المتيقنة كونه قائماً بنحو الهلية المركبة فاذا شك فيها يستصحب لوحدة الموضوع والمحمول ؛ ويمكن ان يكون الموضوع للآثر كون قيامه موجوداً على نعت الكون المحمولي فتكون القضية المتيقنة ان : قيامه كان موجوداً فاذا شك فيها تستصحب .

## في الاشكال على الشيخ الاعظم

### في مسئلة بقاء الموضوع

فتلخص مما ذكرنا ان المستصحب هو نفس القضية لاموضوعها او محمولها واتضح النظر في ظاهر كلام الشيخ الاعظم قدس سره .

اما اولاً فلان ما افاده من ان المستصحب هو عارض الموضوع والموضوع معروضه ولا بد من احراز بقائه ، ففيه مسامحة ظاهرة لان المستصحب هو متعلق اليقين وليس ذلك الامفاد القضية لامحمولها الذي هو عارض فاذا تعلق اليقين بان زيداً قائم ليس المستصحب قيام زيد لان قيام زيد في تلك القضية ليس متعلق اليقين فان قيام زيد الذي هو عارض له امر تصوري غير متعلق لليقين فمما هو المتعلق لليقين هو قضية ان زيدا قائم على نحو الكون الرابط والهلالية المركبة ، ففي مثل صحة الايتمام وشهادة الطلاق يكون موضوع الاثر كون الامام والشاهد عادلا على نحو الوجود الرابط والهلالية المركبة لاعدا لهما فقوله : لا تنقض اليقين بالشك ، معناه لا تنقض اليقين المتعلق بقضية بالشك فيها ، فالمستصحب نفس القضية لا المحمول ان عارض للموضوع .

واما ثانياً فلان احراز بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس لازماً بل ليس ممكناً

في بعض القضايا فان معنى احراز بقاء الشيء ان العلم تعلق بان هذا الشيء باق لما ذكرنا من ان العلم انما يتعلق بمقاد القضية لا بالمعاني التصورية ففي مثل قولنا زيد موجود او وجود زيد محقق سابقاً اذ اريد استصحابه في زمان الشك في وجوده لا يمكن احراز بقاء موضوعه في زمان الشك لان معناه ان زيدا باق في حال الشك يقيناً وهو كما ترى ، ولا يمكن ان يقال : ان المحرز هو بقاءه في التقرر الذهني لان الموضوع ليس زيدا المقرر في الذهن لانه لا يمكن ان يوجد في الخارج فالموضوع في مثل تلك القضايا هو نفس زيد عارياً عن لحاظ شيء معه وغير متقيد بالتقرر الخارجي او الذهني وهو لا يتصف بالبقاء والمحرزية لا تتبع الوجود الذهني او الخارجي .

فالانصاف ان ما افاده رحمه الله في المستصحب والموضوع وبقائه تبعيد للمسافة واخلال بما هو شرط في الاستصحاب اذ ليس شرطه على ما ذكرنا من حقيقة المستصحب احراز بقاء الموضوع ولا نحتاج اليه فيه بل الشرط وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها فلا فرق فيه بين بسائط القضايا ومركباتها فلما لمزم لاشتراطه بشرط غير لازم بل مغل حتى نفع في حيص بيص في مثل القضايا البسيطة ، ومما ذكرنا يتضح الدليل على الشرط المتقدم اي وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها لان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف عليها .

## في تمسك الشيخ الاوظم بالدليل العقلي لمدعاه و ما فيه

واما ما افاده الشيخ من الاستدلال على ما ادعاه بالدليل العقلي وهو انه مع عدم العلم بتحقق الموضوع لاحقاً اذ اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال ، واما ان ينتقل الى موضوع آخر وهو ايضاً محال لاستحالة انتقال العرض ، واما ان يحدث مثله في موضوع آخر وهذا ليس ابقاء فيخرج عن الاستصحاب .  
ففيه ما عرفت من ان المستصحب ليس العرض القائم بالموضوع بل هو القضية المتيقنة فاذا كان الاثر مترتباً على القضية التي مفادها الهلية المركبة مثل كون زيد عادلاً ليس المتيقن المترتب عليه الاثر عدالة زيد بنحو الهلية البسيطة ، والوجود المحمولي وان

كانت عدالة زيد بنحو الهلية البسيطة ايضاً متيقنة ومشكوكاً فيها لكن استصحابها لا يثبت كون زيد عادلاً بنحو كان الناقصة الا بالاصل المثبت ، فاذا كان الاثر مترتباً على عدالة زيد بنحو الكون الرابط تكون القضية المستصحة المترتب عليها الاثران زيدا عادلاً لعدالة زيد موجود ، واستصحاب القضية الثانية لاثبات ان زيدا عادلاً من الاصل المثبت ، فلوفرض جواز قيام العرض بذاته وجواز انتقال العرض وقامت العدالة في زمان الشك بذاتها او انتقلت الى موضوع آخر لا يوجب ذلك جواز ترتيب اثر عدالة زيد اي ان زيدا عادلاً بنحو الكون الرابط ضرورة ان الاثر المترتب على كون زيد عادلاً لا يترتب على العدالة القائمة بالذات او القائمة بوجود عمرو .

نعم لو فرض جواز قيام العرض بلا موضوع وجواز انتقال العرض وتكون نفس العدالة بوجودها المحمولي موضوعاً للاثر يكون منشأ الشك في بقائها زائداً على الشك في زوالها بالشك في سلب الموضوع او المحمول الشك في انتقالها او بقائها بذاتها مع القطع بعدم موضوعها وهذا امر آخر ، وبالجملة ما استدلل به الشيخ من الدليل العقلي مضافاً الى عدم وقوعه في المقام الذي كان نظر العرف متبعاً ومحط التعبد الشرعي الذي يرجع الى لزوم ترتيب الاثر غير تام في نفسه ، والظاهر ان منشأ هذا الخلط انما هو الخلط في المستصحب والذهاب الى ان المستصحب نفس العرض القائم بالموضوع و موضوعه هو معروضه مع ان المستصحب على ما عرفت هو نفس القضية من غير فرق بين الهليات البسيطة والمركبة .

وبالتدبر فيما ذكرنا يتضح المقام منقحاً وينحل الاشكال من اساسه في الهليات البسيطة ويتضح لزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها من غير احتياج الى التثبت بالدليل العقلي حتى يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني رحمه الله من ان الاستصحاب عبارة عن وجوب ترتيب آثار العرض لوجود العرض بلا موضوع والمحال هو الثاني لا الاول ، وهذا الجواب وان كان منظوراً فيه لاجل ابتناؤه على ان المستصحب هو العرض لكنه متين في ذاته ، فلوفرض ان الاثر كان لنفس العدالة او البياض بوجودهما المحمولي وكان وجودهما متيقناً لاجل تحققهما في موضوعهما وشك في الزمان اللاحق في

بقائهما لاجل الشك في بقاء موضوعهما يجرى الاستصحاب ويترتب عليهما آثار بقائهما في زمان الشك وموضوع العدالة والبياض تكويناً غير موضوع القضية المستصحة فان موضوع الثانية نفس العدالة والبياض كما هو ظاهر بعد التدبر فيما اسلفناه ، بل للمشارع ان يحكم بوجود العرض و عدم المعروض في عالم التشريع و التبديلان معناه ايجاب ترتيب آثار وجود هذا وعدم ذلك وهو بلا محذور هذا (١)

(١) وقد استشكل المحقق الخراساني على مقالة الشيخ الاعظم (على ما في تعليقه على الفرائد) بوجه آخر وهو ان دليله اخص من المدعى فان المستصحب ليس دائماً من مقولات الاعراض بل ربما يكون هو الوجود وليس هو من احدى المقولات العشر فلا جوهر بالذات و الاعرض وان كان بالعرض (ان قلت) : نعم لكنه مما يعرض على المهية كالعرض (قلت) : نعم الا ان تشخصه ليس بمعرضه فيستحيل بقاءه مع تبدله بل يكون القضية بالعكس ويكون تشخص معرضه به كما حقق في محله بحيث لا ينثلم وحدته وتشخصه بتعدد الموجود و تبدله من نوع الى نوع آخر فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة حسب اختلافه نقصا وكما لا وضغاً و شدة فيصح استصحاب هذا الوجود عند الشك في بقاءه و ارتفاعه و لومع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً من المهية الى غير ما ينتزع عنه الان لو كان هذا (انتهى) .

واجاب عنه العلامة الحائري رحمه الله بان الوجود وان لم يتشخص بالماهية ولكنه يتشخص بحدوده الخاصة لان وجود زيد ووجود عمرو ووجودان متعددان قطعاً و(ح) لو انتزع عنوان السواد الضعيف من حد خاص من وجود السواد وعنوان السواد الشديد من حده الاخر يكشف ذلك عن اختلاف الوجودين اللذين انتزع العنوانان المختلفان منهما اذ لا يعقل اختلاف العنوان المنتزع من دون الاختلاف في منشأ الانتزاع (الى ان قال) : ومن هنا ظهر ان استصحاب بقاء السواد فيما قطع تبدله على تقدير البقاء مبني على احدا من اياها جواز استصحاب الكلّي الذي يكون من القسم الثالث و اما القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف وان كانا متعددين في نظر العقل (انتهى) .

ولا يخفى ما فيهما اجابه عن الاشكال لما افاده الاستاذ دام ظله في استصحاب الكلّي من القسم الثالث من ان استصحاب مثل السواد والبياض المتبدل من مرتبة الى مرتبة اخرى كالضعيف والشديد ليس من القسم الثالث لان شخصية الفرد وهويته باقية في جميع المراتب عقلاً وعرفاً والاستصحاب فيه شخصي لا كلي فلا يصح مقياسه بوجود زيد وعمرو لانهما حقيقتان متباينتان وان السواد والبياض في جميع المراتب امر واحد شخصي -

## حول توجيه شيخنا العلامة كلام الشيخ وما يرد عليه

و لكن تصدى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه لدفع الاشكال عن الشيخ الاعظم فقال ماحصله : ان القضايا الصادرة من المتكلم انشاء كانت او اخباراً مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة فقولنا اكرم زيدا مشتمل على ارادة ايقاعية مرتبطة باكرام زيدو كذا زيد قائم مشتمل على نسبة تصديقية قائمة بالموضوع والمحمول الخاص وحال هذه النسب في الذهن حال الاعراض الخارجية في الاحتياج الى المحل وامتناع الانتقال فلو فرض ان المتيقن هو وجوب الصلوة فالجاعل للحكم في الزمان الثاني اما ان يجعل الوجوب للصلوة وهو المطلوب من لزوم اتحاد الموضوع، واما ان ينشأ هذه الارادة الربطية من غير موضوع وهو محال ، واما ان ينشأها لغير الصلوة وهو محال لامتناع انتقالها ، واما ان ينشأ ارادة جديدة و هذا ممكن لكن ليس ابقاء لما سبق ، وكذا الحال في الشبهة الموضوعية فان المتيقن اذا كان خميرية مايع فاما ان ينشأ النسبة التصديقية بلا محل او في محل غير المايح وهما محالان ، او ينشأ ارادة جديدة فليس بابقاء ، او ينشأ في نفس المايح وهو المطلوب « انتهى » .

وفيه مضافاً الى كونه مخالفاً لظاهر كلام الشيخ او صريحه : ان الاستصحاب عبارة عن حكم ظاهري مجعول بقوله لاتنقض اليقين بالشك لترتيب آثار المتيقن في زمان الشك فقد يوافق للواقع فيكون منجزاً له وقد يتخلف عنه فاذا واقفه فلا تكون في البين الا ارادة حتمية متعلقة بالصلوة وليس في زمان الشك ارادة اخرى متعلقة بالصلوة نعم تكون ههنا ارادة اخرى متعلقة بعنوان عدم نقض اليقين بالشك واذاتخلف الاستصحاب عن الواقع فليست ارادة متعلقة بالصلوة بحسب الواقع فلا مجال لهذه التشقيقات .

**وان شئت قلت :** ان الصلوة التي علم وجوبها سابقاً و شك في بقائه ان كانت واجبة بحسب الواقع في زمان الشك فلا يمكن ان يتعلق بها ارادة اخرى غير الارادة المتعلقة بها وان لم تكن واجبة فاما ان تنتقل الارادة المتعلقة بها في زمان اليقين الى



زمان الشك فهو محال، واما ان يحدث فيها ارادة اخرى فهو ليس بابقاء ، واما ان تبقى الارادة بلا موضوع فهو مع كونه محالاً ليس بابقاء ايضاً ، فتحصل مما ذكرنا ان الارادة الواقعية المتعلقة بالموضوعات الواقعية لا تتخلف عنها والاستصحاب لا يوجب بقاء تلك الارادات ، فانها ان كانت باقية لا يوجب الاستصحاب الانتجيزها في زمان الشك كما كانت منجزة في زمان اليقين لاجل تعلق اليقين بها والا فلا يمكن بقائها .

وبعبارة اخرى ان الجاعل في الزمان الثاني لا يجعل الوجوب للصلوة فان الصلوة اما واجبة في زمان الشك بحسب الواقع فلا معنى لجعله ثانياً فيكون الاستصحاب كسائر المنجزات منجزاً له بمعنى ان المكلف اذا تركها مع الاستصحاب تصح عقوبته على ترك الوجوب الواقعي ، و ان لم تكن واجبة فلا تصير واجبة بالاستصحاب ، ولو فرض صيرورتها واجبة بالاستصحاب ليس الوجوب الاستصحابي ابقاء للوجوب المتعلق بها في الزمن السابق بالضرورة.

## في ان الاستصحاب لا يجري

### في احراز موضوع القضية المستصحة

ثم انه بعد ما علم لزوم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فلا بد من احرازه وجدانا كما في الهليات البسيطة ، فاذا كان زيد مسبوقاً بالوجود او العدم فشك فيه يستصحب وجوده او عدمه لاحراز الاتحاد وجداناً و كالهليات المركبة التي كانت موضوعاتها عرفاً نفس المهية ويكون الوجود والحيوة مثلاً فيها من الوسائط التعليلية لعروض لعوارض عليها مثل زيد متنفس او متحرك ، او من قبيل القضايا الحينية كقولنا زيد عادل او عالم حيث تكون العادلية والعالمية من اوصاف زيد عرفاً ويكون الموضوع للقضية نفس زيد في حال الحيوة والوجود فاذا علمنا ان زيداً كان عالماً او عادلاً او قائماً و شككنا في بقائها يجري الاستصحاب لوحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها 'وتوهم' ان الموضوع زيد الموجود او زيد الحي فلا يكون محرزاً «مردود» بان الموضوع لدى العرف في مثل تلك القضايا لا يكون الامهية وزيد والحيوة والوجود من الجهات التعليلية

او اخذاً على نحو القضية الحينية لدى العرف .

نعم لو فرض في الهليات المركبة اخذ بعض الاوصاف في موضوعها قيماً وتكون القضية وصفية مأخوذة فيها الاوصاف على نحو العنوانية و القيدية كأن يقال اذا كان زيد الحى بما انه حى عادلا يجب اكرامه او اذا كان زيد العادل بما انه عادل اعلم يجوز او يجب تقليده فحينئذ تارة تكون تلك الاوصاف الماخوذة في الموضوع محرزة بالوجدان فلا اشكال في جريان الاستصحاب ، فاذا احرز حيوة زيد وجداناً وشك في كونه عادلا مع اليقين بعدالته السابقة لا اشكال في جريانه بان يقال : كان زيد الحى عادلا و شككت في بقاء عدالته لاتحاد القضيتين .

وتارة تكون تلك الاوصاف مشكوكاً فيها كما لو شككنا في المثال في حيوة زيد و عدالته ففي هذه الصورة هل يمكن احراز موضوع القضية الوصفية بالاستصحاب اولا فموضوع البحث ومحل النقض والابرام ما اذا كانت قضيتان متيقنتان يكون محمول احديهما موضوعاً للآخرى فتستصحب القضية الاولى لاحراز موضوع القضية الاخرى لتستصحب القضية الثانية ، و بعبارة اخرى محل الكلام فيما كانت وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها غير محرزة و اردنا احرازها باستصحاب قضية اخرى يكون محمولها موضوعاً لتلك القضية كما اذا ورد ان زيدا العالم بما انه عالم اذا كان عادلا يجب اكرامه فشككنا في علمه وفي عدالته فاردنا احراز علمه بالاستصحاب لاحراز موضوع القضية الثانية اى كونه عادلا .

**فنقول :** تارة يكون الشك في القضية الثانية مسبباً عن الشك في الاولى وتارة لا يكون كذلك ، وعلى الاول تارة يكون التسبب شرعياً وتارة تكون عقلياً ، ففي جميع الفروض لا يمكن احراز موضوع القضية المستصحبة باجراء استصحاب القضية الاولى اذا فرض ان الوصف اخذ في موضوع القضية الثانية مفروض الوجود كما هو محل الكلام ، لان الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجدانا ولا تكون وحدة القضيتين من الاثار الشرعية حتى يترتب عليه فاستصحاب كون زيد حياً لا يترتب عليه الا الاثار الشرعية المترتبة على كونه حياً كنفقة زوجته ، واما صيرورة الشك في عدالة زيد شكافي ان

زيداً الحى عادل حتى تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها فليست اثراً شرعياً ، وكذا لو شككنا فى تغير الماء فلا يحرز استصحاب بقاء التغير موضوع استصحاب نجاسة المتغير بما انه متغير ولو فرض ان المتغير بما انه متغير موضوع للنجاسة ويكون التسبب شرعياً لان احراز وحدة القضيتين ليس من الاثار الشرعية (نعم) باستصحاب التغير يترتب على الماء اثره الشرعى اى النجاسة وهو غير استصحاب نجاسة المتغير الذى كلامنا فيه ، فتحصل مما ذكر ان احراز وحدة القضيتين مما لا يمكن بالاستصحاب مطلقاً ولو فى الاثار الشرعية والتسببات التبعية .

## فى الخلط الواقع فى كلام بعض الاعاظم

وازدق عرفت محل الكلام فى المقام يتضح لك الخلط الواقع فى كلام بعض اعاظم العصر رحمه الله حيث تفتى عن الاشكال بان الموضوع لجواز التقليد مركب من الحيوة والعدالة وهما عرضان لمحل واحد فيجوز احرازهما بالاستصحابين كما يجوز احراز احد جزئى الموضوع المركب بالاستصحاب والاخر بالوجدان ، فاذا كان زيد العالم الحى موضوعاً لجواز التقليد وشككنا فى الوصفين نستصحب كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد ونرتب الاثر على الموضوع المحرز كلاجزئيه بالاصل (انتهى)

وهذا كما ترى خروج عن محل البحث لان الكلام ليس فى ان الاوصاف المتعددة لموضوع واحد اذا كانت موضوعه لحكم شرعى هل يمكن اثباتها بالاصل ام لا ، بل الكلام فى انه هل يمكن اثبات موضوع القضية المستصحة و وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها بالاصل ام لا ، لان الشيخ الاعظم بعد ما قال ان المعتبر فى الاستصحاب هو العلم ببقاء الموضوع ولايكفى احتمال البقاء اشكل عليه احرازه بالاستصحاب اذا كان محتمل البقاء ففصل فى الجواب بما فصل ، فموضوع البحث ما اذا كان عنوان موضوعاً للقضية المستصحة و شك فيه واريد اثباته بالاستصحاب ، فما افاده المحقق المعاصر خارج عن موضوع البحث كما ان كلام الشيخ ايضاً لا يخلو من خلط فراجع وتدبر .

## في ان الموضوع هل يؤخذ من العرف اولا ؟

ثم بعدما علم ازوم وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها فهل الموضوع فيها يؤخذ من العقل او من الدليل او من العرف ؟ و بعبارة اخرى ان الميزان في وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها ان يكون موضوعهما واحداً بحكم العقل و تشخيصه او بحكم العرف و تشخيصه او ان الموضوع في القضية المشكوك فيها لا بدوان يكون هو الذي اخذ في الدليل الدال على الحكم في القضية المتيقنة ، والفرق بين الاخذ من العقل وغيره واضح لان العقل كلما يتفق ولا يتفق ان لا يشك في بقاء الموضوع في استصحاب الاحكام حتى في باب النسخ لان الشك في الحكم لا يكون الا من جهة الشك في تغيير خصوصية من خصوصيات الموضوع وجميع الجهات التعليلية ترجع الى الجهات التقيدية لدى العقل وتكون دخيلة في موضوعية الموضوع ، فاذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافاً بحكم العقل فلا بد من خصوصية في الموضوع لاجلها يكون متعلقاً للحكم ومع بقاء تلك الخصوصية الموجبة او الدخيلة في المتعلق مع ساير الخصوصيات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع ، فاذا علم تعلق حكم على موضوع و شك في نسخه فلا يمكن ان يشك فيه مع العلم ببقاء جميع الخصوصيات الموضوع الدخيلة في تعلق الحكم عليه من القيود الزمانية والمكانية وغيرها لان ذلك يرجع الى الجزاف المستحيل وكثيراً ما يقع الاشكال في الاستصحابات الموضوعية ايضاً كما استصحاب الكرية و اما الفرق بين الاخذ من العرف او موضوع الدليل هو ان الحكم في الدليل قد يثبت العنوان او موضوع متقيد بقيد بحيث كان الدليل قاصراً عن اثبات الحكم لغير العنوان او غير مورد القيد فاذا ارتفع العنوان او القيد يرتفع موضوع الدليل كما اذا قال التراب احد الطهورين وعصير العنب اذاغلي يحرم فانطبق الحكم على الموضوع الخارجي فيشار الى تراب خارجي انه احد الطهورين والى رطل من العنب ان عصيره اذاغلي يحرم ؛ فاذا صار التراب الخارجي آجراً او خزفاً والعنب زيبياً و شككنا في طهورية الاول و حرمة عصير الثاني اذاغلي فلا اشكال في قصور الادلة الواقعية لشمول غير العناوين المأخوذة في موضوعها

لتغير موضوعها فلا يمكن التمسك بدليل طهوية التراب وحرمة مغلي عصير العنب لاثبات الحكم لهما ولوبينا على اخذ موضوع القضية المتيقنة والمشكوك فيها من الدليل لا يجرى الاستصحاب ايضاً لتغير الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها. واما لو كان الاتحاد بنظر العرف فجزياً نهماً لاما ناه منه لان هذا الأجر والخزف الخارجيين كانا معلومى الحكم قبل طبخهما وبواسطة طبخهما لم يتغيرا الا تغيراً عرضياً وكذا العنب الخارجى اذا يبس و صار زيبياً يكون عين الموضوع المتيقن و ليست اليبوسة مغيرة له الا فى حاله وعرضه ، وهذه التغيرات العرضية لاتنافى وحدة الموضوع الخارجى وان لم تصدق معها على الموضوع العناوين الكلية ، فالتراب غير الأجر بحسب العنوان الكلى المؤخوذ فى الدليل و العنب غير الزبيب كذلك ، لكن التراب والعنب الخارجيين اذا طبخ و يبس لا يتغيران الا فى الحالات الغير المضرة ببقاء موضوع القضية المتيقنة فى زمان الشك .

فاذا قال المولى اكرم العلماء و الشعراء و احتملنا كون العناوين واسطة فى الثبوت ومن كان عالماً وشاعراً فى زمان يجب اكرامه مطلقاً فلا اشكال فى ان الدليل قاصر عن ايجاب الاكرام اذا صار العالم جاهلاً و الشاعر غير شاعر كما انه لا اشكال فى ان موضوع الدليل غير باق فلا مجال لجريان الاستصحاب فيما اذا اخذ موضوع القضية المستصحة من الدليل ، واما لدى العرف يكون زيد وعمرو واجبي الاكرام لكون الاول مصداق العالم والثانى مصداق الشاعر ، وعنوان العالم والشاعر وان كانا مختلفى المصاديق مع العنوان المقابل لهما ولكنهما من الحالات العارضة للأفراد الخارجية و الموضوعات المتحققة فان ازال عنوان العالمية من زيد و الشاعرية من عمرو وشك فى اكرامهما للشك فى ان العناوين من الوسائط الثبوتية او العروضية يجرى الاستصحاب فيهما لوحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها لانك كنت على يقين من اكرام زيد و عمرو لكون الاول مصداق العالم والثانى مصداق الشاعر ومع زوال العناوين نشك فى بقاء وجوب اكرامهما ولا ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك بخلاف ما لو اخذ موضوع القضية من الدليل لعدم صدق عنوان العالم والشاعر على غيرهما .

وقد اتضح مما ذكرنا ان كلمات الشيخ الاعظم قدس سره ومن بعده من المحققين لا يخلو من خلط و خلل حتى كلمات شيخنا العلامة رحمه الله مع ان ما ذكرناه من افادات مجلس بحثه .

## حول كلام المحقق الخراساني وما ورد عليه

فما افاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام الاول من ان موضوع الدليل قد يكون بحسب المتفاهم العرفي عنوانا ولكن العرف يتخيلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم و الموضوع ان الموضوع اعم من ذلك لكن لا بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبة موجبين لصرف الدليل عما هو ظاهره المتفاهم عرفياً كما اذا دل الدليل على ان العنب اذا غلى يحرم وفهم العرف منه ان الموضوع هو العنب بحسب الدليل لكن يتخيل بحسب ارتكازهم تخيلاً غير صارف للدليل ان الموضوع اعم من الزبيب وان العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ، فالفرق بين اخذ الموضوع من العرف وبين اخذه من الدليل بحسب ما ذكرنا موضوع الدليل هو العنوان حقيقة ولكن العرف تخيل موضوعاً آخر غير موضوع الدليل بل اعم منه ويكون الموضوع الحقيقي غير باق والموضوع التخيلي باق (انتهى محصله بتوضيح) .

وهو كما ترى ، لان بقاء الموضوع التخيلي لا يفيد في الاستصحاب ولا يجوز ان يكون موضوع القضية المتيقنة ما يتخيل العرف خلاف ما يدل عليه الدليل ، فاذا دل الدليل على ان العنب بخصوصه موضوع الحكم تكون القضية المتيقنة ان العنب اذا غلى يحرم و لا يمكن تعلق اليقين على امر اعم من غير دلالة دليل فضلا عن دلالة على خلافه .

ولقد عدل بعض اعظم العصر رحمه الله عما ذكرنا والتزم بان موضوع الدليل عين الموضوع العرفي وانه لا وجه للمقابلة بينهما فان مفاد الدليل يرجع بالآخرة الى ما يقتضيه نظر العرف لان المرتكز العرفي يكون قرينة صارفة عما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً ولو كان الدليل ظاهراً بدأً في قيديّة العنوان وكانت مناسبة الحكم والموضوع

تقتضى عدمه فالإلزام هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع لأنها بمنزلة القرينة المتصلة فلم يستقر للدليل ظهور على الخلاف ، فالمقابلة بين العرف والدليل انما هو باعتبار ما يكون الدليل ظاهراً فيها ابتداء مع قطع النظر عن المرتكز العرفي والاقبالاخرة يتحدا ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي انتهى .

ولعله اليه يرجع كلام الشيخ الاعظم في ذيل الامر الاول، وهذا الكلام كما ترى خلاف مفروض كلام المحقق الخراساني لان مفروضه ما اذا لم تصر المناسبة موجبة لصف الكلام عن ظاهره والحق في الجواب عنه ان يقال : ان المناسبة ان لم تصر موجبة لصف ظاهر الكلام فلا يعقل ان تكون القضية المتيقنة موضوعها ما هو مرتكز العرف تخيلاً و ان صارت موجبة لذلك فلا يرجع الفرق الى محصل هذا مضافاً الى ان ما افاده المحقق المعاصر رحمه الله يرجع بالاخرة الى العجز عن تصور الفرق بين الاخذ من العرف والدليل وانت اذا تأملت فيما ذكرنا من اخذ الموضوع من العرف او الدليل لاتضح لك النظر في كلام هؤلاء الاعلام وان ما افاد هذا المحقق من ان المقابلة بينهما في غير محلها منظور فيه وان المقابلة بينهما في محلها .

### في ان المراد من العرف ليس العرف المسامح

ثم ان المراد بالعرف في مقابل العقل ليس هو العرف المسامح حتى يكون المراد بالعقل العرف الغير المسامح الدقيق ضرورة ان الالفاظ كما انها وضعت للمعاني النفس الامرية تكون مستعملة فيها ايضاً عند القاء الاحكام فالكرو الميل والفرسخ والدم والكلب وسائر الالفاظ المتداولة في القاء الاحكام الشرعية لاتكون مستعملة الا في المعاني الواقعية الحقيقية فالكر بحسب الوزن الف ومائتا رطل عراقي من غير زيادة ونقص لا لاعم منه وما يسامح العرف وكذا الدم ليس الا المادة السائلة في العروق التي تكون بها الحياة الحيوانية لا لاعم منها وما يطلق عليه اسم الدم مسامحة .

وليس التسامح العرفي في شيء من الموارد ميزاناً لافي تعيين المفاهيم ولا في تشخيص المصاديق بل المراد من الاخذ من العرف هو العرف مع رقتة في تشخيص المفاهيم والمصاديق وان تشخيصه هو الميزان مقابل تشخيص العقل الدقيق البرهاني ، مثلاً

شبهة في ان الدم عبارة عن المايح المعهود الجارى في القلب والعروق والمسفوح منه موضوع للحكم بالنجاسة وليس ما يتسامح فيه العرف ويطلق عليه الدم تسامحاً موضوعاً لها لكن العرف مع كمال دقته في تشخيص مصاديقه يحكم بان اللون الباقي بعد غسل الثوب ليس بدم ويكون لون الدم لكن البرهان العقلي قام على امتناع انتقال العرض فيحكم العقل لاجل ذلك على ان اللون هو الاجزاء الصغار من جوهر الدم و الكلب ليس عند العرف الا الجثة الخارجية و الحيوة من حالانها و ميتة الكلب كلب عندهم حقيقة و عند العقل البرهاني لما كانت شيئية الشيء بصورته و صورة الكلب نفسه الحيوانية الخاصة به فاذا فارقت جثته سلب منها اسم الكلب وتكون الجثة جماداً واقعة تحت نوع آخر غير النوع الكلبى بل يسلب عنها اسم جثة الكلب وبدنه ايضاً ويكون اطلاق بدن الكلب على الجثة المفارقة عنها الروح مسامحة لدى العقل كما هو المقرر في مقارنه من العلوم العالية مع انها كلب لدى العرف حقيقة .

وبالجملة ليس المراد من كون تشخيص المفاهيم ومصاديقها هو كوالى العرف هو التسامح العرفى فالتسامح العرفى فى مقابل الدقة العقلية البرهانية لافى مقابل دقة العرف نعم قديكون بين المتكلم والمخاطب فى عرف التخاطب وتعارف التكلم بعض المسامحات التى تكون مغفولة عنها لديهم حال التكلم ويحتاج التوجه اليها الى زيادة نظرو دقة ومع الدقة والنظرة الثانية يتوجه المتكلم و المخاطب الى التسامح فى مثل ذلك يكون المعنى المتفاهم ابتداء موضوعاً للحكم ، فاذا قال المولى اذا قمت الى الصلوة فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يفهم المخاطب من هذا الكلام الاستقبال المسجد بنحو المتعارف و ان كانت الدقة العرفية ايضاً تقتضى كونه اضيق مما هو المتفاهم عرفاً فالمناطق فى امثاله هو التفاهم العرفى لالدقة العقلية ان قلنا بان الميزان هو العرف .

ثم انه لا اشكال فى ان الميزان فى تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفية صدقها عليها هو العرف لان الشارع كاحد من العرف فى المخاطبات والمحاويرات وليس له اصطلاح خاص ولا طريقة خاصة فى القاء الكلام الى المخاطب فكما يفهم اهل المحاورات



من قول بعضهم : اجتنب عن الدم او اغسل ثوبك من البول ، يفهم من قول الشارع ايضاً وليس مخاطبة الشارع مع الناس الا كمخاطبة بعضهم بعضاً فاذا قال : اغسلوا و جوهكم و ايديكم الى المرافق ، لا يكون المراد منه الا الغسل بنحو المتعارف لا الغسل من الاعلى فالاعلى بنحو الدقة العقلية فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي ، فما افاده المحقق الخراساني من ان تشخيص المصاديق ليس موكولاً الى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي فالحق ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

## الامر الثاني

### في ان اخبار الباب هل تختص بالاستصحاب او تعم غيره ؟

مما يعتبر في جريان الاستصحاب هو ان يكون اليقين بالقضية المستصحابية فعلياً بان يكون حال اجراء الاصل متيقناً لوجود المستصحاب في السابق حتى يكون شكه في البقاء وهذا ممالا اشكال فيه ولا كلام ، انما الاشكال في ان الاخبار الواردة في الباب هل يكون مفادها مختصاً بالاستصحاب او تعم قاعدة اليقين او تعم مع ذلك امراً ثالثاً و هو ترتيب آثار البقاء مع الشك في الحدوث بمجرد تعلق اليقين بحدوثه وزواله . و بعبارة اخرى ان الكبرى الكلية الواردة في الاخبار كما تشمل عدم نقض اليقين المتحقق فعلا المتعلق بالامر السابق مع الشك في بقاءه وهو المعبر عنه بالاستصحاب تشمل قاعدة اليقين و هي ما اذا تعلق اليقين بامر في زمان ثم زال اليقين و شك في كونه في ذلك الزمان متحققاً اولاً فيترتب عليه آثار المتيقن في ذلك الزمان و تشمل ايضاً امراً ثالثاً وهو ما اذا تعلق اليقين بامر سابق و شك في بقاءه مع زوال اليقين فيحكم بترتب آثار البقاء مع سراية الشك الى اليقين .

و الكلام يقع في المقامين ( احدهما ) في امكان الجمع بين القاعدتين او

القواعد الثلث في مثل قوله لا ينقض اليقين بالشك او قوله من كان على يقين فشكل فليعض على يقينه (وثانيهما) في ان الظاهر من اخبار الباب ماذا ؟  
**اما الكلام في اول المقامين فهو ان الحق امكان الجمع بين القواعد الثلث**  
 فضلا عن الجمع بين القاعدتين وما جعل محذورا فيه ممكن الدفع .

### حول اشكال الشيخ الاعظم ولي امكان الجمع بين القاعدتين

اما ما افاده الشيخ الاعظم فمحصله ان المناط في القاعدتين مختلف غير ممكن الجمع في لحاظ واحد لان مناط الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين و الشك مع قطع النظر عن الزمان ومناط القاعدة اتحاد متعلقهما من جهة الزمان ولا يمكن الجمع بينهما في مثل قوله فليعض على يقينه لان المضي في الاستصحاب بمعنى ترتيب آثار البقاء من غير نظر الى الحدوث وفي القاعدة بمعنى ترتيب آثار الحدوث من غير نظر الى البقاء وهما نظران مخالفان ومعينان غير مجتمعين في الارادة والحفاظ (ولو قيل) بان المضي معنى واحد وهو فرض الشك كعدمه ويختلف باختلاف المتعلق فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به (يقال) : هذا يصح اذا كان هنا فردان من اليقين يكون احدهما متعلقا بالحدوث والاخر بالبقاء و ليس كذلك لان اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ليس فردين من اليقين بل هو يقين واحد و يكون تعدده بالاعتبار و يكون عموم افراد اليقين حقيقة باعتبار الامور الواقعية كعدالة زيد و فسق عمرو لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد الى فردين يتعلق بكل منهما شك فحينئذ ان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضي على اليقين حكم باستمراره وان اعتبر مقيدا فالمضي هو الحكم بالحدوث من غير تعرض للبقاء وهذا لا يجتمعان في الارادة (انتهى ملخصا) .

**اقول** : يرجع محصل كلامه بان اليقين اذا كان بالنسبة الى عدالة زيد في قاعدة اليقين والاستصحاب من قبيل العموم بالنسبة الى افراده يمكن ان يشملهما و ان كان المضي بالنسبة الى كل فرد ينتج امراً مغايراً للفرد آخر لكن ليس الامر كذلك لان عدالة

زيد امر واحد في القاعدتين وانما اختلافهما بالاعتبار وليست الكثرة الاعتبارية من افراد العام حتى يشملهما بل لا بد من اعتبارهما ولا يجتمع الاعتباران في لحاظ واحد .

### تقرير بعض الاجلة كلام الشيخ واقامة البرهان عليه

ونسج على هذا المنوال بعض اعظم العصر رحمه الله واقام برهانا على عدم تغاير اليقين في الاستصحاب والقاعدة بحسب الافراد فقال : ان تغاير افراد اليقين انما يكون بتغاير متعلقاته كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر والا فاليقين من حيث نفسه لا يتعدد ومتعلق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدد لان متعلقه في كل منها هو عدالته زيد وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة دون الاستصحاب لا يوجب التغاير الفردي فان الانحفاظ وعدمه من الطواري اللاحقة لليقين بعد وجوده وذلك لا يقتضى تعددا فراد اليقين مع وحدة المتعلق بداهة ان تعدد افراد الطبيعة الواحدة انما يكون لاجل اختلاف اله شخصات الفردية حال وجود الافراد والخصوصيات اللاحقة بعد الوجود لا تكون مفردة « انتهى » .

### في الجواب عنهما

وانت خبير بما في كلامهما لان اليقين المتعلق بشيء واحد من شخص واحد في زمان واحد وان كان امرا واحداً كيقين زيد وقت ظهر يوم السبت بعدالة عمرو في ظهر يوم الجمعة وليس اختلافه من حيث التقيد واللا تقيد ومن حيث الانحفاظ واللا انحفاظ من المشخصات والمكثرات الفردية لكن ليس خطاب لانتقض اليقين بالشك متوجها الى شخص واحد مع تلك القيود بل هو خطاب مطلق شامل لكل يقين من كل متيقن تعلق بكل متعلق وشك فيما تيقن سواء كان شكه سارياً كقاعدة اليقين اولاً لا لاستصحاب فلو فرضنا عدة افراد تيقن بعضهم بعدالة زيدو بعضهم بفسق عمرو وبعضهم بقيام بكر ثم شك الطائفة الاولى في عدالة زيد بنحو الشك السارى والطائفة الثانية في فسق عمرو بنحو الشك في البقاء الثالثة في قيام بكر بنحو الشك السارى مع الشك في قيامه في الزمان المتأخر فلا اشكال في كون يقين كل من هذه الافراد فرداً من عنوان اليقين سواء في ذلك الطائفة

التي تعلق يقينهم بشيء واحد كعدالة زيد مثلاً او الطائفة التي تعلق يقينهم باشيء مختلفة  
 اما الثانية فواضح ، واما الاولى فلتعدد المحل القائم به اليقين فاليقين القائم بنفس كل  
 انسان فرد من اليقين غير الفرد الاخر القائم بنفس شخص آخر وان كان متعلقهما شيئاً واحداً .  
 وليت شعري انه ما الداعي في فرض يقين واحد من شخص واحد بالنسبة الى  
 متعلق واحد حتى لا يكون التعدد الا اعتبارياً بل لا معنى لاعتبار ذلك بل لا يعقل ،  
 لان مورد قاعدة اليقين لا يعقل ان يكون متداخلاً لمورد الاستصحاب فلكل منهما  
 افراد خاص بهما فان المعترف في الاستصحاب بقاء اليقين وفي القاعدة زواله .

فحينئذ نقول : ان المأخوذ في الكبرى في اخبار الباب هو عنوان اليقين  
 والشك والنهي عن نقض الاول بالثاني وهذه الكبرى الكلية لها مصاديق كثيرة جملة  
 منها تكون من قبيل الشك الساري وجملة منها لامن قبيله فمن تيقن بعدالة زيد يوم  
 الجمعة ثم شك في عدالته في ذلك اليوم يمكن ان يكون مخاطباً بقوله لانتقض اليقين  
 بالشك ، ومن شك في بقاء عدالته يوم السبت مع اليقين بعدالته يوم الجمعة يمكن  
 ان يخاطب بهذا الخطاب من غير استعمال لفظ اليقين او الشك او النقص او النهي في  
 معنيين ومن دون لحاظ امرين مختلفين بل المتكلم بقوله لانتقض اليقين بالشك لا  
 يعقل ان يلاحظ في القاء هذه الكبرى غير عنوان الشك واليقين الماخوذ في موضوع  
 حكمه وغير متعلق نفيه فلا يكون متعلقات اليقين والشك مطلقاً منظوراً اليها فيشمل  
 جميع مصاديق اليقين والشك كانت من قبيل قاعدة اليقين او الاستصحاب او القاعدة  
 الثالثة التي تكون من جهة كقاعدة اليقين و من جهة كالاتصحاب ، لان عنوان  
 اليقين والشك شامل لكل شك و يقين لاجهات الكثرة بل بجهة اليقين و الشك و  
 معنى المضى وعدم النقص ليس الا ترتيب الآثار تعبداً وفرض الشك كلاشك او فرض  
 تحقق اليقين في عالم التشريع ولا يلزم منه محذور .

هذا لو فرض الكبرى في الاستصحاب كلياً زامصاديق فان الكلي ايضاً يشمل  
 كثرة الافراد لا بخصوصياتها الممتازة ، و اما لو كانت الكبرى من قبيل المطلقات كما  
 هو كذلك فالاشكال او هن لان الحكم فيها على نفس العناوين من غير نظر الى الخصوصيات

كما هو المقرر في محله .

## حول كلام العلامة الحائري (قده) وجوابه

ومما ذكرنا يتضح النظر فيما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من ان المتكلم بقضية «اذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه» اما لاحظ الشيء المتيقن مقيداً بالزمان واما لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن واما أهمل ملاحظة الزمان راساً ولا تخلوا القضية عن تلك الحالات الثلاث ، وينطبق بعضها على قاعدة اليقين وبعضها على الاستصحاب ولا يمكن الجمع بين تلك الحالات اى ملاحظة الزمان قيداً و ظرفاً او ملاحظته وعدم ملاحظته ( انتهى ملخصاً ) وذلك لان المتعلق مطلقاً يؤخذ في الكبرى الكلية و لم يلاحظ مطلقاً حتى يقال ان يوم الجمعة اخذ قيداً او ظرفاً و معنى كون اليقين طريقاً في موضوع الكبرى ليس لاحظ المتيقنات باليقين فان اليقين الماخوذ في الكبرى عنوان لليقين الطريقى الذى للمكلفين لطريق الى المتعلقات ففى مثل قوله لانتقض اليقين بالشك لا ينقدح فى ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين الماخوذة فيه ولا عين ولا اثر من متعلق اليقين والشك حتى يطالب متعلق هذا المتعلق مثل يوم الجمعة بانه اخذ قيداً او ظرفاً فقوله : لانتقض كقوله : اوفوا بالعقود ، يشمل كل عقد و لو كانت متخالفة الاعتبار و غير ممكنة الجمع فى اللحاظ لكنها مجتمعة فى عنوان العقد فلا تنقض نهى عن نقض كل يقين بالشك و ان كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات ممتنعة اللحاظ فى لحاظ واحد .

و مما ذكرنا يظهر الاشكال فى ما جعل محذراً آخر من الجمع بين القاعدتين فى هذه الكبرى و هو : ان اليقين فى الاستصحاب اخذ طريقاً و يراد منه المتيقن و معنى عدم نقض اليقين فى الاستصحاب ان ما ثبت يدوم ويكون اليقين طريقاً لآثاره فذكر اليقين فى القضية على هذا التقدير ليس الا لكونه طريقاً لآثار متعلقه من دون ان يكون له مدخلية فى الحكم فيكون مفاد القضية على هذا التقدير انه اذا كان شيء موجوداً فى السابق واحتمل زواله لا يعتنى بهذا الاحتمال واما اليقين فى القاعدة اخذ

موضوعاً لوجوب المضى و ملحوظاً بذاته فالموضوع فى الاستصحاب هو المتعلق و فى القاعدة نفس اليقين و لا يمكن الجمع بين هذين للحاظين .  
 وقد يقرر ذلك بان طريقية اليقين فى القاعدة لا يمكن بعد تبديله بالشك و اما فى الاستصحاب فيكون طريقاً لكونه موجوداً .

**اقول:** قد ذكرنا سابقاً فى باب لزوم فعلية الشك و اليقين فى الاستصحاب ان اليقين الطريقى اخذ موضوعاً و ان الظاهر من الأدلة ان العناية فيها بان اليقين لكونه امرأ مبرماً مستحكماً لا ينبغى ان ينقض بالشك فالموضوع فى الاستصحاب هو اليقين الطريقى و كذا فى القاعدة فعنوان اليقين المأخوذ فى القاعدتين مرآة لليقين الطريقى لكل مكلف كان على يقين فشك ، وقد ذكرنا سابقاً ان النقص لا يناسب الامع اليقين الطريقى الذى يكون فى اعتبار العقلاء كانه جبل مشدود احد جانبيه على المتيقن و الآخر على المتعلق فلا اشكال فى ان اليقين فى الاستصحاب هو اليقين الطريقى لكن هذا اليقين الطريقى اخذ موضوعاً .

فالقول بان معنى لا تنقض انه اذا كان شىء موجودا و احتمال زواله لا يعنى بهذا الاحتمال ، بعيد عن الصواب و اجنبى عن اخبار الباب ، و كذا اليقين فى القاعدة بما انه طريق الى الواقع اخذ موضوعاً لبا ما انه صفة قائمة بالنفس و قوله ان اليقين فى القاعدة ملحوظ من حيث نفسه لبطلان كاشفيته بعد تبديله الى الشك فيه ان اليقين فى ظرف وجوده كان كاشفاً عن متعلقه و المطابقة للواقع و كون الكشف كشافاً صادقاً لادخل له فى ذلك فلا اشكال فى ان قوله من كان على يقين فى عدالة زيد يوم الجمعة فشك بعده فى عدالته يوم الجمعة لا يريد باليقين فيه الا ما يريد بقوله من كان على يقين فى عدالة زيد يوم الجمعة فشك فى بقائها يوم السبت من غير تفاوت فى النظر و الاعتبار .

فتحصل مما ذكرنا ان الجمع بين القاعدتين بل القواعد الثلاث فى قوله لا تنقض اليقين بالشك مما لا مانع منه ، فما قد يقال : من عدم امكان الجمع بينهما فى اللحاظ من جميع الجهات لامن جهة اليقين و لامن جهة المتيقن و لامن جهة النقص و لامن جهة الحكم مما لا يرجع الى محذور بعد التأمل فيما ذكرنا .

وقد يقال (١) في وجه الامتناع : ان ارجاع الضمير في الاستصحاب الى ما تعلق به اليقين يكون بنحو من المسامحة لعدم وحدة متعلقهما دقة بخلاف الارجاع في القاعدة فهما نظران مختلفان لاجمع بينهما (وفيه) مضافاً الى ان الكبرى هو عدم نقض اليقين بالشك من غير نظر الى المتعلقات ؛ و اختلاف الخصوصيات فيها غير منظور و العناوين قابلة للانطباق على كل من الخصوصيتين ولولم يكن اجتماعهما في اللحاظ ، أن الجمع بين المصدق الحقيقي والمسامحي التأولي بمكان من الامكان لما حقق في محله من ان الادعاء في المجازات انما هو في تطبيق العناوين الحقيقية على الافراد لافي الاستعمال مع ان المقام اجنبي عن ذاك المضمار .

**واما المقام الثاني** اي مقام الاستظهار من الادلة فلا ينبغي الاشكال في ان اخبار الباب كلها تحوم حول كبرى كلية هي لا ينقض اليقين بالشك فالمجوعول هي هذه الكبرى مع اختلاف التعبيرات ولاشكال في ان الظاهر منها كون اليقين متحققا فعلا فمعنى قوله لا ينقض اليقين بالشك ان اليقين المتحقق بالفعل لا ينقض ولا يشمل اليقين الزائل وهذا مما لا ريب فيه .

نعم يمكن ان يتوهم ان الظاهر من رواية الخصال هو القاعدة لان قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ظاهر في ان اليقين كان متحققا فزال و قام مقامه الشك (لكنه فاسد) فان هذا التعبير عين التعبير الوارد في صحيحة زرارة الثانية و هو قوله : لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، مع انها واردة في مورد الاستصحاب والسرفي هذا التعبير هو ان الغالب ان يكون حصول الشك في البقاء متاخراً عن اليقين بالحدوث وقدم في ذيلها عند ذكر اخبار الباب ما يؤيد ذلك مع ان في ذيلها شهادة بان المجوعول فيها عين المجوعول في صحيحة زرارة (٢) وبالجملة لانكون اخبار الاستصحاب

(١) القائل هو المحقق العراقي رحمه الله .

(٢) يمكن ان يقال : لو سلم دلالة الصدر على القاعدة ولكن ذيله يدل على خلافها فيتساقتان بعد التمازض فلا يبقى ظهور للخبر حتى يتمسك به لاعلى الاستصحاب ولا على القاعدة (تأمل) .

دالقة على القاعدة فضلاً عن القاعدتين بل ليس لها دليل رأساً وتوهم كون اخبار التجاوز و الفراغ دالة عليها في غير محله لان مفادها غير القاعدة موضوعاً وملاكاً كما سيبنى .

## الامر الثالث

### حول تقدم الامارات على الاستصحاب

مما يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب مشكوك البقاء فلا يجرى مع احراز بقائه او ارتفاعه وهذا مع الاحراز الوجداني واضح، وانما الكلام فيما اذا قامت امارة معتبرة شرعية او عقلائية ممضاة شرعاً على طبق الحالة السابقة او على خلافها حيث ان الشك الوجداني لا يزول معه ، ولكن لا اشكال في تقدمها عليه وانما الاشكال في وجه التقدم وانه هل هو لاجل الحكومة او الوجود او غيرهما ؟ فلا بد قبل السورود في المقصود من بيان الفرق بين تلك العناوين التي يمكن ان تكون وجه التقدم وبيان الضابط فيها وقدمر شطر من الكلام فيها في مباحث البرائة وتزيدك ههنا ايضاحاً

**فنقول :** لم ترد تلك العناوين ولا شيء منها في لسان دليل او معقد اجماع حتى نبحت فيها وفي حدودها وانما هي اصطلاحات في لسان الاصوليين وبعضها في السنة متأخرى المتأخرين وقد جعلها الشيخ الاعظم تحت الضابط وتعرض لها في شتات افاداته خصوصاً في اول باب التعادل والتراجع .

والذي يمكن ان يقال : انه قد نرى ان العقلاء وارباب المحاورات قد يقدمون دليلاً على دليل من غير ملاحظة النسبة بينهما ومن غير ملاحظة اظهرية احدهما من الآخر وقد يتوقفون في تقديم احداً للدليلين مع كون النسبة بينهما كالسابقة ، مثلاً لوورد يجب اكرام العلماء وورد في دليل منفصل يحرم اكرام الفساق فيعرض الدليلان على اهل المحاورات والعرف تريمهم بتوقفون في الحكم ولا يحاولون ترجيح احدهما على الآخر، ولو بدل قوله : يحرم اكرام الفساق بقوله : ما اردت اكرام الفساق، او ما حكمت باكرامهم ، او ما جعلت اكرامهم، او لاخير في اكرامهم او، لاصلاح في اكرامهم، او لاارى اكرامهم، او ليس منظوري



اكرامهم وليس الفساق اهلا للاكرام ، او اكرامهم خطأ ، اولا اقول باكرامهم او امثالها تصير تلك الالسنه قرينة على صرف قوله يجب اكرام العلماء عن وجوب اكرام الفساق منهم مع ان النسبة بينه وبينها عموم من وجه ولا فرق بين ما ذكر وبين ما تقدم الا في كيفية التأدية والتعبير وكذا الحال في قوله : لاسهل من اقر على نفسه بالسهو ، بالنسبة الى ادلة الشكوك وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج ، او لاضرر ولا ضرار ، او ما يريد الله بكم العسر ، بالنسبة الى ادلة الاحكام مع ان النسبة بينهما عموم من وجه وليس هذا النحو من التقديم بلحاظ مقام الظهور وترجيح الاظهر على الظاهر او النص على الظاهر .

ومن ذلك يعلم ان غير التقديم الظهورى الذى يكون معول عليه عند العقلاء يكون ترجيح وتقديم آخر وهو ان يكون احد الدليلين بمدلوله متعرضاً لحيثية من حيثيات الدليل الأخر التى لم يتعرضها ذلك الدليل .

وتوضيح ذلك : ان الدليلين اما ان يكون كل منهما متعرضاً بمدلوله لما يتعرضه الدليل الآخر و يكون الفرق بينهما بعد اشتراكهما في ذلك فى جهات اخر كالايجاب و السلب مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء او مع اخصية احدهما عن الآخر مثل اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ، او مع كون النسبة عموماً من وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وكاختلافهما في زيادة قيد مع الاتفاق في الكيف مثل ان ظهرت اعتق رتبة وان ظهرت اعتق رتبة مؤمنة ففي جميع تلك الموارد ترى ان كلام الدليلين يتعرض لما يتعرضه الاخر فكما ان احدهما تعرض وجوب اكرام العلماء تعرض الآخر عدم وجوب اكرامهم وكما ان احدهما تعرض لعتق رتبة تعرض الاخر لعدم عتق كافرتها ولعتق مؤمنتها فالمدلول اللفظي من احدهما هو المدلول الآخر مع اختلاف في الكيف او في زيادة او مثلها .

**وان شئت قلت :** فى الادلة اللفظية ان التصادم بينهما فى مرحلة الظهور مع اتحادهما فى جميع المراحل من الاصول العقلائية فاذا كان الدليلان كذلك يكون تقديم احدهما على الاخر تقديماً ظهورياً ومناطه اظهرية احدهما من الآخر فتقديم لا تكرم الفساق من العلماء على اكرم العلماء ليس الامن جهة تقديم الاظهر على الظاهر

وجميع الاصول اللفظية كاصالة العموم و اصالة الاطلاق و اصالة الحقيقة (١) ترجع الى اصالة الظهور عند العقلاء فما هو المعتبر عند هم والحجة لديهم هو الظهور اللفظي، فاكرم العلماء حجة ظهوره في العموم بعد تحقق المقدمات الاخرى من الاصول العقلانية وليس ظهوره معلقاً على عدم مجيء المخصص بل ظهوره منجز وبناء العقلاء على العمل به من غير تعليقه على شيء ولكن مع ورود دليل اخص منه يقدم مقتضاه عليه لقوة ظهوره واظهرته من ظهور العام في مضمونه ، وكذا الحال في المطلق و المقيد فان مناط تقديمه على المطلق ليس الاقوائية ظهور القيد في القيدية من المطلق في الاطلاق .

فما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من ان مناط تقديم الخاص على العام هو الحكومة او الورود فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز، والمخصص القطعي وارد على اصالة العموم والمخصص الظني حاكم عليها لان معنى حجية الظان جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الامور لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه ، ويحتمل ان يكون الخاص الظني وارداً بناء على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص انتهى (فمنظور فيه) .

لان مناط العمل بالظواهر والاحتجاج عند العقلاء هو نفس الظهور فاصالة الاطلاق والعموم والحقيقة ليست اصولاً متكثرة بمناطات مختلفة بل المناط هو الظهور فان كان الظهور ظنياً يلقى احتمال خلافه عند العقلاء من غير فرق بين العام والخاص فالعام الظني كالخاص الظني يلقى احتمال خلافه وليس ظهور العام او البناء على العمل به معلقاً على شيء ، بل يكون تقديم الخاص على العام من قبيل تقديم اقوى الدليلين واظهر الظاهرين ، و

(١) في رجوع اصالة الاطلاق الى اصالة الظهور وفي وجه تقدم المقيد على المطلق كلام

يأتى في بعض المباحث الاتية والتحقيق ان الاطلاق ليس ظهوراً لفظياً ولا تقدم المقيد على المطلق من قبيل تقدم الاظهر على الظاهر كما سيأتى وكذا مناط تقدم الخاص على العام ليس الاظهرية بل شيء آخر سنشير اليه في بعض المباحث الاتية (منه دام ظله) .

كذا الحال في تقديم المقيد على المطلق وقرينة المجاز على ذبها وليس مناط الحكومة في شيء من ذلك كما سيتضح لك «فتلخص مما ذكرنا» ان تصادم الدليلين في الظهور مع تعرض كل منهما لما يتعرض له الاخر مقسم للتخصيص والتقييد وتقديم قرينة المجاز وكذا لتقديم احدا لمتباينين والعامين من وجه على شقيقه لو فرض اظهريته منه .

## في بيان ضابط الحكومة

هذا حال التصادم والتقديم الظهوريين ، واما ضابط الحكومة فهو ان يتعرض احد الدليلين بنحو من التعرض ولو بالاملازمة العرفية او العقلية لحيثية من حيثيات اخر مما لا يتعرضها ذلك، كان التعرض في موضوعه او محموله او متعلقه او المراحل السابقة على الحكم او اللاحقة له مثلاً لو قال المولى اكرم العلماء فلا يكون ذلك متعرضاً للوجوب اكرام كل عالم ولا يتعرض لشيء آخر سواه، فلم يتعرض لتحقيق موضوعه او دخول فرد فيه او عدم دخوله فيه ولا لحدود متعلقه وحكمه ولا لكونه مراداً او مجعولاً او صادراً على نحو الجدا والتقية، وبالجملة لم يتعرض للجهاث المتقدمة على الحكم والمتاخرة عنه، فلو تعرض دليل لشيء من تلك الحيثيات يكون مقدماً لدى العقلاء من غير ملاحظة النسبة بينهما ولحاظ اظهرية احدهما من الاخر.

فلو تعرض احد الدليلين لتوسعة دائرة موضوع الآخر او تضييقه او لحدود محموله او متعلقه او حكمه يكون مقدماً وحاكماً عليه مثل قوله : لاسهو لمن اقر على نفسه بالسهو ، بالنسبة الى ادلة الشكوك، فقوله زيد عالم او ليس بعالم او الضيافة اكرام او ليس باكرام وامثاله حاكم على قوله اكرم العلماء لتعرضه لما لا يتعرض له الاخر، وكذا قوله: ما جعل عليكم في الدين من حرج، حاكم على ادلة الاحكام لتعرضه بمدلوله للجعل الذي لا يتعرض له الادلة و ان كانت مجعولة بالضرورة لانها لمالم تتعرض لمجعوليتها ، فاذا تعرض دليل بان الجعل لم يتعلق بامر حرجي يقدم عرفاً على تلك الادلة للاقوائية ظهوره بل هذا نحو آخر من التقدم في مقابل التقدم الظهوري ولهذا اتنا للاحظ النسبة بين الدليلين فيقدم العام من وجه على معارضه فادنى الظواهر يقدم على اقويها، فلو قال اكرم

العلماء ودليل على انه ما يريد اكرام الفساق او ما حكمت باكرامهم او ما جعلت ذلك يكون مقدماً عليه من غير لحاظ النسبة والظهور، وليس هذا الا لتعرض الحاكم لمالا يتعرض له الاخر، فان الدليل المحكوم ليس بمدلوله متعرضاً لكون اكرامهم مراداً او مجعولاً او محكوماً به فانها معلومة من الخارج او لاجل الاصل العقلائي ومن هذا القبيل تقديم «لانا» على ادلة الاجزاء والشرائط لانها لا تتعرض للحثيات اللاحقة اي الاعادة والاعادة وانما يحكم العقل بان التارك للجزاء والشرط يعيد .

ثم ليعلم ان نتيجة حكومة دليل على دليل قد تكون تخصيصاً مثل ليس الفساق من العلماء بالنسبة الى اكرام العلماء فانه خروج حكمي بلسان الحكومة، وقد تكون تقييداً كتقديم دليل رفع الحرج على اطلاق ادلة الاحكام، وقد تكون توسعة في الحكم بلسان توسعة الموضوع كقوله: (الطواف بالبيت صلوة)، وقد تكون وروداً كتقديم ادلة الاستصحاب على ادلة الاصول الشرعية بناء على كون المراد من العلم الذي اخذنا فيه في ادلتها هو العبرة في مقابل اللاحقة فان قوله: (لانقض اليقين بالشك) حاكم على ادلتها لان لسانه بقاء اليقين واطالة عمره فيكون متعرضاً لتحقيق العلم الذي جعل غاية للاصول، وادلة الاصول ليست متعرضة لذلك فيكون حاكماً عليها ونتيجة حكومته الورد، وان كان المراد من العلم هو العلم الوجداني يكون دليل الاستصحاب حاكماً عليها ونتيجة اعدام الموضوع تعبداً وحكماً.

فالورد والتخصيص والتقييد وغيرها كثيراً ما تكون من نتایج الحكومة وثمراتها وليس الورد في عرضها، فان حيثية تقدم دليل على دليل آخر ليست الاعلى نحوين (احدهما) التقدم الظهوري (والثاني) التقدم على وجه الحكومة سواء كانت نتيجة ترفع الموضوع حكماً او رفعه حقيقة فالورد ليس من انحاء تقديم دليل لفظي على دليل آخر في مقابل التخصيص والحكومة.

وان شئت قلت: تقسيم تقدم دليل على آخر بين التقدم الظهوري وعلى نحو الحكومة حاصر دائرين النفي والاثبات فلا يعقل قسم آخر في الادلة اللفظية يسمى وروداً، فان احد الدليلين اما ان يتعرض لما يتعرض له الدليل الاخر او يتعرض لما لا يتعرض له ولا ثالث

لهما «نعم» يتصور ثالث هو عدم التعرض رأساً وهو خارج عن المقسم فادلة الامارات بناء على اخذها من الادلة اللفظية حاكمة على ادلة الاصول والاستصحاب لان مفادها التصرف في موضوعها اعداماً وهو حثيثة لاتعرضها تلك الادلة فنتائج الحكومة امور كثيرة كالتخصيص والتقييد والورود واعدام الموضوع تبعداً ، او ايجاده كذلك وتوسعة دائرة الموضوع حكماً او الحكم على عكس التخصيص والتقييد، فالورود ليس من انحاء التقديم في الادلة اللفظية ولا مشاحة في الاصطلاح .

نعم لا بأس بتسمية تقديم بعض الادلة اللبية على بعض كتقديم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلايان بالورود ، كما انه لا بأس بتسمية تقدم بعض الادلة اللفظية كادلة الامارات والاستصحاب على قبح العقاب بلايان بالورود ، فتحصل مما ذكرنا الفرق بين التخصيص والحكومة .

واما تقسيم الحكومة بالظاهرية والواقعية كما صنعه بعض اعظم العصر فمما لامالك له كما لا يخفى ، لان تقديم دليل على دليل آخر اذا كان على نحو الحكومة وتحت الضابط المتقدم فلا يكون مختلفاً حتى يكون التقسيم صحيحاً ، واختلاف النتيجة لا يصحح التقسيم فتقدم ( لاشك لكثير الشك ) على ادلة الشكوك كتقدم (لانتقض) على ادلة الاصول وتقدم مفهوم آية النبأ عليها من حيث تعرض الادلة الحاكمة لما لا يتعرض له الادلة المقابلة لها ، وبالجملة لا يكون نحو تقدم الادلة الحاكمة في الاحكام الواقعية مخالفاً لنحو تقدم الادلة الحاكمة في الاحكام الظاهرية حتى يصح التقسيم .

اذا عرفت ما ذكرنا فلا بأس بصرف عنان الكلام الى حال ادلة الاستصحاب مع ساير

الادلة والادلة بعضها مع بعض، فيقع الكلام فيها في مقامات :

## في حال الاستصحاب مع الامارات

**الاول** في حال ادلة الاستصحاب مع ادلة الامارات ، وملخص الكلام فيها ان قد

ذكرنا في مبحث استصحاب مؤدى الامارات ان المستفاد من الادلة ولو بمناسبة الحكمو الموضوع وبعض المؤيدات الخارجية والداخلية انه لخصوصية لليقين ويكون المراد

منها انه لا ينتقض الحجة بغير الحجة ، لا بمعنى ان عنوان اليقين والشك استعمالا في الحجة وغير الحجة فانه واضح البطلان بل هما مستعملان في معناهما ؛ لكن العرف لا يرى لخصوصية العنوان دخالة في الحكم كما ان في قوله : رجل شك بين الثالث والرابع ، لا يكون الرجل مستعملا في مطلق المكلف بل العرف يلقي خصوصية الرجل ويرى ان ذكره من باب المثال .

فحينئذ يكون تقدم ادلة حجية خبر الثقة على ادلة الاستصحاب بناء على اخذها من الادلة اللفظية مثل مفهوم آية النبأ ومثل قوله ( ما يؤدي عنى فعنى يؤدي ) على نحو الحكومة على اشكال ونتيجتها الورود لان مفاد ادلة حجية الخبر ولو التزاماً القاء الشك فان مفهوم الاية بناء على المفهوم ان نبأ العادل لا يتبين لكونه متبيناً وليس العمل به اصابة القوم بجهالة وهو رافع للشك ، واما لوقلنا بان دليل حجية خبر الثقة ليس الا بناء العقلاء و سيرتهم على العمل به و الادلة اللفظية كلها ارشادات اليها كما هو التحقيق فتقدمها على الاستصحاب يكون بالتخصص او الورود بل هذا في الحقيقة ليس تقدماً لان الخروج الموضوعى ليس من التقدم لان العقلاء لا يرون العمل بخبر الثقة عملاً بغير الحجة فلا يكون العمل على طبق الامارة نقضاً لليقين بالشك لديهم ، وان اشتبهت ان تسمى هذا النحو من التقدم وروداً ببعض المناسبات فلا مشاحة فيه ، ومما ذكرنا يظهر حال ساير الامارات .

**الثانى** وجه تقدم الامارات على ادلة البرائة الشرعية هو الحكومة ان كان التمسك في الامارات بالادلة اللفظية لان قوله ( رفع ما لا يعلمون ) او ( الناس في سعه ما لا يعلمون ) محكوم مفهوم آية النبأ وساير الادلة لان مفادها القاء الشك فتعرض لموضوع ادلة البرائة وهى لا تعرض له ، فان قلنا بان المراد مما لا يعلم هو عدم الحجة كما هو التحقيق تكون نتيجة الحكومة هى الورود والاتكون النتيجة اعدام الموضوع تشريعاً و تعبداً والتخصيص لياً وهو من اقسام الحكومة كما عرفت .

**الثالث** وجه تقدم ادلة الاستصحاب على ادلة الحل والبرائة الشرعيتين هو الحكومة ونتيجتها الورود لان مفادها لا تنتقض ، كما عرفت اطالة عمر اليقين تعبداً وان الشك لاهلية

له لنقضه فيكون اليقين غير منقوض وبقياً تبعداً ، وهذا من اظهر انحاء الحكومة واما كون النتيجة هي الورد لما عرفت من ان المراد مما لا يعلمون عدم الحجة لاعداد العلم وجداناً ، وان كان مفاد الادلة القاء الشك حكماً والتعب بعدم الاعتناء به فتكون حاكمة ايضاً على ما جعل الحكم على عنوان الشك وعدم العلم وان كان مفادها عدم نقض الحجة بلا حجة فتكون حاكمة ايضاً لان المراد بعدم الحجة في مقابل الحجة هو عدم الحجة على الواقع وقدر ان المراد بما لا يعلمون في ادلة البرائة هو ما لم يقم حجة على الواقع فغاية الاصول عدم قيام الحجة على الواقع ومفاد ادلة الاستصحاب بقاء الحجة قبل قيام حجة على الواقع فان معنى عدم نقض الحجة بغير الحجة عرفاً هو بقاء حجته الى قيام حجة على الواقع فادلة الاستصحاب بلسانها حاكمة على حصول غاية ادلة الاصول ، واما ادلة الاصول فلم يكن مفادها الاتيين الوظيفة عند عدم قيام الحجة لاجل الحجة على الواقع .

واما ما افاده الشيخ الاعظم في وجه التقدم : ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فمجموع قوله ( كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ) ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الاطلاق مغيب بورود النهى المحكوم عليه بالدوام فادلة الاستصحاب حاكمة عليه .

فقيه ان الحكومة خصوصاً على مسلكه متقدمة بلسان الدليل فحينئذ لا يتم ما ذكره الا بدعوى ان مفاد ادلة الاستصحاب عدم نقض المتيقن بل لا يكفي ذلك حتى يكون المراد من المتيقن هو العناوين الذاتية الواقعية كالنهى والامر والوجوب والحرمة وقدر سابقا الاشكال في كون المراد من اليقين المتيقن واوسلم ذلك لكن لا يمكن المساعدة معه في كون المراد هو العناوين الاولية ( تأمل ) ثم ذلك لا يتم بالنسبة الى ساير ادلة البرائة وهو قد سره كان متنبهاً لذلك لكن قال ما كان من الادلة النقلية مساوقاً لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب واراد عليه ولعل مراده ما ذكرنا من بيان حكومة ادلة الاستصحاب عليها وان كانت النتيجة الورد .

## حول تعارض الاستصحابين

**الرابع في وجه تقدم الاستصحاب السببي على المسببي ولا بأس بتعرض مطلق تعارض الاستصحابين .**

**فنقول :** ان الشك في احد المستصحبين اما ان يكون مسبباً عن الشك في الآخر اما ان يكون الشك في كليهما ناشياً من ثالث ، فعلى الاول اما ان تكون السببية والمسببية لاجل لزوم العقلي او العادي كالشك في وجود المعلول للشك في وجود علته وكالشك في نبات لحية زيد لاجل الشك في بقاءه ، واما ان تكون لاجل الجعل الشرعي كالشك في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية فانه لولا حكم الشارع بان الغسل بالكر موجب للطهارة لما صار احد الشكين سبباً للشك الاخر ، ثم ان السببية قد تكون بلا واسطة كالشك في صحة الطلاق عند رجلين في عداتهما وقد تكون مع الواسطة كالشك في عداتهما بالنسبة الى الشك في لزوم تربص ثلثة قروء ، فان الشك في عداتهما سبب للشك في صحة الطلاق وهو سبب للشك في لزوم التربص وقد تكون الوسائط كثيرة ، وسيأتي اقسام ما اذا كان الشك في كليهما ناشياً من امر ثالث .

ولا اشكال في عدم تقدم الاصل السببي على المسببي اذا كانت السببية عقلية او عادية وسيأتي بيان وجهه ، واما اذا كانت السببية شرعية سواء كانت مع الواسطة ام لا ، فسر تقدم الاصل السببي يظهر من التنبيه على امر قد اشرنا اليه سابقاً في باب الاصول المثبتة وهوان قوله ( لا ينقض اليقين بالشك ) لا يمكن ان يكون كفيلاً للثام مع الواسطة حتى الشرعية منها لان الآثار مع الواسطة لا تكون آثار نفس المستصحب بالضرورة بل تكون اثر الاثر واثرائ الاثر وهكذا . فائر عدالة شاهدين صحة الطلاق عندهما ؛ و لزوم تربص ثلثة قروء اثر صحة الطلاق لائر عدالة شاهدين فصحة الطلاق اذا ثبت بقوله ( لا ينقض اليقين بالشك ) لا يمكن ان يترتب عليها اثرها بلا ينقض ايضاً لان الحكم لا يمكن ان يوجد الموضوع ويترتب عليه ولا يكون اثر الاثر مصداق نقض اليقين بالشك تعبداً حتى يقال : ان لانتقض قضية حقيقية تشملها كما يجاب عن الشبهة في الاخبار مع



الواسطة فاستصحاب عدل الزيد لا يمكن ان يترتب عليه الا آثار نفس العدالة ، واما آثار الاثار فيحتاج الى دليل آخر :

فالتحقيق ان ترتب الاثار على الاستصحابات الموضوعية ليس لاجل قوله : لا ينقض اليقين بالشك ، بل الاستصحاب منقح موضوع كبرى شرعية مجعولة تعبداً فاذا ورد من الشارع يصح الطلاق عند شاهدين عدلين فاستصحاب عدالتهم ينقح موضوع تلك الكبرى فيحكم بصحته من ضم صغرى تعبدية الى كبرى شرعية و اذا ورد : المطلقات يترصن بانفسهن ثلثة قروء يحرز موضوعه من ضم صغرى الى كبرى شرعية فيحكم بان هذه مطلقة والمطلقات يترصن ثلثة قروء فيجب على هذه التربص ، فاذا ورد جواز التزويج بعد التربص يحرز موضوعه كذلك فاذا ورد ان المزوجة يجب عليها اطاعة الزوج و على الزوج النفقة عليها يحرز الموضوع كما ذكره هكذا ، فلا يكون الاستصحاب الامنقح موضوع الكبرى الشرعية الاولى بل ليس مفاد الاستصحاب لزوم ترتيب الاثار حتى ان ترتب الاثر الاول ايضاً يكون بضم الاستصحاب الى الكبرى الشرعية المجعولة فقوله (لا ينقض) ليس مفاده: رتب الاثر ، بل مفاده ، اطالة عمر اليقين تعبداً واحراز للموضوع الذي هو صاحب الاثر .

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الاستصحاب في الاحكام والموضوعات انما هو بلسان واحد مع ان استصحاب الاحكام ليس معناه ترتيب الاثار بل يكون الاستصحاب منقحاً للحكم ومثبتاً تعبداً و كذلك استصحاب الموضوعات معناه تحققه تعبداً وبعد تحققه يترتب عليه اثره لاجل الكبرى المجعولة فاستصحاب الكرية ليس الا تعبد باليقين بها او بنفسها و الكرم موضوع للآثار الشرعية فيترتب عليه اثره بدليله لا بالاستصحاب فاذا عرفت ذلك تتضح لك امور :

**الاول** وجه عدم حجية الاصول المثبتة لعدم الكبرى الكلية المنطبقة على الموضوع المستصحب فاستصحاب حيوة زيد يترتب عليه لزوم نفقة زوجته لاجل الكبرى المجعولة دون اثر طول لحيته لعدم كبرى دلت على ان من كان حياً طالت لحيته .

**الثاني** وجه ترتب الاثار الشرعية ولومع الف واسطة لما عرفت من ان الاستصحاب

ينقح موضوع الكبرى التي في مبدئ السلسلة ثم يحرز موضوع الكبرى الثانية لاجل الكبرى الاولى وهكذا .

الثالث وجه تقدم الاصل السببي على المسببي وهو ان الاصل السببي يكون حاكماً على الكبرى المجعولة التي تتكفل الحكم الواقعي بتنقيح موضوعه واعدامه بحسب اختلاف الاستصحابات .

### في وجه تقدم الاصل السببي على المسببي

ثم ان الدليل الاجتهادي المنطبق على الصغرى المستصحة يقدم على الاصل المسببي بالحكومة التي تبيحتها الورود على وجه كما عرفت ، فاذا ورد من الشرع ان الثوب المغسول بالكرطاهر وان الكر مطهر فاستصحاب الكرية يكون منقحا لموضوعه وحاكماً عليه لكونه متعرضاً لموضوع الدليل الاجتهادي توسعة وتنقيحاً وهو من انحاء الحكومة كما عرفت فينطبق عليه الدليل الاجتهادي من ان الثوب المغسول به طاهر او انه مطهر للثوب المغسول به فاذا شك في طهارة ثوب مغسول به يكون الدليل الاجتهادي حاكماً بطهارته ولا يعارضه استصحاب النجاسة لكونه حاكماً عليه ، فلو فرض ما ان يكون احدهما كراً بالوجدان والآخر بالاستصحاب يكون كلاهما مشمولين لقوله : الكر مطهر او الثوب المغسول بالكرطاهر ، وان كان احدهما مصداقاً وجدانياً والآخر مصداقاً تعبدياً فكما لا يجري استصحاب النجاسة مع الغسل بالكر وجدانياً لتقدم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب كذلك لا يجري مع الغسل بما حكم بكريته بالاصل لعين ما ذكر ( فتحصل مما ذكرنا ) ان تقدم الاصل السببي على المسببي ليس لحكومته عليه بل لحكومته على الدليل الاجتهادي بتنقيح موضوعه وحكومة الدليل الاجتهادي على الاصل المسببي بتنقيح موضوعه او رفعه فتأمل فانه دقيق .

ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ الاعظم من قوله في جواب الاشكال الاول و ثانياً ان نقض يعين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر و فائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهراً به ( انتهى ) ولكنه قدس سره لم يستقر على

هذا المبنى وكأنه لم ينضجه ولم يتامل في اطرافه و لذاتراء يجيب عن الاشكال الثاني الذي هو قريب من الاول او عينه بما هو خلاف التحقيق ، وها انا اذ كرملخص الاشكال و الجواب :

## نقل كلام الشيخ الاعظم وقده

قال رحمه الله: قد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وعموم لانتقض تسبته اليهما على حد سواء فلاوجه لاجرائه في السبب دون المسبب و يدفع بان نسبة العموم اليهما ليست على حد سواء لان شموله للسبب بالامحذور ولكن شموله للمسبب مستلزم للدور لان تخصيص الدليل بالنسبة الى السبب يتوقف على شمول العام للمسبب و شموله له يتوقف على تخصيصه لانه مع عدم التخصيص يخرج الشك في الاصل المسببي عن قابلية شمول العام له او يقال ان فردية الشك المسببي يتوقف على رفع اليد عنه بالنسبة الى الشك السببي ورفع اليد عنه يتوقف على فردية المسببي له ( و ان شئت قلت) : ان حكم العام والشك المسببي من قبيل لازم الوجود للشك السببي فهما في رتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احد هما موضوعاً للآخر او يقال ان الشك السببي في المرتبة المتقدمة لامحذور لشمول العام له فانه بالامزاحم فان الشك المسببي ليس في هذه الرتبة وفي الرتبة المتأخرة يزول الشك بدليل لانتقض في الاصل السببي فيخرج عن قابلية شمول العام (انتهى بتوضيح منا).

وفيه اولاً ان ما افاده من لزوم الدور غير وارد لان فردية الشك السببي للعام وجداني لا يتوقف على شيء فالشك السببي والمسببي كلاهما مشمول العام ولو فرض ان يكون مفاد الاصل السببي وجوب ترتيب آثار الكرية ومن آثارها طهارة الثوب المغسول به فكانه قال ( اذا شككت في طهارة الثوب المغسول بالكر فابن على طهارته ) ومفاد الاصل المسببي الذي يكون مصداقاً للعام وجداناً انه اذا شككت في طهارة الثوب الكذائي ونجاسته فابن على نجاسته ، وهما حكمان واردان على موضوع واحد هو

الشك في طهارة الثوب المغسول بالكر ونجاسته وليس مفاد الاصل السببي منافياً للشك المسببي بالذات لان الاصل السببي يحكم بكريه الماء والاصل المسببي لا ينفيهما ، بل المنافاة انما يكون بين الحكم بطهارة الثوب المشكوك فيه التي هي من احكام استصحاب الكرية وبين الحكم بنجاسته التي هي مفاد الاصل المسببي وهما واردان على موضوع واحد فالثوب المشكوك فيه يكون مورداً لاستصحاب النجاسة و للحكم المترتب على استصحاب الكرية فكأنه قال : كن على يقين من طهارة الثوب المغسول بالكر اذا شككت في طهارته ونجاسته و كن على يقين من نجاسته ، و هما منافيان و ليس المقصود من استصحاب النجاسة للثوب الحكم بعدم كرية الماء حتى يقال انه مثبت ، بل المراد به هو الحكم بنجاسة الثوب ليس الا ، فاستصحاب الكرية مفاده مرتب آثار الكرية مطلقاً ومنها طهارة الثوب المغسول به واستصحاب النجاسة مفاده مرتب آثار النجاسة ولا وجه لتقدم احداً للآخرين على الآخر ولا حكومة لاحدهما على الآخر .

بل لنا ان نقول : بناء على هذا المبنى ان كثيراً ما يكون الامر دائراً بين التخصيص في ادلة الاستصحاب اذا رفع اليد عن الاصل المسببي و بين التقييد فيها اذا رفع اليد عن مقتضى الاصل السببي ، كما في المثال المتقدم ، فان رفع اليد عن استصحاب النجاسة تخصيص في ادلة الاستصحاب و رفع اليد عن طهارة الثوب المغسول به تقييد فيها لان استصحاب الكرية بعض آثاره طهارة الثوب المغسول به و ترتيب جميع الآثار انما هو بالاطلاق لا العموم فدار الامر بين التقييد والتخصيص ولعل التقييد اولي من التخصيص .

وثانياً ان ما افاده من تقدم الشك السببي طبعاً ورتبة على الشك المسببي فيه ما تقدم في جواب شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في مبحث الاستصحاب التعليقي بان التقدم العلي والمعلولى مما يكون منشأ صدور احدهما من الاخر لا يكون منشأ لتقدم ترتب الحكم عليه لانه امر عقلى خارج عن المحاورات العرفية فقضية لاتنقض قضية عرفية ملقاة الى العرف والشك السببي يكون مع الشك المسببي في الوجود الخارجى معية زمانية خارجية لا يتقدم احدهما على الاخر ، والترتب العلى العقلى الذى منشأ صدور هذا من هذا او نحوه لا يصير مناطاً لتقدم انطباق الكبرى على العلة وتأخره عن

المعلول فكل من العلة والمعلول في عرض واحد بالنسبة الى عدم نقض اليقين بالشك . هذا مضافاً الى ان الشك السببي في الرتبة المتقدمة على الشك المسببي وعلى الحكم بالكرية والحكم بطهارة الثوب المغسول به متاخر عن الحكم بالكرية تاخر الحكم عن موضوعه والحكم بالنجاسة متاخر عن الشك في النجاسة والطهارة الذي هو في رتبة الحكم بالكرية وفي عرض الحكم بالطهارة فالحكم بطهارة الثوب في رتبة الحكم بالنجاسة فما هو المتقدم ليس معارضاً لاستصحاب النجاسة وما هو المعارض وهو التعبد بالطهارة في رتبته .

فتحصل مما ذكرنا ان تقدم الاصل السببي على المسببي ليس لاجل التقدم الرتبي والطبعي ولا لاجل دوران الامر بين التخصيص والتخصيص بلاوجه او على وجه دائر بل الوجه في تقدمه عليه هو حكمة الاصل السببي على الكبرى الكلية الاجتهادية بتنقيح موضوعه وتقدم الدليل الاجتهادي المحرز بالتعبد على الاصل المسببي ، فالميزان في كون الاصل السببي مقدماً على المسببي على ما ذكرناه وان يندرج بالاصل السببي شيء في موضوع كبرى كلية متضمنة للحكم على احد طرفي الشك المسببي اثباتاً او نفيّاً ، فاستصحاب كرية الماء مقدم على استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب قلة الماء مقدم على استصحاب طهارته اذ اورده عليه نجاسة فانه باستصحاب القلة يندرج الماء المشكوك فيه في موضوع ادلة انفعال الماء القليل فيقدم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب .

## في الاشكال على ما قاله

### في وجه طهارة الملاقى لبعض طرف العلم

ومما ذكرنا يرد اشكال على ما افادوا في وجه طهارة ملاقى احد اطراف المعلوم بالاجمال ، حيث قالوا : ان الشك في طهارة الملاقى (بالكسر) مسبب عن الشك في طهارة الملاقى واصالة الطهارة فيه حاكمة على اصالة الطهارة في الملاقى فلا تجرى هي الا بعد سقوط الاصل الحاكم بالمعارضة وبعده تجرى بالمعارض ، وهوان طهارة الملاقى (بالكسر) ليست من الاثار الشرعية لطهارة الملاقى (بالفتح) فاصالة طهارة الملاقى لا ترفع

الشك عن الملقى فلا تكون حاكمة على اصلها .

**وان شئت قلت :** ان الميزان في تقدم الاصل السببي هو احرازه موضوع دليل اجتهادى يحكم بثبوت حكم في مورد الاصل المسببي او نفيه عنه ولم يرد دليل اجتهادى بانه كل ما لاقى ظاهراً فهو ظاهر بل المستفاد من شتات الادلة ان كل ما لاقى نجساً فهو نجس فاستصحاب نجاسة الملقى في مورد مقدم على استصحاب طهارة الملقى او اصالة طهارته لثبوت الكبرى المتقدمة واما استصحاب طهارته فلا يقدم على استصحاب طهارة ملاقيه وكذا اصالة الطهارة في الملقى و الملقى تجريان في عرض واحد لا تقدم احديهما على الاخرى ، ولقد ذكرنا وجه جريان اصل الطهارة في الملقى (بالكسر) من غير معارض في محله فراجع .

### في دفع اشكال اوردها على صحة زرارة

كما انه مما ذكرنا يتضح الجواب عن الاشكال الذي اوردها سابقاً في ذيل صحيحة زرارة الاولى من ان الظاهر منها اجراء استصحاب الوضوء لدى الشك في تحقق النوم مع ان الشك في بقاء الوضوء مسبب عن الشك في تحقق النوم فكان ينبغى عليه اجراء استصحاب عدم النوم واجبنا عنه بوجه مبني على تسليم حكومة اصالة عدم النوم على اصالة بقاء الوضوء .

والتحقيق في الجواب ان يقال : ان استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء الاعلى القول بالاصل المثبت لما عرفت من ان الميزان في تقدم الاصل السببي على المسببي هو ادراج الاصل السببي المستصحب تحت الكبرى الكلية الشرعية حتى يترتب عليه الحكم المترتب على ذلك العنوان كاستصحاب العدالة لاندراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق والشهادة والاقتداء والقضاء ونحوها وانت خبير بانه لم يرد كبرى شرعية بان الوضوء باق مع عدم النوم وانما هو حكم عقلي مستفاد من ادلة ناقضية النوم كقول ابي عبدالله عليه السلام : لا ينقض الوضوء الا ما خرج عن طرفيك او النوم (١) فيحكم العقل

(١) راجع الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٢ - من ابواب نواقض الوضوء -

بان الوضوء اذا تحقق وكان نواقضه محصورة في امور غير متحققة وجداناً الا النوم المنفى بالاصل هو باق فالشك في بقاء الوضوء وان كان مسبباً عن الشك في تحقق النوم لكن اصاله عدم النوم لا ترفع ذلك الشك الا بالاصل المثبت وبما ذكرنا في فقه الحديث يمكن الاستدلال به على عدم حجية مثبتات الاستصحاب فتدبر .

ثم اعلم ان الميزان الذي ذكرنا في تقدم الاصل السببي ميزان نوعي غالبى و الا فقد يتقدم الاصل السببي على المسببى لاجل احرازه موضوع التكليف فينتج المكلف به فيقدم على اصاله الاشتغال عقلية و نقلية اى استصحاب الاشتغال بناء على جريانه، هذا تمام الكلام في القسم الاول من تعارض الاستصحابين .

### في القسم الثانى من تعارض الاستصحابين

واما القسم الثانى منه اى ما كان الشك فيهما ناشياً عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثين لابعينه وهو على اقسام لانه اما ان يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عملية لتكليف اولاً، وعلى الثانى اما ان يقوم دليل على عدم الجمع بين المستصحبين اولاً ، وعلى الثانى اما ان يكون لكل منهما اثر شرعى فى زمان الشك او يكون الاثر مترتباً على واحد منهما ، هذه جملة ما تعرض لها الشيخ الاعظم قدس سره ، والصورتان الاخيرتان غير داخلتين فى تعارض الاستصحابين فبقيت الصورتان الاوليان ، و الاولى تمحيض البحث فى تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما وان مقتضى القاعدة بعد البناء على الجريان هل هو سقوطهما او العمل باحدهما مخيراً مطلقاً او بعد فقدان المرجح والا فيؤخذ بالارجح . واما بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالي اما للمحذور منه ثبوتاً او لقصور ادلته اثباتاً فلا يبقى مجال لهذا البحث وبالجملة ان البحث ههنا انما هو فى تعارض الاستصحابين لا فى جريانهما و عدمه فى اطراف العلم .

**فنقول** : بناء على جريان الاستصحاب فى اطراف العلم ذاتاً و كون المحذور هو المخالفة العملية اقيام الدليل على عدم الجمع بين المستحبين هل القاعدة تقتضى

ترجيح احد الاصلين اوسقوطهما اوالتخير بينهما .

اما الترجيح فلامجال له وذلك يتضح بعدالتنبية على امر، وهوان ترجيح احد الدليلين اوالاصلين على الاخرانما هو بعدالفراغ عن تحققهما اولا ، وذلك واضح ، وبعد الفراغ عن تحقق المرجح معزى المزية ومقابله ثانياً فمع عدم تحقق المزية مع ذبها و مقابله لايمكن الترجيح بها وبعد الفراغ عن كون مضمونها واحداً ثالثاً ضرورة عدم ثقوية شيء بما يخالفه اولا يوافقه فحينئذ اما ان يراد ترجيح احد الاستصحابين على الاخر بدليل اجتهادي معتبر اوبدليل ظني غير معتبر اوباصل من الاصول الشرعية اوالعقلائية المعتمدة اوغير المعتمدة .

## في عدم جواز ترجيح ذي المزية بشي من المرجحات

لاسبيل الى الترجيح بالدليل الاجتهادي المعتمد لحكومته على الاستصحاب فلا يبقى ذوالمزية معه وكذا بالاصول العقلائية المعتمدة لعين ما ذكره بالاصول الشرعية كاصالة الاباحة والظهارة والبرائة ، والالعقلية كاصالة البرائة والاشتغال لان الاستصحاب مقدم على كل منها فلا تحقق المزية مع ذبها فلا مجال للترجيح بالشيء المفقود مع ما يراد الترجيح به . ومن ذلك يعلم انه لامجال لترجيح الاصل الحاكم بالمحكوم وبالعكس فاستصحاب الظهارة لا يرجح باصلها وبالعكس ، واما الترجيح بدليل ظني غير معتبر كترجيح الاستصحاب بالعدل الواحد بناءً على عدم اعتباره فلا يمكن ايضاً لتخالف موضوعهما ومضمونهما ، فمفاد استصحاب الظهارة ترتيب آثار اليقين بالظهارة في زمان الشك او ترتيب آثار الظهارة الواقعية في زمان الشك ومفاد الدليل الظني كالخبر الواحد هو الظهارة الواقعية فلا يتوافق مضمونهما ولا ترتبتهما

نعم من ذهب الى ان الاستصحاب من الاصول المحرزة وان مفاده هو انه يحكم بوجود المستصحب او العمل به على انه هو الواقع لا بد من الذهاب الى ترجيحه بالدليل الظني الغير المعتمد لوحدة مضمونهما بل ترتبتهما ايضاً ، ولذا ذهب صاحب هذا القول الى عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي ولولم يلزم منه مخالفة عملية ، قائلاً : انه كيف



يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كل واحد من الاثنان مع العلم بطهارة احدهما ومجرد انه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة عملية لا يقتضى صحة التعبد ببقاء النجاسة في كل منهما فان الجمع في التعبد ببقاء مؤدى الاستصحابين ينافى و يناقض العلم الوجداني بالخلاف (انتهى) .

فان المناقضة بين العلم الوجداني ومؤدى الاستصحابين لا يمكن الا ان يكون متعلقهما واحداً ومع وحدة المتعلق والمناقضة بين المفادين يتقوى احدهما بالآخر اذا كانا متوافقى المضمون ولا يكون محذورا آخر ، ومتعلق العلم الوجداني عين متعلق الظن الغير المعبر ، فاذا كان مؤدى الاستصحابين مناقضاً للعلم يكون مناقضاً مع الظن في صورة التخالف وموافقاً في غيرها ومع توافق مضمونهما ومتعلقهما لاوجه لعدم تقوى احدهما بالآخر و عدم ترجيحه به (و بالجملة) ان كان مفاد الاستصحاب هو البناء العملى ولزوم ترتيب اثر الواقع على المؤدى لا يكون مناقضاً للعلم الوجداني المتعلق بالواقع فلاوجه لعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي اذا لم تلزم منه مخالفة عملية وان كان مؤديهما الواقع ويكون مناقضاً للعلم الوجداني يجب ان يتقوى بالظن الغير المعبر ويكون الظن مرجحاً عند التعارض ، فالجمع بين عدم جريان الاستصحابين في اطراف العلم مطلقاً لمكان التناقض وبين عدم ترجيح الاستصحاب بالامارة الغير المعبرة جمع بين النقيضين .

**ان قلت :** ان هذا الاشكال وارد عليك ايضاً حيث تقول ان مفاد ادلة الاستصحاب اطالة عمر اليقين وهو يقتضى الكشف عن الواقع فلا بد وان يتقوى بالظن .

**قلت :** قد ذكرنا سابقاً ان اليقين لا يعقل ان يكون كاشفاً عن الواقع في زمان الشك ضرورة عدم كاشفيته الا عن متعلقه في ظرف تحققه لا مطلقاً ، فمعنى اطالة عمر اليقين في عالم التشريع ليس الازم ترتيب آثار اليقين الطريقى اى ترتيب آثار الواقع في زمان الشك وهو لا يناقض الواقع و اى تناقض بين كون الشئ نجساً واقعاً ولزوم ترتيب آثار الطهارة في ظرف الشك و اطالة عمر اليقين تعبداً ليست الا التعبد ببقائه بحسب الآثار فتدبر ، فتحصل مما ذكرنا عدم جواز ترجيحه بالمرجحات .

## في بيان وجه تساوقهما

واما وجه التساوق بعد فرض جريانهما في اطرافه ذاتاً وقلنا المانع منه مخالفة عملية اوقيام الدليل على عدم الجريان كالمتمم ، والمتمم ان الكبرى المجعولة في باب الاستصحاب تكون نسبتها الى جميع الافراد على السواء وشمولها لهاشمولا واحداً تعييناً اى تكون شاملة لجميع الافراد على سبيل التعيين لا الاعم من التخيير حتى يكون شمولها لكل فرد مرتين او مرات غير محصورة مرة معيناً ومرة مخيراً بين اثنين اثنين ومرة بين ثلثة ثلثة وهكذا ، اوفى حال معيناً وفي حال مخيراً ومعيناً وهذا واضح ، وحينئذ لا يمكن الاخذ بكل واحد من اطراف العلم للزوم المخالفة العملية ولا بعض الاطراف معيناً لعدم الترجيح ولا مخيراً لعدم شمول الكبرى للافرد مخيراً رأساً فيلزم سقوطهما.

## حول وجهي التخيير و الجواب عنهما

وما يمكن ان يكون وجهاً للتخيير امران ذكرناهما في باب الاشتغال ونشير اليهما اجمالاً: احدهما انه بعد سقوط الدليل بما ذكره يستكشف العقل خطاباً تخييرياً لوجود الملاك التام في الاطراف كما في باب التزاحم فقوله انقذ الفريق اذا سقط بعد التزاحم يستكشف العقل خطاباً تخييرياً لوجود الملاك في كل منهما فما هو الملاك لتعلق الخطاب التعيني لكل فريق يكون ملاكاً للخطاب التخييري فبعد سقوط الهيئة تتمسك باطلاق المادة و نستكشف الخطاب التخييري ودعوى ان استكشاف الملاك لا طريق له مع سقوط الهيئة مردودة بان السقوط اذا كان بحكم العقل لا يوجب تقييد المادة ولا سقوط الملاك هذا.

ويرد عليه ان استكشاف الخطاب التخييري لا يمكن فيما نحن فيه لاحتمال ترجيح اقتضاء التكليف الواقعي في الاحتياط على اقتضاء اليقين والشك في حرمة النقض ومع هذا الاحتمال لا يمكن كشف الخطاب لعدم احراز الملاك التام كذا قيل.

والتحقيق ان يقال : ان كشف الخطاب في مثل انقذ الفريق مما لا مانع منه لوجود

الملاك في كل من الطرفين دون مثل لانتقض لعدم الملاك في الطرفين ولا في واحد منهما لانه ليس تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك بل هو تكليف لاجل التحفظ على الواقع لابعنى كونه طريقاً اليه بل ببعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع مثل ما اذا اوجب الشارع الاحتياط في الشبهة البدوية فاستصحاب الوجوب و الحرمة لا يوجب حدوث ملاك في المستصحب بل يكون حجة على الواقع لو اصاب الواقع والآ يكون التخلف تجريبياً لا غير ، و اوضح منه الاستصحابات الموضوعية فاذا علم انتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف وسقط الاصلان لا يمكن كشف الحكم التخييري لعدم الملاك في الطرفين .

**الثاني** ان اطلاق ادلة الاستصحاب يقتضى عدم نقض اليقين بالشك في حال نقض الاخر وعدمه كما ان اطلاق ادلة الترخيص يقتضيه في حال الاتيان بالآخر وعدمه و اطلاق مثل انقذ الغريق يقتضى انقاذ كل غريق انقذ الآخر اولا ، ولا يجوز رفع اليد عنه الا بما يحكم العقل وهو ما يلزم منه المخالفة العملية والترخيص في المعصية و التكليف بما لا يطاق و نتيجة ما ذكر هو الاخذ بمقتضى لانتقض تخييراً وبالادلة المرخصة كذلك وبمثل انقذ الغريق ، وبالجملة ان المحذور فيها انما هو من اطلاق تلك الادلة فلا بد من رفع اليد من دلائل اصلها .

واجاب عنه بعض اعظم العصر بوجه ضعيف ولقد تعرضنا لجوابه وبعض موارد الاشكال عليه في ذلك المبحث فراجع .

واورد عليه شيخنا الاستاذ قدس سره بان لازم رفع اليد عن اطلاق كل طرف هو الترخيص في كل طرف بشرط ترك الاخر ووجوب انقاذ كل واحد من الغريقين بشرط ترك الاخر وهو مستلزم للتخيص في المعصية اذا تركهما و للتكليف بما لا يطاق اذا ترك انقاذ الغريقين لتحقق شرط كل من الطرفين واجاب عنه بان الاحكام لا تشمل حال وجود متعلقاتها و لاحال هدمها لان الشيء المفروض الوجود ليس قابلاً لان يتعلق به حكم وكذا المفروض العدم لانه بعد هذا الفرض يكون خارجاً عن تحت قدرة العبد ، وهذا الجواب لا يخلو عن اشكال .

و التحقيق في الجواب ان يقال : انه ليس في المقام قضيتان شرطيتان حتى يقال مع تحقق شرطهما يلزم المحذور المتقدم بلرفع اليد عن الاطلاق انما هو بحكم العقل فيما يلزم منه محذور التكليف بالمحال او الترخيص في المعصية .

فنقول : اما في المتزاحمين فيحكم العقل بان العبد اذا اشتغل بانقاز كل غريق يكون معذوراً في ترك الآخر او غير مكلف به على اختلاف المسلكين لكونه في حال صرف قدرته لانقازه عاجزاً عن انقاز الاخر فيحكم العقل برفع فعلية التكليف او كونه معذوراً حال صرف قدرته في احدهما عن الاخر ، لان التكليف بكل واحد منهما مشروط بعدم الاخر ولازم ما ذكرنا انه مع الاتيان بكل واحد منهما يكون معذوراً في ترك الاخر او غير مكلف به واذا تركهما لا يكون معذوراً في واحد منهما ويكون مكلفاً بكل واحد منهما وليس هذا تكليفاً بالمحال لانه غير مكلف بالمجموع لعدم تعلق التكليف الا بالمعينات و المجموع ليس مورداً للتكليف فالمكلف التارك لانقاز الابن من غير صرف القدرة في انقاز الاخ غير معذور في ترك انقازه بل مكلف به لكونه قادراً عليه و كذا التارك لانقاز الاخ من غير صرف القدرة في انقاز الابن ، و لا يتعلق التكليف بمجموعهما حتى يقال : انه غير قادر عليهما (و بالجملة) ان العجز عن كل واحد منهما انما يتحقق بالاشتغال بالآخر و العجز عن المجموع وان كان محققاً لكنه غير مكلف به ولا معاقباً عليه بل مكلف بكل واحد ومعاقب عليه اذا تركهما وهو قادر على كل واحد منهما .

واما الترخيص في الترك في الشبهات الوجوبية فالذي يحكم به العقل ان ترخيص تركهما غير جائز ، واما الاتي بكل واحد يجوز ان يرخص في ترك الاخر فيحكم العقل بان التارك لكل واحد غير مرخص في الاخر ولازمه ان التارك لهما لا يكون مرخصاً في واحد منهما وان فرض انه لو اتى بواحد منهما يكون غير الواجب الواقعي وفي الشبهات التحريرية يحكم العقل بان ترخيص اتيان كل منهما مطلقاً غير جائز دون اتيان كل مع ترك الاخر ولازمه انه مع الاتيان بهما لا يكون مرخصاً في شيء منهما لكن مع تركهما لا ينقلب حكم العقل عما هو عليه من انه مع فرض ترك كل مرخص في الاخر واما ترك المجموع فليس موضوعاً واحداً ومحكوماً بحكم حتى يقال مع تركهما يكون مرخصاً فيهما .

ويمكن ان يقال : انه بعد فرض اطلاق ادلة الترخيص يحكم العقل برفعه في كل واحد مع الايمان بالآخر فمع فرض الايمان بهما لا يكون مرخصاً في واحد منهما وان فرض انه لو ترك واحد منهما يكون غير الحرام فالترخيص في كل واحد على فرض ترك الآخر لا ينتهي الى الاذن في المعصية كما هو واضح - هذا .

ولكن الشأن في اطلاق ادلة الاستصحاب ويمكن دعوى الفرق بين ادلة الترخيص وبين ادلة الاستصحاب بان الاولى مطلقة دون الثانية لان الاستصحاب بما انه مجعول بملاحظة الواقع والتحفظ عليه كالاحتياط في الشبهات البدوية لو فرض جعله يمكن منع اطلاق ادلته بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي بالانتقاض ( تأمل ) .

### الكلام في قاعدة اليد

هذا كله حال الاستصحاب مع الامارات والاصول ، واما حاله مع ساير القواعد مما وقع الكلام في اماريتها واصليتها فلا بد من بيان ادلتها وحدود داليتها حتى يتضح الحال فيها فلا بأس بصرف الكلام اليها بنحو البسط تبعاً للشيخ الاعظم ، فنقول : يقع الكلام فيها في مباحث :

**الاول في قاعدة اليد ولها جهات من البحث :**

**الاولى** مهية اليد فيما نحن فيه اي ما هو موضوع بناء العقلاء والادلة الشرعية هي الاستيلاء العرفي والسلطنة الفعلية على الشيء اي نحو من الاستيلاء كان وعلى اي شيء تعلق وهو يختلف بحسب الموارد وبحسب المستولى والمستولى عليه ، فالاستيلاء على متاع البيت بنحو ، وعلى البيت بنحو ، وعلى القرية بنحو ، وعلى توابعها بنحو ، وعلى مراتعها بنحو وعلى التلال والجبال التي هي من التوابع البعيدة بنحو ، كما ان استيلاء السلاطين او الدول على المملكة بنحو وعلى الحدود والثغور بنحو وعلى البحار التابعة لها بنحو وعلى الجوار والمحيط بنحو وهو يختلف حسب اختلاف الازمنة ففي سالف الزمان لم يكن الجوار البعيد نحو ميل او اكثر وقعر البحار العميقة تحت الاستيلاء والسلطنة الفعلية والآن يكون كل ذلك الى حدود تحتها و انا حدثت آلات ارقى مما هي الان يتسع نطاق الاستيلاء والسلطنة

حسبها ، فالاستيلاء امر اعتبارى لا مستولى و منشأ اعتباره مختلف حسب اختلاف الموارد المذكورة .

## فى الدليل على اعتبارها

**الثانية** لاشكال ولا كلام فى اعتبار اليد فى الجملة و اقتضاها الملكية ، و يدل عليه بناء العقلاء وسيرتهم فى جميع الاعصار والامصار بل هو من الضروريات لا يشك فيه عاقل ولا يكون فى طريقهم وسيرتهم ما هو اوضح منه لولم نقل بانه ليس فيهما ما هو بتلك المثابة من الوضوح ، كما انه لا ينبغى الاشكال فى انها لدى العقلاء امارة على الملكية و كاشفة عنها لاصل عملى يعمل العقلاء على طبقه حفظاً للنظام و رغبة العيش، ومبنى اماريتها هل هى الغلبة او الظن النوعى او غير ذلك احتمالات ، فمن رجح الى ارتكازات العرف و بناء العقلاء لا يشك فى ذلك .

ويدل على اعتبارها بل اماريتها مضافاً الى ذلك اخبار كثيرة فى ابواب متفرقة نذكر ما عثرنا عليه فعلا وفيها الكفاية ولعل المتتبع يعثر على اكثر منها وهى طوائف: (منها) ما تدل على اعتبارها و اماريتها (ومنها) ما تدل على اعتبارها من غير دلالة على الاصلية او الامارية (ومنها) ما توهم الاصلية .

**فمن الاولى** رواية يونس بن يعقوب ذكرها الوسائل فى ميراث الزوجين (١) محمد بن الحسن باسناده (٢) عن على بن الحسن عن محمد بن الوليد (٣) عن يونس بن يعقوب

(١) الباب ٨ - الرواية ٣ .

(٢) فيه على بن محمد بن الزبير واستفاد المحقق الداماد وثاقته من قول النجاشى فى حقه : هو علو فى الوقت ، وهى بعيدة لان الظاهر من العلوه و علو السند و قلة الوساطة ولا يبعد رجوع الضمير فى قول النجاشى الى احمد بن عبد الواحد لا الزبيرى فراجع لكن لا يبعد وثاقه الزبيرى لكثرة رواياته وعمل الاصحاب بها (منه دام ظله) الظاهر رجوع الضمير الى احمد بن عبد الواحد لان النجاشى قال فى ترجمته بعد ذكر كتبه : وكان قويا فى الادب قد قرأ كتب الادب على شيوخ اهل الادب ، وكان قد لقي ابا الحسن على بن محمد القرشى المعروف بابن الزبير ، وكان علوا فى الوقت (انتهى) .

(٣) الخزاز ثقة .

عن ابي عبدالله (ع) في امرئة تموت قبل الرجل اورجل قبل المرئة قال : «ما كان من متاع النساء فهو للمرئة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ، ومن استولى على شيء منه فهو له »

والظاهر منها انه في مقام النزاع و رفع الخصومة وتشخيص المدعى و المنكر ، اذا رفع الامر الى الحاكم ان احرز استيلاء احدا الزوجين على شيء من متاع البيت فهو له يمينه وعلى المدعى اقامة البينة ، وان لم يحرز فما كان من متاع كل من الزوجين ومختصاته فهو له وما كان من متاعهما ومشتركا بينهما اى لا يكون من مختصات واحد منهما فهو لهما و يعمل على طبق ميزان القضاء فيه ، و لا يبعد ان يكون اختصاص المتاع فى البيت التى تحت استيلاء الشريكين بكل واحد منهما امارة عقلائية على يده عليه فيكون الاختصاص امارة على كونه مستولياً عليه زائداً على الاستيلاء البيتى ، فلو فرض عالم و نجار فى دار و اختلفا فى متاعها وكان فيها كتب علمية وآلات صناعة النجارة يكون ذلك الاختصاص امارة عقلائية على كون الكتب تحت يد العالم والالات تحت يد النجار فيحكم بملكية كل منهما ما يختص به لاجل اليد والاستيلاء المنكشفة من الاختصاص و تطالب البينة من صاحبه المدعى فى مقام الخصومة فيكون الحكم على طبق القاعدة ، ولو فرض ان الحكم تعبدى على خلاف القواعد لا يضر بما نحن بصدده وهو استفادة اعتبار اليد من قوله : ومن استولى على شيء منه فهو له ، ولا اشكال فى ان العرف لا يرى لخصوصية الزوج والزوجة ولا لمتاع البيت ولا للنزاع مدخلية فى ذلك بل ما يفهم العرف من ذلك هو ان الاستيلاء على اى نحو كان وعلى اى شيء كان يكون تمام الموضوع للحكم بانه له فيستفاد منه قاعدة كلية .

ولا يخفى ان الظاهر من قوله : «هوله» كونه امارة على الملكية فلسانه لسان القاء احتمال الخلاف فهو فى دلالته على الامارية اقوى من قوله فى باب اعتبار خبر الثقة : ما يؤدى عنى فعنى يؤدى ، فلا اشكال فى ذلك لامن حيث الدلالة على القاعدة الكلية ولا من حيث كون اليد امارة على الملكية .

وهي صحيحة تام محمد بن مسلم ذكرهما في الوسائل في كتاب اللقطة (١) (اوليهما) محمد بن يعقوب عن علي عن ابيه عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : سئلته عن الدار يوجد فيها الورق ( ٢ ) فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهي لهم ، وأن كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به (ثانيتها) محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما في حديث قال : وسئلت عن الورق يوجد في دار فقال : «ان كانت معمورة فهي لاهلها ، فان كانت خربة فان احق بما وجدت» ونحوهما عن دعائم الاسلام (٣) .

والظاهر اتحادهما ولا تقصر دلالتها عن الموثقة لولم تكن ادل منها ويستفاد منها قانون كلي وقاعدة سياره ، ضرورة عدم دخالة الورق والدار في ذلك عرفاً بل المتفاهم منها ان تمام الموضوع للحكم هو الاستيلاء وكون الورق في الدار تحت يد صاحبها فما هو الموضوع كون الشيء تحت اليد وتستفاد منها الامارية كما ذكرنا في الموثقة .

وهي ذيل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المنقولة في كتاب الميراث باب ميراث الزوجين (٤) محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله قال : «سألني هل يقضى ابن ابي ليلي بالقضاء ثم يرجع عنه (الي ان قال : ) ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا اني شهدته لم اروه عليه ماتت امرئة منا ولها زوج وتركت متاعاً فرغته اليه فقال :

(١) الباب ٥ - الرواية ١ - ٢ -

(٢) الدراهم المضروبة -

(٣) والرواية هكذا : عن امير المؤمنين (ع) انه سئل عن الورق توجد في الدار فقال :

«ان كانت عامرة فهي لاهلها وان كانت خراباً فسيبيلها سبيل اللقطة ، وعن الصدوق في المقنع وان وجدت لقطه في دار وكانت عامرة فهي لاهلها وان كانت خراباً فهي لك - راجع المستدرک-

كتاب اللقطة - الباب ٤ .

(٤) الباب ٨ - الرواية ١ -



اكتبوا المتاع فلما قرئه قال للزوج : هذا يكون للرجال والمرئة فقد جعلناه المرئة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك فقال لى : فعلى اى شىء هو اليوم فقلت : رجع الى ان قال : بقول ابراهيم النخعى ان جعل البيت للرجل ثم سئلته عن ذلك فقلت له : ماتقول انت فيه؟ فقال : القول الذى اخبرتنى انك شهدت به و ان كان قد رجع عنه فقلت : يكون المتاع للمرئة ؟ فقال ارأيت ان اقامت بينة الى كم كانت تحتاج؟ فقلت : شاهدين فقال : لو سئلت من بين لايتها - يعنى الجبلين ونحن يومئذ بمكة - لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرئة الى بيت زوجها فهى التى جاءت به فان زعم انه احدث فيه شيئاً فليأت عليه البينة .

حيث ان اخبار من بين لايتها بان الجهاز للمرئة مستنداً بانه يهدى من بيتها ليس الامن قبل اليد والاستيلاء وقوله : ان متاع البيت للمرئة ، مستند اليها والى استصحابها و الظاهر منها كونها اماراة لقوله : المتاع للمرئة ، ولارجاعه الى شهادة من بين لايتها ولا - يكون اخبارهم الا عن الواقع لقيام الامارة العقلائية عليه .

و منها صحيحة جميل بن صالح المنقولة فى كتاب اللقطة (١) محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد واحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن جميل بن صالح قال قلت لابي عبدالله : «رجل وجد فى منزله ديناراً ؛ قال : يدخل منزله غيره؟ قلت : نعم كثير قال : هذا القطة قلت فرجل وجد فى صندوقه ديناراً قال : يدخل احد يده فى صندوقه غيره او يضع فيه شيئاً ؟ قلت : لا قال : فهوله .»

فان الظاهر منها انه سئل عن وجد فى منزله او صندوقه ديناراً ولم يعلم صاحبه و كانت شبهته فى ان مجرد وجدانه فى منزله او صندوقه مع جهل صاحب اليد يكفى للحكم بانه له او لا ؟ فحكم بان ما فى الصندوق له و فيما اذا دخل فى بيته غيره اشخاص كثيرة بانه لقطة ، وهو موافق للقاعدة لان المنازل التى هى معرض المراودة كثيراً لا تكون يد صاحبها بالنسبة الى مثل الدينار الملقى اماراة عقلائية بل الظاهر ان مثله لم يكن تحت يده عرفاً (نعم) لو كان الدخول قليلاً او كان الشىء مثل متاع البيت تكون اليد اماراة ، ولم يتضح من استفساره

بان يدخل في داره غيره لو اجاب بانه يدخل فيها غيره هل يفصل بين القليل والكثير او لا فلم يتعرض لحكمها اذا دخل في المنزل غيره نادراً فهو على طبق القاعدة (نعم) يمكن ان يقال : ان حكم الصندوق غير الدار فان ادخل احديده فيه ووضع فيه شيئاً يخرج عين الاختصاص ويصير مشتركاً في الاستيلاء فلا يحكم بان الدينار لصاحب الصندوق بمجرد كونه صندوقه ، وكيف كان فالصحيحة دالة على اعتبار اليد واما ريتها بالتقريب المتقدم سيأتي التعرض لحكم المسئلة .

**ومن الثانية** اي ما تدل على اعتبار اليد دون الدلالة على اماريتها صحيحة العيص بن القاسم المنقولة في بيع الحيوان (١) محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال : سئلته عن مملوك ادعى انه حر ولم يات ببينة على ذلك، اشتره ؟ قال : نعم ، ومثلها حسنة حمزة بن حمران قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : ادخل السوق واريد اشترى جارية فتقول : انى حرة فقال : اشترها الا ان تكون لها بينة (٢)

**و منها** المكاتب المنقولة في كتاب احياء الموات (٣) محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين (ابى الخطاب) قال : كتبت الى ابي محمد : رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر و يعطل هذه الرحي ، لذلك ام لا ؟ فوقع : يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن .

والظاهر ان شبهته انما هي في ان مثل هذه اليد على نهر القرية اي يد استفادة دوران الرحي مع العلم بان الماء لصاحب القرية تكون معتبرة ومثبتة لحق عليه او لا ؟ والجواب وان كان بنحو الوعظ لكن يستفاد منه عدم الجواز ، ولا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر بمجرد كون البيان مشفوعاً بالوعظ مع ان الامر بالتقوى والنهي عن الاضرار يؤكده كدان

(١) الباب ٥ - الرواية ١ -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٢ -

(٣) الباب ١٥ - الرواية ١ -

ذلك ( تأمل ) مع امکان ان يقال : ان قوله : ويعمل بالمعروف ، اى بما هو حكم العقلاء من كون الیدامارة على ثبوت الحق فيمكن ان يدعى انها من القسم الاول لكن : للتأمل فيه مجال .

ومنها ما عن تفسير على بن ابراهيم بطريق صحيح عن ابي عبدالله المنقول في كتاب القضاء ابواب كيفية الحكم (١) على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان جميعاً عن ابي عبدالله في حديث فدك ان امير المؤمنين قال لابي بكر : «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال : لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال : اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه على المسلمين قال فاذا كان في يدي شيء فادعي فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله وبعده ولم تسئل البينة على ما ادعوا على كما تسئلني البينة على ما ادعيت عليهم (الى ان قال) : وقد قال رسول الله البينة على من ادعى واليمين على من انكر» .

فان ظهوره في اعتبار اليد واضح لكن في دلالة على الامارية اشكال وان لا يبعد دعويها بان يقال ان قوله فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه اى يملكونه واقعاً بدلالة اليد على الملكية اى اذا كان شيء تحت يد المسلمين وكانوا مال كاله لاجل دلالة اليد وادعيت انما تسئل البينة فالانصاف انه لا يخلو عن اشعار بل دلالة ما على المقصود .

و من الثالثة اى ما توهم الاصلية رواية حفص المنقولة في الباب المتقدم ، محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه وعلى بن محمد القاساني (٢) جميعاً عن القاسم بن يحيى (٣)

(١) الباب ٢٥ - الرواية ٣ -

(٢) وهو ابن شيرة -

(٣) الرجل لم يوثق - الظاهر انه قاسم بن محمد الاصبهاني المعروف بـ (كاسام) او (كاسولا) لانه لم اقف على رواية ذكر في طريقها قاسم بن يحيى وهو يروى عن سليمان بن داود المنقري بخلاف قاسم بن محمد لان روايته عنه كثير جداً مضافاً الى عدم رواية على بن محمد بن شيرة القاساني عن قاسم بن يحيى - راجع جامع الرواة للاردبيلي وتنقيح المقال للمامقاني ونقد الرجال للنفري في ترجمة الرجلين -

عن سليمان بن داود (١) عن حفص (٢) بن غياث عن ابي عبدالله (ع) قال : قال له رجل اذا رايت شيئاً في يدى رجل يجوز لى ان اشهد انه له قال : نعم قال الرجل اشهدانه فى يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال ابو عبدالله افيجل الشراء منه قال : نعم فقال ابو عبدالله فلعله لغيره فمن اين جازلك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال ابو عبدالله : لولم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق.

حيث يتوهم من قوله : لولم يجز (الخ) ان اعتبار اليد انما هو من اجل قيام سوق المسلمين وحفظ النظام وادارة رحى الحيوه لالكشفها عن الملكية الواقعية «لكنه فاسد» يتضح فساده بعد بيان فقه الحديث فنقول : ان قوله : يجوز لى ان اشهد انه له ، مراده انه يجوز لى الشهادة بالنسبة اليه كما يجوز لى فى ساير الامور اى كما انى اشهد ان الشمس طالعة والفجر طالع ويزيد عالم وعمر وشجاع الى غير ذلك مما يتعلق به الشهادة هل يجوز لى ان اشهد ذلك ايضاً ، وبالجملة يجوز لى الشهادة بذلك كالشهادة بساير الموضوعات، ولا شك ان الشهادة فيها انما تتعلق بالواقع فالسؤال انما هو عن جواز الشهادة بالملكية الواقعية بمحض كون الشىء فى يدى رجل فاجاب عليه السلام بقوله : نعم ، فقال الرجل : انما اشهد انما هو كونه فى يده لانه ملكه فكيف يجوز لى الشهادة بالملكية الواقعية له مع الشك فيه فارجمه الى ارتكازه بطريق النقض وانه كما يجوز الشراء منه والحلف على الملكية بعد الشراء مع ان ملكيته لك انما جاءت من قبله ولا يجوز الحلف الامع الجزم بالملكية كذلك يجوز الشهادة بكونه له ، فاستدلاله عليه السلام لم يكن استدلالاً بحكم شرعى بل بارتكاز عرفى وبناء عقلايى كما هو واضح فحينئذ قوله لولم يجز هذا معناه انه لو منع الشارع من هذا الامر الذى مدار سوق المسلمين عليه يخل النظام لان تجوز الشارع ذلك انما هو لقيام السوق حتى يتوهم منه الاصلية فدلتها حينئذ على الامارية لا تقصر عن غيرها بعد التامل فيما ذكرنا .

(١) المنقرى ومعه حسن وضعفه ابن الغضائرى (منه)

(٢) عدده الشيخ فى العدة ممن عمل الاصحاب برواياته (منه)

ثم الظاهر من الرواية انه لو لم يجز الشهادة لم يقيم للمسلمين سوق فر بما يستشكل عليها بان عدم جواز الشهادة لا يوجب الاختلال كما لا يخفى ( وجوابه ) ان ترك الشهادة او عدم جوازها لاجل احتمال كونه لغيره لازمه الاعتناء بهذا الاحتمال و عدم اعتبار اليد وهو مساوق لعدم جواز الشراء وسائر ما يترتب على اليد وهو موجب لاختلال سوق المسلمين ، فتحصل مما ذكرنا ان الرواية كما تدل على اعتبار اليد تدل على اماريتها .  
ومنها رواية مسعدة بن صدقة المنقولة في ابواب ما يكتسب به (١) محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة (٢) عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : كل شئ هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه ، او خدع فبيع قهراً ، او امرئة تحتك وهي اختك او رضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة .

وهذه الرواية هي عمدة ما يمكن ان يستدل بها الاصلية اليدهي ان الظاهر من صدرها وذيها هو ترتيب آثار الحلية على المشكوك فيه الى ان يعلم خلافه ، ولقد تمثل لذلك بمثل الثوب والمملوك اللذين تحت اليدهي يجب ترتيب آثار الملكية عليهما الى ان يعلم الخلاف وهذا معنى الاصل - هذا .

ولكن الظاهر بل المتعين كون هذه الامثلة من قبيل التنظير لا بيان المصداق ، ضرورة ان قوله : كل شئ هو لك حلال ، معناه ان تمام الموضوع للحلية انما هو كون الشئ مشكوكاً فيه اي اذا لم يدل دليل على حلية الشئ ولا على حرمة ويكون مشكوكاً فيه فهو حلال فموضوع الحلية هي كون الشئ مشكوكاً فيه ليس الا ، مع انه ليس موضوع الحلية في تلك الامثلة هو الشك وفقدان الدليل على احد طرفي الشك ، ضرورة ان اليد في قاعدتها دخيلة في الحكم بل هي تمام الموضوع له من غير دخالة الشك فيه والشك انما هو في موردده ، وبالجملة ليس الشك في نفسه موضوعاً للحكم بحلية ما في اليد سواء قلنا

(١) الباب ٤ - الرواية ٤ -

(٢) قالوا : ان رواياته سديدة متينة يحصل منها الوثوق بوثاقته (منه)

بأهلية اليد أو أصليتها وكذا في الشك في كون المرثة رضية أو اختاً ليس الشك بما أنه الشك موضوعاً للحكم بالحلية بل الحكم لاستصحاب عدم حصول الرضاع واستصحاب عدم تحقق نسبة الاختية لوقيل بجريانه والا فمن أصالة الصحة في فعل الغير وقاعدة التجاوز والفراغ، وعلى أي حال ليست الأمثلة المذكورة في الرواية مثلاً ومصدراً منطبقاً عليها قوله كل شيء لك حلال، فلامحيص إلا أن يحمل على التنظير بأن يقال إن كل شيء مشكوك فيه فهو حلال مثل ما لودل الدليل على الحلية فكما أن الحلية ثابتة للشيء مع قيام الدليل عليها كذلك للشيء المشكوك فيه بما أنه مشكوك فيه .

ولعله عليه السلام كان بصدد رفع وسوسة بعض أصحاب الوسوسة حتى لا يأخذهم الوسواس في المشكوك فيه فذكر أولاً قاعدة كلية هي كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه ولم يكتف بذلك حتى أكد به أنه لا فرق في الحلية بين أن قام الدليل على الحلية أو كان الموضوع مشكوكاً فيه فمثل ما مثله بعضها ارتكازية عقلائية وبعضها شرعية ثم لم يكتف به حتى أكد بقوله والأشياء كلها على ذلك (النخ)

فتحصل مما ذكرنا أن قاعدة اليدامارة سواء كان ماخذها الأخبار أو بناء العقلاء فاتضح وجه تقدمها على الاستصحاب فإنه بالحكومة أن كان المستند هو الأخبار وبالخصوص أن كان بناء العقلاء.

### في حكم اليد على المنفعة

**الثالثة** إن الاستيلاء على الأعيان معلوم وهل الاستيلاء على المنافع يكون بالاستيلاء على الأعيان، أو يكون الاستيلاء عليها في عرض الاستيلاء على الأعيان أو يكون الاستيلاء على الأعيان فقط لكن مقتضاه ملكية العين ومنافعها أو يكون مقتضاه ملكية العين فقط وتكون ملكية المنافع تبعاً لملكية العين أي يكون مقتضى اليد ملكية العين و مقتضى ملكية العين ملكية المنافع إلى أن يعلم خلافه وليس اليد على المنافع وليست ظاهرة في ملكية المنافع أيضاً مطلقاً وجوه.

يمكن أن يقال: إن الأقوى هو الوجه الأول فإن الاستيلاء على العين أو بالأذات

وعلى المنافع يتبع العين فتكون اليد على المنافع باليد على العين كما ان تسليم المنافع بتسليم العين في باب الاجارة عند العقلاء لوقلنا بان حقيقة الاجارة عبارة عن تمليك المنافع لا التسليط على العين للانتفاع ولا اضافة بين العين و المستاجر مستتبعة لملكية المنافع والقول بان المنافع معدومة لا يعقل وقوعها تحت اليد لان اضافة بين الموجود والمعدوم غير معقولة فالاستيلاء نحو اضافة بين المستولى والمستولى عليه والاضافة الفعلية لا بد فيها من مضاف ومضاف اليه فعليين فلا تتحقق بين المعدومين ولا بين موجود ومعدوم مما لا يصحى اليه ، في الامور الاعتبارية والاضافات الحكمية فالميزان فيها هو الاعتبار العقلائي وليست تلك الامور من الاضافات المقولية حتى ياتي فيه ما ذكر بل هي من الاعتبارات العقلانية ، ولا شك في ان ملكية المنافع قبل تحققها مما يعتبرها العقلاء باعتبار تحقق منشأها و كونها في اهبه الوجود فكما ان الملكية معتبرة عند العقلاء في المنافع فكذلك الاستيلاء عليها عقلائي لكنه يتبع الاستيلاء على العين .

**و يمكن ان يقال :** ان الاستيلاء على العين لكن كما ان مقتضى اليد ملكيتها كذلك مقتضاها ملكية منافعها فتكون كاشفة عن ملكية العين والمنافع في عرض واحد فاذا علم من الخارج ان العين ملك لغير ذى اليد وشك في ان منافعها لها ولذى اليد يحكم بانها لذى اليد .

**نعم** اذا كان النزاع بين ذى اليد وصاحب العين في المنافع يكون ميزان القضاء بحسب طرح النزاع مختلفاً فاذا ادعى ذواليدان المنافع له لاجل الاستيجار من صاحب العين يكون مدعياً وصاحب العين منكرها ولو ادعى المنافع من غير استناد اليه يكون القول قوله يمينه ويمكن ان يقال ان اليد كاشفة عن ملكية العين وملكية المنافع انما هي بتبع ملكية العين للكشف اليد عنها عرضاً او طولاً الا بذلك المعنى ولكن الاقوى مع ذلك هو الوجه الاول بحسب الارتكازات العرفية والاعتبارات العقلانية .

### هل اليد معتبرة مع عدم علم ذى اليد واعترافه به ؟

الرابعة لاشكال في اعتبار اليد وكاشفتها عن الملكية مع دعوى ذى اليد الملكية

بل مع عدم انضمامها لدعويها كما لا اشكال في عدم اعتبارها مع اعترافه بعدم الملكية ، فهل هي معتبرة مع عدم العلم بالنسبة الى نفسه و مع اعترافه عدم العلم بالنسبة الى غيره ام لا ؟

اختار ثانيهما المولى النراقي رحمه الله في مستنده وعوائده قائلاً ان الأدلة المثبتة لاعتبار اليد قاصرة عن الموارد مضافاً الى رواية جميل بن صالح عن السراد رجل وجد في منزله ديناراً الحديث فانه حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم انه له مع كونه مستولياً عليه انه ليس له وايضاً علل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بانه ليس لغيره والى موثقة اسحق بن عمار (١) قال: «سئلت ابا ابراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تنزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها ، قلت: فان لم يعرفوها قال: يتصدق بها ، فانه لا شك ان الدراهم كانت في تصرف اهل المنزل ولو انهم قالوا لا نعلم انها لنا ولا لغيرنا يصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد لا تكفي في حكم ذي اليد لاجلها نفسه ان لم يعلم ملكيته (انتهى ملخصاً) .

**وفيه اولا** ان دعوى قصور الادلة يمكن منعها بدعوى اطلاق بعض الادلة كموثقة يونس و صحيحتي محمد بن مسلم و دعوى منع صدق الاستيلاء في مثل المورد من عجيب الدعوى .

**وثانياً** ان ما ادعى من دلالة صحيح جميل على مطلوبه (ففيه) ان الحكم باللقطة انما هو في مورد يدخل في المنزل جماعة كثيرة ولا اشكال في ان مثل تلك المنازل المعدة للمرادة لا يكون مثل الدراهم والدينار الملقى فيه تحت يد صاحبه ، مضافاً الى ان الدرهم والدينار لهما خصوصية فان لهما محلاً خاصاً كالكيس والصندوق فاذا وجد في الدار فان لم تكن معدة لدخول الغير فيها او يكون الدخول نادراً يكشف ذلك عن كون الشيء الملقى ولو مثل الدينار تحت يد صاحبه بخلاف ما لو كان البيت محل المرادة خصوصاً اذا كانت كثيرة كما هو مفروض السائل ، واما الصندوق فان ادخل غيره يده فيه ويضع فيه شيئاً



فلاشكال في عدم كونه تحت يد صاحبه مستقلاً بل يكون في يدهما والا فيحكم بملكية صاحب الصندوق ولا ريب في ان مفروض السائل انما هو صورة جهل الرجل بان الدرهم له ولا معنى لفرض العلم بذلك فالرواية دالة على خلاف مطلوبه .

ثم ان ما ذكره في سند الرواية انه رواية جميل عن السراد سهومن قلمه لان السراد هو ابن محبوب وهو رواها عن الجميل بن صالح كما تقدم الحديث بسنده .  
واما موثقة ابن عمار فلادلالة لها على دعواه لان بيوت مكة التي نزل فيها النزال ليس ما فيها من قبيل الدراهم تحت يد صاحبها خصوصاً المدفونة منها ، وبالجملة في البيوت التي تكون معدة لنزول الزوار والخلق الكثير في الدراهم المدفونة فيها خصوصية ليست لغيرها فليس الحكم بالتصدق او الاستفسار عن صاحب اليد لاجل عدم اعتبار اليد فيما اذالم يعلم صاحبها كما لا يخفى .

### في حال اليمين على شيء واحد

**الخامسة** اذا كان شيء في يداثنين فهل تكون يد كل منهما على تمامه مستقلة تامة ، او يد كل منهما على تمامه ناقصة فيكون كل منهما مستولياً على تمامه استيلاء ناقصاً غير تام ، او تكون يد كل منهما على نصفه المشاع مستقلة ويكون مستولياً على النصف استيلاء تاماً ؟ وعلى الاول فهل تكشف اليدان عن ملكيته لهما فيكون تمامه ملكاً مستقلاً لهما من غير تعارض في مقتضى اليمين ، او يكون اليدان متعارضتين ويكون يد كل منهما في ذاتها كاشفة عن الملكية المستقلة لصاحبها ومع اجتماعهما تصيران متعارضتين كاجتماع البيئتين المتخالفتين على عين واحدة وعلى الثاني اى بناء على كون اليمين على تمام الشيء ناقصة ، فهل تكون يد كل كاشفة عن ملكية تمامه على نحو النقص او ملكية نصفه على نحو التمام والاستقلال ؟ والفرق بينهما انه على الاول يكون المالك للعين كليهما مجتمعين كملك الخيار للورثة بناء على كونه واحداً لمجموعهم تأمل (١)

(١) سيأتى وجهه عن الاسناد دام ظله في الجواب عن مقالة العلامة الطباطبائي قدس سره

وعلى الثاني يكون لكل منهما نصفه المشاع ، وجوه بل اقوال :  
 وحيث يكون مبنى الاحتمالين الاولين جواز استقلال اليدين على شيء واحد  
 كما ان مبنى اولهما جواز اجتماع المالكين المستقلين على ملك واحد فالواجب  
 اولاً تحقيقهما حتى يتضح الامر .

أما جواز استقلال المالكين لمال واحد فلاشكال في انه خلاف اعتبار العقلاء  
 بل غير معقول عند هم فان الملكية نحو إضافة بين المالك و المملوك يلازمها الاختصاص  
 ولا يعقل ان يكون شيء بتمامه مختصاً بشخصين ولا ظن احداً يشك في ذلك بعد التدبر  
 في اعتبارات العقلاء ونحو إضافة الملكية عند هم .

### حول كلام السيد المحقق الطباطبائي (قده) ومايرد عليه

و لكن السيد المحقق الطباطبائي ذهب في كتاب القضاء من ملحقات العروة  
 الى جواز اجتماع المالكين المستقلين لمال واحد وتثبت في اثبات امكانه بالوقوع  
 في بعض الموارد مثل كون الشيء ملكاً للنوع كالزكوة والخمس والوقف على العلماء  
 و الفقراء على نحو بيان المصرف فان كل فرد من النوع مالك لذلك المال قال :  
 بل لا مانع من اجتماع المالكين الشخصيين ايضاً كما اذا وقف على زيد و عمرو واوصى  
 لهما على نحو بيان المصرف فانه يجوز صرفه على كل واحد منهما ، فدعوى عدم  
 معقولية اجتماع المالكين على مال واحد لوجه له مع انه لا اشكال في جواز كون حق  
 واحد لكل من الشخصين مستقلاً كحق الخيار وكولاية الاب والجد على مال القصر ،  
 ومن المعلوم عدم الفرق بين الحق والملك (الى ان قال) : ودعوى ان مقتضى الملكية  
 المستقلة ان يكون للمالك منع الغيرو اذا لم يكن له منعه فلا يكون مستقلاً ممنوعة  
 فان هذا ايضاً نحو من الملكية المستقلة ونظيره الوجوب الكفائي والتخييري في كونهما  
 نحواً من الوجوب مع كونه جائز التترك « انتهى » .

وانت خبير بما فيه ، اما نقضه بمثل الزكوة والخمس والوقف العام فهو غريب لان

المالك في امثالها هو الجهات للافراد ومالكية الجهات عقلائية (١) واما مثل الوقف على زيد و عمرو فهو ايضاً كذلك في مفروض كلامه لان الوقف لهما بوجه يكون كل منهما مصرفاً لا يمكن الا بالوقف على جهة قابلة للانطباق على كل منهما لاغيرهما و الا فان رجوع الى الوقف على كل منهما واعقابهما يكون كل منهما موقوفاً عليه بالنسبة الى نفسه وان رجوع الى الوقف على كل منهما بنحو التردد فهو باطل فلا بد وان يكون على نحو الاول ، و من ذلك يعلم حال الوصية لهما فانها ان كانت تملكية فحالها حال الوقف وان كانت عهدية بمعنى الوصية باعطاء مال لزيد او عمرو او بزيد و عمرو على نحو بيان المصرف فيكون المالك قبل الاعطاء هو الميت وبالاعطاء يصير ملكاً للميت له فيخرج عما نحن فيه .

واما النقض ببعض الحقوق كحق الخيار و كولاية الاب والجد فغير وارد للفرق الواضح بين الملك ومثل حق الخيار لان حق الخيار عند العقلاء يرجع الى اضافة لازمها السلطنة على فسخ العقد من غير اختصاص للعقد او العين بذى الحق حتى يقال لا يمكن اختصاص قائمان بشيء واحد ولهذا لا يجوز اجتماع بعض الحقوق التي يكون اعتباره كذلك كحق التحجير وحق الرهن . بل التحقيق ان الخيار عبارة عن ملك فسخ العقد او ملك اقرار العقد وازالته فلا يتعلق حق على العقد او على العين الا بالعرض فاذا قيل ان لفلان حقاً على العقد ليفسخه او على العين ليسترجعها ، معناه ان له حق الفسخ والاسترجاع ، فالخيار ماخوذ من الاختيار ولا ينسب حقيقة الا الى الافعال فلا يطلق على ملك الاعيان والمنافع كما اعترف به السيد رحمه الله في تعليقاته على المكاسب فكل من الشخصين يكون له حق الفسخ مستقلاً ولكل واحد منهما اختيار وخيار مستقل ولا يكون

( ١ ) ويحتمل ان يكون المالك لبعض من المذكورات الحكومة الاسلامية الحقبة وان الحاكم والولى لتلك الحكومة في زمن الحضور الامام (ع) وفي غيرهما من نصبه حاكماً لها سواء كان المنصب بشخصاً خاصاً بتصريحه (ع) او العنوان الذي ينطبق على افراد خاصة من الاجتماع ، ومن انطبق عليه العنوان له التصرف فيها بصرفها في مصالحها ومصارفها المعينة المذكورة في محلها فلم يكن الحاكم مال كالمالك .

متعلق حقهما شيئاً واحداً .

واما النقض بولاية الاب والجد ايضاً فغير وارد لان اعتبار الولاية ليس ملازماً و  
ملزوماً لاعتبار الاختصاص الذي هو معتبر في الملكية حتى لا يمكن استقلالهما على شيء  
واحد بل الولاية هي السلطنة على تدبير الامور او اضافة بين الولي والمولى عليه تستتبعها  
السلطنة على اموره ، ولا اشكال في جواز استقلال الولين على تدبير امور شخص واحد  
فهي نظير الوكالة في الامور حيث لا مانع من تعدد الوكلاء على امر واحد، فالانصاف ان  
استقلال المالكين على ملك واحد لا يمكن عند العقلاء ولا يرد النقوض المذكورة  
واما ما ذكره اخيراً بعد ايراد الاشكال بان مقتضى استقلال الملكية جواز منع  
الغير وهو مفقود في المقام : ان هذا نحو من الملكية المستقلة كالواجب التخييري و  
الكفائي حيث انهما نحوان من الوجوب (فهو من غريب الكلام) لان لازم ذلك ان الملكية  
الغير المستقلة نحو من الملكية المستقلة ضرورة ان معنى الاستقلال في الملكية هو الاستبداد  
والانفراد بها والواجب التخييري نحو من الواجب كما ان الملكية الغير المستقلة نحو من  
الملكية لان نحو من الملكية المستقلة، فما ذكره نظير ان يقال: ان الواجب التخييري و  
الكفائي نحو من الواجب العيني والتعيني وهو كما ترى .

هذا حال المالكيتين المستقلتين على شيء واحد، واما اجتماع اليدين المستقلتين  
على شيء واحد فهو ايضاً لا يجوز ، ضرورة ان مقتضى استقلال الاستيلاء على شيء جواز  
منع الغير عن التصرف والدخالة فيه واستبداد اليد المستقلة في تدبيره وتصرفه، الا ترى  
انه فرق واضح بين كون شيء تحت يد شخص واحد يتصرف فيه بما يشاء ويمنع تصرف  
غيره او يجيزه باي نحو يشاء من ائتلاف وفساد وغيرهما وبين كونه تحت يد شخصين يكون  
كل منهما متصرفاً فيه فان تصرف كل واحد ليس كالاول لعدم جواز منع تصرف الغير  
مطلقاً ولا اجازة غيره كذلك وهل هذا الاثر استقلال الاولى وعدمه في الثانية، وقياس  
ذلك بجارين لشخص واحد وصاحبين له ومؤانسين واخوين مع الفارق ، لان تلك الاضافات  
لا تنصف بالاستقلال واللا استقلال فانها تتحقق بنفس مناشئها من غير مزاحمة بينها وبين  
الاضافة المشابهة لها الا ان يرجع الاستقلال فيها الى انه لا شريك لها ولا مشابه لها في تلك

الإضافة فتصير مثل ما نحن فيه في عدم إمكان استقلالها مع الشركة فإذا بطل اجتماع المالكين المستقلين وكذا اجتماع اليمين المستقلين على شيء واحد بطل الاحتمالان الأولان .

**وأما الاحتمالان الآخران** أي كون اليمين على تمام الشيء ناقصة أو يدين مستقلتين على نصفه المشاع فلا بد قبل تحقيق الحق فيهما من بيان إمكان الملكية المشاعة و اليد المستقلة على النصف المشاع : أما الملكية المشاعة فهي أمر عقلائي ومن الاعتبارات الصحيحة العرفية تعرفها كل أحد من غير ابتنائها على بطلان الجزء الذي لا يتجزى فان ابتناء قضية عرفية و اعتبار سوقى على مسألة دقيقة حكمية مما لا معنى له .

(فما) يظهر من بعض (١) من ابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة العقلية (ناش) من الغفلة عن اعتبارات العقلاء ، ضرورة ان جميع اهل البلدان من السوقى وغيره يفهم الملك المشاع ويعتبر عندهم ان مسئلة إمكان الجزء و امتناعه مما لا تفرع الاسمع بعض اهل العلم وتحقيقها واثبات امتناعه من شأن الاوحدى من اهل الفن فاين ابتناء مثل هذه المسئلة السوقية الضرورية الاعتبارية على تلك المسئلة النظرية الدقيقة التى لا اسم لها ولا رسم عند العقلاء و اصحاب اعتبارات تلك الامور وبالجملة ان اعتبار الملك المشاع اوضح من ان يحتاج الى بيان ضرورة انه لو مات احد عن ولدين يصير كل منهما عند كافة العقلاء مال كالأل لل نصف المشاع ويكون اعتبار الاشاعة معلوماً عندهم وجداناً ولو لم يمكن لهم بيان مفهومها وتحديد ها كما كثر الحقائق الضرورية فان تحديدها فى غاية الاشكال وان كانت معلومة مصداقاً فالماء والنار والنور مع كونها فى غاية الظهور عند كل أحد لا يمكن للغالب تحديدها وتعريفها وهذا لا يضر بوضوح الحقيقة وجداناً وعياناً .

**وان شئت قلت :** ان الكسور امور اعتبارية بنحو اللاتعين فى مقابل المفروز والمعض وظرف الاعتبار وان كان الذهن لكن المعبر خارجى بمعنى ان العقلاء يعتبرون بعض الامور فى الخارج فيتصف الخارج به اتصافاً فى نظرهم لافى التكوين ، فالملكية وساير

(١) هو المعقق المدقق الحاج الشيخ محمد حسين الاصبهانى رحمه الله .

الامور الاعتبارية العقلائية ظرف اعتبارها الذهن وظرف اتصاف الاشياء بها الخارج فالعين متصفة في الخارج بالمملوكية والشخص بالمالكية من غير ان تكون تلك الاوصاف عارضة لها في الخارج تكويناً، فالكسر المشاع ليس من الامور العينية التكوينية ولا من الامور الانتزاعية، ضرورة ان منشأ انتزاعه ان كان العين المعينة الخارجية فلا يعقل ان يكون المنتزع من المعين مشاعاً بما هو مشاع (وتوهم) انتزاع الكلي من الجزئيات (فاسد) كما هو المقرر في محله وان كان امراً مبهماً فلا يعقل الابهام في الخارج .

فالتحقيق ان الاعيان مع قطع النظر عن الاعتبار ليس لها الكسور خارجاً وهو واضح ولا تكون منشأ لانتزاعها وقابليتها للقسمه ليست منشأ انتزاعها لانها قابلة للاقسام المعينة والكسر مشاع لامعين بل هي من الاعتبارات الصحيحة العقلائية في الموجود الخارجي تنصف بها الاعيان اتصافاً في محيط العقلاء فتكون العين ذات نصف وثلث و ربيع وهكذا بحسب الخارج كما هي مملوكة خارجاً، وهذا بوجه نظير بعض الاعراض التي يقال ان عروضها في الذهن واتصاف الاشياء بها في الخارج .

وبما ذكرنا لا يرد الاشكال العقلي المتوهم في الاشاعة بان الاشاعة تنافي الوجود الخارجي والجزئية اما عدم التنافي بينها وبين الوجود الخارجي فظاهر؛ لان المنافاة بين الوجود التكويني وبين الاشاعة واللاتعين مسلم لا بينها وبين الوجود الاعتباري، واما بينها وبين الجزئية فلان الابهام بذاتها لا يلزم الكلية ما لم يقبل الصدق على الكثيرين، والجزء المشاع الخارجي غير قابل لذلك لعدم تعقل صدق الكسر المشاع المعبر في الخارج على الكثيرين فان العين الخارجية يعتبر فيها نصفان وكل نصف مشاع غير الاخر وثلاثة اثلث كل غير الاخر «نعم» مفهوم النصف المشاع والثلث المشاع كلي كساير الكليات وليس الكلام فيديل الكلام في المشاع الخارجي الذي تقع عليه المعاملات و يكون ملكاً للاشخاص وهو ليس بكلي وغير صادق على الكثير؛ وما ذكرناه هو الموافق لاعتبار العقلاء من غير لزوم اشكال عليه.

وقد يقال (١) في بيان تصوير الاشاعة ودفع الاشكال عنها : ان الموجود الخارجي على

(١) القائل هو المحقق المذكور آنفاً .

قسمين موجود بوجود ما بحدائهما وموجود بوجود منشأ انتزاعه فمفهوم النصف مثلاً ربما يكون موجوداً بوجود ما بحدائهما وهو النصف المعين في العين وربما يكون عنواناً لموجود بالقوة لتساوي نسبته إلى جميع الأقسام المتصورة في العين فهذا الموجود بالقوة المتساوي النسبة جزئياً بجزئية منشأ انتزاعه وله شيوع و سريان باعتبار قبوله لكل تعين من التعينات الخارجية المفروضة ولاجله تكون القسمة معينة للامتعيين من دون لزوم معاوضة بين أجزاء العين و عليه فالمملوك لكل من الشريكين أولاً وبالذات هو النصف المشاع والعين الخارجية مورد للملوكين بالذات فتكون مملوكة بالعرض على عكس من يملك عيناً واحدة بالذات فإنه يملك كسور المشاعة بالعرض (انتهى) .

### وفيه مواقع للنظر

منها دعواه أن مفهوم النصف في المعين موجود بوجود ما بحدائهما ، فإنه إن أراد موجوديته قبل تحقق التقسيم الخارجي أو الوهمي فهو مستلزم للجزء الذي لا يتجزى إن كان النصف ونصف النصف وهكذا متناهياً أو كون غير المتناهي الفعلي محصوراً بين الحاصرين ، فإن أراد أنه بالتقسيم يوجد شيء في الخارج هو النصف المعين (ففيه ما لا يخفى) فإن التقسيم إن كان وهمياً فلا يعقل بتوهم التقسيم حصول شيء موجود في الخارج وإن كان خارجياً فكذلك فإنه بعد التقسيم يكون القسمان موجودين مستقلين وليس النصف وصفاً ذاتياً لهما ، ضرورة أن النصف نصف المجموع فلا يتصور نصف بلا مجموع ، ومعلوم أن مجموع شيئين منفصلين ليس موجوداً في العين لأن الوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له وما هو متقوم بامر اعتباري لا يمكن أن يكون من الموجودات الحقيقية ، مضافاً إلى أن كل حبة في الخارج نصف لحبات غير متناهية أو كغير متناهية وثلاث وربع وخمس وهكذا ويكون الكسور فيها غير متناهية فلزم وجود أوصاف خارجية غير متناهية في حبة خشخاش وهو كما ترى .

والتحقيق أن الكسور المعينة أمور اعتبارية أو انتزاعية من منشأ اعتباري ولولا الاعتبار لا يكون المجموع ولا نصفه محققاً .

ومن هنا قوله في المشاع: أنه أمر انتزاعي وموجود بالقوة متساوي النسبة إلى

التقسيمات جزئى بجزئية منشأ انتزاعه وشايح وسار باعتبار قبوله لكل تعين (وفيه) ما عرفت ان المنتزح لا يعقل ان يكون مبانياً للمنتزح منه والمتعين و اللامتعين متباينان لا يعقل منشأية احدهما للآخر وقد اشرنا الى ان الكلى لا يعقل انتزاعه من الجزئى بما انه جزئى بل ليس الكلى والجزئى من قبيل المنتزح والمنتزح منه كما هو المقرر فى محله . وايضاً ان القوة التى فى الاجسام بها تقبل التقسيمات المتعينة هى الهىولى على مسلك طائفة وهى لا تكون جزء مشاعاً بالضرورة ولا امراً انتزاعياً ، وايضاً ان التقسيمات الخارجية لاتخرج المشاع عن اشاعته ضرورة ان الشريكين مالم يتفقا على التقسيم لا يصير المشاع مفروزاً ولو قسم المملوك خارجاً مع انه اعترف بان ليس فى الجسم الانصافين وبالتقسيم يصير مفروزاً ، وايضاً ان التقسيم الاعتبارى موجب للافراز والتعيين وليس حامله القوة الموجودة فى الجسم وايضاً يجرى التقسيم فى المنفصلات ككرر من الحنطة المشاعة مع ان تنصيفه ليس واقعاً على القوة، فظهر من ذلك فساد توهم ان النصف المشاع عبارة عن قوة متساوية النسبة الى التقسيمات، الا ان يكون مراده من القوة امراً اعتبارياً ومن التقسيم الافراز بتراضى المالكين لا التقسيم الخارجى وهو كما ترى مخالف لظاهر كلامه خصوصاً كون القوة اعتبارية .

**وهنها** قوله : القسمة متعينة للامتعين من دون لزوم تبادل بين اجزاء العين فان القسمة وان كانت عنواناً مستقلاً مقابل البيع والصلح وغيرهما لكن لا اشكال فى ان لازمها التبادل بين مال الشريكين ضرورة ان كل جانب من العين الخارجية كان لهما قبل التقسيم وصار مختصاً بعده ولا يمكن ذلك الا بالتبادل لا خروج غير المتعين الى المتعين بحيث ملك كل منهما حصته الخاصة به فى نفس الامر بلا تبادل فانه غير معقول فى المشاع و مخالف لارتكاز العقلاء.

**وهنها** التزامه بمملو كية الامر الانتزاعى وعدم مملو كية العين الخارجى لاحد وانتساب المملو كية اليها لكونها مورداً لما هو مملوك ، فانه من غريب الالتزامات ، بل لولم يكن لما التزمه من الاشاعة الا هذا التالى لكفى فى فساد لان الضرورة قائمة عند العقلاء بان المملوك للشركاء هو نفس الاعيان لا الامر الانتزاعى وتكون العين



غير مملوكة لاحد كما نص عليه في جملة من كلامه ، مضافاً الى انه اذا كانت عين مملوكة لاحد فلاشكال كما اعترف به في انها مملوكة بالذات له والكسور مملوكة بالعرض ، فاذا باع نصفها لزم بناء على قوله ان يبيع مالا يملكه الا بالعرض اى الامر الانتزاعى ولا يبيع مملوكة وان ملكه صار مسلوباً عن العين بلاسبب ومتعلقاً بامر انتزاعى بلاسبب ، ولعمري ان ما توهمه في المقام تحقيقاً وتدقيقاً من فلتاته التى لا تغفر من مثله وهو من خلط العقليات بالعرفيات والفلسفة بالفقهاء من اللازم على المشتغلين الاحتراز عنه .

فاذا اتضح اعتبار الاشاعة في الاعيان تكون اليد على المشاع ايضاً ممكنة ، ضرورة ان الشريكين تكون يد كل منهما على ملكه مستقلة ولا تكون له يد على ملك الغير اصلاً فان اليد هي الاستيلاء والسلطنة الفعلية على الشئ و كل منهما يكون مستولياً على نصف العين يجوز له النقل وجميع التصرفات التى لا يستلزم منها التصرف فى مال الغير وعدم جواز التصرف الخارجى لكل منهما فى العين ليس لاجل نقصان يده لملكه بل لاستلزام التصرف فى ملك الغير (وبالجملة) ان الشريكين تكون لكل منهما يد مستقلة على ماله دون مال الاخر وليس لواحد منهما يد ناقصة على التمام ولا معنى لذلك لان لازمه ان يكون كل منهما مسلطاً على مال صاحبه وناقص السلطنة على ملك نفسه وهما باطلان، هذا بحسب مقام الثبوت والواقع فاذا كانت يد شخصين على عين كما لورينا شخصين يتصرفان فى امتعة بيت اوردكة او يدبران امرضعة يحكم العقلاء لاجل يدهما بانهما شريكان فى الامتعة والضيعة ويكون لكل منهما النصف المشاع وان تصرفهما فى الجميع يكون باذن صاحبه (وبالجملة) تكون اليد كاشفة عن الملكية المشاعة ، وقد عرفت ان يد كل منهما فى الملكية المشاعة تكون مستقلة على ملكه فقط وليس له اليد على ملك غيره راساً .

**وان شئت قلت:** ان يد كل منهما على ماله استقلالية اصلية و على ملك غيره غير اصلية تحتاج الى الاذن فاستيلاء كل منهما على جميع المال لا يمكن ان يكون بالاصالة والاستقلال ، فمن قال بان الاستيلاء الناقص يكون على تمام المال فان ذهب الى ان

الاستيلاء الناقص على التمام يكشف عن ملكية النصف المشاع فلا وجه لكشف الاستيلاء على التمام ناقصاً عن ملكية نصفه تماماً وان ذهب الى انه يكشف عن الملكية الناقصة للتمام بمعنى ان كل واحد منهما ليس بمالك بل مجموعهما مالك واحد فهو كما ترى ، وان ذهب الى ما قلنا من ان ذلك الاستيلاء على التمام انما يكون استيلاء على البعض المشاع تماماً واستقلالاً ويكشف عن ملكية كذلك وعلى البعض الاخر يتبع استيلاء الاخر فلا نزاع هذا حال المتصرفين الذين لا نزاع بينهما ومنه يعلم حال مقام التنازع فانه اذا كان عين في يد شخصين وكل منهما يدعى انها له و صاحبه غاصب يكون كل منهما بالنسبة الى نصفه المشاع مدعياً و بالنسبة الى نصفه الاخر منكرًا و تحقيق الحال مو كول الى كتاب القضاء .

## في اقامة الدعوى على ذي اليد وفروها

السادسة اذا كان في مقابل ذي اليد من يدعى الملكية ورفع الامر الى الحاكم فلا اثر لعلم الحاكم بملكيته السابقة للمدعى ولا لقيام البينة عليها في انقلاب الدعوى و جعل المدعى منكرًا والمنكر مدعياً فان ثبوت الملكية السابقة لا اثر له واستصحاب الملكية لا يعارض اليد لحكومتها عليه ، و اما اذا اعترف ذو اليد بانه كان ملكا له سابقاً فتارة ينضم الى ذلك دعوى الانتقال منه اليه واخرى ينضم اليه دعوى انتقاله الى ثالث ومنه اليه ، وثالثة يعترف مع اعترافه بانه كان ملكاً له بانه لم ينتقل الى ثالث لكن مع ذلك ملك له الان ورابعة لا يضم الى اعترافه شيئاً فيدعى الملكية ويعترف بانه كان ملكاً للمدعى سابقاً .

لاشكال في انقلاب الدعوى في الصورة الاولى ان انكر ذو اليد دعواه ، واما مع عدم انكاره ودعوى عدم علمه لا تنتقل الدعوى فيكون ذو اليد منكرًا لان مصب الدعوى هو ملكيته في الحال لا انتقاله و عدم انتقاله ، ولا تنتقل في الصورة الثانية ، انكر المدعى انتقاله الى ثالث اولاً ، امامه عدم الانكار فواضح ، و امامه انكاره فلان دعوى الانتقال الى الثالث وانكارها لا اثر لهما فلا تكون ميزان فصل الخصومة لان قيام

البينة على انتقاله الى ثالث و الحلف على عدمه لايفصلان الخصومة اذلاربط لتلك الدعوى و الانكار بهما ، و فى الصورة الثالثة تنقلب على الظاهر لان دعوى الملكية الحالية والاعتراف بكونه للطرف سابقاً وعدم الانتقال منه الى ثالث يلازم عرفاً لدعوى الانتقال وان لا يخلوعن مناقشة (١) وفي الصورة الرابعة لاتنقلب لعدم الدعوى صريحاً ولا بمالزمة عقلية او عرفية (٢).

### تنبيه

## فى الاحتجاج فى امر فدىك

قد يقال : ان احتجاج امير المؤمنين و الصديقة الطاهرة عليهما السلام مع ابى بكر فى امر فدىك بان مطالبة البينة من ذى اليد مخالفة لحكم الله و رسوله مع ان فاطمة ادعت انتقاله اليها من رسول الله صلى الله عليه و آله نحلة يخالف ما ذكر من انقلاب الدعوى مع دعوى الانتقال .

والجواب على ما افاده بعض المحققين ان مجرد دعوى الانتقال لا يوجب الانقلاب ما لم يقابلها الانكار والقوم لم ينكروا على فاطمة عليها السلام دعويها بل كانوا يقولون ان فدىك فىء المسلمين ولا بد من اقامة البينة على الانتقال مع انها زواليد ولم يكن فى مقابل يدها الادعوى انها فىء المسلمين لانكار دعويها حتى تنقلب الدعوى .

واما ما افاده بعض اعظم العصر رحمه الله فى مقام الجواب بان اقرارها لا يوجب انقلاب الدعوى وليس اقرارها كاقرار ذى اليد بان المال كان لمن يرثه المدعى لان انتقال الملك من النبى صلى الله عليه و آله الى المسلمين على فرض صحة ما نسب اليه : نحن معاشر الانبياء لا نورث الخ ، ليس كانتقال الملك الى الوارث لان انتقاله الى الوارث انما هو بتبدل المالك وقيامه مقام المورث وانتقاله منه الى المسلمين كانتقال المال من الموصى الى الموصى له

(١) لعدم حجبية مثل تلك اللوازم العرفية فى باب القضاء -

(٢) ومما افاده الاستاذ دام ظله يظهر عدم تمامية ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله فى

المقام من انقلاب الدعوى فى جميع الصور وما ذكره وجهآله فراجع كلامه .

ومن الواهب الى المتهب باعدام اضافة وايجاد اضافة اخرى لان تبدل الاضافة قديكون من طرف المملوك كعقود المعاوضات وقديكون من طرف المالك كالارث فان التبدل من قبل المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه فيقوم الوارث مقام المورث في الاضافة ، وقد يكون بتبدل نفسها بمعنى انه تنعدم الاضافة القائمة بين المالك والمملوك وتحدث اضافة اخرى لمالك آخر كما في الهبة و الوصية و انتقال المال من النبي ﷺ الى المسلمين بناء على الخبر الموضوع ليس كانتقاله الى الوارث بل هو اشبه بانتقال المال الموصى به الى الموصى له فان المال بعد موته يصرف في مصالحهم ، ومن المعلوم ان اقرار ذي اليد بان المال كان ملكاً لمورث المدعى انما يوجب الانقلاب من حيث ان الاقرار للمورث اقرار للوارث لقيامه مقامه في طرف الاضافة ؛ واما الاقرار للاجنبي فلا يوجب الانقلاب واقرار الصديقة سلام الله عليها يكون سبيلاً سبيل الاقرار للاجنبي والموصى له الذي هو ايضاً كالاجنبي لا يوجب الانقلاب نعم لو كان المقسمون وراثاً لرسول الله ﷺ في ذلك كان الانقلاب حقاً لكنه خلاف الواقع (انتهى ملخصاً).

**فیرد عليه اولاً ان كون الارث كذلك ممنوع لادليل عليه نقلاً ولا في اعتبارات العقلاء،** اما نقلاً فيظهر بالتتابع في الايات والاخبار الواردة في الارث ، واما اعتباراً فلان المال ينتقل الى الوارث في اعتباراتهم لانه يقوم مقامه ، مثلاً لو مات احد عن ابن و بنت و ام واب و زوجة فهل تجرد من نفسك في اعتبارات العقلاء ان تقوم الورثة مقامه بمقدار ارثهم فتقوم الزوجة مقامه في الثمن او مقام ثمنه والابن مقام ثلثيه من البقية او مقامه في الثلثين وهكذا وهل هذا الامر مستنكر عقلاً ولدى العقلاء ولذا لا يفهم العقلاء من آيات الارث واخباره الا الانتقال ولودل ظاهر دليل على ما ادعى يجب صرفه مع انه لادليل عليه وان يموربه بعض الالسن موراً .

**وثانياً ان كون الهبة والوصية من قبيل ما ذكره محل منع ، ضرورة ان اعتبار الهبة والوصية التمليكية هو اعطاء المال ونقله لا اعدام اضافة وايجاد اضافة اخرى ، مضافاً الى ان ايجاد الاضافة بين المال وغيره لا بد وان يتاخر عن اعدامها بينه وبين نفسه مع انه باعدامها يصير المال اجنبياً عنه وتنقطع سلطنته عنه فلا يمكن له ايجاد**

اضافة بينه وبين غيره ، وتوهم ان ايجاد الاضافة فى عرض اعدامها ، اوان اليجاد مقدم على الاعدام كما ترى ، ولعمري ان ما ذكره واضح البطلان فى امثال تلك العقود فى اعتبارات العقلاء .

**وثالثاً** ان مناط انقلاب الدعوى فى باب دعوى الانتقال من مورث المدعى ليس ما ذكره من قيام الورثة مقامه بل المناط فيه هو كون هذه الدعوى والانكارات اثر شرعى ويكون قيام البينة والحلف موجبين لفصل الخصومة وتكون حال هذه الدعوى بالنسبة الى الدعوى الاولى كالاصل السببى و المسببى فى وجه ، فاذا ادعى ذواليدان المال انتقل اليه من مورث المدعى وانكره المدعى ، فان اقام البينة على ذلك فهو و ان حلف المنكر على انه لم ينتقل من مورثه اليه يؤخذ المال ويرد اليه لكونه وارثا له وينتقل ماله منه اليه فيثبت الحلف كونه مالالمورثه وادلة الارث انتقاله اليه ، و هذا المناط موجود فى الوصية ، فاذا اوصى احدبما له لزيد وادعى زيدان المال الذى فى يد عمروله وادعى عمر و انتقله من الموصى اليه فتنقلب الدعوى لعين ما ذكرنا وكذا الحال فيما نحن فيه بناء على الخبر الموضوع . فان دعوى الصديقة عليها السلام بانتقال فدك من رسول الله ﷺ اليها لوقابلت بانكار المسلمين اوولى امرهم على زعمهم صارت الدعوى منقلبة ولم تكن هذه الدعوى كدعوى الانتقال من الاجنبى لان الحلف على عدم الانتقال من الاجنبى اليه لاثاره بخلاف ما نحن فيه فانه لو ثبت عدم الانتقال منه اليها صار ملكاً للمسلمين ، فالحق فى الجواب ما ذكرنا اولامن عدم تقابل دعويها بانكار كما يظهر من التواريخ الناقله للقضية فراجع .

### فى فروع العلم بسابقة اليد

**السابعة** اذا علم حال اليد وانها حدثت على المال على وجه الغصب او الامانة او العارية او نحو ذلك فتارة لا يكون فى مقابل ذى اليد مدعى ، وتارة يكون فى مقابل ذلك ولم يرفع الامر الى الحاكم ، وثالثة رفع الامر اليه ، اما فى الصورة الاولى فتارة يدعى ذواليد الملكية والانتقال من مالكة اليه ، وتارة لا يدعى ، فان ادعاها فلا يبعد ان يترتب

على ما في يده آثار الملكية في غير الغاصب ، و اما فيه فالظاهر عدمه ؛ وهل ترتيب الاثار في غيره من جهة انه مدع بلا معارض او من جهة قبول دعوى ذى اليد ، او من جهة اليد المقارنة للدعوى ؟ الظاهر انه من جهة احدى الاخيرتين و لهذا اوعارضه غير المالك الاول بعدم دعوى و تطالب منه البينة و اما مع عدم دعوى الملكية او عمل منه يظهر دعوىها فلا يحكم بالملكية كل ذلك من جهة بناء العقلاء وسيرتهم .

**و قديقال (١)** بسقوط اليد فيما علم حالها فان اليد اماره اذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الاجارة مثلا واستصحاب حالها يوجب رفع موضوعها وتنقيح عنوانها فتسقط عن الحجية برفع الموضوع (وفيه) ان تحكيم الاستصحاب على بعض الادلة بتنقيح ورفع انما هو في الادلة اللفظية لافي مثل بناء العقلاء فانه ان كان غير ثابت او غير محقق في مورد مسبوقية اليد بالاجارة او العارية فمعها ساقطة عن الحجية كان استصحاب شرعى او لا واثابت معها فلا تأثير للاستصحاب الا ان يدعى رادعيته عن بنائهم و هو ايضا غير صالح لذلك كما قلنا في نظائره وتعليق بنائهم على عدم قيام حجة شرعية كما ترى وبنائهم وان كان في ظرف الشك لكن الاستصحاب لا ينقح الموضوع عند العقلاء بما هم عقلاء فما فيد في المقام ساقط راساً .

واما في الصورة الثانية فان كان المعارض غير المالك فلا تسقط يده عن الاعتبار في غير الغاصب وان كان المالك يسقط اعتبارها لدى العقلاء لعدم بنائهم على ترتيب آثارها على ما في يده .

واما في الصورة الثالثة اى صورة رفع الامر الى الحاكم ومقام تشخيص المدعى من المنكر فان كان في مقابلة المالك الاول تسقط يده عن الاعتبار ويقدم استصحاب حال اليد على قاعدة اليد لانه اصل موضوعى حاكم عليها سواء كان حال اليد معلومة عند الحاكم وجداناً او بالبينة او باقرار ذى اليد.

(١) القائل هو المحقق النائيني رحمه الله -

## في كون ما في اليد وقفاً سابقاً

**الثامنة** اذا كان المال وقفاً سابقاً فتارة يعلم حال اليد وانها حدثت على الملك في حال وقفيته واحتمل طرو بعض مسوغات بيع الوقف واشترائه من وليه ، وتارة لا يعلم سابقتها واحتمل حدوث اليد بعد طرو مسوغ البيع ، وعلى اى حال يسقط اليد عن الاعتبار سواء دفع الامر الى الحاكم ام لا ، لانصراف ادلة اليد عن مثله وعدم بناء العقلاء على ترتيب آثار الملكية في مثله ، ولعل سرمان اعتبار اليد عندهم من اجل الغلبة والنوعية وطرو مسوغ بيع الوقف نادر ، واذا رفع الامر الى الحاكم فاما ان يكون في مقابله ارباب الوقف او يكون غيرهم فعلى الاول يكون ذواليد مدعياً يطالب بالبينة وينتزع منه الملك لان اعتبار اليد اما ان يكون معلقاً على احراز قابلية الملك للنقل والانتقال واما ان يكون معلقاً على عدم احراز عدم القابلية فعلى الاول تسقط اليد عن الاعتبار ولو لم يكن في مقابلهما الاستصحاب ، وعلى الثاني يقدم استصحاب الوقفية على اليد لاحتراز عدم القابلية به وعلى اى حال يكون ذواليد مدعياً وارباب الوقف منكرات وعلى الثاني اى اذا كان في مقابله غير ارباب الوقف وادعى كل من ذى اليد والمدعى الملكية فلا يبعد ان يكون مثل الدعوى في ملك لا يكون يدعيه لان اليد الغير المعبرة كلايد وللمسئلة مقام آخر

## المبحث الثاني

### في حال الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ

ولا اشكال في تقديمها عليه وانما الكلام في وجه التقدم وهو يظهر بعد ذكر مدرتها ، ولما كانت القاعدة مما تعم بها البلوى لا بأس بصرف عنان القلم الى تفصيل مهمات مباحثها ويتضح في خلالها ما هو المقصود بالاصالة في المقام ويتبين ذلك في ضمن امور:

## الامر الاول

### في ذكر الاخبار التي يستفاد منها القاعدة الكلية

وهي كثيرة :

منها الموثقة المنقولة في خلل الصلوة (١) عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: كل ما شككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو .

ومنها الصحيحة المنقولة فيه عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن زرارة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال: يمضى قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضى قلت: رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضى على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء (في نسخة الوافي «فشكك ليس بشيء»).

وقريب منها صحيحة اسمعيل المنقولة في ابواب الركوع (٢) عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن احمد بن محمد عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة عن اسمعيل بن جابر قال قال ابو جعفر عليه السلام (٣) ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

(١) الباب ٢٣ - الرواية ٣ -

(٢) الباب ١٣ - الرواية ٤

(٣) قد روى في الوسائل صحيحة اسمعيل هذه عن ابي جعفر في هذا الباب وقد رواها عن

ابي عبدالله في باب نسيان السجدة والسهو في السجود ورواها في الوافي عن ابي عبدالله (ع) والظاهر ان

الرواية عن ابي جعفر سهو من النسخ او من قلمه (منه)



ولا ينبغي الاشكال في استفادة الكلية منهما بالنسبة الى جميع الابواب ولا وجه لرفع اليد عن ظهور الكلية في ذيلهما بمجرد كون صدرهما مربوطاً بباب الصلوة ولا يقصر ظهورهما في اعطاء الكلية عن صحيحة زرارة في باب الاستصحاب بل دلالتها اقوى منها، اما الثانية فواضح، واما الاولى فلان قوله : يا زرارة اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ، بعدسؤال زرارة التي تحيط بجميع اجزاء الصلوة تقريباً كالنص في العموم وانه قانون كلي لجميع الابواب ، فرفع اليد عن اطلاق قوله : من شيء ؛ لا وجه له بمجرد المسبوقية بباب الصلوة وهل هذا الامثل ان يقال : ان لانتقضى اليقين بالشك مخصوص بباب الوضوء لكونه مسبوqاً بالسؤال منه؟ والانصاف ان التفرقة بينهما مما لا وجه له مع ان صحيحة ابن جابر اعطت الكلية بلفظ العموم ، والتخصيص بباب دون باب بلا مخصص .

**ومنها** موثقة ابن ابي يعفور المنقولة في ابواب الوضوء (١) عن محمد بن الحسن عن المفيد عن احمد بن محمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن عبد الكريم بن عمرو عن عبدالله بن ابي يعفور عن ابي عبدالله قال : « اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » حيث حصر الشك المعتبر في الشك في الشيء حين الاشتغال به و ان الشك اذا لم يكن حادثاً حين الاشتغال ليس بشيء وهذه في اعطاء الكلية كصحيحة زرارة المتقدمة و كصحيحة في باب الاستصحاب ، وسيأتي التعرض لحال الوضوء وفقه الحديث .

**ومنها** موثقة بكير بن اعين المنقولة في هذا الباب عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان بن عثمان عن بكير بن اعين قال : « قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال : هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك » دلت على ان الميزان لعدم الاعتناء بالشك هو الاذ كرية حين الوضوء ، ومعلوم ان العرف يلقي خصوصية الوضوء ان لا دخالة له في الاذ كرية في فهم منه ان الحيثية التي هي تامة الدخالة وتمام الموضوع للحكم هو نفس الاذ كرية حين العمل و ان كل عامل حين اشتغاله بعمله اذ كرمه

بعد التجاوز منه حيث يكون تمامه اتيان العمل على ما هو عليه .

ومنها رواية محمد بن مسلم المنقولة في ابواب الخلل (١) عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال : « ان اشك الرجل بعد ما صلى فلم يدر ثلثا صلى ام اربعا وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم ، لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك ، والمراد بحين الانصراف حين السلام لان السلام هو الانصراف في لسان الروايات ويستفاد منها الضابط الكلي وسر التشريع ومعلوم انه حين اشتغاله بكل عمل اقرب الى الحق منه حين يشك ، تأمل .

ومنها صحيحة زرارة والفضيل المنقولة في ابواب المواقيت (٢) عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن حريز عن زرارة والفضيل عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال : متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها ، اوفى وقت فوتها انك لم تصلها صليتها ، وان شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن (الحديث) فانها تؤيد الكلية المستفادة من الروايات لوقلنا بان المشك بعد الوقت من مصاديق قاعدة التجاوز وليس قاعدة برأسها كما لا يبعد ، فان المستفاد منها ان سر عدم الاعتناء هو دخول الحائل والخروج عن المحل المقرر الشرعي ، لكن فيه تأمل واشكال وان لا يخلو من تايد واشعار .

وهنا روايات اخرى استفاد منها الكلية في باب الصلوة والطهور او الصلوة فقط ، وتدل على الكلية في جميع الابواب مرسله الصدوق في الهداية (٣) قال قال الصادق عليه السلام : « انك ان شككت ان لم تؤذن وقد اقامت فامض ، وان شككت في الاقامة بعد ما كبرت فامض وان شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض ، وان شككت في الركوع بعدما سجدت فامض ، وكل شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة اخرى فامض ولا تلتفت الى الشك .

(١) الباب ٢٧ - الرواية ٣

(٢) الباب ٦٠ - الرواية ١ -

(٣) باب السهو في الصلاة (٤٩) من ابواب الصلوة - ص ٣٢ - الطبعة الحديثة

الا ان تستيقن، وارسال مثل الصدوق بنحو الجزم وانه قال الصادق عليه السلام كذا يسلك الرواية عندي في سلك الموثقات، فانه بمنزلة توثيق روايتها (نعم) يبقى احتمال كون هذه الرواية المرسلة عين صحيحة اسمعيل و زرارة نقلهما بالمعنى او كونها رواية الفقه الرضوى كما لا يبعد ، لكن رفع اليد عن ظهورها الخاص بها لو كان كما سيأتى لا ينبغي بمجرد الاحتمال ، وقريب منها عبارة الفقه الرضوى (١) وفي المقنع (٢) ومتى شككت في شيء وانت في حال اخرى فامض ولا يلتفت الى الشك الا ان تستيقن، وكيف كان لا اشكال في استفادة الكلية من الروايات .

## الامر الثانى

### فى ان المراد من الشك فى الشيء هو الشك فى الوجود

هل المراد من الشك فى الشيء فى قوله فى موثقة ابن مسلم كل ما شككت فيه وفى صحيحتي زرارة واسمعيل شك فى الاذان او فى القراءة هو الشك فى الوجود ، والمراد من المضى مضى محله ومن الخروج هو الخروج عن محله المقرر او المراد الشك فى صحة الشيء ومن المضى مضى نفسه ومن الخروج من الشيء الخروج من نفسه ، او المراد من الشك فى الشك فى الشيء من جهة الشك فى تحقق جزء او شرط معتبر فيه ومن المضى والخروج ما ذكر آنفا ، وجوه :

ظاهر صدر الروايات اى قوله : شككت فيه او رجل شك فى الاذان ، هو الشك فى الوجود ، وظاهر ذيلها اى قوله : قدمضى وامضه فى الموثقة ، وقوله : اذا خرجت من شيء ، وقوله : جاوزه فى الصحيحتين ، هو الخروج والتجاوز عن نفسه

(١) راجع المستدرک - کتاب الصلوة - الباب ٢٠ من ابواب الخلل الواقعة فى

الصلوة الرواية ٢

(٢) كتاب الطهارة - باب الوضوء ص ٧ - الطبعة الحديثة -

ولا يبعد (١) رفع اليد عن ظهور ذيلها بظهور صدرها فيكون المراد منها المضي والخروج عن المحل المقرر لها فيقال ان الظاهر من ذيل صحيحة زرارة مثلاً وكذا صحيحة اسمعيل بعد ظهور صدرها في الشك في الوجود هو اعطاء الكبرى الكلية التي تكون تلك الامثلة مصاديقها فلا يفهم العرف بعد ذلك الا المضي والخروج عن المحل . وهذا وان لا يخلو عن مناقشة لكن ربما يشهد له بعض الروايات التي ورد فيها الشك في الشيء بمعنى الشك في الوجود او حمل الامام عليه السلام كلام السائل عن الشك في الشيء على الشك في الوجود فيظهر منه ان الشك في الشيء هو الشك في الوجود بحسب المتفاهم العرفي و يضعف الاحتمال الاخر فيقدم ظهور الصدر على ظهور الذيل كرواية الصدوق المتقدمة حيث قال : قال الصادق عليه السلام : انك ان شككت ان لم تؤذن وقد اقامت فامض ، وهذا صريح في الشك في الوجود فيكون المراد من ساير الفقرات هو الشك في الوجود فترفع الاجمال على فرضه عن صحيحتي زرارة واسمعيل اللتين يكون التعبير فيهما مشابهاً لما في المرسلة من الفقرات اللاحقة لهذه الفقرة الصريحة في الشك في الوجود .

وقد عرفت ان ارسال الصدوق في مثل الرواية وانتساب القول الى الامام عليه السلام جزءاً لا يقصر عن توثيق امثال الكشي والنجاشي والشيخ فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذا الظهور باحتمال ان يكون المرسلة عين الصحيحتين نقلت بالمعنى او عين عبارة الفقه الرضوي تقريباً وعلى فرض صحة الاحتمال يكون فهم الصدوق مؤيداً لما ادعيناه ونعم التأييد .

و يؤيده ايضاً ذيل عبارة الفقه الرضوي فانه بعد بيان حكم الشك في الاذان والاقامة وغيرهما على نحو ساير الروايات قال : ولاتلفت الى الشك الا ان تستيقن فانك

(١) بل هو متعين بعدما يأتي من عدم تعقل جعل قاعدة الصحة في الامر الثالث لان السؤال اما عن الشك في وجود المذكورات كما هو الظاهر او الاعم منه ومن الشك في الشيء باعتبار الشك فيما يعتبر فيه ، او محتمل للامرين ولا يحتمل اختصاص السؤال بالثاني لبعده جداً فحينئذ لا محيص عن رفع اليد عن ظاهر الظاهر الذي يحمله اما على الخروج عن المحل او الاعم بناء على ان السؤال اهم منهما او محتمل للامرين لتترك الاستفصال في الجواب (منه)

إذا استيقنت أنك تركت الأذان، وهذه الفقرة تجعل صدره كالنص في أن المراد من الشك في الأذان وغيره هو الشك في الوجود .

ويؤيده أيضاً رواية محمد بن منصور المنقولة في أبواب السجود (١) قال : سئلته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شك فيها ، فقال : إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك الأمرة واحدة فإذا سلمت سجدة واحدة وتضع وجهك مرة واحدة ، وليس عليك سهو ، حيث فهم المسئول عن قوله : أو شك فيها ، الشك في أصل السجدة فاجاب بما اجاب .

ويؤيده أيضاً الروايات الواردة في الشكوك كقوله : سئلت أبا جعفر عليه السلام عن رجل شك في الركعة الأولى قال ليستأنف (٢) فإنه عليه السلام فهم من قوله الشك في وجود الركعة إلى غير ذلك من الروايات التي يطلع عليها المتتبع فإن مجموع ذلك مما يشرف الفقيه بالقطع بان المراد من الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة وغيره هو الشك في الوجود فيكون المراد من الخروج من الشيء الخروج عن محله المقرر له وسيأتي في الأمر التالي ما يشهد لما ذكرنا .

## الأمر الثالث

### في أن الاستفادة من الروايات قاعدة واحدة وهي التجاوز

هل الاستفادة من أدلة الباب أن الشارع أسس قاعدتين مستقلتين كل واحدة منهما بملاك خاص بها (أحديهما) قاعدة الشك بعد تجاوز المحل أي الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله المقرر له (وثانيتها) قاعدة أصالة الصحة بعد الفراغ من العمل ؟ أم لا يستفاد منها القاعدة واحدة ؟

(١) الباب ١٤ - الرواية ٦ -

(٢) راجع الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلوة -

التحقيق ان يقال : انه قد يراد من القاعدة الثانية ان المجمعول هو صحة العمل بعد الفراغ منه او وجوب البناء على الصحة بعده اذا شك في صحته وفساده من جهة الشك في الاخلال بشيء معتبر فيه .

**فيرد عليه اولاً** ان الصحة والفساد امران منتزعان من عمل المكلف اذا طابق المأمور به ، وليستاهن الاحكام الوضعية الجعلية التي يمكن ان تنالهما يدا الجعل فلا يمكن ان يجعل الشارع الصحة للعمل (نعم) له ان يرفع اليد عن الجزء او الشرط المشكوك فيهما ، او يجعل امارة على تحققهما ، او اصلا على وجوب البناء على وجودهما لدى الشك ، ومع اعمال التعبد باحد الوجوه ينتزع الصحة من فعل المكلف المنطبق عليه العناوين عقلا ولا يعقل عدم الانتزاع منه ومع عدم التصرف كذلك لا يعقل انتزاعها منه فجعل الصحة مما لا معنى له ، ومن ذلك يعلم ان ايجاب البناء على الصحة ابتداء ايضاً مما لا يعقل الا بنحو من انحاء التصرف في منشأ الانتزاع بل ولا يعقل ان تكون اصالة الصحة امارة عقلائية ايضاً لان الامارة على امر انتزاعي لا يعقل الا بقيام الامارة على منشأ ومع قيام الامارة عليه لا يحتاج الى قيام امارة على المنتزع بل لا يعقل ، فاصالة الصحة بمعنى جعل الصحة للشئ المشكوك فيه او البناء على الصحة ابتداءً او اقامة الامارة عليها كذلك مما لا يعقل .

**و ثانياً** ان قاعدة اصالة الصحة دائماً محكومة لقاعدة التجاوز عن المحل لان الشك في الصحة دائماً مسبب عن الشك في الاخلال بشيء مما يعتبر في المأمور به و بعد الفراغ من العمل كما يكون مورداً لقاعدة الفراغ يكون مورداً لقاعدة التجاوز ايضاً والقاعدة الثانية ترفع الشك في الصحة و ترفع موضوع القاعدة الاولى فلا يبقى مجال لجريانها .

**وان شئت قلت** : اذا جرت قاعدة التجاوز يحكم العقل بصحة العمل وينتزع منه الصحة لكونها من اللوازم الاعم من الحكم الظاهري فتغنى عن قاعدة اصالة الصحة و اجراء اصالة الصحة لا يغني عن الثانية الا بالاصل المثبت و لو منعت الحكومة لما ذكرنا في الاصل السببي والمسببي من ميزان الحكومة فلا قل من ان جعل القاعدة

الاولى اى قاعدة الفراغ يكون لغواً مع جعل قاعدة التجاوز لان قاعدة الفراغ اخص منها مطلقاً .

**لا يقال:** بين القاعدتين عموم من وجه مordاً لتصادقهما بعد الفراغ من عمل مركب شك فى وجود بعض اجزاءه مما تجاوز محله كما عدى الجزء الاخير وتفترق قاعدة التجاوز عن الفراغ فيما اذا شك فى وجود جزء بعد تجاوز محله قبل الفراغ من العمل و تفترق هى عنها فيما لو شك بعد الفراغ عن العمل فى كون المأتى به واجداً للوصف المعبر فى صحته او شك فى الجزء الاخير الغير المقوم للصدق العرفى حتى يكون منافياً لتحقيق الفراغ من العمل فانه ربما تجرى بالنسبة اليه الصلة الصحة دون الشك بعد تجاوز المحل **فانه يقال:** بل قاعدة التجاوز اعم مطلقاً وماز كرم من موردى الاقتراق ممنوع ، اما الشك فى كون المأتى به واجداً للوصف او الشرط فلا وجه لاجراجه عن قاعدة التجاوز لان الوصف او الشرط شىء شك فى وجوده بعد تجاوز محله فيشملة قوله : كل شىء شك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه ، فاذا شك فى تحقق الجهر بعد الدخول فى الركوع يكون منطبقاً للقاعدة المجعولة فلا وجه لقصرها على الشك فى الاجزاء ، واما الشك فى الجزء الاخير الغير المقوم للصدق العرفى فان كان المراد منه صدق الفراغ عرفاً فممنوع لان السلام مثلاً اذا جعل آخر الصلوة فلا يحكم العرف بان المصلى فارغ عن الصلوة قبل السلام و مع الشك فيه يكون الفراغ مشكوكاً فيه فلا ينطبق عليه قاعدة الفراغ ، و ان كان المراد منه صدق الصلوة على الناقص بجزء كما لو نسى السلام ودخل فى حائل فهو مسلم لكن لا يلزم منه صدق الفراغ من صلوته قبل السلام فان المصلى قبل السلام داخل فيها غير خارج عنها لكن لو تركه و ذهب فى شغله يصدق على ما فعل انه صلوة ناقصة بجزء ، وبالجملة لو شك فى الجزء الاخير من المركب مع بقاء محله لا يكون مordاً لقاعدة الفراغ للشك فى حصول الفراغ وللقاعدة التجاوز لبقاء محله ومع مضي محله يكون مordاً لقاعدة التجاوز كما يكون مordاً لقاعدة الفراغ .

**و لو قيل:** ان الدخول فى الغير معتبر فى قاعدة التجاوز لا الفراغ فتفترق قاعدة

التجاوز عن الفراغ فيما اذا فرغ من العمل وشك في وصف جزئه الاخير او شرطه او شك في شرط المركب قبل الدخول في غيره فتشمله قاعدة الفراغ لا التجاوز.

**يقال له :** ان اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز دون الفراغ مما لوجه

له ، فان وجه اعتباره في قاعدة التجاوز انما هو ظهور قوله في مثل صحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر: « دخلت في غيره » في ذلك ، وهذا التعبير بعينه بل اصرح و أكد منه موجود في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام التي تكون مستنده قاعدة الفراغ ، وكذا في موثقة ابن ابي يعفور المنقولتين في ابواب الوضوء (١) ففي اوليهما : « فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال اخرى في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما اوجب الله عليك وضوءه لاشيء عليك فيه » وفي ثانيتهما : اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » بناء على رجوع ضمير غيره الى الوضوء ، ولا وجه لفهم القيدية في احدي الطائفتين دون الاخرى وسياتي التعرض لذلك انشاء الله .

**لا يقال:** ان قاعدة الفراغ عامة سيالة في جميع ابواب الفقه دون قاعدة التجاوز

فانها مختصة بباب الصلوة .

**فانه يقال :** قصر قاعدة التجاوز بباب الصلوة ممنوع لعدم الدليل وعدم

المخصص ؛ اما عمومها فلما عرفت ، واما عدم المخصص اللفظي فظاهر ، واما عدم المخصص اللبي من اجماع او شهرة فلعدم ثبوتها فما ادعى بعض المحققين (٢) من اختصاصها بباب الصلوة لم يظهر له وجه .

ولقد اجاد في الجواهر حيث قال : ربما احتتمل اختصاص مورد هذه الاخبار في الصلوة لاقتضاء سياقها ذلك وهو ضعيف جداً بل هي قاعدة محكمة في الصلوة وغيرهما من الحج والعمرة وغيرهما نعم هي مخصوصة بالوضوء خاصة لما سمعته من ادلته فمن هنا وجب الاقتصار عليه ولا يتعدى منه في هذا الحكم للغسل مثلاً بل هو باق على القاعدة

(١) الباب ٤٢ - الرواية ١-٢

(٢) هو المولى الفقيه الهمداني رحمه الله



من عدم الالتفات الى الشك في شيء من اجزائه مع الدخول في غيره من الاجزاء نعم لا يبعد الحاق التيمم به « انتهى » .

و هو جيد الا ما ذكره اخيراً من نفي البعد عن الحاق التيمم بالوضوء فان مجرد بدليته من الوضوء لا يقتضى الحاقه به في هذا الحكم فان رفع اليد عن العموم يحتاج الى مخصص مفقود في المقام، هذا كله ان اريد من القاعدة اصالة الصحة .

**واما** ان اريد منها عدم الاعتناء بالشك في الجزء او الشرط بعد الفراغ من العمل فيقال : الفرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز ان مفاد قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك في الجزء او الشرط بعد التجاوز عن محله ومفاد قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بالشك فيهما بعد الفراغ من العمل فلا يرد عليه الاشكالان المتقدمان من عدم امكان تطرق الجعل و حكومة قاعدة التجاوز على الفراغ لكن مع عموم قاعدة التجاوز لجميع الابواب و كونها اعم مطلقاً بالنسبة الى قاعدة الفراغ يكون جعل الثانية لغواً لما عرفت .

ثم لو قلنا بان قاعدة التجاوز مخصوصة بباب الصلوة يقع الكلام في ان المجعول قاعدتان (احديهما) قاعدة الفراغ بالمعنى المتقدم آنفاً وهى سيالة في جميع ابواب الفقه (والثانية) قاعدة التجاوز وهى مخصوصة بباب الصلوة، وان المجعول قاعدة واحدة هى قاعدة التجاوز لكن قام الدليل اللفظى في باب الوضوء وغير اللفظى في ساير الابواب غير باب الصلوة على تقييد التجاوز بكونه عن تمام العمل المركب، بدعوى ان هذا التقييد ليس مستهجناً كالتخصيص الاكثرى، والبحث عن ذلك بعد بطلان اصل المبنى ومع فرض عدم بطلانه وعدم ترتب ثمرة مهمة عليه مما لا جدوى له .

فتحصل مما ذكرنا ان التحقيق هو استفادة قاعدة واحدة هى قاعدة التجاوز بعد المحل وهى سيالة في جميع الابواب ولاوجه لتخصيصها بباب الصلوة بعد عموم الادلة و عدم المقيد والمخصص .

وبما ذكرناه وفضلناه علم ان مثل قوله في موثقة ابن مسلم: « كل ماشككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » ليس معناه كل ماشككت في صحته بعد الفراغ منه، لما عرفت من فساد ذلك بل معناه انه كل ماشككت في وجوده جزءاً كان او شرطاً او نفس العمل مما

قدمضى محله المقرر الشرعى فامضه كما هو، فيكون مفاده اعطاء قاعدة التجاوز، كما ان المراد من قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم المنقولة في ابواب الخلل (١): «كل ماشككت فيه بعدما تفرغ من صلواتك فامض ولا تعد» هو بيان مورد من موارد قاعدة التجاوز فيكون ملاك الحكم هو التجاوز عن المحل لا الفراغ من العمل ولا محيص عن حملها على ذلك، ضرورة انه مع جريان قاعدة التجاوز في باب الصلوة من غير اشكال لدلالة النصوص الكثيرة عليه لا معنى لجعل قاعدة الفراغ فيه مستقلا ومما ذكرنا يقرب احتمال آخر في قوله: «كل ماشككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو» وهوانه بصدديان مورد من موارد قاعدة التجاوز اى الشك الحادث بعد مضى العمل المتعلق بكل ما اعتبر فيه لا اعتبار به، لالدخالة الفراغ في ذلك بل بملاك التجاوز عن المحل، فالشك الحادث بعد العمل كالحادث بينه بعد مضى المحل لا اعتبار به لا بملاكين بل بملاك واحد هو التجاوز عن المحل فحينئذ تكون جميع روايات الباب المتقاربة المضمون والتعبير لاعطاء قاعدة كلية هو عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل.

وهما ذكرنا يمكن ان يدعى ان الوضوء باق تحت قاعدة الشك بعد التجاوز لكن الشارع تصرف في التجاوز فيه وقيده في خصوص باب الوضوء بالتجاوز عن تمام العمل وهذا من قبيل تقييد المورد لانخصيصه حتى يستشكل فيه بالاستهجان نظير آية النبأ اشكالا وجواباً في هذه الحيثية بل المقام خال عن الاشكال ولوقلنا باستهجان تقييد المورد فانه من قبيل تقييد اطلاق المورد باخراج بعض الفروض النادرة نسبة، فان عروض الشك بين الوضوء نادر خصوصاً بالنسبة الى اصل الغسل والمسح لا الشرائط والموانع، والظاهر من الدليل المخصص او المقيد لقاعدة التجاوز بالنسبة الى الوضوء هو صحيحة زرارة الالية هو اختصاص الخارج بالشك فيما سمي الله تعالى و اوجهه على العباد في ظاهر الكتاب لاغيره مما فهم اعتبار به بالسنة وهذا بوجه نظير الشك في الركعتين الاولين من الصلوة حيث لا يدخل فيهما الشك لكونهما فرض الله (وبالجملة) لادليل على التقييد فيما عدى ماسمى - الله من الغسل والمسح او مع بعض الخصوصيات المستفادة من ظاهر الكتاب فلو شك في

اطلاق الماء و اضافته او الغسل منكوساً وامثال ذلك يكون مشمولاً للقاعدة بين الوضوء او بعده، فتحصل من ذلك ان هذا النحو من التقييد لاستهجان فيه راساً ، وحينئذ تبقى موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة على ظاهرها من رجوع ضمير غيره الى الجزء المشكوك فيه لالى الوضوء .

واما ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من ان الوضوء اعتبار امر ا بسيطاً للتخلص عن الاشكال ( فقيه مالا يخفى ) فان صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء آية عن ذلك وها هي الصحيحة المنقولة في ابواب الوضوء (١) محمد بن الحسن عن المفيد عن احمد بن محمد عن ابيه عن احمد بن ادريس وسعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : « اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لافأعدعليهما وعلى جميع ماشككت فيه انك لم تغسله ، او تمسحه مما سمي الله ما دمت في حال الوضوء ، فاذا قمت من الوضوء و فرغت من فوقه صرت في حال اخرى في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما او جب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فان شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه ، و على ظهر قدمك ، فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك و امض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقيناً حتى تاتي بالوضوء» قال حماد وقال حريز قال زرارة (٢) قلت له : رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده في غسل الجنابة ، فقال : اذا شك ثم كانت به بلة وهو في صلوته مسح بها عليه ، وان كان استيقن رجوع واعاد عليه الماء ما لم يصب بلة ، فان دخله الشك وقد دخل في حال اخرى (٣) فليمض في صلوته ولا شيء عليه ؛ وان استبان رجوع واعاد الماء عليه وان رآه وبه بلة مسح عليه واعاد الصلوة باستيقان وان كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلوته .

(١) الباب ٤٢ - الرواية ١ -

(٢) راجع الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٤١ - من ابواب الجنابة - الرواية ٢ -

(٣) هكذا في الوافي ومرآة العقول لكن في الوسائل بدل (حال اخرى) في صلوته ،

والظاهر صحة الاولين (منه)

فان فيها وجوهاً من الدلالة على شدة العناية بالاجزاء ؛ ولا يمكن ان يقال بعد هذا التأكيد والمباغة والتعبير بما سمي الله واوجب الله عليك فيه وضوئه انه فرض امرأ بسيطاً بل في موثقة ابن ابي يعفور ايضاً دلالة على عنايته بالاجزاء وكون الوضوء امرأ مركباً بل الظاهر من آية الوضوء ايضاً هو العناية باجزاء الوضوء كما اشارت اليها صحيحة زرارة فلا يمكن الالتزام بما افاده ، ولا محيص الا بما ذكرنا ولا اشكال فيه لان دلالة صدر موثقة ابن ابي يعفور على عدم الاعتناء بالشك اذا حدث في الاثناء ليس الا - بالاطلاق كمفهوم ذيلها ، بل تقييد التجاوز بما بعد الوضوء من اسهل التصرفات لان حدوث الشك في الاثناء نادر لانه يحدث نوعاً بعده فاخراج الفرد النادر سهل .

ثم انه وقع الاشكال في الحاق الغسل والتيمم بالوضوء وعدمه ولادليل على اللاحق الا ان يقال في توجيه اخراج الوضوء بمقالة الشيخ الانصارى من كونه على القاعدة لانه اعتبار امرأ بسيطاً لوحدة مسببه وان الغسل والتيمم ايضاً كذلك مع ان بدلية التيمم عن الوضوء تقتضى ذلك (وهو كما ترى) وقد عرفت ان اعتبار البساطة خلاف الادلة ، او يقال : ان ادلة التجاوز قاصرة عن اثبات الحكم لغير الصلوة وقد عرفت ضعفه هذا مضافاً الى دلالة ذيل صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً باطلاقه على عدم الاعتناء بالشك في غسل الجنابة ولو حدث في الاثناء ، فان الظاهر من الفقرة الاولى ان الشك اذا حدث في اثناء الصلوة وكانت به بلة مسح بهاعليه ، وهذا حكم استجابي ، ومن الفقرة الثانية وهي قوله : «فان دخله الشك وقد دخل في حال اخرى فليمض في صلوته» ان الشك اذا حدث قبل الصلوة بعد اتقاله الى حال اخرى فليمض في صلوته ، اى المصلى اذا كان دخله الشك في غسل ذراعه او بعض جسده في غسل الجنابة بعد الانتقال الى حال اخرى فليمض في صلوته ، ولا اشكال في ان المشتغل بغسل الجانب الايسر اذا دخله الشك في غسل رأسه او ذراعه اليمنى او بعض جسده يصدق انه دخله الشك وقد دخل في حال اخرى ولاوجه لحمل الحال الاخرى على حال غير غسل الجنابة فانه تقييد بلاوجه ، وقد عرفت ان مقتضى مقابلة الفقرة الثانية للاولى ان المفروض فيها حدوث الشك قبل الصلوة . وبالجملة ان الحاق الغسل بل التيمم بالوضوء ضعيف .

## الامر الرابع

### في ان المراد من المحل هو المحل الشرعي

قد عرفت ان الاخبار كلها منزلة على قاعدة التجاوز فحينئذ يكون المراد من المحل الشرعي هو مضمي محل المشكوك فيه وانما نسب المضمي الى الشيء بنحو من التوسعة والتنزيل كما في مطلق المجازات ، لا بتقدير لفظ المحل ، فان التحقيق ان المجاز مطلقا حتى مثل: قوله واسئل القرية من قبيل الحقيقة الادعائية ، و كيف كان يكون المراد من المضمي مضمي محله والظاهر من المحل هو المحل المقرر الشرعي ولو انفاذاً لا تقييد المحل الشرعي حتى يقال انه تقييد بلا مقيد ، بل لان الشارع المقنن اذا قرر للاشياء محلاً فجعل محل القرائة بعد التكبير و محل الركوع بعد القرائة وهكذا ، ثم جعل قانوناً آخربان كل مامضى محله فامضه ، لا يفهم العرف والعقلاء منه الا ما هو المحل المقرر الجعلي ، لا ما صار عادة للاشخاص او النوع ، فان العادة انما تحصل بالعمل وهي لا توجب ان يصير المحل العادي محلاً للشيء بل المحل بقول مطلق هو ما يكون محلاً مقرراً قانونياً لا ما صار عادة حتى يختلف باختلاف الازمنة والاحوال (وبالجملة) اسراء الحكم الى المحل العادي بدعوى اطلاق الادلة في غاية الاشكال بل لا يمكن التزامه .

**نعم يمكن ان يقال :** انه يستفاد اعتبار المحل العادي من صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في باب الوضوء والغسل ، بدعوى ان الموضوع لعدم الاعتناء بالشك ليس عنوان القيام من الوضوء او الفراغ منه بل هو عدم الكون في حال الوضوء ، لا بالمعنى العدمي بل بمعنى المضى عنه ، فان الظاهر ان قوله : «فان اقامت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى» بيان مفهوم الصدر ، اي قوله : «عادمت في حال الوضوء» ودعوى ان الحال الاخرى كالصلوة وغيرها المحققة لعنوان التجاوز اعم من الامر المرتب شرعاً على الوضوء وغيره لاطلاق قوله : «وغيرها» ودعوى ان قوله : «مما اوجب الله عليك وضوءه» اعم من الغسل والمسح كما في الحديث اشدا للناس حسرة يوم القيمة من يرى وضوءه على

جلدغيره» فانه باعتبار المسح على الخفين ، او بدعوى القاء الخصوصية ، فاذا شك في مسح الرجل اليسرى وقد دخل في حال اخرى عادية كالتمندل او غيرها فلا يعنى بشكّه بحسب المفهوم منها ولو مع عدم مضي زمان يخل بالموالة العرفية ، وكذا يمكن ان يقال : ان قوله في ذيلها : «فان دخله الشك وقد دخل في حال اخرى» يدل باطلاقه على ان من شك في غسل ذراعه او بعض جسده من الطرف الايسر وقد دخل في حال اخرى اية حال كانت لا يعنى بشكّه مع ان الموالة غير معتبرة في الغسل ولا في اجزائه .

هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقرير دعوى الاعمية من المحل الشرعى ، ولكن مع ذلك لا يخلو عن الاشكال لان قوله : «مادمت في حال الوضوء» ظاهر في كونه في حال الوضوء واقعاً لا اعتقاداً كما هو قضية كل عنوان اخذ في موضوع حكم ، واذالم يمسح الرجل اليسرى وبقيت الموالة المعتبرة تكون حال الوضوء باقية ومقابل هذا العنوان هو الانتقال الى حال اخرى اى ما اذالم تكن الموالة المعتبرة باقية فاذا شك في مسح الرجل اليسرى واحرز عدم بقاء الموالة المعتبرة صدق انه شك ولم يكن في حال الوضوء وصار في حال اخرى ، واما مع بقائها او الشك في بقائها فلا بد من الرجوع ومسح الرجل ، اما مع بقاء الموالة فلصدق كونه في حال الوضوء ، واما مع الشك فلا حرازه بالاصل ، مضافاً الى قاعدة الشغل وهى وان تقضى الاعادة لكن مقضى الادلة عدمها .

ومنه يظهر الجواب عن ذيل الصحيحة ؛ فان الحالة الاخرى ان كانت من الحالات المترتبة على الغسل فلا اشكال فيه ، واما مع عدم الترتب فلا يصدق انه في حال اخرى لعدم الانتقال عن الجزء المشكوك فيه لان الموالة غير معتبرة في اجزاء الغسل ولا في اجزاء اجزائه فحال الغسل باقية مع عدم غسل الجزء او جزء الجزء ومع الشك فيه يكون الانتقال الى حال اخرى مشكوكاً فيه .

وليس لاحد ان يقول : انه مع الشك في الجزء الاخير اذا لم يكن من الاجزاء المعظمة كمسح الرجل او بعضه ، وكغسل البعض اليسير من الطرف الايسر يصدق انه فرغ من العمل وقام عن الوضوء ودخل في حال اخرى ولم يكن في حال الوضوء ولو مع بقاء الموالة العرفية ، فمن اشتغل بالتمندل وشك في مسح رجله اليسرى صدق عليه

تلك العناوين كمن خرج من الحمام وشك في غسل بعض جسده من الطرف اليسر (وذلك) لان صدق الفراغ مع الشك في مسح الرجل وكذا مع الشك في غسل الطرف اليسر او بعضه ممنوع ، ضرورة انه مع العلم بعدم المسح والغسل لا يصدق الفراغ الا بالمسامحة فكيف يصدق مع الشك فيهما لامتناع ان يكون الشك مؤثراً فيه .

هذا مضافاً الى ان ما ذكره تقرير لقاعدة الفراغ التي لا اصل لها ، لما عرفت ان المجعول بحسب الاخبار هو قاعدة التجاوز وان الوضوء ايضاً مشمول قاعدة التجاوز لكنها مقيدة بالنسبة اليه بتجاوز محل جميع الاجزاء ، فلا عبرة بصدق عنوان الفراغ بل بالمعتبر صدق عنوان تجاوز محل اجزاء الوضوء ، و كونه في حال الوضوء المقابل لعدم كونه في حاله عبارة اخرى عن بقاء المحل وعدمه وهو بيان للقييد المعتبر في قاعدة التجاوز بالنسبة الى الوضوء خاصة فحينئذ لا مجال للدعوى المذكورة .

فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا دليل على اعتبار المحل العادي عادة شخصية كانت او نوعية فتدبر جيداً .

## الامر الخامس

### هل الدخول في الغير معتبر في القاعدة ام لا ؟

هل الدخول في الغير معتبر في قاعدة التجاوز ولولم يكن محققاً له ام لا ؟ وعلى فرض اعتباره هل المعتبر هو الدخول في الركن ، ام في الافعال الواجبة ، او في الافعال مطلقاً ، واجبة كانت او مستحبة ، او مطلق الغير المترتب على الجزء المشكوك فيه ولو كان من مقدمات الافعال كالنهوض الى القيام والهوى الى السجود ، وجوه بل اقوال :

اوجهها عدم الاعتبار مطلقاً الا اذا كان محققاً للتجاوز لكن اعتباره حينئذ ليس لاجل دخالته في موضوع الحكم بل لاجل ملازمته مع الموضوع والافعال موضوع هو نفس التجاوز ، والدليل على عدم اعتباره يتضح بعد مقدمة

وهي ان الاستفادة من اخبار الباب ان السرفي جعل قاعدة التجاوز ليس هو مجرد

التسهيل على العباد لكثرة وقوع الشك بعد العمل بل نكتة الجعل ان الانسان لما كان حين العمل اقرب الى الحق واذ كرفى اتيان العمل على وجهه تعبد الشارع بالبناء على اتيان العمل المشكوك فيه فى محله وان الفاعل لم يتجاوز عن المحل الاوقداتى بما هو وظيفته.

ويدل عليه قوله فى موثقة بكير بن اعين: «هو حين يتوضأ ان كرمه حين يشك» حيث يظهر منها ان وجه عدم الاعتناء بالشك ان الاتى بالعمل حين اشتغاله به ان كرمه بعده ومع كونه ذا كراً اتى به على وجهه ، وقوله فى رواية محمد بن مسلم المتقدمة: «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» والمراد من حين الانصراف حين الاشتغال بالسلام لكون الانصراف هو السلام فى لسان الروايات ؛ ويظهر منه ان عدم الاعتناء بالشك بعد العمل انما هو لاجل اقربته الى الحق حين العمل فلا محالة اتى به على وجهه ، وقوله فى صحيحة حماد بن عثمان المنقولة فى ابواب الركوع (١) قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام : اشك وانا ساجد فلا ادرى ركعت ام لاقفال قدر ركعت امضه» تدل على ان الاتى بالمأمور به قد اتى بوظيفته فى محله ويكون هذا نكتة التعبد بعدم الاعتناء بالشك الى غير ذلك من الروايات (وبالجملة) يستفاد منها ان قاعدة التجاوز ليست مجعولة لمحض التسهيل بل لكون المكلف يأتى بالعمل على طبق وظيفته ويكون حين العمل ان كرمه حين يشك ، فحينئذ نقول :

يتضح مما ذكر ان الدخول فى الغير غير دخيل فى موضوع الحكم و ان تمام الموضوع للحكم بعدم الاعتناء بالشك هو ان المكلف اذا كرى اتى بوظيفته حين اشتغاله بالعمل فانما تجاوز عن المحل يتحقق موضوع القاعدة ، دخل فى الغير اولاً ، ولا يكون الدخول فى الغير دخيلاً فى الحكم حتى فيما كانت محققاً للتجاوز ، وبعد التنبيه بما ذكرنا لا يفهم القيدية من قوله فى صحيحى زرارة واسماعيل بن جابر : ( دخلت ) او ( دخل فى غيره ) فيكون ذكر الدخول فى الغير لتحقق التجاوز نوعاً به لا لدخالته فى موضوع الحكم .



ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قوله في ذيل موثقة ابن ابي يعفور في مقام اعطاء القاعدة: «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»، مع ذكر الدخول في الغير في صدرها فان الظاهر من ذيلها انه بصد اعطاء كبرى كلية ويكون الصدر مصداقاً لها، فحصر لزوم الاعتناء بالشك فيما اذا كان متشاعلاً بالشيء ولم يجزه، دليل على ان الموضوع للحكم نفس الخروج عن المحل والتجاوز عنه ولا دخالة لشيء آخر فيه.

**واما** ما افاده الشيخ الاعظم من ان الظاهر من الغير في صحيحة اسمعيل بملاحظة كون صدرها في مقام التحديد والتوطئة للقاعدة المقررة في ذيلها ان السجود والقيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه وانه لا غير اقرب من السجود والقيام بالنسبة الى الركوع والسجود اذ لو كان الهوى والنهوض كافيين قبح في مقام التوطئة للقاعدة التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائماً (انتهى).

**ففيه** ان دعوى كون الصدر في مقام التحديد وانه لا غير اقرب مما ذكر (ممنوعة) لعدم الدليل عليها ويكفي في نكته ترك ذكر الهوى والنهوض ان الشك لا يعرض غالباً عندهما لقر بهما الى المحل، هذا مضافاً الى منافاة ما ذكره لموثقة عبد الرحمن المنقولة في ابواب الركوع (١) محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن ابي جعفر عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل اهوى الى السجود فلم يدر ار كع ام لم ير كع، قال: قدر كع فانها تدل على ان الدخول في السجود ليس دخيلاً في الحكم.

واما جزم المشهور بوجوب الالتفات انما شك في السجود قبل الاستواء قائماً على فرض ثبوته فلعله لموثقة عبد الرحمن الاخرى المنقولة في ابواب السجود (٢) بالسند المتقدم عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: «قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر أسجد ام لم يسجد، قال يسجد، قلت: فرجل

(١) الباب ١٣ - الرواية ٦ -

(٢) الباب ١٥ - الرواية ٦ -

نهض من سجوده فشكل قبل ان يستوى قائماً فلم يدر أسجدام لم يسجد ، قال : يسجد ، فالقاعدة مخصصة بالنسبة الى هذه الصورة ولاشكل فيه بعد قيام الدليل (فتحصل مما ذكرنا) ان الدخول في الغير غير معتبر في القاعدة .

ثم على فرض اعتباره فلاوجه معتدبه للاختصاص بامر خاص كالركن مثلاً ، بدعوى ان المراد بالمحل هو محل تدارك الاجزاء المنسية ، وهو كما ترى ، وكالاجزاء الواجبة بدعوى الانصراف اليها بعدد الواجبات في صحيحة زرارة فانه ايضاً ضعيف ، ضرورة عدم صيرورة ذلك موجباً للانصراف ، ولا مطلق الاجزاء مستحبة كانت او غير مستحبة لما اشار اليه الشيخ وقد عرفت ما فيه اول دعوى الانصراف ايضاً بل المراد من الغير على فرض اعتباره مطلق الغير الذي يكون مرتباً بوجود أعلى الفعل المشكوك فيه حتى مثل النهوض والهوى والدليل عليه مضافاً الى اطلاق الأدلة ، خصوص موثقة عبد الرحمن المتقدمة فان الظاهر بل المقطوع ان الحكم بعدم الاعتناء والمضى لكون المورد مندرجاً في الكبرى المعهودة لاكونه لقاعدة اخرى مستقلة ، واما تقييد القاعدة فلانها منعه فانه ليس بعزيز (١) .

(١) وقد يقال : في وجه اختصاصها بالاجزاء المستقلة ؛ بالتبويب ان شمول قوله : وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليعض عليه ، للشك في الاجزاء انما كان بعناية التميد والتنزيل لان الاجزاء بعد اعتبارها جزء للمركب تسقط عن الاستقلال فدخول الاجزاء في عموم الشيء في عرض دخول الكل لا يمكن الابتناء التعميد والتنزيل (ح) لا بد من الاقتصار على مورد التنزيل وهو الاجزاء المستقلة كما يظهر من صدر صحيحة زرارة ورواية اسمعيل بن جابر -

ولكنه يقال اولاً : مضافاً الى ان الامثلة المذكورة في الصحيحة من زرارة لا من الامام ولا معنى لامثائه (ع) الامثلة : انه لو سلم التنزيل المذكور يلزم منه الحكم بالعود لوشك في جزء من القراءة وقد ركع بخلاف ما اذا شك في اصل القراءة لان المتيقن من التنزيل تمام القراءة واما اجزائها فلا ، مع ان الالتزام بذلك مما ترى -

وثانياً ان كان المراد من التنزيل التنزيل في مصداقية الجزء للعنوان عرفاً فالامر \*

ويدل على المطلوب ايضاً اطلاق رواية علي بن جعفر المنقولة في ابواب الخلل (١) عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال: «سئلته عن رجل ركع وسجد ولم يدركه هل كبر او قال شيئاً في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال: اذا شك فليمض في صلوته» فان الظاهر منها عدم الاعتناء بالشك في الذكر بعد الركوع والسجود وان عدم الاعتناء انما هو لاجل الشك، فان الظاهر من قوله: «اذا شك فليمض» ان الامضاء لقاعدة التجاوز وان كان العدول الى السجود والركوع غير جائز على فرض العلم بعدم الاتيان بذكرهما لكن لا ينافي ذلك جريان القاعدة فيهما في موردتهما واثره عدم وجوب سجدة السهو واستحبابها على فرض ثبوتها لكل زيادة ونقصان ولو استحباباً لان مقتضى استحباب عدم الاتيان بذكرهما ثبوت سجدة السهو.

## الامر السادس

### هل المضي على وجه العزيمة او الرخصة؟

هل المضي وعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز على نحو الرخصة او العزيمة؟ قيل ظاهر الاوامر يقتضي وجوب المضي وعدم الالتفات فيكون على وجه العزيمة، «ورد» بان الاوامر

\* على عكس ما فرضه لان ما هو المصداق للعنوان حقيقة هو الجزء واما الكل فليس الانفس الاجزاء على هيئة خاصة فلا يصدق العنوان عليه بحيث يصير مصداقاً واحداً له الا بعد التنزيل ولحاظ الوحدة فيه كي يصير مصداقاً للعنوان بعد ذلك للتحاط واما الاجزاء حيث كان كل منها شيئاً عرفياً فلا يحتاج في صدق العنوان عليه الى ذلك للتحاط، وان كان المراد منه التنزيل في الحكم الشرعي يعني ان الشارع نزل الجزء منزلة الكل في حكم عدم الالتفات الى الشك فيه فلا دليل على هذا العنوان في لسان الشرع بل كلاهما في مقام الموضوعية لهذا الحكم علي وزان واحد بل موضوعية الجزء لم تقدم على الكل في مقام البيان -

واردة مورد توهم الحظر فلا يفهم منها ازيد من الجواز .

**وقد يقال** بعد تسليم اصل الدعوى بان كونه عزيمة لا يتوقف على كون الامر بالمضى للوجوب بل يكفى في ذلك كونه متفرعاً على حكم الشارع بان شكه ليس بشيء فان مقتضى ذلك كون التلافي بقصد المشروعية تشريعاً وملحقاً بالزيادة العمدية .

**وفيه** ان غاية ما يستفاد من مثل قوله : «شكك ليس بشيء» انه لا يعنى به فيأتي الكلام في ان عدم الاعتناء هل هو على وجه العزيمة او الرخصة ، فلوسلم انه لا يستفاد من الاوامر ازيد من الجواز لوجه الدعوى ان الايتان بقصد المشروعية تشريع ، لان مقتضى عدم الاعتناء على وجه الرخصة ان المكلف مرخص في ترك هذا الجزء من المركب ومجاز في عدم الاعتناء بشككه كما انه مرخص في اتيانه ، فحينئذ لا تكون ادلة التجاوز حاكمة على استصحاب عدم الايتان بالجزء المشكوك فيه ، فمقتضى الاستصحاب وادلة التجاوز انه لو اتى به يكون جزء للمركب ولا بأس بتركه ولو قلنا بمحكومية الاستصحاب على فرض دلالة ادلة التجاوز على كون عدم الاعتناء على وجه الرخصة يجوز الايتان بالجزء ايضاً بعنوان الجزئية لا لقاعدة الاشتغال حتى يقال يدور الامر بين المحذورين ، بل للاستفادة من الادلة الخاصة الواردة في الشك في المحل فانها بكثرتها تدل على ان الايتان بعنوان الجزئية لا مانع منه .

**والتحقيق** ان يقال : ان المستفاد من الادلة كما عرفت ان المكلف الذي هو اذكر حين العمل واقرب الى الحق قد اتى بما هو وظيفته لامحالة كما يفصح عن ذلك قوله في صحيحة حماد قد ركعت امضه وقوله في موثقة عبد الرحمن : قدر كع ، فيستفاد من تلك الادلة التبعد بوجود الجزء اما لقيام الامارة عليه او لكون الاصل محرراً له ، فمع التبعد بوجوده يكون الايتان به زيادة عمدية لامن باب التشريع بل كساير الزيادات العمدية ، والفرق ان الزيادة هناك وجدانية وههنا من ضم الوجدان الى الاصل او الامارة ، وليس الاصل مثبتاً لان مفاد الاصل ليس الا وجود الجزء فاذا اتى المكلف بجزء آخر يندرج الموضوع في عنوان من زاد في صلوته فعليه الاعادة فلوشك في اتيان السورة بعد الدخول في القنوت فاتي بسورة اخرى يكون من القرآن فانه ليس الايتان سورة بعد ايتان سورة ،

والفرض ان الشارع قد حكم باتيان سورة فباتيان الاخرى يندرج تحت قوله : لاقران بين السورتين في ركعة .

نعم لو كان القران عنواناً بسيطاً انتزاعياً لا يثبت بالاصل لكن لا بأس بالاحتياط في مثل الحمد والادعية والاذكار فانه لا مانع منه حتى مع تحقق الامارة على تحقق الجزء ولا يصدق عليه الزيادة العمدية اذا كان بقصد رجاء المطلوبة والاحتياط وان لا يخلو ههنا من شوب اشكال، فالاحوط المضي وعدم الاعتناء مطلقاً .

## الامر السابع

### في ان القاعدة من الامارات او الاصول

هل المستفاد من الادلة ان اعتبار القاعدة من باب الطريقة بمعنى ان الشارع جعل الظن الحاصل نوعاً من غلبة عمل الفاعل المختار المرید لفراغ زيمته بما هو وظيفته في المحل اماره على اتيانه والقي احتمال خلافه، وعلى هذا تكون القاعدة اماره تاسيسية؟ او انها اماره عقلائية وتكون الروايات بصدد امضاء مالى العقلاء؟ او ان المستفاد منها ان ههنا قاعدتين احديهما قاعدة التجاوز وهى اماره تاسيسية والاخرى قاعدة الفراغ وهى اماره امضائية لما في يد العقلاء؟ او ان قاعدة التجاوز اصل عملي تاسيسى وقاعدة الفراغ امارة عقلائية؟ والروايات على طائفتين (احديهما) بصدد تاسيس اصل عملي هو قاعدة التجاوز (والاخرى) بصدد امضاء مالى العقلاء وهو قاعدة الفراغ وهى اماره عقلائية، او ان قاعدة الفراغ اصل عقلائي وقاعدة التجاوز اصل شرعى تاسيسى؟ او انهما اصلان تاسيسىان شرعيان؟ او ان المستفاد منها ان ههنا قاعدة واحدة هى قاعدة التجاوز وهى اصل عملي تاسيسى؟ وبناء على اصليتها هل هى اصل عملي محض بلانظر الى التعبّد بوجود المشكوك فيه؟ بل لسان التعبّد فيها هو المضي وعدم الاعتناء بالشك عملاً، واصل محرز بنحو الاطلاق، فمفادها هو البناء على وجود المشكوك فيه مطلقاً كالأستصحاب بناء على كونه اصلاً محرزاً، واصل محرز اضافى في موضوع خاص؟ اى بالنسبة الى ما

تجاوز محله فيكون مفادها فيمن شك في الطهارة بعد الصلوة ان الطهارة موجودة بالنسبة الى الصلوة المأتى بها لامطلقاً، هذا.

ولقد مرنا بعض الكلام في الامور السالفة مما هو راجع الى المقام واثبتنا ان الاستفادة من الادلة هو جعل قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز وان قاعدة الفراغ لاصل لها ، والان نقول : اما كون القاعدة او القاعدتين امارة عقلائية او اصلا عقلائياً او احديهما امارة عقلائية والاخرى اصلا عقلائياً، فمما لوجه له ، لعدم ثبوت بناء العقلاء على ذلك مطلقاً .

وما يقال : ان قاعدة الفراغ قاعدة عقلائية لقاعدة التجاوز ففي غاية السقوط لان المناط لدى العقلاء ليس عنوان الفراغ قطعاً بل لو كان مناط لديهم فليس الا الغلبة المشار اليها في صدر المبحث، وهذه الغلبة محققة في التجاوز والفراغ بعنوان التجاوز عن المحل لا الفراغ عن جميع العمل : فمن شك في الركعة الاخيرة في ركوع الركعة السابقة لو بنى العقلاء على اتيانه او كانت امارة عقلائية عليه فانما هو لاجل ان الفاعل المريد لفراغ زعمته انما ياتي بما هو وظيفته في محله فاذا تجاوز عن المحل وشك فيه يكون ما هو المناط محققاً، وليس اتيان ساير الاجزاء دخيلاً فيه ولا اتيان جميع المركب ولا الفراغ منه .

ولو قيل : ان المناط في عدم الاعتناء هو تحقق الفصل الطويل بين محل المشكوك فيه ومحل حدوث الشك و هو محقق في قاعدة الفراغ دون التجاوز (يقال له) : مع كونه ممنوعاً منقوضاً طرداً وعكساً ، وعلى اى حال لم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ او التجاوز ، ولم يثبت القاء الاحتمال وترتيب الاثر على هذه الغلبة عند العقلاء .

فلا بد من عطف النظر الى مفاد الادلة فنقول : انها على طوائف :

منها ما يكون مفادها هو مجرد الامر بالمضى كموثقة محمد بن مسلم وصحيحته المنقولة في الخلل وصحيحة اسماعيل بن جابر ومثلها غيرها .

ومنها - ما يكون مفادها نفي الشك تعبداً والتعبد بعدم الاعتناء به كموثقة ابن ابي يعفور .

ومنها - ما جمع بينهما كصحيحة زرارة صدراً وزيلا ، وامثال هذه الروايات ليس مفادها الا الاصل التعبدى وليس معنى (شكك ليس بشيء ) الا التعبد بعدم الاعتناء به والمضى ، ولذا جمع بينهما فى صحيحة زرارة بنحو الكبرى والصغرى حيث ان الظاهر من ذيلها انه بصدد بيان الكبرى الكلية المندرجة تحتها الامثلة المذكورة فى صدرها . ومنها - ما يتوهم منه الامارية كموثقة بكير بن اعين قال : قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ ، قال : هو حين يتوضأ اذ ذكر منه حين يشك ، حيث علل عدم الاعتناء بالشك بالاذكرية حين العمل وهى تناسب الطريقة ، وقريب منها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام وفيها : « وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » لكن استفادة الامارية منها مشكلة لان مفادها ليس الاتحقق المشكوك فيه لان قوله : « هو حين يتوضأ اذ ذكر » قام مقام الجواب و جعل كناية عن اتيان المشكوك فيه فيكون مفادها التعبد بتحقيقه فيوافق مفاد صحيحة حماد « قدر كعت امضه » و موثقة عبد الرحمن قال : « قد ركع » و بالجملة لا يستفاد من الموثقة و كذا رواية محمد بن مسلم الا التعبد بوجود المشكوك لامارية الظن وجعل الغلبة طريقاً الى الواقع (١) ولعل مثل قوله : « هو حين يتوضأ »

(١) وقد يقال فى وجه امارتها : بان الارادة المتعلقة بالكل عند الشروع فيه هى التى توجب الاتيان بكل جزء فى محله ولا يحتاج غالباً الى تعلق ارادة مستقلة بكل جزء فى محله فان الارادة الاولى حيث كانت محفوظة فى خزنة النفس كان الشخص مقهوراً الى الجرى على وقفها ما لم تحدث ارادة اخرى مضارة للارادة الاولى فالغالب عند تعلق الارادة بالفعل المركب هو الاتيان باجزائه فى محله والشارع قد اعتبر هذه الغلبة كما يؤمى اليه قوله (ع) فى بعض اخبار الوضوء : هو حين يتوضأ اذ ذكر منه حين يشك ، فتكون القاعدة من الامارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه -

**ولا يخفى ما فيه اولا :** ان ما قاله من عدم احتياج كل واحد من الاجزاء غالباً الى تعلق ارادة مستقلة به فهو خلاف الضرورة والبرهان ، ضرورة ان من يريد الصلوة يريد كل واحد \*

يتوضأ ذكره ، او « كان حين انصرف اقرب الى الحق » اشارة الى نكتة التشريع لا تأسيس الطريقة ( وبالجملة ) لا يمكن الالتزام به بمثل هذه الاشعارات بعد تضافر الروايات بخلافها .

وان شئت قلت : ان الظاهر منهما القاء احتمال الغفلة وهو على فرض تسليمه غير القاء احتمال الخلاف اى الاحتمال المقابل للظن والثاني مستلزم لجعل الطريقة دون الاول تدبر .

وقد يقال ان الظاهر من قوله بعد السؤال عن الشك فى الركوع بعدما سجد : « بلى قدر كعت فامضه » هو الطريقة ( ولهوجه ) لو لم يكن مسبقاً بهذا السؤال ، واما معه فلا مجال لاستفادتها لتوجه الخطاب الى الشاك فكانه قال : اذا شككت فى الركوع بعد السجود فقدر كعت وهو مناف للطريقة والقاء الشك بل تعبد بالوجود فى ظرف الشك وهو عين الاصلية .

واضعف منه ( دعوى ) استفادتها من قوله : ليس بشئ ، للفرق بين ترتيب الحكم على الشك والحكم بعدم الاعتناء ( وفيها ) ان لسان عدم الاعتناء بالشك غير لسان الاشارة التى لم يفرض فيها الشك اصلاً لان الحكم بعدم فرض تحققه لكن لضعفه لا يعنى ، كما ان الشك فى الاستصحاب مفروض التحقق لكن لا يعنى به ولا ينقض اليقين ولا يخفى انه لاتنافى بين التعبد بالمضى وعدم الاعتناء بالشك كما هو مفاد الادلة المتقدمة وبين التعبد بوجود المشكوك فيه كما هو مفاد هذه الروايات ولذا جمع بينهما فى صححة

---

\* من اجزائها عند اتيانه بارادة مستقلة وان كانت مبادئ ارادة بعض اجزائها يتحقق سريعا بحيث يزعم انه اتى به بلا ارادة لان كل واحد من الاجزاء <sup>صحيح</sup> فعل ولا يمكن الفعل من الفاعل المريد بلا ارادة -

وثانياً : ان الغلبة لم تكن سالحة للاهلية لان ما يمكن ان يجعله الشارع حجة من باب الطريقة لا بد وان يكون له جهة كشف فان نفس الغلبة لاتصلح لذلك لعدم كاشفيتها ( نعم ) الظن الحاصل منه الكشف ناقصا فيمكن ان يجعله حجة من باب الطريقة ولكن مع ما افاده الاستاذ دام ظله من عدم استفادة الجعل من الروايات لا يبقى مجال للقول باعتباره .



حماد حيث قال قدر كعت امضه وتوهم الفرق بين باب افعال المضى ومجرده ، بعيد فى المقام وان يظهر من اللغة ان الامضاء بمعنى الاتقان والمضى بمعنى الذهاب (وبالجملة) لاتنافية بين الادلة والمستفاد من جميعها ان قاعدة التجاوز اصل شرعى تأسيسى تعبدى مفادها التعبد بوجود المشكوك فيه، وان شئت من: انه اصل محرز تعبدى .

بقى الكلام فى انه بعد كون القاعدة اصلا محرزاً هل تكون اصلا محرزاً مطلقاً كالاستصحاب بناء على كونه اصلا محرزاً، فيكون مفادها تحقق المشكوك فيه مطلقاً، او اصلا محرزاً فى موضوع خاص وبعبارة اخرى تكون اصلا محرزاً حثياً، والفرق بين كونها اصلا تعبدياً محضاً من غير نظر الى التعبد بالوجود وبين كونها اصلا محرزاً واضح فانه على المحرزية يترتب عليه اثر الوجود فلو شك فى حال القنوت فى اتيان السورة يتحقق القران باتيان سورة اخرى بناء على عدم كون القران امراً بسيطاً انتزاعياً وبناء على المحرزية دون غيرها، واما الفرق بين المحرزية المطلقة وغيرها انه بناء على الاول يترتب عليه آثار الوجود مطلقاً فلو شك بعد صلوة العصر فى اتيان الظهر بنى على تحققه ولا يجب اتيانه، وكذا الوشك فى الوضوء بعد صلوة الظهر بنى على تحققه مطلقاً فيحكم بوجوده لسائر الامور المشروطة بالوضوء .

واما بناء على المحرزية الحثية فلا يترتب على المشكوك فيه الاثار التحقق فى الموضوع الخاص ومن الحثية الخاصة فلا بد من ترتيب آثار وجود الظهر فى المثال المتقدم من حيث اشتراط العصر بتقدمه عليه و ترتيب آثار وجود الوضوء من حيث اشتراط الصلوة التى شك بعدها فيه لامطلقاً فيجب اتيان الظهر وتحصيل الوضوء لسائر الامور المشروطة به .

### فى ان القاعدة اصل محرز حثى

اذا عرفت ذلك فالذى يستفاد من مجموع الادلة ان قاعدة الفراغ اصل تعبدى محرز لكن فى موضوع خاص وبالنسبة الى الامر المتجاوز عنه لامطلقاً، اما كونها اصلا فلغصور الادلة عن اثبات الامارية كما عرفت، واما كونه محرزاً فللدلالة كثير منها على

التعبد بثبوت المشكوك فيه، واما عدم كونه محرزاً مطلقاً فلقصورها عن اثباته .  
ولقد اجاد الشيخ الاعظم في المقام حيث قال لاشكال في ان معناه البناء على حصول  
المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لمطلقاً « انتهى » .  
فان علم حال القاعدة وانه اصل محرز حيثي تعبدى يعلم حال الشك في الشروط  
بالنسبة الى الفراغ من المشروط وقد اختلفت كلمات الاعلام فيه .

**والتحقيق ان يقال :** ان الادلة شاملة باطلاقها وعمومها للشروط بلا اشكال  
ولاريب لكن بالنسبة الى المشروط الذي تجاوز عنه لمطلقاً .  
ثم لاشكال في عدم الاعتناء بالشك في الشرط بعد الفراغ من المشروط وانما  
الكلام في الشك الحادث بين العمل بالنسبة الى الاجزاء الاتية ( والتحقيق ) ان كل  
شرط يكون له محل شرعي ويكون محله الشرعي قبل العمل فلا يعنى بالشك فيه بين  
العمل لصدق التجاوز والمضى دون ما لا يكون كذلك فمثل الوضوء اذا قلنا بان محله  
الشرعي قبل العمل اما لدلالة الآية الشريفة او لدلالة بعض الاخبار كقوله : « افتتاح الصلوة  
الوضوء » فعليه اذا عرض الشك فيه بعد الدخول في الصلوة يلتقي الشك لتجاوز محله  
بالنسبة الى الصلوة التي اشتغل بها لا غيرها ، لكن في كون المحل الشرعي للوضوء  
ما ذكر اشكال ومنع لمنع دلالة الآية الاعلى الارشاد باشتراط الصلوة بالوضوء وكذا  
الرواية ، ومثل الاستقبال والسترو امثالهما مما ليس لها محل شرعي بل تكون شروطاً  
معتبرة فيها ولكن العقل يحكم بلزوم احرازها قبل الصلوة وليس للشارع حكم من هذه  
الجهة يكون الشك فيها غير مشمول لادلة التجاوز لعدم تجاوز محلها بالنسبة الى  
الاجزاء الاتية .

#### تنبيه

قد افرد الشيخ الاعظم قدس سره الشك في صحة المأني به عن الشك في الشرط  
قائلان محل الكلام في الشك في الصحة ما لا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك ما يعتبر في  
الصحة ومثل له بالشك في الموالات في حروف الكلمة او كلمات الآية ، والظاهر ان  
الفرق بين الموضوع الخامس والسادس الذين جعلهما عنوانين ليس باختصاص الكلام

في الاول بالشروط الشرعية وفي الثاني بالشروط العقلية كما قيل لمخالفته للمثال بالموالاة لكلمات الاية فانه باطلاقه يشمل الموالاة العرفية المعتبرة شرعاً بل الموالاة الماحي تركه للصورة والموالاة في كلمات الاية ايضاً لا يبعد ان يكون مما اعتبره الشارع لان الامر بالقراءة يدعوى الى ايجاد ما هو قرائة عرفاً وهي لا تتحقق الا باتيانها على نحو المتعارف ؛ وهذا ليس من الامر العقلي المحض كاحراز الستر قبل الصلوة مقدمة لتحقق اول الجزء مع السترفان هذه المقدمة لم يتعلق بها غرض وامر بخلاف الامر الى القراءة وذكرا لركوع والسجود ، بل الفرق الذي يمكن ان يكون مراده ان الشرائط على قسمين (احدهما) ما يكون لها نحو وجود مستقل كالطهارة والستر والقبلة ( وثانيهما ) ما لا تكون كذلك كالموالاة في حروف الكلمة و كلمات الاية فانها لا تكون موجودة الابنفس الكلمة و الاية و ليس لها وجود استقلالي فلا يشملها قوله كلما شككت فيه مما قدمه في ولاساير العناوين الماخوذة في الادلة بخلاف الشروط التي من قبيل الاول. هذا ما وجه به كلامه بعض المحققين وقد جعل من قبيل ما ذكره في المقام الشك في اطلاق الماء و اضافته ( وفيه ) ان ما اعتبره الشارع في الصلوة ويكون تحت تصرفه جعله هو كون الصلوة متقيداً بالطهارة او السترا والقبلة او كون المصلي حال صلوته طاهراً مستتراً مستقبل القبلة وهذه الامور من الانتزاعيات ايضاً ويكون وجودها بعين منشأ انتزاعها كالموالاة ومع تسليم ما ذكره من الفرق ان دعوى عدم شمول الادلة لمثل الامور الانتزاعية ممنوعة جداً مع كونها معتبرة في الصلوة مأخوذة موضوعة للحكم تكون متعلقة للشك فهل مثل الموالاة ليس بشيء عرفاً او عقلاً ام ان الشيء او «ما» الموصولة في الادلة جعل مرآة للاشياء خاصة مع انه خلاف التحقيق والواقع في باب الاطلاقات ام انهما منصرفان عن مثل الموالاة مع انه لا منشأ له ، فلا اشكال في شمول الادلة واطلاقها لمطلق الشرائط وكذا الكلام في مثل الشك في اطلاق الماء و اضافته بعد الوضوء لشمول مثل قوله : «الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ ان كرمه حين يشك» لكل شك يعرض المكلف بعد الوضوء .

## الامر الثامن

## في انحاء الشكوك العارضة للمكلف

يتصور الشك بعد التجاوز على انحاء كثيرة تعرض لمهماتهما وتوضح حال غيرها في ضمن ما ذكرناه .

**الاول** الشك الطارى بواسطة الغفلة عن صورة العمل وهوتارة يكون مع العلم بالحكم والموضوع بحيث يكون الترك على فرضه مستنداً بالسهو والغفلة كمن شك في السجود او الركوع او غيرهما لاحتمال تركها سهواً مع العلم بهما، وتارة يكون مع الجهل بالحكم او الموضوع او كليهما ، وهذا على قسمين ( احدهما ) ما اذا اعتقد المكلف ضد الحكم او الموضوع بحيث لو فرض مصادفة المأتى به للواقع كان عن سهو وغفلة كما لو اعتقد المسافر وجوب الانمام عليه فصلى و احتتمل الايتان قصرأ سهواً او نسياناً فصادف الواقع ، او اعتقد المسافة دون المسافة واحتمل الايتان قصرأ سهواً او نسياناً ( ثانيهما ) ما لا يكون كذلك، كما لو اعتقد المسافر كونه مخيراً بين القصر والانمام فصلى واحتمل الايتان قصرأ من باب التصادف ، او كان بين يديه ما يعان يعتقد كونهما ماء مطلقاً وكان احد هما المعين مضافاً ثم بعد الوضوء شك في صحته لاجل الشك في وضوءه بالماء صدفة .

اذا عرفت ذلك فهل الروايات كموثقة ابن مسلم : « كل ماشككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » وغيرها باطلاقها شاملة لجميع الصور المتقدمة او منصرفه الى القسم الاول فقط اى ما يكون الترك مستنداً الى السهو والغفلة مع العلم بالحكم والموضوع ، او منصرفه عن القسم الاول من قسمي الجهل بالحكم او الموضوع اى ما كان الايتان بالواقع مستنداً الى السهو والنسيان ، ثم على فرض اطلاق الادلة هل يكون مثل قوله : « هو حين يتوضأ ذكر » وقوله : « كان حين انصرفه اقرب الى الحق » مقيداً لها اولا ؟

**اقول:** دعوى الانصراف الى القسم الاول ليست ببيعية و ذلك لان ارتكاز العقلاء

بان الفاعل المرید لفراغ ذمته اذا اراد ايتان شيء ياتى بما هو وظيفته في محله وان

لم يصل الى حد تطمئن النفس بان بنائهم على عدم الاعتناء بالشك كما ذكرنا في بعض المباحث السالفة لكن يمكن ان يدعى ان هذا الارتكاز صار موجبا لانصراف الادلة الى ما يكون مرتكزا لديهم .

**وبعبارة اخرى** ان الاحكام الصادرة من الشارع قد تكون تعبدية محضة لا طريق للعقلاء لفهم سرها ككثير من التعبديات ، وقد تكون ارشادا الى طريقة العقلاء كادلة اخبار الثقة او اليد ، وقد تكون معنى متوسطا بينهما اي لا تكون تعبدية محضة لا يعلم العقلاء سره اصلا ولا تكون ارشادية الى ما لديهم لعدم الحكم الجزمي بينهم لكن تكون من التعبديات التي يكون للعقل اليها سبيل و يكون في ارتكاز العقلاء ما يناسبها ، و هذا الارتكاز والمناسبات المعلومة عند العقلاء قد يوجب الانصراف الى ما ارتكز بينهم وما نحن فيه من هذا القبيل ، فاذا سمع العقلاء قوله : « كل ما شككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو » يصير الامر الارتكازي موجبا لانصرافه الى ذلك ويمنع عن فهم الاطلاق فيكون كالقرينة الحافة بالكلام او ما يصلح للقرينة .

هذا مضافا الى ان الناظر في الروايات يرى ان الاسئلة والجواب بين الرواة والائمة عليهم السلام كانا محضين في هذا القسم ولا يكون الجهل بالحكم او الموضوع في ذهنهم ، فارجع الروايات حتى يتضح صدق ما ذكرنا ، اضع الى ذلك كله الشواهد الموجودة في الروايات كقوله : « هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك » وقوله : « وكان حين انصرف اقرب الى الحق » بل وقوله : « قدر كعت امضه » وبالجملة مدعى الانصراف غير مجازف ، ودعوى الاطلاق بالنسبة الى جميع الصور في غاية الاشكال ، ثم على فرض اطلاق الادلة يشكل رفع اليد عنه لقوله هو حين يتوضأ اذ كرمه استفادة العلية للمجعول ولا الانحصار منه لا مكان كونه علة للتشريع فلا يجوز رفع اليد عنه لاجله فتدبر .

### حول كلام بعض المحققين وما يرد عليه

ثم ان بعض المحققين (١) ادعى الاطلاق لجميع صور الشك وقال في تقريره ان العمدة في حمل الاعمال الماضية الصادرة من المكلف على الصحيح هي السيرة القطعية و انه

(١) هو المولى الفقيه الهمداني رحمه الله

لولا ذلك لاختل نظام المعاش والمعاد ولم يقيم للمسلمين سوق فضلا عن لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة ان ما من احدا اذا التفت الى اعماله الصادرة منه في الاعصار المتقدمة من عباداته ومعاملاته الا ويشك في كثير منها لاجل الجهل باحكامها واقتنائها بامور لو كان ملتفتا اليها لكان شاكفا ولم يحمل عملهم على الصحيح وبني على الاعتناء بالشك الناشئ من الجهل بالحكم ونظائره لصاق عليهم العيش وهذا الدليل وان كان ليبيبا يشكل استفادة عموم المدعى عنه الا انه يعلم منه عدم انحصار الحمل على الصحيح بظاهر الحال فلا يجوز رفع اليد عن الاخبار المطلقة بسبب التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ ان كرمه حين يشك» لان جعله قرينة على التصرف في ساير الاخبار فرع استفادة العلية المنحصرة منه والمفروض عدم الانحصار هذا مع ان دلالة عليه في حد ذاته لا يخلو عن تأمل فلا ينبغي الاستشكال في جريان القاعدة في جميع موارد الشك (انتهى).

قد اتضح مما ذكرنا النظر فيما افاد لكن لا بد من رفع شبهته وحسم مادتها فنقول: ان المكلف قد يعلم حاله حين العمل اى يعلم في زمان الشك انه كان عالما بالحكم والموضوع ويكون شكه متمحضا في انه هل ترك الجزء نسيانا او سهواً ام لا؟ او يعلم انه كان جاهلا بهما على النحو الاول من النحويين المتقدمين في صدر المبحث بحيث كان الاتيان بالمأمور به على وجهه من باب السهو والنسيان او على النحو الثاني منهما بحيث كان الاتيان به على وجهه من باب الصدفة، وقد لا يعلم حاله اصلا بحيث يحتمل ان يكون تركه مستندا الى السهو والنسيان مع العلم بالموضوع والحكم، ويحتمل ان يكون الاتيان من باب السهو، ويحتمل ان يكون من باب التصادف، و يعلم حال الصور الاخرى من ذكر تلك الصور.

فان بنينا على انصراف ادلة التجاوز الى الشك في انه ترك سهواً ونسيانا مع العلم بالموضوع والحكم كما هو الحق فحينئذ لو علم المكلف حاله فان كان شكه من قبيل ذلك لا يعنى به، وان كان من غيره يعنى به، لكن علم المكلف بالنسبة الى الاعمال السابقة في غاية الندرة لولم نقل انه لا يوجد مكلف يعلم حاله تفصيلا وبجميع خصوصيتها فنوع المكلفين لا يعلمون ان تركهم على فرضه كان مستندا الى السهو او الجهل باحد

قسميه فالشك في الاعمال السابقة كثير واقع من نوع المكلفين، لكن تشخيص الحال السابقة وانه كان عالماً اولا وعلى الثاني كان جهله بالحكم والموضوع وعلى اى نحو من انحاء الجهل في غاية الندرة فيحتمل نوع المكلفين ان يكون تركهم مستنداً الى السهو حتى يكون شكهم مشمولاً لقاعدة التجاوز اولا حتى لا يكون مشمولاً لها فلو حكمنا بلزوم اعادة الاعمال السابقة من العبادات والمعاملات يلزم اختلال النظام معاشاً ومعاداً ولم يقم للمسلمين سوق كما قرره المحقق المتقدم لكن مقتضى القواعد خلاف ذلك.

### في حال الشك في العبادات

توضيحه ان الاعمال السالفة امان تكون من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والعبادات امام موقفات كالصلوة والصوم اولا؛ لاشكال في ان غير الموقفات كالزكوة والخمس وامثالهما يكون الشك فيها نادراً جداً فلا يلزم من الاعتناء بالشك فيها اختلال النظام ولا العسر والجرح ولا غيرهما، وانما الاشكال في الموقفات من قبيل الصلوة وهى العمدة والصوم، لكن الصوم ايضاً يكون الشك فيه نادراً فالعمدة هي الشكوك الصلوتية، والشك فيها لا يوجب القضاء لان القضاء يكون بامر جديد فلو شك المكلف في صحة صلواته السابقة ولا يعلم حاله واحتمل ان يكون الترك مستنداً الى السهو حتى تشمله قاعدة التجاوز اولا حتى لا تشمله يكون التمسك بكل من دليل القاعدة والاستصحاب غير جائز لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية والاصل البرائة من القضاء.

هذا مضافاً الى ان الجهل بالحكم بالنسبة الى الاركان نادر جداً او غير متحقق، وفي غير الاركان وان كان كثيراً لكن المكلف لا يعلم حاله وان تركه على فرضه يكون عن جهل او نسيان كما عرفت، فحينئذ ان قلنا بشمول لاتعاد الصلوة للترك عن جهل كما لا يبعد فمع كون الترك محققاً لا يجب الاعادة فضلاً عن صورة عدم معلوميته، وان قلنا بعدم شموله للترك عن جهل لما كان حال المكلف مجهولة يحتمل ان يكون مشمولاً (لاتعاد) تعاد لاحتمال ان يكون تركه عن سهو فمع العلم بالترك حينئذ ايضاً يشك في وجوب القضاء عليه والاصل البرائة منه، مع امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت الفوت فلا يجب القضاء

هذا كله مع ان الشاك في جميع اعماله السابقة او كثير منها يكون من كثير الشك ولا يجب عليه الاعتناء بشكته (تأمل) ولا يلزم منه عدم الاعتناء بالشك في الاعمال الحاضرة اذ الم يكن بالنسبة اليها كثير الشك.

## في حال الشك في المعاملات

هذا حال العبادات واما في المعاملات السابقة المشكوك فيها كالبيع والاجارة والصلح وامثالها فاما ان تكون الاعيان المتعلقة للمعاملة موجودة او تالفة بتلف سماوى او بتالاف من المتعاملين و على اى حال لايجرى استصحاب عدم تحقق العقد الجامع للشرائط بنحو الكون الناقص لعدم الحالة السابقة، ولا بنحو الكون التام لعدم ترتب الاثر عليه الا بالاصل المثبت (تأمل) ولو فرض جريانه يكون حاله حال اصاله عدم النقل او اصاله بقاء العين على ملك صاحبه حيث انه مع جريانهما فى حد ذاتهما غير جاريتين فيما نحن فيه لان المتعاملين كما عرفت فى العبادات غير عالين حين الشك بحالهما حال العقد ويحتمل كل منهما ان يكون تركه الشرائط المقررة على فرضه عن سهومع العلم بالحكم والموضوع حتى يكون شكه مجرى القاعدة ولايجرى الاستصحاب اولا فالمرور من الشبهة المصدقية للدليلين، فحينئذ ان كانت العين المتعلقة للمعاملة موجودة مرددة بين كونها لنفسه او لصاحبه لايبعد جريان اصاله الحل، وما قيل: من ان الاصل فى الاموال الاحتياط، لادليل عليه يمكن التمسك به فى مثل المورد، و ان كانت تالفة فالاصل العقلى والشرعى هو البرائة عن الضمان بعد عدم جريان (من اتلف) و(على اليد) لكون الشبهة مصداقية.

واما باب النكاح والطلاق فالذى يسهل الخطب فيهما هو ان مجريهما غالباً بحيث يشذ تخلفه هو التعبير بالوكالة و اصاله الصحة فى فعل الغير جارية فى مثله كما سيأتى انشاء الله (فتحصل مما ذكرنا) ان انحصر جريان القاعدة بما كان الشرك مستنداً الى السهو او النسيان لايلزم منه اختلال النظام و لاالعسر و الحرج كما ادعى المحقق المتقدم.



واما دعويه ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء بمثل هذا الشك مطلقاً (فممنوعة) كما ذكرنا سابقاً ، واما الشك الحاصل من احتمال الترك عمداً فقد ظهر حكمه مما مر من ان سوق الروايات هو اختصاص القاعدة بصورة الشك مع احتمال الترك السهوى لا العمدى ، وقوله : «هوحين يتوضأ اذ كر» وان كان ظاهره انه لما كان اذ كرياتى به لكن ليس فى مقام التعبد بوجود المشكوك فيه و لومع احتمال الترك العمدى و لا اطلاق فيه من هذه الجهة بل عدم الترك عمداً مفروض بين السائل والمسئول عنه فلا يستفاد من الروايات الا الشك مع كون الترك على فرضه مستنداً الى السهو والخطاء وامثالهما .

نعم احتمال الترك التعمدى مما لا يعنى به العقلاء فان العاقل المرید لبراء الذمة لا يترك ما يعتبر فى المأمور به عمداً مع العلم بان تركه موجب للبطلان بل الترك عمداً منه مع التوجه بكل الخصوصيات حكماً و موضوعاً ممتنع عادة ، و هذا مراد الشيخ الانصارى من قوله : ان الترك سهواً خلاف فرض الذكرو عمداً خلاف ارادة البراء ، فنفى الترك السهوى بالقاعدة والعمدى بقاعدة عقلائية هي انه خلاف ارادة البراء .

واما الشك الطارى من احتمال وجود الحائل فلا يعنى به العقلاء مطلقاً للاحال العمل ولا قبله ولا بعده ، وبعض صورته مشمول القاعدة ايضاً ، واما الشك فى حائلية الموجود فلا شبهة فى اعتناء العقلاء به ، واما شمول القاعدة له فيما اذا كان احتمال الترك مستنداً الى الغفلة عن رفع الحائل و اىصال الماء الى البشرة فلا اشكال فيه ، كما انه لا اشكال فى عدم الشمول فيما اذا احتتمل وصول الماء قهراً مع العلم بالغفلة عن رفعه حين العمل وهى الصورة الثانية التى لم يكن غافلاً عن صورة العمل ، و يظهر حال صورة تردده بين الامرين مما ذكرنا فى صورة الجهل (١) ، وبالتامل فيما ذكرنا

(١) فيما افاده الاستاذ دام ظله هنا يظهر عدم تمامية ما قواه العلامة الحائرى رحمه الله فى ذيل كلامه فى هذا المقام من امكان الاخذ باطلاقات الاخبار والحكم بان الشك الحادث بعد التجاوز مطلقاً سواء كان غافلاً عن صورة العمل ام كان ملتفتاً اليها وسواء كان احتمال تركه مستنداً الى السهو ام كان مستنداً الى العمد لا اعتبار به ، ولا يخفى عدم تمامية استدلاله عليه برواية خاصة الواردة فى باب وجوب اىصال الماء الى ماتحت الخاتم - راجع كلامه فى الدرر -

يظهر حال ساير صور الشك .

### الامر التاسع

## في اختصاص القاعدة بالشك الحادث

الظاهر من ادلة التجاوران الشك الذي لا يعتنى به هو الشك الحادث بعد التجاوز فلو كان باقيا من قبل لا يكون مشمولاً بالدلالة ويتفرع عليه انه لو شك قبل العمل في الطهارة مع كونه مسبوqاً بالحدث فغفل ودخل في العمل ثم تنبه فان احتمل بعد العمل تحصل الطهارة بعد الشك والغفلة قبل العمل فلا اشكال في جريان القاعدة لانه شك حادث بعد العمل وان لم يحتمل فلا تجرى لانه شك موجود في النفس حاصل قبل العمل و ان كان مغفولاً عنه ومقتضى قاعدة الاشتغال اعادة الصلوة . ولا يجرى الاستصحاب في حال الغفلة عن الشك لان حجبية الاستصحاب متوقفة على الشك الفعلي الذي يكون ملتقناً اليه ليكون الاستصحاب مستنداً للفاعل في عمله كما هو الشأن في كلية الحجج عقلاً فلا يكون الاستصحاب حجة وجارياً في حال الغفلة عن الشك او اليقين ، و لو شك في الطهارة مع كونه عالماً بسبقها فصرى فزال العلم ياتي فيه الوجهان المتقدمان من جريان القاعدة مع احتمالها بعد العمل ايجاد الطهارة قبل العمل في حال الشك في الحدث وعدمه مع عدمه .

و يمكن ان يفصل في المقامين بين ما اذا صار الشك زاهلاً رأساً بحيث يقال في الشك الحاصل بعده انه شك حادث فيقال بجريان القاعدة وعدم جريان الاستصحاب وبين ما اذا غفل عن شكه مع كونه موجوداً في خزانة النفس نظير عدم العلم بالعلم فيقال بعدم جريان القاعدة و جريان الاستصحاب ومما ذكرنا يظهر النظر في كثير مما ذكره بعض اعظم العصر رحمه الله .

## الامر العاشر

## في وجه تقديمها على الاستصحاب

بناء على استفادة الامارية من ادلة التجاوز او كون القاعدة امارة عقلائية يكون وجه تقديمها على الاستصحاب هو الحكومة تنتج الورد على وجه ، وبناء على استفادة الاصلية منها فان قلنا بان المستفاد من ادلة الاستصحاب هو جعل الحكم للشاك و ان الشك موضوع في الاستصحاب ومفاد (لانتقض) انه اذا شككت رتب آثار اليقين او المتيقن او اذا شككت ابن على وجود المشكوك فيه وجه تقديمها ايضا الحكومة وتنتج الورد على وجه ، لان الظاهر من قوله : « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » انه مع التجاوز لا يكون الشك محققا فيكون مفاده رفع موضوع الاستصحاب وتعرض دليل القاعدة لما لا يتعرض له دليل الاستصحاب ، بل الظاهر من قوله في صحيحة حماد بن عثمان : « قدر كعت امض » هو القاء الشك و رفعه بل لا يبعد ان يكون قوله في صحيحة زرارة : « فشكك ليس بشيء » وفي موثقة ابن ابي يعفور : « فليس شكك بشيء » حاكماً على ادلة الاستصحاب بناء على اخذ الشك في موضوعه كما هو المفروض .

وان قلنا بان مفاد ادلته هو ابقاء اليقين واطالة عمره في عالم التشريع كما احتملناه واستظهرناه سالفاً فليس وجهه الحكومة بل التخصيص لاختصية دليلها من دليله ، وان قلنا بان مفاد ادلة الاستصحاب هو لحاظ الشك واليقين وان الشك لاجل كونه امراً غير مبرم لا ينقض اليقين الذي هو امر مبرم كما هو ظاهر الادلة وليس مفادها مجرد اطالة عمر اليقين والقاء الشك راساً فحينئذ يكون التقدم بالحكومة ايضاً لان احد الدليلين يكون مفاده ان الشك المتحقق لا ينقض اليقين ومفاد الاخران الشك غير متحقق وانما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ، وان قلنا بان الشك موضوع في القاعدة وان قوله : « فشكك ليس بشيء » ليس معناه عدم تحققه بل كناية عن عدم لزوم الاعتناء به او عدم جوازه ، وقوله : انما الشك اذا كنت (الخ) بعد كون المفروض

فى صدره وقوع الشك ليس الاعدم لزوم الاعتناء به ، وان قوله : قدر كعت بعدمسبوقيته بالسؤال عن حال الشك لايفيد الالبناء على الوجود فى حال الشك كان تقدمها عليه بمازكره الاعلام من حصول اللغوية والاستهجان ، ولعل هذا الوجه اقوى الوجوده وكيف كان لاشكال فى تقدمها عليه كما لاثمرة مهمة فى تحقيق وجهه .

### المبحث الثالث

## فى اصالة الصحة ودليل اعتبارها .

فى حال الاستصحاب مع اصالة الصحة فى فعل الغير ، ولاشكال فى تقدمها عليه فى الجملة ولا بد من بسط الكلام فيها ثم بيان النسبة بينهما ووجه تقدمها عليه فى ضمن امور :  
**الاول** قد استدل على اعتبار القاعدة بامور من الكتاب والسنة والاجماع والعقل مما يمكن الخدشة فى جلها لولا كلها ، والدليل عليه هوبناء العقلاء والسيرة العقلانية القطعية من غير اختصاصها بطائفة خاصة كالمسلمين ، ولا اختصاص جريانها بفعل المسلم ، وليس للمسلمين فى ذلك طريقة خاصة تكشف عن كون اصالة الصحة ثابتة من قبل شارع الاسلام بل الضرورة قائمة بانها كانت ثابتة قبل الاسلام من لدن صيرورة الانسان متمدنا مجتمعاً على قوانين الهيئة او عرفية وصارت انواع المعاملات رائجة بينهم ، والاسلام بدء فى زمان كانت تلك القاعدة كقاعدة اليدو كالعمل بخبر الثقة معمولاً بها بين الناس منتحلهم بالديانات وغيرهم والمسلمون كانوا يعملون بها كساير طبقات الناس من غير انتظار ورود شىء من الشرع ، والان يحمل المسلمون اعمال ساير الملل فى نكاحهم وطلاقهم وعقودهم وابقاعاتهم على الصحة وهم يحملون اعمال المسلمين عليها من غير كون ذلك فى ارتكازهم امراً دينياً ، ومن ذلك يعلم ان سيرة المسلمين والاجماع القولى والعملى ليس شىء منها دليلاً برأسه بل كلها يرجع الى هذا الامر العقلانى الثابت لدى جميع العقلاء وهذا واضح جداً .

وان شعت الاستدلال عليها بدليل لفظى فيمكن ان يستدل عليها بطوائف من الاخبار

المتفرقة فى ابواب الفقه .

منها الروايات الواردة في باب تجهيز الموتى حيث تدل على اكتفاء المسلمين في الصدر الاول على فعل الغير في غسل الموتى وكفنهم وسائر التجهيزات وكانوا يصلون عليها من غير التفتيش عن صحة الفعل والكفن مع وجوب الغسل وسائر التجهيزات على جميعهم ولم يكن اكتفائهم بفعل الغير الا لاجل البناء على الصحة (و دعوى) حصول العلم بصحة الغسل وسائر التجهيزات الصادرة عن غيرهم (كما ترى) .

و منها الروايات الواردة في باب الحث على الجماعة والجمعة والامر بالايتمام خلف من يوثق بدينه واماته ، وفي هذا الباب روايات كثيرة دالة على ان اصالة الصحة كانت اصلاً معتبراً عند رسول الله ﷺ والائمة عليهم السلام اذ لا اشكال في ان احراز صحة صلوة الامام ولو بالاصل شرط في جواز الايتمام به ، ولولم تكن اصالة الصحة معتبرة لم يكن احرازها ممكناً مع كون الامام كثيراً ما مستصحب الحدث لدى المأموم .

و منها ما دلت على البيع والشراء لرسول الله ﷺ والائمة عليهم السلام كرواية عروة البارقي في الفضولي وهذه الطائفة كثيرة يطلع عليها المتتبع .

و منها ما دلت على توكيل بعض الائمة عليهم السلام غيرهم للزواج والطلاق كتوكيل امير المؤمنين عليه السلام العباس في امرام كلثوم ، وتوكيل ابي الحسن عليه السلام محمد ابن عيسى اليقطيني في طلاق زوجته .

و منها روايات التوكيل .

و منها الروايات الدالة على تصحيح نكاح الاب والجد بل مطلق روايات جعل الولاية لهما .

و منها روايات تصحيح التجارة بمال اليتيم .

و منها ما دل على جعل القاضي والحاكم والامام ، الى غير ذلك مما يعلم بها علماء ضرورياً ان مسألة الحمل على الصحة كانت معمولاً بها من عصر رسول الله ﷺ والائمة عليهم السلام وكان عملهم كسائر العقلاء ولم يكن للشارع تصرف ودخالة فيها ؛ والانصاف ان الامر اوضح من ان يحتاج الى اتعاب النفس فيه .

ثم ان الظاهر ان موضوع بناء العقلاء ليس منحصرأ بالعمل الصادر من الفاعل

كما يكون موضوع قاعدة الفراغ على القول بهابل هواعم منه ، فان بنائهم على معاملة الصحة مع الفعل الذى سيصدر من الفاعل او يشتغل به اذا كان منشئاً للاثر فيأتمون بالامام مع الشك فى صحة عمله ويوكلون الغير فى النكاح والبيع وسائر امورهم مما له صحة وفساد مع الشك فى صدوره منه صحيحاً ، وبعض الاخبار المتقدمة ايضاً يدل على ذلك فدائرة اصالة الصحة فى فعل الغير اوسع منها فى فعل النفس . (١)

### فى ان الصحة هى الواقعية ام لا

**الامر الثانى** هل المحمول عليه فعل الفاعل هو الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية ؟ وقبل تحقيق ذلك لابد من بيان امر وهو انه قد عرفت ان مبنى اصالة الصحة هو بناء العقلاء ومبنى ذلك البناء يمكن ان يكون احداً من :  
**احدهما** ان ذلك من جهة القاء احتمال الخلاف لاجل غلبة صدور الفعل الصحيح من الفاعل المريد لايجاد فعل لتوقع ترتب الاثر عليه فان الفاعل الكذائى لا يدخل بشىء مما هو معتبر فى المأتى به عمداً او الترك السهوى خلاف الاصل العقلائى (وبالجملة) ايجاد الفعل فاسداً عمداً او سهواً او غفلة نادر لا يعتنى به العقلا بل احتمال مغفول عنه نوعاً لدى العقلا فالحمل على الصحة لاجل الغلبة وندرة التخلف فى فعل الفاعل .  
**ثانيهما** ان مبنى بناء العقلاء فى الحمل على الصحة ان سائس الاقوام والنافذين فيهم من السلاطين والرؤساء فى الازمنة القديمة التى كانت اوان، حدوث التمدن و الاجتماع البشرى وحدثت الخلطة بين الطوائف ووردت القوانين بينهم ووضعوا القوانين المقيدة السهلة لرغبة العيش وسهولة الامر بينهم ومنها اجراء اصالة الصحة فكانت فى اول الامر

(١) وبما افاده الاستاذ دام ظله يدفع توهم ان قاعدة الفراغ واصالة الصحة فى فعل الغير فردان من اصالة الصحة الجارية فى الافعال ، الا ان الاول فى فعل النفس ويسمى بقاعدة الفراغ وله الدليل اللفظى والثانى فى فعل الغير ودليله بناء العقلاء الذى لم يرد عنه الشارع .

قانوناً مدنياً بينهم حتى صارت مرتكزة معمولاً بها فصارت كالطبيعة الثانية لهم ، ولعل كثيراً من المرتكزات في الآن كان كذلك في اوان تمدن البشر فاخذ اللاحق من السابق وورث الابناء من الاباء فصارت مرتكزة بينهم .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا كان مبنى اصالة الصحة هو الامر الاول يكون المحمول عليه هو الصحة في اعتقاده ، وان كان الثاني يكون هو الصحة الواقعية ثم على الاول لو فرض الحمل على الصحة الواقعية لا بد وان يدعى امر اخر هو انه عند الشك في اعتقاد الفاعل يحمله اعتقاده على كونه موافقاً لاعتقاد الحامل بدعوى ان الحامل لما رأى اعتقاده موافقاً للواقع يحمله رأى الفاعل على الصحة فيجربى اصالة الصحة في اعتقاده كما يجري في عمله فيحمل عمله على الصحة الواقعية باعتبارهما .

**اقول:** لاشكال في عمل العقل مع الفعل المشكوك فيه في الجملة عمل الصحة الواقعية ضرورة ترتيبهم آثار الواقع على المعاملات والعبادات الصادرة من الناس كما انه لا اشكال في عدم جريان اصالة تطابق اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل ، ضرورة انه مع كثرة مخالفة الاعتقادات والاجتهادات في الاحكام لا يبقى مجال لذلك الاصل و دعوى ارتكازية هذا الاصل كما ترى ، فمن ذلك تصير دعوى كون مبنى اصالة الصحة هو الغلبة المتقدمة مشكلة لان ما كانت دعوى الغلبة فيه صحيحة هو غلبة اتيان الفاعل العمل على طبق اعتقاده لاعلى طبق الواقع و لولم يكن موافقاً لاعتقاده ، فمن ذلك لا يبعد ان يقال : ان مبنى اصالة الصحة ليس الغلبة بل هو الامر الثاني ، اللهم الا ان يدعى ان الاعتقادات والآراء الاجتهادية وان كانت مختلفة لكن الغالب في مقام العمل مراعاة الاحتياط وتطبيق العمل على الواقع ، فجريان اصالة الصحة من هذا الباب ، و لا يخلو هو ايضاً من اشكال كما ان كون مبنى اصالة الصحة هو الامر الثاني ايضاً في غاية الاشكال .

والذي يسهل الخطب ان بناء العقل على جريان اصالة الصحة والحمل على الصحة الواقعية معلوم في موردين **احدهما** فيما اذا علم مطابقة رأى العامل للحامل **وثانيهما** فيما اذا جهل حال العامل ، وغالب الموارد يكون من هذا القبيل وغيره نادر ، وفيما اذا علم مخالفتها فقد يكون التخالف بينهما بالتباين كما لو اعتقد احدهما

وجوب الفصر في اربعة فراسخ وان لم يرجع ليومه والاخر وجوب الاتمام ، ففي هذه الصورة لا تجرى اصاله الصحة لان جريانها مساوق لحمل فعله على السهو والغفلة وهو مخالف للاصل ، وقد يكون التخالف بغيره كما لو اعتقد الفاعل التخيير بين الجهر و الاخفات في ظهريوم الجمعة واعتقد الحامل تعين الاخفات فيه ، وهذه الصورة مورد الشك في بناء العقلاء فلا بد من العمل في هاتين الصورتين على ساير الاصول ولا يلزم من ترك العمل عليهما محذور اختلال النظام والعسر والحرج لان غالب موارد الابتلاء بحيث يشذ ما عداه هو صورة الجهل بحال الفاعل وهو المتيقن من جريان الاصل فيه والعمل فيه على الصحة الواقعية .

### حول اقسام الشك في العمل واحكامها

**الامر الثالث** الشك في العمل تارة يكون في تحقق ركن مقوم منه بحيث لولاه لم يصدق عليه عنوانه عرفاً كالشك في وقوع العقد بلائمن او الشك في مالية العوضين او في تميز المتعاملين فان الاختلال بكل واحد مما ذكر مغل بتحقق العقد عرفاً ولو على القول بالاعم ، واخرى يكون في جهة اخرى بعد استكماله للاركان بالمعنى المتقدم فحينئذ قد يكون الشك في شرائط المتعاملين كالشك في بلوغهما او كونهما مختارين وقد يكون في شرائط العوضين ككونهما خمراً او خنزيراً او مجهولاً ، وقد يكون في شرائط نفس العقد كالشك في تقدم الايجاب وعربية العقد وقد يكون في تحقق شرط مفسد بناء على مفسدية الشرط الفاسد ، هذه جملة الشكوك الحاصلة في العمل .

لا ينبغي الاشكال في عدم جريان الاصل في الصورة الاولى لان الشك يرجع الى تحقق العقد وفي مثله لا تجرى اصاله الصحة وان شئت قلت ان اصاله الصحة لا تجرى عند العقلاء الا بعد احراز عنوان العمل ومع الشك فيه لا مجرى لها ( وبعبارة اخرى ) الصحة واللاصحة الرتبة المتاخرة عن وجود العمل ومع الشك في تحققه لا معنى لاجراء اصاله الصحة سواء كانت الصحة بمعنى التمامية او معنى انتزاعياً (١) .

(١) يمكن ان يقال : بعد ما فرقنا بين قاعدة الفراغ و اصاله الصحة باختصاص جريان\*



واما الصور الاخرى ما عدى الصورة الاخيرة التي يأتي الكلام فيها فالظاهر جريانها فيها من غير فرق بين الشك في قابلية العوضين للنقل والانتقال شرعاً او قابلية المتعاملين لاجراء العمل كذلك او غيرهما لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ، بل لا معنى لاستقرار طريقة العقلاء بما انهم عقلاء على موضوع مع القيود الشرعية ، وقد عرفت ان اصاله الصحة من الاصول العقلائية السابقة على شريعة الاسلام فجريانها فيها مما لا مانع لها .

واما ما ادعى بعض اعظم العصر رحمه الله بعد دعواه اجماعاً بنحو الكبرى الكلية على اصاله الصحة في مطلق العمل واجماعاً آخر على خصوص العقود انه لا دليل على اصاله الصحة في العقود سوى الاجماع وليس لمعقده اطلاق يعم جميع الصور ، والقدر المتيقن منهما اذا كان الشك في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن سلطنة العاقد لا يجاد المعاملة من حيث نفسه ومن حيث المال المعقود عليه وبعبارة اوضح ، اهلية العاقد لا يجاد المعاملة وقابلية المعقود عليه للنقل والانتقال انما يكون مأخوذاً في عقد وضع اصاله الصحة فلا تجرى الا بعد احرازهما (انتهى) .

**فقيه اولاً** ان الدليل عليها هو بناء العقلاء مع عدم ورود ردع من الشارع لا الاجماع (وثانياً) بعد فرض الاجماع عليها في مطلق العمل بنحو الكبرى الكلية الا ان من اخذ بعموم معقده في جميع الموارد المشكوك فيها لا معنى لاجماع مستقل آخر على خصوص البيع بحيث يكون في مقابل الاجماع المتقدم وعلى فرضه لا يضر عدم اطلاق معقده بعموم معقده الاجماع الاول فيجب الاخذ به في جميع صور الشك في العقود ، والانصاف ان دعوى كون الاجماع اولاً بنحو الكبرى الكلية وثانياً في خصوص العقود بنحو الاجمال ثم دعوى كون اهلية العاقد وقابلية المعقود عليه للنقل اخذاً في عقد وضع اصاله الصحة كلها في غير محله ،

**و التحقيق** ما عرفت من جريانها في جميع الصور المشار اليها .

ثم انه يظهر من المحقق الثاني ان اصاله الصحة في العقود شيء ، والظاهر اي ظهور حال المسلم او الفاعل في ايجاد العقد صحيحاً شيء آخر مستقل في قبالة اصل الصحة

\* الاول ببعد العمل فقط بخلاف الثاني حيث تجرى قبله وحاله وبعبده يمكن القول بجريانها في

تلك الصورة تأمل .

حيث قال في جواب ان قلت : قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها (الى ان قال) : وكذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لامطلقا (اتهي) .

وكذا يظهر من الشيخ الاعظم ارتضائه بذلك حيث اجاب عن اصالة الصحة مستقلا وعن الظاهر المدعى مستقلا من غير تعرض لعدم كونهما عنوانين مستقلين .

**و التحقيق** انه ليست اصالة الصحة اصلا مستقلا عقلايياً او شرعياً وظهور حال المسلم او الفاعل امراً مستقلا يدل على اعتباره دليل عقلايى او شرعى بل الذى يكون مورد بناء العقلاء هو معاملة الصحة مع الفعل المشكوك فيه ، واما ظهور حال الفاعل فيحتمل ان يكون مبنى هذا العمل كما انه يمكن ان يكون مبناه ما اشرنا اليه فى الامر المتقدم ، فكونهما امرين مستقلين مما لا وجه له ولا دليل عليه .

هذا كله حال ما عدى الصورة الاخيرة المتقدمة ، واما هي اى ما يكون الشك من ناحية جعل الشرط المفسد ؛ فالكلام فيه انه قد يكون الاختلاف بين المتعاملين فى جعل الشرط المفسد وعدمه فيدعى احدهما اشتراط امر مجهول وينكر الاخر اصل الاشتراط ، وقد يكون فى جعله و جعل غيره بعد اتفاقهما فى اصل الاشتراط فيدعى احدهما اشتراط خياطة ثوب والاخر اشتراط خياطة ثوب معلوم . ثم انه قد يرجع اختلافهما الى الاقل والاكثر وقد يرجع الى المتباينين فعلى الاول قد يقال : انه يكون القول قول منكر اصل الاشتراط لاصالة عدم الاشتراط و الشك فى صحة العقد وفساده مسبب عن الشك فى جعل الشرط المفسد لكن ذلك لولم نقل بان اصالة الصحة امارة عقلائية والافلوجرت فى المسبب يرفع موضوع السبب ، ومنه يظهر الحال فى الاشتراط الراجع الى الاقل والاكثر ، واما مع التباين كما ادعى احدهما اشتراط خياطة الثوب المعلوم والاخر اشتراط شرب الخمر وقلنا بمفسدية الشرط الفاسد مطلقا فالمرجع بعد تساوق الاصلين او مطلقا اصالة الصحة .

**لا يقال** ان اصالة عدم جعل الشرط من قبيل الاعدام الازلية كاصالة عدم القرشية .  
**لانا نقول** انشاء الشرط انما يوجد تدريجاً بعد تحقق الايجاب لكونه فى ضمنه فقول البايع بعثك هذا من هذا و شرطت عليك كذا لما وجد تدريجاً ، **يمكن ان يقال** :

ان الايجاب معلوم! نشاء الشرط فى ضمنه مشكوك فيه فيدفع بالاصل كاستصحاب عدم عروض المفسد للصلوة لكن فى الاستصحاب فى المقام سيما اصالة عدم الشرط فى ضمن الايجاب شبهة المثبتية وليس المقام مناسباً للتفصيل والغرض فى المقام جريان اصالة الصحة مطلقاً لاجريان اصل آخر .

ثم انه يظهر من عبارة المحقق الثانى المنقولة من كتاب الاجارة ان مورد اصالة الصحة انما يكون فى ماشك فى الشرط المفسد بعد احراز سائر شرائط العقد ، و اما اذا شك فى شىء مما هو معتبر فى العقد او المتعاقدين او العوضين فلامجال لاصالة الصحة لان الاصل عدم السبب الناقل وهو كما ترى ، ولعل ذلك مراده من استكمال الاركان لالذى ذكرنا سابقاً ثم ان تمسكه باصالة عدم المفسد فى عرض اصالة الصحة خلاف الصناعة كما ان انكار الشيخ الاعظم جريان اصالة الصحة مطلقاً محل منع .

### فى اختصاصها بما اذا شك فى تحقق الشىء صحيحاً

**الامر الرابع** - لاشكال فى ان مورد جريان اصالة الصحة انما هو فيما اذا شك فى ان العمل الكذائى هل وجد صحيحاً ام فاسداً و اما اذا شك فى ترتب الاثر على فعل من جهة اخرى سوى الفساد فلا تجرى اصالة الصحة لرفع هذا الشك كما انه لو شككنا فى عروض البطلان على عمل بعد حدوثه صحيحاً لاتنفع اصالة الصحة فى بقاء صحته وعدم عروض البطلان عليه ، فاذا شككنا فى عقد محقق انه وجد صحيحاً او فاسداً تجرى اصالة الصحة فيه سواء شك فى شرائط العقد او المتعاقدين او العوضين كما عرفت ، و اما اذا علم تحقق الايجاب صحيحاً وشك فى تعقبه بالقبول او علم بوجود عقد فضولى وشك فى تعقبه بالاجازة فلا معنى لاجازة اصالة الصحة لان الشك لا يكون فى فساد العقد او فساد الايجاب بل فى تحقق الجزء المتمم له وليس القبول من شرائط صحة الايجاب حتى يكون الشك فى صحته بل الشك انما هو فى اصل وجود العقد . و قد عرفت ان مجرى اصالة الصحة انما هو العقد بعد تحققه .

وكذا الحال فى الشك فى تعقب العقد الفضولى للإجازة لان تعقبه بها ليس من

شروط صحته حتى يكون مورد جريانها فالعقد بلا اجازة صحيح بمعنى انه اذا تعقبه اجازة يترتب عليه الآثار فصحته بهذا المعنى معلومة فالاجازة ليست من شروط صحته بل من متممات اسباب النقل ؛ وكذا التقابض في بيع الصرف والسلم ليس من شروط صحة العقد بل من تمام اسباب النقل (نعم) لوتفرق المتعاملان قبله يعرضه البطلان وقد عرفت ان اصاله الصحة لا تكفل عدم عروض البطلان على العمل فلو صلى صحيحاً وشككنا في تعقب صلوته بالرياء بناء على ابطال الرياء المتأخر لا تجرى اصاله الصحة لاحتراز عدم الرياء او لصحة الصلوة بل لا بد من التثبت بساير القواعد والاصول ، فاصالة الصحة لا تجرى في الشك في عروض المبطل بعد وجود العمل صحيحاً (نعم) تجرى في الشك في عروض المبطل في الاثناء .

فتحصل مما ذكرنا ان جريان اصاله الصحة في كل شيء بحسبه كما ان صحة كل شيء بحسبه ، فاذا شك في صحة الايجاب من حيث كونه عريياً او كونه بصيغة الماضي مثلاً جرت اصاله الصحة فيه بمعنى انه يترتب الاثر عليه اذا تعقبه القبول الصحيح ولو بالاصل وكذا بالنسبة الى القبول ، واما اذا شك في تعقبه بالقبول او شك في تحقق الايجاب مع احتراز القبول فلا .

وكذا الحال فيما اذا شك في صحة العقد من جهة الشك في بلوغ احد الطرفين وقلنا بعدم جريانها في فعل المشكوك في بلوغه و اردنا اجرائها بالنسبة الى فعل البالغ و ترتيب آثار العقد الصحيح بان يقال : ان صحة فعل البالغ تستلزم صحة فعل الطرف كما صرح به الشيخ و فرق بين ما اذا شك في صحة المعاملة من جهة كونه احد الطرفين بالغاً وبين ما اذا شك في وجود الايجاب او القبول مع احتراز الاخر فاجرى الاصل في الاول دون الثاني ، وذلك لان كون الظاهر من حال المسلم او الفاعل العاقل البالغ عدم التصرف الباطل واللغو لو ينفع في ترتيب الاثر العقلي كما افادني الامر الثاني ، يكون بعينه جارياً فيما اذا شك في اصل الايجاب مع احتراز القبول ؛ فان القبول بلا ايجاب ايضاً ، لغو فاذا لم ينفع جريانها في صدور فعل من فاعل آخر لا ينفع في اثبات صحة فعل فاعل آخر فان صحة كل شيء بحسبه كما افاد ، فصحة الايجاب لا يتوقف

على تعقيه بقبول من شخص بالغ كما لا يتوقف على صدور اصله منه ، فالفرق بين الامرين لوجه معتدبه له ، والتفرقة بين ظهور الحال واصالة الصحة قد عرفت حاله مع ان ظهور الحال في المقامين على السواء .

والتحقيق : انه على فرض عدم جريان الاصل مع الشك في البلوغ لا يفيد الاصل في المقامين .

ثم انه قد سره جعل من مصاديق ما عنون في الامر الثالث ما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له ، بل جعله اولى بعدم الجريان فيه ؛ وقال : واولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارياً عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن او المشتري من الفضولي اجازة المرتهن والمالك (انتهى) .

وانت خبير بان بيع الوقف مع الشك في عروض المصحح له ليس من قبيل ما نحن فيه لان الشك فيه انما هو في الصحة والفساد اى في ان البيع هل وقع صحيحاً حين حدوثه او فاسداً ، ومنشأ الشك هو الشك في عروض المصحح له وعدمه فان بيع الوقف مع عدم عروض المسوغ له يقع باطلاً لا صحيحاً تأهلياً كبيع الفضولي والراهن فمسئلة بيع الوقف داخله في الامر السابق مما يكون الشك في قابلية العوض للنقل ، وقد عرفت ان اصالة الصحة جارية في مثله .

و اختار السيد الطباطبائي في ملحقات عروته عدم جريان الاصل فيما اذا شك في صحة بيع الناظر او الموقوف عليه من جهة الشك في عروض المسوغ له قال : فلو لم يثبت المسوغ يجوز للبطون اللاحقة الانتزاع من يد المشتري فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلا منه ودعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ لا تكفى في الحكم بالصحة ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منهما لان يدهما ليس كيد الدلال المدعى للوكالة فان يده مستقلة ويدهما غير مستقلة لانها في الحقيقة يد الوقف المفروض عدم جواز بيعه فيدهما انما تنفع في كيفية التصرفات التي هي مقتضى الوقف لافي مثل البيع الذي هو مناف ومبطل له فهي نظير يد الودعي

التي لا تنفع الا في الحفظ لافي البيع ، فإذا ادعى الوكالة احتاج الى الاثبات وان يدالامانة صارت يد الوكالة والافلاصل بقائها على ما كانت عليه (انتهى ملخصاً).

**وفيه** ان كون يبعه كبيع مال الغير مع عدم اليد ممنوع لان يد الناظر والموقوف عليه اذا كان ولياً للاميريد معتبرة عند العقلاء ودعويهما مسموعة فكيف تكون كالايد ، و دعوى كونها غير مستقلة ممنوعة ، بل يد هما مستقلة مادام كون الوقف بحاله يجب عليهما حفظه وانحاء التصرفات التي مربوطة به وبالانتفاع منه على الوجه المشروع و اذا احتاج الى التغيير والتبديل مع عروض المسوغ له يكون لهما الولاية على ذلك .

وما ذكره من ان يدهما في الحقيقة يد الوقف ( الخ ) مما لا يحصل له لعدم اعتبار اليد للوقف على الملك الموقوف عرفاً ولو فرض كون يدهما يد الوقف ولا تكون الا لحفظه لا لابطاله فمع عروض المسوغ لا يجوز لهما البيع لصيرورتها اجنبياً وهو كما ترى ، ولو كان المراد من كون اليد يد الوقف انها يد على المال الموقوف فهو من قبيل المصادرة ، ومن ذلك يعلم ان تنظير يدهما بيد الودعي في غير محله .

**لا يقال** ان الشك في الصحة والفساد في بيع الوقف مسبب عن الشك في عروض المسوغ فاصالة عدمه حاكمة على اصالة الصحة .

**فانه يقال** قد عرفت ان مبنى اصالة الصحة هو بناء العقلاء فحينئذ لو قلنا بانها امارة عقلائية مبناها ترجيح الغلبة والقاء احتمال الخلاف فالامارة القائمة على المسبب تكون رافعة لموضوع الاصل السببي لان الامارة على اللزم امارة على الملزوم وهل يكون تقدمها عليه على نحو الحكومة او الورود او الخروج موضوعاً قد سبق الكلام في امثاله في بابها ، ولو قلنا بانها اصل عقلائي مبناها تقنين ارباب النفوذ في اوائل تمدن البشر لرغبة العيش ثم صارت ارتكازية فلازم ذلك ان يكون الاستصحاب رادعاً لاصالة الصحة الجارية في المسبب فلو كان رادعاً في مورد يكون رادعاً مطلقاً وهو كما ترى ، وقد عرفت في بعض المباحث السابقة ان الادلة العامة غير صالحة لردع العقلاء عن ارتكازاتهم خصوصاً في مثل هذا الامر الذي يكون قطب رحي التمدن ولولا لم يقم للمسلمين سوق ، وسيأتي تنمة لذلك

عند تعرض الشيخ له انشاء الله .

## في ان جريان اصالة الصحة بعد احراز نفس العمل

**الامر الخامس** قد اشرنا سابقاً الى ان جريان اصالة الصحة انما هو بعد احراز نفس العمل لان الشك في صحة الشيء وفساده فرع وجوده ، لاقول : ان جريانها موقوف على الفراغ من العمل لانها جارية في اثنائه بل وقبله لو كان منشئاً للآثار اذا علم انه سيوجد وشك في ايجاده في موطنه صحيحاً او فاسداً ؛ بل اقول : ان جريانها متأخر عن احراز نفس العمل في موطنه فلو شك في وجود العمل في موطنه لا يكون مجرى الاصل فاذا شك في ان الاتي بصورة الصلوة يأتي بها اويأتي بصورتها لغرض آخر لا تجرى اصالة الصحة لاحراز كونها صلوة . وكذا الحال في باب العقود والايقاعات مع الشك في قصد عناوينها ، فلو قال : بعث وشك في استعماله في المعنى الانشائي او الاخباري لا تحرز اصالة الصحة نحو استعماله ( نعم ) قد يكون في بعض الموارد اصول عقلانية تحرز موضوع اصالة الصحة ، فلواختلف المتعاقدان فادعى احدهما عدم قصده للانشاء او عدم الجذفيه لا يكون مبنى احراز قصده وجده هو اصل الصحة لان الشك ليس في الصحة والفساد ، و لو كانت الاصول العقلانية الاخر محرزة لامثالهما لا ربط لها باصالة الصحة (نعم) بعد احراز عنوان العمل لو شك في صحته تكون اصالة الصحة محرزة لها .

ومما ذكرنا يتضح حال فعل النائب ، فان الشك فيه قد يكون من جهة الشك في اتيانه وقد يكون من جهة الشك في قصده النيابة ، وقد يكون من جهة الاخلال بشيء معتبر فيه ، فان كان من الجهتين الاولتين فلا اشكال في عدم احرازهما باصالة الصحة لعدم الشك في الصحة والفساد فلا بد من احرازهما بامر آخر ، فهل يقبل قول النائب ام لا ؟ فيه وجهان ، و اما بعد احراز ايجاد النائب العمل النيابة اذا شك في صحته فلا اشكال في جريان اصالة الصحة من غير فرق بينه وبين ساير الاعمال لانه فعل صادر من عاقل شك في صحته وفساده وهو موضوع بناء العقلاء .

**واما** ما افاده الشيخ الانصاري من ان لفعل النائب عنوانين : (احدهما ) من حيث .

انه فعل من افعاله (وثانيتها) من حيث انه فعل المنوب عنه ولا جريان لاصالة الصحة من هذه الحيثية لان سقوط التكليف عن المنوب عنه بفعل النائب باعتبار انه فعله لافعل النائب فلا بد من احراز الفعل الصحيح عنه **ففيه** اشكال لا بد من بيان كيفية اعتبار النيابة لدى العقلاء حتى يتضح الامر ، ولا باس بالاشارة اجمالاً الى اعتبار الوكالة والولاية ايضاً .  
**فنقول** : الوكالة لدى العقلاء عبارة عن تفويض الامر الى شخص و ايكاله اليه فالفعل باعتبار انه فعل صادر من الوكيل نافذ في حق الموكل لانه جعله سلطاناً عليه فنفوزه عليه باعتبار انه و ايكاله الامر اليه لا باعتبار انه فعل صادر من الموكل لعدم صدوره منه ونسبة الفعل اليه يكون بالتجاوز والتوسع .

والولاية عبارة عن نحو سلطنة تكون دائرتها بالنسبة الى مواردها مختلفة سعة وضيقتاً ، او امر وضعي لازمه تلك السلطنة ، فالولي على الصغير هو السلطان عليه يتصرف في اموره بما هو صلاحه والولي على البلد هو المتصرف فيه بما هو صلاحه ومقتضى سياسته ، والولي من قبل الله على الناس هو السلطان عليهم يتصرف فيهم بما هو صلاحهم وبما هو مقتضى السياسة الدينية والدينية فالولاية عبارة عن امر وضعي اعتباري لدى العقلاء يتبعها جواز التصرف في حيطتها ، فالفعل الصادر من الولي والوالي باعتبار انه فعل صادر من السلطان نافذ على المسلط عليه والمولى عليه ، لا باعتبار انه فعله او باذنه .

والنيابة عبارة عن قيام شخص مقام شخص آخر في نوع من الافعال يكون حقها مباشرة المنوب عنه لدى الاختيار ، كما لو قام مجلس سلام عام للسلطان تكون وظيفة اركان دواته وشرفاء مملكته الحضور فيه لمراسم السلام واتفق عذر لبعضهم فارسل شخصاً مناسباً لمقام السلطنة قائماً مقامه ونائباً منابه في تشريفات السلام فانه يعد لدى العقلاء مرتبة من حضوره بوجوده التزيلي و يصير لدى السلطان مقرباً ويكون ذلك العمل عند العذر مقبولاً منه .

فالوكالة تكون في العقود و الايقاعات مما لا يكون لخصوص المباشر دخالة في تحققه ولا تكون في العبادات كما لا يقبل مجلس السلام الوكالة ، والنيابة تكون في مثل العبادات التي بمنزلة الحضور في مجلس السلطان فلا يجوز الوكالة في الحج والصلوة



لان الاتيان بالعبادات ليس من شؤون سلطنة الشخص ونفوزه بل من قبيل الحضور في مجلس السلطان فالنيابة ليست من قبيل تفويض الامر بل من قبيل الاطاعة بالوجود التنزيلي ، فالفعل الصادر من النائب باعتبار كونه وجوداً تنزلياً للمنوب عنه ولو بالتوسع موجب لحصول القرب لدى المولى لا بما ان الفعل فعله ، بل بما انه صادر ممن كان نازلاً منزله .

فاتضح مما ذكرنا انه لا اشكال في جريان اصالة الصحة فيما اذا شك في الصحة والفساد بعد احراز نفس العمل بعنوانه في فعل الوكيل والولى لانه فعلهما ونفوزه في الموكل باعتبار انهما وياكلاً الامر اليه وفي المولى عليه باعتبار نحو سلطنة عليه ، وكذا الحال في النائب ، لان النيابة وان كان اعتبارها غيرهما لكن لا اشكال في ان الفعل صادر من النائب حقيقة وباعتبار صدوره منه وقيامه مقام المنوب عنه يسقط عنه .

فما ادعى الشيخ من ان فعله لما كان فعلاً له يسقط عنه فكانه قال : لا تجرى اصالة الصحة الا في فعل الغير وفعل النائب ليس كذلك (ففيه) ان كون الفعل فعل الغير واضح ، و مجرد انه يعد مرتبة من فعل المنوب عنه بالتوسع لا يوجب عدم جريان الاصل فيه مع ان التفكيك بين الحثيتين كما افاده رحمه الله كما ترى ، فان النيابة ان اقتضت ان يكون الفعل الصادر من النائب فعل المنوب عنه و يكون النائب بما انه نائب غير مستقل في الفاعلية فلا يكون له جهة فاعلية ولا لفعله جهة صدور منه وان اقتضت ان يكون الفعل الصادر من النائب موجباً لسقوطه منه لكونه وجوداً تنزلياً له توسعاً ويكون فعله بوجه من التوسع فعله فلا وجه لعدم جريان الاصل في فعله .

وبالجملة لا يمكن ان يقال : ان الواقف بالعرفات والمشعرو المطوف بالبيت العتيق والمصلى خلف مقام ابراهيم عليه السلام ليس النائب بل هذه الافعال افعال المريض المزم من في بلده فلا تجرى فيها اصالة الصحة باعتبار انها فعله لا فعل الغير فتفكيك الجهتين مما لا يساعد عليه الاعتبار ، بل يكون اعتبار النيابة بما ذكره من صيرورة الفعل بعد قصد النيابة والبديلة قائماً بالمنوب عنه لكون الفاعل آلة له مع كونه فعلاً من افعال النائب نفسه لا بالمنوب عنه متنافيين كما لا يخفى .

و اما لزوم مراعاة النائب تكليف نفسه في بعض الجهات كالجهز والاختفات والسترومراعاة تكليف المنوب عنه في نوع التكليف مثل القصر والاتمام ، والقران والتمتع ، فليس من اجل انه روعى في الفعل جهتان جهة النيابة و جهة اللابابة ، فانه لوجه لاعتبار اللابابة في الفعل الصادر من النائب بما انه نائب بل لاجل انه استتيب لقيامه مقام المنوب عنه فيما يجب عليه ، فاذا كان عليه حج التمتع و صلوة التمام لامعنى للابابان بغيرهما مما لا يكون نائباً فيه ومراعاة تكليف نفسه في الشرائط و الموانع لاجل ان الفعل فعله لا فعل المنوب عنه كما تقدم فلابد من مراعاة ما اشترط عليه (فتحصل مما ذكرنا ) ان جريان اصالة الصحة في فعل النائب فيما يكون الشك في الصحة مما لامانع منه ولا يعتبر فيه عدالة النائب من هذه الحيثية ، واعتبارها من حيثية اخرى على فرضه غير مربوط بما نحن بصدده

### في عدم حجية مثبتات اصالة الصحة

الامر السادس- لاشكال في عدم حجية مثبتات اصالة الصحة لعدم الدليل عليها لان بناء المقلاء الذي هو العمدة في الباب غير ثابت بالنسبة اليها فالثابت من بنائهم ليس الا ترتيب آثار صحة الفعل فاذا شك في صحة صلوة من جهة الشك في الطهارة يترتب عليها آثار الصحة فيقتدى بها لكن لا يثبت بها كون المصلى على وضوء او غسل فلا مانع من اجراء استصحاب الحدث لو كان له اثر ، وكذا لو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك او بعين من اعيان ماله يحكم بصحة الشراء وتملك المشتري المبيع ولا يثبت بذلك تعلق البيع على شيء من اعيان ماله ويجرى استصحاب بقاء الاعيان على ملكه و لا اشكال فيه من جهة التفكيك في الآثار ظاهراً وهو ليس بعزير خصوصاً في كتاب القضاء و كيفية تشخيص المدعى والمنكر فراجع .

فلاشكال على الشيخ الاعظم من ان جريان اصالة الصحة مستازم للحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون ان يدخل في ملك البايع ما يقابله ، وهو كما ترى ليس بشيء اذا اقتضت الاصول في مقام الظاهر كما التزم المستشكل (١) في قاعدة التجاوز

(١) هو المحقق النائيني رحمه الله .

مع كونها من الاصول المحرزة عنده ، و بالجملة لاشكال من هذه الجهة (نعم) قد يحصل علم اجمالى فى بعض المقامات وهو غير مر بوط بما نحن فيه .  
 فتحصل مما ذكرنا ان مثبتات اصل الصحة ليست بحجة لعدم بناء العقلاء الا على معاملة الصحة مع العمل الصادر من الفاعل و اما ترتيب آثار اللوازم فلا ، و لافرق فى بناء العقلاء بين اللوازم والاثار الشرعية وغيرها من العقلية والعادية لكن ترتيب الآثار الشرعية ولومع الواسطة ليس لاجل بناء العقلاء ، ولا لاطلاق دليل الاصل اوقيام الاجماع عليه دون غيرها ، لعدم الفرق لدى العقلاء ، بين لازم ولازم ، وليس دليل لفظى يؤخذ باطلاقه ، ولا اجماع فى الباب بل لاجل ما ذكرنا فى مبحث مثبتات الاستصحاب من ان دليله لا يتكفل الا لحرار موضوع كبرى شرعية فتنتطبق عليه الكبرى و اذا كانت الاثار الشرعية مترتبة يكون كل كبرى سابقة محرزة لموضوع كبرى لاحقه ؛ ففى ما نحن فيه ايضاً لا يتكفل اصالة الصحة الا بصحة نفس العمل فاذا انسلك تحت كبرى شرعية يترتب عليه الاثر .

فاصالة الصحة فى الطلاق مثلاً لا تثبت بها الا بصحة الطلاق لكن اذا صح الطلاق تنسلك المرثة فى قوله : «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء» فاذا خرجت من العدة تنطبق عليها كبرى شرعية اخرى وهكذا ، وهذا التفكيك بين اللوازم الشرعية وغيرها فى باب اصالة الصحة مما لا اطلاق دليل فيه ويكون الدليل عليه هو البناء العقلاي مما يؤيد ويؤكد ما ذكرنا فى الاستصحاب فى وجه ترتيب الاثار الشرعية و لو بالف واسطة دون غيرها فتدبر جيداً .

### حول موارد تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب ووجهه

الامر السابع لاشكال فى تقدم اصالة الصحة على استصحاب عدم الانتقال وامثاله اذا لم يكن فى البين اصل موضوعى ، وامامه فقد وقع الكلام فيه وكذا وقع الكلام فى وجه تقدمها عليه هل هو الحكومة او التخصيص او غيرهما ؟

والتحقيق انك قد عرفت ان مبنى حجيتها كان بناء العقلاء كما مر مراراً ولا تكون

مما انفرد بحجيتها شريعة الاسلام بل ولاساير الشرايع ( وما يتوهم ) ان الصحة والفساد لا يدونان بين العقلاء بلهما من الوضعيات الشرعية ففى غاية السقوط لان الصحة ليست الاعتباراً من الاعتبارات الوضعية العقلائية يتداول الصحة والفساد بينهم كانوا منتحلين بشريعة اولاء ( الا ترى ) ان احداً لو سرق مال غيره و باع فاطلع عليه الحاكم العرفى الغير المنتحل بدين يأخذ العين من المشتري ويردها الى مالكه و يأخذ الثمن من السارق ويرده الى مالكه ، وليس ذلك الا لحكمه بفساد المعاملة ، بخلاف ما لو وقعت المعاملة بين المالكين وليست الصحة والفساد الا ذلك .

وكذا ترى ان لكل قوم نكاحاً بقواعد مرسومة بينهم ولو فى الطوائف الوحشية و يكون الزنا و النكاح بين جميع الطوائف مختلفين و نكاح امرئة الغير باطل لدى غير المنتحلين بديانة ايضاً « نعم » يكون قانون الزواج مختلفاً بين الطوائف المختلفة لكن مع اختلافه يكون النكاح الصحيح ما طابق القانون و الباطل ما مخالفه فتكون الصحة والفساد من الاحكام العقلائية كاصالة الصحة و شريعة الاسلام على صادعها السلام قد بدئت فى زمان كانت الصحة والفساد واصالة الصحة راتجة بينهم .

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان اللائق بالبحث عنها ان دليل الاستصحاب وهو قوله : « لا ينقض اليقين بالشك » هل يصلح ان يكون رادعاً لبناء العقلاء على العمل باصالة الصحة ام لا ؟ وقد اشرنا سابقاً الى عدم صلوح مثله للرادعية ، فالعمدة هو ملاحظة نطاق دائرة بناء العقلاء فقد عرفته فى بعض الامور السالفة ، فتقدم اصالة الصحة ليس من اجل التعارض بينها و بينه بدوياً و التقدم بحكومة او تخصيص او غيرها ، بل تكون ادلة الاستصحاب غير صالحة للردع عن بناء العقلاء فيما تحقق بنائهم لانهم فى العمل على اصالة الصحة و ترتيب آثار الصحة على المعاملات والعبادات ارتكازاً لا يرون انفسهم شاكين ، لا اقول : انهم قاطعون ، فلانه خلاف الضرورة ، بل اقول : انهم يكونون غافلي الذهن عن ان ترتيب آثار الصحة عمل بالشك فلا بد من صر فهم عن بنائهم من دليل صريح يرد عنهم عنه ، ولا يصلح مجرد اطلاق قوله : « لا ينقض اليقين بالشك » للردع عن طريقته المألوفة و لهذا لم تكن هذه الكبريات الملقاة من الاثمة الى اصحابهم موجبة

لانقداح مثل ذلك في انهما نوايسئلون عنهما مع انهم كانوا يعملون على اصاله الصحة ليلا و نهاراً مع ورود مثل هذه الكبريات و هذا واضح جداً لدى التأمل فاذاً تكون اصاله الصحة خارجة عن نقض اليقين بالشك موضوعاً لدى العقلاء فما افادوا في المقام من حكومتها على الاستصحاب او تخصيص دليل الاصل بها لعلها في غير محلها والحمد لله اولاً و آخراً.

## المبحث الرابع

### في حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

ولا بأس بتعرض بعض الجهات فيها حتى يتضح حالها و حاله معها و يتم ذلك في ضمن امور:  
الاول في ذكر نبذة من الاخبار الواردة فيها و عند بعض موارد ورد فيها النص بالخصوص

فمن الاخبار العامة ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن حكيم (١) قال سئلت ابا الحسن عن شيء فقال لي: « كل مجهول فيه القرعة ، قلت له : ان القرعة تخطيء وتصيب ، قال : كلما حكم الله به فليس بمخطيء و رواه الصدوق بطريقتين صحيحين عنه ، والظاهر انه الخنعمي الذي لا يخلو عن الحسن بل لا يبعد وثاقته لكونه صاحب الاصل و لكثرة نقل المشايخ بل اصحاب الاجماع عنه ولو كان فيها ضعف فهو منجبر باعتماد الاصحاب عليها . قال الشيخ في النهاية : « كل امر مشكل مجهول يشبه الحكم فيه فينبغي ان تستعمل فيه القرعة لما روى عن ابي الحسن موسى وعن غيره من آباءه و ابنائهم من قولهم : كل مجهول فيه القرعة ، و قلت له : ان القرعة تخطيء وتصيب ، فقال : كل ما حكم الله به فليس بمخطيء » وهو كما ترى عين عبارة الحديث ، والظاهر منه انه عشر على روايات اخر من سائر الائمة (ع) بهذا المضمون ولم نعر عليها ، ويمكن ان يكون نظره الى سائر الروايات الواردة في

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم و احكام

الابواب المختلفة فاستفاد منها بالغاء الخصوصية ان كل مجهول يشبه فيه الحكم  
ففيه القرعة .

وعن الخلاف ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول ، وادعى في كتاب الوسائل  
اجماع الفرقة على ان القرعة تستعمل في كل امر مجهول مشتبه ، وعن الشهيد في القواعد  
ثبت عندنا قولهم : كل مجهول فيه القرعة .

يستفاد من كلام الشيخ في الخلاف ان الحكم بهذا العنوان مذهب الخاصة ، ومن  
كلام الشهيدان هذا الكلام ثابت عند الطائفة من ائمتهم مع عدم رواية بهذه العبارة عند  
الشهيد قطعاً غير رواية محمد بن حكيم (وبالجملة) الرواية موثوق بها وليس في طرقنا  
ما يستفاد منه العموم غيرها وسياًتي حالها .

و مما يستفاد منه العموم ما روى من طرق العامة ، ان القرعة لكل امر مشتبه  
وفي رواية «لكل امر مشكل» وعن الحلبي دعوى الاجماع على ان كل مشكل فيه القرعة ،  
ونقل عنه ايضاً انه قال في باب سماع البيئات: «وكل امر مشكل يشبه فيه الحكم فينبغي ان  
تستعمل فيه القرعة لما روى عن الائمة عليهم السلام و تواترت به الأناز و اجمعت عليه  
الشيعة الامامية » ولعله عثر على روايات بهذا المضمون و ان كان المظنون اصطياًده  
الكلية من الموارد المختلفة .

وعن دعائم الاسلام (١) عن امير المؤمنين و ابى جعفر و ابى عبد الله عليهم السلام  
انهم اوجبوا الحكم بالقرعة فيما اشكل قال ابو عبد الله عليه السلام: «واى حكم فى الملبس اثبت  
من القرعة أليس هو التفويض الى الله جل ذكره » ثم ذكر قصة يونس و مريم و عبد المطلب .  
ويمكن استفادة الكلية في باب القضاء مما فى المستدرك (٢) عن الشيخ المفيد  
فى الاختصاص باسناده عن عبد الرحيم قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : ان علياً عليه السلام  
كان اذا ورد عليه امر لم يجيء فيه كتاب ولم تجر فيه سنة رجم فيه يعنى ساهم فاصاب ثم

(١) راجع المستدرك كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب كيفية الحكم واحكام

الدعوى - الرواية ١-

(٢) كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ١٤

قال : يا عبدالرحيم وتلك من المعضلات .

و يمكن استفادة العموم فى الجملة مما ورد فى ذيل صحيحة ابى بصير برواية الصدوق (١) من قول النبى ﷺ : «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عزوجل الاخرج سهم المحق»

و قريب منه ما عن امير المؤمنين عليه صلوات الله فى ذيل رواية العباس بن هلال (٢) و مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام (٣) و مرسله فقه الرضا (٤) عنه عليه السلام قال : «اى قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله ليس الله تعالى يقول : فسامهم

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم واحكام

الدعوى - الرواية ٥-

(٢) والرواية هكذا - عن العباس بن هلال عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال :

ذكران ابن ابى ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فاتيا محمد بن على عليهما السلام فقال لهما : بما تضيان ؟ فقالا بكتاب الله والسنة قال : فما لم تجداه فى الكتاب والسنة ، قالانجتهد رأينا ، قال : رأيكما انتما ؟ فماتولان فى امرأة و جاريتها كانتا ترضعان صبيين فى بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان ؟ قال : القافة ، قال : القافة يتجهن منه لهما قالوا : فاخبرنا قال : لا قال ابن رواد مولى له : جعلت فداك قد بلغنى ان امير المؤمنين عليه السلام قال : ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عزوجل و القوا سهامهم الاخرج السهم الاصوب فسكت ، راجع الوسائل - كتاب الميراث - الباب ٤ - من ابواب ميراث الفرقة - الرواية ٤-

(٣) والرواية هكذا قال : قال الصادق عليه السلام : «ما تنازع قوم ففوضوا امرهم الى

الله عزوجل الاخرج سهم المحق وقال : اى قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله ليس الله يقول : فسامهم فكان من المدحضين» راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ١٢ -

(٤) راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب كيفية الحكم واحكام

الدعوى - الرواية ٤-

فكان من المدحضين « وكذا رواية احمد البرقي (١) .

واما الموارد التي ورد فيها النص فهي كثيرة :

منها فيما اذا تعارضت البيئتان عند فقد المرجح ففي صحيحة داود بن سرحان برواية الصدوق عن ابي عبدالله في شاهدين شهدا على امر واحد فجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا عليه و اختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع عليه اليمين فهو اولى بالقضاء (٢) وفي صحيحة الحلبي (٣) قريب منها الا ان في آخرها : « فهو اولى بالحق » بدل « اولى بالقضاء » وفي صحيحة البصري روايته (٤) ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام قال : كان على عليه السلام اذا اتاه رجلان بشهود عدلهم سواء وعددهم اقرع بينهم على ايهما تصير اليمين (الحديث). وهذه الطائفة عامة لكل قضية في باب القضايا المشكلة الواردة على القاضي اذا تعارضت البيئات ولا ترجيح فيها ولم يتهيأ فيه الأشهاد كما يدل عليه الفقه الرضوي .

(١) والرواية هكذا - عن احمد بن محمد البرقي في المحاسن عن ابن محبوب عن جميل بن صالح عن منصور بن حازم قال : سألت بعض اصحابنا ابا عبدالله عليه السلام عن مسألة فقال : هذه تخرج في القرعة ثم قال : فاي قضية عدل ( الحديث ) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى - الرواية ١٦ - وفي عدة روايات : اي قضية عدل من قضية يجال عليها بالسهام ان الله تبارك و تعالى يقول الخ - راجع الوسائل - كتاب الميراث - الباب ٤ - من ابواب ميراث الخنثى - الرواية ١ - ٣ - ٤ -

٢ - راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى - الرواية ٦ -

(٣) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى - الرواية ١١ -

(٤) راجع الوسائل كتاب القضاء الرواية ٥ - و روى الصدوق عن موسى بن القاسم البجلي و على بن الحكم عن عبدالرحمن ابن ابي عبدالله البصري قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : كان على عليه السلام اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدتهم سواء و عدالتهم سواء اقرع بينهما على ايهما تصير اليمين ( الحديث ) راجع من لا يحضره الفقيه - باب الحكم بالقرعة (٣٨) الرواية ٩ - ج ٣ - ص ٥٣ - الطبعة الحديثة -



و من الموارد الخاصة :

١- قضية الاشهاد على الدابة كموثقة سماعه ( ١ ) عن ابي عبدالله عليه سلام الله قال ان رجلين اختصما الى على عليه الصلوة والسلام في دابة فزعم كل واحد منهما انها اتجت على مذودة (٢) واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين (الحديث) و مثلها غيرها .

٢ - ومنها - الاشهاد بالابداع على الظاهر وهي رواية زرارة (٣) عن ابي جعفر قال قلت له : رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء آخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف ، قال اقرع بينهم ثم استخلف الذين اصابهم القرع (الحديث) .

٣ - ومنها مورد اشتباه الولدين العبد و الحرو المشرك ففي صحيحة الحلبي (٤) عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « اذا وقع الحرو والعبد والمشرک على امرئة في ليل واحد و ادعوا الولد اقرع بينهم وكان الولد للذي يقرع » .

٤ - و منها الاشهاد على الزوجية (٥)

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ١٢ -

(٢) - معتلف الدواب -

(٣) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ٧ -

(٤) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ١ -

(٥) عن محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن فضال عن داود بن ابي يزيد الطار عن بعض رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهودان هذه المرأة امرأة فلان وجاء آخران فشهدا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود و عدلوا فقال : « يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحق وهو الولي بها » راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ٨ -

- ٥ - و منها قضية الشاب الذي خرج ابوه مع جماعة ثم جاؤا وشهدوا بموته . (١)  
 ٦ - و منها قضية الوصية بعثق ثلث العبيد (٢) .  
 ٧ - ومنها عتق ثلثهم (٣)  
 ٨ - و منها مورد الاشتباه بين الولد و العبد المحرر (٤) .

(١) في حكم امير المؤمنين عليه السلام وفيه قضية داود النبي عليه السلام وفي آخره  
 «ثم ان الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان ؟ فاخذ امير المؤمنين عليه السلام خاتمه  
 وجميع خواتيم من عنده ثم قال : اجيلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه  
 لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب» راجع مرآت العقول ص ٢٢١ -

(٢) و (٣) عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن  
 حريز عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون له المملوكون  
 فيوصى بعثق ثلثهم ، فقال : كان على عليه السلام يسهم بينهم - وعنه عن فضالة عن ابان عن  
 محمد بن مروان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان ابي ترك ستين مملوكا فاقرعت بينهم  
 فاخرجت عشرين فاعتقتهم - وعن الصدوق باسناده عن محمد بن مروان مثله - راجع الوسائل  
 - كتاب العتق - الباب ٦٥ - الرواية ١-٢- وعن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن  
 ابان بن عثمان عن محمد بن مروان عن الشيخ يعني موسى بن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال :  
 ان ابا جعفر مات وترك ستين مملوكا فاعتق ثلثهم فاقرعت بينهم واعتقت الثلث - راجع الوسائل  
 - كتاب الوصايا - الباب ٧٥ - الرواية ١ -

(٤) عن محمد بن الحسن باسناده ، عن محمد بن احمد بن يحيى : عن محمد بن عيسى ،  
 عن زكريا المؤمن ، عن يونس ؛ عن ابي حمزة الثمالي قال : ان رجلا حضرته الوفاة فاوصى  
 الى ولده غلامي يسار هوا بني فورثوه مثل ما يرث احدكم وغلامي يسار فاعتقوه فهو حر ، فذهبوا  
 يسألونه أيما يمتق وأيما يورث فاعتقل لسانه قال : فسألوا الناس فلم يكن عند احد جواب حتى  
 أتوا ابا عبدالله عليه السلام فمضوا المسألة عليه (الى ان قال) : تريدون أعلمكم امر الصنير؟  
 قال : فجعل عشرة اسهم للولد و عشرة اسهم للعبد فقال : ثم اسهم عشرة مرات ؛ قال :  
 فوعدت على الصنير سهام الولد فقال : اعتقوا هذا وورثوا هذا - راجع الوسائل - كتاب الوصايا  
 - الباب ٤٣ - الرواية ١ -

- ٩ - ومنها مورد الاشتباه بين صبيين احدهما حر والآخر مملوك (١) .  
 ١٠ و منها مورد الخنثى المشكل (٢) .  
 ١١ - و منها مورد عتق اول مملوك (٣) .  
 ١٢ - و منها مورد اشتباه المعتق بغيره (٤)

١- عن محمد بن الحسن باسناده عن حماد عن المختار قال: دخل ابو حنيفة على ابي عبدالله عليه السلام فقال له ابو عبدالله (ع) ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من العبد فقال ابو حنيفة: يعتق نصف هذا ونصف هذا فقال ابو عبدالله (ع): ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا فيجعل مولى لهذا - راجع الوسائل كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ٦-

(٢) عن محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من اصحابنا: عن سهل بن زياد عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن الفضيل بن يسار قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن مولود ليس له مال للرجال ولا له للنساء قال: يقرع عليه الامام او المقرع يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم امه الله (الى ان قال): ثم تطرح السهام (السهمان) في سهام مبهمه ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه - وقريب منه عدة روايات اخرى - راجع الوسائل - كتاب الميراث - الباب ٤ - من ابواب ميراث الخنثى -

(٣) محمد بن الحسن باسناده: عن الحسين بن سعيد: عن ابن ابي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل قال: اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا، قال: يقرع بينهم ويعتق الذي قرع - وعنه عن فضالة: عن ابان، عن عبدالله بن سليمان قال: سألته عن رجل قال: اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة، ايهم يعتق؟ قال: يقرع بينهم ثم يعتق واحدا (الحديث) راجع الوسائل كتاب العتق - الباب ٥٧ - الرواية ٢-١ - وقريب منهما رواية اخرى اوردها في الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم و احكام الدعوى - الرواية ٢ - فراجع -

(٤) عن محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن اسمعيل بن مرار، عن -

- ١٣ - ومنها مورد عتق عبيد في مرض الموت ولا مال له (١) .  
 ١٤ - و منها مورد اشتباه الغنم الموطوءة (٢) .  
 ١٥ - و منها مورد قسمة امير المؤمنين عليه السلام المال الذي اتى من اصفهان المذكور  
 في كتاب الجهاد (٣) .

→ يونس قال في رجل كان له عدة ممالك فقال : ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر ، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه انه قال : يستخرج بالقرعة قال : ولا يستخرجه الا الامام لان له على القرعة كلاما ودعاء لا يعلمه غيره ، وعن الشيخ باسناده عن محمد ابن يعقوب مثله - راجع الوسائل - كتاب العتق - الباب ٣٤ - الرواية ١ -  
 ( ١ ) روى ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرض موته ولا مال له غيرهم فلما رفعت القضية الى رسول الله صلى الله عليه و آله قسمهم بالتعديل و اقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة - اوردها المحقق النراقي في عوائده فراجع -

(٢) عن محمد بن الحسن باسناده ، عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن محمد بن عيسى ؛ عن الرجل عليه السلام انه سئل عن رجل نظر الى راع نزاع على شاة ، قال : ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابد حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها - وعن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث عليه السلام في جواب مسائل يحيى بن اكنم قال : واما الرجل الناظر الى الراعي وقد نزاع على شاة فان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجا النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بهاذبحت واحرقت ونجا ساير الغنم - راجع الوسائل - كتاب الاطعمة والاشربة -  
 الباب ٣٠ - من ابواب الاطعمة المحرمة - الرواية ١ - ٤ -

(٣) عن ابراهيم بن محمد الثقفي في كتاب الغارات عن ابن اصفهاني عن شفيق بن عتيبة عن عاصم بن كليب عن ابيه قال : اتى عليا عليه السلام مال من اصفهان فقسمه فوجد فيه رغيفا فكسره سبع كسرات جعل على كل جزء منه كسرة ثم دعا امرء الاسباع فاقرع بينهم ايهم يعطيه اولا وكانت الكوفة يومئذ اسبعا - راجع الوسائل - كتاب الجهاد - الباب ٤١ - من ابواب جهاد العدو - الرواية ١١ - وقريب منها رواية اخرى في هذا الباب فراجع -

- ١٦ - ومنها قضية مساهمة رسول الله ﷺ قريشاً في بناء البيت (١)  
 ١٧ - ومنها استعلام موسى النمام بالقرعة بتعليم الله تعالى (٢) .  
 ١٨ - ومنها مساهمة رسول الله (ص) بين ازواجه اذا اراد سفرأ (٣).  
 ١٩ - ومنها اقتراعه ﷺ بين اهل الصفة للبعث الى غزوة ذات السلاسل (٤)  
 ٢٠ - ومنها اقتراعه في غنائم حنين (٥) .  
 ٢١ - ومنها اقتراع بنى يعقوب ليخرج على واحد فيحبسه يوسف عنده (٦)

(١) عن الكليني عن علي بن ابراهيم : عن ابيه : عن احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر ، عن داود بن سرحان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان رسول الله صلى الله عليه وآله ساهم قريشا في بناء البيت فصار لرسول الله (ص) من باب الكعبة الى النصف ما بين الركن اليماني الى الحجر الاسود - وفي رواية اخرى كان لبنى هاشم من الحجر الاسود الى الركن الشامي - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الرواية ١٠ -

(٢) عن احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن عثمان بن عيسى ، عن بعض اصحابه ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله تبارك وتعالى اوحى الى موسى عليه السلام ان بعض اصحابك ينم عليك فاحذره فقال : يارب لا اعرفه اخبرني حتى اعرفه فقال : يا موسى عبت عليه النميمة وتكلفني ان اكون نما ما فقال : يارب وكيف اصنع قال الله تعالى : فرق اصحابك عشرة عشرة ثم تفرع بينهم فان السهم يقع على العشرة التي هو فيهم ثم تفرقهم وتفرع بينهم فان السهم يقع عليه قال : فلما رأى الرجل ان السهام تفرع قام فقال يا رسول الله انا صاحبك لا والله لا اعود - راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٥ -

(٣) عن الشيخ المفيد في الاختصاص عن ابي كيسة ويزيد بن رومان قال : لما اجتمعت عايشة على الخروج الى البصرة اتت ام سلمة رضی الله عنها (الى ان قال) : قالت لها : اتذكرين اذ كان رسول الله (ص) يفرع بين نساءه اذا اراد سفرا فافرع بينهن فخرج سهمي و ربهك (الخبر) - راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٣ -

(٤) و(٥) و(٦) وقد تركنا نقل القضايا الثلاثة روما للاختصار.

الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع .

**الامر الثاني** وهو اهم الامور في هذا الباب ولا بد من بسط الكلام في تحقيقه لترتب الثمرات الكثيرة العملية عليه و هو انه قد اشتهر في السنة المتأخرين ان عمومات القرعة قد وردت عليها تخصيصات كثيرة بالغة حد الاستهجان فيستكشف منه انها كانت محفوظة بقرائن و قيود لم تصل اليها فلا يجوز التمسك بها الا في موارد عمل الاصحاب على طبقها وهذا مساوق لسقوط العمومات عن الحجية تقريباً ، و قد ظهر لي بعد الفحص الاكيد عن اقوال الفقهاء و التامل التام في الاخبار الواردة في الموارد المتقدمة غير ذلك .

و محصل الكلام انه لا اشكال في بناء العقلاء على العمل بالقرعة في موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم سواء كان لها واقع معلوم عند الله اولاً (وبالجملة) القرعة لدى العقلاء احد طرق فصل الخصومة لكن في مورد لا يكون ترجيح في البين ولا طريق لاحراز الواقع .

و يشهد لما ذكرنا مضافاً الى و ضوحه : قضية مساهمة اصحاب السفينة التي فيها يونس فعلى نقل كانت المقارعة من قبيل الاول و العثور على العبد الابق وعلى نقل كانت من قبيل الثاني لانهم اشر فوا على الغرق فزأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقين (١) وهذا اقرب الى الاعتبار ، و معلوم ان مساهمتهم لم تكن لدليل شرعي بل لبناء عملي عقلائي بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم ، و قضية مساهمة احبار بيت المقدس (٢) لتكفل مريم عليها السلام كما اخبر بها الله تعالى اذ قال : «وما كنت لديهم ان يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم ان يختصمون» (٣) تدل على ان العقلاء بحسب ارتكازهم يتشبهون بالقرعة عند الاختصاص و عدم الترجيح ، و هذه من قبيل الثاني كما ان

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٢٣ - من ابواب كيفية الحكم واحكام

الدعوى - والمستدرک الباب ١١ -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً -

(٣) سورة آل عمران - الآية ٣٩ -

غالب المقارعات العقلائية لعلها من هذا القبيل كالمقارعات المتداولة في هذا العصر .  
و كذا يشهد لتعارفها قضية مقارعة بنى يعقوب ومقارعة رسول الله ﷺ قريشاً  
في بناء البيت ، بل مقارعته بين نساءه ، فان الظاهر انها كانت من جهة الامر العقلاني  
لا الحكم الشرعي .

وبالجمله لا اشكال في معرفة القرعة لدى العقلاء من زمن قديم كما انه لا  
اشكال في انها لا تكون عندهم في كل مشتبه و مجهول بل تتداول لدى التنازع او  
تزاحم الحقوق فقط كما انه لا اشكال في انها ليست طريقاً عقلائياً الى الواقع ولا  
كاشفاً عن المجهول بل يستعملها العقلاء لمحض رفع النزاع و الخصام وحصول الاولوية  
بنفس القرعة ، ضرورة انها ليس لها جهة كاشفية و طريقية الى الواقع كاليد وخبر  
الثقة فكما انها في الموارد التي ليس لها واقع كتقسيم الارث و الاموال المشتركة  
انما هي لتمييز الحقوق بنفس القرعة لدى العقلاء كذا في الموارد التي لها واقع مجهول  
لديهم ليست المقارعة لتحصيل الواقع و كشف الحقيقة بل لرفع الخصام و التنازع  
وهذا واضح .

اذ عرفت ذلك فاعلم ان المتتبع في الموارد المتقدمة التي وردت فيها الاخبار  
الخاصة و كذا المتأمل في كلمات الاصحاب في الموارد التي حكموا بالقرعة يحصل له  
القطع بان مصب القرعة في الشريعة ليس الا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل ، فان  
الروايات على كثرتها بل تواترها - باستثناء مورد واحد سيأتي الكلام فيه - انما وردت في  
موارد تزاحم الحقوق سواء كان لها واقع معلوم عند الله مجهول لدى الخصمين اولا ،  
اما مورد تعارض البيئات و الدعاوى كالاشهاد على الدابة ، والايديع والاختلاف في  
الولد والزوجة فمعلوم ، واما موارد الوصية بعنق ثلث العبيد او عنق اول مملوك وامثالهما  
فهو ايضاً واضح ، لان العبيد كلهم سواء في التمتع بالحرية فتزاحم حقوقهم وحيث لا  
ترجيح في البين يقرع بينهم ، و كذا الحال في الخنثى المشكل وغيرها من الموارد (و  
بالجملة) ليس في جميع الموارد المنصوصة الاها هو الامر العقلاني .

نعم يبقى مورد واحد هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة مما لا يمكن الالتزام بها في اشباهاها

فلا بد من الالتزام فيه بالتعبد في المورد الخاص لا يتجاوز منه الى غيره ، ولذا ترى الفقهاء كما سيأتى نقل فتاويهم يفتون في اشباه الموارد المتقدمة في جميع ابواب الفقه الا ماورد فيه نص خاص ولا يفتون بل ولافتى فقيه معتبر كلامه في الفقه في الموارد المجبولة والمشتبهة بكثرتها في غيرها الا في قضية الشاة الموطوءة لورود النص فيها .

**ويمكن ان يقال :** ان التعبد في هذا المورد ايضاً انما يكون لاجل تراحم حقوق الشياة لنجاة البقية كما اشار اليه في النص بقوله : «فان لم يعرفها قسمها نصفين ابدأ حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» وفي رواية تحف العقول «فايها وقع السهم بها ذبحت و احترقت و نجى سائر الغنم والتعبير بنجاة سائرها لعله اشارة الى ان هذا المورد ايضاً من قبيل تراحم حقوق الشياة في بقاء حيوتها؛ وربما يحتمل ان يكون مورده من قبيل تراحم حقوق ارباب الغنم فان قطع الاغنام يكون من ارباب متفرقة غالباً فيتزاحم حقوقهم .

وبالجملة من تتبع موارد النصوص والفتاوى يظهر له ان مصب القرعة ليس الا ما اشرنا اليه مضافاً الى امكان استفادة ذلك من اشارات الاخبار و كلمات الاصحاب ، ففي رسالة الفقيه: «ما يقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق» و قريب منها بعض آخر ، ويستفاد منها ان مصبها ليس مطلق المجهول والمشتبه بل في باب التنازع و اخراج سهم المحق وعن الفقيه ايضاً : «اي قضية عدل من القرعة ان افوض الامر الى الله ليس الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين» وفيها ايضاً اشارة اليه وفي رسالة ثعلبة ابن ميمون في قضية المولود الذي ليس بذكر ولا انثى (١) قال : «واى قضية عدل من

(١) والرواية هكذا عن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ،

عن ابن فضال والحجال ، عن ثعلبة بن ميمون عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الادبر كيف يورث ؛ قال ؛ يجلس الامام ويجلس

عنده ناس من المسلمين فيدعوا الله وتجال السهام عليه على اى ميراث يورث، على ميراث الذكر

او ميراث الانثى؛ فإى ذلك خرج عليه ورثه ثم قال : واى قضية عدل من قضية تجال عليها السهام

يقول الله تعالى: فساهم فكان من المدحضين ، وقال : ما من امر يختلف فيه اثنان الا اوله اصل ←



قضية يجال عليها السهام يقول الله تعالى : فساهم فكان من المدحضين ، و قال : « ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال » تدل على ان اصل قضية « القرعة ما هو في كتاب الله ومعلوم انها فيه في باب التنازع و مزاحمة الحقوق لا غير فكذا ما ينشعب من هذا الاصل ، وفي مرسله حماد (١) المروية عن التهذيب عن احدهما قال : « القرعة لا يكون الا للامام » وفي صحيحة معوية بن عمار في باب النزاع في الولد قال : اقرع الوالي بينهم (٢) وفي رواية يونس (٣) في قضية تحرير من علمه آية من كتاب الله قال : « ولا يجوز ان يستخرجه احد الا للامام » .

فحصر القرعة بالامام ليس الا لاختصاصها بموارد الخصومة وتزاحم الحقوق التي يرفع الامر فيها الى الامام والوالي ولو كانت في كل قضية مجهولة كاشتباه القبلة و مثله من الموضوعات المشتبهة لم يكن وجه للحصر المذكور ، مع ان موارد الاشتباه في غير باب التنازع اكثر بكثير فلا يمكن ان يحتمل على الحصر الاضافي لاستتبابان الحصر فيما اذا كان الخارج كثيراً بل اكثر من الداخل فيعلم ان القرعة انما تكون في موارد يكون الامر راجعاً الى الامام والوالي (نعم) لو فرض خروج بعض الموارد النادرة منه لا يكون الحصر مستهجنناً بخلاف ما لو كانت لمطلق المجهولات والمشتبهات .

بقي الكلام في رواية محمد بن حكيم المتقدمة قال : سئلت ابا الحسن موسى عن شيء

→ في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال - راجع الوسائل - كتاب الميراث - الباب ٤ - من ابواب ميراث الخنثى - الرواية ٣ -

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم و احكام

الدعوى - الرواية ٨ -

(٢) والرواية هكذا : عن الصدوق باسناده عن الحكم بن مسكين عن معوية بن عمار عن ابي-

عبدالله عليه السلام قال : اذا وطأ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعاً اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية (الحديث)

راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٣ -

(٣) قدمضى نقلها عند نقل الروايات الواردة في الموارد الخاصة فراجع -

فقال : « كل مجهول ففيه القرعة » حيث يتوهم منها العموم وفيه **اولا** ان صدرها غير مذكور ضرورة ان السؤال لم يكن بهذا العنوان العام المجهول بل لم يذكر المسئول عنه في النقل فلعل السؤال كان على نحو كان قرينة على صرف الجواب الى مجهول خاص .

**وثانياً** ان كون القرعة عقلائية مرتكزة في ذهن العرف موجب لصرف كل مجهول الى المجهول في باب القضاء وتزاحم الحقوق لامطلقا وفي كشف كل مجهول خصوصاً مع ورود تلك الروايات الكثيرة في ذلك بخصوصه كما ان الفقهاء على ذلك ايضاً .

فهذا شيخ الطائفة شيخنا ابو جعفر الطوسي رضى الله عنه قال في كتاب القضاء من النهاية في باب سماع البيئات وكيفية الحكم بها واحكام القرعة في ذيل بعض القضايا المشكلة : « وكل امر مشكل مجهول يشبه الحكم فيه فينبغي ان يستعمل فيه القرعة لما روى عن ابي الحسن موسى وعن غيره من آبائه وابنائيه ، ثم ذكر رواية محمد بن حكيم ، ومعلوم ان مراده من كل امر مشكل مجهول يشبه فيه الحكم هو الحكم في موارد القضاء ورفع الامر الى القاضي في التنازع وتزاحم الحقوق لامطلق الحكم الشرعي كما هو واضح بادنى تأمل .

وفي الخلاف في تعارض البيئات بعد اختياره القرعة قال : دليلنا اجماع الفرقة على ان القرعة تستعمل في كل امر مجهول مشتبه ، وفيه ايضاً دعوى الاجماع ظاهراً على ان القرعة في كل امر مجهول حيث قال في مسألة ما اذا حضرا ثنان عند الحاكم معاً في حالة واحدة : ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول ، ومراده من كل امر مجهول هو ما ذكرنا لامطلقاً للقضاء الاجماع ، بل الضرورة ، بان القرعة ليست في مطلق المجهولات كالجهل بالاحكام الشرعية في مقام الفتوى وكاشتباه الموضوعات كالاتنين المشتبين و اشتباه القبلة واشباهها ، فدعوى كون القرعة مذهبنا في كل امر مجهول تدل بالضرورة على ما ادعيناه .

وعن قواعد الشهيد رحمه الله : ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه القرعة ،

وذلك لان فيها عند تساوى الحقوق والمصالح ووقوع التنازع دفعاً للضعائن والاحقاد والرضا بما جرت به الاقدار وقضاء الملك الجبار، وهذا التعليل ظاهر فى ان الشهيد فهم من قوله: «كل مجهول ففيه القرعة» اختصاصه بباب تساوى الحقوق وتزاحمها ووقوع النزاع، وعليه يحمل ما نقل عن طريق العامة: «القرعة لكل امر مشتبه او مشكل» كما نقل عن ابن ادريس فى باب سماع البيئات انه قال: «وكل امر مشكل يشبه فيه الحكم فينبغى ان تستعمل فيه القرعة لما روى عن الأئمة عليهم السلام وتواترت به الآثار واجمعت عليه الشيعة الامامية، ضرورة ان الروايات المتواترة انما هى فى الموارد المتقدمة و كذا اجماع الشيعة فى مثلها لافى مطلق المشتبه وهذا واضح جداً.

وبالجمله المتبوع لكلمات الاصحاب يرى اسرائهم الحكم من الموارد المنصوصة التى عدناها فى الامر الاول الى غيرها مما هو من قبيلها اى فى موارد تزاحم الحقوق والتداعى والتنازع والحال ان فقيهاً منهم ممن هو معتبر فتواه لا يرى الاقتفاء فى سائر المشتبهات والمجهولات بالقرعة وليس ذلك الامن جهة ما ذكرنا لاحتفاف الاخبار بقرائن وقيود لم تنقل اليها فانه بعيد جداً، بل مقطوع البطلان، فان الرواية العامة التى تكون اعم من سائر الروايات من طرقنا هى رواية محمد بن حكيم وهى كانت عند الصدوق والشيخ من متقدمى اصحابنا بهذه الالفاظ من غير زيادة ونقصه وانهم لم يفهموا منها الا ما ذكرنا كما اشرنا اليه، وما ذكر من قضية التخصيص الكثير انما هو امر احده بعض متأخرى المتأخرين وتبعه غيره وما راينا فى كلام القدماء من اصحابنا له عيناً ولا اثرأ، والمظنون انه حصل من الاعتراض بظاهر رواية محمد بن حكيم والروايتين من طرق العامة فاخذ اللاحق من السابق حتى انجر الامر الى ذلك واشتهر بين المتأخرين ولولا مخافة التطويل الممل لسردت عبارات القوم فى الموارد المفتى بها من غير نص خاص حتى يتضح لك الامر، فراجع ابواب التنازع فى الكتب، و موارد فرض الاشتباه والتشاح فى كتاب النكاح، والطلاق، والتجارة واللقطة، والقضاء، والاجارة، والصلح والوصية، والميراث، والعنق، والصيد والذباحة، والاقرار، والغصب واحياء الموات والشفعة، وغيرها مما لا نص فيها ترى ان الفقهاء عملوا فيها بالقرعة.

فتحصل مما ذكرنا ان مصب اخبار القرعة العامة والخاصة ليس الا المشتبهات و  
المجهولات في باب التنازع وتزاحم الحقوق وليس التخصيص فيها كثيراً بل هي بعمومها  
معول عليها معمول بها ، بل يمكن ان يقال : ان التخصيص في اخبارها اقل من تخصيص  
نحو اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم فالمسئلة بحمد الله خالية عن الاشكال .  
**الامر الثالث** الظاهر ان القرعة ليست امانة على الواقع لالدى العقلاء وذلك  
واضح ، ولالدى الشرع .

**اما اولاً** فلان الظاهر ان الشارع لم يتخذ في باب القرعة طريقاً غير طريق  
العقلاء كما لعله يظهر من ذيل مرسله ثعلبة حيث جعل الاصل فيها قوله تعالى : « فساهم  
فكان من المدحضين » و معلوم ان مساهمة اصحاب السفينة قضية عقلانية قررها  
الكتاب الكريم واستشهد بها الائمة عليهم السلام بل الناظر في الاخبار المتكثرة الواردة  
في القرعة يرى ان موارد هاهي الموارد التي يتداول اشباهاها لدى العقلاء الا المورد الذي  
مر الكلام فيه .

**واما ثانياً** فلان جعل الطريقة لما ليس له كشف عن الواقع ولو ضعيفاً مما لا يمكن  
بل قد قرر في محله بطلان جعل الطريقة والكاشفية مطلقاً ، والقرعة ليست كاشفة عن  
الواقع بل تكون مطابقتها للواقع من باب الاتفاق لا بمعناه المحال كما قرر في محله ،  
وما كان حاله كذلك لا معنى لطريقته وكاشفته ، والتصادف الدائمي او الاكثري بارادة  
الله تعالى والاسباب الغيبية وان كان ممكناً لكنه بعيد غايته ، بل لا يمكن الالتزام به .

**واما ثالثاً** فلان لسان عمومات باب القرعة مثل قوله : « كل مجهول ففيه القرعة »  
وقوله : « القرعة لكل امر مشتبه او مشكل ، او فيما اشكل » لسان الاصل والوظيفة لدى  
الجهل والاشتباه لا امانة فهي نظير قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر » وقوله : « كل  
شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » واما قوله : « ما يقارع قوم فوضوا امرهم الى الله  
الاخرج سهم المحق » فلعل المراد منه ما في روايات اخر كصحيحة الحلبي : « فايهم  
قرع فعليه اليمين وهو اولى بالحق » وصحيحة داود بن سرحان : « فهو اولى بالقضاء » اي  
خرج سهم من هو اولى بالحق والقضاء اي يكون الحق معه فعليه اليمين و على صاحبه

الاثبات ، ومثل هذا التعبير متداول في باب القضاء ، او المراد منه خرج سهم المحق اذا حلف وهو عبارة اخرى عما في صحيح البصرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كان على عليه السلام اذا اتاه رجلان بشهود عدلهم سواء وعددهم اقرع بينهم على ايهما تصير اليمين وكان يقول : اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ايهم كان له الحق فاده اليه ثم يجعل الحق للذى يصير عليه اليمين اذا حلف (١) و عليه او على الاول يحمل ما في مرسله داود في الاختلاف في الزوجة قال : يقرع بين الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها (٢) فمن تدبر في الروايات حقه و في تعبيرات كتاب القضاء عن الذى عليه اليمين و عن صاحبه لا يستبعد هذا الحمل كما تشهد عليه روايات باب القرعة فراجع وتدبر.

واما قضية بحث الطيار وزرارة كما في صحيحة جميل (٣) قال قال الطيار لزرارة : ما تقول في المساهمة اليس حقاً فقال زرارة : بلى هي حق فقال الطيار اليس قد وردانه يخرج سهم المحق ؟ قال : بلى قال : فتعال حتى ادعى انا وانت شيئاً ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو ؟ فقال زرارة : انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الاخرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب وقال الطيار : ارايت ان كانا جميعاً مدعين ادعيا ماليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة : اذا كان كذلك جعل معه سهم مبيع (٤) فان كانا ادعيا ماليس لهما يخرج سهم المبيع

فليس فهمهما حجة و لهذا ترى ان زرارة اجاب اخيراً عن اشكال الطيار جواباً .

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٢ من ابواب كيفية الحكم و احكام

الدعوى - الرواية ٥-

(٢) تقدمت بتمامها فراجع -

(٣) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم و احكام

الدعوى - الرواية ٤-

(٤) يحتمل ان يكون مبيع بالنون وهو احد سهام الميسرة العشرة مما لا نصيب له ( منه )

اقناعياً غير صحيح في نفسه ولامعمول به لدى الاصحاب مع انه من اين يعلم القاضى بطلان دعويهما حتى يجعل سهم المبيع ، ولوعلم لامعنى لجعل ذلك ، و بالجمله هذا الجواب يراعى الاشكال مع ان جواب الطيار على فرض صحة ما فهم من اخبار القرعة ان خروج سهم المحق انما هو فيما كان محق ومبطل والا فالقرعة لاتجعل غير المحق محقاً والحق عدم ورود الاشكال راساً لما ذكرنا في معنى الحديث

ثم ان الظاهر من قوله : « ما يقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق » ان القرعة ليست اماره على الواقع بل الله تعالى اذا فوض الامر اليه يخرج سهم المحق بارادته واسباب غيبية وهذا غير امارتها كما لا يخفى ، لكن القول الفصل ما تقدم . ثم ان مثل قوله : ما يقارع قوم ( الى اخره ) لا يكون بصدد بيان موضوع القرعة وموردها ، فموضوعها وموردها الامر المجهول والمشتبه والمشكل في باب تراحم الحقوق والتنازع . ومما ذكرنا يتضح تقدم ادلة الاستصحاب على ادلتها فيكون تقدمها عليها كتقدمها على ادلة اصاله الحل و الطهارة فتكون ادلته حاكمة عليها كحكومتها عليهما وقدمر كيفية الحكومة فيما تقدم ، فبين الدليلين وان كان عموم من وجه لاختصاص ادلة القرعة بباب تراحم الحقوق و المنازعات كما عرفت لكن يتقدم ادلة الاستصحاب عليها بالحكومة ، فما افاد المحقق الانصارى و تبعه المحقق الخراساني من اعمية ادلة القرعة من ادلة الاستصحاب فيجب تخصيصها بها ( كما ترى )

هذا كله بناء على ان المراد من المجهول والمشتبه والمشكل الواردة في ادلة القرعة هو ذلك بحسب الواقع ويكون معنى قوله : « كل مجهول ففيه القرعة » ان كل ما تعلق الجهل بواقعه ففيه القرعة فاذا دار الامر بين كون مال لزيد او عمرو و لم يعلم انه من ايهما ففيه القرعة وكذا الحال في المشتبه والشكل .

و هي هنا احتمال آخر قريب بعد الدقة في مجموع الادلة والتتبع في كلمات الاصحاب وان كان مخالفا لظاهر بعض الروايات الخاصة وهو : ان المراد منها ان كل امر مشكل في مقام القضاء ومشتبه على القاضى و مجهول فيه ميزان القضاء ففيه القرعة فيرجع محصل المراد الى ان الامور المرفوعة الى القاضى اذا علم فيها ميزان القضاء

اى كان لديه ما يشخص المدعى والمنكر ككون احديهما ذا اليد او قوله مطابقاً لاصل عقلائي اوشرعى فليس الامر مجهولاً عنده ولا القضاء مشتبهاً و مشكلاً لان البيئة على المدعى واليمين على المدعى عليه، واما اذا كان الامر الوارد عليه مجهولاً بحسب ميزان القضاء لابد من التثبت بالقرعة لتشخيص من عليه اليمين وتميز ميزان القضاء لتشخيص الواقع ، اما قوله : «القرعة لكل امر مشكل» فيمكن دعوى ظهوره فى ذلك لان الظاهر من المشكل ان الحكم فيه مشكل لا انه مجهول واقعه فلا يقال للامر المجهول . انه مشكل .

وتدل عليه رواية الدعائم ان الائمة اوجبوا الحكم بالقرعة فيما اشكل وقال ابو- عبدالله «اى حكم فى الملبس اثبت من القرعة اليس هو التفويض الى الله جل ذكره ثم ذكر قصة يونس ومريم وعبدالمطلب (١) فان الظاهر منه انهم اوجبوا ان يحكم القاضى اذا اشكل عليه الامر اى فى القضايا المشكلة بالقرعة ، ويؤيده بل يدل عليه تمسكه بقصة مريم ويونس ، فان الامر فيهما مشكل بحسب الحكم والقضاء لامجهول لعدم واقع فيهما . ويشهد له ما عن الاختصاص (٢) باسناده عن عبدالرحيم قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : «ان علياً عليه الصلوة والسلام كلن ان اورد عليه امر لم يجى فيه كتاب ولم تجر فيه سنة رجم فيه يعنى ساهم ثم قال : «يا عبدالرحيم وتلك من المعضلات» فان الظاهر من ورود الامر عليه رفع الامر اليه للحكومة ومعنى عدم مجىء كتاب واجراء سنة فيه عدم ورود ميزان القضاء والحكم فيه والا فليس من موضوع الاوله حكم من الكتاب والسنة ، فالمساهمة ميزان القضاء حيث لا ميزان من الكتاب والسنة ، ولعل المراد من عدم اجراء السنة فيه مع ان القرعة ايضاً سنة كما نص عليه فى رواية سبابة و ابراهيم هو انه لم تجر عليه السنة الابتدائية لان القرعة عقلائية قدامها الشارع وقوله فى ذيلها : «وتلك من المعضلات» بمنزلة التفسير لماوردان القرعة لكل امر مشكلاً وقوله : «اوجبوا الحكم بالقرعة فيما اشكل» فالحاصل

(١) راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب كيفية الحكم واحكام

الدعوى - الرواية ٢-٣-

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٤-

ان المشكل والمعضل الذى هو موضوع القرعة انما هو من قبيل الامر الوارد على الحاكم ولم يأت فيه كتاب ولم تجر فيه سنة للقضاء والحكم تأمل .

ويدل عليه معقد اجماع الحل المتقدم حيث قال : «وكل امر مشكل يشبهه فيه الحكم فينبغى ان يستعمل فيه القرعة» فان الظاهر منه ان المشكل و المشتبه ما يكون الحكم فيه مشتبهاً ومشكلاً ، واما قوله : «كل مجهول ففيه القرعة» فلم ينقل لنا صدرها ولعل فيه قرينة على ما ذكرنا ؛ وعبارة الشيخ فى النهاية تدل على انه فهم منها ما ذكرنا حيث قال : «وكل امر مشكل مجهول يشبهه الحكم فيه فينبغى ان يستعمل فيه القرعة لما روى عن ابي الحسن موسى» وروى الرواية المتقدمة ، فان الظاهر من جمعه بين المشكل والمجهول والمشتبه فى عبارة واحدة والتمسك بالرواية التى ليس فيها الاعنوان المجهول دليل على ان المشكل والمجهول والمشتبه عنده موضوع واحد .

فعلى هذا الاحتمال يكون تقدم الاستصحاب على القرعة اوضح لان الاستصحاب يرفع الاشكال فى مقام القضاء لانه اذا كان قول احد المدعين مطابقاً للاستصحاب يقضى له و يصير اليمين اليه لكن هذا الاحتمال وان كان قريباً بالنسبة الى جمع من الروايات لكن لا ينطبق على جميعها فراجع .

والمدعى هو تطبيق الادلة العامة على ذلك الاحتمال و هو قريب جداً و لك ان تقول باوسعية نطاقها من رفع الامر الى القاضى ومن رفع الامر الى الوالى بل ومن موارد التشاح بين الرعية مع حفظ ان يكون المراد من الامر المشكل الاشكال فى حل العقدة سواء كان الاشكال لاجل قضاء القاضى او الحاكم السياس اوقضاء المتخاصمين فى حل القضية لعدم الترجيح وعدم طريق الى الحل وعلى ذلك تنطبق عليه جميع الادلة فتدبر جيداً . وعلى اى حال لا اشكال فى تقدم دليل الاستصحاب على ادلة القرعة ، ومما ذكرنا من اختصاص مصب القرعة و اخبارها العامة بباب مشكلات القضاء او الاعم منها و من موارد تراحم الحقوق يتضح عدم تماسها مع ادلة البرائة و الاحتياط والتخييرو الحل و الطهارة .

ثم ان بعض الاعاظم ذكر فى المقام شيئاً لا يخلوا من غرابة وهو : انه لا يمكن



اجتماع الاستصحاب والقرعة في مورد حتى تلاحظ النسبة بينهما لانها مختصة بموارد اشتباه موضوع التكليف و تردده بين الامور المتباينة و لامحل لها في الشبهات البدوية فانه ليس فيها الاحتمال لان في موضوع واحد والقرعة انما تكون في الشئيين او الاشياء فموارد الاستصحاب كالبرائة: و الحل خارجة عن عموم اخبار القرعة بالتخصص لا بالتخصيص (انتهى ملخصاً).

و فيه نظر واضح ضرورة ان ادلة الاستصحاب لا تختص بالشبهات البدوية و موارد اجتماع الاستصحاب والقرعة كثيرة الى ماشاء الله خصوصاً في موارد الجهل بتاريخ احد الحادثين كما لو عقد الوكيلان المرثة للرجلين و جهل تاريخ احدهما فبناء على تقدم الاستصحاب على القرعة يحكم بصحة عقد معلوم التاريخ كما افتي به وبنظائره هذا المحقق في حواشيه على العروة، و اما الوكيل بعدم تقدمه عليها فيكون من موارد القرعة وله امثال كثيرة في باب التنازع والقضاء- تدبر.

**الامر الرابع** لاشكال في ان الاحكام التي ثبتت بالقرعة للموضوعات مخالفة للاصول و القواعد فيجعل بها ماشك في وليته و لدايرث اباه و تترتب عليه سائر احكام الولدية، و ماشك في حريته حراً او عبداً يترتب عليه جميع آثارهما، فاشك في جهة من جهات القرعة و اعتبار شئ فيها من مقرر خاص او كلام او دعاء مخصوص و لم يدل اطلاق دليل او دليل خاص من اجماع وغيره على عدمه فلا بد من الاخذ بالمتيقن . فهل للدلالة العامة اطلاق من جميع الجهات حتى يتمسك به لدفع الشكوك او لا؟ فيه اشكال، لان رواية محمد بن حكيم: « كل مجهول ففيه القرعة » تدل بعمومها على ان القرعة ثابتة لكل مورد مجهول مع قطع النظر عن صدرها ولكن ليس لها اطلاق من جهات اخر فلو شككنا في اعتبار مقرر خاص كالوالى و القاضى لا يرفع الشك باطلاقها مضافاً الى ان عدم ذكر صدرها موهن لاطلاقها لاحتمال كون الكلام محفوفاً بما يضر بالاطلاق و العموم و هذا الاحتمال الناشى من تقطيع الرواية غير الاحتمال البدوى الذى لا يعتنى به .

هذا كله مضافاً الى ما رجحنا من ان كل مجهول فيه القرعة كقوله القرعة لكل امر

مشكل راجع بباب القضاء والحكومة اعم من حكومة القاضي في باب الدعاوى او حكومة الوالى فى المنازعات السياسية فحينئذ كانت القرعة من شأن القاضى كسائر شئون فصل الخصومات واذا رفع النزاع فى الثانى الى الوالى فالظاهر ان القرعة ايضاً من شئونه .

وتدل عليه فى الجملة جملة من روايات الباب كالتى وردت فى المولود الذى ليس له ما للرجال ولما للنساء وكمرسلة حماد ، ورواية يونس بل وصحيفة محمد بن مسلم عن ابي - جعفر عليه الصلوة والسلام فى الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعق ثلثهم قال : « كان على <sup>عليه السلام</sup> يسهم بينهم » حيث يظهر منها انه كان المتعارف فى مثله الرجوع اليه فى زمان حكومته نعم الظاهر جواز التراضى بالقرعة فى بعض الموارد كباب القسمة والتزاحم فى المشتركات كما يجوز التصالح بغيرها ، والتفصيل كساير مباحث القرعة وفروعها وكول الى محله **والحمد لله اولاً و آخراً وظاهره اوباطناً**

قد فرغ من تسويده مؤلفه الفقير روح الله ابن مصطفى الموسوى الخمينى تاسع شهر رمضان المبارك سنة الف وثلثمائة وسبعين فى بلدة محلات حامداً مصلياً على النبى وآله الطاهرين .

## فهرست الخطأ والصواب

الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ
المتبادر منه	٥٥	١٦	المتبادر	وقفنا	١٧	١	وقفنا
شبهة حكمية	٥٦	٧	شبهة	كك	٤	٨	وكك
الاحكام	٥٧	١٦	حكام	بمنزلة	١٨	٦	بمنزله
هوفى كون	٥٨	٤	هو كون	واللازم منه	٤	٤	واللازم
رجح	٤	٨	لارجح	اوسبع قضايا	٢١	١	او سبع
انتهى ملخصا	٦٠	١٦	انتهى	لسردت	٢١	٧	لرويت
عرفيا	٦٣	١٢	عرفا	تصلحان	٢٤	٢٣	تقتضى
اعتماده به	٦٤	١	اعتماده	ولا ينقص	٢٥	٦	وينقص
شرعا	٦٤	١٧	شرعيا	معاجمهم	٤	١٥	مجامعهم
آخرا	٦٧	١٠	آخر	تقدم	٢٦	٢	نقدم
الضرر	٦٨	٩	الحرج	لهذا البناء	٤	٢١	لهذا الاصل
اريد منه	٧٠	١٣	اريد	الضرار	٣٠	١	الضرر
المسبوق به	٧٢	٥	المسبوق	بممنع	٣٠	١١	يتمنع
ووجوب مقدمته	٧٢	٨	ومقدمته	لجلوسهن	٤	/	بجلوسهن
زمن	٧٤	٢٠	زمان	مبيتهن	٣٢	٨	بمبيتهن
النقلية	٤	٢١	العقلية	المصحح	٣٤	٢٣	المصححة
الرافع	٧٦	٩	الواقع	هى علاقة	٣٧	١٣	علاقه هى
فالشك وان كان	٤	١١	فالشك	ضرورية	٣٨	١٢	ضرورية
الرافع	٤	١٢	الواقع	ونفيا	٤	١٨	اونفيا
مناطق الحكم	٧٧	١٢	مناطق	المخصص	٤٢	٢٠	التخصيص
لحكم	٧٨	٥	بحكم	لا تسمى	٤٦	٦	لا تسمى
فيرجع	٧٩	١١	فيرجع	استعمالات	٤٧	٣	استعمال
لان	٨٠	٣	فان	ذلك الا	٥٠	٨	الا
العنوان	٤	٥	عنوان	بهادة	٥٣	٤	بشهادة

الصفحة السطر الخطأ	الصواب	الصفحة السطر الخطأ	الصواب
١٤ ٩٤	بالحالة	٢ ٨٣	مقتضياً
٢٢ ٤	العمل	٩ ٤	لا يكون
١٦ ٩٦	قال	٣ ٨٤	بالبقاء
١٦٩	آخر بيدالشارع. بيدالشارع ولو تبعاً	١٢ ٨٥	ويكون
٢١١	آخر من انه	٢ ٨٦	او العمل
٢٦ ٢١٩	متباينتان	١٩ ٤	السريان
١٤ ٣٠٢	أختصاصها	٥ ٨٧	توطئة
١٨ ٤	كما	٢٠ ٨٩	النقض على اليقين
١٩ ٣٠٨	تحقق	١٧ ٩٠	الظن من الشك
١٩ ٣٢٢	فردان	٢١ ٤	والشك فأنهما
		٥ ٩٣	يفهم

سيصدر الجزء الثاني من الكتاب وهو مشتمل على مباحث :

التعادل والترجيح ؛ والاجتهاد والتقليد ؛ والتقوية -

## فهرست الجزء الاول من كتاب الرسائل

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
التنبية الثالث	٦٤	مقدمة	٣
، الرابع	٦٥	في قاعدة لاضرر	
في الاستصحاب		في نقل الاحاديث	٦
في تعريف الاستصحاب	٧٠	، حال ورود لاضرر في ضمن القضايا	١٥
في الاحتمالات التي في الباب	٧٢	، الاشكالات الواردة على و روده	١٨
الاستصحاب ليس من الادلة الاربعة	٧٤	في ذيل الشفعة ومنع فضول المأ (و)	
حال جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية	٧٦	لا يخفى ان ما في الكتاب من العنوان (سهو)	
حول الاشكالات الواردة على الشيخ الانصاري و جوابها	٧٧	في تأييد عدم وروده في ذيل القضيتين	٢٢
في تحقيق الحال في المقام	٧٨	، معنى مفردات الحديث	٢٨
حول التفصيل بين الشك في الرافع والمقتضى	٨٠	، الفرق بين الضرر والضرار	٣٠
في ذكر اخبار الاستصحاب	٨٢	، مفاد الجملة التركيبية	٣٣
حول تقريرات الاعلام في اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرافع	٨٨	، احتمالات كلام الشيخ	٣٤
تحقيق الحق في الشك في الرافع و المقتضى	٩٠	، وجوه الحقيقة الادعائية	٣٥
في بيان جواب تقريب المولى الهمداني (ره)	٩١	البحث في حول احتمالات كلام الشيخ	٤١
تقريب آخر لشمول الادلة للشك في المقضى	٩٣	حول الاشكالات الغير المشتركة	٤٣
في تأييد اختصاصه بالشك في الرافع والجواب عنه	٩٤	حول ما افاده الشيخ الشريعة الاصفهانى	٤٦
		حول المختار في معنى الرواية	٤٩
		نتيجة ما اصلناها	٥٤
		فذلكة المقام	٥٧
		اشكال ودفع	٥٨
		في التنبية على امور : الاول	٥٩
		التنبية الثاني	٦٣

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
القضايا		مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته	٩٧
١٤٤ في حال اصاله عدم التذكية		٩ في الاشكال على اقوى الاحتمالات	
١٤٦ كلام المولى الهمداني وجوابه		و الجواب عنه	
١٤٨ في الشبهات الموضوعية		١٠٠ اشكال آخر على الاحتمال المنصور	
١٥٠ التنبية الثالث - في حال استصحاب المتصرمات		١٠١ في الذب عن الاشكال	
١٥١ في تحقيق المقام		١٠٣ في الصحيحة الثالثة	
١٥٤ في حال استصحاب الزمانيات		١٠٤ في بيان احتمالات الرواية	
١٥٦ ، شبهة التراقي		١٠٦ في بيان اظهر الاحتمالات في الرواية	
١٥٧ ، جواب الشيخ عن الشبهة وما فيه		١١١ حول الاستدلال بادلة قاعدتي العملية	
١٥٩ ، جواب المحقق الخراساني ورده		والطهاره على الاستصحاب والجواب عنه	
١٦٠ ، جواب المحقق النائيني والاشكال عليه		١١٤ حول الاحكام الوضعية وتحقيق مهيتها	
١٦٢ في جواب شيخنا العلامة وما فيه		١١٥ في بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع	
١٦٣ ، الجواب عن الشبهة		١١٧ ومن الخلط بين التكوين والتشريع	
١٦٤ التنبية الرابع - في الاستصحاب التعليلي		ان السببية غير قابلة للمجعل	
١٦٧ حول كلام بعض الاعاظم وما فيه		١١٩ في ان الملكية ليست من المقولات حقيقة	
١٦٩ في حال معارضة الاستصحاب التعليلي مع التنجيزي		١١٩ في اقسام الوضعيات	
١٧٣ في بيان حكومة الاستصحاب التعليلي على التنجيزي		تنبهات :	
١٧٥ التنبية الخامس - حول استصحاب احكام سائر الشرايع		١٢١ الاول - حول اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب واخذهما في موضوعه على نعت الموضوعية	
١٧٧ التنبية السادس - في الاصول المثبتة		١٢٣ حول الاشكال على جريان الاستصحاب في مؤديات الامارات	
١٧٨ في حال مثبتات الاصول		١٢٥ الثاني - في اقسام استصحاب الكلي	
١٨١ ، بيان الفرق بين الاثار الشرعية وغيرها		١٢٩ في الجواب عن الشبهة العبائية	
١٨٣ حول الوسائل الخفية		١٣٢ في القسم الثالث من الكلي	
١٨٥ في حال الامثلة التي ذكرها الشيخ		١٣٦ حول اصاله عدم التذكية	
		١٣٨ في تحقيق القضايا السالبة	
		١٤١ في بيان مناض الصدق والكذب في	

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
موضوع القضية المستصحة		في ان الاستصحاب العنوان المنطبق	١٨٧
٢٢٣ في الخطط الواقعة في كلام بعض الاعاظم		على الخارج ليس بمثبت	
٢٢٤ في ان الموضوع هل يؤخذ من العرف		حول استصحاب الاحكام الوضعية	١٨٨
اولا؟		في جريان الاصل بلحاظ الاثر العدمي	١٩٠
٢٢٦ حول كلام المحقق الخراساني وما		التنبية السابع - في مجهولي التاريخ	١٩٢
يرد عليه		في ضابط اتصال زمان الشك باليقين	١٩٣
٢٢٧ في ان المراد من العرف ليس العرف		اشكال المحقق الخراساني في	١٩٦
المسامح		مجهولي التاريخ وجوابه	
٢٢٩ في ان اختيار الباب هل تختص بالـ		تقرير اشكال شيخنا العلامة في	١٩٧
ستصحاب او تتم غيره؟		مجهولي التاريخ وجوابه	
٢٣٠ حول اشكال الشيخ الاعظم على امكان		فروض ترتب الاثر على وجود	١٩٩
الجمع بين القاعدتين		الحادثين	
٢٣١ تقرير بعض الاجلة كلام الشيخ واقامة		في تحقيق الحال في المقام	٢٠٠
البرهان عليه - وفي الجواب عنهما		فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ	٢٠٣
٢٣٣ حول كلام العلامة الحائري (قده)		حول كلام بعض العلماء وما فيه	٢٠٤
وجوابه		التنبية الثامن - في موارد التمسك	٢٠٥
٢٣٦ حول تقدم الامارات على الاستصحاب		بالعموم واستصحاب حكم المخصص	
في بيان ضابط الحكومة	٢٣٦	في تقرير التفصيل بين الخروج من	٢١٢
في حال الاستصحاب مع الامارات	٢٤١	الاول والائناء	
حول تعارض الاستصحابين	٢٤٤	التنبية التاسع - في ان المراد بالشك	٢١٤
في وجه تقدم الاصل السببي على	٢٤٦	في الادلة ماذا؟	
المسببي		خاتمة - في اعتبار وحدة القضية	٢١٥
٢٤٧ نقل كلام الشيخ الاعظم ونقده		المتيقنة و المشكوك فيها	
٢٤٩ في الاشكال على ما قالوا في وجه طهارة		في الاشكال على الشيخ الاعظم في	٢١٦
الملاقى لبعض طرف العلم		مسئلة بقاء الموضوع	
في دفع اشكال اوردناه على صحبة	٢٥٠	في تمسك الشيخ الاعظم بالدليل	٢١٧
زرارة		العقلي لمدعاء وما فيه	
في القسم الثاني من تعارض الاستصحابين	٢٥١	حول توجيه شيخنا العلامة كلام	٢٢٠
في عدم جواز ترجيح ذي المزية	٢٥٢	الشيخ وما يرد عليه	
بشيء من المرجحات		في ان الاستصحاب لا يوجد في احراز	٢٢١

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
هل المضى على وجه العزيمة او الرخصة؟	٣٠٣	حول وجهي التخيير والجواب عنهما	٢٥٤
في ان القاعدة من الامارات او الاصول	٣٠٥	<b>الكلام في قاعدة اليد</b>	<b>٢٥٧</b>
، ان القاعدة اصل محرر حثي	٣٠٩	في الدليل على اعتبارها	٢٥٨
، انحاء الشكوك المعارضة للمكلف	٣١٢	في حكم اليد على المنفعة	٢٦٦
حول كلام بعض المحققين وما يرد عليه	٣١٣	هل اليد معتبرة مع عدم علم ذي اليد واعترافه به؟	٢٦٧
في حال الشك في العبادات	٣١٥	في حال اليدين على شيء واحد	٢٦٩
، حال الشك في المعاملات	٣١٦	حول كلام السيد المحقق الطباطبائي (قده) وما يرد عليه	٢٧٠
، اختصاص القاعدة بالشك الحادث	٣١٨	في اقامة الدعوى على ذي اليد و فروعها	٢٧٨
، وجه تقدمها على الاستصحاب	٣١٩	تنبيه - في الاحتجاج في امر فذك	٢٧٩
<b>في اصالة الصحة ودليل اعتبارها</b>	<b>٣٢٠</b>	في فروع العلم بسابقة اليد	٢٨١
، ان الصحة هي الواقعية ام لا	٣٢٢	في كون ما في اليد وقفا سابقا	٢٨٣
حول اقسام الشك في العمل واحكامها	٣٢٤	<b>قاعدة التجاوز والفراغ</b>	
في اختصاصها بما اذا شك في تحقق الشيء صحيحا	٣٢٧	في حال الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ	٢٨٣
في ان جريان اصالة الصحة بعد احراز نفس العمل	٣٣١	في ذكر الاخبار التي يستفاد منها القاعدة الكلية	٢٨٤
في عدم حجية مثبتات اصالة الصحة	٣٣٤	في ان المراد من الشك في الشيء هو الشك في الوجود	٢٨٧
حول موارد تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب ووجه	٣٣٥	في ان المستفاد من الروايات قاعدة احدة وهي التجاوز	٢٨٩
<b>في حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة</b>	<b>٣٣٧</b>	في ان المراد من المحل هو المحل الشرعي	٢٩٧
ذكر الاخبار الواردة في القرعة وعد بعض موارد ورود فيها النص بالخصوص	٣٣٧	هل الدخول في الغير معتبر في القاعدة ام لا؟	٢٩٩
في ان عمومات القرعة هل ووردت عليها	٣٤٦		
تحقيقات كثيرة ام لا؟			
في ان القرعة ليست اماراة على الواقع	٣٥٢		











# السَّائِلُ

تشمّل على مباحث

التعادل والتبرج، والاجتهاد، والتقليد، والتفتة

تأليف

الاستاذ الاجتهد الميرزا الخليلي العميد الميرزا محمد باقر الاعلى

الاية العظمى الحاج آقا فخر الله المحمدي الموسوي

اذا امر الله اياما فاذانه

مع نذير الانذار لطبي الطهراني

ربيع الاول ١٣٨٥

مؤسسة اسماعيليان

للطباعة والنشر والتوزيع

هذا كتابنا

ينطق عليكم بالحق

# رسالة

رسالة

في التعادل والترجيح

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين  
مبحث التعارض واختلاف الادلة . وقبل الورود في المقصد لا بد من ذكر امور :  
الاول ان مبحث التعارض وان كان بعنوانه اعم من تعارض الاخبار ، لكن لما كان  
البحث عن تعارض غيرها غير معنون في هذا المبحث في هذه الاعصار لاهمية تعارضها و  
ندرة غيره كتعارض قول اللغوي مثلاً اختص البحث فيه بتعارض الاخبار فلا بد من عقد البحث  
في تعارضها واختصاص الكلام به .

فنقول: ان الاخبار العلاجية تدور مدار عنوانين: (احدهما) الخبران المتعارضان  
كما في مرفوعة زرارة ، وسيأتي الكلام فيها و(ثانيهما) الخبران المختلفان كما في ساير  
الروايات على اختلافها في التعبير ، فالكلام في باب التعارض يدور مدارهما ، ومفادهما  
يرجع الى امر واحد عرفاً ولغة ، ولما كان الميزان في تشخيص الموضوعات مصداقاً و  
مفهوماً هو العرف فلا بد من عرض المفهومين عليه لتشخيص التعارض واختلاف الادلة ،  
فاذا صدق العنوان لا بد من العلاج بالرجوع الى اخبار العلاج والافلا.

ثم ان التعارض والتنافي لدى العرف و العقلاء في الكلامين الصادرين من  
المتكلمين مختلف ، فان الكلام قد يصدر من مصنفى الكتب و متعارف الناس في  
محاوراتهم العادية مما لم يتعارف فيها القاء الكليات و المطلقات ثم بيان المخصصات  
والمقيدات وقرائن المجازات بعدها ، وقد يكون صادراً من مقننى القوانين و مشروع  
الشرايع مما يتعارف فيها ذلك ، فانك ترى في القوانين العرفية القاء الكليات في  
فصل ، وبيان حدودها ومخصصاتها في فصول اخر ، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط  
للكتب العلمية والمحاورات العرفية المتداولة ، ولهذا ترى ان فيلسوفاً او اصولياً لو



ادعى قاعدة كلية في فصل ثم ادعى خلافها في بعض الموارد يقال تناقض في المقال، اللهم الا ان ينبه على اتقاضها في بعض الموارد، ولكن العرف والعقلاء لا يرون التناقض في محيط التقنين والتشريع بين العام والخاص والمطلق والمقيد مع ضرورة التناقض بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي وكذا العكس، لكن لما شاع وتعارف في وعاء التقنين ومحيط التشريع، ذلك لا يعدونه تناقضاً.

### في انه لا بد من فرض التعارض في محيط التشريع

فلا بد في تشخيص الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين فرض الكلام في محيط التشريع والتقنين وفي كلام متكلم صارت عادته لقاء الكليات والاصول وبيان المخصصات والشرايط والاجزاء والمقيدات والقرائن منفصلة، فهذا القرآن الكريم يقول- وقوله الحق-: «فلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» مع انه فيه العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولم يستشكل احد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

وبالجمله سنة الله تعالى في الكتاب الكريم، والرسول الصانع بالقانون الالهي والائمة الهدى مع عدم كونهم مشرعين لما جرت على ذلك كما هو المشاهد في الكتاب والسنة لمصالح هم اعلم بها، ولعل منها صيرورة الناس محتاجين الى العلماء والفقهاء وفيه بقاء الدين ورواج الشريعة وتقوية الاسلام كما هو الظاهر فلا بد وان يكون تشخيص الخبرين المتعارضين و المختلفين مع عطف النظر الى هذه السنة وتلك العادة.

فالتعارض بناء على ما ذكرنا هو تنافي مدلول دليلين او اكثر عرفاً في محيط التقنين مما لم يكن للعرف الى جمعهما طريق عقلائي مقبول وصار العرف متحيراً في العمل، فالادلة الدالة على الاحكام الواقعية غير معارضة للادلة الدالة على حكم الشك لان للعرف فيها طريق الجمع المقبول، وكذا لا يتعارض الحاكم المحكوم، وقد ذكرنا ضابط الحكومة في البرائة والاستصحاب، وكذا لا تعارض عرفاً بين العام والخاص سواء كانا قطعيي السند او كان احدهما قطعياً، وسواء كان الخاص قطعي الدلالة او ظنيها، لان العرف لا يرى انسلاكهما في الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين.

## في سر عدم التعارض بين العام والخاص

والسرفى تقديم الخاص على العام ما اشرنا اليه من ان التعارف والتداول فى محيط التقنين والاطبار الصادرة عن ائمة اهل البيت (ع) لما كان بيان الاصول والقوانين الكلية منفصلة عن مخصصاتها لا يرى العرف تعارضاً بينهما و يكون الجمع بينهما عرفياً عقلياً .

وان شئت قلت ان اصالة الجء فى العام صارت ضعيفة فى العمومات الصادرة عن المقننين بحيث لا تقاوم اصالة الجء فى الخاص فىى تتقدم عليها لقوتها وضعف مقابلتها للتعارف المشار اليه ، هذا فى الظاهرين ، و اما اذا كان الخاص قطعى الدلالة وظنى السند فتقديمه عليه ايضا لعدم التخالء بينهما فى مقام الجمع والدلالة ، و مع عدم تخالفهما لا يكون السند الظنى معارضاً للظاهر الظنى حتى يتشبه بما افاده العلامة الانصارى (قدس سره) مما هو بعيد عن الافهام وغير صحيح فى نفسه كما سنشير اليه.

وبالجملة لا يرى العرف بين الخاص والعام تعارضاً ، لافى الظنيين ولا فى الخاص القطعى الدلالة والظنى السند والعام ، فزالم يكن بينهما تعارض فلا يرفع اليد عن السند الظنى الحجة لكونه بلاوجه كما لا يخفى ، هذا كله فى غير الخاص القطعى دلالة وجهة وسنداً واما فيه فالتقدم يكون بالتخصص لان بناء العقلاء على العمل بالاصول فى غير مورد العلم بالخلاف.

## كلام الشيخ فى وجه تقديم الخاص على العام

ثم ان كلام المحققين مختلف فى وجه تقديم الخاص على العام ، فالشيخ الانصارى فصل بين الموارد فقال : ان المخصص اذا كان علمياً سنداً ودلالة يكون وارداً على العام ، وان كان ظنياً بحسب الدلالة يكون مع العام من قبيل تعارض الظاهرين فر بما يقدم العام وان كان قطعى الدلالة ظنى السند ، فان قلنا بان اعتبار اصالة الظهور انما هو من حيث اصالة

عدم القرينة، يكون دليل اعتبار السند حاكماً على أصالة الظهور، واحتمل الورد واهم بالتأمل، وان قلنا بان اعتبارها من جهة الظن النوعي الحاصل من الغلبة او غيرها فالظاهر ان النص وارد عليه مطلقاً.

وزهب المحقق الخراساني في تعليقه الى الورد مطلقاً، وزهب بعض اعظم العصر الى الحكومة في غير القطعي سنداً ودلالة مطلقاً، وزهب شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه الى ان التعبد بالسند مقدم لتقدمه الرببي كما افاد في الشك السببي والمسببي من التقدم الطبيعي، والاولى التعرض لبعض ما افاده الشيخ الاعظم.

### في الاشكال على الشيخ الاعظم قدس سره

**فنقول** اما قضية ورود قطعي السند والدلالة على أصالة الظهور فلا تصح، لان الورد عبارة عن اخراج فرد حقيقة عن تحت كلي بواسطة اعمال التعبد والحكم العقلاني لو فرض تحققه، واما اذا كان حكم العقل او بناء العقلاء على موضوعين فلا يكون من الورد بل يكون من قبيل التخصص، وما نحن فيه كذلك لان بناء العقلاء على العمل بالظواهر انما هو في غير مورد العلم بالخلاف، فمورده خارج تخصصاً.

**واما** ما افاد من حكومة دليل اعتبار السند على أصالة الظهور اذا كان مستنداً واصالة عدم القرينة ووروده عليها اذا كان المستند الغلبة (ففيه) ان الاول هو العكس، لان مستند أصالة الظهور اذا كان أصالة عدم القرينة يكون بناء العقلاء معلقاً على عدم القرينة فاذا احرزت القرينة ولو بالاصل تتحقق غاية بنائهم، والخاص قرينة، فتقدمه يكون بالورد لا الحكومة، واما اذا كان المستند هو الغلبة لا يكون بنائهم معلقاً. بل يكون لاجل نفس الظهور والظن النوعي، فتقدم ظن معتبر آخر عليه لا يكون من الورد قطعاً فيمكن ان يكون من باب الحكومة على مبناه.

والتحقيق انه ليس من الحكومة مطلقاً، اما على مفسرها فواضح، لان بناء العقلاء على الاخذ بالسند لا يكون مفسراً للظاهر وشارحاً له، واما بناء على التحقيق في باب الحكومة كما عرفت في الاستصحاب فلان احداً للدليلين لا يتعرض لما لا يتعرض له الاخر، فدليل اعتبار

السندان كان بناء العقلاء مع عدم الردع او الامضاء كما هو الحق فيكون هذا البناء كالبناء على العمل بالظواهر فلامعنى لحكومة احدهما على الاخر بوجه وبأى تفسير فسرت الحكومة، وان كان الدليل اللفظي، فهو وان كان خلاف المفروض لان الكلام في الاصول اللفظية وبناء العقلاء، لافي الادلة اللفظية، لكن لا حكومة لمثل قوله: «العمري وابنه ثقتان ما يؤديان عنى فعنى يؤديان» على اصاله الظهور لعدم تعرضه له ولا يرفع موضوعه تعبداً، فكما ان دليل اعتبار السندي جعل احتمال مخالفته بمنزلة العدم كذلك دليل اعتبار الظهور ايضاً، من غير فرق بينهما، وما فى بعض كلماته من ان الظاهر من قبيل الاصل ودليل اعتبار السند من قبيل الدليل فيقدم عليه كما ترى (نعم) لو قيل بالمفهوم فى آية النبأ، وقيل بان مفهومه عرفاً: ان خبر العادل متبين لا يحتاج الى التبين، لكان لذلك وجه، لكنه من قبيل احتمال فى احتمال (وبالجملة) لا ارى للحكومة وجهاً.

### فى الكلام مع بعض اعظم العصر (قده)

واما ما افاد بعض الاعظم من ان الخاص بمنزلة القرينة على التصرف فى العام ولا ينبغى الشك فى حكومة اصاله الظهور فى القرينة على اصاله الظهور فى ذهابه لو كان ظهور القرينة اضعف منه كما يظهر ذلك من قياس ظهور (يرمى) فى قولك: «رايت اسداً يرمى» فى رمى النبل على ظهور (اسد) فى الحيوان المقترس، فانه لا اشكال فى كون ظهور (اسد) فى الحيوان المقترس اقوى من ظهور (يرمى) فى رمى النبل، لانه بالوضع وذلك بالاطلاق، مع انه لم يتأمل احد فى حكومة اصاله ظهور (يرمى) على اصاله ظهور (اسد)، وليس ذلك الا لاجل كون (يرمى) قرينة على التصرف فى (اسد) ونسبة الخاص الى العام كنسبة (يرمى) الى (اسد) فلامجال للتوقف فى تقديم ظهور الخاص فى التخصيص على ظهور العام فى العموم (انتهى).

فهو من دعاويه الغريبة المختصة به رحمه الله، ضرورة ان صيرورة شىء قرينة على صرف ظهور شىء لا يمكن الا بقوة الظهور او بما اشرنا اليه آنفاً وسنشير اليه، او النظر الحكومى كما قد يتفق، ومثل: رايت اسداً يرمى، مع قطع النظر عن المثال الذى

صار بواسطة تكرره في الكتب الادبية و غيرها و الاستشهاد به مراراً قرينية (يرمى) معلومة لا يكون لقوله يرمى حكومة على اسد ، وما قال : ان القرينة لها خصوصية بها تكون حاكمة على ذبيها ، مما لا ينبغي ان يصغى اليه ، لان كون هذه الكلمة قرينة على هذه او بالعكس اول الكلام فأى ترجيح للفظة (يرمى) حتى بها يصرف (اسد) عن ظهوره لولا الاظهرية ، فاذا القى المتكلم كلاماً الى السامع فبأى شيء يميز القرينة عن ذبيها و يرجح احدهما على الآخر لصفه عن معناه الاصلى الحقيقى الى المجازى فلو علم اولا ان المتكلم جعل الكلمة الفلانية قرينة على صرف صاحبها لم يحتج الى التثبت بالظهور والحكومة (وبالجملة) لا تكون اصالة الظهور فى القرينة حاكمة على ذبيها الا فى بعض الموارد ، ثم لو سلم فإى دليل على ان التخصيص بمنزلة القرينة وهل هذا الادعوى خالية عن البرهان ، ومجرد تقديم العرف ، الخاص على العام اذا صد رمن متكلم فى مجلس واحد لا يدل على الحكومة فان تقديمه عليه معلوم لكن الكلام فى وجهه ( و بالجملة ) كلامه مع وضوح فساده فى الدعويين (١) لا يخلو من دور او شبهة (٢) فتدبر .

واما ما افاده الشيخ الاعظم دليلاً على حكومة النص الظنى السند على العام باننا لم نجد ولا نجد من انفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه اضعف الظنون المعبرة ، جاربعينه فيما اذا كان الخاص ظاهراً كالعام ، فاننا لم نجد مورداً يقدم العام على الخاص لاظهريته منه مع ان غالب موارد العام والخاص من قبيل الظاهرين لا النص و الظاهر مع اعترافه بان تعارض الخاص الظاهر مع العام من قبيل تعارض الظاهرين ، فمن ذلك يعلم ان تقديم الخاص ليس من باب الحكومة مطلقاً .

(١) وهما ان القرينة لها خصوصية بها تكون حاكمة على ذبيها غير الاظهرية ، و ان

نسبة الخاص الى العام نسبة القرينة الى ذبيها -

(٢) وهوانه ان كان وجه تقديم الخاص على العام قرينية الخاص على التصرف فى ظهور

العام فتقديم الخاص على العام يتوقف على احراز قرينته على التصرف فيه ، واحراز قرينته فرع تقديمه على العام والا لا يصير قرينة على التصرف فيه بل يمكن ان يكون العام قرينة على عدم ارادة الخاص ، وعليه فتقديمه عليه فرع تقديمه عليه تأمل -

## كلام مع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه

واما التقدم الرتبى الذى افاده شيخنا العلامة (٣) و الظاهر رجوعه عنه فى بحثه ففيه **اولا** ان دليل اعتبار السند ليس مقدماً رتبة على دليل اعتبار الظهور ولوفى رواية واحدة، وكذا موضوعهما ، لعدم ملاك التقدم الرتبى فى السند كما لا يخفى **وثانياً** لو سلم ذلك فى الرواية الواحدة فهو ممنوع بالنسبة الى روايتين فإى وجه للتقدم الرتبى لدليل اعتبار سند رواية او نفس سنده على دليل اعتبار ظهور رواية اخرى او نفسه مع فقدان مناط التقدم حتى فى الرواية الواحدة فضلا عن روايتين **وثالثاً** سلمنا ذلك لكن مجرد التقدم الرتبى ليس موجبا للتقدم كما ذكرنا فى الاصل السببى والمسببى

(٣) لا بأس بتقريب كلامه رحمه الله حتى يتضح لك ما افاده الاستاذ دام ظله من الاشكالات ، وهو بتقريب منا : ان سند كل رواية مقدم على منته رتبة فلدليل اعتبار السند مقدم على دليل اعتبار الظهور فى المتن لتقدم موضوع الاول على الاخر فاذا كان لنا عام و خاص و كان حال سندهما كذلك فيكون دليل اعتبار السند فى الخاص مقدما على دليل اعتبار الظهور فى متن العام لان دليل اعتبار السند فى الخاص مساو فى الرتبة مع دليل اعتبار السند فى العام ، وعليه فدليل اعتبار السند فى الخاص يؤثر فى موضوعه وهو السند فى الرتبة المتقدمة على انعقاد الظهور فى متن العام من غير مزاحم ومعارض ولا معنى لتأثيره الاجعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم فدليل اعتبار السند فى الخاص يجعل ظهور العام فى الخاص بمنزلة معلوم الخلف فلا يبقى لظهور العام بالنسبة الى الخاص محل حتى يتعاندنا ، وبعبارة اخرى يرفع دليل حجية السند موضوع حجية الظاهر بنفس وجوده بخلاف العكس فان دليل حجية الظاهر لا يرفع موضوع حجية السند بنفس وجوده اذ من الواضح انه ليس معنى جعل الظاهر مرادا واقعيا هو عدم صدور ذلك الخاص من الامام عليه السلام نعم يرفع موضوع حجية السند فى الرتبة المتأخرة عن مجيء الحكم فى المرتبة الاولى لامانع من مجيء دليل اعتبار السند لتتحقق موضوعه فى هذه الرتبة فاذا جاء هذا الدليل لتتحقق موضوعه يرتفع به موضوع ذلك الدليل -

## كلام مع المحقق الخراساني (قده)

واما ما افاده المحقق الخراساني في الكفاية من ان الوجه هو اظهرية الخاص في مفاده من العام ، او كون الخاص نصاً والعام ظاهراً ، فهو في النص كذلك ، لكن كون الخاص الظاهر اظهر من العام ممنوع ، فان قوله : « اهن كل عالم فاسق » ليس اظهر في مفاده من قوله : « اكرم كل عالم » لان هيئة الامر ومادته في كل منهما سواء وكلمة (كل) في كل منهما بمعنى واحد (والعالم) في كل منهما مفاده واحد و(الفاسق) يدل على المتلبس بالفسق كدلالة العالم على المتلبس بالعلم من غير فرق بينهما ، و لهذا لو بدل قوله ذلك باهن كل فاسق و اكرم كل عالم فاسق ، ينقلب الامر و يقدم الخاص على العام ايضاً ، و ليس لهيئة الكلام ظهوراً آخر حتى يدعى اظهرية الخاص ، ولو سلم لا يكون اظهر ، وهذا واضح ، مع ان التصادم بين العام والخاص ليس في مقام الظهور ان كان المراد منه دلالة الالفاظ على معانيها اللغوية او العرفية .

وبعبارة اخرى ليس التصادم بينهما في الارادة الاستعمالية لان العام المخصص ليس بمجاز على ما هو المحقق عندهم فلا يكون الخاص موجباً لانصراف العام عما استعمل فيه ليكون قرينة على مجازية العام بل هو مستعمل بمادته وهيئته في معناه الحقيقي ، والخاص انما يوجب الكشف عن الارادة اللبية فيتصرف في اصالة الجدي العام بواسطة الخاص ، ولهذا لا ينظر العرف في اظهرية الخاص من العام ، بل نفس اخصيته منه موجب للتصرف فيه اى الكشف عن الارادة الجدية في العام ، والسر كل السر هو ما اشرنا اليه سابقاً من ان تعارف القاء العمومات والاصول وذكر المخصصات منفصلة في بسط التشريع و محيط التقنين اوجب ذلك فصار بواسطة هذا التعارف ارتكازياً للعقلاء والعلماء الباحثين في الادلة الفقهية (١) .

(١) وقد يقال في توجيه كلام المحقق الخراساني بوجهين : الاول : ان المراد باظهرية الخاص ان انطباق عنوان الخاص على افراد انطباق ذاتي وان انطباق عنوان العام على افراد الخاص انطباق عرضي ولهذا يقدم الخاص على العام - الثاني : ان الخاص اقوى دلالة على افراده من العام لان سعة دائرة افراد العام توجب ضعف دلالته عليها بخلاف الخاص - ويرد على الاول ٢

## في بيان اصالتها الحقيقية والجدة

ثم اعلم ان الشك قديقع في ان المتكلم هل اراد من اللفظ معناه المجازى سواء قلنا بان المجازات من قبيل استعمال الالفاظ في غير ما وضعت له او قلنا بانها من قبيل استعمالها في معانيها الحقيقية و ارادة المعنى المجازى بدعوى كونه مصداقاً للمعنى الحقيقي ، ففي قوله اكرم العلماء قد يشك في انه اراد (بالعلماء) هو المعنى الحقيقي اى كل ما يتلبس بالعلم او الفقهاء خاصة ، اما باستعمال اللفظ الموضوع للعام في بعض المصدايق لعلاقة ، او بدعوى كون الفقهاء تمام مصدايق العلماء و تنزيل غيرهم منزلة العدم كما هو الرأى الفصل في مطلق المجازات ، ولاشك في ان بناء العقلاء على الحمل على المعنى الحقيقي وهذا اصل عقلائي .

وقد يشك بعد احراز كون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي و يريد به ذلك لا الادعائى في ان القاء العموم انما هو لاجل البيان القانونى و القاء القاعدة و لا يريد اكرام جميعهم جداً بل يريد اكرام الفقهاء مثلاً و يأتى بالمخصص في كلام مستأنف ، او يكون كلامه غير مطابق للجد لاجل التقية او امر آخر ، ولا اشكال فيه ايضاً في ان الاصل العقلائى هو الحمل على تطبيق الارادة الاستعمالية للجدية ، وهذه هى اصالة الجدة ، وهذان اصلان لدى العقلاء بكل منهما يحرز حيثية من حيثيات كلام المتكلم .

٢ ان انطباق كل عنوان على مصدايقه انطباق ذاتى اى كلما يوجد مصداق لعنوان ينطبق العنوان عليه ذاتا فاذا اجتمع عنوانان في فرد خارجاً كعنوانى العالم والفاسق فهو بما انه معنون بهذا العنوان ينطبق عليه العنوان ذاتا و بما انه معنون بذاك العنوان ينطبق عليه العنوان كذلك ولا فرق في ذلك بين ان يكون احدا العنوانين عاما والاخر خاصا كما لا يخفى . ويرد على الثانى ان دلالة العام على الافراد لا يكون من باب الدلالة اللفظية لان مدلول العام ليس النفس العنوان بما هو هو والانطباق على الافراد امر قهرى عقلى لا ربط له بالدلالة اللفظية التى تكون محل الكلام واما اداة العموم فهى لتكثير ما يتلوها من العناوين ؛ وعليه فكثرة الافراد او قلتها لا تؤثر في دلالة اللفظ على العنوان حتى يتصور فيه القوة او الضعف ، بل يمكن ان يقال : ان فى اطلاق لفظ الدلالة على مثل ذلك الانطباق تسامحا فتما مل .



وقد اختلفت كلماتهم في ان المراد باصالة الظهور و اصالة عدم القرينة هو الاصل المحرز للمعنى الحقيقي او المحرز للارادة الجدية، صرح باولهما شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في باب حجية الظواهر ولعله ظاهر كلام الشيخ الانصارى ، وصرح بالثاني بعض اعظم العصر بل لعل ظاهره رجوع الاصلين الى امر واحد.

**و التحقيق** أن في المقام اصليين عقلايين كل منهما رفع شك حاصل في كلام المتكلم فاذا شك في مجازيته لا يعنى به العقلاء وهذا اصل، ومع العلم بارادة المعنى الحقيقي استعمالا اذا شك في كون الكلام صدر جذاً او لاجل تقية او لقاء الكلى القانوني لذكر المخصصات بعنه يحمله العقلاء على الجذ وهذا اصل آخر، فاصالة الحقيقة واصالة الظهور والعموم اصطلاحات مناسبة للاول، واصالة الجذ مناسبة للثاني، واصالة عدم القرينة تناسبهما ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

و التحقيق كما استقر راينا عليه في مباحث الالفاظ ان موضوع الاحتجاج وان كان هو ظاهر كلام المتكلم لكن مبنى الحجة ليس اصالة عدم القرينة او اصالة الظهور في شيء من الموارد بل مبناها اصالة عدم الخطاء و الغلط و القاء احتمال تعمد الكذب والخيانة بيناء العقلاء في الاخبار مع الواسطة فاصالة الظهور ان ترجع الى اصالة حجية الظهور فهي تعبير غير صحيح وان ترجع الى اصالة بقائه في تعبير بملازم الشيء كما انهما كذلك لورجعت الى اصالة كون الظاهر مراداً استعمالاً او جذاً فلا معنى لاصالة الظهور بهذا التعبير الا ان ترجع الى احد ما تقدم ونظائره وكيف كان فالظاهر ان المعول عليه عند العقلاء هو ظهور اللفظ واصالة الظهور اصل عقلائي جامع لاصالة الحقيقة و اصالة العموم ، بل للظهور المنعقد في الكلام بواسطة قرائن المجاز ، فاذا شك في ان المتكلم بـ (رايت اسداً يرمى) اراد الرجل الشجاع الذي هو ظاهر كلامه او غيره يتبع ظاهر كلامه المنعقد بواسطة القرينة ويكون المعول عليه اصالة الظهور ، والظاهر ان اصالة عدم القرينة ليست اصلا معولا عليه في هذا الباب لالدى الشك في القرينة والالدى الشك في المراد الجدى ، فما افاد المحقق الخراساني في المقام مثل ما افاد بعض اعظم العصر من التفصيل لا معتمد عليهما فراجع كلامهما وتدبر .

## في عدم شمول اخبار العلاج للعام والخاص

الامر الثاني قد اتضح مما مر ذكره انه لا تعارض في نظر العرف بين الادلة في موارد التوفيق العرفي بينهما فلا يعمهما اخبار العلاج لان المأخوذ فيها كما عرفت عنوانان: الخبران المتعارضان، والخبران المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً، ضرورة ان محط اخبار العلاج هو تعيين التكليف في مقام العمل فاذا كان تكليفه معلوماً لا يشمل اطلاق الادلة، والتعارض البدوي الزائل لا يوجب الشمول، وهذا بوجه نظير الشك في ادلة الشكوك حيث حملوه على الشك المستقر لا الحادث بل المقام اولي منه لان الشك الحادث شك حقيقة لكنه لم يستقر والخبران اللذان بينهما جمع عقلائي ليسا بمتعارضين عرفاً الا صورة لاحقيقة.

## نقل كلام العلمين: المحقق الخراساني

و شيخنا العلامة ( قدس سرهما )

و العجب من العلمين المحقق الخراساني و شيخنا العلامة حيث ذهب الى خلاف ذلك. قال في الكفاية ، ما حصله: ان مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص المسؤلات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوي و ان يزول عرفاً او للتحير في الحكم الواقعي و ان لم يتحير فيه ظاهراً ، او لاحتمال الردع عن الطريقة العرفية و جل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها ، و دعوى ان المتيقن منها غيرها مجازفة غايته كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب حتى يضر بالاطلاق الا ان يقال: ان السيرة القطعية كاشفة عن دليل مخصص لاخبار العلاج ، او يقال: ان اخبار العلاج مجتمعة لاتصلح لردع السيرة .

و قال شيخنا العلامة : ان المرتكزات العرفية لا يلزم ان تكون مشروحة مفصلة عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل و امثاله ، و ايد ما ادعى برواية الحميري عن الحجة في الجواب عن

ذلك حديثان ، اما احدهما « فاذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير ، و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد يجرى هذا المجرى ، وبايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً » (١) مع ان الثاني اخص من الاول ، ورواية علي بن مهزيار عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم : صلها في المحمل وروى بعضهم : لاتصلها الا على الارض ، فوقع : « موسع عليك بأية عملت » (٢) مع انه من قبيل تعارض النص والظاهر (ثم قال) : ودعوى السيرة القطعية على التوفيق بين العام والخاص والمطلق والمقيد من لدن زمنا لائمة يمكن منعها ، كيف ؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة فلا يظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد زهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر كما يظهر من عبارته المحكية عن الاستبصار والعدة (انتهى) .

### في الايراد على المحقق الخراساني رحمه الله

وانت خبير بما في كلامهما اما ما افاد المحقق الخراساني من صحة السؤال بما ذكر ففيه انه لو كان السؤال عن مورد التوفيق العرفي بالخصوص لكان ما ذكر حقا لصحة السؤال ولولا احتمال الردع لكن لا يوجب مجرد صحة السؤال شمول اطلاق الادلة ضرورة ان عدم التعارض بين الادلة بحسب نظر العرف يوجب صرف السؤال عن مورد التوفيق لو سلم شمول المفهوم عليه ابتداء و الافلتنا المنع عن ذلك رأساً ، لان التعارض البدوي ليس بتعارض حقيقة ومعه كيف يشمله عنوان التعارض والاختلاف .

واما السؤال للتحير في الحكم الواقعي فهو انما يصح اذا كان في واقعة خاصة لافي مطلق باب التعارض ، ضرورة انه لا ميزان لبيان الحكم الواقعي في تمام موارد التعارض ، هذا اذا كان المراد من الحكم الواقعي حكم الواقعة التي تعارض فيها الخبران

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي . الرواية ٤٢ -

(٢) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٧ -

كما هو ظاهره ، وان كان المراد واقع حكم التعارض فلا يدفع الاشكال بان السؤال عن عنوان المتعارضين او المختلفين بنحو كلي وهو لا يحمل على غير عنوانه ومتفاهمه باحتمال كون السائل سئل عن مورد ليس من العنوان خطأ او مسامحة في اطلاق العنوان عليه فتدبر - هذا - مع ان حمل كلامه على ذلك موجب لرجوعه الى احتمال الردع وهو جعله مقابلاً له .  
واما احتمال الردع وان كان موجباً لصحة السؤال ، لكن اذا سئل عن مورد خاص ولا يوجب ذلك شمول اطلاق الأدلة لمورد التوفيق العرفي ظهر فساد دعوى شمول جل العناوين لولا كماله بل لو فرض الشمول عنواناً فلا اشكال في انصراف الاطلاق بواسطة ذلك الارتكاز فلو اضر القدر المتيقن في مقام التخاطب بالاطلاق كان المورد منه بعد الارتكاز العرفي فقلوه : ان القدر المتيقن ليس في مقام التخاطب ، كما ترى .

### كلام مع شيخنا الاستاذ رحمه الله

ومما ذكرنا يظهر النظر في قول شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ، فان احتمال عدم كون المرتكزات العرفية مشروحة لدى السائل لا يوجب شمول العناوين لغير مصاديقها العرفية (نعم) لو سئل عن مورد التوفيق العرفي كان لما ذكر وجهه .  
واما الروايتان فرواية ابن مهزيار لا تدل على مدعاه ، لان الظاهر هو السؤال عن حكم الواقعة لاعن علاج التعارض ، اذ لا معنى لاستفسار علاج التعارض في واقعة خاصة عن العالم بالواقع (١) ، وجوابه ايضاً يكون عن الواقع كما هو مقتضى الجمع بين الروايتين ايضاً - ورواية الحميري مع ضعفها وشهادتها منها بانها ليست من الامام بحكم الواقعة معرض عنها ، مع احتمال ورود رواية ذكر فيها انتقال كل حال تفصيلاً لا بهذا العنوان فكان التعارض بينهما بالتباين (٢) وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بابه .

(١) وفي الحدائق بعد قوله: على الارض: فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك ؛ فوقع (الخبر) وبملاحظة الزيادة التى فى الحدائق يستظهر ان سؤاله كان عن حكم الواقعة لاعن علاج التعارض -

(٢) اى يحتمل ان يكون الحديث الاول منقولاً بالمعنى وكان فى المنقول عنه مذكوراً بالتفصيل فالمراد مما امر فيه بالتكبير صريحاً ويكون التعارض مع الرواية الثانية بالتباين فلا تكون -

واما انكاره السيرة بدليل زهاب شيخ الطائفة الى العمل بالمرجحات في النص والظاهر (فقيهه) ان عبارتي العدة والاستبصار لا تدلان على ذلك ، خصوصاً بعد تصريحه في العدة بان العام والخاص المطلق خارجان عن باب التعارض فراجع ما نقل في الرسائل ، هذا مضافاً الى ان بناء شيخ الطائفة ليس على العمل بالمرجحات في العام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر في الفقه بالضرورة .

### في كلام ابن ابي الجمهور

**الامر الثالث** - قد ادعى الشيخ ابن ابي الجمهور الاجماع على ان العمل بالدليلين مهما امكن خيراً من ترك احدهما ، والظاهر منه خصوصاً بقريته دعوى الاجماع هو التوفيق العرفي المقبول ، ولو ادعى غير ذلك يرد به بناء العلماء على العمل بالمرجحات فيما لا يمكن التوفيق العرفي ، و استدل عليه بان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ، وبيانه على النظم القياسي : انه لولا وجوب الجمع بينهما مهما امكن للزم اما طرحهما او طرح احدهما وهما باطلان فنقيض التالي حق وهو وجوب الجمع مهما امكن ، بيان الملازمة واضح وبطلان التالي بكلا شقيه المذكور في دليله ، فان طرحهما خلاف الاصل وترجيح احدهما بلا مرجح خلاف العقل وبما قررنا في بيانه يظهر ما في الفصول والقوانين ، و الجواب ان قوله : مهما امكن ان كان امكاناً عقلياً فبطلان الشق الاول من التالي ممنوع ، لان الدليلين حينئذ يصيران من المتعارضين المتساويين وهما متساقطان عقلاً ، و ان شئت قلت : ان كون الاصل في الدليلين الاعمال مسلم في كل واحد منهما من حيث هو ودون مقام التعارض فانه فيه غير صحيح بنحو الايجاب الكلي فلا ينتج القياس .

الرواية مخالفة للقاعدة الكلية ، ويمكن حمل النهي عن التكبير في المقام على الكراهة واطلاق الامر على الجواز لكثرة استتمهما فيهما او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الترخيص من دون ارتكاب تخصيص و عليه فيكون التخيير بين الاتيان و الترك مقتضى الجمع العرفي كتقديم الخاص على العام فيكون للمقام جمعان عرفيان وقد ذكر الامام عليه السلام احدهما دون الاخر تأمل .

## كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة وما فيه

الامر الرابع- يظهر من العلامة الانتصاري في شتات كلماته في المقام الرابع ان تقديم النص حتى الظني السند خارج عن الترجيح بحسب الدلالة سواء كانا مثل العام و الخاص او مثل صيغة الوجوب مع ما يدل على نفى البأس عن الترك ، فينحصر الترجيح بحسب الدلالات في تعارض الظاهر والظاهر ، وان الترجيح بحسب الدلالات مقدم على سائر التراجيح ، ومقتضاه ان يكون النص الظني السند خارجاً عن ادلة المرجحات موضوعاً ، والظاهر والظاهر داخلين فيها موضوعاً ، خارجين حكماً .

وهو لا يخلو عن مناقشة : لان المراد من التعارض في الحديثين المتعارضين ان كان الحقيقي المستقر فالترجيحات الدلالية كلها خارجة عنه ، لان المراد من الترجيح الدلالي ان يكون العرف لا يرى تعارضاً بين الكلامين بحسب المحاورات العرفية و يكون احد الدليلين قرينة عرفية صارفة للآخر ، ومثل ذلك لا يكون من المتعارضين في شيء ، لان المتكلم بذلك لا يتناقض بالمقال ولا يضاد احد كلاميه كلامه الاخر ، وان كان المراد منه اعم من ذلك و من التعارض البدوي فلا اشكال في تعارض النص و الظاهر ، ضرورة تناقض الايجاب الكلي او ما بحكمه مع السلب الجزئي او ما بحكمه و بالعكس ، فاكرم كل عالم يناقض لا تكرم النحويين ، وكذا لا تصل في الحمام مع قوله : لابس بالصلوة فيه ، لكنهما غير متعارض عرفاً للجمع المقبول بينهما ، وكذا الكلام في ظاهرين يكون الجمع بينهما مقبولاً .

فالاولى ان يقال : ان الحديثين اما ان يكون بينهما توفيق عرفي و جمع عقلائي بحسب قانون المحاورة اولا ، فالاول خارج عن مصباح اخبار العلاج موضوعاً او انصرافاً دون الثاني فيجب العمل فيهما بها .

ثم انه يظهر من الشيخ وغيره ان تعارض النص و الظاهر مطلقاً خارج عن مصب اخبار العلاج بخلاف الظاهرين فان خروجهما مشروط بان يكون بينهما جمع مقبول ، وهذا ايضاً لا يخلو عن مسامحة و مناقشة ، لان النص والظاهر ايضاً مشروط بذلك ،

والأفلاك التصرف في الظاهر لاجل النص خلاف قانون المحاوراة ولم يكن الجمع بينهما عرفياً مقبولاً لا يكون من المتعارضين، فالميزان الكلي هو كون الجمع مقبولاً عرفياً، فقولُه: صل في الحمام، ولا تصل في الحمام، من المتخالفين والمتعارضين، مع أن الأول نص في الرخصة والثاني ظاهر في الحرمة لكن الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائي فاللازم للفقيه مراعاة مقبولية الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات في محيط التشريع والتقنين كما مر، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النص، فإنه لم يرد فيه نص وما قام عليه إجماع فالمتبع هو ما ذكرناه .

**الأمر الخامس** - لما كان موضوع أخبار العلاج هو الخبران المختلفان و هما ما لا يكون بينهما جمع مقبول لدى العرف لا بد من تنقيح موضوع البحث من ذكر الموارد التي ادعى أو يمكن أن يدعى أنها من قبيل النص و الظاهر أو الظاهر و الاظهر أي يكون الجمع بينهما مقبولاً ، و بعبارة أخرى : الموارد التي تكون خارجة عن تحت أخبار العلاج موضوعاً أو انصرافاً أو قيل بخروجها ، و فيه مباحث :

### فيما قيل أنه من قبيل النص والظاهر

**الأول** فيما يمكن أن يقال أو قيل بأنهما من قبيل النص والظاهر، وفيه موارد : **منها** ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب فإنه وإن لم ينفع في تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حد الانصراف إلا أن وجوده يرفع التعارض فإن الدليل كالنص في القدر المتيقن فيصلح أن يكون قرينة على التصرف في الآخر ، مثلاً إذا ورد أكرم العلماء و دل دليل آخر على حرمة أكرام الفساق وعلم من حال الأمر أنه يبغض فساق العلماء و يكرههم أشد كراهة من فساق غيرهم فيصير فساق العلماء متيقن الاندراج في لا تكرم الفساق ويكون بمنزلة التصريح فيخصص أكرام العلماء بماعدى الفساق منهم، كذا قيل .

**وفيه أولاً** أن القدر المتيقن في مقام التخاطب إذا أوجب الاندراج القطعي بحيث يعبر بمنزلة التصريح به لا ينفك عن الانصراف أي انصراف الدليل المقابل فخرج عن

محط البحث ففرض عدم الانصراف يناقض فرض تيقن الاندراج الكذائي .  
**وثانياً** انه اذا فرض عدم الانصراف فلا يوجب ظهوراً في الكلام فحينئذ لاوجه  
 للتعديد بمقام التخاطب لعدم الفرق بينهما وبين غيره فيما هو الملاك بعد انكار كون القدر  
 المتيقن مضرأ بالاطلاق كما هو المفروض، ودعوى انه بمنزلة التصريح اذا كان في مقام  
 التخاطب لاغيره ممنوعة.

**وثالثاً** انه ان اريد بتيقن الاندراج العلم الفعلى بارادة المتكلم من قوله لا تكلم  
 الفساق العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلى ملازم للعلم الفعلى بعدم ارادة  
 المتكلم العلماء الفساق من قوله: اكرم العلماء، فحينئذ يخرج المقام من باب التعارض  
 جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النص و الظاهر فانه بعد العلم الفعلى بمراد المولى  
 من الدليلين خرج المورد عن الجمع في مدلول الدليلين كما لا يخفى ، وان اريد به العلم  
 التقديرى بمعنى انه ان صدر من المتكلم هذا الكلام وازاد بقوله : لا تكلم الفساق ،  
 حرمة اكرامهم جداً يكون فساق العلماء مراداً قطعاً لكن يحتمل عدم الصدور او عدم  
 تطابق الارادتين فلاوجه لتقدم الدليل المشتمل على القدر المتيقن على غيره لان  
 مجرد العلم بعدم انفكاك ارادة العلماء عن ارادة غيره لا يوجب سيورة الدليل كالنص  
 لان العلم بالملازمة مع الشك في وجود الملازم لا يوجب العلم بوجود اللازم غاية الامر  
 يصير قوله لا تكلم الفساق بجميع مدلوله معارضاً لقوله اكرم العلماء في مورد العلماء  
 الفساق لاجل التلازم بين الارادتين.

### فيما اذا كان التخصيص في احد المتعارضين مستهجننا

ومنها ما اذا كان التخصيص في احد العامين من وجه مستهجننا من جهة قلة الباقي  
 بعده وندرة وجوده لان العام يكون نصافى المقدار الذى يلزم من خروجه تخصيص  
 مستهجن فاذا دار الامر بين تخصيصه وتخصيص ما لا يلزم منه ذلك يقدم الثانى .

وفيه ان مجرد لزوم استهجان التخصيص في دليل لا يوجب تخصيص دليل آخر



به ما لم يكن الجمع عرفياً وضرورة العام نصاً في المقدار المذكور ممنوع (١) فحينئذ لو قلنا بان العامين من وجه خارج عن موضوع الاخبار كما سيأتي التعرض له فيقح التعارض بينهما ويتساقتان في مورد التعارض، وقلة مورد الافتراق لامحذور. فيه لانه ليس من قبيل التخصيص حتى يستهجن وان قلنا بشمول الاخبار له فيقدم الراجح وليس ايضاً من قبيل التخصيص حتى يكون مستهجننا فتدبر .

## في ورود احد المتعارضين مورد الاجتماع

ومنهما اذا كان احد العامين من وجه وارداً في مورد الاجتماع وهو على قسمين: احدهما - ان يكون المسئول عنه اعم من وجه من الدليل الآخر كما اذا ورد قوله: كل مسكر حرام، جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد ابتداء قوله: لا بأس بالماء المتخذ من التمر، فان النسبة بين الخمر والماء المتخذ من التمر اعم من وجه بناء على اعمية عنوان الخمر عن النبيذ كالنسبة بين المسكر وبينه، وهذا لا يوجب التقدم لانه لا يزيد على التخصيص بان الخمر حرام، وهو لا يتقدم على قوله: لا بأس بالماء المتخذ من التمر، لان النسبة بينهما عموم من وجه. وثانيهما - ان يكون اخص مطلقاً منه كما لو ورد كل مسكر حرام جواباً عن حكم الخمر التمرى فان شمول كل مسكر حرام للخمر قوى جداً أكد ان يلحقه بالنص فيقدم على عديله لكن كون هذا من قبيل النص محل اشكال - هذا .

(١) يمكن ان يقال : ان حديث الاستهجان اجنبى عن دلالة الالفاظ على المعانى بخلاف نسبة اللفظ فى المعنى او ظهوره فيه و الاستهجان وعدمه امر عقلى غير مربوط بمقام الدلالة اللفظية فان التقديم الدلالى لا يثبت بمعونة امر عقلى فلان تأثير الامر خارجى فى كيفية الدلالة ، اذ الى ذلك ان كون لفظ العام شاملاً لافراده كى تكون نصاً فيها فى موضع المنع لان اداة العموم او الهيئات الموضوعية له وضعت لتكثير ما يتلوها من المعانى فلفظ العام بالوضع يدل على المعنى الذى يكون موضوعاً له لعل الافراد غير انه بعناية من العقل ينطبق على افراده ولا يخفى ان البحث فى المقام فى الجمع الدلالى بين الدليلين تأمل -

و اما عدورود احد الدليلين فى مقام بيان التحديدات و المقادير و المسافات دون الاخر من قبيل النص و الظاهر كما ترى ، ضرورة انه بعد تسليم تقدم ما هو من قبيلها على غيرها مطلقا لا تكون الامن قبيل الاظهر و الظاهر مثل القضايا المعملة مع غيرها .

## فى تعارض العموم و الاطلاق

**المبحث الثانى** فيما عد من المرجحات النوعية الدلالية فى تعارض الدليلين

فقط وهى موارد :

منها تعارض العموم و الاطلاق، و لابد من فرض الكلام فى مورد يكون العام و المطلق متساويين من الجهات الخارجية كصدورهما من متكلم لم يعد منه بيان الخاص و المقيد منفصلا عن العام و المطلق او صدورهما من متكلم معهود منه ذلك، و ايضا يفرض بعد الفحص عن المقيد و المخصص مثلا و بعد فرض ورودهما قبل وقت الحاجة او بعده ثم الكلام فى التقديم و وجهه حتى لا يختلط الامر، و لابس بالاشارة الى كيفية تعارض المطلق و المقيد حتى يتبين حال ما نحن فيه .

فنقول: ان تعارض المطلق و المقيد ليس من سنخ تعارض العام و الخاص لان الخاص بمدلوله اللفظى يعارض العام؛ ضرورة ان الايجاب الكلى يناقض السلب الجزئى فقوله: كل عالم يجب اكرامه ، ينافى بمفهومه قوله: لا يجب اكرام النحويين و رفع التنافى باحد الوجوه المتقدمة ، و اما المقيد فلا يكون بمدلوله اللفظى منافياً للمطلق «ببانه» ان الحكم بالاطلاق ليس لاجل ظهور لفظ المطلق فيه ، ضرورة ان اللفظ الموضوع للطبيعة كالبيع و الرقبة لا يدل الاعلى نفس الطبيعة لا غيرها كالكثيرات الفردية و غيرها لكن : جعل المتكلم نفس الطبيعة موضوعة للحكم من دون ذكر قيد فى كلامه بما انه فعل اختيارى للفاعل المختار الذى بصدده البيان موجب لحكم العقلاء بان موضوع حكمه نفس الطبيعة من غير دخالة شىء آخر فيه فالحكم بالاطلاق و موضوع العقلاء لا يكون الا الفعل الاختيارى من الفاعل المختار فيقال لو كان شىء آخر دخيلا فى موضوع حكمه

كان عليه جعل الطبيعة مع القيد موضوعاً لانفسها فالاحتجاج متقوم بجعلها موضوعاً مع عدم بيان قيد آخر معها لابد لدلالة لفظ البيع على الاطلاق او على الافراد او على عدم دخالة شيء في مطلوبه ضرورة خروج كلها عن مدلول اللفظ ، فاذا ورد دليل آخر بان البيع الغررى باطل لا يكون التعارض بينهما وبين قوله: احل الله البيع، تناقضاً في المقال ضرورة ان حكم البيع الغررى غير مقول لقوله تعالى : احل الله البيع لعدم دلالة على افراد البيع واصنافه، وان شئت قلت : ان التعارض في المقام بين القولين والتلفظين بما انهما فعل اختياري له ، وفي العام والخاص بين الكلامين بما لهما من المدلول.

### في وجه تقدم العام على المطلق

اذا عرفت ذلك نقول ان احتجاج العقلاء في المطلق لما كان متقوماً على جعل الطبيعة بنفسها موضوعاً وعدم ذكر قيد لها يكون امد هذا الاحتجاج الى زمان ورود القيد فاذا ورد ينتهي احتجاجهم و يرتفع موضوعه فتقدم العام الاصولي على المطلق انما هو لكون العام غاية لاحتجاج العقلاء بالاطلاق لكونه بياناً للقيد فلا يمكن ان يكون الاطلاق مخصصاً للعموم لحصول غايته بوروده ؛ و لو قيل: ان الخاص ايضاً غاية لحجية العام (فغير صحيح) لان العام لما كان دلالة على العموم دلالة لفظية لا يكون مغيباً بشيء بل نفس ظهوره الوضعي مع بعض الاصول العقلائية موضوع الاحتجاج و انما الخاص حجة اقوى فتقديمه عليه من قبيل تقديم اقوى الحجتين لكن بنحو ما ذكرنا سابقاً (١) و مما ذكرنا يتضح امور :

منها ان موضوع الحكم في العام الاصولي كل فرد فرد وفي المطلق نفس حيثية الطبيعة من غير دخالة شيء آخر فيها ، وانما يستفاد الافراد من العام الاصولي بدلالة لفظه «كل» ولام الاستغراق و امثالهما ولا يكون المطلق بعد تمامية مقدمات الاطلاق والا

(١) ولا يخفى ان ما افاده دام ظله من تقديم التقييد على التخصيص انما هو في فرض تعارض الدليين في مورد الاجتماع وكان احدهما مطلقاً والاخر عاماً واما اذا دار الامر بين تقييد مطلق وتخصيص عام بدليل ثالث فلا ترجيح بينهما - هذا.

على الأفراد بل يحكم العقل بعدها بان تمام الموضوع نفس حيثية ما جعل موضوعاً من غير دخالة شيء آخر فيه ولهذا يجرى ذلك في الاعلام الشخصية ايضاً كما اذا امر باكرام زيد فإطلاقه يقتضى جواز اكرامه فى اى حال كان ، لامن حيث ان مدلول كلامه ذلك بل من حيث ان جعل زيد موضوعاً بلا قيد موجب له ، فموضوع الاحتجاج فى العام قول المتكلم بما انه لفظ دال على الافراد وفى المطلق جعل نفس الطبيعة من غير اقترانها بشيء موضوعاً و هو غير مربوط بسنخ الدلالات، فالاطلاق الشمولى مما لا معنى له ان اريد شموله للافراد كالعالم .

**ومنها** ان نفس جعل المهية من غير قيد موضوعة للحكم موضوع حكم العقلاء فى الاحتجاج منجزاً من غير تعليق على عدم البيان المتأخر ، ضرورة ان الأمر اذا قال اعتق رقبة ولم يقيد بها يكون حجة على العبد والمولى فليس للمولى ان يؤاخذ عبده اذا اعتق الكافرة بعد تمامية مقدمات الحكمة ، فما افاده الشيخ من ان المطلق معلق على عدم البيان وقرره بعض الاعاظم بان البيان اعم من كونه حين التخاطب او متأخراً عنه ان كان المراد من التعليق ان المطلق ليس بحجة فعلاً ومعلق حجته على عدم ورود البيان متأخراً كما هو ظاهر كلامهما فهو فى غير محله ، وان كان المراد هو ان المطلق وان كان حجة فعلاً لكن لما كان موضوع الحجية عدم بيان القيد يكون امدها ورود البيان فاذا ورد يرفع موضوعها فالعام بدلالته اللفظية يرفع موضوع الاحتجاج فيكون وارداً على المطلق فهو حق .

**ومنها** ان تقدم العام على المطلق ، ليس من باب تقدم الاظهر على الظاهر كما قيل ان شمول العام الاصولى لمورد الاجتماع اظهر من شمول المطلق له لان المطلق لم يكن له ظهور لمورد الاجتماع كما عرفت فتقدم العام عليه ليس لاقوائية ظهوره بل لرفع موضوع الحجية الذى له امد ، ولا يخلو كلام المحقق المعاصر رحمده الله من تباقت فراجع .

ومما ذكرنا يظهر حال دوران الامر بين تخصيص العموم بمفهوم الشرط او الوصف ان قلنا بان المفهوم فيهما بواسطة مقدمات الحكمة وبين قرينية العام لعدم المفهوم فيهما فناخذ بالعام و ترك المفهومين ، لاند يرفع موضوع المفهوم اى اطلاق الاشرط و

التوصيف او الشرط والوصف ولا تصلح القضية الشرطية او الوصفية لتخصيص العموم و هذا بخلاف تعارض الاطلاق مع احاد المفهومين لان الكل بمقدمات الاطلاق كما ان الامر كذلك في تعارض المفهومين ، وما قيل : ان القضية الشرطية اظهر في المفهوم من الوصفية «مغالطة» لانها لو كانت اظهر انما هو في دخالة القيد في موضوع الحكم لافي انحصاره وما يستفاد منه المفهوم هو الثاني بمقدمات الاطلاق على القول به الا الاول وجريان المقدمات فيهما سواء ، واما الغاية والاستثناء والحصر فلا يبعد ان يكون دلالتها بالوضع ولا اشكال في تقدمها على مفهوم الوصف والشرط .

### في دوران الامر بين النسخ والتخصيص

ومن الموارد دوران الامر بين التخصيص و النسخ ، و قبل تحقيق المقام لا بأس بالاشارة الى حال المخصصات بل مطلق الصوارف الواردة في كلام الائمة عليهم السلام بعدمضى زمان طويل عن وقت العمل بالعمومات والمطلقات وغيرها ، قالوا ان المحتملات ثلثة: احدها- ان تكون ناسخة لحكمها - ثانيها- ان تكون كاشفة عن اتصالها بمخصصاتها ومقيداتها وقد اختلفت علينا المتصلات ووصل الينا بنحو الانفصال - ثالثها - ان تكون المخصصات وساير الصوارف مودعة لدى الائمة عليهم السلام وتاخر بيانها عن وقت العمل غير قبيح اذا اقتضت المصلحة ذلك. اختار الشيخ الانصارى الاحتمال الاخير، وبعض اعظم العصر الاحتمال الثاني .

**و الانصاف** ان جميعها بعيدة ، اما احتمال النسخ فهو كضوري البطلان فان احتمال كون امدنوع احكام الله تعالى المجعولة في صدر الاسلام الى زمن الصادقين عليهم السلام و حدوث مصالح في زمانها مقتضية لتغييرها و نسخها مقطوع البطلان بل ضروري الفساد عند جميع المسلمين، كما ان احتمال كون المخصصات و المقيدات كلها متصلة في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله و عرض الانفصال بعد ذلك ايضاً ضروري الفساد ، ضرورة ان العامة والخاصة حدثوا الكليات الكثيرة الى ماشاء الله عن رسول الله صلى الله عليه وآله بنحو التشريع و التقنين من غير ذكر المخصصات والمقيدات ولا يمكن ان يقال : ان المحدثين من الفريقين

تركوا الصوارف عمداً أو سهواً وخطاء ، ومجرد ورود كثير من المخصصات التي في لسان الائمة عليهم السلام من طرق العامة ايضاً لا يدل على ذلك ، وكذا احتمال ايداع نوع الاحكام الواقعية لدى الائمة عليهم السلام واخفاؤها عن ساير الناس بعيد غايتها بل يمكن دعوى وضوح بطلانه ، لان ذلك مخالف لتبليغ الاحكام ، ودعوى اقتضاء المصلحة ذلك مجازفة ، فآية مصلحة تقتضى كون نوع الاحكام معطلة غير معمول بها ، مضافاً الى مخالفة ذلك لقوله ﷺ في حجة الوداع : «معاشر الناس ما من شيء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار الاوقدا مرتكم به وما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة الا وقد نهيتكم عنه» والقول بان ايداعها لدى امير المؤمنين عليه السلام يكفى في رفع المنافاة كما ترى (١) .

## في حلال الاختلاف بين العامة والخاصة

### وتأخير بيان المخصصات

والذى يمكن ان يقال : ان علل اختلاف الاحكام بين العامة والخاصة واختفائها عن العامة وتأخير المخصصات كثيرة .  
منها ان رسول الله ﷺ وان بلغ جميع الاحكام الكلية على الامة لكن لما لم يكن دواعى الحفظ في صدر الشريعة واول بدء الاسلام قوية لم يضبط جميعها بخصوصياتها الامن هو بطنتمواهل يتمولم يكن في الامة من هو اشداهتماماً واوقوى ضبطاً من امير المؤمنين عليه السلام فهو لشدة اهتمامه ضبط جميع الاحكام وتمام خصوصيات الكتاب الالهي تفسيرها وتاويلها وما كانت دخيلة في فهم آيات الكتاب وضوابط السنن النبوية ، و لعل القرآن الذى جمعه و اراد تبليغه على الناس بعد رسول الله هو القرآن الكريم مع جميع الخصوصيات الدخيلة في فهمه المضبوطة عنده بتعليم رسول الله ، وبالجملة ان رسول الله وان بلغ الاحكام حتى ارش الخدش على الامة لكن من لم يفتم منه شيء من الاحكام وضبط جميعها كتاباً

(١) ويشهد على ذلك الحديث المعروف المنقول عن الفريقين : انى تارك فيكم الثقلين

كتاب الله وعترتى (الخ) فان التلازم بينهما يعطى ذلك -

وسنة هو امير المؤمنين عليه السلام في حين فات من القوم كثير منها لقلة اهتمامهم بذلك ويبدل على ما ذكر بعض الروايات .

ومنهما ان الائمة عليهم السلام لامتيازهم الذاتي من ساير الناس في فهم الكتاب والسنة بعد امتيازهم منهم في ساير الكمالات فهموا جميع التفريعات المتفرعة على الاصول الكلية التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وآله و نزل بها الكتاب الالهي ففتح لهم من كل باب فتحة رسول الله صلى الله عليه وآله للامة الف باب حين كون غيرهم قاصرين ، فعلم الكتاب والسنة وما يتفرع عليهما من شعب العلم و نكت التنزيل موروث لهم خلفاً عن سلف وغيرهم محرومون بحسب نقصانهم عن هذا العلم الكثير النافع فيعولون على اجتهادهم الناقص من غير ضبط الكتاب والسنة تاويلا وتزيلا ومن غير الرجوع الى من رزقه الله تعالى علمهما و خصه به فترى في آية واحدة كآية الموضوع كيف اختلفوا مع غيرهم و قس على ذلك ، وهذا باب واسع يرد اليه نوع الاختلافات الواقعة في الامة ولقد اشار الى ما ذكرنا كثير من الروايات في الابواب المختلفة .

فالصوارف التي في لسانهم عليهم السلام يمكن صدور كثير منها من رسول الله صلى الله عليه وآله منفصلا عن العمومات والمطلقات و لم يضبطها على ما هي عليها الاخازن علمه امير المؤمنين و اودعها الى الائمة عليهم السلام ، وانما اخر البيان الى زمن الصادقين عليهما السلام لابتلاء ساير الائمة المتقدمين عليهما ببلبات كثيرة سد عليهم لاجلها بيان الاحكام كما يشهد به التاريخ فلما بلغ زمانها اتسع لهما المجال في برهة من الزمان فاجتمع العلماء والمحدثون عليهما فانتشرت الاحكام وانبتت البركات ولواتسع المجال لغيرهما ما اتسع لهما لصارت الاحكام منتشرة قبلهما . ولواتملت فيما ذكرنا وتبعت الاخبار لوجدت ما ذكرنا احتمالا قريبا قابلا للتصديق .

## في وجوه ورود العام والخاص

### والدوران بين النسخ والتخصيص

اذا عرفت ذلك فنقول : انه اذا ورد عام وخاص ودأر الامر بين النسخ والتخصيص فتارة يعلم تقدم صدور العام على الخاص وحضور وقت العمل به ثم ورد الخاص وشك

في كونه نسخاً او تخصيصاً كما اذا ورد ( اكرم العلماء ) ثم بعد حضور وقت العمل به ورد لا تكرم فساق العلماء و شك في كونه ناسخاً من حين وروده او منحصراً له من الاول وكان حكم العام بالنسبة الى الفساق صورياً « وتارة » يعلم تقدم الخاص على العام مع حضور وقت العمل به « وتارة » لا يعلم التقدم و التاخر بل كانا مجهولين من جهات اخرى ايضاً فاحتمل ورود الخاص قبل حضور العمل بالعام و بعده وكذا في العام على فرض تقدمه .

فعلى الاول تارة نقول بان دليل استمرار حكم العام هو الاطلاق المقامى اى كون المقام مقام التشريع مع عدم ذكر الغاية للحكم موضوع حكم العقلاء باستمرار الحكم او موضوع حجية العام لدى العقلاء على جميع الرعية الموجودين في عمود الزمان في جميع الاعصار او اطلاق الحكم او متعلقه على القول به .

وتارة نقول بان دليله هو الادلة الخارجية كقوله حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيمة وقوله حكى على الاولين حكى على الاخرين وتارة نقول بان دليله نفس القضايا الملقاة من الشارع بنحو القضية الحقيقية فيما كانت كذلك فقوله: « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » يدل بنفسه على ان كل من وجد في الخارج وكان مؤمناً يجب عليه الوفاء بكل عقد صدر منه في ظرف تحققه و هو حجة على كل من اطع عليه ومخاطب به في ظرف وجوده في عمود الزمان فان قلنا بان الدليل على الاستمرار هو السكوت في مقام البيان (١) فالظاهر تقدم النسخ على التخصيص بالبيان الذى ذكرنا في دوران الامر بين التخصيص والتقييد .

(١) وما ذكرناه في المتن هو الذى اخترناه في الدورة السابقة والان نقول فيما اذا كان العام مقدماً وقلنا بان شموله للأفراد في الطبقات المتأخرة عن الطبقة الاولى بالاطلاق ودار الامر بين النسخ والتخصيص لاترجيح بينهما لان ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص انما هو في فرض تعارض الدليلين في مورد الاجتماع وكان احدهما مطلقاً والاخر عاماً واما اذا دار الامر بين تقييد مطلق وتخصيص عام بدليل ثالث فلا ترجيح بينهما والمقام كذلك لان الامر دائريين كون الخاص مخصصاً لعموم العام او اطلاقه المقامى ولا ترجيح لان التصرف في كل منهما خلاف الاصل ولا يكون سر التقدم في الدوران المتقدم في العامين من وجه و هو كون



وما دعى بعض اعظم العصر من ان النسخ يتوقف على ثبوت حكم العام واصالة الظهور في الخاص الحاكمة على العام يرفع موضوع النسخ « منظور فيه » لان ذلك على فرض تسليمه انما هو فيما محض الدليل في التخصيص اى لم يكن احتمال النسخ في البين ودار الامر بين تقديم العام والخاص لا فيما دار الامر بين النسخ والتخصيص فحكومة اصالة الظهور في الخاص على اصالة الظهور في العام لا توجب تقدم التخصيص على النسخ بل لما كانت الحجة على الاستمرار منتزعة من السكوت في مقام البيان يكون الدليل الدال على قطع الحكم بياناً وقاطعاً للسكوت فيرفع موضوع الحجية به كما تقدم بيانه، ومما ذكرنا ظهر الحال في اطلاق الحكم او الموضوع .

وان قلنا بان الدليل عليه هو مثل قوله: «حلال محمد ﷺ...» فهو وان كان ضعيفاً

العام بياناً للمطلق وعدم صلاحية المطلق للتخصيص موجوداً في المقام لصلاحية الخاص للتصرف في كليهما وتوهم ان التخصيص مستلزم للتصرف في المطلق ايضاً بخلاف العكس كما ترى فان التخصيص رافع لموضوع الاطلاق لاتصرف فيه ، كتوهم ان العلم التفصيلي بخروج الافراد المتأخرة امانسها او تخصيصا يوجب انحلال العلم فيؤخذ باصالة العموم في الافراد المتقدمة، فان العلم التفصيلي المتقوم بالعلم الاجمالي لا يعقل ان يصير موجباً للانحلال للزوم رافعية الشيء لعلته بل لنفسه و مما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا كان دليل الشمول مثل قوله حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة لوقلنا بكونه من قبيل المطلق لدوران الامر بين تقييده او تخصيص دليل آخر ولا ترجيح فضلا عما اذا قلنا بانه من قبيل العام نعم لو قلنا باستفادة شمول الحكم للافراد مطلقاً من نفس القضايا فدار الامر بين الاقل والاكثر في التخصيص يقتصر على الاقل ويتمسك على اصالة العموم في الافراد المتقدمة المشكوكه في خروجها هذا حال العام المتقدم وامامع تقدم الخاص وحضور وقت عمله ودار الامر بين كون الخاص مخصصاً او العام ناسخاً واخذنا بالاطلاق المقامى في شمول الخاص للافراد المتأخرة ووقع التعارض بين العام والمطلق فيقدم العام ويحكم بالنسخ اذا كان بينهما عموم من وجه من حيث شمول الافراد في عمود الزمان دون ما اذا كان بينهما العموم المطلق للاشكال في بيانية العام للمطلق الاخص او تقديم الاخص عليه لضعف اصالة الجد في العموم و بالتأمل فيما ذكر يعلم حال ساير الصور و الانصاف ان صرف العرف في مثل ما ذكر مما لا ثمره فيه لعدم العلم بتاريخ العمومات والخصومات غالباً او دائماً مما لا ينبغى واستل الله العفو من بفضله (منه دام ظله)

غايته لكن على فرضه يمكن ان يقال : ان النسخ ايضاً يقدم ان قلنا ان قوله: حلال  
 محمد ﷺ النسخ من قبيل الاطلاق لدوران الامر بين تخصيص العام وتقييد هذا الاطلاق  
 وان قلنا انه من قبيل العموم وان المصدر المضاف يفيد العموم موضعاً فيدور الامر بين تخصيص  
 احدهما للدليلين ولا مرجح لاحدهما .

وان قلنا ان الدليل على الاستمرار هو ظهور القضايا الحقيقية فيه يكون النسخ  
 ايضاً مقدماً لدوران الامر بين تخصيص العام من الاول او تخصيصه من رهن ورود الخاص  
 فدار الامر بين الاقل والاكثر في التخصيص وعلى النسخ يكون التخصيص اقل لان النسخ بناء  
 عليه تخصيص للعام في الافراد المتأخرة عن ورود الخاص .

هذا كله في العام المتقدم واما اذا كان متأخراً ودار الامر بين كون الخاص منحصراً  
 له او العام ناسخاً للخاص فحاله كسابقه الا في قضية دوران الامر بين الاقل والاكثر في  
 التخصيص لان المورد يكون من دوران الامر بين كون العام ناسخاً للخاص (و بعبارة  
 اخرى) كونه مخصصاً له في الافراد التي تحقق في عمود الزمان او الخاص المقدم مخصصاً  
 للعام وتقديم احدهما على الاخر غير معلوم ، ولا يخفى ان اكثرية التخصيص من النسخ  
 في مثل عذنين الموردين ممنوعة ، لان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام كما هو  
 في الفرض الاول نادر جداً بل وقوعه مشكوك فيه وان كان جائزاً بالاحتمال الاصولي  
 (نعم) بعد العلم بوقوعه يكون الاحتمال الذي ابداه الشيخ دافعاً للامتناع وكذا تاخر  
 العام عن الخاص ايضاً لم يكن شايعاً متعارفاً حتى يتقدم لاجله على النسخ .

وامامع الجهل بتاريخهما والشك في النسخ والتخصيص الناشئ من ان الخاص  
 ورد قبل حضور العمل بالعام حتى يتمحض في التخصيص او بعد حضوره حتى يتمحض  
 في النسخ على ما عرفت او العام ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص او قبله فيدور  
 الامر بين كون المورد من الموارد التي يتمحض في التخصيص او الموارد التي يقدم النسخ  
 ففي مثله لا ياتي ما ذكرنا من تقديم النسخ بالوجوه المتقدمة كما هو واضح فلا يبعد  
 ان يكون التخصيص مقدماً لكثيره وتعارفه بحيث لا يعتنى العقلاء بالاحتمال المقابل  
 له مع ندرته .

وان شئت قلت: كما ان العقلاء لا يعتنون بالاحتمال النادر في مقابل الكثرة كما في الشبهة غير المحصورة بل وفي باب اصالة الصحة في العقود وفي باب العيوب كذلك لا يعتنون باحتمال النسخ الذي لا يعلم وقوعه في الشريعة الا في موارد قليلة جداً في مقابل التخصيص والتقييد الراجح والشائع ولهذا ترى ان بناء فقه الاسلام على التخصيص والتقييد وقلما يتفق ان يتفوه فقيه بالنسخ مع ان في جل الموارد يتردد الامر بينهما للجهل بتاريخ صدورهما وعروض الاحتمالات المتقدمة عليهما (١)

فتحصل مما ذكرنا ان النسخ مقدم على التخصيص في بعض الصور وبالعكس في بعضها ولا يتقدم احدهما على الاخر في بعضها على بعض الاحتمالات.

ثم لا يخفى ان الظاهر مما ذكرنا في وجه تقديم التخصيص على النسخ من كثرته ووجه تقديم النسخ على التخصيص من كون تقييد الاطلاق اهون من التخصيص ان الدليلين وارداً على موضوع واحد ففي مورد واحد يتشبه كل بما ذكر من وجه التقديم ، لكن اتضح بما قدمناه ان مورد التمسك باهوية التقييد انما هو فيما علم التاريخ ولا يجري في المجهول ، ومورد التشبه بالكثرة انما هو في مجهولي التاريخ دون غيره فلا يخلو استدلالهم من الخلط .

### في الدوران بين التقييد وحمل الامر على الاستحباب

ومن الموارد المتقدمة دوران الامر بين تقييد الاطلاق وحمل الامر على الاستحباب او النهي على الكراهة ، ومجمل القول فيه : ان الاطلاق في مقام البيان قد يقع في جواب سؤال من يريد العمل به كما لو سئل رجل عن تكليفه الفعلي فيما اذا افطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فقال الامام له: اعتق رقبة ، فذهب ليعمل به ، ثم بعده ورد دليل على انه لا تعتق رقبة كافرة او اعتق رقبة مؤمنة ، ففي مثل ذلك يكون حمل النهي على الكراهة والامر على الاستحباب اهون بل متعين لان في تقييد الاطلاق محذور

(١) فيما افاده الاستاذ دام ظله يظهر النظر فيما قاله الملمين العلامة الحائري والمحقق

النائيني رحمهما الله من ان كثرة التخصيص لا يوجب ترجيحه عند الشك الا ان تصير كالقرينة المتصلة المحفوفة بالكلام فراجع كلامهما -

الاغراء بالجهل الممتنع اوالنسخ المستبعد جداً اوكون حكم المطلق باطلاقه صورياً لمصالح وهو ايضاً بعيد جداً، واما حمل النهي على الكراهة او الامر على الاستحباب لامحذور فيه الامخالفة ظاهرهما واطلاقهما .

وقديقع الاطلاق في مقام البيان في جواب مثل زارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من الفقهاء واصحاب الجوامع والاصول ممن يكون مقصده جمع المسائل وتدوين الكتب فحينئذ ان قلنا بان للامر والنهي ظهوراً وضعياً او انصرفياً في الوجوب والحرمه فالحمل عليهما وتقييد الاطلاق اولي ؛ لما ذكرنا سابقاً من ان الاطلاق لا يكون من قبيل ظهور اللفظ بل انما يحكم به من السكوت في مقام البيان والامر والنهي بما لهما من الظهور يصيران بياناً له، واما لو قلنا بانهما محمولان عليهما قضاء للاطلاق وانماهما موضوعان لمطلق البعث والزجر لکن البعث المطلق من غير الاذن في الترك والزجر من دون الاذن في الفعل يكونان حجة على العبد فترجيح احد الحملين على الاخر مشكل و ان كان التقييد اهون على الظاهر بحكم العرف ، واما تحقيق حال الامر والنهي فموكول الى محله .

**المبحث الثالث** ما اذا كان التعارض بين اكثر من دليلين وهي كثيرة نذكر مما تمها

### فيما اذا كان التعارض بين اكثر من دليلين

منها ما اذا ورد عام و خاصان مختلفان موضوعاً كما اذا ورد اكرم العلماء وورد منفصلاً لا تكرر الكوفيين منهم ، وورد ثالث لا تكرر البصريين منهم ، فلا اشكال في تخصيص العام بهما من غير لحاظ تقدم احد هما حتى تنقلب النسبة لفرض في مورد الا اذا لزم منه محذور التخصيص المستهجن فحينئذ يقع التعارض بالعرض بين الخاصين فمع ترجيح احدهما يؤخذ به ويخصص به العام ومع التساوي يؤخذ باحدهما تخييراً او يخصص به، وهذا ان قلنا بشمول اخبار العلاج لمثل هذا التعارض ولو بالقاء الخصوصية او فهم المناط القطعي والافالقاعدة تقتضي تساقطهما لولا الاجماع على عدم التساقط ، ولعله يأتي لبيان ذلك وتحقيقه كلام في مستانف القول .

واما اختاره المحققون من وقوع التعارض بين مجموع الخاصين و العام لان مجموعهما مباين له .

ففيه ان مجموع الدليلين ليس من الادلة بل لاجوده في الخارج وانما هو اعتبار عقلي ، فالموجود في الخارج والصادر من الاثمة <sup>الكلية</sup> هو كل واحد من الخاصين بخصوصه ، و العام لايبين ولا يعارض مع كل منهما ولا يعارض مع المجموع الذي لاجود له وهو امر اعتباري، فالتعارض انما هو بين الخاصين لكن بالعرض .  
 نعم لو علم تلازم حكم الخاصين فقد يقع التعارض بين العام وكل واحد من الخاصين كما اذا قال : اكرم العلماء ولا تكرم العدول منهم ولا تكرم الفساق منهم فمع العلم بتلازم الخاصين يقع التعارض بين كل خاص مع العام كانه قال لا تكرم العلماء ، وقد يقع التعارض بين الجميع كما لوورد يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساقهم و يستحب اكرام عدولهم وعلم تلازم حكم الخاصين بمعنى انه اذا حرم اكرام فساقهم حرم اكرام الجميع وان استحب استحب فهو في حكم ما لوورد يجب اكرام العلماء ويحرم اكرامهم و يستحب اكرامهم .

هذا كله اذا كان الخاصان لفظيين ، واما اذا كان احدهما لياً كاجماع او عقل فان احتف العام به بحيث يكون قرينة على صرفه بحيث ينعقد ظهوره فيما عدى المخصص فلا اشكال في انقلاب النسبة ، كما ان الامر كذلك لو كان احدا للفظيين كذلك ، بل ليس هذا من انقلابها لعدم ظهور العام اولاً في غير مورد التخصيص ، وانما الكلام فيما اذا لم يحتف العام بالدليل اللبي و انعقد ظهور العام في العموم ، فقد يقال فيه ايضاً بانقلاب النسبة لان اعتبار الاصول اللفظية معلق على عدم القطع بخلافها فيكون العام قاصراً من اول الامر بالنسبة الى مورد الخاص واما اللفظي فيكون من قبيل المانع والرافع للحجية (١) ( وفيه ) ان القطع الحاصل بعد انعقاد ظهور العام ايضاً قاطع للحجية كالدليل اللفظي فان اريد بتعليقية الاصول اللفظية هي عدم حجيتها قبل القطع بالخلاف فهو ممنوع

(١) قال الاستاذ دام ظله في بحثه بان العلامة الحائري رحمه الله عدل عما في الدرر الى

بالضرورة ، و ان اريد بها ان القطع بالخلاف يكشف عن كون المراد الجدى ماعدى مورد الخاص من اول الامر فهو كذلك لكن المخصص اللفظي ايضاً كذلك ( وبالجملة ) لا وجه معتدبه لانقلاب النسبة في اللبى ايضاً .

### صور ماورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق

ومنها ما اذا ورد عام و خاصان مع كون النسبة بين الخاصين العموم المطلق

و فيه صور :

**الاولى** ما اذا كانا متوافقى الحكم كقوله : لاتكرم النحويين ولا تكرم النحويين من الكوفيين بعد قوله : اكرم العلماء ، فحينئذ قد لا يلزم من التخصيص الاستهجان فيخص العام بهما ازا لم تحرز وحدة الحكم فيهما فيكون في مورد الاخص الخاص ، والاخص دليلاً على التخصيص وفي غير مورد الخاص مخصصاً وان احترزت وحدته يحمل الخاص على الاخص فيخصص العام به فيخرج النحويين من الكوفيين من العام وبقي الباقي وان لزم الاستهجان ، فاما ان يلزم من الخاص فقط او من كل منهما مستقلاً ولا يعقل لزومه من مجموعهما للتداخل بينهما ، فما ظن بعض اعظم العرفقاس هذه الصورة بالصورة السابقة واضح البطلان ، فان لزم من الخاص فقط يحمل الخاص على الاخص و يخص العام به لانه مع كونه جمعاً عرفياً رافعاً للاستهجان ايضاً وان لزم منهما مستقلاً فلا محالة يكون تخصيص الخاص بالاخص مستهجناً فيقع التعارض بين جميعها .

**الثانية** ما اذا كان الخاصان مختلفى الحكم ويكون الاخص موافقاً للعام كقوله

اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم و اكرم فساق النحويين ، فان لم يلزم استهجان يجب تخصيص الخاص بالاخص والعام بالخاص المخصص فيجب اكرام العلماء الافساقهم ماعدى فساق النحويين ، وان لزم من تخصيص العام بالخاص استهجان فحينئذ قد يرفع استهجانه بتخصيصه بالاخص فحكمه كذلك وقد لا يرفع فيقع التعارض بين الخاص والعام وينخص الخاص بالاخص ان لم يلزم استهجان منه والا فيقع التعارض بينهما ايضاً .

**الثالثة** ما اذا كان كل من العام والخاصين مختلفى الحكم كقوله يجب اكرام العلماء

ويحرم اكرام فساقهم ويستحب اكرام فساق النحويين، ومما ذكرنا ظهر حالها ايضاً واتضح ما في كلام بعض اعظم العصر من قياس الصورة الثانية بالاولى.

### حول ما اذا ورد عام وخاصان بينهما عموم من وجه

ومنها ما اذا ورد عام وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين عموماً من وجه، ففيه ايضاً الصور المتقدمة، فان كان الخاصان متفقى الحكم كقوله اكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين فلا اشكال في تخصيص العام بهما مع عدم الاحتذور المتقدم والا فيعمل على حكمه كما تقدم وان كانا مختلفى الحكم مع اتفاق حكم احدهما مع العام كقوله اكرم العلماء ولا تكرم النحويين واكمم الصرفيين فيتعارض الخاصان في النحوى الصرفى ويخصص العام بالخاص المخالف له في غير مورد التعارض فتقلب النسبة بين العام والخاص المخالف له من العموم المطلق الى من وجه لالمادعى بعض اعظم العصر من ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل يصير معنواً بعنوان الخاص، وذلك لكونه خلاف التحقيق. ولهذا لا يسرى اجمال الخاص المنفصل اليه بل لقطع حجية العام بالنسبة الى مورد التخصيص، والتعارض بين الادلة انما هو بعد الفراغ عن حجيتها فالعام المخصص انما هو حجة فيما عدى مورد التخصيص ونسبته مع الخاص عموم من وجه ولعل ذلك مراده ايضاً لما صرح به بعد ذلك، واما مع عدم اتفاق حكمه مع العام كقوله: يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام النحويين ويستحب اكرام الصرفيين، فيخصص العام بكل من الخاصين فتقلب نسبه مع كل واحد من الخاصين من العموم المطلق الى العموم من وجه، فان العلماء غير النحوى الصرفى يفترق من كل من النحوى والصرفى فى الفقهاء، والنحوى يفترق عنه فى النحوى غير الصرفى والصرفى فى الصرفى غير النحوى.

ومنها ما اذا ورد عامان من وجه وخصص، فان اخرج مورد افتراق احد العامين فتقلب النسبة بين العامين الى الاخص المطلق وان اخرج خاص آخر مورد افتراق العام الاخر فتقلب الى التباين وان اخرج الخاص مورد اجتماعهما يرتفع الاختلاف بينهما فيختص كل منهما بموضوع غير الاخر.

ومنها ما ورد دليلان متباينان فقد يرد المخصص لاحدهما فتقلب نسبتها الى الاخص المطلق كقوله : اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فانما ورد لا تكرم فساق العلماء يصير مفاد اكرم العلماء اكرم عدو لهم وهو اخص من قوله لا تكرم العلماء وقد يرد مخصص آخر ويرتفع الاختلاف بينهما فيختص كل بموضوع كما ورد في المثال اكرم عدول العلماء فيصير مفاد لا تكرم العلماء بعد التخصيص لا تكرم فساق العلماء وهو غير مناف لقوله اكرم عدول العلماء ، وقد يرد مخصص وتقلب نسبتها الى العموم من وجه كما لو ورد في المثال اكرم نحوى العلماء ولا تكرم فساق العلماء لان النسبة بين قوله اكرم العلماء غير الفساق منهم ولا تكرم العلماء غير النحويين اعم من وجه الى غير ذلك من موارد انقلاب النسبة

### فصل

#### في ان العامين من وجه هل يندرجان في اخبار العلاج ؟

قد اتضحت مما قدمنا الموارد التي تكون غير داخله في الحديشين المختلفين وخارجة عن موضوع البحث في باب التعادل والترجيح لاجل الجمع المقبول بينهما ، ولا بد لتنقيح البحث من ذكر بعض الموارد الذي يكون مورد البحث في اندراجه في موضوع ادلة العلاج .

فمنها ما اذا كان بين الدليلين عموم من وجه فهل يندرجان فيها ام لا ؟ وعلى الاول فهل تجرى فيهما جميع المرجحات صدورية كانت ام لاتجرى فيهما المرجحات الصدورية ؟ محصل الكلام ان يقال : ان جميع ادلة العلاج يدور مدار عنواني حديشين متعارضين والخبرين المختلفين ، فلاحداً يقول : ان الظاهر منهما هو التخالف بقول مطلق وهو يختص بالمتباينين واما العامان من وجه فتصرف الادلة منهما فان الظاهر من قوله : «ياتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ» دوران الامر بين اخذ احدهما وترك الاخر وبالعكس رأساً ، لا اخذ بعض مفاد احد هما وترك بعض مفاد الاخر وكذا الاجوبة الواردة فيها كقوله «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» وقوله : «اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه» الى غير ذلك ظاهرة في الحديشين



المختلفين في جميع مفادهما، وبالجملة الناظر في روايات الباب يرى ان محط السؤال والجواب فيها هو الخبران المختلفان بجميع المضمون فالعامان من وجه خارجان عنها فلا بد في مورد تعارضهما من الرجوع الى القاعدة.

و العجب من بعض اعظم العصر حيث ادعى ان قول الاثمة عنه : ما خالف قول ربنا زخرف او باطل ظاهر في المخالفة بالتباين الكلى (١) قائلاً ان المخالفة بقول مطلق هو المخالفة بالتباين و اخرج العامين من وجه عن موضوع المخالفة للكتاب و مع ذلك ادرجهما في موضوع اخبار العلاج مع ان موضوعهما الخبران المختلفان .

و اولى بعدم الاندراج في موضوعها التعارض بالعرض كما اذاورد دليل بوجود صلوة الجمعة و آخر بوجود صلوة الظهر و علم عدم وجود احدهما و وجوب الاخر فان هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض لكن لا يصدق الخبران المختلفان والمتعارضان عليهما عرفاً و كذا في الخاصين اذا كان ورودهما على العام موجبا للاستهجان فانه يوجب التعارض بينهما بالعرض، وبالجملة ادراج العامين من وجه في ادلة التعارض مشكل و ادراج المتعارضين بالعرض اشكل، ولعل ما ذكرنا وجه ما نسب الى المشهور من الحكم بالتساقط في المتكافئين اذا كان بينهما عموم من وجه لكن لازمه عدم العمل بالترجيح فيهما ايضاً، اللهم الا ان يدعى ان العامين من وجه وكذا المتعارضين بالعرض وان لم يندرجا فيهما لكن العرف بمناسبة الحكم والموضوع و القاء الخصوصية يفهم ان الخبرين الواردين عن الاثمة عنه اذا تصادما و تعارضا جاي وجه كان لا يجوز طرحهما بل لا بد من الترجيح و الاخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير فلا يرضى الشارع فيهما العمل على طبق القاعدة و اولى بذلك ما اذا اختلف الخبران في مدلولهما الالتزامي فتد بر جيداً .

واما الإخص المطلق اذا كان تخصيص العام به مستهجنا يعمل معه والعام معاملة الخبرين المختلفين لاندراجهما فيهما حقيقة لكن خروجهما عن ادلة العلاج لاجل الجمع العرفي، ومع عدم الجمع بينهما يعمل معهما عمل التعارض كما انه لو قلنا في الخاصين

(١) هذا مذکور في ذيل الصفحة و لعله للمقرر (منه دام ظله) .

الذين يكون التخصيص بمجموعهما مستهجنا بان مجموعهما يعارض العام كما قالوا يكون مجموعهما مع العام مندرجين في ادلة العلاج .

### هل المرجحات الصدورية جارية في العامين من وجه ام لا؟

ثم انه بناء على شمول اخبار العلاج للعامين من وجه فهل المرجحات مطلقا جارية فيهما كما في غيرهما؟ اختار الشيخ الاعظم ذلك ، و انكر بعض اعظم العصر جريان المرجحات الصدورية فيهما، قائلان التعارض فيهما في بعض المدلول فمعاملة عدم صدور احدهما في جميع المدلول مما لوجه له ، والتبعض فيه من حيث الصدور بحيث يكون الخبر صادراً في بعض المدلول وغير صادر في بعض غير ممكن .

**اقول :** ظاهر المقبولة والمرفوعة: ان ما جرى فيه المرجحات الصدورية هو ما جرى فيه سايرها لان ما فرض فيه الترجيح بالاعدلية والاصدية في الحديث والوثيقة عين ما فرض فيه الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، ورفع اليد عن هذا الظاهر لا يجوز الابدعوى عدم الامكان و هي على فرض صحتها شاهدة اما على عدم شمولهما للعامين من وجه رأساً حفظاً لادلة العلاج و حرصاً على عدم التفكيك فيها ، و اما على عدم الاخذ بالمرجح الصدوري في خصوص العامين من وجه لامتناع التفكيك ولا ترجيح ظاهر فيهما ، الا ان يقال : ان ذلك لا يجرى في ساير الادلة في باب الترجيح فنلتزم بعدم شمولهما للعامين من وجه بما ذكر ، وناخذ باطلاق ساير ادلة الترجيح المقصورة بالترجيح الغير السندي .

وكيف كان فالدعوى المذكورة ممنوعة جداً فان عدم الامكان لا يجوز ان يكون عقلياً ، ضرورة ان التعبد بذلك بمكان من الامكان بل لا بد وان يكون عرفياً اي العرف لاجل استبعاد ذلك لا يمكن ان يفهم من اخبار العلاج التعبد بصدور خبر من جهة دون جهة ، وفيه ان ما يستبعده العرف انما هو التعبد بصدور رواية وعدم صدورهما ، و اما التعبد بان الرواية صدرت بهذا المضمون لا بذلك فلا يستبعده بوجه ؛ مثلاً اذا وردا كرم العلماء وورد لا كرم الفساق فتعارضوا في العالم الفاسق و ورد خذ بما يقول اصدقهما في الحديث يفهم العرف ان الاصدق في الحديث كما انه ابعد من الكذب في اصل الحديث

ابعد من التصرف فيه بما يتغير به المعنى بالقاء قيد اوزيادته مثلاً ، ففي المثال المتقدم  
 يحتمل ان يكون احد الخبرين صادراً مع قيد لم ينقله بعض المحدثين والوسائط عمداً  
 اوسهواً وهذا الاحتمال مما لا يعنى به العقلاء في خبر الثقة ، لكن اذا ورد التعبد بالاخذ  
 بما روى اصدقهما حديثاً لا يابون عن الاخذ بقوله في مورد الاجتماع وترك قول غيره  
 فيه ، و التفكيك بهذا المعنى غير مستبعد بل هذا ليس تفكيكاً بل تعبد بصور حديث  
 الاوثق بجميع مضمونه وقيوده دون غيره وهذا امر ممكن عقلاً و عرفاً ، فدعوى عدم  
 الامكان ممنوعة فرغ اليد عن ظاهر ادلة العلاج غير جائز ، فانا تمحض البحث في المتعارضين  
 واتضح حدود الموضوع يقع الكلام في مقصدين

### في المتكافئين ومقتضى الاصل فيهما

المقصد الاول في المتكافئين وفيه بحثان :

**البحث الاول في مقتضى الاصل فيهما مع قطع النظر عن الاخبار ، والتكلام فيه**  
 يقع تارة على القول بالطريقة و اخرى على القول بالسببية ، اما على الاول فان قلنا  
 بان الدليل على حجية الاخبار هو بناء العقلاء ، والادلة الاخرى من الكتاب والسنة امثالية  
 لاتأسيسية وانما اتكل الشارع في مقاصده على ما هو عند العقلاء من العمل بخبر الثقة  
 كما هو الحق فمقتضى القاعدة هو التوقف وسقوطهما عن الحجية . فان الحجة على الواقع  
 عبارة عن تنجز الواقع بها بحيث تصح للمولى مؤاخذه العبد لدى المخالفة في صورة  
 المصادفة ، فانا قامت الامارة على وجوب صلوة الجمعة وتركها المكلف و كانت واجبة  
 تصح للمولى عقوبته على تركها ، ولو اتى بها و كانت محرمة بصح اعتذار العبد بقيام الامارة  
 المعتبرة على الوجوب وهذا المعنى متقوم بالوصول ، فلو قامت الامارة واقعاً على حرمة  
 شيء و ارتكبه العبد بعد فحصه واجتهاده وعدم العثور عليها يكون معذوراً لاتصح عقوبته  
 كما انه لو قامت اماراة على حرمة لدى المكلف و قامت اماراة واقعاً على عدم الحرمة  
 اقوى من الواصلة و ارتكبه العبد و كان محرماً واقعاً تصح عقوبته ولاعذر له بان  
 الامارة الراجعة قامت واقعاً على عدم الحرمة ، لان الامارة الواصلة حجة عليه ما لم تصل  
 حجة اقوى اليه .

وفي حكم ذلك في عدم الحجية ما اذا وصلت الامارتان وتكاذ بتافي المضمون فان كل واحدة منهما اذا كان مبتلى بمعارض ينفي ما يشبهه لا يكون عند العقلاء حجة على مضمونه ، فلو كانت صلوة الجمعة واجبة واقعاً لاتكون الامارة القائمة على وجوبها حجة عليه اذ اقامت امارة اخرى مثلها على عدم وجوبها فكل واحدة منهما ساقطة عن الحجية ، ولا معنى لحجيتها احدهما لابعينه لعدم تعقل ذلك بعد سقوط كل واحد منهما عنها ، لان الواحد لابعينه وبلا عنوان لا وجود له والموجود كل واحد مشخصاً بشخصية وهو ساقط عن الحجية فلا يعقل ان يكون الواحد لابعينه حجة .

هذا حال مضمونهما المبتلى بالمعارض واما اذا كان لكل واحد منهما مضمون التزامي موافق للاخر فيمكن ان يقال يصح الاحتجاج بكل منهما على الواقع اذا طبقه لعدم الابتلاء بالمعارض ، والعلم بالكذب في المدلول المطابق لا يوجب السقوط عن الحجية في الالتزام الذي لا يعلم كذبه ، الا ترى انه لو قامت الامارة على وجوب اكرام زيد وكان ملازماً لوجوب اكرام عمرو وترك العبد كليهما فصادف عدم وجوب اكرام زيد ووجوب اكرام عمرو وبدليل آخر لم يصل الى العبد تصح عقوبته في ترك اكرام عمرو لان في تركه مع قيام الامارة عليه ليس معذوراً ، ومجرد كون الوجوب مؤدى امارة غير واصله لا هذه ليس عنذا (١) .

(١) وقد يقال في تقريب اشتراك المتعارضين في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية : ان الدلالة الالتزامية انما تكون فرع الدلالة المطابقة في الوجود لافي الحجية ، و بعبارة اوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقية اي دلالة على المؤدى واما كون المؤدى مرادافه ومما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلازم سقوطهما عن الحجية في نفي الثالث لان سقوطهما عن الحجية في المؤدى انما كان لاصل المعارض واما نفي الثالث فللمعارضة بينهما بل يتفقان فيه .

لكنه يقال : اعلان كان مراده بعدم المتابعة في الحجية انه مع العلم بعدم امارية خبر بالنسبة الى مدلوله المطابقى كاشفة بالنسبة الى مدلوله الالتزامى ، فهو غير معقول لانا اذا علمنا بكذب قوله : النهار موجود ، كيف يمكن لنا الكشف عن هذا الخبر بان الشمس طالعة مع ان طلوع الشمس يلازمه ، وان كان مراده بعدم المتابعة في الحجية ان الشارع جعل اللازم

لكن الأقوى ما ذهب إليه المحقق الخراساني ويظهر من شيخنا العلامة أيضاً وهو كون الحجية على نفي الثالث أحدهما ، لأنه مع العلم بكذب اشارة في مدلولها المطابقي لا يعقل بقاء الحجية في مدلولها الالتزامي والمقام من قبيله والنقض المتقدم قياس مع الفارق لعدم العلم بالكذب في المقيس عليه ، ولا يخفى ان المراد من احدهما هو احدهما المشخص واقعاً وان جهل المكلف به .

هذا اذا قلنا ان دليل حجية خبر الثقة هو بناء العقلاء وان قلنا بانه الادلة اللفظية فلا تخلو امان تكون مهملة بالنسبة الى حال التعارض او مطلقة بالاطلاق الذاتي او بالاطلاق اللحاظي على فرض صحته او مقيدة بعدم التعارض ، لا اشكال في عدم الحجية بناء على الاحتمال الاول والرابع واما بناء على الثالث فالقاعدة تقتضي التخيير لان الاطلاق اللحاظي على فرضه كالتصريح بالاعتبار حال التعارض ومعه لا بد من القول بالتخيير والا فاما ان يكون امراً بالمحال وهو باطل ولغاية حصول التوقف و هو لغو فلا بد من صون كلام الحكيم عنهما بان يقال انه امر بالعمل حتى في مقام التعارض لحفظ الواقع حتى الامكان ومقتضى ذلك بدلالة الاقتضاء التخيير فكانه صرح بالتخيير ابتداء .

(فما يقال) ان الاطلاق لحال التعارض محال لانه لا يترتب على التعبد بصور المتعارضين اثر سوى البناء على اجمالهما و عدم ارادة الظاهر في كل منهما ولا معنى للتعبد بصور كلام يكون نتيجته اجماله (كماترى).

و اما اذا كان لدليل الاعتبار اطلاق ذاتي كما هو أقوى الاحتمالات فهل نتيجته

---

خرجة على عدم جعله الحجية للملزوم ، فهو مع انه خلاف الفرض كماترى .

وثانياً - ان ما قاله من عدم توقف دلالة المعنى الالتزامي للكلام على مرادية المعنى

المطابقي له فيه ما لا يخفى من الخلط لان كلامنا فيما اذا كان المعنى الالتزامي للكلام مراداً جدا مع العلم بعدم الارادة الجدية بالنسبة الى المدلول المطابقي من دون ان يكون المتكلم في مقام بيان المعنى الالتزامي ، وهذا كما ترى ، يخالف للمجاورات العقلية الدائرة بينهم ولا اظن ان يلتزم هذا القائل بذلك السبب من الكلام ، اصف الى ذلك ان الكلام لا يدل على المعنى الالتزامي بل يدل على المعنى المطابقي و اذا كان للمعنى المطابقي لوازم تترتب عليه قهراً من دون ان يكون الكلام دال عليها ، ففي اطلاق الدلالة للكلام على المعنى الالتزامي تسامح -

التخيير ايضاً بان يقال: ان التصرف في دليل الاعتبار يتقدر بقدره فاذا دار الامر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبة الى حال التعارض مطلقاً حتى تصير النتيجة عدم حجية كلا المتعارضين او رفع اليد عن كل منهما حال الاتيان بالآخر، كان الثاني اولي، ونتيجته التخيير، او النتيجة هو التوقف بان يقال: ان ما ذكر من تقييد الاطلاق حال الاتيان بالآخر انما هو في التكاليف النفسية مثل قوله انقذ الغريق، وكادلة الاصول في اطراف العلم الاجمالي حيث ان كل طرف مرخص فيه بما انه عنوان المشكوك فيه وفي اطراف العلم دار الامر بين رفع اليد عن كلا الترخيصين او ترخيص كل في حال الاتيان بالآخر وكذا الحال في مثل انقذ الغريق حيث ان التكليف متوجه بانقاذ كل منهما و دار الامر بين رفع اليد عنه في كليهما او عن كل في حال الاتيان بالآخر والثاني اولي .

و اما اذا كان التكليف طريقياً جعل لاجل كشف كل اماره عن الواقع وتكون كل اماره مكذبة للآخرى فلامعنى لذلك فان البناء على طريقية كل اماره والعمل بها على انها هي الكاشفة عن الواقع في حال ترك الاخرى مما لا محصل له (نعم) لو كان ايجاب العمل على الخبر لمحض التعبد وكان التكليف نفسياً مثل ساير النفسيات كان لذلك الكلام وجه لكنه كما ترى، هذا مضافاً الى ان ما ذكر يرجع الى ان الامر اذا دار بين التخصيص والتقييد كان الثاني اولي وهو ممنوع في مثل ما نحن فيه و سيأتي التعرض له عن قريب .

### في مقتضى الاصل على السببية

هذا كله بناء على الطريقية كما هو الحق واما بناء على السببية فمقتضى الاصل مختلف حسب اختلاف الاحتمالات في السببية فان قلنا بانه ليس لله تعالى في كل واقعة حكم مشترك بين العالم والجاهل و انكرنا المصالح والمفاسد وقلنا بالارادة الجزافية وان الحكم تابع لقيام الامارة فيحينئذ ان قلنا بان الامارة اذا قامت على شيء بصير بعنوانه متعلق التكليف لامحيص عن التساقت اذا قامت الاماراتان على الوجوب والحرمة لامتناع جعل الحكمين على موضوع واحد من جميع الجهات، وان قلنا بان التكليف يتعلق بمؤدى الامارة بما انه كذلك وقلنا بان تكثر العناوين يرفع التضاد فالاصل يقتضى التخيير

لثبوت الوجوب والحرمة على عنوانين غير قابلين للجمع في مقام الامتثال وان قلنا بعدم رفعه التضاد يكون حاله كالاول .

و ان قلنا بالمصالح و المفسد وان الاحكام مشتركة بين العالم و الجاهل فحينئذ تارة نقول بان قيام الامارة يوجب مصلحة او مفسدة في ذات العناوين اذا كانت الامارة مخالفة للواقع و تكون المصلحة الآتية من قبل الامارة اقوى مناطاً من المصلحة الواقعية فلا بد من القول بالتساقط ايضاً لان الحكم الفعلي يكون تابعاً للامارة المخالفة ، فان كانت الامارة مخالفة للواقع يكون الحكم الفعلي تابعا لها ومع الجهل بهاتساقطان ، وان كان كلتاهما مخالفة له تتساقطان ايضاً لامتناع جعل الحكمين الفعليين على عنوان واحد .  
وان قلنا ان المصلحة و المفسدة تقومان على عنوان المؤدى بما انه كذلك وتكثر الموضوع كذلك يرفع التضاد فمقتضى الاصل التخيير كباب التزام ان قلنا بحدوث المصلحة حتى في الامارة الموافقة و الاfatalتساقط ، وان قلنا بعدم رفع التضاد به فالاصل هو التساقط للكسر و الانكسار الواقعين بين المصلحة و المفسدة فالحكم تابع لاقوى المناطين ومع الجهل به تتساقطان كما انه مع تساويهما كذلك ، و ان قلنا بان المصلحة انما تكون في متابعة قول الثقة والعمل على طبقه من غير ان يكون الواقع دخالة في ذلك و لافي طريقية الطريق اثر فالاصل يقتضى التخيير ، وان قلنا بان الطريق بما انه طريق قامت به المصلحة فكذلك ، و ان قلنا بان الطريق الفعلي قامت به المصلحة فالاصل هو التساقط .

هذا كله بناء على اعتبار الاخبار من بناء العقلاء . واما اذا قلنا بانه من الادلة اللفظية فربما يقال : ان اطلاق ادلة الاعتبار يشمل حال التعارض بينهما فيتردد الامر بين رفع اليد عن الخبر المبتلى بالمعارض فيكون تخصيصاً في ادلة الاعتبار او رفع اليد عن كل منهما حال الاتيان بالآخر فيكون تقييداً فيها والثاني اولى فالنتيجة هي التخيير (وفيه) ان ما ذكرنا من تقدم التقييد على التخصيص في الدوران بينهما انما هو فيما اذا تعارض عموم عام مع اطلاق دليل فقلنا ان الاطلاق لما كانت حجته لدى العقلاء من جعل المهية موضوعة للحكم بلا قيد فهذا يجعل مع السكوت في مقام البيان موضوع

الحجية فهو يرفع مع ورود دليل من قبل المولى ، والعام بظهوره الوضعى دليل ولا يمكن ان يكون المطلق الكذائى مخصصاً للعام ، واما ما نحن فيه فلا يكون من هذا القبيل ، لان ادلة اعتبار الامارات بناء على اطلاقها عموم افرادى واطلاق حالى ، ومعلوم ان الاول موضوع الثانى فدار الامر بين تخصيص العموم بحكم العقل و تقييد الاطلاق و كلاهما خلاف الاصل ولا ترجيح لاحدهما ولا يكون العام بياناً للمطلق كالغرض السابق ، وليس التقييد اقل محذوراً من التخصيص لان رفع موضوع الاطلاق ليس ارتكاب خلاف الاصل فى الاطلاق بل خلاف ظاهر فقط فى العام .

و بالجملة فى تخصيص العام يرتكب خلاف ظاهر فقط و به يرفع موضوع الاطلاق ورفع موضوعه لا يكون تقييداً و لا خلاف اصل ، لان الاطلاق فرع شمول العام الافراد ومع بقاء العام على عموميه يرتكب خلاف اصل آخر هو تقييد الاطلاق ولا ترجيح لاحدهما . و ما يمكن ان يقال : ان اصالة العموم فى الرتبة المتقدمة على اصالة الاطلاق فهى فى تلك الرتبة لا معارض لها فالقاعدة تقتضى حفظ العموم لمعدم المعارض وارتكاب خلاف الاصل فى الاطلاق (كلام شعرى) لان التقدم الرتبى ليس موضوعاً لحكم العقلاء فى باب الظواهر والمباحث العرفية ولا ينبغى الخلط بين العقليات والعرفيات .

### فى حال المتكافئين بحسب الاخبار

**البحث الثانى** فى حال المتكافئين بمقتضى الاخبار الواردة فى المقام فالاولى نقل ما ارتبط به وتذييله بما يرتبط بفقهاء الحديث ثم بيان ما يساعد عليه العرف فى الجمع بينها فنقول وعلى الله التكلان :

**الاولى** ما روى فى الوسائل (١) عن الطبرسى فى جواب مكتبة محمد بن عبد الله الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام يسئلى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر؟ فان بعض اصحابنا قال : لا يجب عليه تكبير فيجزيه ان يقول : بحول الله وقوته اقوم واقعد ، الجواب فى ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير ، واما الاخر فانه روى انه

(١) كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى وما يجوز ان يقضى به الرواية ٤٢ -



اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذا التشهد الاول يجرى هذا المجرى فبأيهما اخذت من باب التسليم كان صواباً .  
وفي كون هذا الحديث من بابنا هذا اشكال ، فان السائل سئل عن حكم الواقعة لاعتراض الأدلة فيناسب الجواب عن الحكم الواقعي ، ولعل مراده ان التكبير لما كان مستحباً وورد فيه حديثان احدهما يأمر باتيانه واثانيهما يرخصه في تركه فالأتيان به صواب لانه مستحب وكذا تركه ، لان الاخذ بالدليل المرخص في المستحب صواب فالأخذ بكل واحد منهما صواب لامن حيث التخيير في المتعارضين بل من حيث كون الواقع كذلك فعليه يكون اجنبياً عن اخبار العلاج .

ويحتمل ان يكون مراده من كون كليهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهر الصواب ان قوله : «عليه التكبير» و ان كان ظاهراً في الوجوب لكن يرفع اليد عنه بنص قوله : «ليس عليه» ومعنى عدم كونه عليه انه لا يجب عليه ، فالحديث المثبت يثبت الاستحباب والاخر يرفع الوجوب وكلاهما صواب ، والمراد من الاخذ بايهما من باب التسليم انه اذا اتيت بالتكبير من باب التسليم اتيت بالمأمور به وان تركته من باب التسليم تركته من باب الترخيص الوارد في الحديث وكلاهما صواب .

وعلى اى حال يخرج الحديث عن باب تعارض الاحوال مع ان كون الاخذ بكل منهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهره مما لا يعقل فانه مع فرض التعارض والتكاذب يكون من الجمع بين النقيضين او الضدين ، هذا كله اذا لم تكن الرواية معرضاً عنها والافهى ساقطة رأساً مع انها ضعيفة السند ايضاً .

الثمانية عن محمد بن الحسن باسناده عن علي بن مهزيار (١) قال : قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابي - عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل و روى بعضهم لاتصلها الاعلى الارض فوق : «موسع عليك بأية عملت» و في الحدائق بعد قوله : على الارض : فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك في ذلك ؟ فوق (الخبر) .

والظاهر سؤاله عن حكم الواقعة خصوصاً بملاحظة الزيادة التي في الحدائق ،  
والظاهر ان جوابه ايضاً يكون عن الحكم الواقعي كما هو كذلك ، فان المراد من  
ركعتي الفجر نافلته ويجوز اتيانها في المحمل وعلى الارض ، فالمراد من قوله : «موسع  
عليك باية عملت » انك مخير واقعاً في اتيانها في المحمل وعلى الارض ، وحملها على  
الاخذ في المسئلة الاصولية لدى تعارض الاحوال في غاية البعد فهي ايضاً اجنبية عما  
نحن بصدده .

**الثالثة** مرفوعة زرارة المنقولة عن عوالي الثالي (١) فان في ذيلها بعد الامر  
بالاخذ بما يوافق الاحتياط وفرضه موافقتهما او مخالفتهماله فقال : اذن فتخير احدهما  
فتأخذه وتدع الاخر ، وفيه وفي رواية انه عليه السلام قال : اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله .  
لكن هذه الرواية مرسله في غاية الضعف من غير جابر لها فلا يجوز اثبات حكم  
بها ولهذا اخرجناها عن ادلة العلاج ، وتمسك من تاخر عن ابن ابي الجمهور بها بل  
اجماعهم على العمل بها لا يفيد جبرها وليس كتمسك القدماء واعتمادهم على الحديث  
لكونهم قريبي العهد باصحاب الاصول والجوامع وعندهم اصول لم تكن عند المتأخرين (٢)  
فما افاده شيخنا العلامة من جبرها بالعمل ليس على ما ينبغي ، هذا مضافاً الى احتمال

(١) والرواية هكذا - روى العلامة مرفوعاً الى زرارة بن اعين قال : سئلت الباقر  
عليه السلام فقلت : جعلت فداك يا ابي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟  
قال عليه السلام : يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ؛ فقلت : باسدي انهما  
معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم . فقال عليه السلام : خذ بقول اعدلهما عندك واثقهما  
في نفسك . فقلت : انهما معا عدلان مرضيان موثقان ، فقال عليه السلام : انظر ما وافق منهما  
مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم . فقلت : ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف  
اصنع ؟ فقال : اذن فتخير (الخ) راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب  
صفات القاضي وما يجوز ان يقضى به - الرواية ٢ -

(٢) ويحتمل ان يكون مستند عمل الاصحاب رواية اخرى غيرها المطابقة لها مضمونا  
مضافاً الى ان كلمة المتعارضان ، فيها لا توافق ما في لسان الاخبار من التعبير عن الخبرين  
المختلفين ولعلها من اصطلاحات العلماء كما لا يخفى لمن له ادنى تتبع فيها تأمل -

ان يكون قوله في ذيلها : وفي رواية (الح) اختلاف نسخ هذه الرواية (١) .  
الرابعة ما عن الطبرسى عن الحارث بن المغيرة (٢) عن ابي عبد الله عليه السلام  
قال : اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد  
اليه (٣) .

وفي كونه من اخبار الباب ايضاً اشكال لاحتمال ان يكون المراد جواز العمل بخبر  
الثقة ، وليس فيه دلالة على التوسعة والتخير في الروايتين المتعارضتين ولا يدل قوله :  
«كلهم ثقة» على تعدد الرواية فضلاً عن تعارضها (٤) وبالجملة لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية  
لما نحن فيه - تأمل (٥) .

الخامسة و عنه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت يبيئنا الرجلان  
وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم ايهما احق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها  
اخذت ، (٦)

لاشكال في دلالتها على التخير في الحديثين المختلفين مطلقاً كما لا يبعد جبر  
سندها بعمل الاصحاب على تأمل .

السادسة مرسله الكليني حيث قال في ذيل موثقة سماعة الآتية في اخبار التوقف  
و في رواية اخرى بايها اخذت من باب التسليم وسعك (٧) و يحتمل ان لا تكون رواية

(١) وعليه فنسقط الرواية عن الاعتبار -

(٢) الرجل موثق -

(٣) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٤٤ -  
ولا يخفى انها مرسله -

(٤) اضف الى ذلك ان تعبير الامام عليه السلام «الحدثين» بـ «الحديث» في غاية البعد ،  
ويحتمل ايضاً اختصاصها بزمان الحضور تأمل -

(٥) وجهه ان العمل بخبر الثقة واجب وليس بموسع فلا بد من حمله على مورد التعارض  
فيكون من اخبار الباب ، تأمل ( نهدام ظله )

(٦) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٤٣ -  
ولا يخفى انها مرسله وان جبارها بعمل الاصحاب مشكل جداً -

(٧) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٦ -

مستقلة بل اشارة الى مضمون بعض ماتقدم .

السابعة ما عن الفقه الرضوى : و النفساء تدع الصلوة اكثره مثل ايام حيضها (الى ان قال) : و قدروى ثمانية عشر يوماً وروى ثلاثة وعشرون يوماً وباى هذه الاحاديث اخذ من باب التسليم جاز (١)

و المظنون كون هذا الكتاب من تصنيف بعض العلماء المطلع على الاحاديث وقد جمع بين شتات الاخبار باجتهاده و روى مضمونها كما يظهر للمتدبر فيه ، ولا يبعد ان يكون قوله هذا مأخوذاً من الروايات لارواية مستقلة و (منها) رواية الميثنى المروى عن عيون الاخبار وسنذكرها فى ذيل اخبار الارجاع .

وقد تحصل مما قدمنا ان مادلت على التخيير و سلمت عن الاشكال دلالة ويمكن دعوى جبرها سنداً على تأمل رواية واحدة هي رواية الحسن بن الجهم ، ولا درى كيف ادعى الشيخ الانصارى دلالة الاخبار المستفيضة بل المتواترة عليه .

### فى مفاد اخبار التخيير

ثم ان اخبار التخيير مع قطع النظر عن معارضاتها لا تدل الاعلى جواز الاخذ باحدهما ، امامثل قوله : «فموسع عليك بايهما اخذت» فواضح ، لانه يدل على التوسعة فى الاخذ مقابل التضييق الذى يحكم به العقل و العقلاء بمقتضى الاصل الذى عرفت انه سقوطهما عن الحجية (ودعوى) ان جواز الاخذ مساوق لوجوبه لان احدهما ان لم يكن حجة فلا يجوز الاخذ به وان كان حجة فيجب (ممنوعة) لانهما وان كانا غير حجتين بحسب حكم العقل لكن يجوز الاخذ باحدهما بدليل و حجة وهو اخبار التخيير ، وبالجملة ان جواز الاخذ باحدهما ليس من حيث حجيته فى حال التعارض بل بعد سقوطهما معاً بحكم العقل يدل اخبار العلاج على التوسعة فى الاخذ باحدهما .

ومما ذكرنا يتضح انه لو ورد دليل بلفظ الامر او فرض اعتبار المرفوعة المعتمدة بالجملة الانشائية او الاخبارية فى مقام الانشاء على اختلاف فى قوله فتخيير احدهما فلا يدل على

(١) المستدرك - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٢ -

الوجوب لوروده فى مقام حكم العقل بالحظر فلا يستفاد منه الارتفاعه فالقول بوجوب  
الاخذ باحدهما على سبيل التخيير تمسكاً بالروايات المتقدمة كانه فى غير محله. هذا حال  
اخبار التخيير.

## فى نقل اخبار التوقف

واما اخبار التوقف:

**فمنها** موثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سئلت عن رجل اختلف عليه رجلان  
من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع؟  
قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه» قال الكليني قدس سره وفى رواية  
اخرى: بايهما اخذت من باب التسليم وسعك (١).

ويرجئه من ارجأت الامر اذا اخرته ومنه قوله تعالى «ارجه واخاه» ولولا قوله:  
فهو فى سعة حتى يلقاه، كان الظاهر رجوع ضمير يرجئه الى الامر لكن معه يرجع الى  
الاخذ فالمعنى يؤخر الاخذ بواحد منهما حتى يلقى من يخبره فهو فى الواقعة فى سعة حتى يلقاه  
ولا يوجب ورود مثل الخبرين المتعارضين الضيق عليه.

والظاهر اتحاد هذه الموثقة مع ما روى الطبرسى عن سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام  
قلت: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل  
بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت لا بدان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما فيه  
خلاف العامة» (٢) وانما نقل سماعة او احد الرواة بالمعنى لاتحاد الراوى والمروى عنه و  
تشابه الفاظهما (نعم) يختلف ذيلهما، وعلى اى حال يكون معنى يرجئه يؤخره ولا  
يعمل بواحد منهما.

**ومنها** ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الآتية قال: قلت: فان وافق حكاهم الخبرين  
جميعاً، قال: اذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٦ -

(٢) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٤٥ -

من الاقتحام فى الهلكات» (١) .

ضمير ارجئه يرجع الى الاخذ المستفاد من الكلام السابق اى لا تعمل بواحد منهما فان مضمون كل منهما مشتبه و الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات ، و يحتمل ان يكون المراد بالشبهة هو الاخذ بالخبر و الاستناد اليه، اى لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى امامك فان الاخذ بكل منهما من حيث الاستناد والاخذ شبيهة و الوقوف عندها خير .

و منهما ما عن محمد بن ادريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال لعلى بن محمدان محمد بن على بن عيسى كتب اليه يسئله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه و الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب « ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الينا» (٢) و قريب منهما ما فى المستدرک عن محمد بن الحسن الصفار فى البصائر (٣) و كانهما رواية واحدة لتقارب الفاظهما و كانه وقع اشتباه فى بعض الفاظ رواية الصفار فراجع و تأمل ، و على اى حال يحتمل ان يكون المراد من الرد اليهم هو ترك العمل بهما فلا يختص بزمان التمكن من اللقاء او ارجاع الرواية اليهم فيختص به و الاول اقرب .

و منها رواية الميثمى (٤) المشار اليها فى اخبار التخيير فانه استدل بها للتوقف ايضاً و سيأتى الكلام فيها .

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١ .

(٢) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٩ .

(٣) عن محمد بن عيسى قال : اقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى ابى الحسن الثالث عابه السلام و جوابه بخطه ، فقال : نسئلك عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه اذ افرد اليك فقد اختلف فيه ، فكتب و قرأته : ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الينا - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب

٩ - من ابواب صفات القاضى و ما يجوز ان يقضى به - الرواية ١٠ .

(٤) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٢٤ .

## اختيار الشيخ في جمع الاخبار وما فيه

فهذه جملة من الروايات المستدل بها للتخيير والتوقف، وقد اختلف انظار المحققين في الجمع بينها، اختار شيخنا المرتضى تبعاً لبعض الجمع بينها بحمل اخبار الارحاء والتوقف على صورة التمكن من الوصول الى الامام كما يظهر من بعضها قال: «فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام، لا العمل فيها الى الاحتياط» وهذا لا يخلو من بعد واشكال لان المراد من التمكن امان يكون التمكن الفعلي في حال حضور الواقعة ووقت العمل بان يكون الامام حاضرا في البلد مثلا فهو مخالف لسوق الاخبار، لان الظاهر منها السؤال عن الواقعة المختلفة فيها الاخبار منهم وكان السائل متحيراً في حكمها لاجله وليس له طريق الى حكمها يحسم مادة الخلاف والاشكال ولهذا ترى ان سماعة يقول: «لابد لنا من العمل باحدهما فاجاب بانه خذبما فيه خلاف العامة». واما ان يكون المراد التمكن ولو في المستقبل في مقابل عدم التمكن مطلقا فحمل اخبار التخيير عليه بعيد، فان حمل مثل رواية ابن الجهم التي هي العمدة في الباب على عدم التمكن مطلقا حمل على الفرد النادر بل من قبيل خروج المورد، خصوصاً اذا قلنا بان المراد من قوله في موثقة سماعة: «يرجئه حتى يلقي من يخبره» اعم من لقاء الامام او من هو من بطائه وفقهاء اصحابه ممن يعرف فتاواه الصادرة لاجل بيان الحكم الواقعي اولغيره كما لا يبعد، وحمل اخبار التخيير على زمان الغيبة ابعد مع انه ورد في خبر الحارث بن المغيرة نظير ما في اخبار التوقف لو كان من اخبار التخيير كما عدوه، وبالجملة في كون هذا الجمع عرفياً مقبولاً اشكال (١).

(١) قد يقال في الجمع بين اخبار باب التعارض بما يرجع الى مقاله الشيخ نتيجة غيرانه بتقريب آخر ومحصله: ان اخبار الباب على طوائف اربع: الاولى ما تدل على التخيير مطلقاً؛ والثانية ما تدل على التخيير في زمن الحضور، والثالثة ما تدل على التوقف في زمن الحضور؛ والرابعة ما تدل على التوقف مطلقاً وان لم اقف على رواية تدل عليه ولكن حكى ما يدل على ذلك؛ والتحقيق في الجمع بينها ان النسبة بين الاولى والثانية وكذا الثالثة والرابعة وان كانت ههنا مطلقاً الا انه لا تعارض بينهما؛ فالتعارض بين الاولى والرابعة بعموم وجهه و

واشكل منه ما اختاره شيخنا العلامة اعلى الله مقامه وهو حمل اخبار التوقف على النهى عن تعيين مدلول الخبرين بالمناسبات الظنية وهذا لا ينافى التخيير عملاق قد تصدى لتشيد ما افاده فراجع (١) .

(وفيه) ان هذا الحمل لو تمشى فى بعض اخبار التوقف فلا يتمشى فى بعض آخر فكيف يمكن حمل قوله فى خبر سماعة : « لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك » على النهى عن كشف مدلولهما بل لا يتمشى ذلك فى المقبولة وموثقة سماعة لما عرفت من ان معنى الارجاء لغة وعرفا هو تاخير الاخذ بالخبرين وترك العمل بهما ( نعم ) حمل رواية الميمى على ذلك غير بعيد وسيأتى التعرض لها، لكن لا تكون شاهدة على حمل

لا بين الثانية والثالثة بالتباين ولا يهنا البحث عن رفع التعارض بين ما دل على التوقف والتخيير فى زمان الحضور لانه لا اثر له ، و نسبة الاولى والثالثة هى العموم و الخصوص فقيدا اطلاق الاولى بالثالثة اى بغير زمان الحضور فنقلب النسبة حينئذ بين الاولى والرابعة الى العموم المطلق وصناعة الاطلاق والتقييد يقتضى حمل اخبار التوقف على زمان الحضور والتمكن من ملاقات الامام فيرفع التعارض من بينها وتكون النتيجة هى التخيير فى زمان الغيبة . ويرد عليه اولانه لا تكون النسبة بين ما تدل على التخيير مطلقا وبين ما تدل على التوقف كذلك عموماً من وجه لان التخيير انما هو عدم التوقف وهل النسبة بين التوقف وعدمه عموم من وجه ؟ تأمل .

وثانياً كما ان النسبة بين الاولى والثالثة هى العموم والخصوص فكذلك النسبة بين الثانية والرابعة وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضى اخبار التوقف مطلقا بزمان الغيبة فيعود التعارض بين الادلة على حاله كما تفطن عليه مقرره فراجع -

وثالثا ان ما تدل على التوقف فى زمان الحضور يمارض ما تدل على التخيير فى هذا الزمان ومع ابتلائهما بالممارسة كيف يصاح ان يكون الاول مقيداً لاطلاق ادلة التخيير مطلقا او الثانى مقيداً لاطلاق ما تدل على التوقف مطلقا ؟

(١) ولا يخفى ان ما اختاره رحمه الله فى الجمع بين الاخبار هو اختيار جل القدماء و

صاحب الحدائق ايضا .



البقية على ذلك لعدم إمكانه مع انه لامنافاة بين وجوب رد علم الحديتين اليهم وعدم جواز العمل بهما (١) .

## وجه الجمع بين الاخبار

**والذي يمكن ان يقال :** ان اخبار التخيير نص في جواز الاخذ باحدهما ، واخبار التوقف ظاهرة في وجوب الارجاء وحرمة العمل بهما ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقف على رجحانه ومرجوحية العمل وحمل اخبار التخيير على الجواز .

**بل يمكن ان يقال :** ان قوله في ذيل المقبولة : «ارجئه حتى تلقى امامك» معللا بقوله : «فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة» ومسبوقة بتثليث الامور وقوله : «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» امر ارشادي الى ما هو اصلح به حال المكلف فان الاقرب ان قوله : «فمن ترك الشبهات» ارشاد الى ان اخذ النفس عند الشبهات و ردعها عن ارتكابها موجب لتنزهها عن الوقوع في المحرمات ونجاتها عن الهلكة و ارخاء عنانها في الشبهات و اعتيادها بالاخذ بها وارتكابها موجب قهراً لاجترائها على المولى و تهون المحرمات عندها وهو موجب للوقوع فيها والهلاك من حيث لا يعلم اي من جهة و سبب لا يعلم ثم بعد ذلك يصير قوله : ارجئه حتى تلقى امامك (الخ) ظاهراً في الارشاد بما يتخلص به عن الاقتحام في الهلكة .

(١) وقد ذكر في المقام وجوه اخر للجمع بين الاخبار كحمل اخبار التخيير على حقوق الله واخبار التوقف على حقوق الناس او التوقف على المتناقضين والتخيير على غيرهما او حمل التخيير على ما كان المتعارضان في العبادات والارجاء على ما كانا في المعاملات او حمل احديهما على ما كان مختاراً والاخرى على ما كان مضطراً وغير ذلك ، ولا يخفى انه لا وجه لئلا انها انما نشأت من بعض خصوصيات لم تكن علة حقيقية كسؤال الراوي في مقبولة عمر بن حنظلة الامر بالتوقف عن حقوق الناس وكورود بعض روايات التخيير في المتناقضين وامثال ذلك ، وغيره في ان المورد لم يكن مخصصاً -

**واماماً يقال:** ان الجمع بين الارجاء والتوسعة في موثقة سماعة مع كون موردها الدوران بين المحذورين دليل على ان الارجاء ليس في العمل بل في الفتوى وان التوسعة في العمل «ففيه» ان المظنون ان الموثقة عين ما عن الطبرسي كما اشرنا اليه مع ان فيه: «لا تعمل بواحد منهما» في جواب قوله: «يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه» فعلم من ذلك ان المورد لا يلزم ان يكون من الدوران بين المحذورين كما لو ورد خبر بان الحبوة للولد الاكبر فاعطوها اياماً و آخر بانها ليست له فلا تعطوها اياماً، ففي مثل تلك الواقعة يمكن تاخيرها والاحتياط في العمل بالصلح او تاخيرها الى لقاء الامام والتخير في العمل .

وبالجملة لا تكون الموثقة شاهدة لهذا الجمع مع ابناء رواية الطبرسي عن ذلك بل ابناء الموثقة عنه ايضاً، لما عرفت ان معنى الارجاء هو التأخير وترك العمل .

وقد يستشهد برواية الميثمي على الجمع بين الروايات بحمل اخبار التخير على التخير في المستحبات والمكروهات وحمل اخبار الارجاء على غيرهما، والمناسب نقل هذه الرواية الشريفة بطولها حتى يتضح بطلان هذه الدعوى، فعن عيون الاخبار باسناده عن احمد بن الحسن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله في الشيء الواحد؛ فقال: ان الله حرم حراماً واحل حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله وفي تحريم ما احل الله اودفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا نسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الاخذ به، لان رسول الله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله تعالى: ان اتبع الاما يوحى الي، فكان متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة، قلت: فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله وامر باشياء فصار ذلك الامر واجباً لازماً كعدل فرائض الله فوافق في ذلك امره امر الله فما جاء في النهي عن رسول الله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لاننا نرخص فيما لم يرخص

فيه رسول الله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله إلا لعلته خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله او نحرّم ما استحل رسول الله فلا يكون ذلك ابدأ لاننا تابعون لرسول الله مسلمون له كما كان رسول الله تابعاً لأمربه مسلماً له وقال الله عز وجل: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا» وان الله نهي عن اشياء ليس نهي حرام بل اعاقه وكرهه وامر باشياء ليس بامر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله نهي اعاقه او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه اذا ورد عليكم عن الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق النقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعاً او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرداليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله مشركاً بالله العظيم ، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام وما موراً به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وامره وما كان في السنة نهي اعاقه او كراهه ثم كان الخبر الاخير خلافه فذلك رخصة في ما عاقه رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعاً وبايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردالي رسول الله ، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا .

قال الشيخ الحر في الوسائل (١): «اقول ذكر الصدوق انه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله وذكر في الفقيه انه من الاصول و الكتب التي عليها المعول واليه المرجع» (٢).

(١) كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي وما يجوز ان يقضى به - الرواية ٢٤ -  
 (٢) ولا يخفى ان محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رواها عن سعد بن عبدالله وهو عن محمد بن عبدالله المسمى وقال الصدوق : ان شيخنا كان سبيء الرأي بالنسبة الى المسمى ولكنني قد اخذت الحديث من كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله وهو من الاصول والكتب المعول عليها و عرضته على شيعتي ابن الوليد ولم يردعه ، وكان قد سره تابعا لعالمة شيخه في الجرح والتعديل .

**اقول :** صدر الحديث يدل على ان الاحاديث الواردة عن رسول الله اذا كانت مخالفة لتحليل الله وتحريمه وفرائضه ومحرماته يجب طرحها ، وما ورد عن الائمة اذا كان كذلك او مخالفة للامر والنهي الالزاميين الواردين عن رسول الله لا يجوز استعماله ويجب طرحه ، واما ماورد في الكتاب و السنة من الاوامر غير الالزامية و النواهي كذلك ووردت الرخصة من رسول الله ﷺ او الائمة عليهم السلام فذلك الذي يجوز استعماله والاخذ به ، ثم ذكر الحديثين المختلفين وبين الامر فيهما على هذا المنوال .

و لا يخفى ان الرخصة و التخيير فيه غير التخيير في الاخذ باحدى الروايتين المتعارضتين لان الرخصة و التخيير في امر الفضل ونهى الاعاقفة الذي يسع استعمال الرخصة فيه ويكون المكلف مخيراً في الاخذ باحدهما او جميعهما ليستا الا لاجل عدم المناقاة بين امر الفضل و الرخصة في الترك ونهى الاعاقفة و الرخصة في الفعل ، فجعل هذه الرواية شاهدة للجمع المتقدم ضعيف كما ان عدها من اخبار التخيير كذلك (نعم) ذيلها ظاهر في وجوب رد الخبرين اليهم وعدم جواز القول فيهما بالاراء والاهواء والاجتهادات الظنية اذا لم نجدهما على احد الوجوه المتقدمة وذلك لا ينافي التخيير والتوسعة في العمل كما لا ينافي رجحان التوقف وترك العمل بواحد منهما والاحتياط في العمل .

فتحصل مما ذكرنا ان المستفاد من مجموع الروايات بعد رد بعضها الى بعض ان المكلف مرخص في العمل بواحد من المتعارضين مخير فيهما على سبيل التوسعة ، والارجح له الوقوف والاحتياط فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ، و ليس له الاستبداد بالرأى في تخريج الحكم الواقعي بالاجتهادات و الظنون غير المعتبرة عند العقلاء المنهى عنها في الشرع ، وهذا لا ينافي جواز الاخذ باحد الخبرين والقوى على طبقه كما هو مفاد اخبار التخيير لانه بمقتضى العجبة وهى تلك الاخبار وسيأتى مزيد توضيح لذلك انشاء الله .

### في ان التخيير في المسئلة الاصولية

بقي التنبيه على امور:

**الاول- لاشكال** في ان التخيير بالاخذ باحد الخبرين ليس من قبيل التخيير في

المسئلة الفرعية بل فى المسئلة الاصولية ، ضرورة ان الاخذ بخبر الثقة اخذ بما هو حجة فى الفقه ووجوب الاخذ باحد الخبرين يجعله حجة على الواقع فيكون تختيارا فى المسئلة الاصولية ، انما الكلام فى ان معنى التختيار فى المسئلة الاصولية هل هو جعل احد الخبرين طريقا وامارة الى الواقع ، او يكون من قبيل الاصل المعول عليه لدى الشك فى الوظيفة ، او لا ذاك ولا ذلك كما سنشير اليه .

ويرد على الاول اما **اولا** - فلان جعل الطريقة والكاشفة مما لا يمكن كما امر الكلام فيه فى مباحث الظن وامائنا نياما - فعلى فرض امكانه فلا يمكن فيما نحن فيه لادائه الى جعل الطريق الى المتناقضين فان احد الخبرين المتعارضين اذا دل على وجوب شيء والاخر على حرمة فجعل الشارع احدهما طريقا فاختر احد المجتهدين احدهما والاخر الاخر لازمه ان يكون كل منهما طريقاً الى الواقع فينجر الى جعل الطريق الفعلى الى المتناقضين ، هذا ، مع ان جعل الطريقة لاحدهما على سبيل الابهام وجعل المكلف مخيراً بحيث تكون الطريقة منوطة باخذ المكلف كما ترى .

ويمكن ان يستدل على الثانى بان ظاهرا دلة التختيار يقتضى ذلك لان مفادها التوسعة للجاهل بالواقع ، فهل مفاد قوله فى رواية ابن الجهم : «فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت» الا كمفاد قوله : «الناس فى سعة ما لا يعلمون» فمفادها ليس الاتعيين الوظيفة لدى الشك فى الواقع فيكون من قبيل الاصل المعول عليه لدى الشك وهذا لا ينافى كون احد الخبرين حجة على الواقع بعدا يجب العمل على طبقه او حجة للعبد اذا كان مفاد الادلة التوسعة فى الاخذ ، لان الحجة على الواقع غير الامارة عليه ، كما انه لو اوجب المولى الاحتياط فى الشبهة البدوية فيصير حجة على الواقع بعدا يجب به لا يمكن ان يكون طريقا اليه لان نسبته الى الواقع ومقابلته على السواء ، ففى ما نحن فيه ان اوجب الشارع الاخذ باحدهما لا يجوز للعبد تركهما . فان ترك وصادف مخالفة الواقع يصح عقابه وليس له الاعتذار ، كما انه لو عمل على طبق احدهما و تخلف عن الواقع ليس للمولى عقوبته فيكون احدهما حجة لا يجعل الحجية كما توهم بل بنفسه ايجاب العمل ، فتحصل من ذلك ان مفاد الادلة هو كون التختيار من قبيل الاصل المعول عليه لدى الشك هذا لكن

لازم ذلك عدم جواز الاخذ باللوازم العادية والعقلية لاحد المتعارضين وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به ولا يلتزمون به .

**والتحقيق ان يقال:** ان المتفاهم من ادلة الترجيح والتخير لدى التعارض ان ايجاب العمل على طبق الخبر ذي المزية او احدهما اذا تكافلا او التوسعة في الاخذ باحدهما ليس الامن حيث كونه خبراً كاشفاً عن الواقع و انهما و ان تساقطاً بنظر العرف لكن لم يتساقطاً بنظر الشارع ، بل وجوب الاخذ باحدهما معيناً او مخيراً في حال التعارض كوجوبه قبله، وبالجملة اوجب الشارع العمل به لكونه ذاتاً طريقتاً الى الواقع ، و ايجاب العمل بهذا للحاظ لامحذور فيه وليس كجعل الطريقة الفعلية الى المتناقضين .

والحاصل ان العرف يفهم من قوله: «اذالم تعلم فموسع عليك يا بهما اخذت» ان له الاخذ باحدهما في حال التعارض كاخذه به قبله، فكما كان ياخذ به ولو ازمه قبله فكذا الحال ، وهذا لا ينافي جعل الوظيفة في حال الشك لان حاصله ان الوظيفة في حال الشك في صدق احد الخبرين هو الاخذ باحدهما بما لهما من المقاد المطلقة و التزاماً بالوظيفة هو الاخذ باحد الطريقتين بما هو طريق عقلائي فتدبر جيداً .

### في حكم تخيير القاضى والمفتى في عمله وعمل مقلديه

**الثانى** بعد ما عرفت ان التخيير انما هو في المسئلة الاصولية و ليس من قبيل التخيير في الاماكن الاربعة بين القصر والاتمام فاعلم : انه لا اشكال في تخيير المجتهد في عمل نفسه كما لا اشكال في ان القاضى في مقام فصل الخصومة ليس له تخيير المتحاكمين ، لان فعل الخصومة انما هو بحكمه لا بفتواه فلا بد له من الاخذ باحدهما و يحكم على طبقه لتفصل الخصومة .

انما الكلام في المفتى بالنسبة الى مقلديه فهل التخيير مختص به لكونه في المسئلة الاصولية ولكون الخطاب بقوله: «فازالم تعلم فموسع عليك» متوجهاً اليه بان يقال : ان من ياتيه الخبران و يبيئه الحديثان المختلفان هو المجتهد لا العامى ، و يؤيده بل يدل عليه ان الترجيحات انما هي للمجتهدين ويكون نظر المجتهد فيها معتبراً للعامى

فلا بد للمجتهد من اختيار احدهما والافتاء به ورجوع العامى به فى المسئلة الفرعية ، او يشترك العامى مع المجتهد فى جميع المسائل الاصولية و الفرعية لعدم الدليل على الاختصاص به بل الادلة ظاهرة فى خلافه ، ومجىء الخبر لدى المجتهد لالعامى على فرض تسليمه لايدل على اختصاصه بالحكم كما ان جميع الادلة فى الفروع والاصول تقوم لدى المجتهد ولم تكن مختصة به ، بل الظاهر من قوله فى رواية ابن الجهم : «فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت» ان الحكم الكلى لكل مكلف هو جواز العمل على طبق احدهما وان هذه التوسعة حكم لجميع المكلفين كما ان الحال كذلك فى جميع اخبار العلاج (نعم) يكون نظر المجتهد متبعاً فى تشخيص موارد الترجيح والتكافؤ لقصور نظر العامى عنه واما حكم المتعادلين اذى المزية فلم يكن مختصاً به ، وبالجملة ما يختص بالمجتهد هو الاجتهاد وبذل الجهد فى تشخيص الترجيح والتعادل لالحكم الكلى فانه مشترك بين العباد وهذا هو الاقوى .

ثم انه بناء على عدم اختصاص التخيير بالمجتهد فهل يجب عليه القوتى بالتخيير؟ او يتخير بين ذلك وبين الاخذ باحدهما والقوتى على طبقه؟ الظاهر هو الثانى ، اما جواز الاخذ باحدهما والقوتى على طبقه لانه من شؤون التوسعة على الاخذ باحدهما ، فكما ان له الاخذ باحدهما للعمل له الاخذ به للقوتى .

**وان شئت قلت:** كما ان احد الخبرين حجة على المجتهد فى عمل نفسه بناءً على وجوب الاخذ وحجة له بناء على جوازه يكون حجة له فى جواز الافتاء به فيكون فتواه على طبق احدهما فتوى بالحجة وعن الحجة وليست المسئلة كالمسائل الفرعية ، حيث يجب عليه القوتى بالتخيير لالتعيين ، لان فى هذه المسئلة يكون مأموراً بالاخذ باحدهما او يكون الاخذ موسعاً عليه ، والاخذ باحدهما حكمه جواز الافتاء كجواز العمل ، و فى الحكم الفرعى يكون التخيير الواقعى مشتركاً بين العباد اى ان المكلفين مشتركون فى العمل ، وبالجملة ان هذه التفرقة جاءت من التفرقة بين المسئلة الاصولية والفرعية .

واما جواز الافتاء بالتخيير فلان المجتهد لمارأى ان الحكم المشترك بين العباد وجوب العمل على طبق احد الخبرين او التوسعة لهم فى الاخذ باحدهما يفتى بهذا

الامرأى التخيير بين الايتان بصلوة الظهر او الجمعة لان التخيير فى الاخذ باحد الخبرين ليس الا التخيير فى ايتان مضمونهما ولا فرق من هذه الجهة بين المسئلة الاصولية والفرعية ولا يجب عليه اعلام المقلدين بانهم مخيرون فى المسئلة الاصولية (نعم) يجوز له الاقتناء بالمسئلة الاصولية ايضاً بان يقتى بجواز العمل على طبق احد الخبرين بعد احرار التعادل بينهما .  
**وما يقال** ان العمل لا بدوان يكون بعنوان الاخذ باحد الخبرين فلا بد للمجتهد اما ان يأخذ باحدهما و يقتى على مضمونه ويكون المعول عليه للمقلد هو فتوى المجتهد وله ادلة التخيير، او يقتى بالمسئلة الاصولية حتى يكون المعول عليه للمقلد فى وجوب الاخذ باحدهما فتوى المجتهد و فى العمل هو احد الخبرين ، و اما الفتوى بالتخيير فلا يجوز الا فى التخيير فى المسئلة الفرعية التى يكون المأمور به فيها هو نفس الواقع لا الاخذ باحد الخبرين ( فقيهه ) ان الاخذ باحد الخبرين ليس الا العمل على مضمونه فيرجع الى جواز ايتان صلوة الظهر او صلوة الجمعة مثلاً للمقتى ان يقتى بذلك **وان شئت قلت** ان وجوب الاخذ بالخبر طريقى لانفسى و الفتوى بالواقع لوجوبه الطريقى .

### فى ان التخيير بدوى او استمرارى

**الثالث** هل التخيير استمرارى او بدوى؟ اختار الشيخ الاعظم ثانيهما واستشكل فى اطلاق ادلة التخيير و استصحابه ، والحق هو الاول لاطلاق الدليل و جريان الاستصحاب لان غاية ما يمكن ان يقال فى بيان اهمالها : ان للمكلف شكين : اجدهما - الشك فى وظيفته عند مجيئ الخبرين المتعادلين ، وثانيهما - الشك فى خصوصياتها بعد تعيين اصل الوظيفة من كون الاخذ بدوىاً او استمرارىاً و لا اشكال فى ان السائل فى ادلة التخيير كان شاكاً فى اصل الوظيفة وانه لذى تعادل الخبرين ما يصنع ؟ فاذا اجيب بانه مخير فى الاخذ باحدهما ينشأ له شك آخر فى كيفية التخيير و انه دائمى اولاً، وهذا موضوع آخر وشك اخر مسكوت عنه فى ادلة التخيير سؤالاً وجواباً ، وبالجملة تكون روايات التخيير فى مقام بيان اصل الوظيفة لا كيفيتها - هذا .

لكن الانصاف ان رواية ابن الجهم التى هى المعول عليها فى الباب تدل على ان المكلف ما لم يعلم فموسع عليه بايهما اخذ، فعلق فيها التوسعة على عدم العلم بحقيقة



احدهما و الظاهر منها ان غاية التوسعة و التخيير هو حصول العلم بحقية احدهما لا الاخذ باحدهما مع بقاء الجهل بالواقع ، **وان شئت قلت** : ان ابن الجهم و ان كان شاكا في اصل الوظيفة لكن الامام عليه السلام اجاب بما يفهم منه الوظيفة و كفيتهما جميعاً لتعليقه التوسعة على عدم العلم بالواقع و حقية احدهما .

**وما قد يقال** : ان قوله : « فإذا لم تعلم » انما هو لفرض السائل عدم العلم بالحق فجرى كلامه على طبق السؤال من غير نظر الى بيان الغاية (فكلام شعري) واحتمال لا يصادم ظهور الشرطية ، ولا يجوز رفع اليد عن ظاهر الكلام لاجله (١) .

ومثلها و اظهر منها في ذلك رواية الحارث بن المغيرة حيث قال ابتداء : « اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه » بناء على كونها من روايات الباب حيث جعل غاية التوسعة لقاء الامام و الرد اليه و احتمال كون التوسعة الى لقائه فيها و التوسعة ما لم يعلم في رواية ابن الجهم انما هي التوسعة في الاخذ ابتداء لا بعد الاخذ كما ترى مخالفا لظاهرهما .

### في اشكال الشيخ على الاستصحاب و جوابه

فحصل مما ذكرنا ان ادلة التخيير تقتضى كونه استمرارياً و على فرض عدم اطلاقها فهل يجوز التمسك بالاستصحاب ام لا ؟ استشكل شيخنا المرتضى فيه بدعوى تغير الموضوع لان الثابت سابقاً بثبوت الاختيار لمن لم يختر فاثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم في غير موضعه الاول .

(١) و (توهم) ان عدم العلم كما يزول بالعلم الوجداني كذلك يزول بالعلم التبعدي و حيث ان الحكم بالتخيير هنا عبارة عن جعل الطريقة لاحدهما فبعد اختياره يحصل العلم التبعدي بانه الحق فيتحقق الغاية فلا يصدق انه لا يعلم ايها حق (مدفوع) بان الحكم بالتخيير هنا عبارة عن جعل الوظيفة في مقام العمل لاجل الطريق الى الواقع ، اذ الى ذلك ان الحكم كما لا يمكنه ايجاد موضوعه بنفسه فكذلك لا يمكنه اعدامه و تبديل موضوعه بموضوع آخر ، و عليه فقوله : فموسع عليك بايها اخذت ، لا يعقل ان يتبدل موضوعه اى عدم العلم بالحق الى العلم بالحق تأمل .

**اقول :** الشك الحاصل للمكلف تارة يكون من جهة الشك في كون التخيير استمراريّاً او لابعاد البناء على ان المسئلة اصولية وان في المسئلة الاصولية يجوز ان يكون التخيير بدوياً واستمراريّاً (واخرى) من جهة الشك في كون المسئلة اصولية او فقهية بعد البناء على انها ان كانت اصولية يكون التخيير بدوياً وان كانت فقهية يكون استمراريّاً (وثالثة) من جهة الشك في كون الخطاب في المسئلة الاصولية تاماً، او خاصاً بالمجتهد، بعد البناء على انه لو كان عاماً يكون التخيير استمراريّاً بخلاف ما لو كان خاصاً به ، فعلى الاول تارة يفرض كون الموضوع في ادلة التخيير هو ذات المكلف اذالم يعلم الحق كما هو مفاد رواية ابن الجهم فان ظاهرها ان الحكم بالتوسعة لذات المكلف ، وعدم العلم بالحق واسطة لثبوت الحكم له ، واخرى كونه غير العالم بالحق بوصفه العنواني ، وثالثة كونه عنوان المتحير في وظيفته ، ورابعة كونه عنوان من لم يختر لاحدهما .

والتحقيق جريان الاستصحاب في جميع الصور، اما في الصورتين الاولين فواضح ولوفرض اخذ موضوع الاستصحاب من الدليل لبقائه قطعاً ، اما اذا كان ذات المكلف كما هو الحق فمعلوم ، و اما اذا كان عنوان غير العالم بان ايهما حق ، فلان الاخذ باحدهما لا يجعله عالماً بحقية احدهما ، ضرورة ان حكمه باخذ احدهما ليس من باب حقيقته او التعبد بذلك ، بل انما هو من باب بيان الوظيفة في صورة الشك على ما ذكرنا في بعض الامور المتقدمة .

واما في الصورتين الاخيرتين فلان الموضوع فيه عرفي ، وعنوان المتحير او الذي لم يختر وان كانا بحسب المفهوم الكلي مخالفاً لعنوان مقابلهما لكن مصداقهما اذا وجد في الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم فاذا زال العنوان بقي الموضوع قطعاً ، لان المكلف الموجود في الخارج اذا زال عنده عنوان المتحير لا ينقلب عما هو عليه عرفاً فيكون اثبات حكم التخيير له بالاستصحاب ابقاء للحكم السابق لا اسراء من موضوع الى آخر .

نعم لو اريد اثبات الحكم من عنوان المتحير لغيره يكون من اسرائه الى موضوع آخر ، لكن لا نريد الاثبات التخيير لزيد وعمر وبعد كونه ثابتاً لهما لاجل تطبيق العنوان

عليهما نظير كلية الاحكام الثابتة للعناوين الكلية السارية منها الى المعنونات .  
وعلى الاخيرتين اي فيما اذا كان منشأ الشك دوران الامر بين مقطوع الزوال ومقطوع  
البقاء فجريانه ايضاً بالامانع لانه امامن جهة بقاء الموضوع فقد تقدم الجواب عنه ، واما  
من جهة دوران المستصحب بين مقطوعين فقد تقدم الجواب عنه في استصحاب القسم الثاني ،  
وامامن جهة الشك في المقتضى فقد مر الجواب عند في محله .

### في صور مجيء الخبرين المختلفين في الاخبار مع الواسطة

الرابع ان ادلة التخيير والترجيح مختصة بالخبرين المختلفين ، وصور مجيء  
الخبرين ووصولهما اليها كثيرة حاصلة من الاخبار مع الواسطة ، فربما يرد علينا خبران  
ممتازان في جميع سلسلة السند كما لو كان لنا طريق الى الكليني وهو الى الامام عن  
علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي عبدالله ، وطريق آخر الى  
الشيخ وهو الى ابي عبدالله بطريق آخر غير طريق الكليني ، وربما يرد علينا خبران  
مشتركان في جميع السلسلة فحدثنا الكليني بطريقه المتقدم حديث وبما يخالفه ، وقد  
يشتركان في بعض و يمتازان في بعض ، وله صور كثيرة كالاشترائك في اول السلسلة او  
وسطها او آخرها .

ثم انه قد يحرز بالقرائن ان ما صدر من الامام هو احد هما وانما وقع الاختلاف  
من بعض النقلة وقد لا يحرز ذلك واحتمل صدورهما ، وقد يحرز صدورهما ، وايضاً قد يكون  
الاختلاف من جهة اختلاف نسخ الكتب لاجل الاشتباه الناسخين لا النقلة ، وهذا قد  
يكون في الجوامع المتاخرة كالكتب الاربعة وقد يكون في الجوامع والاصول الاولى  
كما لو حدثنا الشيخ باسناده عن كتاب الحسين بن سعيد حديثاً وروى الصدوق هذا الحديث  
عنه بزيادة او نقيصة احرز كونهما من اختلاف النسخ وقد لا يحرز ذلك واحتمل كونهما  
مختلفين لاجل السماع من الشيخ .

ثم انه لا اشكال في شمول اخبار العلاج للاخبار مع الواسطة كما انه لا اشكال في  
شمولها ولو بالقاء الخصوصية وفهم العرف للخبرين مع اشتراكهما في جميع السلسلة او

بعضهما فان قوله يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، وان كان مورده مجيبىء الرجلين لكن المتفاهم منه عرفاً ان الحديثين المختلفين بما هما مختلفان موضوع الحكم وان اتى بهما شخص واحد هذا، مع ان اطلاقات ادلة التراجيح يقتضى ذلك كقوله فى صحبة عبد الرحمن بن ابي عبد الله: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله وقوله فى رواية محمد بن عبد الله: اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة» الى غير ذلك، ومعلوم ان موضوع اخبار التراجيح والتخيير واحد فاذا حدثنا الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة بحديثين مختلفين يصدق عليهما قوله: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان» .

واما اختلاف نقل الشيخ والصدوق مثلاً عن الجوامع الاولى فالظاهر انه ايضاً من اختلاف الحديثين، لان بناء السلف كان على قراءة الحديث و السماع من المشايخ لا الاخذ من الكتب (نعم) اختلاف نسخ الجوامع المتاخرة انما هو من اشتباه النساخ و لم يندرج فى اخبار العلاج ؛ ولو احرز كون الصادر من الامام عليه السلام حديثاً واحداً وكن الاشتباه من النقلة يشكل الاندراج و ان لا يبعد ببعض المناسبات المرتكزة فى ذهن العرف ، بل اطلاق بعض ادلة التراجيح مع وحدة الموضوع يقتضى الشمول فتدبر جيداً، هذا تمام الكلام فى احكام المتكافئين .

### فى مقتضى الاصل فيما اذا كان لاحد الخبرين مزية

**المقصد الثانى** فيما اذا كانت لاحد الخبرين مزية ويتم البحث فيه فى ضمن امور:  
**الاول** قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولى على الطريقة والسببية فى المتعادلين واما مع المزية ان لم تكن مرجحة عقلائية فالاصل فيه على الطريقة هو سقوطهما لان المزية غير العقلائية لا توجب الخروج عن الاصل الاولى لكن الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الاصل الاولى بواسطة الاجماع او الاخبار ، وان الاصل مع قطع النظر عن اخبار العلاج ما هو؟ و بالجملة بعد ورود الدليل على لزوم الخروج عن الاصل الاولى ودوران الامر بين وجوب الاخذ باحد المتعارضين على سبيل التخيير او الاخذ

بذى المزية على سبيل التعيين هل الاصل يقتضى التخيير او التعيين؟ والكلام يقع تارة بناء على السببية و تارة على الطريقة . و قد استقصينا الكلام فى اقسام الدوران بينهما فى مباحث البرائة ولهذا نظوى الكلام ههنا .

**فمقول :** لاشكال فى ان مقتضى الاصل على الطريقة هو التعيين وان قلنا بالتخيير فى الدوران فى غير ذلك لان مقتضى الاصل الاولى فى المقام كما عرفت هو عدم الحجية وسقوط المتعارضين ولا بد من قيام دليل قطعى الاعتبار على جواز العمل او وجوبه على طبق احدهما معيناً او مختيراً حتى نخرج عن مقتضاه بل الشك فى قيام الدليل على اعتبار امارة مساوق للقطع بعدم حجيتها ، لان الحجية لا تكون الامع قيام الدليل ولا يمكن ان يدخلها الشك فاذا شك فى قيام الدليل على وجوب العمل او جوازه على احد الخبرين تخييراً او تعييناً بعد قيام الدليل على اصله يكون اعتبار ذى المزية متيقناً وغيره مشكوكاً فيه و هو مساوق للقطع بعدم حجيته، واما على السببية فلعله يختلف حسب اختلاف معانى السببية فقد يكونان من قبيل المتزاحمين وقد لا يكونان كذلك و الامر سهل بعد بطلان المبني .

## فى حال اخبار العلاج

**الثانى** - بعد ما علم ان الاصل مع احتمال المزية هو التعيين قد استدل على وجوب الاخذ بذى المزية بوجوه : عمدتها الاخبار الواردة فى العلاج .  
وقد استشكل على تمامية دلالتها (تارة) بان الاختلافات الكثيرة فى نفس تلك الاخبار شاهدة على عدم وجوب الترجيح ، فان فى بعضها يكون الترجيح بالاعدلية، والافقية اول المرجحات ، وفى بعضها الاشتهار بين الاصحاب اولها، وفى كثير منها جعل الترجيح بمخالفة العامة بنحو الاطلاق ، وفى بعضها بموافقة الكتاب كذلك ، وفى بعضها امر بالارضاء بعد عدم المرجح، وفى بعضها امر بالاحتياط ثم التخيير، فنفس هذه الاختلافات الكثيرة تمنع عن حمل الاوامر فيها على الوجوب فلا بد من حملها على الاستحباب .  
واخرى بان الامر دائرين تقييد اطلاقات كثيرة فى مقام البيان فى اخبار التخيير

وحمل الاوامر على الوجوب ولا يمكن تقييدها لانه قلما يتفق ان يخلو احد الخبرين عن احدى المرجحات بكثرتها ، لان كون الخبرين في جميع سلسلة سندهما متساويين في العدالة والفقاهة والورع والاثنية في النفس ومصمونها موافقاً للكتاب والعامه او مخالفاً لهما ومشهوراً بين الاصحاب او غير مشهور نادر جداً ، خصوصاً اذا تعدينا الى المرجحات الغير المنصوصه ، فلا بد من حمل الاوامر الواردة في الترجيحات على الاستحباب حفظاً لاطلاق اخبار التخيير

والتحقيق عدم ورود الاشكالين ومنشأ توهم ورودهما امور :

منها - توهم اعتبار المرفوعة ولو لاجل اشتهاها بين الاصحاب وعدها من اخبار العلاج ، وقد تقدم انها غير صالحة للمسك ولا يمكن اثبات حكم بها ، والاشتهار من زمن ابن ابي جمهور على فرضه لا يصير جابراً فهي مرسله في غاية الضعف والوهن .

ومنها - عدا الاعدلية والافقية والاصدقية في الحديث والاورعية مما وقعت في المقبولة من المرجحات للحديثين المتعارضين مع ان المقبولة آية عنه بل الظاهر لو لم ندع الصريح منها انها من مرجحات حكم الحكمين . وورود الاشكال او الاشكالات عليها على هذا الفرض لو سلم لا يوجب صحة التمسك بها لترجيح الخبرين و سيأتي مزيد توضيح لذلك .

ومنها - توهم كون الاشتهار بين الاصحاب مما ذكر في المقبولة من مرجحات الخبرين كساير المرجحات وفي عرضها ، مع ان الاشتهار فيها هو الاشتهار في الفتوى كما سيأتي بيانه وفي مقابله النادر الشاذ وهو يجعل الخبر بين الرشد ومقابله بين الغي ، بل نفس كون الخبر مجمعاً عليه بين الاصحاب بهذا المعنى يجعله حجة ، بل نفس هذا الاجماع والاشتهار حجة ومقابله الشاذ النادر الذي اعرض عنه الاصحاب وهو يسقطه عن الحجية و يجعله بين الغي مع ان ظاهر المقبولة كون الاشتهار بين الاصحاب في مدرك حكم احد الحكمين من مرجحات حكمه لامن مرجحات الخبرين .

فعم ظاهر ذيله حيث قال : فان كان الخبران عنكم مشهورين انتقل السائل الى

السؤال عن الخبرين واجاب عن مرجحاتهما وان كان الاقرب كونه من مدرك الحكمين ايضاً لوحدة السياق وكون السؤال قبل هذه الفقرة وبعدها عن حكم الحكمين .  
فتحصل مما ذكرنا ان المقبولة غير مربوطة بما نحن فيه فالواجب بسط الكلام في فقه الحديث بعد نقله بتمامه لانه من المهمات ، بل يمكن ان يقال : ان هذه المسائل من اهم المسائل الاصولية ، فنقول وعلى الله التكلان :

### الكلام حول المقبولة

روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك ؟ قال : من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً لانه ياخذ بحكم الطاغوت واما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى : ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فان احكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينارد ، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله ، قلت : فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما فيه و كلاهما اختلفا في حديثكم ، قال : الحكم ما حكم به اعدلها وافقهها واصدقهما في الحديث واورعها ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر ؛ قلت : فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال : ينظر الى ما كان من روايتهم (من روايتهم خ ل) عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا (حكمتها خ- المستدرك عن الطبرسي) ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ، واما الامور الثلاثة امر بين رشده فيتبع ، وامرين غيه فيجتنب ، وامر مشكل يرد حكمه الى الله و الى رسول الله ، قال رسول الله : حلال بين و حرام بين و

شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت: فان كان الخبران عنكما (عنكم - فقيه - المستدرك) مشهورين قدرواهما الثقات عنكم ، قال : ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و يخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة و وافق العامة ، قلت : جعلت فداك رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة فوجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والاخر مخالفاً لهم باى الخبرين يؤخذ ؟ قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت : جعلت فداك فان وافقها (واقفهما - خ - واقفهم - المستدرك) الخبران جميعاً قال : ينظر الى ما هم اميل اليه حكمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر ، قلت : فان وافق حكمهم الخبرين جميعاً ، قال : اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات . (١)

**اقول:** لاشكال فى ان قوله : « يكون منازعة بينهما فى دين او ميراث » ليس فى نظره خصوصيتهما بل ذكرهما من باب المثال وانما نظره الى جواز الرجوع الى السلطان والقضاء فى المحاكمات فاجاب عليه السلام بان التحاكم عندهم تحاكم الى الطاغوت وما يأخذه بحكمهم سحت وان كان حقه ثابتاً ، ثم بعد بيان حكم المسئلة سئل عن الوظيفة فى المنازعات فاجاب بقوله : « ينظران الى من كان منكم » (الخ).

ولا اشكال فى قوة ظهور هذه الجملة كل واحدة عقيب الاخرى اى قوله : « من كان منكم ممن روى حديثنا » الى قوله : « والراد علينا » فى الحكم الفاصل للخصومة كما هو واضح ، وجعله عليه السلام من كان بهذه الاوصاف حاكماً انما هو لاجل منصبه المجعول من قبل الله اى من حيث كونه اماماً منصوباً من قبل الله و حاكماً و سلطاناً على الناس فحينئذ يكون رد الحاكم المنسوب من قبلهم فى حكمه رداً عليهم وعلى الله تعالى حقيقة لان لازم نصب الحاكم هو الامر بلزوم طاعته فالتعالى نصب رسول الله و الائمة عليهم السلام سلطاناً على العباد و اوجب طاعتهم ، و ابو عبد الله عليه السلام نصب الفقهاء حاكماً عليهم من حيث كونه سلطاناً فحينئذ يكون رد الحاكم المنسوب من قبله رداً عليهم و ردهم رداً



على الله تعالى ولا اشكال فى الرواية الى ههنا .

ثم سئل عن اختيار كل منهما رجلا من اصحابنا لىكونا ناظرين فى حقهما وامراده من الناظرين هو الحكمين كما هو المتعارف بين الناس قوله : « فاختلغا فيما حكما » اى كل منهما حكم فى القضية بما يخالف الاخر قوله : « كلاهما اختلفا فى حديثكم » اى يكون منشأ اختلافهما اختلاف رأيهما فى حديثكم ، ويمكن ان يكون الاختلاف فى حديثهم هو اختلافهما فى معنى حديث واحد وفى حديثين بان استند كل منهما بحديث وانكر الاخر اورجحه عليه قوله : الحكم ما حكم به اعدلهما ( الخ ) اى النافذ من الحكمين هو حكم الاعدل ولا يلتفت الى حكم الاخر ، ولهذين الجملتين ايضا ظهور قوى فى ان الترجيح مربوط بحكم الحاكمين لا بالفتوى والرأى ولا بالرواية .

ويشهد له ما روى الصدوق باسناده عن داود بن الحسين عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم ؟ قال : « ينظر الى افضهيهما واعلمهما باحديتهما واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر » (١) بناء على كونها رواية مستقلة لاقطعة من المقبولة .

وما روى الشيخ باسناده عن موسى بن اكيل (٢) عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلغا فيما حكما قال : كيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال : ينظر الى اعدلهما وافقهيهما فى دين الله فيمضى حكمه » (٣) تدل على نفوذ حكم الاعدل الافقه ومضمونهما عين مضمون المقبولة ومع ذلك لم يستدلوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين وليس ذلك الالعدم ربطهما بما نحن فيه وكذا الحال فى المقبولة قوله : المجمع عليه ( الخ ) ثم بعد فرض تساوى الحكمين فى الفقه والعدالة

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٢٣ -

(٢) الرجل موثق -

(٣) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٤٨ -

ارجعه الى النظر الى مدرك حكمهما اى الروايتين اللتين كان حكمهما مستنداً اليهما فلما كان منهما المجمع عليه بين الاصحاب يؤخذ به من الحكمين ويترك الشاذ .

## فى معنى المجمع عليه بين الاصحاب

والظاهر ان المراد من المجمع عليه بين الاصحاب والمشهور الواضح بينهم هو الشهرة الفتوائية لا الروائية ، فان معنى المجمع عليه بينهم والمشهور لديهم ليس الاهى كما ان الموصوف بانه لا يرب فيه هو الذى عليه الشهرة الفتوائية بحيث كان مقابله الشاذ النادر واما نفس شهرة الرواية مجردة عن الفتوى فهى مورثة للريب بل للاطمينان او اليقين بخلل فيها بخلاف ما اذا اشتهر رواية بين الاصحاب بحسب الفتوى بحيث صار مقابله الشاذ النادر فانها تصير لاجلها مما لا يرب فيها ، ومعلوم ان مراده من قوله : « ان المجمع عليه لا يرب فيه » ليس جعل التعبد بذلك بل تنبيه بأمر عقلاي ارتكازى بين العقلاء ، فان الاجماع والاشتهار بين بطانة كل رئيس يكشف عن رضاه به فاحدى الروايتين اذا كانت بهذه الصفة يؤخذ بها وبالحكم المستند اليها ويترك الشاذ المقابل لها وقوله : انما الامور ثلثة (النج) كالتعليل لقوله يؤخذ بالمجمع عليه ويترك الشاذ فان الامور مطلقا لاتخلو من بين الرشد فيتبع والمجمع عليه كذلك وبين الغى فيجتنب والشاذ النادر كذلك وامر مشكل .

ون شعت قلت : اشار بقوله : « هذا » الى ترتيب قياس بان يقال : ان المجمع عليه لا يرب فيه ، وكل ما كان كذلك بين رشفه فهو كذلك ، ثم يجعل النتيجة صغرى لكبرى اخرى فيقال : ان المجمع عليه بين رشفه ، وكل ما كان كذلك يجب اتباعه ، فالمجمع عليه يجب اتباعه ، وعليك بترتيب قياسين آخرين لاستنتاج وجوب الاجتناب عما هو بين غيرهم ولا يجوز ادراج مقابل المجمع عليه فى امر مشكل ، ضرورة ان شيئاً اذا كان لا يرب فيه وبين الرشد يكون مقابله ومعارضه مما لا يرب فى اطلانه وبين غيرهما ولا يمكن ان يكون احد طرفى التقيضين واضح الصحة وبين الرشد وطرفه الآخر مشكوكاً فيه وفيه الريب فلا يمكن ان تكون احدى الروايتين المتعارضتين لا يرب فيها ومعلومة

الصحة والآخرى مما فيه ريب بل لا بد وان تندرج في قوله : بين غيبه ، وهذا واضح بادنى تأمل .

ثم على فرض ورود الاشكالات على الاخذ بظاهراتين الفقرتين من المقبولة لا يوجب ذلك صرفها عن هذا الظهور القوي المتعاضد بالتكرار مرة بعد اخرى والمتعاضد بالروايتين المتقدمتين وادراجهما في اخبار العلاج حتى تكون اعدلية الراوى وافقيته وقرينيهما من المرجحات ، مع ان روايات العلاج بكثرتها وتظاهرها خالية عن التعرض لها مع شيوعها وكثرتها .

**والتحقيق:** ان تلك المذكورات ليست من مرجحات الخبرين المتعارضين رأساً لعدم الدليل عليه الا المرفوعة التي عرفت حالها والمقبولة التي عرفت ظهورها .

**واما** الاشتهايين الاصحاب بما صرحت به المقبولة فهو ليس من المرجحات لاحدى الحجيتين لما عرفت ان المراد به الاشتهاى بحسب الفتوى وكون الطرف المقابل شاذاً معرضاً عنه وما كان حاله كذلك تسقط عن الحجية ، كان في مقابله معارض اولاً ، واما كثرة الرواية واشتهاى النقل مجرداً عن الفتوى فلا دليل على كونها مرجحة بل لودل دليل على وجوب الاخذ بالرواية التي اشتهرت روايتها وترك الشاذ رواية لا يدل على الاشتهاى بحسب الرواية دون الفتوى لان المرسوم المتعارف لدى قدماء اصحابنا هو نقل الرواية في مقام الفتوى وكانت متون الروايات فتويهم فنقل الرواية وشهرتها كانت مساوقة للشهرة الفتوائية كما يتضح ذلك بالرجوع الى الروايات خصوصاً باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث من كتاب قضاء الوسائل والى كتب قدماء اصحابنا كالصديقين ومن في طبقتهم اويقرب منهما .

نعم اصحاب الاصول المتقدمة والمتاخرة كانوا يضبطون مطلق الروايات الواصلة اليهم لكن كانت فتويهم ايضاً بصورة نقل الرواية بل الفقهاء الى زمان شيخ الطائفة لم يكونوا يتعدون في فتاويهم عن متون الروايات على ما صرح به الشيخ في اول المبسوط ، فاتضح من ذلك ان قوله : «ان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات» لا ينافي ما ذكرناه من ان المراد بالاشتهار هو الشهرة الفتوائية لا الروائية ، فتحصل مما ذكرناه ان الاعدلية

وما يتلوهاليسـت من المرجحات وكذا الاشتهار .

نعم ما يمكن ان يعد منها في فقرات المقبولة هو موافقة الكتاب ومخالفة العامة على اشكال فيه بان يقال : كانت الفقرات الاولى منها ممحضة في حكم الحكمين حتى انتهى الامر الى السؤال عن الخبرين فقال « ان كان الخبران عنكم مشهورين » وهذا وان كان من تمة السؤال عن حكم الحكمين ، والسياق يقتضى ان يكون راجعاً اليه ، لكن لا يبعد استفادة حكم ما نحن فيه منه ، فان السائل كانه انتقل عن حكم الحاكم الى مستنده ونظر الى تعارض نفس الخبرين ، ويظهر من الجواب ذلك ايضاً حيث قال : « ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة » فان المراد بالموصول الخبر لا حكم الحاكم ، ولكن مع ذلك لا يخلو عن اشكال .

وكيف كان لا يجوز التمسك بالمقبولة لجعل الاعدية وما يتلوه وكذا الشهرة من المرجحات ولا يحتاج في جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة منها اليها لورود الاخبار الكثيرة فيهما وسيأتى التعرض لها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا من اول البحث الى ههنا عدم ورود الاشكالين المتقدمين ، اما قضية شهادة اختلاف نفس الاخبار على الحمل على الاستحباب فلانه بعد عدم اعتبار المرفوعة وعدم كون المقبولة من اخبار العلاج وانحصار المرجح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة انحلت هذه الشبهة فان تقييد اطلاق اخبار العلاج بعد ذلك بصحيفة عبد الرحمن بن ابي عبدالله من اهون التصرفات وسنرجع اليه انشاء الله ، واما قضية تقدم حمل الاوامر على الاستحباب على تقييد اطلاق الاخبار الكثيرة الواردة في التخيير لكونه تقييداً بالفرد النادر فلما ظهر سابقاً ان ما دل على التخيير منحصر برواية ابن الجهم وان ادعى الشيخ تواترها بملاحظة عدده ما لم يكن من هذا الباب منهوهى بملاحظة صدرها حيث قال : ما جائك عن افسس على كتاب الله (الخ) يحمل ذيلها على ما اذا لم تكن الروايتان مخالفتين للكتاب والسنة .

وبما عرفت و ستعرف ان المرجح في باب التعارض منحصر بموافقة الكتاب ومخالفة العامة يكون تقييد رواية ابن الجهم من اسهل التصرفات ولا يكون تقييداً بالفرد

النادر فانه لم يرد عليها الاتقييد. واحدهوكون التخيير فيما اذا لم يكن احدهما موافقاً للعامة والاخر مخالفاً لهم ، وهذا كما ترى تصرف واحد كسائر التقييدات الشائعة المتعارفة خصوصاً مع حكومة بعض الاخبار الأمرة بالاخذ بخلاف العامة على رواية ابن الجهم كقوله : «ماخالف العامة ففيه الرشاد» بناء على كون ذيل المقبولة من اخبار الباب ، وقوله في رسالة الكليني : «دعوا ما وافق القوم فان الرشدي خلافهم» بل وغيرهما ، فان الناظر في اخبار الترجيح من موافقة الكتاب و مخالفة العامة يرى ان الترجيح بهما ليس بمحض التعديل لكون الموافقة له والمخالفة لهم طريقاً الى الواقع وان الحق والرشد في موافقته ومخالفتهم فيكون ادلة الترجيح حاكمة على قوله : « اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك» فالمسئلة خالية عن الاشكال من هذه الجهة فلامخيص عن الاخذ بظاهر الاوامر الواردة في الترجيح ولا بد من استقصاء البحث فيها من عقد بحثين.

### في الاخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته

**البحث الاول** في حال الاخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته وهي على

كثرتها طائفتان :

**الاولى** ماوردت في مطلق ماوافق الكتاب وخالفه من غير تعرض لتعارض الحديثين

**و الثانية** ماوردت في الحديثين المتعارضين .

**فمن الاولى** ما عن الكليني باسناده عن ابي عبدالله (ع) قال : قال رسول الله ﷺ : ان

على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله

فدعوه» (١).

(١) موثقة بالسكوني ، ولاخفاء في عدم ارتباطه بمقام تعارض الخبرين ! بل في مقام

تميز الحق عن الباطل - راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى

ومايجوز ان يقضى به - الرواية ١١٠ - وعن محمد بن مسعود العباسي في تفسيره عن اسمعيل بن

ابى زياد السكوني عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام انه قال في حديث : فماوافق كتاب الله

فخذوا به وماخالف كتاب الله فدعوه - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب

صفات القاضى - الرواية ٤ -

- وقريب منها رواية جميل عن ابي عبدالله عليه السلام . (١)
- وعنه قال : ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف . (٢)
- وباسناده عن ايوب بن الحر (٣) قال : سمعت ابا عبدالله يقول : كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف . (٤)
- وعنه عليه السلام خطب النبي بمنى فقال : ايها الناس ماجئكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله . (٥)

(١) قال : «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ، راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٨ -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٣ - الرواية ضعيفة بايوب بن راشد - ولا يخفى ان المراد بعدم الموافقة هو المخالفة في الحكم كما هو المتفاهم منه عرفاى اذا كان للشئ في الكتاب حكم وفي الخبر حكم آخر مخالف له فالحكم الخبرى زخرف ؛ ولا يمكن حملة على المعنى اعم منها ومن ان لا يكون موضوعه في الكتاب اصلا لانه ينتج ردع الاحكام الثابتة بالاخبار ؛ بل مقتضى ذلك حجية القرآن فقط وطرح الروايات رأساً وهذا كما ترى بديهى البطلان لوجود احكام كثيرة ثابتة بالاخبار للموضوعات المختلفة من دون ان يكون في الكتاب لها اثر -

(٣) الظاهر انها صحيحة لقوة الظن بان ما وقع في سندها يحيى بن عمران الحلبي

(منه دام ظله) .

- (٤) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٥ - ومعلوم انه لامعنى لعدم الموافقة هنا الا المخالفة في الحكم بالبيان الذى قد عرفته آنفاً - و عن محمد بن مسعود العياشى في تفسيره عن ايوب بن الحر قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق القرآن فهو زخرف - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٦ -
- (٥) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٦ -

وعن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال : اذا جائتكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والافقوا عنده ثم ردوه اليها حتى يستبين لكم (١) الى غير ذلك . (٢)

ولا يخفى انها صحيحة وعن محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة بمنى او بمكة : يا ايها الناس ما جائتكم عنى يوافق القرآن فاناقلته و ما جائتكم عنى لا يوافق القرآن فلم اقله . - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣ -

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٩ و لا يخفى انها مرسله بابن بكير - ولا يبعد حمل هذه المرسله على زمان الحضور لما فيها من الامر على الرد اليهم حتى يستبين لنا بعد عدم الوقوف على شاهد او شاهدين من كتاب الله ، وهذا لا يمكن الا زمان امكان التشراف بحضورهم عليهم السلام -

(٢) عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال : انظروا امرنا وما جائتكم عناقان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه ، وان اشبه الامر عليكم ففقوا عنده وردوه اليها حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا - راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٤٠ - محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن محمد بن مسلم قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : يا محمد ما جائتكم في رواية من براو فاجر يوافق القرآن فخذ به ، وما جائتكم في رواية من بر او فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به - وعن كليب الاسدى قال : سمعت ابا عبد الله يقول : ما اتاكم عنا من حديث لا يصدق كتاب الله فهو زخرف ، راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٥ - ٧ - لا يقال : ان هذه الروايات ناظرة الى المخالفة فى اصول المذهب لافى الفروع لانه لا داعى فى جعل الروايات كذبا عليهم فى الفروع ، لانه يقال : كيف لا يكون كذلك مع ما نقل عن الشيخ فى اول التهذيب عن المفيد : ان بعض علماء الشيعة قد خرج من هذا المذهب لكثرة اختلاف الروايات المنقولة عن الائمة عليهم السلام وليس ذلك الا لدس الاجانب فى رواياتهم اهانة عليهم حتى ينتج ذلك ، ولا يخفى ان الاختلاف فى الفروع لا يوجب الخروج عن اصول المتقدمه تأمل -

ومن الثانية رواية الميثمي المتقدمة ، ومصححة عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه (الحديث) . (١)

وعن ابن ابي يعفور قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به ، قال : اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله و الا فالذي جائكم به اولى به (٢) و لعلها من الطائفة الاولى . (٣)

وعن الطبرسي عن الحسن بن الجهم عن الرضا قال : قلت له : تجميعنا الاحاديث عنكم مختلفة ، فقال : ما جائك عننا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا (الحديث) . (٤)

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٢ -  
الظواهر انها اظهر الروايات فى اثبات المطلوب و هو لزوم الترجيح فى مقام التعارض بموافقة الكتاب وطرح المخالف الا انه لم يظهر لنا وجه صحة سندها وان صححه الشيخ رحمه الله ولذا عبر الاستاذ دام ظله بانها مصححة -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ١٢ - ولا يخفى انها مجهولة -

(٣) لان الامام عليه السلام فى مقام الجواب اعرض عما فرضه السائل فى السؤال من اختلاف الحديث ، واجاب بامر كلى و هو انه : واذا ورد عليكم حديث الخ ، فلا يرتبط بمقام تعارض الحديثين ، اصف الى ذلك ار المفروض فى السؤال : ان منهم من نثق به ومنهم من لا نثق به ؛ وفى المتعارضين لا بد وان يكون كلاهما موثقين ليحقق التعارض فلا يكون المقام مقام بيان كيفية ترجيح احد المتعارضين تأمل -

(٤) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٤٣ - والاولى الحاقها بالطائفة الاولى ، ووجهه يظهر بالرجوع الى ما قلنا فى رواية ابن ابي يعفور آنفاً - وعن الشيخ المفيد فى رسالة العدد عن ابي عبدالله عليه السلام : اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا ابما وافق منهما القرآن فان لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا يرتب فيه فان كان



وعن العياشي عنه عن العبد الصالح عليه السلام قال: اذا جأئك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل. (١)

## في التوفيق بين الاخبار

وقد استشكل في التوفيق بين الطائفتين لاجل ان الترجيح بموافقة الكتاب فرع حجية الخبرين لان الترجيحات اذا وردت لترجيح احدى المجتنبين على الاخرى وعدم المخالفة للكتاب من شرائط حجية الخبر فقول (٢) في التوفيق بينهما: ان الطائفة الاولى محمولة على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي فما كان كذلك زخرف وباطل، والثانية محمولة على المخالفة بالعموم من وجه او هو مع العموم المطلق فالذى يكون مرجحاً هو المخالفة باحد النحويين والذي يكون من شرائط الحجية هو عدم المخالفة بالتباين و بهذا يجمع بين الطائفتين .

ولا يخفى على الناظر في الاخبار انه لا شاهد لهذا الجمع بل الاخبار آية عنه .  
 اما خبر الميثمي الوارد في المتعارضين فلان المتأمل في صدرها وما فرغ عليه من قوله فما ورد عليكم من خبرين مختلفين (النخ) يرى ان لسانه عين لسان الاخبار الواردة في الطائفة الاولى وان المفروض فيه هو ما ورد من الاخبار في تحليل ما حرم الله ورسوله او تحريم ما احل الله ورسوله وان الخبرين المختلفين ان كان احدهما كذلك يرفع اليد عنه

مرفيه اختلاف وتساوت الاحاديث فيه فخذوا بايهما من قول الامامة - راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١١ -

(١) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٥٢ - يمكن ان يقال : الظاهر منها انها في مقام تميز الحق عن الباطل لترجيح المتعارضين بعد حجيتها وان ذكر في صدرها : واذا جأئك الحديثان المختلفان ، فان التعبير بالحق والباطل فيها نظير التعبير الموجود في روايات الطائفة الاولى من قوله : زخرف وباطل يشهد على ما استظهرناه فتأمل .

(٢) القائل هو المحقق النائيني رحمه الله غير انه لم يلتزم في العموم المطلق بالحمل المذكور فراجع كلامه .

ويؤخذ بالآخر فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الاولى بما ذكر .  
**واما** خبر ابن الجهم عن الرضا عليه السلام فالظاهر منه انه اجاب عن مطلق الخبر سواء كان له معارض اولا ، فان السؤال مع كونه عن الاحاديث المختلفة غير عليه السلام اسلوب الجواب فقال : ماجائك عن ائمة علي كتاب الله (الخ) وظاهره انه بصدد بيان ميزان كلي لكل ماجاء منهم فلا يمكن التفرقة في مضمونه بين حال التعارض وغير حاله مع ان قوله : «ان كان كذا فهو منا والافليس منا» لسان الطائفة الاولى ، وكذا رواية ابن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام ، ورواية ابن ابي يعفور ، فانه مع سؤاله عن اختلاف الحديثين اجاب كلياً بقوله : اذا ورد عليكم حديث (الخ) ومضمونها عين مضمون الطائفة الاولى ، وبالجملة من اعطى التأمل في الاخبار حقه يقطع بان الجمع المتقدم غير صحيح والاخبار آية عنه .

**ومن هنا قد يقال :** ان مفاد الطائفتين واحد وكانتا بصدد تميز الحجة عن غيرها وليست موافقة الكتاب ايضاً من مرجحات احدى الحجتين ويحمل جميع روايات الباب على المخالفة بالتباين بقريضة صدور ما يخالف الكتاب بالعموم وانحصوص والاطلاق والتقيد منهم بضرورة الفقه وابعاء هذه الاخبار عن التخصيص والتقيد فالترجيح بعموم الكتاب والسنة اذا كانت النسبة بينهما والكتاب والسنة العموم من وجه والمطلق لادليل عليه فسقط هذا المرجح عن المرجحية هذا .

## في تحقيق المقام

**والذي يمكن ان يقال :** ان المخالفة بين الخبرين بحسب مفهومهما اعم من التباين والاعم من وجه والمطلق فهي بمفهومها شاملة لجميع انواع التخالف ؛ لكن قد ذكرنا في اول بحث التعارض ان المتخالفين الذين بينهما جمع عقلائي خارجان عن محط السؤال والجواب ، وانهما منزّلان على مورد تحير العرف في العمل وعدم طريق عقلائي له فقوله : تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة ، او «اذا جاءكم الحديثان المختلفان» وامثالهما محمولة بواسطة القرائن المتقدمة على ما لا يكون بينهما جمع عرفي وكذا الاحاديث الواردة في ان مخالف القرآن

زخرف او باطل ، و امثالهما محمولة على المخالفة بغير ماله جمع عرفى ، فالاختلاف بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد خارج عن محطها بقرينة ورود امثالها عنهم بضرورة الفقه و لا يمكن ارتكاب التخصيص فى هذه الروايات لابائها عنه ، فبمقتضى القرينة الخارجية القطعية تحمل تلك الاخبار على المخالفة بالتباين او الاعم منه ومن العموم من وجه واما لولم تكن قرينة داخلية او خارجية صارفة فلا يجوز رفع اليد عن ظهور المخالفة فى المعنى الاعم واطلاقها .

فحينئذ نقول : ان قوله فى مصححة عبدالرحمن بن ابى عبدالله : «فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه» مطلق فى مقام البيان فيجب ان يؤخذ به ، فالخبران المختلفان اذا لم يكن بينهما جمع عرفى اذا وافق احدهما كتاب الله و خالفه الاخر يجب اخذ الموافق وترك المخالف سواء كانت المخالفة بالتباين او الاعم من وجه او الاعم مطلقا ولا وجه لرفع اليد عن هذا الاطلاق بلا قرينة صارفة ودليل مقيد .  
**لا يقال :** ان القرينة صدر الرواية فانه ورد فى الحديثين المختلفين والمفروض ان المخالفة بين الحديثين محمولة على المخالفة بغير ما يكون بينهما جمع عرفى فوحدة السياق تقتضى ان تكون المخالفة فى الذيل كذلك ، و بالجملة لا يجوز التفكيك بين الصدر والذيل فى رواية واحدة بحمل الصدر على نوع منها و الذيل على مطلقها .

**فانه يقال** عدم جواز التفكيك بينهما انما هو اذا تعرضا لموضوع واحد كما لو تعرضا لاختلاف الخبرين و اما اذا كان الاختلاف فى الصدر هو اختلاف الخبرين و فى الذيل هو اختلاف الخبر والكتاب فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق الثانى لقرينة قائمة فى الاول وهذا ليس من التفكيك الممنوع .

**لا يقال :** الروايات الاخرى غير هذه المصححة مفادها مطابق للطائفة الاولى فتحمل هذه ايضا على غير هاليتحد مفاد جمعيتها وتحمل المخالفة على غير مورد الجمع العرفى للقرينة القائمة فى الطائفة الاولى .

**فانه يقال** لامنفات بين الاخبار فانها مثبتات فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق

المصححة سيما مع كون تلك الروايات غير واحدة منها واردا في أصل الخبر المخالف بخلاف المصححة .

## في ان در افقة الكتاب مرجح، و الثمرة بين المرجعية والمرجعية

ثم انه ربما يتوهم ان الاخذ بموافق الكتاب و السنة القطعية ليس من باب الترجيح بل من باب الرجوع الى الدليل القطعي الصدور فيكون الكتاب والسنة مرجعين لمرجحين ( لكنه فاسد ) لكونه مخالفاً لظواهر الاخبار مثل قوله «فما وافق كتاب الله فخذوه» فان الظاهر منه هو وجوب الاخذ بالخبر لا العمل بالكتاب والسنة .

وتظهر الثمرة بين المرجعية والمرجعية فيما اذا كانت النسبة بين الكتاب والسنة واحدة الخبرين اعم مطلقاً ، وعلم وحدة الحكم فيصير الخبر مقيداً أو مخصصاً لهما بعد ترجيحه بموافقتهم ، كما اذا ورد : ان ظهرت فاعتق رتبة مؤمنة ، وورد ان ظهرت يحرم عليك عتق رتبة مؤمنة وورد في الكتاب او السنة القطعية : ان ظهرت اعتق رتبة فانه بعد تعارض الخاصين و ترجيح الموافق لهما يصير حجة ومع العلم بوحدة الحكم يحمل مطلق الكتاب او السنة على المقيد ويحكم بوجوب عتق رتبة مؤمنة .

**لا يقال :** في هذه الصورة يكون كلا الخاصين مخالفين لهما ضرورة مخالفة المقيد مع المطلق فإنه يقال : نعم لكن الكتاب والسنة موافقان للمقيد في محل تعارضه مع الخبر المخالف له وهو المناط في ترجيح احد الخبرين ، وفي مورد مخالفته لهما لم يكن مخالفاً مع الخبر الاخر المخالف له فتدبر .

## في الاخبار الواردة في مخالفة العامة

**البحث الثاني** في حال الاخبار الواردة في مخالفة العامة وهي ايضاً ثنائيتان : احديهما - ماوردت في خصوص الخبرين المتعارضين - وثانيتهما ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً .

**فمن الاوى** مصححة عبدالرحمن بن ابي عبدالله وفيها : فان لم تجدوهما

في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه» (١) .

وعن رسالة القطب ايضاً بسند فيه ارسال عن الحسن بن السرى (٢) قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم (٣) .  
وعنها باسناده عن الحسن بن الجهم قال : قلت للعبد الصالح : هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم ؟ فقال : لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا ، فقلت : فيروى عن ابي عبدالله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ؟ فقال : خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه» (٤) .

وبسنده عن محمد بن عبدالله قال : قلت للرضا عليه السلام : كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال : اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه» (٥) .

ومنها ما عن الطبرسي عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام قلت : يرد علينا حديثان واحداً أمرنا بالآخذ به والآخر ينهانا عنه ، قال : لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله ، قلت : لا بدان نعمل بواحد منهما ، قال : خذ بما فيه خلاف العامة» (٦) .

ومنها ذيل المقبولة المتقدمة : ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأى الخبرين يؤخذ ؟ قال : ما خالف العامة ففيه الرشد» .

(١) راجع الوسائل- كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٢-

(٢) الرجل موثق - ولا يخفى ان ما فى الوسائل من الحسين بن السرى غلط-

(٣) الوسائل- كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٣-

(٤) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٣٤-

(٥) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٣٧-

(٦) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٤٥-

ولا يخفى وضوح دلالة هذه الاخبار على ان مخالفة العامة مرجحة في الخبرين المتعارضين مع اعتبار سند بعضها بل صحة بعضها على الظاهر واشتهار مضمونها بين الاصحاب ، بل هذا المرجح هو المتداول العام الشائع في جميع ابواب الفقه والسنة الفقهاء .

**ومن الطائفة الثانية** ما عن العيون باسناده عن علي بن اسباط قال : قلت للرضا عليه السلام : يحدث الامر لاجد بدأ من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال : فقال : ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه ، ( ١ ) موردها صورة الاضطرار و عدم طريق الى الواقع فارشده الى طريق يرجع اليه لدى سد الطرق ولايستفاد منها جواز رد الخبر من طريقنا اذا كان موافقاً لهم .

ومنها ما باسناده عن ابي اسحق الارجاني رفعه قال : قال ابو عبدالله : اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة ؟ فقلت : لا ادري ، فقال : ان علياً لم يكن يدين الله بدين الاخالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يستلون امير المؤمنين عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلتبسوا على الناس ، ( ٢ ) تكون في مقام بيان علة الامر بالاخذ بخلافهم ولاتدل على وجوبه مطلقاً فيمكن ان يكون المراد من الامر هو الاوامر الواردة في الخبرين المتعارضين ولاتدل على ورود امر بالاخذ بخلافهم ابتداء وفي غير صورة التعارض .

ومنها ما عن الشيخ باسناده عن عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله قال : ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية ، و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ، ( ٣ ) لا يبعد ان يكون مراده من شباة قول الناس هي الشباة في آرائهم واهوائهم كالقول بالجبر والقياس والفتاوى الباطلة المعروفة منهم كالقول بالعدل والتعصيب فلا تدل على ترك ما خالف العامة مطلقاً .

( ١ ) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢٦ -

( ٢ ) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٢٧ -

( ٣ ) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٤٩ -

واما قوله في رواية: «شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا» (١) وقوله في رواية اخرى: «ما اتهم الله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما اتهم فيه فخالقوهم فمأهم من الحنيفية على شيء» (٢) فالظاهر منهما المخالفة في عقائدهم وفي امر الامامة وما يرتبط بها ولا تدلان على رد الخبر الموافق لهم .

واما قوله في صحيحة اسمعيل بن بزيع: «اذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه» يدل على ان اقبالهم على شيء واصرارهم به يدل على بطلانه ولا ربط له بما نحن فيه ، ولو فرض اطلاقه فلا بد من رفع اليد عنها لعدم القوتى على طبقها ، وعلى اى حال لا اشكال في ان مخالفة العامة من مرجحات باب التعارض .

فتحصل من جميع ما ذكرنا من اول البحث الى ههنا ان المرجح المنصوص ينحصر في امرين: موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة ، ولعل نظر الشيخ الاقدم محمد بن يعقوب الكليني الى ما ذكرنا حيث لم يذكر عند ذكر المرجحات الاعدية وما يتلوها (نعم) ذكر الاخذ بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه وقد عرفت الكلام فيه .

ثم ان الظاهر من مصححة عبد الرحمن هو وجوب العرض على كتاب الله اولا ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على اخبار العامة فمقتضاها الترتيب بينهما فيجب تقييد اطلاق ساير الروايات فصارت النتيجة بعد الجمع المقبول العرفى بين الروايات الترجيح اولا بموافقة الكتاب والسنة ومع عدم وجدان الحكم فيهما يرجح بمخالفة العامة ومع فقدان ذلك فالتخير (نعم) ورد في المقبولة ترك ما تكون حكاهم وقضاتهم اميل به والاخذ بالآخر ولكن يشكل رفع اليد عن اطلاق دليل التخيير بها

(١) وهي رواية حميد بن خالد عن الرضا عليه السلام - راجع الوسائل - كتاب القضاء -

الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٢٨ -

(٢) وهي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام - راجع المصدر المذكور آنفا -

للاشكال في كون المقبولة من ادلة الترجيح ، وطريق الاحتياط واضح وهو طريق  
التجاة .

تتميم - قدورد في بعض الروايات كمرسلة الحسين بن مختار (١) ورواية المعلى بن  
خنيس (٢) وابي عمرو الكناني (٣) الاخذ باحدث الخبرين واخيرهما وما بلغ عن الحى ،  
لكن المتأمل فيها يرى انها ليست في عداد المرجحات بل مفادها مخصوص بزمان حضور  
الائمة وانهم عليهم السلام كانوا يقتون بحسب المصالح المقضية وصلاح حالهم وحال شيعتهم  
بحسب اقتضاء التقية وغيرها كما يشهدله قوله في ذيل رواية المعلى : انا والله لاندخلكم  
الا فيما يسعكم ، وفي ذيل رواية البكناني : «ابى الله الا ان يعبد سرأوالله لان فعلتم ذلك  
انه لخير لى ولكم ابى الله عزوجل لنا في دينه الا التقية» فراجع وتدبر .

(١) وهى هكذا : عنه عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال : ارايتك لو  
حدثتك بعديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ؟ قال : كنت آخذ  
بالاخير ، فقال لى : رحمك الله . راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات  
القاضى - الرواية ٧ -

(٢) وهى هكذا - عنه قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : اذا جاء حديث عن اولكم و  
حديث عن آخركم بايهما تأخذ؟ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى  
فخذوا بقوله ، قال : ثم قال ابو عبدالله عليه السلام انا والله لاندخلكم الا فيما يسعكم ، قال  
الكلىنى : وفي حديث آخر : «خذوا بالاحدث» راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٨ -

(٣) وهى هكذا عنه قال : قال لى ابو عبدالله عليه السلام يا باعمر و ارايت لو حدثتك  
بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فسالتنى عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او  
افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ؟ قلت : باحدثهما وادع الاخر ، فقال قد اصبت يا باعمر و  
ابى الله الا ان يعبد سرأوالله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم ابى الله عزوجل لنا في دينه الا التقية  
راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ١٨ -



## في انه هل يتعدى من المرجحات المنصوصة

**الامر الثالث** هل يتعدى من المرجح المنصوص الى غيره ام لا؟ ذهب الشيخ المرتضى قدس سره الى التعدي مدعيًا ان التأمل الصادق في ادلة التخيير يقتضى استظهار الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه كما ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح ولو بمعونة الفتاوى يقتضى استنباط وجوب العمل بكل مزية يوجب اقربية ذبها الى الواقع ، ولم ينبه على طريق الاستظهار المدعى من ادلة التخيير .

وقد اتضح مما سبق ان العمدة فيها هي رواية الحسن بن الجهم ولا اشكال في اطلاقها وعدم امكان ذلك الاستظهار منها بل ولا من ساير الاخبار على فرض عدها من اخبار التخيير .

نعم لو كانت دعويه اهمال ادلة التخيير والقدر اليتيقن منها هو ضرورة التكافؤ من جميع الجهات او ان الذهاب الى التخيير ليس لاجل الادلة اللفظية لقصور ما دل منها سنداً كرواية ابن الجهم كان له وجه ، لكن قد عرفت بيان اطلاقها ، واما قصور سندها فالظاهر جبره بعمل الاصحاب بناء على ان مبنى حكمهم بالتخيير انما هو هذه الروايات لا غير .

ثم انه لو فرض التعدي الى مطلق المرجحات لا بد من رفع اليد عن وجوب التخيير لندرة مورد لا يكون مرجحاً لاحد الخبرين ، اللهم الا ان يقال : ان مبنى فتوى الاصحاب بوجوب التخيير ليس مثل رواية ابن الجهم كما سيأتي بيانه .

## في استمدلال الشيخ علي التتدي من المنصوص

**واما** قضية استفادة التعدي من ادلة المرجحات فقد استدل عليه بامور :  
**منها** ما في المقبولة والمرفوعة بالترجيح بالاصدية والاثوية فان الترجيح بهما ليس الامن حيث الاقربية الى الواقع من دون دخالة سبب خاص فيه وليستا كالأعدلية والافقية حيث يحتمل فيهما اعتبار الاقربية من السبب الخاص فح يتعدى منهما الى كل صفة في الراوى تكون من اجلها كذلك .

و منها يتعدى الى صفة الرواية لان اصدقية الراوى و اوثقيته انما تعتبران من اجل حصول صفة الوثوق والصدق فى نفس الرواية فاذا كان احدى الروايين منقولة باللفظ والاخرى بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق- هذا

ويمكن ان يقال فى تاييده : ان صفة الاورعية والاعدلية والافقية ايضا تكون معتبرة لاجل الاقربى الى الواقع من غير دخالة سبب خاص فان صفة الاورعية والاعدلية تقتضى ان يكون الراوى دقيقاً فى حفظ كلمات الحديث والتورع عن التغيير والتبديل ولوبكلمات مرادفة بنظره وعن النقل بالمعنى فتكون روايته اقرب الى الواقع نوعاً . وكذا صفة الافقية تقتضى الاقربى لاجل كون الافقه اعرف بمذاق الائمة و طريقتهم واعرف بتمييزها صدر منهم لاجل افادة الحكم الواقعى من غيره فلا ينقل فى مقام العمل و الفتوى الا ما هو اقرب الى الواقع بخلاف غير الافقه ، فجميع الصفات المذكورة فى المقبولة والمرفوعة مشتركة فى حيثية وممتازة فى حيثيات و انما جعلت مرجحة من حيثيتها المشتركة وهى اقربى ذبها الى الواقع دون الجهات الممتازة ثم بعد ما استكشفتنا منها كون تمام الملائك والموضوع لوجوب الترجيح هو حيثية الاقربى الى الواقع تتعدى الى كل ما كان كذلك ، هذا غاية تقريب هذا الدليل ، ثم ايدما ذكره بان الراوى بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسئل عن صورة وجود بعضها وتخالفا فى الروايين ولولا فهمه ان ما ذكر وامثاله مزية مستقلة لم يكن وقع السؤال عن صورة عدم المزية رأساً بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات- هذا .

ولكن بعد اللتيا والتى و اتعاب النفس فى تقريب الدليل لا يجوز التعدى الى غير ما فى النص لانه بعد ذلك لم يخرج عن التخرص الظنى ولم يستند الى ظهور لفظى قابل للاعتداد والاحتجاج ولم يخرج عن الاستحسان ، والانصاف ان التعدى عن مرجح الحكم كما فى المقبولة الى مرجح الرواية ثم التعدى من المنصوص الى غيره بهذه التقريبات الظنية الخطائية خارج عن مذاقنا ، ولعل الشيخ رحمه الله كان اعتماده على الشهرة و الاجماع المنقولين و اراد الاستدلال عليه بالادلة اللفظية لثلاث تخطوا الواقعة عن دليل لفظى والا فهذا النحو من الاستدلال خلاف مسلكه فى الفقه .

ثم ان من الغريب تاييد مرامه بما ذكر من ان عدم سؤال الراوى عن حال تخالفها دليل على فهمه الاستقلال مع امكان ان يقال: ان الامر بعكس ما افاده فانه لو فهم استقلال الصفات المذكورة فى الترجيح كان عليه السؤال عن مورد افتراقها لاحتمال كون احدى الصفات مع استقلال الجميع ارجح فى نظر الشارع بخلاف ما اذا فهم كون المجموع مرجحاً واحداً فانه معه لا وقع للسؤال عن مورد افتراقها لمعلومية عدم الترجيح بها متفرقة بعد كون المرجح مجموعها .

**ومنها** تعليله الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه ، توضيحه : ان معنى اشتهار الرواية كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض كونها مشهورين والمراد بالشاذ هو ما لا يعرفه الا القليل ، و المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات حتى يصير مما لا ريب فيه حقيقة والالم يمكن فرضهما مشهورين لامتناع تحققها فيهما ، و لا الرجوع الى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة ، ضرورة ان الارجاع بالامارة الظنية لا يجوز الامع فقدان املدة قطعية ، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيكون حاصل التعليل ان كلما كان اقل احتمالاً يجب ترجيحه على غيره ومقتضى التعليل التعدى الى كل ما كان كذلك ( انتهى بتوضيحنا).

**وفيه** ما عرفت ان المراد بالمجمع عليه الذى لاريب فيه هو الشهرة الفتوائية و عدم الريب هو الحقيقى منه ، ضرورة استهجان سلب الريب عن المجمع عليه مع ذكر الكبرى الكلية بقوله : «انما الامور ثلاثة امر يبين رشده وامرين غيه» و ارادة الاضافى منه .  
**واما** ما افاده من القرائن على ذلك **فمنظور فيه** اما قضية عدم جواز الرجوع الى صفات الراوى من الاقضية و الاصدقية قبل ملاحظة الشهرة فلان المقبولة بصدور بيان ترجيح حكم احدى الحكمين والظاهر منها ان حكم غير الاقضية و غير الاعدل غير نافذ مع وجود الاقضية الاعدل فحينئذ يكون الترجيح بصفات القاضى مقدماً على الترجيح بالشهرة لان الترجيح بالصفات لتشخيص صلاحيته للحكم و بعد احرازها ينظر الى حكمها فاذا كان احدى الحكمين مخالفاً للمجمع عليه لكون مستنده كذلك يرد ، و

نقض الحكم في صورة مخالفته للاجماع جائز  
واما عدم جواز الحكم بالرجوع الى ساير المرجحات مع شهرتهما انما هو فيما اذا  
كانتا من المجمع عليه وهو غير معقول فلاشتهار الحاصل فيهما مقابل الشذوذ ففرض السائل  
عدم كون واحد منهما شاذاً والاخر المجمع عليه في مقابل امره بالاخذ بالمجمع عليه و  
ترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند الاصحاب فقال : كلاهما مشتهر بين الاصحاب ويكون  
الفتوى بكل واحد منهما فتوى ظاهر مشهور ليس واحد منهما شاذاً نادراً .

ومما ذكرنا ظهر حال استشاده بامتناع كون الروايتين مشهورتين ، لان المشهور  
في مقابل الشاذ وهو ممكن و لو سلم ظهور قوله : «كلاهما مشهوران» في تحقق الشهرة  
بالمعنى المتقدم فيهما يرفع اليد عن هذا الظهور السياقي الضعيف لاجل الظهور القوي  
المستند الى اللفظ مؤيداً بالتعليل ، واقامة البرهان بقوله : «انما الامور ثلثة» والانصاف  
ان حمل «لاريب فيه» على الاضافى في نفسه مما ينبوعنه الطبع السليم فضلاً عن احتقافه بما  
ذكر من التعليل والبرهان .

ومنها تعليلهم لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد في خلافهم وان  
مواقفهم فيه التقية ، فان هذه قضايا غالبية لادائية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح  
كل ما كان معه اماراة الحق والرشد .

وغيه مضافاً الى ان التعليل بان الحق في خلافهم انما ورد في رواية على بن اسباط  
و موردها انما هو في الجهل بالحكم ابتداء من دون تعارض الروايتين ، و الاخذ بعموم  
تعليله مما لا يجوز فهي محمولة على موردها وهو كون العمل مما لا بد منه مع فقد طريق  
الى الواقع كما هو مفروض السائل ، و ان ما ورد في المقبولة ليس الاقوله : «ما خالف  
العامة ففيه الرشد» و الظاهر كون الموصول اشارة الى خصوص الخبر المذكور قبله فلا  
يستفاد العلية منه انه مع تسليمه يستفاد منه ان مخالفة العامة تكون بمرتبة من  
الاصابة حتى يكون الحق والرشد فيها وهو لا يدل على ان كل ما كان بنظرنا اقرب الى  
المواقع يكون فيه الرشد ولو نوعاً و غالبياً ( و بالجملة ) مالم يحرز كون مزية بمرتبة  
مخالفة العامة في الاصل الى الحق لا يجوز الاخذ بها ، و انى لنا باثباته .

ومنها قوله : «دع ما يربيك الى ما لا يربيك» دل على انه اذا دار الامر بين الامرين في احدهما ريب ليس في الاخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى ( انتهى ) توضيحه : ان ما لا يربيك المذكور في مقابل ما يربيك لا يجوز ان يكون الحقيقي منه ، ضرورة انه اذا دار الامر بين المتناقضين ويكون احدهما لا ريب فيه حقيقة يكون الطرف المقابل مما لا ريب فيه ايضاً الا انه اذا كان احدهما مما لا ريب في حقيقته يكون مقابله مما لا ريب في بطلانه ، لانه مما فيه ريب ، فاذا جعل مقابله مما فيه ريب يكون لا ريب فيه هو الاضافي منه فيكون محصل الرواية انه اذا وُرد امران احدهما فيه ريب والاخر ليس فيه هذا الريب يجب الاخذ بالثاني .

وفيه مع كون الرواية مرسله ضعيفة لا يمكن اثبات حكم بها لكونها مروية عن الذكرى بقوله قال النبي دع ما يربيك الى ما لا يربيك وعن كزالكركجي بقوله «قال ﷺ دع ما يربيك الى ما لا يربيك فانك ان تجد فقد شيء تركته لله عزوجل» ان فيها احتمالاً اقرب مما ذكر وهو ان ما يربيك هو الشبهة البدوية التحريمية وما لا يربيك هو ثواب الله تعالى فانه المناسب للتعليل بقوله فانك لن تجد فقد شيء (النخ) فكانه قال: دع ما فيه ريب لاجل ثواب الله الذي لا ريب فيه فانك لن تجد فقدما تركته لله لانك ترى ثوابه في دار الثواب ، واما حملة على ما ذكره فلا يناسب التعليل مع ان فيما ذكرنا يكون قوله «لا ريب فيه» بمعناه الحقيقي الظاهريه ولو منع من ظهورها فيما ذكرنا يكون احتمالاً مساوياً لما ذكرنا فلا يصح الاستدلال بها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا انحصار المرجح المنصوص بخصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامة ولا يستفاد من الادلة التعميم .

لكن ههنا كلام و هو ان دليل التخيير الذي عرفت انحصاره تقريباً برواية ابن الجهم انما يمكن التمسك باطلاقه لو تم اعتباره سنداً و ان اوان احتملنا بل رجحنا جبر سندها لكنه محل اشكال لان مبنى الاصحاب بوجود الاخذ باحد الخبرين تخييراً لا يمكن ان يكون تلك الرواية اما اولاً فلان مفادها كما اشرنا اليه سابقاً ليس الا التوسعة وجواز الاخذ باحد الخبرين مع ان فتوى الاصحاب بوجود الاخذ باحدهما تخييراً

الان يقال : ان مستندهم في التخيير تلك الرواية لا في عدم التساقط واما ثانياً فلان المشهور بين الاصحاب على ما حكى هو وجوب العمل بكل ذى مزية بل عن جماعة الاجماع و عدم ظهور الخلاف فيه مع ان اطلاق رواية ابن الجهم يقتضى الاقتصار على المنصوص من المرجحات، بل لو بنينا على استفادة التعميم من المرجحات المنصوصة من الروايات كما عليه الشيخ يلزم التقييد الكثير المستهجن في دليل التخيير لندرة تساوى الروايتين من جميع الجهات .

### في تقريب التبرجيح بكل ذى مزية

ولهذا لاحد ان يقول : انه من المحتمل ان يكون مبنى المشهور في الترجيح بكل ذى مزية هو اصاله التعيين في الدوران بين التعيين والتخيير للدليل تعبدى اولفهم التعميم من اخبار العلاج ؛ فينقدح مما ذكرنا : ان رفع اليد عن مقتضى القاعدة في دوران الامر بين التعيين والتخيير لا يجوز الا بدليل معتبر ولا دليل على التخيير الا رواية ابن الجهم وهي لاتصلح للاستناد فالقاعدة مقتضية للاخذ بكل ذى مزية وهو في النتيجة كما افاد الشيخ وان اختلف في الاستدلال .

هذا كله بعد تسليم عدم جواز رفع اليد عن كلا المتعارضين والعمل بمقتضى الاصول كما هو كذلك للتسالم بين الاصحاب بل كأنه ضرورى الفقه ، فاذا يجب في المتعارضين الترجيح بكل ذى مزية توجب الاقربيه الى الواقع بل لوطن اقربيه احد هما بحيث دار الامر بين التعيين والتخيير يجب الاخذ به تعييناً بمقتضى القاعدة المتقدمة .

ثم اعلم ان ما اخترناه سابقاً في وجه الجمع بين اخبار الارحاء واخبار التخيير من ان مقتضى حمل الظاهر على النص هو حمل اخبار الارحاء على الاستحباب انما هو مع قطع النظر عن سند اخبار التخيير او البناء على الانجبار بعمل الاصحاب و الافرع ضعف سندها و دلالة غالبها فلا تصلح للقرينية فلا بد حينئذ امان حملها على امكان ملاقاته الامام بدعوى ظهور الغاية في الممكنة كما صنع شيخنا المرتضى وقد عرفت ما فيه ؛ و اما رفع اليد عن ظهورها في الوجوب بدعوى اعراض المشهور عن ظاهرها لذهابهم الى وجوب ترجيح كل ذى مزية منصوصة وغيرها .

## في إمكان كون كل من المرشحين مرجحاً للصدور أو لجهته

**الامر الرابع** قد اتضح ان المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامة فكل واحد منهما يمكن ان يكون ثبوتاً مرجحاً لاجل الصدور أو لجهته و يمكن ان يكون كل لجهة ، لان الاخبار المخالفة للكتاب والسنة يمكن ان تكون غير صادرة منهم نوعاً فجعلت المخالفة اشارة على عدم الصدور او صادرة لبيان الحكم الواقعي بل للاحتشام عن ولاة الجور وتقية منهم، وكذا الاخبار الموافقة للعامة يمكن ان تكون صادرة عنهم وانما دس الدساسون في اخبارهم ؛ ويمكن ان تكون صادرة منهم لاجل التقية فلا يتمحض شيء منهما بحسب الثبوت لترجيح الصدور أو لجهته بل يمكن ارجاع الترجيح بالاعدلية وما يتلوهما وكذا الاشتهار الى جهة الصدور بوجه .

**واما** بحسب مقام الاثبات فالاخبار الواردة في الترجيح بموافقة الكتاب مختلفة:

**فمنها** ما يظهر منه انها مرجحة لاصل الصدور كرواية ابن الجهم حيث قال في الجواب عن ورود الاحاديث المختلفة: «ان ما يشبه كتاب الله واحاديثنا فهو منا وما لا يشبههما فليس منا» والظاهر من قوله: «ليس منا» اي لم يصدر منا لانه صدر للتقية ، وكذا روايته الاخرى عن العبد الصالح .

**و منها** ما يظهر منه انها مرجحة لجهة الصدور كقوله في رواية الميثمي : لانالا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ولاناً مر بخلاف ما امر به رسول الله الاللة خوف ضرورة (الخ) فان الظاهر منه ان ما خالف رسول الله قد يصدر منهم تقية وخوفاً فامر في اخبار العلاج بردها خالف السنة من المتعارضين لاجله اوللاعم منه .

**واما** الاخبار الواردة في الترجيح بمخالفة العامة فلا يظهر منها انها للترجيح الصدوري أو الجهتي (نعم) ربما يرجح من بعض الاخبار الاخر كونها من مرجح اصل الصدور كاخبار الدس كما ان كثرة صدور الاخبار تقية مما يرجح كونها مرجحة لجهة الصدور ، والانصاف ان كلا من الاحتمالين ممكن والجزم باحدهما لا يخلو من جزاف .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى مصححة عبدالرحمن بن ابي عبدالله ان الترجيح بموافقة

الكتاب مقدم على الترجيح بمخالفة العامة ولاوجه لرفع اليد عنهما .

**وما قيل (١)** من ان المرجحات الصدورية مقدمة على المرجحات الجهتية وهي على المرجحات المضمونية لتقدم التبعد على اصل الصدور على التبعد على جهته وهو على التبعد على المضمون .

**ففيه ما لا يخفى اما اولاً** فلان تقدم التبعد بالصدور على جهته وهو على مضمونه مما لا اصل له ولا دليل عليه لان بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة بعد تمامية اصل الصدور وجهته وظهوره وسائر الاصول العقلائية ومع عدم جريان واحد منها لا يعملون به ولا معنى للتبعد بالصدور الا العمل به ، وما لأعمل له بوجه لا يكون مورداً للاصول العقلائية و لا للدالة الشرعية على فرضها ، فما يقال : ان التبعد بالصدور مقدم على التبعد بجهته ، ان كان مراده هو التبعد العملي شرعاً او البناء العملي لدى العقلاء ، فلا معنى له و هو واضح ، وان كان غير ذلك فلا محصل له .

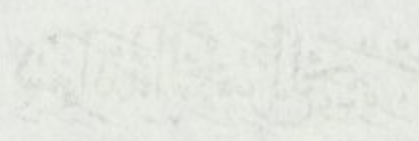
**واما ثانياً** فلانه لو سلم فانما هو في غير باب التعارض ، ضرورة ان كلية الاصول اللفظية والعقلية تسقط بالمعارضة وتكون الروايات ساقطتين راساً فلا بد في العمل بواحد منهما او تخيراً من التماس دليل و ليس الاخبار العلاج وهي تدل على تقدم الترجيح بموافقة الكتاب .

**واما ثالثاً** لو سلم كل ذلك فلا يقاوم بناء العقلاء للمصححة المصرحة بتقدم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة ، لان الادلة الشرعية على فرضها والاصول العقلائية كلها قابلة للتخصيص والردع فلا تغفل .

هذا كله في المرجح المنصوص واما غيره فبناء على ان الترجيح بمطلقه انما هو لاجل دوران الامر بين التعيين والتخيير فلا ترجيح للمرجح على مرجح الاما هو اتم ملاكاً و اقرب الى الواقع .

هذا تمام الكلام في مهمات باب التعادل والترجيح **والحمد لله اولاً وآخراً** و**ظاهره** او باطنه او وقوع الفراغ من تأليفه ليلة الجمعة تاسع شهر جمادى الاولى سنة ١٣٧٠ في بلدة قم حرم اهل البيت عليهم السلام ومن اخرجه الى المبيضة يوم الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة الف وثلثمائة وسبعين هجرية قمرية على حاجرها الصلوة والسلام في «محللات» .





# رسالة

## في الاجتهاد والتقليد

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين و

لعنة الله على اعدائهم اجمعين

في الاجتهاد والتقليد ، ونذكر مهمات مباحثهما وترك الملائمة مهمة في وقتهم

في ضمن فصول :

## في ذكر شئون الفقيه

**فصل** نريد ان نبين فيه انه من لا يجوز له ان يرجع الى غيره في تكاليفه الشرعية و من يجوز له العمل على طبق رأيه و يكون معذوراً او مثاباً لو عمل به ، ومن يجوز له الافتاء ، و من له منصب القضاء و يكون حكمه فاصلاً للخصومة ، و من يكون له الولاية والزعامة في الامور السياسية الشرعية ، و من يكون مرجعاً للفتيا و يجوز او يجب لغيره الرجوع اليه .

ولما كانت ديانة الاسلام كفيفة لجميع احتياجات البشر من اموره السياسية و اجتماعاته المدنية الى حيواته الفردية كما يتضح ذلك بالرجوع الى احكامه في فنون الاحتياجات وشئون الاجتماع وغيرها فلامح يكون لها في كل ما اشرنا اليه تكليف . فلنذكر العناوين الستة في امور :

**الاول** ان الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير في التكليف وعدم جواز تقليد الغير هو قوة استنباط الاحكام من الادلة و امكانه و لولم يستنبط شيئاً منها بالفعل ، فلو فرض حصولها لشخص من ممارسة مقدمات الاجتهاد من غير الرجوع الى مسألة واحدة في الفقه بحيث يصدق عليه انه جاهل بالاحكام غير عارف بها لا يجوز له الرجوع الى

غيره في الفتوى مع قوة الاستنباط فعلا وامكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة او في بعض الابواب او الاحكام بالنسبة اليها(١) لان الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم هو بناء العقلاء ولادليل لفظي يتمسك باطلاقه ولم يثبت بنائهم في مثله، فان من له قوة الاستنباط ويتبها له اسبابه ويحتمل في كل مسألة ان تكون الامارات والاصول الموجودة فيها مخالفة لرأى غيره بنظره ويكون غيره مخطئاً في اجتهاده ويكون له طرق فعلية الى احراز تكليفه لم يعذره العقلاء في رجوعه اليه .

وبالجملة موضوع بناء العقلاء ظاهراً هو الجاهل الذي لا يتمكن من تحصيل الطريق فعلا الى الواقع لاملل هذا الشخص الذي تكون الطرق والامارات الى الواقع والى وظائفه موجودة لديه ولم يكن الفاصل بينه وبين العلم بوظائفه وتكليفه الا النظر والرجوع الى الكتب المعدة لذلك فيجب عليه عقلا الاجتهاد و بذل الوسع في تحصيل مطلوبات الشرع وما يحتاج اليه في اعمال نفسه .

وما قد يترأى من رجوع بعض اصحاب الصناعات احياناً الى بعض في تشخيص بعض الامور انما هو من باب ترجيح بعض الاغراض على بعض كما لو كان له شغل اهم من

(١) وعليه فاقرب التعاريف للاجتهاد ما هو المعروف من انه الملكة او القدرة والقوة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة ، فمن له تلك القوة لا يجوز له الرجوع الى الغير فيما يستنبطه من غير فرق بين ان يكون له ملكة استنباط مطلق الاحكام او بعضها بناء على امكان التجزى ووقوعه فيه كما هو الحق ، لان تلك القوة وان كانت بسيطة غير انها ذات مراتب و تتدرج الى الكمال شيئاً فشيئاً وهي في كل مرتبة ملكة اجتهاد ، (وتوهم ان مدارك الاحكام مشتتة في جميع ابواب الفقه ولا يمكن الاجتهاد في باب من دون مراجعة الى الابواب الاخر لاحتمال وجود المعارض فيها (مدفوع) بان ادلة الاحكام في مثل زماننا هذا وما قاربه هبوبة ومعلوم مجالها وقد جمع اصحابنا الاداة المربوطة بكل باب فيه بحيث تطمئن النفس بعدم ما يصلح لان يستدل به في الطهارات مثلاً في ابواب الحدود والديات ولا يتوقف الاجتهاد في باب على الاطلاع على جميع ابواب الفقه بشرائه (نعم) لو شك في تحقق القوة و حصولها فمقتضى الاصل عدمها فلا بد من احرازها .

تشخيص ذلك الموضوع ، اويكون من باب الاحتياط وتقوية نظره بنظره ، او من باب رفع اليد عن بعض الاغراض لاجل عدم الاهمية به وترجيح الاستراحة عليه وغير ذلك وقياس التكاليف الالهية بهامع الفارق .

نعم يمكن ان يقال ان رجوع الجاهل في كل صنعة الى الخبر فيها انما هو لاجل الفاء احتمال الخلاف وكون نظره مصيبا فيه نوعاً ومبنى العقلاء فيه هو المبني في العمل على اصالة الصحة وخبر الثقة و اليد و امثالها ، وهذا محقق في الجاهل الذي له قوة الاستنباط وغيره (نعم) الناظر في المسئلة اذا كان نظره مخالفاً لغيره لا يجوز له الرجوع اليه لتخطئة اجتهاده في نظره واما غيره فيجوز له الرجوع اليه بمناط رجوع الجاهل الى العالم وهو الفاء احتمال الخلاف، لكنه محل اشكال خصوصاً مع ما يرى من كثرة اختلاف نظر الفقهاء في الاحكام ولهذا يحتمل ان يكون للانسداد دخالة في ذلك الرجوع، ويحتمل ان يكون مبنى المسئلة سيرة المشرعة والقدر المتيقن منها غير مانحن فيه ؛ والمسئلة مشكلة وسياتي مزيد توضيح انشاء الله.

### في بيان شرائط الاجتهاد

الثاني موضوع جواز العمل على رأيه بحيث يكون مثاباً او معذوراً في العمل به عقلاً وشرعاً هو تحصيل الحكم الشرعي المستنبط بالطرق المتعارفة لدى اصحاب الفن او تحصيل العذر كك ، وهو لا يحصل الا بتحصيل مقدمات الاجتهاد وهي كثيرة :  
 منها العلم بفنون العلوم العربية بمقدار يحتاج اليه في فهم الكتاب و السنة ، فكثيراً ما يقع المحصل في خلاف الواقع لاجل القصور في فهم اللغة وخصوصيات كلام العرب لدى المحاورات ، فلا بد له من التدبر في محاورات اهل اللسان و تحصيل علم اللغة وسائر العلوم العربية بالمقدار المحتاج اليه .

ومنها الانس بالمحاورات العرفية و فهم الموضوعات العرفية مما جرت محاوره الكتاب والسنة على طبقها والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم و العقلية الرقيقة و بين المعاني العرفية العادية ، فسانه كثيراً ما يقع الخطاء لاجله كما يتفق كثيراً لبعض

المشتغلين بدقائق العلوم حتى اصول الفقه بالمعنى الرائج في اعصارنا الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين اهل المحاوراة المبني عليها الكتاب والسنة ، والدقائق الخارجة عن فهم العرف ، بل قد يقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية ؛ و الارق منها وبين المعاني العرفية في خلاف الواقع لاجله .

**ومنها** تعلم المنطق بمقدار تشخيص الاقيسة وترتيب الحدود وتنظيم الاشكال من الاقترانيات وغيرها وتمييز عقيمها من غيرها . والمباحث الرائجة منه في نوع المحاورات لثلايق في الخطاء لاجل اهمال بعض قواعده ، واما تفاصيل قواعده ودقائقه الغير الرائجة في لسان اهل المحاوراة فليست لازمة ولا يحتاج اليها في الاستنباط .

**ومنها** -وهو من المهمات - العلم بمهمات مسائل اصول الفقه مما هي دخيلة في فهم الاحكام الشرعية ، واما المسائل التي لا ثمرة لها ولا يحتاج في تمييز الثمرة منها الى تلك التدقيقات والتفاصيل المتداولة فالاولى ترك التعرض لها او تقصير مباحثها والاشتغال بما هو اهم واثمر ، فمن انكر دخالة علم الاصول في استنباط الاحكام فقد افراط ، ضرورة تقوم استنباط كثير من الاحكام باتقان مسائله وبدونه يتعذر الاستنباط في هذا الزمان وقياس زمان اصحاب الاثمة بزماننا مع الفارق من جهات .

وظنى ان تشديد نكير بعض اصحابنا الاخباريين على الاصوليين في تدوين الاصول وتفرع الاحكام عليها انما نشأ من ملاحظة بعض مباحث كتب الاصول مما هي شبيهة في كيفية الاستدلال والنقض والابرام بكتب العامة ، فظنوا ان مباني استنباطهم الاحكام الشرعية ايضاً شبيهة بهم من استعمال القياس والاستحسان والظنون ، مع ان المطلع على طريقتهم في استنباطها يرى انهم لم يتعدوا عن الكتاب والسنة والاجماع الراجع الى كشف الدليل المعبر لا المصطلح بين العامة (نعم) ربما يوجد في بعض كتب الاعاظم لبعض الفروع المستنبطة من الاخبار استدلالان شبيهة باستدلالاتهم لمصالح منظورة في تلك الازمنة ، وهذا لا يوجب الطعن على اساطين الدين ووقوم المذهب .

والانصاف ان انكارهم في جانب الافراط كما ان كثرة اشتغال بعض طلبة الاصول والنظر اليه استقلالاً ، وتوهم انه علم برأسه وتحصيله كمال النفس و صرف العمر في المباحث

الغير المحتاج اليها في الفقه لهذا التوهم في طرف التفريط والعذر بان الاشتغال بتلك المباحث يوجب تشييد الذهن والانس بدقائق الفن غير وجيه .

فالعاقل الضنين بنقد عمره لا بد من ترك صرفه فيما لا يعنى وبذل جهده فيما هو محتاج اليه في معاشه ومعاده وهو نفس مسائل علم الفقه الذي هو قانون المعاش والمعاد وطريق الوصول الى قرب الرب بعد العلم بالمعارف، فطالب العلم والسعادة لا بد وان يشتغل بعلم الاصول بمقدار محتاج اليه وهو ما يتوقف عليه الاستنباط ويترك فضول مباحثه او يقلله ، وصرف المهم والوقت في مباحث الفقه خصوصاً فيما يحتاج اليه في عمله ليلاً ونهاراً .

ومنها علم الرجال بمقدار يحتاج اليه في تشخيص الروايات ولو بالمراجعة الى الكتب المعدة له حال الاستنباط ، وما قيل من عدم الاحتياج اليه لقطعية صدور ما في الكتب الاربعة او شهادة مصنفها بصحة جميعها او غير ذلك كما ترى .

ومنها وهو الاهم الا لزم معرفة الكتاب والسنة مما يحتاج اليه في الاستنباط ولو بالرجوع اليهما حال الاستنباط والفحص عن معانيهما لغة وعرفاً وعن معارضتهما والقرائن الصارفة بقدر الامكان والوسع وعدم القصور فيه ، والرجوع الى شأن نزول الآيات وكيفية استدلال الائمة عليهم السلام بها .

والمهم للطلاب المستنبط الانس بالاخبار الصادرة عن اهل البيت فانها رحي العلم وعليها يدور الاجتهاد والانس بلسانهم وكيفية محاوراتهم ومخاطباتهم من اهم الامور للمحصل .

فمن معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : « انتم افقه الناس اذ اعرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب » (١) وعن العيون باسناده عن الرضا عليه السلام قال : « من رد متشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم ، ثم قال عليه السلام ان في اخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا

متشابهها دون محكمها فتصلوا» (١) .

وهنا تكرير تفريع الفروع على الاصول حتى تحصل له قوة الاستنباط وتكمل فيه ، فان الاجتهاد من العلوم العملية وللمعمل فيه دخالة تامة كما لا يخفى .  
وهنا الفحص الكامل عن كلمات القوم خصوصاً قدمائهم الذين دأبهم الفتوى بمتون الاخبار كشيخ الطائفة في بعض مصنفاته ، والصدوقين ومن يحدو حذوهم ويقرب عصره اعصارهم لثلايقع في خلاف الشهرة القديمة التي فيها في بعض الموارد مناط الاجماع ولا بد للطلاب الاعتناء بكلمات امثالهم وبطريقتهم في الفقه وطرز استنباطهم فانهم اساطين الفن مع قربهم بزمان الائمة وكون كثير من الاصول لديهم مما هي مفقودة في الاعصار المتأخرة حتى زمن المحقق والعلامة .

وكذا الفحص عن فتاوى العامة سيما في مورد تعارض الاخبار فانه المحتاج اليه في علاج التعارض بل الفحص عن اخبارهم ، فانه ربما يعينه في فهم الاحكام (٢) .  
فان الاستنبط حكماً شرعياً بعد الجهد الكامل وبذل الوسع فيما تقدم يجوز له العمل بما استنبط ويكون معذوراً لو فرض تخلفه عن الواقع .

ثم اعلم ان موضوع جواز الافتاء ايضاً عين ما ذكر . فانه اذا اجتهد واستنبط الحكم الواقعي او الظاهري فكما يجوز له العمل به يجوز له الافتاء به وهذا واضح .

### البحث حول منصب القضاء

الثالث موضوع القضاء ليس هو ما تقدم لانه لما كان من المناصب المجعولة فلا بد من ملاحظة دليل جعله سعة وضيقاً ، وكذا الحال في الحكومة ونفوذ الحكم في الامور السياسية مما يحتاج اليه الناس في حياتهم المدنية .

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢٥ -

(٢) وامامنا عن بعض المحققين من انه يشترط ان يعرف علم الكلام بمقدار لا يكون

مقلداً في مثل مسألة الحسن والتبجح العقليين فهو حسن ؛ وامامنا قاله رحمه الله من قوة قدسية

زائداً على الشروط المذكورة فهو خارج عن فهمنا .

**فنقول** : لا اشكال في ان الاصل عدم نفوذ حكم احد على غيره قضاءً اكان او غيرها نبياً كان الحاكم او وصى نبي<sup>١</sup> او غيرهما ، ومجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم باى درجة كان وسائر الفضائل لا يوجب ان يكون حكم صاحبها نافذاً وقضائه فاصلاً ، فما يحكم به العقل هو نفوذ حكم الله تعالى شأنه في خلقه لكونه مالكهم وخالقهم ، والتصرف فيهم باى نحو من التصرف يكون تصرفاً في ملكه وسلطانه ، وهو تعالى شأنه سلطان على كل الخلائق بالاستحقاق الذاتى ، وسلطنة غيره ونفوذ حكمه وقضائه يحتاج الى جعله ، وقد نصب النبي للخلافة والحكومة مطلقاً قضاء كانت او غيرها ، فهو صلى الله عليه وآله سلطان من قبل الله تعالى على العباد بجعله .

قال تعالى : النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم (١) .

وقال : يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول (٢) .

وقال : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (٣) .

ثم بعد النبي صلى الله عليه وآله كان الائمة عليهم السلام واحداً بعد واحد سلطاناً وحاكماً على العباد ونافذاً حكمهم من قبل نصب الله تعالى ونصب النبي بمقتضى الآية المتقدمة ، والروايات المتواترة بين الفريقين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصول المذهب وهذا مما لا اشكال فيه .

وانما الاشكال فى امر القضاء والحكومة فى زمان الغيبة بعد قضاء الاصل المتقدم و بعد دلالة الادلة على ان القضاء والحكومة من المناصب الخاصة للخليفة والنبي والوصى .

قال تعالى : « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق » (٤) دل على ان جواز الحكومة بالحق من متفرعات الخلافة وغير الخليفة لا يجوز له

(١) سورة الاحزاب - الآية - ٦

(٢) سورة النساء - الآية - ٦٢

(٣) سورة النساء - الآية - ٦٨ - وقبلها : وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله .

(٤) سورة ص - الآية - ٢٥



الحكم حتى بالحق (تأمل) وانما قلنا بجوازها لكون الامر فى مقام رفع الحظر فلا يستفاد منه الا الجواز.

وتدل عليه ايضا صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هى للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى او وصى نبى» (١) ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين لشریح: «يا شریح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبى او وصى نبى او شقى» (٢) فلا بد من الاخراج من الاصل و الادلة من دليل معتبر .

**فنقول:** انا نعلم علماً ضرورياً بان النبى صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوة الختمية اكمل النبوات واتم الاديان بعد عدم اهماله جميع ما يحتاج اليه البشر حتى آداب النوم والطعام وحتى ارش الخدش لا يمكن ان يهمل هذا الامر المهم الذى يكون من اهم ما يحتاج اليه الامة ليلا ونهاراً، فلوا همل والعيان بالله. مثل هذا الامر المهم اى امر السياسة والقضاء لكان تشريعه ناقصاً وكان مخالفاً لخطبته فى حجة الوداع، وكذا لو لم يعين تكليف الامة فى زمان الغيبة اولم يأمر على الامام ان يعين تكليف الامة فى زمانها مع اخباره بالغيبة وتناولها كان نقصاً فاحشاً على ساحة التشريع والتقنين يجب تنزيهها عنه .

فالضرورة قاضية بان الامة بعد غيبة الامام عليه السلام فى تلك الازمنة المتطاولة لم تترك سدى فى امر السياسة والقضاء الذى هو من اهم ما يحتاجون اليه خصوصاً مع تحريم الرجوع الى سلاطين الجور وقضائهم وتسميتهم رجوعاً الى الطاغوت وان المأخوذ بحكمهم سحت ولو كان الحق ثابتاً ، وهذا واضح بضرورة العقل ، ويدل عليه بعض الروايات .

**وما قد يقال:** ان غيبة الامام منا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك (غير مقنع) فإى دخالة لاشخاص الازمنة المتاخرة فى غيبته وروحى له الفداء خصوصاً مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا ونهاراً لتعجيل فرجه .

فإذا علم عدم اهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٣ - من ابواب صفات القاضى الرواية ٣-

(٢) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٣ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٢-

هو الفقيه العالم بالقضاء والسياسات الدينية العادل في الرعية خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى ورسوله الأكرم والأئمة عليهم السلام والعلم وحملته وما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الاسلام (١) وامناء (٢) وورثة الانبياء (٣) وخلفاء رسول الله (٤) وامناء الرسل (٥) وانهم كساير الانبياء (٦) ومنزلتهم منزلة الانبياء في بنى اسرائيل (٧) وانهم خير خلق الله بعد الائمة اذا صلحوا (٨) وان فضلهم على الناس كفضل النبي على

(١) وهي رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وفيها: ولان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها، اوردها المحقق النراقي في عوائده .  
(٢) وهي رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : العلماء امناء ، راجع المصدر المذكور آنفا .

(٣) وهي صحيحة القداح وضعيفة ابي البختری او مصححة عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: والعلماء ورثة الانبياء ، راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢ - والمستدرک - الرواية ٤٥ .

(٤) وهي مرسله الصدوق ، قال : قال امير المؤمنين عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : اللهم ارحم خلفائي ، قيل : يا رسول الله ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي . راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٤٩ ولا يخفى انها مروية بطرق مختلفة ، وسيأتي البحث عنها في تعاليفنا الالية -  
(٥) عن السيد فضل الله الراوندي في نوادره باسناده عن موسى بن جعفر عن آباءه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الفقهاء امناء الرسل (الخبر) راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢٩ .

(٦) عن جامع الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: واقتخر يوم القيمة بعلماء امتي فاقول علماء امتي كساير انبياء قبلي» اوردها المحقق النراقي في عوائده -  
(٧) وهي ما عن الفقه الرضوي انه قال : منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بنى اسرائيل - راجع المصدر المذكور آنفا -

(٨) عن الاحتجاج في حديث طويل : قيل لامير المؤمنين عليه السلام : ومن خير خلق الله بعد امة الهدى ومصابيح الدجى ؟ قال : العلماء اذا صلحوا راجع المصدر المذكور آنفا -

ادناهم (١) وانهم حكام على الملوك (٢) وانهم كفيل ايتام اهل البيت (٣) و ان مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامتاء على حلاله وحرامه (٤) الى غير ذلك ، فان

(١) عن المجمع عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : وفضل العالم على الناس كفضلى.

على ادناهم راجع المصدر المذكور آنفا -

(٢) عن ابي الفتح الكراچكى فى كنز الفوائد عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال :

والملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب

١١ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٧ -

(٣) عن الامام الهمام ابي محمد المسكرى عليه السلام فى تفسيره قال : قال على بن موسى

عليه السلام : ويقال للعايد يوم القيمة : نعم الرجل كنت همتك ذات نفسك (الى ان قال) ويقال

للقهيه يا ايها الكافل لايتام آل محمد عليهم السلام الهادى لنعفاء محبيهم و مواليهم فف حتى

تشفع لمن اخذت منك او تعلم منك فيدخل الجنة معه قائماً و قائماً حتى قال عشر ادهم الذين

اخذوا عنه علومه واخذوا عن اخذ عنه وعن اخذ عن اخذ عنه الى يوم القيمة ، فانظروا

كم فرق بين المنزلتين ، وعن ابيه عليه السلام قال : تأتى علماء شيعتنا القوامون بضعاء محبيننا

واهل ولايتنا يوم القيمة والانوار تسطع من تيجانهم (الى ان قال) فلا يبقى هناك يتيم قد كفله و

من ظلمة الجهل انقضوه ومن حيرة التيه اخرجوه الاتعلق بشعبة من انوارهم (الخبر) وقريب

منهما روايات اخر عنه عليه السلام راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٢٤ - ٢٣ - ٢٤ -

٢٦ - ٢٧ - ٢٨ .

(٤) عن الحسن بن على بن شعبة فى تحف العقول من كلام الحسين بن على عليهما السلام فى

الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ويروى عن امير المؤمنين عليه السلام اعتبروا يا ايها الناس

بما وعظ الله به اوليائه من سوء ثنائهم على الاحبار اذ يقول : لولاينهاهم الربانيون والاحبار من

قواهم الاثم ( الى ان قال ) وانتم اعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازاة العلماء لو كنتم

تسمعون ذلك بان مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامتاء على حلاله وحرامه

فانتم المسلوبون تلك المنزلة وما سلبتم ذلك الا بتفرقكم عن الحق واختلافكم فى السنة بعد البيعة

الواضحة (الخبر) راجع المصدر المذكور آنفا الرواية ١٦ -

الخدشة في كل واحد منها سنداً اودلالة ممكنة ، لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل  
قدر المتيقن كما ذكرنا .

### في الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة

ومما يدل على ان القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة (١) وهي  
مع اشتهارها بين الاصحاب والتعويل عليها في مباحث القضاء مجبورة من حيث السند، ولاشكال  
في دلالتها فانه بعدما شددا ابو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع الى السلطان والقضاة وان  
ما يؤخذ بحكمهم سجت ولو كان حقاً ثابتاً قال قلت: فكيف يصنعان قال ينظران الى من  
كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به  
حكما فاني قد جعلته عليكم حاكماً (الخ) دلت على ان الذي نصبه للحكومة هو الذي يكون  
منا ، فغيرنا ليس منصوباً لها ولم يكن حكمه نافذاً ولو حكم بحكمهم . و يكون  
راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم والعارف باحكامهم وهو الفقيه ، فان غيره  
ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالاحكام بل راوى الحديث في زمانهم  
كان قفياً .

( ١ ) واليك منها - روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال : سئلت  
ايا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما  
الى السلطان او الى القضاة ايجل ذلك ؟ قال : من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى  
الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاوان كان حقه ثابتاً لانه اخذه بحكم الطاغوت وانما  
امر الله ان يكفر به قال الله تعالى ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا  
به ؛ قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران الى من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في  
حلالنا و حرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم  
بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد ، والراد علينا الراد على الله وهو على  
حد الشرك بالله ، قلت : فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في  
حتمها فاختلفا فيما حكما فيدوكلاهما اختلفا في حديثكم ، قال : الحكم ما حكم به اعدلها و  
افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر (الخ) .

فان الظاهر من قوله : «ممن روى حديثنا» اى كان شغله ذلك وهو الفقيه فى تلك  
الازمنة ، فان المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتبع ، فالعامى  
ومن ليس له ملكة الفقاهاة والاجتهاد خارج عن مدلولها .  
وان شئت توضيحاً لذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهدو  
خروج العامى بقوله : « نظر فى حلالنا و حرامنا » لا من مفهوم النظر الذى يدعى  
انه بمعنى الاستنباط و الدقة فى استخراج الاحكام ، و ان كان لا يخلو من وجه ، بل  
لقوله : «حلالنا و حرامنا» فان الحلال والحرام مع كونهما من الله تعالى لا منهم انما  
نسبياً اليهم اكونهم مبينين لهما وانهم محال احكام الله فمعنى النظر الى حرامهم وحلالهم  
هو النظر الى الفتاوى والابحار الصادرة منهم فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال والحرام  
الصادرين منهم اى الناظر فى اخبارهم وفتاويهم وهوشأن الفقيه لا العامى ، لانه ناظر الى  
فتوى الفقيه لا الى اخبار الائمة .

ودعوى القاء الخصوصية عرفاً ( مجازفة محضة ) لقوة احتمال ان يكون للاجتهاد  
والنظر فى اخبارهم مدخلية فى ذلك ، بل لو ادعى احد القطع بان منصب الحكومة  
و القضاء بمالهما من الاهمية و بمناسبة الحكم والموضوع انما جعل للفقيه لا العامى  
ليس بمجازف .

و يمكن الاستدلال بقوله : «عرف احكامنا» من اضافة الاحكام اليهم كما مر بيانه  
ومن مفهوم عرف ، فان عرفان الشيء لغة وعرفاً ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص  
خصوصيات الشيء وتمييزه من بين مشتركاته ، فكانه قال : انما جعل المنصب لمن كان  
مشخصاً لاحكامنا ومميزاً فتاوينا الصادرة لاجل بيان الحكم الواقعى وغيرهامماهى معللة  
ولوبمؤنة التشخيصات والمميزات الواردة من الائمة عليهم السلام لكونها مخالفة للعامية او موافقة  
للكتاب ، ومعلوم ان هذه الصفة من مختصات الفقيه وغيره محروم منها و(بالجملة) يستفاد  
من الفقرات الثلث التى جعلت معرفة للحاكم المنسوب ان ذلك هو الفقيه لا العامى .

ويدل على المقصود قوله فيها : «وكلاهما اختلفا فى حديثكم» فان الظاهر من  
الاختلاف فيه هو الاختلاف فى معناه لافى نقله وهوشأن الفقيه ، بل الاختلاف

فى الحكم الناشى من اختلاف الروايتين لا يكون نوعاً الامع الاجتهاد ورد كل منهما رواية الآخر وليس هذا شأن العامى، فيدل هذه الفقرة على ان المتعارف فى تلك الازمنة هو الرجوع الى الفقيه .

ويدل عليه ايضاً قوله: «الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما» وقوله فيما بعد: «ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاها مفروغاً عنها فى القاضى ولا اشكال فى عدم صدق الفقيه و الاقنه على العامى المقلد.

ويدل قوله : «فانى قد جعلته حاكماً» على ان للفقيه مضافاً الى منصب القضاء منصب الحكومة . أية حكومة كانت، لان الحكومة مفهوماً اعم من القضاء المصطلح والقضاء من شعب الحكومة والولاية، ومقتضى المقبولة انه <sup>تلك</sup> جعل الفقيه حاكماً ووالياً ، ودعوى الانصراف غير مسموعة ، فللفقيه الحكومة على الناس فيما يحتاجون الى الحكومة من الامور السياسية والقضائية والمورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكلية .

هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح ، فان قوله فى الصدر «فتحاكما الى السلطان او الى القضاة» يدل على اعمية المورد مما يكون مربوطاً بالقضاء كباب القضاء او الى السلطان والوالى ، فان ما يرجع اليه غير ما يرجع الى القضاة نوعاً ، فان شأنهم التصرف فى الامور السياسية، فمع اعمية الصدر من القضاء لوجه الاختصاص الحاكمة به (فج) مقتضى الاطلاق جعل مطلق الحكومة سياسية كانت او قضائية للفقيه ، وسؤال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح (١)

(١) وتوهم ان السائل كان من اول الامر بصدد السؤال عن مسألة قضائية حيث سئل عن المنازعة فى الدين او الميراث وان النزاع فيهما نزاع فى مسألة قضائية لاحكومية ( سخييف غايته) بداهة ان لكل منازعة شخصية جهتين : جهة قضائية وجهة حكومية غير ان الثانية فى طول الاولى سواء كان المتنازع فيه اماليا او حقوقيا او غيرهما فكل منازعة او لا يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما ، فاذا تراضيا واخذوا بحكم القاضى فهو والا فيرجع الامر الى الحاكم لاجراء هذا الحكم ، فشان القضاة رفع التداعى بالقضاء بالحق ومن شأن الحاكم اجراء هذا

وقوله : اذا حكم بحكمنا ، ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً ، بل النسبة اليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردهم .

## هل الاجتهاد المطلق شرط ام لا

ثم ان الجمع المضاف وان كان يفيد العموم وكذا المصدر المضاف ولازمه جعل المنصب لمن عرف جميع الاحكام لكن لا يستفاد منهما العموم في المقام .  
**اما اولاً** فلان وقوع الفقرات في مقابل المنع عن الرجوع الى حكام الجور وقضاتهم يمنع عن استفادة العموم ، بل الظاهر ان يكون المنصب لمن عرف احكامهم ونظر في حلالهم وحرامهم في مقابل المنحرفين عنهم الحاكمين باجتهادهم ورأيهم ، بل الظاهر صدق قوله : عرف احكامنا و غيره على من عرف مقداراً معتداً به منها ، والمراد برواية الحديث ليس هو الرواية للغير ، ضرورة عدم مدخليتها لجعل المنصب ، بل المراد ان يكون فتواه على طبق الرواية ولما كانت المرسوم في تلك الازمنة الافتاء بصورة الرواية قال : روى حديثنا .

**واما ثانياً** فلان الظاهر من قوله : « عرف احكامنا » هو المعرفة الفعلية وهي غير حاصلة بجميع الاحكام لغير الائمة ، بل غير ممكن عادة ، فجعل المنصب له لغو فليس المراد معرفة جميع الاحكام . وصرفها الى قوة المعرفة وملكية الاستنباط مما لا وجدله فيجب صرفها على فرض الدلالة الى معرفة الاحكام بمقدار معتد به .

**واما ثالثاً** فعلى فرض امكان المعرفة الفعلية لجميع الاحكام لا طريق لتشخيص هذا الفقيه ، فمن اين علم انه عارف فعلاً بجميع الاحكام فلامعنى للامر بالرجوع اليه فلا بد من الحمل على غيره ، لكن يجب ان يكون بحيث يصدق عليه انه من روى الحديث

لا الحكم لمنع التمدي بحقوق الناس وحفظ النظام ، وعليه فان السؤال عن مسئلة الدين او الميراث لا يوجب اختصاصه بمسئلة قضائية لانه ذو جهتين ، وقوله بعد ذلك : فنحاكما الى السلطان والقضاة يشهد على ما قلناه ، ويظهر منه ان السائل كان من اول الامر بصدد السؤال عنهما وصراحة المصدر فيما هو الاعم من الجهة القضائية والحكومية مما لا يخفى فيه .

وعرف احكامهم و هو من عرف مقداراً معتداً به منها، وعليه تحمل صحيحة ابي خديجة الآتية ، فاعتبار الاجتهاد المطلق سواء كان بمعنى الملكة او بمعنى العلم الفعلي ممالا دليل عليه بل الادلة على خلافه نعم لاشكال في اعتبار علمه بجميع ما عليه .

ثم ان الرواية لما كانت في مقام التحديد وبيان المعرف للمنصوب يجب اخذ جميع القيود فيها قيوداً لا ما يدل العقل او يفهم العرف عدم دخالته كما اشرنا اليه، وفقه الحديث كما لا وبيان الاحكام المستفادة منه موكل الى كتاب القضاء .

ومما يمكن الاستدلال عليه للمطلوب صحيحة القداح (١) وضعيفة ابي البختری (٢) .

**فهي الاولى:** «وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر» .

وفي الثانية قال: ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً واما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً الحديث (٣) .

بان يقال: ان مقتضى اخباره بان العلماء ورثة الانبياء ان لهم الوراثة في كل شيء كان شأن الانبياء، ومن شأنهم الحكومة والقضاء، فلا بد وان تكون الحكومة مطلقاً مفعولة لهم حتى يصح هذا الاطلاق او الاخبار، وتذييلهما بقوله: «ولكن ورثوا العلم واما اورثوا الاحاديث» لا يوجب تخصيص الوراثة بهما لعدم استفادة الحصر الحقيقي منهما حتى الثانية **اما اولاً** - فلانهما في مقابل عدم وراثة الدرهم والدينار فالحصر اضافي - **واما ثانياً** - فلان الحمل على الحقيقي موجب لمخالفة الواقع لان ميراث الانبياء لا ينحصر بهما، فالزهد والتقوى وسائر الكمالات من ميراث الانبياء كما ان الولاية والقضاء منه .

(١) راجع اصول الكافي - كتاب فضل العلم - باب ثواب العالم والمتعلم - الرواية ١-

(٢) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢ - وعن

الشيخ المفيد في الاختصاص عن الصفا عن السندي بن محمد عن ابي البختری مثله. راجع المستدرک

كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٤٥ -

(٣) ولا يخفى ان المحقق النراقي رحمه الله ادعى استفاضة مضمونها-



ولكن للنظر فيه مجال واسع ، فان قوله : «العلماء ورثة الانبياء» ليس انشاء بل اخبار ، ويكفي في صدقه كونهم ورثة في العلم والحديث ، ولا يلزم الاخبار عن وراثتهم كونهم وراثاً في جميع شئونهم (نعم) لو كان في مقام الانشاء والجعل يمكن دعوى اطلاقه على اشكال لكنه ليس كذلك كما لا يخفى (١) .

### بحث حول مشهور رواية ابي خديجة وصحبه

ومن الروايات الدالة على المطلوب مشهورة ابي خديجة (٢) وهي ماروى الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب وطريقه اليه صحيح في المشيخة (والست) عن احمد بن محمد اى ابن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن ابي الجهم ، هو بكير بن اعين و قدمات في حياة ابي عبدالله عليه السلام وهو ثقة على الاظهر ، لكن ادراك الحسين اياه بعيد ،

(١) وبقراب آخرا في قوله : «العلماء ورثة الانبياء» احتمالين :

الاول - ان يكون انشاء لجعل الوراثة ، وهذا لا يتم الا فيما يقبل الجعل كالتضاء والولاية ونحوهما فمقتضى اطلاقه انه كل ما يكون للانبياء فهو للعلماء ايضا ، فيخرج عن هذا الاطلاق ما قام به الدليل على خلافه ، ولكن لاسبيل الى هذا الاحتمال بعد ملاحظة صدر صحبة القداح واليك نقاها : قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة ؛ وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به ، وانه يستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وان العلماء ورثة الانبياء (الخ) فان الجملات الاخبارية الواوامة قبل قوله : «العلماء ورثة الانبياء» تورث الاطمينان بانه اخبار لانشاء ، فان سياقها آب عن هذا الاحتمال .

الثاني - ان يكون اخبارا . وعليه فقد يقال : ان الاخبار عن الوراثة بقول مطلق من غير

تقييد بشيء يقتضى ان تكون في جميع الشئون والافلايصح الاخبار مطلقا ، (وهو مخدوش) بان ذيل الحديث قرينة على ان الاخبار عن الوراثة كان في العلم والحديث لا مطلقا فراجع وتأمل -

(٢) الوسائل . كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٧ -

بل الظاهر عدم ادراكه وذا من في طبقته كما يظهر بالرجوع الى طبقات الرواة ففي الرواية ارسال على الظاهر ، و ابو الجهم يروي عن ابي خديجة سالم بن مكرم وهو ثقة ، فلا اشكال فيها الامن جهة الظن بالارسال ، ولو ثبت اشتهار العمل بها كما سميت مشهورة فيجبر ضعفها من جهته .

قال : بعثنى ابو عبد الله الى اصحابنا فقال : « قل لهم : اياكم ان اوقعت بينكم خصومة او تدارىء (١) في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فاني قد جعلته عليكم قاضياً و اياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر » .

تدل على جعله منصب القضاء لرجل عارف بحلالهم وحرامهم ، وتقريب الدلالة يظهر مما مر في المقبولة الا انها اظهر دلالة من المشهورة بجهات ، كما ان المستفاد منها جعل الحكومة مطلقاً للفقهاء دون هذه ، بل يمكن ان يقال بدلائنها على الحكومة ايضاً ، فان صدرها عام في مطلق الخصومات سواء كانت راجعة الى القضاة او الى الولاة ، و القاضي اعم لغة و عرفاً عاماً من الاصطلاحى ، وذيها يؤكد التعميم ، فان التخاصم الى السلطان ليس في الامور القضائية بحسب التعارف في جميع الازمنة سيما في تلك الازمنة ومن ذلك يمكن التمسك بالصحيحة فان اهل الجور هم الولاة والقاضى حاكم بالجور والظاهر من اهل الجور هو المتصدى له وهم الولاة .

وقريب منها صحيحة ابي خديجة على الاصح (٢) قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (٣) وههنا روايات اخر استدلوا بها للمطلوب قاصرة سنداً او دلالة او كليهما لاسباب

(١) تدارى : تدافع في الخصومة .

(٢) سيأتي وجه صحة سندها عن الاستاذ دام ظله -

(٣) وقد يقال : ان كلمة العلم والعرفان الواردة في الروايات ظاهرة في العلم الوجداني

بالاحكام وعرفانها على ما هو الواقع ولا يحصل ذلك الا للائمة عليهم السلام فلا يجدى الاستدلال ٩

بذكرها تائيداً (١) وقد اشرنا الى مضامينها في اوائل هذا البحث .

## فيما يستدل به على استقلال العاصي في القضاء وجوابه

فتحصل مما ذكرنا ان القضاء بل الحكومة مطلقاً من مناصب الفقهاء وهذامملاً اشكال فيه بالنسبة الى منصب القضاء فان الاجماع بل الضرورة قاضيان بشوته للفقهاء

لا يها في المقام (ولكنه يقال) : ان ما يظهر من سياق المقبولة من قوله : « نظر في حلالنا وحرامنا ، واستفادة الحكم بالنظر والاجتهاد لالعلم الوجداني بالحكم ، وكذا غيرها من الروايات المذكورة فيها انفا العلم والعرفان فان المراد منه المكتسب بالطرق الظاهرية الاجتهادية بداهة انه لاعلم وجداني بالاحكام لاحد غيرهم حتى المستمع منهم عليهم السلام لانه ليس في يدهم يأخذ منهم الاطوار الالفاظ المحتملة فيها ارادة خلافها لجهات شتى ولا تدفعها الا الاصول الظاهرية العقلية والمبنية عليها الاجتهاد لتحصيل الواقع هذا ، وبعد هذا لاحتاج في الجواب الى القول بان الوظيفة مقطوع وان كان الحكم مظلوناً حتى يناقش فيه بان ظاهر عرفان الاحكام عرفانها بانفسها لاعرفان الوظيفة .

(١) منها - مرسله الصدوق المروية في الوسائل (كتاب القضاء - باب ٨ - من صفات القاضى الحديث ٤٩) قال : قال امير المؤمنين عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : اللهم ارحم خلفائى ، قيل : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال : الذين يأتون من بعدى يروون حديثى وسنتى . ورواه في المجالس عن الحسين بن احمد بن ادريس ؛ عن ابيه ، عن محمد بن احمد ؛ عن محمد بن على . عن عيسى بن عبدالله ، عن ابيه ، عن آباءه ، عن على عليه السلام مثله وزاد : « ثم يعلمونها »

الظاهر من قوله : « يروون حديثى وسنتى » اى من كان شغله رواية الحديث وهو الفقيه نظير ما استظهره الأستاذ دام ظله في المقبولة من قوله : « وعن روى حديثاً » و عليه فن كان فقيها فهو خليفة وللخليفة ما كان للمستخلف عنه من الشئون المربوطة به و قد كان للنبي الحكومة و القضاء فللخلفاء ذلكما ، وبالجملة الظاهر من الخلافة هو الحكومة والقضاء ونحوهما مما هو المناسب لها لان نقل الحديث عنه لانه لم يكن من شؤنه حتى يكونوا خليفة في ذلك (نعم) خرج

في زمن الغيبة كما ان الاقوى ثبوت منصب الحكومة والولاية له في الجملة و بيان حدودها ومتفرعاتها موكول الى محل آخر . انما الاشكال في جواز القضاء للمقلد مستقلا او بنصب الحاكم او وكالته واستدل على استقلاله بامور :

لا بالدليل مثل مختصات مقام النبوة فلا يكون لهم ، هذا دلالتها .

واما سندها فالحق فيه ان يقال : ان مراسلات الصدوق صلى قسمن لانه تارة يقول : روى عنه عليه السلام مثلاً . بانه كذا ؛ فلا يصح ان يمتد بما رواه بهذا النحو من الارسال كما لا يخفى ، واخرى يقول : قال عليه السلام ، ومن هذا الارسال يكشف ان طريقه اليه معتبر عنده بحيث لا يابى عن استناد القول اليه بنحو البت والجزم ، فهذا الارسال لا يضر . تأمل .

ويمكن تأييد المرسله بعدة روايات اتحدت معها مضمونا وهي ما رواه في الوسائل في الباب المتقدم ذكره عن الرضا عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : اللهم ارحم خلفائي ثلث مرات ، فقيل له : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال : الذين باتون من بعدى ويروون عنى احاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدى ، ورواه في معاني الاخبار عن ابيه ، عن علي بن ابراهيم ، عن ابيه ، عن النوفلي ، عن يعقوبى ، عن عيسى بن عبد الله العلوى ، عن ابيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام مثله ، وعن صحيفة الرضا با سناده عن آباءه عليهم السلام عن رسول الله (ص) قريب منه ، وعن عوالى اللثالى عنه (ص) مثله وزاد في آخره : **اولئك رفقائى فى الجنة ، راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ١٠ -**

وعن القطب الراوندى في كتاب لب اللباب عن النبى صلى الله عليه وآله قال : رحمة الله على خلفائى ، قالوا : وما خلفاؤك ؟ قال : الذين يحيون سنتى ويملونها عباد الله (الخبر) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٤٨ -

وعن السيد هبة الله في مجموع الرائق عن امير المؤمنين عليه السلام عن النبى (ص) قال : ادلكم على الخلفاء من امتى ومن اصحابى ومن الانبياء قبلى ؛ هم حملة القرآن والاحاديث عنى وعنهم فى الله والله عزوجل (الخبر) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٥٢ -

ومنها - التوقيع الرفيع : اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم

منها قوله تعالى في سورة النساء (١) «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتكم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماء يعظكم به » فان اطلاقه شامل للمقلد العامي ، و معلوم انه اذا اوجب الله تعالى الحكم بالعدل بين الناس لا بد من ايجاب قبولهم ومن نفوزه فيهم والاصرار لغوا .

وفيه ان الخطاب في صدر الاية متوجه الى من عنده الامانة لا الى مطلق الناس وفي ذيلها الى من له الحكم وله منصب القضاء والحكومة لا الى مطلق الناس ايضاً كما هو ظاهر بادنى تأمل ( فح ) يكون المراد ان من له حكم بين الناس يجب عليه ان يحكم بينهم بالعدل ، هذا مضافاً الى انها في مقام بيان وجوب العدل في الحكم لا وجوب الحكم فلا اطلاق لها من هذه الحيثية .

و يدل على ان الامر متوجه الى من له الامر مضافاً الى ظهور الاية ماروى الصدوق باسناده عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال قلت له قول الله عز وجل

لا حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم (الوسائل- الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى) - وفيه - مضافاً الى قصور سنده انه لا يصح التمسك به لان صدره غير منقول اليه و لعله كان مكتنفاً بقرائن لا يحصل معها اطلاق حتى يمكن التمسك به للمطلوب .

ومنها - ما فى تحف العقول : ان مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه (المستدرک - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى) ( وفيه ) مع ضعف سندها يظهر من صدرها وذيلها انها وردت فى حق الائمة عليهم السلام .

ومنها - ما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال فى حديث : والفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا ، قبل : يارسول الله ما دخلهم فى الدنيا ؛ قال : اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم ، راجع المصدر المذكور آنفاً -

ومنها - ما عن العلامة الحلى فى التحرير عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال : «علماء امتى كانوا بنى اسرائيل» راجع المصدر المذكور آنفاً - ولا يخفى ما فىهما من الضعف سنداً ودلالة .

«ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وازاحكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل، فقال : عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذي بعده و امر الائمة ان يحكموا بالعدل و امر الناس ان يتبعوهم (١) وليس هذا تفسيراً تعدياً بخلاف ظاهر الآية بل هو ظاهرها ، لان الحكومة بين الناس لما كانت في جميع الطوائف شأن الامراء والسلطين لا يفهم العرف من الآية الاكون الخطاب متوجهاً اليهم لا الى الرعية الذين ليس لهم امر وحكم . ومنها مفهوم قوله في المائدة : «ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون» وفي آية : هم الظالمون؛ وفي ثالثة : هم الفاسقون (٢) دلت بمفهومها على وجوب الحكم بما انزل الله واطلاقه شامل للعامة المقلد .

وفيه ان الايات الكريمة في مقام بيان حرمة الحكم بغير ما انزل الله ولا يستفاد منها جواز الحكم او وجوبه لكل احد ، لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ، والانصاف ان لهذه الايات وغيرهاما استدلل بها المحقق صاحب الجواهر (قده) ليس اطلاق يمكن ان يتمسك به للمطلوب . مضافاً الى انه لو كان لها اطلاق ينصرف الى من كان صاحب الامر والحكم دون غيره .

ومنها ما روى الصدوق بسنده عن احمد بن عا ئذ ، وليس في طريقه اليه ما يمكن القدح فيه الا الحسن بن علي الوشاع وقد قال فيه النجاشي : كان من وجوه هذه الطائفة ، وقال : كان هذا الشيخ عيناً من عيون هذه الطائفة وقد روى عنه الاجلة كابن ابي عمير و احمد بن محمد بن عيسى و احمد بن محمد بن خالد و محمد بن عيسى ويعقوب بن يزيد و الحسين بن سعيد وغيرهم ، وعن العلامة الحكم بصحة طرق هوفيهما ، بل قد يقال : انه من مشايخ الاجازة فلا يحتاج الى التوثيق ؛ وكيف كان فالاقوى وثاقته ، و احمد بن عا ئذ ثقة روى عن ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال وقد وثقه النجاشي قائلاً انه ثقة ثقة ، ووثقه الشيخ في موضع على ما عن العلامة وان ضعفه في موضع كما عن الفهرست ، والارجح وثاقته . قال : قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق : اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١ - من ابواب صفات القاضي الرواية ٦ -

(٢) الايات : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .

اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (١) فانها باطلاقها تشمل المقلدان المراد بالعلم هو الاعم من الوجداني، والمقلد عالم بهذا المعنى لان له طريقاً الى الواقع .

وفيه ان العلم بشيء من قضاياهم مختص بالفقيه او منصرف اليه لان العامي اما ان يتكل الى فتوى الفقيه في القضاء فلا يصدق عليه انه يعلم شيئاً من قضاياهم بل هو يعلم فتوى الفقيه في القضاء وهو طريق الى حكم الله تعالى ، واما ان يتكل باخبار الفقيه بقضاياهم وهذا غير جائز لانه لا يزيد عن رواية مرسله غير جائزة العمل مع انه على فرض صحة السند لا يجوز له العمل بها الا مع الفحص عن معارضها واعمال ساير مقدمات الاستنباط وهو خارج عن المفروض ، وبالجملة العلم بفتوى الفقيه لا يوجب انسلاكه في قوله: «يعلم شيئاً من قضايانا» نعم ، يمكن الاستدلال بها لثبوت منصب القضاء للمتجزي وهو ليس ببعيد (٢) .

ومنهما صحيحة الحلبي قال : قلت لابي عبدالله: ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال : «ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط» (٣) فان اطلاق قوله : رجل منا ، يشمل المقلد وترك الاستفصال دليل العموم ، وايضاً حصر عدم الجواز فيمن يجبر الناس بسيفه وسوطه دليل على جواز الرجوع بغيرهم مطلقاً .

وفيه ان الظاهر من قوله : ليس هو ذاك ، كون الكلام مسبوقةً بسابقة بين المتخاطبين غير منقولة اليها ومعها يشكل الاعتماد على الاطلاق وترك الاستفصال مضافاً الى عدم

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٥ -

(٢) يمكن ان يقال : ان لفظه «من» بيانية لا تبعيضية لان لفظه «شيئاً» مبهم بل كونها -

تبعيضية خلاف ما يقتضيه المقام والسياق فان الظاهر منه انه عليه السلام كان في مقام نسب القاضي نصياً عاماً ومجرد العلم بقضية اوحكم لا يناسب هذا المنصب فيكون المراد : فانظروا الى رجل منكم يعلم قضايانا ، وعليه لامجال للاستدلال بها لثبوت منصب القضاء للمتجزي تأمل .

(٣) راجع المصدر المذكور آتياً - الرواية ٨ -

الاطلاق لعدم كونه في مقام البيان بل هو في مقام بيان حكم آخر والحصر اضافي ، ضرورة عدم جواز الرجوع الى قضاة العامة ممن ليس لهم سيف وسوط ، مضافاً الى عدم جواز الاعتماد بالحصر ايضاً مع معهودية القضية بينهما وعدم نقل الرواية بجميع خصوصياتها لنا ، مع ان معهودية كون شان القضاء لاشخاص معينة وهم فقهاء الفريقين يمنع عن الاطلاق وعلى فرض الاطلاق يقيد بمثل المقبولة .

وقد يستدل لجواز الرجوع الى المقلد بان الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في زماننا لم يكن في الصدر الاول بل المحدثون فيه مثل المقلدين الاخذين احكام الله من الفقهاء فقوله في المقبولة : «ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرمانا و عرف احكامنا» ليس المراد منه المجتهد اى من له قوة الاستنباط بالمعنى المعهود في اعصارنا لعدم وجوده في زمان الائمة عليهم السلام ، بل المراد منه من علم الاحكام باخذ المسائل من الامام او الفقيه كما كان كذلك في تلك الازمنة .

وفيه انا لا ندعى ان المناط في الفقيه المنسوب في المقبولة هو واجديته لقوة الاستنباط و رد الفرع الى الاصل بالنحو المتعارف في زماننا بل نقول : ان الموضوع هو من يتصف بما فيها من كونه ممن روى حديثهم ونظر في حلالهم و حرامهم و عرف احكامهم على نحو ما حررناه في فقه الحديث و هو صادق على المحدثين والفقهاء في العصر الاول من اصحاب الائمة كما هو صادق على فقهاء عصرنا فانهم مشتركون معهم فيما هو مناط المنصب ، و امتياز المجتهدين في زماننا عنهم انما هو في امر خارج عما يعتبر في المنصب وهو تحصيل قوة الاستنباط بالمشقة وبذل الجهد وتحمل الكلفة في معرفة الاحكام مما لم يكن فقهاء العصر الاول محتاجين اليه ، فمعرفة الاحكام في العصر الاول كانت سهلة لعدم الاحتياج الى كثير من مقدمات الاجتهاد ، و عدم الاحتياج الى التكلف وبذل الجهد مما يحتاج اليها في هذه الاعصار مما هي غير دخيلة في تقويم الموضوع بل دخيلة في تحقيقه ، فقيود الموضوع وهي ما عينت المقبولة من الاوصاف كانت حاصلة لهم من غير مشقة ولفقهاءنا مع تحمل المشاق و اما المقلد فخارج عن الموضوع رأساً لعدم صدق الاوصاف عليه كما اوضحنا سبيله سابقاً ، هذا مع ان المنصوبين للقضاء من



قبل خلفاء الجور والحق كانوا من الفقهاء الواجدين لقوة الاستنباط كشرح المنصوب من قبل امير المؤمنين وكان بن ابي ليلى وابن شبرمة وقناة واضرابهم .

### هل يجوز للفقهاء نصب العامي للقضاء ام لا ؟

فتحصل من جميع ذلك ان منصب القضاء مختص بالفقهاء ولا حظ للعامي منه ، فهل يجوز للفقهاء نصب العامي العارف بمسائل القضاء تقليداً ام لا ؟ ربما قيل بالجواز مستدلاً بعموم ادلة ولاية الفقيه، وتقريبه : ان للنبي و الوصي نصب كل احد للقضاء مجتهداً كان او مقلداً عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهم وولايتهم على الامم و كل ما كان لهما يكون للفقهاء الجامع للشرائط بمقتضى ادلة الولاية ، وردت كلتا المقدمتين :

**اما الاولى** فلمنع جواز نصب العامي للنبي والوصي بمقتضى مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على ان هذا المنصب انما هو للفقهاء لا العامي ، ويستفاد منها ان ذلك حكم شرعي الهى وفيه ان المقبولة لاتدل الاعلى نصب الامام انفقيه ، واما كون ذلك بالازام شرعى بحيث يستفاد منها ان الفقهاء من الشرائط الشرعية للقضاء فلا .

ويمكن ان يستدل لذلك بصحيفة سليمان بن خالد المتقدمة عن ابي عبد الله قال : « اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين نبي او وصي نبي ، فان الظاهر منها انها مختصة بهما من قبل الله ولا يكون لغيرهما اهلية لها ، غاية الامر ان ادلة نصب الفقهاء لها تكون مخرجة اياهم عن الحصر وبقى الباقي .

**بل يمكن ان يقال :** ان الفقهاء اوصياء الانبياء بوجه لكونهم الخلفاء و الامناء ومنزلتهم منزلة الانبياء من بنى اسرائيل فيكون خروجهم موضوعياً **لا يقال :** بناء عليه لاعمى لنصيبهم حكاما لانهم الاوصياء فيكون المنصب لهم يجعل الله **لانا نقول :** ان المستفاد من الصححة ان هذا المنصب لا يكون للنبي والوصي وهو لا ينافي ان يكون بنصب النبي او الامام لكن بامر الله تعالى وحكمه فاذا نصب الله تعالى النبي حاكماً وقاضياً ونصب النبي الائمة كذلك والائمة الفقهاء ويكون الائمة والفقهاء اوصياء النبي يصح ان يقال : ان الحكومة منحصرة بالنبي والوصي ويراد منه الاعم من الفقهاء ( تامل ) .

وبالجملة حصر الحكومة بالنبي والوصى يسلب اهلية غيرهما خرج الفقهاء اما موضوعاً او حكماً وبقي الباقي، مع ان الشك في جواز نصب النبي والامام العامي للقضاء باحتمال اشتراطه بالفقاهة وعدم ظهور اطلاق ينفيه يكفي في عدم جواز نصب الفقيه اياه وعدم نفوذ حكمه لو نصبه .

**واما المقدمة الثانية** فاجيب عنها بمنع عموم ولاية الفقيه لان المنصف المتامل في المقبولة صدرأ وزيلا وفي سياق الادلة يقطع بانها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الاحكام الشرعية والقضاء بين الناس لامطلقا . مع انه لو سلم استفادة العموم منها لا بدو ان تحمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الاكثر المستهجن فان اكثرما للنبي والامام غير ثابتة للمجتهد فلا يجوز التمسك بهما لمن فيه الابدع تمسك جماعة معتد بها من الاصحاب ولم يتمسك بها في المقام الابعض المتأخرين .

وفيه ان المستفاد من المقبولة كما ذكرنا هو ان الحكومة مطلقا للفقيه وقد جعلهم الامام حكماً على الناس ولا يخفى ان جعل القاضي من شئون الحاكم والسلطان في الاسلام فجعل الحكومة للفقهاء مستلزم لجواز نصب القضاة فالحكام على الناس شانهم نصب الامراء والقضاة وغيرهما مما يحتاج اليه الامة كما ان الامر كذلك من زمن رسول الله والخلفاء حقاً او باطلا ، ولعل الآن كذلك عند العامة وليس ذلك الا المعروفية ذلك في الاسلام من بدو نشئه .

فالقول بان الاخبار في مقام بيان وظيفتهم من حيث الاحكام الشرعية والقضاء بين الناس ، ساقطاً ما بيان الاحكام الشرعية فليس من المناصب فلامعنى لجعله ، وتخصيصها بالقضاء لوجه له بعد عموم اللفظ ومطابقة الاعتبار ، والانصراف لو كان فهو بدوى ينشأ من توهم كون مورد المقبولة هو القضاء ، ودعوى مساوقة المقبولة للمشهوره وهي مختصة بالقضاء فكذلك المقبولة كما ترى ، مع انك قد عرفت عدم اختصاص مورد المقبولة ولا المشهوره بالقضاء

**واما تخصيص الاكثر فممنوع جداً ، فان مختصات النبي وان كانت كثيرة لكن ليس شيء منها مربوطاً بمقام سلطنته وحكومته الا النادر القليل لو كان ،**

فما هو ثابت للنبي و الوصى من الحكومة والولاية فى الامور السياسية والحسبية هى الشؤون التى ثابتة للفقهاء ايضاً والمستثنى منها قليل جداً ، و ما هى من مختصات النبي فليست من شؤون الحكومة الا النادر منها فراجع مختصاته وقد جمعها العلامة فى اول نكاح التذكرة حتى يتضح لك الامر ، واما مختصات الائمة فمع عدم كثرتها فهى ايضاً غير مر بوظة بمقام الحكومة الا النادر على فرضه .

### هل يجوز توكيل العامى للقضاء ؟

واما توكيل الفقيه مقلده العارف بمسائل القضاء لتوليه تشبهاً باطلاق ادلة الوكالة ففقيه ما لا يخفى على المتأمل .

اما اولاً فلان القضاء غير قابل للتوكيل لما يستفاد من الادلة كما عرفت اختصاصه بالفقيه فيعتبر فيه مباشرة الفقيه ولو شك فى ذلك ليس دليل ولا اصل يتشبهت به لاجراز القابلية فالاصل الاولى محكم مع الشك .

واما ثانياً فلعدم اطلاق فى ادلة الوكالة يحرز به نفوذ الوكالة فى كل امر اذ ليس فيها ما يتوهم فيه ذلك الاصححة معوية بن وهب عن ابي عبد الله انه قال : من وكل رجلاً على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة ابدأ حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها (١) وصحيفة هشام بن سالم عنه عليه السلام فى رجل وكل آخر على وكالة فى امر من الامور واشهد له بذلك الشاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر ، فقال : اشهدوا انى قد عزلت فلاناً عن الوكالة ، فقال : ان كان الوكيل امضى الامر الذى وكل فيه قبل العزل فان الامور واقع ماض على ما امضاء الوكيل ، كره الموكل امرضى ، قلت : فان الوكيل امضى الامر قبل ان يعلم العزل او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاء ؟ قال : نعم (الى ان قال) ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامر ماض ابداً والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافه بالعزل عن الوكالة (٢) .

(١) الوسائل - كتاب الوكالة - الباب ١ - الرواية ١-

(٢) الوسائل - كتاب الوكالة - الباب ٢ - الرواية ١-

وهما كما تراهما لا اطلاق لهما لاثبات قابلية كل شيء للوكالة او نفوذها في كل شيء  
لكونهما في مقام بيان حكم آخر وهو واضح .  
وتوهم كون التوكيل في الامور من الامور العقلائية الغير المحتاجة الى الدليل  
فعدم الردع يكفي في ثبوته لكل شيء فيه ان التمسك ببناء العقلاء مع عدم الردع انما  
هو في الامور الشايعة المتداولة بين الناس بمرثي ومنظر من الشارع و عدم ورود ردع  
منه كالعمل بالظواهر ، وخبر الثقة والوكالة في مثل النكاح و الطلاق والبيع و الشراء و  
امثالها من المعاملات تكون كك ، واما الوكالة في القضاء فلم تكن متعارفة بينهم حتى  
يتمسك بيناتهم ، وليس البناء على امر كلي حتى يتمسك بالطلاق او عمومه ، فالحق عدم  
جواز التوكيل للعامي فيه .

### في تشخيص مرجع التقليد والفتوى

**الرابع في تشخيص موضوع جواز التقليد وان من يجوز الرجوع اليه في الفتوى؟**  
هل هو الاعلم او المجتهد المطلق وان لم يكن هو الاعلم او الاعم منه ومن المتجزى؟ فيقع  
الكلام تارة في صورة عدم اختلافهما في الفتوى ، واخرى مع عدم معلومية اختلافهما ، وثالثة  
مع معلوميته اجمالاً ، ورابعة مع معلوميته تفصيلاً ، ولا بد قبل الورود في بيان الادلّة من  
تأسيس الاصل .

**فنعول :** لاشكال في ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم عقلاً ونقلاً كما لا  
اشكال في ان التقليد اي الاخذ بقول الغير ومتابعة رأيه في العمل عمل بغير العلم سواء  
كان دليلاً ببناء العقلاء كما ستعرض له او التعبد الشرعي من اجماع او غيره ، وقد خرج من  
الاصل تقليد الفاضل اجمالاً بل ضرورة لوضوح عدم كون الناس كلهم مكلفين بتحصيل العلم  
والاجتهاد وبطلان وجوب العمل بالاحتياط او التجزى فيه ، فلا اشكال في جواز الاكتفاء  
بتقليد الاعلم وخروجه عن حرمة العمل بغير العلم فبقى الرجوع الى غيره تحت الاصل  
ولا بد من خروجه عنه من التماس دليل - هذا .

و اما التمسك بدليل الانسداد بان يقال : يجب على العامي عقلاً العمل

بقول الاعلم والا لزم اما اهمال الوقائع فهو باطل بالضرورة للعلم الاجمالي بالتكليف  
 او تحصيل العلم حقيقة او اجتهاداً وهو باطل للعلم الضروري بعدم وجوبه على الناس  
 وللزوم اختلال النظام ، واما الاحتياط فهو باطل ايضاً للزوم العسر والجرح بل اختلال  
 النظام ، و اما الاخذ بقول المفضل وهو باطل لقبح ترجيح المرجوح على الراجح  
 ( فهو ليس فى محله ) لعدم تمامية مقدماته لان العلم الاجمالي منحل بما فى فتاوى  
 الاحياء من العلماء وليس للعامي زائداً على فتاويهم علم فيكون تكليفه الاحتياط فى  
 فتاويهم اى العمل باحوط الاقوال ، ولزوم العسر والجرح منه فضلاً عن اختلال النظام  
 ممنوع ، ولان الاخذ بقول غير الاعلم من قبيل ترجيح المرجوح ممنوع اما اولاً فلان كثيراً  
 ما يتفق موافقة فتوى غير الاعلم لفتوى الميت الذى هو اعلم من الاحياء و اما ثانياً فلان  
 فتوى الفقهاء من قبيل الامارات فقد يكون بواسطة بعض الخصوصيات فتوى غير الاعلم  
 اقرب الى الواقع ، ثم على فرض تمامية المقدمات لانه تكون تبيحها الاخذ بقول الاعلم  
 بل يلزم عليه التبعيض فى الاحتياط بمادون العسر والجرح ، وقد يقرر الاصل بان الاصل  
 عدم حجية راي احد على احد خرج منه راي الاعلم وبقي غيره .

وقد تشبث القائلون بجواز الاخذ من غير الاعلم باصول غير اصيلة :

### فى تقرير الاصل لجواز تقليد المفضل

منها ان اصالة حرمة العمل بالظن قد انقطعت بمادل على مشروعية التقليد فى  
 الجملة ولا ريب انه اذا كان المجتهدان متساويين من جميع الجهات فى جواز الرجوع الى  
 كل منهما تخييراً بحكم العقل بعد عدم جواز طرح قولهما وعدم وجوب الاخذ باحوطهما  
 ويستكشف من حكم العقل حكم شرعى بجواز الرجوع الى كل منهما تخييراً فاذا صار  
 احدهما اعلم من الاخر يشك فى زوال التخيير فيستصحب بقائه ويتم فى غيره بعدم  
 القول بالفصل .

واجيب عنه بان الاستصحاب غير جار فى الاحكام العقلية لامتناع حصول الشك  
 مع بقاء الموضوع بجميع حدوده فالشك فيها معلول اختلاف الموضوع ومع لا يجرى  
 الاستصحاب .

وفيه ان جريانه في نفس حكم العقل وان كان ممنوعاً لكن في الحكم الشرعي المستكشف منه لاما نغ منه من قبل اختلاف الموضوع لان اختلافه عقلا لا يضر به مع بقائه عرفاً .

والحق في الجواب ان يقال: ان الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بناء على تمامية الملازمة لا يعقل ان يكون بمناطه غير مناط حكم العقل ومع زوال المناط لا يعقل بقائه كما لا يعقل بقاء حكم العقل، ففيما نحن فيه اذا كان حكم العقل بالتخيير بمناط تساويهما واستكشف حكم شرعي متعلق بالموضوع لاجل هذا المناط فلا يعقل بقاء حكم العقل والشرع المستكشف منه مع زوال التساوي .

نعم يمكن ان يكون مناط آخر غير علة للتخيير ايضاً فمع زوال المناط الاول والحكم المعلول له بقاء الحكم بالتخيير لذاك المناط فحينئذ لا يجري استصحاب شخص الحكم لان ما هو بمناط حكم العقل زال قطعاً وغيره مشكوك الحدوث فبقي استصحاب الكلي وهو ان جرى في بعض الموارد لكن لا يجري فيما نحن فيه لان الجامع بين التخييرين من المخترعات العقلية الغير المجعولة لتعلق الجعل بكل من التخييرين لا الجامع بينهما القابل للصدق عليهما ، فالجامع بينهما ليس حكماً ولا موضوعاً ذا حكم فلا يجري استصحاب الكلي ايضاً في المقام ، وان شئت تفصيل ذلك فراجع باب استصحاب الاحكام العقلية واستصحاب الكلي .

هذا مضافاً الى امكان معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب آخر وهو استصحاب الحجية التعينية فيما اذا انحصر المجتهد في شخص ثم وجد من هو المفضل منه في شك في جواز الرجوع الى غيره فيستصحب عدم الجواز الثابت للمفضل قبل اجتهاده او الحجة التعينية ويتم في غيره بعدم القول بالفصل تأمل (١) واما تمسكهم باصالة البرائة وامثالها فهو في مقابل ادلة حرمة العمل بالظن (غريب) فلا نطيل بتعرضه ، نتحصل مما ذكرنا ان الاصل مع القائلين بعدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم .

(١) وجهه : ان المستصحب لامجمول ولاموضوع لاثرمجمول .

## بحث حول بناء العقلاء

ثم انه قبل الورود في ادلة الطرفين لا بأس بالتدبر في بناء العقلاء وبيان مقتضى ارتكازهم في اصل التقليد وفي باب تقليد الاعلم فنقول : المعروف ان عمدة دليل وجوب التقليد هو ارتكاز العقلاء فانه من فطريات العقول رجوع كل جاهل الى العالم ورجوع كل محتاج الى صنعة وفن الى الخبير بهما فاذا كان بناء العقلاء ذلك ولم يردع من الشارع عنه يستكشف انه مجاز ومرضى ، ولا يصلح ماورد من حرمة اتباع الظن للراعية لما ذكرنا في باب حجبة الظن من ان مثل هذه الفطريات والابنية المحكمة المبرمة لا يمكن فيها ردع العقلاء بمثل عموم (الظن لا يغنى من الحق شيئاً) بناء على عدم الخدشة في دلالة وغير ذلك فانه لا ينقدح في ذهنهم احتمال الخلاف في تلك الفطريات غالباً الأعم التنبه فلا ينقدح في بالهم ان مثل تلك العمومات رادعة عن مثل تلك الارتكازات فلا بد من ردعهم عن مثلها من التصريح والتاكيد ، ولهذا بعد ورود امثال ما يدعى الردع بهالهم ينقدح في ذهن من في الصدر الاول عدم جواز ترتيب الملكية على ما في يد الغير و اثر الصحة على معاملات الناس وعدم قبول قول الثقة والعمل بالظواهر فاذا يكون اصل التقليد ورجوع الجاهل الى العالم جائزاً .

## اشكال على بناء العقلاء

وههنا شك وهو ان ارتكاز العقلاء وبنائهم على امر انما يصير حجة اذا امضاء الشارع و انما يكفي عدم الردع ويكشف عن الامضاء اذا كان بنائهم على عمل برئى و منظر من النبي او الائمة عليهم السلام كبنائهم على اصالة الصحة والعمل بقول الثقة و امثالهم اماما كان بنائهم العملى متصلاً بزمان المعصومين ، واما اذا كان بنائهم على عمل في موضوع مستحدث لم يتصل بزمانهم فلا يمكن استكشاف امضاء الشارع لمثله ومانحن فيه من هذا القبيل ، فان علم الفقه اصبح في اعصارنا من العلوم النظرية التى لاتقصر عن العلوم الرياضية والفلسفية في حين كان في اعصار الائمة عليهم السلام من العلوم الساذجة البسيطة

وكان فقهاء اصحاب الاثمة يعلمون فتاويهم ويميزون بين ما هو صادر من جراب النورة وغيره ولم يكن الاجتهاد في تلك الازمنة كزماننا فرجوع الجاهل الى العالم في تلك الازمنة كان رجوعاً الى من علم الاحكام بالعلم الوجداني الحاصل من مشافهة الاثمة عليهم السلام و في زماننا رجوع الى من عرف الاحكام بالظن الاجتهادي والامارات ويكون علمه تنزيباً تعديلاً لا وجدانياً فرجوع الجاهل في هذه الاعصار الى علماء الدين وان كان فطرياً ولا طريق لهم بها الا ذلك لكن هذا البناء مالم يكن مشفوعاً بالامضاء ، وهذا الارتكاز ما لم يصرمضى من الشارع لا يجوز العمل على طبقه ولا يكون حجة بين العبد والمولى ، ومجرد ارتكازية رجوع كل ذي صنعة الى اصحاب الصناعات وكل جاهل الى العالم لا يوجب الحجية اذالم يتصل بزمان الشارع حتى يكشف الامضاء ، وليس امضاء الارتكاز وبناء العقلاء من الامور اللفظية حتى يتمسك بعمومها او اطلاقها ولم يرد دليل على امضاء كل المرتكزات الا ما خرج حتى يتمسك به.

ومن ذلك يعلم عدم جواز التمسك بارجاع الاثمة عليهم السلام الى اصحابهم كارجاع ابن ابي يعفور الى الثقفي وكالارجاع الى زرارة بقوله : اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس مشيراً اليه ، وكقوله لابان بن تغلب : «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك» الى غير ذلك بدعوى ان ارجاعهم اليهم لم يكن الا لعلمهم بالاحكام وهو مشترك بينهم وبين فقهاء عصرنا فيفهم العرف جواز الرجوع الى فقهاء عصرنا بالقاء الخصوصية ، وذلك للفرق الواضح بينهم وبين فقهاءنا لان الارجاع اليهم ارجاع الى الاحكام الواقعية المعلومة بطانتهم لسؤالهم مشافهة عنهم وعلمهم بفتاويهم من غير اجتهاد كاجتهاد فقهاءنا فمثل زرارة ومحمد بن مسلم واي بصير ممن تلمذ لدى الاثمة عليهم السلام سنين متمادية واخذ الاحكام منهم مشافهة كان عارفاً بنفس فتاوي الاثمة الصادرة لاجل الحكم الواقعي ، واما فقهاء عصرنا فيكون علمهم عن اجتهاد بالوظيفة الاعم من الواقعي والظاهري فلا يمكن القاء الخصوصية بل يكون القياس بينهما مع الفارق .



## في جواب الاشكال

وهذا الشك لا يرتفع الا باثبات احدا الامرين على سبيل منع الخلو :  
احدهما - ان الاجتهاد بالمعنى المتعارف في اعصارنا اوقريب منه كان متعارفا  
في اعصار الائمة عليهم السلام وان بناء العوام الرجوع الى الفقهاء في تلك الاعصار وان الائمة  
ارجعوه اليهم ايضاً .

وثانيهما اثبات ان الردع عن ارتكاز رجوع الجاهل الى العالم حتى فيما نحن فيه  
كان لازماً عليهم لو كان غير مرضى ومع عدمه يكشف عن كونه مرضياً .

## في تداول الاجتهاد في عصر الائمة (ع)

اما الامر الاول فثبت كلنا مقدمتيه بالرجوع الى الاخبار اما تداول مثل هذا  
الاجتهاد اوقريب منه فيدل عليه اخبار كثيرة :

منها ما عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب هشام بن سالم عن  
امى عبدالله عليه السلام قال : انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا (١) و عنه  
عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال : علينا القاء الاصول و عليكم  
التفرع (٢) .

ولاريب في ان التفرع على الاصول هو الاجتهاد وليس الاجتهاد في عصرنا الا ذلك  
فمثل قوله : «لا ينقض اليقين بالشك» اصل والاحكام التي تستنبطه المجتهدون منه هي  
التفريعات وليس التفرع هو الحكم بالاشباه والنظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق  
والمفرعات من الكبريات الكلية فقوله : «على اليد ما اخذت حتى تؤدى» و «لا ضرر  
ولا ضرار» و : «رفع عن امتي تسعة» و امثالها اصول وما في كتب القوم من الفروع الكثيرة  
المستنبطة منها تفريعات فهذا الامر كل في زمن الصادق و الرضا عليهما الصلوة

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٦ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٥١ .

(٢) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٥٢ -

السلام مثل ما في زماننا الامع تفاوت في كثرة التفريعات وقتلتها وهو متحقق بين المجتهدين في عصرنا ايضاً .

ومنها ما عن عيون الاخبار باسناده عن الرضا عليه السلام قال : من رد متشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم ، ثم قال : ان في اخبارنا محكماً كمحكم القرآن و متشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فضلوا (١) .

ومعلوم ان رد المتشابه الى المحكم وجعل احداً الكلامين قرينة على الاخر لا يكون الا بالاجتهاد كالذي يتداول في هذا الزمان .

ومنها ما عن معاني الاخبار باسناده عن داود بن فرقد قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (٢) .

فان عرفنا معاني كلامهم من بين الوجوه المختلفة لا يكون الا بالاجتهاد والفحص عن فتاوى العامة وعرض الاخبار على اخبارهم وفتاويهم وعلى الكتاب وغير ذلك مما يتداول بين اهل الاجتهاد .

ومنها رواية على بن اسباط (٣) قال : قلت للرضا عليه السلام : يحدث الامر لاجد بدأ من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك ، قال : فقال : ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه (٤) .

ومنها روايات النهي عن الفتيا بغير العلم وهي كثيرة (٥) يظهر منها جوازه مع

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي الرواية ٢٥ -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٣٠ -

(٣) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٢٦ -

(٤) وما في السؤال من فرض عدم المفتي في البلد من الاصحاب ليستفتيه يدل على وجود

الفقهاء في تلك الاعصار وبناء العوام على الرجوع اليهم ، وعدم رده عليه السلام يكشف عن رضاه بما ارتكز في اذهانهم من المراجعة الى الفقهاء .

(٥) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٤ - من ابواب صفات القاضي -

العلم ، و الفتوى ليس الا بالاجتهاد و التفقه .

ومنها اخبار النهى عن الحكم بغير ما انزل الله (١) ومقابله ملازم للاجتهاد ، وعن نهج البلاغة فيما كتب الى قثم بن عباس : واجلس لهم العصرين فأفت المستفتى وعلم الجاهل وذكر العالم . (٢)

ومنها ما عن كتاب الفقيه باسناده عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي انه سئل عن كتب بنى فضال فقال : خذوا بمارو واوزروا ومارأوا (٣) تدل على ان لهم آراء و ليس نفس الروايات آرائهم ، واحتمال كون الآراء هى المربوبة باصول المذهب مدفوع باطلاقه ، و لعل منعه عن الاخذ بآرائهم لاعتبار كون المفتى على مذهب الحق وعلى العدالة .

ومنها قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب المتقدم آنفا (٤) فان الافتاء ليس الا بالاجتهاد .

ومنها بعض الروايات التى تشير الى كيفية استنباط الحكم من الكتاب مثل ما عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن زرارة قال: قلت لابي جعفر عليه السلام: الاتخبرنى من اين علمت وقلت: ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، وقال: يا زرارة قال الرسول الله و نزل به الكتاب عن الله عز وجل لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل، ثم قال: و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغى لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال: و امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٥ - من ابواب صفات القاضى -

(٢) راجع المستدرک - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى -

الرواية ١٥ -

(٣) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٧٨ -

(٤) وهو : اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيمتى مثلك .

ثم فسر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيعوه (الحديث) (١) انظر الى كيفية تعليقه الاستنباط من الكتاب ، ومثلها بل اوضح منها مرسله يونس الطويلة في باب سنن الاستحاضة وفيها موارد ترشدنا الى طريق الاجتهاد فراجع .

وكرواية عبدالاعلى (٢) في المسح على المرارة حيث قال : « هذا واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، امسح عليه » وهل هذا الا الاجتهاد

وهنما روايات عرض الاخبار على الكتاب واخبار العامة وترجيح بعضها على بعض (٣) وهومن اوضح موارد الاجتهاد المتعارف بين اهل الصناعة .

وهنما مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال : « ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا » بالتقريب المتقدم في اختصاص المنصب بالمجتهدين وقال : « كلاهما اختلفا في حديثكم » حيث ان الاختلاف في الحديث اما اختلاف في معناه او اختلاف في اخذ كل بحديث لمكان الترجيح بنظره على الآخر وهو عين الاجتهاد ، واحتمال عدم اطلاع كل على مدرك الاخر مع كونهما مجتمعين في النظر في حقهما فغير ممكن الى غير ذلك مما يطول ذكره ويطلع عليه المتتبع وتدل على المقدمة الثانية اخبار كثيرة ايضاً .

### فيما يدل على ارجاع الائمة الى الفقهاء

هنما المقبولة الظاهرة في ارجاعهم الى الفقهاء من اصحابنا في الشبهة الحكمية الاجتهادية وجعل الفقيه مرجعاً ونصبه للحكم في الشبهات الحكمية ملازم لاعتبار فتواه ، ومثلها ما عن ابي خديجة في المشهورة .

وهنما قوله في التوقيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا (٤) .

- (١) الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٢٣ - من ابواب الوضوء - الرواية ١-
- (٢) الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٣٩ - من ابواب الوضوء - الرواية ٥-
- (٣) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضى -
- (٤) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى -

ومنها ماوردت في تفسير آية النفر (١).

ومنها روايات كثيرة دالة على الارجاع بفقهاء اصحابنا يظهر منها ان الامر كان ارتكازيا للشيعه مثل ما عن الكشي باسناده عن شعيب العرقوفي قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : ربما احتجنا ان نسئل عن الشيء فمن نسئل ؟ قال : عليك بالاسدى ، يعنى ابا بصير (٢) وعن على بن المسيب قال : قلت للرضا عليه الصلوة والسلام : شقتي بعينه ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني ؟ قال : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا ، قال على بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسئلته عما احتجت اليه (٣) .

فيعلم من امثالهما ان ارتكازهم كان على الرجوع الى العلماء وارادوا ان يعرف الامام شخصاتقة مأمونا وان على بن المسيب كان يسئل عما احتاج اليه من الامور الفرعية واجابه زكريا بمارزقه الله فهمه من الكتاب واخبار اهل البيت باجتهاده ونظره ومثلهما غيرهما ، بل انكار رجوع عوام الشيعة في البلاد النائية عن الائمة عليهم السلام الى علمائهم مجازفة محضة .

هذا لكن بقي الاشكال و هو ان هذا الاختلاف الكثير الذي نشاهد بين الفقهاء في القنوى لا اظن وجوده في عصر الائمة عليهم السلام و معه لا يمكن امضاء الرجوع في ذلك العصر ان يكشف منه الامضاء في هذا العصر كما لا يخفى ( نعم ) لا يرد هذا الاشكال على الوجه الآتى .

واما الامر الثاني اى عدم ردعهم عن هذا الارتكاز كاشف عن رضاهم بذلك فهو

- 
- (١) سيأتى نقلها في مفاد الآية تحت عنوان : ادلة جواز الرجوع الى المفضول .  
 (٢) وتظيره ما عن ابن ابي يعفور قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجىء الرجل من اصحابنا فيسألنى وليس عندى كل ما يسألنى عنه فقال : ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى ؟ (الحديث) راجع الوسائل كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى -

(٣) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى -

ايضاً واضح ، ضرورة ان ارتكازية رجوع الجاهل في كل شيء الى عالمه معلومة لكل احدوان الائمة عليهم السلام قد علموا بان علماء الشيعة في زمان الغيبة وحرمانهم عن الوصول الى الامام لامحيص لهم عن الرجوع الى كتب الاخبار والاصول والجوامع كما اخبروا بذلك ولامحالة يرجع عوام الشيعة الى علمائهم بحسب الارتكاز والبناء العقلاني المعلوم لكل احد فلولوا ارتضائهم بذلك كان عليهم الردع اذ لافرق بين السيرة المتصلة الى زمانهم وغيرها مما علموا و اخبروا وقوع الناس فيه فانهم اخبروا عن وقوع الغيبة الطويلة و ان كفيلايتام آل محمد صلى الله عليه و عليهم علمائهم ؟ وانه سيأتي زمان هرج ومرج يحتاج العلماء الى كتب اصحابهم فامروا بضبط الاحاديث و ثبتها في الكتب ، فتنصل من جميع ذلك ان الاشكال على اصل السيرة غير وارد فيدل على اصل التقليد الارتكاز القطعي العقلاني .

### حول كيفية السيرة العقلانية ومناظها

ثم انه لا بد من البحث عن كيفية والسيرة وانها مع وجود الافضل واختلافه مع الفاضل كيف هي ؟ فلا بد اولاً من بيان مناط رجوع الجاهل الى العالم حتى يتضح الحال . لاشكال في ان رجوعه اليه انما هو لاجل طريقيته الى الواقع و كشفه عنه وان منشأ اللقاء احتمال الخلاف لاجل غلبه موافقة قوله للواقع و ندرة المخالفة بحيث لا يعنى به العقلاء بل يكون نوع العقلاء في مقام العمل غافلاً عن احتمال المخالفة فيعمل على طبقه و يرى وصوله اليه بارتكازه نعم لو تنبه يرى انه ليس بعالم ، ولعل هذا هو المراد بالعلم العادي المتداول على سنتهم ولعل هذا الوجه هو المعول عليه في نوع سيرة العقلاء و بنائهم العملي كالتعويل على اصاله الصحة و خبر الثقة واليد والبناء على الصحة في باب العيوب .

**واما** احتمال كون بنائهم على ذلك لاجل مقدمات الانسداد بان يقال يرى العقلاء احتياجهم في تشخيص امر من الامور ولا يمكن لهم الاحتياط او يعسر عليهم ولا يجوز لهم الاهمال لاجل احتياجهم اليه في العمل وليس لهم طريق الى الواقع فيحكم عقليهم بالرجوع الى الخبرة لاجل اقربية قوله الى الواقع من غيرد ، و احتمال ان يكون منشأ ذلك هو

القوانين الموضوعية من زعماء القوم و رؤسائهم السياسية او الدينية لاجل تسهيل الامر على الناس ورغبة عيشهم فكلاهما بعيدان عن الصواب ، ضرورة بطلان مقدمات الانسداد في كثير من الموارد ، وعلى فرض تماميتها لا ينتج ذلك و بعدالوجه الثاني بل امتناعه عادة ، ضرورة تصادف القوانين البشرية من باب الاتفاق مع تفرق البشر في الاصقاع المتباعدة و اختلاف مسالكهم وعشرتهم واديانهم ملحق بالمتنع .

و اما الوجه الاول فامر معقول موافق للاعتبار نعم لا يبعدان يكون للانسداد دخل في اعمالهم في جميع الموارد وفي بعضها ، لكن يرد على هذا الوجه انه كيف يمكن ان يدعى بناء العقلاء على القاء احتمال الخلاف و الخطاء مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد في كتبه العديدة بل في كتاب واحد ولهذا لا يبعدان يكون رجوع العامى الى الفقيه اما توهم كون فن الفقه كسائر الفنون يقل الخطاء فيه وكان رجوع العقلاء لمقدمة باطلة و توهم خطأ او الامر بتعبدي اخذ الخلف عن السلف لا امر عقلائي وهو امر آخر غير بناء العقلاء (ودعوى) قلة خطأ الفقهاء بالنسبة الى صوابهم بحيث يكون احتمال ملقى وان كثر بعدضم الموارد بعضها الى بعض (غير وجهية) مع ما نرى من الاختلافات الكثيرة في كل باب الى ما شاء الله .

و قد يقال : ان المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالى و العبيد قيام الحجة وسقوط التكليف والعقاب باى وجه اتفق ، والرجوع الى الفقهاء موجب لذلك لان المجتهدين مع اختلافهم في الرأى مشتركون في عدم الخطاء و التقصير في الاجتهاد ولا ينافي ذلك ، الاختلاف في الرأى لامكان عثور احدهما على حجة في غير مظانها او اصل من الاصول المعتمدة ولم يعثر عليهما الاخر مع فحصه بالمقدار المتعارف فتمسك بالاصل العملى او عمل على الامارة التى عنده فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده ، ورأى كل منهما حجة في حقه وحق غيره فرجوع العقلاء اليهما لاجل قيام الحجة والعذر وهما المطلوب لهما لاصابة الواقع الاولى . و اوضح من ذلك لو قلنا بجعل المماثل في مؤدى الامارة .

وفيه **اولا** ان تسمية ذلك بعدم الخطاء في غير محله «نعم» لا يكون ذلك تقصيراً وان

كان منخطئاً ومع اختلافهما لامحالة يعلم بخطيء احدهما ومعه لا يكون البناء على الرجوع اذا كان الاختلاف كثيراً ولو في غير مورد اختلافهما للاعتداد باحتمال الخطيء (ح).

وثانياً انه لو سلم ان نظر العقلاء في مثل المقام الى تحصيل الحجة والعذر لكانتهما متوقفاً على القاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة الى التكاليف الواقعية الاولى وهو في المقام ممنوع ، ومؤدى الطرق لو فرض باطلا كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة الى الواقعيات الاللمعنور وهو المجتهد ، لا للمقلد الذي يكون مبنى عمله فتواه وهو ليس معذراً الامع كونه كساير الامارات العقلائية قليل الخطيء لدى العقلاء والفرض ان كل مجتهد يحكم بخطيء اخيه لا بتقصيره ومعه كيف يمكن حجبة الفتوى .

**نعم يمكن ان يقال :** ان الامر الثاني من الامرين المتقدمين يدفع الاشكال ، فان عدم ردع هذا البناء الخارجى دليل على رضا الشارع المقدس بالعمل على فتاوى الفقهاء مع الاختلاف المشهور ، لكن في صيرورة ذلك هو البناء العقلائى المعروف و البناء على امارية الفتوى كساير الامارات اشكال الا ان يقال : ان بناء المتشعبة على اخذ الفتوى طريق الى الواقع والعمل على طبق الامارية والسكوت عنه دليل على الارتضاء بذلك وهو ملازم لجعل الامارية له ، والمسئلة تحتاج الى مزيد تأمل .

ثم انه بناء على ان المناط في رجوع الجاهل الى العالم هو القاء احتمال الخلاف والخطأ بحيث يكون احتمالاه موهوماً لا يعتنى به العقلاء ، لاشكال في ان هذا المناط موجود عندهم في تشخيصات اهل الخبرة واصحاب الفنون ، كان الافضل موجوداً اولاً ، ولهذا يعملون على قوله مع عدم وجود الافضل وهذا دليل قطعى على تحقق مناط العمل عندهم في قول الفاضل والافكيف يعقل العمل مع عدم المناط فيكون المناط موجوداً كان الافضل موجوداً اولاً واختلف رأيهما اولاً ، فلو فرض تقديمهم قول الافضل عند الاختلاف فانها هومن باب ترجيح احدى الحججتين على الاخرى لامن باب عدم الملاك في قول المفضول لعدم تعقل تحقق المناط مع عدم الفاضل وعدمه مع وجوده ، فقول المفضول حجة وامارة عقلائية في نفسه لاجل موهومية احتمال الخطيء كما ان مناط العمل بقول الافضل ذلك بعينه .



## هل ترجيح قول الافضل لزومى ام لا ؟

نعم يبقى فى المقام امر وهوانه هل بناء العقلاء على ترجيح قول الافضل لدى العلم بمخالفته مع غيره اجمالاً او تفصيلاً يكون بنحو الالزام ؟ او من باب حسن الاحتياط وليس بنحو الزوم ؟ لا يبعد الاحتمال الثانى لوجود تمام الملاك فى كليهما ، واحتمال اقربية قول الاعلم على فرض صحته لم يكن بمثابة يرى العقلاء ترجيحه عليه لزومياً ولهذا تربهم يراجعون الى المفضول بمجرد اعدا غير وجيهة كبعد الطريق وكثرة المراجعين ومشقة الرجوع اليه ولو كانت قليلة وامثال ذلك مما يعلم انه لو حكم العقل الزاماً بالترجيح لما تكون تلك الاعذار وجيهة لدى العقل والعقلاء ، هذا مع علمهم اجمالاً بمخالفة اصحاب الفن فى الرأى فى الجملة فليس ترجيح الافضل الا ترجيحاً غير ملزم واحتياطاً حسناً ، ولهذا لو امكن لاحد تحصيل اجتماع اصحاب فن فى امر والاستفتاء منهم لفعل لاجل عدم الاعتناء بقول الافضل او الفاضل بل للاحتياط الراجح الحسن . وبالجملة المناط كل المناط فى رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطاء والقاء اجتماع الخلاف وهو موجود فى كليهما ( فح ) مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع الى الاحتياط مع الامكان والافتاتخير وان كان ترجيح قول الافضل حسناً على اى حال « تأمل » .

هذا و لكن مع ذلك فالذهاب الى معارضة قول المفضول قول الافضل مشكل خصوصاً فى مثل ما نحن فيه اى باب الاحتجاج بين العبيد و الموالى مع كون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخير والاصل يقتضى التعيين ، فالقول بلزوم تقديم قول الافضل لعله اوجه مع ان الاصحاب ارسلوه ارسال المسلمات و الضروريات مضافاً الى عدم احراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع العلم التفصيلى بل الاجمالي المنجز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعمل باحراز عدمه (نعم) لا يبعد ذلك مع العلم بان فى اقوالهم اختلافاً لا مع العلم اجمالاً بان فى هذا المورد او مورد آخر مثلاً مختلفين،

وبعبارة اخرى ان بنائهم على العمل في مورد العلم الاجمالي غير المنجز نظير اطراف الشبهة غير المحصورة ، هذاحال بناء العقلاء .

## في ادلة جواز الرجوع الى المفضل

و اما حال الادلة الشرعية فلا بد من ذكر ما تثبت به الطرفان و البحث في اطرافهما ، اما ما يمكن ان يتمسك به لجواز الرجوع الى المفضل مع وجود الافضل بل ومخالفة رأيهما فأمرور :

### الاول بعض الآيات الشريفة :

منها قوله تعالى في الانبياء (١) : «وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » بدعوى ان اطلاقه يقتضى جواز الرجوع الى المفضل حتى مع مخالفة قوله للافضل سيما مع ندرة التساوى بين العلماء وتوافقهم فى الاراء . وفيه مضافاً الى ظهور الاية فى ان اهل الذكر هم علماء اليهود و النصارى و ارجاع المشركين اليهم و الى ورود روايات كثيرة فى ان اهلهم الائمة بحيث يظهر منها انهم اهل لاغير : ان الشبهة كانت فى اصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم ؛ فيكون المراد : استلوا اهل الذكر حتى يحصل لكم العلم ان كنتم لاتعلمون ؛ و معلوم ان السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم فى الاية اهمال من هذه الجهة فيكون المراد ان طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع الى اهل الذكر كما يقال للمريض : ان طريق استرجاع الصحة هو الرجوع الى الطبيب و شرب الدواء ، فليس لها اطلاق يقتضى الرجوع الى الفاضل او المفضل مع تعارض قولهما .

ولا يبعد ان يقال : ان الاية بصدد ارجاعهم الى امر ارتكازى هو الرجوع الى

العالم ولا تكون بصدد تحمیل تعبدي و ايجاب مولوى .

(١) الاية ٧- وفى سورة النحل « الاية ٤٤ » : وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم

فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون .

## في مفاد آية النفر

ومنها آية النفرة سورة التوبة (١) : وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والاستدلال بها للمطلوب يتوقف على امور : ومنها - استفادة وجوب النفر منها - ومنها كون التفقه غاية له ومنها - كون الانذار من جنس ما يتفقه فيه - ومنها - انحصار التفقه بالفرقيات - ومنها - كون المنذر بالكسر كل واحد من النافرين ومنها - كون المنذر بالفتح كل واحد من الطائفة الباقية - ومنها - كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر - ومنها - وجوب العمل بقوله ، حصل العلم منه اولاً وخالف قول غيره اولاً ، فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدمات : يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل الفروع العملية ليبينها لكل واحد من الباقين ليعمل المنذر بقوله حصل العلم منه اولاً وخالف غيره اولاً .

وانت حبير بعدم سلامة جميع المقدمات لو سلم بعضها فلك ان تمنع كون التفقه غاية للنفر بان يقال : ان قوله : وما كان المؤمنون لينفروا كافة يحتمل ان يكون اخباراً في مقام الانشاء اي ليس لهم النفر العمومي كما ورد ان القوم كانوا ينفرون كافة للجهاد بقى رسول الله صلى الله عليه وآله وحده فورد النهي عن النفر العمومي و الامر بنفر طائفة للجهاد ( فتح ) لا يكون التفقه غاية للنفر اذا كان التفقه لغير النافرين اي الباقين ، لكن الانصاف ان ذلك خلاف ظاهرها ، بل ظاهرها ان المؤمنين ما كانوا بحسب اشتغالهم با امور المعاش ونظم الدنيا لينفروا جميعاً اي النفر العمومي ليس ميسوراً لهم ولولا نفر من كل فرقة طائفة منهم للتفقه ، ولا اشكال في ان الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسرين هو كون التفقه غاية له .

واما كون الانذار من سنخ ما يتفقه فيه اي بيان الاحكام بنحو الانذار فليست الآية ظاهرة فيه بل الظاهر منها ان غاية النفر امران : احدهما التفقه في الدين وفهم الاحكام

الدينية ، والاخر اذار القوم ومو عظمتهم ، فيكون المراد يجب على الفقيه اذار القوم ويجاد الخوف من باس الله في قلوبهم فاذا خافوا يحكم عقلهم بوجود تحصيل المؤمن فلامحيص لهم الا العلم باحكام الله مقدمة للعمل بها .

واما وجوب العمل بقول المنذر بمجردة فلا تدل الاية عليه و(دعوى) ان الانذار لا بدوان يكون من جنس ما يتفقه فيه والافأية مناسبة للفقيه معه (ممنوعة) لان الانذار مناسب للفقيه لانه يعلم حدوده وكيفيته وشرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع ان لكلامه تأثيراً في القوم ما لا يكون لكلام غيره لعلومقامه وعظم شأنه لديهم ، واما التفقه في الدين فهو اعم من الاصول و الفروع فلا وجه لا اختصاصه بالثاني و الاخبار الواردة في تفسيرها تدل على تعميمه (فح) لا يمكن ان يقال بوجود قبول قوله تعيداً لعدم جريانه في الاصول ، اللهم الا ان يقال : ان اطلاقها على فرضه يقتضى قبول قول الغير في الاصول والفروع ويقيد اطلاقها عقلا في الاصول وبقى الفروع .

واما كون المنذر بالكسر كل واحد من الطائفة فلا اشكال في ظهور الاية فيه لكن الظاهر منها ان كل واحد من المنذرين يجب عليه اذار القوم جميعاً ومعه لا تدل الاية على وجوب القبول من كل واحد منهم فانه باذار كل واحد منهم قومهم ربما يحصل لهم العلم ، واما كون التحذر بمعنى التحذر العملي اى قبول قول الغير والعمل به فهو خلاف ظاهرها بل التحذرا ما بمعنى الخوف واما بمعنى الاحتراز وهو الترك عن خوف والظاهر انه بمعنى الخوف الحاصل عن اذار المنذرين وهو امر غير اختياري لا يمكن ان يتعلق بعنوانه الامر (نعم) يمكن تحصيله بمقدمات اختيارية كالحب والبغض وامثالهما .

هذا كله مع انه لا اطلاق للاية ، ضرورة انها بصدد بيان كيفية النفرو انه اذا لا يمكن للناس نفر عمومي فلم لا تنفر طائفة منهم فانه ميسور لهم (وبالجملة) لا يجوز للناس سد باب التفقه والتعلم بعذر الاشتغال بامور الدنيا فان امر الدين كساير امورهم يمكن قيام طائفة به فلا بد من التفقه والاذنار ، واما وجوب قبول السامع بمجرد السماع فلا اطلاق للاية يدل عليه فضلا عن اطلاقها لحال التعارض .

والانصاف ان الاية اجنبية عن حجية قول المقتى كما انها اجنبية عن حجية قول

المخبر بل مفادها والعلم عند الله : انه يجب على طائفة من كل فرقة ان يتفقهوا في الدين و يرجعوا الى قومهم و يندروهم بالمواعظ و الانذارات و البيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلمهم يحذرون ؛ و يحصل في قلوبهم الخوف قهراً فاذا حصل الخوف في قلوبهم يدور رضى الديانة و يقوم الناس بامرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القياس بالوظائف .

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها و مع النظر اليها ايضاً لتدل على المطلوب لان **منها** ما تدل على ان الامام ازامات لم يكن للناس عنده في عدم معرفة الامام الذى بعده ، اما من في البلد فلرفع حجته و اما غير الحاضر فعليه النفر اذا بلغه (١) .

**ومنها** ما دلت على ان تكليف الناس بعد الامام الطلب وان النافرين في عنده ماداموا في الطلب والمنتظرين في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم (٢) ومعلوم ان قول

(١) عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن قال : حدثنا حماد بن عبد الاعلى قال : سئلت ابا عبد الله عن قول العامة : ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات و ليس له امام مات ميتة جاهلية ، فقال : الحق والله : قلت : فان اماما هلك و رجل بخراسان ولا يعلم من وصيه لم يسمه ذلك ؟ فقال : لا يسمه ذلك ان الامام اذا هلك و قمت حجة وصيه على من في البلد و حق النفر على من ليس بحضوره اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول : فلولوا نفر من كل فرقة «الاية» (الحديث) وفي حديث آخر عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قلت : افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذى بعده ؟ فقال : اما هل هذه البلدة فلا ، يعنى المدينة ، واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله تعالى يقول : فلولوا نفر من كل فرقة «الاية» (الحديث) .

(٢) عن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان ، عن يعقوب بن شعيب قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس ؟ قال : اين قول الله عز وجل : فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون ؟ قال : هم في عذر ماداموا في الطلب و هؤلاء

النافرين بمجردة ليس بحجة في باب الامامة .

ومنها ما وردت في علة الحج وفيها : و لاجل ما فيه من التفقه و نقل اخبار الائمة الى كل صقع و ناحية (١) .

و منها ما دلت على انه تعالى امرهم ان ينفروا الى رسول الله ﷺ فيتعلموا ثم يجمعوا اليهم فيعلموهم و هو معنى قوله : اختلاف امتي رحمة (٢) و هذه الطائفة

لا الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم وعن ابن بابويه قال : حدثنا ابي (ره) قال : حدثنا عبدالله بن جعفر ، عن علي بن اسمعيل و عبدالله بن محمد بن عيسى . عن صفوان بن يحيى ، عن يعقوب بن شعيب ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قلت : ليسوا اذا هلك الامام فبلغ قومه باله بضرته ؟ قال : يخرجون في الطلب فانهم لا يزالون في عذر ماداموا في الطلب قلت : يخرجون كلهم ويكتفيهم ان يخرجوا بعضهم ؟ قال : ان الله عز وجل يقول : فلولا نفر من كل فرقة (الاية) قال : هؤلاء المقيمون في السعة حتى يرجع اليهم اصحابهم - وعن العياشي عن يعقوب بن شعيب عن ابي عبدالله عليه السلام قلت له : اذا حدث للامام حدث كيف يصنع الناس ؟ قال : يكونون كما قال الله : فلولا نفر من الاية ، قال : قلت : فما حالهم ؟ قال : هم في عذر .

(١) عن عيون الاخبار والعلل ؛ عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في حديث قال : انما امروا بالحج لئلا الوفاة الى الله عز وجل و طلب الزيادة و الخروج من كل ما اقترف العبد (الى ان قال) : مع ما فيه من التفقه و نقل اخبار الائمة عليهم السلام الى كل صقع و ناحية كما قال الله عز وجل : فلولا نفر من كل فرقة (الاية) وليشهدوا منافع لهم - راجع الوسائل . كتاب القضاء - الباب ٨ - من ابواب صفات القاضى -

(٢) عن معاني الاخبار والعلل عن علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق ؛ عن ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدى ، عن صالح بن ابي حماد ، عن احمد بن هلال ، عن ابن ابي عمير ، عن عبد المؤمن الانصارى قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان قوماً يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : اختلاف امتي رحمة ، فقال : صدقوا ، فقلت : ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب ؛ قال : ليس حيث تذهب و ذهبوا ، انما اراد قول الله عز وجل : فلولا نفر من كل فرقة (الاية) فامرهم ان ينفروا الى رسول الله (ص) فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم ↗

ايضاً لاتدل على وجوب القبول بمجرد السماع فضلا عن حال التعارض ، هذا حال الايات الشريفة والايات الاخر التي استدلت بها اضعف دلالة منهما .

## حول الاخبار التي استدل بها على حجية قول المفضل

و اما الاخبار فمنها ما عن تفسير الامام عليه السلام في ذيل قوله تعالى : ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الايظنون (١) والحديث طويل وفيه : و اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه (٢) دل باطلاقه على جواز تقليد المفضل اذا وجد فيه الشرائط ولو مع وجود الافضل او مخالفته له في الراى .

لكنه مع ضعف سنده وامكان ان يقال : انه في مقام بيان حكم الاخر فلاطلاق لها لحال وجود الافضل فضلا عن صورة العلم بمخالفة رأيه رأى الافضل : انه مخدوش من حيث الدلالة لان صدره في بيان تقليد عوام اليهود من علمائهم في الاصول حيث قال : وان هم الايظنون

لا فيعلموهم ، انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله انما الدين واحد - راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى -

(١) سورة البقرة - الاية ١٧٣ -

(٢) عن التفسير العسكري عليه السلام قال : فقال رجل للصادق عليه السلام : فاذا كان هؤلاء القوم لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم (الى ان قال) : وهل عوام اليهود الاكموا منا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء لاء القبول من علمائهم فقال : بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة امامن حيث استوا فان الله قد ذم عوامنا بتقليد علمائهم كما ذم عوامهم ، وامامن حيث افرقوا فلا يقال : بين لى ذلك يا بن رسول الله ، قال : ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والرشاء بتغيير الاحكام عن واجبها بالشفاعات والنبايات (الى ان قال) : فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه (الى ان قال) : وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرماها . . . فمن

ما تقول رؤسائهم من تكذيب محمد في نبوته وامامة علي سيد عترته وهم يقلدونهم مع انه محرم عليهم تقليدهم ، ثم بعدما سئل الرجل عن الفرق بين عوامنا وعوامهم حيث كانوا مقلدين اجاب بما حاصله : ان عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم وكذبهم واكلهم الحرام والرشا وتغييرهم احكام الله يقلدونهم مع ان عقلمهم يمنعمهم عنه ولو كان عوامهم كذلك لكانوا مثلهم ، ثم قال : واما من كان من الفقهاء (النخ) فيظهر منه ان الذم لم يكن متوجهاً الى تقليدهم في اصول العقائد كالنبوة والامامة بل متوجه الى تقليد فساق العلماء وان عوامنا لو قلدوا علمائهم فيما قلد اليهود علمائهم لا بأس به اذا كانوا صائنين لانفسهم حافظين لدينهم (النخ) فاخراج الاصول منه اخراج للمورد وهو مستهجن فلا بد من توجيه الرواية بوجه اورد علمها الى اهلها .

واما حملها على حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنهم بهم وعدم انتقاد خلاف الواقع من قولهم بل يكون قول العلماء لديهم صراح الواقع وعين الحقيقة ، فبعيد بل غير ممكن ، لتصريحها بانهم لم يكونوا الاطنائين بقول رؤسائهم وان عقلمهم كان يحكم بعدم جواز تقليد الفاسق مع انه لو حصل العلم من قولهم لليهود لم يتوجه اليهم ذم بل لم - يسم ذلك تقليداً (وبالجملة) سوق الرواية انما هو في التقليد الظني الذي يمكن ردع قسم منه والامر بالعمل بقسم منه ، والالتزام بجواز التقليد في الاصول اوفى بعضها كما ترى .

فالرواية مع ضعفها سنداً واغتشاشها متنناً لاتصلح للحجية ولكن يستفاد منها مع ضعف سندها امر تاريخي يؤيد ما نحن بصدده وهو ان التقليد بهذا المفهوم الذي في زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الائمة او قريب منه اي من زمان تدوين تفسير الامام او من قبله بزمان طويل .

وهذه الاطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة واطلاق مشهورة ابي خديجه وتقريب

لا قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء هم من اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقهاءهم ، فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه (الحديث) اورد في الوسائل مع اختلاف يسير مع ما نقلناه عن تفسير البرهان في الباب ١٠ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ٢٠ -



الدلالة ان يقال : ان الظاهر من صدرها وذيلها شمولها للشبهات الحكمية فيؤخذ باطلاقها في غير مورد واحد متعرض له وهو صورة اختلاف الحكمين ، وكذا المشهورة تشملها باطلاقها فاذا دلنا على نفوذ حكم الفقيه فيها تدلان على اعتبار فتواه في باب فصل الخصومات والافلا يعقل انفاذه بدونه ويفهم نفوذ فتواه وحجيته في غيره اما بالقاء الخصوصية عرفاً او بدعوى تنقيح المناط ، او يقال ان الظاهر من قوله : « فاذا حكم بحكمنا » القاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه اذ ليس المراد منه انه اذا علمتم انه حكم بحكمنا ، بل المراد انه اذا حكم بحكمنا بحسب نظره ورأيه فجعل نظره طريقاً الى حكمهم هذا .

ولكن يرد عليه ان القاء الخصوصية عرفاً ممنوع ، ضرورة تحقق خصوصية زائدة في باب الحكومة ربما تكون بنظر العرف دخيلة فيها وهي رفع الخصومة بين المتخاصمين وهو لا يمكن نوعاً الا بحكم الحاكم النافذ وهذا امر مرغوب فيه لا يمكن فيه الاحتياط ولا يتفق فيه المصالحة نوعاً ، واما العمل بقول الفقيه فربما لا يكون مطلوباً ويكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط او الاخذ باحوط الاقوال مع تعذر الاحتياط التام ، فدعوى ان العرف يفهم من المقبولة وامثالها حجية الفتوى لا يخلو من مجازفة وواضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعي .

واما قوله : « اذا حكم بحكمنا » لو سلم اشعاره بالقاء احتمال الخلاف فانما هو في باب الحكومة فلا بد من السراية الى باب الفتوى من دليل وهو مفقود ، فالانصاف عدم جواز التمسك بامثال المقبولة للتقليد رأساً فكما لا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الاعلم لدى مخالفة قوله مع غيره .

ومنها اطلاق ما في التوقيع : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله (١) وتقريبه : ان الحوادث اعم من الشبهات الحكمية والرجوع الى رواة الحديث ظاهر في اخذ فتويهم لاخذ نفس الرواية ورواة الحديث كانوا من اهل الفتوى والرأى كما امر كما ان قوله : « فانهم حجتي عليكم » يدل على ان

(١) راجع الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضي - الرواية ١٠ -

فتوى رواة الحديث حجة كما ان فتوى الامام حجة فلامعنى لحجية رواة الحديث الاحجية  
فتويهم واقوالهم ، والحمل على حجية الاحاديث المنقولة بتوسطهم خلاف الظاهر .  
وفيه بعد ضعف التوقيع سنداً : ان صدره غير منقول الينا ولعله كان مكتشفاً بقرائن  
لا يفهم منه الاحجية حكمهم فى الشبهات الموضوعية او الاعم وكان الارجاع فى القضاء  
لا فى الفتوى .

وهنما ما عن الكشى بسند ضعيف عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت اليه  
يعنى ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن آخذ معالم ديني ؟ وكتب اخوه ايضاً بذلك ، فكتب  
اليهما : فهتم ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى جنبنا و كل كثير القدم  
فى امرنا فانهما كافوكما انشاء الله (١) .

وفيه بعد ضعف السند ان الظاهر من سؤاله ان الرجوع الى العالم كان مرتكراً  
فى ذهنه وانما اراد تعيين الامام شخصه فلا يستفاد منه التبعيد كما ان الامر كذلك فى  
كثير من الروايات بل قاطبتها على الظاهر .

وهنما روايات كثيرة عن الكشى وغيره فيها الصحيح وغيره تدل على ارجاع  
الائمة الى اشخاص من الفقهاء اصحابهم يظهر منها ان الرجوع اليهم كان متعارفاً ومع وجود  
الافقد كانوا يراجعون الى غيره كصحيحه ابن ابي يعفور قال : قلت لابي عبدالله انه ليس  
كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيىء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما  
يسئلني عنه فقال ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من ابي وكان عنده  
وجيهاً ( ٢ ) و كرواية على بن المسيب المتقدمة حيث ~~ارويها~~ الرضا الى زكريا بن  
آدم (٣) الى غير ذلك (٤) .

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ١١ - من ابواب صفات القاضى - الرواية ٣٨ -

(٢) و (٣) راجع المصدر المذكور آنفاً -

(٤) وكرواية عبدالعزير المهتدى و الحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه

السلام قال : قلت : لا اكا داصل اليك اسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن

عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم ، وكرواية فضل بن شاذان ٦

ويستفاد منها ان اخذ معالم الدين الذي هو عبارة اخرى عن التقليد كان مرتكزاً في ذهنهم و متعارفاً في عصرهم ، و يستفاد من صحيحة ابن ابي يعفور تعارف رجوع الشيعة الى الفقهاء من اصحاب الائمة مع وجود الاقفة بينهم وجواز رجوع الفقيه الى الاقفة اذا لم يكن له طريق الى الواقع وهذا ليس منافياً لما ذكرنا في اول الرسالة : ان موضوع عدم جواز الرجوع الى الغير نفس قوة الاستنباط ، وذلك لان ما ذكرنا هناك انما هو فيمن له طريق الى الاستنباط مثل زماننا فان الكتب الراجعة اليه مدونة مكتوبة بين ايدينا بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كعصر محمد بن مسلم حيث ان الاحاديث فيه كانت مضبوطة عنده وعند نظرائه ولم يكن للجاهل طريق اليها الا بالرجوع اليهم مع امكان ان يقال: ان ارجاع مثل ابن ابي يعفور انما هو في سماع الحديث ثم استنباطه منه حسب اجتهاده ولا اشكال في استفادة جواز الرجوع الى الفقهاء بل الى الفقيه مع الاقفة من تلك الروايات لكن استفادة ذلك مع العلم الاجمالي او التفصيلي بمخالفة آرائهما مشكلة لعدم العلم بذلك في تلك الاعصار خصوصاً من مثل تلك الفقهاء والمحدثين الذين كانوا من بطانة الائمة فالانكال بمثل تلك الادلة على جواز تقليد المفضل مشكل بل غير ممكن .

### فيما استدل به على ترجيح قول الافضل

واستدل على ترجيح قول الافضل لدى العلم بالمخالفة تارة بالاجماع المنقولة

لا عن عبد العزيز المهدي قال : سئلت الرضا عليه السلام فقلت : اني لا العاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني ؟ فقال : « خذ عن يونس بن عبد الرحمن ، وعنه قال : قلت للرضا عليه السلام : ان شققتي بعيدة فلست اسئل اليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال : نعم . ورواية معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : بلغني انك تقعد في الجامع ففتنتي الناس ؟ قلت : نعم (الخ) ورواية علي بن سويد قال : كتبت الى ابي الحسن عليه السلام وهو في السجن .... واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك ؟ : لا تأخذ معالم دينك عن غير شيمتنا (الخ) ورواية شعيب العرقوفى ، وقد تقدم نقلها عن الاستاذ دام ظلّه فراجعها -

وهو كما ترى في مثل المسئلة العقلية مع تراكم الأدلة ، واخرى بالآخبار كالمقبولة و غيرها بان يقال ان الشبهة فرضت حكمية في المقبولة فنفون حكمه تعييناً ملازم لنفون فتواه كذلك في تلك المسئلة فنتعدى الي غيرها بالقاء الخصوصية او القطع بالملاك سيما مع تناسب الافقيه والاصديه في الحديث لذلك .

وفيه مضافاً الي ان ظاهر المقبولة ان الاوصاف الاربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو ، وفرض الراوى صورة التساوى لا يكشف عن كون المراد وجود احدها : يمنع التلازم هيهنا لان الملازمة انما تكون في صورة اثبات النفون لاسلبه لان سلب المركب او ما بحكمه بسلب احد اجزائه فسلب نفون حكمه كما يمكن ان يكون لسلب حجية فتواه يمكن ان يكون لسلب صلاحية حكمه للفصل ، و عدم جواز الاخذ بالفتوى في المقام ليس لعدم صلاحيته للحجيه بل لعدم كونه فاصلا ، بل فتوى الاعلم ايضاً ليس بفاصل والتناسب بين الافقيه وذلك لم يصل الي حد كشف العلية التامة .

هذا كله مع ان القاء الخصوصية عرفاً او القطع بالملاك مما لوجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين ولعل الشارع لاحظ جانب الاحتياط في حقوق الناس فجعل حكم الاعلم فاصلاً لاقربيه الي الواقع بنظره و لم يلاحظه في احكامه توسعة على الناس ، فدعوى القاء الخصوصية مجازفة ودعوى القطع اشد مجازفة .

و ثالثة بان فتوى الاعلم اقرب الي الصواب لان نظره طريق محض الي الواقع كنظر غيره ، سواء الاوليات منه او الثانويات او الاعذار الشرعية والعقلية ( فح ) يلزم الاعلمية للاقربيه و هو المتعين في مقام الاسقاط والاعذار و جواز الرجوع الي غيره يساوق الموضوعية .

و الجواب عن الصغرى بمنع كليتها لان رأى غير الاعلم قديوافق رأى الاعلم من الاموات او الاحياء انما يجوز تقليدهم لجهة بل اذا كان رأى غير الاعلم موافقاً لجميع الفقهاء ويكون الاعلم منفرداً في الاحياء في الفتوى مع كون مخالفه كثيرين جداً .  
وتنظر بعض اهل النظر (١) في الصغرى بان حجية الفتوى لاجل كونه من الظنون

(١) هو المحقق المدقق الحاج الشيخ محمد حسين الاصيهاني رحمه الله .

الخاصة لا المطلقة فمطابقة قول غير الاعلم للاعلم الغير الصالح للمحجية غير مفيدة فلا عبرة بقوته ولا اصله كالظن من الامارات الغير المعتبرة، والاقوائية بمطابقة قوله لسائر المجتهدين الذين مثله فغير مسلمة ، ان المطابقة لوحدة الملاك وتقارب الانظار فالكل في قوة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مدركهم والالزم الخلف لفرض اقوائية نظر الاعلم؛ ومنه يعلم فساد قياسه بالخبرين المتعارضين المحكى احدهما بطرق متعددة ان ليست الخطابات بمنزلة حكاية واحدة فلا محالة يوجب كل حكاية ظناً بصور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف ( انتهى ) .

**وفيه ما لا يخفى** ان المنظور في رد الصغرى انكار كلية دعوى اقربيه قول الاعلم كما ورد التوافق لدعوى تقدم قول غير الاعلم في مقام الاحتجاج ، فما ذكره اجنبى عن المقام بل المناقشة فيه منحصرة بانكار الاقربيه وهو مسقط لاصل دعواه في الصغرى ان انكاره مساوق لانكار اقربيه فتوى الاعلم ، واما انكار الاقربيه في المثال الاخير فغير وحيه ، لان انظار المجتهدين لما كانت طريقاً الى الواقعيات والحجج فلامح اذا اجتمع جل اهل الفن على خطأ الاعلم لا يبقى وثوق باقربيه قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف ، وان شئت قلت : لا تجرى اصاله عدم الغفلة والخطاء في اجتهاده، وتوهم كون انظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهم لزوم الخلف في غاية السقوط .

وعن الكبرى بان تعين الرجوع الى الاقرب ان كان لاجل ادراك العقل تعيينه جزماً بحيث لا يمكن للشارع التعبد بخلافه ولو ورد دليل صريح على خلافه لا بد من طرحه فهو فاسد ، لان الشارع اذا اراد مفسدة في تعين الرجوع الى الاعلم او مصاحبة في التوسعة على المكلف فلامح يرخص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجوز العمل بخبر الثقة وترك الاحتياط .

نعم لو علمنا وجداناً بان الشارع لا يرضى بترك الواقعيات فلا يمكن معه احتمال تجوز العمل بقول العالم ولا بقول الاعلم بل يحكم العقل بوجود الاحتياط ولو مع اختلاف النظام فضلا عن لزوم الحرج لكنه خلاف الواقع وخلاف المفروض في المقام ولهذا لا ظن باحدر دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الاعلم فعليه كيف يمكن دعوى القطع .

بلزوم تعين الاقرب مع احتمال تعبد في المقام ولو ضعيفاً .

ومما ذكرنا يظهر النظر في كلام بعض اهل النظر (١) حيث قال ما ملخصه : ان القرب الى الواقع ان لم يلحظ اصلا فهو مناف للطريقة وان كان بعض الملاك وهناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود لان فتوى الاعلام (ح) مساو لغيره في جميع الخصوصيات ويزيد عليه بالقریب ، سواء كانت تلك الخصوصية التعبدية جزء المقضى او شرط جعله اشارة فيكون فتوى الاعلام متعيناً لترجيحه على غيره بالملاك الذي هو ملاك الحجية ولهذا قياسه على البصر والكتابة مع الفارق لكونهما غير دخيلين في ذلك الملاك لان معنى العلمية ليس الاقوائية بحسب المعرفة بحيث لا تزول بتشكيك حتى يقاس عليهما ، بل بمعنى احسنية الاستنباط و اجوديته في تحصيل الحكم من المدارك فيكون اكثر احاطة بالجهات الدخيلة فيه المغفولة عن نظر غيره فمرجع التسوية بينهما الى التسوية بين العالم والجاهل ، وهذا وجد آخر لتعين الاعلام ولولم نقل بقريية رأيه او كون الاقرب ملاك التقديم لان العقل يذعن بان رأيه اوفق بمقتضيات الحجج وهو المتعين في مقام ابراء الذمة ويذعن بان التسوية بينهما كالتسوية بين العالم والجاهل (انتهى) .  
وفيه مواقع للنظر :

**ومنها** ان الخصوصية التعبدية لا يلزم ان تكون جزء المقضى ولا شرط التأثير بل يمكن ان تكون مانعة عن تعين الاعلام كالخصوصية المانعة عن الزام الاحتياط الموجبة لجعل الامارات والاصول من غير لزوم الموضوعية .

**ومنها** ان احسنية الاستنباط وكون الاعلام اقوى نظراً في تحصيل الحكم من المدارك عبارة اخرى من اقربية رأيه الى الواقع فلا يخلو كلامه من التناقض والتنافي .

**ومنها** ان اذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق راي الاعلام لقبح التسوية بين العالم والجاهل بل امتناعه وهو كما ترى ولا ظن التزام احد به ، والتحقيق ان تجويز العمل بقول غيره ليس لاجل التسوية بينهما بل لمفسدة التضييق او مصلحة التوسعة ونحوهما مما لا ينافي الطريقة كما قلنا في محله .

(١) هو المحقق المدقق الحاج الشيخ محمد حسين الاصهباني رحمه الله .

وليعلم ان هذا الدليل الاخير غير اصاله التعيين في دوران الامر بين التخيير و التعيين وغير بناء العقلاء على تعيين الاعلم في مورد الاختلاف فلا تختلط بينه وبينهما و تدريجياً .

فالانصاف انه لا دليل على ترجيح قول الاعلم الا الاصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه و ثبوت حجية قول الفقهاء في الجملة كما ان الامر كذلك ، وفي الاصل ايضاً اشكال لان فتوى غير الاعلم اذا طابق للاعلم من الاعلم من الاموات او في المثاليين المتقدمين يصير المقام من دوران الامر بين التخيير والتعيين لاتعيين الاعلم والاصل فيه التخيير ، الا ان يقال : ان تعيين غير الاعلم حتى في مورد الامثلة مخالف لتسالم الاصحاب و اجماعهم فدار الامر بين التعيين والتخيير في مورد الامثلة ايضاً وهو الوجه في بناء على الاخذ بقول الاعلم احتياطاً ، واما بناء العقلاء فلم يحرز في مورد الامثلة المتقدمة .

هذا فيما اذا علم اختلافهما تفصيلاً بل و اجمالاً ايضاً بنحو ماهر ، واما مع احتمالها فلا يبعد القول بجواز الاخذ من غيره ايضاً لا يمكن استفادة ذلك من الاخبار بل لا يبعد دعوى السيرة عليه .

### في حال المتكافئين المتعارضين في الفتوى

هذا كله في المتفاضلين واما في المتساويين فالقاعدة وان تقتضى تساقطهما مع التعارض والرجوع الى الاحتياط لو امكن والى غيره من القواعد مع عدمه لكن الظاهر ان الاحتياط مرغوب عنه وان المسلم عندهم حجية قولهما في حال التعارض فلا بد من الاخذ باحدهما والقول بحجيته التخييرية .

**وقد يقال** بدلالة قوله في مثل رواية احمد بن حاتم بن ماهويه : فاصمدا في دينكما الى كل مسن في حينا وغيرهما من الروايات العامة على المطلوب فان اطلاقها شامل لحال التعارض والفرق بينهما وبين ادلة حجية خبر الثقة حيث انكرنا اطلاقها لحال التعارض : ان الطبيعة في حجية خبر الثقة اخذت بنحو الوجود السارى فكل فرد من الاخبار مشمول ادلة الحجية تمييزاً فلا يعقل جعل الحجية التعيينية في المتعارضين ، ولا جعل الحجية

التعيينية في غيرهما والتخييرية فيهما بدليل واحد ، فلانماص الاقول بعدم الاطلاق لحال التعارض ، «واما الطبيعة في حجية قول الفقهاء فاخذت على نحو صرف الوجود ضرورة عدم معنى لجعل حجية قول كل عالم بنحو الطبيعه السارية والوجوب التعيني حتى يكون المكلف في كل واقعة مأموراً باخذ قول جميع العلماء فانه واضح البطلان فالمأمور به هو الوجود الصرف فاذا اخذ بقول واحد منهم فقد اطاع فلانماص (ح) من اطلاق دليل الحجية لحال التعارض فقوله : «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا» مفاده جعل حجية قول العالم على نحو البدلية او صرف الوجود ، كان مخالفاً لقول غيره اولاً ، يعلم تفصيلاً مخالفته له اولاً ، هذا ما افاده شيخنا العلامة على ما في تقريرات بعض فضلاء بحثه .

**وانت خبير بان هذا بيان امكان الاطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتكال عليه ونحن بعد الفحص الاكيد لم نجد ليلاً يسلم دلالة وسنداً عن الخدشة مثلاً قوله في الرواية المتقدمة : فاصمد في دينكما (الخ) بمناسبة صدرها وهو قوله : «من آخذنا مع اليمين لا يستفاد منه التعديل الظاهر منه هو الرجوع الى الامر الارتكازي فان السائل بعد مفروغية جواز الرجوع الى العلماء سئل عن الشخص الذي يجوز التعويل على قوله ولعل اراد ان يعين الامام له شخصاً معيناً كما عين الرضا عليه السلام كزكريا بن آدم والصادق عليه السلام والاسدى والثقفى ووزارة فارجمه الى من كان كثير التدم في امرهم ومسناً في حبيهم ، والظاهر من كثرة التدم في امرهم كونه ذا سابقة طويلة في امر الامامة والمعرفة ولم يذكر الفقهاء لكونها امراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل والمسئول عنه و اشار الى صفات اخر موجبة للوثوق والاطمينان بهم فلا يستفاد منها الا تقرير الامر الارتكازي .**

ولو سلم كونه بصدد اعمال التعبد والارجاع الى الفقهاء فلا اشكال في عدم اطلاقها لحال التعارض بل قوله ذلك كقول القائل : المريض لا بدوان يرجع الى الطبيب ويشرب الدواء ، وقوله : ان الجاهل بالتقويم لا بدوان يرجع الى المقوم ، ومعلوم ان امثال ذلك لا اطلاق لها لحال التعارض (١) هذا مع ضعف سندها ، وقد عرفت حال التوقيع ، وبالجملة

(١) واما ما قاله من عدم امكان الاطلاق لدلالة حجية خبر الثقة حال التعارض (فقيه) انه ٦



لاطلاق في الأدلة بالنسبة الى حال التعارض .

## الاستدلال على التخيير بآدلة العلاج

وقد يتمسك للتخيير في المتساويين بآدلة علاج المتعارضين كما وثقة سماعة عن ابي عبدالله قال : سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يروي به احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال : يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه (١) .

تقريبه : ان التخالف بينهما لا يتحقق بصرف نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها ومعها مساوق للفتوى فاختلف الرجلين انما هو في الفتوى ، ويشهد له قوله : «احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه» وهذا لا ينطبق على صرف الرواية والحكاية فلا بد من الحمل على الفتوى فاجاب **عليه السلام** بانه في سعة ومخير في الاخذ باحدهما ، بل يمكن التمسك بساير اخبار التخيير في الحديثين المختلفين بالقاء الخصوصية فان الفقيه ايضاً يكون فتواه محصل الاخبار بحسب الجمع والترجيح فاختلف الفتوى يرجع الى اختلاف الرواية هذا . وفيه ما لا يخفى اما التمسك بموثقة سماعة ففيه ان قوله : «يرجئه حتى يلقى من يخبره» معناه : يؤخره ولا يعمل بواحد منهما كما صرح به في روايته الاخرى (٢) و

كما يمكن ان تشمل آدلة الترخيس الشبهات البدوية تعييناً واطراف العلم الاجمالي تخييراً بتقريب : ان لقوله : «كل شيء طاهر» او «كل شيء حلال» عموماً افرادياً واطلاقاً حالياً ، غير ان حال التعارض تنصرف في الاطلاق وتقيده بعدم ارتكاب الطرف الاخر فكذلك في المقام نقول : ان آدلة حجية خبر الثقة لهاموم بالنسبة الى جميع الافراد واطلاق بالنسبة الى حالاتها حتى حال التعارض فاذا تعارض الخبرين يؤخذ بهما ويحكم بهجيتهما بمقتضى العموم غير ان امتناع العمل بهما يوجب ان تنصرف في الاطلاق وتقيده بعدم العمل بالآخر فتأمل .

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من ابواب صفات القاضي -

(٢) واليك منها : عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام قلت : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه ، قال : لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله ، قلت : لا بدان نعمل بواحد منهما ، قال : خذ بما فيه خلاف العامة ، راجع المصدر المذكور آنفاً -

المظنون اتهما رواية واحدة ومعنى الارجاء لغة وعرفاً هو تاخير الشيء فقوله بعد ذلك «فهو في سعة ليس معناه انه في سعة في الاخذ بايهما شاء كما افاد المستدل بل المراد انه في سعة بالنسبة الى نفس الواقعة ومحصله ان الروايتين او الفتواين ليستا بحجة فلا تعمل بواحدة منهما ولكنه في سعة في الواقعة فله العمل على طبق الاصول فهي على خلاف المطلوب ادل .


**واما** دعوى القاء الخصوصية وفهم التخيير من الاخبار الواردة في الخبرين المتعارضين (ففيه) مع الغض عن فقدان رواية دالة على التخيير جامعة للحجية كما مر في باب التعارض : ان القاء الخصوصية عرفاً ممنوع ، ضرورة تحقق الفرق الواضح بين اختلاف الاخبار واختلاف الآراء الاجتهادية ، فما افاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع مع ان لازمه اعمال مرجحات باب التعارض فيهما وهو كما ترى .

فتحصل مما ذكرناه انه ليس في اخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الاعلم عند التعارض لغيره ولا تخيير الاخذ باحد المتساويين فلما حصص الالعمل بالاصول الاولية لولا تسالم الاصحاب على عدم وجوب الاحتياط ومع هذا التسالم لامحيص عن الاخذ بقول الاعلم لدوران الامر بين التعيين و التخيير مع كون وجوبه ايضا مورد تسالمهم ، كما ان الظاهر تسالمهم على التخيير بين الاخذ بفتوى احدا المتساويين وعدم وجوب الاحتياط او الاخذ باحوط القولين .

### هل يشترط الحيوة في المفتى ام لا؟

**فصل** - اختلفوا في اشتراط الحيوة في المفتى على اقوال ثالثها التفصيل بين البدوي والاستمراري ؛ لاشكال في ان الاصل الاولي حرمة العمل بما وراء العلم خرج عنه العمل بفتوى الحي وبقي غيره فلا بد من الخروج عنه . من دليله لما كان عمدة ما يمكن ان يعمل عليه هو الاستصحاب فلا بد من تقريره وتحقيقه .

فنقول : قد قرر الاصل بوجوه :

وهي ان المجتهد الفلاني كان جائز التقليد لكل مكلف عامي في زمان 

فيستصحب الي بعدموته .

ومنها ان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني كان جائزاً في زمان حيوته فيستصحب .

ومنها ان لكل مقلد جواز الرجوع اليه في زمان حيوته وبعدها كما كان ، الي

غير ذلك من الوجوه المتقاربة .

وقديستشكلى بان جواز التقليد لكل بالغ عاقل ان كان بنحو القضية الخارجية .

بمعنى ان كل مكلف كان موجوداً في زمانه جازله الرجوع اليه فلا يفيد بالنسبة الي

الموجودين بعد حيوته في الاعصار المتاخرة ، وبعبارة اخرى الدليل اخص من المدعى

وان كان بنحو القضية الحقيقية اي كل من وجد في الخارج وكان مكلفاً في كل زمان كان

له تقليد المجتهد الفلاني فان اريد اجراء الاستصحاب التنجيزي فلا يمكن لعدم ادراك

المتاخرين زمان حيوته فلا يقين بالنسبة اليهم ، وان كان بنحو التعليق فاجراء

الاستصحاب التعليق بهذا النحو محل منع .

وفيه ان جعل الاحكام للعاوين على نحو القضية الحقيقية ليس معناه ان لكل فرد

من مصاديق العنوان حكماً مجعولاً براسه ومعنى الانحلال الي الاحكام ليس ذلك بل

لا يكون في القضايا الحقيقية الاجعل واحد لعنوان واحد ، لاجعلات كثيرة بعدد انفس

المكلفين ، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل والعقلاء لكل من كان

مصادقاً للعنوان ، مثلاً قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ،

ليس الاجعلا واحداً لعنوان واحده من استطاع ، ولكنه حجة على كل مكلف مستطيع

(فح) لو علمنا بان الحج كان واجباً على من استطاع اليه سبيلاً وشككنا في بقائه من اجل

طر والنسخ مثلاً فلا اشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان لنفس ذلك

العنوان فيصير بحكم الاستصحاب حجة على كل من كان مصداقه ولهذا لا يستشكل احد في

استصحاب عدم النسخ مع ورد هذا الاشكال بعينه عليه بل على جميع الاستصحابات الحكمية ،

والسرفيه ما ذكرنا من ان الحكم على العنوان حجة على المعنونات فاستصحاب وجوب

الحج على عنوان المستطيع جار بلا اشكال كاستصحاب جواز رجوع كل مقلد الي المجتهد

الفلاني وسيأتي كلام في هذا الاستصحاب فانتظر .

## في الاشكال المعروف على الاستصحاب والجواب عنه

فالعمدة في المقام هو الاشكال المعروف اى عدم بقاء الموضوع وتقريره: انه لا بد في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها وموضوع القضية هو رأى المجتهد وفتواه وهو امر قائم بنفس الحى وبعد موته لا يتصف بحسب نظر العرف المعتبر في المقام بعلم ولا ظن ولا رأى له بحسبه ولا فتوى ، ولا اقل من الشك في ذلك ومع ذلك ايضا لا مجال للاستصحاب لان احراز الموضوع شرط في جريانه، ولا اشكال في ان مدار الفتوى هو الظن الاجتهادى ولهذا يقع المظنون بما هو كذلك وسطاً في قياس الاستنباط ولا اشكال في عدم احراز الموضوع بل في عدم بقاءه.

وفيه ان مناط عمل العقلاء على رأى كل زى صنعة في صنعة هو امارته وطريقته عن الواقع وهو المناط في فتوى الفقهاء سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء الممضى او الادلة اللفظية فان مفادها ايضا كذلك ففتوى الفقيه بان صلوة الجمعة واجبة طريق الى الحكم الشرعى وحجة عليه وانما تنقوم طريقته وطريقة كل رأى خبير الى الواقع اذا افتى واخبر بنحو الجزم لكن الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً الى الواقع ابداً ولا ينسلخ عنه ذلك الا بتجدد رأيه والترديد فيه والا فهو طريق الى الواقع، كان صاحب الراى حيا او ميتاً ، فاذا شككنا في جواز العمل به من حيث احتمال دخالة الحيوة شرعاً في جوازه فلا اشكال في جريان الاستصحاب ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فرأى العلامة وقولنو كتاب قواعد كل كاشف عن الاحكام الواقعية، ووجودها الحدوثى كاف في كونه طريقاً وهو المناط في جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء.

**وان شئت قلت:** جزم العلامة او اظهار فتواه جزماً جعل كتابه حجة وطريقاً الى الواقع و جئاز العمل في زمان حيوته و يشك في جواز العمل على طبقه بعد موته فيستصحب . (١)

(١) ولا يخفى ان بعض الاعيان من المحققين اجاب عن هذا الاشكال بما لا يرتبط بالمقام وقد اتعب نفسه الزكية في اثبات تجرد النفس وبقائها بملكاتها بعد الموت ، مع انه لا يجدى فيما نحن بصدده من بقاء الموضوع في الاستصحاب عرفاً .

**والعجب من الشيخ الاعظم** حيث اعترف بان الفتوى اذا كان عبارة عن نقل الاخبار بالمعنى يتم القول بان القول موضوع للحكم ويجرى الاستصحاب معه ، مع ان حجية الاخبار وطريقتيها عن الواقع ايضاً متقومتان بجزم الراوى فلو اخبرنا حد الرواة بيننا وبين المعصوم بنحو الترديد لا يصير خبره امانة وحجة على الواقع ولا جازي العمل لكن مع اخباره جزماً يصير كاشفاً عنه و جازي العمل ما دام كونه كذلك سواء اكل مخبره حياً او ميتاً مع عدم بقاء جزمه بعد الموت ، لكن جزمه حين الاخبار كاف في جواز العمل و حجية قوله دائماً الا اذا رجع عن اخباره الجزمى ، وهذا جار في الفتوى طابق النعل بالنعل فقول الفقيه حجة على الواقع وطريق اليه كاخبار المخبر وهو باق على طريقتيه بعد الموت ولو شك في جواز العمل به لاجل احتمال اشتراط الحيوة شرعاً جاز استصحابه وتم اركانها .

**وان شئت قلت :** ان جزم الفقيه واظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطة في حدوث جواز العمل بقوله وكتابه وبعد موته نشك في بقاء الجواز لاجل الشك في كونه واسطة في العروض او الثبوت فيستصحب .

**واما ما افاد من كون الوسط في قياس الاستنباط هو المظنون بما هو كذلك وان** مظنون الحرمة حرام ومظنون الحكم واجب العمل ففيه ان اطلاق الحجة على الامارات ليس باعتبار وقوعها وسطاً في الاثبات كالحجة المنطقية بل المراد منها هو كونها منجزة للواقع بمعنى انه اذا قامت الامارة المعتبرة على وجوب شيء وكان واجبا بحسب الواقع فتركه المكلف تصح عقوبته ولا عذر له في تركه وبهذا المعنى تطلق الحجة على القطع كاطلاقه على الامارات بل تطلق على بعض الشكوك ايضاً (وبالجملة ) الحجة في الفقه ليست هي القياس المنطقي ولا يكون الحكم الشرعى مترتباً على ما قام به الامارة بما هو كذلك ولا المظنون بما مظنون .

فتحصل مما ذكرنا ان استصحاب جواز العمل على طبق رأى المجتهد و فتواه بمعنى حاصل المصدر وعلى طبق كتابه الكاشفين عن الحكم الواقعي او الوظيفة الظاهرية

مما لا مانع منه . (١)

**لا يقال :** بناء على ما ذكرت يصح استصحاب حجية ظن المجتهد الموجود في زمان حيوته فلنأخذ نقول ان الحجية والامارية ثابتان له في موطنه ويحتمل بقائهما الى الابد ومع الشك تستصحب .

**فانه يقال :** هذا غير معقول للزوم اثبات الحجية وجواز العمل فعلا لامر معدوم، وكونه في زمانه موجوداً لا يكفي في اثبات الحجية الفعلية له مع معدوميته فعلا ، وان شئت قلت : ان جواز العمل كان ثابتاً للظن الموجود فموضوع القضية المتيقنة هو الظن الموجود وهو في الان مفقود .

**اللهم الان يقال :** ان الظن في حال الوجود بنحو القضية الحينية موضوع للقضية لابنحو القضية الوضعية والتقييدية وهو عين الموضوع في القضية المشكوك فيها ، وقد ذكرنا في باب الاستصحاب ان الاعتبار فيه هو وحدة القضيتين لاحراز وجود الموضوع فراجع ، ولكن كون الموضوع كذلك في المقام محل اشكال ومنع مع انه لا يدفع الاشكال المتقدم به .

### في تقرير اشكال آخر على الاستصحاب

ثم ان هيئتنا اشكالا قويا على هذا الاستصحاب وهو انه امان يراد به استصحاب الحجية العقلانية فهي امر غير قابل للاستصحاب ، او الحجية الشرعية فهي غير قابلة للجعل ، او جواز العمل على طبق قوله فلا دليل على جعل الجواز الشرعي ، بل الظاهر من مجموع الأدلة هو تنفيذ الامر الارتكازي العقلاني فليس في الباب دليل جامع لشرائط الحجية يدل على تاسيس الشرع جواز العمل او جوبه على رأى المجتهد فها هي الأدلة المستدل بها للمقصود فراجعها حتى تعرف صدق ما ذكرناه ، او استصحاب الاحكام الواقعية فلا شك في بقائها لانها لو

(١) وبما افاده الاستاذ دام ظله يدفع توهم ان الطريقة و الحجية والتنجز اوصاف ايجابية واحكام فعلية فتحتاج الى وجود الموضوع وان الرأى بوجوده الحدوثى بعدمضى زمان طويل لا يصلح ان يكون موضوعا لها .

تحققت اولاً فلاشك في انها متحققه في الحال ايضاً لان الشك في بقائها اما لاجل الشك في النسخ او الشك في فقدان شرط كملوة الجمعة في زمان الغيبة او حدوث مانع ، والفرض ان لا شك من هذه الجهات ، او الاحكام الظاهرية بدعوى كونها مجموع لة عقيب رأى المجتهد بل عقيب سائر الامارات فهو ايضاً ممنوع لعدم الدليل على ذلك بل ظاهر الادلة على خلافه لان الظاهر منها امضاء ما هو المرتكز لدى العقلاء والمرتكز لديهم هو امارية رأى المجتهد للواقع كما رية رأى كل ذى صنعة الى الواقع في صنعيته .

وبالجملة لا بد في جريان الاستصحاب من حكم او موضوع ذى حكم و ليس في المتام شيء قابل له ، اما الحكم الشرعي فمفقود لعدم تطرق جعل وتأسيس من الشارع واما ما لدى العقلاء من حجية قول اهل الخبرة فلعدم كونه موضوعاً لحكم شرعي بل هو امر عقلائي يتمجزه الواقع بعد عدم ردع الشارع اياه ، و اما امضاء الشارع وارتضائه اما هو المرتكز بين العقلاء فليس حكماً شرعياً حتى يستوجب تأمل (١) بل لا يستفاد من الادلة الا الارشاد الى ما هو المرتكز فليس جعل وتأسيس كما لا يخفى .

**ان قلت :** بناء عليه ينسب باب الاستصحاب في مطلق مؤديات الامارات فهل فتوى الفقيه الاحديها مع انه حقق في محله جريانه في مؤدياتها فكما يجري فيها لا بد وان يجري في الحكم المستفاد من فتوى الفقيه .

**قلت :** هذه مغالطة : نشأت من خلط الشك في بقاء الحكم والشك في بقاء حجية الحجته عليه فان الاول مجرى الاستصحاب دون الثاني فاذا قامت الامارة اية اهارة كانت على حكم ثم شك في بقائه لاحد اسباب طر والشك كالشك في النسخ يجري الاصل اما ذكرنا في الاستصحاب من شمول ادلته مؤديات الامارات ايضاً واما اذا شك في اماره بعد قيامها على حكم و حجيتها في بقاء الحجية لها في زمان الشك فلا يجري فيها لعدم الشك في بقاء حكم شرعيه كما عرفت ، فقياس الاستصحاب في نفس الامارة وحكمها على الاستصحاب في مؤدياتها مع الفارق فان المستصحب في الثاني هو الحكم الواقعي

(١) وجهه ان استصحاب رضی الشارع بالعمل مما لا مانع منه فانه و ان لم يكن حكماً لكن مع التعمد به يحكم العقل بجواز العمل فهو مثل الحكم في ذلك (منه دام ظله)

المحرز بالامارة دون الاول .

**ان قلت :** بناء على عدم استتباع قيام الامارات فتوى الفقيه كانت او غيره للحكم يلزم عدم تمكن المكلف من الجزم فى النية واثبات كثير من اجزاء العبادات وشرائطها رجاء وهو باطل فلا بد من الالتزام باستتباعها للحكم لتحصيل الجزم فيها .

**قلت :** اولاً لادليل على لزوم الجزم فيها من اجماع او غيره و دعوى الاجماع ممنوعة فى هذه المسئلة العقلية .

**وثانياً** ان الجزم حاصل لما ذكرنا من ان احتمال الخلاف فى الطرق العقلائية مغفول عنه غالباً الا ترى ان جميع المعاملات الواقعة من ذوى الايدى على الاموال تقع على سبيل الجزم مع ان الطريق الى ملكيتهم هو اليد التى تكون طريقاً عقلايياً وليس ذلك الا لعدم انقداح احتمال الخلاف فى النفوس تفصيلاً بحسب الغالب .

**وثالثاً** ان المقلدين الاخذين بقول الفقهاء لا يرون فتويهم الا طريقاً الى الواقع فالاثبات على مقتضى فتويهم ليس الا بملاحظة طريقته الى الواقع وكاشفيتها عن احكام الله الواقعية كعملهم على طبق راي كل خبرة فيما يرجع اليه من دون تفاوت فى نظرهم وليس استتباع فتويهم للحكم الظاهرى فى ذهنهم بوجه حتى يكون الجزم باعتبارها، فالحكم الظاهرى على فرض وجوده ليس محصلاً للجزم ضرورة كون هذا الاستتباع مغفولاً عنه لدى العقلاء العاملين على قول الفقهاء بما انهم عالمون بالاحكام وفتويهم طريق الى الواقع ؛ فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاستصحاب غير جار لفقدان المستصحب اى الحكم او الموضوع الذى له حكم .

### فى التفصى عن الاشكال

وغاية ما يمكن ان يقال فى التفصى عن هذا الاشكال : ان احتياج الفقيه للفتوى لجواز البقاء على تقليد الميت الى الاستصحاب انما يكون فى مورد اختلاف رايه لراى الميت واما مع موافقتها فيجوز له الافتاء بالاخذ برأى الميت لقيام الدليل عنده عليه وعدم الموضوعية للفتوى والاخذ برأى الحى ، فلو فرض موافقة راي فقيه حى لجميع



ما في رسالة فقيه ميت يجوز له الرجوع الى رسالته من غير احتياج الى الاستصحاب بل لقيام الامارة على صحته فما يحتاج في الحكم بجواز البقاء الى الاستصحاب هو موارد اختلافهما (فتح) نقول : لو ادرك مكلف في زمان بلوغه مجتهدين حين متساويين في العلم مختلفين في الفتوى يكون مخيراً في الاخذ بايهما شاء وهذا حكم مسلم بين الفقهاء وارسالوه ارسال المسلمات من غير احتمال اشكال فيه مع انه خلاف القاعدة فانها تقتضي تساقطهما فالحكم بالتخير بنحو التسلم في هذا المورد المخالف للقاعدة لا يكون الا بدليل شرعي وصل اليهم اول السيرة المستمرة الى زمن الائمة عليهم السلام كما ليست ببعيدة ، فاذا مات احد المجتهدين يستصحب هذا الحكم التخييري وهذا الاستصحاب جار في الابتدائي والاستمراري (نعم) جريانه في الابتدائي الذي لم يدركه المكلف حياً محل اشكال لعدم دليل يثبت الحكم للعنوان حتى يستصحب ، فما ذكرنا في التفصي عن الاشكال الاول في الباب من استصحاب الحكم الثابت للعنوان انما هو على فرض ثبوت الحكم له وهو فرض محض .

فتحصل مما ذكرنا تفصيلاً آخر هو التفصيل بين الابتدائي الذي لم يدركه المكلف مجتهد حياً حال بلوغه وبين الابتدائي المدرك كذلك والاستمراري هذا مقتضى الاستصحاب فلو قام الاجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري هذا كله حال الاستصحاب .

### في حال بناء العقلاء في تقليد الميت

واما بناء العقلاء فمحصل الكلام فيه انه لا اشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء وحكم العقل بين فتوى الحي والميت ، ضرورة طريقة كل منهما الى الواقع من غير فرق بينهما لكن مجرد ارتكازهم وحكمهم العقلي بعدم الفرق بينهما لا يكفي في جواز العمل بل لا بد من اثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميت كالحى وتعارفه لديهم حتى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن امضائه والا فلوفرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميت وان لا يتفاوت في ارتكازهم مع الحى لا يكون للردع مورد حتى

يكشف عدمه عن امضاء الشارع .

والحاصل ان جواز الانتكال على الامارات العقلائية موقوف على امضاء الشارع لفظاً او كشفه عن عدم الردع وليس ما يدل لفظاً عليه ، والكشف عن عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم ومع عدمه لا معنى لردع الشارع ولا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه .

(فج) نقول لاشكال في بناء العقلاء على العمل على رأى الحى ويمكن دعوى بنائهم على العمل بما اخذوا من الحى فى زمان حيوته ثم مات ضرورة ان الجاهل بعد تعلم ما يحتاج اليه من الحى يرى نفسه عالماً فلا داعى له من الرجوع الى الاخر بل يمكن اثبات ذلك من الروايات كرواية على بن المسيب المتقدمة فان ارجاعه الى زكريا بن آدم من غير ذكر حال حيوته و ان ما ياخذ منه فى حال الحيوة لا يجوز العمل به بعد موته مع ان فى ارتكازه وارتكاز كل عاقل عدم الفرق بينهما دلالة على جواز العمل بما تعلم منه مطلقاً فان كون شقته بعيدة بحيث انه بعد رجوعه الى شقته كان يصير منقطعاً عن الامام عليه السلام فى مثل تلك الازمنة كان يوجب عليه بيان الاشرط لو كان الحيوة شرطاً، واحتمال ان رجوع على بن المسيب اليه كان فى نقل الرواية يدفعه ظهور الرواية و مثلها مكاتبة احمد بن حاتم و اخيه ( و بالجملة ) ارجاع الائمة عليهم السلام فى الروايات الكثيرة شيعتهم الى العلماء عموماً وخصوصاً مع خلوها عن اشراط الحيوة ككشف عن ارتضائهم بذلك .

نعم لا يكشف عن الاخذ الابتدائى من فتوى الميت فان الدواعى منصرفه عن الرجوع الى الميت مع وجود الحى ، ولم يكن فى تلك الازمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً حتى يقال انهم كانوا يراجعون الكتب ، فان الكتب الموجودة فى تلك الازمنة كانت منحصرة بكتب الاحاديث ثم بعد ازمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب نحو متون الاخبار ككتب الصدوقين ومن فى طبقتهم او قريب العصر بهما ، ثم بعد مرور الازمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفرعية والاستدلالية فلم يكن الاخذ من الاموات ابتداءً ممكناً فى الصدر الاول ولا متعارفاً اصلاً .

نعم من اخذ فتوى حى فى زمان حيوته كان يعمل به على الظاهر ، ضرورة عدم الفرق فى ارتكازه بين الحى والميت ولم يرد ردع عن ارتكازهم وبنائهم العمل بل اطلاق الادلة يقضى الجواز ايضاً .

فتحصل مما ذكرنا ان لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميت هو بناء العقلاء فلا بد من التفصيل بين ما اذا اخذ فتوى الميت فى زمان حيوته وغيره ، والانصاف ان جواز البقاء على فتوى الميت بعد الاخذ منه فى الجملة هو الاقوى ، واما الاخذ الابتدائى ففيه اشكال بل الاقوى عدم جوازه .

واما التمسك بالادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد عرفت فى المبحث السالف عدم دلالتها على تأسيس حكم شرعى فى هذا الباب فراجع .

## الكلام حول تبدل الاجتهاد

**فصل** - اذا اضحمل الاجتهاد السابق وتبدل رأى المجتهد فلا يخلو اما ان يتبدل من القطع الى القطع او الى الظن المعبر او من الظن المعبر الى القطع او الى الظن المعبر فان تبدل من القطع الى غيره فلا مجال للقول بالاجزاء ، ضرورة ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بحسب العلم والجهل فان اقطع بعدم كون السورة جزءاً للصلوة ثم قطع بجزئيتها او قامت الامارة عليها او تبدل قطعه بتبين له فى الحال الثانى وجداناً او تعبداً بعدم كون المأنى به مصداق المأمور به ومعه لا وجد للاجزاء ولا يتعلق بالقطع جعل حتى يتمكلم فى دلالة دليله على اجزائه عن الواقع او بدليته عنه وانما هو عذر فى صورة ترك المأمور به فاذا ارتفع العذر يجب عليه الاتيان بالمأمور به فى الوقت وخارجته ان كان له القضاء . وان تبدل من الظن المعبر فان كان مستنده الامارات كخبر الثقة وغيره فكذلك اذا كانت الامارة عقلانية امضاها الشارع ، ضرورة ان العقلاء انما يعملون على ما عندهم كخبر الثقة والظواهر بما انها كاشفة عن الواقع وطريق اليه ومن حيث عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف ، وامضاء الشارع هذه الطريقة لا يدل على رفع اليد عن الواقعيات وتبديل المصدايق الاولية بالمصدايق الثانوية او جعل المصدايق الناقصة منزلة التامة وربما يقال ان الشارع اذا امر

بطبيعة كالصلوة ثم امر بالعمل بقول الثقة اواجاز المأمور بالعمل به يكون لازمه الامراو الاجازة باتيان المامور به على طبق ما ادى اليه قول الثقة ولازم ذلك هو الاجزاء ففي مثل قوله تعالى : « اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل » يكون امر بصلوتين الى غسق الليل لاغير فاذا امر بالعمل على قول الثقة ففقد امر باتيان المأمور به بالكيفية التي ادى اليها الامارة فلامح يكون الماتى بمصداقا للمامور به عنده والالما امر باتيانه كذلك فلامحيص عن الاجزاء لتحقق مصداق المأمور به وسقوط الامر .

**ولكنك خبير** بان امضاء طريقة العقلاء ليس الا لاجل تحصيل الواقعيات لمطابقة الامارات العقلانية نوعاً للواقع وضعف احتمال تخلفها عنه وفي مثل ذلك لوجه لسقوط الامرازا تخلف عن الواقع كما ان الامر كذلك عند العقلاء ، والفرض ان الشارع لم يامر تاسيساً ، بل وكذا الحال لو امر الشارع على امارة تاسيساً وكان لسان الدليل هو التحفظ على الواقع فان العرف لا يفهم منه الاتحصيل الواقع لا تبديله بمؤدى الامارة ، وانت اذا راجعت الادلة المستدل بها على حجية خبر الثقة لترى ان مفادها ليس الا ايجاب العمل به لاجل الوصول الى الواقعيات كالأيات على فرض دلالتها وكالروايات ، فانها تنادى باعلى صوتها ان ايجاب العمل على قول الثقة انما هو لكونه ثقة وغير كاذب وانتهى الى الواقع ، وفي مثله لا يفهم العرف ، ان الشارع يتصرف في الواقعيات على نحو اداء الامارة .

هذا مع ان احتمال التأسيس في باب الامارات العقلانية مجرد فرض والافالناظر فيها يقطع بان الشارع لم يكن في مقام تأسيس و تحكيم بل في مقام ارشاد و امضاء مالى العقلاء ، والضرورة قاضية بان العقلاء لا يعملون على طبقها الاتحصيل الواقع ، و حديث تبديل الواقع بما يكون مؤدى الامارة مما لا اصل له في طريقتهم ، فالقول بالاجزاء فيها ضعيف غاية .

واضعف مند التفصيل بين تبدل الاجتهاد الاول بالمقطع فلا يجزى وبين تبدله باجتهد آخر فيجزى بدعوى عدم الفرق بين الاجتهادين الظنيين و عدم ترحيح الثانى حتى يبطل الاول وذلك لان تبدل الاجتهاد لا يمكن الامع اضمحلال الاجتهاد الاول بالعثور على دليل اقوى او بالنخطة للاجتهاد الاول ومعه لوجه لا اعتبره فضلا عن مصادمته للثانى .

## في حال الفتوى المستند الى الاصول

هذا حال الفتوى المستند الى الامارات و اما اذا استند الى الاصول كاصالتي الطهارة والحلية في الشبهات الحكمية وكالاستصحاب فيها وكحديث الرفع فالظاهر هو الاجزاء مع اضمحلال الاجتهاد ، اما في اصلتي الطهارة والحل فلان الظاهر من دليلهما هو جعل الوظيفة الظاهرية لدى الشك في الواقع فان معنى قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر » و« كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » ليس انه طاهر و حلال واقماً حتى تكون النجاسة و الحرمة متقيدتين بحال العلم بهما ، ضرورة انه التصويب الباطل ولا معنى لجعل المحرزية والكاشفية للشك مع كونه خلاف ادلتها ، ولا لجعلها لاجل التحفظ على الواقع ، بل الظاهر من ادلتها هو جعل الطهارة والحلية الظاهريتين ولا معنى لهما الا بتجوز ترتيب آثار الطهارة والحلية على المشكوك فيه ، و معنى تجوز ترتيب الآثار بتجوز اتيان ما اشترط فيه الطهارة والحلية مع المشكوك فيه فيصير المأني به معهما مصداق المأمور به تبعداً فيسقط امره .

فازاد الدليل على لزوم اتيان الصلوة مع طهارة الثوب ثم شك في طهارة ثوبه دل قوله كل شيء طاهر الذي يرجع الى جواز ترتيب الطهارة على الثوب المشكوك فيه على جواز اتيان الصلوة معه وتحقق مصداق الصلوة به فاذا تبديل شكك بالعلم لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما ذكرنا في الامارات لانها كواشف عن الواقع فلها واقع تطابقه او لا تطابقه بخلاف مؤدى الاصلين فان مفاد ادلتها ترتيب آثار الطهارة او الحلية بلسان جعلهما فتبديل الشك بالعلم من قبيل تبديل الموضوع لا التخلف عن الواقع فادلتها حاكمة على ادلة جعل الشروط والموانع في المركبات المأمور بها .

وبالجمله اذا امر المولى باتيان الصلوة مع الطهارة و اجاز الاتيان بها في ظرف الشك مع الثوب المشكوك فيه بلسان جعل الطهارة و اجاز ترتيب آثار الطهارة الواقعية عليه ينتج جواز اتيان الصلوة المأمور بها مع الطهارة الظاهرية ومعاملة المكلف معها معاملة الطهارة الواقعية فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور به معها فيسقط

الامر ، وبعد العلم بالنجاسة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما في الامارات الكاشفة عن الواقع .

ولا يبعد ان يكون الامر كذلك في الاستصحاب فان الكبرى المجمولة فيه وهي قوله : « لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ » ليس مفادها جعل اليقين امانة بالنسبة الى زمان الشك ، ضرورة عدم كاشفيته بالنسبة اليه عقلا لامتناع كونه طريقاً الى غير متعلقه . ولا معنى لجعله طريقاً الى غيره . فلا يكون الاستصحاب من الامارات ، بل ولا يكون جعله للتحفظ على الواقع كما يجب الاحتياط في الشبهة البدوية في الاعراض والدماء فانه ايضاً خلاف مفادها وان احتملناه بل رجحناه سابقاً ، بل الظاهر منها انه لا ينبغي للشك الذي كان على يقين رفع اليد عن آثاره فيجب عليه ترتيب آثاره فيرجع الى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقى معه في زمان الشك وهو مساوق عرفاً لتجويز اتيان الأمور به المشروط بالطهارة الواقعية مثلامع الطهارة المستصحابية ولازم ذلك صيرورة المأني به معهما صدقاً للأمور به فيسقط الامر المتعلق به .

وبالجملية يكون حاله في هذا الاثر كحال اصالي الطهارته والحل من حيث كونه اصلا عملياً ووظيفة في زمان الشك ، لا امانة على الواقع ، ولا اصلا للتحفظ عليه حتى يأتي فيه كشف الخلاف ويدل على ذلك صحيحة زرارة الثانية حيث حكم فيها بغسل الثوب وعدم اعادة الصلوة معللاً بانه كان على يقين من طهارته فشك وليس ينبغي له ان ينقض اليقين بالشك .

وكذا الحال فيما اذا كان المستند حديث الرفع فان قوله : « رفع ما لا يعلمون » بناء على شموله للشبهات الحكمية والموضوعية لسانه رفع الحكم والموضوع باعتبار الحكم ؛ لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر حتى بالنسبة الى الشبهات الموضوعية لان لازمه طهارة ماشك في نجاسته موضوعاً واقعاً ، ولا يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه في زمان الشك بعد كشف الخلاف فلا بد من الحمل على البناء العملي على الرفع وترتيب آثار الرفع الواقعي ، فاذا شك في جزئية شيء في الصلوة او شرطيتها لها او مانعيته فحديث الرفع يدل على رفع الجزئية والشرطية والمانعية ، فحيث لا يمكن الالتزام بالرفع

الحقيقي لآمانع من الالتزام بالرفع الظاهري نظير الوضع الظاهري في اصالتى الطهارة والحلية فيرجع الى معاملة الرفع فى الظاهر وجواز اتيان المأمور به كذلك وصيرورة المأتمى به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة دليل الرفع على ادلة الاحكام .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان التحقيق هو التفصيل بين الامارات و الاصول كما عليه المحقق الخراسانى رحمه الله ، هذا كله بحسب مقام الاثبات وظهور الادلة ، واما بحسب مقام الثبوت فلا بد من توجيهه بوجه لا يرجع الى التصويب الباطل .

### فى الاشارة الى الخلط الواقع من بعض الاعاظم فى المقام

ثم انه ظهر مما ذكرنا ان القائل بالاجزاء لا يلتزم بالتصرف فى احكام المحرمات والنجاسات ولا يقول بحكومة ادلة الاصول على ادلة الاحكام الواقعية التى هى فى طولها ، وليس محط البحث فى باب الاجزاء بادلة اصلى الطهارة والحلية والاستصحاب هو التضييق او التوسعة فى ادلة النجاسات والمحرمات حتى يقال : ان الامارات و الاصول وقعت فى رتبة احراز الاحكام الواقعية ، والحكومة فيها غير الحكومة بين الادلة الواقعية بعضها مع بعض وان لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقى النجس الواقعى اذا لاقى فى زمان الشك وغير ذلك مما وقع من بعض الاعاظم على ما فى تقارير بحثه بل محط البحث هو ان ادلة الاصول الثلاثة هل تدل بحكومتها على ادلة الاحكام على تحقق مصداق المأمور به تعبدأ حتى يقال بالاجزاء ام لا ؟

هذا مع بقاء النجاسات والمحرمات على ما هى عليها من غير تصرف فى ادلتها ، فالشك فى الطهارة والحلية بحسب الشبهة الحكيمية انما هو فى طول جعل النجاسات والمحرمات لافى طول جعل الصلوة مشروطة بطهارة ثوب المصلى وبكونه من المأكول ، والخلط بين المقامين اوقعه فيما اوقعه ، وفى كلامه محال انظار تركناها مخافة التطويل .

### فى تكليف المقلد مع تبديل رأى مجتهد

ثم ان هذا كله حال المجتهد بالنسبة الى تكاليف نفسد واما تكليف مقلديه فهل هو

كالمجتهد في التفصيل بين كون رأى المقلد مستنداً الى الامارات وبين كونه مستنداً الى الاصول بان يقال : ان المجتهد يعين وظائف العباد مطلقاً واقعاً وظاهراً فكما ان في وظائفه الظاهرية نحكم بالاجزاء بواسطة ادلة الاصول وحكمتها على الادلة فكذا في تكاليف مقلديه مطابق النعل بالنعل او لا ؟ بان يقال : ان المقلد مستنده في الاحكام مطلقاً هو رأى المجتهد وهو اشارة الى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلاني ، والشرع ايضاً امضى هذا الارتكاز والبناء العملي العقلاني وليس مستند المقلدين في العمل هو اصاله الطهارة والحلية ولا الاستصحاب او حديث الرفع في الشبهات الحكمية التي هي مورد بحثنا ههنا ، لان العامي لا يكون مورداً لجريان الاصول الحكمية فان موضوعها الشك بعد الفحص واليأس عن الادلة الاجتهادية والعامي لا يكون كذلك فلا يجزى في حقه الاصول حتى تحرز مصداق المأمور به ، ومجرد كون مستند المجتهد هو الاصول ومقتضاها الاجزاء لا يوجب الاجزاء بالنسبة الى من لم يكن مستنده اياها فان المقلد ليس مستنده في العمل هي الاصول الحكمية بل مستنده الامارة و هي رأى المجتهد الى حكم الله تعالى فاذا تبدل رأيه فلا دليل على الاجزاء ، اما دليل وجوب اتباع المجتهد فلانه ليس الابناء العقلاء الممضى كما يظهر للناظر في الادلة و انما يعمل العقلاء على رأيه لالقاء احتمال الخلاف ، و امضاء الشارع لذلك لا يوجب الاجزاء كما تقدم ، واما ادلة الاصول فهي ليست مستنده و لاهو مورد جريانها لعدم كونها شاكاً بعد الفحص واليأس عن الادلة فلاوجه للاجزاء وهذا هو الاقوى .

**فان قلت :** اذالم يكن المقلد موضوعاً للاصل ولا يجزى في حقه فلم يجوز للمجتهد ان يقتى مستنداً الى الاصل بالنسبة الى مقلديه مع ان ادلة الاصول لا تجزى الا للشاك بعد الفحص واليأس وهو المجتهد فقط لا المقلد ولوقيل ان المجتهد نائب عن مقلديه فمع انه لا محصل له لازمه الاجزاء .

**قلت :** قد ذكرنا سابقاً ان المجتهد اذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلي المشترك بين العباد ثم شك في نسخه مثلاً يصير شاكاً في ثبوت هذا الحكم المشترك بينهم فيجوز له الافتاء به كما له العمل به فكما ان الامارة اذا قامت على حكم مشترك كلي يجوز له الافتاء بمقتضاها كذلك اذا كان ذلك مقتضى الاستصحاب فله العمل به والقتوى بمقتضاه



فاذا افتى يجب على المقلدين العمل على طبق فتواه لبناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم .

فتحصل من ذلك ان المجتهد له الافناء بمقتضى الاصول الحكيمية ومقتضى القاعدة هو الاجزاء بالنسبة اليه دون مقلديه لاستناده الى الاصول المقتضية للاجزاء واستنادهم الى رأيه الغير المقتضى لذلك ، وقد تمت مهمات مباحث الاجتهاد والتقليد وبقي بعض الامور غير المهمة تركناها لذاتك وقد وقع الفراغ من تسويده يوم الجمعة عيد الفطر سنة ١٣٧٠ في محلات والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

### هل التخيير بدئي او استمراري ؟

**فصل -** بعد البناء على تخيير العامي في الرجوع الى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد احدهما ؟

احتار شيخنا العلامة التفصيل بين العدول في شخص واقعة بعد الاخذ والعمل فيه كماوصلى بلاسورة بفتوى احدهما فاراد تكرار الصلوة مع السورة بفتوى الآخر ، وبين العدول في الوقائع المستقبلية التي لم تعمل ، او العدول قبل العمل بعد الالتزام والاخذ ، فذهب الى عدم الجواز مطلقاً في الاول وعدم الجواز في الاخيرين ان قلنا بان التقليد هو الالتزام والاخذ ، والجواز ان قلنا بانه نفس العمل مستنداً الى الفتوى ، ووجهه في الاول: بانه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخير لعدم امكان تكرار صرف الوجود وامتناع تحصيل الحاصل وليس كل زمان قيداً للاخذ بالفتوى حتى يقال ، ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيلاً للحاصل ، بل الاخذ بالمضمون امر واحد ممتد يكون الزمان ظرفاً له بحسب الادلة (نعم) يمكن افادة التخيير في الازمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدانة على العمل الموجود ورفع اليد عنه والاخذ بالآخر وليس فليس ، وافادته بادلة التخيير في احداث الاخذ بهذا وذاك ممتنع للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد ولا يعجز الاستصحاب لان التخيير بين الاحداثين غير ممكن الجرف في الزمان الثاني وبالنعو الثاني لاحالة سابقة له والاستصحاب التعليق لفتوى

الآخر غير جارلان الحجية المبهمة السابقة صارت معينة في المأخوذ وزالت قطعاً كالملكية المشاعة اذا صارت مفروزة ووجه الاخيرين بهذا البيان بعينه ان قلنا ان المأمور به في مثل قوله : «فارجموا الى رواة احاديثنا» وغيره هو العمل الجوانحي اى الالتزام والبناء القلبي ، وان قلنا بان العمل فلا اشكال في بقاء الامر التخييري في كلا القسمين بلا محذور ومع فقد الاطلاق لامانع من الاستصحاب (انتهى ملخصاً من تقرير بحثه) .

**اقول:** ما يمكن البحث عنه في الصورة الاولى هو جواز تكرار العمل بعد الايتان به مطابقاً لفتوى الاول ، واما البحث عن بقاء التخيير وكذا جواز العدول بعنوانهما فامر غير صحيح ، ضرورة ان التخيير بين الايتان بما اتى به والعمل بقول الآخر مما لامعنى له ، وطرح العمل الاول واعدامه غير معقول بعد الوجود حتى يتحقق ثانياً موضوع التخيير ، وكذا لا يعقل العدول بحقيقته بعد العمل ، فلا بد ان يكون البحث ممضى في جواز العمل بقول الثاني بعد العمل بقول الاول .

**قد يقال** بعدم الجواز لان الايتان باحد شقي الواجب التخييري موجب لسقوط التكليف جزماً فالايتان بعده بداعوية الامر الاول او باحتمال داعويته او بداعوية المحتمل غير معقول ، ومع العلم بالسقوط لامعنى لاجراء الاستصحاب ، لا استصحاب الواجب التخييري وهو واضح ، ولا جواز العمل على طبق الثاني لفرض عدم احتمال امر آخر غير التخييري الساقط ، وكان الظاهر من تقارير بحث شيخنا ذلك .

**وفيه** ان ذلك ناش من الخلط بين التخيير في المسئلة الفرعية والمسئلة الاصولية فان ما ذكر وجيه في الاول دون الثاني ، لان الامر التخييري في الثاني لانفسية له بل لتحصيل الواقع بحسب الامكان بعد عدم الالتزام بالاحتياط فمع الايتان باحد شقي التخيير فيه يبقى للعمل بالآخر مجال واسع وان لم يكن المكلف ملزماً به تخفيفاً عليه ( نعم ) لو قلنا بحرمة الاحتياط او بالاجزاء في باب الطرق و لومع عدم المطابقة لكان الوجه ما ذكر لكنهما خلاف التحقيق ، وبهذا يظهر ان استصحاب جواز الايتان بما لم يأت به لا مانع منه لوشك فيه (نعم) لايجرى الاستصحاب التعليقي لان التعليق ليس بشرعى .

**و اما صورتان الاخيرتان** بناء على كون التقليد الالتزام والعقد القلبي فقياسهما

على الصورة الاولى مع الفارق ، لامكان ابطال الموضوع واعدامه بالرجوع عن الالتزام وعقد القلب فصار ( ح ) موضوعاً للامر باحداث الاخذ باحدهما من غير ورود الاشكال المتقدم من لزوم الجمع بين اللحاظين عليه ، وليس الكلام ههنا في اطلاق الدليل و اهماله بل في امكانه بعد الفراغ عن فرض الاطلاق .

ومما ذكرنا يظهر ان ( ما افاده ) رحمه الله من ان الالتزام وعقد القلب امر وحداني ممتد اذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً ( غير وجيه ) لان الالتزام بعد انعدام الالتزام الاول احداث لا بقاء لامتناع اعادة المعدوم .

هذا مع قطع النظر عن حال الادلة اثباتاً والافقد مرانه لادليل لفظي في باب التقليد يمكن الاتكال عليه فضلا عن الاطلاق بالنسبة الى حال التعارض بين فتويين ، و انما قلنا بالتخيير للشهرة والاجماع المنقولين وهما معتبران في مثل تلك المسئلة المخالفة للقواعد ، والمتيقن منهما هو التخيير الابتدائي اى التخيير قبل الالتزام ، والتحقيق عدم جريان استصحاب التخيير ولا الجواز لاختلاف التخيير الابتدائي والاستمراري موضوعاً وجعاز فلايجرى استصحاب شخص الحكم وكذا استصحاب الكلي لفقده ان الاركان في الاولو لكون الجامع امراً انتزاعياً لاحكاماً شرعياً ولا موضوعاً ذا اثر شرعي ، وترتيب اثر المصدق على استصحاب الجامع مثبت ، ولا فرق في ذلك بين استصحاب جامع التخييرين او جامع الجوازين الآتين من قبلهما .

### حول اختلاف الحي والميت في مسئلة البقاء

**فصل** - اذا قلدمجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع الى الحي فمات ، فان غفل المقلد عن الواقعة و لوازمها ورجع عنه بتوهم جواز تقليده في الرجوع فلا كلام الا في صحة اعماله وعدمها وان تذكر بعدم جواز تقليده في ذلك فانه ايضا تقليد الميت ، او تحيروه رجوع الى الحي في هذه المسئلة وهو كان قائلاً بوجوب البقاء فمع تقليده من الحي فيها يجب عليه البقاء في سائر المسائل ، واما في هذه المسئلة الاصلية فلا يجوز له البقاء لانه قلدها في الحي ولا تحييره فيها حتى قلده الميت ولا يجوز للمقتي الحي الافتاء بالبقاء فيها لكون

الميت على خطأ عنده فلا يشك حتى يجرى الاستصحاب .  
وكذا لا يجوز له اجراء الاستصحاب للمقلد لكونه غير شاك فيها لقيام الامارة لديوهي  
فتوى الحي بل لا يجرى بالنسبة اليه ولو مع قطع النظر عن فتوى الحي لان المجتهد في الشبهات  
الحكمية يكون مشخصاً لمجاري الاصول ، واما الاحكام اصولية او فرعية فلا اختصاص  
لها بالمجتهد بل هي مشتركة بين العالم والجاهل (فح) لوراي خطأ الميت وقيام الدليل  
على خلافه فلا معاملة يرى عدم جريان الاستصحاب لاختلال اركانه وهو امر مشترك بينه و  
بين جميع المكلفين .

وبما ذكرناه يظهر مسألة اخرى وهي انه لو قلد مجتهداً في الفروع فمات فقلد مجتهداً  
يرى وجوب الرجوع فرجع اليه فمات فقلد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع  
الى فتوى المجتهد الاول لقيام الامارة الفعلية على بطلان فتوى الثاني بالرجوع فيرى  
ان رجوعه عن الميت الاول كان باطلاً فالميزان على العجوة الفعلية وهي فتوى الحي ،  
والقول بجواز البقاء على رأى الثاني برأى الثالث غير صحيح ، لان الثالث يرى بطلان  
رأى الثاني في المسئلة الاصولية وعدم صحة رجوع المقلد عن تقليد الاول فقامت عند  
المقلد فعلا امارة على بطلانه فلا معنى لبقائه فيها - هذا .

### كلام شيخنا العلامة وما فيه

واما شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعدما نقل كلام شيخنا الاعظم قدس سره من كون  
المقام اشكالا وجواباً نظير ما قيل في شمول ادلة حجية خبر الثقة لخبر السيد بعدم حجيته ،  
واجاب عنه بمثل ما اجاب في ذلك المقام و بعد بيان الفرق بين المقامين بانه لم يلزم  
في المقام التخصيص المستهجن واللفز والمعنى لعدم عموم صادر من المعصوم فيه قال  
ما ملخصه :

المحقق في المقام فتوى ان لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد بعد ما نزل نفسه  
منزلة المقلد في كونه شاكاً رأى هنا طائفتين من الاحكام ثابتتين للمقلد احديهما فتوى  
الميت في الفروع وثانيتهما الفتوى في الاصول الناظر الى الفتاوى في الفروع والمسقط

لها عن الحجية فيرى اركان الاستصحاب فيهما تامة ، ثم قال : لامحيص عن الاخذ بالفتوى الاصولية فانه لو اريد في الفرعية استصحاب الاحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق ، اما الوجداني فواضح ، واما التعبدى فلارتفاعه بموت المقته ، فصار كالشك السارى وان اريد استصحاب الحكم الظاهري الجائى من قبل دليل اتباع الميت فان اريد استصحابه مقيداً بفتوى الميت فالاستصحاب فى الاصولية حاكم عليه لان الشك فى الفرعية مسبب عن الشك فيها وان اريد استصحاب ذات الحكم الظاهري وجعل كونه مقول قول الميت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته اما بسبب سابق فقد سد باب الاستصحاب الحاكم او بسبب لاحق وهو مقطوع بعدم ان مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميت للحى نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعى لكن لا يكفي ذلك فى الاستصحاب لانه مع الحكم الظاهري فى رتبتيه وموضوعيه فلا يكون احدهما بقاء الاخر لكن يجرى استصحاب الكل بناء على جريانه فى القسم الثالث ، وان اريد استصحاب حجية فتاوى الفرعية فاستصحاب الحجية فى الاصولية حاكم عليه لان شكه مسبب عنه لان عدم حجية تلك الفتاوى اثر لحجية هذه وليس الاصل مثبتاً لان هذا من الاثار الثابتة لذات الحجية الاعم من الظاهرية والواقعية .

ثم رجع عما تقدم واختر عدم جريان الاستصحاب فى الاصولية فان مقتضى جريانه الاخذ بخلاف مدلوله ومثله غير مشمول لادلة الاستصحاب فان مقتضى الاخذ باستصحاب هذا الفتوى سقوط فتاويه عن الحجية و مقتضى سقوطها الرجوع الى الحى و هو يقتضى بوجوب البقاء فالأخذ بالاستصحاب فى الاصولية التى مفادها عدم الاخذ بفتاويه فى الفرعيات لازمه الاخذ فى الفرعيات بها وهذا باطل وان كان اللزوم لاجل الرجوع الى الحى لالكون مفاد الاستصحاب ذلك اذ لافرق فى الفساد بين الاحتمالين هذا مضافاً الى ان المسئول عنه فى الفرعيات المسئلة الاصولية اعنى من المرجع فيها فلا ينافى مخالفة الحى للميت فى نفس الفروع مع افتائه بالبقاء فى المسئلة الاصولية واما الفتوى الاصولية فنفسها مسئول عنها ويكون الحى هو المرجع فيها وفى هذه المسئلة لاعمى للاستصحاب بعد ان يرى الحى خطأ الميت فلاحالة سابقة حتى تستصحب (انتهى) .

وفيه محال للنظر :

منها ان الاستصحاب فى الاحكام الواقعية فى المقام لايجرى و لو فرض وجود اليقين السابق ، لعدم الشك فى البقاء ، فان الشك فيه اما ناش من احتمال النسخ او احتمال فقدان شرط او وجدان مانع و الكل مفقود ، بل الشك فيه ممضى فى حجية الفتوى وجواز العمل بها وانما يتصور الشك فى البقاء اذا قلنا بالسببية والتصويب .

ومنها ان حكومة الاصل فى المسئلة الاصولية عليه فى الفرعية ممنوعة ، لان المجتهد اذا قام مقام المقلد كما هو مفروض الكلام يكون شكه فى جواز العمل على فتاوى الميت فى الاصول والفروع ناشياً من الشك فى اعتبار الخيوة فى المفتى وجواز العمل فى كل من الطائفتين مضاد للاخر ومقتضى جواز كل لاجواز الاخر (ولو قيل) ان مقتضى ارجاع الحى اياه الى الميت سببية شكه فى الاصولية (قلنا) هذا خلاف المفروض والا فلا يبقى مجال للشك له فى هذه المسئلة ففرض الشك فيما لم يقلد عن الحى فيها .

هذا مضافاً الى ان مطلق كون الشك مسبباً عن الاخر لا يوجب التحكيم كما قررنا فى محله مستقصى وملخصه : ان تقدم الاصل السببى ان الاصل فى السبب منقح لموضوع دليل اجتهادى ينطبق عليه بعد التنقيح والدليل الاجتهادى بلسانه حاكم على الاصل المسببى فاذا شك فى طهارة ثوب غسل بماء شك فى كريتته فاستصحاب الكرية ينقح موضوع الدليل الاجتهادى الدال على ان ما غسل بالكريطه هو حاكم على الاصل المسببى بلسانه .

وان شئت قلت : انه لامناقضة بين الاصل السببى والمسببى لان موضوعهما مختلفان ، والمناقض للاصل المسببى انما هو الدليل الاجتهادى بعد تنقيح موضوعه حيث دل بضم الوجدان وتطبيقه على الخارج ان هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر والاستصحاب فى المسببى مفاده ان هذا الثوب المشكوك فى نجاسته وطهارته نجس ومعلوم ان لسان الاول حاكم على الثانى .

(وتوهم) انه مقتضى الاصل السببى هو ترتيب جميع آثار الكرية على الماء و منها ترتيب آثار طهارة الثوب .

**مدفوع اولاً** بان مفاد الاستصحاب ليس الاعدم نقض اليقين بالشك فإنا شك في كرية ماء كان كراً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب الا التعبد بكون الماء كراً ، واما لزوم ترتيب الآثار بدليل آخر هو الدليل الاجتهادي ، والشاهد عليه مضافاً الى ظهور ادلته ان لسان ادلته في استصحاب الاحكام والموضوعات واحد فكما ان استصحاب الاحكام ليس الا البناء على تحققها لترتيب الآثار فكذلك استصحاب الموضوعات (نعم) لا بد في استصحابها من دليل اجتهادي ينقح موضوعه بالاستصحاب .

**وثانياً** بان لازم ذلك عدم تقدم السببي على المسببي فان قوله : «كلما شككت في بقاء الكرايين على طهارة الثوب المغسول به » لا يقدم على قوله : «اذا شككت في طهارة الثوب الكذائي ابن على نجاسته» ولا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرية حتى يقال : ان استصحاب النجاسة لا يسلبها الا بالاصل المثبت ، بل يراد ابقاء النجاسة في الثوب فقط ولا يضرفى مقام الحكم الظاهري التفكيك بين الآثار فيحكم ببقاء كرية الماء وبقاء نجاسة الثوب المغسول به .

اذا عرفت ذلك اتضح لك عدم تقدم الاصل في المسئلة الاصولية على الفرعية لعدم دليل اجتهادي موجب للتحكيم ، ومجرد كون مفاد المستصحب في الاصولية انه لا يجوز العمل بقتاواى عند الشك لا يوجب التقدم على ما كان مفاده : يجوز العمل بقتاواى الفرعية لدى الشك فان كلا منهما يدفع الاخرى ينافيه .

ومما ذكرناه يظهر النظر في ما افاده من حكومة استصحاب حجية الفتوى في المسئلة الاصولية على استصحاب حجيتها في المسائل الفرعية فان البيان والايراد فيهما واحد لدى التأمل هذا مضافاً الى ما تقدم من عدم جريان استصحاب الحجية لا العقلانية منها ولا الشرعية .  
ومنها ان ما افاده من تقديم الاصل في الفتوى الاصولية ، ولو اراد استصحاب الحكم الظاهري بجهة تعليلية غير وجيهه وان قلنا بتقديم الاصل السببي في الفرض المتقدم على الاصل المسببي ، لان نفى المعلول باستصحاب نفى العلة مثبت وان كانت العلة شرعية ، فان ترتب المسبب على السبب عقلي ولو كان السبب شرعياً (نعم) لو ورد دليل على انه اذا وجدنا وجد ذلك لا يكون الاصل مثبتاً كقوله : ان اغلا العصير او نش حرم ، وهو في المقام مفقود .

ومنها ان بنائه على جريان استصحاب الكلي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي غير وجهه اما **اولا** فلما مر من عدم الشك في بقاء الحكم الواقعي وثانياً انه بعد فرض حكومة الاصل السببي على المسببي يسقط الحكم الظاهري وبسقوطه لا دليل فعلا على ثبوت الحكم الواقعي لسراية الشك الى السابق كما مر منه قدس سره فلا يقين فعلا على الجامع بينهما ، فاستصحاب الكلي انما يجري اذا علم بالجامع فعلا وشك في بقائه وهو غير نظير المقام الذي بانعدام احد الفردين ينعدم الاخر من الاول او ينعدم الدليل على ثبوته من الاول ، هذا مع الغض عن الاشكال في استصحاب الجامع في الاحكام مما مر منا كراراً .  
ومنها ان (انكاره) جريان الاستصحاب في المسئلة الاصولية معللا بانه يلزم من جريانه الاخذ بخلاف مفاده ومثله غير مشمول لادلته (غير وجهه) لان مفاد الاستصحاب هو سقوط حجية الفتاوى الفرعية وهو غير اعتبار فتاواً ولا لزامه ذلك ولا الاخذ بقتوى الحي لامكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية ، وبالجملة سقوط الفتاوى عن الحجية امر جاء من قبل الاستصحاب والرجوع الى الحي امر آخر غير مربوط به و ان كان لازم الرجوع اليه البقاء على قول الميت . و العجب انه قدس سره تنبه على هذا الاشكال ولم يأت بجواب مقنع .

ولو ادعى انصراف ادلة الاستصحاب من مثل المقام لكان انصرافها عن الاصل السببي وعن الاصلين المتعارضين اولى لان اجراء الاستصحاب للسقوط اسوء حالاً من اجرائه في مورد كان المكلف ملزماً بالاخذ بدليل آخر مقابل له في المفاد والحل في الكل : انه فرق بين ورود دليل لخصوص مورد من تلك الموارد وبين ما شملها باطلاقه والاشكال متجه فيها على الاول لا الثاني .

ومنها ان ما ذكره اخيراً في وجه عدم جريان الاستصحاب في المسئلة الاصولية من ان المقتي الحي كان يرى خطأ الميت انما يصح لو كان المقتي اراد جريان الاستصحاب لنفسه و قد فرض في صدر المبحث انه تنزل نفسه منزلة العامى في الشك في الواقعة ، و التحقيق هو ما عرفت من عدم جريان الاصل لا بالنسبة الى المقتي ولا بالنسبة الى العامى في المسئلة الاصولية .



# رسالة

## رسالة

### في التوبة

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .  
وبعد فلما بلغ بحثنا فى الدورة الفقهية الى بعض فروع التقية احببت ان افرديها  
رسالة كافلة لمهمات مباحثها فيقع الكلام فى مباحث :

## حول اقسام التقية

**المبحث الاول فى اقسامها ،** ولما كانت التقية من العناوين التى تضاف الى المتقى  
والمتقى منه والمتقى فيه فلا محالة تنقسم بحسب ذاتها واضافاتنا الى اقسام :  
**منها** التقسيم بحسب ذاتها ، فتارة تكون التقية خوفاً واخرى تكون مداراة ،  
والخوف قد يكون لاجل توقع الضرر على نفس المتقى او عرضه ، او ماله او ما يتعلق به ،  
وقد يكون لاجل توقعه على غيره من اخواته المؤمنين وثالثة لاجل توقعه على حوزة  
الاسلام بان يخاف شتات كلمة المسلمين بتركها وخاف وقوع ضرر على حوزة الاسلام لاجل  
تفريق كلمتهم الى غير ذلك .

والمراد بالتقية مداراة ان يكون المطلوب فيها نفس شمل الكلمة ووحدها  
بتحبيب المخالفين وجر مودتهم من غير خوف ضرر كما فى التقية خوفاً وسياتى التعرض  
لها ، وايضاً قد تكون التقية مطلوبة لغيرها كما تقدم وقد تكون مطلوبة لذاتها وهى التى  
بمعنى الكتمان فى مقابل الاذاعة على تأمل فيه .

وبالجملة يظهر من مجموع ماورد فيها انها على اقسام (منها) كونها كساير الاعذار  
والضرورات فرخصت للضرورة والاضطرار ويدخل فيها التقية الاكراهية التى لم تعرض

لها هيئتنا وفضلنا حولها في الرسالة المعمولة في المكاسب المحرمة (١) (و منها) ما شرعت لاجل مداراة الناس وجلب محبتهم وجرموتهم (و منها) ما تكون مطلوبة بذاتها في دولة الباطل الى ظهور دولة الحق وهي التي في مقابل الاذاعة ومساوقة للكتمان .

**ومنها** التقسيم بحسب المتقى، فقد يكون المتقى من الاشخاص المنعارف كالسوقي وغيره وقد يكون من رؤساء المذهب ممن له شان ديني او غيره بين الناس على حسب مراتبهم كالنبي ﷺ بناء على جواز التقية له والائمة عليهم السلام و الفقهاء ورؤساء المذهب وسلاطين الشيعة والامراء، وسنشير الى امكان اختلاف حكم التقية بحسب المتقى .

**ومنها** التقسيم بحسب المتقى منه، فتارة تكون التقية من الكفار وغير المعتقدين بالاسلام سواء كانوا من قبيل السلاطين او الرعية ، واخرى تكون من سلاطين العامة و امرائهم «وثلاثة» من فقهاءهم وقضائهم ، «ورابعة» من عوامهم « و خامسة » من سلاطين الشيعة او عوامهم الى غير ذلك ثم ان التقية من الكفار و غيرهم قد تكون في اتيان عمل موافقا للعامة كما لو فرض ان السلطان الزم المسلمين على العمل بفتوى ابي حنيفة و قد تكون في غيره .

**ومنها** التقسيم بحسب المتقى فيه، فتارة تكون التقية في فعل محرم ، واخرى في ترك واجب «وثلاثة» في ترك شرط او جزء او فعل مانع او قاطع « و رابعة » في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقد المتقى منه تحققه اما بسبب الثبوت عنده بحكم القضاة والسلاطين او بسبب قيام البينة المعتبرة عنده مالم تكن معتبرة عندنا كالاظهار في يوم تعيد المخالف فيه والوقوف بعرفات و ساير المواقف موافقاً للعامة «فح» قد يكون الموضوع الخارجي معلوم الخلاف عند المتقى كما لو علم ان يوم عيدهم من شهر رمضان ؛ وقد يكون مشكوك التحقق كما لو كان يوم عيدهم يوم الشك عنده .

### في عموم اخبار التقية واطلاقها

ثم انه لا ريب في عموم اخبار التقية واطلاقها كصحيحة الفضلاء قالوا : سمعنا باجعفر

(١) في التنبيه الاول من حرمة الولاية من قبل الجائر.

عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول : التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له (١) ورواية الاعجمي عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حديث انه قال : لادين لمن لاتقية له . والتقية في كل شيء الا في النبذ والمسح على الخفين (٢) وغيرهما (٣) بالنسبة الى اشخاص المتقى واقسام التقية الخوفية على اشكال في بعض الصور كالخوف على اخوانه المؤمنين فان صدق الاضطرار فيه محل اشكال بل منع ، بل صدقه في غير الخوف على نفسه واتباعه و عشيرته القريبة به لا يخلو من تأمل لكن مقتضى بعض الروايات أنها اعم ، لكن هنا كلام يطلب من الرسالة المشار اليها ، والظاهر ان غالب تقية الائمة عليهم السلام في الفتوى لاجل حفظ شيعتهم .

(١) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٥ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ٢-

(٢) راجع المصدر المذكور آتفا - الرواية ٣- ولا يخفى انها مجهولة بابي العمر الاعجمي

(٣) وعن مرسل الصدوق في الهداية عن الصادق عليه السلام انه قال : لوقلت ان تارك

التقية كتارك الصلوة لكنت صادقا ، والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم والخ - (المستدرك -

ب ٢٩ - ابواب الامر والنهي) وعن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال : التقية ديني ودين آباي

في كل شيء والخ (المستدرك - ب ٢٤ - ابواب الامر والنهي ح - ٤) وفي رواية عن ابي جعفر

محمد بن علي عليهما السلام : كل شيء خاف المؤمن على نفسه فيه الضرر فله فيه التقية

(المستدرك ب ٨ كتاب الايمان ح ٦) وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال في حديث : كلما خاف

المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية ( الوسائل - ب ١٢ كتاب الايمان ) وفي عدة

روايات : التقية في كل ضرورة ( الوسائل ب ٢٥ - ابواب الامر والنهي ح ١ - ٨ وكتاب

الايمان ب ١٢) وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال في حديث : وما حرم الله حراما فاحله الا

للمضطر والخ (المستدرك ب ٢٤ - ابواب الامر والنهي ح - ٥) وعن ابي عبدالله عليه السلام قال :

ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه (الوسائل - كتاب الايمان ب ١٢) وفي عدة

روايات : ولادين لمن لاتقية له « وفي عدة اخرى : ولايمان لمن لاتقية له (الوسائل ب ٢٤ - ابواب

الامر والنهي) .

وكذا الاشكال في شمولها بالنسبة الى المتقى منه كافر أو مسلماً مخالفاً أو غيرهما، وكون كثير من اخبارها ناظراً الى المخالفين لا يوجب اختصاصها بهم لعدم اشعار فيها على كثرتها لذلك ان كان بعض اقسامها مختصاً بهم كما سيأتي التعرض له لكن الظاهر من كثير منها التعميم في الجملة .

وهل تعم بالنسبة الى المتقى فيه؟ الظاهر منها ومن ادلة نفي الحرج والرفع وان كان ذلك وتكون تلك الادلة حاكمة على ادلة المحرمات والواجبات، لكن يقع الكلام في موارد يمكن ان يقال باستثنائها منها اودل دليل عليه .

### حول موارد استثنيت من الادلة

منها بعض المحرمات والواجبات التي في نظر الشارع والمشرعة في غاية الاهمية مثل هدم الكعبة والمشاهد المشرفة بنحوي محو الاثر ولا يرجى عوده ، ومثل الرد على الاسلام والقرآن والتفسير بما يفسد المذهب ويطابق الالحاد وغيرها من عظام المحرمات، فان القول بحكومة نفي الحرج او الضرر وغيرهما على ادلتها بمجرد تحقق عنوان الحرج والاضطرار والاكرام والضرر والتقية بعيد عن مذاق الشرع غاية ، فهل ترى من نفسك ان عرض على مسام تخريب بيت الله الحرام وقبر رسول الله ﷺ او الحبس شهراً او شهرين او اخذ مائة او مائتين منه يجوز له ذلك تمسكاً بدليل الحرج والضرر ، والظاهر هو الرجوع في امثال تلك العظام الى تراحم المقننات من غير توجه الى حكومة تلك الادلة على ادلتها .

ويشهد له مضافاً الى وضوحه: موثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (ع) في حديث: وتفسير ما يتقى مثل ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز (١) هذا مع ان في دليل الضرر كلاماً تعرضنا له في رسالة لاضرر وذكرنا انه اجنبى عن الحكومة على ادلة الاحكام .

(١) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٥ - من ابواب الامر

ومن هذا الباب ما اذا كان المتقى ممن له شأن واهمية في نظر الخلق بحيث يكون ارتكابه لبعض المحرمات تقيية او تركه لبعض الواجبات مما يعدموهناً للمذهب وهاتكا لحرمة كما لو اكره على شرب المسكر والزنا مثلاً فان جواز التقيية في مثله تشبهاً بحكومة دليل الرفع وادلة التقيية مشكل بل ممنوع ، ولعله عليه محمول قوله في صحيحة زرارة الآتية عدم اتقائه من شرب المسكر (الخ).

واولى من ذلك كله في عدم جواز التقيية فيه ما لو كان اصل من اصول الاسلام او المذهب او ضرورى من ضروريات الدين في معرض الزوال والهدم والتغيير كما لو اراد المنحرفون الطغاة تغيير احكام الارث والطلاق والصلوة والحج وغيرها من اصول الاحكام فضلا عن اصول الدين او المذهب فان التقيية في مثلها غير جائزة ، ضرورة ان تشريعها لبقاء المذهب و حفظ الاصول و جمع شتات المسلمين لاقامة الدين و اصوله فاذا بلغ الامر الى هدمها فلا تجوز التقيية وهو مع وضوحه يظهر من الموثقة المتقدمة .

وهنبا المسح على الخفين و متعة الحج و شرب المسكر و النبيذ و الجهر بيسم الله فان مقتضى بعض الاخبار استثنائها عن التقيية كصحيحة زرارة قال: قلت له : في مسح الخفين تقيية؟ فقال ثلثة لا اتقى فيهن احداً : شرب المسكر ، و مسح الخفين ، و متعة الحج قال زرارة : ولم يقل الواجب عليكم ان لاتتقوا فيهن احداً (١) و رواية ابى عمر الاعجمى عن ابى عبدالله في حديث : و التقيية في كل شىء الا فى النبيذ و المسح على الخفين (٢) وغيرهما (٣) .

(١) و (٢) راجع المصدر المذكور آنفا . الرواية ٥-٣-

(٣) وفي رواية سعيد بن يسار : ليس في ترك شرب النبيذ تقيية (الوسائل ب ٢٢- من الاشربة

المحرمة) و عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال : حدثنى ابى عن ابيه عن جده عن على بن ابي طالب عليهم السلام انه قال : التقيية دينى و دين آبائى في كل شىء الا فى تحريم المسكر و خلع الخفين عند الوضوء و الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم (المستدرک ب ٢٤- من ابواب الامر والنهى-) و عن الخصال باسناده عن على عليه السلام في حديث الاربعائة قال: ليس

فى شرب المسكر و المسح على الخفين تقيية (الوسائل ب ٣٨ - من الوضوء) و عن فقه الرضا ٢

وفي مقابلها بعض آخر كرواية ابي الورد قال: قلت لابي جعفر: ان اباظبيان حدثني انه راى علياً عليه السلام اراق الماء ثم مسح على الخفين، فقال: كذب ابوظبيان اما بلغك قول علي عليه السلام فيكم سبق الكتاب الخفين، فقلت: هل فيهما رخصة؟ فقال: لا الا من عدو تنقيه او تلج تخاف علي رجليك (١) ورواية درست بن ابي منصور قال: كنت عند ابي الحسن موسى عليه السلام وعنده الكميته بن زيد فقال للكميتم: انت الذي تقول: فالان صرت الى امية فالامور لها مصائر، قال: قلت: ذاك والله ما رجعت عن ايماني واني لكم لموال ولعدوكم لقال ولكني قلته على التقيه. قال: اما لان قلت ذلك ان التقيه تجوز في شرب الخمر (٢) ورواية عمرو بن مروان التي كالصحيحة قال: قلت لابي عبدالله: ان هؤلاء ربما حضرت معهم العشاء فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك فان لم اشربه خفت ان يقولوا فلاني فكيف اصنع؟ فقال: اكسره بالماء قلت: فان انا كسرتة بالماء اشربه؟ قال: لا (٣) وغيرها.

و الظاهر تعين العمل بها لعمل المشهور، بل اعراضهم عما تقدمت فلا تصلح للحجية، بل ضرورة العقل تحكم بان ترك الصلوة اهم من المسح على الخفين وترك الحج عن ترك متعته مع انها ما داخلان في المستثنى منه، مع انا نقطع بان الشارع لا يرضى بضرب الاعناق اذا دار الامر بينه وبين المسح على الخفين بل وشرب الخمر والنبيذ وترك متعة الحج.

عليه السلام: لا تنقيه في شرب الخمر ولا المسح على الخفين (الخ) وعن دعائم الاسلام قال جعفر بن محمد صلوات الله عليهما التقيه ديني ودين آباءي الا في ثلث في شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم - وعن الصدوق في المقنع: ولا تنق في شرب المسكر والخفين احداً (المستدرک ب ٣٣ من ابواب الوضوء)

(١) الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٣٨ من ابواب الوضوء -

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب - ٢٥ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ٧-

(٣) الوسائل - كتاب الاطعمة والاشربة - الباب ٢٢ - من ابواب الاشربة المحرمة -

الرواية ٤-

فلا بد من طرح تلك الروايات او الحمل على بعض المحامل كان يقال في مثلها لاجابة الى التقية ، اما في المسح على الخفين فلا مكان مسح القدم بقدر الواجب بعنوان الغسل بان يسبق يده الى قدميه ويمسحهما عند غسلهما ، ويمكن ان يقال : ان الغسل مقدم على المسح على الخفين فلا يجوز المسح عند الدوران بينهما الغسل ، و اما في متعة الحج فلانهم يأتون بالطواف والسعي الاستجابي عند القدوم على المحكى فيمكن الاتيان بهما بعنوان متعة الحج فالنية امر قلبي واخفاء التقصير في غاية السهولة ، و اما شرب الخمر والتبذ فيمكن التخلص عنه باعذار غير الحرمة ولهذا ورد في الرواية المتقدمة جواز شربه وكسره بالماء عند عدم امكان التخلص .

وربما يقال : ان ترك التقية فيها مختص بالامام عليه السلام كما فهم زرارة ، اما لانهم كساير فقهاءهم في الفتوى وسلاطين الوقت لا يابون عن فتويهم ، بل عن الاجتماع حولهم خوفاً من مزاحمتهم في رياضاتهم و لهذا كانوا يستقنون منهم في قبال ساير الفقهاء و اما لمعرفة فتويهم فيها بحيث لا تنفع فيها التقية كما لا يبعد ، اولغير ذلك من المحامل كالحمل على عدم جواز التقية المداراتية لا الخوفية ، والامر سهل .

ومنها الدماء ، فلا شبهة في عدم التقية فيها نصاً وفتوى (١) ففي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال انما جعل التقية ليحققن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية (٢) ومثلها موثقة ابي حمزة الثمالي (٣) وقد فصلنا في المكاسب المحرمة عند البحث عن الولاية

(١) فمن ابن ادريس نفي الخلاف بين الاصحاب في نفي التقية في قتل النفوس ؛ وكذا العلامة في كتاب المنتهى في باب الامر بالمعروف ، وفي الرياض : الاجماع على استثناء انقاذ امر الجائر في قتل المسلم ، وكذا ادعاء الاردبيلي في شرح الارشاد في مبحث الامر بالمعروف والولاية من قبل العادل اد الجائر ، وبسميه في الجواهر ، وادعاء في المستند ، وهو ظاهر شيخنا الانصاري ، وهو منقول عن جماعة .

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٣١ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ١-

(٣) واليك منها : قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : لم تبق الارض الا وفيها منا عالم

يعرف الحق من الباطل ، وقال : انما جعلت التقية ليحققن بها الدم ، فاذا بلغت التقية الدم



من قبل الجائر ما يناسب المقام وما يرجع الى فقه الحديث فراجع .

ومنها البرائة عن امير المؤمنين وسائر الائمة عليهم السلام والخبار فيها مختلفة:

**فمنها** - ما يظهر منه عدم الجواز كرواية محمد بن ميمون عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده قال : قال امير المؤمنين : ستدعون الى سبى فسبوني ، و تدعون الى البرائة منى فمدوا الرقاب فاني على الفطرة (١) ورواية علي بن علي الخزاعي عن علي بن موسى عن ابيه عن آباءه عن علي بن ابي طالب انه قال : انكم ستعرضون علي سبى ، فان خفتم علي انفسكم فسبوني ، الا وانكم ستعرضون علي البرائة منى فلا تفعلوا فاني على الفطرة (٢) وقريب منها ما عن نهج البلاغة ( ٣ ) وما عن الكشي في حال حجر بن عدى ( ٤ ) . و عن المفيد في الارشاد قال استفاض عن امير المؤمنين انه قال ستعرضون من بعدى علي سبى فسبوني فمن عرض عليه البرائة منى فليمدد عنقه

مرفلاتقية « الخ » ( راجع المصدر المذكور آنفاً الرواية - ٢ ) وعن الصدوق في الهداية عن الصادق عليه السلام انه قال : لو قلت ان تارك التقية كتارك الصلوة لكنك صادق ، والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فاذا بلغ الدم فلاتقية (المستدرك ب ٢٩ - من ابواب الامر والنهي)

(١) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٩ - من ابواب الامر

والنهي - الرواية ٨ -

(٢) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٩ -

(٣) واليك منها : عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال : أما انه سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم ، مندحق البطن ، يأكل ما يجد ويطلب ما لا يجد ، فاقتلوه ولن تقتلوه : الا وانه سيامركم بسبى والبرائة منى : فاما السب فسبوني فانه اى زكاة . ولكم نجاة ، و اما البرائة منى فلاتبرؤا وتبرؤا ، منى فاني ولدت على الفطرة ، وسبقت الى الايمان والهجرة . راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٠ -

(٤) عنه عن يعقوب عن ابن عيينة قال : حدثنا طاوس عن ابيه قال : انبأنا حجر بن عدى قال : قال لي علي عليه السلام : كيف تصنع انت اذا ضربت وامرت بلعني ؟ قال : قلت له : كيف اصنع ؟ قال : العنى ولا تبرء منى فاني على دين الله (الخ) اورده المحقق المامقاني في ترجمة حجر بن عدى فراجع .

فان براء منى فلا دنه ولا آخرة . (١)

**ومنها** - ما يظهر منه الترخيص فيها وفي مدار القاب ، فمن العياشي عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث انه قيل له : مدار القاب احب اليك ام البرائة عن علي (ع) فقال : الرخصة احب الي ، اما سمعت قول الله عز وجل في عمار : الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان؟ (٢) وقريب منها روايته الاخرى عن عبدالله بن عجلان عن ابي عبدالله (٣)

(١) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٢١ - وروى الصدوق في عيون الاخبار ص ٢٢٣ - باسناده عن محمد بن عمر الجمالي ، عن الحسن بن عبدالله بن محمد بن العباس الرازي التميمي ، عن الرضا (ع) عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال : انكم ستعرضون على البرائة منى فلا تبرأوا منى فاني على دين محمد (ص) - وعن الشيخ المفيد في الاختصاص بسند متصل الى ابي حسان العجلي عن «قنواء» بنت رشيد الهجري قال : قلت لها : اخبريني بما سمعت من ابيك ، قالت : سمعت ابي يقول : حدثني امير المؤمنين عليه السلام يا رشيد كيف صبرك اذا ارسل اليك دعى بنى امية فقطع يديك ورجليك ولسانك ؟ فقلت : يا امير المؤمنين آخر ذلك الجنة ؟ قال : بلى يا رشيد انت معى في الدنيا والآخرة ، فوالله ما ذهبت الايام حتى ارسل اليه الدعى عبيد الله بن زياد فدعاه الى البرائة من امير المؤمنين عليه السلام فابى ان يبرء منه فقال له الدعى : فباى ميتة قال لك تموت ؟ قال : اخبرني خليلي انك تدعو الى البرائة منه فلا براء منه فتقدمنى فقطع يدي ورجلي ولساني (الخ) - راجع المستدرک - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر - الباب ٢٨ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ١٠ .

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر - الباب ٢٩ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ١٢ .

(٣) قال : سئلته فقلت له : ان الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك ان ندعى الى البرائة من على عليه السلام فكيف نضع ؟ قال : فابره منه . قلت : ايها احب اليك ؟ قال : ان تمضوا على ماضى عليه عمار بن ياسر ، أخذ بمكة فقالوا له : ابرء من رسول الله (ص) فبرأ منه فانزل الله عز وجل عنده : الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان ( راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ١٣ ) .

ويظهر ذلك من رواية يوسف بن عمران في قضية ميثم بن يحيى التمار (١) .  
**ومنها** - ما يدل على وجوب البرائة كموثقة مسعدة بن صدقة قال: قيل لابي عبدالله  
 عليه السلام: ان الناس يروون ان علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: ايها الناس انكم ستدعون  
 الى سبى فسبونى ثم تدعون الى البرائة منى فلا تبرؤا منى؟ فقال: ما اكثر ما يكذب الناس  
 على علي عليه السلام ثم قال انما قال: انكم ستدعون الى سبى فسبونى ثم تدعون الى البرائة منى  
 واني لعلي دين محمد صلى الله عليه وسلم ولم يقل: ولا تبرؤا منى فقال له السائل: ارايت ان اختار القتل  
 دون البرائة؟ فقال: والله ما ذلك عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة  
 (الحديث) (٢) ورواية الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام وفيها: وقد اذنت لكم في تفضيل اعدائنا  
 ان ايجاك الخوف اليد وفي اظهار البرائة ان حملك الوجع عليه (الى ان قال): وان اظهارك  
 برائتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولا ينقصنا (الى ان قال): واياك ثم اياك ان تترك التقية  
 التي امرتك بها (الى ان قال): فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك ونفسك  
 اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا (٣) وما روى المحدث المجلسي عن صاحب كتاب الغارات  
 عن الباقر والصادق عليه السلام (٤)

(١) واليك منها: قال: سمعت ميثم النهرواني يقول: دعاني امير المؤمنين علي بن  
 ابي طالب عليه السلام وقال: كيف انت يا ميثم اذا دعاك دعى بنى امية عبيد الله بن زياد الى  
 البرائة منى؟ فقلت: يا امير المؤمنين انا والله لا ابرء منك، قال: اذا والله يقتلك ويصلبك،  
 قلت: اصبر، فذاك في الله قليل، فقال: يا ميثم اذا تكون معي في درجتي (الخ) راجع المصدر  
 المذكور آنفا - الرواية ٧-

(٢) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٢ -

(٣) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٩ - من ابواب  
 الامر والنهي - الرواية ١١ -

(٤) اما الاولى فعن الباقر عليه السلام قال: خطب علي عليه السلام على منبر الكوفة  
 فقال: وسيعرض عليكم سبى وستذبحون عليه فان عرض عليكم سبى فسبونى وان عرض عليكم البرائة  
 منى فاني لعلي دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل فلا تبرؤا منى .

واما الثانية فعن الصادق عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: ولتذبحن علي سبى و

ولا يخفى ان رفع اليد عن تلك الروايات المشتملة على تكذيب ما نسب الى علي عليه السلام وعن اخبار التقية وعن قوله تعالى: «لا تلقوا بايد يكتم الي التهلكة» وحكم العقل بلزوم حفظ النفس واهتمام الشارع به لا يمكن بمثل تلك الروايات التي لا تفيد علماً ولا عملاً ولم نجد فيها ما يسلم سنداً ، و دعوى المفيد لا تفيد لنا علماً فانالم نعر على رواية واحدة بمضمون ما ذكره (نعم) بعض مضمونه موافق للروايات الضعاف المتقدمة المقابلة للروايات التي بعضها اسد منها سنداً .

مضافاً الى استشمام رائحة الكذب والاختلاق عنها، ضرورة ان السب والشتم واللعن اسد من التلغظ بالبراءة مما لا يقدح فيهم ولا ينقصهم ، ومن المقطوع عدم رضى الشارع بمد الاعناق في مقابله كما في رواية الاحتجاج ، واما قضية ميثم وان كانت معروفة ولا يبعد ثبوتها اجمالاً ولكنها قضية في واقعة ولعله كان عالماً بان الدعوى عيب الله بن زياد يقتله ، براء من علي عليه السلام اولاً ، وكانت برائته منه غير مفيدة بحاله بل مضرة وموجبة لفضاحته مضافاً الى قتله فلا يجوز معه البرائة ولا السب ولا غيرههما .

## حول اقسام التقية المستفادة من الاخبار

المبحث الثاني قد تقدم ان التقية على ما يظهر من الاخبار على اقسام :

منها ما يستعمل لاجل الخوف على النفس والعرض والمال، فهذه ليست واجبه لنفسها بل الواجب حفظ النفس عن الوقوع في الهلكة و تكون التقية مقدمة له (نعم) يظهر من بعض الروايات ان الله رخص التقية في كل اضطرار وضرورة عرفية (١) بل الظاهر

اشار بيده الى حلقة ثم قال : فان امرؤكم بسبى فسيبوني وان امرؤكم ان تبرؤا منى فاني على دين محمد صلى الله عليه وآله ولم ينههم عن اظهار البرائة (راجع المستدرک - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر - الباب ٢٨ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ٤-٥)

(١) و في صحیحة زارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كل ضرورة ، و صاحبها اعلم بها حين تنزل به، ومثلها ما عن ابي عبدالله عليه السلام (راجع الوسائل ب ٢٥) - من ابواب الامر والنهي وكتاب الايمان ب ١٢) وقد تقدم نقل بعض الروايات الدالة على ان الله رخص التقية في كل اضطرار فراجع .

اوسعية دائرتها منه ايضاً فتجوز لحفظ مال غيره من اخواند المؤمنين ، بل الظاهر كما يظهر من بعض الروايات وجوبها لاجل حفظ النفوس والاموال والاعراض (١) وان كانت استفادة الوجوب النفسى فى هذا القسم من التقية محل تأمل .

ومنهما ما تكون واجبة لنفسها وهى ما تكون مقابلة للاذاعة فتكون بمعنى التحفظ عن افشاء المذهب وعن افشاء سراهل البيت ، فيظهر من كثير من الروايات ان التقية التى بالغ الاثمة عليه السلام فى شأنها هى هذه التقية فنفس اخفاء الحق فى دولة الباطل واجبة وتكون المصلحة فيدجها سياسيه دينيه ولولا التقيه لصار المذهب فى معرض الزوال والانقراض .

ويدل على هذا القسم ماورد فى تفسير قوله تعالى : «ويدرون بالحسنة السيئة» قال الصادق عليه السلام فى صحيحه هشام بن سالم الحسنة التقية و السيئة الاذاعة (٢) وفى تفسير قوله تعالى : ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، عن ابي عبدالله قال : الحسنة التقية والسيئة الاذاعة (٣) فمقتضى مقابلتها للاذاعة انهاهى الاستتار والكتمان .

ويؤكد ما دلت على تقابل الكتمان والاذاعة كرواية سليمان بن خالد قال : قال ابو عبدالله : يا سليمان انكم على دين من كتمه اعزه الله ، ومن اذا عاذ له الله (٤) الى غير ذلك من الروايات التى يظهر منها ان التقية هى الكتمان والاسرار والمخباء (٥)

(١) راجع الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٤ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ٢١ - والباب ٢٨ - الرواية ١٣٠٣ والباب ٢٩ - وكتاب الايمان الباب ١٢ - والمستدرک الباب ٨ -

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٤ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ١ -

(٣) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٩ -

(٤) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٣٢ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ١ -

(٥) راجع الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٤ - من ابواب الامر

والنهي - الرواية ١٤ - ٢٣ - والباب ٢٦ - الرواية ٢ - والباب ٣٢ - والمستدرک الباب ٢٣ - ٣٠ -

ثم انه من المحتمل ان يكون الواجب علينا التقية والكتمان وتكون الاذاعة منهيأ عنها للغير، وان تكون الاذاعة محرمة وتعلق الامر بالتقية لاجل عدم الاذاعة، وان يكون كل من العنوانين متعلقاً للتكليف برأسه، والجمود على الظواهر يقتضى الاخير وان كان بعيداً.

### في ان ترك التقية هل يفسد العمل ام لا؟

وكيف كان لو ترك التقية واتى بالعمل على خلافها فمقتضى القواعد صحتة، سواء قلنا بانها واجبة او الاذاعة محرمة او هي محرمة وتلك واجبة، وذلك لان الامر بالتقية لا يوجب النهي عن العمل وكذا النهي عن الاذاعة لا يوجب سرايته الى عنوان العمل لما حقق في محله من ان الامر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده والنهي عن عنوان لا يمكن سرايته الى عنوان آخر، وحديث ان المبعد لا يمكن ان يصير مقرباً قد فرغنا عن تهجينه في الاصول.

لكن الشيخ الاعظم فصل بين الموارد بعد الاعتراف بان نفس ترك التقية لا توجب الا استحقاق العقاب، ففي مثل السجدة على التربة الحسينية مع اقتناء التقية تركه حكم بالبطلان لكونه منهيأ عنه وموجباً لفساد الصلوة، وفي مثل ترك التكفير وغسل الرجلين في الوضوء حكم بالصحة لعدم اعتباره في المأمور به بل يكون كواجب خارجي ثم قال: ان قلت: اذا كان ايجاب الشيء تقية لا يجعله معتبراً في الصلوة لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بالمسح لا يجعله جزءاً قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ماوجب بالتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب مع القاء قيد مماسة الماسح للممسوح فالتقية انما واجبت القاء قيد المباشرة. واما صورة المسح ولومع الحائل فواجبة واقعاً لامن حيث التقية فالاخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه، ثم استشهد على هذا التحليل برواية عبد الاعلى آل سام.

وانت خبير بما فيه امسا اولاً فلما عرفت ان الامر بالتقية لا يقتضى النهي عن الافعال الصادرة على خلافها، سواء في ذلك ما اذا واجبت التقية بعنوانها اى التحفظ عن

افشاء المذهب وكتمان الحق لان هذا العنوان ضد الافعال الموجبة للافشاء والازاعة و الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده . او كان الواجب هو التحفظ عن ضرر الغير ووجبت التقية مقدمة له عقلا او شرعاً بناء على وجوبها كك ، اما بناء على الوجوب العقلى فواضح ، واما بناء على الوجوب الشرعى فلان وجوب الفعل الموافق للتقية لا يقتضى حرمة مقابلاته مع ان الحرمة الغيرية لا توجب الفساد .

هذا مضافاً الى منع وجوب المقدمة كما حقق فى محله ، ولوقلنا بحرمة الازاعة فلا توجب حرمتها بطلان العمل المنطبق عليه عنوانها بناء على جواز اجتماع الامر والنهى كما هو التحقيق

**واما ثانياً** فلان ما وجده البطلان بد من ترك المأمور به الواقعى بدعوى تحليل المسح الى اصل الامرار ولو على الحائل مما لا يساعد عليه العرف ؛ ضرورة ان المسح على الرجل والرأس لا ينحل الى المسح ولو على غيرهما فالمسح على الخف اجنبى عن المأمور به كما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام : **فلئن امسح على ظهر حمارى احب الى من ان امسح على الخفين (١)** ولو بنينا على هذا النحو من التحليل ليتسع الخرق على الرافع لامكان ان يقال : ان المسح ينحل الى اصل الامرار ولو بغير اليد وعلى غير الرجل فان تعذر المسح باليد وعلى الرجل يجب مسح شىء بشىء آخر وهو كما ترى .

**واما** رواية عبد الاعلى فلم يظهر منها ان المسح على المرارة يعلم من كتاب الله بل يحتمل ان يكون المراد انه يفهم من كتاب الله رفع المسح على الرجل لا الامرار على المرارة ، وانه عليه السلام يعرف هذا الحكم من كتاب الله لاساير الناس ، ضرورة ان العرف لا يعرف من كتاب الله ذلك ، فوجه بطلان الموضوع مع ترك المسح على الخفين ليس لما افاده رحمه الله بل لاجل ترك الفرد الاضطرارى والاختيارى وانما قام الاضطرارى مقام الاختيارى فى الاجزاء ، ومع ترك البديل والمبديل منه لا وجه لصحته .

(١) المستدرک کتاب الطهارة . الباب ٣٣ من ابواب احكام الموضوع الرواية ٥-١٣ .

## في الأدلة الدالة على ان اتيان المأمور به على وجه التقية

### يوجب الاجزاء

**المبحث الثالث** في ذكر ما دل على ان اتيان المأمور به على وجه التقية يوجب الاجزاء ولا تجب بعد رفعها الاعادة والقضاء وهي كثيرة وعلى طوائف :

منها ما دل على الاجزاء في التقية الاضطرارية من اى سبب حصل الاضطرار .

ومنها ما دل عليه فيما يقتضى عنوان التقية اتيان المأمور به على خلاف الحق .

ومنها ما دل عليه في التقية المداراتية .

**وليعلم** ان محط البحث في الاجزاء ما اذا اتى المكلف بمصداق المأمور به بكيفية خاصة تقتضى التقية كترك جزء او شرط او ايجاد مانع كما لو اقتضت اتيان الصلوة بلاسورة او مع نجاسة الثوب او اتيان الصوم الى سقوط الشمس او وقوف العرفة يوم التروية والمشعر ليلة العرفة لاما اذا اقتضت ترك المأمور به رأساً كترك الصوم في يوم تعيد الناس وترك الصلوة والحج ، فان الاجزاء في مثله مما لا معنى له ولا يكون ذلك محط البحث ففرق بين اتيان الصوم الى سقوط الشمس تقية وترك الصوم رأساً لاجل ثبوت الهلال عندهم ولزوم التقية في تركه ، ففي الاول يقع البحث في اجزائه دون الثاني ، فمافي بعض الكلمات من التسوية بينهما في غير محله و(ح) تكون ماوردت في اقطار يوم شهر رمضان وقضائه غير مخالفة لما سيأتى من الاجزاء .

## حول الأدلة الدالة على الاجزاء في التقية الاضطرارية

اذا عرفت ذلك ؛ فمن الطائفة الاولى اى ما كان العنوان هو الضرورة والاضطرار حديث الرفع ، وقد تعرضنا لفقهاء الحديث وحدود دلالته ودفع بعض الاشكالات عنه في محله نشير الى لمحة منها ، فمن ذلك انه لا اشكال في ان اسناد الرفع الى المذكورات في الحديث يحتاج الى ادعاء و المصحح للدعوى اما رفع جميع الآثار بمعنى ان الموضوع الذى لم يكن له اثر في عالم التشريع مطلقا يصح ان يدعى انه مرفوع فيقال : رفع مالا يطبقون وما اضطروا اليه ، واما رفع المؤاخذه فيدعى ان مالا مؤاخذه عليه فمرفوع



وليس بمحقق فلا بد (ح) من دعوى ان ساير الآثار غير المؤاخذة ليس بشيء ، او ان المؤاخذة تمام الآثار حتى تصح دعوى انه برفعها رفع الموضوع فلا محيص عن دعويين: دعوى عدم شيئية ساير الاثار او كون المؤاخذة جميعها ، والافصح تحقق سايرها والنظر اليها لاتصح دعوى رفع الموضوع ودعوى ان مالا اثر له مرفوع ذاتاً ، بخلاف رفع جميع الاثار فانه معه لا يحتاج الا الى ادعاء واحد فالحمل على جميع الاثار اسلم واظهر .

واما احتمال ان يكون في كل من العناوين اثر خاص به واظهر آثاره فبعيد عن الصواب ، لعدم مساعدة العرف وعدم اثر خاص لكل منها هو اظهر الاثار فلا محيص عن الحمل على جميعها كما ان العرف ايضاً يساعده ، واستشهاد الامام عليه السلام به في صحيحة صفوان والبرزطي (١) اقوى شاهد على عدم الاختصاص بالمؤاخذة .

ومنه انه **قديقال** : ان حديث الرفع يختص بالوجوديات مثل التكتف و قول « آمين » دون العدميات فلا يشمل مثل ترك القراءة فان شان الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدم لا العكس فانه يكون وضعاً لارفعاً فلا يجعل عدم القراءة منزلة وجودها حتى يقال ان الصلوة تامة لاجل اشتمالها على القراءة .

وفيه ان الرفع متوجه الى العناوين الماخوذة فيه اي ما لا يطبقون وما استكروها عليه (الخ) وهذه العناوين لها نحو ثبوت قابل للرفع ، فالموصول فيها وان كان اشارة الى ما ينطبق عليه العناوين وهي قد تكون عدمية لكن الرفع غير متوجه الى العدم بل الى عنوان ما اضطر واياه و هو قابل للرفع عرفاً والرفع لما كان بلحاظ الاثار وترك السورة موجب للبطلان فهو مرفوع بلحاظه ولا يحتاج الى اثبات تحقق السورة في صحة الصلوة مع ان استلزام رفع الترك لوضع الوجود عرفاً على فرضه غير متضح الفسادو بالجملة ولا تصور للحديث عن شمول كل ما يضطر اليه بل لا يندح في ذهن العرف من قوله رفع ما اضطر وا اليه وغيره غير تلك العناوين من غير انتسابها الى الوجوديات والعدميات .

(١) واليك منها : عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف

بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك ، ايازمه ذلك ؟ فقال : لا ، قال رسول الله (ص) ودفع عن امتي

ما كرهوا عليه وما لم يطبقوا وما اخطأوا ، الوسائل . كتاب الايمان . الباب ١٢ .

فاتضح مما ذكر ان ما يضطر اليه المكلف من اتيان المانع وترك الشرط والجزء مرفوع بلحاظ جميع الآثار ، و بعضها وان كان عقلياً الا ان شمول الحديث له لامانع منه بعد كون منشأه بيد الشارع اثباتاً و نفياً كما ان الامر كك في مثل قاعدة التجاوز .

لكن التحقيق التفصيل بين الاضرار الى ايجاد المانع فيرفع المانع بلسان رفع المانع ونحكم بصحة المانع به، وبين الاضرار الى ترك الجزء والشرط ، لان الاضرار الى لا اليهما ، فلا يمكن رفع الجزئية والشرطية بالحديث ، ولا اثر لتركهما شرعاً لان وجوب الاعادة عقلي لا شرعي ، وبقاء امر الشارع ليس اثراً لترك الجزء او الشرط بل لازم عقلي لعدم اطاعة او موجب آخر للسقوط فالترك المضطر اليه لا اثر شرعي له حتى يرفع بلحاظه، والقياس بقاعدة التجاوز في غير محله لاختلاف لسانها ومفادها .

**ومنها** صحيحة الفضلاء قالوا : سمعنا ابا جعفر عليه السلام يقول ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله ( ١ ) ولا تكون الحلية قرينة على تخصيص كل شيء بالتكليفات ، ضرورة ان الحلية اعم من التكليفية و الوضعية . الا ترى ان قوله تعالى : « احل الله البيع » ظاهر في الوضع ، و مورد تمسكهم خلفاً عن سلف لنفوذ البيع و مضيه من غير شبهة تاول وتجاوز ؛ فالاحلال ليس في العرف واللغة و الكتاب والحديث مختصاً بالتكليف فالمحرم والمحلل عبارة عن الممنوع و المرخص فيه ، فشرب الخمر لدى الاضرار حلال مرخص فيه غير ممنوع والتكثف في الصلوة وترك السورة، ولبس الحرير فيها والافطار عند سقوط الشمس ، والوقوف بعرفات والمشعر قبل وقته كل ذلك اذا اضطر اليه ابن آدم احله الله وامضاه ، والصلوة بالكيفية الكذائية والصوم و الحج كذلك مرخص فيها وممضاة من قبل الله تعالى .

والحاصل انه يستفاد من الصحيحة رفع المنع تكليفاً ووضعا عن كل شيء يضطر اليه ابن آدم ، ونحن الآن لسنا بصدديان موضوع الاضرار بل بصدد حكمه لدى تحققه ولا ريب في استفادة الوضع منها خصوصاً مع ندرة موارد ابتلاء الشيعة في دار التقية في تلك

(١) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٥ - من ابواب الامر

الاعصار التي انحصرت التقية فيها من العامة بالنسبة الى التكليفات كشرب النبيذ مثلاً وكثرة ابتلائهم بالوضعيات ليلاً ونهاراً فحمل الحديث على التكليف مما لا مجال فيه .

ومثلها ما عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو اكره واضطر اليه وقال ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه (١) .

ولعلها اظهر في شمول الوضع لان عدم اضرار الحلف عدم ترتب الاثر والكفارة عليه وقوله بعده بمنزلة الكبرى الكلية ، ولا يبعد استفادة الصحة من مثل قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: التقية في كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به (٢) حيث يظهر منها مشروعية التقية في اتيان العمل كالصلوة متكففاً اذا اقتضت الضرورة او مشروعية التكتف فيها فدللت على صحة الصلوة المأني بها كذلك تأمل .

ثم اعلم ان الضرورة اعم من الاضطرار من حيث المورد ، فربما لا يضطر الانسان على شيء لكن الضرورة تقتضي الاتيان به كما اذا كان في تركه ضرر على حوزة المسلمين او رئيس الاسلام او كان مورثاً لهتك حرمة مقام محترم .

## حول مادات علي الاجزاء فيما تقتضي التقية

### ايمان المأمور به على خلاف الحق

ومن الطائفة الثانية موثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وتفسير ما يتقى مثل ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلمهم على غير حكم الحق وفعلمه ، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز (٣) ولا ريب في ان الجواز هو المضي وكون الشيء مرخصاً فيه تكليفاً وضعافاً فيستفاد منه صحة العمل ومضيه ، وهذا نظير قوله: الصالح جائز بين المسلمين فلا يختص بالتكليف بل يعم

(١) الوسائل - كتاب الايمان - الباب ١٢ - الرواية ١٥ -

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٥ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ١ -

(٣) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٦ -

الوضعي فتكفير المؤمن في صلوته وافتطاره لدى السقوط ووقوفه بعرفات قبل وقتها ويقاعه الطلاق مع فقد العدلين ووضوئه بالنبيذ وهكذا يكون جائزاً نافذاً ماضياً لدى الشرع حال التقية فتسقط الاوامر المتعلقة بالطبايع بالفرد المأتمى به تقية ، فاذا اقتضى عنوان التقية وكنمان السرو الخوف عن اذاعة المذهب اتيان عمل على خلاف الواقع يكون جائزاً ومصداقاً في هذا الحال للمأمور به وهذه الموثقة اعم مورداً من الطائفة الاولى لشمولها للتقية الاضطرارية والمداراةية .

ومنها صحيحة ابي الصباح ابراهيم بن نعيم المروية في كتاب الايمان قال والله لقد قال لي جعفر بن محمد عليهما السلام ان الله علم نبيه التنزيل والتأويل فعلمه رسول الله علياً عليه السلام قال وعلمناو الله ثم قال : ما صنعت من شيء او حلفت عليه من يمين في تقية فاتم منه في سعة (١) .

تدل على ان كل ما صنع المكلف من زيادة في المأمور به او تقيصة فيه فهو في سعة مند فلا يترتب عليه الاعادة والقضاء فهو كقوله : «الناس في سعة ما لا يعلمون» والاختصاص بالحكم التكليفي مما لا يساعد العرف .

ومنها موثقة سماعة قال : سئلت عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة ، قال : ان كان اماماً عدلاً فليصل اخرى فينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الامام في صلوته كما هو ، وان لم يكن امام عدل فليبين على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدما يقول : اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله ، ثم ليتم صلوته معد على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها انشاء الله . (٢)

ولا يخفى ان هذه الموثقة اوضح دلالة على المطلوب من غيرها ، ضرورة انها كالنسخ على صحة صلوته بمحضر منهم مع ترك ما لم يستطع فعله او اتيان ما لم يستطع تركه من الاجزاء والشرائط والموانع ، وبعد التعليل بان ذلك من اجل ان التقية واسعة ومأجور

(١) الوسائل - كتاب الايمان - الباب ١٢ - الرواية ٢ -

(٢) الوسائل - كتاب الصلاة - الباب ٥٦ - من ابواب صلوة الجماعة - الرواية ٢ -

عليها تتعدى الى كل عمل .

ومنها رواية ابي عمر الاعجمي قال قال لى ابو عبد الله: يا باعمران تسعة اعشار الدين في التقية و لادين لمن لاتقية له ، والتقية في كل شىء الا فى النبذ والمسيح على الخفين (١) وفى صحيحة زرارة قال : قلت له: فى مسح الخفين تقية ؟ فقال : ثلثة لانتقى فيهن احداً : شرب المسكر ، و مسح الخفين ، و متعة الحج (٢) .

الظاهر منها اتقائه فى غيرها ولا ريب فى ان استثناء مسح الخفين و متعة الحج دليل على شمولهما للوضع فان المسح عليهما ممنوع غيرى لاجل عدم تحقق الوضوء بهولا حرمة ذاتية فيه فيظهر منهما صحة الاعمال المأتمى بها تقية .

ومنها ما عن علم الهدى فى رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعمانى عن على عليه السلام فى حديث قال : واما الرخصة التى صاحبها فيها بالخيار فان الله نهى المؤمن ان يتخذ الكفرو لياً ، ثم من عليه باطلاق الرخصة له عند التقية فى الظاهر ان يصوم بصيامه وان يفطر بافطاره و صلى بصلوته و يعمل بعمله و يظهر له استعمال ذلك موسعاً عليه فيدو عليه ان يدين الله تعالى فى الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الامة قال الله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء الا ان تتقوا منهم تقية ويحذركم الله نفسه » فهذه رحمة تفضل الله بها على المؤمنين رحمة لهم ليستعملوها عند التقية فى الظاهر و قال رسول الله : ان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمهم (٣) .

فان الظاهر من العمل بعمله و الصلوة بصلوته و توسعة استعمال التقية خصوصاً مع

(١) اورد صدرها فى الوسائل فى الباب ٢٤ - الرواية ٢ و ذيلها فى الباب ٢٥ - الرواية

٣ . من ابواب الامر والنهى .

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الباب ٢٥ . من ابواب الامر

والنهى - الرواية ٥ .

(٣) راجع الوسائل كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر - الباب ٢٩ - من ابواب

الامر والنهى - الرواية ٢٠ - الطبعة الحديثة

قوله : ان الله يحب (النخ) هو صحة العمل واجزائه وان ما يؤتى به تقية صحيحة محبوبة له تعالى ، وظاهر قوله : «وعليه ان يدين الله في الباطن بخلاف ما يظهر» ان لمهية العبادات مصداقين مختلفين في حال التقية وغيرها ، و ليس المراد منه اعادة ماياتي به تقية بلا اشكال .

**ومنها** ما عن ابي عبدالله عليه السلام في رسالته الى اصحابه وفيها : وعليكم بمعاملة اهل الباطل ، تحملوا الضيم منهم ، وإياكم ومماظمتهم دينوا فيما بينكم وبينهم اذا تم جالستموهم وخالطتموهم ونازعتموهم الكلام فانه لا يد لكم من مجالستهم ومخالطتهم ومنازعتهم الكلام بالتقية التي امركم الله ان تاخذوا بها فيما بينكم وبينهم (١)

فقوله: بالتقية ، متعلق بقوله : دينوا، والظاهر منه انه اعملوا بالديانة على نحو التقية واعبدوا الله فيما بينكم وبينهم عبادة على صفة التقيه فيدل على ان الاعمال التي تعمل تقية عبادة الله وديانته تعالى ولا تكون صورة العبادة فيدل على صحتها وكون المأتي به مصداقاً للمأمور به احوال التقية .

**ومنها** ما عن بصائر الدرجات لسعد بن عبدالله بسنده الصحيح عن معلى بن خنيس قال : قال لي ابو عبدالله : يا معلى اكنم امرنا (الى ان قال ) : يا معلى ان التقية ديني ودين آبائي ، ولادين لمن لا تقيه له ، يا معلى ان الله يحب ان يعبد في السر كما يحب ان يعبد في العلانية ، والمذيع الامرنا كالجاحد له (٢) .

و الظاهر ان العبادة سرأ هي العبادة تقية حيث يعبد الله المتقى مع اسرار الحق وقد قال عليه السلام : ان الله يحب ان يعبد في السر ، فالعبادة الواقعة على وجه التقية عبادة ومحبوبة فوقعت صحيحة ، والظاهر ان المراد من قوله في موثقة هشام بن سالم : ما عبد الله بشيء احب اليه من الخباء ، قلت : وما الخباء ؟ قال : التقية (٣) هو العبادة على نعت التقية ويكون

(١) راجع الروضة : ص ٢٠٠ - و الوسائل كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الباب ٢٤ - من ابواب الامر والنهي - الرواية ١٣ - غير ان ما في الوسائل اسقط عنها جملة : فانه لا بد لكم من مجالستهم ومخالطتهم ومنازعتهم الكلام .

(٢) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٢٣ -

(٣) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ١٤ -

مضمونها كمضمون رواية معلى .

ومنها رواية سفيان بن سعيد عن ابي عبدالله عليه السلام وفيها : ياسفيان من استعمل التقية في دين الله فقد تسنم الذروة العليا من القرآن (١) .

والظاهر من استعمالها في دين الله ان ياتى بالعبادة تقية فتكون العبادة المأتى بها كك دين الله ولا تكون من دين الله ما لا تكون صحيحة مصداقاً للمأمور به .

ونظيرها رواية الاحتجاج عن امير المؤمنين وفيها : وأمر ك ان تستعمل التقية في دينك (٢) ويظهر من ذيلها انها من الطائفة الاولى ، ولا يخفى ان هذه الطائفة اعم مورد أم من الطائفة الاولى ، بل يستفاد من بعضها الاجزاء في التقية المداراتية .

### حول الاداة الدالة على الاجزاء في التقية المداراتية

ومن الطائفة الثالثة صحيحة هشام بن الحكم قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول اياكم ان تعملوا عملاً نعيّر به ، فان ولد السوء يعير والدد بعمله ، كونوا لمن انقطعتم اليه زيناً ولا تكونوا علينا شيئاً ، صلوا في عشاثرهم ، وعودوا مرضاهم ، واشهدوا جنازتهم ، ولا يسبقونكم الى شىء من الخير فانتم اولى به منهم ، والله ما عبد الله بشىء احب اليه من الخباء ؛ قلت : وما الخباء ؟ قال : التقية (٣) .

فان الظاهر منها الترغيب على العمل بطبق آرائهم واهوائهم واتبان الصلوة في عشاثرهم وكذا ساير الخيرات ، مع ان الاتيان في عشاثرهم وبمحضر منهم مستلزم لترك بعض الاجزاء و الشرائط وفعل بعض الموانع وتذيلها بقوله : والله ما عبد الله بشىء (الخ) لدفع استبداد الشيعة من صحة العمل المخالف للمواقع فقال : ان ذلك احب العبادات واحسنها . ومنها رواية ابي بصير قال : قال ابو جعفر : خالطوهم بالبرانية ، و خالفوهم

(١) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١٦ -

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٩ - من ابواب الامر

والنهي - الرواية ١١ -

(٣) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٦ - من ابواب الامر

والنهي - الرواية ٢ -

بالجوانية اذا كانت الامرة صبيانية (١) .

فان الظاهر ان المراد من المخالطة في الظاهر اتيان الاعمال على طبق التقية والمخالفة في الباطن اتيانها على صبق الواقع فيكون كل في مورده مصداق المأمور به الى غير ذلك .  
وليعلم ان المستفاد من تلك الروايات صحة العمل الذي يؤتى به تقية سواء كانت التقية لاختلاف بيننا وبينهم في الحكم كما في المسح على الخفين والافطار لدى السقوط او في ثبوت الموضوع الخارجي كالوقوف بعرفات اليوم الثامن لاجل ثبوت الهلال عندهم ، والظاهر عدم الفرق بين العلم والخلاف والشك .

و مما يشهد لترتب اثر التقية في الموضوعات وان الوقوفين في غير وقتها مجزيان انه من بعد رسول الله ﷺ الى زمان خلافة امير المؤمنين ومن بعده الى زمن الغيبة كان الائمة و شيعتهم مبتلين بالتقية اكثر من مأتى سنة و كانوا يحجون مع امراء الحاج من قبل خلفاء الجورا و معهم وكان امر الحج وقوفاً و افاضة بايديهم لكونه من شئون السلطنة والامارة ، ولا ريب في كثرة تحقق يوم الشك في تلك السنين المتمادية ولم يرد من الائمة عليهم السلام ما يدل على جواز التخلف عنهم ولزوم اعادة الحج في سنة يكون هلال شهر ذي الحجة ثابتاً لدى الشيعة مع كثرة ابتلائهم ، ولا مجال لتوهم عدم الخلاف في اول الشهر في نحو مأتى و اربعين سنة ولا في بنائهم على ادراك الوقوف خفاء كما يصنع جهال الشيعة في هذه الازمنة ضرورة انه لو وقع ذلك منهم ولومرة او امر وابه و لودفعة لكان منقولاً لنا لتوفر الدواعي به فعدم امرهم به و متابعتهم لهم ادل دليل على اجزاء العمل تقية ولو في الخلاف الموضوعي و هذا مما لا اشكال فيه ظاهراً .

انما الاشكال في انه تثبت الموضوعات الخارجية بحكم حاكمهم مع الشك في الثبوت فيكون حكمهم كحكم حكام العدل ؟ او يجب ترتب آثارها عليها ولومع العلم بالخلاف اولاً لترتب ولا تثبت مطلقاً ؟ الظاهر هو الاخير لان عمومات التقية واطلاقاتها لا تنفي بذلك لان مثل فولد : «التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم» او قوله : «التقية في كل شيء الا المسح على الخفين» ظاهر في اجزاء العمل على وجه التقية لا لثبوت



الموضوع تعبداً اولزوم ترتيب آثار الواقع مطلقاً على ما ثبت عندهم وهذا واضح .  
 نعم روى الشيخ باسناده عن ابي الجارود زياد بن منذر قال : سئلت ابا جعفر انا  
 شككنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى فلما دخلت على ابي جعفر وكان بعض  
 اصحابنا يضحى فقال : الفطر يوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس (١)  
 والظاهر منه ان يوم يضحى الناس يكون اضحى و يترتب عليه آثار الموضوع  
 واقعاً وبالقاء الخصوصية عرفاً يفهم الحكم في ساير الموضوعات التي يترتب عليها الآثار  
 الشرعية (فح) ان قلنا بان التعبد لا يناسب و لا يكون مع العلم بالخلاف يختص بمورد  
 الشك فيكون حكم حكاهم كحكم الحاكم العدل ، وان قلنا بانه بملاحظة وروده في  
 باب التقية يترتب الاثر حتى مع العلم بالخلاف (فح) يقيد اطلاقه بالروايات الواردة :  
 في قضية افطار ابي عبدالله عليه السلام تقيه عن ابي العباس في يوم يعلم ان من شهر رمضان قائلاً  
 ان افطاري يوماً وقضائه يسر على من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله (٢) لكن اثبات الحكم  
 بمثل رواية ابي الجارود الضعيف غير ممكن فترك الصوم يوم الشك تقيه لا يوجب سقوط  
 القضاء على الظاهر وهذا بخلاف اتيان اعمال الحج على وفق التقيه ، فان مقتضى اطلاق  
 ادلة التقيه اجزائه حتى مع العلم بالخلاف كما يصح الوضوء والصلوة مع العلم بكونهما  
 خلاف الواقع الاولى .

(١) الوسائل - كتاب الصوم - الباب ٥٧ - من ابواب ما يمكث عنه الصائم - الرواية  
 ٧- وفي بعض الروايات عن زياد بن منذر عنه عليه السلام : صم حين يصوم الناس ، و افطر  
 حين يفطر الناس ، راجع الوسائل - كتاب الصوم - الباب ١٢ - من ابواب احكام شهر رمضان  
 - الرواية ٥- والمسندك الباب ٩ -

(٢) واليك منها : عنه عليه السلام قال : دخلت على ابي العباس بالبحيرة فقال :  
 يا عبدالله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال : ذاك الى الامام ان سمت صمنا ، وان افطرت افطرتنا ،  
 فقال : يا غلام على بالمائدة فأكلت معه ؛ وأنا أعلم والله انه يوم من شهر رمضان ، فكان افطاري  
 يوماً وقضائه يسر على من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله ، وقريب منها روايات اخر عنه عليه السلام  
 - راجع الوسائل - كتاب الصوم - الباب ٥٧ - من ابواب ما يمكث عنه الصائم ..

## في الروايات الدالة على صحة الصلوة مع الجماعة

ثم انه قدوردت روايات خاصة تدل على صحة الصلوة مع الناس و الترغيب في الحضور في مساجدهم والافتداء بهم والاعتداد بها كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله انه قال : من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله ﷺ في الصف الاول (١) ولاريب ان الصلوة معه صحيحة ذات فضيلة جملة فكذلك الصلوة معهم حال التقية ، وصحيحة حفص بن البختري عنه قال : يحسب لك اذا دخلت معهم وان كنت لا تقضى بهم مثل ما يحسب لك اذا كنت مع من تقضى به (٢) وصحيحة ابن سنان عنه و فيها : وصلوا معهم في مساجدهم (٣) وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال : صلى حسن و حسين خلف مروان ونحن نصلى معهم (٤) و موثقة سماعة قال : سئلته عن مناكحتهم و الصلوة خلفهم ؟ فقال : هذا المرشديد لن تستطيعوا ذلك قد انكح رسول الله ﷺ و صلى على ﷺ ورائهم (٥) ورواية اسحق بن عمار في حديث قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : انى ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكننى ان اؤذن و اقيم و اكبر فقال لى : فاذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة و اعتدبها فانها من افضل ركعاتك (الحديث) (٦) ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : لا بأس بان تصلى خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قرائته يجزيك (٧) الى غير ذلك مما هو صريح او ظاهر في الصحة والاعتداد بالصلوة تقية .

ولاتنافية ما دلت على ايقاع الفريضة قبل المخالف او بعده و حضورها معه مما هي محمولة

- 
- (١) الوسائل- كتاب الصلوة - الباب ٥- من ابواب صلوة الجماعة- الرواية ١-
  - (٢) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٢-
  - (٣) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٧-
  - (٤) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٨-
  - (٥) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٩-
  - (٦) الوسائل- كتاب الصلوة - الباب ٣٤- من ابواب صلوة الجماعة - الرواية ٤-
  - (٧) في الوسائل دفان قرائته يجزيك اذا سمعتها، راجع المصدر المذكور آنفا- الرواية ٥-

على الاستحباب حملاً للظاهر على النص بل الظاهر من كثير منها صحة الصلوة معه كصحيحة  
عبدالله بن سنن عن ابي عبدالله انه قال : مامن عبد يصلى فى الوقت ويفرغ ثم يأتهم  
ويصلى معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمساً وعشرين درجة ( ١ ) ومثلها رواية  
عمر بن يزيد (٢) وهما دالتان على صحتها، والافلاوجه للوضوء فتكون الصلوة معادة .

نعم فى رواية عمرو بن ربيع انه سئل عن الامام ان لم اكن اثق به اصلى خلفه  
وأقرأ؟ قال : لا، صل قبله او بعده ، قيل له : افاصلى خلفه واجعلها تطوعاً قال : لو قبل  
التطوع لقبلت الفريضة ولكن اجعلها سبحة (٣) وهى مع ضعفها يكون زيدها مشعراً بصحة  
الصلوة معه.

وكيف كان فهذه الضعيفة لاتصلح لمعارضة الصحاح المتقدمة وغيرها كما لاتعارضها  
رواية ناصح المؤذن قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام : اصلى فى البيت واخرج اليهم؟ قال :  
اجعلها نافلة ولا تكبر معهم فتدخل معهم فى صلواتهم فان مفتاح الصلوة التكبير (٤) فانها  
مع جهالة راويها ظاهرة فى صحة صلواته لو كبر معهم ، ولا رواية عبيد بن زرارة عن ابي-  
عبدالله قال : قلت : انى ادخل المسجد وقد صليت فاصلى معهم فلا احتسب تلك الصلوة،  
قال: لا باس، واما انا فاصلى معهم واريهم انى اسجد وما اسجد (٥) لضعف سندها ودلائلها ،  
لان عدم الاحتساب بعد اتيان صلوة لا يدل على عدم الصحة ، كما ان ايرائة السجدة مع  
عدم النية لا يدل على عدمها لواقئدى . بل لعلها مشعرة بها على فرض الاقتداء .  
**واما ما ورد من عدم جواز الصلوة خلفهم وانهم بمنزلة الجدار وانها لاتصل الا خلف**

(١) الوسائل- كتاب الصلوة - الباب ٦ - من ابواب صلوة الجماعة- الرواية ٢ -

(٢) واليك منها : عنه عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : مامنكم احد يصلى صلوة

فريضة فى وقتها ثم يصلى معهم صلوة تقية وهو متوضأ الا كتب الله له بها خمسا وعشرين درجة

فارغبوا فى ذلك، راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ١ -

(٣) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٥-

(٤) راجع المصدر المذكور آنفا- الرواية ٧ -

(٥) راجع المصدر المذكور آنفا - الرواية ٨ -

من تثق بدينه (١) فهي بحسب الحكم الاولى فلا منافاة بينهما ، وكيف كان فلا ينبغي الشبهة في صحة الصلوة وسائر العبادات المأتمى بها على وجه التقية .

بقي شيء وهو انه لا اشكال في ان التقية الاضطرارية تابعة لتحقيق عنوان الاضطرار والضرورة من غير نظر الى سببه ، فلو فرض ان كافرأ او سلطاناً شيعياً او غيرهما اضطره الى اتيان العبادة بوجه خاص يكون مجزياً عن المأمور به وسيأتي الكلام في ميزان تحقيقه .

**واما التقية المداراتية المرغوب فيها** مما تكون العبادة معها احب العبادات وافضلها فالظاهر اختصاصها بالتقية عن العامة كما هو مصب الروايات على كثرتها ولعل السرفيها صلاح حال المسلمين بوحدة كلمتهم وعدم تفرق جماعتهم لكي لا يصيروا انلاء بين ساير الملل و تحت سلطة الكفار و سيطرة الاجانب او صلاح حال الشيعة لضعفهم خصوصاً في تلك الازمنة وقلة عددهم فلو خالفوا التقية لاصاروا في معرض الزوال والانقراض .

ففي رواية عبدالله بن يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال اتقوا على دينكم ، واحببوه بالتقية ، فانه لا ايمان لمن لا تقية له ، انما اتم في الناس كالنحل في الطير ، ولوان الطير يعلم ما في اجواف النحل ما بقي منها شيء الا اكلته ، ولوان الناس علموا ما في اجوافكم انكم تحبونا اهل البيت لا كلوكم بالسنتهم ولنحلوكم في السرو العلانية رحم الله عبداً منكم كان على ولايتنا (٢) .

(١) وهن الصدوق باسناده عن ابي عبدالله البرقي انه قال : كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام ايجوز الصلوة خلف من وقف على اييك وجدك ؟ فاجاب : « لا تصل ورائه » ورواية اسمعيل الجعفي قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : رجل يحب امير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرء من عدوه ويقول هو احب الي ممن خالفه ، فقال : هذا مخلط وهو عدو فلا تصل خلفه (الخ) ورواية زرارة قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن الصلوة خلف المخالفين ؟ فقال : ما هم عندي الا بمنزلة الجداره ورواية علي بن راشد قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : ان مواليك قد اختلفوا فاصلى خلفهم جميعاً ؟ فقال (قال) : لا تصل الا خلف من تثق بدينه ، و يظهر من عدة روايات عدم جواز الصلوة خلفهم ولكن تركنا نقلها وما للاختصار راجع الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ١٠ - من ابواب صلوة الجماعة والمستدرك - الباب ٩ -

(٢) الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٤ - من ابواب

الامر والنهي - الرواية ٧ -

ثم انه لا يتوقف جواز هذه التقية بل وجوبها على الخوف على نفسه او غيره بل الظاهر ان المصالح النوعية صارت سبباً لا يجاب التقية عن المخالفين فتجب التقية و كتمان السر ولو كان مأموناً وغير خائف على نفسه وغيره .

### حول اعتبار عدم المندوحة في التقية

**المبحث الرابع** هل يعتبر في التقية عدم المندوحة مطلقاً ام لا كك ؛ او يفصل بين ما كان مازوناً فيه بخصوصه فلا يعتبر كغسل الرجلين في الوضوء والوضوء منكوساً وبين ما لم يرد فيه نص خاص ، او يفصل بين التقية من المخالفين فلا يعتبر مطلقاً او في الجملة وبين غيرهم فيعتبر؟

والتحقيق هو اعتبار عدم المندوحة فيما اذا كانت التقية من غير المخالفين مما كان دليلها مثل حديث الرفع وقوله : «التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم» وقوله: التقية في كل ضرورة وعدم الاعتبار اذا كانت من المخالفين مطلقاً، اما اعتبار عدمها في الفرض الاول فلعدم صدق الاضطرار والضرورة مع المندوحة ، فان من كان في سعة من اتيان الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل لا يكون مضطراً الى اتيانها مع سعة الوقت لعدم امكان الزام احد على الصلوة التي كانت متقومة بالنية فالالزام انما يتعلق بصورة الصلوة لا بالصلوة متكفراً ، الا ان يكون المكلف ملزماً باتيانها من قبل علام الغيوب كما في الواجب المضيق او الواجب الذي ضاق وقته فيكون مضطراً في اتيانها وقت الضيق عقلاً (فح) مع حضور من يتقى منه ويخاف على نفسه منه يضطر باتيانها على وجه التقية .

وبالجملة الاضطرار على اتيان المأمور به الذي يكون من الامور القصدية بكيفية خاصة لا يتحقق الا بالاضطرار الى ايجاد الطبيعة والى الكيفية الخاصة فمع عدم الاضطرار الى احدهما لا يصدق انه مضطراً الى اتيانها كك .

(فما ادعى) الشيخ الاعظم من منع توقف الاضطرار الى مثل التكثف على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لا بد من فعله مع وصف ازادة الصلوة في تلك الوقت لامطلقاً (مما لا يمكن المساعدة عليه) ضرورة عدم الاضطرار على التكثف في الصلوة مع الاختيار في تركها بل الامر كك فيمن علم ان

الحضور في مجلس الشرب مثلاً ينجر الى اضطرابه بشرب الخمر فمع اختياره لترك الحضور اذا حضر وشرب الخمر اضطراباً يعدهذا الشرب اختيارياً غير معدور فيه ، وانما يعاقب على شربه لاحضوره لان مقدمة الحرام غير محرمة .

**لا يقال :** ان شرب الخمر بعد حضوره واجب لتوقف حفظ النفس عليه فكيف يعاقب عليه ؟

**فانه يقال :** حفظ النفس واجب شرعاً والشرب واجب عقلاً مقدمة مع كونه محرماً شرعاً فالعقل يحكم بلزوم ارتكاب اقل المحذورين مع استحقاقه للعقوبة مع انه لو اتزم بالوجوب الشرعي ايضاً لامانع من صحة العقوبة كالمتوسط في الارض المصنوعة فان حكم الشارع لم يتعلق به لاجل مصلحة فيه بل لاجل قلة المفسدة واقلية المحذور وفي مثله لامانع من العقوبة عقلاً (وبالجملة) لاشكال في ان العقل يحكم حكماً جزمياً بصحة عقوبة من حضر في محل اختياراً مع علمه باضطرابه بالمحرم (فح) يقع البحث في انه لو اضطراب المكلف نفسه باتيان الفرد الاضطرابي بان لا ياتي به الا آخر الوقت وحضر عندهم يتقى منه اختياراً هل يكون عاصياً اولاً؟ وعلى الاول هل تصح عبادته اولاً؟ مقتضى الجمود على ظاهر الادلة صحتها مع العصيان اما العصيان فلان المتفاهم من عنوان التحليل عند الاضطراب ان الفرد الاضطرابي ناقص عن الاختيارى وانه تفوت به مصلحة ملزمة لكن الاضطراب واللابدية لاستيفاء بقية المصلحة صار سبباً للامر باتيانه ( و بالجملة ) ان الضرورة باحت المحذور ، واما الصحة فلتحقق عنوان الاضطراب ولو باختياره .

اللهم الان يدعى انصراف ادلة الاضطراب عن الاضطراب بالاختيار خصوصاً اذا كان دليل الاضطراب كحديث الرفع مسوقه للامتنان ( فح ) لاستفاد الصحة من الادلة الا اذا دل دليل بالخصوص على عدم جواز ترك المأمور به كقوله: الصلوة لا تترك بحال (فح) يجب الاتيان و تصح .

هذا حال ما يستفاد حكمه من دليل الاضطراب وقد عرفت اعتبار عدم المنذوحة مطلقاً فيجب اعمال الحيلة في التخلص عن المتقى منه وفي اتيان العمل موافقاً للحق بقدر المقدور فان الضرورات تتقدر بقدرها (نعم) لوخاف من اعمال الحيلة افشاء سره .

وورود ضرر عليه يكون ذلك ايضاً من الاضطرار والضرورة عرفاً .  
**واما** يستفاد حكمه من ساير الادلة التي تختص ظاهراً بالمخالفين فالظاهر انه لا يعتبر فيها عدم المندوحة مطلقاً ، فمن تمكن من اتيان الصلوة بغير وجه التقية لا يجب عليه اتيانها كذلك بل الرجح اتيانها بمحض منهم على صفة التقية ، وكذا لا يجب عليه اعمال الحيلة في ازعاج من يتقى منه عن مكانه او تغيير مكانه من السوق او المسجد الى مكان امن لظهور الادلة بل صراحة بعضها في رجحان الحضور في جماعاتهم و ان الصلوة معهم كالصلوة مع رسول الله ، ولا شك في ان هذه الترغيبات تنافي اعمال الحيلة وتعويق العمل ، فمن سمع قول ابي جعفر عليه السلام : «صلوا في عشاثرهم مذيلاً بقوله : والله ما عبد الله بشيء احب اليه من الخباء ، لا يشك في ان المراودة معهم وجلب قلوبهم مطلوبة والصلوة معهم وفي عشاثرهم محبوبة و من احسن العبادات ، و هي تنافي اعمال الحيلة و الانزال عنهم في عباداته و كذا من سمع قول ابي عبدالله عليه السلام في صحيحة حماد بن عثمان : من صلى معهم في الصف الاول كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) يشد الرحال الى الصلوة معهم للنيل بهذا الفوز العظيم ، فهما كغيرهما من الاخبار الكثيرة المرغبة منافية لاعمال الحيلة .

ولا يعارضها بعض الضعاف مما تقدم ذكره و غير ذلك رواية ابراهيم بن شيبه قال : كتبت الى ابي جعفر الثاني عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح ، فكتب : ان جامعك و اياهم موضع لا تجد بداً من الصلوة معهم فان لنفسك واقم ، فان سبقك الى القراءة فسبح (٢) فانها مع ضعفها سندا يحتمل على بعدان يكون المراد ممن يتولى امير المؤمنين بعض الشيعة في مقابل من يحرم منهم وهو يمسح ، فيكون الموردان خارجين عن مصاب اخبار

(١) الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ٥ - من ابواب صلوة الجماعة .

(٢) الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ٣٣ - من ابواب صلوة الجماعة - الرواية ٢ .

التقية المداراتية ، وكرواية دعائم الاسلام ( ١ ) وفقه الرضا (٢) مما لاتصلح لمعارضة تلك الصحاح.

**واما** التأييد بالعمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم بدعوى ان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار كما صنع الشيخ الاعظم فممنوع لمنع الظهور المزبور وعدم حجية مفهوم اللقب.

وكيف كان فلاشكال في انه لايعتبر عدم المندوحة فيها على النحو المتقدم ، وانما الاشكال في اعتباره حين العمل بان يمكنه عند ارادة التكفير تقية من الفصل بين يديه وعند ارادة غسل الرجلين من سبق يده الى الرجل وايمان مسمى المسح قبل الغسل وهكذا، فلو فعل معه ما يخالف الحق لكان عمله باطلا.

صرح الشيخ الاعظم باعتبار عدمها وان التقية على هذا الوجه غير جائز في العبادات وغيرها قال : وكانه لاخلاف فيه، وتبعه المحقق صاحب مصباح الفقيه ناقلا عن غير واحد نفى الريب عند ، وعن بعض ان اعتبار عدم المندوحة بهذا المعنى مما لاخلاف فيه ، وايد كلامه بان عدم المندوحة بهذا المعنى بحسب الظاهر من مقومات موضوع التقية عرفاً مع انه لا مقتضى لتقييد الاوامر الواقعية بغير الفرض لان المفروض ان التقية لاتنافيها (الى ان قال) مع امكان ان يقال انه لا يكاد يستفاد جوازها في الفرض من مطلقات الاخبار فضلا عن غيرها لانصرافها عن مثل الفرض ، بل لا يتوهم المخاطب بهذه الاخبار الاجوازها في غير الفرض لما ارتكز في الذهن من ان الواجب الواقعي والمطلوب النفس الامرئ انما هو مسح الرجلين واما معاده فانما سوغه العجز فلا يجوز مع التمكن الفعلي من فعله انتهى .

(١) واليك متنها : عنه عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال : لاتتمد بالصلوة خلف الناصب ولا الحروري واجعله سارية من سوارى المسجد و اقرء لنفسك كالك وحذك ، المستدرک - كتاب الصلوة - الباب ٢٩ - من ابواب صلوة الجماعة .. الرواية ٣ -  
(٢) والرواية هكذا: ولاتصل خلف احد الا خلف رجلين : احدهما من ثق بدينه وورعه، وآخر من تتقى سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته ، فصل خلفه على سبيل التقيه و المداراة ، و اذن لنفسك واقم و اقرء فيها لانه غير مؤتمن، راجع المصدر المذكور آنفا الرواية ١ -



اقول: ما افاده العلمان حق لامحيص عنه لوجوهنا استفادة اعتبار عدم المندوحة من عموماً اخبار التقية ومطلقاتها ، بل قد عرفت انه يعتبر عدمها مطلقاً لو تمسكنا بآدلة الاضطراب و الضرورة ، واما بالنظر الى الاخبار الخاصة الواردة في باب الوضوء والصلوة معهمو غيرهما فالمسئلة محل نظر للسكوت عن لزوم اعمال الحيلة فيها مع كون المقام محل بيانه فلو كان عدمها معتبراً في الصحة لم يجز اهماله .

ففي رواية محمد بن الفضل كتب الى ابي الحسن موسى يسئله عن الوضوء فكتب اليه ابو الحسن عليه السلام فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلاثاً وتستشق ثلاثاً ، وتغسل وجهك ثلاثاً ، وتخلل شعر لحيتك ثلاثاً ، وتغسل يديك الى المرفقين ثلاثاً ، وتمسح راسك كله ، و تمسح ظاهر اذنك و باطنهما ، وتغسل رجليك الى الكعبين ثلاثاً ، ولا تخالف ذلك الى غيره (الخ) (١).

فلو كان اعمال الحيلة واجباً ولم تصح الوضوء مع تركه كان عليه البيان مع امكان اعمالها بايسر ما يكون خصوصاً في غسل الوجه واليدين بنية الوضوء في الغسلة الاخيرة او الثانية و الثالثة .

وتوهم التقية في المكاتبه يدفعه المكاتبه الثانية بل نفس مكاتبه ابن يقطين معه مخالفة للتقية لولا الامن من الافشاء ومعه لامعنى للتقية في الفتوى ، ولا ريب ان ابن يقطين كان يعمل على طبق مكاتبته من غير اعمال الحيلة كما صرح به في الرواية؛ ومثلها رواية داود الرقي (٢)

(١) الوسائل - كتاب الطهارة - الباب ٣٢ - من ابواب الوضوء - الرواية ٣.  
 (٢) والرواية هكذا : قال: دخلت على ابي عبد الله فقلت له : جعلت فداك كم عدة الطهارة؟ فقال : ما اوجبها الله فواحدة و اضاف اليها رسول الله (ص) واحدة لضعف الناس ، و من توضأ ثلاثاً ثلاثاً فلا صلوة له ، انا معه في ذاتي جائه داود بن زري فسأله عن عدة الطهارة فقال له : ثلاثاً ثلاثاً من نقص عنه فلا صلوة له ، قال : فارعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو - عبدالله الى وقد تغير لوني فقال : اسكن يا داود هذا هو الكفر واضرب الاعناق قال : فخرجننا من عنده وكان ابن زري الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القى الى ابي جعفر امر داود بن زري وانه رافضى يختلف الى جعفر بن محمد فقال ابو جعفر المنصور اني مطلع الى طهارته فان هو توضأ و وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حقت عليه القول و قتلته ، ٦

وحسنة داود بن زربي (١) بل صحيحته على الاصح.

ويؤيده بل يدل عليه ماورد في اظهار كلمة الكفر وسب النبي وامير المؤمنين - و  
العيان بالله - (٢) فلو وجبت الحيلة مع امكانها لكان البيان لازماً مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله  
امر عماراً بانه ان عادوا فعد ، واستفاض من امير المؤمنين الامر بسببه تقية ، وتشهد عليه  
الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب على الصلوة معهم و حضور جماعاتهم من غير ذكر  
لاعمال الحيلة (٣) مع انه مما يغفل عنه العامة بل وجوب اعمالها مما يؤدي لامحالة الى  
افشاء السرو اذاعة امرهم ويكون منافياً لشرع التقية ، فان نوع المكلفين لا يقدر  
على اعمالها بنحو لا ينتهي الى الافشاء .

نعم هنا اخبار في باب القرائة والجماعة ظاهرة في لزوم اعمالها كموثقة سماعة  
قال : سئلته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة

فاطلع و داود يتهباً للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ داود بن زربي الوضوء ثلثاً ثلثاً كما امره  
ابو عبدالله عليه السلام فماتم وضوءه حتى بعث اليه ابو جعفر المنصور فدعاه قال : فقال داود : فلما  
ان دخلت عليه رحب بي وقال : يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك ، قد اطلمت على  
طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجلني في حل وامر له بمأة الف درهم قال : فقال داود  
الرقبي : التقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبدالله (ع) فقال له داود : جعلت فداك حققت  
دماء نافي دار الدنيا و نرجوان ندخل بيمتك وبركتك الجنة ، فقال ابو عبدالله (ع) : فعل الله ذلك  
بك وبأخوانك من جميع المؤمنين ، فقال ابو عبدالله (ع) لداود بن زربي حدث داود الرقبي  
بما مر عليكم حتى تسكن روعته ، قال : فحدثته بالامر كما ، قال : فقال ابو عبدالله (ع) لهذا  
افتيته لانه كان اشرف على القتل من يد هذا العدو ، ثم قال : يا داود بن زربي توضأ مثني مثني  
ولا تزيدن عليه و انت ان زدت عليه فلا صلوة لك ، راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٢ -  
(١) قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الوضوء ؟ فقال لي : توضأ ثلثاً ثلثاً ،  
قال : ثم قال لي : اليس تشهد بغداد و عساكرهم ؟ قلت : بلى ، قال : فكنت يوماً اتوضأ  
في دار المهدي فرآني بعضهم وانالاعلم به ، فقال : كذب من زعم انك فلاني وانت تتوضأ  
هذا الوضوء ، قال : فقلت : لهذا والله امرني ، راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ١ -  
(٢) راجع الوسائل - كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - الباب ٢٩ - من ابواب  
الامر والنهي .

(٣) راجع الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ٥ - من ابواب صلوة الجماعة -

قال: ان كان اماماً عدلاً فيصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبين على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول: اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهدان محمداً عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها انشاء الله (١)

فان الظاهر من قوله: «ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع» وهو تميم الصلوة واتيانها على مذهب الحق بمقدار الاستطاعة، والتعليل بان التقية واسعة راجع الى ما لا يستطيع ويأتي به تقية كما ان قوله: ويجلس قدر ما يقول (الخ) ظاهر في اعمال الحيلة بان يأتي بالشهد بنحو يتوهم ان تاخيره وجلسه بهذا المقدار يكون لبطؤ الحركة لا تيان الشهد. وصحيفة علي بن يقطين قال: سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلوته و الامام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرء لنفسك و ان لم تسمع نفسك فلا بأس (٢) فان الأمر بالقراءة لنفسه وان لم تسمع هو لزوم اتيان القراءة بقدر الاستطاعة ومثلها ما روى عن ابي عبدالله عليه السلام مرسلًا قال: يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس (٣) وغيرهما مما تدل على الاتيان بالمقدار الممكن من قراءة الحمد فقط او بعضه (٤) و الارجح حمل هذه الطائفة على الاستحباب لقوة ظهور الطائفة الاولى في عدم لزوم اعمال الحيلة والمسئلة محل اشكال تحتاج الى مزيد تأمل.

### حول ترتيب آثار الصحة ولى العمل الصادر تقية

**المبحث الخامس** هل يترتب على العمل الصادر تقية جميع آثار الصحة فيرفع الوضوء تقية النحدث وتؤثر الاسباب في المسببات وترتب عليها فيؤثر الطلاق في غير محضر العدلين في انفصال الزوجة فان زالت التقية بقي اثر الوضوء و آثار المعاملات ام لا فتجب

- (١) الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ٥٦ - من ابواب صلوة الجماعة - الرواية ٢ -  
 (٢) الوسائل - كتاب الصلوة - الباب ٣٣ - من ابواب صلوة الجماعة - الرواية ١ -  
 (٣) راجع المصدر المذكور آنفاً - الرواية ٤ - وفيه: يجزيك اذا كنت معهم من القراءة -  
 (٤) راجع الباب المذكور آنفاً من الوسائل .

اعادتها بعد زوال السبب ؟

**اقول** يقع الكلام في مقامين : احدهما - في مقتضى الادلة العامة ، و الثاني - في الادلة الخاصة الواردة في الموارد المخصوصة .

اما المقام الاول فالتحقيق عدم قصور الادلة مثل قوله : «ألتقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله» وقوله : «كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز» بعد ما تقدم من شمولها للوضع ، فاذا فرض اضطرار شخص بطلاق زوجته بحسب مقاصده العادية ولم يمكنه الا بمحض منهم تقية فلا اشكال في صدق انه اضطر الى الطلاق فهذا الطلاق الاضطراري مما احله الله وهو جائز . فلو فرض ورود دليل خاص بان الطلاق الكذائي جائز او حلال فهل يتوقف فقيه في استفادة الصحة وحصول الفراق منه؟ ، وكذلك اضطر الى بيع داره بكيفية تقتضى التقية ( وبالجملة ) ما الفرق بين قوله تعالى : «احل الله البيع» وبين قوله «الصلح جائز بين المسلمين»؟ حيث يستفاد منهما النفوذ دون ما ورد فيما نحن فيه .

**و العجب** من الشيخ الاعظم حيث اعترف بعموم الحلية والجواز للوضعي وقال في الرد على المحقق الثاني حيث فصل بين كون متعلق التقية مازوناً فيه بخصوصه وغيره ان الفرق بين كون متعلق التقية مازوناً فيه بالخصوص او بالعموم لانفهم له وجهاً ومع ذلك نسب استفادة صحة المعاملات من الادلة العامة في المقام الى توهم مدفوع مما لا يخفى على المتامل .

**فنقول** : عدم استفادة صحة البيع من قوله : «كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله» اما لاجل عدم شموله للحلية الوضعية فقد اعترف بشمولها (نعم) كلماته في كيفية استفادة الحلية الوضعية من مثل قوله : «احل الله البيع» مختلفة ، فمقتضى بعضها استفادتها منه ابتداء بحسب فهم العرف ، و مقتضى الاخرانها استفادة من الحكم التكليفي . و اما لعدم ورود الحل بالخصوص بالنسبة الى كل معاملة فقد اعترف بعدم الفرق ، والانصاف انه لا قصور في الادلة العامة حتى حديث الرفع في استفادة الصحة .

هذا حال العقود والايقاعات واما غيرهما كالوضوء وغيره فقد عرفت ان الظاهر

من كثير من عمومات التقية واطلاقاتها ان الماتى به تقية مصداق لمهية المامور بها ويسقط امره باتيانه ، اما بالنسبة الى التكاليف النفسية فظاهر ، واما التكاليف الغيرية كالوضوء والغسل فقد يتوهم عدم شمول الادلة لها واختصاصها بالنفسيات فاتيان الصلوة مع الوضوء الكذائى مما يضطر اليه المكلف فهو حلال جائز واما بعد رفع التقية فلا تحل الصلوة مع الوضوء او الغسل تقية كما لا يكون تجفيف محل البول تقية موجبا للتطهير فكما لا يرفع ذلك الخبث لا يرفع ذلك الحدث فالرخصة المستفادة من العمومات لا تقتضى الرفع المنع عن الدخول فى الصلوة بالوضوء مع غسل الرجلين او الاتيان به مع النيذ و مع نجاسة البدن لاصحة الوضوء وطهارة البدن .

ولكن الظاهر عدم قصور الادلة عن استفادة صحة الوضوء تقية مع غسل الرجلين او الاتيان بالنيذ لان الوضوء الكذائى شىء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله والحلية الوضعية بالنسبة اليه كونه ممضى كما ان الجواز كك فالحلية والجواز الوضعى فى الوضوء بالنيذ صحته وتمايمته فانصح وتم يرفع به الحدث ، فلودل دليل بالخصوص على جواز الوضوء بالنيذ فلا يشك احد فى استفادة الصحة منه ، والفرق بين الدليل العام والخاص غير واضح ، وبعده صحته وتمايمته لا يرب فى رفعه الحدث .

والنقض بلزوم القول بطهارة رأس الحشفة اذا مسحه بالجدار غير وارد ، لامكان الفرق بان استفادة الطهارة من قوله احله الله وجائز مشكلة محتاجة الى التكلف ، بخلاف استفادة صحة الوضوء والغسل التى تترتب عليها رفع الحدث من غير لزوم اتساق الحلية والجواز اليه ، واتساقهما الى اسباب الطهارة كالمسح وان كان ممكناً لكن بعيد عن الفهم العرفى (تامل) هذا حال الادلة العامة .

واما الادلة الخاصة الواردة فى باب الوضوء فلا اشكال فى استفادة الصحة منها وان الوضوء تقية مصداق المامور به ، ففى حسنة داود بن زرى بل صحيحته قال سئل ابا عبدالله عن الوضوء ، فقال لى : توضعاً ثلاثاً (١) ولا يرب فى دلالتها على ان الوضوء كذلك مصداق للمهية المسؤل عنها ولم يكن جوابه اجنبياً عن السؤال ، وكذا ما اجاب عن عدة الطهارة بعد سؤال داود بن زرى فى رواية داود الرقى حيث قال عنه : ثلاثاً

ثالثاً من نقص عنه فلاصلو له (١) .  
ومثلها ما ورد من امرابي الحسن على بن يقطين بالتوضي تقيية (٢) فلاشكال  
في صحة الوضوء ورفع الحدث به وعدم نقضه الا بالحدث .  
ثم ان ما ذكرنا في هذه الرسالة هو مقتضى اخبار التقيية عموماً وخصوصاً على  
نحو ضرب القاعدة من غير نظر الى الموارد الخاصة فلوفرز دلالة دليل في مورد على  
خلاف مقتضاها فلا مضايقة فيها فالمتبع في الموارد الخاصة هو الدليل الوارد فيها بالخصوص  
( و بالجملة ) المقصود ههنا تأسيس القاعدة الكلية لتكون مرجعاً عند فقدان الدليل  
الخاص .

والحمد لله اولاً و آخر أوظاهر أوباطنا وقد وقع الفراغ منها يوم السبت  
السابع والعشرين من شهر شعبان المعظم ١٣٧٣

### جدول الخطأ والصواب

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٦	٩	(١)	والصواب ايقاع الرمز بعد قوله: خلفاً عن سلف في صفحة ٢٧ سطر ٧
٤١	١٨	على	مع
١٢٩	١٥	التفسير	تفسير

#### تفصيله

وقد اسقط عن الجزء الاول من هذا الكتاب حين الطبع « ص ٣٢ س ٩ » بعد قوله:  
انتهى ، جملة : نعم الظاهر ان المضارفي آية الوصية بمعنى الاضرار المالي بالورثة ،  
و « ص ٦٢ س ٢٤ » بعد قوله : لانفس العلة ، جملة : سيما اذ كانت العلة ذات معاليل ،  
« فالرجاء من القراء الكرام التصحيح قبل المطالعة .

(١) وقد تقدم نقلها عن افرانج -

(٢) وقد تقدم نقله عن الاستاذ دام ظلله - تمت الذبيلات بيد العبد المحتاج الى ربه

الغنى مجتبي بن عبدالمولى الطهراني عفى عنهما .

الصحيفة الموضوع	الصحيفة الموضوع
٣٥ حول ما اذا ورد عام وخاصان بينهما عموم من وجه	٥ في التعادل والترجيح
٣٦ في ان العامين من وجه هل يندرجان في اخبار العلاج ؟	٦ في سر عدم التعارض بين العام والخاص
٣٨ هل المرجمات الصدورية جارية في العامين من وجه ام لا ؟	٧ «كلام الشيخ في وجه تقديم الخاص على العام في الاشكال على الشيخ الاظم (قده)
٣٩ في المتكافئين ومقتضى الاصل فيهما	٨ في الكلام مع بعض اعظم العصر (قده)
٤٢ في مقتضى الاصل على السببية	١٠ كلام مع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه
٤٤ في حال المتكافئين بحسب الاخبار	١١ كلام مع المحقق الخراساني (قده)
٤٨ في مفاد اخبار التخيير	١٢ في بيان اصالتى الحقيقة والجد
٤٩ في نقل اخبار التوقف	١٤- في عدم شمول اخبار العلاج للعام والخاص
٥١ اختيار الشيخ في جمع الاخبار وما فيه وجه الجمع بين الاخبار	١ نقل كلام العلمين: المحقق الخراساني وشيخنا العلامة (قدس سرهما)
٥٣ في ان التخيير في المسئلة الاصولية	١٥ في الايراد على المحقق الخراساني (ره)
٥٦ في حكم تخير القاضى والمفتى في عمله وعمل مقتديه	١٦ كلام مع شيخنا الاستاذ رحمه الله
٦٠ في ان التخيير بدوى او استمرارى ؟	١٧ في كلام ابن ابي الجمهور
٦١ في اشكال الشيخ على الاستصحاب وجوابه	١٨ كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة وما فيه
٦٣ في صور مجيء الخبرين المختلفين في الاخبار مع الواسطة	١٩ فيما قيل انه من قبيل النص والظاهر
٦٤ في مقتضى الاصل فيما اذا كان لاحد الخبرين مزية	٢٠ فيما اذا كان التخصيص فى احد المتعارضين مستهجنا
٦٥ في حال اخبار العلاج	٢١- في ورود احد المتعارضين مورد الاجتماع
٦٧ الكلام حول المقبولة	٢٢ في تعارض العموم والاطلاق
٧٠ في معنى المجمع عليه بين الاصحاب	٢٣ في وجه تقدم العام على المطلق
٧٣ في الاخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته	٢٥ في دوران الامر بين النسخ والتخصيص
٧٧ في التوفيق بين الاخبار	٢٦ في علل الاختلاف بين العامة والخاصة و تأخير بيان المخصصات
٧٨ في تحقيق المقام	٢٧ في وجوه ورود العام والخاص و الدوران بين النسخ والتخصيص
٨٠ في ان موافقة الكتاب مرجح، والتمرة بين المرجحية والمرجعية	٣١ في الدوران بين التقييد وحمل الامر على الاستصحاب
٨٤ في الاخبار الواردة في مخالفة العامة	٣٢- فيما اذا كان التعارض بين اكثر من دليلين
٨٥ في انه هل يتعدى من المرجحات المنصوفة ؟	٣٤- صور ما ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق

الصحيفة الموضوع	الصحيفة الموضوع
١٥٢ فى الاشكال المعروف على الاستصحاب والجواب عنه	٨٥ فى استدلال الشيخ على التعدى من المنصوص
١٥٤ فى تقرير اشكال آخر على الاستصحاب	٩٠ فى تقريب الترجيح بكل ذى مزية
١٥٦ فى التفصي عن الاشكال	٩١ فى امكان كون المرجحين مرجحا للمدور اولجهته
١٥٧ فى حال بناء المقالة فى تقليد الميت	<b>فى الاجتهاد والتقليد</b>
١٥٩ الكلام حول تبدل الاجتهاد	٩٤ فى ذكر شئون الفقيه
١٦١ فى حال الفتوى المستند الى الاصول	٩٦ فى بيان شرائط الاجتهاد
١٦٣ فى الاشارة الى الخلط الواقع من بعض الاعاظم فى المقام	٩٩ البحث حول منصب القضاء
«» فى تكليف المقدم مع تبدل رأى مجتهد	١٠٤ فى الاستدلال بمقبولة عمر بن حفنظة
١٦٥ هل التخير بدئى او استمرارى؟	١٠٧ هل الاجتهاد المطلق شرط ام لا؟
١٦٧ حول اختلاف الحى والميت فى مسألة البقاء	١٠٩ بحث حول شهورة ابي خديجة وصحبه
١٦٨ كلام لشبختا العلامة وما فيه	١١١ فيما يستدل به على استقلال العامى فى القضاء وجوابه
<b>فى التقية</b>	١١٧ - هل يجوز للفقيه نصب العامى للقضاء ام لا؟
١٧٤ حول اقسام التقية	١١٩ هل يجوز توكيل العامى للقضاء؟
١٧٥ فى عموم اخبار التقية واطلاقها	١٢٠ فى تشخيص مرجع التقليد والفتوى
١٧٧ حول موارد اثبتت من الادلة	١٢١ فى تقرير الاصل لجواز تقليد المفضل
١٨٤ حول اقسام التقية المستفاد من الاخبار	١٢٣ بحث حول بناء المقالة والاشكال عليه
١٨٦ فى ان ترك التقية هل يفسد العمل ام لا؟	١٢٥ فى جواب الاشكال
١٨٨ فى الادلة الدالة على ان اتيان العامور به على وجه التقية بوجوب الاجزاء	«» فى تداول الاجتهاد فى عصر الائمة (ع)
١٨٨ حول الادلة الدالة على الاجزاء فى التقية الاضطرارية	١٢٨ فيما يدل على ارجاع الائمة الى الفقهاء
١٩١ حول ما دلت على الاجزاء فيما تقتضى	١٣٠ حول كيفية السيرة العقلائية ومناطها
التقية اتيان المأمور به على خلاف الحق	١٣٣ هل ترجيح قول الافضل لزومى ام لا؟
١٩٥ حول الادلة الدالة على الاجزاء فى التقية المداراتية	١٣٤ فى ادلة جواز الرجوع الى المفضل
١٩٨ فى الروايات الدالة على صحة الصلوة مع العامة	١٣٥ فى مفاد آية النفر
٢٠١ حول اعتبار عدم المنذوحة فى التقية	١٣٩ حول الاخبار التى استدلت بها على حجية قول المفضل
٢٠٧ حول ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية	١٤٣ فيما استدلت به على ترجيح قول الافضل
	١٤٧ فى حال المتكافئين المتعارضين فى الفتوى
	١٤٩ الاستدلال على التخير باذلة العلاج
	١٥ هل يشترط الحيوية فى المفتى ام لا؟





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 012027379



