



كتاب

في

الحساب

الهندسي

المجلد

الاول

الطبعة الاولى



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 017532225

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15, 1996

DUE JUN 15, 1995

DUE JUN 15





فِرَائِدُ الْأَصُولِ

وَهُوَ
رِسَائِلُ

أُسْنَادِ الْفُفَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ
السَّيِّحِ مَرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

((١٢١٤ - ١٢٨١ هـ))

الْجُزْءُ الثَّانِي

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ وَعَلَّفَ عَلَيْهِ

عَبْدُ اللَّهِ التُّورَانِي

2264
.1185
.3339
Juz' 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انظراً لحلول العام الدراسي آثرنا نشر هذا الكتاب كما ترقى وسنرد فيه بالحواشي والتحقيقات المناسبة في فرصة مقبلة ان شاء الله تعالى

فوائد الأصول

مع

الحواشي

تأليف الشيخ مرتضى الانصاري

تحقيق: عبدالله النوراني

الكتاب : فوائد الاصول (ج ٢)

المؤلف : الشيخ مرتضى الانصاري

التحقيق : عبدالله النوراني

النشر : مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم المشرفة»



الموضع الثاني

في الشك في المكلف به

مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة او الوجوب ويشتهبه الحرام او الواجب
ومطالبه أيضاً ثلاثة

المطلب الأوّل

دوران الأمرين الحرام وغير الواجب

و مسائله أربع

[المسألة الأولى]

لوعلم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي
و إنّما قدّمنا الشبهة الموضوعية هنا، لاشتهار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكمية.
ثمّ الحرام المشتبه بغيره إمّا مشتبه في امور محصورة، كما لودار بين أمرين او امور محصورة، و
يسمى بالشبهة المحصورة، وإمّا مشتبه في امور غير محصورة.

أما [المقام الأول]

[الشبهة المحصورة]

فالكلام فيه يقع في مقامين أحدهما جواز ارتكاب كلا الأمرين او الامور وطرح العلم الاجمالي
وعدمه، وبعبارة أخرى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها. الثاني وجوب اجتناب
الكلّ وعدمه، وبعبارة أخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

أما المقام الأول

[وهو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه]

فالحق في عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكى عن ظاهر بعض جوازه.

لنا على ذلك وجود مقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد. ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً. مع أنه لو خصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه خمرًا واقعياً و كان حلالاً واقعياً. ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الألفاظ أساميّ للأمور المعلومه. فإن الظاهر إرادتهم الأعمّ من المعلوم إجمالاً.

و أما عدم المانع فلاّنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف. و أما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء حلالٌ حتى تعرف أنه حرامٌ بعينه». و «كلّ شيء فيه حلالٌ و حرامٌ فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه»، وغير ذلك. بناءً على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حليّة المشتبه مع عدم العلم الاجماليّ وإن كان محرماً في علم الله سبحانه، كذلك دلّت على حليّة المشتبه مع العلم الاجماليّ.

و يؤيده إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات، مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة. فإنّ إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجماليّ، بل الغالب ثبوت العلم الاجماليّ، لكن مع كون الشبهة غير محصورة. و لكن هذه الأخبار لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضاً شيء علم حرمة.

فان قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الاجماليّ .
قلت: أمّا قوله عليه السلام: «كلُّ شيء حلالٌ حتّى تعلم أنه حرامٌ بعينه»، فلا يدلّ على ما
ذكرت، لأنّ قوله عليه السلام «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم. كما
يقال: «رأيت زيداً نفسه بعينه»، لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية. وإلاّ فكلّ شيء علم حرمة
فقد علم حرمة نفسه. فاذا علم نجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمر و فاشتبه الاناء ان، فإناء زيد
شيء علم حرمة بعينه. نعم يتّصف هذا المعلوم المعين بكونه لابعينه إذا اطلق عليه عنوان أحدهما
فيقال أحدهما لابعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل .

و أمّا قوله عليه السلام: «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما
ذكر، حيث أنّ قوله «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه. ولا يتحقق ذلك إلاّ
إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه. و أمّا إناء زيد المشتبه باناء عمر و في المثال و إن كان معلوماً بهذا
العنوان إلاّ أنه مجهول باعتبار الامور المميّزة له في الخارج عن إناء عمر و، فليس معروفاً بشخصه.
إلاّ أنّ بقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المناقاة لمادّة على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل
قوله: «اجتنب عن الخمر». لأن الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما يوجب
الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع. وهو ممّا يشهد الاتفاق و النصّ على خلافه
حتّى نفس هذه الأخبار حيث أنّ مؤداه ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه.

فان قلت: مخالفة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ لا يوجب ارتفاع [الحكم] الواقعيّ، كما في
الشبهة المجردة عن العلم الاجماليّ. مثلاً قول الشارع «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعيّ
الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، و حليّته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتّى
لا يكون حراماً واقعياً فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعيّ المعلوم إجمالاً.

قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح مخالفته للحكم الواقعيّ في نظر الحاكم مع جهل المحكوم
بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذوريّة المحكوم الجاهل، كما في أصالة البراءة، وإلى بدلية الحكم
الظاهريّ عن الواقع او كونه طريقاً مجعولاً إليه على الوجهين في الطرق الظاهريّة المجعولة. و أمّا مع
علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاهل جعل كلا الحكّمين، لأن العلم بالتحريم يقتضى وجوب
الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرّم. فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة.

فان قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث أنّه
إذن في المعصية و المخالفة. و هو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها حينئذ.

والاذن في ارتكاب المشتهين ليس كذلك إذا كان على التدرج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها. وليس في العقل ما يقبح ذلك وإلا لقبح الاذن في ارتكاب جميع المشتهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادةً بكون الحرام فيها و في ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاق العبد بعد الفعل على كونه معصيةً، و في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتهين ينافي أيضاً حكم العقل بوجود امثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه لايجب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتهين. نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز. فاذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير. وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب، وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتهين. [و حاصلٌ معنى تلك الصحيحة «أن كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف أن في ارتكابه فقط اوفى ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام»، والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي].

فان قلت: إذا فرضنا المشتهين مما لا يمكن ارتكابها إلا تدرجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهراً. فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

قلت: الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضاً ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم، لما تقدم من أنه، مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتهين، لا يصح الاذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرم الواقعي. ومعناه المنع عن فعله بعده، لأن هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلاً [عن حرمة]. وحينئذٍ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول وإلا لغى المنع المذكور. فان قلت: الاذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع ولا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجوز ارتكابها من أول الأمر ولو تدريجاً طرْحُ لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع. و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين او يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كلّ دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الاتيان بالآخر بدلاً عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تتمّة ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

فان قلت: إنّ المخالفة القطعية للعلم الاجماليّ فوق حدّ الاحصاء في الشرعيّات، كما في الشبهة الغير المحصورة، و كما لو قال القائل في مقام الاقرار: هذا لزيد بل لعمر، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمه لعمر، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل. وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمه من يد عمر، مع علمه بأنّ أحد الأخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه. ولو قال: هذا لزيد بل لعمر بل لخالد، حيث أنّه يغرم لكلّ من عمر و خالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً. وأيّ فرق بين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، و بين أدلة حلّ ما لم يعرف كونه حراماً، حتى أنّ الأول يعمّ الاقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، و الثاني لا يعمّ الشئين المعلوم حرمة أحدهما.

و كذلك لو تداعيا عيناً في موضوع يحكم بتصنيفها بينهما مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما. وذكروا أيضاً في باب الصلح أنّه لو كان لأحد الودعتين درهم وللآخر درهما، فتلف عند الودعيّ أحد الدراهم، فانه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الاجماليّ بأنّ دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

و كذالو اختلف المتبايعان في المبيع والتمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع، فانه يلزم مخالفة العلم الاجماليّ بل التفصيلي في بعض الفروض، كما لا يخفى.

قلت: أمّا الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها. و أمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالاقرار والحلف و البيّنة وغيرها. فهو قائم مقام المستحقّ في أخذ حقه. ولا عبرة بعلمه الاجماليّ.

نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكلّ واحد من واجدي المنّي في الثوب المشترك في دخول المسجد، فانه إنّما يأذن كلاً منها بملاحظة تكليفه في نفسه. فلا يقال إنّه يلزم من ذلك إذنّ الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

و أمّا غير الحاكم ممّن اتفق له أخذ المالكين من المستحقين المقرّهما في مسألة الاقرار، فلا نسلم

جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منها إلا إذا قلنا بأن ما يؤخذه منها يعامل [معه] معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار، بناءً على أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة، كالملكية والزوجية وغيرهما، بصحتها عند المتلبس بها، كالمالك و الزوجين، ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة، بناءً على أن المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

و أما مسألة الصلح فالحكم فيها تعبدية، وكأنه صلح قهري بين المالكين أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط. وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة. وبالجملة فلا بد من التوجيه في جميع ما يوهم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي، لأنها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل، خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام، هذا مما لا تأمل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنه قصد غير هذه الصورة.

ومن يظهر أن إزام - القائل بالجواز - بأن تجوز ذلك يفضي إلى امكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح، بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً، كالخمر والخل، على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما - محل نظر، خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة. هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين.

و أما إذا كان مردداً بين عنوانين. كما مثلنا سابقاً بالعلم الاجمالي بأن أحد المايعين إما خمر أو الآخر مغصوب. فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلولاً بالتفصيل و كونه معلوماً بالاجمال، فإن من ارتكب الإناثين في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إناء واحد مردداً بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفة أحد الدليلين لابعينه. وليس ذلك إلا من جهة أن مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلاً و شرعاً، سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردين المشتبهين فرداً من عنوان فيجب الاجتناب عنه و بين كونه مردداً بين عنوانين فلا يجب. فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها في الثاني و جواز ارتكابهما معاً فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه.

وأما المقام الثاني:

[وهو وجوب اجتناب الكل وعدمه]

فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور، وفي المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الاصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحاً، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة. لنا على ما ذكرنا أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالاً ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل الاحتراز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

و بعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها، وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، في عاقب عليه، لأن المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق تركه ولو لم يعلم حين الترك.

واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب»، وتحرز عن الخمر المراد بين هذين الانثين»، فأنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط. ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة إلا العموم والخصوص.

فان قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض. وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فتخير في العمل في أحد المشتبهين، ولا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفاً بالاجتناب عنه منجزاً على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام. وهو معنى

المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: «أترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس». فلا يبقى مجال للاذن في فعل أحدهما. وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أن الحكم في تعارض كل أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر هو التساقط، لا التخيير.

فان قلت: قوله: «كلُّ شيء لك حلالٌ حتى تعرف أنه حرامٌ» ونحوه، يستفاد منه حليّة المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الاجماليّ جميعاً، وحليّة الشبهات المقرونة بالعلم الاجماليّ على البدل، لأنّ الرخصة في كلّ شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع. فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر حلالاً، لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر حلالاً.

وأما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الاجماليّ والبناء على كونه حلالاً لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر، فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أن المحرم غيره، مثلاً الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرًا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعيّ ولو تردّد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره، فكلُّ منها حلالٌ، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

والحاصل أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء و حليّة احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحليّة في حكم متيقنها. ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شكٌ واحدٌ ولم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالاً وذاك حراماً واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر وبالعكس، و كان الحكم الظاهريّ في أحدهما بالحلّ حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، وليس معنى حليّة كلّ منهما إلا الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم أن استعمال قوله: «كلُّ شيء لك حلالٌ»، بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الاجماليّ والشبهات المجردة استعمالٌ في معنيين.

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة الساء على حليّة محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل. ولو سلم فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبه كذلك. وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الحلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر، فتدبر.

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين

الأول:

الأخبار الدالة على حلّ ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها. وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لاستلزامه لعلم بارتكاب الحرام وهو حرام، وإما لما ذكره بعضهم من أنّ ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام.

قال في توضيح ذلك: «إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوز استعمال ما لم يعلم حرمة والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه و كذا كلّ منها بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه، و كلّ منها بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً».

والجواب عن ذلك أنّ الأخبار المتقدمة على ما عرفت إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين وإما أن تشملها جميعاً. و ما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول فغير صالح للمنع.

أما «الأول»، فلأنّه إن أُريدَ أنّ مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فإم يدلّ دليلٌ عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسّس المنهيّ عنه وإن لم يحصل له العلم. وإن أُريدَ أنّ المنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشرع بل مطلق المولى هي المخالفة العلميّة، دون الاحتماليّة فإنّها لا تعدّ عصياناً في العرف، فعصيانُ الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكابُ المجموع دون المحرّم الواقعيّ وإن لم يعرف حين الاتكاب. و حاصله منع وجوب المقدّمة العلميّة.

ففيه، مع إطباق العلماء بل العقلاء، كما حكى، على وجوب المقدّمة العلميّة، أنّه إن اريد من حرمة المخالفة العلميّة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعترافٌ بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً، إذ

لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً، وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فارجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي به يصير المخالفة معلومة، وقد عرفت منع حرمتها جداً.

مما ذكرنا يظهر فساد «الوجه الثاني»، فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضمُّ الجزء الآخر لا دخل له في حرمة. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق، فهي مقدّمة للعلم بارتكاب الحرام لانفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلاً منها بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمة وإن كانت معلومة إلا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق للذات الحرام، فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

الثاني:

ما دلّ بنفسه او بضمية ما دلّ على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينها وبين مادّة على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلاً عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري. كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها. وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة. قال: «سألت أبا عبد الله، عليه السلام، عن رجل أصاب مالاً من عمّال بني أمية، وهو يتصدّق منه و يصل قرابته و يحجّ ليغفرله ما اكتسب، و يقول: إنّ الحسنات يذهبن السيئات. فقال عليه السلام: إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة و إنّ الحسنة تحطّ الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»^١.

فإنّ ظاهره نفيّ البأس عن التصدّق والصلة والحجّ من المال المختلط و حصول الأجر في ذلك. وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع. ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، وهو مقتضى بنفسه حرمة التصرف في الكلّ، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضاً. لكن عرفت أنّه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية يجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن ذي المقدّمة.

والجواب عن هذا الخبر: أنّ ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنّه يتصدّق و يصل و يحجّ بالبعض و يمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض و إمساك البعض الآخر، فلا بدّ إمّا من الأخذ به و تجويز المخالفة القطعية و إمّا من صرفه عن ظاهره و حينئذ فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض و إن حرم عليه إمساك مقدار الحرام ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل، كالربا، بناءً على ما ورد في عدّة أخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً ثمّ لم يعرف بعينه في المال المخلوط.

و بالجملة فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة على أصناف.

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام «كلّ شيء لكّ حلالٌ حتّى تعرف أنّه حرامٌ»^١.

و هذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعيّنه في المجردة من العلم الاجمالي، و الشبهة الغير المحصورة متعسرّ بل متعذر، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعليّ بالحرام الواقعيّ.

ومنها: ما دلّ ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم.

و هذا أيضاً لا يلتزم المستدلّ بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة، لأنّ موردها فيها، فيجب حملها على أقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار و من وروده في مورد خاصّ، كالربا و نحوه، ممّا يمكن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة. و من ذلك يعلم حال ماورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

ومنها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق

و السلطان.

و سيجيء حملُ جلّها او كلّها على كون الحكم بالحلّ مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من

يد المسلم و متفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشكّ.

* * *

فالخروج، بهذه الأصناف من الأخبار، عن القاعدة العقلية الناشئة عمّا دلّ من الأدلة القطعية

على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعية، و هي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين و وجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين، مشكّل

حدّاً، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين، هما كالدليل على المطلوب.
أحدهما الأخبار الدالة على هذا المعنى:

منها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^١، والمرسل المتقدم: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»^٢، وضعفها ينجر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في كلام من تقدم.

ومنها: رواية ضريس عن السمن والجُبْن في أرض المشركين: «قال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل»، فإن الخلط يصدق مع الاشتباه. ورواية ابن سنان: «كلُّ شيء حلالٌ حتى يبيئك شاهدان أن فيه الميتة»، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة.

ومنها: قوله، صلى الله عليه وآله، في حديث التثليث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»، بناءً على أن المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام. فإن كان الحرام لم ينتجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية، وإن كان ممّا ينتجز التكليف به، كما في ما نحن فيه، كان المترتب عليه هو العقاب الأخرى. وحيث أن دفع العقاب المحتمل واجبٌ بحكم العقل وجب الاجتناب عن كلٍّ مشتبّه بالشبهة المحصورة. ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحباً.

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فإن مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكمٌ على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي، لكنّه مُعارضٌ بمثل خبر التثليث والنبويين، بل مخصّص بهما. [لو فرض عموم الشبهة الابتدائية، فيسلم] تلك الأدلة، [فتأمل].
الثاني ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كلٍّ واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعه بل العامة أيضاً، بل استدلال صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدّاً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، وإن كان ما يُستشَمُّ منها قولاً وتقرراً من الروايات كثيرة:

(١) عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٣٢. (٢) تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٩. وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٤٩٤.

منها: ما ورد في المائتين المشتهين، خصوصاً مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلقاً.

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتهين.

و منها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابتها ببعضها للنجاسة معللاً بقوله: «حتى يكون على يقين من طهارته»، فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة. وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل، فإنه لو جرى أصالة الطهارة و أصالة حل الطهارة و الصلاة في بعض المشتهين لم يكن للأحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

و [منها]: ما دل على بيع الذبائح المحتلطة ميتتها بمذكيها [ممن يستحل الميتة] من أهل الكتاب، بناءً على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع المشته بآن يقصد بيع المذكي خاصة او مع ما لا تحل الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له مما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجوب الموطوء في بعضها. و هي الرواية المحكية في جواب الامام الجواد، عليه العلام، لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزي الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم، حيث قال عليه السلام: «يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما. فكل ما وقع السهم عليه قُسم غيره قسمين. وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي»^١.

و هو حجة القول بوجوب القرعة، لكنّها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول. نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة. فإن التكليف بالاجتناب عن الموطوء الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميّز الحلال ولو بطريق شرعي، هذا. ولكن الانصاف أن الرواية أدل على مطلب الخصم بناءً على حمل القرعة على الاستحباب، إذ على قول المشهور لا بد من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها.

وينبغي التنبيه على امور

الأول

إنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك ، لعموم ما تقدم من الأدلة. ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.

وهو: «أنّ المستفاد من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله. وهو مؤيد لما ذكرناه. قال مجيباً عن ذلك: أولاً بأنه من باب الشبهة الغير المحصورة. و ثانياً أنّ القاعدة المذكورة إنّما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحوّلها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمّنه تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق»^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه - بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء او ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً. كما يدلّ عليه تأويلهم لصحيفة على بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك - أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

أما أولاً، فلعوم الأدلة المذكورة خصوصاً عمدتها، وهي أدلة الاجتناب من العناوين المحرمة الواقعية، كالنجس والخمر و مال الغير وغير ذلك [بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل].

و أما ثانياً، فلأنه ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة، ولم يعلم الفرق بين تردّد

(١) الحدائق الناضرة، ج١، ص٥١٧.

النجس بين ظاهر الاناء و باطنه او بين الماء و قطعة من الأرض او بين الماء و مايع آخر، او بين مائعين مختلفي الحقيقة و بين تردده ما بين مائين او ثوبين او مائعين متحدي الحقيقة.

نعم هنا شيء آخر: و هو أنه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي و النجس الواقعي المردد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد ام لا. مثلاً، إذا كان أحد المشتبهين ثوباً و الآخر مسجداً. حيث أن المحرم في أحدهما اللبس و في الآخر السجدة. فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة ولا تسجد على النجس».

و أولى من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر. كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً و كون الآخر مال الغير لا مكان تكلف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني.

و أولى من ذلك ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية او كون هذا المايع خراً. و توهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية. فالاعتبار بها لابه، كما لا يخفى. و الأقوى أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز، ولا فرق عقلاً و عرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه و بين العلم الاجمالي بمخالفة أحد النهين. الا ترى أنه لو ارتكب مايعاً واحداً يعلم أنه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة و شرب المايع في المثال الأخير.

و الحاصل أن النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور. فكما تقدم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد، كالخمر مع الاذن في ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الامور فيهما. و أما الموافقة القطعية للأقوى أيضاً وجوبها، لعدم جريان أدلة الحلية ولا أدلة البراءة عقليتها و نقلتها.

أما النقلية، فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين و إبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، وبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز، إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لابعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم.

و أما العقلية، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المرّد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجود دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

و بالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية. فاما أن يجوز الأولى وإما أن يمنع الثانية.

الثاني:

انّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع في الحرام، او هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث أنه مشتبه فيستحقّ المؤاخذه بارتكاب أحدهما، ولو لم يصادف الحرام. ولو ارتكبتها استحقّ عقابين فيه. و جهان بل قولان، أقومها الأول، لأنّ حكم العقل بوجود دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل، بل المقطوع حكم إرشادي. وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع بقوله «تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشادياً، ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي. وإلى هذا المعنى أشار، صلوات الله عليه، بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

و من هنا ظهر أنّه لافرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجود الاحتياط. و أما حكمهم بوجود دفع الضرر المظنون شرعاً و استحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه، لأنّ الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعاً. والمفروض أنّ الظنّ في باب الضرر طريق شرعي. فالمُقَدِّم مع الظنّ كالمُقَدِّم مع القطع مستحقّ للعقاب. كما لو ظنّ سائر المحرمات بالظنّ المعبر.

نعم لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الاباحة وعدم الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية فيجوز ترخيصه بالاقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الاقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الأخروي، فإنه على تقدير ثبوته يقبح من الشارع الترخيص فيه. نعم

وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعاً حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعاً لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجيء أيضاً.

فان قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بأن في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد دفع الضرر الأخرى المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإنا لما علمنا بوجوده عند الشارع وترتب العقاب على تركه. فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فان قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا. فغرضهم أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع، لأن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطراً من الكلام في ذلك.

وقد يتمسك لا ثبات الحرمة في المقام بكونه تجريباً فيكون قبيحاً عقلاً فيحرم شرعاً، وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام في حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع. كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر وانكشف بقاء الوقت وإن تردد في النهاية. وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط، لما تقدم من أن الظاهر من مادة الاحتياط التحرر عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة»^١.

الثالث:

إن وجوب الاجتناب عن كلاً المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل

تقدير بأن يكون كلٌّ منها بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً. فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً. كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الاناثين أحدهما بول او متنجس بالبول او كثير لاينفعل بالنجاسة او أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة. إذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً. فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف، لا المكلف به.

و كذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً، لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم وقوع النجاسة في أحد شيئين لايمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منها، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن الشك في أصل تنجز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً.

و كذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلف أجنبي عنه و غير مبتلى به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه و إناء لادخل للمكلف فيه أصلاً، فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الاناء الآخر الممكن عقلاً غير منجز عرفاً. و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به. نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او بإباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها. ولذا يُعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعل السر في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء، فلاحاجة إلى نهي، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

و هذا باب واسع ينحلّ به الاشكال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه او في موضع من الأرض التي لايبتلئ به المكلف عادةً او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب غيره، فإن الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما. فاذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بغيرانها في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل

بذلك الأصل طرح تكليف منجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنّها هي المطلقة او غيرها من ضرّاتها جازها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها. ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما. وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطليقة كلّ منهما متعارضان في حق الزوج بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عملية. نعم لو اتفق ترتّب تكليف على زوجية ضرّتها دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

ومما ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك، رحمه الله، من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في خارجه، إذ لا يخفى أنّ خارج الاناء، سواء كان ظهره او الأرض القريبة منه، ليس ممّا يبتلى به المكلف عادةً، ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنها، للعلم الاجمالي بالتكليف المرّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

و يؤيد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردة فيمن رعى فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا»^١.

حيث استدكّ به الشيخ، قدس سره، على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشهور على أنّ إصابة الاناء لا يستلزم إصابة الماء. فالمراد أنّه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته. و معلوم أنّ ظهر الاناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرنا واضح لمن تدبّر.

إلا أنّ الانصاف: أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منها كثيراً ما يخفى. ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادةً ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن إناؤه. أمّا لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود و التيمّم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

(١) الكافي، ج ٣، ص ٧٤ - وسائل الشيعية، ج ١، ص ١١٢، ح ٣٧٥.

والمعيارُ في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكلاً جداً. نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً لأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً او معلقاً على أمر محقق العدم او علم التعليق على أمر. لكن شك في تحققه او كون المتحقق من أفرادها، كما في المقام.

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء. كما لو قال: «اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد»، مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، او: «لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك او الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادةً، إلا أنه بعيد الاتفاق. وأما لو شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات.

فارجع المسألة إلى أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعدّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية، هل يجوز التمسك به اولا. والأقوى الجواز. فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام. إلا أن يقال: إن الاستفادة من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء و عدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة لأجل النص فافهم.

الرابع:

إن الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيها هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي. أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام، فلا تترتب عليها، لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها إلى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه.

و هل يحكم بتنجس ملاقيه و جهان بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من

وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط. ولذا استدلت السيد أبوالمكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: «والرُّجْزَ فَاهْجُرْ»، ويدلّ عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من استدلاله، عليه السلام، على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة ب: «أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ»، فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كلّ مالاقيه.

وهذا معنى ما استدلت به العلامة، رحمه الله في المنتهى على ذلك: بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس. وإلا فلم يقل أحدٌ أنّ كلّاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره وأنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به الاجتناب عن العين، و تنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب للعنوان الواقعي من النجاسات، نظير وجوب الحدّ للخمر. فاذا شكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

و الأقوى هو الثاني. أمّا أولاً، فلما ذكر، وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجيسه حينئذٍ ليس إلّا مجرد تعبد خاص. فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقبيه من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه. وبه يندفع تعجّب صاحب الحدائق، رحمه الله، من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه و حكمهم بها في البلل، مع كون كلّ منها مشتبهاً حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

و أمّا الرواية فهي رواية عمر بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر، عليه السلام: «إنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فارة في خايبة فيها سمنٌ اوزيتٌ، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر، عليه السلام: لا تأكله، فقال الرجل: الفارة أهونٌ عليّ من أن أترك طعامي لأجلها. فقال أبو جعفر، عليه السلام: إنك لم تستخف بالفارة وإنما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميّتة من كلّ شيء»^١.

(١) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١١٩ - وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٤٩.

وجه الدلالة أنه، عليه السلام، جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة. ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة. فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الرواية ضعيفة سنداً، مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأنّ مجرد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقى وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ماعدا النجاسات من المحرّمات كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء و تنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه.

فان قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له إلاّ أنّه يصير كملاقه في العلم الإجمالي بنجاسته او نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين الملاقين في كون كلّ منها أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ قسم في إناء. قلت: ليس الأمر كذلك، لأنّ أصالة الطهارة والحلّ في الملاقى، بالكسر، سليمٌ عن معارضة أصالة الطهارة للمشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة والحلّ في الملاقى، بالفتح، فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقى، بالكسر، ناشٍ عن الشبهة المتقوّمه بالمشتبهين، فالأصل فيها أصلٌ في الشكّ السببيّ والأصل فيه أصلٌ في الشكّ المسبّب.

وقد تقرّر في محله أنّ الأصل في الشكّ السببيّ حاكم و وارد على الأصل في الشكّ المسبّب، سواء كان مخالفاً له، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، ام موافقاً، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب.

فما دام الأصل الحاكم الموافق او المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم، لأنّ الأول رافع شرعيّ للشكّ المسبّب ومنزلة الدليل بالنسبة إليه. وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل في الشكّ المسبّب ووجب الرجوع إليه، لأنّه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين.

الأتريّ أنّه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كراً بطاهر، وعند غسل المحلّ النجس بمائين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين.

نعم ربما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها بزعم كونها في مرتبة واحدة.

لكنّه توهمٌ فاسدٌ، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه

الملاقى، بالفتح، لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقى، بالكسر.

فالتحقيقُ في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع إلى ماورائهما من الاصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما أو من غير جنسهما، كقاعدة الطهارة في المثالين، فافهم و اغتتم. وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقى، بالكسر، أصل آخر في مرتبته، كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى، بالفتح، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي والمفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقى، بالكسر، معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يتلى به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه.

فحصل ما ذكرنا: أن العبرة في حكم الملاقى بكون أصالة الطهارة سليمة أو معارضة. [ولو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى و الملاقة فقيداً، فالظاهر طهارة الملاقى ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى، ولا يخفى وجهه، فتأمل جيداً].

الخامس:

لو اضطرر إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم. وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات. ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي، لأن العلم حاصل بجرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي. فان قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ رأساً. وحيث أنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجّباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته معلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع، في امتثاله منه، وهو ترك باقي الاحتمالات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعيّة المجعولة للتكاليف الواقعيّة ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معيّناً كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، او مخيراً كما في موارد التخيير.

ومما ذكرنا تبين أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيليّ بالأحكام الشرعيّة وعدم وجوب تحصيل العلم الاجماليّ فيها بالاحتياط، لمكان الجرح او قيام الاجماع على عدم وجوبه، أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه، أعني موارد الظنّ مطلقاً او في الجملة، إلى الاحتياط. مع أنّ بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظنّ مطلقاً او في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظنّ المعتر إلى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليلٌ عقليٌّ او إجماع على كون الظنّ مطلقاً او في الجملة حجّة وطريقاً في الأحكام الشرعيّة او منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلف به، صحّ ماجروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الاصول الجارية في مواردّها.

لكنك خبيرٌ بأنّه لم يتم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنّه الأصل في المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح. ومن المعلوم أنّ هذا لا يفيد إلاّ مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم. ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

السادس

لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربةً في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلمُ إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً؛ فهل يجب

على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضاً الامسكُ عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا. وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الامسكُ عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه وشهره ام لا.

التحقيقُ أن يقال: إنه لافرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّد بينها إذا كان الابتلاء دفعةً، وعدمه لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

نعم قد يمنع الابتلاء دفعةً في التدريجيات، كما في مثال الحيض، فإنّ تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع: «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»، ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصلٌ بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب. فهذا الخطاب، كما أنه مختصّ بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطي في ليلة خاصة، ثم اشتهت بين ليلتين او أزيد. لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثاليين المتقدمين.

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأنّ المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبته إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه بإباحةً وتحريمًا.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الاباحة، لعدم جريان الاستصحاب؛ وفي المثال الثاني إلى أصالة الاباحة والفساد، فيحكم في كلّ معاملة يشكّ في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الأثر عليها، لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي، ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجهه. وليس هنا مورد التمسك بعموم صحّة العقود، للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية، كما لا يقدر في إجراء الاصول العملية فيها، لا يقدر في الاصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحّة كلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكنّ الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، فتأمل.

السابع:

قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي [بالتكليف] المتعلق بالمكلف. وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمرا او النجس او غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بجرمة إحدى لباسي الرجل و المرأة عليه.

و هذا من قبيل ما لو علم أن هذا الاناء خمر او أن هذا الثوب مغصوب. وقد عرفت في الأمر الأول أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

و على هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأن أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلّا لضرورة، وكذا استماع صوتها وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحلّ، بناء على عدم العموم في آية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء، لاشتباه مصداق المخصّص. وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج، لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة، إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

و يمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها، إمّا لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبت مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل و المرأة على الآخر، وإمّا لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً، وإن كان مردداً بين خطابين متوجهين إليه تفصيلاً، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و: «اجتنب عن مال الغير»، وبين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة، فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا او العورة عن الخنثى كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحلّ في كشف كل من قبلي الخنثى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر

والزنا على كلّ أحد. فمسألة الخنثى نظير المكلف المرّد بين كونه مسافراً او حاضراً، لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطايبها.

الثامن:

انّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ او الحرمة، لأنّ المفروض عدم جريان الأصل فيهما، لأجل معارضته بالمثل، فوجوده كعدمه. ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام و تخصيص الجواز بالصورة الأولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما، ولا يلزم ههنا مخالفة قطعية في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل، إذا وافق الاحتياط. إلا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربّما يظهر منه التعميم، وعلى التخصيص، فيخرج عن محلّ النزاع. كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية او إحدى الذبيحتين ميتة او أحد المالين مال الغير او أحد الأسيرين محقونّ الدم او كان الإناء ان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما. و ربما يقال: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام في المحرّمات المالية ونحوها، كالنجس، لافي الأنفس والأعراض. فيستظهر أنّه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب، لأنّ المنع في مثل ذلك ضروري. وفيه نظر.

التاسع:

انّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمها، لأنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة. وهو ظاهر.

المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة

و المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب، ويدل [عليه] وجوه:

الأول

الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد و ادعاه صريحاً المحقق البهبهاني، رحمه الله، في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه. وتبعه في دعوى الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه. وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة. وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض، وهو كافٍ في المسألة.

الثاني

ما استدلّ به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب و لعلّ المراد لزومه به في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»، وقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^١ بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج، فهو مرتفع عن جميع المكلفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه. وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه، بمعونة ماورد من إناطة الأحكام الشرعية الكلية وجوداً و عدماً بالعسر واليسر الغالبين. و في هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدلّ إلا على

(٢) الحج: ٧٨.

(١) البقرة: ١٨٥.

أن ما كان فيه ضيقاً على مكلف فهو مرتفع عنه. وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنانٌ على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

وأمّا ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه، لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليس واقعةً حُكِمَ فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسرٍ على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعدده. والمقتضي للاحتياط في كلّ موضوع هو نفس الدليل الخاصّ التحريمي الموجود في ذلك الموضوع. والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرجٌ على الأغلب وأنّ الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر. فأبى مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

و كأنّ المستدلّ بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعةً واحدة، مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليّةً.

وفيه: أن دليل الاحتياط في كلّ فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع. نعم لولزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات كان يدعى أن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبيّ أمكن إلزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة، لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مبيعات غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة إلى غير ذلك من المحرمات. ولعل كثيراً ممّن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاصّ كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة.

هذا كلّه، مع أن لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع. ووجهه أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً. وبعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب.

الثالث

الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة

فإنها بظواهرها وإن عمّت الشبهة المحصورة إلا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصورة وحمل أخبار المنع على المحصور. وفيه: أولاً أنّ المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدّم بما لا مزيد عليها أنّ أخبار حلّ الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام.

و ثانياً لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الاجمالي حتى يشمل الصورة الغير المحصورة أيضاً وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً، فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضاً أخصّ مطلقاً من أخبار الرخصة.

والحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة. فأخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً بل ترجيحاً بلا مرجح. إلا أن يقال: إنّ أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأننا نعلم إجمالاً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة بغير المحصورة. فلو اخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار، فتدبر.

الرابع

بعض الأخبار الدالة على أنّ:

مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً.

مثل ما في محاسن البرقيّ عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة. فقال: أمن أجل مكان واحد يُجعل فيه الميتة حُرِّمَ جميع ما في الأرض! فاعلمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل. والله إنني لأعترض السوق فأشترى اللحم والسمن والجبن. والله ما أظنّ كلّهم يُسمون، هذه البربر وهذه السودان»^١، الخبر.

فانّ قوله: «امن أجل مكان واحد»، الخبر، ظاهرٌ في أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته. وكذا قوله عليه السلام: «والله ما اظنّ كلّهم يسمّون»، فانّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان. إلّا أنّ يدعى أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن. ولا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبنٍ يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

و أمّا قوله: «ما اظنّ كلّهم يسمّون»، فالمراد منه عدم وجوب الظنّ او القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناء على أنّ السوق أمانة شرعية لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام. إلّا أنّ يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، فتأمل.

الخامس

أصالة البراءة

بناء على أنّ المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الاجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات الغير المحصورة [وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة]، ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات. الا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إنائين و واحد من ألفي إناء. وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد، فانّ الشخصين كلاهما يتأثران بالأوّل ولا يتأثر أحدٌ من أهل البلد بالثاني. وكذا الحال لو أخبر شخصٌ بموت الشخص المرّد بين ولده وشخص واحد، وموت المرّد بين ولده وبين كلّ واحد من أهل بلده، فانّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

و إن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء، إلّا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي.

و كأنّ ما ذكره الامام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله: «امن أجل مكان واحد»، الخبر، بناء على أنّ الاستدلال به إشارة إلى هذا المعنى، حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان

واحد، منشاء لحرمة جميع احتمالاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها. كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الانكاري، لكن عرفت أنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الانكاري أيضاً.

و حاصلُ هذا الوجه أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجود دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات. فليس ما يوجب على المكلف الاجتناب من كلّ محتمل، فيكون عقابُه حينئذٍ عقاباً من دون برهان.

فعلم من ذلك أنّ الأمر اكتفى في المحرمّ المعلوم إجمالاً بين الاحتمالات بعدم العلم التفصيلي باتيانه ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

السادس

[عدم الابتلاء]

أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلاّ ببعض معيّن من احتمالات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلاً عن غير المحصورة.

* * *

[ضابط المحصور والارتكاب والنسبة وبقية المسائل]

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع او قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكتفى فيها بالظن.

إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول

في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي ام يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب. وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم. فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمّت المقام دلت على الجواز. وأما الوجه الخامس فالظاهر دلالة على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر. وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب. فالأقوى في المسألة عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإن قصده قصد المخالفة والمعصية، فيستحق العقاب بمصادفة الحرام.

و التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل، لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأن هذا التكليف لا يسقط

من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات. غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، والآ فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كلّ خمر»، اعتراف بعدم حرمة واقعاً وهو معلوم البطلان. هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها. ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدّمة فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري. فصور ارتكاب الكلّ ثلاثة عرفت كلّها.

الثاني

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره.

فمن الشهيد والمحقق الثانيين والميسّي وصاحب المدارك أنّ المرجع فيه إلى العرف. فما كان غير محصور في العادة بمعنى أنّه يعسرُ عدّه، لا ما امتنع عدّه، لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ والحصر.

وفيه - مضافاً إلى أنّه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور او على تحصيل الاجماع من اتفاق من عبّر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بها- أنّ تعسر العدّ غير متحقق فيما مثّلوا به لغير المحصور، كالألف مثلاً، فإنّ عدّ الألف لا يعدّ عسراً.

وربما قيّد المحقق الثاني عسر العدّ بزمان قصير. قال في فوائد الشرايع كما عن حاشية الارشاد، بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من الحقائق العرفيّة.

«إنّ طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنّه إذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً، قطع بأنّه ممّا لا يحصر ولا يعدّ عادة، لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً، ويوجد مرتبة أخرى دنيا جداً كالثلاثة نقطع بأنّها محصورة، لسهولة عدّها في الزمان اليسير. وما بينهما من الوسائط كلّما جرى مجرى الطرف الأول ألحقّ به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني ألحقّ به، وما يفرض فيه الشكّ يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه القلب. فان غلب على الظنّ إلحاقه بأحد الطرفين، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل. وهذا ينضبط كلّ ما ليس

بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما»^١.

أقول: ولننظر فيما ذكر قدس سره مجالاً.

أما أولاً، فلأنّ جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب. فإنا إذا فرضنا بيتاً عشرون ذراعاً في عشرين ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصحّ السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأَيّ عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر، وأَيّ فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه او ذراعين ممّا يوجب حصر الشبهة، فإنّ سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً، قليلاً او كثيراً، وكذا لو فرضنا أوقيةً من الطعام يبلغ ألف حبة بل أزيد يعلم بنجاسة او غصبيّة حبة منها، فإنّ جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

وأما ثانياً، فلأنّ ظنّ الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر او مجرى غيره لا دليل عليه.

وأما ثالثاً، فلعدم استقامة الرجوع في موارد الشكّ إلى الاستصحاب حتّى يعلم الناقل، لأنّه إن اريد استصحاب الحلّ والجواز، كما هو الظاهر من كلامه. ففيه: أنّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور - وهو وجوب المقدّمة العلميّة بعد العلم بجرمة الأمر الواقعيّ المرّد بين المشتبهات - قائمٌ بعينه في غير المحصور، والمانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب إلاّ أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلّة عدم وجوب الاجتناب، من أنّ المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود. وحينئذٍ فرجع الشكّ في كون الشبهة محصورة او غيرها إلى الشكّ في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع الى أصالة الجواز، لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل. فالاقوى وجوب الرجوع مع الشكّ إلى أصالة الاحتياط لوجود المقتضي وعدم المانع.

و كيف كان، فما ذكره من أصالة تمييز المحصور عن غيره إلى العرف لا يوجبُ إلاّ زيادة التحير في موارد الشكّ.

وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: «لعلّ الضابط أنّ ما

يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أنّ اجتناب شاة او امرأة

مشبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً^١، انتهى^٢. واستنصوبه في مفتاح

الكرامة^٢.

وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط.

ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس: إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها. الا ترى أنه لو نهي المولى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف زيداً.

وقد ذكرنا أن المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثره مع الانتشار و كثرة الاحتمال، كما قلناه في سب واحد مردد بين اثنين او ثلاثة ومردد بين أهل بلدة.

ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل في بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام.

و ليعلم أن العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي يقع مورداً للحكم بوجود الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام. فاذا علم نجاسة ارز محرمة او نجسة في ألف حبة، والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة محتملات، لألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرام أخذها لاشتمالها على مال الغير او مضغها لكونه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا او يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره. ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجود مراعاة العلم الاجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المراد بين امور محصورة وبين الموجود المراد بين امور غير محصورة. غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع على الحرام الواقعي ببعض محتملاته، كما تقدم سابقاً.

(٢) مفتاح الكرامة، ج ، ص

(١) كشف اللثام، ج ، ص

فاذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض الاحتمالات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع الاحتمالات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

الثالث

إذا كان المرّد بين الامور الغير المحصورة أفراداً كثيرة، نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الامور المحصورة. كما إذا علم بوجود خمس مائة شاة محرّمة في ألف وخمس مائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة. فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة، لأنّ الأمر يتعيّن بالاجتناب عن مجموع الخمس مائة في المثال. ومحمّلاتُ هذا الحرام المتبائة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة. وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام.

الرابع

أنا ذكرنا في «المطلب الأول» المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمه: «أنّ مسائله أربع: الأولى منها الشبهة المحصورة».

وأما [المسائل] الثلاث الأخر

وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص أو إجمال النص أو تعارض النصين.

فحكّمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة المحصورة.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني. كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينها عموم من وجه، فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه. مثل قوله، صلّى الله عليه وآله: «مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ»، حيث قرء: جدّد بالجيم، والحاء المهملة، والحاء المعجمة، وقرء جدّث بالجيم والحاء المثناة.

المطلب الثاني^١

في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين: لأنّ الواجب إما مرّدّد بين أمرين متباينين، كما إذا تردّد الأمرين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والالتمام في بعض المسائل. وإما مرّدّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدها، للشكّ في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأوّلان من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى. واعلم أنّنا نذكر في الشبهة التحريميّة من الشكّ في المكلف به صورَ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة، إلى الشكّ في أصل التكليف، لأنّ الأكثر معلوم الحرمة والشكّ في حرمة الأقلّ.

أما القسم الأوّل

[فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين]

فالكلام فيه يقع في أربعة مسائل، على ما ذكرنا في أول الباب، لأنّه إمّا أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر أو إجماله أو تعارض النصّين أو من جهة اشتباه الموضوع.

(١) المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام ومسائله أيضاً أربع الأولى ما إذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي وهو على قسمين، لأنّ الواجب إما مرّدّد بين أمرين متباينين، كما إذا تردّد بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والالتمام في بعض المسائل، وإما مرّدّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تمردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدها، للشكّ في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأوّلان من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى. واعلم أنّنا لم نذكر في الشبهة التحريميّة من الشكّ في التكليف صورَ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشكّ في أصل التكليف، لأنّ الأكثر حينئذ معلوم الحرمة والشكّ في حرمة الأقلّ.

أما القسم الأوّل

فالكلام فيه إمّا في جواز مخالفة القطعية في غير ما علم، باجماع أو ضروره، حرمتها «كذا في الأصل».

أما [المسألة] الأولى

[ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة عدم النصّ المعتبر]

فالكلام فيها: إتما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها، كما في المثالين السابقين، فإنّ ترك الصلاتين فيها راساً مخالف للاجماع بل الضرورة؛ وإتما في وجوب الموافقة القطعية.

أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية، لأنّها عند العقلاء معصية، فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً او إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدّها معصية. ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدارّ الاجماع وأنّ الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته. ويظهر من الفاضل القمي، رحمه الله، الميل إليه. والأقوى ما عرفت.

و أما الثاني، ففيه قولان، أقواهما الوجوب، لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول، فلأنّ وجوب الأمر المردّد ثابت في الواقع، والأمر به على وجه يعمّ العالم والجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلاً، إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها وإلّا لزم الدور، كما ذكره العلامة، رحمه الله، في التحرير، لأنّ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقف الوجوب عليه.

و أما المانع، فلأنّ المتصوّر منه ليس إلّا الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل، فلأنّ حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به، فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمحمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممّن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي؛ وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشدّ منعاً، وإلّا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً

رأساً بالمخالفة القطعية. فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ويقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات، كما هو المشهور.

و دعوى: «أن مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتباع بالواقع. نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا التكليف باتيانه مع وصف الجهل. فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً والتكليف في حاله. وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم»، مدفوعةً برجوعها حينئذٍ إلى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود الأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها.

و أما النقل، فليس فيه ما يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية في المقام، لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام بعد فرض حرمتها. بل في بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط.

مثل صحيحة عبدالرحمن المتقدمة في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، وغيرها.

فان قلت: إن تجوز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي علة تامّة لوجوب الطاعة حينئذٍ، كما أن عدم تجوز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامّة لوجوب الطاعة. وحينئذٍ فلا ملازمة بين العلم الاجمالي ووجوب الطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الاجمالي. وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجميع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان. نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها، ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

قلت: العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامّة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر. فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع إما تعييناً كحكمه [بالأخذ] بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وأما تخييراً كما في موارد التخير بين الاحتمالين، فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة. فإنّ الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبد وإن لم يصل

إليهم، لم يكن بدُّ عن موافقته، إِمَّا حَقِيقَةً بِالِاحْتِيَاظِ وَإِمَّا حَكْمًا بِفِعْلِ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ بَدَلًا عَنْهُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْإِشَارَةُ إِلَى ذَلِكَ فِي الشَّبَهَةِ الْمَحْصُورَةِ.

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ عَدَمُ جَوَازِ التَّمَسُّكِ فِي الْمَقَامِ بِأَدَلَّةِ الْبِرَاءَةِ، مِثْلَ رَوَايَةِ الْحُجْبِ وَالتَّوَسُّعَةِ وَنَحْوَهُمَا، لِأَنَّ الْعَمَلَ بِهَا فِي كُلِّ مِنَ الْمُرْدِينَ بِخُصُوصِهِ يَوْجِبُ طَرَحَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَحَدِهِمَا الْمَعْيَنِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى الْمَعْلُومِ وَجُوبِهِ، فَإِنَّ وَجُوبَ وَاحِدَةٍ مِنَ الظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ أَوْ مِنَ الْقَصْرِ وَالِاتِّمَامِ مِمَّا لَمْ يَحْبِبْ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنَّا، فَلَيْسَ مَوْضُوعًا عَنَّا وَلَسْنَا فِي سَعَةِ مِنْهُ. فَلَا بَدَّ إِمَّا مِنَ الْحُكْمِ بِعَدَمِ جَرِيَانِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ فِي مِثْلِ الْمَقَامِ مِمَّا عَلِمَ وَجُوبَ شَيْءٍ إِجْمَالًا، وَإِمَّا مِنَ الْحُكْمِ بِأَنَّ شَمُولَهَا لِلوَاحِدِ الْمَعْيَنِ الْمَعْلُومِ وَجُوبُهُ وَدَلَالَتُهَا بِالْمَفْهُومِ عَلَى عَدَمِ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا عَنِ الْعِبَادِ وَكَوْنِهِ مَحْمُولًا عَلَيْهِمْ وَمَأْخُودِينَ بِهِ وَمَلْزَمِينَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ عِلْمِيٌّ بِضَمِيمَةٍ حَكْمِ الْعَقْلِ بِوُجُودِ الْمَقْدَمَةِ الْعِلْمِيَّةِ عَلَى وَجُوبِ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ مِنَ الْخُصُوصِيَّتَيْنِ. فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ كُلِّ مِنْهُمَا لِنَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ مَحْجُوبًا عَنَّا إِلَّا أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِهِ مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ لَيْسَ مَحْجُوبًا عَنَّا. وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ عَدَمِ وَجُوبِ الشَّيْءِ ظَاهِرًا لِنَفْسِهِ وَوُجُوبِهِ ظَاهِرًا مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ. كَمَا لَا تَنَافِيَّ بَيْنَ عَدَمِ الْوُجُوبِ النَّفْسِيِّ وَأَقْعًا وَثُبُوتِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ كَذَلِكَ.

وَعَلِمَ أَنَّ الْحَقِّقَ الْقَمِّيَّ، رَحِمَهُ اللَّهُ - بَعْدَ مَا حَكَمَ عَنِ الْحَقِّقِ الْخَوَانَسَارِيِّ الْمِيلَ إِلَى وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي مِثْلِ الظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ وَالْقَصْرِ وَالِاتِّمَامِ - قَالَ:

«إِنَّ دَقِيقَ النَّظَرِ يَقْتَضِي خِلَافَهُ، فَإِنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَحْمَلِ الْمُحْتَمَلِ لِأَفْرَادٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِإِرَادَةِ فَرْدٍ مَعْيَنٍ عِنْدَ الشَّارِعِ مَجْهُولٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ مُسْتَلْزَمٌ لِتَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ الَّذِي اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ. وَكُلُّ مَا يَدْعَى كَوْنَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَيُمْكِنُ مَنَعُهُ، إِذْ غَايَةُ مَا يَسْلَمُ فِي الْقَصْرِ وَالِاتِّمَامِ وَالظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ وَأَمْثَالِهَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ وَقَعَ عَلَى أَنَّ مِنْ تَرْكِ الْأُمْرَيْنِ بِأَنَّ لَا يَفْعَلُ شَيْئًا مِنْهُمَا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، لِأَنَّ مِنْ تَرْكِ أَحَدِهِمَا الْمَعْيَنَ عِنْدَ الشَّارِعِ الْمُبْهَمَ عِنْدَنَا بِأَنَّ تَرْكَ فَعْلِهِمَا مَجْتَمِعِينَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ.

وَنَظِيرَ ذَلِكَ مُطْلَقَ التَّكْلِيفِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، سَيِّمًا فِي أَمْثَالِ زَمَانِنَا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ مِنَ التَّخْطِئَةِ، فَإِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الَّذِي ثَبَتَ عَلَيْنَا بِالِدَلِيلِ هُوَ تَحْصِيلُ مَا يُمْكِنُنَا تَحْصِيلَهُ مِنَ الْأَدَلَّةِ الظَّنِّيَّةِ، لِاتِّحْصِيلِ الْحُكْمِ النَّفْسِ الْأَمْرِيِّ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ. وَلِذَا لَمْ نَقْلِ بِوُجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ وَتَرْكِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ الْاجْتِهَادِيِّ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ.

نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك .

ولكن لا يحسن حينئذ قوله -يعني المحقق الخوانساري-، فلا يبعد القول بوجود الاحتياط حينئذ، بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب. ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته^١، انتهى كلامه رفع مقامه .

وما ذكره، قدس الله سره، قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالأحجار.

حيث قال بعد كلام له:

والحاصل: إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال -إلى أن قال:- وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور، وعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، وعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجود تلك الأشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

ولا يكفي الاتيانُ بواحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين -إلى أن قال:- وأما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في صورتين أن ترك ذينك الشئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منها، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية. وكذا

الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معيّنة^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بما في هذه الكلمات من النظر.

أمّا ما ذكره الفاضل القميّ، رحمه الله، - من حديث التكليف المجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة - فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً. وإنما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة تردّد ذلك الخطاب المبيّن بين أمرين وإزالة هذا التردّد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كليّة في الوقائع المختفية، وإلّا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط. ونحن ندعي أنّ العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشكّ في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعيّن أو المخير والاكْتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعيّ، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، مع أنّ التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبّحه إذا تمكّن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط.

و أمّا ما ذكره تبعاً للمحقّق المذكور: «من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معيّن في الواقع غير مشروط بالعلم به».

ففيه: أنّه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك اعترافاً بعدم قبّح التكليف بالشيء المعيّن المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً. وأمّا اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعيّ، فإنّ الخطاب الواقعيّ في يوم الجمعة، سواء فرض قوله: «صلّ الظهر» ام فرض قوله: «صلّ الجمعة»، لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم بعد اختفاء الخطاب المطلق يقبّح أن يرد خطاب مطلق. كقوله: «اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، وأنت بما فيه ولو كان غير معلوم»، كما يصحّ أن يرد خطاب مشروط وأنّه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وأنّ وجوب امتثاله عليك مشروط بعملك به تفصيلاً. ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط، ومرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعيّة، وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه وإن أفاد نفي

وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله. فرجعه إلى جعل البدل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه. لكن دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المعيّاة بالعلم، وعلى الوجه الثاني غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين أعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً بحكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لدينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط. ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

وأما ما ذكره: «من استلزام ذلك الفرض أعني تنجز التكليف بالأمر المردّد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة».

ففيه: أنّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرد التردّد والاجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة والاحتياط، وليس لازماً لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم. فان قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيها ينوي الوجوب والقربة. قلت: له في ذلك طريقان:

أحدهما أن ينوي بكلّ منها الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأموراً بالاتيان بكلّ منهما. و ثانيهما أن ينوي بكلّ منها حصول الواجب به او بصاحبه تقرّباً إلى الله تعالى، فيفعل كلّاً منها، لتحصيل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرّب به إلى الله تعالى، فلخص ذلك أنّي أصلي الظهر، لأجل تحقّق الفريضة الواقعيّة به او بالجمعة التي أفعل بعدها او فعلت قبلها قربة إلى الله تعالى، وملخص ذلك أنّي أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله تعالى. وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد.

ولا يرّد: أنّ المعتبر في العبادة قصد التقرّب والتعبّد بها بالخصوص، ولا ريب أنّ كلّاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منها التقرّب المردّد بين تحقّقه به او بصاحبه. لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعيّة دون المقدميّة.

وأما الوجه الأول، فيرد عليه: أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، وهو الوجوب الثابت في أحدهما المعين. ولا يلزم من نيّة الوجوب المقدمي قصده. وأيضاً فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأنّ هذا الوجوب مقدمي، ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفرغ الذمّة ودفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منها. وهذا الوجوب إرشادي، لا تقرّب فيه أصلاً.

نظير أوامر الاطاعة، فإنّ امتثالها لا يوجب تقرباً. وإنّما المقرب نفس الاطاعة، والمقرب هنا أيضاً نفس الاطاعة الواقعيّة المرذدة بين الفعلين، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ومما ذكرنا يندفع توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لا تيان غير الواجب على جهة العبادة، لأنّ قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعيّ لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعيّ. ومن المعلوم أنّ الاتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعيّ فيكون محرّماً. فالاحتياط غير ممكن في العبادات. وإنّما يمكن في غيرها من جهة أنّ الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيها قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعيّ المرذد، فيأتي بكلّ منها لاحتمال وجوبه.

ووجه اندفاع هذا التوهم - مضافاً إلى أنّ غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات، حتّى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعيّ - من جهة استلزامه للتشريع المحرّم. فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين وبين الاتيان بهما مهملاً، لقصد التقرب في الكلّ فراراً عن التشريع. ولا شك أنّ الثاني أولى، لوجوب الموافقة القطعيّة بقدر الامكان.

فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعيّ في كلّ من المحتملين اكتفى بتحقيق ذات الواجب في ضمنها أنّ اعتبار قصد التقرب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي بقصده في كلّ منها. كيف وهو غير ممكن، وإنّما يقتضي بوجوب قصد التقرب والتعبّد في الواجب المرذد بينهما بأن يقصد في كلّ منها أنّي أفعله ليتحقّق به او بصاحبه التعبّد باتيان الواجب الواقعيّ.

وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب، فإنّه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصّة في خصوص كلّ منها بأن يقصد أنّي أصليّ الظهر لوجوبه، ثمّ يقصد أنّي أصليّ الجمعة لوجوبها، بل يقصد أنّي أصليّ الظهر، لوجوب الأمر الواقعيّ المرذد بينه وبين الجمعة التي أصليّها بعد ذلك اوصلّيّها قبل ذلك.

والحاصل: أنّ نيّة الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في كلّ من المحتملين. فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة - التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به والمتقرب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى. والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كلّ منها بخصوصه، حتّى يردّ أنّ التقرب والتعبّد بما لم يتعبّد به الشارع تشريع محرّم.

نعم هذا الايراد متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبّد به بالخصوص، لكنّه مبنيّ أيضاً على لزوم ذلك من الأمر الظاهريّ باتيان كلّ منها عبادة، فيكون كلّ منها واجبة في مرحلة الظاهر. كما إذا شكّ في الوقت أنّه صلّى الظهر ام لا، فانه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها في الواقع لغواً غير مشروع. فلا يرد عليه ايراد التشريع، إذ التشريع إنّما يلزم لو قصد بكلّ منها، أنّه الواجب واقعاً المتعبّد به في نفس الأمر. و لكنك عرفت أنّ مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء، وأنّ الأمر المقدّم خصوصاً الموجود في المقدّمة العلميّة التي لا يكون الأمر بها إلّا إرشادياً، لا يوجب موافقه التقرب ولا يصير منشأً لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه [منها].

وقد تقدّم في مسألة «التسامح في أدلة السنن» ما يوضح حال الأمر بالاحتياط. كما أنّه قد استوفينا في بحث «مقدّمة الواجب» حال الأمر المقدّم وعدم صيرورة المقدّمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمّم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فانه لا منشأ حينئذٍ لكونه منها إلّا الأمر المقدّم به من الشارع. فان قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعيّ المصحح لنية الوجه والقربة [في المحتملين]، لأنّ الأول منها واجب بالاجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعيّة، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعيّ الظاهريّ، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعيّ وبقاء وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتيّ به أولاً فليس واجباً في الشرع لخصوص كونه ظهراً او جمعةً. وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة او للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر. وعلى أيّ تقدير فرجعه إلى الأمر باحراز الواقع ولو احتمالاً.

وأمّا المحتمل الثاني فهو أيضاً ليس إلا بحكم العقل من باب المقدّمة.

وما ذكر من «الاستصحاب»، فيه - بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع او بعد الاتيان بأحدهما بكون حكم العقل باقياً قطعاً، وإلّا لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض -: أنّ مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه. أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحاب. وإنما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمّة عند اشتغالها. وهذا معنى الاحتياط، فرجع الأمر إليه.

و أمّا استصحابُ وجوب ما وجب سابقاً في الواقع او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعيّ، فشيء منها لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتّى يكون وجوبه شرعياً إلاّ على تقدير القول بالاصول المثبتة وهي منفيّة، كما قرّر في محله.

و من هنا ظهر الفرقُ بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شكّ في فعله، فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضٍ هناك لوجوب الاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظّف من قصد لوجوب و القربة وغيرهما.

ثمّ إنّ تتمّة الكلام فيما يتعلّق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهة الموضوعيّة إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية

ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل. كقوله: «اثني بعين»، وقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى»، بناءً على تردد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات، وغيرها كما في بعض آخر.

والظاهر أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى، والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى، لأنّ الخطاب هنا تفصيلاً متوجّه إلى المكلفين، فتأمل.

و خروج الجاهل لا دليل عليه، لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل. فجردّ الجهل لا يقبح توجّه الخطاب.

و دعوى: «قبح توجّهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه باتيان المحتملات»، أيضاً ممنوعة، لعدم القبح فيه أصلاً.

و ما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل، لا تفاق «العدلية» على استحالة تأخير البيان -، قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانياً.

ثم إنّ المخالف في المسألة ممّن عثرنا عليه هو الفاضل القميّ، رحمه الله، والمحقّق الخوانساريّ في ظاهر بعض كلماته، لكنّه، قدس سرّه، وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر. قال - في مسألة التوضي بالماء المشتبه بالنجس، بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلّا بما ثبت من أجزائها وشرائطها - ما لفظه:

«نعم لو حصل يقين المكلف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون مردّداً

بين امور، فلا يبعد القول بوجود تلك الامور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة»^١،

انتهى.

(١) مشارق الشموس في شرح الدروس، ص ٢٨٢.

ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة، لأنّ الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين. فتكليف المخاطبين بما هو مبين. وأمّا نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظنّ بتكليفنا بذلك الخطاب. فن كلف به لا إجمال فيه عنده، ومن عرض له الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المرّد، لأنّ اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكّنوا من العلم به عينُ الدعوى.

فالتحقيقُ أنّ هنا مسألتين:

إحدهما إذا خوطب شخصٌ بمجمل هل يجب عليه الاحتياط او لا؟
الثانية أنّه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط باتيان ذلك الأمر ام لا. والمحققُ حكم بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

فظهر من ذلك أنّ مسألة إجمال النصّ إنّما يغيّر المسألة السابقة، أعني عدم النصّ فيما فرض خطاب مجمل متوجّه إلى المكلف، إمّا لكونه حاضراً عند صدور الخطاب و إمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب. أمّا إذا كان الخطابُ للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النصّ لا إجمال النصّ، إلّا أنّك عرفت أنّ المختار فيهما وجوب الاحتياط.

[المسألة] الثالثة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين

كما في بعض مسائل القصر والاتمام. فالمشهور فيه التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأنّ المفروض عدم موافقة شيء منها للاحتياط، إلّا أن يستظهر من تلك الأدلّة مطلوبيّة الاحتياط عند تصادم الأدلّة. لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ولا دلالة لأخبار التخيير.

[المسألة] الرابعة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق. والأقوى هنا أيضاً وجوب الاحتياط، كما في الشبهة المحصورة، لعين مامرّ فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً، وإن لم يعلم تفصيلاً. ومقتضاه ترتّب العقاب على تركها ولو مع الجهل. وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع الاحتمالات.

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي، رحمه الله، فنع وجوب الزائد على واحدة من الاحتمالات مستنداً في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشكّ في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

و أنت خبير بأنّ الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء، لأنّ المكلف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية، كالنسيان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عامّ في المعلومة تفصيلاً والمجهولة. ولا مخصّص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللاً ذلك ببراءة الذمة على كلّ تقدير، فإنّ ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كلّ مقام اشتبه عليه الواجب. ولذا تعدّى المشهور عن مورد النصّ - وهو تردّد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية - إلى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية، فاكتفوا فيها بصلاتين.

وينبغي التنبيه على امور

الأول:

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها، بناءً على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا أسقط الحلّي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حَكَمَ بالصلاة عارياً بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه، فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول إمّا انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً. كما في بعض الشروط، نظير اشتراط الترتب بين الفوائت؛ وإمّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجود مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله. ولهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول. ولهذا هو الذي يظهر من كلام الحلّي.

و كلا الوجهين ضعيفان.

أما الأول، فلأنّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط وإلا لم يكن من الشك في المكلف به، للعلم حينئذٍ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

وأما الثاني، فلأنّ ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية إنّما يدلّ عليه مع التمكن. ومعنى التمكن القدرة على الاتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجه من الوجوب والندب حين الفعل. أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية. والسرّ في تعيينه للسقوط هو أنّه إنّما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع

للشروط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشروط، بل متأخر عنه. فاذا قيّد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشروط مجزوماً به.

الثاني:

إنّ النية في كلّ من الصلوات المتعدّدة على الوجه المتقدّم في مسألة الظهر والجمعة. وحاصله: أنّه ينوي في كلّ منهما فعلهما احتياطاً لإحراز الواجب الواقعيّ المرّد بينهما وبين صاحبها تقرباً إلى الله على أن يكون التقرب علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل. و يترتب على هذا أنّه لا بدّ من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر. إذ النية المذكورة لا تتحقّق بدون ذلك، فإنّ من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتنان الواجب الواقعيّ على كلّ تقدير، نعم هو قاصد لامتناله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً. وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبّد بها. نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كفعل الجنابة إن احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتنان على تقدير تحقق الأمر به. لكن ليس هنا تقدير آخريراد منه التعبّد على ذلك التقدير.

فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبّد على طريق الاحتمال. فهذا غاية ما يمكن قصده هنا، بخلاف ما نحن فيه ممّا علم فيه ثبوت التعبّد بأحد الأمرين، فأنّه لا بدّ فيه من الجزم بالتعبّد.

الثالث:

إنّ الظاهر أنّ وجوب كلّ من المحتملات عقليّ لا شرعيّ، لأنّ الحاكم بوجوده ليس إلّا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتّى أنّه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدّم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد. وقد تقدّم الكلام من ذلك من فروع الاحتياط في الشكّ في التكليف.

و أمّا اثبات التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً في المسألة الأولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك إلّا بناء على أنّ المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقيّة المقارنة معه. وقد تقدّم إجمالاً ضعفه وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

وعلى ما ذكرنا، فلو ترك المصليّ المتحيّر في القبلة أو الناسى لفائتة جميع المحتملات لم يستحقّ إلّا عقاباً واحداً، وكذا لو ترك أحد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعيّ، ولو لم يصادف لم

يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به. نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري. وتمام الكلام فيه قد تقدم.

الرابع:

لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنها، لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله تعالى وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو لهذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشياً عن تكرار الفعل او ناشياً عن انكشاف الحال.

الخامس:

لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

و أما في غيره مما كان نفس الواجب مردداً، فالظاهر أيضاً عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة، لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكل هنا، فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

و هل يجوز الاقتصار على واحد، إذ به يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات؟ وجهان، من أن التكليف باتيان الواقع ساقط، فلا مقتضي لايجاب مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفه القطعية؛ ومن أن اللازم، بعد الالتزام بجرمة مخالفة الواقع، مراعاته مهما أمكن. وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية.

و الاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه. وأما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، ولهذا لا يحصل إلا بعد الاتيان بما تيسر. ولهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ المانع من بعض معين منها. ففي الوجوب كما هو المشهور إشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

السادس:

هل تشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين عدمُ التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة او اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً، ام يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فلا يجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاطمأن او الظهور والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان. ظاهر الأكثر الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض بشروط البراءة والاحتياط إن شاء الله تعالى.

و يتفرع على ذلك أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز إن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، لتمكته من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق.

السابع:

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعاً، كالظهور والعصر المرّدين بين القصر والاطمأن او بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول باتيان جميع محتملاته، كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية، ام يكفي فيه فعلُ بعض محتملات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الا تيان بمجموع محتملات المشتبهين، ما عن نهاية الأحكام والمدارك فيأتي بظهور وعصر قصرأ، ثمّ بهما تماماً قولان، متفرعان على القول المقدم في الأمر السادس، من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان، مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب.

فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله ترددأ في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين على أربع جهات فإنه يوجب ترددأ في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة. فكما

يجب رفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله.

أمّا إذا لم يوجب إهماله تردّداً زائداً في الواجب، فلا يجب، كما في ما نحن فيه، فإنّ الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردّداً زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام، لأنّ العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، وهو الترتّب على الظهر، وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعيّة، لأنّ الترتّب إنّما هو بين الواجبين واقعاً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعيّ. وذلك لأنّ المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعيّ، وهو مسلم، ولذا لا يجوز الإتيان حينئذٍ بجميع احتمالات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم أنّه العصر الواقعيّ. والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشكّ وجريان الأصلين فيه أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيليّ من جهة نفس الخصوصيّة المشكوكة في العبادة وإن لم يوجب إهماله تردّداً في الواجب، فيجب على المكلف [العلمُ التفصيليّ] عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعيّ.

فاذا تعدّر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكّنة. فالواجب على العاجز عن كون الصلاة قصراً أو تماماً العلمُ التفصيليّ بكون المأتي به مترتباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا كلّه مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعةً واحدةً في الوقت المشترك. أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظراً إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر، فكيف يقدم على احتمالاتها التي لا تجب إلّا مقدّمة لها، بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل.

ويمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به و احتمالاته التي تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً. كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر. أمّا ما لا يحتمله إلّا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

[القسم] الثاني

فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

و مرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها. وهو على قسمين، لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجي، أو جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين، لأن القيد إما منتزِع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد بها الصلاة، وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال وبين واحدة معينة منها. والكلام في كل من الأقسام في أربع مسائل.

أما مسائل القسم الأول

وهو الشك في الجزء الخارجي

ف[المسألة] الأولى منها

أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسألة

فيكون ناشياً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني، كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى مثلاً، على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا.

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرح بعض المتأخرين بوجوبه، وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد، رحمه الله، والشيخ، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الآخر

خلافه. وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط. والظاهر أنه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتأخرين، كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالحلاف والسرائر وكتب الفضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم.

بل الانصاف: أنه لم أعثر، في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري، على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط، وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيد والشيخ الشهيد، قدس سره. وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل

أما العقل

فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر، وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأنني ما نصبت لك عليه دلالة، فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى. غاية الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح. وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فان قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم. وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أما أوامر الطبيب فهي إرشادية، ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات الأمور به، ولا يتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية، ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب. والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.

وأما أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاكتفى على العبد لبعض العوارض.

نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك . كما إذا أمر بمعجون و علم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم أنه الغرض من المأمور به . فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة .

فان قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به او من قبيل الغرض . وبتقرير آخر: المشهورين العديلة أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية . فاللطف إنما هو المأمور به حقيقة او غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بمحصول اللطف ولا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته .

قلت: أولاً مسألة البراءة و الاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح رأساً، او مذهب بعض العديلة المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به .

و ثانياً إن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتى به [لا] على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة . بل اللطف إنما هو في الاتيان به على وجه الامتثال . وحينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه . فان من صرح من العديلة بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به . وهذا متعذر فيما نحن فيه، لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب او الأقل المتحقق من ضمنه . ولذا صرح بعضهم كالعلامة، رحمه الله . ويظهر من آخر منهم وجوب تمييز الأجزاء الواجبة من المستحبات لنوع كلاً على وجهه .

وبالجمله، فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم [وإن أحرز الواقع] بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعه مخالفة الأمر الموجه عليه، فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً . ولهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب والمواخذة وأما الزائد فيقبح المواخذة عليه مع عدم البيان .

فان قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتبائنين بعينه موجود هنا . وهو أن مقتضي وهو

تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المرّد بين الأقلّ والأكثر موجود، والجهل التفصيليّ به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به ولا عن توجّه الأمر كما تقدّم في المتباينين حرفاً بحرف.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقليّ عن توجّه التكليف بالجهول إلى المكلف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيليّ بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة. وما ذُكر في المتباينين - سنداً لمنع كون الجهل مانعاً من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر، وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع، مع أنّه خلاف المشهور او المتفق عليه - غير جار فيما نحن فيه.

أما الأول، فلأنّ جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل، فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً و إن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه او لترك ما هو سبب في تركه و هو الأكثر. فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الاتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرّمات دفع العقاب. ولا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء او لما هو مستند إليه.

وأما عدم معذوريّة الجاهل المقصر، فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، وهو العلم الاجماليّ بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، وأنّه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الاجماليّ الموجود في المقام، إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ، وهو وجوب الأقلّ، بمعنى ترتّب العقاب على تركه وشكّ في أصل وجوب الزائد ولو مقدّمة.

و بالجملة، فالعلم الاجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالتزام رأساً. ودوران الالتزام بين الأقلّ بين كونه مقدّماً او نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل، لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً او تفصيلاً إلزام المولى به على أيّ وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شكّ في الزامه. والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقلّ والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسيّ المرّد بين الأقلّ و الأكثر. ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيليّ ومشكوك كما في كلّ معلوم إجماليّ كان كذلك. كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الاناثين اللذين أحدهما المعين نجس خمرأ، فإنّه يحكم بحليّة الطاهر منها. والعلم الاجماليّ لا يؤثّر في وجوب الاجتناب عنه.

ومما ذكرنا يظهر أنه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل. وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: «وربك فكبر»، وقوله: «وقوموا لله قانتين»، وقوله: «فأقرءوا ما تيسر منه»، وقوله: «واركعوا واسجدوا»، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء لا يُوجبُ جريان أصالة عدم الوجوب وأصالة البراءة.

لكن الانصاف أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام بل هو قليل الفائدة، لأنه إن قصّد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو، وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدّم في الشك في التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوباً أو تحريماً لا ينفع في رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما. فجرد الشك فيهما كان في عدم استحقاق العقاب القاطع، وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجّيته، وقلنا إن الشك في حجّيته كافٍ في التحريم فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل. وإن قصّد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل. فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل. فلا يبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدى العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري.

ثم بما ذكرنا، في منع جريان الدليل العقليّ المتقدّم في المتباينين فيما نحن فيه، يُقدّر على منع سائر التمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام:

مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالأقل، وأن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

ومثل أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً.

ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعاً، وبعبارة أخرى، وجوب المقدّمة العلمية للواجب.

ومثل أن قصد القرية غير ممكن بالاتيان لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه

في العبادات، بل لابد من الاتيان بالجزء المشكوك .

فإن الأول مندفع - مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدم في المتباينين- بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل والأكثر بالاستصحاب لا يُجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مُجد في الاحتياط. نعم لو قلنا بالأصل المُثبت وأن استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالأقل يُثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الاتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب، لكن يمكن أن يقال: إننا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذه من دون بيان، فتعين الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان السابق [فكيف يثبت في الزمان اللاحق].

و أما الثاني، فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، وقد عرفت الجواب وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل وغيره مشكوك فيه.

و أما الثالث، ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونها في العلم والجهل على صفة واحدة. ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

و أما الرابع، فلأنه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع الالتزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب، فإن هذا المقدار كافٍ في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم باجرائها تفصيلاً.

و أما الخامس، فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة، وهو الأمر المتردد بين الأقل والأكثر، وقد تقدم أن وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الالتزام من الشارع ولو بالالزام المقدمي، غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون الطرف الغير المتيقن وهو الأكثر فيما نحن فيه مورداً لقاعدة البراءة. كما مثلنا له بالخمير المردد بين إنائين أحدهما المعين نجس.

نعم لو ثبت أن ذلك، أعني تيقن أحد طرفي المعلوم بالاجمال تفصيلاً في ترتب أثره عليه، لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال: إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الانائين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أي الانائين اتفق كونه خمرًا فيجب الاحتياط بالاجتناب عنها، فكذلك فيما نحن فيه.

والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القربة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب. فنقول: يكفي في قصد القربة التخلص من العقاب

فإنها إحدى الغايات المذكورة في العبادات.

وأما الدليل النقلّي

فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً و دلالة. ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناءً على وجوب مراعاة العلم الاجمالي، وإن كان الالتزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وقد تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي:

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^١. فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل. كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال بأن وجوب الأكثر ممّا حجب علمه فهو موضوع. ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك، لأن العلم بوجوبه المرّد بين النفسي والغيري غير محجوب، فهو غير موضوع. و [منها] قوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَن أُمَّتِي... ما لا يَعْلَمُونَ»^٢.

فإن وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين، وإنّ العقاب والمؤاخذه المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل. إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

و كان بعض مشايخنا، رحمه الله، يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري.

ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب، لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

نعم لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته

أمكن دعوى ظهورها في ما ادعى. مع إمكان أن يقال إنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته، لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ، فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة. وأما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعيّة المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم تماميّة الدليل العقليّ المتقدّم، بل كون العقل حاكماً بوجود الاحتياط ومراعاة حال العلم الاجماليّ بالتكليف المرّدّد بين الأقلّ والأكثر كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقليّ، لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك و حكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار فقال: «لا نسلم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة.

ثمّ قال: لأنّ ما كان لنا طريق اليه في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب وإلاّ لدلت هذه الأخبار على عدم حجّية الأدلة الظنيّة، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما.

قال: ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجّية تلك الطرق تعيّن تخصيصها أيضاً بما دلّ على حجّية أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب ووجوب المقدّمة العلميّة.

ثمّ قال: والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعيّ وهي الجزئية والشرطيّة^١، انتهى.

أقول: قد ذكرنا في المتبائنين وفيما نحن فيه أنّ استصحاب الاشتغال لا يُثبت لزوم الاحتياط، إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأنّ العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجود إحراز احتمالات الواجب الواقعيّ بعد إثبات تنجّز التكليف وأنّه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردّده بين متباينين أو الأقلّ أو الأكثر. ولا ريب

أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف .
 وحينئذٍ فإذا أخبر الشارع - في قوله «ما حجب الله» وقوله «رُفِعَ عن أمّتي» وغيرهما - بأن الله سبحانه وتعالى لا يُعاقِبُ على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الأمن منه، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل .
 نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المواخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمة، لأنّ المفروض تركها لا يفضي إلى العقاب .

نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجهٌ أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف .
 ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً، كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المواخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب، وهو الاشتغال المعلوم سابقاً، غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل وقد ارتفع باتيانه . واحتمال بقاء الاشتغال حينئذٍ من جهة الأكثر ملقٍ بحكم هذه الأخبار .
 وبالجملة، فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيفٌ جداً، نظراً إلى ما تقدّم .

وأضعفٌ من ذلك أنه، رحمه الله، عدل، من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار، عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم أنّ ماهية المأمور به تبين ظاهراً كونها للأقلّ بضمنية نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال . قال في توضيح ذلك :

«إنّ مقتضى هذه الروايات أنّ ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة

بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام»^١ .

ثمّ أيد هذا المعنى، بل استدلّ عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال :

«إنّ من الاصول المعروفة عندهم أصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم،

ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي. ونحن قد تفتحنا، فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسك له غير عموم هذه الأخبار، فتعين تميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام^١، انتهى.

أقول: أما ما ادعاه، من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي، فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية، لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولاً، ومنع كون الجزئية أمراً معمولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانياً.

وأما ما استشهد به، من فهم الأصحاب وما ظهر بالتفحص، ففيه: أن: أول ما يظهر للمتفحص في هذا المقام أن العلماء لم يستندوا في الأصول المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما أصلُ عدم، فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية [أيضاً من الأحكام اللفظية، كأصالة عدم القرينة وغيرها] فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمة.

و أما عدمُ الدليل دليلُ عدم، فالمستند فيه عندهم شيء آخر، ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة، كالشيخ وابن زهرة [والفاضلين] والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي.

و بالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار في هذين الأصلين: أما رواية الحجب ونظائرها فظاهر. وأما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعملون، فأصحابنا بين من يدعى ظهورها في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي، كأخواته من رواية الحجب وغيرها، وهو المحكي عن أكثر الأصوليين، وبين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين، بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم. ونظرهم في ذلك أن النبوي، بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي، حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

ومع ما عرفت كيف يدعي أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليها هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة.

نعم يمكن التمسك به أيضاً في مورد جريان الأصلين المذكورين، بناء على أن صدق رفع أثر هذه الامور، أعني الخطأ والنسيان وأخواتها، كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً، كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصورة الخطأ والنسيان، كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي، ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق، لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينها الجزئي لا يدل على الاستناد لهما بها، بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله: «وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجّة الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره»، منعاً واضحاً، ليس هنا محل ذكره، فافهم.

* * *

واعلم أن هنا اصولاً ربما يتمسك بها على المختار:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.

وقد عرفت سابقاً حالها.

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيه.

حاله حال سابقه بل أردء، لأن الحادث المعقول هو وجوب المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابديّة لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأول.

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه: أن جزئية الشيء المشكوك، كالسورة للمركب الواقعي وعدمها، ليست أمراً حادثاً

مسبوقة بالعدم.

وإن اريد أصالة عدم صيرورة السورة جزءاً لمركب مأمور به، ليثبت بذلك خلق المركب المأمور

به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزءاً منه؛ ففيه: مأمور من أنه أصل مثبت.

وإن اريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن

ملاحظة عدة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء

مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن الماهيات المركبة لما كان تركبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار وإلا

فهي أجزاء لا ارتباط بينها في نفسها ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر توقف جزئية شيء لها على

ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً. فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع

بأبي الأجزاء شيئاً واحداً. وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة. فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي، كما اشتهر في السنة جماعة إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى.

وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها. فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل، لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلومة، وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل. فتعين المأمور به.

إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً. كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً.

فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعولٌ بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته، فاثبات كلية الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر وليس أولى من العكس.

و منه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئاً واحداً مركباً من ذلك ومن باقي الأجزاء، لأن هذا أيضاً لا يثبت أنه اعتبر بالتركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء. هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا تجري بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة، بل لا يجري مطلقاً في مدار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

المسألة الثانية

ما إذا كان الشك في الجزئية ناشياً من إجمال الدليل

كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بين مركبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل.

و الإجمال قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشك في أنّ الجزء الفلاني، كباطن الأذن أو عكوة البطن، من الظاهر أو الباطن، وقد يكون في المعنى الشرعي كالأوامر المتعلقة، في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناء على أنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية. والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

و ربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن جرت أصالة البراءة في المسألة المتقدمة، لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل. ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح، كما هو المشهور، وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الأقل والأكثر ممنوع، لأنّ المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المرّد بين النفسي والمقدّم، فلا محيص عن الإتيان به، لأنّ تركه مستلزم للعقاب. وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً، فسيجيء فيه مأمراً من الدليل العقلي والنقلي.

و الحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلة البراءة في واحد معيّن من المحتملين، لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها،

لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين. وإذا فقد المناظ المذكور وأمكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره.

فان قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم الميّن المشتهه مصداقه بين أمرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مردداً بين الأقل والأكثر نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيجيء في المسألة الرابعة. وإنما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه و اتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال. فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا التوهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح، والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط.

ويندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق، فافهم.

وأما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من «الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم»، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات. كيف! والمشهور، مع قولهم بالوضع للصحيحة، قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

والتحقيق: أن ما ذكروه ثمرةً للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح و عدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

أما الأول، فلما عرفت من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ جملة، وقد عرفت أن المختار والمشهور في المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

وأما الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم. وهو أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة. فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة. فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأن الفاقدة ليست بصلاة. فالشك في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

وأما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواحدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها - نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل ففقد، لصدق اسم السرير على الباقي - كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاقدة.

فاذا أريد بقوله: «أقيموا الصلاة»، فردّ مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة، كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييداً للمطلق. وهكذا إذا أريد المشتملة على جزء آخر، كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق. فارادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة. أما القدر الذي يتوقف عليه صدق الصلاة، فهي من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له.

و حينئذ إذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق، فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم الصلاة. ولا يجوز فيه إجراء البراءة، لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة - كما أشرنا إليه فيما سبق - ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك. فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأما إن عُلِمَ أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها، لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده. وحينئذ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في «أقيموا الصلاة» بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

و من المعلوم: أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه، وأن هذا المشكوك غير

معتبر في الامتثال. وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم هنا توهم، نظير ما ذكرناه سابقاً، من الخلط بين المفهوم والمصدق. وهوتوهم: «أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به؛ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعةً واحدةً بكونها صحيحةً جامعةً لجميع الأجزاء. فكلما شك في جزئية شيء كان راجعاً إلى الشك في تحقق العنوان المقيّد للمأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده. لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان. كما لو قال: «أعتق مملوكاً مؤمناً»، فإنه يجب القطع بحصول الايمان، كالقطع بكونه مملوكاً».

ودفعه: يظهر مما ذكرناه، من أن الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنما قيدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره. فالعلم بعدم إرادة الفاسدة يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دلّ الدليل على تقييد الصلاة بها، لا أن مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة. فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة.

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات بأن يقال: إن المراد بالمأمور به في قوله: «أعتق رقبة» ليس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً. فكلما شك في شرطية شيء كان شكاً في تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط، للقطع باحرازه.

و بالجمله، فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود ونقول: إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك به باطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان. ألا ترى أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لابد لك من شرب الدواء والمسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ باطلاق الدواء والمسهل. وكذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافرة غداً».

وبالجمله، فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان، لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل، لأن جريان الأصل لا يثبت الاطلاق و عدم إرادة المقيّد، إلا بضميمة أنه إذا فرض ولو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعم من

المقيّد وإلا قَبِحَ التكليفُ، لعدم البيان. فاذا فرض العلمُ بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلالُ بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والذي يقتضيه التدبُّرُ في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة، فإنّ قوله تعالى: «أقيموا الصلاة»، إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها، نظير قوله: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَهُوَ كَذَا وَكَذَا». و«أَنَّ صَلَاةً فَرِيضَةً خَيْرٌ مِنْ عَشْرِينَ أَوْ أَلْفِ حِجَّةٍ»، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قَبْلَ بيانه له حتّى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإمّا بَعْدَ البيان له حتّى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب. والأوامرُ الواردةُ بالعبادات فيه، كالصلاة والصوم والحجّ، كلّها على أحد الوجهين، والغالبُ فيها الثاني.

وقد ذكر موانعُ أُخْرُ لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسك فيها بأصالة الاطلاق وعدم التقييد، لكنّها قابلة للدفع او غير متردّدة في جميع المقامات، وعمدّةُ المؤهّن لها ما ذكرناه. فحينئذٍ إذا شكّ في جزئية شيء لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكمُ هنا هو الحكمُ على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط او إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحيّ والأعميّ هو لزومُ الاجمال على القول بالصحيح وحكمُ المجمل مبنيٌّ على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان أصالة البراءة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية، لأصالة عدم التقييد على القول بالأعم، فافهم.

المسألة الثالثة

فما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء و عدمها

كأن يدلّ أحدهما على جزئية السورة والآخرُ على عدمها. ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوتُ التخيير هنا. لكن ينبغي أن يُحمَلَ هذا الحكمُ منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاقٌ يقتضي أصالة عدم تقييده عدمَ جزئية هذا المشكوك ، كأن يكون هنا إطلاقٌ معتبرٌ للأمر بالصلاة بقول مطلق. وإلا فالمرجعُ بعد التكافؤ إلى هذا المطلق، لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ. وهذا الفرضُ خارجٌ عن موضوع المسألة، لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضةٌ فيما إذا لم يكن هناك دليلٌ اجتهاديٌّ سليمٌ عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للاصول العمليّة.

فان قلت: فأَيُّ فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه، وما المانع من الحكم بالتخيير هنا؟ كما لو لم يكن مطلقٌ.

فإنَّ حكمَ المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أنَّ المقيدَ المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالماً؛ كان اللازمُ في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوعُ إلى الأصلِ المؤسس فيما لا نصّ فيه من البراءة والاحتياط على الخلاف.

و إن كان حكمُهما التخيير، كما هو المشهور نصّاً وفتوى، كان اللازمُ عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكمُ بالتخيير ههنا، لا تعيينَ الرجوعِ إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد.

قلت: أما لو قلنا بأنَّ المتعارضين مع وجود المطلق غيرُ متكافئين، لأنَّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجحٌ له فيؤخذ به ويطرح الآخرُ، فلا إشكالَ في الحكم وفي خروج مورده عن محلّ الكلام. و إن قلنا: إنَّهما متكافئان، والمطلق مرجحٌ، لا مرجعٌ، نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد

تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي؛ فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين، هو أنّ تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها. وهذا الأصل، مقررٌ لاثبات كون الشيء وهو المطلق دليلاً وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك. فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخييرٌ مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان. بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول، فإنه تخييرٌ بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما، هذا.

ولكن الانصاف: أنّ أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الاصولية، كما أنها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسألة الفرعية، لأن مؤداها بيان حجة أحد المتعارضين كمؤدى أدلة حجة الأخبار، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل. فهي دالة على مسألة اصولية، وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر الفلاني المقيّد لهذا المطلق»، وبين قوله: «اعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له». فالظاهر أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصاً من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى. وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

فما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي

كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر. ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلاليّ - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنه ثلاثون اوناقص. ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني الغسل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين. واللازم في المقام الاحتياط، لأنّ المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً وإنما الشك في تحقّقه بالأقل. فقتضى أصالة عدم تحقّقه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الا تيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقليّ والنقليّ الدالّ على البراءة، لأنّ البيان الذي لا بدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلاً. فاذا شك في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه. والعقل أيضاً يحكم بوجود القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني المفهوم المعين المبيّن للمأمور به. الا ترى أنّه لو شك في وجود باقي الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنّه أتى بها ام لا، كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الا تيان بها.

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة، هو أنّ نفس متعلّق التكليف مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك. وهذا التريّد لا حكم له بمقتضى العقل، لأنّ مرجعه إلى المؤاخذه على ترك المشكوك، وهي قبيحة بحكم العقل.

فالعقل والنقل الدالّان على البراءة مبنيان لمتعلّق التكليف من أوّل الأمر في مرحلة الظاهر. وأمّا ما نحن فيه فتعلّق التكليف فيه مبيّن معيّن معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه. وإنما يشك في تحقّقه في الخارج باتيان الأجزاء المعلومة. والعقل والنقل المذكوران لا يشبتان تحقّقه في الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، والعقل أيضاً مستقلّ بوجود الاحتياط مع الشك في التحقّق.

وأما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به

فقد عرفت أنه على قسمين، لأن القيد قد يكون منشأؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي، كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحدداً معه في الوجود الخارجي. أما الأول، فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم، فلا نطيل بالاعادة، وأما الثاني فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرّق بينهما بالحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني، نظراً إلى جريان العقل والنقل أين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدّمة منفياً بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعي إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر. وأما ما كان متحدداً مع المقيّد في الوجود الخارجي، كالإيمان في الرقبة المؤمنة، فليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدّمة، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد. والحاصل: أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله. وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة فالمطلق والمقيّد من قبيل المتبائنين، لا الأقل والأكثر. وكان هذا هو السرّ فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي، رحمه الله، في باب المطلق والمقيّد، من تأييد استدلال العلامة، رحمه الله، في النهاية على

وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة الاشتغال، وردّ ما اعترض عليه، بعدم العلم بالشغل حتّى يستدعي العلم بالبراءة بقوله:

«و فيه: أنّ المكلف به حينئذ هو المراد بين كونه نفس المقيّد او المطلق، ونعلم أنّا مكلفون بأحدهما، لاشتغال الذمة بالمجمل، ولا يحصل البراءة إلا بالمقيّد. إلى أن قال:- وليس هنا قدر مشترك يقينيّ يحكمُ بنفي الزائد عنه بالأصل، لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفك عن الفصل، ولا تفارق لهما، فليتأمل» انتهى، وهذا. ولكن الانصاف: عدم خلوّ المذكور عن النظر، فإنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأنّ المنفيّ فيها الالتزام بما لا يعلم ورفع كلفته. ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد المقيّد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج. ولا فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء.

مع أنّ ما ذكره - من تغاير وجود منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة - كلام ظاهريّ، فإنّ الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كلّ منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط. وأمّا وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيّد في الخارج، فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة.

ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث أنّه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الايمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق.

و بالجملة، فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغائر له في الوجود الخارجي، بل قد يتفق وقد لا يتفق. وأمّا الواجب للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له، فالفرق بين الشرط فاسدٌ جدّاً. فالتحقيق أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء ام بالمتبائنين.

وأما ما ذكره المحقق القميّ، رحمه الله، فلا ينطبق على ما ذكره، في باب البراءة والاحتياط، من إجراء البراءة حتّى في المتبائنين فضلاً عن غيره، فراجع.

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لودار الأمرين التخيير والتعيين، كما لودار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث. فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر، فيكون نظير دوران الأمرين المطلق والمقيّد والمتبائنين، وجهين بل قولين: من عدم جريان أدلة البراءة في المعين، لأنّه مُعارضٌ بجريانها في الواحد المخير، وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يُعلّم تفصيلاً وجوبه فيشكُّ في جزء زائد خارجي أو ذهني، ومن أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف. وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم «ما حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ»، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه، بحكم: «التَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا».

و أمّا وجوب الواحد المرّد بين المخير والمعين فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته. والمسألة في غاية الاشكال، لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشرطية أو الشرطية، بل هو على تقديره عينُ المكلف به. والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين، لأنّه في معنى نفي الواحد المعين، فيعارضُ بنفي الواحد المخير. فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتبائنين لا يخلو عن قوّة، بل الحكم في الشرط وإلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكنّ الأقوى فيه إلحاق.

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

ثمّ إنّ مرجع الشك في المانع إلى الشك في الشرطية وعدمه.

و أمّا الشك في القاطعية - بأن يعلم أنّ عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع - فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية؛ وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

ثمّ إنّ الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطية والجزئية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطية أو عدم وجوبه.

وينبغي التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط

[الأمر] الأوّل

إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركناً او عدم كونه كذلك او مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية او التبويض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها و نفي بعضها الآخر؟ وجوه، لا يُعرف الحق منها إلا بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

إنّ الركن في اللغة والعرف معروف، وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرّض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء. وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال بأنّه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً، وبين من عطف على النقص زيادته. والأوّل أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي. وحينئذٍ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاخلال في طرف النقيصة او فيه وفي طرف الزيادة، فهو ركن.

فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة او الزيادة، وأنه إذا ثبت جزئيته، فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً وإلا لم يكن جزءاً.

فهنا مسائل ثلاث:

بطلان العبادة بتركه سهواً.

و بطلانها بزيادته عمداً.

و بطلانها بزيادته سهواً.

أما [المسألة] الأولى [وهي بطلان العبادة بترك الجزء سهواً]

فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل عام اوخاص على الصحة، لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة. فاذا انتفى ينتفي المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به. وهو معنى فساد. أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفله. فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم استمرار الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل. فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة. نظير من غفل عن الصلاة رأساً اونام عنها. فاذا التفّت إليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول.

فان قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، دون ما لو قام الاجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلواته تامة. مثل قوله عليه السلام: «تمت صلواته، ولا يعيد». وحينئذ فرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءة والاحتياط على الخلاف. وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفاً مختصاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد، أعني حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجابُ العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً. وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه.

ومما ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء في شيء، لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة. وليس في المقام أمراً أتى به الناسي أصلاً.

وقد يتوهم: «أن في المقام أمراً عقلياً، لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج لذلك في إتيان الأمور به بالأمر العقلي».

وهو فاسدٌ جداً، لأن العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يُثبت له تكليفاً بما عداه من الأجزاء. وإنما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها. كيف والتكليف، عقلياً كان أو شرعياً، يحتاج إلى الالتفات. وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه.

ونظيرُ هذا التوهم توهم [أن] ما أتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به [من باب إتيان المأمور به] بالأمر العقلي.

وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه.

وأما ما ذكره: من: «أن دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو لا اختصاصه بغير الغافل لا يفيد الأمر بالكلّي إلا بقدر مورده، وهو غير الغافل. فاطلاق الأمر بالكلّي مقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله».

ففيه: أن التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً فلا يدل على كون متعلقه جزءاً للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكل، وإن كان تكليفاً غيرياً، فهو كاشف عن كون متعلقه جزءاً، لأن الأمر الغيري إنما يتعلق بالمقدمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه، لأن الجزئية

غير مسببة عنه، بل هو مسبب عنها.

ومن ذلك يُعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي، كلبس الحرير، فإن الشرطية مسببة عن التكليف، عكس ما نحن فيه، فينتفي بانتفائه. والحاصل: أن الأمر الغيري بشيء، لكونه جزءاً، وإن انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكل في حقه إلا أن الجزئية لا تنتفي بذلك.

وقد يتخيل: أن أصالة العدم على الوجه المتقدم وإن اقتضت ما ذكر، إلا أن استصحاب الصحة حاكم عليها.

وفيه: ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات. وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فان قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه. وهو قوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَنِّي تِسْعَةٌ: الخِطَاءُ وَالنِّسْيَانُ...» بناءً على أن المقدر ليس خصوص المؤخذة، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان، فإنه لو ترك الصورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة. وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً. وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككليات الكل. وإنما المفعول الشرعي وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الاعادة بعد التذكر مرتب على الأمر الأول لا على ترك السورة.

ودعوى: «أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرفع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني. فعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء. ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني».

مدفوعة: بما تقدم، في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف، من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان، لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية. فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية،

ودون ما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

نعم لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله، تصحيحاً للكلام، على رفع الاعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً، فافهم.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بين أصالة عدم الحرمة ومضمون النبوي حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بأن أصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل، لأنه لازم غير شرعي. أمّا رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الأقل. وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من إرادته راجعة فيما ذكره في أصالة العدم. وكيف كان، فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^١. وقوله عليه السلام في مرسله سفيان: «يسجد سجدي السهو في كلّ زيادة ونقيصة»^٢. وقوله عليه السلام في من نسي الفاتحة: «اليس قد أتممت الركوع والسجود»^٣، وغيره.

ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء. والأصل الأولي والثانوي المزيّف والمقبول، وهو غاية المسؤل.

(١) وسائل الشريعة، ج ٤، ص ٦٨٣-الخصال، ص ٢٨٤. (٢) تهذيب الأحكام، ج ١، ص

(٣) الكافي، ج ٤، ص ٣٤٨.

المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً

وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة. فلو أخذ بشرطه فالزيادة عليه موجبٌ لاختلاله من حيث النقيصة، لأنّ فاقد الشرط كالمتروك. كما أنّه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد فلا إشكال في عدم الفساد. ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء. أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدها، كما لو سجد للعزيمة في الصلاة، لم تعدّ زيادة في الجزء. نعم ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»^١. وسيأتى الكلام في معنى الزيادة في الصلاة. ثمّ الزيادة العمديّة تتصوّر على وجوه.

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً. كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان، كالسجود. الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً. كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنسُ الصادقُ على الواحد والمتعدد.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه إمّا اقتراحاً. كما لو قرأ سورة. ثمّ بداله في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة أو دنيوي كالاستعجال، وإمّا لإيقاع الأوّل على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثمّ يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء، لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

(١) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ٣١٨ - تهذيب الأحكام، ج ٤، ص

و أما الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع الشك الى الشك في مانعية الزيادة، ومرجعها إلى شرطية عدمها، وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة. وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغير هيئة العبادة الموظفة فتكون مبطله. وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة.

و فيه نظر، لأنه إن اريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى. فاذا شك فيه فالأصل البراءة. وإن اريد أنه تغير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

و نظير الاستدلال بهذا البطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها، بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

و فيه: أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد، وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية، لأن صحة الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها وإما ترتب الأثر عليها. والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط. إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الكل به منضماً إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

ولا يخفى أن الصحة بكلتا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهي بعد على وجه لو انضمت إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل. فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها.

الآ ترى أن صحة الخل من حيث كونه جزءاً للسكنجين لا يراؤ بها إلا كونه على صفة لو انضمت إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجين لحصل الكل. فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته. فاذا كان عدم حصول الكل يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه. فإن الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء، لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه، لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل.

و من المعلوم أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك

الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا نقطع ببقاء صحتها، لكنّه لا يُجدي في صحّة الصلاة بمعنى اجتماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فان قلت: فعلى ما ذكرته فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبدالدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع من أنّ من الشايح في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم ولا ضير في التزام ذلك. ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل، لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استيناف الصلاة امثالاً للأمر.

نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة او ناقصاً يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشأ لا يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع. فكلّ من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمّه إلى الآخر وضمّ الآخر إليه.

ومن المعلوم أنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للضمّ إليها وصوررتها أجزاء فعلية للمركّب، والأصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعية الموجود،

ولكن هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعية وليس مطلق الشكّ في مانعية الشيء، كالزيادة فيما نحن فيه، شكّاً في القاطعية.

وحاصل الفرق بينها أنّ عدم الشيء في جميع آئات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فاذا وجدنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجهة. وهذا لا يجدي فيه القطع بصحّة الأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها. وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء. فاذا شكّ في رافعية شيء لها حكم بقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

وربما يُردّ استصحاب الصحّة بآته: «إن اريد صحّة الأجزاء المأتي بها بعد طرق

المانع الاجماليّ فغير مُجدد، لأنّ البراءة إنّما تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض. وإن

اريد إثبات عدم مانعية الطاري او صحّة بقية الأجزاء فساقط، لعدم التعويل على

الاصول المثبتة»^١، انتهى.

و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا. وحاصله: أنّ الشكّ إن كان في مانعية شيء و شرطية عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعاً، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الاصول المثبتة، وان كان في قاطعية الشيء ورفع له الاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع. فاستصحاب بقاء الاتصال كاف. إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية. والشكّ إنّما هو فيه، لا في ثبوت شرط او مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعة ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

ولكن يمكن الحدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع، وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية فالشكّ في وجودها لا بقائها. وأمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة.

اللهم إلا أن يقال: إنّ استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية. ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هولزوم استيناف الأجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقبليتها للاحق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سرّاً أشرنا إليه في المسألة السابقة من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء، عند الشكّ في جزئية المنسي حال النسيان. وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشكّ في طرور المانع بقوله تعالى: «وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ»^١، فإن حرمة الابطال إيجاب للمضي فيها، وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج.

وقد استدلّ بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ، قدس سره.

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول: إنّ حقيقة

الابطال، بمقتضى وضع باب الافعال، إحداثُ البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً. نظير قولك: أمتُّ زيداً أو أجلسته أو أغنيته. والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتب عليه أثر كالمعدوم، بعد أن لم يكن كذلك. فالابطالُ هنا نظير [الابطال في] قوله تعالى: «لا تُبطلوا صدقاتكم بالمتن والأذى»^١، بناء على أن النهي عن تعقيبها بهما، بشهادة قوله تعالى: «ثم لا يتبعون ما أنفقوا متاً ولا أذى»^٢، الآية.

الثاني: أن يراد به إيجادُ العمل على وجه باطل. من قبيل قوله: «صَيِّقَ فَمَ الرَكِيَّةِ»، يعنى أحدثه صَيِّقاً. لا أحدث فيه الضيقَ بعد السعة. والآية بهذا المعنى نهى عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها أو فاقدةً للامور المقتضية للصحة. والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل أو إيجاد باطلاً عدا فوتِ مصلحة العمل الصحيح.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحج، وقد اشتهر التمسكُ بجرمة قطع العمل بها. ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل، لأنه أيضاً عملٌ لغوٌ، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصورته جزءاً فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابلية كونه جزءاً فعلياً. فجعل هذا المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

و كيف كان فالمعنى الأول أظهر، لكونه المعنى الحقيقي، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تُبطلوا أعمالكم»^٣، فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يُناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل، لأنها مخالفة لله والرسول. هذا كله مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

و يشهد لما ذكرنا -مضافاً إلى ما ذكرنا- ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول:

فمن الأمالي و ثواب الأعمال عن الباقر، عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «(من قال: سُبْحَانَ اللَّهِ، غَرَسَ لَهُ اللَّهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، غَرَسَ

(٢) البقرة: ٢٦٢.

(١) البقرة: ٢٦٤.

(٣) محمد: ٣٣.

الله له بها شجرة في الجنة. فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير. قال «ص»: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها. إن الله عز وجل يقول: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم»^٢.

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. وإن لم نقل به وطرحنا الخبر، لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة، كان المراد في الآية الإبطال بالكفر، لأن الإحباط به اتفاقي. وببالي أنني وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية: «ولا تبطلوا أعمالكم» بالشرك.

هذا كله، مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب تخصيص الأكثر، فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة. فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلاً أيضاً على حرمة العمل في الأثناء، إلا أنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار. فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً. فلا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانتفاع. فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة.

وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتماماً له. فلعل عدم الزيادة من الشروط والياتان بما عداها من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لا تمامه حتى يصدق إتمام العمل. الا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل.

وربما يجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنهما لا يدلان على صحة العمل، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته، للشك في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.

وفيه نظر، فإن البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام، وأن

هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد، وعلى تقدير عدم العمل به تحصل بالاعادة من دون الاتمام.

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي، بل لا احتياط مستحباً في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لالغاء الاحتياط من جهة أخرى، وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة، فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم. وإن أتمه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فما هو الواجب عليه. ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم، لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف. وهذا شك في المكلف به.

والحاصل: أن الفقيه إذا كان متردداً بين الاتمام والاستيناف، فالأولى له الحكم بالقطع، والأمر بالاعادة بنية الوجوب.

ثم إن ما ذكرناه من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، فقد يقتضى الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان، كما في الصلاة، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

مثل قوله صلى الله عليه وآله: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ»^١.

وقوله عليه السلام: «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^٢.

وقوله صلى الله عليه وآله فيما حكى عن تفسير العياشي في من أتم في السفر: «إنه يُعيدُهُ». قال:

«لأنه زاد في فرض الله عز وجل»^٣، دلّ بعموم التعليل على وجوب الاعادة لكل زيادة في فرض الله عز وجل.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود

زيادة في المكتوبة»^٤.

وما ورد في الطواف: «لأنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة مبطله له»^٥.

ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر، وإن كان

ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٢، مع تفاوت

(١) وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٢.

(٤) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ٣١٨. (٥) وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٥٢٧.

(٣) تفسير العياشي، ص ٥٠.

المسألة الثالثة

في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً وإلا فلا يقدر عمداً فسوها أولى بعدم القدر

و الكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأن مرجعه إلى الاختلال بالشرط نسياناً، وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الاعادة.

* * *

فثبت من جميع المسائل الثلاث أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه مخلاً ومفسداً دون زيادته. نعم لو دل دليل على قدر زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً، إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ»^١، بناء على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة.

وقوله عليه السلام في الرسالة: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ لِكُلِّ زِيَادَةٍ وَنَقِصَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ»^٢. فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته الركنية إن فسّر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهواً. لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كل ما يبطل بالاختلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً. فأصالة البراءة الحاكمة بعدم الأس بالزيادة معارضة، بضميمة عدم الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً. فإن جوزنا الفصل في الحكم الظاهري، الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي، فيعمل بكل من الأصليين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ١، ص - الوافي، ج ٢، ص ١٤٩.

(١) تهذيب الأحكام، ج ١، ص

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول. وأما بملاحظتها فمقتضى: «لا تُعادُ الصلاةُ إلاّ من خَمسة»، والمرسلة المذكورة، عدمُ قدح الزيادة و النقص سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدحُ الزيادة عمداً وسهواً. وبينهما تعارضُ العموم من وجه في الزيادة السهوية، بناء على اختصاص «لا تعاد» بالسهو. والظاهر حكومة قوله «لا تعاد» على أخبار الزيادة، لأنها كأدلة سائر ما يخلّ فعله او تركه بالصلاة، كالحديث والتكلم وترك الفاتحة. وقوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الاخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الاخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الاعادة وإن كان من حقه أن يوجبها.

والحاصل: أنّ هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهواً بما ثبت قدحُ الاخلال به في الجملة.

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الاخلال بشيء سهواً كان أخصّ من الصحيحة إن اختصت بالنسيان وعمت بالزيادة والنقصان. والظاهر أنّ بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو. مثل قوله: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة».

الأمر الثاني

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته المطلقين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكلّ أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمكن. فلو تعذر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان.

للأول: أصالة البراءة من الفاقدة وعدم ما يصلح لاثبات التكليف، كما سنبين. ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي، لأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ فينتفي بانتفائه، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها اسماً للأعمّ كان مادّة على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد. فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة أو على وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه، كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر. أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن القيد. ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكلّ والمشروط، كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح، لزم من انتفائها انتفاء الأمر ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة، فإنّ كلاً منها أمر غيري إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة، فينحصر الحكم بعد سقوط الباقي في الفرض الأوّل كما ذكرنا. ولا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين، أعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز، والمشمّل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر، لأنّ المطلق، كما بين في موضعه، موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيّد. كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك. فإنّ الخطاب

الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك. وكذا غير الصلاة من الواجبات.

و للقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقاً بالقدرة، بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل، من غير التفات إلى كونه لنفسه او لغيره، او الوجوب النفسي المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها، ودعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة، فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها، ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات: مثل استصحاب كثرة الماء وقتته، فإن الماء المعين الذي أُخِذَ بعضه او زيد عليه يقال إنه كان كثيراً او قليلاً، والأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة، وإلا لم يعقل الشك فيه. فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مسامحة في مدخلة الجزء الناقص او الزائد في المشار إليه. ولذا يقال في العرف: هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقصه.

ويدل على المطلب أيضاً النبويّ والعلويّان المرويّان في عوالي اللئاليّ.

فمن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^١.

وعن علي عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢. و «ما لا يدرك كُله لا يُترك كُله»^٣.

و ضعف إسنادها مجبوراً باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع.

نعم قد يناقش في دلالتها:

أما الأولى، فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء او بيانياً، و «ما» مصدرية زمانية.

وفيه: أن كون «من» بمعنى الباء مطلقاً وبيانياً في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر باتيان ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير

من المواضيع، إذ لا يخفى أنّ التقييدين الأولين استفادان من قوله: «فأتوامنه»، الخ، وظهوره حاكم عليهما. نعم، إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد. والحاصل أنّ المناقشة في ظهور الرواية، من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية.

وأما الثانية، فلما قيل من أنّ معناه أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور. ولا كلام في ذلك، لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر. [فيعمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، كما في أكرم العلماء.] وفيه: أولاً، أنّ عدم السقوط محمولٌ على نفس الميسور لا على حكمه. فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور، يعني أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط بسبب تعسّره. وبعبارة أخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذّره. وهذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله، كما في الأمر بالكلّ، او متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفراديّ.

و ثانياً، أنّ ما دُكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كافٍ في إثبات المطلوب، بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب، من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه، لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت ثابتاً غيريّاً. وهذا الوجوب الذي يتكلّم في ثبوته وعدمه نفسي، فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع. فكما يصدق هذه الرواية لو شكّ بعد ورود الأمر باكرام العلماء بالاستغراق الأفراديّ في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذّر إكرامه، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركّب في وجوب [باقي] الأجزاء بعد تعذّر بعضه، كما لا يخفى.

او بمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال: إنّ سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذهابها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب، لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد. وأما في الثالثة، فما قيل، من أنّ جملة «لا يترك» خبرية لا تفيد إلا الرجحان، مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية او إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص. مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاء، لا مكان كونه إخباراً عن طريقة الناس، وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه، مع احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفراديّ،

لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعيّ، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفراديّ. فلعله مشترك لفظيّ اوحقيقة خاصة في الأفراديّ، فبدل على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفراديّ إذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد. ويرد على [الأول] ظهور الجملة في الانشاء الالزاميّ، كما ثبت في محله، مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب، لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية.

وأما دوران الأمرين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة، فمنوع، لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً، لشموله للأفعال المباحة، بل المحرمة، فكما يتعين حمله على الأفعال الراجحة بقريئة قوله «لا يترك»، كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القريئة، الظاهرة في الوجوب.

وأمّا احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس، فدفوع بلزوم الكذب او إخراج أكثر وقائعهم. و أمّا احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفراديّ، فلا وجه له، لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلف. وكله عبارة عن مجموعه.

نعم لو قام قريئة على إرادة المتعدّد من الموصول - بأن اريد أنّ الأفعال التي لا يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر، لا يترك كلّها - كان لما احتمله وجه. لكنّ لفظ الكلّ حينئذٍ أيضاً مجموعيّ لا أفراديّ، إذ لو حمل على الأفراديّ كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفراديّ ممّا لا ينبغي له، لم ينفعه في شيء.

فثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات. ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب، حتّى أنّه يعرفه العوامّ بل النسوان والأطفال. ثمّ إنّ الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات إلّا أنّه يعلم جريانها في المستحبات بتنقيح المناط العرفيّ مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

وأما الكلام في الشروط

فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ بصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار في التقييد على حصول التمكن من الشرط.

وأما القاعدةُ المستفادَةُ من الروايات المتقدمة، فالظاهرُ عدمُ جريانها. أما الأولى والثالثة، فاختصاصُها بالمركبِ الخارجي واضحٌ. وأما الثانية، فلاختصاصها، كما عرفت سابقاً، بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت حتى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه. ومن المعلوم أن العملَ الفاقداً للشرط، كالرقبة الكافرة مثلاً، لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجوداً حتى لا يسقط بتعسر الشرط، وهو الايمان، هذا.

ولكنَّ الانصافَ جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرفُ، ولو مسامحةً باتحاد الشروط الفاقداً لها مع الواجد لها. الا ترى أن الصلاة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط. فاذا تعذر أحدُ هذه صدق الميسور على الفاقداً لها. ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحابُ بالتقرير المتقدم.

نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغايرٌ كليٌّ في العرف، نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، او الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمآن بالنسبة إلى ماء الرمآن، لم تجر القاعدةُ المذكورة.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض، حيث بنى وجوبَ غسل الميت بالماء القراح، بدلَ ماء الصدر، على أن ليس الموجودُ في الرواية الأمرَ بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، وإنما الموجود: «وليكن في الماء شيء من السدر»^١.

توضيح ما فيه: أنه لا فرق بين العبارتين، فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد، كان قوله «وليكن فيه شيء من السدر» كذلك، وإن كان من إضافة الشيء الى بعض أجزائه كان الحكمُ فيها واحداً.

و دعوى: «أنه من المقيد، لكن لما كان الأمرُ الواردُ بالمقيد مستقلاً فيختصُ بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقداً»، مدفوعةٌ: بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليف المتصورُ هنا هو التكليف المقدمي، [لأن جعل الصدر في الماء مقدماً للغسل بماء الصدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي، لاجزء خارجي له حتى يسقط عند التعذر]. وتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذبها، فلا معنى لاطلاق أحدهما وتقييد الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

(١) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ١٣٩. «اغسله بماء وسدر».

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري فَجَعَلْتُ على إصبعي مرارةً، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعَرَفُ هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، إمسح عَلَيْهِ»^١.

فإن معرفة حكم المسألة، أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج، متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، إذ لو كان سقوط المعسور، وهي المباشرة، موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج، لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل خاص.

فرعان

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط - كما في ما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد، على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس، لأن فوات الوصف أولى من فوت الموصوف، ويحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً، كالتيتم، ففي تقديمه على الناقص وجهان، من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمُبدل، ومن أن الناقص حال الاضطرار تام، لانتفاء جزئية المفقود، فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة .

الأمر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطيّة و الجزئيّة، فليس في المقام أصل كليّ يتعيّن به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظة كلّ حكم يترتب على أحدهما وأنّه موافق للأصل او مخالف.

الأمر الرابع

لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او كونه زيادة مبطلّة، ففي التخيير هنا، لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحرّم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرّة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان. مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وإبطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة.

فقد يُرَجَّحُ الأوّل: أمّا، بناء على ما اخترناه، من أصالة البراءة مع الشكّ في الشرطيّة و الجزئيّة، فلأنّ المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيريّ في كلّ من الفعل والترك، ليس إلّا لزوم المخالفة القطعيّة. وهي غير قادحة، لأنّها لا تتعلّق بالعمل، لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء و تركه ضروريّ مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة. كما كان يلزم في طرح المتبائنين كالظهر و الجمعة.

و بتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منها قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً، لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذه من دون بيان. فالأجزاء المعلومة ممّا يعلم كون تركها منشاء للعقاب. وأمّا هذا المردّد بين الفعل والترك فلا يصحّ استناد العقاب إليه لعدم العلم به. وتركها جميعاً غير ممكن، حتّى يقال: إنّ العقاب على تركهما معاً ثابت، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما.

و أمّا، بناء على وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فلأنّ وجوب الاحتياط فرغ بقاء وجوب الشرط الواقعيّ المرّد بين الفعل والترك، وإيجابه مع الجهل مستلزمٌ لالقاء شرطيّة الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعيّ بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمرين مراعاة ذلك الشرط المرّد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية.

وبالجملة، فعدم وجوب الاحتياط في المقام [يكون] لمنع اعتبار ذلك الأمر المرّد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام. نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطيّة الاستقبال مع الجهل، لا لعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في المكلف به.

وقد يُرَجَّحُ الثاني، وإن قلنا بعدم وجوبه في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى المتبائنين، لمنع جريان أدلة نفي الجزئيّة والشرطيّة عند الشكّ في المقام من العقل والنقل. وما ذُكِرَ من «أنّ إيجاب الأمر الواقعيّ المرّد بين الفعل والترك مستلزمٌ لالغاء الجزم بالنية» مدفوعٌ بالتزام ذلك، ولا ضير فيه. ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتهين، وإلى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالمائتين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتميم إذا فقد أحدهما، مع أنّ ما ذكرنا في نفي كلّ من الشرطيّة والمائنة بالأصل إنّما يستقيم لو كان كلّ من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلاّ فيلزم من العمل بالأصليين مخالفة عمليّة، كما لا يخفى.

والتحقيق أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة وعدم حرمة المخالفة القطعيّة للواقع إذا لم تكن عمليّة، فالأقوى التخييرُ هنا وإلاّ تعيّن الجمعُ بتكرار العبادة، ووجهه يظهر ممّا ذكرنا.

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يُعلمَ أنّ أحدَ الفعلين واجب والآخَرَ محرّم واشتبه أحدهما بالآخر.
وأما لو عُلمَ أنّ واحداً من الفعل و الترك واجب و الآخر محرّم، فهو خارجٌ عن هذا المطلب.
لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في «المطلب الثالث» من مطالب الشكّ في التكليف.

والحكمُ فيما نحن فيه وجوبُ الا تيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك .
لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر.

و منشأ ذلك أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسنُ بارتكاب الضرر المقطوع، والله أعلم.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

والكلام، تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة

أما الاحتياط

فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه، ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه، لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها، لأن نية الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً.

فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستجاباه أو في وجوب السورة واستجابها، فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه. والفعل بدونها غير مُجدد، بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.

فاذا تفحص: فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط، لأن المفروض سقوط نية الوجه، لعدم تمكنه منها. وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهد، نعم يجوز له بعد الفحص. ومن هنا اشتهر بين أصحابنا: «أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد».

ثم إن هذه المسألة، أعني بطلان عبادة تارك الطريقتين، يقع الكلام فيها في مقامين، لأن العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد، إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإما أن لا يكون كذلك. فالمتعلق بما نحن فيه هو الأول، وأما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة. فنقول:

إن الجاهل التارك للطريقتين الباقي على الاحتياط على قسمين، لأن إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالاتي بالسورة في صلاته احتياطاً وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية؛ وأخرى يحتاج إلى التكرار، كما في المتبائنين، كالجاهل بوجوب القصر والاطمئنان في مسيرة أربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه.

أما الأول، فالأقوى فيه الصحة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل. والكلام في ذلك قد حررناه في «الفقه» في نية الموضوع.

نعم لو شك في اعتبارها ولم يقدّم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقق الطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتى على المختار من إجراء البراءة في الشك في الشرطية. لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الالتزام به من الشارع حكّم العقل بقبح المؤاخذه المسببة عن تركه والتقلّب بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة. ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجمله، فحكم الشك في تحقق الطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. والمختار في الثاني البراءة والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الانصاف: أن الشك في تحقق الطاعة بدون نية الوجه غير متحقق، لقطع العرف بتحققها وعدّهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالاطمئنان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً. وتفصيل ذلك في «الفقه».

إلا أن الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط، لشهرة القول بذلك بين الأصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه

اولوجهها.

ونقل السيد الرضي، قدس سره، إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه الأجلّ علم الهدى، قدس سره، له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر. بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة فضلاً عن كونها منشأ للشك الملزم للاحتياط، كما ذكرنا.

وأما الثاني، وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة، فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاحتمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه. ولذا يعدّ تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المتشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب، أخذها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء: أخذها ما يصح السجود عليه، مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعدّ في الشرع والعرف لاعبأ بأمر المولى.

و الفرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل. نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وببالي أن صاحب الحدائق، قدس سره، قد يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

ولقد بالغ الحلّي في السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتهبان ولم يجوز تكرار الصلاة فيها مع ورود النصّ به، لكن من طريق الآحاد، مستنداً في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه. وكما لا يجوز الدخول في العمل بأنياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ، فان طابق الواقع والآعاد

ولو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف، ففي جواز الاتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان: من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوز هذا من أول الأمر.

وبعبارة أُخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالاتداء، ومن أن المضي في العمل ولو متردداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ، محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته، ليس بأدون من الاطاعة التفصيلية ولا ياباه العرف ولا سيرة المشرعة. وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل متردداً من السيرة العرفية و الشرعية غير جار في المقام.

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشايح وقوعها وابتلاء المكلف بها. فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد في الأثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ، لأن التردد حصل من سوء اختياره. فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل متردداً؛ وبين كونه مما لا يتفق إلا نادراً. ولأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالباً. فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور. هذا بعض الكلام في الاحتياط.

وأما البراءة

فان كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعيّ، فالتحقيق أن ليس لها إلا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلة الشرعية. والكلام يقع تارةً في أصل الفحص وأخرى في مقداره.

أما وجوب أصل الفحص

و حاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلّم
فيدلّ عليه وجوه:

الأول: الاجماع القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.
الثاني: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذمّ على ترك السؤال.
الثالث: ما دلّ على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب.
مثل قوله صلى الله عليه وآله، فيمن غسل مجدوراً أصابته جنابة، فكزّ، فأت: «قَتَلُوهُ. قَتَلَهُمُ اللهُ. أَلَا سَأَلُوا، أَلَا يَمَّمُوهُ»^١.
وقوله صلى الله عليه وآله لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لإستماع الغناء: «ما كان أسوء حالك لو متّ على هذه الحالة»، ثم أمره بالتوبة وغسلها^٢.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٤٥٩.

(١) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ٦٨.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: «فله الحجة البالغة» من أنه: «يقال للعبد يوم القيمة: هل عِلِمْتَ. فان قال: نعم، قيل: فهَلَّا عَمِلْتَ. وإن قال: لا، قيل له: هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ»^١.
وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: «الذين توفّهم الملائكة ظملي أنفسهم»: «نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه. «قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض» اي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى: «الم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»، أي دينُ الله وكتابه واضحاً متسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق»^٢.

الرابع: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وأتى بطومار يدعي أنّ الناظر فيه يطلع على صدق دعويه او كذبا، فتأمل. والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكيمة مُعارض بما تقدّم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة. كما في صحيحة عبدالرحمن المتقدمة، وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الاجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدّم من أنّ مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

فان قلت: إذا علم المكلف تفصيلاً بعدة امور من الواجبات والمحرمات يحتمل انحصار التكليف فيها كان الشك بالنسبة إلى مجهولاته شكاً في أصل التكليف. وبتقرير آخر: إن كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً موجباً لكون الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف، فلا مقتضى لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلى البراءة وإلا لم يجز الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص، إذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي.

فان قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر ولو بعد الفحص، لأنّ

الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الاجمالي.]

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعي في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها. وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكليف فيها فيرجع إلى البراءة، هذا. ولكن لا يخلو عن نظر، لأنّ العلم الاجمالي إنّما هو بين

جميع الوقائع من غير مدخلية تمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك .
 فدعوى اختصاص أطراف العلم الاجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفة .
 مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم
 إجمالاً فيها . فتأمل، وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة
 التحريمية بالعلم الاجمالي . وكيف كان .

فالأولى ما ذكر في «الوجه الرابع» من أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا
 يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً . ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه
 الجاهل فيهما . فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر . الا ترى
 أنّهم حكموا باستقلال العقل، بوجوب النظر في معجزة مدّعي النبوة وعدم معذوريته في تركه
 مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنّه شكّ في المكلف به . هذا كلّه، مع أنّ
 في الوجه الأوّل وهو الاجماع القطعي كفاية .

ثم إنّ في حكم أصل البراءة كلّ أصل عملي خالف الاحتياط .

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص

و الكلام فيه إمّا في استحقاقه العقاب وإمّا في صحّة العمل الذي أُخِذَ فيه بالبراءة .

أما العقابُ

فالمشهور أنّه على مخالفة الواقع لو اتفقت . فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص
 عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب
 العصير، لا على ترك التعلّم .

أما الأوّل، فلعدم مقتضي للمؤاخذه عدا ما يتخيل من ظهور أدلّة وجوب الفحص وطلب
 تحصيل العلم في الوجوب النفسي .

و هو مدفوع: بأنّ المستفاد من أدلّته بعد التأمل إنّما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة
 الواقع، كما لا يخفى، او ما يتخيل من قبح التجري بناء على أنّ الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة،
 كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك . كما صرح به جماعة، منهم الشيخ في العدة وابوالكارم في الغنية .
 لكنّه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل .

وأما الثاني، فلوجود مقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدالّ على وجوب الشيء وتحرّمه . ولا مانع

منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به. وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً: أما العقل، فلا يقبَح مؤاخَذة الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه. وأما النقل، فقد تقدّم عدم دلالة على ذلك، وأنّ الظاهر منها، ولو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلة الاحتياط، الاختصاص بالعاجز، مضافاً إلى ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدمة في «الوجه الثالث» المؤيدة بغيرها. مثل رواية تيمّم عمّار المتضمنة لتوبيخ النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، إياه بقوله: «افلا صنعت هكذا»^١.

وقد يستدل أيضاً بالاجماع على مؤاخَذة الكفار على الفروع مع أنّهم جاهلون بها. وفيه: أنّ معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف. وهذا لا يبنى دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم والكافر.

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي، حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلّم بقبح تكليف الغافل. وفهم منه بعض المدققين أنّه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة.

ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة، فإنّ من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً قبّح توجه النهي إليه في هذا الزمان، لغفلته وإنّما يعاقب على النهي الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أنّ في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها. فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف. ففي زمان الارتكاب لا تكليف، لانقطاع التكاليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة. ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمّة الامكان، حيث أنّه يستحقّ أن يُعاقب عليه، لافضائه إلى ترك أفعال الحجّ في أيامها، ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان أيام الحجّ وأفعاله.

و حينئذٍ. فان أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبّحه. وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إلى نهي وقت المخالفة: فان أرادوا أنّ الاستحقاق على

(١) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ٦٢: «باعتبار، تمعكت كما تتمعك الدابة».

المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته. ففيه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه من رمى سهماً لا يصيبُ زيداً ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي؛ وإن ارادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسنٌ لا محيص عنه، هذا.

و لكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول، وهو توجه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته، فانهم يحكمون بفساد الصلاة في المغضوب جاهلاً بالحكم، لأن الجاهل كالعامد وأن التحريم لا يتوقف على العلم به، ولولا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان، بل كان كناسي الغصبيّة.

والاعتذار عن ذلك - بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع و معاقب عليه ولو لم يكن منهيّاً عنه بالفعل - مدفوعٌ، مضافاً إلى عدم صحته في نفسه، بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغضوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج.

[إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المغضوبة وبين الغافل بتحقيق المبغوضيّة في الغافل وإمكان تعلق الكراهة الواقعيّة بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه، لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعيّة بالخروج، كالطلب الفعلي لتركه، لعدم التمكن من ترك الغضب.

ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغضب وإن فرض فيه الحرمة الواقعيّة.

نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر. وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع، لعدم ترخيص الشرعي من جهة الغفلة، فافهم.]

ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكليف الموقته التي لا تتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها. فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج، والمفروض أن لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً. أما حين الالتفات إلى امثال تكليف الحج، فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة، وأما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة. وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

ومن هنا قد يلجأ إلى ما لا ياباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسي

والعقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً.

وما دلّ بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمولاً على بيان الحكمة في وجوبه و أنّ الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها. فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الارشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ليست إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الانصاف: ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المواخذة على نفس المخالفة.

و يمكن أن يلتزم حينئذٍ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة و المشروطة، لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة، فتأمل .

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

* * *

وأما الكلام في الحكم الوضعي

وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، وأخرى في العبادات.

أما المعاملات:

فالمشهور فيها أنّ العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته ، سواء وقعت عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد ام لا عنها. فاتفقت مطابقته للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لامور شرعية. فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها.

فن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته، كفى في صحته من حين وقوعه. وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع. وكذا من

ذبح ذبيحة بفري وَدَجِيهِ، فانكشف كونه صحيحاً او فاسداً، و لورتب عليه أثراً قبل الانكشاف، فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما إذا وطئها، فإن العقاب عليه مراعى. وأما حكمه الوضعي - كما لو باع لحم تلك الذبيحة- فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال.

* * *

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات، ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين، قدس سره، حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره - بعد مقدمة هي:

أن العقود والايقاعات، بل كل ما جعله الشارع سبباً، لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع أولاً، و حقائق ظاهرية هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع، وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها. ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقائق الظاهرية ومن البدييات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص. فإن ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره. وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك او الزوجية .

و حاصل ما ذكره من التفصيل: أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفاً للواقع، وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة.

فالأول: في حكم المجتهد او المقلد، لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلاً. فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو، وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مرّ حكمه في باب رجوع المجتهد.

و أما الثاني - وهو المتفظن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع - فإما أن يكون ما صدر عنه موافقاً او مخالفاً للحكم الشخصي الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية.

فالأول: يترتب عليه الأثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة، إذ المفروض

أنه ثبت من الشارع قطعاً أن المعاملة الفلانية سببٌ لكذا وليس معتقداً لخلافه حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد، ولا يقدر كونه محتملاً للخلاف أو ظاناً به، لأنه مأمور بالفحص والسؤال. كما أن من اعتقد حليّة الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل، لأنه مأمور بالسؤال.

و أما الثاني: فالحقّ عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا. إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون للمجتهد فترتب الأثر إنما هو في حقه. ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه؛ وإن قلد من يقول بترتب الأثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مرّ في نقض الفتوى [بالمعنى الثالث، فيقال: من أن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحليّة والحرمة وأمثالها يترتب عليه الأثر. فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلاً كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك. وكذا المذبح حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح.

و أما ما يختص أثره بمعين أو معينين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة وأمثالها، فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه. وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدّم، وأما بعده وإن دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر ولم يصر هذا سبباً كذلك. وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد. مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب^١، انتهى كلامه ملخصاً.

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة، من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية، فنقول- بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين، من أن التسببات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية:-

إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها هي الامور الواقعية المجعولة للشارع، نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو، ولكن الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي او التقليد، وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده. ولا فرق بينها في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجة، فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم او جعلي بالظن الاجتهادي او التقليد يترتب في حقه أحكام تلك الزوجة من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما. فإن أحكام زوجية هندلزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجة كأحكام المصاهرة وتوريثها منه والاتفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حياته. ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله او بعده.

ثم إنه إذا اعتقد سببته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في الواقع. نعم لا يكون مكلفاً بالواقع مادام معتقداً. فاذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه.

و بالجملة فحال الأسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحياة زيد وموت عمرو. فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره و بين الظن الاجتهادي به بعد الصدور، فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكماً ظاهرياً في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين زيد وهند. والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع. فأبى فرق بين صدور العقد ظاهراً بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره. وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها.

ومحصل ما ذكرنا: أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي. فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً او جعلياً عن حاله

حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف. بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضاً باق على حكمه الواقعي. فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافاً لجماعة، حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار، كالزوجية والملكية، لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق، وتمام الكلام في محله.

و ربما يتوهم: الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات.

وفيه: أن قصد الانشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح. وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً، فضلاً عن الشك فيه. الا ترى أن الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورهما وبين قطعه بفسادها، فافهم، هذا كله حال المعاملات.

وأما العبادات:

فلخص الكلام فيها: أنه إذا وقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك بخلاف في ذلك ظاهراً، لعدم تحقق نية القرية، لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه، لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا باتيان ما يعلم مطابقتة له وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقتة له لا يعد إطاعة عرفاً.

و بالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً، نصاً وفتوى، وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.

و أما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم، والجزم فيه

غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً. وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

أما لو غفل عن ذلك أو سكن إلى قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما، فعمل باعتقاد التقرب، فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.

وعلى أي حال، فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا اتیان الأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدر مع موافقتها مخالفة الواقع، لالبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها. ثم إن مراة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

وتوهم: «أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة»، غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية.

وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم، في أنّ أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدم نظير ذلك في المعاملات.

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور الأول

هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة، فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الأمر لم يعاقب او العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الأصل او يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين ام يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما فلا عقاب في الصورتين وجوه:

من أن التكليف الأولي إنما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية إلا من عثر عليها. و من أن الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤذاه بدلاً عنه. فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة.

ومن أن كلاً من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي. أما إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع، فلأنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالة على نفي التكليف. فاذا لم يفعل شيئاً منها فلا مانع من مؤاخذته. وأما إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي فلأنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة، وبالطريق الشرعي لكونه ثابتاً في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري. فالمكلف به فعلاً بالمواخذ على مخالفته الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق. فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة. نعم لو اطلع على ما يدل ظاهراً على الوجوب

او التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض. فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر. وإذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجر أيضاً. وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع. فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

والأقوى هو الأول، ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

وحاصله أن التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلاً، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له قادراً عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجداً لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده، وهو العقل و النقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه، وإن احتمل التكليف وتردد فيه.

أما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية. ولو فرض هنا طريقاً ظاهرياً مثبتاً للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يُعاقب عليه، لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه. فاذا أخطأ لم يترتب عليه شيء. ولذا لو أدت عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

نعم إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته، لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصية ظاهريّة من حيث فرض كون دليله طريقاً شرعياً إلى الواقع. فهو في الحقيقة نوع من التجري. وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق. ووجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعية، فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهراً مشروطة بعدم انكشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب على الترك، فإنه يثبت واقعاً من باب التجري. ومن هنا يظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف.

نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق. وكان أوجه الاحتمالات حينئذ الثاني منها.

الثاني

قد عرفت: أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير

معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار، بمعنى أن شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاختفات، فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين. وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخظة. وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين أيضاً.

فحينئذ يقع الاشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً. وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً، إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب، وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.

و دفع هذا الاشكال، إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك، وإما بمنع تعلقه بالمأتي به، وإما بمنع التنافي بينهما.

فالأول: إما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم، وكذا الجهر والاختفات. وإما بمعنى معذوريته فيه، بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع، يُعذر صاحبه ويُحكّم عليه ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي. وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطابٌ مشتملٌ على حكم ظاهري، كما في الجاهل بالموضوع، إلا أنه مستثنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

وإما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر، لغفلته عنه. نعم يُعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه.

وإما من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز. وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر، لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالاتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إن الظاهر منهم - كما تقدم - بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل. ولذا يُبطلون صلاة الجاهل بجرمة الغضب، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجهٌ للبطلان.

والثاني: منع تعلق الأمر بالمأتي به والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب، فإن قيام ما

اعتقد وجوبه مقامَ لوجب الواقعي غير ممتنع. نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم، بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد، كما في آخر الوقت، حيث يستلزم فعلُ التمام فوت القصر.

ويرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأموراً به في حقه. مثل قوله عليه السلام في الجهر والاختفات: «تَمَّتْ صَلَاتُهُ»، ونحو ذلك. والوارد التي قام فيها غير الواجب مقامَ الواجب تمنع عدم وجوب البديل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبديل، فتأمل.

والتالث: بما ذكره كاشف الغطاء، رحمه الله، من أن التكليف بالتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر، فقد كلفه بالقصر والتمام على تقدير معصية في التكليف بالقصر. وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

ويردّه: أنا لا نعقل الترتب في المقامين، وإنما يُعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأول. كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فكلف لضيق الوقت بالبرائة.

الثالث

إن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية: فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص. ويدل عليه إطلاق الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيء لك حلالٌ حتى تعلم»، وقوله: «حتى يسبتين لك غيرُ هذا أو تقومَ به البيئة»، وقوله: «حتى يبيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة»، وغير ذلك، السالم عما يصلح لتقيدها.

وإن كانت الشبهة وجوبية، ففقتضى أدلة البراءة حتى العقل كـبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد. مثل قول المولي لعبدته: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين، إلا أنه قد يتراى أن بناء

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣.

(١) الكافي (الفروع) ج ٦، ص ٣٣٩.

(٣) الكافي (الفروع)، ج ٦، ص ٣٣٩: «كلُّ شيء كل حلال حتى يبيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة». ص ٢٢٤.

العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط. كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً. فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية التثبت في خبر الفاسق: «إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف، لا بما تقدم العلم به منه. ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه. الا ترى أن قول القائل: «أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعها فيه»^١، انتهى.

و أيد ذلك المحقق القمي، رحمه الله، في القوانين بـ«أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده. فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط. مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج، لعدم علمه بمقدار المال، لا يمكنه أن يقول: إني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب علي شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها. نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا، فالأصل عدم الوجوب حينئذ»^١. ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه^٢.

وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعة منهم، كالشيخ والفاضلين وغيرهم، بأنه لو كان له فصة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره وجب التصفية، ليحصل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما تيقن معه البراءة.

نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك، وصرح غير واحد من هؤلاء، مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب، بأنه لا يجب التصفية، والفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمرين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً. الا ترى أنه لو علم بالدين وشك في قدره، لم

يوجب ذلك الاحتياط والفحص، مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منهابعد، إذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: «ولو شك في البلوغ، ولا مكيال

هنا ولا ميزان، ولم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب»^١ انتهى.

وظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.

و بالجمله فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكل. وأشكل منه فرقههم بين الموارد، مع ما تقرر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

و أما ما ذكره صاحب المعالم، رحمه الله، وتبعه عليه المحقق القمي، رحمه الله، - من تقريب الاستدلال بأية التثبت على ردّ خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعي مقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم^٢ - فلا يخفي ما فيه، لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك وإلا لجاز الأخذ به ولم يجب التبين فيه بعد الفحص والياس عن العلم بحاله، كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجه ردّه قبل الفحص وبعده أنّ وجوب التبين شرطي، ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة الخبر. فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه، والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول، لأنّ عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجّيته.

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقل اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدمة. فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلاّ بالفحص. فاذا حصل العلم ببعض، واقتصر على ذلك نافعاً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عدّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها

يتوقف غالباً على المحاسبة. فلو بنى الأمر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكن الشأن في صدق هذه الدعوى.

وأما ما استند إليه المحقق المتقدم - من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده - ففيه: أنه مسلم، ولا يجدي، لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وثبوت التكليف والأصل عدمه. غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل وفي الصورة الأولى يشك فيه، فينفي بالأصل.

وأما الكلام في مقدار الفحص

فلخصه أن حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فما بأيدينا من الأدلة ويختلف ذلك باختلاف الأعصار. فإنّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهدُ بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر، على وجه صار مأبوساً، كفى ذلك منه في إجراء البراءة. أمّا عدمُ وجوب الزائد، فللزوم الحرج و تعطيل استعمال سائر التكاليف، لأنّ انتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع. فيجبُ فيها إمّا الاحتياط، وهو يؤدي إلى العسر، وإمّا لزومُ التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها. وجوازه ممنوع، لأنّ هذا المجتهد المتفحص ربما يخطي ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة.

نعم لو كان جميع مقدماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوتُ بينها أنّه اطلع على ما لم يطلع هذا، أمكنَ أن يكون قوله حجة في حقه. لكنّ اللازم حينئذٍ أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظنُّ بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد. فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنّه من عدم الدليل. وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً عدل على وجود دليل التكليف. فإن لم يحتمل في حقه الاعتمادُ على الاستنباطات الحدسية أو العقلية من الأخبار، أخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته.

ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد، من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عن: إعواز النصوص. والتقييدُ بإعواز النصوص مبني على ترجيح النصّ المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى. وإن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعيين العمل بالبراءة.

تذنيب

ذكر الفاضل التونسي لأصل البراءة شروطاً آخر

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال، في أحد الإنائين المشتهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً أو عدم تقدم الكرتية حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة، فإن إعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء.

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إما باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال وافٍ بالحج من الدين، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحج، فإن الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال. ومنه المثال الثاني، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال. وإما لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كني وجوب الاجتناب عن أحد الإنائين.

فان كان إيجابه للحكم على الوجه الأول، كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل، لجريان أدلته من العقل والنقل من غير مانع. ومجرد إيجابه حكماً وجودياً آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته. كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية والعرفية. ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع. فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين. فلا مانع من إجراء أصالة الحل وإثبات كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة.

و مثاله العرفي ما إذا قال المولى لعبده: «إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا». فإنّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكّمين: فإن اريد باعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر؛ ففيه: أنّ مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته وإن كان الاثبات لازماً واقعياً لذلك النفي. فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدّين والحجّ، وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين.

وإن اريد باعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات، فهو جار، إلا أنه مُعارض بجريانه في الآخر. فاللازم إمّا إجراؤه فيها، فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لأجل العمل بالأصل، وإمّا إهماله فيها، فهو المطلوب، وإمّا إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجح. نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما. كما تقدّم أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

و كيف كان، فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الاصول والأدلة.

و لعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك، وقد عبر هو، رحمه الله، [عن هذا الشرط] في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

و أمّا أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً، فقد عرفت أنّه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي، فإنّه نظير أصالة البراءة من الدّين المستلزم لوجوب الحجّ.

و قد فرّق بينها المحقق القميّ، رحمه الله، حيث اعترف بأنّه لا مانع من إجراء البراءة في الدّين وإن استلزم وجوب الحجّ، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية، جمعاً بينها وبين أصالة طهارة الماء. ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً.^١

ثم إن مورد الشك في البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية. وأما المسبوق بالكرية، فالشك في نقصانه من الكرية والأصل هنا بقاؤها. ولو لم يكن مسبوqاً بحال، ففي الرجوع إلى طهارة الماء، للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال، فالشك في رافعيها للطهارة؛ أو إلى النجاسة، لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قد ركز لم يُنجسه شيء»، ونحوه، مما دلّ على سببية الكرية، لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه، وجهان.

و أما أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الأصل، نعم نفس الكرية حادثة، فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها. وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة. لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية، وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان. ولا وجه لما ذكره من الأصل. وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التاريخان بالكلية. وقضية الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل وقوعه فيه، وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كرحال الملاقاة فلا يتنجس به^١، انتهى.

وفيه: أن تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء، لأن الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء»، فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكرّ المفروض كرتته، فإذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المفروض الملاقاة غير كره، فهو نظير ما إذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما إذا تمّ الماء النجس كراً بطاهر والحكم فيه النجاسة، إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة. بل ادعى المرتضى، قدس سره، عليه الاجماع حيث استدلّ بالاجماع على طهارة كره رأى فيه نجاسة لم يُعلم تقدّم وقوعها على الكرية على كفاية تميم النجس كراً في زوال نجاسته. وردّه الفاضلان وغيرهما بأن الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في حدوث سبب النجس، لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الكرية أو غير مؤثرة، لكنّه يشكل، بناء

على أن الملاقاة سببٌ للانفعال والكرية مانعة. فاذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع، وجب الحكمُ بالسبب، إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محلّ تأمل، فتأمل.

الثاني: أن لا يتضررَ باعمالها مسلمٌ. كما لو فتح إنسانٌ قفسَ طائر فطار، او حبس شاة فمات ولدها، او أمسك رجلاً فهرب دابته. فإن إعمال البراءة فيها يوجبُ تضررَ المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وعموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار». فإن المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلا فالضرر غير منفي، فلا علم حينئذٍ ولا ظنّ بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التحرير او الضمان او هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.^١

ويرد عليه: أنه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل، كان دليلاً، كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة، ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجبُ رفع اليد عن الأصل. والمعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

و بالجمله، فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر، كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة، بناء على أن المثبت لاجراء العبادة هو النص، لأن النص قد يصير مجملاً وقد لا يكون نص في المسألة. فان قلنا بجريان أصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع منه، وإلا فلا مقتضي له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة.

[قاعدة لا ضرراً]

و حيث جرى ذكر حديث نبي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول: قد ادعى فخرالدين في الايضاح، في باب الرهن، تواتر الأخبار على نبي الضرر والضرار. فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً و أوضحه دلالةً. وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري. وهي ما رواه غير واحد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

«إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدُوٌّ، وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ يَجِيءُ إِلَى عَدُوِّهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ. فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا سَمْرَةَ! لَا تَزَالُ تَفْجَأُنَا عَلَى حَالٍ لَا نَحْبُ أَنْ تَفْجَأَنَا عَلَيْهَا، وَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ. فَقَالَ: لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَدُوِّي. فَشَكَاهُ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فَاتَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَكَ وَزَعَمَ أَنَّكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَعَلَى أَهْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَاسْتَأْذِنَ عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَدُوِّي؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ «ص»: خَلِّ عَنْهُ وَلَكَ عَدُوٌّ فِي مَكَانٍ كَذَا. قَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكَ اثْنَانِ. فَقَالَ: لَا أُرِيدُ. فَجَعَلَ «ص» يَزِيدُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَ أَعْدُقٍ. فَقَالَ «ص»: خَلِّ عَنْهُ وَلَكَ عَشْرُ أَعْدُقٍ فِي مَكَانٍ كَذَا، فَأَبَى، فَقَالَ: خَلِّ عَنْهُ وَلَكَ بِهَا عَدُوٌّ فِي الْجَنَّةِ. فَقَالَ: لَا أُرِيدُ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ «ص»: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ «ص» فَقُلِعَتْ، ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ. وَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ «ص» انْظِلِقْ

فَأَغْرَسَهَا حَيْثُ شِئْتُ»^١، الخبر.

وفي رواية أُخْرَى موثقة: «إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبِسْتَانِ - وَفِي آخِرِهَا - : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ: إِذْهَبْ فَأَقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^٢، الخبر.

وَأَمَّا مَعْنَى اللَّفْظَيْنِ، فَقَالَ فِي الصَّحَاحِ: «الضَّرُّ خِلَافُ النِّفْعِ. وَقَدْ ضَرَّرَهُ وَضَارَّهُ بِمَعْنَى. وَالاسْمُ الضَّرْرُ ثُمَّ قَالَ: وَالضَّرَارُ الْمُضَارَّةُ»^٣.

وَعَنِ النَّهْيَةِ الْأَثَرِيَّةِ: «فِي الْحَدِيثِ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ». الضَّرُّ ضِدُّ النِّفْعِ. ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضَرًّا وَضِرَارًا. وَأَضْرَبَهُ يُضِرُّهُ إِضْرَابًا. هَعْنَى قَوْلِهِ: لَا ضَرَرَ: لَا يَضُرُّ الرَّجُلُ أَخَاهُ بِنَقْصِهِ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ. وَالضَّرَارُ فِعَالٌ مِنَ الضَّرِّ، أَي لَا يَجَازِيهِ عَلَى إِضْرَارِهِ بِادْخَالِ الضَّرْرِ عَلَيْهِ. وَالضَّرْرُ فِعْلُ الْوَاحِدِ، وَالضَّرَارُ فِعْلُ الْاِثْنَيْنِ، وَالضَّرْرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ، وَالضَّرَارُ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ. وَقِيلَ: الضَّرْرُ مَا تَضَرَّبَ بِهِ صَاحِبُكَ وَتَنْتَفِعُ أَنْتَ بِهِ. وَالضَّرَارُ أَنْ تَضُرَّهُ بِغَيْرِ أَنْ تَنْفَعُ. وَقِيلَ: هُمَا بِمَعْنَى. وَالتَّكْرَارُ لِلتَّأْكِيدِ»^٤ انتهى.

وَعَنِ الْمَصْبَاحِ: «ضَرَّهُ يَضُرُّهُ»، مِنْ بَابِ قَتْلٍ: إِذَا فَعَلَ بِهِ مَكْرُوهُمَا، وَأَضْرَبَهُ. يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ ثَلَاثِيًّا وَبِالْبَاءِ رِبَاعِيًّا. وَالاسْمُ الضَّرْرُ. وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَقْصٍ فِي الْأَعْيَانِ. وَضَارَّةٌ مُضَارَّةٌ وَضِرَارًا بِمَعْنَى ضَرَّهُ»^٥، انتهى.

وَفِي الْقَامُوسِ: «الضَّرُّ ضِدُّ النِّفْعِ، وَضَارَّةٌ يَضَارُهُ ضِرَارًا. ثُمَّ قَالَ: وَالضَّرْرُ سُوءُ الْحَالِ ثُمَّ قَالَ: الضَّرَارُ الضِّيْقُ»^٦ انتهى.

إِذَا عَرَفْتَ مَا ذَكَرْنَاهُ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْمَعْنَى بَعْدَ تَعَدُّرِ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ عَدَمُ تَشْرِيعِ الضَّرْرِ. بِمَعْنَى أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَشْرَعْ حَكْمًا يَلْزَمُ مِنْهُ ضَرْرٌ عَلَى أَحَدٍ، تَكْلِيفِيًّا كَانَ أَوْ وَضْعِيًّا. فَلِزُومِ الْبَيْعِ مَعَ الْغَبْنِ حَكْمٌ يَلْزَمُ مِنْهُ ضَرْرٌ عَلَى الْمَغْبُونِ فَيَنْتَفِي بِالْخَبْرِ. وَكَذَلِكَ لِزُومِ الْبَيْعِ مِنْ غَيْرِ شَفْعَةِ لِلشَّرِيكِ. وَكَذَلِكَ وَجُوبُ

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٤٦.

(٤) النهاية، ج ٣، ص ٨٢.

(٦) القاموس، ج ٢، ص ٧٧.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.

(٣) الصحاح، ج ٢، ص ٧١٩.

(٥) المصباح، ج ٢، ص ٤٩٢.

الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير. وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري. وكذلك حرمة الترافع عند حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه. ومنه براءة ذمة الضار من تدارك ما أدخله من الضرر. إذ كما أنه تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي هذا قوله «لا ضرار»، بناء على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر. وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين، لأن فعل البادي منها ضرر قد نفي بالفقرة الأولى فالضرر المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني. وكأن من فسره بالجزاء على الضرر أخذته من هذا المعنى، لا على أنه معنى مستقل.

و يحتمل أن يراد من النفي النهي عن إضرار النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاةً. لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف. فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود. فكل إضرار بالنفس أو الغير محرّم غير ماض على من أضره. وهذا المعنى قريب من الأول، بل راجع إليه. و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الأول.

ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضري، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم، ووجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع إلى حكام الجور، وغير ذلك.

و ما يظهر من غير واحد من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه، إما بعمل الأصحاب وإما بالأصول، كالبراءة في مقام التكلف وغيرها في غيره، فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها، من أدلة رفع الحرج، ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفي السبيل على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيء، ونحوها. مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين ببدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه. فالأول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة إلا بطهور، فإنه يفيد ببدلوله اللفظي على أن ما

ثبت من الأحكام للطهارة، في مثل لاصلوة إلا بطهور وغيرها، ثابت للمتطهر بالاستصحاب او بالبيّنة. والثاني مثل الأمثلة المذكورة.

و أما المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر. وبملاحظة تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه. فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر. وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة، لأن قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينة بمدلوله له، و سيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين، إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية و ورودها في مقام الامتنان - نظير أدلة نفي الحرج والاكراه- أنّ مصلحة الحكم الضرريّ المجمعول بالأدلة العامة لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر، حتى يقال إن الضرر يُتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توضيح الفساد: أنّ هذه القاعدة تدلّ على عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر. نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

وقد يُدفع: بأنّ العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر. وهذه المصلحة لا يُتدارك بها الضرر الموجود في مورد، فإن الأمر بالحج والصلاة مثلاً يدلّ على عوض ولومع عدم الضرر. ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم، لأنه إن سلم عموم الأمر بصورة الضرر كُشف عن وجود مصلحة يُتدارك بها الضرر في هذا المورد. مع أنه يكفي حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «أفضل الأعمال أحمرها»^١، وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أنّ الأجر على قدر المشقة»، فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من «الحكومة» و «الورود» في مقام الامتنان.

(١) نهج البلاغة، الحكم ٢٤٩: «أفضل الأعمال ما أكرهت نفسك عليه».

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدرکها سنداً أو دلالة. إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي. كما لا يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بادخال المكروه، كما تقدم، بل لو بُني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقهٌ جديدٌ. ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يُعلمُ منهم انحصارُ مدرک الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعل هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظراً، بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك. غاية الأمر تردد الأمرين العموم وإرادة ذلك المعنى، واستدلال العلماء لا يصلح معيناً خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة إلا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرته -: إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل. وقد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي. كما إذا قيل: «أكرم الناس»، ودل دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص ممّا يعلم به المخاطبُ حال الخطاب.

ومن هنا ظهر وجهُ صحّة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها. كما في قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^١ وقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»^٢، بناء على إرادة العهود، كما في الصحيح.

ثم إنه يُشكّل الأمر من حيث أن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام. كما إذا لم يوجد راغب في المبيع و كان بقاؤه ضرراً على البائع، لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب. و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

و بالجملة، فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطرادها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي، إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم

(٢) المائة: ١

(١) الكافي (الفروع)، ج ٥، ص ٤٠٤ - وسائل الشريعة، ج ٦ ص ٣٢٥.

رأساً إذا كان موجِباً للضرر غالباً وإن لم يوجب دائماً، كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج. ولو قلنا بأنّ التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرراً أيضاً، صار الأمر أشكلاً. إلا أن يقال: إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمل. ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فعقد المرّجح يُرجع إلى الاصول والقواعد الأخرى. كما أنه إذا أُكْرِهَ على الولاية من قِبَل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج، لأنّ إلزام الشخص تحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حَرَجٌ. وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قِبَل الجائر من كتاب المكاسب.

ومثله: إذا كان تصرف المالك في ملكه موجِباً لتضرر جاره وتركه موجِباً لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى عموم: «التاس مسلطون على أموالهم»^١، ولو عُذَّ مطلق حَجْرُه عن التصرف في ملكه ضرراً، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً زائداً على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط. ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج، لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حَرَجٌ وضيّقٌ عليه، إماماً لحكومته ابتداء على نفي الضرر وإماماً لتعارضهما والرجوع إلى الاصل.

ولعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار: بأنّ يبني دائرة مدبّعة أو حماماً أو بيت القيصارة أو الحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبّي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه.

ولعله أيضاً منشأ ما في التذكرة من: «الفرق بين تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه في ملكه» حيث اعتبر في الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني، فإنّ المنع من التصرف في المباح لا يعدّ ضرراً بل فوات انتفاع.

نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية - مع الاعتراف بأنّه المعروف بين الأصحاب - بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر، قال في الكفاية.

«ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً. كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسدها بئر الغير، او جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد، او جعل دائرة مدبّعة او مطبّخة»^٢، انتهى^٣.

واعتراض عليه تبعاً للرياض بما حاصله: «إنّه لا معنى للتأمل بعد إطباق

(١) عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٢٠٨. (٢) تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ١٨٢ (٣) كفاية الأحكام، ص ٢٤١.

الأصحاب نقلاً و تحصيلاً والخبر المعمول عليه بل المتواتر من: «أن الناس مُسَلِّطُونَ على أموالهم»، وأخبارُ الإضرار على ضعف بعضها و عدم تكافؤها لتلك الأدلة محمولةٌ على ما إذا لم يكن غرضُهُ الإضرارَ، بل فيها - كخبر سمرة - إيماءٌ إلى ذلك . سلمنا، لكنَّ التعارضَ بين الخبرين بالعموم من وجه، والترجيحُ للشهور للأصل والاجماع^١، انتهى.

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلبُ نفع أو دفعُ ضرر، فلا ريبَ في أنه يُمتنع. كما دلَّ عليه خبرُ سمرة بن جندب، حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله: «إنك رجلٌ مُضارٌّ». وإذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير، فإنه جائزٌ قطعاً. وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار. و أما إذا كان ضررُ الجار كثيراً يتحمل عادة، فإنه جائزٌ على كراهية شديدة. وعليه بنوا كراهية التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه. و أما إذا كان ضررُ الجار كثيراً لا يتحمل عادةً لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك. و عليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك. وعليه بنى جماعةٌ - كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة - الضمانَ إذا أبحج ناراً بقدر حاجته مع ظنَّه التعدي إلى الغير. و أما إذا كان ضرره كثيراً و ضررُ جاره كذلك، فإنه يجوز له دفعُ ضرره و إن تضرر جاره أو أخوه المسلم. وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر - إلى أن قال - والحاصل: أن أخبارَ الإضرار فيما يُعدُّ إضراراً معتدلاً به عرفاً، والحال أنه لا ضرر بذلك على المضرِّ، لأنَّ الضرر لا يزال بالضرر^٢، انتهى.

أقول: الأوفقُ بالقواعد تقديمُ المالك، لأنَّ حَجْرَ المالك عن التصرف في ماله ضررٌ يعارض ضررَ الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج، نعم في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجردَ الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعدُّ فواته ضرراً. والظاهرُ عدمُ الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشدَّ من ضرر الغير أو أقل، إماماً لعدم ثبوت الترجيح بقلَّة الضرر كما سيجيء، وإماماً لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر. فإنَّ تحمُّلَ الغير على الضرر ولو يسيراً، لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً، حرجٌ وضيقٌ. ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمُكرِّه الإضرارُ على الغير بما دون

القتل، لأجل دفع الضرر عن نفسه، ولو كان أقل من ضرر الغير. هذا كله في تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

و أما في غير ذلك فهل يرجع ابتداء إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقلة الضرر؟ وجهان بل قولان. يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض موارد الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين.

ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور، من أنه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسِرَ القدرُ وضمِنَ قيمته صاحب الدابة، مُعللاً بأن الكسر لمصلحته، فيحملُ إطلاقُ كلامهم على الغالب، من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة، إذا حكيم عليه بتلف الدابة وأُخذَ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته. و بعبارة أخرى: تلف إحدى العينين وتبديلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

و حينئذٍ فلا يبقى مجالاً للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة، بما في المسالك من «أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما».

و كذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا يهدمها، معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة. فإن الغالب أن تدارك المهذوم أهون من تدارك الدابة. والله العالم.

* * *

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب وبإعانة جناب المستطاب ميرزا محمد هادي سلمه الله طالقاني الأصل وظهراني المسكن بيد أقل الطلاب [...] تحريراً في شهر ذي حجة الحرام سنة ١٢٦٧.

[وقد كتب المصنف، عليه الرحمه، في الهامش:]

«بسم الله الرحمن الرحيم»

«قد قوبل بنسخة صححها بيده الجانية العبدُ الأحقرُ مرتضى الأنصاري»

[وفي أدناه نقش خاتمه الشريف:]

«لا إله إلا الله الملك الحق المبين، عبده مرتضى الأنصاري»

المقام الثاني

في

الاستصحاب

و هو، لغةً، أخذُ الشيء مُصاحِباً. ومنه: استصحابُ أجزاء ما لا يوكل لحمه في الصلاة. وعند الاصوليين عرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرّها: «إبقاء ما كان». والمرادُ بالإبقاء الحكمُ بالبقاء. ودخلُ الوصف في الموضوع مُشعِراً بعلّيته للحكم. فعلةُ الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته او دليله.

وإلى ما ذكرنا يرجعُ تعريفه في الزبدة بـ«أنّه إثباتُ الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل»^١.

بل نسبه شارحُ الدروس إلى القوم، فقال: «إنّ القومَ ذكروا أنّ الاستصحابَ إثباتُ حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه»^٢.

و أزيّف التعاريف تعريفه بـ«أنّه كونُ حكمٍ او وصفٍ يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»^٣. إذ لا يخفى أنّ كونَ حكمٍ او وصفٍ كذلك هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه.

ولذا صرّح في المعالم - كما عن غاية المأمول - بـ«أنّ استصحابَ الحال، محلّه أن يثبت حكمٌ في وقت ثمّ يجيء وقتٌ آخرٌ ولا يقوم دليلٌ على انتفاء ذلك الحكم، فهل يُحكّم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب»^٤، انتهى.

ويمكن توجيه التعريف المذكور: بأنّ المحدودَ هو الاستصحابُ المعدودُ من الأدلّة. وليس الدليلُ إلّا ما أفاد العلمَ او الظنَّ بالحكم، والمفيدُ للظنّ بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلّا

(٢) مشارق الشموس في شرح الدروس، ص ٧٦.

(١) زبدة الاصول، ص ٧٢.

(٤) معالم الدين، ص ٢٣١.

(٣) القوانين المحكمة، ص ٢٧٥.

كونه يقينيَّ الحصول في الآن السابق مشكوكَ البقاء في الآن اللاحق، فلا مناصَّ عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره، قدس سره.

لكن فيه: أنَّ الاستصحاب - كما صرح به هو، قدس سره، في أول كتابه-: «إن أُخِذَ من العقل كان داخلياً في الدليل العقلي، وإن أُخِذَ من الأخبار فيدخلُ في السنة»^١.

و على كلِّ تقدير فلا يستقيمُ تعريفه بما ذكره، لأنَّ دليلَ العقل هو حكمٌ عقليُّ يتوصَّل به إلى حكم شرعيِّ. وليس هنا إلا حكمُ العقل ببقاء ما كان على ما كان. والمأخوذُ من السنة ليس إلا وجوبَ الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكونُ الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لا ينطبقُ على الاستصحاب بأحد الوجهين.

نعم ذكر شارحُ المختصر: «أنَّ معنى استصحاب الحال أنَّ الحكم الفلاني قد كان ولم يُظنَّ عدمه، وكلُّ ما كان كذلك فهو مظنونُ البقاء»^٢.

فان كان الحدُّ هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جُعِلَ خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

و كأنَّ صاحبَ الوافية استظهر منه كونَ التعريف مجموعَ المقدمتين، فوافقته في ذلك، فقال: «إنَّ الاستصحاب هو التمسُّكُ بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او في غير تلك الحال، فيقال: إنَّ الأمر الفلاني قد كان ولم يُعلمْ عدمه، وكلُّ ما كان كذلك فهو باقٍ»^٣، انتهى. ولا ثمرة مهمّة في ذلك.

(٢) شرح مختصر الاصول، ج ٢، ص ٢٨٤.

(١) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ١٣.

(٣) الوافية، ص مخطوط

بقي الكلام في امور

الأول

إنَّ عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال، مبنيٌّ على استفادته من الأخبار، وأما بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليلٌ ظنيٌّ اجتهاديٌّ، نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

و حيث أنَّ المختارَ عندنا هو الأوَّل، ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم. لكن ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيد وصاحب المعالم، كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحدٌ هؤُلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم ذكر في العدة، انتصاراً للقائل بحجتيه، ما روي عن النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، من: «أَنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفُخُ بَيْنَ إِلَيَّ الْمَصْلِيِّ فَلَا يَنْصَرِفَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا»^١.

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم.

و أوَّل من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والدُّ الشيخ البهائي، فيما حكى عنه، في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحبُ الذخيرة و شارحُ الدروس، وشاع بين من تأخر عنهم.

نعم ربما يظهر من الحلِّي في السرائر الاعتمادُ على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بـ«نقض اليقين باليقين»، وهذه العبارة ظاهرٌ أنها مأخوذة من الأخبار.

الثاني

إنَّ عدَّ الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن من الأدلة العقلية، كما فعله غيرُ

(١) عدة الاصول، ص ٣٠٤ - الكافي، ج ٣، ص ٣٦ - من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٦٢.

واحد منهم، باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع. فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق. فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية. فهو والقياس والاستحسان والاستقراء، نظير المفاهيم والاستلزامات، من العقليات الغير المستقلة.

الثالث

إن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة اصولية يُبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجّة القياس والاستقراء. نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي، قدس سره، في القوانين، وحاشيته، من أن مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، لا عن دليلية الدليل. وعلى ما ذكره، قدس سره، فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجّة الأدلة الظنية، كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما، من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية. وحيث لم يتبين في علم آخر احتياج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادي التصورية. نعم ذكر بعضهم: «أن موضوع الاصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليلتها او عما يعرض لها بعد الدليلية»^١. ولعله موافق لتعريف الاصول بـ«أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها»^٢.

أما على القول بكونه من الاصول العملية، ففي كونه من المسائل الاصولية غموض، من حيث أن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة. وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب و السنة. والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يُستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه.

فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال، نظير قاعدة نفي الضرر والخرج، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب. كما

(١) الفصول الغروية، ص ١١.

(٢) القوانين المحكمة، ص ٣.

يندرج المسألة الاصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج، كما يُنفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية: بأن اجراءها في موردها - أعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره - مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد. فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد. وهذا من خواص المسألة الاصولية، فإن المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظ لغيره فيها.

فان قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أن موضوعها - وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فضمونه، وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الاصولية كذلك، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد. نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد، لتمكّنه من ذلك وعجز المقلد عنه. فكأن المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية، وإلا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد، هذا.

وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده، وجعل قوهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، دليلاً على الدليل، نظير آية النبا بالنسبة إلى خبر الواحد، حيث قال:

«إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومختص لعمومات الحل - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله -: وليس عموم قوهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم آية النبا بالقياس إلى آحاد الأخبار المعبرة»^١، انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص، كاستصحاب نجاسة الماء المتغير، ليس إلا

الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً. وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلا قولهم عليهم السلام: «لا تَنْقُضِ اليَقِينَ بِالشَّكِّ». و بالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات.

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبه الحكيمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

أما الجاري في الشبهة الموضوعية، كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو و طهارة بدنه، فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدةً تعبديةً مستفادةً من الأخبار، لأنّ التكلم فيه على الأول نظيرُ التكلم في اعتبار سائر الأمارات، كيد المسلمين وسوقهم والبيتة والغلبة ونحوها، في الشبهات الخارجية؛ وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك.

الرابع

إنّ المناظ في اعتبار الاستصحاب، على القول بكونه من باب التعبد الظاهري، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة. وأما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام. كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كليةً مع عدم اعتبارهم أن يكون العاملُ بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة. ويظهر ذلك لأدنى متتبع في أحكام العبادات و المعاملات والمرافعات والسياسات.

نعم ذكر شيخنا البهائي، قدس سره، في الحبل المتين، في باب الشك في الحدث بعد الطهارة، ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي، حيث قال:

«لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً. كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل أن المدار على الظن، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف»^١، انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:
 «ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بيني المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت
 ولم يعلم او يظن طرق ما يزيله يحصل الظن ببقائه، والشك في نقيضه لا يعارضه، إذ
 الضعيف لا يعارض القوي. لكن هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على
 الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشمل الشك والظن معاً،
 فاخراج الظن منه مما لا وجه له أصلاً»^١، انتهى كلامه.

ويمكن استظهار ذلك من الشهيد، قدس سره، في الذكرى حيث ذكر:
 «أن قولنا: «اليقين لا ينقضه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك،
 بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في
 الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان
 الواحد فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات»^٢، انتهى كلامه.
 ومراده من الشك مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أن المناظ في اعتبار الاستصحاب من باب
 أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن أيضاً، فتأمل.

الخامس

إنّ المستفاد، من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق، أن
 الاستصحاب يتقوم بأمرين:
 أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده ام لا، نعم لابد من إحراز ذلك
 حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعبر. وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال
 ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي، وإن توهم بعضهم
 جريان عموم «لا تنقض» فيه، كما سننبه عليه.
 والثاني: الشك في وجوده في زمان لا حق عليه، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب،
 وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.
 ثمّ المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه. أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن

(١) مشارق الشموس في شرح الدروس، ص ١٤٢. (٢) ذكرى الشيعة، ص ٩٨.

فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه. فلو غفل عن ذلك وصلّى بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلّى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة او متطهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم.

السادس في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام

لِيُعْرَفَ أَنَّ الْخِلَافَ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِصْحَابِ فِي كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا، فَنَقُولُ: إِنَّ لَهُ تَقْسِيمًا بِاعْتِبَارِ الْمُسْتَصْحَبِ، وَآخِرَ بَاعْتِبَارِ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَيْهِ، وَثَالِثًا بِاعْتِبَارِ الشَّكِّ الْمَأْخُوذِ فِيهِ.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه

الوجه الأول

من حيث أنّ المستصحب قد يكون أمراً وجودياً، كوجوب شيء أو طهارة شيء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك. وقد يكون عدمياً، وهو على قسمين: أحدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي. ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية وأصالة النفي. والثاني غيره، كعدم نقل اللفظ من معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدث موجب الوضوء أو الغسل ونحو ذلك. ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

وأما العدمي فقد مال الاستاد، قدس سره، إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض، رحمه الله، من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات. واستشهد على ذلك، بعد نقل الاجماع المذكور، باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية، مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشترار وغير ذلك، وبنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للابقاء. أقول: ما استظهره، قدس سره، لا يخلو عن تأمل:

أما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام، مع ما سيمرّبك من تصريحات كثير بخلافه، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال:

«إنّ خلاف الحنفيّة المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي

الأصلي»^١.

و أما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كليهما.

قال الوحيد البهبائي في رسالته الاستصحابية، بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض وإثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر، ما هذا لفظه:

«لكنّ الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل فيقولون: الأمر حقيقة في الوجود عرفاً، فكذا لغة، لأصالة عدم النقل. ويستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع»^٢، انتهى.

و حينئذ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

و أما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي - فمع أنّه معارض باختصاص بعض أدلّتهم الآتي بالعدمي وبأنّه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع - يمكن توجيهه بأنّ الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلّم في الاستصحاب الذي هو من أدلّة الأحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي، مع أنّه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلوب في العدمي بالاجماع المركّب بل الأولوية، لأنّ الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر، فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى. نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلّا أنّ الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلّة الشرعية للأحكام. ولذا عنوانه بعضهم بل الأكثر باستصحاب حال الشرع.

و ممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة «استصحاب الحال» في الوجودي، وإلّا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ «استصحاب حال الشرع» على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية.

(٢) الرسالة الاستصحابية، ص ، مخطوط

(١) تعليقة شرح مختصر الاصول، ص ٢٨٤

و مَمَّن يظهر منه دخولُ العدميات في محلّ الخلاف الوحيدُ البهائيُّ فيما تقدّم عنه، بل لعلّه صريحٌ في ذلك، بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب.

و أصرّح من ذلك في عموم محلّ النزاع استدلالُ النافين في كتب الخاصة والعامة بأنّه لو كان الاستصحابُ معتبراً لزم ترجيحُ بينة النافي، لاعتضاده بالاستصحاب؛ واستدلالُ المثبتين - كما في المنية - بأنّه لو لم يعتبر الاستصحابُ لانسدّ بابُ استنباط الأحكام من الأدلّة، لتطرّق احتمالات فيها لا تندفعُ إلا بالاستصحاب.^١

و مَمَّن أنكر الاستصحابَ في العدميات صاحبُ المدارك، حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسّك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح.

و بالجملة، فالظاهرُ أنّ التتبع يشهدُ بأنّ العدميات ليست خارجة عن محلّ النزاع، بل سيجيء عند بيان أدلّة الأقوال: - أنّ القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي - بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلاً عن اتفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكنُ معه فرضُ استصحاب عدمي يلزم من الظنّ به الظنّ بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتمام الكلام.

و ممّا يشهدُ بعدم الاتفاق في العدميات اختلافُهم في أنّ النافي يحتاج إلى دليل أم لا. فلا حظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه.

نعم ربما يظهرُ من بعضهم خروجُ بعض الأقسام من العدميات من محلّ النزاع، كاستصحاب النفي المسمّى بالبراءة الأصلية، فإنّ المصرّح به في كلام جماعة، كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد، الإطباقُ على العمل عليه؛ وكاستصحاب عدم النسخ، فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد، كالمحدّث الاستربادي والمحدّث البحراني، عدمُ الخلاف فيه. بل مال الأوّل إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم التخصيص والتقييد.

والتحقيق: أنّ اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحقّقه في الزمان السابق عليه - مختلفٌ فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم قد يتحقّق في بعض الموارد قاعدة أخرى توجبُ الأخذ بمقتضي الحالة السابقة، كقاعدة قبح التكليف من غير بيان، أو

عدمُ الدليل دليلُ العدم، او ظهور الدليل الدالّ على الحكم في استمراره او عمومه او إطلاقه او غير ذلك. وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ إنّنا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجوديّ والعدميّ. نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الثاني

إنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصعبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصعبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه؛ وقد يكون غيره، كاستصحاب الكربة والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه. والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين. نعم نُسب إلى بعض التفصيل بينا بانكار الأول والاعتراف بالثاني، ونُسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمي في القوانين^١.

و فيه نظرٌ يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعيّ وغيره، فنقول: الحكم الشرعيّ يرادُ به تارةً الحكم الكليّ الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي او نجاسة ما زال تغيره بنفسه، وأخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئيّ الخاصّ في الموضوع، كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإنّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته ليس وظيفه للشارع. نعم وظيفته إثبات الطهارة كليةً لكلّ شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها. وعلى الاطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى.

وجعله الاسترادي من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب و نجاسته وغيرهما ممّا شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الامور الخارجية^٢.

و صرح المحدث الحرّ العاملي بأن أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعيّ وإنما تدلّ على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته. والأصل في ذلك عندهم أنّ الشبهة في الحكم الكليّ لا مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءة

(١) الفوائد المدنية، ص ١٤١.

(٢) القوانين، ص ٢٨٣.

او الاستصحاب، فأنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.
وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض آخر .

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: «وينقسم إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره - ومثل للأول بنجاسة الثوب او البدن، وللثاني برطوبته. ثم قال: - ذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه وبعضهم إلى حجّية القسم الأول فقط» ، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية و الامور الخارجيّة قولين متعاكسين، ليس على ما ينبغي .

لأنّ المراد بالحكم الشرعيّ إن كان هو الحكم الكلّي الذي أنكره الأخباريون، فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه في غيره. فإنّ ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعيّ بالاطلاق الثاني الذي هو أعمّ من الأول.

وإن اريد بالحكم الشرعيّ الاطلاق الثاني الأعمّ فلم يقل أحدٌ باعتباره في غير الحكم الشرعيّ وعدمه في الحكم الشرعيّ، لأنّ الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية.

ثم إنّ المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة: الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعيّ مطلقاً، جزئياً كان كنجاسة الثوب او كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير. وهو الظاهر ممّا حكاه المحقق الخوانساري.

الثاني: اعتباره في ما عدى الحكم الشرعيّ الكلّي وإن كان حكماً جزئياً. وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئيّ دون الكلّي ودون الامور الخارجيّة. وهو الذي ربما يُستظهر ممّا حكاه السيّد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد، قدس سرّه، في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الثالث

من حيث أنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفيّاً وقد يكون وضعياً شرعيّاً، كالأسباب

والشروط والموانع. وقد وقع الخلاف من هذه الجهة: ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالانكار في الأول دون الثاني.

وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني، مع أنه تقسيم لأحد قسميه، لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية. وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

وأما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً

أحدها:

من حيث أن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الاجماع وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فأنكر الاستصحاب في الأول. وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية: أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع. وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثاني:

من حيث أنه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي. ولم أجد من فصل بينها. إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي، وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي، تأملاً، نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم. والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع. فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرراً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدل العنوان. الا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث أنه ضار حرام. ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر، مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: «المضرب قبيح» حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا

ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فَيَسْتَصْحَبُ قُبْحُهُ، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء. وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يَحْكُمُ الشارِعُ على الصدق بكونه حراماً، ولا يُعْلَمُ أن المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشك أو مرتفع، [إما من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته،] فيستصحب الحكم الشرعي.

فان قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بجرمته. إذ المفروض، بقاعدة التطابق، أن موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه. قلت: هذا مسلم، لكنته مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه. فإنه تابعٌ لتحقيق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف. فاذا حكم الشارِعُ بجرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني، ولم يُعْلَمُ أن المناط الحقيقي واقعاً الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل باقٍ هنا ام لا، فيصدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً وشك في بقاءه ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم لو عُلمَ مناط هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجز الاستصحاب، لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

و مما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية ام عدمية، إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه. وأما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي. فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها، وهو عدم التكليف، لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجة للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عدمياً وقد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص. وذلك لما عرفت من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجودياً كان او عدمياً. وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم.

الثالث:

إنّ دليل المستصحب إما أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع او غاية وإما أن لا يدلّ. وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكروا الحجية في الثاني واعترفا بها في الأول، مطلقاً، كما يظهر من المعارج، او بشرط كون الشك في وجود الغاية كما يأتي من شارح الدروس.

و تحيل بعضهم، تبعاً لصاحب المعالم، أنّ قول المحقق، قدس سره، موافق للمنكرين، لأنّ محل النزاع مالم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرفع. وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيّد والشيخ و ابن زهرة وغيرهم، حيث أنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني، ولومع فرض عدم الرفع

إلا أنّ الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم - مثل إنكار السيّد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر، مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرفع للحكم الشرعي، وغير ذلك ممّا يظهر للمتأمل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين - هو عموم النزاع لما ذكره المحقق. فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عمّا ذكره أولاً، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

وأما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً

أحدها:

من جهة أنّ الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي، مثل الشك في حدوث البول او كون الحادث بولاً او ودياً، ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً،

كالطهارة في المثالين، ام موضوعاً، كالرطوبة، والكرّية، وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك. وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

و الظاهر دخول القسمين في محل النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب. ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني. وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الاستربادي، حيث قال في فوائده.

«اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين. إحداهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا، صلى الله عليه وآله وسلم، إلى أن يجيء ناسخه. الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الامور الشرعية، مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً او نجساً، وكون الليل او النهار باقياً، وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف، إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجاج المسلم ومن في حكمه، وقد يكون قول القصار ومن في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشبه ذلك من الامور الحسية»^١، انتهى.

ولولا تمثيلة باستصحاب الليل والنهار، لاحتمل أن يكون معقداً إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً او منعاً. إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، أعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية.

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه في الفوائد أنه قال في جملة كلام له:

«إنَّ صورَ الاستصحاب المختلف فيه راجعةٌ إلى أنَّه إذا ثبت حكمٌ بخطاب شرعيٍّ في موضوع في حال من حالاته نُجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنَّه إذا تبدلَ قيدُ موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوعُ المسألتين. فالذي سمّوه استصحاباً راجعٌ في الحقيقة إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات»^١، انتهى.

الثاني:

من حيث أنَّ الشكَّ بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب، قد يكونُ مع تساوي الطرفين، وقد يكونُ مع رجحان البقاء أو الارتفاع، فلا إشكال في دخول الأولين في محلّ النزاع. وأمّا الثالث، فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه. قال شارحُ المختصر: «معنى استصحاب الحال أنَّ الحكمَ الفلانيَّ قد كان ولم يظنَّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء. وقد اختلف في صحّة حجّية الاستدلال به لافادته الظنّ، وعدمها لعدم إفادته»^٢، انتهى.

والتحقيق: أنَّ محلّ الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهريِّ عمّ صورة الظنّ الغير المعتر بالخلاف. وإن كان من باب إفادة الظنّ، كما صرح به شارح المختصر، فإن كان من باب الظنّ الشخصيِّ، كما يظهر من كلمات بعضهم، كشيخنا البهائيِّ في حبل المتين وبعض من تأخّر عنه، كان محلّ الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظنُّ البقاء، وإن كان من باب إفادة نوعه الظنّ لو خُلِّيَ وَطْبَعُهُ وإن عرض لبعض افراده ما يُسقطُه عن إفادة الظنّ، عمّ الخلافُ صورةَ الظنّ بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يحمل كلام العضديِّ على إرادة أنَّ الاستصحابَ من شأنه بالنوع أن يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث:

من حيث أنَّ الشكَّ في بقاء المستصحب، قد يكونُ من جهة المقتضي، والمراد به الشكَّ من

(٢) شرح مختصر الاصول، ج ٢، ص ٢٨٤.

(١) الفوائد المدنية، ص ١٤٣.

حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأول، وقد يكون من جهة طرؤ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

وهذا على أقسام، لأنّ الشك إمّا في وجود الرافع، كالشك في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعيّة الموجود، إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً، كالمذي، او مصداقاً لرافع معلوم المفهوم، كالرطوبة المردّدة بين البول والودّي، او مجهول المفهوم.

و لا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلاً للخلاف. وإن كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بأنّ المقتضي للحكم الأول موجود، إلى آخره، يُوهيمُ الخلاف. وأمّا هو فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه، كما يظهر من إنكار السيّد، قدس سرّه، للاستصحاب في البلد المبنّي على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر، وأنّ الاستصحاب لو كان حجّة لكان بينه النافي أولى، لاعتضاده بالاستصحاب.

و كيف كان فقد يفصلُ بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الأول، وقد يفصلُ في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقاً او إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي.

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب
والتحصّل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:
الأول: القول بالحجّية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول.

وهذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس،
على ما حكاه السيّد في شرح الوافية.

السابع: التفصيل بين الكلي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأول.

[التفصيل بين الأحكام الوضعيّة، يعني نفس الأسباب والشروط والموانع، والأحكام التكليفيّة
التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة فيجري في الأول دون الثاني].

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله او من الخارج استمراؤه، فشك في

الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري

فيما سيجيء من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقي دون المفهومي، كما

هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

ثمّ إنّّه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الاصول والفروع لزادت

الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان او أزيد في المسألة. إلا أنّ صرف

الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

والأقوى هو القول التاسع

وهو الذي اختاره المحقق، فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال:

«إذا ثبت حكمٌ في وقت، ثم جاء وقتٌ آخر ولم يقدّم دليلٌ على انتفاء ذلك الحكم، هل يُحكّمُ ببقائه على ما كان؟ أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة؟ كما يفتقر نفيه إلى الدلالة.

حكى عن المفيد، رحمه الله، أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه. وهو المختار. وقال المرتضى^١، قدس سره، لا يحكم.

- ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة. ثم احتج للحجية بوجوه منها:

أن مقتضى الحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها، ثم قال:-
 «والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً، وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح، فإنه يوجب حلّ الوطي مطلقاً. فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده، كان صحيحاً، لأنّ مقتضى التحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يُعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى .

«لا يقال: إنّ مقتضى هو العقد، ولم يثبت أنه باق».

«لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطي لا مقيداً بوقت، فيلزم دوام الحلّ نظراً إلى وقوع المقتضى لا إلى دوامه. فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الراجع - ثم قال:-

«فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير

دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه»^١، انتهى.

ويظهر من صاحب المعالم اختياره، حيث جعل هذا القول من المحقق نفيّاً بحجية الاستصحاب. فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره.

لنا على ذلك وجوه

الأول

ظاهر كلمات جماعة الاتفاق عليه

فمنها: ما عن المباني حيث قال:

«الاستصحابُ حجةٌ، لاجتماع الفقهاء على أنه متى حصل حكمٌ، ثم وقع الشكُّ في أنه طرأ ما يزيله ام لا، وجب الحكمُ ببقائه على ما كان أولاً. ولو لا القول بأن الاستصحابَ حجةٌ، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح»^١، انتهى.

ومرادُه، وإن كان الاستدلالَ به على حجةٍ مطلق الاستصحاب، بناءً على ما ادّعاه، من أن الوجه في الاجماع على الاستصحاب مع الشك في طرؤ المزيل، هو اعتباره الحالة السابقة مطلقاً، لكنّه ممنوعٌ، لعدم الملازمة، كما سيجيء.

ونظيرُ هذا ما عن النهاية، من: «أنَّ الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له، أخذنا بالمتيقن». وهو عينُ الاستصحاب، لأنهم رجّحوا إبقاء الثابت على حدوث الحادث.

ومنها: تصريحُ صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجعٌ إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب. فإن هذا شهادة منها على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلا أن في صحّة هذه الشهادة نظراً، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي. ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح، في أن سببها مقتضى لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرافع.

(١) مبادئ الاصول إلى علم الاصول، ص ٢٥٠.

الثاني

[حكم الشارع بالبقاء]

أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الراجع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا حَكَمَ الشارعُ فيه بالبقاء، إلا مع أمانة توجبُ الظنَّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإنَّ الحكمَ بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة، لقاعدة الطهارة- بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غُسالة الحَمَام عند بعض، والبناء على الصَّحَّة المستند إلى ظهور فعل المسلم.

و الانصاف: أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع. وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد، كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض، أنه المستند في حجّة شهادة العدلين على الاطلاق.

الثالث

الأخبار المستفيضة

منها: صحيحة زرارة- ولا يضرها الاضمار:-

«قال: قلتُ له: الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَىٰ وُضوءٍ، أَيُوجِبُ الخَفَقَةُ والحَفَقَتَانِ عَلَيْهِ

الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تَنَامُ العَيْنُ ولا يَنَامُ القَلْبُ و الأذُنُ. فإذا نامت العينُ

والأذُنُ فَقَدَ وَجَبَ الوُضوءُ.

قلتُ: فإن حُرِّكَ في جنبه شيء وهو لا يَعْلَمُ؟.

قال: لا، حتَّى يَسْتَيَقِنَ أَنَّهُ قد نام، حتَّى يَجِيءَ مِنْ ذلك أمرٌ بَيِّنٌ، وإلا فإنه

على يقينٍ من وُضوءه، ولا يَنْقُضُ اليَقينَ أبداً بالشكِّ، وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّنٌ آخَرٌ»^١.

و تقريرُ الاستدلال: أنَّ جوابَ الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين»، محذوفٌ

قامت العلة مقامه، لدلالة ما عليه، وجعله نفسَ الجزاء يحتاجُ إلى تكلف. وإقامة العلة مقامَ الجزاء

لا تحصى كثرةً في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: «وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى». وإن

تكفروا فإن الله غني عنكم. ومن كفر فإن الله غني عن العالمين.

وإن يكفروا هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين. وإن يسرق فقد سرق أخ له من قبل. وإن

يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ»، إلى غير ذلك .

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوء في السابق. وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين»، بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة، هذا.

ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى: «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك»، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث. واللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ من احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين»، علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله «ولا تنقض»، وقوله: «فإنه على يقين» توطئة له. والمعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله «لا تنقض» عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أو هن.

لكن الانصاف: أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك .

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين أن النبي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي. وفيه: أن العموم مستفاد من الجنس في حيز النبي. فالعموم بملاحظة النبي، كما في «لا رجل في الدار»، لا في حيزه، كما في: «لم آخذ كل الدراهم». ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر، بقرينة المقام والتعليل وقوله «أبداً»، هو إرادة عموم النبي، لا نفي العموم. وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن. والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة مضمرة أيضاً:

«قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رُعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحَضَرَتِ الصلاةُ وَنَسِيتُ أنْ بثوي شيئاً وَصَلَيْتُ، ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ؟

قال عليه السلام: تُعِيدُ الصلاةُ وَتَغْسِلُهُ.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما

صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ؟

قال عليه السلام: تَغْسِلُهُ وَتُعِيدُ.

قلتُ: فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ وَلَمْ أَرَشَيْئاً فَصَلَّيْتُ فِيهِ

فَرَأَيْتُ مَا فِيهِ؟

قال: تَغْسِلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ.

قلتُ: لِمَ ذَلِكَ؟

قال: لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتَ، وَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ

تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً.

قلتُ: فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَدْرَأَنَّ هُوَ فَأَغْسِلُهُ.

قال: تَغْسِلُ مِنْ ثُوبِكَ النَّاجِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ

مِنْ طَهَارَتِكَ .

قلتُ: فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّكَتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظَرَ فِيهِ؟

قال: لَا، وَلَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ بِالشَّكِّ الَّذِي وَقَعَ مِنْ نَفْسِكَ .

قلتُ: إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثُوبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ؟

قال: تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَتُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتُهُ . وَإِنْ لَمْ

تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتُهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَغَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ، لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي

لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ «^١، الحديث.

والتقريبُ كما تقدّم في الصحيحة الاولى، وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا.

وأما فقه الحديث، فبيانه: أنّ مورد الاستدلال يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه

قبل الصلاة. وحينئذ فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين إرادة الدخول في

الصلاة.

لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة

بالطهارة مع الشك فيها و أنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم

وجوب الاعادة على من يتقن أنه صَلَّى في النجاسة، كما جزم به السيّد الشارح للوافية، إذ الاعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقّنة بالشك، بل هو نقض باليقين، بناءً على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها.

و ربما يتخيل حسنُ التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها.

وفيه: أنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغي» يعني: ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضاً. كما أنّ قوله عليه السلام في الصحيحة: «لا يَنْقُضُ اليَقِينَ بِالشَّكِّ أبداً» عدمُ إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

و دعوى: «أنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الاعادة لها. فوجوب الاعادة نقضٌ لآثار الطهارة السابقة» مدفوعة: بأنّ الصّحة الواقعيّة وعدم الاعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد. كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت»، إلّا أنّ يحمل هذه الفقرة، كما استظهره شارح الوافية، على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً. وهو مخالفٌ لظاهر الكلام وظاهر قوله بعد ذلك: «وإن لم تشكّ ثم رأيت»، الخ.

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها. فالمراد: أنّه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالمٌ مما يرد على الأول، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك»، الخ، هو الشك في وقوعه أول الصلاة او حين الرؤية، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا إبطائها، ثم البناء عليها الذي هو خلاف الاجماع. لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة:

«وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ، قَامَ فَأُضَافَ إِلَيْهَا

أُخْرَى، وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ. وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ، وَلَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ، وَلَا يُخَلِّطُ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ، وَلَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَيُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ، وَلَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنْ الْحَالَاتِ»^١.

وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

وفيه تأمل، لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»، فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط. فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الامامية.

فالمراد باليقين - كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله، عليه السلام، في أخبار الاحتياط: «إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا»- هو اليقين بالبراءة. فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه. وقد أريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله، عليه السلام، في الموثقة الآتية: «إذا شككت فأبني على اليقين».

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط. ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل مُحَرَّرٌ للواقع، مثل قوله عليه السلام:

«أَلَا أَعْلِمُكَ شَيْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ، ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ أَوْ أَتَمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ»^٢.

وقد تصدى جماعة، تبعاً للسيد المرتضى، لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل. ومبالغة الامام، عليه السلام، في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط تُشْعِرُ بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكة.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٢، ٣٤٩.

(١) الكافي ج ٣، ص ٣٥٢ - بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨١.

ثم لو سلم ظهورُ الصحيحة في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب كان هناك صوارفٌ عن هذا الظاهر، مثل تعيّن حملها حينئذٍ على التقيّة، وهو مخالف للأصل.

ثم ارتكابُ الحمل على التقيّة في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع، ليكون التقيّة في إجراء القاعدة في المورد، لا في نفسها، مخالفةً أُخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه. مع أنّ هذا المعنى مخالفٌ لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقيّة. مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلاّ البناء على الأكثر، إلى غير ذلك ممّا يُوهنُ إرادة البناء على الأقلّ. وأما احتمالُ: «كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشكّ، كما هو مقتضى الاستصحاب، فيكون مفادُه عدم جواز الاقتصار على الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، وقوله: «لا يُدخلُ الشكّ في اليقين»، يراذُ به أنّ الركعة المشكوك فيها المبنيّ علي عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين، أعني القدر المتيقّن من الصلاة، بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصّة».

ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمل. فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحدُ معنيين، إمّا الحملُ على التقيّة، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر؛ وإمّا حملُه على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط. وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنّه منحصراً بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل. فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة.

وأضعفُ من هذا دعوى: «أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلاة على ما هو فتوى الخاصّة. وصريح أخبارهم الأخر لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الأخر». و يظهر اندفاعها، بما سيجيء في الأخبار الآتية، من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

و ممّا ذكرنا ظهر عدمُ صحّة الاستدلال بموثقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابنِ على اليقين. قلتُ: هذا أصل؟ قال: نعم».

فإنّ جعل البناء على الأقلّ ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار: مثل قوله عليه السلام: «أجمعُ لك السّهو كُلُّهُ في كَلِمَتَيْنِ: متى شككت فابنِ على الأكثر»، وقوله عليه السلام فيما تقدّم: «الا أعلمك شيئاً»، إلى آخر ما تقدّم.

فالوجه فيه: إما الحملُ على التقيّة وإما ما ذكره بعضُ الأصحاب في معنى الرواية، بارادة البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة ولا يضرها على تقدير الاستغناء. نعم يمكنُ أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلاً عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كليّ خرج منه الشك في عدد الركعات، وهو غير قادح. لكن يرد عليه عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق. فهو أضعف دلالةً من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق، لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع)

قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكََّ فَلَيْمِضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»^١. وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلَيْمِضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ»^٢.

وعدها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية. أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر. بل لا بد من اختلافهما، إما في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان، وإما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت. وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين، كما عرفت في المثال، فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني. وحيث أن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، تعين حملها على القاعدة الأولى. وحاصلها عدم العبرة بطرود الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء. ويؤيده أن النقض حينئذٍ محمولٌ على حقيقته، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتب الآثار في غير زمان اليقين. وهذا ليس نقضاً لليقين السابق إلا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول. وبالجملة، فن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض أدلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في

(١) الخصال، ص ٦١٩.

(٢) الارشاد، ص ١٥٩ - بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢.

معنى الرواية.

اللهم إلا أن يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين: إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإنَّ قولَ القائل: «كنت متيقناً أمس بعدالة زيد» ظاهرٌ في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المتقيّدة بالزمان الماضي وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين. لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجرداً عن ذلك التقييد ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشكّ فينطبق على الاستصحاب، فافهم .

ثم لو سلم أنّ هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به، كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص. والعمل بفتواه او شهادته او تقييد الحكم بصورة عدم التذكّر لمستند القطع السابق وإخراج صورة تذكّره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع.

فالانصافُ: أنّ قوله عليه السلام: «فانَّ اليقينَ لا يُنقَضُ بالشكِّ»، بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا يُنقَضُ اليقينَ بالشكِّ»، ظاهره مساوقته لها. ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا. لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضعف ذلك بعضٌ باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه، فتأمل.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني:

«قال: كَتَبْتُ إِلَيْهِ - وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ - عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ، هَلْ يَصَامُ ام لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكُّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^١.
فإنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلالَي رمضان وشوّال لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مُراحماً به.
والانصافُ: أنّ هذه الرواية أظهرُ ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أنّ سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحّة الظاهر منها. فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد.

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة

مثل رواية عبدالله بن سنان الواردة:

«فيمن يُعيرُ ثوبَهُ الدَّمِيَّ، وهو يعلمُ أنه يشربُ الخمرَ ويأكلُ لحمَ الخنزيرِ.
قال: فَهَلْ عَلَيَّ أَنْ أُغْسِلَهُ؟ فقال: لا، لأنك أَعْرَتَهُ إِيَّاهُ وَهُوَ طَاهِرٌ، وَلَمْ تَسْتَيْقِن
أَنَّهُ نَجَسَهُ»^١.

و فيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها. ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة. نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع. ومثل قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»^٢. بناءً على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يُعْلَمَ حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يُعْلَمَ عدمها.

فالغاية، وهي العلم بالقذارة، على الأول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها. فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة. فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة؛ وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، والغاية وهي العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم. فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا. فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لانفسها.

والأصل في ذلك أن القضية المغيابة - سواء كانت إخباراً عن الواقع و كانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، ام كانت ظاهرية مغيابة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه - قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً او واقعاً من غير

(١) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦١ - وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٩٥.

(٢) المقنع، ص ٥ - مستدرک الوسائل، ج ١، ص ١٦٤.

ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأولُ أعمُّ من الثاني من حيث المورد.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ معنى الرواية إمَّا أن يكون خصوصَ المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة، لكنّه خلاف الظاهر؛ وإمَّا خصوصَ المعنى الأولِ الأعمّ منه، وحينئذٍ لم يكن فيه دلالةٌ على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده. إلا أنَّ الحكمَ فيما عَلِمَ طهارته ولم يُعَلَمَ طرؤُ القُدارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة. فالروايةُ تفيّدُ قاعدة الطهارة حتّى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل يجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثمَّ لا فرقَ في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشكُّ في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي. فعُلمَ ممَّا ذكرنا أنّه لا وجهَ لما ذكره صاحبُ القوانين، من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكيمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة، إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكيمية والموضوعية. نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمالَ اللفظ في معنيين، لما عرفت أنَّ المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوصُ إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما.

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

«إنَّ الرواية تدلّ على أصليين: أحدهما أنَّ الحكمَ الأوليَّ للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة. وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب. الثاني أنَّ هذا الحكمَ مستمرٌّ إلى زمن العلم بالنجاسة. وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته»^١، انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشارُ اليه بقوله: «هَذَا الْحُكْمُ مُسْتَمَرٌّ إِلَى زَمَنِ الْعِلْمِ بِالنَّجَاسَةِ»، فإِنْ كَانَ هُوَ الْحُكْمُ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْأَصْلِ الْأَوَّلِيِّ، فَلَيْسَ اسْتِمْرَارُهُ ظَاهِرًا وَلَا وَاقِعًا مُغَيًّا بِزَمَانِ الْعِلْمِ بِالنَّجَاسَةِ، بَلْ هُوَ مُسْتَمَرٌّ إِلَى زَمَنِ نَسْخِ هَذَا الْحُكْمِ فِي الشَّرِيعَةِ. مَعَ أَنَّ قَوْلَهُ: «حَتَّى تَعْلَمَ»، إِذَا جُعِلَ مِنْ تَوَابِعِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لِلْحُكْمِ الثَّانِي، فَمَنْ أَيْنَ يَصِيرُ الثَّانِي مُغَيًّا بِهِ، إِذْ لَا يَعْقِلُ كَوْنُ شَيْءٍ فِي اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ غَايَةً لِحُكْمٍ وَلِحُكْمٍ آخَرَ يَكُونُ الْحُكْمُ الْأَوَّلُ الْمَغْيَا مَوْضُوعًا لَهُ؛ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ الْمَعْلُومَ، يَعْنِي أَنَّ الطَّهَارَةَ إِذَا ثَبِتَ وَاقِعًا فِي زَمَانٍ فَهُوَ مُسْتَمَرٌّ فِي الظَّاهِرِ إِلَى زَمَنِ الْعِلْمِ بِالنَّجَاسَةِ. فَيَكُونُ الْكَلَامُ مَسْوَقًا لِبَيَانِ اسْتِمْرَارِ الظَّاهِرِيِّ فِيمَا عِلْمُ ثُبُوتِ طَهَارَتِهِ لَهُ وَاقِعًا فِي زَمَانٍ. فَأَيْنَ هَذَا مِنْ بَيَانِ قَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، لِلشَّيْءِ الْمَشْكُوكِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَشْكُوكٌ. وَمِنْشَأُ الْاِسْتِبَاهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَلَا حِظَةً عَمُومِ الْقَاعِدَةِ لِمُورِدِ الْاِسْتِصْحَابِ، فَيَتَخَيَّلُ أَنَّ الرَّوَايَةَ تَدَلُّ عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ. وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ دَلَالَةَ الرَّوَايَةِ عَلَى طَهَارَةِ مُسْتِصْحَبِ الطَّهَارَةِ غَيْرُ دَلَالَتِهَا عَلَى اِعْتِبَارِ اِسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةِ، وَإِلَّا فَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ الْقَاعِدَةَ تَشْمَلُ مُسْتِصْحَبَ النَّجَاسَةِ أَيْضًا، كَمَا سَيَجِيءُ.

وَنظِيرُ ذَلِكَ مَا صَنَعَهُ صَاحِبُ الْوَاقِفِيَّةِ، حَيْثُ ذَكَرَ رَوَايَاتٍ أَصَالَةَ الْحَلِّ الْوَارِدَةَ فِي مِثْبَتِهِ الْحُكْمِ أَوْ الْمَوْضُوعِ فِي هَذَا الْمَقَامِ.

ثُمَّ عَلَى هَذَا كَانَ يَنْبَغِي ذِكْرُ أَدَلَّةِ أَصَالَةِ الْبِرَاءَةِ، لِأَنَّهَا أَيْضًا مُتَصَادِقَةٌ مَعَ الْاِسْتِصْحَابِ مِنْ حَيْثُ الْمُورِدِ. فَالْتَحْقِيقُ أَنَّ الْاِسْتِصْحَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُخَالَفٌ لِلْقَوَاعِدِ الثَّلَاثِ، الْبِرَاءَةِ وَالْحَلِّ وَالطَّهَارَةِ، وَإِنْ تَصَادَقَتْ مَوَارِدُهَا.

فثَبِتَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْمُتَعَيَّنَ حَلَّ الرَّوَايَةِ الْمَذْكُورَةَ عَلَى أَحَدِ الْمَعْيُنِينَ وَالظَّاهِرِ إِرَادَةَ الْقَاعِدَةَ. نَظِيرُ قَوْلِهِ: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ»، لِأَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ وَحَمَلِ الْكَلَامِ عَلَى إِرَادَةِ خُصُوصِ الْاِسْتِمْرَارِ فِيمَا عِلْمُ طَهَارَتِهِ سَابِقًا خِلَافَ الظَّاهِرِ، إِذْ ظَاهِرُ الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ إِثْبَاتُ أَصْلِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ، لَا إِثْبَاتُ اسْتِمْرَارِهِ فِي مُورِدِ الْفِرَاقِ عَنِ ثُبُوتِ أَصْلِهِ. نَعَمْ قَوْلُهُ: «حَتَّى تَعْلَمَ» يَدُلُّ عَلَى اسْتِمْرَارِ الْمَغْيَا بِهِ الْحُكْمِ الْمُنْشَأُ لِلطَّهَارَةِ، يَعْنِي هَذَا الْحُكْمَ الظَّاهِرِيِّ مُسْتَمَرًّا لَهُ إِلَى كَذَا، لَا أَنَّ الطَّهَارَةَ الْوَاقِعِيَّةَ الْمَفْرُوعَةَ عَنْهَا مُسْتَمَرَّةٌ ظَاهِرًا إِلَى زَمَنِ الْعِلْمِ.

وَمِنْهَا: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجِسٌ»^١.

(١) الكافي، ج ٣ ص ١: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر».

وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً. فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب. والمعنى: «أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الحلقة طاهر، حتى تعلم...» اي: مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، ام كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك تَوَضَّأت، فإياك أن تُحدِثَ

وُضوءاً، حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّكَ أَحَدَثْتَ»^١.

و دلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة. ثم إن اختصاص ما عدى الأخبار العامة بالقول المختار واضح. وأما الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجّة الاستصحاب في جميع الموارد.

وفيه تأملٌ قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس. توضيحه: أنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت، وقد يُطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان أخذاً به. فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر، وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض عاماً لكلّ يقين، وبين أن يراد من النقض ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول، لأنّ الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموال قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأنّ التصرف لازم على كلّ حال. فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير. بل المراد نقض ما كان على يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين.

والمرادُ بأحكام اليقين ليس أحكامَ نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً، كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد.
بل المرادُ أحكامُ المتيقن المثبتة له من جهة اليقين. وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرارٌ شأني لا يرتفع إلا بالرافع. فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمرٌ مستقرٌ إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان، فالمرادُ إما نقضُ المتيقن - والمرادُ بالنقض رفعُ اليد عن مقتضاه- وإما نقضُ أحكام اليقين، اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به، والمرادُ حينئذٍ رفعُ اليد عنها.
ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث. مثل قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين»، وقوله: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»، وقوله في الرواية الأربعمائة: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ»، وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها أن المرادَ بعدم النقص عدمُ الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق. نظير قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت ليس بشيء». وقوله: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فإن مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكاً في الرافع، كما لا يخفى.

ولكن الانصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلحُ لصرف لفظ النقص عن ظاهره، لأن قوله: «بل ينقض الشك باليقين»، معناه رفعُ الشك، لأن الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلا برفع. وأما قوله: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ»، فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب. مع إمكان أن يجعل قوله: «فإن اليقين لا يُنقض بالشك»، أولاً يُدفع به»، قرينةً على اختصاص صدر الرواية بموارد النقص. مع أن الظاهر من المُضِيِّ الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم الوقف إلا لصارف. نظير قوله: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك»، ونحوه. فهو أيضاً مختص بما ذكرنا.

و أما قوله: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرغ الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع.
وبالجمله، فالمتأملُ المنصفُ يجد أن هذه الأخبار لا تدل على مزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع.

احتج للقول الأول بوجه:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية، لتوقفها على أصالة عدم القرينة و المعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك .

وفيه: أن تلك الاصول قواعد لفظية مُجمَع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة، مع أنها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إماما لكونها مجمعا عليها بالخصوص وإماما لرجوعها إلى الشك في الرفع .

ومنها: ما ذكره في المعارج . وهو: «أن مقتضي للحكم الأول ثابت، والمعارض لا يصلح رافعا، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أما أن مقتضي ثابت، فلأننا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن المعارض لا يصلح رافعا، فلأن المعارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك مُعارض باحتمال عدمه، فيكون كل منها مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع»^١، انتهى .

وفيه: أن المراد بالمقتضي إماما العلة التامة للحكم او للعلم به، أعني الدليل او المقتضي بالمعنى الأخص .

و على التقدير الأول، فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول. ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلوم او المدلول في الزمان الثاني أصلاً .

و على الثاني، فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم . وفيه مع أنه أخص من المدعي أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي، بالفتح .

و المراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين

(١) معارج الاصول، ص ٢٠٦ .

فلا معنى له، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه، فعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح، لا بثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله «فيظن ثبوته». ويتخيل أن هذا أبعث عن الإيراد. ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره. وهو أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مضمون البقاء. وسيجيء ما فيه.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به إثبات البناء على الحالة السابقة ولومع عدم رجحانه. وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم.

والظاهر: أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضي وشك في المانع، بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق، بُني على عدمه ووجود المقتضي.

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله: «والذي نختاره»، أن مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأن المراد بالعارض احتمالاً طرؤاً المخصص لذلك الدليل. فرجعه إلى أن الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به. كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ. فإنه إذا دلّ الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية، وعلم من الدليل دوامها، ووُجِدَ في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها، وشك في شيء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجية، عملاً بالعموم، إلى أن يثبت المخصص. وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافة.

نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة أو عدم الخبرة، ففي العمل بالعموم حينئذٍ وعدمه - كما إذا قيل «أكرم العلماء إلا زيداً» وشك في إنسان أنه زيد أو عمرو - قولان في باب العام المخصص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام. لكن كلام المحقق، قدس سره، في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها دون مطلق الشبهة الشامل للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم: «والذي

نختاره»، وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب، كما نبه عليه في المعالم وتبعه غيره، فتأمل.

ومنها: أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني، وإلاّ لم يحتمل البقاء فيثبت بقاءه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم، لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر. فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر، فالراجح بقاءه فيجب العمل عليه.

وفيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثّر رجحانَ عدمه المستلزم لرجحان البقاء. مع أنّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره، من أنّ ما تحقق وجوده ولم يظنّ او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء.

و محصلُ الجواب عن هذا و أمثاله من أدلّتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظنّ البقاء، منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقاءه، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنّه إن أُريد اعتبارُ الاستصحاب من باب الظنّ النوعي، يعني مجرد كونه لوخُلّي وطبّعه، يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يُفده فعلاً لمانع. ففيه: أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً.

و إن أُريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً منه. فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجّية الظنّ، إلاّ أنّ القولَ باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصي منه، حتّى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكمُ باختلاف الاشخاص والأزمان وغيرها، لم يقل به أحدٌ فيما أعلم. عدا ما يظهر من شيخنا البهائيّ، قدس سرّه، في عبارته المتقدمة. وما ذكره، قدس سرّه، مخالف للاجماع ظاهراً، لأنّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب، في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصاً العدميات، على عدم مراعاة الظنّ الفعليّ.

ثمّ إنّ ظاهرَ كلام العضديّ - حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدمَ الظنّ بالارتفاع - أنّ الاستصحابَ أمانةً حيث لا أمانة، وليس في الأمانات ما يكون كذلك. نعم لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.

و كيف كان، فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظنّ ببقاءه وقد استظهر بعض، تبعاً لبعض، بعد الاعتراف بذلك، أنّ المنشأ في حصول الظنّ غلبة البقاء في الامور القارة.

قال السيد الشارح للوفائية، بعد دعوى رجحان البقاء: «إنّ الرجحان لا بدّ له من موجب، لأنّ وجود كلّ معلول يدلّ على وجود علّة له إجمالاً. وليست هي اليقين المتقدّم بنفسه، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم. ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّان يستمرّ وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ للحاق بالأعم الأغلب. هذا إذا لم

يكن رجحانُ الدوام مؤيداً بعادة أو أمانة، وإلا فيقوى بهما. وقس على الوجود حالَ العدم إذا كان يقينياً^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفيه: أن المرادَ بغلبة البقاء ليس غلبةُ البقاء أبد الآباد، بل المرادُ البقاء على مقدار خاص من الزمان. ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحابات، والقدرُ المشترك بين الكلّ أو الأغلب منه معلومُ التحقق في موارد الاستصحاب، وإنما الشك في الزائد.

وإن أريد بقاءُ الأغلب إلى زمان الشك :

فان أريد: أغلبُ الموجودات السابقة بقول مطلق.

ففيه: أولاً أنا لا نعلمُ بقاء الأغلب في زمان الشك، وثانياً لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابطة بينها وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع، كما لا يخفى. بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم بعضها مشترك في مناط البقاء.

وبالجمله، فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والأعراض في زمان الشك في النجاسة، لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجبُ الظنَّ ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها.

وهكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أريد: به ما وَجَّهَ به، كلام السيد المتقدم، صاحب القوانين، بعد ما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشأه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم. قال:

«بل لأننا لما فتشنا الامور الخارجية من الأعدام والموجودات، وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع. فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقداراً منه، وللفرس

مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القز والبقّ والدّباب مقداراً آخر. وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهنا مرحلتان، الأولى إثبات الاستمرار في الجملة. الثانية إثبات مقدار الاستمرار. ففيما جهل حاله من الممكنات القارة، يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها، وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعيّ، مثلاً، نوعٌ من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعيّة. فاذا أردنا التكلّم في إثبات الحكم الشرعيّ فنأخذ الظنّ الذي ادّعينا من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعيّة، لأنّه الأنسبُ به والأقربُ إليه وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثم إنّ الظنّ الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعيّة، محصّه أنّنا رأينا أغلب الأحكام الشرعيّة مستمرّةً بحسب دليله الأوّل، بمعنى أنّها ليست أحكاماً آتيةً مختصّةً بأنّ الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجيّ عن الدليل أنّه يريد استمرار ذلك الحكم الأوّل من دون دلالة الحكم الأوّل على الاستمرار. فاذا رأينا منه في مواضع عديدة أنّه اكتفى، في إبداء الحكم، بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثمّ علمنا أنّ مراده من الأمر الأوّل الاستمرار، نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظنّ بالدليل، وهو قول الشارع بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الامور الخارجيّة، فإنّ غلبة البقاء تورث الظنّ القويّ، بالبقاء^١، انتهى.

فَيُظْهِرُ: وَجْهٌ ضَعْفٍ هَذَا التَّوْجِيهِ وَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ.

توضيحه: أنّ الشكّ في الحكم الشرعيّ، قد يكون من جهة الشكّ في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشكّ في تحقق الرفع.

أما الأوّل، فليس فيه نوعٌ ولا صنفٌ مضبوطٌ من حيث مقدار الاستعداد. مثلاً، إذا شككنا في

مدخلية التغيير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها، فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الأخر، مثل أحكام الطهارات والنجاسات، فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلاً عن أحكام الموالي إلى العبيد.

و بالجملة، فكلُّ حكم شرعيّ او غيره تابعٌ لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، ومتعلّقٌ بما هو موضوع له وله دخلٌ في تحقّقه، ولا دخلٌ لغيره من الحكم المغاير له. ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شكَّ واحدٌ من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً، فتتبع لأجل الظنّ بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء، أحكامَ سائر الموالي بل أحكامَ هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً، عدّ من أسفه السفهاء.

وأما الثاني، وهو الشكّ في الرفع، فإن كان الشكّ في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخلَ له بسائر الأحكام. الا ترى أنّ الشكّ في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشكّ في الرافعية. مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرّة او نجاسة الماء بالاتمام كراً، او ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب او الزبيب او التمر.

وأما الشكّ في وجود الرفع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية.

ومحصّل الكلام: أنّه إن اريد أنّه يحصل الظنّ بالبقاء إذا فرض له صنف او نوع يكون الغالب في أفراده البقاء، فلا تُنكره، ولذا يحكم بظنّ عدم النسخ عند الشكّ فيه.

لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف والتأمل حتّى لا يحصل التغير، فإنّ المتطهر في الصباح إذا شكّ في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية، مثل بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك.

نعم لو لوحظ صنفٌ هذا المتطهر في وقت الصباح المتحد او المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان، حصل الظنّ ببقاء طهارته.

و بالجملة، فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظنّ به حق، إلا أنّ البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

وإن بنى على ملاحظة الأنواع البعيدة والجنس البعيد او الأبعد، وهو الممكن القار، كما هو ظاهر كلام السيّد المتقدم. ففيه: ما تقدّم من القطع بعدم جامع بين مورد الشكّ وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه. وفي مثله لا يحصل الظنّ باللاحق، لأنّه لا بدّ في الظنّ بلحوق المشكوك

بالأغلب من الظنّ أولاً بثبوت الحكم او الوصف الجامع، فيحصل الظنّ بثبوتة في الفرد المشكوك .
 و ممّا يشهد بعدم حصول الظنّ بالبقاء اعتبارُ الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة أحدهما
 للواقع، فإنّ المتطهّر بمايع شكّ في كونه بولاً او ماءً، يحكمُ باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه . مع
 أنّ الظنّ بهما محال . وكذا الحوض الواحد إذا صبّ فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شكّ في بلوغ مائه
 كراً، فإنّه يحكم حينئذٍ ببقاء قلّته . فاذا امتلأ وأخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع فيشكّ حينئذٍ
 في نقصه عن الكرّ، فيحكم ببقاء كريتته، مع أنّ الظنّ بالقلّة في الأوّل وبالكرية في الثاني محالّ .
 ثمّ إنّ إثبات حجّية الظنّ المذكور على تقدير تسليمه ذوّنه حرط القتاد . خصوصاً في الشبهة
 الخارجيّة التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقاً، فإنّ اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظنّ الحاصل
 من الغلبة وعدم اعتبار الظنّ بنجاسته من غلبة أخرى، كطين الطريق مثلاً، ممّا لا يجتمعان، وكذا
 اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظنّ بصدق المدعي لأجل الغلبة .

ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم، كما ادّعاها العلامة في النهاية و اكثر من تأخر عنه .
 وزاد بعضهم: أنّه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم وأساس عيش بني آدم . وزاد آخر: أنّ العمل على
 الحالة السابقة أمرٌ مركوزٌ في النفوس حتّى الحيوانات . الا ترى أنّ الحيوانات تطلب عند الحاجة
 المواضع التي عهّدت فيها الماء والكلاء، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أو كارها . ولولا
 البناء على «إبقاء ما كان على ما كان»، لم يكن وجهٌ لذلك .

والجواب: أنّ بناء العقلاء إنّما يسلم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء، لأجل الغلبة، فإنّهم في
 امورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة او خالفها .

الا ترى أنّهم لا يكتابون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك، إلا على
 سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة، ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصياً في الأموال او
 قيماً على الأطفال، ولا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال .

وتراهم لو شكّوا في بقاء الحكم الشرعيّ او نسخه يبنون على البقاء، ولو شكّوا في رافعيّة المذي
 شرعاً للطهارة فلا يبنون على عدمها . وبالجملة فالذي أظنّ أنّهم غير بانين في الشكّ في الحكم
 الشرعيّ من غير جهة النسخ على الاستصحاب .

نعم، الانصاف: أنّهم لو شكّوا في بقاء حكم شرعيّ، فليس عندهم كالشكّ في حدوثه في
 البناء على العدم . ولعلّ هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنّها أمانة على العدم، لما
 علم من بناء الشارع على التبليغ . فظنّ عدم الوجود يستلزم الظنّ بعدم الوجود . والكلام في اعتبار

هَذَا الظَّنَّ بِمَجْرَدِهِ مِنْ غَيْرِ ضَمِّ حَكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ التَّعَبُّدِ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي بَابِ أَصْلِ الْبِرَاءَةِ.
 قَالَ فِي الْعُدَّةِ، بَعْدَ مَا اخْتَارَ عَدَمَ اعْتِبَارِ اسْتِصْحَابِ فِي مِثْلِ الْمَتَيْمِ الدَّخْلِ فِي الصَّلَاةِ:
 «وَالَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَنْتَصِرَ بِهِ طَرِيقُهُ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ مَا أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ مِنْ أَنْ
 يُقَالُ: لَوْ كَانَتْ الْحَالَةُ الثَّانِيَةُ مَغْيِرَةً لِلْحَكْمِ الْأَوَّلِ، لَكَانَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ. وَإِذَا تَتَبَعْنَا
 جَمِيعَ الْأَدَلَّةِ فَلَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْحَالَةَ الثَّانِيَةَ مُخَالَفَةٌ لِلْحَالَةِ الْأُولَى، دَلَّ
 عَلَى أَنَّ حَكْمَ الْحَالَةِ الْأُولَى بَاقٍ عَلَى مَا كَانَ.
 فَانْ قِيلَ: هَذَا رَجُوعٌ إِلَى الاسْتِدْلَالِ بِطَرِيقٍ آخَرَ، وَذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ
 اسْتِصْحَابِ الْحَالِ.
 قِيلَ: إِنَّ الَّذِي نُرِيدُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ. وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ فَلَا
 يَكَادُ يَحْصُلُ غَرَضُ الْقَائِلِ بِهِ»^١، انْتَهَى.

احتج النافون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية من: «أن المتعلق بالاستصحاب يُثبِتُ الحكم عند التحقيق من غير دليل. توضيح ذلك أنهم يقولون: قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلاة بالتيَم وجوب المُضَيِّ فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما. لأن اختلاف الحالتين لاشبهة فيه، لأن المصلِّي غير واجد للماء في إحداها وواجد له في الأخرى، فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة. فاذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى عارية منه، لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم»، انتهى.

أقول: إن كان محل الكلام فيها كان الشك لتخلف وصف وجودي أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم أو بقاءه، فالاستدلال المذكور متين جداً، لأن المفروض عدم دلالة دليل الحكم الأول وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكروه من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض، وهو الشك من جهة الرفع.

نعم قد يتخيل: كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرفع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجود الماء في الصلاة كانتفاضه بوجوده قبلها، سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبيح، لأن الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن تنتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد، من حيث أن وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض. بل الفقدان الذي هو

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٣.

وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحّة التيمّم حدثاً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغيّر الذي يشكّ في زوال النجاسة بزواله. فوجدان الماء ليس كالحديث، وإن قرن به في قوله عليه السّلام، حين سئل عن جواز الصلوات المتعدّدة بتيمّم واحد: «نعم، ما لم يُحدِث أو يَجِدْ ماءً»، لأنّ المراد من ذلك تحديداً الحكم بزوال المقتضي أو طرّو الرافع.

و كيف كان، فإن كان محلّ الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال، فالحقّ مع المنكرين لما ذكروه. وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر، وهو الشكّ في ناقضية الخارج من غير السبيلين، قلنا إنّ إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل. بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج، لكن عرفت ما فيه من التأمل.

ثمّ إنّه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بـ «أنّ قوله: «عمل بغير دليل»، غير مستقيم، لأنّ الدليل دلّ على أنّ الثابت لا يرتفع إلاّ برافع. فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم»^١، انتهى.

و كأنّ مراده بتقدير عدم الرفع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرد ذلك، إلاّ أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ بالعدم. ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجّةً، لوجب فيمن علم زيداً في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها. وكذا كان يلزم إذا علم بأنّه حيّ ثمّ انقضت مدّة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه. وهو باطل.

وقال في محكيّ الذريعة: «قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيداً في الدار ثمّ غاب عنه، لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد. ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمر وفيها»^٢.

وأجاب في المعارج عن ذلك: بـ «أنا لانّ دعوي القطع، لكن ندعي رجحان

(٢) الذريعة، ج ٢، ص ٨٣٠.

(١) معارج الاصول، ص ٢٠٩.

الاعتقاد ببقائه. وهذا يكفي في العمل به»^١.

أقول: قد عرفت ممّا سبق منع حصول الظنّ كليّةً ومنع حجّيته. ومنها: أنّه لو كان حجّةً لزم التناقض، إذ كما يقال: كان للمصليّ قبل وجدان الماء المضيّ في صلاته، فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إنّ وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيّم فكذا بعد الدخول، او يقال: الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة، فيستصحب.

قال في المعبر: «استصحاب الحال ليس حجّةً، لأنّ شرعيّة الصلاة بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعيّة معه. ثمّ مثل هذا لا يسلم عن المعارض، لأنك تقول: الذمّة مشغولة بالصلاة قبل الاتمام فكذا بعده»^٢، انتهى.

و أجاب عن ذلك في المعارج بمنع وجود المعارض في كلّ مقام. ووجود المعارض في الأدلّة المظنونة لا يوجب سقوطها، حيث يسلم عن المعارض.

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب [في اغلب الموارد، خل] عن المعارض، إذ قلّمَا ينفكّ مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

و الأولى في الجواب: أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظنّ بالبقاء، فإذا ثبت ظنّ البقاء في شيء لزمه عقلاً ظنّ ارتفاع كلّ أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له او جزءاً أخيراً له. فلا يعقل الظنّ ببقائه. فإنّ ظنّ بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلاً لطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمّته بالصلاة بعد تلك الطهارة، وكذا الظنّ بوجود المضيّ في الصلاة يستلزم الظنّ بارتفاع اشتغال الذمّة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

و توهم إمكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه. وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة المترتبة على وجود المستصحب او عدمه، لماستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلّا للشكّ السببيّ. ومنه يظهر حالّ معارضة استصحاب وجوب المضيّ باستصحاب انتفاض التيمّم بوجدان الماء.

ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجّةً لكان بيّنة النفي أولى و أرجح من بيّنة الاثبات،

لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجوابُ عنه: أولاً، اشتراكُ هذا الايراد، بناءً على ما صرح به جماعة من كون استصحاب النفي المسمى بالبراءة الأصلية معتبراً إجماعاً. اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس لأجل الظن، أو يقال إن الاجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية. فلو كان أحدُ الدليلين معتضداً بالاستصحاب أُجِدَّ به، لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب.

و ثانياً، بما ذكره جماعة، من أن تقديم بيّنة الاثبات لقوتها على بيّنة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب. إذ ربّ دليل أقوى من دليلين. نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الأصل به، لكن بيّنة النفي لا تكافيء بيّنة الاثبات، إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الاثبات، فيتكافئان. وحينئذٍ فالوجه تقديم بيّنة النفي لو كان الترجيح في البيّنات كالترجيح في الأدلة منوطاً بقوة الظن مطلقاً أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف، كتقديم بيّنة الخارج.

وربما تمسكوا بوجوه أخرى، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم، هذا ملخصُ الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

بقي الكلام في حجج المفصلين

فنعول: أما التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الأول وعدمه في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضيدي في نقل الخلاف:

«أنّ خلاف منكري الاستصحاب إنّما هو في الاثبات دون النفي»^١.

و ما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل. مع أنّ هنا إشكالاً آخر قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع، وهو أنّ القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يعني عن التكلّم في اعتباره في الوجوديات، إذ ما من مستصحب وجودي إلاّ وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحب الوجودي. وأقلّ ما يكون عدمٌ ضده، فإنّ الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفك عن عدم الموت، والوجود أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ماعده من أصداده، والظنّ ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظنّ ببقاء تلك الوجودات. فلا بدّ من القول باعتباره، خصوصاً بناءً على ما هو الظاهر المصرّح به في كلام العضيدي وغيره، من أنّ إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظنّ بالبقاء، وإن كان ظاهر بعض النافين كالسيد، قدس سره، وغيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم، بناءً على أنّ عدم اعتبار الظنّ عندهم مفروغٌ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظنّ الاستصحابي.

و بالجملة، فانكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ.

نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صحّ أن يقال إنّ ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجبُ ثبوت ما قارنه من الوجودات. فاستصحابُ عدم أصداد الوجود لا يثبتُ

(١) تعليقة شرح مختصر الاصول (شرح الشرح)، ص ٢٨٤.

الوجوب في الزمان اللاحق. كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الانسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار بين العلماء في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية إن شاء الله.

و دعوى: «أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم»، مدفوعة: بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

و أضعف من ذلك أن يدعى أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق، لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر.

و حينئذ فنقول: العدم المحقق سابقاً يظن بتحقيقه لاحقاً ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود. بخلاف الوجود المحقق سابقاً، فإنه لا يحصل الظن ببقائه بمجرد تحققه السابق.

و الظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر إما مطلقاً او إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

[و لعله المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية، من أن حياة الغائب بالاستصحاب إنما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلى وارثه، لا انتقال ارث مورثه إليه. فإن معنى ذلك أنه يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه، لا انتقال مال مورثه إليه وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر. خ]

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي، إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر عدمي عليه، كترتب عدم جواز تزويج امرأة المفقود زوجها المترتب على حياته، وإما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عدمياً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان مترتباً على استصحاب عدم موته. ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات.

و بالجملة، فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في

الاثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي، بناءً على ما سنحقيقه: من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

لكن يرد على هذا: أن هذا التفصيل مساوٍ للتفصيل المختار المتقدم ولا يفترق أحدهما عن الآخر، إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرفع لها وهي علة الوجود والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرفع لا ينفك عن الشك في تحقق الرفع، فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

و تخيل: «أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرفع فلا يغني العدمي عن الوجودي»، مدفوع: بأن الشك إذا فرض من جهة الرفع فيكون الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرفع. فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

و حينئذ فيمكن أن يحتج لهذا القول: أما على عدم الحجية في الوجوديات فما تقدم في أدلة النافين، وأما على الحجية في العدميات فما تقدم في أدلة المختار، من الاجماع والاستقراء والأخبار، بناءً على أن الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرفع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرفع، لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكّم من أجله بقاء الطهارة.

و حينئذ، فقولُهُ عليه السلام: - «وإلا فإنه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، وقوله: «لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»، وغيرهما، مما دل على أن اليقين لا يُنقض أو لا يُدفع بالشك - يراؤ منه أن احتمال طرور الرفع لا يعتنى به ولا يترتب عليه أثر النقص، فيكون وجوده كالعدم. فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها.

و الأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض»، سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضداً، بل الداخل هو الشك السببي. ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به. وسيجيء توضيح ذلك، هذا.

و لكن يرد عليه: أنه قد يكون الأمر الوجوديُّ أمراً خارجياً كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية. فاذا شك في وجود الرفع لها لم يجوز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها، لما سيجيء من أن المستصحب لا يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبة.

و أصالة عدم الرفع: إن أريد بها أصالة عدم ذات الرفع، كالريح المجفف للرطوبة مثلاً، لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة، بناءً على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجيء.

و إن أريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الراجعة، و مرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة، فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعية للرطوبة، لكنّها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالانصاف: افتراق القولين في هذا القسم.

حجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية

ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس - وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه»، على ما حكاه شارح الوافية واستظهره المحقق القمي، قدس سره، من السبزواري. من:

«أن الأخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي. وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به»^١، انتهى.

و فيه: أما أولاً، فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته لها، فإن بيانها أيضاً ليس من وظيفة الامام، عليه السلام، كما أنه ليس من وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته من حيث كونه مبيناً للشرع، بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

و أما ثانياً، فبالحل، توضيحه: أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله. نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي، كمشكوك النجاسة او الحرمة، حكم شرعي كلي ليس بيانه إلا وظيفة للشارع. وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب. فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم حكم الموضوع المشتبه في الخارج، كالمابع المردد بين الخمر والحمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع، وقد قال الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، و ذلك مثل الثوب يكون عليك»، إلى آخره. وقوله في خبر

(١) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٦٦ - مشارق الشومس في شرح الدروس، ص ٢٨١.

آخر: «سَأخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ»، وغيره.

و لعلّ التوهّم نشأ من تخيل أنّ ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقن السابق، وليس إبقاء الرطوبة ممّا يقبل حكم الشارع بوجوده.

و يدفعه - بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقاً، فإنّ إبقائها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للايجاب -: أنّ المراد من الإبقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن. فعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشكّ، نظير استصحاب الطهارة. فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بابقائهما عند الشكّ وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشكّ.

فالتفصيل، بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته، لعدم شمول أدلة «لا تنقض» للأول، في غاية الضعف.

نعم يبقى في المقام أنّ استصحاب الامور الخارجية إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة، لأنّ تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق. فاستصحابها يُعني عن استصحاب نفس الموضوع، فإنّ استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يُعني عن استصحاب حياته إذا فرض أنّ معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبّر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشكّ في حياة الغائب، فإنّ التوريث غير متحقق حالّ اليقين بحياة الغائب، لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبّر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لومات قريبه قبل الشكّ في حياته لورث منه، وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يُعلم انتفاء الملازمة فيستصحب.

و بالجملة، الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان. لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان، مع فرض كونه من آثاره شرعاً، ليس إلّا مانع في ذلك الزمان او لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنّه لولا ذلك المانع او عدم الشرط لترتب الآثار. فاذا فقد المانع الموجود، او وجد الشرط المفقود، وشكّ في الترتب من جهة الشكّ في بقاء ذلك الأمر الخارجي، حُكِمَ باستصحاب ذلك الترتب الشائني، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية، هذا.

و لكنّ التحقيق أنّ في موضع جريان الاستصحاب في الأمر الخارجي لا يجري استصحاب

الأثر المترتب عليه. فاذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال بأن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة. فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن حرمة المال والزوجة إنما تترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي. فالحياة داخل في موضوع المستصحب، ولا أقل من الشك في ذلك، فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب. واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط، لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية.

فتحقق أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. وقد مر في مستند التفصيل السابق وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع وفي تعارض الاستصحابين أن الشك المسبب عن شك آخر لا يُجامعُ معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض»، بل الداخل هو الشك السببي. ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضاً لليقين زوال الشك المسبب به، فافهم.

وأما القول الخامس

وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره.
فلا يعتبر في الأول، فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترابادي، لكنه صرح باستثناء
استصحاب عدم النسخ مدعياً الاجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكي فوائده المكية - بعد
ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه:

«لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله
تعالى، كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا والشافعية قاطبة. وتقتضي
بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأننا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء. وقد
أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة، بما ملخصه: إن صور الاستصحاب المختلف فيها
عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في
موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة
وحدوث نقيضها فيه.

و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف
موضوع المسألتين. فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إساء حكم موضوع
إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات. ومن المعلوم عند
الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له.
وتارة، بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل - أي الحالة السابقة
التي إذا خلّي الشيء ونفسه كان عليها - إنما يُعملُ بهما ما لم يظهر مخرج عنهما. وقد

ظهر في محلّ النزاع لتواتر الأخبار بأنّ كلّ ما يحتاج إليه الأُمَّة ورد فيه خطابٌ وحكمٌ حتّى أرش الخدش، وكثيرٌ ممّا ورد مخزونٌ عند أهل الذكر، عليهم السّلام، فعلم أنّه ورد في محلّ النزاع أحكامٌ لا نعلمها بعينها وتواتر الأخبارُ بمحصّر المسائل في ثلاث بيّن رشده وبيّن غيّه، اي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه، وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقّف في الثالث^(١)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره أولاً قد استدلّ به كلّ من نفى الاستصحاب من أصحابنا وأوضحوا ذلك غاية الايضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة و العدة و الغنية وغيرها. إلاّ أنّهم منعوا عن إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغيير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولا حقاً. كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد او بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنها.

و أهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق، لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناءً على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة، لقصور دلائلها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً، او لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات من ساحة من هو دونهم في الفضل.

و هذا المحدث قد سلّم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع. إلاّ أنّه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناءً على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه، أولاً، النقض بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها، كما حكيناها عنه سابقاً. فإنّ منها استصحاب الليل والنهار، فإنّ كون الزمان المشكوك ليلاً او نهاراً أشدّ تغايراً واختلافاً، مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغيب او الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتها في الزمان السابق.

ولو اريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان، كان الأمر كذلك وإن كان دون الأول في الظهور، لأنّ مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً. ولو اريد استصحاب أحكامهما، مثل جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أنّ ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار. فاجراؤهما مع الشك في تحقق

(١) الفوائد المكيّة، ص ، مخطوط.

الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر. وبما ذكرنا يظهر ورودُ النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة.

فأَيَّ فرق بينَ الشكِّ في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة، الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبينَ الشكِّ في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة، فإنَّ الطهارة السابقة في كلِّ منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرفع. وهذا المناط في زمان الشكِّ غير متحقق. فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه.

و ثانياً، بالحل: بأنَّ اتحاذِ القضية المتيقنة والمشكوكة - الذي يتوقفُ صدق البناء على اليقين ونقضه بالشكِّ عليه - أمرٌ راجعٌ إلى العرف، لأنَّه المحكَّم في باب الألفاظ. ومن المعلوم أنَّ الخيار أو الشفعة إذا ثبت في الزمان الأوَّل وشكَّ في ثبوتها في الزمان الثاني يصدق عرفاً أنَّ القضية المتيقنة في الزمان الأوَّل بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشكُّ في إحراز الموضوع للشكِّ في مدخلية الحالة المتبدلة فيه. فلا بدَّ من التأمل التام، فإنَّه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً، من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دلَّ على التوقف.

ففيه - مضافاً إلى ما ذكرنا من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط. وإنَّما يدلُّ على وجوب التحرز عن موارد التهلكة الدنيوية أو الأخروية، والأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات - أنَّ أخبار الاستصحاب حاکمة على أدلة الاحتياط على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً، كما سيجيء في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول إن شاء الله.

ثم إنَّ ما ذكره - من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحو - ممَّا لا يخفى ما فيه، إذ أيُّ اصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟ مع أنه لم يذكر في الجواب الأوَّل عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكيمية.

حجة القول السادس

على تقدير وجود القائل به، على ما سبق التأمل فيه، تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين.

حجة القول السابع

الذي نسبه الفاضل التوني، قدس سره، إلى نفسه وإن لم يلزم مما حققه في كلامه ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة قال:

«و لتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال. فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام: الأول والثاني الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب. والثالث والرابع الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهي الحرام والمكروه. والخامس الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة. والسادس الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء فلا يخلو إما أن يكون موقتاً أم لا. وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر. فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً، وهو ظاهر. وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف

مشغولة حتى يأتي به في أيّ زمان كان، ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبةً واحدة في كونه أداءً في كلّ جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفورام لا. والتوهم، بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل. فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء. و لا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب، فإنّ هذا لم يقل به أحد ولا يجوز إجماعاً. وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأنّ مطلقه يفيد التكرار، والتخييري أيضاً كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الأحكام الوضعية، فاذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والايجاب والقبول لباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك - فينبغي أن يُنظر إلى كيفية سببية السبب: هل هي على الإطلاق، كما في الايجاب والقبول، فإنّ سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكذا الزلزلة؛ أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم. فإنّ السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة. وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإنّ ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كلّ جزء نسبةً واحدة. وكذلك الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية، أعني الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث أنّها كذلك، ووقوعه في الأحكام الخمسة إنّما هو بتبعيتها.

كما يقال في الماء الكر المتغير بالجناسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإنّه يجب

الاجتنابُ عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغييره، فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغييره، فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان. فكذا بعده، أي كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى أنّه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحقُّ مع قطع النظر عن الروايات عدمُ حجّية الاستصحاب، لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظنّ بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكمُ المعلقُ عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت.

فالذي يقتضيه النظر، دون ملاحظة الروايات، أنّه إذا علم تحقّق العلامة الوضعية تعلق الحكمُ بالمكلف. وإذا زال ذلك العلم بطرّو الشكّ يتوقّف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً، إلّا أنّ الظاهر من الأخبار أنّه إذا عُلم وجودُ شيء، فإنّه يُحكّمُ به حتّى يعلم زواله^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

* * *

و في كلامه أنظار يتوقّف بيانها على ذكر كلّ فقرة هي مورد للنظر، ثمّ توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:

قوله أولاً: «والمضايقةُ بمنع أنّ الخطاب الوضعيّ داخل في الحكم الشرعيّ لا يضرّ فيما نحن بصدده».

فيه: أنّ المنع المذكور لا يضرّ فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره، وهو اعتبارُ الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع، لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية، أعني سببية السبب وشرطيّة الشرط والأحكام التكليفيّة. وكيف لا يضرّ في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعيّ حكماً مستقلاً، وتسليمُ أنّه أمر اعتباريّ منتزع من التكليف تابع له حدوداً وبقاءً، وهل يعقل التفصيلُ مع هذا المنع؟

(١) الوافية، ص ، مخطوط.

[الحكم الوضعي حكم مستقل او مرجعه إلى الحكم التكليفي]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعةً أولاً وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي، فنقول:

إن المشهور - كما في شرح الزبدة، بل الذي استقر عليه رأي المحققين، كما في شرح الوافية للسيد صدرالدين - أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء. فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سببٌ لضمانه»، أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها.

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «إغرم ما أتلفته في حال صغرك»، أنتزع من هذا الخطاب معنىً يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان. ويقال: إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف. ولم يدع أحدٌ إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين، من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة. وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بدهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين - فقال، قدس سره، في شرحه على الوافية، تعريضاً على السيد الصدر:

«و أمّا من زعم أنّ الحكم الوضعي عينُ الحكم التكليفي، على ما هو ظاهر قولهم: «إنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود الواجب عند حصول ذلك الشيء»، فبطلانه غني عن البيان، إذ الفرق بين الوضع والتكليف ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع. والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير. وبالجملة، فقول الشارع: «دلوك الشمس سببٌ لوجوب الصلاة والحيض مانع منها»، خطاب وضعي وإن استتبع

تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض. كما أن قوله تعالى: أقم الصلاة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ»، [وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ]: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ»، خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً. وهو كون الدلوك سبباً والأقراء مانعاً. والحاصل أن هناك أمرين متباينين، كلٌّ منهما فردٌ للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام^(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده: «أكرم زيداً إن جاءك»، فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشائين وجعل أمرين، أحدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه، أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه. ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض، ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول وطلب تركها عند الثاني.

فإن أراد تباينها مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى. كيف وهما محمولان مختلفا الموضوع، وإن أراد كونها مجعولين مجعولين فالحوالة على الوجدان لا البرهان، وكذا لو أراد كونها مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان شاهد على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان، كالمسببية والمشروطية والممنوعة، مع أن قول الشارع: «دلوك الشمس سببٌ لوجوب الصلاة»، ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً، كما ذكره، بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك.

هذا كله، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقلّ أولاً. فآنا لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب، خصوصاً عند من لا يرى، كالشاعرة، الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في أفعال، إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك. وإلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعقلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة.

هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء.

(١) شرح الوافية، ص، مخطوط.

و أما الصحّة و الفساد، فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به او مخالفة له، ومن المعلوم أنّ هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل. وأما في المعاملات فهما ترتب الأثر عليها وعدمه، فرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك.

فان لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي - كالبيع لباحة التصرفات، والنكاح لباحة الاستمتاع- فالكلام فيها يُعرفُ ممّا سبق في السببية وأحواتها.

و إن لوحظت سبباً لأمر آخر، كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، وسببية الغسل للطهارة، فهذه الامور بنفسها ليست أحكاماً شرعية، نعم الحكم بثبوتها شرعي. وحقائقها إما امور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية، كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة نقيض النجاسة؛ وإما امور واقعية كَشَفَ عنها الشارع.

فأسبابها على الأول في الحقيقة أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب كمسبباتها اموراً انتزاعية؛ وعلى الثاني يكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعية مكشوفاً عنها ببيان الشارع. وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

و ممّا ذكرنا تُعرفُ الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك. فافهم وتأمل في المقام، فانه من مزال الأقدام.

* * *

قوله: «و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء او ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر. فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

أقول: فيه: أنّ الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجري الاستصحاب. و أورد عليه: تارة بأنّ الشك قد يكون في النسخ، وأخرى بأنّ الشك قد يحصل في التكليف، كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار، وثالثة بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً ولكنه يشك في حدوث الآخر والغاية، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب او الندب او الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الأمر، هذا.

ولكنّ الانصاف: عدم ورود شيء من ذلك عليه:

أما الشكّ في النسخ فهو خارجٌ عمّا نحن فيه، لأنّ كلامه في الموقت من حيث الشكّ في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شكّ في جزء ممّا بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر». وهو الذي ادّعي أنّ وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل. وأما الشكّ في ثبوت هذا الحكم الموقت لكلّ يوم أو نسخه في هذا اليوم، فهو شكّ، لا من حيث توقيت للحكم، بل من حيث نسخ الموقت، فإن وقع الشكّ في النسخ الاصطلاحيّ لم يكن استصحاباً عدمه من الاستصحاب المختلف فيه، لأنّ إثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الأمر الأوّل للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع بل كلّ شارع على إرادة دوام الحكم مادامت تلك الشريعة، لا من عموم لفظيّ زمنيّ.

و كيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص في الأزمان، كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص في الأفراد واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيّد من المطلق.

و الظاهر: أنّ مثل هذا ليس محلاً لانكاره، وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأوّل، بل لعموم دليله الأوّل، كما لا يخفى.

و بالجملة، فقد صرح هذا المفضل: بأنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات، ومثل هذا الاستصحاب ممّا انعقد على اعتباره الاجماع بل الضرورة، كما تقدّم في كلام المحدث الاستربادي. ولو فرض الشكّ في النسخ في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زمنيّ، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحيّ داخل فيما ذكره. من أنّ الأمر إذا لم يكن للتكرار، الخ. يكفي فيه المرّة. ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت، فتأمل.

وأما الشكّ في تحقّق المانع - كالمرض المبيح للإفطار، والسفر الموجب له وللنقص، والضرر المبيح لتناول المحرّمات - فهو الذي ذكره المفضل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفيّ تبعاً للحكم الوضعيّ. فإنّ السلامة من المرض الذي يضرّ به الصوم شرط في وجوبه، وكذا الحضر، وكذا الأمن من الضرر في ترك المحرّم.

فاذا شكّ في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً ويتبعه بقاء الحكم التكليفيّ السابق. بل قد عرفت، فيما مرّ، عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفيّ إلاّ مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو الحكم الوضعيّ في المقام.

مثلاً، إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط بالاستصحاب، أغنى عن استصحاب المشروط. بل لم يبق مجرى له، لأن معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلة الناقصة. وحينئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

و بعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط، والاستصحاب في الشرط وجوداً او عدماً مبيّن لبقاء المشروط او ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له، ولا معاضداً، كما فيما نحن فيه. وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب بقاء الموضوع إن شاء الله.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه: بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي، فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي، كما عرفت في الشرط، فإن الوقت شرط او سبب، وإلا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت. فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه عن النهار.

و أصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجيء توضيحه في نفي الاصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمر حاصل. فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج: إن الوجوب ارتفع. فاذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية، إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كافٍ في عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنه حاكم عليه، كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت - كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين، كذهاب الحمرة واستتار الفرص - انحصر الأمر حينئذ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك بإبقائه من جهة الشك في سببه او شرطه او مانعه غير متجه، لأن مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط و المانع ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم

التكليفيّ ابتداءً، إلّا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعيّ.

قوله: «وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بافادة الأمر التكرار، الخ».

قد يكون التكرار مردّداً بين وجهين. كما إذا علمنا بأنّه ليس للتكرار الدائميّ، ولكنّ العدد المتكرّر كان مردّداً بين الزائد والناقص.

وهذا الايراد لا يندفع بما ذكره، قدس سرّه، من أنّ الحكم في التكرار كالأمر الموقّت، كما لا يخفى.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشكّ في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشكّ في مقدار التكرار، لتردّده بين الزائد والناقص. ولا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ كلّ واحد من المكرّر إن كان تكليفاً مستقلاًّ فالشكّ في الزائد شكّ في التكليف المستقلّ، وحكمه النفسيّ بأصالة البراءة، لا الاثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى. وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءاً من المأمور به، بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرّر، من حيث أنّه مركّب واحد، فمرّجه إلى الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به وعدمها، ولا يجري فيه أيضاً الاستصحاب، لأنّ ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيّته، بل لابدّ من الرجوع إلى البراءة او قاعدة الاحتياط.

قوله: «والأ فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في أيّ زمان كان».

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الأولى.

ثمّ إنّ لو شكّ في كون الأمر للتكرار او المرّة كان الحكم، كما ذكرنا، في تردّد التكرار بين الزائد والناقص. وكذا لو أمر المولى بفعل له استمراراً في الجملة، كاجلوس في المسجد، ولم يعلم مقداره استمراره، فإنّ الشكّ بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاًّ على تقدير وجوبه إلى أصالة البراءة. ومع فرض كونه جزءاً يرجع إلى مسألة الشكّ في الجزئيّة والعدم. فإنّ فيها البراءة او وجوب الاحتياط.

قوله: «و توهم، أنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقّت المضيق، اشتباه غير خفيّ على

المتأمل».

الظاهر أنّه دفع اعتراض على تسويته في ثبوت الوجوب في كلّ جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوريّ، لأنّ كونه من قبيل الموقّت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه.

لأنّ الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق، إمّا أن يراد به المسارعة في أول أزمته الامكان، وإن لم يسارع في ثانياها، وهكذا، وإمّا أن يراد به خصوص الزمان الأول. فاذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراخياً، وإمّا أن يراد به ثبوته في الآن الثاني متراخياً.

و على الأول فهو في كلّ جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق، وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سيذكره من أنّ الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت، وعلى الثالث يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق.

وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب: «أنّ دفع هذا التوهم لأجل استلزامه

الاحتياج إلى الاستصحاب لا ثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأول»^١.

ولم أعرف له وجهاً.

قوله: «و كذا النهي».

لا يخفى أنه، قدس سره، لم يستوف أقسام الأمر، لأنّ منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت، فيرتفع الأمر بفواته، وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت. كما إذا شككنا في أنّ الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلق، فيجوز الاتيان به في كلّ جزء من النهار او موقت إلى الزوال، وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإنّ الظاهر أنّه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا

ابن

قوله: «بل هو أولى، لأنّ مطلقه، الخ».

كأنه، قدس سره، لم يلاحظ إلاّ الأوامر والنواهي اللفظية البيّنة المدلول، وإلاّ فاذا قام الاجماع او دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقاؤها بعده، كحرمة الوطي للحايض المرذدة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلاّ بالاعتسال، وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار، وحلّة عصير الزبيب والتمر بعد غليانها، إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى. فلا مانع في ذلك كلّ من الاستصحاب.

قوله: «فينبغي أن يظهر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق، الخ».

الظاهر أنّ مراده من سببية السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع. وهو الحكم الوضعي، لأنّ

هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.
فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية، ليكون مورداً
للاستصحاب في المسبب، فهو منافي لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكاليفيات إلا
تبعاً لجريانه للوضعيات.

وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب،
فأنت خبير بأن موارد الشك كثيرة. فإن المسبب قد يتردد بين الدائم والموقت، كالخيار المسبب عن
الغبن المتردد بين كونه دائماً لولا المسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً إلى
الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا. والموقت قد يتردد بين وقتين، كالكسوف الذي هو سبب
لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتامه.
قوله: «و كذا الكلام في الشرط و المانع، اه».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب، فإن شيئاً من الأقسام المذكورة في السبب لا
يجري في المانع وإن جرى كلها أو بعضها في المانع إن لوحظ كونه سبباً للعدم، لكن المانع بهذا
الاعتبار يدخل في السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.
و كذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإن ثبوت الحكم، الخ».

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على
الاطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، ومن الأكبر للمكث في المساجد، ومن الحيض
للوطي ووجوب العبادة. وقد يكون شرطاً في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في
الصلاة مع التمكن لا مع عدمه. وقد يكون حدوئه في زمان ما شرطاً للشيء، فيبقى المشروط ولو بعد
ارتفاع الشرط، كالاستطاعة للحج. وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر، كالوضوء
العذري المؤثر فيما يأتي به حال العذر.

فاذا شككنا في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه.
وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط، كما إذا ارتفع التمكن من إزالة
النجاسة في أثناء الوقت، فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب

[و كذا لو شككنا في أن الشرط في إباحة الوطي الطهارة بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع
حدث الحيض. وكذا لو شككنا في بقاء إباحة الصلاة أو المس بعد الوضوء العذري إذا كان الفعل
المشروط به بعد زوال العذر]

و بالجملة فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن إجراء الاستصحاب في المشروط بل قد يوجب اجراءه فيه.

قوله: «فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلاّ في الأحكام الوضعيّة، أعني نفس الأسباب والشروط والموانع».

لا يخفى ما في هذا التفرّيع، فإنّه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة، بمعنى نفس الأسباب والشروط، ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم علم من كلامه عدم الجريان أيضاً في المسببات أيضاً، لزعمه انحصارها في المؤبّد والموقّت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران: أحدهما نفس الحكم الوضعي، وهو جعل الشيء سبباً لشيء او شرطاً، واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها، لعين ما ذكره في الأحكام التكليفية. والثاني نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أنّ نفس السبب والشرط والموانع إن كان أمراً غير شرعي، فظاهر كلامه، حيث جعل محلّ الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الامور الشرعية خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه؛ وإن كان أمراً شرعياً كالطهارة والنجاسة فلا يخفى أنّ هذه الامور الشرعية مسببة عن أسباب، فإنّ النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها في مسألة التيمّم مسببة عن التيمّم، فالشك في بقائها لا يكون إلاّ للشك في كيفية سببية السبب الموجب لاجراء الاستصحاب في المسبب، أعني النجاسة والطهارة. وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

و دعوى: «أنّ الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب إلاّ تبعاً لجريانه في نفس الأسباب».

مدفوعة: بأنّ النجاسة، كما حكاها المفصل عن الشهيد، ليست إلاّ عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمّم ليس إلاّ إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول. فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي.

قوله: «و وقوعه في الأحكام الخمسة إنّما هو بتبعيتها، الخ».

قد عرفت وستعرف أيضاً أنّه لاخفاء في أنّ استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلاّ ترتيب أثرها، أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب. فليس هنا استصحاباً للحكم التكليفي، لا ابتداءً ولا تبعاً. وهذا كاستصحاب حياة زيد، فإنّ حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم

عقد زوجته والتصرّف في ماله.

و ليس هذا استصحاباً لهذا التحريم. بل التحقيق - كما سيجيء - عدم جواز اجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها، لأنّ استصحاب وجوب الاجتناب مثلاً: إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة، فقد عرفت أنّه لا يبقى لهذا الملاحظة شكّ في وجوب الاجتناب، لما عرفت من أنّ حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتّى يحصل اليقين بالطهارة.

و إن كان مع قطع النظر عن استصحابها، فلا يجوز الاستصحاب. فإنّ وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنّما كان من حيث كونه نجساً، لأنّ النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب. فما لم يحرز الموضوع في حال الشكّ لم يجر الاستصحاب، كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

* * *

ثمّ اعلم أنّه بقي هنا شبهةٌ أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيّة مطلقاً. و هي: أنّ الموضوع للحكم التكليفيّ ليس إلّا فعل المكلف. ولا ريب أنّ الشارع بل كلّ حاكم إنّما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثمّ يحكم عليه. وحينئذٍ فاذا أمر الشارع بفعل - كالجلوس في المسجد مثلاً - فإنّ كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيّد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلّا بالالتيان به، إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرفع من قيود الفعل و كان الفعل المطلوب مقيّداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه.

و إن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيّد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع. فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر. وحينئذٍ فاذا شكّ في الزمان المتأخّر في وجوب الجلوس يرجع الشكّ إلى الشكّ في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيّد او الفعل المعرّي عن هذا القيد.

و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا، لأنّ معناه إثبات حكمٍ كان متيقناً لموضوع معيّن عند الشكّ في ارتفاعه عن ذلك الموضوع. وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

و كذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخرى، لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم، خصوصاً الحكيم بجميع مشخصاته، خصوصاً عند القائل

بالتحسين والتقييح، لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان. وبه يندفع ما يقال: «إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقال: إن التبريد في زمان الصيف مطلوب، فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر، أمكن أن يقال: إن التبريد مطلوب في الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب. وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقاءه بعد الصيف، إذ الموضوع باق على حاله في الحاليتين».

توضيح الاندفاع: أن القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع وتقييد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير، كما لا يخفى، فافهم.

و بالجمله، فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك. ومن ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص، هذا.

و الجواب عن ذلك: أن مبنى الاستصحاب - خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار - على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي يتزعمها العرف من الأدلة الشرعية، فإنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده، فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها، وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيداً للفعل. وكذلك الاباحة والكراهة والاستحباب.

نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار. مثلاً إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شكنا في الغدائه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلك مراراً ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في ارتفاعه فيستصحب.

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض؛ لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض المقتضى لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر، وبوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض؛ بل من جهة

كون التكليف بالاتمام وبالعبادة عند زوال كلّ يوم أمراً مستمراً عندهم وإن كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كلّ يوم مسبوقاً بالعدم. فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أنّ المعيار حكم العرف بأنّ الشيء الفلانيّ كان مستمراً فارتفع وانقطع وأنه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله، فإنّ عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع.

و نظير ذلك في غير الأحكام الشرعيّة ما سيجيء من إجراء الاستصحاب في مثل الكريّة وعدمها، وفي الامور التدريجيّة المتجددة شيئاً فشيئاً، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعدّد بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلاّ بالمساححة العرفيّة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

حجة القول الثامن

و جوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه، فنقول قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجّة الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الاجماع. وظاهر ذلك كونه مُفَصَّلًا في المسألة. وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجّيته. ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين. ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الاجماع ومثّل له بالمقيم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، وبالخارج من غير السيلين من المتطهر. ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجّيته.

إلا أنّ الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الاجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الاجماع، كما ستعرف في كلام الشهيد، وإنما المسلمّ عنده استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه الخارج عن محلّ النزاع بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة. فنشأ نسبة التفصيل لإطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الاجماع، وإن صرح في أثناء كلامه بالحاق غيره. ممّا يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى. به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت بهما، كما ستعرف في كلام الشهيد.

قال في الذكري - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب على خمسة أقسام: ما يستقلّ به العقل، كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقلّ عند فقد دليل على الأكثر:-

«الخامس أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال

الاجماع في محلّ الخلاف. مثاله المتيمّم، الخ. واختلف الأصحاب في حجّيته. وهو مقرّر في الاصول»^١، انتهى.

و نحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة أنّ الخارج من غير السبيلين ناقض ام لا، وفي مسألة المتيمّم، الخ. وصاحب الحدائق في الدررالنجميّة. بل استظهر هذا من كلّ من مثل محلّ النزاع بمسألة المتيمّم، كالمعتبر والمعالم وغيرهما.

ولا بدّ من نقل عبارة الغزاليّ المحكيّة في النهاية، حتّى يتضح حقيقة الحال. قال الغزاليّ على ما حكاه في النهاية:-

«المستصحب إن أقرّ بآئه لم يُقَمّ دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافي، ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي؛ وإن ظنّ إقامة الدليل فقد أخطأ، فإننا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دلّ الدليل على دوامه؛ فان كان لفظ الشارع فلا بدّ من بيانه. فلعله يدلّ على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده. فإن دلّ بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص؛ وإن كان بالاجماع فالاجماع إنّما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود. ولو كان بالاجماع شاملاً حال الوجود، كان المخالف خارقاً للاجماع. كما أنّ المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارقاً للاجماع، لأنّ الاجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء. فاذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلّة جامعة. فاما أن يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال. وهذا كما أنّ العقل دلّ على البراءة الأصليّة بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع؛ فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم، فانتفى الاجماع عند الوجود.

وهنا دقيقة

وهو أنّ كلّ دليل يصادّ نفس الخلاف، فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والاجماع يصادّ نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنصّ

ودليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضاذه، فإنّ المخالف مقرّ بأنّ العموم تناول بصيغته محلّ الخلاف، فإنّ قوله، عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»، شامل بصيغته صومَ رمضان. مع خلاف الخصم فيه، فيقول: أُسَلِّمَ شمول الصيغة، لكنّي أُخَصِّصُه بدليل، فعليه الدليل. وههنا، المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحلّ الخلاف، لاستحالة الاجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف، فهذه دقيقة يجب التنبيه لها.

ثمّ قال: فان قيل: الاجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف.
ثمّ أجاب: بأنّ هذا الخلاف غير محرم بالاجماع. ولم يكن المخالف خارقاً للاجماع، لأنّ الاجماع إنّما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود. فن الحقّ الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال: دليل صحّة الشروع دالّ على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع. لأنّنا نقول: ذلك الدليل ليس هو الاجماع، لأنّه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند العدم. وان كان نصّاً فبيّنه حتّى ننظر هل يتناول حال الوجود ام لا.
ولا يقال: بم تنكرون على من يقول: الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج. كما إذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنّنا نقول: هذا وهمّ باطل، لأنّ كلّ ما ثبت يجوز دوامه وعدمه، فلا بدّ لدوامه من سبب و دليل سوى دليل الثبوت. ولو لا دليل العادة على أنّ الميت لا يحيى والدار لا تنهدم إلّا بهادم او طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته. كما لو أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم يدلّ العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّنا لا نقضى بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر^١، انتهى.

ولا يخفى أنّ كثيراً من كلماته، خصوصاً قوله أخيراً: «خبر الشارع عن دوامها»، صريح في أنّ هذا الحكم غير مختصّ بالاجماع، بل يشمل كلّ دليل يدلّ على قضية مهملة من حيث الزمان

(١) المستصفي، ج ١، ص ١٢٩ مع تفاوت يسير.

بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الأول.

والعجب من شارح المختصر، حيث أنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي. ثم قال:

«و لا فرقَ عند من يرى صحّة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصليّاً، كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً: لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه؛ او حكماً شرعياً، مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين أنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصلُ البقاءُ حتّى يثبت معارضٌ والأصلُ عدمُهُ»^١، انتهى.

و لا يخفى أنّ المثال الثاني ممّا نسب إلى الغزالي إنكارُ الاستصحاب فيه، كما عرفت من النهاية ومن عبارته المحكيّة فيها.

ثم إن السيد صدرالدين جمع في شرح الوافية: «بين قولي الغزالي، تارةً بأنّ قوله بحجّية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القومُ دليلاً من حصول الظنّ، بل هو مبنياً على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدلّ على حجّية استصحاب حال الاجماع؛ وأخرى بأنّ غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظنّ وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لأجل موجب لكان حملُ الدليل على الدوام ممكناً. والاجماعُ ليس كذلك، لأنّه يضاة الخلاف، فكيف يدلّ على كون المختلف فيه مُجمَعاً عليه، كما يرشد إليه قوله: «والاجماع يضاة نفسُ الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النصّ والعموم ودليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضاة». ويكون غرضه من قوله: «فلا بدّ لدوامه من سبب»، الردّ على من ادعى أنّ علّة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع، وأنّ الادّعاء به يحصل من مجرد العلم بالتحقق. فردّ عليه بأنّه ليس الأمرُ كذلك، وأنّ الادّعاء والظنّ بالبقاء لا بدّله من أمر أيضاً، كعادة او أمانة او غيرهما»^٢، انتهى.

أقول: أمّا الوجه الأول، فهو كما ترى، فإنّ التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصّة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

(١) شرح مختصر الاصول، ج ٢ ص ٢٨٤ (٢) شرح الوافية، ص. مخطوط.

و أمّا الوجه الثاني، ففيه: أنّ منشأ العجب من تناقض قوله، حيث أنّ ما ذكره في استصحاب حال الاجماع، من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى بعينه، موجودٌ في بعض صور استصحاب حال غير الاجماع. فانه إذا ورد النصّ على وجه يكون ساكناً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى - كما إذا ورد أنّ الماء ينجس بالتغيّر، مع فرض عدم إشعاره فيه بحكم ما بعد زوال التغيّر - فإنّ وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلاً مقطوعاً بعدم في الحالة الثانية، كما في الاجماع.

وأمّا قوله: «وغيره من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظنّ بوجود المدلول في الآن الثاني، إلى آخر ما ذكره».

ففيه: أنّه إذا علم لدليل او ظنّ لأماره، بوجود مضمون هذا الدليل الساكن، أعني النجاسة في المثال المذكور، فامكان حمل هذا الدليل على الدوام، إن اريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوعٌ، لامتناع دلالة على ذلك، لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه.

و إن اريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل، وإن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه - مع اختصاصه بالاجماع، عند العمارة، الذي هو نفس مستند الحكم، لا كاشف عن مستنده الراجع إلى النصّ وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل او التقرير، فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام - أنّ هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزاليّ في نفي استصحاب حال الاجماع، لأنّ مناطه فيه لذلك - كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء دار - احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل او أماره، هذا.

و على كلّ حال، فلو فرض كون الغزاليّ مفصلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالاجماع وثبوته لغيره، فيظهر ردّه ممّا ظهر من تضاعيف ما تقدّم، من أنّ أدلة الاثبات لا يفرّق فيها بين الاجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير الاجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع، كالفعل والتقرير، وأدلة النفي كذلك لا يفرّق فيها بينهما أيضاً. وقد يفرّق بينهما: بأنّ الموضوع في النصّ مبين يمكن العلم بتحقيقه و عدم تحقيقه في الآن اللاحق.

كما إذا قال: الماء إذا تغيّر نجس، فإنّ الماء موضوع والتغيّر قيد للنجاسة. فاذا زال التغيّر أمكن استصحاب النجاسة للماء. وإذا قال: الماء المتغيّر نجس، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغيّر، فاذا زال التغيّر لم يمكن الاستصحاب، لأنّ الموضوع هو المتلبس بالتغيّر وهو غير موجود. و كما إذا قال: الكلب نجس، فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً. فاذا

فرضنا انعقاد الاجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالاجماع أمر لبيّ ليس فيه تعرّض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة او أنّ الموضوع هو المتلبّس بوصف التغير. و كذلك إذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعيّن الموضوع حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب. لكن هذا الكلام جار في جميع الأدلة الغير اللفظية. نعم ما سيجيء و تقدّم، من أنّ تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية، يكفي في دفع الفرق المذكور، فتراهم يُجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

حجة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى الرافع وبين غيره- ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج، كما تقدم في نقل الأقوال، حيث قال:

«والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكمُ باستمرار الحكم، كعقد النكاح، فإنه يوجب حلّ الوطي مطلقاً. فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطي ثابتٌ قبل النطق بها فكذا بعده»، كان صحيحاً، فإنّ المقتضيّ للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إنّ المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

«لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطي لا مقيّداً، فيلزم دوام الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي لا دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الرافع. فإن كان الخصمُ يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه، لم يكن ذلك عملاً بغير دليل؛ وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا، فنحن مضربون عنه»، انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي. وفيه: أنّ الحكمَ بوجود الشيء لا يكونُ إلاّ مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرافع. فعدمُ العلم به يوجبُ عدم العلم بتحقيق العلة التامة، إلاّ أن يثبت التبعّد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به. وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى: الاستدلال له بما استظهرناه - من الروايات السابقة بعد نقلها - من أن النقض رفع الأمر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك . فلا بد أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال . وليس ذلك نفس اليقين، لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه قطعاً. بل المراد به، بدلالة الاقتضاء، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا. وحينئذ لا بد أن يكون أحكام المتيقن كمنه مما يكون مستمراً لو لا الناقض، هذا. ولكن لا بد من التأمل في أن هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدمي ام لا، ولا يبعد تحققه، فتأمل . ثم إن نسبة القول المذكور إلى المحقق، قدس سره، مبني على أن مراده من دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرفع حكم الشك في رافعية الشيء، إما لدلالة دليله المذكور على ذلك، وإما لعدم القول بالاثبات في الشك في الرافعية والانكار في الشك في وجود الرفع وإن كان العكس موجوداً، كما سيجيء من المحقق السبزواري.

لكن في كلا الوجهين نظر:

أما الأول، فلامكان الفرق في الدليل الذي ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرفع من قبيل العام والمخصص . فإذا ثبت عموم المقتضي - وهو عقد النكاح لحلّ الوطي في جميع الأوقات - فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة لقيود النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يُرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص .

أما لو ثبت تخصيص العام - وهو المقتضي لحلّ الوطي، أعني عقد النكاح - بمخصص، وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزياً لقيود النكاح، فإذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ، إذ الشك ليس في طرق التخصيص على العام، بل في وجود ما خصص به العام يقيناً، فيحتاج إثبات عدمه المتم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب. بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لاثبات حكمه في مورد الشك . وأما أصالة عدم التخصيص فهي من الاصول اللفظية المتفق عليها، كما هو ظاهر.

و بالجمله، فالفرق بينهما: أن الشك في الرافعية، في ما نحن فيه، من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه. نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في: «أكرم العلماء» بمرتكي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك بالعموم.

والشك في وجود الرفع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص العام به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب بأصالة عدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إن مبني كلام المحقق، قدس سره، لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود. والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة إحراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأول من جهة أصالة الحقيقة، وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم، وهو وجوب الإكرام في الأول دون الثاني. فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

و أما دعوى عدم الفصل بين الشكّين على الوجه المذكور فهو ممّا لم يثبت.

نعم يمكن أن يقال: أنّ المحقق، قدس سره، لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرفع، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلاّ النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري، كما تقدّم.

و أما الشبهة الموضوعية، فقد تقدّم خروجها في كلام القدماء عن معقد مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام. فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية و من باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية. فترى المنكرين يمثلون بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتمالته، والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله، فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم مؤقتاً، حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً أخر ضعيفة غير فارقة، لكن مقتضى دليله شموله لذلك إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

حجة القول العاشر

ما حكى عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدلّ على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاقُ بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب، ثم رده بأن استمرار الحكم تابعٌ لدلالة الدليل، والاجماع إنما دلّ على النجاسة قبل الممازجه. ثم قال:

لا يقال: قول أبي جعفر، عليه السلام، في صحيحة زرارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر»، يدلّ على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول: التحقيق أنّ الحكم الشرعيّ الذي تعلق به اليقين إمّا أن يكون مستمراً، بمعنى أنّ له دليلاً دالّاً على الاستمرار بظاهره، ام لا. وعلى الأول فالشكّ في رفعه يكون على أقسام.

ثم ذكر الشكّ في وجود الرفع والشكّ في رافعيّة الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء والشكّ في كون الشيء مصداقاً للرفع المبيّن مفهوماً، والشكّ في كون الشيء رافعاً مستقلاً. ثم قال:

«إنّ الخبر المذكور إنما يدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشكّ. وذلك إنّما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأنّ غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشكّ، بل إنّما يحصل النقض باليقين بوجود ما شكّ في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه، لا بالشكّ، فإنّ الشكّ في تلك الصور كان حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض. وإنّما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً للحكم

بسببه، لأنّ الشيء إنّما يستند إلى العلة التامة او الجزء الأخير منها. فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك، وإنّما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضاً. وإنّما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

ويرد عليه: أولاً، أنّ الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة مقيدةً بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً ومقيدةً بكونها بعده، فيتعلّق اليقين بالأولى والشك بالثانية. واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد، سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء او بعده. فهذا الشك كان حاصلًا من قبل. كما أنّ اليقين باق من بعده، وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة. وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أنّ المراد باليقين والشك في قوله، عليه السلام، في صدر الصحيحة المذكورة: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك وشككت»، وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشك المتعلّقان بشيء واحد، أعني الطهارة المطلقة. وحينئذٍ فالنقض المنهني عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين.

وأمّا وجود الشيء المشكوك الرافعية، فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل من قبل، سببٌ لهذا الشك. فإنّ كلّ شك لا بدّ له من سبب متيقن الوجود حتّى الشك في وجود الرفع. فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزءٌ أخيرٌ للعلة التامة للشك المتأخر الناقض، لا للنقض.

وثانياً، أنّ رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يُعقل إلاّ أن يكون مسبباً عن نفس الشك، لأنّ التوقّف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق او العمل بالاصول المخالفة له لا يكون إلاّ لأجل الشك. غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً للشك. والفرق بين الوجهين أنّ الأول ناظر إلى عدم الوقوع والثاني إلى عدم الامكان.

وثالثاً، سلّمنا أنّ النقض في هذه الصور ليس بالشك، لكنّه ليس نقضاً باليقين بالخلاف. ولا يخفى أنّ ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة: «و لكن تنقضه بيقين آخر»، حصرُ الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه، وحرمة النقض بغيره، شكاً كان ام يقيناً، بوجود ما شك في كونه

رافعاً.

الاترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع أن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يُسمَعُ.

و بالجمله، فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على خلافه.

وقد يتوهم: أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأنّ السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما للوضوء.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله، عليه السلام: «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أماراً على النوم، مثل تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدى اليقين بقوله، عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرين وإلا فإنه على يقين، الخ» نعم يمكن أن يلزم المحقق المذكور، كما ذكرنا سابقاً، بأن الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم، فالنقض به، لا بالشك، فتأمل.

حجة القول الحادي عشر

ما ذكره المحقق الخوانساري، قدس سره، في شرح الدروس بما قال عند قول الشهيد قدس سره: «ويجزى ذوالجهات الثلاثة» ما لفظه:

«حجة القول بعدم الإجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار، والحجر الواحد لا يسمّى بذلك، واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي. وحسنه ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يُخرجان عن الأصل، لعدم صحة مستندهما، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار. وأصل البراءة بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها لا يبقى بحاله»، - إلى أن قال، بعد منع حجّة الاستصحاب -.

«اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه. وهو ينقسم على قسمين، باعتبار الحكم المأخوذ فيه، إلى شرعي وغيره.

فالأول: مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان. فيقولون بعد ذلك الزمان: يجب الحكمُ بنجاسته إذا لم يحصل العلمُ برفعها.

والثاني: مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان. ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجّيته القسم الأول. واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلّها، كلّها قاصرة عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها. ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في

هذا الباب فنقول:

إنّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجّة فيه أصلاً بكلا قسميه، إذ لا دليل عليه تاماً، لا عقلاً ولا نقلاً. نعم الظاهر حجّة الاستصحاب بمعنى آخر: وهو أن يكون دليل شرعيّ على أنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا، مثلاً، معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً. فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده. والدليل على حجّيته أمران.

أحدهما أنّ هذا الحكم إمّا وضعيّ او اقتضائيّ او تخييريّ. ولما كان الأوّل عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين، وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه. أمّا على الأوّل، فلأنّه إذا كان أمر او نهي بفعل إلى غاية معيّنة مثلاً، فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال. فلا بدّ من بقاء التكليف حال الشك أيضاً، وهو المطلوب. وأمّا على الثاني فالأمر أظهر، كما لا يخفى. وثانيهما ما ورد في الروايات من أنّ اليقين لا ينقض بالشك.

فان قلت: هذا كما يدلّ على المعنى الذي ذكرته، كذلك يدلّ على المعنى الذي ذكره القوم، لأنّه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك نظراً إلى الروايات. وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنّه عند التعارض لا ينقض، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك. وفيما ذكره ليس كذلك، لأنّ اليقين بحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لو لا عروض الشك، وهو ظاهر.

فان قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل اولاً؟

قلت: فيه تفصيل، لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرّ إلى غاية معيّنة في الواقع، ثمّ علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على

شيء آخر، فحينئذ لا يُنقض اليقين بالشك. وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أنّ ذلك الحكم مستمرّ في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في أنّ الشيء الآخر مزيل له ام لا،

فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره. إذ الدليل الأول غير جار فيه، لعدم ثبوت حكم العقل في هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذه بما لا يعلم. والدليل الثاني، الحقّ أنّه لا يخلو عن إجمال. وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنّه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول، فتأمل.

فان قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وأنت منعت، الظاهر أنّه من قبيل ما اعترفت به، لأنّ حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعيّ إجماعاً. وهنا لم يحصل الظنّ المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأنّ حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة. فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر، وهو «لا ينقض اليقين».

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع، إذ لا دليل على أنّ النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعيّ. وما ذكر من الاجماع غير معلوم، لأنّ غاية ما أجمعوا عليه أنّ التغوط إذا حصل لا يصحّ الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً، لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد. فهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتّى يحدث شيء معيّن في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فان قلت: هب أنّه ليس داخلياً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع. وهو مردّد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعمّ منه و من المسح بجهاث حجر واحد. فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتنال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجباً.

قلت: نمنع الاجماع على وجوب شيء معيّن في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعيّن لاستحقّ العقاب، بل الاجماع على أنّ ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نصٌّ أو إجماع على وجوب شيء معين مثلاً معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال. ولا يكفي الشك في وجوده، وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومه، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نصٌّ أو إجماع - على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً؛ أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء، ويُعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً؛ وعلى ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء ويُعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً - يجب الحكم بوجود تلك الأشياء المرّدة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم. وسواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك أو غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقّق قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكليّة.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نصٌّ، مثلاً، على أنّ الواجب الشيء الفلاني ونصٌّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، فالظاهر بالنص والاجماع في صورتين أنّ تركّ ذنك الشئيين معاً سبب لاستحقاق العقاب. فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معاً حتى يتحقق به الامتثال. بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمرا تباينا كليّة. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية. هذا مجمل القول في هذا المقام. وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط أحكامها عن هذا الأصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات، والله الهادي إلى سواء الطريق» انتهى كلامه رفع مقامه.

و حكي عنه السيد الصدر في شرح الوافية عنه، قدس سره، حاشية أخرى له عند قول الشهيد رحمه الله: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه، الخ»، ما لفظه:

«و توضيح الكلام: أن الاستصحاب لا دليل على حجته عقلاً، وما تمسكوا لها ضعيفٌ. وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة: «أن اليقين لا ينقض بالشك». وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل وعدم منعها، بناءً على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الاصول، ويشكل التمسك بالخبر في الاصول إن سلم التمسك به في الفروع،

نقول: أولاً إنه لا يظهر شموله للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست أحكاماً شرعية، وإن أمكن أن يصير منشاءً لحكم شرعي. وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية فنقول: الأمر على وجهين، أحدهما أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم. والآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول: إن ثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول فإنه علم من إجماع او ضرورة أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة.

و مثال الثاني: ما نحن فيه، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار أنه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

و على هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه. وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فان قلت: بعد ما علم في القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف، فأبي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب، وأي فائدة فيما ورد في الأخبار من: أن اليقين لا ينقض بالشك؟

قلت: القسم الأول على وجهين: أحدهما أن يثبت أن الحكم، أعني النجاسة بعد الملاقاة، حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعبر، وحينئذ فائدته أن عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة، والآخر أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف. لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة ام لا. وفائدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا - من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول وأن اليقين لا ينقض بالشك - قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه. إذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل عدم، لا الشك كأنه يصير قريباً. ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الامور الخارجية أيضاً^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد و جاء بما فوق المراد. إلا أن في كلامه مواقع للتأمل، فلنذكر مواقعها ونشير إلى وجهه فنقول:

قوله: «وذهب بعضهم إلى حجّيته في القسم الأول». ظاهره، كصريح ما تقدّم منه في حاشيته الأخرى، وجود القائل بحجّية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب، والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير؛ وعدم الحجّية في الامور الخارجية كرتوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر، يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجّية الاستصحاب وعدمها والنظر في أدلّتهم. مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة دليلاً لعدم الجريان في الموضوع جار في الحكم الجزئي. فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها، وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع. كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً، ليس

إلا شأن الشارع. كما نبهنا عليه فيما تقدم.

قوله: «و الظاهر حجتي الاستصحاب بمعنى آخر، الخ».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو أن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجه السابق، كما هو ظاهر قوله «لوجوده في زمان سابق عليه». و صريح قول شيخنا البهائي إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول. وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس.

قوله، قدس سره: «إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا او وقت كذا، الخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين.

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد. كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة. ومن أمثله الامسك المستمر إلى الليل، حيث أنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب او الندب او غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيماً موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة. ومن أمثله وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال، فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول، فالحكم التكليفي إما أمر وإما نهي وإما تحيير:

فان كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الاتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم. لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية. كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال و وجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال. فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط. مثل أصالة عدم الزوال او عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس او عدم حدوث التكليف بالخروج او غير ذلك.

و إن كان نهياً، كما إذا حرم الامسك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور، فان قلنا

بتحريم الاشتغال - كما هو الظاهر - كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية. وأما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور، وإلا فالأصل الإباحة في صورة الشك. وإن قلنا إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الامساك والجلوس المذكورين، فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

وإن كان تخييراً، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط. كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الامساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه. فإن الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك. لهذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأما الثاني، وهو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعددة، كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر. فإن كان أمراً أو نهياً، فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك. وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط.

فعلم مما ذكرنا. أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة.

ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك، بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي، أو قاعدة الإباحة والبراءة كما في الحكم التخييري، ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعاً إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط أو البراءة. وهذه عين إنكار الاستصحاب، لأن المنكر يرجع إلى اصول آخر. فلا حاجة إلى تطويل الكلام وتغيير اسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر

ولعلّ الوجه فيه: أن الحكم بالتخير في زمان الشكّ في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل. كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

وقد وجه المحقق القمي، قدس سره، إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بأن مقتضى التخير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كلّ جزء ممّا قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخير عند الشكّ في حدوث الغاية إلّا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً.

وفيه: أنه إن أريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعينة، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلاً عن صورة الشكّ فيه، فإنّ هذا اعتقاداً بالحكم الشرعيّ الكلّي ووجوبه غير مغياً بغاية، فإنّ الغاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.

وإن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كلّ جزء من الزمان الذي يكون في الواقع ممّا قبل الغاية وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أنّ وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأولي أو غيره ممنوع جداً. بل الكلام في جوازه، لأنّه معارضٌ بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعاً وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشكّ في الموضوع، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا الوجه، قدس سره، قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته، كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية. وأمّا على الثاني فالأمر كذلك، كما لا يخفى، لكنني راجعت بعض نسخ شرح

الدروس فوجدت لفظ «أظهر» بدل «كذلك» وحينئذٍ فظاهره مقابلةً وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لارجاع أحدهما بالآخر.

والعجبُ من بعض المعاصرين، حيث أخذ التوجيه المذكورَ عن القوانين ونسبه إلى المحقق الخوانساريّ فقال: «حجّة المحقق الخوانساريّ أمران، الأخبار وأصالة الاشتغال»، ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم التخييريّ بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه. وأنت خبيرٌ بأنّ الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق. بل لا طعن في التوجيه أيضاً، لأنّ غلط النسخة ألجأه إليه، هذا.

وقد أورد عليه السيّد الشارحُ بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم قال:

«بيانه أنا كما نجزم في الصورة التي فرضنا بتحقق الحكم في قطعة من الزمان. ونشكّ أيضاً حين القطع في تحقّقه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا. فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحقّقه إلاّ فيه، ونشكّ حين القطع في تحقّقه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علّة الوجود. وكما أنّ في الصورة الأولى يكون الدليلُ محتملاً لأن يراد منه وجودُ الحكم في زمان الشكّ وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليلُ في الصورة التي فرضناها. وحينئذٍ فنقول: لو لم يمتثل المكلف لم يحصل الظنّ بالامتثال، إلى آخر ما ذكره»^١، انتهى.

أقول: وهذا الايراد ساقط عن المحقق، لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق. مثلاً إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة وشككنا في أنّ غايته سقوط القرص او ميلُ الحمرة المشرقيّة، فاللازمُ حينئذٍ، على ما صرح به المحقق المذكور في عدّة مواضع من كلماته، الرجوعُ في نفي الزائد، وهو وجوب الامساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة، لعدم ثبوت التكليف بامساك أزيد من المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشكّ في الجزئية.

فلا يمكن أن يقال: إنه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظنّ بالامتثال، لأنّه إن اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقق، فإن التكليف بالامساك إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر معلوم مبيّن. وإنما الشك في الايتان به عند الشك في حدوث الغاية. فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء. وقد تقرّر في محلّه جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم. كما لو ثبت أنّ للحكم غايةً وشكنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له، فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غايةً عند المحقق الخوانساري، قدس سرّه، هي أصالة البراءة دون الاحتياط.

قوله: «الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين. فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه. والظاهر أنّ المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحينئذٍ فيرد عليه -مضافاً إلى أنّ التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض، لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض- أنّ نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره، وهو نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين وأحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعاً، ظاهر في نقض أحكام اليقين، يعني الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب. فيلاحظ التعارض حينئذٍ بين المنقوض والناقض. واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه ممّا يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع. فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرافع، سواء كان الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود. وبين هذا وما ذكره المحقق تباين جزئي.

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه، لأنّ اليقين بالمستصحب، كوجوب الامساك في الزمان السابق، كان حاصلًا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية، وهي أنّ هذا الآن لم يدخل الليل، وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة، وهي وجوب الامساك قبل أن يدخل الليل. [و معلوم أنّ شيئاً من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الامساك في زمان الشك لو خُلّي وَطَبَعَهُ حتى يكون الشك من قبيل المانع عنه.] مع أنّ

المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى. وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء، كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

و الحاصل: أن مقتضى ملاحظة النقص بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين.

و أما توجيهه كلام المحقق: بـ«أن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيا، ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام. فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص»، فدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب. وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن، كما في ما نحن فيه، فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص، خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية.

و الحاصل: أن المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص. فإذا أُحرز المقتضي وشك في وجود المخصص يُحكّم بعده عملاً بظاهر العام. وإذا عُلم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كله، مع أن ما ذكره في معنى النقص لا يستقيم في قوله، عليه السلام، في ذيل الصحيحة: «و لكن تنقضه بيقين آخر»، وقوله، عليه السلام، في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلاث والأربع: «ولكن ينقض الشك باليقين»، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك، فإن المستصحب في موردها إما عدم فعل الزائد وإما عدم براءة الذمة من الصلاة، كما تقدم. ومن المعلوم إنه ليس في شيء منها دليل يوجب اليقين لولا الشك.

قوله في جواب السؤال: «قلت: فيه تفصيل، إلى آخر الجواب».

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض أعني موضع الغائط مستمرة وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً لا. فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعبر بالزوال. وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة

ولا أدلتها، لعدم وجود القدر المتيقن في الأمور به وهي الإزالة وإن كان ما يتحقق به مردداً بين الأقل والأكثر. لكن هذا التردد ليس في نفس الأمور به، كما لا يخفى. نعم لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنما ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار أو بالأعم منه ومن التمسح بذوي الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدى الأعم.

والحاصل: أنه فرق بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسله مرة أو مرتين وبين الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرة. والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة، مثل قوله: «وثيابك فطهر»، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور»، بناءً على شمول الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الأحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثية، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور [بعد رد روايتي ابن المغيرة وابن يعقوب]، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلا أن الانصاف وجود دليل على وجوب نفس الإزالة، وأن الأمر بالغسل في الأخبار ليس باعتباره بنفسه في الصلاة وإنما هو أمر مقدمي لإزالة النجاسة. مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه.

وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بأن مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه، ما لفظه: «غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً، لا بالثلاث ولا بشعب الحجر الواحد. وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً»^١.

ويظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «أنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب، الخ»، وما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد، قدس سره، «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه، اه».

و أنت إذا أخطت خبراً بما ذكرنا في أدلة الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع، وبعده القول المشهور، والله العالم بحقائق الأمور.

وينبغي التنبيه على امور

وهي بين ما يتعلّق بالمتيقن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، وما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقائه.

[الأمر] الأوّل

إنّ المتيقن السابق إذا كان كليّاً في ضمن فرد وشكّ في بقائه، فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد وترتيب أحكام كلّ منها عليه.

و أمّا الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور. نعم لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي، سواء كان الشكّ من جهة الرفع، كما إذا علم بحدوث البول او المنّي ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين، فاذا فعل إحداها وشكّ في رفع الحدث فالأصل بقاءه وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب، ام كان الشكّ من جهة المقتضي، كما لو تردّد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلّا سنةً، وكونه حيواناً يعيش مائة سنة. فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعيّة الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة.

و توهم: «عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل»، مدفوع، بأنه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه، كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث. فاذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره، فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

ويظهر من المحقق القمي، رحمه الله، في القوانين، مع قوله بحجية الاستصحاب على الاطلاق، عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم. ولم أتحقق وجهه. قال:

«إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه. فلا بد من التأمل في أنه كليّ اوجزئيّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين امور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً. وبذلك يتفاوت الحال، إذ قد يختلف أفراد الكليّ في قابلية الامتداد ومقداره. فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد.

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لا ثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي، ثم رده بما ادعى ابتناؤه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية، ثم أوضح ذلك بمثال، وهو:

أنا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً، لكن لا نعلم أنه أي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشرات او الديدان، ثم غبنا عن ذلك مدّة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً. فاذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً او فارة او دودة قز، فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً. - قال: - وبذلك بطل تمسك الكتابي»^١.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب - مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع - موجبٌ لعدم انضباط الاستصحاب، لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخصه ولا أبعد الأجناس ولا أقرب الأصناف. ولا ضابطٌ لتعيين المتوسط والإحالة على الظن الشخصي. قد عرفت ما فيه سابقاً، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن، كما اعترف به سابقاً. فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب أثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى. [ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب انكتابي على ما ذكره ممنوع، لأن النبوة نظير سائر الامور الشرعية التي اعترف سابقاً بجريان الاستصحاب فيها. وليس لها أنواع مختلفة الأعداد، وإنما تختلف في الاستعداد أشخاص].

وأما الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثة وارتفاعه - فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر، إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإما يحتمل حدوثة بعده إما بتبدله إليه وإما بمجرد حدوثة مقارناً لارتفاع ذلك الفرد. وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين - نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه وإن عُلم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه، لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

او عدم جريانه فيهما، لأن بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم. وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث أن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

او التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقةً إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي. واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يُثبت تعيين استعداد الكلّي - ووجوه، أقواها الأخير.

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد. مثل ما لو عُلم السواد الشديد في محلّ وشك في تبدله بالبياض او

بسواد أضعف من الأول، فإنه يُستصحَبُ السوادُ. وكذا لو كان الشخصُ في مرتبة من كثرة الشكِّ ثم شكَّ من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها، أو علم إضافة المايح ثم شكَّ في زوالها أو تبدلها إلى فرد آخر من المضاف. و بالجملة، فالعبرةُ في جريان الاستصحاب عدُّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمرُ اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق. ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتّى على القول فيها بتجدد الأمثال. وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية.

ثم إنَّ للفاضل التونّي كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا، وإن لم يخلُ بعضُه عن النظر بل المنع. قال في ردِّ تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: «إنَّ عدم المذبوحية لازم لأمرين، الحياة والموتِ حتفَ الأنف. والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني أعني الموتِ حتفَ الأنف. فعدم المذبوحية لازمٌ أعمُّ لموجب النجاسة. فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغايرٌ لعدم المذبوحية العارض للموتِ حتفَ أنفه. والمعلومُ ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، وظاهرُ أنه غير باق في الزمان الثاني. ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال:-
و ليس مثْلُ المتمسك بهذا الاستصحاب إلاّ مثْلُ من يتمسك على وجود عمر في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول. وفساده غنيٌّ عن البيان»^١، انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره. إلاّ أنّ نظره المشهور، في تمسكهم على النجاسة، إلى أنّ النجاسة إنّما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية. كما يرشد إليه قوله تعالى: «إلا ما ذكيتم»، الظاهر في أنّ المحرم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يُذكَرِ اسمُ اللهِ عليه»، وقوله تعالى: «فكلوا مما ذُكِرَ اسمُ اللهِ عليه»، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه الذابح»، وبعض الأخبار المعلّلة لحرمة الصيد الذي أُرسِلَ إليه كلابٌ ولم

يُعلم أنه مات بأخذ المعلم مُعللاً بالشك في استناد موته إلى المعلم. إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دلّ على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع الميتة، بمقتضى أدلة نجاسة الميتة، لأن الميتة عبارة عن كل ما لم يذك، لأن التذكية أمر شرعي توقيفي. فإحدى المذكى ميتة ولذا حكم بنجاستها.

والحاصل: أن التذكية سبب للحلّ والطهارة. فكل ما شك فيه أو في مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاکمة على أصالة الحلّ والطهارة.

ثم إن الموضوع للحلّ والطهارة ومقابلها هو اللحم أو المأكول. فجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

لكن الانصاف: أنه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف الأنف، لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى - كما يراه بعض - أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف. فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم، وهو الموت حتف الأنف، سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية. كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر أن أصالة عدم التذكية تُثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية. فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية - مع أن الإباحة والطهارة لا تتوقفان عليه بل يكفي استصحابها - أن استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابها. فلو لا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للإباحة والطهارة.

و كأنّ السيد، قدس سره، ذكر هذا، لزعمه أن مبنى تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية. فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد، قدس سره، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الحلّ والطهارة واستصحابها.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة والقول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا - بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه أو تعلق الحلّ على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل، ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة الأخر بالميتة ولا ما علق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما

في آية: «قل لا أجد... الآية»؛ او قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكى، فاذا شك في عنوان المُخرَج فالأصل عدمه — فلا مَحِيصَ عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوفي — من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد — صحيح. وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلّي وإن لم يثبت خصوصيته لا يخلو عن وجه، وإن كان الحق فيه التفصيل، كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحة من قبيل الضاحك محل نظر، من حيث أن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف. فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشك وإن قُطِعَ بتبادل الوجودات المقارنة له. بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلّي، كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات خالياً عن الاشكال إذا لم يُرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له، نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية او ارتباط الموجود المقارن له به. كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة. إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

و سيجيء نظير هذا الاستصحاب في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكروبيّن الماء المتصف بالكرية. والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل، فإن استصحاب وجود المتصف او عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

الأمر الثاني

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشك في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج، وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيداً له. إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين أن استصحاب الليل والنهار من الضروريات.

والتحقيق: أن هنا أقساماً ثلاثة.

أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهراً أو ليلاً.

نعم لو أخذ المستصحب بمجموع الليل مثلاً أو النهار ولاحظ كونه أمراً خارجياً واحداً وجعل بقاءه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجدده أو عن عدم تجدده جزء مقابله وتجدده [أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً]، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود. فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه، فالعبرة بالشك في وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشك وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك. وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحةً.

إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته والاعراض عما فيه لا يكاد يُجدي في إثبات كون الجزء

المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار او من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل او النهار، إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً او على بعض الوجوه الآتية. ولو بنينا على ذلك أغنانا عمّا ذكر من التوجيه.

ثم إن هنا استصحاباتٍ أُخرٍ واموراً متلازمةً مع الزمان، كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها. فالأولى التمسكُ في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان او سؤال. ولعله المراد بقوله، عليه السلام، في المكاتبه المتقدمة في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك. صُم لِلرُّؤْيَةِ وَ أَفْطِرُ لِلرُّؤْيَةِ»، إلا أن جواز الافطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي إلا بناءً على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان. مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً.

و أما القسم الثاني، أعني الامور التدريجية الغير القارة، كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيها يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، يفرض التكلم، مثلاً، مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

و دعوى: «أنّ الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق»، مدفوعة: بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفرادها. غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود فرد منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه.

والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزءاً من الكل، لا جزئياً من الكلّي. هذا، مع ما عرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول، كما في السواد الضعيف الباقي بعد

ارتفاع القوي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ثم إن الرابطة الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولةً إلى العرف، فإن المشتغل بقراءة القرآن لداعٍ يُعدُّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً. فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاءه. أما لو تكلم لداعٍ أو لدواعٍ ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداعٍ آخر، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

و كذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب نظراً إلى أن الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أيّ مقدار من الزمان. فالأصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شك في اليأس فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد. وإذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه. ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعددة.

والانصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الأمر في ثالث، والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

وأما القسم الثالث، وهو ما كان مقيداً بالزمان، فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني. وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الأفعال المشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدمياً في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان.

* * *

و مما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين، من تحيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً و معارضته مع استصحاب وجوده، بزعم أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان والأصل بقاءه - عند الشك - على العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين:

«إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة وعلم أنه واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك. فهنا شك و يقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فان قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك، وهو اليقين بالجلوس. قلنا: إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع. فشك في يوم الخميس، مثلاً، حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا. واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال»^١ انتهى.

ثم أجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكّم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحُمى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم. وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي. وفي الثالث حكّم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور. إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرفع رافعاً.

قال: «ولو لم يُعلم أن الطهارة ممّا لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب

الوجود».

ثم قال: «هذا في الامور الشرعية. وأمّا الامور الخارجية، كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها،

(١) النراقي، مناهج الأحكام لا ضرر، ص ٢٣٩.

فاستصحابُ الوجود فيها حجةٌ بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها^١، انتهى.

أقول: الظاهرُ التباسُ الأمر عليه:

أما أولاً، فلأنَّ الأمر الوجوديَّ المَجْعول إن لو حظ الزمانُ قيماً له او لمتعلقه، بأن لو حظ وجوبُ الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب، فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحابُ في مثل: «صُمَّ يَوْمَ الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة؛ وإن لو حظ الزمانُ ظرفاً لوجوب الجلوس، فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدمُ إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد. والمفروضُ تسليمُ حكم الشارع بأنّ المتيقن في زمان لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره قدس سره - من أنّ الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس - مدفوعٌ بأنّ ذلك أيضاً حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقاءه. كما لو شك قبل حدوث حادث في مدّة بقاءه.

والحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل، إن لو حظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الموجود، إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته؛ وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا مغايراً له إلاّ من حيث ظرفه الزمانيّ، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنّه انقلب إلى الوجود.

و كأنّ المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغاير للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

و ملخصُ الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن أُجِدَّ ظرفاً للشيء فلا يجري إلاّ استصحاب وجوده،

لأنَّ العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب؛ وإن أُخِذَ قيداً له فلا يجري إلاَّ استصحابُ العدم، لأنَّ انتقاضَ عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاضَ المطلق، والأصل عدم الانتقاض. كما إذا ثبت وجوبُ صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

و أما ثانياً، فلأنَّ ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرفع غير مستقيم، لأننا إذا علمنا أنَّ الشارع جعل الوضوء علة تامّة لوجود الطهارة وشككنا في أنَّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية السبب. وكذا الكلام في سببية ملاقة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بال غسل مرة.

فان قلت: إننا نعلم أنَّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً، وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعيّ قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بدّ من أن يلاحظ حينئذٍ أنَّ منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وأنَّ المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أنّنا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمرّ لولا ما جعله الشارع رافعاً. فعلى الأوّل: لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، لأنَّ المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والأصل عدم التأثير مع وجوده، إلاَّ أن يتمسك باستصحاب وجود السبب. فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح، كوضوء التقيّة بعد زوالها، لا من قبيل الشك في ناقضية المذي. وعلى الثاني: لا معنى لاستصحاب العدم، إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن.

و أما ثالثاً، فلو سلّم جريان استصحاب العدم حينئذٍ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، حاكماً على هذا الاستصحاب، لأنَّ الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد. وهو أنَّ المجمعول في حقّ المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة. نعم يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، أعني وجود المزيل أو عدمه، لأنَّ الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً في حقّه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع، إلاَّ أن الاستصحاب مع هذا العلم الاجماليّ يجعل أحد الأمرين في حقّ المكلف غير جار.

الأمر الثالث

إنّ المتيقن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل، كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسنات والمقبّحات العقلية، فلا يجوز استصحابه، لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به. فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشكّ في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجي، كالشكّ في بقاء الاضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه، فذلك خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي الكلام فيه. وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأنّ القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشكّ في الموضوع خصوصاً لأجل مدخلية شيء مانع عن إجراء الاستصحاب.

فان قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعيّ مع أنّه كاشفٌ عن حكم عقليّ مستقلّ. فانه إذا ثبت حكم العقل برّد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرّد ثمّ عرض ما يوجب الشكّ مثل الاضطراب والخوف فيستصحب الحكم مع أنّه كان تابعاً للحكم العقليّ.

قلت: أمّا الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ، فحاله حال الحكم العقليّ في عدم جريان الاستصحاب. نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعيّ من غير جهة العقل وحصل التغيّر في

حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجوداً او عدماً في الحكم جرى الاستصحاب وحكمه بأن موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ العدم الأزليّ ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح. هذا حال نفس الحكم العقليّ.

و أمّا موضوعه - كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدّم، فالذي ينبغي أن يقال فيه: أنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا، لأنّه يظنّ الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقليّ إن كان موضوعه أعمّ من القطع والظنّ. كما في مثال الضرر؛ وإن اعتبر من باب التعمّد لأجل الأخبار فلا يجوز العمل به، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع. فلا يثبت إلاّ الآثار الشرعيّة المجعولة القابلة للجعل الظاهريّ، وتعمّد الشارع بالحكم العقليّ يخرجّه عن كونه حكماً عقليّاً.

[غاية ما في الباب كون الحكم العقليّ في مورد الشكّ المذكور ظنيّاً باعتبار ظنيّة الصغرى. وإن اعتبر من باب التعمّد لأجل الأخبار لم يجز العمل به، لما سيجيء من أنّ الثابت بالأخبار هي الآثار الشرعيّة المجعولة القابلة للجعل الظاهريّ دون الأحكام العقلية والعادية الغير القابلة للجعل].

مثلاً إذا ثبت بقاء الضرر في السّم في المثال المتقدّم بالاستصحاب، فعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعيّة المجعولة للضرر على مورد الشكّ. وأمّا حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت إلاّ مع إحراز الضرر. نعم يثبت الحرمة الشرعيّة بمعنى نهي الشارع ظاهراً [لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقليّ]. ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقليّ وثبوت الحكم الشرعيّ، لأنّ عدم حكم العقل مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشبهه الحكم الشرعيّ الواقعيّ أيضاً. إلاّ أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الواقعيّ بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

و ممّا ذكرنا، من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقليّ، يظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة او شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان، وما في اعتراض بعض المعاصرين، على من خصّ من القدماء والمتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنّه لا وجه للتخصيص، فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفيّاً، كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب ردّ الامانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها، كالاضرار والخوف، او وضعياً، كشرطيّة العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها.

و يظهر حال المثالين الأولين ممّا ذكرنا سابقاً. وأمّا المثال الثالث فلم يتصوّر فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان. نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثمّ اشتبه وصار معلوماً بالاجمال. لكنّه خارج عمّا نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبّه عليه.

ويظهر أيضاً فسادُ التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال. مثال الاول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع او العثور عليه. فإنّ مجرد الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً. فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما، لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم لو اريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه. لكنّ المقصود من استصحابه ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم وليس إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك، فهومن آثار الشك لا المشكوك.

و مثال الثاني: إذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة في الصلاة و وجوب الصلاة إلى أربع جهات و وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه، كأن صلّى بلا سورة او إلى بعض الجهات او اجتنب أحدهما. فرمما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان. نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان. وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور، إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنأماً. نعم يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضي بوجوب الاتيان بالصلاة مع السورة الصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الاتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة إلّا على القول بالأصل المثبت او بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين. والأوّل لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محلّ الشك من دون الاستصحاب.

الامر الرابع

قد يطلق على بعض الاستصحابات التقديرية تارةً والتعليقي أخرى باعتبار كون القضية المستصحة قضيةً تعليقيةً حُكِمَ فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر. فرمما يتوهم لأجل ذلك الإشكال في اعتباره بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل، كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقاءه وارتفاعه، وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقي، مثل أن العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه، فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان. فإذا جفّ و صار زيبياً فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان، فيحرم عند تحققه أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان.

ظاهرُ سيّد مشايخنا في المناهل، وفاقاً لما حكاه عن والده، قدس سره، في «الدرس» عدم اعتبار الاستصحاب الأول والرجوع إلى الاستصحاب الثاني. قال في المناهل في ردّ تمسك السيّد العلامة الطباطبائيّ على حرمة العصير من الزبيب إذاغلا بالاستصحاب:

«و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحة أنه يشترط في حجّة الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديرى باطل». وقد صرح بذلك الوالد العلامة في أثناء «الدرس»، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة^١، انتهى كلامه

(١) المناهل، ج ١، ص ١٠٠، مخطوط.

رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق. ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه. فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم وملزوم وملازمة. أما الملازمة، وبعبارة أخرى، سببية الغليان لتحريم ماء العصير، فهي متحققة بالفعل من دون تعليق. وأما اللازم وهي الحرمة فله وجودٌ مقيدٌ بكونه على تقدير الملزوم. وهذا الوجودُ التقديريُّ أمرٌ متحققٌ في نفسه في مقابل عدمه. وحينئذٍ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه. فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زيبياً. فأبى فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زيبياً.

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارةً بانتفاء الموضوع وهو العنب وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات. لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين أنحاء تحقق المستصحب. فكلّ نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاءه. مع أنك عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم للآزم موجود بالفعل، وجد اللازم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط. وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم. نعم لو أريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه ليترب عليه بحكم الاستصحاب لازمه. وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق، لعدم تعينه واحتمال مدخلة شيء في تأثير ما يتراءى أنه ملزوم.

الأمر الخامس

إنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة ام حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود، وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً، عدى أمور. منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من: «أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه. ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين إلى الغائبين او المعدومين بالاجماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب»^١.

وفيه: أولاً، أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين. فاذا حرم في حق شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً. وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع.

وثانياً، أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والآن لم يجر استصحاب عدم النسخ. وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً، فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى، غاية الأمر احتمال مدخلة بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم. ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع.

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان. ولعله سهو من قلمه، قدس سره.

(١) النزاق، مناهج الأحكام، ص...

وأما التسريّة من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدّم او باجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ومنها: ما اشتهر من أنّ هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء. وفيه: أنّه إن اريد نسخ كلّ حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع، وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فان قلت: إنّنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلّم ذلك لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأنّ الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل، سواء كانت من موارد النسخ ام لا، فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها. فيبقى أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة سليمة عن المعارض، لما تقرّر في الشبهة المحصورة، من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً او لم يحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر.

ولأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتّى يطلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال: إنّ ذلك كان قبل إكمال شريعتنا. وأما بعده فقد جاء النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة ام وافقها. فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً ام مخالفاً، لأنّه مقتضى التدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أنّ المفروض حصول الظنّ المعتر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظنّ بكونه ممّا جاء به النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم. ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضّح، لكونه حكماً كلياً في شريعتنا ببقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين، من: «أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً. وهو ممنوع، بل التحقيق أنّه بالوجوه والاعتبار».

وفيه: أنه إن اريد بـ«الذاتي» المعنى الذي ينافيه النسخ، وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ، فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا يحتمل الارتفاع. وإن اريد غيره، فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات، فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

* * *

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات. منها: إثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة، بقوله تعالى، حكايةً عن تكليف أهل الكتاب: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»^١.

و يرد عليه - بعد الاغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك، وبعبارة أخرى وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه - أن الآية إنما تدل على اعتبار الاخلاص، لا على وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب. وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب.

و ظاهر الآية هو الأول. ومقتضاه أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً. ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتضى الثاني كون الاخلاص واجباً شرطياً في كل واجب، وهو المطلوب، فتأمل. هذا كله مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»، بناءً على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

ومنها: قوله تعالى، حكايةً عن مؤذن يوسف عليه السلام: «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»^٢ فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب.

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجرد وعيد، لاجعالة، مع أنه لم يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن، لأنه غير حجة، ولم يثبت إذن يوسف «ع» في ذلك ولا

تقريره.

ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورتياً قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة يوسف. ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه ملتزم به، فإن الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغةً مطلقاً الالتزام، ولم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقةً في الالتزام عن الغير. فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها: قوله تعالى حكايةً عن أحوال يحيى على نبينا وعليه السلام: «وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ»^١. فإن ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصوراً، أي ممتنعاً عن مباشرة النسوان. فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيه من المصالح والتخلص عما يترتب عليه. ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني المباشرة لبعض المصالح الأخروية، فإن مدح زيد بكونه صائماً النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

ومنها: قوله تعالى: «وَوَحَدَ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ» الآية^٢، دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضعف.

وفيه: ما لا يخفى

ومنها: قوله تعالى: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ»، إلى آخر الآية^٣، استدك بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة.

ومنها: قوله تعالى حكاية عن شعيب: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي جَجِجٍ، فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ»^٤.

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمة في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار إشعارٌ بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه، فراجع وتأمل.

(٢) ص: ٤٤.

(١) آل عمران: ٣٩.

(٤) القصص: ٢٧.

(٣) المائدة: ٤٥.

الأمر السادس

قد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين والمضيّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعيّة المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقليّة والعاديّة. فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ هو حكمه بجرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب او غيره من التنزيلات الشرعيّة أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة. لكنّ المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

و الحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن كسائر التنزيلات إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيّة المحمولة على المتيقّن السابق. فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليّة والعاديّة لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعيّة المترتبة على تلك الآثار، لأنّها ليست آثار نفس المتيقّن ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتّى يترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً من الأحكام الشرعيّة المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها، وإمّا أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجيّة واللغويّة. فإن كان من الأحكام الشرعيّة فالمجعول في زمان الشكّ حكم ظاهريّ مساو للمتيقّن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق ووجوب المضيّ عليه والعمل به، وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة، ودون ملزومه شرعيّاً كان او غيره، ودون ما هو ملازم معه للمزوم ثالث.

و لعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من نفي الاصول المثبتة. فيريدون به أنّ

الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فان قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة أمر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلزم ذلك المتيقن عقلاً او عادةً، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي او العادي او وجود فعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية. وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره. وهذه المسألة تشبه ما هو المشهور في باب الرضاع من: أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة او بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتحد معه وجوداً.

و من هنا يعلم أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً، كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود. كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع.

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه وبين المستصحب كلياً لعلاقة وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية. كما إذا علم، لأجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو، أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقياً من دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين، او قيد له عديمي او وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة الميثب لكون الدم الموجود حياً، بناءً على أن كل دم ليس باستحاضةٍ حياً شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل الميثب لا تصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالة بالتوالي.

وربما استدلل بعض، تبعاً لكاشف الغطاء، على نفي الأصل الميثب بتعارض الأصل في جانب الثابت والميثب. فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم

الثاني، قال:

«و ليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجّيته بالنسبة إلى ذلك، لأنّها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعيّة دون العاديّة وإن استتبع أحكاماً شرعيّة»^١، انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بني على أنّ الأصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العاديّ لم يكن وجه لاجراء أصالة عدم اللازم، لأنّه حاكم عليها. فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ واعترف به هذا المستدلّ من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم، فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية. فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّة والعاديّة، لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم.

وأما قوله: «ليس في أخبار الباب، الخ»، إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة. فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذٍ أصالة عدم اللازم الغير الشرعيّ سليماً عن المعارض.

وإن اراد تميم الدليل الأوّل بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها. ففيه: أنّ الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار، وهو الظنّ النوعيّ الحاصل ببقاء ما كان على ما كان، لم يكن إشكالاً في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللازم ولو كان عادياً. ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، كيف ولو حصل الظنّ بعدم اللازم اقتضى الظنّ بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعيّة أيضاً.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكّك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعيّاً كان أو غيره. إلا أن يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعيّة دون غيرها. لكنّه إنّما يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتصرّاً فيه على ترتّب بعض اللوازم دون آخر، كما إذا دلّ الدليل على أنه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم إذا كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرد الظنّ، إمّا مطلقاً، كما إذا حصل من الخبر

الوارد في المسألة الفرعية ظنٌ بمسألة اصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظنّ بناءً على عدم العمل بالظنّ في الاصول، وإما في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظنّ في الوقت.

* * *

و لعلّ ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد:

منها: ما ذكره جماعة، منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممّن تقدّم عليه وتأخّر عنه، من أنّه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا. فادّعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المألّ بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث^١.

ولا يخفى: أنّ الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم لمّا علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الاسلام عن موته بعد الاسلام الذي هو سبب الارث. إلا أن يوجه بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه. كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرايع. ويكفي في ثبوت الاسلام حال الحياة المستصحبة في تحقق سبب الارث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد والديه في حال الحياة. ومنها: ما ذكره جماعة، تبعاً للمحقق - في كُرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها - فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.

ولا يخفى أنّ الملاقاة معلومة. فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلّة، وإلا فالأصل عدم التأثير، لم يكن وجه معارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول، لأنّ أصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلّة حتى يثبت النجاسة إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلّة. نظير عدم

(١) شرائع الاسلام، ج ٤، ص ١٢٠ - تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٠.

انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الاسلام، فافهم.
ومنها: ما في الشرايع والتحرير، تبعاً للمحكّي عن المبسوط، من: أنه لو ادعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ وادعى الوليّ أنّه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء، وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه بنصفين فادعى الوليّ أنّه كان حيّاً والجاني أنّه كان ميتاً فالاحتمالان متساويان. ثمّ حكي عن المبسوط التردّد.

وفي الشرايع رجّح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف.
وفي التحرير: «أنّ الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف فيرجّح قول الجاني. وفيه نظر»^١.

و الظاهر أنّ مراده النظر في عدم الضمان، من حيث أنّ بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدّ سبب في الضمان، فلا يجري أصالة عدمه. وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشّيه.
و المستفاد من الكلّ نهوض استصحاب الحياة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان. لكنّه مقدّم على ما عداه عند العلامة و بعض من تأخّر عنه و مكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط. ويرجّح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقق والشهيد في المسالك.
ومنها: ما في التحرير بعد هذا الفرع: «ولو ادعى الجاني نقصان يد المجنيّ عليه بإصبع، احتمل تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص وتقديم قول المجنيّ عليه، إذ الأصل السلامة. هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً. وأمّا لو ادعى زوالها طارياً، فالأقرب أنّ القول قول المجنيّ عليه»^٢، انتهى^١.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة. والظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ، رحمه الله، في الخلاف في نظير المسألة. وهو ما إذا اختلف الجاني والمجنيّ عليه في صحّة العضو المقطوع وعيبه. فانه قوى عدم ضمان الصحيح.
ومنها: ما ذكره جماعة، تبعاً للمبسوط و الشرائع، في اختلاف الجاني والولّي في موت المجنيّ عليه بعد الاندمال او قبله.

إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين.

(٢) تحرير الأحكام ج ٢، ص ٢٦١.

(١) شرايع الاسلام، ص ١٠٤.

لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت.

فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيّد الملقوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقاءه ملقوفاً او خروجه عن اللق، فهل تجبّ من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لقه فيثبت القتل، إلّا أن يثبت الآخر خروجه، او تجبّ فرقاً بين بقاء زيد على اللق وبقائه على الحياة لتوقف تحقق عنوان القتل عليها.

و كذا لو وقع الثوب النجس في جوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء.

و كذا لو رمى صيداً او شخصاً على وجه لو لم يطراً حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص بأصالة عدم الحائل.

إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لاثبات الموضوعات الخارجيّة التي يترتب عليها الأحكام الشرعيّة.

و كيف كان، فالمتبع هو الدليل. وقد عرفت أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعي، كما هو ظاهر أكثر القدماء، فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي. وأمّا على المختار من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيّة المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء

و هو أنّ بعض الموضوعات الخارجيّة المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعيّة المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب. و هذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكمُ بنجاسته، مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة. ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها. فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

و حكى في الذكرى عن المحقق تعليّل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة

إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض، كما يظهر من المحقق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرها. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخرية ولا أولية غده للشهر اللاحق. لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة او الاجماع على اعتباره هناك ، مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل . وفيه نظر .

الأمر السابع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء. فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر في جريان استصحاب حياته. علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه. وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث. يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث. فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزماً عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

و حيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب - بناءً على العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك.

نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره آنفاً.

و تحقيق المقام وتوضيحه: أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان، كالمثال المتقدم. فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع أحكام ذلك عدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجودان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه، إلا أن يقال: إن الحدوث هو الوجود المسبوق بعدمه. وإذا ثبت بالأصل عدم شيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك. فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

و مما ذكرنا يعلم أنه لو كان الحادث ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً، لأنّ وجوده مساو لحدوثه. نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين. كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كراً قبل الخميس، فعلم أنه صار كراً بعده و ارتفع كرتيته بعد ذلك، فنقول. الأصلُ عدمُ كرتيته في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كرتيته يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين، لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه. نعم لو وقع فيه في كلّ من اليومين حُكِمَ بطهارته من باب انغسال الثوب بمائتين مشتهين.

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدّم أحدهما على الآخر فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما. فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأنّ التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب، لعدم مسبقيته باليقين: وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كلّ واحد من الأصلين، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله.

و هل يحكم بتقارنهما في مقام يتصوّر التقارن، لأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان، من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كون كلّ منهما قبل الآخر، ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدّم أحدهما على الآخر في الوجود، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ، فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تاريخ ملاقاته الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كراً، فيقال: الأصلُ بقاء قلته وعدم كرتيته في زمان الملاقاة. وإذا عُلمَ تاريخُ الكرتية حُكِمَ أيضاً بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكرتية، وهكذا.

وربما يتوهم: جريانُ الأصل في طرف المعلوم بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأنّ نفس وجوده غيرُ مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوqاً بالعدم.

* * *

ثمّ إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك، و هو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد. منها مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة او بعدها. فإنهم حكموا بأن القول قول مدّعي تأخر الموت.

نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما. عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدّم الطهارة أو الحدث و مسألة اشتباه الجمعيتين واشتباه موت المتوارثين و مسألة اشتباه تقدّم رجوع المرتهن عن الاذن في البيع على وقوع البيع او تأخره عنه وغيره ذلك.

لكن الانصاف: عدم الوثوق بهذا الاطلاق، بل هو إما محمول على صورة الجهل بتاريخهما - وأحوال صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر - وعلى محامل آخر.

و كيف كان، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت على الاسلام وتأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر. مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الاطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الاذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة. هذا

مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الاصول أن غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الاصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما. وقد صرح به بعض المعاصرين، تبعاً لبعض الأساطين، مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعيتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدللاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل^١.

و ظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا، من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققاً بعد المعلوم. لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمره مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً. فاذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده فيحكم له بارث أبيه. و ظاهر هذا القائل عدم

الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما. وكيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث، كما هو المشهور، فانكاره في محله؛ وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لانكاره، إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم.

وأما ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه. فالحاصل: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر: فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها. فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة. لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى، كما تخيله بعض الفحول. وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً. وسيجيء توضيحه.

واعلم: أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه، ويحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله، إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدّد الوضع، والأصل عدمه.

وهذا إنما يصح بناءً على الأصل المثبت. وقد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه في الأصول اللفظية. ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده. أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم. ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

الأمر الثامن

قد يستصحب صحّة العبادة عند الشكّ في طرّو مفسد، كفقده ما يشكّ في اعتبار وجوده في العبادة او وجود ما يشكّ في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسكُ بها بين الأصحاب، كالشيخ والحليّ والمحقق والعلامة وغيرهم.

و تحقيقه و توضيح مورد جريانه: أنه لا شكّ ولا ريب في أنّ المراد بالصحة المستصعبة ليس صحّة مجموع العمل، لأنّ الفرض التمسكُ به عند الشكّ في الأثناء. وأمّا صحّة الأجزاء السابقة فالمرادُ بها إمّا موافقتها للأمر المتعلق بها وإمّا ترتيب الأثر عليها.

أمّا موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنّها متيقّنة، سواء فسد العمل ام لا، لأنّ فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتيّ بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك، ضرورة عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه.

و أمّا ترتيبُ الأثر، فليس الثابتُ منه للجزء من حيث أنّه جزء إلاّ كونه بحيث لو ضمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعبرة لالتأم الكلُّ في مقابل الجزء الفاسد. وهو الذي لا يلزم من ضمّ باقي الأجزاء والشرائط إليه وجودُ الكلّ.

و من المعلوم: أنّ هذا الأثر موجود في الجزء دائماً، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقية ام قطع بعدمه، ام شكّ في ذلك. فاذا شكّ في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء فالقطعُ ببقاء صحّة تلك الأجزاء لا ينفعُ في تحقّق الكلّ مع وصف هذا الشكّ فضلاً عن استصحاب الصحّة. مع ما عرفت من أنّه ليس الشكّ في بقاء صحّة تلك الأجزاء بأيّ معنى اعتبر من معاني الصحّة.

ومن هنا ردّ هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممّن يرى حجّية الاستصحاب مطلقاً. لكنّ التحقيق: التفصيلُ بين موارد التمسك. بيانه: أنّه قد يكون الشكّ في الفساد من جهة

احتمال فقد أمر معتبر او وجود أمر مانع. وهذا هو الذي لا يعتنى فيه نفيه باستصحاب الصحة، لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقه لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة؛ وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة.

فاذا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فاذا شك في شيء من ذلك وجوداً او صفه، جرى استصحاب صحة الأجزاء، بمعنى بقائها على القابلية المذكورة: فيتفرع على ذلك عدم وجوب استينافها او استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الأمر بالتمام.

وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والابرام، إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام.

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي. وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة. وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ»^١، وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصل البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية، وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة.

الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجيّة او اللغويّة او الأحكام الشرعيّة العمليّة، اصوليّة كانت او فرعيّة.

و أمّا الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنّه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداه إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف؛ وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين، بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل او النقل القطعي، لأنّ الشك إنّما ينشأ من تغيير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً او عدماً في المستصحب. نعم لو شك في نسخه أمكن دعوى الظن لو لم يكن احتمال النسخ ناشياً عن احتمال نسخ أصل الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أمّا الاحتمال الناشي عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعده، لأنّ نسخ الشرايع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة، فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها. مع أنّه لو سلّمنا حصول الظن فلا دليل على حجّيته حينئذٍ لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم لا مكان الاحتياط إلا فيما لا يمكن. والدليل النقلّي الدالّ عليه لا يُجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له. إلا أن يريد جعل البيّنة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإمّا لابطال دعوى المدعى، بناءً على أنّ مدعي

الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع. فعدمُ الدليل القاطع للعدر على الدين الجديد كالنبيّ الجديد دليلٌ قطعيٌّ على عدمه بحكم العادة، بل العقل، فغرضُ الكتابي إثباتُ حقيّة دينه بأسهل الوجوهين.

* * *

ثم إنه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة.

منها: ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له، وهو أنا نؤمن و نعترف بنبوة كلّ موسى و عيسى أقرب نبوة نبينا، صلى الله عليه وآله، و كافر بنبوة كلّ من لم يقر بذلك. وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا، عليه السلام، في جواب الجائليق.

و هذا الجوابُ بظاهره مخدوشٌ بما عن الكتابي، من أنّ موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد و جزئيّ حقيقيّ اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها. وأما ما ذكره الامام، عليه السلام، فلعله أراد به غير ظاهره، بقريته ظاهرة بينه وبين الجائليق، وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

ومنها: ما ذكره بعضُ المعاصرين، من: «أنّ استصحاب النبوة مُعارضُ باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة» بناءً على أصل فاسد تقدّم حكايته عنه وهو أنّ الحكم الشرعيّ الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه. وقد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

ومنها: ما ذكره في القوانين، بانياً له على ما تقدّم منه في الأمر الأوّل من:

«أنّ الاستصحابَ مشروطٌ بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المرّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّة استعداد أقلهما استعداداً. قال:- إن موضوع الاستصحاب لا بدّ أن يكون متعيّناً حتّى يجري على منواله، ولم يتعيّن هنا إلّا النبوة في الجملة، وهي كلّّيّة من حيث أنّها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله، جلّ ذكره، لموسى عليه السلام: «أنت نبيّي وصاحبُ دينٍ إلى آخر الأبد»، ولأنّ يكون إلى زمان محمّد، صلى الله عليه وآله، وأن يكون غيره مغياً بغاية، بأن يقول: «أنت نبيّي» بدون أحد القيدتين فعلى

الخصم أن يثبت إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد أو الاطلاق. ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب؛ ولا إلى الثاني، لأنّ الاطلاق في معنى القيد، فلا بدّ من إثباته. ومن المعلوم أنّ مطلق النبوة غير النبوة المطلقة. والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول، إذ الكلّي لا يمكن استصحابه إلاّ بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده»^١، انتهى موضع الحاجة.

وفيه: أولاً، ما تقدّم من عدم توقّف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب. وثانياً، أنّ ما ذكره - من أنّ الاطلاق غير ثابت، لأنّه في معنى القيد - غير صحيح، لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل. نعم المخالف للأصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام. والحاصل، أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوةٌ مستدامة إلى آخر الأبد ونبوةٌ مغيّاة إلى وقت خاصّ، ولا ثالث لهما في الواقع. فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيّدة ومطلق النبوة سيّان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت. فلا وجه لاجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر، إلاّ أن يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك - من أنّ المراد من مطلقات كلّ شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع -: أنّ المطلق في حكم الاستمرار. فالشكّ فيه شكّ في الرفع. بخلاف مطلق النبوة، فإنّ استعداده غير محرز عند الشكّ، فهو من قبيل الحيوان المرّدّد بين مختلفي الاستعداد. وثالثاً، أنّ ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة لجريان ما ذكر في كثير منها بل في أكثرها.

وقد تفتّن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال:

«إنّ التتبع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة في غير ما ثبت له حدّ ليس بآنيّة ولا محدودة إلى حدّ معيّن وأنّ الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره. فإنّ من تتبّع أكثر الموارد واستقرّها يحصل الظنّ القويّ بأنّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنّه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرفع من دليل عقليّ أو نقليّ»^٢، انتهى.

ولا يخفى ما فيه: أمّا أولاً، فلأنّ مورد النقض لا يختصّ بما شكّ في رفع الحكم الشرعيّ الكلّي، بل قد يكون الشكّ لتبدّل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغيّر الماء للنجاسة.

(٢) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٧٣.

(١) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٧٠.

و أما ثانياً، فلأنّ الشكّ في رفع الحكم الشرعيّ إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات. لكنّ الحكم الشرعيّ الكلّي في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده حتّى في النسخ فضلاً عن نحو الخيار المرّدّد بين كونه على الفور او التراخي. والنسخ أيضاً رفع صوريّ وحقيقة انتهاء استعداد الحكم. فالشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

و أما ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من حصول الظنّ بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تمّ يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب. فإنّ التحقيق: أنّ الشكّ في نفس الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او بمعونة دليل خارجيّ في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهاديّ في مورد الشكّ وهو ظنّ الاستمرار. نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصّص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعيّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه، قدس سرّه، أورد على ما ذكره - من قضاء التتبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الاطلاق -: بأنّ النبوة أيضاً من تلك الأحكام.

ثمّ أجاب: بأنّ غالب النبوات محدودة. والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبيّنا، صلى الله عليه وآله.

ولا يخفى: ما في هذا الجواب.

أما أولاً، فلأنّ نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها. فللخصم أن يدّعي ظهور أدلتها في أنفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار. فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

و أما ثانياً، فلأنّ غلبة التحديد في النبوات غير مُجدية، للقطع بكون إحداها مستمرة. فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب، وإلحاقه بالنادر، بل يشكّ في أنّه الفرد النادر او النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً بالغالب.

و الحاصل أنّ هنا أفراداً غالباً وفرداً نادراً. وليس هنا مشكوك قابل للحقوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر او ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثمّ أورد، قدس سرّه، على نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

و أجاب: بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيّنا، صلى الله

وربما يورد عليه: أنّ الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتّى يضرّه في التمسك بالاستصحاب

ولا ينفعه.

ويمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا لم ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة، فإنها تصير أيضاً حينئذٍ مهملة.

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الأول: أن المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكّي عنه من قوله: «فعلیکم کذا و کذا»، فإنه ظاهرٌ في أن غرضه الاسكات والالزام - فاسدٌ جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص والبحث. وحينئذٍ يحصل العلم بأحد الطرفين بناءً على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة. كما يدل عليه النصّ الدالّ على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الاسلام. وكيف كان فلا يبقى مجالاً للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الاسكات والالزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً، لأنه فرع الشك وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط، لأن مدعي البقاء في مثل المسألة أيضاً يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثاني: أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به، لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به. وإن كان من باب الظن، فقد عرفت في صدر البحث أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوعٌ جداً. وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوعٌ. وإرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل، ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى «قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن، بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين،

من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنّها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معيّن، بل بمجيء النبيّ اللاحق. ولا ريب أنّها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق. ولو لا ذلك لاختلّ على الامم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كلّ زمان ظهور نبيّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقرّ لهم البناء على أحكامهم».

مدفوعة: بأنّ استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلاّ لزم كونهم شاكّين في حقيقة شريعتهم ونبوة نبيّهم في أكثر الأوقات، لما تقدّم، من أنّ الاستصحاب بناءً على كونه من باب الظنّ لا يفيد الظنّ الشخصيّ في كلّ مورد.

و غاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيقة دينهم ونبوة نبيّهم التي هي من اصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقيقة دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق، نعم بعد ظهور النبيّ الجديد الظاهر كونهم شاكّين في دينهم مع بقائهم على الأعمال. وحينئذٍ للمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود باثبات حقيقة دينهم لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر، فتأمل.

الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى أو عيسى إلاّ باخبار نبيّنا، صلى الله عليه وآله وسلم، ونصّ القرآن. وحينئذٍ فلا معنى للاستصحاب.

و دعوى: «أنّ النبوة موقوفة على صدق نبيّنا» (ص) لا على نبوته، مدفوعة: بأننا لم نعرف صدقه إلاّ من حيث نبوته.

والحاصل، أنّ الاستصحاب موقوفٌ على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النصّ عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى، عليه السلام، لا مكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود.

الرابع: أنّ مرجع النبوة المستصحبة ليس إلاّ إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبيّ. وإلاّ فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبيّ، صلى الله عليه وآله، لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبداً.

ولا ريب أنّ قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوة نبيّنا» (ص)، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكايةً عن عيسى: «إني رسول الله إليكم مُصدّقاً لما بين

يَدِّي مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ»^١، فيكون كلُّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغياً بمجيء نبينا «ص» فدينُ عيسى «ع» المختصُّ به عبارة عن مجموع أحكام مغياة إجمالاً بمجيء نبينا «ص». ومن المعلوم: أنَّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضرُّ المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فان أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغياة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له. وإن أراد هذه الجملة فهو عينُ مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة. ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة إجمالاً.

فان قلت: لعلَّ مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وأنَّ الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيا بمجيء هذا الشخص الخاص، لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب.

الخامس: أن يقال: إنا، معاشر المسلمين، لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجيء نبينا، وأن ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الاقرار به والايان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته، صح لنا أن نقول: إنَّ المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا «ص» والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم.

و لعلَّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الامام أبو الحسن الرضا، صلوات الله عليه، في جواب الجائليق، حيث قال له عليه السلام:

«ما تقول في نبوة عيسى و كتابه، هل تنكر منها شيئاً؟ قال عليه السلام: أنا مقرُّ بنبوة عيسى و كتابه و ما بشر به أمته و أقر به الحواريون، وكافر بنبوة كلِّ عيسى لم يقرب نبوة محمد «ص» و كتابه و لم يبشر به أمته. ثم قال الجائليق: اليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل، قال عليه السلام: بلى. قال الجائليق: فأقيم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوة محمد «ص» ممن لا ينكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا. قال عليه السلام: «الآن جئت بالنصفة يا نصراني!» ثم ذكر، عليه السلام، أخبار خواص عيسى «ص» بنبوة محمد «ص»^٢.

ولا يخفى: أن الاقرار بنبوة عيسى و كتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق، إلا إذا اريد المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى «ع» مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة. ويشهد له قوله، عليه السلام، بعد ذلك: «كافرٌ بنبوة كلِّ عيسى لم يقرّ ولم يبشّر». فإنّ هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق. وأمّا التزامه، عليه السلام، بالبيّنة على دعواه فلا يدلّ على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتاً بمجرد ذلك. بل لأنّه، عليه السلام، من أول المناظرة ملتزمٌ بالاثبات. وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق «وسلنا مثل ذلك» كون كلّ منها مدّعياً، إلا أن يريد الجاثليق بيّنته نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى «ع» إذ لا بينة له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

الأمر العاشر

إنّ الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق، إمّا أن يكون مبيّناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان، وكقوله: «لا تُهنّ فقيراً»، حيث أنّ النهي للدوام؛ وإمّا أنّ يكون مبيّناً لعدمه، نحو قوله: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناءً على مفهوم الغاية؛ وإمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفيّاً وإثباتاً، إمّا لا جماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وإمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: «إذا تغيّر الماء نجس»، فإنّه لا يدلّ على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الاجماع المنعقد على حكم في زمان، فإنّ الاجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث. وأمّا القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني. وكذلك القسم الأوّل، لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومُغْنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة.

فإذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو ملحقّ به في الحكم او ملحقّ بما قبله؟ الحقّ هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن أخذ فيه عموم الأزمان أفردياً، بأن أُخِذَ كلّ زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ، لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأزمان، كقوله: «أكرم العلماء كلّ يوم»، فقام الاجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة. ومثله: ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تُكرم زيدا يوماً الجمعة»، إذا فرض الاستثناء قرينته على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاً، فحينئذٍ يُعمَلُ عند الشكّ

بالعموم ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عمومٌ وجب الرجوعُ إلى سائر الاصول، لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وإن أُخِذَ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثم خرج فردٌ في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهرُ جريانُ الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيصٌ زائد على التخصيص المعلوم، لأنَّ موردَ التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول. بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الاصول الأخر. ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الاطلاق، كقوله: «تواضع للناس»، بناءً على استفادة الاستمرار منه. فإنه إذا خرج منه التواضع، في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، استصحاب حكمه بعد الخروج. وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

وقد صدر خلاف ما ذكرنا، من أنَّ مثل هذا من مورد الاستصحاب وأنَّ هذا ليس من تخصيص العام به، في موضعين:

أحدهما، ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقى الركبان، من أنه فوري، لأنَّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان. وحاصله: منع جريان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي. وظاهرُ الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار. وهو الأقوى، بناءً على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً، إلا أنَّ الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتفض، بجواز نقضه في زمان بالاضافة إلى غيره من الأزمنة، صح ما ادعاه المحقق، قدس سره، لكنّه بعيد. ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعةً من متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك. إلا أنَّ بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الاجماع، لا أدلة نفي الضرر، لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول. ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأنَّ نفي الضرر إنما نفي لزوم العقد ولم يحدّد زمان الجواز. فان كان عمومُ أزمئة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد عليه إلى العموم، فالاجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه على معقده.

وثانيها ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول، من: «أنَّ الاستصحاب

المخالف للأصل دليل شرعيّ مخصّص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلّة حجّيته من أخبار الباب الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل وإلاّ لم يتحقق لنا في الأدلّة دليلٌ خاصّ، لانتفاء كلّ دليل إلى أدلّة عامّة، بل العبرة بنفس الدليل.

ولا ريب أنّ الاستصحاب الجاري في كلّ مورد خاصّ لا يتعدّاه إلى غيره، فيقدّم على العامّ، كما يقدّم على غيره من الأدلّة. ولذا ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دلّ على البراءة الأصليّة وطهارة الأشياء وحليّتها. ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد تحقيقيّاً اوتقريبياً، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دسّاً إلى غير ذلك^١، انتهى كلامه، على ما لخصّه بعض المعاصرين.

ولا يخفى ما في ظاهره، لما عرفت من أنّ مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاباً. ثمّ ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأنّ الاصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلى الخاصّ، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول. نعم لو فرض الاستناد في أصالة الحليّة إلى عموم حلّ الطيبات وحلّ الانتفاع بما في الأرض، كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الآخرين مثلاً لمطلبه، دون المثال الأوّل، لأنّه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعيّ، لا في نفسه. ففي الأوّل يستصحب عنوان الخاصّ، وفي الثاني يستصحب حكمه. وهو الذي يتوهم كونه مخصّصاً للعموم دون الأوّل.

و يمكن توجيه كلامه، قدّس سرّه: بأنّ مراده من العمومات بقريئة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هي عمومات الاصول. ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعمّ الحكومة. كما ذكرنا في أوّل أصالة البراءة، او غرضه أنّ مؤدّى الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشكّ. فلما كان دليل المستصحب أخصّ من الاصول سميّ تقدّمه

(١) الفصول الغروية، القول في العامّ والخاصّ، ص ٢١٣، عن بعض أفاضل متأخري المتأخرين (بحر العلوم).

عليها تخصيصاً، فالاستصحابُ في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق. فكذا الاستصحابُ بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية، فإنه إذا خرج المستصحبُ من العموم بدليله، والمفروضُ أنَّ الاستصحابَ مُجرٍ لحكم ذلك الدليل في اللاحق، فكانه أيضاً مخصصاً، يعني موجباً للخروج عن حكم العام، فافهم.

الأمر الحادي عشر

قد أجرى بعضهم الاستصحابَ في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحبُ وجوبُ الباقي الممكن.

وهو بظاهره، كما صرح به بعضُ المحققين، غيرُ صحيح، لأنَّ الثابتَ سابقاً قبل تعذر بعض الأجزاء وجوبُ هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكلِّ ومن باب المقدمة، وهو مرتفع قطعاً. والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوبُ النفسيُّ الاستقلاليُّ، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

ويمكن توجيهه، بناءً على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً، بأنَّ المستصحبَ هو مطلق المطلبية المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلبية الكلِّ. إلا أنَّ العرفَ لا يرونها مغايرةً في الخارج لمطلبية الجزء في نفسه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر، يستصحبُ معه الوجوبُ النفسيُّ، بأنَّ يقال: إنَّ معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعلُ كانَ واجباً» هو الباقي، إلاَّ أنَّه يشكُّ في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسيِّ مطلقاً أو في اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محلَّ الوجوب النفسيِّ هو الباقي. ووجودُ ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. وهذا نظيرُ استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدارُ فشكَّ في بقائه على الكرية، فيقال: هذا الماء كان كراً، والأصل بقاء كريته، مع أنَّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته. وكذا استصحابُ القلة في ماء زيدَ عليه مقداراً.

وهنا توجيهٌ ثالثٌ، وهو استصحابُ الوجوب النفسيِّ المرّدّد بين تعلّقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقودُ جزءً له مطلقاً فيسقط الوجوبُ بتعذره، وبين تعلّقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءً اختياريّاً يبيح التكليف بعد تعذره، والأصل بقاءه، فيثبتُ به تعلّقه بالمركب على الوجه الثاني.

وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكرّي في هذا الإناء لا ثبات كرىة الباقي فيه .
ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني، لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو مساعمةً، لأنّ هذه المساعمة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدر في إثبات الاسم والحكم له و في ما لو كان المفقود شرطاً؛ فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول ويجري على الآخرين . [وحيث أنّ بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأول .]

وحيث أنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط كَشَفَ عن فساد التوجيه الأول، وحيث أنّ بناءهم على استصحاب نفس الكرىة دون الذات المتصفة بها كَشَفَ عن صحّة الأول من الأخيرين وقد عرفت أنّه لو لا المساعمة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتمّ شيء من الوجهين. وأما الوجه الثالث فهو مبنيّ على الاصل المثبت وستعرف بطلانه، فتعيّن الوجه الثاني.

لكنّ الاشكالَ بعدُ في الاعتماد على هذه المساعمة العرفية المذكورة. إلا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكرىة من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب. والظاهر عدم الفرق. ثمّ إنّ لا فرق، بناءً على جريان الاستصحاب، بيّن تعذر الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس، متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبيّن ما إذا فقده قبل الزوال، لأنّ المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلاً، نعم هنا أوضح.

وكذا لا فرق، بناءً على عدم الجريان، بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربما يتخيل: أنّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأنّ وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف. وهذا بعينه مقتضى لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

وفيه: ما تقدّم، من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنّما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلا بناءً على الأصل المثبت. ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالأصل، لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف وإن كان بينها

فرق من حيث أنّ استصحاب التكاليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معيّن بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقق في ضمن المرّد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى، إلّا في بعض مواردّها بمساعدة العرف.

ثمّ اعلم أنّه نُسبَ إلى الفاضلين، قدس سرّهما، التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة وفي مسألة الأقطع. والمذكور في المعبر والمنتهى: «الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق أنّ غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب. فاذا زال البعض لم يسقط الآخر»، انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة؛ ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب. فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والأصل عدمه أو لم يسقط بحكم الاستصحاب؛ ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غيره مخصّص له بصورة التمكن من الجميع، لكنّه ضعيف احتمالاً ومحمّلاً.

الأمر الثاني عشر

إنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه او راجحاً عليه بأمانة غير معتبرة. ويدل عليه وجوه:

الأول: الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار. الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين، كما في الصحاح. ولا خلاف فيه ظاهراً.

و دعوى: «انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو الاحتمال المساوي»، لا شاهد لها. بل يشهد بخلافها - مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم - موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار. ومنها: قوله في صحيحة زرارة الأولى: «فان حركك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»، فان ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن»، حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمرين منه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر»، فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

ومنها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعله شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، فان كلمة «لعل» ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في

مقام إبداء ذلك ، كما في المقام ، فيكون الحكم متفرعاً عليه .
 ومنها: تفریع قوله عليه السلام: «صُمُّ للرُّؤْيَةِ و أفْطِرُ للرُّؤْيَةِ»، على قوله عليه السلام: «اليقينُ لا يدخُلُهُ الشُّكُّ».

الثالث: أنَّ الظنَّ الغير المعْتَبَر إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فعناه أنَّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنَّ كلَّ ما يترتّب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتّب على تقدير وجوده، وإن كان ممّا شكَّ في اعتباره. فرجّع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمل جدّاً. هذا كلّهُ على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.
 و أمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقق المستصحب في السابق، فظاهرُ كلماتهم أنه لا يقدر فيه أيضاً وجودُ الأمانة الغير المعْتَبَرَة، فيكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي وإن كان الظنّ الشخصي على خلافه. ولذا تمسّكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلّي من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعْتَبَرَة في خصوصيات الموارد.
 و اعلم: أنَّ الشهيد، قدس سرّه، في الذكري، بعد ما ذكر مسألة الشكّ في تقدّم الحدث على الطهارة، قال:

«تنبيه: قولنا «اليقين لا يرفعه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، لامتناع ذلك . ضرورة أنَّ الشكّ في احد النقيضين يرفع يقين الآخر. بل المعنيّ به أنَّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطرد في العبادات وغيرها»^١، انتهى.

و مرادُه من الشكّ معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان. فلا يرد ما أُورد عليه من أنَّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

نعم يرد، على ما ذكرنا من التوجيه، أنَّ الشهيد، قدس سرّه، في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ». ولا ريب أنَّ الشكّ الذي حُكِمَ بأنّه لا يرفع

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ص ٩٨.

اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ما كان. نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم، كما ذكره المدقق الخوانساري. فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني وإرادة اليقين السابق. والشك اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك.

و كيف كان، فما ذكره المورد - من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً - في محله. فالأولى أن يقال: إن قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»، لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع. ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب، وليس حكماً شرعياً باقياً بنفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول، وإنما هو حكم شرعي، لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً.

خاتمة

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص. والتحقيق رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شك في بقاءه. وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق، والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بامور.

الأول

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق. والمراد به معروض المستصحب.

فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً او بوجوده خارجياً. فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنياً، لا وجوده الخارجي.

و بهذا اندفع ما استشكله بعض في أمر كليات اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها، زعماً منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلا لم يجز أن يحتمل عليه المستصحب في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارةً وبالموت أخرى. وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته.

ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فاذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإمّا أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

و من المعلوم أنّ هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض. وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثة للموضوع الجديد كان مسبوقةً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده. وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق.

ومما ذكرنا يُعلم أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً والحكم بعدمه نقضاً.

فان قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلاّ أنّه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه

بيان ذلك: أنّ الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه، إمّا أن يكون مسبباً من سبب غير الشكّ في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء، مثل أن يشكّ في عدالة مجتهد مع الشكّ في حياته، وإمّا أن يكون مسبباً عنه.

فان كان الأوّل، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأنّ موضوع العدالة زيدٌ على تقدير الحياة، إذ لا شكّ فيها إلاّ على فرض الحياة. فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة. وبالجملة فهنا مستصحبان، لكلّ منهما موضوع عليحده، حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

و على الثاني، فالموضوع إمّا أن يكون معلوماً معيّنًا شكّ في بقائه. كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، وللمطهريّة هو الماء بوصف الكرّيّة والاطلاق، ثمّ شكّ في بقاء تغيّر الماء الأوّل وكرّيّة الماء الثاني او إطلاقه؛ وإمّا أن يكون غير معيّن، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع. كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغيّر آنأما او الماء المتلبّس بالتغيّر. وكما إذا شككنا في أنّ النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنّه كلب

او المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح او غيره.

أما الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية أن استصحاب الموضوع حقيقة ترتب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً. فحقيقة استصحاب التغير والكرية والاطلاق في الماء ترتب أحكامها المحمولة عليها، كالنجاسة في الأول والمطهرية في الآخرين.

فجرّد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ، لارتفاع الشك. بل لو اريد استصحابها لم يجز، لأن صحة استصحاب النجاسة مثلاً ليس من أحكام التغير الواقعي حتى يثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية، لا استصحابها، إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة.

مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه. فالتغير الواقعي إنما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل. فهذا الحكم، أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع، ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده الاستصحابي، فتأمل.

وعلى الثاني، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أما الأول، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية إلا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدم في أصالة بقاء الكر المثبتة الكرية المشكوك بقاؤه على الكرية. وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول. وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أما استصحاب الحكم، فلأنه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاؤه، وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً حتى يكون إثباته إبقاءً ونفيه نقضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعاً، او هو الأمر الباقي والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه؟ فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع. كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء، والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء.

فلابد من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أمور:
 الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكمُ ثابتاً لأمر واحد وليجمعها. وذلك لأنّ كلّ قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد. فاذا شكّ في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيوداً للموضوع او للمحمول او لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب. لأنّه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق. ولا يصدق هذا مع الشكّ في أحدهما. نعم لو شكّ بسبب تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم، كالخيار، لم يقدر في جريان الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصية الزمان الأول. فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشكّ من جهة الرفع ذاتاً او وصفاً. وفيما كان من جهة مدخلة الزمان. نعم يجري في الموضوعات الخارجيّة بأسرها. ثم لو لم يعلم مدخلة القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشكّ في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً.

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويفرق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس»، وبين قوله: «الماء يتنجس إذا تغيّر»، فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغيّر، فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شكّ في مدخلة التغيّر في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشكّ من غير جهة الرفع إذا كان الدليل غير لفظي لا يميّز فيه الموضوع، لاجتماع مدخلة القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف. فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب، وإن كان المشار إليه لا يُعلم بالتدقيق او بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل عُلمَ عدمه.

مثلاً قد ثبت بالأدلة أنّ الانسان طاهرٌ والكلب نجسٌ. فاذا ماتا واطّلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيها بحسب التدقيق، لأنّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً.

و نحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدّم حكم العرف ببقاء كريمة ما كان كراً سابقاً و وجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشكّ في تبدّله بالبياض او بسواد خفيف، إلى

غير ذلك .

و بهذا الوجه يصح للفاضلين، قدس سرهما، في المعبر والمنتهى: «الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بأن النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها. وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها»^١، انتهى كلام المعبر: و احتج فخرالدين: «للنجاسة بأصالة بقائها وبأن الاسم أمانة ومعرف، فلا يزول الحكم بزواله»^٢، انتهى.

و هذه الكلمات وإن كانت محلّ الايراد، لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظاهر عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء، كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة، إلا أنه شاهد على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده. كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إن أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الانسان، إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمنتجس، فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثاني، لأن موضوع النجاسة ليس عنوان المستحيل، أعني الخشب مثلاً، وإنما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة.

و هو حسن في بادي النظر، إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أن النجاسة في المنتجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماع: أن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس. إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجس، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية. وبتقرير آخر: الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه وصنفه المتقوم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجساً فهو نجس»، لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به. كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير»، مع

(١) المعبر، ص ١٢٥.

(٢) ايضاح الفرائد في شرح القواعد، ج ١، ص ٣١.

كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع.

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الاجماع في تقويم النجاسة بالجسم، فنقول: لا إشكال أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة، مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك. فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا ما يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله.

و دعوى: «أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً»، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقويم النجاسة بالجسم. نعم الفرق بين المتنجس والنجس أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء.

لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب. رأيت أنه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب. كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً و الماء المتنجس بولاً لما أكل اللحم، خصوصاً إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة.

كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس و المتنجس، كما لا يخفى على المتتبع. بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولية الجليلة حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن.

ومما ذكرنا ظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة، تبعاً للفاضل الهندي، قدس سره، من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة.

* * *

فالتحقيق أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة. ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب. وفي بعض آخر، لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب. وفي ثالث، لا يُجرون الاستصحاب أيضاً من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس و المتنجس.

فن الأول: ما لو حكم على الرطب او العنب بالحلية او الطهارة او النجاسة. فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب. فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جفت منهما

فصار تمرّاً او زبيباً. مع أنّ الظاهر تغاير الاسمين. ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يَحْتَثْ بأكل الآخر. والظاهر أنّهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس. وكذا صيرورة الخمر خلاً وصيرورة الكلب او الانسان جماداً بالموت، إلا أنّ الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنص، كما في الخمر المستحيل خلاً، وإمّا لعموم دليل ما دلّ على حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل. نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول.

ومن الثالث: استحالة العذرة او الدّهن المتنجس دخاناً والميت حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

و ممّا ذكرنا: يظهر أنّ معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها. فاذا قال الشارع: «العنب حلال»، فاذا ثبت كون الموضوع هو مسمّى هذا الاسم دار الحكم مداره، فينتفي عند صيرورته زبيباً. أمّا إذا علم من العرف او غيره أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره أيضاً.

نعم يبقى دعوى «أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنك عرفت أنّ العناوين مختلفة والأحكام أيضاً مختلفة. وقد تقدّم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم واختيار الفاضلين له.

و دعوى: «احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية، وإلا فظاهر اللفظ كون القضية مادام الوصف العنوي»، لا تضرنا فيما نحن بصدده، لأنّ المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه.

وحينئذ فيستقيم أن يراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّ مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علّق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف او غيره، فافهم.

الأمر الثاني

مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقناً
بوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكّه في البقاء.

فلو كان الشكّ في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً - كأن تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلاً
ثم شكّ في نفس هذا المتيقن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق فشكّ في
مطابقتها للواقع أو كونه جهلاً مركباً - لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغةً ولا اصطلاحاً، أمّا
الأول، فلأنّ الاستصحاب في اللغة أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك حتى يأخذه
مصاحباً. فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب. وأمّا اصطلاحاً، فلأنّهم اتفقوا على أخذ
الشكّ في البقاء أو ما يؤدّي هذا المعنى في معنى الاستصحاب.

نعم لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى مبيّنة
للاستصحاب، سنتكلّم فيها، بعد دفع توهم من توهم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها وأنّ مدلولها لا
يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً أم
ببقائه.

و أولّ من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة من شكّ في بعض أفعال
الوضوء حيث قال:

«و التحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً للاكمال، ثمّ عرض له الشكّ،
فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيحة زرارة: «ولا تنقض اليقين أبداً
بالشكّ»^١، انتهى.

و لعلّه قدس سره، تفتن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدك على المسألة المذكورة بـ«أنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها. وليس يَنْقُضُ الشكّ اليقين»^١، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون استفادةً من أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ. ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء. لكنّ التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه.

و توضيح دفعه: أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعها مناط واحد، فإنّ مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلّق الشكّ ببقاء ما تيقن سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقّنة، أعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقّنة حين الشكّ أيضاً من غير جهة الزمان. ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلّقها من جهة الزمان. ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشكّ في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً من غير تعرّض لحال حدوثه حيث أنّه متيقّن. وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرّض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوماً او معلوم العدم او مشكوكاً.

واختلاف مؤدّي القاعدتين وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد، بأن يقول الشارع إذا حصل شكّ بعد يقين فلا عبرة به، سواء تعلّق بقاءه او بحدوثه وأحكام البقاء في الأوّل وبالحدوث في الثاني، إلاّ أنّه مانع عن إرادتهما في هذا المقام، من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»، فإنّ المضيّ على اليقين السابق المفروض تحقّقه في القاعدتين - أعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرّض لعدالته فيما بعد، كما هو مفاد القاعدة الثانية - يغيّر المضيّ عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم الجمعة، كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب، فلا يصحّ إرادة المعنيين منه.

فان قلت: إنّ معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض وفرض الشكّ كعدمه. وهذا يختلف باختلاف متعلّق الشكّ. فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم

بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك. والمفروض أن ليس في السابق إلا يقين واحد، وهو اليقين بعدالة زيد. والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. [و بعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الامور الواقعية بعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلق بكل منهما شك.] بل المراد الشك في نفس ما يتقن.

و حينئذٍ فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن؛ وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء كأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق.

[و إن أردت توضيح الحال، فافرض أنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق. والمعنى: أن من كان على يقين من شيء وشك في ذلك الشيء فليمض على يقينه بذلك الشيء. فإن اعتبر اليقين السابق متعلقاً بعدالة زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة، فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك في بقائها. وإن اعتبر متعلقاً بعدالة زيد مقيداً بيوم الجمعة، فالشك فيها بهذه الملاحظة شك في حدوثها.]

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلقي الشك واليقين، فلا بد أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان وإلا لم يجز استصحابه، كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

و المفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقاً بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق. ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار.

[و المفروض في القاعدة الثانية أن المتيقن السابق كعدالة زيد يوم الجمعة إن أخذت مقيداً بيوم الجمعة فعنى عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك بذلك اليوم، وإن أخذت مطلقة عارضها الشك في وجودها في الزمان اللاحق.]

و دعوى: «أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين، وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك، فكل فرد لا ينقض بشكّه»، مدفوعة، بأن تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقن به السابق،

بأخذه تارةً مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً، لا يوجبُ تعدّد أفراد اليقين. وليس اليقينُ بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر. بل الخبرُ بمثابة أن يقال: «من كان على يقين من عدالة زيد او فسقه او غيرهما من حالاته فشكّ فيه فليمض على يقينه بذلك»، فافهم. فإنه لا يخلو عن دقة.

ثمّ إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين فلا بدّ أن يخصّ مدخولها بقاعدة الاستصحاب، لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او سؤال هذا كله، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً. أمّا لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمان الشكّ وما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين أيضاً. لأنّ الشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشكّ في استمرارها إلى الزمان اللاحق. وقد تقدّم نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

ثمّ لو سلّمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية، لأنّه إذا شكّ في ماتيّقن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشكّ معارض لفردين من اليقين، أحدهما اليقينُ بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، الثاني اليقينُ بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة. فتدلّ بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، ومقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة. فكلّ من طرفي الشكّ معارضٌ لفردين من اليقين.

ودعوى: «أنّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تُثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق»، مدفوعة: بأنّ الشكّ الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عينُ الشكّ في انتقاض ذلك اليقين السابق. واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثمّ إنّ هذا من باب التنزّل والمماشاة، وإلّا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدّم، مضافاً إلى ما ربما يدعى من ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء.

* * *

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الأخبار فنقول:

إنَّ المطلوب من تلك القاعدة إِمَّا أن يكونَ إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرّاً إلى اليقين بارتفاعه، وإمَّا أن يكونَ مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط، وإمَّا أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه. فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلّى بها ثم شكّ في طهارته في ذلك الزمان فصلاته ماضية.

فإن أُريدَ الأوّل، فالظاهرُ عدمُ دليل يدلّ عليه، إذ قد عرفت أنه لو سلّم اختصاصُ الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منه إثباتُ حدوث العدالة وبقائها، لأنّ لكلّ من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً. نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائها على تقدير الحدوث، لكنّه لا يتم إلا على الأصل المثبت، فهو تقدير على تقدير.

و ربما يتوهم الاستدلالُ لا ثبات هذا المطلب بما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محله. لكنّه فاسد، لأنّه على تقدير الدلالة لا يدلّ على استمرار المشكوك، لأنّ الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ.

و أضعفُ منه الاستدلالُ له بما سيجيء من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم، مع أنه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى. وربما فصل بعضُ الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه وبين ما إذا لم يذكره. كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً، فشكّ في طهارته ونجاسته فينبئ على معتقده هنا، لا في الصورة الأولى. وهو وإن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل.

و إن أُريدَ بها الثاني، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلا ما تقدّم من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ. لكنّها لو تمّت فأنما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتبت عليها. وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتّى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعية، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

و إن أُريدَ بها الثالث، فله وجه، بناءً على تمامية قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ. فإذا صلّى بالطهارة المعتقدة، ثم شكّ في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان، بنى على صحة

الصلاة، لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق. ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً، من جهة أنّ الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب. خلافاً لجماعة من متأخري المتأخرين، كصاحب المدارك وكاشف اللثام، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر، كما يظهر من الأخير، أنّهم ينعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل. ولعلّ بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال إن شاء الله.

و حاصلُ الكلام في هذا المقام هو أنه إذا اعتقد المكلف قسوراً أو تقصيراً بشيء في زمان، موضوعاً كان أو حكماً، اجتهادياً أو تقليدياً، ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الاصول بالنسبة إلى نفس المعتقد وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

الثالث

أن يكون كلُّ من بقاء ما احرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم.

فلو علم أحدهما فلا استصحاب. وهذا مع العلم بالبقاء او الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح. وإنما الكلامُ فيما أقامه الشارعُ مقامَ العلم بالواقع. فإنَّ الشكَّ الواقعيَّ في البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريبَ في العمل به دون الحالة السابقة.

لكنَّ الشأنَ في أنَّ العملَ به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب او من باب التخصص. الظاهرُ أنه من باب حكومة أدلة تلك الامور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض الموارد، كما ترفع اليد عنها في مسألة الشكِّ بين الثلاث والأربع ونحوها بما دلَّ على وجوب البناء على الأكثر، ولا تخصّصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأنَّ هذا مختصَّ بالدليل العلمي المزيل وجوده، للشكِّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

و معنى الحكومة - على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح - أن يحكم الشارعُ في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

وحاصله تنزيلُ شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، او داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه. [وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الأدلة الغير العلمية على الاستصحاب مثلاً].

ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» - والمفروض أن الشكَّ موجود مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب، فإنَّ الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيّنة كالعدم - فكأنه قال:

لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب وافرضه كالمعدوم.
وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص، بناءً على أن المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لأحيرة. وإن شئت قلت: إن المفروض دليلاً قطعياً الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

وفيه: أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعياً الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون موداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية ام لا. ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بموداه، خالف الحالة السابقة ام لا. ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

و كيف كان، فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة، لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم «لا تنقض»، كما في مسألة البناء على الأكثر، لكنه ليس مراد هذا المشتراط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

ولعل ما أورده عليه المحقق القمي، قدس سره، من: «أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلة، فقد يرجح عليه الدليل وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر. قال قدس سره: «ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكم ما له حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة، المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين، الدالة على وجوب الفحص أربع سنين»، مبنياً على ظاهر كلامه، من إرادة العمل بعموم «لا تنقض».

وأما على ما جزمنا به - من أن مراده عدم ما يدلّ علماً او ظناً على ارتفاع الحالة السابقة - فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أُجِدَّ من باب التبعد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الإمارات الاجتهادية على دليله، وإن أُجِدَّ من باب التبعد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الإمارات الاجتهادية على دليله، وإن أُجِدَّ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمانة في مورده على خلافه. ولذا ذكر العضدي في دليله: «أن ما كان سابقاً ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء»^١.

ولما ذكرنا لم نرأحداً من العلماء قدّم الاستصحاب على أمانة مخالفة له بعد اعترافه بجبريتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأما ما استشهد به، قدس سره، - من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال «المفقود» وطرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده - فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود. وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته. وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات. فن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

ثم المراد بالدليل الاجتهادي كلُّ أمانة اعتبرها الشارع من حيث أنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية وفي الموضوعات أمارات معتبرة. فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع أو كان ناظراً، لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهادياً، بل هو من الاصول، وإن كان مقدماً على بعض الاصول الأخر. والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل. وصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً، وقد تختفي، فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو، كما في كون اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحة في عمل الغير. وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنه من القواعد التعبديّة، لكن يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأننا قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

[تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة]

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة، أعني البراءة والاحتياط والتخيير، إلا أنه قد يختفي وجهه على المبتدي.
فلا بد من التكلّم هنا في مقامات:
الأول في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءى كونها من الاصول، كاليد ونحوها.

الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.
الثالث في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب.

أما الكلام في المقام الأوّل

[وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات]

فيقع في مسائل

[المسألة الأولى]

أنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب بل هي حاكمة عليه

بيان ذلك أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في مواردّها كون صاحب اليد مالكاً او نائباً عنه وأنّ اليد المستقلّة الغير المالكيّة قليلة بالنسبة إليها وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب، على ما عرفت من حكومة أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب.

وإن قلنا بأنّها غيرُ كاشفة بنفسها عن الملكيّة أو أنّها كاشفة - لكنّ اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثيّة، بل جعلها في محلّ الشكّ تعبدًا، لتوقّف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها، نظير أصالة الطهارة، كما يشير قوله، عليه السّلام، في ذيل رواية حفص بن غياث الدالّة على الحكم بالملكيّة على ما في يد المسلمين: «ولو لا ذلك لَمَا قامَ للمسلمينَ سوقٌ» - فالأظهرُ أيضًا تقديمها على الاستصحاب، إذ لو لا هذا لم يجز التمسكُ بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالبُ العلمُ بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفى.

وأما حكمُ المشهور - بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعي انتزع عنه العين، إلا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه - فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أنّ دعواه الملكيّة في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعيًا والمدعي منكراً. ولذا لو لم يكن في مقابله مدع، لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكيتته أو كان في مقابله مدع، لكن اسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: اشتريته من عمرو.

بل يظهر ممّا ورد في محاجة عليّ، عليه السّلام، مع أبي بكر في أمر فدك المروية في الاحتجاج أنّه لم يقدر في تشبّث فاطمة، عليها السّلام، باليد دعواها، عليها السّلام، تلقّي الملك من رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنّه قد يقال إنّها حينئذٍ صارت مدعيّة لا تنفعها اليد.

و كيف كان، فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية أيضاً مقدّمة على الاستصحاب وإن جعلناها من الأمارات الظنيّة، لأنّ الشارع نصبها في مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إنّ دليله أخصّ من عمومات الاستصحاب. هذا مع أنّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد، مثل رواية حفص بن غياث، أنّ اعتبار اليد أمرٌ كان مبنياً على عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع. ولا يخفى أنّ عمل العرف عليه من باب الأمانة، لا من باب الأصل التعبدية.

وأما تقديمُ البيّنة على اليد و عدم ملاحظة التعارض بينها أصلاً، فلا يكشف عن كونها من الاصول، لأنّ اليد إنّما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها والبيّنة مبيّنة لسببها.

و السرّ في ذلك أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة أنّها توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب. فإذا كان في مورد الشكّ إمارة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقى موردٌ للإلحاق. وحالّ اليد مع الغلبة حالّ أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيّد مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنصّ، فافهم.

المسألة الثانية

في أن أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب

إما لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، في بعض روايات الأصل: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ»^١، وإما لأنها وإن كانت من الاصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلُّ على تقديمها عليه، وهي خاصة بالنسبة إليه يخصصُ بأدلتها أدلته، ولا إشكال في شيء من ذلك .

إنما الاشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة، وأنه هل يكتفي به أو يُعتبر الدخولُ في غيره، وأن المراد بالغير ما هو.

الثاني: من جهة أن الشكَّ في وصف الصحة للشيء ملحقٌ بالشكَّ في أصل الشيء ام لا .
و توضيحُ الاشكال من الوجهين موقوفٌ على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، ليزول ببركة تلك الأخبار كلُّ شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار. فنقول مستعيناً بالله:

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَدَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ»^٢.

و روى إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «إِنْ شَكَّ فِي الرَّكْعِ بَعْدَمَا سَجَدَ فَلَيْمِضُ، وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلَيْمِضُ. كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ وَقَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْمِضُ عَلَيْهِ»^٣.

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك .

(١) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١ (٢) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١ (٣) تهذيب الأحكام، ج ص

وفي الموثقة: «كلُّ ما شككت فيه ممَّا قد مضى فامضيه كما هو»^١.
وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.
وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت
ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^٢.
وظاهر صدر هذا الموثقة كالأولين وظاهر عجزها كالثالثة.
هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.
وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة:
مثل قوله، عليه السلام، في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله، عليه السلام:
«وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة»^٣
وقوله، عليه السلام: «كلُّ ما مضى من صلاتك وظهورك فدكرته تذكراً فامضيه كما هو»^٤.
وقوله، عليه السلام، فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين
يشك»^٥.

ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك. وحيث أن مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة، بل
يجري في غيرهما، كالحج، فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض
بينها، فنقول مستعيناً بالله، فانه ولي التوفيق:
إن الكلام يقع في مواضع.

[الموضع الأول]

إن الشك في الشيء ظاهر، لغةً وعرفاً، في الشك في وجوده، إلا أن تقييد ذلك في الروايات
بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينةً على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه
وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً.
نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله، أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء. وهذا

(١) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤. (٢) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١. (٥) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١.

هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك في الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح. وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل. ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم، من جهة قوله: «فامضه كما هو»، بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور، كما لا يخفى.

لكن الانصاف: إمكان تطبيق موثقة بن مسلم على ما في الروايات. وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله.

[الموضع الثاني]

إن المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضوع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلاف في الترتيب المقرر. وبعبارة أخرى: محلّ الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ.

فحلّ تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعادة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحلّ [كلمة] «أكبر» قبل تحلّل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحلّ الرء من «أكبر» قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، ومحلّ غسل الجانب الأيسر او بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تحلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاة.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إلا الأخير، فانه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره. مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة. فن اعتاد الصلاة في أول وقتها او مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل. وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشكّ في فعل الصلاة. وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشكّ بعد ذلك في الوضوء. إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم، قدس الله أسرارهم.

واستدلّ فخرالدين على مختاره في المسألة، بعد صحيحة زرارة المتقدمة، بأن خرق العادة على خلاف الأصل. ولكن لا يحضرنى كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بد من التتبع والتأمل.

والذي يقربُ في نفسي عاجلاً هو الالتفاتُ إلى الشكِّ، وإن كان الظاهرُ من قوله عليه السلام فيما تقدّم: - «هو حين يتوضأ أذكرُ منه حين يشك»- أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل. فهو دائرٌ مدارَ الظهور النوعي ولو كان من العادة. لكنّ العملَ بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكلاً، فتأمل. والأحوط ما ذكرنا.

الموضع الثالث

الدخولُ في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكالَ في اعتباره، وإلاّ فظاهرُ الصحيحتين الأوّلين اعتباره، وظاهرُ إطلاقِ موثقة ابن مسلم عدمُ اعتباره. ويمكن حملُ التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة، فإنّ الخروجَ من أفعالها يتحقّقُ غالباً بالدخول في الغير، وحينئذٍ فيلغو القيّد. ويحتمل ورودُ المطلق على الغالب، فلا يحكمُ بالاطلاق.

ويؤيد الأوّلَ ظاهرُ التعليل المستفاد من قوله: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ». وقوله عليه السلام: «إنما الشكُّ إذا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ»، بناءً على ما سيجيء من التقريب. وقوله عليه السلام: «كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَطَهْرِكَ، الْخَبْرُ».

لكنّ الذي يبعده أنّ الظاهرَ من الغير- في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكَّ في الركوع بعد ما سجدو إن شكَّ في السجود بعد ما قام فليَمْضِ»، بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك: «كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ، الْخَبْرُ»، كونُ السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه وأنه، لا غير، أقربُ من الأوّل بالنسبة إلى الركوع ومن الثاني بالنسبة إلى السجود، إذ لو كان الهويُّ للسجود كافياً عند الشكِّ في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشكِّ في السجود، قُبِحَ في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديدُ بالسجود والقيام ولم يكن وجهُ لجزم المشهور بوجود الالتفات إذا شكَّ قبل الاستواء قائماً.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ارتكبه بعضُ من تأخّر،- من التزام عموم الغير وإخراج الشكِّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية- ضعيفٌ جدّاً، لأنّ الظاهر أنّ القيد وارد في مقام التحديد. والظاهر أنّ التحديدَ بذلك توطئة للقاعدة، وهي بمنزلة ضابطة كليّة، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام. فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

فالأولى أن يُجعلَ هذا كاشفاً عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغير. فلا يكفي في

الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي، فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.
 و الأقوى اعتبارُ الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره. كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء. فإن حالة عدم الاشتغال بها تُعدُّ مغايرةً لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي، فهو دخولٌ في الغير بالنسبة إليهما.
 و أما التفصيلُ بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه؛ فيردُّه اتحادُ الدليل في البابين، لأن ما ورد من قوله، عليه السلام، فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، عامٌ، بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً. ولذا استفيد منه حكمُ الغسل والصلاة أيضاً.
 و كذلك موثقةُ ابن أبي يعفور المتقدمة، صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبى عن التقيد. وكذلك رواية زرارة وأبي بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد.
 و أصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله، عليه السلام، في الرواية المتقدمة: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه».

الموضع الرابع

قد خرج من الكليّة المذكورة أفعالُ الطهارات الثلاث، فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر. وأما الغسل والتميم فقد صرح بذلك فيها بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات، وقد نصّ على الحكم في الغسل جمعٌ ممن تأخر عن المحقق، كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني، ونصّ غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

و كيف كان، فستندُ الخروج قبل الاجماع الأخبارُ الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة. إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة، وهي قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، أن حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها، بناءً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء، لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء. وحينئذٍ فقوله، عليه السلام: «إنما الشك»

مسوقٌ لبيان قاعدة الشكّ المتعلق بجزء من أجزاء عمل، وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه. هذا.

و لكنّ الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكّلٌ من جهة أنه يقتضي بظاهر الحصر أن الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شكّ في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه شكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار السابقة ومن حيث أنه شكّ في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال: إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحدٌ باعتبار وحدة مسببه، وهي الطهارة، فلا يلاحظ كلّ فعل منه بجياله حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه، كغسل اليد مثلاً، شيئاً مستقلاً يشكّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه او بعده ليوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

و بالجملة، إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلةً يجري فيها حكمُ الشكّ بعد تجاوز المحلّ لم يتوجه شيء من الاشكالين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكمُ الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه، والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده.

ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يُجروا حكمَ الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف. بل الأظهرُ عندهم كونُ الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً. وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهويّ للسجود والنهوض للقيام.

و ممّا يشهد لهذا التوجيه إلحاقُ المشهور الغسلِ والتميمِ بالوضوء في هذا الحكم، إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يُطلبُ منه أمرٌ واحدٌ غير قابل للتبعيض، أعني الطهارة.

الموضع الخامس

ذكر بعضُ الأساطين: «أنَّ حكم الشكِّ في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل، حكمُ الأجزاء في عدم الالتفات. فلا اعتبارَ بالشكِّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره»، انتهى.

وتبعه بعض من تأخر عنه

واستقرب في مقام آخر إلغاء الشرط في الشكِّ بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشكِّ في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

والأقوى التفصيلُ بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكِّ في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشكِّ في الشيء بعد التجاوز عنه. أمّا بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكالُ في اعتبار الشكِّ فيه، لأنَّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشكِّ في تحقق شرط هذا المشروط شكِّ في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم ذلك على أنَّ معنى عدم العبرة بالشكِّ في الشيء بعد تجاوز المحلِّ هو البناء على الحصول أو يختص بالمدخول.

أقول: لا اشكال في أنَّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوزُ المحلِّ، لا مطلقاً. فلو شكَّ في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا على تحققه مطلقاً حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

ومن هنا يظهر أنَّ الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشكِّ في الشرط، بل لابد من الفراغ عنه، لأنَّ نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلية. نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أنَّ محلَّ إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كلِّ جزء.

ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره ممّا ليس كذلك، كالاتقبال والستر، فإنّ إحرازهما ممكن في كلّ جزء، وليس المحلّ الموظّف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء. وحينئذٍ فلو شكّ في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلية.

والمسألة لا تخلو عن إشكال، إلاّ أنّه ربما يشهد لما ذكرنا - من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه بعده - صحيحةً عليّ بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يَكُون على وضوء ثمّ يشكّ، على وضوء هوام لا؟ قال: إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاء ذلك». بناءً على أنّ مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك.

الموضع السادس

إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الاتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح. ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة. كما لو شكّ في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية. لكنّ الإنصاف: أنّ اللاحق لا يخلو عن إشكال، لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء أنّه مختصّ بغير هذه الصورة، إلاّ أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور، أو يجعل أصالة الصحّة في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه. ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخرالدين في الايضاح في مسألة الشكّ في بعض أفعال الطهارة: «إنّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحّة»^١، انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدّم في قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ». فانه بمنزلة صغرى لقوله. فاذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به

إبراء ذمّته، لأنّ الترك سهواً خلافاً فرض الذكر، وعمداً خلافاً إرادة الإبراء.

الموضع السابع

الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضع هذا الأصل هو الشكّ الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل. فلو علم كيفية غسل اليد وأنّه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا، ففي الحكم بعدم الالتفات؟ وجهان، من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ». فإنّ التعليل يدلّ على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال. فيدلّ على نفيه عن غير مورد العلة. نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل تركّ الجزء نسياناً او تركه تعمداً، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدلّ على نفي الاحتمالين. ولو كان الشكّ من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الأخبار له الوجهان. نعم قد يجري هنا أصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتّى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل. لكنّه من الاصول المثبتة، وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة.

المسألة الثالثة

في أصالة الصحة في فعل الغير

و هي في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى و عملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك .
إلا أن معرفة موردها ومقدار ما يترتب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الاصول يتوقف على بيان مدركها من الأدلة الأربعة .
ولابد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة:

أما الكتاب فنه آيات

منها: قوله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»^١، بناءً على تفسيره بما في الكافي من قوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو». ولعل مبناه على إرادة الظن والاعتقاد من القول .
ومنها: قوله تعالى: «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^٢. فإن ظنَّ السوء إثم، وإلا لم يكن شيء من الظنِّ إثمًا .
ومنها: قوله تعالى: «أوفوا بالعقود»^٣، بناءً على أنَّ الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده، لأنه المتيقن . وكذا قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض»^٤.
والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسألة بيع الراهن مدعياً بسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن بأن الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد .
لكن لا يخفى ما فيه من الضعف . وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين .

(١) البقرة: ٨٣ . (٢) الكافي، ج ٢، ص ١٦٤ . (٣) الحجرات: ١٢ . (٤) المائدة: ١ . (٥) النساء: ٢٩ .

وأما الستة

فنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضَع أمرَ أخيك على أحسنِهِ حتى يَأْتِيكَ ما يُقَلِّبُكَ عَنْهُ، ولا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أخيك سُوءَ وأنتَ تَجِدُ لها في الخَيْرِ سَبِيلاً»^١.

ومنها: قول الصادق، عليه السلام، لمحمد بن الفضل: «يا محمد! كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أخيكَ . فان شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً أَنَّهُ قال، وقال: لم أَقُلْ، فَصَدَّقَهُ وَكَذَّبَهُمْ»^٢
ومنها: ما ورد مستفيضاً: «إِنَّ المؤمنَ لا يَتَّهِمُ أخاهُ. وَأَنَّهُ إِذا اتَّهَمَ أخاهُ انماثَ الايمانُ في قلبه كانياتِ الملح في الماء. وَأَنَّ من اتَّهَمَ أخاهُ فلا حُرْمَةَ بَيْنِها. وَأَنَّ من اتَّهَمَ أخاهُ فهو ملعونٌ ملعونٌ». إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين او ما يقرب منها، هذا.

ولكن الإنصاف: عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر عن الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده. وهذه غير ما نحن بصدده. فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً او فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعاً او قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يُوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن او فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب، كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها، لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن. الا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً او تحيةً او شتماً، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الامام، عليه السلام، في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة، أعنى البينة العادلة، وتصديق الأخ المؤمن. فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على

(١) الكافي (الاصول)، ج ٢، ص ٣٦١ - ٣٦٢. (٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص ٢٩٥.

الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد. فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبها فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يُظنُّ أنه مجلسُ الشرب. وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول، بقرينة ذكر الأخ وقوله: «ولا تظن، الخبر». و مما يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق:

مثل رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تَثِقَنَّ بأخيك كلَّ الثَّقَةِ، فان صرعة الاسترسال لا تُستقال»^١.

وما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجلُ الظنَّ برجل لم يظهر منه خزيةٌ فقد ظلم. وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله ثم أحسنَ رجلُ الظنَّ برجل فقد غرر»^٢. وفي معناه قول أبي الحسن، عليه السلام، في رواية محمد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجورُ أغلب من الحق لا يحلُّ لأحدٍ أن يظنَّ بأحد خيراً، حتى يعرف ذلك منه»^٣.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع، فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصلُ بأن يراد من الأخبار تركُ ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

ويشهد له ما ورد من «أنَّ المؤمنَ لا يخلو عن ثلاثة، الظنَّ والحسد والطيرة. فاذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق، وإذا تطيرت فامض»^٤.

الثالث الاجماع القوي والعملي

أما القولُ، فهو مستفادٌ من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعى الصحة في الجملة مطابقٌ للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الاصول، كما ستعرف.

(١) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠١.

(٢) نهج البلاغة، قصار الحكم: ١١٤.

(٤) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٣.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٣.

وأما العمليّ، فلا يخفى على أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصّحة في عباداتهم ومعاملاتهم. ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك إلاّ مكابرةً.

الرابع [العقل المستقل]

العقلُ المستقلُّ الحاكمُ بأنّه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلالُ نظام المعاد والمعاش، بل الاحتمالُ الحاصلُ من ترك العمل بهذا الأصل أزيدُ من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

مع أنّ الامام، عليه السلام، قال لحفص بن غياث -بعد الحكم بأنّ اليد دليلُ الملك و يجوزُ الشهادةُ بالملك بمجرد اليد-: «إنّه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سُوقٌ». فيدلّ بفحواه على اعتبار أصالة الصّحة في أعمال المسلمين، مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ، أنّ الظاهر أنّ كلّ مالٍ لولاه لزم الاختلالُ فهو حقّ، لأنّ الاختلالَ باطلٌ، والمستلزمُ للباطل باطلٌ، فنقيضه حقّ، وهو اعتبار أصالة الصّحة عند الشكّ في صّحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذمّ من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

وينبغي التنبيه على امور

الأول

إنّ المحمولَ عليه فعلُ المسلم هل الصّحةُ باعتقاد الفاعل او الصّحةُ الواقعيّةُ؟
فلو علم أنّ معتقّد الفاعل، اعتقاداً يعذرفيه، صّحة البيع او النكاح بالفارسيّ فشكّ فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاكّ اعتبارَ العربيّة، فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربيّ، حتّى إذا ادّعى عليه أنّه أوقعه بالفارسيّ وادّعى هو أنّه أوقعه بالعربيّ، فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسيّ بوقوعه بالعربيّ ام لا؟ وجهان، بل قولان.
ظاهرُ المشهور الحملُ على الصّحة الواقعيّة. فاذا شكّ المأمومُ في أنّ الامام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها ام لا، جازله الائتمامُ به وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.
ويظهر من بعض المتأخّرين خلافه.

قال في المدارك في شرح قول المحقق: «ولو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الاحرام وأنكر الآخر، فالقولُ قولُ من يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصّحة»، قال:- «إنّ الحملَ على الصّحة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالماً بفساد ذلك. أمّا مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصّحة»، انتهى.

ويظهرُ ذلك من بعض من عاصرناه، في اصوله وفروعه، حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة، بل ويمكن إسنادُ هذا القول إلى كلّ من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم، كالعلامة وجماعة ممن تأخّر عنه، فإنّه لا يشمل صورة اعتقاد الصّحة، خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد او تقليد او قيام بيّنة او غير ذلك.

و المسألة محل إشكال، من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة أدلتهم، فإن العمدة الاجماع ولزوم الاختلال. والاجماع الفتواي مع ما عرفت مشكل، والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً مشكل. والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور.

وتفصيل المسألة: أنّ الشاك في الفعل الصادر من غيره إما أن يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفساده، وإما أن يكون عالماً بجهله، وإما أن يكون جاهلاً بحاله.

فان عَلِمَ بعلمه بالصحيح والفساد، فإما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، او يعلم مخالفته، او يجهل الحال. لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى. وأما الثانية، فان لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل - كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الإخفات- فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل؛ وإن تصادقا - كما في العقد بالعربي والفرسي- فان قلنا إن العقد بالفرسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده، فلا ثمره في الحمل على معتقد الحامل او الفاعل. وإن قلنا بالعدم، كما هو الأقوى، ففيه الاشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة، ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

و إن جهل الحال، فالظاهر الحمل لجريان الأدلة، بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل، لأنه الصحيح، وسيجيء الكلام.

و إن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفساد، ففيه أيضاً الاشكال المتقدم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً لتكليفه بالاجتناب. كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

و كذا إن كان جاهلاً بحاله. إلا أنّ الاشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بد من التتبع والتأمل.

الأمر الثاني

إنّ الظاهر من المحقق الثاني أنّ أصالة الصحة إنّما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان. قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمننت وأناصبي - بعد

ما رجح تقديم قول الضامن- ما هذا لفظه:

«فان قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد، حَلَفَ منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنهما يتم مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً» ، انتهى.

وقال في باب الاجارة، ما هذا لفظه: «لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعترين ووقع الاختلاف في شرط مفسد، فالقول قول مدعي الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلك المفسد والأصل في فعل المسلم الصحة. أما إذا حصل شك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه، فإن الأصل لا يُثْمِرُهنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادعى أنني اشتريت العبد فقال بعتك الحر»^١، انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة، رحمه الله، قال في القواعد: «لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي. فان اختلفا قدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه. بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً، لأن الظاهر أنها لا يتصرفان باطلاً، وكذا البحث في من عرف له حالة جنون»^٢، انتهى.

وقال في التذكرة: «لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن: بل ضمننت لك قبله. فان عينا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي - إلى أن قال - وإن لم يعينا وقتاً له، فالقول قول الضامن بيمينه، وبه قال الشافعي، لأصالة البلوغ. وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل. والفرق أن المختلفين في الشرط

(٢) قواعد الأحكام، ص ١٧٧.

(١) جامع المقاصد، ج ، ص

المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة، لا تفاقهما على أهلية التصرف، إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً. فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر. وهنا اختلفا في أهلية التصرف. فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه. وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد^١، انتهى موضع الحاجة.

ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إياه، حيث صرح العلامة والمحقق الثاني بجريان أصالة الصحة وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة. وقد حكي عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم. ولذا لو شك المكلف أن هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة. ولو قيل: إن ذلك من حيث الشك في تملك البائع البالغ وأنه كان في محله أم كان فاسداً جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

ثم إن ما ذكره جامع المقاصد - من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانها - إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة، وإن أراد الوجود العرفي فهو يتحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم. وأما ما ذكره - من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد. [فأراد به حرّاً معيّناً، كزيد، وعبداً معيّناً، كسعيد؛ فإن كان الدعوى على مجرد تملك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولى العبد: ملكتني عبدك، وقال المولى: ملكتك زيدا الحرّ، فلا إشكال في كون القول قول منكر تملك العبد، لأن صاحبه يدعي عليه تملك عبده، فيحلف على عدمه وأما هو فلا يدعي على صاحبه شيئاً، لأن دعوى تملك الحرّ لا يتضمّن مطالبة المدعي بشيء؛ وإن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للآخر المملوك حرّاً أو عبداً] - فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين. وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ. فراجع كتب الفاضلين والشهيديين، [وسياتي الكلام فيه إن شاء الله].

وأما ما ذكره، من أن الظاهر أنها يتم مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً، فهو إنما يتم إذا كان

الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل. كما لو شك في أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله. أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد، كأحد العوضين، أو في أهلية أحد طرفي العقد، فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً.

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم. فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كونه تصرفه فاسداً.

لكن الظاهر: أن المحقق لم يريد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلاً من الصورتين الأخيرتين، فراجع. نعم يحتمل ذلك في عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدعي الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً، لأصالة عدم الاشتراط. ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة وإن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً. هذا، ولا بد من التأمل والتتبع.

الثالث

إن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعاً في صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه.

مثلاً صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالأيجاب بالفارسي، بناءً على القول باعتبار العربية. فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فاذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا يقضي أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

و كذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقيق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد.

و كذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح إحرازها بأصالة الصحة. وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلّي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارياً

عليه. كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له، وكذا الراهن او المشتري من الفضوليّ إجازة المرتهن والمالك.

ومما يتفرّع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهنُ الآذِنُ في بيع الرهن والراهن البائع له - بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد او تأخره فيصح - فلا يمكن أن يقال، كما قيل، من أن أصالة صحّة الاذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً، ولا أن أصالة صحّة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً، لأن الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهلية ذلك والتسلط عليه.

فغنى ترتب الأثر عليها أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه الأثر، ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً. أمّا لو لم يقع عقيب الأول فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففسادُ هذا الواقع لا يخلّ بصحة الإذن. وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً، فليس هذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى. نعم بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضي بفساده. لكنهما لو تمّ لم يكونا من أصالتي صحتي الإذن والرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين تبعاً لبعض.

و الحق في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحة في المقام، لا في البيع، كما استظهره الكركي، ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أمّا في البيع، فلا شك إنما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن، وقد تقدّم أن صحّة الايجاب والقبول لا يقضي بتحقق الرضا ممّن يعتبر رضاه، سواء كان مالكاً كما في البيع الفضوليّ ام كان له حقّ في المبيع كالمرتهن.

وأما في الإذن، فلما عرفت من أن صحته تقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه، كما أن صحّة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أن البيع وقع بعده. والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

الرابع

إن مقتضى الأصل ترتيبُ الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده. فلو صلّى شخصٌ على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته. وإن شكّ في شروط الغسل من

إطلاق الماء، ووروده على النجاسة، لا إن علم بمجرد غسله، فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفساد. ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة او طهارة او نكح حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك. نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحقّقه أمكن قبول قوله من حيث أنه مخبر عادل او من حيثية أخرى.

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة عن الميت تبرعاً او بالاجارة، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها، إلا أن يكون عادلاً.

ولو فرّق بينهما بأننا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرّة او إتيانه بمجرد الصورة، لا بعنوان أنها صلاة عنه، اختص الاشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالعمل على الصحة في هذه الصورة. ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر. ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضع العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضي صحيحاً. ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز، لا مجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال - فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير، المكلف بالعمل أولاً وبالذات، كالعاجز عن الحج - : إن لفعل النائب عنوانين.

أحدهما: من حيث أنه فعل من أفعال النائب، ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط. وهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأجرة وجواز استيجاره ثانياً، بناءً على اشتراط فراغ ذمة الأخير في صحة استيجاره ثانياً.

و الثاني: من حيث أنه فعل للمنوب عنه، حيث أنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه. وهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلاة، والتمتع والقران في الحج، والترتيب في الفوائت. والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لابد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه، من حيث أنه فعل الغير، كفت أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة على الميت. [وكما في فعل الوكيل والأجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة].

وإن كان إنما يُسقطُ التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبب - كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه او ببدل غيره. كما في استنابة العاجر للحج - لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيكُ بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق النائب الأجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل، وكما في استيجار الولي للعمل عن الميت.

[لكن يبقى الاشكال في استيجار الولي للعمل عن الميت، إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي. فلا بد أن يكتفي فيه باحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت، ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الاخر].

ولا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

الخامس

إنّ الثابت من القاعدة المذكورة الحكمُ بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح. أمّا ما يلزم الصحة من الامور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه. فلو شك في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك، كالخمر والخنزير، او بعين من أعيان ما له فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً، من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر ام لا، يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتباه ثانياً، إلا أن يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه.

قال العلامة في القواعد، في آخر كتاب الاجارة: «لوقال: آجرتك كل شهر بدرهم. فقال: بل سنةً بدينار، ففي تقديم قول المستاجر نظر، فان قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول. وكذا الاشكال في تقديم قول المستاجر لو ادعى أجرة مدة معلومة او عوضاً معيناً. وأنكر المالك التعيين فيها. والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى»^١، انتهى.

السادس

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب

فنقول: أما تقديمه على استصحاب الفساد ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببته هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً الحاكم على أصالة بقاء الطهارة.

لأن هذا الأصل إن كان من الظواهر المعبرة فهو كاليد دليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعدياً فهو حاكم على أصالة الفساد، لأن مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره، وإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك عدم السابق وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد، كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن، فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

والتحقيق أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر، كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر، فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات، وإن جعلناه من الأصول، فإن أريد بالصحة، في قولهم: «إن الأصل الصحة» نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها، وإن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر، فيكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له، لا مطلقاً. ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظراً، لأنه إذا شك في بلوغ البائع، فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ أو غيره. وهذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع، فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعها إلى أمر واحد، وليس الأول مسبباً عن الثاني، فإن الشك في المقيّد باعتبار القيد شك في القيد.

فقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر من غير بالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتب الحكم الصادر من بالغ. فكما أن هذا الأصل معين ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع، فإن أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا تترتب

عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم لو قيل بتقديم المثبت على الثاني عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصالة الصحة، لكنّه محلّ تأمل.

ويمكن أن يقال هنا: إنّ أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد، لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ. فإنّ بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي، لا إلى عدم السببية شرعاً في ما وقع.

نعم لما كان المفروض انحصار الواقع في ما حكم شرعاً بعدم سببية تحقق البقاء، فعدم سببية هذا العقد للأثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الأثر. وإنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور حتى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته، وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ. ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة، لأنّ وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث أنّ الصادر شيء واحد.

لكن يدفع لهذا أنّ مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح. فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي. وإن قيل: إنّ الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية، لأنّ السببية ليست من المجعولات، بل يثبت بقاء الآثار السابقة.

قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب، وإنما تثبت حدوث آثار السبب. وكيف كان فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال.^١

(١) «ثم لا يخفى أنّ نسخ الفرائد في هذا المقام مختلفة مضطربة غاية الاضطراب. وقد حكى أنّ عبارة الشيخ -قده- كانت في الأصل مختصرة تقرب من خمسة أسطر، وللمرحوم السيد الكبير الشيرازي -قده- حاشية مفصلة تقرب من صفحة. وفي بعض نسخ الفرائد حاشية السيد، ره، رقت في المتن وعبارة الشيخ -قده- كتبت في الهامش، وفي بعض النسخ، عبارة الشيخ رقت في المتن وحاشية السيد -ره- رقت في الهامش، مع ما فيها من التكرار والاضطراب المحلّ بالمقصد. وفي بعض النسخ رقم كلام الشيخ والسيد -قدهما- معاً في المتن وصار خلط بين الكلامين بحيث لا يتميز كلام أحدهما عن الآخر.

وأحسن ما رأيناه من نسخ الفرائد النسخة المعروفة بطبع محمد علي، فإنها موافقة للنسخة المصححة. وفي هذه النسخة رقم كلام الشيخ -قده- في الهامش وعبارة السيد -ره- في المتن. والأولى نقل العبارة قبل بيان المقصود منها. قال قده: وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية... على الآخر في غاية الاشكال».

«فوائد الاصول، ج ٤، ص ٢٥١. تقارير بحث الميرزا محمد حسين النائيني».

بقي الكلام

في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات

أما الأقوال، فالصحة فيها تكون من وجوه:

الأول: من حيث كونه حركةً من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى. ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الجهة بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدّي ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً. فاذا أُخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه، ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله. وكذا إذا قال «افعل كذا» جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع، لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين أو لمفسدة. وهذان الأصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام. لكنّ المستند فيه ليس تلك الأدلة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنى حجّة خبر المسلم لغيره. فعنى حجّة خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح. والظاهر عدم الخلاف في ذلك، إذ لم يقل أحد بحجّة كلّ خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعموم عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

و ربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دلّ على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً، وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُسْلِمُونَ فَصَدِّقْهُمْ»، وغير ذلك ممّا ذكرنا في بحث حجّية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها. مع أنّه لو فرض دليل عام على حجّية خبر كلّ مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل، لقيام الاجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلاّ مع شروط خاصّة ولا في الحدسيات والنظريات إلاّ في موارد خاصّة، مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أنّ الأصل في خبر العدل الحجّية، لجملة ممّا ذكرناه في أخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع.

وأما الاعتقادات، فنقول:

إذا كان الشك في أنّ اعتقاده ناشئ عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدّماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح.

و أمّا إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع، فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك. ولو ثبت ذلك أوجب حجّية كلّ خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر. أمّا لو ثبت حجّية خبره فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبره، كما في المفتي وغيره ممّن يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبره كاشفاً عن الحجّة لانفسها، وقد يعلم من الدليل حجّية خصوص أخباره بالواقع حتّى لا يقبل منه قوله «اعتقد بكذا» و يدلّ الدليل على حجّية خصوص شهادته المتحققة تارةً بالإخبار عن الواقع وأخرى بالإخبار بعلمه به. والمتبع، في كلّ مورد، ما دلّ عليه الدليل. وقد يشتهه مقدار دلالة الدليل. ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

و تفصيلُ القول فيها يحتاجُ إلى بسط لا يسعه الوقت. ومجملُ القول فيها: أنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاصول، فلا بدّ من تخصيصها بها. فيختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب. نعم القرعة واردة على أصالة التخيير وأصاليّ الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما العقل، وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما فدلّيل القرعة حاكم عليهما، كما لا يخفى. لكن ذكر في محله أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب او جماعة منهم، والله العالم.

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العمليّة أعني البراءة والاشتغال والتخيير

[الأوّل تعارض البراءة مع الاستصحاب]

أمّا أصالة البراءة فلا تُعارضُ الاستصحابَ ولا غيره من الاصول والأدلّة، سواء كان مدركها العقل او النقل. أمّا العقل، فواضح، لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً او ظاهراً.

و أمّا النقل، فما كان منه مساوقاً لحكم العقل فقد اتضح أمره والاستصحابُ وارداً عليه. و أمّا مثل قوله، عليه السلام: «كلُّ شيءٍ مُطلقٌ حتّى يَرِدَ فيه نهْيٌ»، فقد يقال: إنّ مورد

الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق .
 وفيه: أنّ الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهياً عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بدّ من أن
 يكون مرخصاً فيه . فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهياً، وورود النهي عن شربه
 قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده . كما أنّ وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في
 بعض أفراده لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدلّ على المنع عن كلّ كلّّي ورد المنع عن بعض أفرادهِ .
 والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام .
 ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب .

ويتلوه في الضعف ما يقال: من أنّ النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهياً وارداً في
 رفع الرخصة . وجه الضعف أنّ الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهياً
 من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث أنه مشكوك الحكم . وإلا فيمكن العكس بأن يقال: إنّ
 النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري
 فيه أصالة البراءة، فتأمل .

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى
 الزمان اللاحق . فقولهُ: «لا تنقض اليقين بالشك»، يدلّ على أنّ النهي الوارد لابدّ من إبقائه
 وفرض عمومهِ وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً . فمجموع الرواية المذكورة
 ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهياً» . وكلّ نهياً ورد في
 شيء فلا بدّ من تعميمهِ لجميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغياً بورود النهي
 المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان . فكان مفاد الاستصحاب نفياً ما يقتضيه الأصل الآخر في
 مورد الشك لولا النهي . وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض .

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكيمية والموضوعية . بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح، لأنّ
 الاستصحاب الجاري فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة . مثلاً استصحاب عدم
 ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب، يدخله في العصير قبل
 ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنه حرام» .

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية . وهو قوله عليه السلام في الموثقة:
 «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنه حرام بعينه فتدعّه من قبل نفسك . وذلك
 مثل الثوب عليك ولعله سرقة، والمملوك عندك ولعله حرٌّ قد باع نفسه أو فُهر

فَبِيعَ، او امرأةٍ تَحْتِكَ وَهِيَ أُخْتُكَ او رَضِيعَتُكَ . والأشياء كلها على هذا حتى
يَسْتَبِينَ لك غيرُهُ او تَقُومَ به البيِّنَةُ».

فإنه قد استدلت بها جماعة، كالعلامة في التذكرة، وغيره، على أصالة الاباحة مع أن أصالة الاباحة هنا معارضةً باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في الإمرة. ولو أريد بالحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقق الحل والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الاباحة الثابتة بأصالة الاباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية، فراجع، والله الهادي، هذا كله حال قاعدة البراءة. وأما استصحاب البراءة فهو لا يجمع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف او عدمه إلا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد، وتمثيله لذلك بمثل: «صم يوم الخميس».

الثاني تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

و لا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها، لأن المأخوذ في موردها بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط. فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة. كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض المورد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام، فإن استصحاب وجوب أحدهما و عدم وجوب الآخر مبررٌ قطعيٌ لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود، هذا حال القاعدة.

وأما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقاً، من أنه غير مُجد في مورد القاعدة لا ثبات ما يثبتته القاعدة، فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين. وحاصله أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكمٌ على استصحابه.

الثالث [تعارض قاعدة] التخيير [مع الاستصحاب]

و لا يخفى ورود الاستصحاب عليه، إذ لا يبقى معه التخيير الموجب للتخيير، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال. ولذا فرع الامام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسألة المهمة في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع، كما يظهر بالتتابع.

فاعلم أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونها موضوعيتين او حكميتين او مختلفين وجوديين او عدميين او مختلفين، وكونها في موضوع واحد او موضوعين، وكون تعارضهما بأنفسهما او بواسطة أمر خارج. إلى غير ذلك.

إلا أنّ الظاهر أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة. وهي أنّ الشك في أحد الاستصحابين إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس، وإما أن يكون الشك فيها مسبباً عن ثالث. وأما كون الشك في كلّ منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له: «من التمثيل بالعامين من وجه وأنّ الشك في أصالة العموم في كلّ منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر»، مندفع: بأنّ الشك في الأصلين مسبب عن العلم الاجمالي بتخصيص أحدهما.

و كيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول

ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

فان كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر فاللازم تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر. مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب، خلافاً لجماعة.

ويدل على المختار امور:

الأول: الاجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية - كالطهارة من الحدث والخبث، وكريّة الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك - على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما لا يخفى على الفطن المتتبع. نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيجيء. ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجّة الاستصحاب، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الثاني: أن قوله، عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي. يعني أن نقض اليقين له يصير نقضاً له بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في «لا تنقض». واللازم من شمول «لا تنقض» للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي، لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشك

السببيّ طرحُ عموم «لا تنقض» من غير مخصّص، وهو باطل. واللازم من إهماله في الشكّ المسببيّ عدمُ قابليّة العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

وتبيّان ذلك: أنّ مقتضى عدم نقض اليقين رفعُ اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقّن. فعدمُ نقض طهارة الماء لا معنى له إلاّ رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب، إذ الحكمُ بنجاسته نقضٌ لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة، وهو طرحُ لعموم «لا تنقض» من غير مخصّص. أمّا الحكمُ بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلاّ بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

و الحاصل أنّ مقتضى عموم «لا تنقض» للشكّ السببيّ نقضُ الحالة السابقة لمورد الشكّ المسببيّ.

و دعوى: «أنّ اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحة وإدخال اليقين بطهارة الماء»، مدفوعة:

أولاً بأنّ معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفعُ اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة لملاقيه وغيرها. فيعود المحذور، إلاّ أن يلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقي، وسيجيء فساده.

وثانياً أنّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدالّ على أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة.

بيان ذلك أنّه لو عملنا باستصحاب النجاسة كُنّا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعيّ على نجاسته، لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء. بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنّه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعيّ، وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته، هذا.

وقد يشكل بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبتاً إليهما على حدّ سواء، لأنّ نسبة حكم العام إلى أفراد على حدّ سواء. فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه مدلوله ومقتضاه.

و الحاصل أنّ جعلَ شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم او

عن الموضوع، كما في ما نحن فيه، فاسدٌ بعد فرض تساوى الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

[ويدفع بأن فردية أحد الشئيين إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكمُ بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم، لأنّ رفع اليد حينئذٍ عنه يتوقّف على شمول العامّ لذلك الشيء المفروض توقّف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال. وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببيّ، كما هو شأن الحكم الشرعيّ وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلاّ محكوماً. والمفروض أنّ الشكّ المسببيّ أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكمُ العامّ وهذا الشكّ لازمان للزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً].

فالأولى أن يقال: إنّ ثبوت الحكم لكلّ يقين سابق ينحلّ إلى رفع اليد عن اليقين السابق بما يضاة لوازمه، لأنّ الشيء إذا توقّف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى بالكسر لم يصلح أن يكون مانعاً له للزوم الدور.

الثالث: أنه لو لم يبنّ على تقديم الاستصحاب في الشكّ السببيّ كان الاستصحابُ قليل الفائدة جداً، لأنّ المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب. وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها. فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة. فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

و يرد عليه: منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة، بناءً على أنّ إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه. فلا بدّ من استصحاب الموضوع، إماماً ليرتبّ عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة على بقاء الموضوع يقيناً، كما حقّقنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع؛ وإما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار، كما توهمه بعضٌ فيما قدّمناه سابقاً، من أنّ بعضهم تحيل أنّ موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب. والحاصل أنّ الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كلّ تقدير.

الرابع: أنّ الاستفادة من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسببي. بيان ذلك أنّ الامام، عليه السلام، علّل وجوب البناء على الوضوء السابق في صححة زرارة بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علّل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب. ومن المعلوم أنّ مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة. حتّى أنّ بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين. فلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضيّ على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأنّ تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

و بالجمله، فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل العامّي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشراؤه وترتيب الآثار المسبوق بالعدم عليه. هذا كلّه إذا علمنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

و أمّا لو علمنا به من باب الظنّ، فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا، لأنّ الظنّ بعدم اللازم مع فرض الظنّ بالمزوم محالّ عقلاً. فاذا فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب. والشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أنّ الأول لما كان سبباً للثاني كان حالّ الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في المثال، فاختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ بما كان الشكّ فيه غير تابع لشكّ آخر يوجب الظنّ، فافهم فانه لا يخلو عن دقّة.

ويشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً. ولو نبههم أحدٌ لم يعتنوا فيعزلون حصّة الغائب من الميراث ويصحّون معاملة وكلائه ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ثمّ إنّه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم الشيخ، والمحقق، والعلامة في بعض أقواله، وجماعة من متأخري المتأخرين.

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره.

و استحسّنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنّها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفّارة، بالمنع عن الأصل تارة والفرق

بينها أخرى. وقد صرح في اصول المعبر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحابية.

وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

و حكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي. لكنّه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء.

و تبعه عليه الشهيدان او غيرهما. وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم ربما قيل: إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي، وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس. ومرجع الأول إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته. وهو حسن لولم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل. ولا أظنّ أحداً يلتزمه. مع أن استفاد من حرمة الأكل كونها ميتة، لا التحريم تعبداً وإن استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه. ثم إنّ بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

ويرد عليه: أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين. فإنّ الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبتها إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل، من: «أنّ لأصالة الطهارة حكيم طهارة الماء وحلّ الصيد، ولأصالة الموت حكمان، لحوق أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكلّ من الأصلين في نفسه لأصالته دون الآخر لفرعيته فيه»^١، انتهى.

وليت شعري! هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة؟ فأين الأضالة والفرعية؟ وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم بطهارة الجلد المطروح بأضالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهرُ ضعف ذلك ممّا تقدّم.

وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجس. وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهراً، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأبي فائدة في الاستصحاب؟

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب: «الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب في أمر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب. مثلاً إذا ثبت في الشرع أنّ الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد الرمي الواقع في الماء وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء»^١، انتهى.

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ عليّ في حاشية الروضة: «دعوى الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي».

ولعلها مستنبطةً حذساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك. فلا يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا استصحاب حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدّم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك، هذا. مع أنّ الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر، لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به. وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته.

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

وأما القسم الثاني

وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

فهورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه و شك في تعيينه. فإما أن يكون العملُ بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين، وإما أن لا يكون.

و على الثاني فإما أن يقوم دليل عقلي او نقلّي على عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر، حيث قام الاجماع على اتحاد حكم المائين اولاً.

و على الثاني إما أن يترتب أثر شرعيّ على كلّ من المستصحبين في الزمان اللاحق، كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من توضأ غافلاً بما يع مردّد بين الماء والبول. ومثله استصحاب طهارة المحلّ في كلّ واحد من واجدي المنيّ في الثوب المشترك ؛ وإما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية.

فهناك صور أربع :

[الصورة الاولى والصورة الثانية]

أما الأوليان، فيُحكّمُ فيها بالتساقط، دون الترجيح والتخيير فهنا دعويان.

إحداهما:

عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات خلافاً لجماعة. قال في محكيّ تمهيد القواعد:

«إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجّحه، فان تساويا

خرج في المسألة وجهان غالباً. ثمّ مثل له بأمثلة، منها الصيد الواقع في الماء» ، إلى

آخر ما ذكره^١.

وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

و الحق على المختار، من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد، هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري. فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يُجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجح لمدلوله، حتى يوجب اعتضاده.

وبالجمله فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتى تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية، فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية.

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناءً على ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما ادعاه صريحاً بعضهم.

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً، فلا ينفع ولا يقدر فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول «لا تنقض» للمعارضين وفرض شمولها لهما من حيث الذاتية، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المعارضين وإن لم يجب العملُ بهما فعلاً، لامتناع ذلك، بناءً على المختار في إثبات الدعوى الثانية. فلا وجه لاعتبار الراجح أصلاً، لأنه إنهما يكون مع التعارض وقابلية المعارضين في أنفسهما للعمل.

الدعوى الثانية:

انه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير. لا لما ذكره بعض المعاصرين، من: «أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط، لعدم تناول دليل حجتها لصورة التعارض، لما تقرّر في باب التعارض، من أن الأصل في المعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطريقة»- بل لأن العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجها عن مدلول «لا تنقض»، لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله»، يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين. فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة

في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منها تحت عموم حرمة النقص بالشكّ لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح. وأمّا أحدهما المحيّر فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فاذا خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قوله، عليه السلام: «كلّ شيء حلالٌ حتى تعرف أنّه حرامٌ»، لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

و ربّما يتوهم أنّ عموم دليل الاستصحاب، نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقذ كلّ غريق، واعمل بكلّ خير، في أنّه إذا تعدّر العمل بالعامّ في فردين متنافيين لم يجوز طرح كليهما، بل لابدّ من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر، لأنّ هذا غاية المقدور. ولذا ذكرنا في باب التعارض أنّ الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدّم لا التساقل. والاستصحاب أيضاً أحد الأدلّة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان. فاذا تعدّر العمل باليقين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما ولا يجوز طرحهما.

ويندفع هذا التوهم بأنّ عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضى للعمل فيها فالخارج هو غير المقدور، وهو العمل بكلّ منها مجامعاً مع العمل بالآخر. وأمّا فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدورٌ فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك، إذ بعد العلم الاجماليّ لا يكون المقتضى لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنها عدم القدرة. نعم مثالٌ هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما من دون علم إجماليّ بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع، فإنّه يجب حينئذٍ العمل بأحدهما المحيّر وطرح الآخر، فيكون الحكم الظاهريّ مؤدّى أحدهما.

وإنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين، لعدم العثور على مصداق له، فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز، لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم «لا تنقض» عنواناً ينطبق على الواحد التخييريّ. وأيضاً فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقياً تحت العامّ. كما إذا قال أكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معيّن عندنا. فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقليّ في الأفراد، إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأنّ الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى.

نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجود العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به. ومعلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلقاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم «لا تنقض» ليس واحداً من المتعارضين، لا معيناً ولا مختيراً، بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيها، فيرجع إلى قواعد أخر غير الاستصحاب. كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة. فإن مقتضى الاحتياط فيهما، وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة. وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التساقل بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد. فالترجيح بكثرة الاصول بناءً على اعتبارها من باب التعبد لا وجة له، لأن المفروض أن العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن مدلول «لا تنقض»، على ما عرفت. نعم يتجه الترجيح بناءً على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي.

وأما الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين

فهو ما كان العلم الاجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً، فخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي. كما لو توضأ اشتبهاً بما يع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الاجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المراد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين، ولا يلزم من الحكم بوجود الوضوء وعدم غسل الأعضاء، مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً. نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكيمية. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجّة الظن عند التكلم في حجّة العلم.

وأما الصورة الرابعة وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين

فهو ما كان أحدُ المستصحابين المعلوم ارتفاعُ أحدهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعيّ عليه. وفي الحقيقة هذا خارجٌ عن تعارض الاستصحابين، إذ قوله: «لا تنقض اليقين»، لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حقّ المكلف أثر شرعيّ بحيث لا تعلق له به أصلاً. كما إذا علم إجمالاً بطرق الجنابة عليه أو على غيره، وقد تقدّم أمثلة ذلك.

ونظيرُ هذا كثيرٌ، مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا أنّ الوكيل يدعي وكالته في شيء، والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل، ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً. وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث أنه سبب للارث ووجوب النفقة والقسم. ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه. ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين. إلا أنّ ذلك إنّ ذلك إنّما يتمشى في استصحاب الأمور الخارجيّة. أمّا مثل أصالة الطهارة في كلّ من واجدي المنّي، فإنه لا وجه للتساقط هنا.

ثمّ لو فرض في هذه الأمثلة أثرٌ لذلك الاستصحاب الآخر، دخل في القسم الأول، إن كان الجمعُ بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجماليّ معتبر في العمل ولا عبرة بغير المعبر، كما في الشبهة الغير المحصورة؛ وفي القسم الثاني إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجماليّ معتبر. فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجماليّ من عقل أو شرع أو غيرهما بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية، ولازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أنّ تشخيص سلامتها من الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كلّ أحد. فلا بدّ إقاماً من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها وإقاماً من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد. وإلاّ فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم. وهذا

يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعيّ. نظير تشخيص حجّة أصل الاستصحاب وعدمها. عصمنا الله وإخواننا من الزلل في القول والعمل بحقّ محمّد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

* * *

كتب في النجف الأشرف على مشرفها آلاف التحيّة والسلام، على يد أحقر عباد الله وأقلّ الطلاب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراساني مشهديّ المسكن ودولابيّ المولد من قراءة بلوك الدر داب في شهر ربيع الثاني في ١٢٦٩. اللهم اغفر له ولوالديه بجاه محمّد وآله.

خاتمة

في

التعادل والترجيح

و حيث أنّ موردّهما الدليلان المتعارضان، فلا بدّ من تعريف التعارض وبيانّه. وهو، لغةً، من العرض بمعنى الاظهار، وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما. ولذا ذكروا أنّ التعارضَ تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضادّ. وكيف كان، فلا يتحقّق إلاّ بعد اتحاد الموضوع وإلاّ لم يمتنع إجتماعهما.

ومنه يعلمُ أنّه لا تعارضَ بين الاصول و ما يحصله المجتهد من الأدلّة الاجتهادية، لأنّ موضوعَ الحكم، في الاصول، الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم. والدليلُ المفروضُ إنّ كان بنفسه يفيدُ العلمَ صار المحصلُ له عالماً بحكم العصير فلا يقتضي الأصل حليّته، لأنّه إنّما اقتضى حليّة مجهول الحكم.

فالحكمُ بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى، لأنّ موضوعه مجهول الحكم وإن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علميّ. فان كان الأصلُ ممّا كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقلين، فالدليلُ أيضاً واردٌ عليه ورافعٌ لموضوعه، لأنّ موضوعَ الأوّل غدمُ البيان، وموضوعَ الثاني احتمالُ العقاب، وموردَ الثالث عدمُ الترجيح لأحد طرفي التخيير. وكلّ ذلك مرتفعٌ بالدليل العلميّ المذكور.

وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية، كالاستصحاب ونحوه، كان ذلك الدليلُ حاكماً على الأصل، بمعنى أنّه يحكم عليه بخروج موردّه عن مجرى الأصل. فالدليل العلميّ المذكور وإن لم يرفع موضوعه، أعني الشكّ، إلاّ أنّه يرفع حكم الشكّ، أعني الاستصحاب.

وضابط الحكومة: أن يكون أحدُ الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً

للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه. فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، عليه.

نظير الدليل الدالّ على أنه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل، فانه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك. فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً، لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

و الفرق بينه وبين التخصيص: أنّ كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة، وهذا بيانٌ بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثمّ الخاصّ إن كان قطعياً تعيّن طرح عموم العام، وإن كان ظنيّاً دارالأمر بين طرحه وطرح العموم. ويصلح كلّ منها لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بدّ من الترجيح، بخلاف الحاكم، فانه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، فلا يكتفى بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة. فالثمة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى هي مدفوعة بالأصل. وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاصّ وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه. فلنرجع إلى ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الأدلة الظنية من الاصول، فنقول:

قد جعل الشارعُ للشيء المحتمل للحلّ والحزمة حكماً شرعياً أعني الحلّ، ثمّ حكم بأنّ الأمانة الفلانية، كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير، حجة، بمعنى أنه لا يُعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع. فاحتمال حلّية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعيّ، كأن يترتب عليه لولا هذه الأمانة. وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلّية الظاهرية. فوُدّي الإمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورد والحكومة جارٍ في الاصول اللفظية أيضاً. فإنّ أصالة الحقيقة او العموم معتبرة إذا لم يكن هناك قرينة على المجاز.

فان كان المخصّص، مثلاً، دليلاً علمياً، كان وارداً على الأصل المذكور. فالعمل بالنصّ

القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي؛ وإن كان المخصّص ظنيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجّية هذه الأمانة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه. فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت: أنّ النصّ واردٌ على أصالة الحقيقة في الظاهر إذا كان قطعياً من جميع الجهات وحاكماً عليه إذا كان ظنيّاً في الجملة، كالخاصّ الظنيّ السند مثلاً. ويحتمل أن يكون الظنّ أيضاً وارداً، بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التبعّد بالتخصيص. فحالتها حال الاصول العقلية، فتأمل.

هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها، فالظاهر أنّ النصّ وارد عليها مطلقاً وإن كان النصّ ظنيّاً، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية الظنّ الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه. فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل. نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا: أنّنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ وإن فرض كونه أضعفّ الظنونّ المعتمدة. فلو كان حجّية ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتمد على خلافه لوجدَ موردٌ نفرض فيه أضعفّ مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتّى يقدم عليه، او مكافئته له حتّى يتوقّف. مع أنّنا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العامّ من حيث هو والخاصّ، فضلاً عن أن يرجح عليه. نعم لو فرض الخاصّ ظاهراً أيضاً خرج عن النصّ وصاراً من باب تعارض الظاهرين وربما يقدم العامّ.

وهذا نظيرُ ظنّ الاستصحاب على القول به، فإنه لم يُسمع موردٌ يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتمدة المخالفة له، فيكشف عن أنّ إفادته للظنّ او اعتياد ظنه النوعي مقيّد بعدم [قيام] ظنّ آخر على خلافه، فافهم.

ثمّ إنّ التعارض، على ما عرفت من تعريفه، لا يكون في الأدلّة القطعية، لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين او بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن. ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجّيتها باعتبار صفة الظنّ الفعليّ، لأنّ

اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال. فاذا تعارض سببان للظنّ الفعليّ، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتر، وإلاّ تساقطا. وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلاّ في الظنّين»، يريدون به الدليلين المعترين من حيث إفادة نوعهما الظنّ.

وإنّما أطلقوا القول في ذلك، لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها- عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا- معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظنّ الفعليّ بحيث يناط الاعتبار به. ومثله هذا في القطعيّات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع، لأنّ هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذٍ في الأدلة الغير القطعية، لأنّ الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع. فهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلة الغير القطعية. لا أنّ المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع واعتباره.

* * *

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين. وقبل الشروع في بيان حكمهما لابدّ من الكلام في القضية المشهورة. وهي: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح- والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم وفي معقد إجماع بعض آخر أعمّ من طرح أحدهما لمرجح في الآخر- فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير ومع وجود المرجح أولى من الترجيح.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائيّ في عوالي اللئالي، على ما حكى عنه:
«إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما. فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء. فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث. وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة-»^١، انتهى.

واستدلّ عليه، تارة، بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن،

لاستحالة الترجيح من غير مرجح. وأخرى، بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية. وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية.

ولا يخفى: أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

أما عدم الدليل عليه، فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الإعمال - مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثَمَّنُ الْعَدْرَةَ سَحْتٌ»^١، وقوله: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ»^٢، على ظاهرهما غير ممكن، وإلا لم يكونا متعارضين.

و إخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما، إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبّد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوبّ التعبّد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينة صارفة. ولا ريب أن التعبّد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخير إذا لم يكن، ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبّد بظاهره واجب. كما أن التعبّد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبّد بصدور ما عدى الواحد المتفق على التعبّد به وبين عدم التعبّد بظاهر الواحد المتفق على التعبّد به، ولا أولوية للثاني.

بل قد يتخيل العكس فيه من حيث أن في الجمع تركّ التعبّد بظاهرين وفي طرح أحدهما تركّ التعبّد بسند واحد.

لكنه فاسد، من حيث أن تركّ التعبّد بظاهرها لم يثبت التعبّد بصدوره ولم يجرز كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدى الواحد المتيقن العمل به - ليس مخالفاً للأصل، بل التعبّد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبّد به، فليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبّد بما يجب التعبّد به.

و مما ذكرنا يظهرُ فسادُ توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيها وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور. ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور، كآيتين أو متواترين، وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون

القطع بصدورهما عن المعصوم، عليه السلام، قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.
و توضيح الفرق وفساد القياس: أنّ وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور. بل
القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر. وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظواهر مزاحماً
لوجوب التعبد بالسند.

و بعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة
ظاهرها غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير: إما الأخذ بالسندين وإما الأخذ
بظاهر وسندٍ من أحدهما. فالسند الواحد منها متيقن الأخذ به.

و طرح أحد الظاهرين - وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده - ليس مخالفاً للأصل، لأنّ
المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره، فيدور الأمر بين مخالفة
أحد أصليين: إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد، وإما مخالفة الظاهر في متيقن
التعبد. وأحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأنّ الشكّ فيها مسبب عن ثالث، فيتعارضان.

و منه يظهر فساد قياس ذلك بالنصّ الظنيّ السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح
ظهور الظاهر، لاسند النصّ.

توضيحه: أنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا سند النصّ ولا دلالته: أمّا دلالته فواضح، إذ لا
يبقى مع طرح السند مراعاةً للظاهر، وأمّا سند النصّ ودلالته، فإنّما يزاحمان ظاهره لاسنده. وهما
حاكمان على ظهوره، لأنّ من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأنّ الشكّ فيه مسبب عن
الشكّ في التعبد بالنصّ.

وأضعف ممّا ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبرٌ بلا معارض، لكن ظاهره مخالف
للاجماع، فإنّه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من هدلوله. لكن لا دوران هناك
بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل
بظاهرة. بخلاف ما نحن فيه، فإنّا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا
مرجح لعكس ذلك. بل الظاهر هو الطرح، لأنّ المرجح والمحكمّ في الامكان الذي قيّد به وجوب
العمل بالخبرين هو العرف، ولا شكّ في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله:
«أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء»، نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على
إرادة ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع

ما هو مركز في ذهن كل واحد. من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن. فلولا فهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجهٌ للتخيّر الموجب للسؤال. مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلها معاً. وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلها ولو بعيداً تقييداً بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليل آخر على عدم كلفة هذه القاعدة. هذا كله، مضافاً إلى مخالفتها للاجماع، فإن علماء الاسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلها معاً، لأجل الجمع.

وأما ما تقدم من عوالي اللثالي فليس نصاً بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على التخيير والتراجيح، فإن الظاهر من الامكان في قوله: «فإن أمكنك التوفيق بينهما»، هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد.

ويؤيده قوله أخيراً: «فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث»، فإن مورد عدم التمكن نادر جداً.

وبالجمله، فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في التراجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الاجماع على ذلك.

والتحقيق الذي عليه أهله: أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهريهما على أقسام ثلاثة:

أحدها ما يكون متوقفاً على تأويلها معاً.

والثاني ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

والثالث ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول، فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والاجماع.

وأما الثاني، فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأما الثالث، فن أمثله العام والخاص من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع

بقاء الآخر على ظاهره. ومثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة»، بناءً على أن ظاهر الصيغة الوجوب.

وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، بناءً على ظهور هذه المادة في الاستصحاب، فإن الجمع يحصل برفع

اليد عن ظاهر أحدهما.

وحينئذ، فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر - بحيث لو اجتمعا في كلام واحد، نحو

رأيت أسداً يرمي، أو اتصلاً في كلامين لتكلم واحد تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه. كان حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك. ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص.

وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلاً من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة. إلا أن العرف يرجح أحدهما للظهورين على الآخر. فالتعارض موجودٌ والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر.

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل المتقدم في الجمع - وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور - غير جار هنا، إذ لو جمع بينها وحكم باعتبار سندهما وبأن أحدهما لا بعينه مؤولٌ لم يترتب على ذلك مزيدٌ من الأخذ بظاهر أحدهما، إما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وإما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافئت. وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في أعمال المرجحات السندية في هذا القسم، إذ على العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما، كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات. وقد عرفت أن هذا هو الأقوى وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما، [ليكون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهما].

و يؤيد ذلك بل يدل عليه: أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه: أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار. مع أن الظاهر من سيرة العلماء - عدا ماسيجي من الشيخ، رحمه الله، في النهاية والاستبصار - في مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال: إن هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منها لا بالأصل

المطابق لأحدهما. ومع مخالفتها للأصل فاللازم التخييرُ على كلِّ تقدير. غاية الامر أن التخيير شرعيٌّ إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، وعقليٌّ على القول به في مخالفتي الأصل إن لم نقل. وقد يُفصّل: بين ما إذا كان لكلِّ من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعاقين من وجه، حيث أنّ مادة الافتراق في كلِّ منهما سليم عن المعارض؛ وبين غيره، كقوله: اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة. فيرجح الجمع على الطرح في الأول، لوجوب العمل بكلِّ منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني، وسيجيء تتمّة الكلام إن شاء الله تعالى.

بقي في المقام: أنّ شيخنا الشهيد الثاني، رحمه الله، فرّع في تمهيده: «على قضية أولوية الجمع الحكمَ بتنصيف دار تداعيها وهي في يدهما أو لا يدا لأحدهما وأقاما بيّنة»^١، انتهى المحكي عنه.

ولو خصّ المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القميّ، رحمه الله، وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل. وكيف كان فالأولى التمثيلُ بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبيّنات في تقوم المعيب والصحيح.

و كيف كان، فالكلامُ في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكلِّ من الدليلين في بعض مدلولها المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين، لأنّ الدليل الواحد لا يتبعص في الصدق والكذب. ومثلاً هذا غيرُ جارٍ في أدلة الأحكام الشرعية.

و التحقيق: أنّ العملَ بالدليلين، بمعنى الحركة والسكون، على طبق مدلولها غيرُ ممكن مطلقاً. فلا بدّ، على القول بعموم القضية المشهورة، من العمل على وجه يكون فيه جمعٌ بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة أخرى في مقابل طرح أحدها رأساً. والجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرحٌ لهما من حيث ظاهرهما.

وفي مثل تعارض البيّنات، لما لم يمكن ذلك، لعدم تأتّي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصين المتعارضين، انحصر وجه الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كلٌّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأنّ هذا كله لزيد فصدّقه في نصف الدار. وكذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا فصدّقه في أنّ قيمة كلِّ نصف منه منضمّاً إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار، لأنّ مضمون خبر العادل، أعني صدور هذا القول الخاص من الامام، عليه السلام، غير قابل للتبعض، بل هو نظير تعارض البيّنات في الزوجة أو النسب.

نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عامّاً إذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد: «أكرم العلماء»، وورد أيضاً: «أهين العلماء»، سواء كانانصين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما، أو ظاهرين، فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوّز وعلى طريق التبعض.

إلا أن المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا ترتكب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدّمة للعلم بالطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر. بخلاف حقوق الناس، فإن الحق فيها لمتعدّد، فالعمل بالبعض في كلّ منها جمع بين الحقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية. فهو أولى من الإهمال الكلّي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد. ولأجل هذا يعدّ الجمع بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف، وقد وقع التبعّد به في بعض النصوص أيضاً.

فظهر ممّا ذكرنا: أن الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدّم من تأويل كليهما لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

وأما الجمع بين البيئات في حقوق الناس، فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجّة البيئته، لأنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكلّ منهما، بل بأحدهما أو بكلّ منهما، لا في تمام مضمونه بل في بعضه.

إلا أن ما ذكره من الاعتبار لعله يكون مرجحاً للثاني على الأول.

و يؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها - فيمن أودعه رجلٌ درهين وآخرُ درهماً فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدهما ، هذا.

ولكنّ الانصاف: أن الأصل في موارد تعارض البيئات وشبهها هي القرعة.

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبيئته المطابقة لها أو مرجعاً بعد تساقط البيئتين. وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي كأصالة الطهارة مع إحدى البيئتين، وللکلام موردٌ آخر.

فلنرجع إلى ما كتنا فيه فنقول: حيث تبين عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير، فلا بدّ من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:

[إنّ المتعارضين، إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجح].

المقام الأول في المتكافئين

والكلام فيه، أولاً، في أنّ الأصل في المتكافئين التساقط وفرضها كأن لم يكونا أولاً. ثمّ اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط أو التخيير أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنى تساقطهما. فنقول، وبالله المستعان:

قد يقال، بل قيل،: إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما، لأنّ دليل الحجّية مختصّ بغير صورة التعارض. أمّا إذا كان إجماعاً، فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم [ليكون مدّعي الاختصاص محتاجاً إلى المخصّص والمقيّد] وأمّا إذا كان لفظاً، فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر مثلاً. ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع.

و العمل بكلّ منها تخييراً لا دليل عليه، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العينيّ بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييريّ بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد.

و أمّا العمل بأحدهما الكلّيّ عيناً فليس من أفراد العامّ، لأنّ أفرادها هي المشخصات الخارجيّة، وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً، هذا.

لكن ما ذكره - من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي - لا محصّل ولا ثمرة له فيما نحن فيه، لأنّ المفروض قيام الإجماع على أنّ كلاً منها واجب العمل لولا المانع الشرعيّ، وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعي بالتعارضين إلّا ما كان كذلك.

و أمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض، لأنّ الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها. والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل تعين العمل بها

لسلامتها عن معارضة الأخرى. فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجوبها، فافهم.

والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم: من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلوعن المعارض.

و حيث أتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات او من قبيل الاجماع، فنقول: إن الحكم بوجود الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطها ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه في بيان الشبهة، وإنما هو حكم عقلي يحكم به العقل بعد ملاحظة وجوب كل منها في حد نفسه بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما، لبقاء المصلحة في كل منها. غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الأخرى.

و لكن، لما كان امتثال التكليف [بالعمل بكل] منها كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاً منها مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منها مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله. ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه. فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال [والعمل] بكلّ منها بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.

و هذا ممّا يحكم به بديهته العقل. كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منها على المكلف بمقتضى دليله إلاّ تعيين الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل، لم يكن وجوب كلّ واحد منها ثابتاً بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كلّ منها مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر. وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كلّ منها في مقام الامتثال بأزيد من الامكان، سواء كان وجوب كلّ واحد منها بأمرين او كان بأمر واحد يشمل واجبين، وليس التخيير في القسم الأول لاستعمال الأمر في التخيير.

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي. وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة، فيقبح تركها.

لكن هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على

وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزامين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر، كما في كل واجبين متزامين.

أما لوجعلناه من باب الطريقيّة، كما هو ظاهر أدلّة حجّية الأخبار بل غيرها من الأمارات، بمعنى أنّ الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق، لغلبنه إيصاله إلى الواقع. فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزامين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض محالاً إمكان العمل بهما. كما يعلم إرادته لكلّ من المتزامين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً، لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد، لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره. فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجّية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلّ منهما بخصوصه مقيّد بعدم معارضته بمثله.

ومن هنا يتّجه الحكم حينئذٍ بالتوقف، لا بمعنى أنّ أحدهما المعين واقعاً طريقاً ولا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين، بل بمعنى أنّ شيئاً منها ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص. ومقتضاه الرجوع إلى الاصول العمليّة إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له [خ: والآ...]. فيكون مورد الكلام غير التكافؤ مختصاً بما إذا لم يكن أحدهما مطابقاً للأصل. فيتساقطان من... وإن قلنا بأنّه مرجح خرج عن مورد الكلام، أعني التكافؤ، فلا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصلٌ مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكلّ منهما، لعدم كونها طريقين. كما أنّ التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيّة، إلا أنّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجح.

وحينئذٍ فهل يُحكّم بالتخيير أو العمل بما طابق منها الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والتمام؟ وجوه:

المشهور، وهو الذي عليه جمهور المجتهدين، الأوّل، للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكيّة عن عوالي اللثالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

وهي ضعيفة جداً. وقد طعنَ في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني، قدس سره، في مقدمات الحدائق.

وأما أخبارُ التوقف الدالة على الوجه الثالث - من حيث أن التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لانصر فيه - فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الامام عليه السلام. كما يظهر من بعضها، فيظهر منها: أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الامام، عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية، وإلا لأوجب التوقف، لقوة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تراحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليقاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه، من كون حجية الأخبار من باب الطريقتية، بل هو أمر واضح. ومراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصي، كما يظهر من صاحب المعالم، رحمه الله، في تقرير دليل الانسداد.

ثم المحكي عن جماعة، بل قيل إنه مما لا خلاف فيه، أن التعادل إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً في عمل نفسه، وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يختار المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح. وأما وجه الثاني، فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها. فاذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد، تخير المقلد كالمجتهد؛ ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يبق عليه دليل، فهو تشريع. ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختار، لأنه حكم للمتخير، وهو المجتهد.

ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أن حكمه - وهو البناء على الحالة السابقة - مشترك بينه وبين المقلد، لأن الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك. والتخير هنا في الطريق إلى الحكم. فعلاجه بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق. كما أن العلاج بالترجيح مختص به. فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد. وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية. فالعبرة بتخير المجتهد، لا بتخير

المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على آخر. والمسألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشهور أقوى. هذا حكم المفتي.

وأما الحاكم والقاضي، فالظاهر، كما عن جماعة، أنه يتخير أحدهما فيقضي به، لأن القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير، ولما عن بعض: من أن يتخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة. ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟ المحكي عن العلامة، رحمه الله، وغيره، الجواز، بل حكي نسبته إلى المحققين، لما عن النهاية، من: «أنه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك. ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه. كما روي أن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، قال لأبي بكر: لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين»^١.

أقول: يشكل الجواز لعدم الدليل عليه، لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه، فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة التخيير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال التخيير بعد الالتزام بأحدهما. وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة، والأصل عدم حجّة الآخر بعد الالتزام بأحدهما. كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن مقتضى له في السابق موجود بعينه. بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقتين، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي، فتأمل.

و استصحاب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فاثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه الأول.

وبعض المعاصرين، رحمه الله، استجود هنا كلام العلامة، رحمه الله، مع أنه منع عن العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر، فتدبر.

ثم إن حكم التعادل في الإمارات المنصوبة في غير الأحكام، كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال، يوجب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقتة إلى الواقع، لا السببية المحصنة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي. وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف

والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام. إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات، كما هو المشهور وسيجيء، لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منها للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث، لأنه طرح للأمارتين. فالأصل الذي يُرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض. كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يُرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمةً للتخيير ومقدمةً للترجيح.

وهو أن الرجوع إلى التخيير غير جارٍ إلا بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلا طرح البعض، فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل. والحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم والظن المعتبر أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام، مع أن أصالة العدم لا تُجدي في استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار، فامتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها منها. هذا، مضافاً إلى لزوم المهرج والمرج، نظيراً ما يلزم من العمل بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص.

هذا، مضافاً إلى الإجماع القطعي، بل الضرورة، من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه، لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه. وحينئذٍ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

المقام الثاني في التراجيح

الترجيح تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل، لمزية لها عليها بوجه من الوجوه •
وفيه مقامات :

الأول في وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية الموجودة فيه.
الثاني في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.
الثالث في وجوب الاقتصار عليها او التعدي إلى غيرها.
الرابع في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية.

أما المقام الأول

[وهو ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية]

فالمشهور فيه وجوب الترجيح. وحكي عن جماعة، منهم الباقلاني والجبائين، عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل. ويدل على المشهور - مضافاً إلى الاجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الأخبار بذلك - أن حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحها معاً إما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية، وإما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقة. ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات او فرضنا الكلام في مخالفي الأصل، إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل. فالحكم بالتخيير على تقدير فقدته او كونه مرجعاً، بناءً على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً للتخيير، لا الأصل المطابق لأحدهما.

والتخييرُ إمّا بالنقل وإمّا بالعقل . أمّا النقلُ فقد قيّد فيه التخييرُ بفقد المرجح ، وبه يقيد ما أُطلق فيه التخيير . وأمّا العقلُ فلا يدلّ على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها . ولا يندفعُ هذا الاحتمال باطلاق أدلة العمل بالأخبار ، لأنّها في مقام تعيين العمل بكلّ من المتعارضين مع الامكان . لكن صورة التعارض ليست من موارد إمكان العمل بكلّ منها وإلا لتعيّن العملُ بكليهما . والعقل إنّما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالامكان عدم جواز طرح كليهما ، لا التخيير بينهما . وإنّما يحكم بالتخيير بضميمة أنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح . فان استقلّ بعدم المرجح حكم بالتخيير ، لأنّه نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما . وإن لم يستقلّ بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير ، فيكون العملُ بالراجع معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكه .

فان قلت: أولاً إنّ كون الشيء مرجحاً ، مثل كون الشيء دليلاً ، يحتاج إلى دليل ، لأنّ التعبد بخصوص الراجع إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه ، بل العملُ به مع الشكّ يكون تشريعاً ، كالتعبد بما لم يعلم حجّيته . وثانياً إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيّن وأحدهما على البدل ، فالأصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعين ، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين .

قلتُ: أمّا كون الترجيح كالحجّة أمراً يجبُ ورودُ التعبد به من الشارع فسلمّ . إلا أنّ الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياطاً لا يجري فيه ما تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم ، فراجع . نظير الاحتياط بالترجم مادّة أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة او العكس .

و أمّا إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل ، ففيه : أنّه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة . والأوّل منع إدراجها في تلك المسألة ، لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في جواز العمل بالمرجوح . ولا ريب أنّ مقتضى القاعدة المنع عمّا لم يعلم جواز العلم به من الأمارات . وهي ليست مختصة بما إذا شكّ في أصل الحجّة ابتداء ، بل تشمل ما إذا شكّ في الحجّة الفعلية مع إحراز الحجّة الشأنيّة ، فإنّ المرجوح وإن كان حجة في نفسه إلا أنّ حجّيته فعلاً مع معارضة الراجع بمعنى جواز العمل به فعلاً غير معلوم . فالأخذُ به والفتوى بمؤداه تشريع محرّم بالأدلة الأربعة ، هذا .

والتحقيقُ: أنا إن قلنا بأنّ العملُ بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به

بدليل الاجماع والأخبار العلاجية، كان اللازمُ الالتزامَ بالراجح وطرحَ المرجوح وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير، لما عرفت من أن الشكَّ في جواز العمل بالمرجوح فعلاً، ولا ينفع وجوبُ العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمانة لم يثبت حجتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار: فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف، بناءً على اعتبار الأخبار من باب الطريقتية والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلاً منها جامع لشرائط الطريقتية، والتمانع يحصل بمجرد ذلك. فيجب الرجوعُ إلى الاصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريقاً فعلياً على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجة له، لأن المعارض المخالف بمجرد ليس طريقاً فعلياً، لا بتلائمه بالمعارض الموافق للأصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهم: «استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع وهو الراجح»، مدفوع: بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً، كالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن. وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن، فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشائبة كما يخرج الأمانة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها أقوى.

وبالجملة، فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظن أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه. وإن قلنا بالتخير، بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، فالمستفادُ بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك. ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً. ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح. وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة، فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام

مطرّد في كلّ واجبين متزاهين .

نعم لو كان الوجوب في أحدها آكد والمطلوبية فيه أشدّ استقلّ العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس . وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر . وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإنّ وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره، هذا .

وقد عرفت فيما تقدّم أنا لا نقولُ بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة، بناءً على أنّ الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقيّة، ولازمه التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل، إلاّ أنّ الدليل الشرعيّ دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة . وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين .

أما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح . وأما العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام، فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح، وهو أصل ثانويّ، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيحُ به، إلاّ أن يرد عليه إطلاقات التخيير، بناءً على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً .

وقد استدلت على وجوب الترجيح: بأنّه لولا ذلك لاختلّ نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنصّ المتعارضين . وفيه: أنّ الظاهر خروجٌ مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع، فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ، إمّا لأنّ العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النصّ، وإمّا لأنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف . ومحلّ النزاع في غير ذلك .

و كيف كان، فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له، وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظنّ .

وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية: «من احتجّاه بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات . والتالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين» .

و أجاب عنه، في محكيّ النهاية والمنية: «بمنع بطلان التالي وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين . سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر

الصحابة والتراجع هنا مذهب الجميع»^١، انتهى.

ومرجع الأخير إلى أنه لولا الاجماع حكمنا بالتراجع في البيّنات أيضاً. ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً. فإننا لو بنينا على أنّ حجّة البيّنة من باب الطريقيّة، فاللازم مع التعارض التوقّف والرجوع إلى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة او غير ذلك.

ولو بني على حجّيتها من باب السببّة والموضوعيّة، فقد ذكرنا أنه لاوجه للتراجع بمجرد اقربيّة أحدهما إلى الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها. وتمانعها مستنداً إلى مجرد سببّة كلّ منهما، كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

ثمّ إنّه يظهر من السيّد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير او التوقّف والاحتياط وحمل أخبار التراجع على الاستحباب. حيث قال، بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار:

«إنّ الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه، من أنّ الأصل التوقّف في الفتوى

والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين

للواقع، وأنّ التراجع هو الأفضل والأولى»^٢.

ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار التراجع. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العاقبة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً مع التعليل بأنّ الرشد في خلافهم، وأنّ قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين، عليه السلام، فيما يسمعون منه. وكذا الأمر بطرح الشاذّ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين.

مع أنّ في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب. فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمل.

و كيف كان، فلا شك أنّ التفصي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك أهون من هذا

الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثمّ لو سلّمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار التراجع على الاستحباب، فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقّف. فيجب العمل بالتراجع، لما عرفت: من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردداً بين التخيير والتعير وجب التزام ما احتمل تعيينه.

(١) النهاية، ص...، مخطوط.

(٢) شرح الوافية، ص...، مخطوط.

المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين وهي أخبار

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة:

«قال: سألت أبا عبد الله، عليه السلام، عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فأنما تحاكم إلى الطاغوت. وما يحكم له فأنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت وإنما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: «وَيَتَحَاكُمُونَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فأنما يحكم الله أستخفّ وعلينا قد ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فان كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين

في حقهما، فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما. ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه

بَيْنَ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حَكْمَيْهِمَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ. وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ، أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدِهِ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ. فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتَ نَجَى مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمَحْرَمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قال: قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: يُنظَرُ ما وافق حُكْمَهُ حَكَمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ ما خَالَفَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَوَأْفَقَ الْعَامَّةَ.

قلت: جُعِلَتْ فِدَاكَ! إرأيت إن كان الفقيهان عرفا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ

وَالسُّنَّةِ فَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفاً، بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ؟

قال: ما خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ.

فقلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعاً.

قال: يُنظَرُ إِلَى ما هُمْ أَمِيلٌ إِلَيْهِ حُكْمُهُمْ وَقَضَائِهِمْ فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالْآخَرِ.

قلت: فان وافق حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعاً.

قال: إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِيهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ. فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ

خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»^١.

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات، من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكمين عن التعارض الواضح لمدرك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحداً الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعها دفعةً، مع أنّ الظاهر حينئذٍ تساقطهما، والحاجة إلى حكم ثالث ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الاشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة.

نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من

حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ. مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدلّ عليه المرفوعة الآتية، فإنّ العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلى صفات الراوي أصلاً.

اللهمّ إلا أن يمنع ذلك، فإنّ الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع، لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة. لكشف اختياره إياها مع فهمه وورعه عن اطلاع على قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقيّة أو تأويل لم يطلع عليه غيره، لكمال فقاهاهه وتنبهه لدقائق الامور وجهات الصدور. نعم مجرد أصدقية الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك، ما لم ينضمّ إليه الأفقيّة، هذا.

ولكنّ الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتّى بين من هو أفقه من هذا المتفرد برواية الشاذّ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضيّ بحكومته. مع أنّ أفقيّة الحاكم باحدى الروائتين لا تستلزم أفقيّة جميع روايتها. فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواية الأخرى، إلا أن ينزل الرواية على غيرهايتين الصورتين.

و بالجمله، فهذا الاشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة. نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفاهاة والصداقة والورع. لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها. ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّها، معاً، عدلان مرضيان لا يفضّل أحدهما على صاحبه. فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل.

وكذا يوجّه الجمع بين موافقه الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائيّ في عوالي اللثاني عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة:

«قال: سألتُ أبا جعفر، عليه السلام، فقلتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! يأتي عنكم

الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذُ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتَهَرَ بَيْنَ أصحابك ودَعِ الشاذَّ النادر.

فقلت: يا سيدي! إنّها معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقولُ أعدلُّها عندك وأوثقُها في نفسك.

فقلت: إنّها معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافقَ منها العامة فاتركه وخذ بما خالف، فإن الحقَ فيما خالفهم.

قلتُ: ربما كانا موافقين لهم او مخالفين: فكيف أصنعُ؟ قال: إذن فخذ بما فيه الحائِظَةُ لدينك واتركِ الآخرَ.

قلتُ: فأنهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له، فكيف أصنعُ؟

فقال: إذن فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخرَ»^١.

الثالث: ما رواه الصدوق باسناده عن أبي الحسن الرضا، عليه السلام، في حديث طويل: قال

فيه:

«فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله. فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً، فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوهما على سنن رسول الله، صلى الله عليه وآله. فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهى النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، وأمره. وما كان في السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وكراهه ولم يحرمه. فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبيتهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله، صلى الله عليه وآله. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فتحنّ أولئ بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم. وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^٢.

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

«إذا وردَ عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذرّوه. فإن لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة. فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^٣.

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين السري قال: أبو عبد الله عليه السلام:

(٢) عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٠، ح ٤٥.

(١) عوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٣٣.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٤.

إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ»^١

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث:

«قُلْتُ لَهُ - يَعْنِي الْعَبْدَ الصَّالِحَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ -: يُرَوِّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، شَيْءٌ وَيُرَوِّى عَنْهُ أَيْضاً خِلَافُ ذَلِكَ. فَبِأَيِّهِمَا تَأْخُذُ؟ قَالَ: خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ. وَمَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ».

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبدالله:

«قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ؟ قَالَ: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبْرَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَانظُرُوا مَا خَالَفَ مِنْهَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ، وَاَنْظُرُوا مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ».

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران:

«قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ، وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا. قَالَ: لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلْ. قُلْتُ: لَا بَدَّ أَنْ نَعْمَلَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا. قَالَ: خُذْ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ».

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّى بن خنيس:

«قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَكُمُ وَحَدِيثٌ عَنْ آخَرَ كَرَّمِ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ قَالَ: خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ؛ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ».

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام:

«قَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيَا ثُمَّ جِئْتَ بَعْدَ ذَلِكَ تَسْأَلُنِي عَنْهُ، فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحَدَيْهِمَا وَأَدْعُ الْآخَرَ. قَالَ: قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو، أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً. أَمَا وَاللَّهِ، لَنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، إِنَّهُ خَيْرٌ لِي وَلَكُمْ. أَبِي اللَّهِ لَنَا فِي

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٥.

(٤) الاحتجاج، ص ١٩٥.

(٦) الكافي (الاصول)، ج ١، ص ٢١٨.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦.

(٥) الكافي، (الاصول)، ج ١، ص ٦٧.

دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ».

الثاني عَشَرَ: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم:

«قال: قُلْتُ لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن

رسول الله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، لا يَتَّهِمُونَ بِالْكَذِبِ، فيجزيء منكم خلافه.

قال: إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ».

الثالث عَشَرَ: ما بسنده الحسن عن أبي حَيَّون مولى الرضا عليه السلام:

«إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ. فَرُدُّوا

مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا».

الرابع عَشَرَ: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:

«قال: سَمِعْتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ

مَعَانِي كَلَامِنَا. إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَيَّ وَجْهًا. فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ

كَيْفَ شَاءَ وَلَا يَكْذِبُ».

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار، فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة، فلا بد من

علاج ذلك. والكلام في ذلك يقع في مواضع.

الأول:

في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعا زرارة. حيث ان الأولى صريحة في تقديم

الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس. وهي وإن كانت ضعيفة السند

إلا أنها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح، فإن طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ.

والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سُميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن

كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم

يحكمها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة. إلا أن يقال: إن المرفوعة تدل على تقديم

المشهور رواية على غيره، وهي هنا المقبولة، ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية. مع أننا نمنع أن

عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات

الراوي، خصوصاً صفة الأفضلية.

ويمكن أن يقال: إن السؤال لما كان عن الحكيم كان الترجيح فيها من حيث الصفات. فقال عليه السلام: «الحكم ما حكّم به أعدلُهما. الخ»، مع أن السائل ذكر: «أنهما اختلفا في حديثكم». ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكّام إلا بالفقاهة والورع. فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكيم من دون تعرّض الراوي، لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات. حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه». وحينئذ فيكون الصفات من مرجّحات الحكيم.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الامام، عليه السلام، إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكيم كلاهما. فأول المرجّحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة. نعم قد يورد على هذا الوجه: أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي.

ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم. وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثاني:

إن الحديث الثامن، وهي رواية الاحتجاج عن سماعة، يدلّ على وجوب التوقف أولاً، ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم. وأخبار التوقف على ما عرفت وستعرف محمولةً على صورة التمكن من العلم، فتدلّ الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من المرجّحات إنما يُرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الامام، عليه السلام، كما ذهب إليه بعض.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات ابتداءً بقول مطلق، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم، كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات ثم بالارجاء حتى يلقى الامام، فيكون وجوب الرجوع إلى الامام بعد فقد المرجّحات. والظاهر لزوم طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجعة عليها، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمةً.

الثالث:

إن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجّحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام، عليه السلام، أن مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما

يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك .

الرابع:

إن الحديث الثاني عشر الدالّ على نسخ الحديث بالحديث، على تقدير شموله للروايات الامامية، بناءً على القول بكشفهم، عليهم السلام، عن الناسخ الذي أودعه رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، عندهم، هل هو مقدّم على باقي الترجيحات او مؤخر؟ وجهان، من أنّ النسخ من جهات التصرف [في الظاهر]، لأنّه من قبيل تخصيص الأزمان، ولذا ذكره في تعارض الأحوال، وقد مرّ وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخرى؛ ومن أنّ النسخ على فرض ثبوته في غاية القلّة، فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف. فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات الأخرى، كما إذا امتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك .

الخامس:

إنّ الروایتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة، صلوات الله عليهم، بردّ المتشابه إلى المحكم. والمراد بالمتشابه بقريظة قوله: «ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا»، هو الظاهر الذي أريد منه خلافه، إذ المتشابه إمّا الجمل وإمّا المؤول. ولا معنى للنهي عن اتباع الجمل. فالمراد إرجاع الظاهر إلى النصّ او إلى الأظهر.

وهذا المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات، المحكية عنهم باسناد الثقات، التي نُزلت منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنّه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلى المحكم، وأنّ الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر إلى طرحها، لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الروایتين الحثّ على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

فنقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنّما هو بين الحكّمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما - هو أنّ الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ ثم بالأعدلية والأوثقيّة ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكّام.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعيّ الصادر ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل. ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الاسلام، رضوان الله عليه، في مقام الترجيح، في ديباجة الكافي سوى ما ذكره فقال:

«اعلم يا أخي! أرشدك الله، أنّه لا يَسْعُ أحداً تمييزُ شيءٍ ممّا اختلفت الرواية فيه من العلماء، عليهم السلام، برأيه إلاّ على ما أطلقه العالم، عليه السلام، بقوله: «إِعْرَضُوهما على كتاب الله عزّوجلّ. فما وافق كتاب الله عزّوجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله عزّوجلّ فذروه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالجمع عليه، فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلاّ أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم، عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: «بأيهما أخذتُم من باب التسليم وسعكم»،^١ انتهى.

و لعلّه ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقيّة، لأنّ الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف.

(١) الكافي (الاصول)، ج ١، ص ٨.

و حكى عن بعض الأخباريين: أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة. و قوله: «ولا نعلم من ذلك إلا أقله»، إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها أو كونها مجمعا عليها قابل. والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل. و قوله: «لا نجد شيئا أحوط ولا أوسع، الخ»، أما أوسعية التخيير فواضح. وأما وجه كونه أحوط، مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد. ولذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب، مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدث البحراني، قدس سره، في هذا المقام من مقدمات الحدائق: «إنه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول. والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات»^١، انتهى.

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ. نعم لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط، كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير. فالأصل هو العمل بالراجح، إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاکمة على هذا الأصل. فلا بد للمتعيدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين، إما أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب أقربية ذبها إلى الواقع، وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

و الحق: أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول. كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني. ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من

الدليلين بعد أن حكى الاجماع عليه من جماعة

وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرأت من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة. فإن اعتبارها تين الصفتين ليس إلا ترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث أنه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقيته تحتلان لاعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص.

و حينئذ، فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك. فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقرية صدورها، لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم تعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والثاقة في الرواية. فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

و يؤيد ما ذكرنا: أن الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين. وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال: «لا يفضّل أحدهما على صاحبه»، يعني بمزية من المزايا أصلاً. فلولا فهمه: - أن كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة - لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيها رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم.

ومنها: تعليله، عليه السلام، الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك: أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين. والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل. ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعي المتن والدلالة حتى يصير ممّا لا ريب فيه. وإلا لم يمكن فرضها مشهورين ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتها إلى المرجحات الأخر. فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة إلى الشاذ. ومعناه: أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه. فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم، عليهم السلام، لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم فيه التقيّة، فإن هذه كلها قضايا غالبة لا دائمة. فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح

كلّ ما كان معه أمانة الحقّ والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ والصواب.
 بل الانصاف: أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب التراجيح بما هو أبعد عن الباطل من
 الآخر، وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنّا من
 حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل»،
 فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلّا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربيّة إليه.
 ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين
 أمرين في أحدهما ريبٌ ليس في الآخر ذلك الريبُ يجب الأخذُ به، وليس المراد نفي مطلق الريب،
 كما لا يخفى. وحينئذٍ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذُ
 بالأول، لأنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفيّ فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة
 الوسائط. إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفيّ في طرف المرجوح.

المقام الرابع في بيان المرجحات

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخلياً، وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه بل متقومة بما فيه.
وثانيها: ما يكون خارجياً بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب او غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها.
ثم المعتبر إماماً أن يكون مؤثراً في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب والأصل، بناءً على إفادة الظن؛ او غير مؤثر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب والأصل، بناءً على كونه من باب التعبد الظاهري. وجعل المستقل المعتبر مطلقاً، خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر، من المرجحات لا يخلو عن مسامحة.

أما [المرجح] الداخلي، فهو على أقسام

لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، او إلى متنه كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد؛ وإما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامة او لعمل سلطان الجور او قاضي الجور، بناءً على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية؛ وإما أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

[ترجيح الرواية باعتبار قوة الدلالة]

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدّم على ما كان أصحّ سنداً وموافقاً للكتاب و مشهور الرواية بين الأصحاب، لأنّ صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب. وقد تقرّر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد. فكلّ ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتباب في عدم ملاحظة المرجّحات الأخر.

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يكن الجمع بوجه عرفيّ يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقيّة بل في جزئيّ كلام واحد.

و بتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقيّة وصيرورتها، كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السّلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السّلام: «إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردّوا متشابهها إلى محكمها».

ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانها تحيّر السائل فيها ولم يظهر المراد منها إلاّ ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما. نعم يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر. وهذا خارج عمّا نحن فيه.

وما ذكرناه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع.

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ، قدس سرّه، في الاستبصار خلافاً ذلك، بل يظهر منه أنّ الترجيح بالمرجّحات يلاحظ بين النصّ والظاهر، فضلاً من الظاهر والأظهر، فأنّه، قدس سرّه، بعد ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه قال:

«و إن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريق. وإن كانا سواءً في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً. وإن كانا متساوين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها، ينظر، فإن كان متّى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه

وضرب من التأويل، كان العملُ به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً. وإن كان الخبران يمكنُ العملُ بكلّ منهما، كما في العموم من وجه، وحملُ الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً لفظاً أو دليل الخطاب، وكان الآخر عارياً عن ذلك، كان العملُ به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار. وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العاملُ مختيراً في العمل بأيهما شاء»^١، انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة: «وأما الأخبارُ إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح. والترجيحُ يكون بأشياء، منها: أن يكون أحدُ الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفاً، فإنه يجب العملُ بما وافقهما وتركُ ما خالفهما. وكذلك إن وافق أحدهما إجماعَ الفرقة المحقة والآخر يخالفه وجب العملُ بما يوافقهُ وتركُ ما يخالفهُ. فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فُتياً الطائفة مختلفةً نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً وجب العملُ به وتركُ غير العدل. وسنبيّن القول في العدالة المرعية في هذا الباب.

فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نُظِرَ في أكثرهما رواةً وعُمِلَ به وتركُ العملُ بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عُمِلَ بأبعدهما من قول العامة وتركُ العملُ بما يوافقهم. وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نُظِرَ في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العملُ بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العملُ بهذا الخبر الآخر وَجَبَ العملُ بالخبر الذي يمكنُ مع العمل به العملُ بالخبر الآخر، لأنَّ الخبرين جميعاً منقولان مُجمَعٌ على نقلهما. وليس هنا قرينة تدلُّ على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب اطراحُ العمل بالآخر، وإن لم يمكن العملُ بهما جميعاً

لتضادّهما وتنافيهما أو أمكن حملُ كلِّ واحدٍ منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان
الإنسانُ مخيراً في العمل بأيهما شاء»^١، انتهى.
وهذا كلّهُ، كما ترى، يشملُ حتى تعارض العامِّ والخاصِّ مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنصِّ.
وقد صرح في العدة في باب بناء العامِّ على الخاصِّ بأنَّ الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنما هو في
تعارض العامين دون العامِّ والخاصِّ، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً.
واستدلَّ على العمل بالخاصِّ، بما حاصله: إنَّ العملَ بالخاصِّ ليس طرحاً للعامِّ، بل حملٌ له
على ما يمكن أن يريده الحكيمُ، وأنَّ العملَ بالترجيح والتخيير فرغُ التعارض الذي لا يجري فيه
الجمع. وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أنَّ الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.
وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين، حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو
التحريم على الاستحباب أو الكراهة، لمعارضته خبر الرخصة، زاعماً أنه طريقُ جمع لا إشارة إليه في
أخبار الباب، بل ظاهرها تعيينُ الرجوع إلى المرجحات المقررة.
ربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القميِّ، في باب بناء العامِّ على الخاصِّ، فإنه بعد ما حكم
بوجوب البناء قال:

«وقد يستشكل بأنَّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق
للكتاب أو نحو ذلك. وهذا يقتضي تقديم العامِّ لو كان هو الموافق للكتاب أو
المخالف للعامة أو نحو ذلك.»

وفيه: أنَّ البحث منعقد لملاحظة العامِّ والخاصِّ من حيث العموم والخصوص،
لا بالنصِّ إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاصِّ أولى من
التخصيص في العامِّ من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع^٢، انتهى.
والتحقيق: أنَّ هذا كلّهُ خلافٌ ما يقتضيه الدليل، لأنَّ الأصل في الخبرين الصدق والحكمُ
بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض. ولهذا لا
يطرح الخبر الواحد الخاصِّ بمعارضته العامِّ المتواتر.

وإن شئت قلت: إنَّ مرجع التعارض بين النصِّ والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في
الظاهر ودليل حجّية النصِّ. ومن المعلوم ارتفاعُ الأصل بالدليل. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر،

(٢) القوانين المحكمة، ج ١، ص ٣١٥

(١) عدة الاصول، ص ٦٠.

فإنّ دليل حجّية الأظهر يُجعلُ قرينةً صارفةً عن إرادة الظاهر. ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور ولا طرحُ ظهوره لظهور الظاهر، فتعيّن العملُ به وتأويلُ الظاهر منها. وقد تقدّم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

نعم يبقى الاشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كلّ واحد منها بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فعلى ما ذكرنا - من أنّ دليل حجّية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأنّ الأصل لا يزاحم الدليل - يجبُ الحكمُ في المقام بالاجمال، لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض. فهما كظاهري مقطوعي الصدور أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيئها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمعُ بينهما إلاّ باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر. مع أنّه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبّد بكليهما، لأجل أن يكون كلّ منهما مسبباً لاجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل، إذ لا يترتب حينئذٍ ثمرةً على الأمر بالعمل بهما. نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين. وهذا هو المتعيّن، ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك، إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوبُ التخيير بينهما عند فقد المرجحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين. كما أنّ اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلّا فالتخييرُ من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمرين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد يفصل في المسألة بين ما إذا كان لكلّ من المتعارضين موردٌ سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه، حيث إنّ الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له، والاقتصارُ في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيدٌ عن ظاهر الأخبار العلاجية، وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم. مثل قوله: اغتسل للجمعة، الظاهر في الوجوب. وقوله: ينبغي غسل الجمعة، الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبرُ المرجوحُ رأساً،

لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة الاجتماع. كما أشرنا سابقاً إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

و أما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض. وكيف كان فتركُ التفصيل أوجهٌ منه، وهو أوجهٌ من إطلاق إهمال المرجحات.

و أما ما ذكرنا في وجهه، من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر، فهو إنما يحسنُ إذا كان ذلك الخبرُ بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر. وأما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يُعدُّ غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معيئاً للتراجيح أو غير معيّن للتخير، ولا يقاس حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما. كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح، والمسألة محل الاشكال.

وقد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة التراجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر، فينحصر التراجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر، نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظه نفسه. غاية الأمر تراجيح الأظهر.

ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر، وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً، وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك، لأن العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية، لأن مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود فيه.

* * *

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل حمل الخاص المطلق على التقيّة، لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ، رحمه الله، في مسألة: «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في

صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية وعمل على عمومات إبطال الزيادة. وتبعه بعض متأخري المتأخرين. لكن الشيخ، رحمه الله، كأنه بنى على ما تقدم عن العدة والاستبصار، من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر أو على استفادة التقية من قرائن آخر غير موافقة مذهب العامة.

ومنها: ما تقدم عن بعض المحذنين، من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة. وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوها في قرب التوجيه وبين غيرها مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً، حيث قال، بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب.

«استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ الدليل على أنّ القبلة اومسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودلّ دليل آخر على أنّ الوضوء يعاد منها -وقال:- إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور. وأمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرد أولوية الجمع غير صالح»^١.

أقول: بعد ما ذكرنا -من أنّ الدليل الدالّ على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه. وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شايع على ما اعترف به سابقاً. وليت شعري: ما الذي أراد بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته».

فان بنى على طرح ما دلّ على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنّه كلامهم، عليهم السلام، فأين كلامهم حتّى يمنع من تأويله إلا بدليل، وليس. وهل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله وهو غير معقول.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبّد بصدوره ثمّ حمله على التقية، فهذا أيضاً قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبّد بخبر يتعيّن حمله على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى

لوجوب التعبد به، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجمله، إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله فلا ينبغي التأمل في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة فراراً عن تأويله. وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

* * *

فلنرجع إلى ما كتنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر. والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة؛ وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم. فيتعارضان، كتعارض مفهوم: «إذا كان الماء قد ركز لم ينجسه شيء» ومنطوق عموم «خلق الله الماء طهوراً»، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم، وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص والتخصيص والتقييد؛ وقد تكون باعتبار الصنف، كتراجع أحد العامين أو المطلقين على الآخر بعد التخصيص والتقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الأفرادي. ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ، وقد وقع الخلاف في بعض الصور. وتمام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ.

و كيف كان، فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام. كما أن احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور. فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفيت فهو خلاف الأصل. والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل أو جواز إرادة خلاف الظاهر من مخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره. وبعبارة أخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

و من هنا يقع الاشكالُ في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة، عليهم السلام، بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينه مع العام مختلفة، أو كون مخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً. أما النسخ - فبعد توجيه وقوعه بعد النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، بارادة كشف ما بينه النبي «ص» للوصي، عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني - مدفوع: بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك. مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره، فحينئذٍ يوجب طرح ظهور المتقدم كالمتأخر، كما لا يخفى. وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل أكثرها. و أما اختفاء المخصصات، فيبعده بل يحيله عادةً عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها. فالأوجه هو الاحتمال الثالث. فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرج، كما يظهر من الأخبار والآثار، مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، وكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات. فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

و دعوى: «الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب» ممنوعة. غاية الأمر: أن الأول من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان العدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة. مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل، بمثل قوله، صلى الله عليه وآله، في خطبة الغدير في حجة الوداع:

«مَعَاشِرَ النَّاسِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيَقْرَبُكُمْ إِلَى النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^١.

(١) المحاسن، ص ٢٧٨، مع اختصار - بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٧١ - الكافي، ج ٢، ص ٧٤.

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والاطلاق هو الحكم الالزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الالزام، فيكون التكليف حينئذٍ لمصلحة فيه لا في المكلف به.

فالحاصل أنّ الاستفادة من التتبع في الأخبار والظاهر من خلوّ العمومات والمطلقات عن القرينة أنّ النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، جعل الوصي عليه السلام مبيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره. وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء، صلوات الله عليهم أجمعين، فبينوا مارأوا فيه المصلحة وأخفوا مارأوا المصلحة في إخفائه.

فان قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات بناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب، إذ لا يلزم من عدم التخصيص لها في الواقع إرادة العموم، لأنّ المفروض حينئذٍ جواز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبْح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضميمة أنّ الأصل الذي استقرّ عليه طريقة التخاطب هو أنّ المتكلم لا يلقي الكلام إلاّ لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي. فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً. وحينئذٍ فإن اطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة. وأمّا إذا لم نطلع عليه ونفيناها بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ومنها: تعارضُ الاطلاق والعموم، فيتعارض تقييدُ المطلق وتخصيصُ العام، ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقةً، لأنّ الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان. فعدمُ البيان للتقييد جزءٌ من مقتضى الاطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضى له، ثبت بيانُ التقييد وارتفع المقتضى للاطلاق، فإنّ العملَ بالتعليقي موقوفٌ على طرح التنجيزي، لتوقف موضوعه على عدمه. فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه لزم الدور، بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه. فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي.

وأمّا على القول بكونه مجازاً، فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. وفيه تأملٌ. نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي. ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ومنها: تعارضُ العموم مع غير الاطلاق من الظواهر. والظاهر المعروف بتقديم التخصيص لغلبة شيوعه. وقد يتأمل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب، فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العام المخصص، فتأمل.

ومنها: تعارضُ ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية، والشرطية على الوصفية.

ومنها: تعارضُ ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر، والمعروف ترجيح الكل على النسخ، لغلبتها بالنسبة إليه. وقد يُستدل على ذلك بقولهم عليهم السلام: «حلالٌ محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^١.

وفيه: أن الظاهر سؤفه لبيان استمرار أحكام محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، نوعاً من قبل الله، جلّ ذكره، إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر، لبيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل. فالمراد أن حلاله، صلى الله عليه وآله وسلم، حلالٌ من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، لا أن الحلال من قبله «ص» حلالٌ من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته. وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأنّ الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في هذا المقام. مع أننا إذا فرضنا عاماً متقدماً وخاصاً متأخراً. فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم. فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم. ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداءً وإلا تعين التخصيص. نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص.

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي؛ وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه.

فان أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بارادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بارادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً. لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع، وإن استند إلى حال او قرينة

منفصلة فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به، إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمرين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

وإن أرادوا به معنى آخر، فلا بد من التأمل فيه لهذا بعض الكلام في تعارض النوعين المتخلفين من الظهور.

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالجواز الراجح الشائع مقدّم على غيره. ولذا يحمل الأسد في «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر. ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض، فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إما لنفسه، كتقديم الجمع المحلي باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك، وإما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره ونحو ذلك؛ وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر، كما يقال: إن تخصيص الأقل أفراداً مقدّم على غيره، فإن العرف يقدم عموم «يجوز أكل كل رمان» على عموم النهي عن أكل كل حامض، لأنه أقل فرداً. فيكون أشبه بالنص؛ وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

بقي في المقام شيء

وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض - من أن النص يُحكّم على الظاهر، والأظهر على الظاهر - لا إشكال في تحصيله في المتعارضين. وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، فقد يصعب تحصيل ذلك. إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث. مثلاً، قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين.

وقد وقع التوهّم في بعض المقامات، فنقول توضيحاً لذلك:

إن النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين. فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام الشعراء، فيعارض الكل في مادة الاجتماع. وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بها خصص بها، مثل

المثال الآتي. وإن لزم محذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء، وورد: ويكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد، فحكم ذلك كالمبتابين، لأنّ مجموع الخاصين مباين للعامّ.

وقد توهم بعض من عاصرناه، فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد باجماع ونحوه مع الخاصّ المطلق الآخر. فإذا ورد: أكرم العلماء، ودلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً: لا تكرم النحويين، كانت النسبة على هذا بينه وبين العامّ، بعد إخراج الفساق، عموماً من وجه. ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع العامّ الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العامّ المخصّص بالاجماع أو العقل، لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتمصل. فكان العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج. والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له، وإن علم عدم استعماله. فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه.

ويندفع: بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين. وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه وإمّا أن يستند إلى قرينة المراد. وكيف كان، فلا بدّ من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضي.

والعامّ المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقليّ إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصّص اللفظي سواء في المانع عن ظهوره في العموم، فيرفع اليّد عن الموضوع له بهما؛ وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلّا بعد إثبات كونه تمام المراد، وهو غير معلوم، إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلّا فهو مجمل مردّد بين تمام الباقي وبعضه، لأنّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي. وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظي، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه.

و بعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين، إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته، فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأنّ ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بـ«لا تكرم النحويين»؛ وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له. بل هو

كالدليل الخارجي المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم لو كان المخصّص متصلاً بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض، كما في «إكرم العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أو عدوهم»، صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور وإن قلنا بكون العام التخصّص المتصل مجازاً، إلاّ أنّه يصير حينئذٍ من قبيل «أسدٌ يرمى». فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العام المخصّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرد وجدان مخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلاّ بعد إحراز عدم مخصّص آخر. فالعام المخصّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجملٌ مردّد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأما المخصّص بالمتصل، فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبيّ على القول بكونه حقيقةً أو بوضع لفظ القرينة بناءً على كون لفظ العام مجازاً، صحّ اتصافُ الكلام بالظهور، لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة. والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأنّ مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي. ولذا يفيد الحصر. فاذا قال: «لا تكرم العلماء إلاّ العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين»، فالنسبة عمومٌ من وجه، لأنّ إخراج غير العادل من النحويين مخالفٌ لظاهر الكلام الأوّل.

و من هنا يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمانٌ إلاّ الدينار أو الدرهم»، وبين ما دلّ على ضمان الذهب والفضة عمومٌ من وجه. كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين، فيرجح الأوّل، لأنّ دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان، خلافاً لما ذكره بعضهم، من أنّ تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

و ذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه: «لا خلاف في ضمانها يعني الدراهم والدنانير، وإنّما الخلاف في غيرها من الذهب و الفضة كالجلي المصوغة، فإنّ مقتضى الخبر الأوّل ونحوه دخولها، ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها.

ومن الأصحاب من نظر إلى أنّ الذهب والفضة مخصّصان من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينها وبين الدراهم والدنانير، لأنّها بعض أفرادهما، ويستثنى

الجميعُ ويثبت الضمانُ في مطلق الجنسين.

و منهم من التفت إلى أنّ الذهب والفضة مطلقان او عامان بحسب إفادة الجنس المعرف العمومَ وعدمه، والدرهم والدنانير مقيّدان او مخصّصان، فيُجمَع بين النصوص بحمل المطلق على المقيّد او العام على الخاصّ.

والتحقيقُ في ذلك أن نقول: إنّ هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب، أحدها عامٌ في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبيّ عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عارية ضماناً. وصاحبُ العارية والوديعة مؤتمنٌ». وقريبٌ منها صحيحةُ محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام. وثانيها بحكمها، إلاّ أنّه استثنى مطلق الذهب والفضة. وثالثها بحكمها، إلاّ أنّه استثنى الدنانير والدرهم. وحينئذٍ فلا بدّ من الجمع. فاخراجُ الدرهم والدنانير لازماً لخروجهما عن الوجهين الأخيرين. فاذا خرجا من العموم بقي العمومُ فيما عداهما بحاله. وقد عارضه التخصيصُ بمطلق الجنسين، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل العام على الخاصّ.

فان قيل: لَمّا كان الدرهمُ والدنانيرُ أخصّ من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة بين العامّ الأوّل والخاصّ الآخر. قلنا: لا شك أنّ كلّاً منها مخصّص لذلك العامّ، لأنّ كلّاً منها مستثنى. وليس هنا إلاّ أنّ أحدَ المخصّصين أعمُّ من الآخر مطلقاً. وذلك غير مانع، فيخصّص العامّ الأوّل بكلّ منهما او يقيّد مطلقه، لأنّ أحدهما يخصّص بالآخر، لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظِ الدرهم والدنانير في لفظٍ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص او التقييد.

و أيضاً، فإنّ العمل بالخبرين الأخصّين لا يمكن، لأنّ أحدهما لم يخصّص إلاّ الدنانير وأبقي الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلاّ الدرهم وأبقي الباقي على حكم عدم الضمان كذلك. فدلالتهما قاصرة، والعمل بظاهر كلّ منهما لم يقل به أحدٌ، بخلاف الخبر المخصّص بالذهب والفضة.

فان قيل: التخصيصُ إنّما جعلناه بهما معاً، لا بكلّ واحد منهما، فلا يضربُ عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كلّ واحد من الدلالة، لأنّ كلّ واحد مع قطع

النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين .
 فظهر أنّ إرادة الحصر من كلّ منهما غير مقصود. وإنما المستثنى فيهما من جملة
 الأفراد المستثناة. وعلى تقدير الجمع بينهما يجعل المستثنى مجموعاً ما استفيد منها لا
 يخرج عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منها إلا أنّ الاستثناء ليس
 مقصوراً على ما ذكر في كلّ واحد.

فان قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصةً ينافي إخراج جملة الذهب والفضة،
 فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب
 الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين لتحقيق المنافاة بين
 الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين، فإنّ استثناء الدراهم والدنانير اقتضى
 بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداها وقد عارضه الاستثناء الآخر
 فوجب تخصيصه به أيضاً. فلا وجه لتخصيص أحد المخصّصين بالآخر.
 وأيضاً، فإنّ حمل العام على الخاص استعمالاً مجازياً وإبقاءه على عمومه حقيقةً،
 ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة. وهو هنا ممكن
 في عموم الذهب والفضة فيتعين. وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعيّنه على
 كلّ تقدير.

فان قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأنّ كلّ فرد
 يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقّه أن يطلق على جميع
 الأفراد. وحينئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما في تخصيص الذهب
 والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب
 والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم. فترجيح أحد المجازين على
 الآخر ترجيح من غير مرجح، بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة، لأنّ فيه
 مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخص منه.

قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين، لأنّ استعمال العام الأول على وجه المجاز
 حاصل على كلّ تقدير إجماعاً، وزيادة التجوّز في الاستعمال لا يعارض به أصل
 التجوّز في المعنى الآخر، فإنّ إبقاء الذهب والفضة على عمومها استعمال حقيقيّ،

فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله.

و بذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة. هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين، وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح^١، انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بين رويتي الدرهم والدينار بعد جعلها كراوية واحدة، وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى والعقد الإيجابي من الثانية، إلا أن الأول عام والثاني مطلق، والتقييد أولى من التخصيص. وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما أولى. إلا أن يقال: إن الحصر في كل من رويتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومهما. فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام. ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جداً.

ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة. وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة. فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر والظاهر والأظهر، وإما لأجل مرجح آخر، فقدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول»، فإنه إذ خص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقاً من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم. والسر في ذلك واضح، إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً. وكلاهما باطل.

وقد تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، ويستحب إكرام الشعراء». فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فرداً من العلماء خص بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه مردداً بين الوجوب والاستحباب.

(١) مسالك الافهام، ج١، كتاب العارية، ص٣١٧.

ثمّ إذا فرض أنّ الفسّاق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به، فالفسّاق الشاعر غير مستحبّ الاكرام. فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ، أعني العالم الشاعر الفاسق مستحبّ الاكرام.

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض. والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لأننا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقيل العثرات.

[مرجحات الرواية من الجهات الاخر]

و حيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها، فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الأخر، فنقول ومن الله التوفيق للاهتمام:

قد عرفت: «أنَّ الترجيحَ: إمّا من حيث الصدور، بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكنا بصدوره. وموردُ هذا المرجح قد يكونُ في السند كأعدلية الراوي وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

و إمّا أن يكونَ من حيث جهة الصدور، فإنَّ صدور الرواية قد يكونُ لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه، لتقيّة او غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

وإمّا أن يكونَ من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع».

وأما تقسيمُ الاصوليين المرجحات إلى السندية والمنتية، فهو باعتبار مورد الترجيح، لا باعتبار مورد الرجحان. ولذا يذكرون في المرجحات المنتية مثل الفصيح والأفصح والنقل باللفظ والمعنى، بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك. ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين، لأنَّ استيفاء الجميع تطويلٌ لا حاجة إليه بعد معرفة أنَّ المناظ كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الامام، عليه السلام، لبيان الحكم الواقعي.

أما الترجيح بالسند فبامور:

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً

عن الكذب.

ومنها: كونه أعدل. وتعرف الأعدلية إما بالنص عليها وإما بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.
ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما، ويدخل في ذلك كونه أضبط.
وفي حكم الترجيح بهذه الامور أن يكون طريقُ ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع من جهة تعدد المزيّ أو رجحان أحد المزيّين على الآخر، ويلحق بذلك التباسُ اسم المزيّ بغيره من المجروحين وضعف ما يميّز المشترك به.
ومنها: علو الاسناد، لأنه كلما قلت الوساطة كان احتمالُ الكذب أقلّ. وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد.

ومنها: أن يرسل أحدُ الراويين فيحذف الوساطة ويسند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارج. وهذا الاحتمال منفي في الآخر. وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً. وظاهرُ الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند. ولم يعلم وجهه.

ومنها: أن يكون الراوي لاحدى الروايتين متعدداً وراوي الأخرى واحداً او يكون رواة إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد والأكثر على الأقل، كما هو واضح. وحكي عن بعض العامة عدمُ الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى. ولازمُ هذا القول عدمُ الترجيح بسائر المرجحات أيضاً. وهو ضعيف.

ومنها: أن يكون طريقُ تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه، وهكذا غيرهما من أنحاء التحمّل.
هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوّة من حيث الصدور، وعرفت أن معنى القوّة كونُ أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلمَ بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمالُ مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلا فقد لا يوجب المرجح الظنّ بكذب الخبر المرجوح، لكنّه من جهة احتمال صدق كلّ الخبرين، فإنّ الخبرين المتعارضين لا يُعلمُ غالباً كذبُ أحدهما. وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما، بناءً على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرحُ أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغرض من إطالة الكلام هنا أنّ بعضهم تَخَيَّلَ: أنّ المرجّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند او المتن، بعضها يفيد الظنّ القويّ، وبعضها يفيد الظنّ الضعيف، وبعضها لا يفيد الظنّ أصلاً. فَحَكَمَ بِحِجَّةِ الْأَوَّلِينَ واستشكل في الثالث، من حيث أنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجح، ومن إطلاق أدلة التخيير، وقوى ذلك بناءً على أنه لا دليل على الترجيح بالامور التعبديّة في مقابل إطلاق التخيير.

وأنت خبيرٌ بأنّ جميع المرجّحات المذكورة مفيدة للظنّ الشائنيّ بالمعني الذي ذكرنا. وهو أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمالاً كذب المرجوح أرجح من صدقه. وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجّحات المذكورة ما يوجب الظنّ بكذب أحد الخبرين، ولو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظنّ بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجّية ومخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

وأما ما يرجع إلى المتن فهي امور:

منها: الفصاحة، فيقدّم الفصيح على غيره، لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم، عليه السلام، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنى.

ومنها: الأفضحية، ذكره جماعة خلافاً للآخرين. وفيه تأمل، لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الامام، ولا الأفضح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمّار. ومنها كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى، إذ يتحمل في المنقول بالمعنى أن يكون المسموع من الامام، عليه السلام، لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول إليه.

ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر. وعلل بعض المعاصرين الترجيح لمرجّحات المتن-بعد أن عدّ هذه منها- بأنّ مرجع ذلك إلى الظنّ بالدلالة. وهو ممّا لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنياً على حجّية مطلق الظنّ المختلف فيه. ثم ذكر في مرجّحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى

المقروء عليه، والجزم بالسمع من المعصوم، عليه السلام، على غيره، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك.

و أنت خبيرٌ بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور احد المتنين بالنسبة إلى الآخر. فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الاسلام.

وأما مرجحات الدلالة، فهي من هذا الظن المتفق عليه، وقد عدّها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى ما عرفت، من أنّ هذه من قبيل النصّ والظاهر والظاهر والأظهر، ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول، فراجع.

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور

بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبرُ صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقيّة او نحوها من المصالح. وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلا أنّ الذي بأيدينا أمانة التقيّة، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيّةً عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواية الخبرين متساويين في العدد عُيِّلَ بأبعدهما من قول العامة وتُرك العمل بما يوافق»^١، انتهى.

وقال المحقق في المعارج، بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ: «والظاهر أنّ احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق، عليه السلام، وهو إثبات مسألة علمية بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فان احتجّ بأنّ الأبعد لا يحتمل إلاّ الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقيّة، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام، عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام،
عليه السلام، وإن كنا لا نعلم ذلك .

فان قال: إن ذلك يسد باب العلم بالحديث.

قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا
مطلقاً فلا يلزم سد باب العمل^١، انتهى كلامه رفع مقامه.

* * *

أقول: توضيح المرام في هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجه:
أحدها: مجرد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ
قدس سرهما.

الثاني: كون الرشد في خلافهم، كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة ورواية علي بن
أسباط: «قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر، لا أجذب بدأ من معرفتيه، وليس في البلد
الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك . فقال: ائت فقيه البلد واستفتيه في أمرك . فاذا أفتاك بشيء
فخذ بخلافه . فان الحق فيه»^٢.

و أصرح من ذلك كله خبر أبي إسحاق الأرجاني: «قال: قال أبو عبد الله، عليه السلام:
اتدرى لم امرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري. فقال: إن علياً، صلوات الله
عليه، لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة، إرادة لابطال أمره، وكانوا يسألونه،
صلوات الله عليه، عن الشيء الذي لا يعلمونه. فاذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم
ليلبسوا على الناس»^٣.

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم. فرجع هذا المرجح ليس الأقربية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح
دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره.

و يشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قوله عليه السلام في رسالة داود بن الحصين:
«إن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه»^٤.

(٢) عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٧٥.

(١) معارج الاصول، ص ١٥٦.

(٤)

(٣) علل الشرائع، ج ٢، ص ٢١٨.

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا: المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا. فن لم يكن كذلك فليس منا. فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: خالفوهم ما استطعتم»^١.

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّة. ويدلّ عليه قوله عليه السّلام في رواية: «ما سمعته مني يُشبهه قول الناس فيه التقيّة، وما سمعته مني لا يُشبهه قول الناس فلا تقيّة فيه»^٢.
بناءً على أنّ المحكيّ عنه، عليه السّلام، مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وأنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، وأنّ القضية غالبية، لكذب الدائمة.

أما «الوجه الأول»، فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنيّ اعتبارهما على الكشف النوعي، ينافيه التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة.

ومنّه يظهر ضعف «الوجه الثالث»، مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «ما أنتم والله على شيء ممّا هم فيه، ولا هم على شيء ممّا أنتم فيه، فخالفوهم، فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء»^٣ فقد فرغ الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة.

فتعيّن «الوجه الثاني»، لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار. أو «الوجه الرابع»، للخبر المذكور وذهاب المشهور.

إلاّ أنّه يشكل «الوجه الثاني»: بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم، لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً حتّى يكون هو الحقّ. وكون الحقّ والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحقّ فيها نادراً. ولكنّه خلاف الوجدان. ورواية أبي بصير المتقدمة وإن تأكد مضمونها بالحلف. لكن لا بدّ من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التبعّد بعلة الحكم، وهو أبعّد من التبعّد بنفس الحكم.

و «الوجه الرابع»: بأنّ دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء، لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً على قواعدهم الباطلة. مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمة، عليهم السّلام، عمداً أو سهواً والجبر والتفويض ونحو ذلك. وقد اطلق

(١) صفات الشيعة، ص ٤٥. (٢) تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٩٨. (٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٥.

الشباهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والستة، حيث قال: «فان أشبههما فهو حق، وإن لم يُشبههما فهو باطل» وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

ويمكن دفع الإشكال في «الوجه الثاني» عن التعليل في الأخبار: بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة على الوجهين، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً، من غلبة الباطل في أقوالهم، على ما صرح به في رواية الأرجاني المتقدمة. وأصرح منها ما حكى عن أبي حنيفة من قوله: «خالفت جعفرأ في كل ما يقول إلا أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع والسجود او يفتحهما». . وحينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه «الوجه الرابع»: بعدم انحصار دليبه في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه هو ما تقرّر في باب التراخي واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكلّ مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر. ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة، كما يحتمل في الموافق، على ما تقدّم من المحقق قدس سره. فرأى المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيّة ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقيّة، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدى احتمال الصدور تقيّة المختصّ بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة.

وأما ما أورده المحقق - من معارضة احتمال التقيّة باحتمال الفتوى على التأويل - ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرفة في السند والمتن والدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك. كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرّقه في الخبر الموافق، كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف، لما عرفت من أن النصّ والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجّحات.

وأما ما أجاب به صاحب المعالم عن الايراد - بأن احتمال التقيّة في كلامهم أقرب وأغلب - ففيه، مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل،

مع ما عرفت من خروج ذلك عن محلّ الكلام، منَعُ أغلبيّة التقيّة في الأخبار من التأويل. ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمتباينين. وأمّا في ما كان من قبيل العامّين من وجهه - بأن كان لكلّ واحد منها ظاهرٌ يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر. فيدور الأمر بين حمل الموافق منها على التقيّة والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر. مثلاً إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد كلّ شيء يطير لا بأس بخبره وبوله، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقيّة وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وَجّة لترجيح التقيّة، لكونها في كلام الأئمة، عليهم السّلام، أغلب من التخصيص. فالعمدّة في الترجيح بمخالفة العام، بناء على ما تقدّم من جريان هذا المرجح. وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدّم من وجوب الترجيح، لكون مزية في أحد المتعارضين. وهذا موجودٌ فيما نحن فيه، لأنّ احتمال مخالفة الظاهر قائم في كلّ منها والمخالفة للعامّة مختصّ بمزية مفقودة في الآخر، وهو عدم احتمال الصدور.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين، على ما يظهر من الأخبار. أحدهما: كونه أبعد عن الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب. والثاني: من جهة كون المخالف دامتية، لعدم احتمال التقيّة. ويدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية معللاً بأنّه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً. ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

بقي في هذا المقام امور

الأول:

إنّ الخبر الصادر تقيّة، يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل محتفٍ على المخاطب فيكون من قبيل التورية. وهذا أليقُ بالامام، عليه السّلام، بل هو اللائق له، إذا قلنا بجرمة الكذب مع التمكن من التورية.

الثاني:

إنّ بعض المحدّثين، كصاحب الحدائق، وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامة، لأخبار تحيلها دالّة على مدّعاها سليمة عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاها، إلّا أنّ الحمل على التقيّة في مقام الترجيح لا يكون إلّا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيّة، إذا كانا مخالفين لهم.

فراؤ المحدّث المذكور ليس الحمل على التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح. كما أورده عليه بعضُ الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة. بل المحدّث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق خلوّ الأخبار عن الأخبار المكذوبة، لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صحّ للقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع. فبيّن في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة، عليهم السّلام، مع المخاطبين، وأنّ الاختلاف إنّما هو منهم، عليهم السّلام، واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالّة على أنّ التقيّة كما تحصل ببيان ما يوافق العامة، كذلك تحصل بمجرد إنقائه الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا يؤخذ برقابهم. وهذا الكلام ضعيف، لأنّ الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الأعداء. وأمّا الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً لكنّه نادرٌ جداً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة، مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله، عليه السّلام، في الرواية

المتقدمة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه».

فالذي يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين، و الظنّ بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلّة، كما يقتضيه الانصاف ممن اطّلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب - هو أن يُقال: إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إمّا بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة محتفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس، وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الامام، عليه السلام، من تقيّة، على ما اخترناه من أنّ التقيّة على وجه التورية او غير التقيّة من المصالح الاخر.

و إلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ، قدس سرّه، في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار باخراج أحد المتعارضين او كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

* * *

و ربما يظهر من الأخبار محاملٌ وتأويلاتٌ أبعدُ بمراتب ممّا ذكره الشيخ تشهدُ بأنّ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام، عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينةٌ عليها:

فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم: «لَمَّا سَأَلَهُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَقَالَ: كَمْ آيَةٌ تَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الزَّوَالِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ثَمَانُونَ. وَلَمْ يَعِدِ السَّائِلَ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَذَا يَظُنُّ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْإِدْرَاكِ. فَقِيلَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا أَرَدْتَ بِذَلِكَ وَمَا هَذِهِ الْآيَاتُ؟ فَقَالَ: أَرَدْتُ مِنْهَا مَا يَقْرَأُ فِي نَافِلَةِ الزَّوَالِ، فَإِنَّ الْحَمْدَ وَالتَّوْحِيدَ لَا يَزِيدُ عَلَيَّ عَشْرَ آيَاتٍ، وَنَافِلَةُ الزَّوَالِ ثَمَانِ رَكَعَاتٍ!».

ومنها: ما روى من: «أَنَّ الْوَتْرَ وَاجِبٌ»، فلَمَّا فَرَعَ السَّائِلُ وَاسْتَفْسَرَ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا عَنِتُّ وَجُوهًا عَلَيَّ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ».

ومنها: تفسير قولهم عليهم السلام: «لَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ فِقِيهِ بِخُصُوصِ الشُّكِّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ»^٣. ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم، عليهم السلام: «لَا تَطْوَعُ فِي وَقْتِ الْفَرِيضَةِ»^٤؛

(٢) راجع: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٢١ و ٢٤٣.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٠.

(١) الكافي (الفروع)، ج ٣، ص ٣١٤. مع اختلاف

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٣. المقنع، ص ٩.

بزمان قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»، إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع. و يؤيد ما ذكرنا - من أنّ عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة - ما ورد مستفيضاً من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا ينكر ظاهره، حتّى إذا قال للتّهار إنّه ليل و لليل إنّه نهار، معللاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظواهرها لما في أيدينا في الأدلّة تقيّة، لم يكن في إنكار كونها من الامام عليه السلام مفسدة، فضلاً عن كفر الرادّ.

الثالث:

إنّ التقيّة قد تكون من فتوى العامّة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامّة في الأخبار. وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها. وهو المصرّح به في بعض الأخبار. لكنّ الظاهر أنّ ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى. وثالثة من حيث عملهم. ويشير إليه قوله، عليه السلام، في المقبولة المتقدمة: «ما هم إليه أميلُ قضائهم وحكّامهم». ورابعة بكونه أشبه بقواعدهم واصل دينهم وفروعه، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم، وعرفت سابقاً قوّة احتمال التفرّع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر حينئذٍ عن الحجّية ولو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول.

الرابع:

إنّ ظاهر الأخبار كون المرجّح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي. فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقي فالترجيح به مستند إلى الكليّة المستفادة من الأخبار من الترجيح بكلّ مزية.

و ربما يستفاد من قول السائل في المقبولة: «قلت: يا سيدي! هما معاً موافقان للعامّة»، أنّ المراد بما وافق العلة أو خالفهم في المرجّح السابق يعمّ ما وافق البعض أو خالفه.

و يردّه أنّ ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجّح في شيء منها وتساويها من هذه الجهة، لا صورة وجود المرجّح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

و كيف كان، فلو كان كلُّ واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يربّح في النظر ملاحظة التقيّة منه.

و ربما يستفاد ذلك من أشهريّة فتوى أحد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة أهل

النقل والتاريخ. فقد حكي عن توارخهم:

«إنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكّة على فتاوى ابن جريح، وأهل المدينة على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عمان وسودة، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبدالله بن المبارك الزهري. وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب وعكرمة وربيعه الرأي ومحمد بن شهاب الزهري. إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة»، كما حكي^١.

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصّة، مثل قول الصادق، عليه السلام، حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصيّة: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده»^٢. وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم. ولذا أنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

الخامس:

قد عرفت أنّ الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي الرجحان من حيث جهة الصدور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالةً موافقاً للعامّة قدّم على الأضعف المخالف، لما عرفت من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح. أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامّة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً، كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما وترك التعبّد بصدور الآخر. وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور. فان قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبّدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّةً، كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في أضعفها دلالةً، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور.

(٢) الكافي (الفروع)، ج ٧، ص ٦٢.

(١) الوحيد البهبهاني، الفوائد القديمة، ص ١٢١.

قلت: لا معنى^١ للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة لآثمه إلقاء لأحدهما في الحقيقة. ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل. نعم لو علم بصدور خبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة والغائه. وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما، كما في ما نحن فيه من المتعارضين، فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريّة. فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيّنه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجحاً. فورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الآحاد.

وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأنّ جهة الصدور متفرّع على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح بالسند أنّ التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقريّة ذلك الظاهر ممكّن غير موجب لطرح دليل أو أصل، بخلاف التعبد بصدورهما. ثمّ حمل أحدهما على التقيّة الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد به.

هذا كلّه على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة. أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد عن الباطل، كما يدلّ عليه جملة من الأخبار، فهي من المرجحات المضمونيّة، وسيجيء حالها مع غيرها.

أما ١

المرجحات الخارجيّة

فقد أشرنا إلى أنّها على قسمين: الأوّل ما يكون غير معتبر بنفسه، والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

[القسم الأوّل]

[ما يكون غير معتبر في نفسه]

فن الأوّل شهرة أحد الخبرين، إمّا من حيث رواته، بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناءً على كشفها عن شهرة العمل او اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه. ومنه كون الراوي له أفقة من راوي الآخر في جميع الطبقات او في بعضها، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به. ومنه مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها. ومنه كلُّ أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم، كالقياس.

ثمّ الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّة أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنيّة فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إمّا من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أنّ المزية الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذهابها موجود في الآخر، كقلة الوسائط ومخالفة العامة، بناءً على الوجه السابق، وقد توجب بُعد الاحتمال الموجود في ذهابها بالنسبة إلى

١- جاء في بعض النسخ: المقام الثالث في المرجحات الخارجيّة وقد أشرنا.

الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقية. والمرجح الخارجي من هذا القبيل. غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذواتية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

و من هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناءً على عدم شمولها للمقام، من حيث أن الظاهر من أقواهما أقواهما في نفسه ومن حيث هو، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمانة خارجية. فيقال في تقريب الاستدلال: إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فان قلت: إن المتيقن من النص ومعاد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل. وأما الأمانة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح. ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية، هذا. مع أنه لا معنى لكشف الأمانة عن خلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث أنه دليل قصور في طريقيته والفروض تساويها في جميع ماله مدخل في الطريقية. ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك، لأن الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع.

قلت: أما النص، فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: «لأن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، لما نحن فيه. بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم»، وكذا التعليل في رواية الأرجاني: «لم امرم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة»، وورد في المرجح الخارجي، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

و أما معقد الاجماع، فالظاهر أن المراد منه: الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً، ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الاقرب إلى الواقع. كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقرب إلى الواقع. مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس. ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان. واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة بأن الكثرة أمانة الرجحان والعمل بالراجح واجب. وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم. مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب إلى الواقع في ما كان حجتها من حيث الطريقية، فتأمل.

بقي في المقام أمران

أحدهما:

إن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص، كالقياس، هل هي من المرجحات أم لا؟ ظاهرُ المعظمِ العدمُ، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه. وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً، قال:

«و ذهب ذاهبٌ إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياسُ موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر. ويمكن أن يحتاج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العملُ بهما ولا طرحهما فتعين العملُ. وإذا كان التقديرُ تقديرَ التعارض، فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح، والقياسُ يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين. وهذا، لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العملُ به لا بذلك القياس. وفيه نظر^١، انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين.

والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمِلَ به حقيقةً، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه إلى الاصول. وأي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العملُ بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً. ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجحونه به. ولو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع.

الثاني:

في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة.

فنعول: أما الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرة تقدّمه على جميع المرجحات. نعم لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرص عن تعارض الدليلين. ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص. وأما الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي. لكنّ الظاهر أنّ الأمر بالعكس، لأنّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل. فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية. وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناءً على أنّ الوجه فيه هون في احتمال التقيّة.

[القسم الثاني] [ما يكون معتبراً في نفسه]

وأما القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خُلِّيَ الموردُ عن الخبرين، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين، الأول ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، والثاني ما لا يكون كذلك .

فن [القسم] الأول الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتها مما تواتره الأخبارُ

و استدلال في المعارج على ذلك بوجهين: «أحدهما أن الكتاب دليل مستقل فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر. ثانيهما أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فإظنك به معه»^١، انتهى.

و غرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجتيته مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجتيته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب او السنة المطابق لأحد المتعارضين. فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الأولى: أن يكون على وجه لو خُلِّيَ الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه، لكونه نصاً بالنسبة إليه، لكونه أخص منه او غير ذلك، بناءً على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله. كما إذا تعارض: أكرم زيدا العالم، ولا تكرم زيدا العالم. وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف

للكتاب على المطابق له. فان وجد شيء منها رجع المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب، لأنه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي. فاذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح.

فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير، إما لأنه الأصل في المتعارضين، وإما لو ورد الأخبار بالتخير، كان اللازم التخيير، وأن له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصص به عموم الكتاب، لما سيحيى من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير، وإن قلنا بالتساقت أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب. فتلخص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق [بمقتضى القاعدة] في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب. كما إذا تباين مضمونها كلياً. كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم. واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً، لتواتر الأخبار ببطان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والتميقن من المخالفة هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجية. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره. وحينئذ، فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والترجيح حينئذ بالتعاقد وقطعية سند الكتاب. فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

لكن هذا الترجيح مقدّم على الترجيح بالسند، لأن أدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر، وعلى الترجيح بمخالفة العامة، لأن التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة، وعلى المرجحات الخارجية، لأن الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار. ولو فرضنا الأمانة المذكورة مسقطاً لدلالة الخبر

والكتاب المخالفين لها عن الحجية، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ، قدس سره، في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة. بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، من حيث أنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة. والصورة الثانية أقلّ وجوداً بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض. ويمكن التزام دخول الصورة الأولى في الأخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردها.

وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع. بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار - ولو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات الدالة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما - أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وإن كان لو انفرد رُفِعَ اليُدّ به عن ظاهر الكتاب.

وأما الاشكال المخصّص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب. فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً. وأوّل المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى. ولا بُعد في تقديمه على موافقة الكتاب.

ثم إنّ الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى. وأما في صورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

وأما القسم الثاني، وهو ما لا يكون معاضد لأحد الخبرين، فهي عدّة امور:

منها: الأصل، بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني على إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول. ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلاثة، أعني أصالة البراءة

والاحتياط والاستصحاب.

لكن يشكل الترجيحُ بها، من حيث أن مورد الاصول ما إذا فُقدَ الدليلُ الاجتهادي المطابق او المخالف. فلا موردَ لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح. فلا موردَ للأصل في تعارض الخبرين رأساً، فلا بد من التزام عدم الترجيح بها. وإن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل. وأما الاحتياط، فلم يعلم منهم الاعتمادُ عليه، لا في مقام الاسناد ولا في مقام الترجيح.

وقد يتوهم أن ما دلّ على ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين مُعارضٌ بما دلّ على الاصول الثلاثة، فإن موردَ الاستصحاب عدمُ اليقين، بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصلٌ مع تكافؤ الخبرين.

ويندفع: بأن ما دلّ على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جوازُ العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها.

فكما أن ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكمٌ على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليلُ الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً، مع أنه لو فرض التعارضُ المتوهمُ كان أخبارُ التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبةُ عموماً من وجه، لأنها أقلُّ موردًا، فيتعين تخصيصُ أدلة الاصول، مع أن التخصيصَ في أخبار التخيير يوجبُ إخراج كثيرٍ مواردها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلة الاصول. مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول، مثل مكاتبة عبدالله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل، ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر فسادُ ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من أن العملَ بالموافق موجبٌ للتخصيص فيما دلّ على حجّة المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ على حجّة الموافق وتخصيص الآخرفيما دلّ على حجّة الاصول، وأن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق، وأن الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصلُ سليماً عن المعارض.

بقي هنا شيء

وهو أنهم اختلفوا في تقديم المقرّر وهو الموافق للأصل على الناقل وهو الخبر المخالف له. والأكثر من الاصوليين، منهم العلامة، قدس سرّه، وغيره، على تقديم الناقل. بل حُكي هذا القول عن جمهور الاصوليين، معلّين ذلك بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل. مع أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية التراجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرنى الآن موردٌ لما نحن فيه، أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل. فلا بدّ من التتبع.

ومن ذلك كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخراً مفيداً للحظر، فإنّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح. بل يظهر من محكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه، وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل، استناداً إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يُرِيْبُكَ إلى ما لا يُرِيْبُكَ»^١، وقوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^٢.

وفيه: أنه لو تمّ هذا التراجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة، لأنّ وجود الخبرين لا مدخل له في هذا التراجيح، فانه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أنّ المشهور تقدّم الإباحة على الحظر.

فالتّجه ما ذكره الشيخ، قدس سرّه، في العدة من ابتناء المسألة على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف. حيث قال:

«وأما تراجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث أنّ أحدهما يتضمّن الحظر والآخر الإباحة والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة. فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأنّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع، ولا تراجيح بذلك، وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً ويكون الانسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء»^٣، انتهى.

ويمكن الاستدلال لتراجيح الحظر بما دلّ على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين وإرجاع ما ذكره من الدليل في ذلك. فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر إلاّ أنّه يجب التراجيح به عند تعارض الخبرين.

(١) عوالي اللثالي، ج ٣، ص ٣٣٠. (٢) عوالي اللثالي، ج ٢، ص ١٣٢ (٣) عدة الاصول، ص ٦٢.

وما ذكره الشيخ، قدس سره، إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين. مع أن ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الإباحة، مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيء مطلقٌ حتى يردَّ فيه نهيٌّ»! أو على أصالة الحظر، مثل قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل، على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناءً على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف في تقدّم المقرر على الناقل وإن حكي عن الأكثر تقدّم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقدّم الحاضر على المبيح.

ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه. ولذا رجح بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط. لكن فيه مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم. ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة، هذا.

مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم. والتحقيق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما. واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم.

والحق هنا التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين، لأنّ الاستفادة من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الامام، عليه السلام، الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء. بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها موردٌ يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع.

ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين، مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له، لحكومة أخبار التخيير على جميعها، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقتي المستلزمة للتوقف عند التعارض. لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين. - كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار. - وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظهاً عدم الخلاف في ذلك.

فان ثبت الاجماع على ذلك او أجرينا ذلك في الاجماع المنقول من حيث أنه خبر فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل. لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة، لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها، من حيث أنه ظن مخصوص، سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد.

فان قيل بحجيتها، فأنما هي من باب مطلق الظن. ولا ريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما او سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

وأما الاجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة.

وأما الترجيح من حيث الصدور او جهة الصدور فالظاهر أنه كذلك، وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار.

وإن شمله لفظ النبأ من آية النبأ، لعموم التعليل المستفاد من قوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله: «لأن الرشد في خلافهم»، فإن خصوص المورد لا يختصه. ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الاجماع المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص. ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول او غيره من الظنون الخاصة لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح. رجح الله مانرجوا التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات، بجاه محمد وآله السادة السادات، عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وعلى أعدائهم أشد اللعنات وأسوء العقوبات، أمين أمين أمين.

إلى هنا كتبه سلمه الله عن الآفات والعاهاات بحق محمد وآله أشرف السادات، قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء

فهارس فرائد الاصول

١- الآيات

- الله أذن لكم أم على الله تفترون: ٤٩ - ٥٢ .
اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم: ٧١٧ .
أحلّ الله البيع: ٦٥ .
أحلّ لكم ما وراء ذلكم: ٦٥ .
أقم الصلاة لدلوك الشمس: ٦٠٢ .
أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة: ٣٨٢ .
إلا أن تكون تجارة عن تراض: ٧١٧ .
الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم: ٥١١ .
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله: ٣٣٤ .
إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله: ١٣ .
إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا: ٦٥ .
إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل: ٥٦٣ .
إن يكذبوك فقد كذبت: ٥٦٤ .
إن الظن لا يغني من الحق شيئاً: ٥٢ .
إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم: ١٣ .
إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيّنات: ١٣١ .
إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام: ٦٥ .
إنما حرم عليكم الميتة: ١١٢ .
- أنّ النفس بالنفس والعين بالعين: ٦٥٨ .
إنه فكر وقد فقتل كيف قدر: ٣٢٤ .
إني أريد أن انكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج، فإن أتممت عشرأ فهن عندك: ٦٥٨ .
إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد: ٦٧٨ .
أوفوا بالعقود: ٦٥، ٥٣٧، ٧١٧ .
تجارة عن تراض: ٦٥ .
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين: ١٣ .
حتى يطهرن: ٣١٢ .
خلق لكم ما في الأرض جميعاً: ١١٢ .
ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا: ٣١٩ .
الطلاق مرتان: ٩١ .
عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء: ٢١، ٦٥ .
فاتقوا الله ما استطعتم: ٣٣٧، ٣٤٧، ٣٨٢ .
فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون: ٦٥، ١٣٢ .
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول: ٣٣٧ .

- فرهان مقبوضة: ٦٥.
- فقولا له قولاً لئناً لعلّه يتذكر او يخشى: ١٢٧.
- فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين: ١٣.
- فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة: ١٢٦.
- فن حج البيت او اعتمر فلا جناح: ٦٠.
- فيه آيات محكمات هن أم الكتاب: ٦٢.
- قل أحل لكم الطيبات: ٣٦١.
- قل: لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة او دمماً مسفوحاً: ٦١، ٣٦١-٣١٦.
- قولوا آمناً بالله وما أنزل إلينا: ٢٧٥.
- كلوا مما غنم حلالاً طيباً: ١١٢.
- لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى: ٤٩١.
- لا تقربوا مال اليتيم: ٦٥.
- لا تؤتوا السفهاء أموالكم: ٦٥.
- لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها: ٣١٣.
- لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين: ٦٥.
- ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة: ٣١٥.
- ما جعل عليكم في الدين من حرج: ٤٣٠.
- ما على المحسنين من سبيل: ٦٥.
- من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله: ٣١٤.
- وآخرون مرجون لأمر الله: ٢٨٥.
- واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده: ٣٣٧، ٣٨٢.
- وأحل لكم ما وراء ذلكم...: ٦١.
- والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون: ٣٨٢.
- إن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى: ٥٦٣.
- وإن تكفروا فإن الله غني عنكم: ٥٦٣.
- إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين: ٥٦٣.
- وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به: ٦٥٨.
- وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين: ٦٥٨.
- وقالوا اطيرنابك وبمن معك: ٣٢٤.
- وقولوا للناس حسناً: ٧١٧.
- ولا تبطلوا أعمالكم: ٦٧١.
- ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة: ٣٣٧.
- ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق الله: ١٢٧.
- ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم: ٦٥٧.
- وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة: ٦٥٧.
- وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون: ٢٧٦.
- وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون: ٣١٥.
- وما كنا معدّين حتى نبعث رسولاً: ٣١٤.
- وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم: ٣١٦.
- وما نهاكم عنه فانتهوا: ٣٥١.
- ومن كفر فإن الله غني عن العالمين: ٥٦٣.
- ومن كفر فإن ربي غني كريم: ٥٦٣.
- ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن: ١٣٤.
- ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب: ١٤٢.
- يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق: ١١٦.
- يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم: ٤٩١.
- يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر: ١١٢، ٤٣٠.

٢- الاحاديث

- اثن ابا بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثاً كثيراً: ١٣٨.
- اثن فقيه البلد واستفته في امرك فاذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه: ٨٠٥.
- اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس: ٤١٤-٤١٨.
- أتدري لم أرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري. فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه عن الشيء الذي لا يعلمونه، فاذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عندهم، ليلبسوا عن الناس: ٨٠٥.
- أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى شككت فابن على الأكثر: ٥٦٨.
- أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت: ٣٤٥.
- إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس. مشيراً إلى زارة: ١٣٨.
- إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم وإذا استولى الفساد... فقد غرر: ٧١٩.
- إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبال الصلاة: ٤٩٥.
- إذا استيقنت أنك توضأت فأيتاك أن تحدث وضوء، حتى تستيقن أنك أحدثت: ٥٧٤.
- إذا اشبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا: ٣٣٩.
- إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتى سألوا عنه وتعلموا: ٤٤٣-٣٤٤.
- إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار: ١٢.
- إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم: ٤٩٧.
- إذا جاء حديث عن أولكم... إنا والله لاندخلكم إلا فيما يسعكم: ٧٧٥.
- إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً فخذوا به: ١١١.
- إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها: ٢٨٤.
- إذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس: ١٢٨.
- إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء: ٧٠٨.
- إذا سمعت من أصحابك وكلهم ثقة: ١٣٧.
- إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم: ٥٦٨.
- إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه: ٧٠٩-٧١١-٧١٢.
- إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك: ٣٣٨.
- إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً فخذوا به: ١١١.
- إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم: ٧٧٥.
- إذا ورد عليكم حديثان... وما خالف أخبارهم فخذوه: ٧٧٤.
- إذا نزلت بكم حادثة... فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام: ١٤٠.
- أذهب فاقلعها وارم بها إليه، فانه لا ضرر ولا ضرار: ٥٣٤.
- أرأيت لو حدثت بك بحديث... قلت: بأحدثها وأدع الآخر. قال... أبي الله لنا في دينه إلا

- التقية: ٧٧٥.
- اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا كثير
القدم في امرنا: ١٤١.
- اعرفوا منازل الرجال متا بقدر روايتهم عتا:
١٤٣.
- اغسله بماء وسدر: ٥٠٠.
- أفضل الأعمال أحزها: ٥٣٦.
- افلا صنعت هكذا. ياعمار! تمعكت كما تتمعك
الدابة!: ٥١٣.
- أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟
قال: نعم: ١٣٩.
- اكتب وبت علمك في بني عمك: ١٤٣.
- إلا اعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت
أو أتممت لم يكن عليك شيء: ٥٦٧-٥٦٨.
- الذي يتورع عن محارم الله ويحتمل هؤلاء، فاذا لم
يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه: ٣٥٠.
- اليس قد أتممت الركوع والسجود: ٤٨٦.
- أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته فإن الكفت
عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال:
٣٣٩.
- أما سمعت قول الله عز وجل إن السمع والبصر:
٥٩.
- أما إذا كان بجهالة فليتزوجها: ٣٢٦.
- أما أهل هذه البلدة فلا: ١٢٩.
- أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده: ٨١٢.
- أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما
ما لم تعلم فكل: ٤١٤.
- امن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع
ما في الأرض: ٤٣٢.
- الامور ثلاثة، امرين لك رشده فخذها وامرين
- لك غية فاجتنبه وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله
عز وجل: ٣٣٩ - ٣٤٨ - ٣٧٢.
- أنا خالفت بينهم: ١٤٧.
- * أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به
الحواريون: ٦٧٨.
- أنت فقيه أهل البصرة؟... إنما يعرف القرآن من
خوطب به: ٥٧.
- أنت فقيه أهل العراق؟... وما ورثك الله من
كتابه حرفاً: ٥٧.
- أنتم أقمه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا: ٧٧٦ -
٧٨٤.
- إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض... كل
شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره
فليمض عليه: ٧٠٨ - ٧١١.
- إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطوا جميعاً فلم
يعرف الحرام من الحلال فلا بأس: ٤١٢.
- إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه... ٦٠.
- إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به وإن
كان شيئاً بيناً فلا: ٤٢١.
- إننا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب
علينا: ١٤٣.
- إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله: ١٦٩.
- إن أدنى ما يكون العبد به مؤمناً: ٢٧٧.
- إن الله بعث محمداً وهو بمكة عشرين: ٢٧٧.
- إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها... رحمة من
الله لكم: ٣٢٤.
- إن الله تعالى قال: لا جناح، ولم يقل افعلوا: ٦٠.
- إن الله حرم الميتة من كل شيء: ٤٢٣.
- إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم: ٣٢٥.
- إن أمر النبي -ص- مثل القرآن...: ٥٩.

- إن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح: ٥٧.
- إن جماعة يقال لهم الحقيقة: ٢٨٠.
- إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن: ٥٩.
- إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم: ٣٧٥.
- إن رسول الله -ص- إنما عنى بقوله «هذا محض الايمان» خوفه عن أن يكون: ٣٢٣.
- إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال: ٣٢٤.
- إن الشيطان ينفخ بين إيتي المصلي فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً او يجد ريحاً: ٥٤٣.
- إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن: ٧٧٦.
- إن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً: ٣٥٠.
- إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن: ٥٣٣ - ٥٣٩.
- إن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً: ٣٣٨.
- إن المؤمن لا يخلوعن ثلاثة، الظن والحسد والطيرة: فإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحققي وإذا تطيرت فامضي: ٧١٩.
- إن المؤمن لا يستعمل حسده: ٣٢٣.
- إن المؤمن لا يتهم أخاه: ٧١٨.
- إنما امرؤ بالحج لعله الوفاة إلى الله: ١٢٨.
- إنما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وستة قائمة: ٢٧٩.
- إنما يحشر الناس على نياتهم: ١٢.
- إنما يكفر إذا جحد: ٢٨٥.
- إن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا... فليس منا ولا نحن منه: ٨٠٥.
- إن الناس اولعوا الكذب علينا: ١٤٣.
- إن الوتر واجب... إنما عنيت وجوبها على النبي، ص.
- إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ٦٠.
- إنها زيادة في المكتوبة: ٤٨٧ - ٤٩٣.
- إنه زوج. قال الله عزوجل: ٥٩.
- إنه فاسق... إن جاءكم فاسق: ٥٩.
- إنه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى ائمة الهدى: ٣٣٩.
- إنه يقع في قلبي أمر عظيم. فقال: قل: لا إله إلا الله: ٣٢٣.
- إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض...: ٥٨.
- إنه يعيده، لأنه زاد في فرض الله عزوجل: ٤٩٣.
- أيا امرء ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه: ٣٢٥.
- بأيتها أخذتم من باب التسليم وسعكم: ٧٧٩.
- تسجد سجدي السهوي في كل زيادة ونقيصة: ٤٨٦ - ٤٩٤.
- تمت صلاته: ٥٢٤.
- ثلاثة لا يسلم منها أحد، الطيرة والحسد والظن: ٣٢٢.
- ثلاث لم يعر منها نبي فن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق: ٣٢٤.
- ثمن العذرة سحت: ٧٥٤.
- جاء رجل إلى النبي... قال ص: ذلك والله محض الايمان: ٣٢٣.
- حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه: ٣١٥.
- حدثوا بها فإنها حق: ١٤٣.
- حرام عليكم أن تقولوا بشيء مما لم تسمعه منا: ١٨.

- حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا
عندما لا يعلمون: ٣٤٠.
- الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما: ١٣٧.
- حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك: ٣٤٩ -
٣٧٢.
- حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام
إلى يوم القيامة: ٧٩٣.
- خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر:
٣٦٣.
- خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه:
٧٧٥.
- خذوا ما رووا، وذرُوا ما رَأُوا: ١٤٢.
- دع ما يريبك إلى ما لا يريبك: ٣٤٥ - ٣٧٩ -
٧٨٢ - ٨٢٢ - ٨٢٣.
- دعى الصلاة أيام أقرائك: ٦٠٢.
- الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم:
٢٧٨.
- الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم: ١٣.
- رجل قطع إصبعاً... والسنة إذا قيست ٢١،
٢٥٩.
- رفع عن أمي تسعة أشياء: ٣١٨ - ٤٦٥.
- سألت أبا جعفر عليه السلام... يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان... قال: خذ بما
اشتهر: ٧٧٤.
- سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين...
فتحاكما... قال: من تحاكم إليهم في حق أو
باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت: ٧٧١.
- سألته عن من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟
قال: لا: ٣٢٥.
- ستكثر بعدي القالة: ١٤٣.
- سل العلماء... وخذ الاحتياط في جميع أمورك:
٣٤٥.
- شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله:
٢٧٨.
- شيعتنا المسلمون لأمرنا... المخالفون لأعدائنا...
خالفهم ما استطعت: ٨٠٦.
- ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقربك
عنه. ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوء
وأنت تجد لها في الخير سيلاً: ٧١٨.
- العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان:
١٩.
- عليك بالأسدي، يعني أبا بصير: ١٣٨.
- عليك بذكرتيا بن آدم المأمون على الدين والدنيا:
١٣٩.
- العمري ثقني، فما أدى إليك فعني يؤدي: ١٣٩.
- العمري وابنه ثقتان: ١٣٩.
- عن الوسوسة وإن كثرت. قال: لا شيء فيها.
تقول: لا إله إلا الله:
- فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم: ٥٩.
- فأما من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلدوه:
١٤١.
- فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما
على كتاب الله... فاعرضوهما على سنن... ومالم
تجدوه... فرروا إلينا... حتى يأتيكم البيان من
عندنا: ٧٧٤.
- فما يمنعك عن الثقي؟ يعني محمد بن مسلم:
١٣٨.
- في ذلك حديثان. أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن
حالة إلى أخرى فعليه التكبير: ٣٨٩.
- فيمن يعير ثوبه النقي... لا، لأنك أعرتة إياه

- وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه: ٥٧١.
- قتلوه، قتلهم الله. ألا سألو، ألا يموه: ٥١٠.
- قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف، قال: تعيد الصلاة وتغسله... فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك: ٥٦٤ - ٥٩٠ - ٦٣٢.
- قلت له: هل كلّف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان. لا يكلف الله إلا وسعها. ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها: ٣١٤.
- قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر: ٢٨٥.
- كان المغيرة بن سعد يعتمد الكذب على أبي: ١٦٩.
- كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر: ٥٧١.
- كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه: ٣٢٦ - ٣٧١.
- كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام... او تقوم بالبيّنة: ٣٦٨ - ٣٧٥ - ٣٩٥ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٥٢٤ - ٥٩٢ - ٧٣٤.
- كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنة: ١١١.
- كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي: ٣٠٨ - ٣٢٥ - ٣٤٣ - ٣٩٥ - ٧٣٣ - ٨٢٣.
- كلّ ما لم يكن على أمرنا فهو ردّ: ٩١.
- كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟ فقال (ع) ثمانون... أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال: ٨١٠.
- كيف نصنع بالخبر المختلفين... فانظروا ما خالف منها العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه: ٧٧٥.
- لا بأس ببيع العذرة: ٧٥٤.
- لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا: ١٤٢.
- لا تشقنّ بأخيك كلّ الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال: ٧١٩.
- لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة: ٣٤٢.
- لا تطوع في وقت الفريضة: ٨١٠.
- لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود: ٤٨٦ - ٤٩٤.
- لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة: ١١١.
- لا تقبلوا علينا خلاف القرآن: ١١٣.
- لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين: ٧٦٤.
- لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو: ٧١٧.
- لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس: ٢١، ٢٥٩.
- لا صلاة إلا بطهور: ٦٣٧.
- لا ضرر ولا ضرار في الاسلام: ٥٣٤.
- لا عذر لأحد من موالينا فيما يرويه عنا ثقاتنا: ١٤٢.
- لا تنقض اليقين بالشك: ٥٤٥ - ٦٩٧ - ٧٣٧.
- لا يحل مال إلا من حيث أحله الله: ٣٧٠.
- لا يصدّق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه: ١١٠.
- لا يعيد الصلاة فقيه: ٨١٠.
- لأن أصلي بعد الوقت أحب إلى من أن أصلي قبل الوقت: ٣٣٩.
- لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحب إلى من أن يضرب عنقي: ٣٣٩.
- لأنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة مبطله له: ٤٩٣.
- لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك: ٣٤٥.

- كلّ رجلٍ منا من يكذب عليه: ١٤٣.
- لكلّ ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه
والمشبهات بين ذلك: ٣٤٠.
- لكلّ منّا من يكذب عليه: ١٤٣.
- لم سألت: ٣٧٥.
- لو أنّ العباد إذا جهلوا وفقوا ولم يجحدوا لم
يكفروا: ٢٨٠.
- ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل
الاحتياط: ٣٤٥.
- ليس الحرام إلّا ما حرم الله تعالى: ٣٦١.
- ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية
والوديعة مؤتمن: ٧٩٧.
- الماء كله طاهر حتى يعلم أنّه قدر: ٥٧٣.
- ما آمن بي من فسر كلامي برأيه: ٥٦.
- ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام
الحلال: ٤١٤، ٨٢٢.
- ما أنتم والله على شيء مما هم فيه... فخالقوهم،
فأنهم ليسوا من الحنفية على شيء: ٨٠٦.
- ما بال أقوام يروون عن فلان، عن رسول الله
-ص-... قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ
القرآن: ٧٧٦.
- ما جاءك من رواية... يوافق كتاب الله فخذ
به: ١١١.
- ما جاءكم عنّا فان وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا
به: ١١١.
- ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو
باطل: ١١١.
- ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على
كتاب الله وأحاديثنا، فان أشبهها فهو حق وإن
لم يشبهها فهو باطل: ٧٨٢.
- ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم:
٣١٨ - ٣٢٤ - ٣٩٥ - ٤٦٥ - ٤٨١.
- ما خالف كتاب الله فليس من حديثي: ١١٣.
- ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما
سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه:
٨٠٦.
- ما علمتم أنّه قولنا فالزموه: ١١٠.
- ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر: ١٩٩.
- ما كان أسوأ حالك لومتّ على هذه الحالة:
٥١٠.
- ما لا يدرك كلّه لا يترك كله: ٤٩٧.
- ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم: ١١٣.
- ما وافق الكتاب فخذوه...: ١٩.
- ما ورد عليكم من خبرين: ١١٤.
- المؤمنون عند شروطهم: ٥٣٧.
- معاشر الناس! ما من شيء يقربكم إلى الجنة
ويباعدكم عن النار الا وقد أمرتكم به، وما من
شيء يباعدكم عن الجنة ويقربكم إلى النار إلّا
وقد نهيتكم عنه: ٧٩١.
- من اتقى المشبهات فقد استبرأ لدينه: ٣٤٠.
- من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في
المحرمات: ٣٥٨.
- من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم: ٤١٨.
- من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما
يصلحه: ٥٢.
- من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس: ٥٩.
- من بلغه عن النبي -ص- شيء من الثواب فعمله
كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله:
٣٨٣.

- من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه: ٣٥٨.
- الميسور لا يسقط بالمعسور: ٤٩٧.
- الناس في سعة ما لم يعلموا: ٣٣٦ - ٤٨١.
- الناس مسلطون على أموالهم: ٥٣٨ - ٥٣٩.
- نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام.
- ولم يقاتل معه: ٥١١.
- نية الكافر شر من عمله: ١٢.
- وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث... ولا يعتد بالشك في حال من الحالات: ٥٦٧.
- والذي بعثني بالحق! إن هذا لصريح الايمان: ٣٢٤.
- وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم: ١٣٩.
- وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز رده: ١٣٨.
- وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة: ٧٠٩.
- إجماع أحاديث الشيعة، ج ٥، ص ٦٣٠.
- وإنما هلك الناس في المتشابه...: ٥٨.
- ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم: ٤٩ - ٥٢.
- وضع عن أمي ما أكرهوا عليه: ٣١٩.
- وضع عن امتي تسعة أشياء: ٣٢٢.
- الوقوف عند الشبهات خير من الاقتصام في الهلكات: ٣٣٨ - ٤١٩.
- ولو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وحج دهره...: ١٩.
- ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق: ٧٠٧ - ٧٢٠.
- وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا
- من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك: ٣٥٨.
- من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام: ٤٣٩.
- من حفظ على أمي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً: ١٣١، ١٤٣.
- من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر: ٥٦.
- من دان الله بغير سماع من صادق...: ١٩.
- من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل: ١٣.
- من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى ان يرهاها في الحمى: ٣٥٠.
- من زاد في صلاته فعلية الاعادة: ٤٩٣.
- من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سنّ سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها: ٩.
- من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ: ٥٦.
- من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر: ٥٦.
- من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب: ٥٦.
- من فسّر القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار: ٥٦.
- من قال سبحان الله غرس له الله بها شجرة في الجنة: ٤٩١.
- من كان على يقين فإصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك: ٥٦٩.
- من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين: ٥٦٩.
- من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية: ١٢٨.

- علمه... حتى يأتيكم البيان من عندنا: ٣٤٠.
 و أيّ الاختلاف؟ يا فيض! : ١٥٣.
 هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء: ١٤٢.
 هذا الذي فرض الله على العباد: ٢٧٧.
 هو حين يتوضوء أذكرمنه حين يشكّ: ٧٠٨ - ٧١١ - ٧٠٩.
 يا أبا محمد! كذب سمعك وبصرك عن أخيك: ١٣٦.
 يا بني! أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟: ١٣٤.
 يا زرارة! قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن. فاذانامت العين والاذن فقد وجب الوضوء: ٥٦٣.
 يا محمد! كذب سمعك وبصرك عن أخيك. فان شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم: ٧١٨ - ٧٣٢.
 يأتي عنكم الخبران: ١٣٧.
- يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان: ١٠٥.
 يتوارى عنا القرص... أرى لك أن تنتظر... وتأخذ بالحائط لديك: ٣٤٥.
 يخيئنا الرجلان وكلاهما ثقة: ١٣٧.
 يرد علينا حديثان... لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منها. قال: خذ بما خالف العامة: ٧٧٥.
 يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، امسح عليه: ١٩٧، ٥٠١.
 يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت. فان قال: نعم، قيل: هلا عملت! وإن قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل: ٥١١.
 يقسم الغنم على نصفين تم يقرع بينهما: ٤١٥.
 اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية: ٥٧٠ - ٦٨٨ - ٧٣٥.
 ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا: ١٠٦.

٣- الاعلام

- الأشتياني: ٤٨
 الآمدي ...
 ابان بن عثمان: ١٦٧.
 ابراهيم بن هاشم: ١٣٤.
 ابن ابي جمهور الاحسائي: ٧٥٣، ٧٧٣، ٧٧٦.
 ابن ابي العوجاء: ١٥٤.
 ابن ابي يعفور: ١١٠، ٧١٢.
 ابن بابويه: ٩١.
 ابن زهرة: ٢٧، ١٠٩، ٥٥٦.
 ابن الشريح: ٤٨
 ابن طاووس: ١٥٦.
 ابن عباس: ١٣٢.
 ابن عزاقر: ١٦٨.
 ابن الغضائري: ٥٧٠.
 ابن قبة: ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٢٥٣.
 أبو اسحاق الأرجاني: ٣٠٠، ٨٠٥.
 أبو بصير: ١٣٨.
 أبو بكر: ٧٦٤، ٧٠٧.
 أبو جعفر: ١٠٤.
 أبو الحسين البصري: ٤٨.
 أبو حنيفة: ٥٧، ٥٨، ٨٠٧.
 أبو الخطاب: ١٨٩.

- ابو عبيدة ٧٥ . بعض السادة الفحول ← بحر العلوم .
 أبو الوليد ١١٣ . بعض العامة ١٤ .
 أبو اليسع ٢٧٤ . بعض مشايخنا ← شريف العلماء .
 الارجاني ← أبو إسحاق . بعض مشايخنا المعاصرين : ٧٤٢ ، ٧٨٤ .
 ابي حيون ٧٧٦ . بعض المحققين ← الشيخ محمد تقى .
 الاحسائي ← ابن ابي جمهور . بعض المحققين ← الكاظمي .
 احمد بن إسحاق ١٣٩ . بعض المعاصرين : ٢٣ .
 احمد بن محمد ٢٦١ . بعض المعاصرين ← صاحب الفصول : ١٠ .
 احمد بن محمد بن عيسى ١٦٧ . البهائي ← الشيخ البهائي .
 الأردبيلي ١٠٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٥١٣ . البهبهاني : ٤٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٤٣٠ ، ٥٥٠ .
 الاستاد ١٨٢ ، ٢٣٩ ، ٢٥٧ ، ٥٤٩ . التستري ، عبدالحسين : ١ .
 الاسترآبادي ١٥ ، ٣٥٥ ، ٣٨٧ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ . التفتازاني : ٥٤٩ ، ٥٥٢ ، (شارح الشرح) ٥٨٨ ،
 ٥٥٧ . ٥٨٩ .
 الاسكافي ١٦٨ . جابر الجعفي : ٣٣٩ ، ٤٢٣ .
 أسلم بن أسلم ٥٩ . الجائليق : ٦٧٨ ، ٦٧٩ .
 اسماعيل ٢٧٤ . الجبائيان : ٧٦٦ ، (ابو علي وابوهاشم) .
 اسماعيل بن ابي عبدالله : ١٣٤ ، ١٣٦ . الجزائري : ١٧ ، ١٨ .
 اسماعيل بن جابر : ٧٠٨ ، ٧١١ . جعفر :
 اسماعيل بن جعفر : ٥٩ . جميل بن درآج : ٣٢٣ ، ٣٣٩ .
 الأنصاري (مرتضى) : ١ ، ٥٤٠ . الحاجبي : ١١٥ ، ١٧٥ ، ١٨٧ ، ٢٧٩ .
 ايوب بن نوح : ١٦٨ . الحارث بن المغيرة : ١٣٧ .
 الباقلاني : ٧٦٦ . الحر العاملي : ١٦ ، ٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ،
 بحر العلوم : ٥٤٥ ، ٦٨١ . ٥٥٢ ، ٣٨٧ .
 البحراني : ١٧ ، ١٨٦ ، ٣٧٧ ، ٥٥١ ، ٧٦٣ ، ٧٨٠ . الحسن : ١٣٢ .
 البرقي : ١٦٨ . الحسن بن الجهم : ٧٧٥ .
 البنزطي : ١٢٩ . الحسن بن علي الوشاء : ١٦٧ .
 بعض الأساطين : ١٣ . الحسين بن روح (ابوالقاسم) : ١٤٢ .
 بعض الأصحاب : ١٤ . الحسين السري :
 بعض السادة الأجله : ٨٧ . الحسين بن مختار : ٧٧٥ .
 الحلبي : ٧٩٧ .

- حفص بن غياث: ٧٢٠.
- الحلى، (ابن إدريس): ٢٥، ٩١، ٩٢، ٩٣، ١٠٩.
- حمران: ٣٢٣.
- حمزة:
- حمزة بن طيار:
- الحميري: ١٣٩.
- خلف: ١٠٤.
- الخوانساري. جمال الدين: ١٩٠.
- الخوانساري (الحسين): ١٨٦، ٤٤٤، ٥٦٠، ٦٨٩، ٦٣٥.
- الداماد (المحقق): ٨٦.
- داوود بن الحصين: ٨٠٥.
- داوود بن سرحان: ١٥٣.
- داوود بن فرقد: ١١٠، ٧٧٧.
- الدواني: ٥٩.
- الراغب الاصفهاني: ١٩.
- رئيس الأعاجم الطوسي:
- زرارة بن أعين: ٥٩، ٦٠، ١٠٥، ١٣٧، ١٣٨، ٧١٢، ٣٦٣، ٢٦١.
- زرارة بن لطيفة: ٢٦١.
- زكريا ابن آدم: ١٣٩.
- زيد الشحام: ٥٧.
- السبزواري: ٧٥، ٩٤، ٩٥، ٤٦٠، ٥٤٣، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٩٧.
- سعيد بن سعد: ١٥٩.
- سعيد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمة: ٩٢، ١٥٩.
- سعد بن محمد بن عبدالله المسمى: ١١٣.
- سلمة بن ابي حبيبة: ١٣٨.
- سماعة بن مهران: ٤١٢، ٧٧٥.
- سليم بن قيس الهلالي: ٥٩.
- شارح الوافية صمدالدين.
- شريف العلماء صمدالدين.
- شعيب العرقوفي: ١٣٨.
- الشمغاني: ١٤٢.
- شيب بن أنس: ٥٧.
- الشيخ الطوسي.
- الشيخ البهائي: ٨، ١٣١، ١٤٣، ٢٩٨، ٥٧٨، ٦٣١، ٥٤٦.
- الشيخ علي: ٧٤٢.
- الشيخ محمد تقي: ١٧٢.
- الشهيد الأول: ٩، ١٣، ٣٨، ٨١، ٨٦، ٩٣، ١٠٤، ٣٣٧، ٣٤٥، ٤٦٠، ٧١٠، ٧١٢.
- الشهيد الثاني: ٤٦، ٨١، ١٠٥، ٢٧٠، ٤٦٠، ٧٥٨، ٧٩٩، ٧٩٦.
- الشيرازي، الميرزا محمد حسن: ٢٠٥.
- صاحب الرياض: ١٨٢، ٥٤٩، ٥٦٣.
- صاحب المدارك: ٢٥، ١٠٤، ٢٦٨، ٤١٦، ٥١٣، ٥٥١.
- صاحب المعالم: ٧١، ١٥٠، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ٣٥٧، ٥٦٢، ٨٠٧.
- صاحب الوافية: ٥٣٠، (الفاضل التوني): ٥٤٢.
- صمدالدين: ١٩، ٦٢، ١٨٦، ٢٨١، ٥٥٣، ٥٧٨، ٦٠١، ٦١٦، ٦٢٩.
- الصدوق: ٩٢، ١٢٢، ١٨٤، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٤٩، ٧٧٤.
- الصفار: ١٢٢.
- الطالقاني، ميرزا محمد هادي: ٥٤٠.
- الطباطبائي صاحب مفاتيح الاصول: ٨.

- ٨١٢، ١٣٢ .
 الطبرسي: ١٠٩، ١١٥ .
 الطوسي، الشيخ: ٣٣، ٣٨، ٤٢، ٨١، ٩٢،
 (رئيس الاعاجم). ٩٦، ١١٢، ١٢٢، ١٣١،
 ١٤٥، ١٥٠، ١٥٧، ١٥٩، ٣٣١، ٣٩٧، ٤٥٩،
 ٧٨٨، ٨٢٢ .
 الطوسي (المحقق): ٢٦٨ .
 عبد الأعلى: ٦٠، ١٢٨، ١٩٤، ٣١٤ .
 عبدالرحمن بن حجاج: ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٤٤ .
 عبدالعزيز بن المهدي: ١٣٩ .
 عبدالله بن سنان: ٥٧١ .
 عبدالله بن محمد: ٨٢١ .
 عبد المؤمن الانصاري: ١٢٩ .
 العصدي: ١١٥، ١٨٧، ٢٧٩ .
 علاء بن رزين: ١٦٧ .
 العلامة الحلبي: ٤٢، ٨٠، ٨١، ١٣٧، ١٥٤،
 ٣٦٦، ٤٦١، ٧١٠، ٧٢١، ٧٢٤، ٧٢٩، ٧٣٥،
 ٧٤٥، ٧٦٤ .
 علي بن ابراهيم بن هاشم: ٩٢، ١٥٩ .
 علي بن أسباط: ٨٠٥ .
 علي بن بابويه: ٧٨ .
 علي بن جعفر: ٤٢١ .
 علي بن الحسن بن فضال: ١٦٨ .
 علي بن حمزة: ١٢٨ .
 علي بن محمد الكاتب: ٣٤٥ .
 علي بن محمد الكاشاني: ٥٧٠ .
 علي بن المسيب: ١٣٨ .
 عمر بن حنظلة: ١٠٥، ١٣٧، ٧٧١، ٣٣٨،
 ٣٤٨، ٣٤٢ .
 عمر بن شمر: ٤٢٣ .
 العمري: ١٣٩ .
 عنوان البصري: ٣٤٥ .
 الغزالي: ٥٦٢، ٦١٤، ٦١٦ .
 الفاضل التوفي: ٥٩٨، ٦٤١، ٦٤٣ .
 الفاضل الجواد: ٥٥٠، ٥٩٢ .
 الفاضل القزويني: ١٦١ .
 الفاضل الهندي: ٦٩٥ .
 فخر الدين: ٨٥، ٣٨٧، ٥٣٣، ٧١٠، ٧١٥ .
 الفضل بن شاذان: ١٢٨ .
 فضيل بن عياض: ٣٥٠ .
 فيض بن المختار: ١٥٣ .
 قاسم بن يحيى: ٥٧٠ .
 قتادة: ٥٧، ١٣٢ .
 القزويني (السيدباقر، بعض الفضلاء).
 القمي، المحقق: ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٥٣، ٥٢٦،
 ٥٨٠، ٥٩٢، ٧٠٤، ٧٨٧ .
 الكاشاني (المحدث): ٢٦٨ .
 كاشف الرموز: ١٥٩ .
 كاشف الغطاء (جعفر): ٢٢، ٦٦٠، ٧١٤ .
 كاشف اللثام: ٤٣٧ .
 الكاظمي: ٥٠، ٩٥، ٣٦٠ .
 الكشي: ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤،
 ١٨٩، ٢٨٧ .
 كميل بن زياد: ٣٤٥ .
 الكناني: ١٤٢، ١٤٤ .
 المجلسي: ٩٣، ١٦٠ .
 المحقق الثاني: ٨٢، ٨٥، ٨٦، ٢٧٤، ٣٦٠،
 ٤٣٦، ٤٦٠، ٧١٠، ٧١٢، ٧٢٢، ٧٢٤ .
 المحقق الحلبي: ٨٠، ٨١، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ١٠٤،
 ١٥٩، ١٥٩، ٣٣١، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٨٠، ٥٦٠ .

- المفيد: ٩٠، ٩١، ١٢٢، ٣٩١، ٥٦٠، ٨٠٤.
المفيد الثاني: ١٦٠.
الميثمي: ١١٣.
النائيني (الميرزا محمد حسين): ٢٠٥.
النجاشي: ١٣٩.
النراقي (احمد): ٦٥، ٤١١.
نعمان بن بشير: ٣٤٠.
النهدي: ٣٢٢.
والد الشيخ البهائي: ٥٤٢، (محمد حسين
العالمي).
الوحيد ← البهبهاني.
الوليد بن مغيرة: ٣٢٤.
هشام بن الحكم: ١١١.
يعقوب: ١٠٤.
يعقوب بن شعيب: ١٢٨.
يونس بن عبدالرحمن: ١٣٩، ١٥٤.
- ٥٦٢، ٦٩١، ٦٢١، ٧١٠، ٧١٢، ٧٢١، ٧٤٥،
٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٧، ٨١٦.
محمد بن الحسن بن الوليد: ٩٢، ١٥٩.
محمد بن سالم: ٢٧٣.
محمد بن سنان: ١٦٨.
محمد صالح بن محمد قاسم الخراساني: ٧٤٨.
محمد بن علي بن محبوب: ٩٢، ١٥٩.
محمد بن عيسى: ١١٠.
محمد بن الفضل: ٧١٨.
محمد بن مسلم: ٦٠، ١١٠، ١٢٩، ١٣٨.
المرتضى (السيد): ٤١، ٧٤، ٨٠، ٨١، ٨٤،
٨٥، ٩٠، ١٠٩، ١١٢، ١١٥، ١٥٠، ٣٣١،
٤٥٩.
مسعدة بن صدقة: ٣٦٨.
المعلی بن خنيس: ٧٧٥.
المغيرة بن السعيد: ١١١، ١٦٩.

أهل البيت

- ١٠٦، ١١٠، ١١١، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨،
١٤٠، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٧، ١٦٩،
٢٧٧، ٢٨٠، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٢٥، ٣٤١، وفي
موارد اخر.
الكاظم «ع»: ٣٢١، ٣٣٦، ٥٦٨، ٧٧٥.
الرضا «ع»: ٥٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٦٩، ٣٤٧،
٦٧٣، ٧٧٤، ٧٧٦.
التقي «ع»: ٤١٥.
النقي «ع»: ١١٠، ١٣٩، ١٤١.
العسكري «ع»: ١٢٢، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٨.
المهدي «ع»: ١٣٩، ١٤٢، ٣٩٨.
- محمد «ص»: ١، ١٢، ٢٠، ٤٠، ٤٩، ٥٢،
٥٦، ٧٩، ٩١، ١١٣، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،
١٤٦، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٤٤، وفي موارد اخر.
علي «ع»: ٥٦، ٣٥٠، ٣٥١، ٥٣٦، ٥٦٩.
فاطمة «ع»: ٧٠٧.
الحسن «ع»:
الحسين «ع»: ١٤١.
زين العابدين.
الباقر «ع»: ١١٠، ١١١، ٢٧٨، ٢٨٥، ٣٤١،
٣٤٢، ٣٥٢، ٤٢٣، ٤٣٢، ٤٩١، ٥٣٣، ٦٢٢،
٧٧٣.
الصادق «ع»: ٢١، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠،

الطوائف

الأخباريون ٥، ٥٦، ٦٢، ٩٤.	الشيعة: ١٤١.
الإشراقيون: ١٦.	العامية: ١١٥.
الأشعريين: ٩١، ١٥٩.	علماء الشيعة: ١٥٧.
أصحاب الأئمة: ٦٣.	الفريقين: ٨١.
الإمامية: ٨٤.	فقهاء المسلمين: ٦٩.
أهل اللسان: ٥٥.	القدماء: ٧٧.
بنوأمية: ٤١٢.	القميون: ٩٢، ١٥٣، ١٥٩.
بنوفضال: ١٤٢، ١٦٨.	الكذابين: ١١١، ١٥٣، ١٦٧.
جيش يزيد: ١٤١.	اللغويون: ٧٤.
الحشوية: ١٥٦.	المشائون: ١٦.
الحقية: ٢٧٦.	المعاصرين: ٣٢.
الحنفية: ٥٥٠.	المقلدة: ١٥٧.
الخراسانيين: ٩١، ١٥٩.	النحويون: ٧٩٥.
الرافضة: ١١٥.	النصاب: ١٤١.
السفراء: ١٣٩.	النواب: ١٣٩.

٤- الكتب

إبطال العمل بأخبار الآحاد: ١٦٢، ١٨٥.	أمالى الصدوق: ٥٩.
أجود التقريرات: ٢٠٥.	أمالى المرتضى: ١٥٤.
الاحتجاج: ١١٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١.	أمالى المفيد الثاني: ٣٤٥.
٣٨٩، ٣٩٠، ٧٠٧، ٧٧٥، ٨٢١.	إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ٨٥، ٣٨٦،
اختيار معرفة الرجال: ١٣٨، ١٤٢، ١٤٤.	٥٣٣، ٦٩٤، ٧١٥، ٧٤١.
١٥٣، ١٦٨، ١٦٩، ٢٨٧.	الباب الحادي عشر: ٢٦٨، ٢٧٥، ٢٧٨.
الأربعين: ١٣١، ١٤٣.	بحار الأنوار: ٥٩، ٩٣، ١١٠، ١١٣، ١١٤،
الإرشاد: ٥٦٩.	١٣٩، ١٤٢، ١٤٤، ١٦٠، ٣٨٣، ٤١٩، ٤٤٣،
الاستبصار: ٧٨٤، ٧٨٩.	٥٦٧.
الإقبال: ٣٨٣.	بحر الفوائد: ٣٢٨، ٤٦٦.
الألفية:	بصائر الدرجات: ١١٠، ١١٣.
الأمالى: ٤٩١، ٥١١.	تحرير الأحكام: ٥٦٠، ٦٦٢، ٦٦٣.

- تحف العقول: ٤١٥.
- تذكرة الفقهاء: ٨، ٣٦٦، ٣٩١، ٣٩٢، ٥٣٨، ٧٢٤، ٧٣٥.
- تلقيق الشرايع: ٨٢، ٨٦.
- تفسير العياشي: ٢١، ٥٦، ٥٧، ١٣٤، ١٣٥، ٤٩٣، ٣١٥.
- تفسير القمي: ١٣٥، ٥١١.
- تفصيل النشاطين: ١٩.
- التمهيد: ٨٥.
- تمهيد القواعد ١٤، ٤٦، ٥٦، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٤، ٤٦٥، ٤٨١، ٤٥٧، ٧٤٣، ٧٥٨.
- تهذيب الأحكام: ١٤، ٣٠٠، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٩٢، ٤١٤، ٤٤٣، ٤٨٧، ٤٩٤، ٥٠١، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧١، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧٥٤، ٨١٠.
- تهذيب الاصول: ٧٩، ٨٠.
- ثواب الاعمال ١٣٦، ٤٩١، ٤٩٢، ٧١٨.
- جامع احاديث الشيعة: ٢٨٠، ٣٤٥.
- جامع المقاصد: ٣٨، ٧٢٣، ٧٣٢.
- الجعفرية: ٢٧٤.
- جواب المسائل التبتانيات: ١٥٢، ١٦٣.
- جواهر الكلام: ٦٦٥.
- حاشية الارشاد: ٤٣٦.
- حاشية الروضة: ٧٤٢.
- حاشية شرح مختصر الاصول: ١٩٠.
- الحبل المتين: ٥٤٦.
- الحدائق الناضرة: ١٧، ١٨٦، ١٨٧، ٣٦٤، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٧، ٤١٦، ٤١٦، ٥٠٨، ٧٦٣، ٧٨٠، ٨٠٩.
- الخصال: ٣١٨، ٣٢٤، ٤٩٤، ٥٦٩.
- الخلاصة: ٥٧٠.
- خلاصة الاستدلال: ٩١، ١٥٩.
- الخلاف: ٩١، ٤٦٠.
- الدرر النجفية: ٣٢٣، ٣٧٧، ٥٥٤، ٦١٤.
- ذخيرة المعاد في شرح الارشاد: ٧٥، ٣٩٣، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٩٧.
- الذريعة الى اصول الشريعة: ٨٠، ٨٦، ١٦٠، ٥٨٤، ٥٨٥.
- ذكرى الشيعة: ١٦٠، ٣٢٦، ٦١٣، ٥٤٧، ٦١٤، ٦٦٤، ٦٨٨.
- رجال النجاشي: ١٦٨.
- رسائل الشريف المرتضى: ١٦٢، ١٩٣، ١٨٥.
- الرسالة الاستصحابية: ٥٥١، ٥٥٣.
- رسالة علي بن بابويه: ٥٢٨.
- رسالة القطب الراوندي: ٧٧٤.
- الروض: ٤٣٠.
- زبدة الاصول: ١٨٨، ٨٠٤.
- السرائر: ٩١، ١٥٨، ٢٧٠، ٣٣١، ٥٠٨، ٥٤٣، ٦٩٨.
- شرائع الاسلام: ٣٢٣، ٦٦٢.
- شرائع علي بن بابويه: ١٦٠.
- شرح الباب الحادي عشر: ١٨٦.
- شرح زبدة الاصول: ٦٠١.
- شرح الشرح (تعليقة شرح مختصر الاصول): ٥٤٥، ٥٨٨.
- شرح مختصر الاصول: ٥٤٢، ٥٥٨، ٦١٦، ٧٠٤.
- شرح الوافية: ١٩، ٨٧، ٨٨، ٩٥، ١٨٥، ١٨٦، ٢٨١، ٢٨٣، ٣٢٧، ٤٠٠، ٥٥٩، ٥٧٨، ٦٠١.
- ٧٧٠، ٦٣٤، ٦٣٣، ٦٣٠، ٦٢٩، ٦١٦، ٦٠٧.

- شرح تهذيب الأحكام: ١٧.
الصافي: ٥٦، ١٣٥، ١٤٣، ٥١١.
الصحاح: ٥٣٥.
صفات الشيعة: ٨٠٦.
عدة الاصول: ٤٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ١١١،
١١٤، ١٣١، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٠،
١٧٦، ١٨٥، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٣١، ٣٥٣، ٣٦٨،
٣٩٧، ٣٩٨، ٥٤٣، ٥٨٣، ٧٨٥، ٧٨٦، ٨٠٢،
٨٠٨، ٨٢٢، ٨٢٣.
عدة الداعي: ٣٨٣.
عصرة المنجود: ١٨٦.
العقائد: ٣٣١.
العقد الطهباسي: ٥٤٣.
علل الشرائع: ٣٠٠.
عوالى اللئالى: ٥٦، ١٠٦، ١٣٧، ٣٠٨، ٣٤٣،
٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٣، ٣٦٤، ٤١٤، ٤٩٧، ٥٣٨،
٧٥٣، ٧٥٦، ٨٦٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٦، ٨٢٢.
عيون اخبار الرضا: ١١٣، ١١٤، ١٦١، ٦٧٨،
٧٧٤، ٧٧٦، ٨٠٥.
غاية المأمول: ٥٤١.
غاية المبادئ في شرح المبادئ: ٨٠، ١٢٤.
غرر الفرائد (الأمالى): ١٥٤.
غنية النزوع: ١٧٦، ٣٣٤، ٥٨٤.
الغيبة: ٨٥، ٢٧٦.
فرائد الاصول: ٢.
فصول المحقق الطوسي: ٢٦٨.
الفصول المختارة: ٩١.
الفصول المهمة: ١٦٠.
الفصول الغروية: ١١، ٢٠٩، ٤٦٦، ٤٦٧،
٤٦٨، ٥٣١، ٥٤٤، ٥٧٢، ٦٦١، ٦٨٢.
- الفوائد: ٥٤٥.
فوائد الاصول: ٢٠٥.
فوائد الشرائع: ٤٣٦، ٤٣٧.
الفوائد الطوسية: ٣٧١.
الفوائد القديمة: ٣٦٠، ٤٣٠، ٨١٢.
الفوائد المدنية: ١٥، ١٥١، ٣٥٥، ٣٧٨، ٣٧٩،
٣٨٠، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٨١٢.
الفوائد المكية: ٥٩٤.
القاموس: ٥٣٥.
قرب الاسناد: ١٢٩.
القواعد: ٩، ١٣، ١٤.
قواعد الاحكام: ٧٢٣، ٧٢٨.
القوانين المحكمة: ٧٠، ٢٢١، ٣٢٩، ٤٤٥،
٤٨٠، ٥٢٥، ٥٣١، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٨٠،
٥٩٢، ٦٣٩، ٦٥٦، ٦٧٤، ٧٨٦.
الكافي: ١٨، ٢٠، ٢١، ٥٧، ٥٩، ١١٠، ١٢٨،
١٣٣، ١٣٤، ١٣٩، ١٤٣، ١٩٧، ٢٧٢، ٢٧٣،
٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨١، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٢،
٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٣٩.
الكافي: ٣٤٠، ٣٤٨، ٣٨٣، ٤١٣، ٤٢١،
٤٤٣، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥٠١، ٥١٠،
٥١٣، ٥٢٤، ٥٣٧، ٥٦٧، ٥٧٣، ٧١٧، ٧١٨،
٧٧٢، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٩، ٧٩١، ٧٩٣، ٨١٠، ٨١٢.
كتاب سليم بن قيس: ٢٧٣.
كشف الغطاء: ٢٢، ٧١٤.
كشف القناع: ٩٨.
كشف اللثام: ٤٣٨.
كفاية الأثر: ٣٥٠.
كفاية الأحكام: ٥٣٨.
كمال الدين: ١٣٩.

٥- المحتويات

- تصدير س - ألف
١ مقدمة الشيخ عبدالحسين التستري
٢ مقدمة المصنف

المقصد الأول في القطع

- ٤ مقدمة، وجوب متابعة القطع وأنه حجة
٥ القطع قد يكون طريقاً للحكم وقد يكون موضوعاً للحكم
٦ خواص القطع الطريقي
٧ الظن الطريقي والظن الموضوعي

تنبيهات

- ٨ التنبيه الأول، هل القطع حجة، سواء صادف الواقع ام لم يصادف؟
١٢ لا فرق في قبح التجري بين موارده
١٣ أقسام التجري ستة
١٥ التنبيه الثاني، هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة ام لا؟
٢٢ التنبيه الثالث، هل قطع القطع معتبر ام غير معتبر؟
٢٤ التنبيه، هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً في الاعتبار ام لا؟
٢٤ المقام الثاني، كفاية العلم الاجمالي في الامتثال
٢٧ المقام الأول، كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره
٢٨ موارد توهم الخلاف في الكفاية للفعل المكلف به
٢٩ لا بد من التزام أحد امور في هذه الموارد
٣٠ مخالفة العلم الاجمالي تتصور على وجهين

٣٠ المخالفة في الشبهة الموضوعية والشبهة الحكيمية
٣١ المخالفة في الالتزام والمخالفة في العمل
٣٣ المخالفة العملية لخطاب تفصيلي
٣٤ المخالفة العملية لخطاب مردّد بين خطابين
٣٥ الاشتباه من حيث الشخص المكلف بالحكم
٣٥ الحكم الثابت لموضوع واقعي مردّد بين شخصين
٣٦ الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين

المقصد الثاني

في الظن

٤٠ المقام الأول، إمكان التعبد بالظن عقلاً
٤٣ التعبد بالأمارات الغير العلميّة
٤٩ المقام الثاني، وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية

الظنون المعتبرة

٥٤ ١ - الأمارات لاستنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب والسنة
٥٥ القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم
٥٦ جواز العمل بظواهر الكتاب او عدم جوازه؟

تنبيهات

٦٧ الظواهر حجة بالنسبة إلى من قصد افهامه ام لا؟
٧٤ القسم الثاني الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر
٧٧ ٢ - الاجماع المنقول بخبر الواحد
٨٣ مستند علم الحاكمي بقول الامام امور

٣ - الشهرة الفتوائية

١٠٥
١٠٨ ٤ - خبر الواحد
١١٠ أدلة المانعين عن حجّية خبر الواحد
١١٦ أدلة المجوزين عن حجّية خبر الواحد
١١٦ الأول الآيات، للاستدلال على حجّية خبر الواحد
١١٦ آية النبأ
١١٦ آية النفر

١٣١	آية الكتمان
١٣٢	آية أهل الذكر
١٣٤	آية الأذن
١٣٧	الثاني، السنة للاستدلال على حجية خبر الواحد
١٣٧	١- ما ورد في الخبرين المتعارضين
١٣٨	٢- ما دلّ على إرجاع الرواة إلى أصحابهم عليهم السلام
١٣٩	٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء والثقات
١٤٥	الثالث، الاجماع على حجية خبر الواحد
١٤٥	التقرير الأول للاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه
١٦٢	التقرير الثاني للاجماع على حجية خبر الواحد في زماننا هذا
١٦٢	التقرير الثالث للاجماع على حجية خبر الواحد سيرة المسلمين
١٦٣	التقرير الرابع للاجماع على حجية خبر الواحد طريقة العقلاء
١٦٥	التقرير الخامس للاجماع على حجية خبر الواحد إجماع الامامية
١٦٥	التقرير السادس للاجماع على حجية خبر الواحد إجماع الامامية
	الرابع دليل العقل
١٦٧	تقرير إثبات حجية خبر الواحد وهو من وجوه
١٦٧	الوجه الأول ما اعتمده سابقاً
١٧١	الوجه الثاني ما ذكره صاحب الوافية
١٧١	الوجه الثالث ما ذكره بعض المحققين
١٧٥	حجية مطلق الظن وأدلتها أربعة
١٧٥	الأول دفع الضرر المظنون لازم
١٨١	الثاني لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
١٨٢	الثالث ما حكاه الاستاذ عن استاذة السيد الطباطبائي
١٨٣	الرابع الدليل المعروف بدليل الانسداد وله مقدمات
٢٠١	الاحتياط بوجوه غير ما ذكرنا من الاجماع والخرج
	تنبيهات
٢١٢	التنبيه الأول، الامتثال الظني للحكم الواقعي والحكم الظاهري
٢٢٢	التنبيه الثاني، نتيجة دليل الانسداد قضية مهمة او كلياته؟
٢٢٢	المقام الأول كون النتيجة مهمة او معينة؟
٢٢٦	المقام الثاني هل يحكم بتعميم الظن ام لا؟

٢٢٦	الوجه الاول من طرق التعميم عدم وجوه المرجح
٢٤١	الوجه الثاني من طرق التعميم عدم كفاية الظن
٢٤٣	الوجه الثالث من طرق التعميم قاعدة الاشتغال
٢٤٨	المقام الثالث تعميم الظن على الكشف او على الحكومة
٢٤٩	الاشكال في خروج القياس وظن قام على عدم اعتباره ظن آخر
٢٤٩	الأول، خروج القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره
٢٥٧	الثاني إذا قام ظن على عدم اعتبار ظن
٢٦٤	التنبيه الثالث، الظن من أمانة بالحكم وأمانة متعلقة بألفاظ الدليل
٢٦٦	ربما منع منه غير واحد من مشايخنا بأمرين
٢٦٦	الأول أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد والجواب
٢٦٨	الثاني الشهرة المحققة والاجماع المنقول والجواب
٢٧٠	التنبيه الرابع، الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام
٢٧٢	التنبيه الخامس، اعتبار الظن في اصول الدين
١٧٤	القسم الثاني ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به
٢٨١	القسم الأول ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد
٢٨١	المقام الأول في القادر على تحصيل العلم
٢٨٤	المقام الثاني في غير المتمكن من العلم
٢٩٠	التنبيه السادس، على فرض عدم حجية ظن هل يترتب عليه آثار أخرى؟
٢٩٠	المقام الاول الجبر بالظن الغير المعتمد
٢٩٣	المقام الثاني كون الظن الغير المعتمد موهناً
٢٩٦	المقام الثالث الترجيح بالظن الغير المعتمد
٢٩٦	القسم الأول الظن المنهي عنه بالخصوص
٢٩٧	القسم الثاني الظن الغير المعتمد
٢٩٧	الأول الترجيح بالظن الغير المعتمد في الدلالة
٢٩٨	الثاني الترجيح بالظن الغير المعتمد في وجه الصدور
٢٩٩	الثالث ترجيح السند بمطلق الظن

المقصد الثالث

في الشك

٣٠٨	مقدمة، يحصل للمكلف اما القطع واما الظن واما الشك
-----	--

- ٣١٠ الاصول العملية، البراءة، الاحتياط، التخيير، الاستصحاب
- المقام الأول
- ٣١٣ الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة
البراء، الاحتياط، التخيير
الموضع الأول
- ٣١٤ الشك في نفس التكليف
المطلب الأول
- ٣١٥ فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب
المسألة الأولى
ما لا نص فيه
- ٣١٦ احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة
- ٣١٦ ١ - الكتاب، آيات
- ٣٢٠ ٢ - السنة، أخبار كثيرة
- ٣٢٠ حديث رفع عن امتي تسعة أشياء
- ٣٢٤ بقي في المقام شيء و إن لم يكن مربوطاً به
- ٣٢٦ حديث ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
- ٣٢٧ حديث إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعوفهم
- ٣٢٧ حديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
- ٣٢٧ حديث ... فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
- ٣٢٨ حديث كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال
- ٣ - الاجماع، تقرير الاجماع من وجهين
- ٣٣٢ ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه
- ٣٣٣ الاجماع المنقولة و الشهرة المحققة
- ٣٣٤ الاجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم
- ٣٣٥ ٤ - حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف
- ٣٣٧ وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة
- ٣٣٩ احتج القول الثاني بالأدلة الثلاثة
- ٣٣٩ ١ - الكتاب، طائفتان
- ٣٤٠ ٢ - السنة، طوائف
- ٣٤٠ الطائفة الاولى ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم

- ٣٤٠ الطائفة الثانية ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم
- ٣٤٦ الطائفة الثالثة ما دلّ على وجوب الاحتياط
- ٣٥٠ الطائفة الرابعة أخبار الثليث المروية عن النبي والائمة عليهم السلام
- ٣٥٣ ٣ - العقل، تقرير دليل العقل من وجهين
- ٣٥٦ تنبيهات
- المسألة الثانية
- ٣٦٥ دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص
- المسألة الثالثة
- ٣٦٥ دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين
- المسألة الرابعة
- ٣٦٨ دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع الشك في الواقعة الجزئية
- تنبيهات
- المطلب الثاني
- ٣٧٧ دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام
- المسألة الأولى
- ٣٧٧ فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر
- تنبيهات
- المسألة الثانية
- ٣٨٧ فيما اشتبه الحكم الشرعي من جهة إجمال النص
- المسألة الثالثة
- ٣٨٩ فيما اشتبه الحكم الشرعي من جهة تعارض النصين
- المسألة الرابعة
- ٣٩١ دوران الأمرين الوجوب وغير الوجوب من جهة الاشتباه في موضوع الحكم
- المطلب الثالث
- ٣٩٥ فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة
- المسألة الأولى
- ٣٩٥ دوران الأمرين الوجوب والحرمة جهة عدم الدليل
- المسألة الثانية
- ٤٠١ إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

المسألة الثالث

٤٠١ لودار الأمرين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

المسألة الرابعة

٤٠٢ لودار الأمرين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

الموضوع الثاني

في

٤٠٣ الشك في المكلف به

المطلب الأول

دوران الأمرين الحرام وغير الواجب

المسألة الأولى

٤٠٣ لو علم التحريم وشك في الحرام من اشتباه الموضوع الخارجي

المقام الأول

٤٠٣ الشبهة المحصورة

٤٠٤ الأول جواز ارتكاب الأمرين او عدمه

٤٠٩ الثاني وجوب اجتناب الكل او عدمه

٤١١ احتج من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام والمنع منه بوجهين

٤١٦ تنبيهات

المقام الثاني

الشبهة الغير المحصورة

٤٣٠ المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه ستة

٤٣٥ ضابط المحصور، والارتكاب، والنسبة

المسألة الثانية

٤٤٠ إذا اشتبه الحرام بغير الواجب من جهة عدم النص

المسألة الثالثة

٤٤٠ إذا اشتبه الحرام بغير الواجب من جهة إجمال النص

المسألة الرابعة

٤٤٠ إذا اشتبه الحرام من جهة تعارض النصين

المطلب الثاني

اشتباه الواجب بغير الحرام

القسم الأول

- ٤٤١ فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين
المسألة الأولى
- ٤٤٢ ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة عدم النص المعتبر
المسألة الثانية
- ٤٥١ ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص
المسألة الثالثة
- ٤٥٢ ما إذا اشتبه الواجب بغير الواجب لتكافؤ النصين
المسألة الرابعة
- ٤٥٣ ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

تنبيهات

القسم الثاني

- ٤٥٩ فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأول والأكثر
الأول
- الشك في الجزء الخارجي
المسألة الأولى
- ٤٥٩ ما إذا كان الشك في الجزء الخارجي مع عدم النص المعتبر
- ٤٦٠ لنا على ذلك الدليل العقلي والدليل النقلي
المسألة الثانية
- ٤٧١ ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل
المسألة الثالثة
- ٤٧٦ ما إذا تعارض نصان في جزئية شيء وعدمها
المسألة الرابعة
- ٤٧٨ إذا شك في جزئية شيء من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي
الثاني

٤٧٩ ما إذا كان الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به

٤٨٢

تنبيهات

٤٨٢ التنبيه الأول، وفيه مسائل ثلاث

- المسألة الأولى وهي بطلان العبادة بترك العبادة سهواً ٤٨٣
- المسألة الثانية وهي في زيارة الجزء عمداً ٤٨٧
- المسألة الثالثة وهي في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً ٤٩٤
- التنبيه الثاني إذا ثبت الجزئية او الشرطية فماذا يقتضي الأصل؟ ٤٩٦
- الكلام في الشروط، الأصل فيها مامر في الأجزاء وهو التمكن من الشرط ٤٩٩
- فرعان، دوران الأمرين ترك الأجزاء او الشرط. والبدل الاضطراري ٥٠١
- التنبيه الثالث، دوران الأمرين الشرطية والجزئية ٥٠٢

المطلب الثالث

اشتباه الواجب بالحرام

خاتمة

٥٠٥

فيما يعتبر في العمل بالأصل، الاحتياط أم البراءة؟

الاحتياط

٥٠٦

- لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ٥٠٦
- الكلام يقع في بعض الموارد من جهة إحراز الواقع ٥٠٦
- البراءة

- وجوب أصل الفحص، يدل عليه وجوه ٥١٠
- بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص ٥١٢
- استحقاق العقاب أم صحة العمل ٥١٢
- صحة العمل، الحكم الوضعي في المعاملات وفي العبادات ٥١٥
- ختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمور ٥٢١
- الكلام في مقدار الفحص وهو اليأس عن وجدان الدليل ٥٢٨
- تذنيب، ذكر الفاضل التوخي لأصل البراءة شروطاً آخر ٥٢٩
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٣٣٣

المقام الثاني

[الشك في الحكم الواقعي مع لحاظ الحالة السابقة]

الاستصحاب

- مقدمة، تعريفات للاستصحاب ٥٤١
- بقي الكلام في أمور ستة ٥٤٣
- ١ - الاستصحاب من الاصول العملية ٥٤٣
- ٢ - الاستصحاب على تقدير الظن من الأدلة العقلية ٥٤٣
- ٣ - الاستصحاب على تقدير كونه من الأحكام العقلية مسألة اصولية ٥٤٤

- ٥٤٦ ٤ - المناط في اعتبار الاستصحاب
- ٥٤٧ ٥ - الاستصحاب يتقوم بأمرين، وجود الشيء في زمان والشك
- ٥٤٩ ٦ - الاستصحاب على أقسام باعتبارات ثلاثة
- ٥٤٩ الاستصحاب باعتبار المستصحب من وجوه
- ٥٤٩ ١ - قد يكون أمراً وجودياً وقد يكون أمراً عدمياً
- ٥٥٢ ٢ - قد يكون حكماً شرعياً وقد يكون غيره
- ٥٥٣ ٣ - قد يكون حكماً تكليفياً وقد يكون حكماً وضعياً
- ٥٥٤ الاستصحاب باعتبار الدليل أيضاً من وجوه
- ٥٥٤ قد يكون إجماعاً، او بدليل شرعي او عقلي، يدل على استمرار الحكم اولا
- ٥٥٦ الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه أيضاً من وجوه
- ٥٥٦ قد يكون الشك من اشتباه الأمر الخارجي
- ٥٥٨ قد يكون الشك من الشك بالمعنى الأعم او مع تساوى الطرفين
- ٥٥٨ قد يكون الشك من جهة المقتضي او من طرف الرفع
- ٥٦٠ كلمات الأصحاب في الاستصحاب في بادى النظر أحد عشر قولاً
- ٥٦١ أقوى الأقوال في الاستصحاب هو القول التاسع
- ٥٦٢ دليل القول التاسع في الاستصحاب وجوه
- ٥٦٢ الأول، ظاهر كلمات جماعة الاتفاق عليه
- ٥٦٣ الثاني، حكم الشارع بالبقاء من أول الفقه إلى آخر الفقه
- ٥٦٣ الثالث، الأخبار المستفيضة
- ٥٦٣ صحيحة زارة الاولى
- ٥٦٤ صحيحة زارة الثانية
- ٥٦٦ صحيحة زارة الثالثة
- ٥٦٩ رواية محمد بن مسلم
- ٥٧٠ مكاتبة على بن محمد الكاشاني
- ٥٧١ وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة
- ٥٧٦ احتج للقول الأول في الاستصحاب بوجوه ثلاثة
- ٥٨٦ احتج النافون للاستصحاب بوجوه اربعة
- ٥٨٨ بقي الكلام في حجج المفصلين في الاستصحاب
- ٥٩٢ حجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية
- ٥٩٥ حجة القول الخامس في الاستصحاب
- ٥٩٨ حجة القول السادس في الاستصحاب

- حجة القول السابع الذي نسب الفاضل التوني إلى نفسه في الوافية ٥٩٨
- حجة القول الثامن ونسبه جماعة إلى الغزالي في المستصفي من علم الاصول ٦١٣
- حجة القول التاسع وهو ما يظهر من المحقق الحلي في معارج الاصول ٦١٩
- حجة القول العاشر ما حكى عن المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد ٦٢٢
- حجة القول الحادي عشر ما ذكره المحقق الخوانساري في مشارق الشمس ٦٢٥
- بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر ٦٣٣

تنبيهات

- الأول إذا كان المتيقن السابق كلياً في ضمن فرد ٦٣٨
- الثاني جريان الاستصحاب في الزمان ٦٤٤
- الثالث إذا كان المتيقن السابق مما يستقل به العقل ٦٥٠
- الرابع الاستصحاب التقديري والاستصحاب التعليقي ٦٥٣
- الخامس الاستصحاب في حكم في هذه الشريعة او في الشريعة السابقة ٦٥٥
- السادس المستصحب من الاحكام المجعولة او الموضوعات الخارجية ٦٥٩
- السابع المستصحب المشكوك الارتفاع في الزمان السابق وغيره ٦٦٦
- الثامن استصحاب صحة العبادة عند الشك في طرؤ مفسد ٦٧٠
- التاسع الاستصحاب في الأحكام الشرعية وغيرها ٦٧٢
- العاشر الدليل على الحكم مبين في الزمان الثاني وغير مبين ٦٨٠
- الحادي عشر الاستصحاب في مورد تعذر بعض أجزاء المركب ٦٨٤
- الثاني عشر تساوي احتمال الخلاف او رجحانه ٦٨٧

خاتمة

- ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً ٦٩٠
- الأول، بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب ٦٩٠
- الثاني أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق ٦٩٧
- الثالث أن يكون بقاء ما احرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم ٧٠٣

تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة

- المقام الأول عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات ٧٠٦
- ١- اليد لا يعارضها الاستصحاب بل هي حاكمة عليه ٧٠٦
- ٢- أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارضها الاستصحاب ٧٠٨
- الكلام يقع في مواضع سبعة لدفع ما يتراءى من التعارض ٧٠٩
- ٣- أصالة الصحة في فعل الغير ٧١٧
- الإشارة إلى هذه القاعدة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل ٧١٧

تنبيهات

- ٧٢١ الأول، المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاده او لا؟
- ٧٢٢ الثاني أصالة الصحة تجري في العقود بعد كمال الأركان؟
- ٧٢٥ الثالث أصالة الصحة في مورد الشك في بعض الامور المعتبرة شرعاً
- ٧٢٦ الرابع مقتضي الأصل ترتيب الشاك جميع آثار الفعل الصحيح عنده
- ٧٢٨ الخامس أصالة الصحة وترتيب الآثار لا ملازمات الصحة
- ٧٢٩ السادس بيان ورود أصالة الصحة على الاستصحاب
- ٧٣١ بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات
- ٧٣٣ المقام الثاني، تعارض الاستصحاب مع القرع
- ٧٣٣ المقام الثالث، تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العملية
- ٧٣٣ ١ - تعارض أصل البراءة مع الاستصحاب
- ٧٣٥ ٢ - تعارض أصل الاشتغال مع الاستصحاب
- ٧٣٥ ٣ - تعارض أصل التخيير مع الاستصحاب
- ٧٣٦ تعارض الاستصحابين وهو على أقسام
- ٧٣٧ ١ - إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك عن الآخر
- ٧٤٣ ٢ - إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث، وفيه صور
- ٧٤٣ الصورة الاولى ما كان العمل مستلزماً لمخالفة قطعية
- ٧٤٣ الصورة الثانية أن لا يكون العمل مستلزماً لمخالفة قطعية
- ٧٤٦ الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين
- ٧٤٧ الصورة الرابعة وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين

خاتمة

٧٤٩

التعادل والتراجيح

- ٧٥٠ مقدمة، تعريف التعارض وبيانه
- ٧٥٠ ضابط الحكومة والورود والتخصيص
- ٧٥٦ الجمع بين الخبرين المتنافيين على أقسام ثلاثة
- ٧٥٩ الجمع بين أدلة الأحكام

المقام الأول

المتعارضان المتكافئان

٧٦٠

المقام الثاني

التراجيح في أربع مقامات

- ٧٦٦ المقام الأول، ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية والمزية الخارجية
- ٧٧١ المقام الثاني، ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين
- ٧٧٦ الكلام في علاج التعارض المتوهم في ظواهرها يقع في مواضع
- ٧٧٩ المقام الثالث، عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة
- ٧٨٣ المقام الرابع، بيان المرجحات وهي على قسمين
- ٧٨٣ الأول، المرجحات الداخلية
- ٧٨٣ هي راجعة إلى الصدور وإلى وجه الصدور وإلى المضمون
- ٧٨٤ ترجيح الرواية باعتبار قوة الدلالة
- ٧٨٨ قد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر، مثل حمل الخاص المطلق على التقيّة
- ٧٩٠ مرجع المرجحات في الدلالة إلى ترجيح الأظهر على الظاهر
- ٧٩٠ المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين خمس
- ٧٩٤ قد يصعب حكم التعارض إذا كان أزيد من دليلين
- ٨٠١ مرجحات الرواية من الجهات الاخر
- الترجيح من جهة الصدور يكون من وجهين
- ٨٠١ ١ - الترجيح بالسند يكون بامور سبعة
- ٨٠٣ ٢ - الترجيح الراجع إلى المتن يكون بامور ثلاثة
- ٨٠٤ الترجيح من حيث وجه الصدور
- ٨٠٩ بفي في هذا المقام امور خمسة
- الثاني، المرجحات الخارجية
- ٨١٤ القسم الأول ما يكون غير معتبر في نفسه
- ٨١٨ القسم الثاني ما يكون معتبراً في نفسه
- ٨١٨ ١ - الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتها مما تواتر به الأخبار
- ٨٢٢ ٢ - ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين هو عدة امور
- ٨٢٣ بقي هنا شيء

٦- المصادر

- ١- إبطال العمل بأخبار الآحاد ← رسائل الشريف المرتضى .
- ٢- أجود التقريرات، للسيد أبو القاسم الخوئي، تقرير دروس الميرزا محمد حسين النائيني، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٥٢ هـ، افست، مكتبة الفقيه، قم.
- ٣- الاحتجاج، لأحمد بن أبي طالب، الطبرسي، تحقيق السيد محمد باقر الخراسان، النجف، ١٣٨٦.
- ٤- اختيار معرفة الرجال، من رجال الكشي، للطوسي، تحقيق حسن المصطفي، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.
- ٥- الأربعين، للشيخ بهاء الدين محمد العاملي، تحقيق محسن قره باغي، تبرير.
- ٦- الارشاد، للشيخ المفيد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ٧- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، للطوسي، تحقيق السيد حسن الخراسان، النجف، ١٣٩٠ هـ.
- ٨- الاعتقادات، الصدوق، مع النافع يوم الحشر، الطبعة الحجرية، طهران.
- ٩- أعلام الشيعة، الكرام البررة، للشيخ آقا بزرك الطهراني، مخطوط سنة ١٣٣٥.
- ١٠- اعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين العاملي، عشر مجلدات، بالقطع الكبير، دارالتعارف، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ١١- الاقبال، للسيد ابن طاووس، الطبعة الحجرية، طهران، ...
- ١٢- الأمالي، للشريف المرتضى، تحقيق أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤ م.
- ١٣- أمالي الشيخ الطوسي، مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٤.
- ١٤- أوثق الوسائل في شرح الرسائل للميرزا موسى التبريزي، افست، انتشارات كتي نجفي، قم، ١٣٩٧.
- ١٥- إيضاح الفوائد في شرح القواعد، لفخر الدين بن العلامة، تحقيق الاشتهادي والموسوي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٨٧ هـ.
- ١٦- الباب الحادي عشر من مختصر المصباح، للعلامة الحلبي، الطبعة الحجرية، بالقطع الصغير، طهران.
- ١٧- بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، تحقيق السيد كاظم الموسوي ويحيى العابدي ومحمد باقر البهبودي، دارالكتب الاسلامية، طهران.
- ١٨- بحر الفوائد في شرح الفرائد، للميرزا محمد حسن الآشتياني، الطبعة الحجرية، افست، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
- ١٩- بدائع الاصول، للحاج الميرزا حبيب الله الرشتي، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ٢٠- تحرير الأحكام، للعلامة الحلبي، الطبعة الحجرية، افست، مؤسسة آل البيت، مشهد.
- ٢١- تحف العقول: لابن شعبة، تحقيق علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٤.
- ٢٢- تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلبي، افست، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٨٨ هـ.
- ٢٣- تعليقة شرح مختصر الاصول للتفتازاني، القاهرة، ...
- ٢٤- تفسير العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي الخلاتي، المكتبة العلمية الاسلامية، طهران، ١٣٨٠.
- ٢٥- تفسير القمي، تعليق السيد طيب الموسوي الجزائري، النجف، ١٣٨٧.

- ٢٦ - تفصيل النشأتين، للراغب الاصفهاني، القاهرة، ...
- ٢٧ - تمهيد القواعد، للشهيد الثاني، مع ذكرى الشيعة، افست، بصيرتي، قم ...
- ٢٨ - التوحيد، للصدوق، تعليق هاشم الحسيني الطهراني، قم، منشورات جماعة المدرسين.
- ٢٩ - تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، افست، بيروت، ١٤٠١.
- ٣٠ - تهذيب الاصول، للعلامة الحلي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٠٨ هـ.
- ٣١ - ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، للصدوق، تحقيق علي اكبر الغفاري، طهران.
- ٣٢ - جامع أحاديث الشيعة، إشراف آية الله البروجردي، قم ١٣٩٩.
- ٣٣ - جامع المقاصد، للمحقق الثاني علي الكركي، الطبعة الحجرية، طهران.
- ٣٤ - جواب المسائل التبانيات ← رسائل الشريف المرتضى.
- ٣٥ - جواب المسائل الموصليات الاولى، للشريف المرتضى، مخطوط ومفقود.
- ٣٦ - جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي، تحقيق الشيخ عباس القوجاني، النجف.
- ٣٧ - الحدائق الناضرة، للبحراني، دارالكتب الاسلامية، النجف، ١٣٧٨.
- ٣٨ - الخصال، للصدوق، تحقيق علي اكبر الغفاري، قم، ١٤٠٣.
- ٣٩ - خلاصة الاستدلال، لابن إدريس الحلّي، مخطوط.
- ٤٠ - الخلاف، للشيخ الطوسي، طهران، ...
- ٤١ - الدرر النجفية، للشيخ يوسف البحراني، الطبعة الحجرية، افست، قم.
- ٤٢ - ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، للمحقق محمد باقر السبزواري، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ٤٣ - الذريعة إلى اصول الشريعة، للشريف المرتضى، تحقيق الدكتور أبو القاسم الكرجي، جامعة طهران، ١٣٤٦.
- ٤٤ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للشيخ آقاي زرك الطهراني، النجف ... - بيروت.
- ٤٥ - ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، الطبعة الحجرية، افست، قم.
- ٤٦ - الرجال، للنجاشي، مطبعة المصطفوي، طهران، ...
- ٤٧ - رسائل الشريف المرتضى، تحقيق السيد مهدي الرجائي والسيد احمد الحسيني، دارالقرآن، قم، ١٤٠٥.
- ٤٨ - الرسالة الاستصحاوية، للوحيد البهبائي، مخطوط.
- ٤٩ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، للسيد محمد الباقر الموسوي الجوانساري، قم، ...
- مكتبة اسماعيليان، قم ١٣٩٠ ومع مقدمة السيد محمد علي الروضاتي، المجلد الأول، طهران.
- ٥٠ - رياض المسائل، للسيد علي الطباطبائي، الطبعة الحجرية، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ٥١ - زبدة الاصول، الشيخ البهائي، الطبعة الحجرية، طهران ...
- ٥٢ - زندگاني وشخصيت شيخ انصاري، للمرتضى الانصاري، طهران، ١٣٣٩ ش.
- ٥٣ - السرائر الحاوي في أحكام الفتاوي، لابن إدريس الحلّي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٠ هـ،
- افست، ١٤٩٠ هـ.

- ٥٤ - شرائع الاسلام، للمحقق الحلبي، تحقيق محمد علي البقال، النجف، ١٣٨٩.
- ٥٥ - شرح تهذيب الأحكام، للسيد نعمة الله الجزائري، مخطوط.
- ٥٦ - شرح قضاء شرائع الاسلام، للميرزا داوود البروجردي، مخطوط رقم ١٤٧٨، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم، وفيه إجازة الشيخ مرتضى الانصاري للمؤلف.
- ٥٧ - شرح مختصر الاصول، للعضدي، القاهرة.
- ٥٨ - شرح الوافية، صدرالدين الرضوي القمي، مخطوط.
- ٥٩ - الصافي، للفيض الكاشاني، الطبعة الحجرية، خط محمد علي الغروي التبريزي، طهران.
- ٦٠ - الصحاح، لاسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ٦١ - صفات الشيعة، للصدوق، انتشارات اعلمي، طهران.
- ٦٢ - عدة الاصول، للشيخ أبي جعفر الطوسي، الطبعة الحجرية، طهران.
- ٦٣ - عصرة المنجود، لزين الدين علي البياضي النباطي العاملي، مخطوط.
- ٦٤ - علل الشرائع، للصدوق، تقديم السيد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٥.
- ٦٥ - عوائد الأيتام، للمولى احمد النراقي، الطبعة الحجرية، افست، بصيرتي، قم.
- ٦٦ - عوالي اللثالي، لابن أبي جمهور الاحسائي، تحقيق مجتبي العراقي، قم، ١٤٠٥.
- ٦٧ - عيون أخبار الرضا، للصدوق، تحقيق اللاجوردي، قم.
- ٦٨ - غاية البادي في شرح المبادي، لمحمد بن علي، الجرجاني، الغروي، مخطوط.
- ٦٩ - غنية النزوع من علمي الاصول والفروع، لابن زهرة، عزالدين حمزة بن علي الحسيني الحلبي، مع الجوامع الفقهية، الطبعة الحجرية، ١٢٧٦ هـ، افست، قم.
- ٧٠ - الغيبة، للطوسي، مع مقدمة للشيخ آقا بزرگ الطهراني، النجف.
- ٧١ - الفصول الغروية، للشيخ محمد حسين الاصفهاني، الطبعة الحجرية، ومعه الفوائد القديمة والفوائد الجديدة للبهباني، طهران.
- ٧٢ - الفصول المختارة، - من العيون والمحاسن للشيخ المفيد - للشريف المرتضى، النجف. المطبعة الحيدرية.
- ٧٣ - الفوائد الاصولية والفقهية للسيد مهدي بحر العلوم، الطبعة الحجرية، طهران...
- ٧٤ - فوائد الاصول، للشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي، تقرير دروس الميرزا محمد حسين النائيني، النجف، ١٣٤٥ هـ.
- ٧٥ - فوائد الشرائع، للمحقق الثاني، مخطوط.
- ٧٦ - الفوائد الطوسية، للشيخ محمد الحر العاملي، تحقيق اللاجوردي، قم ١٤٠٣.
- ٧٧ - الفوائد القديمة، للوحيد البهباني، مع الفصول، الطبعة الحجرية، طهران.
- ٧٨ - الفوائد المدنية، الاستربادي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٢١.
- ٧٩ - الفوائد المكية، للمولى محمد امين الاستربادي، مخطوط.

- ٨٠ - القاموس المحيط، للفيروزآبادي، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٥٢.
- ٨١ - قرب الاسناد، لعبدالله بن جعفر الحميري، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٧٠.
- ٨٢ - قصص العلماء، للشيخ محمد التنكابني، طهران،
- ٨٣ - القواعد، للشهيد الأول محمد بن مكي، تحقيق الشهيد الدكتور السيد عبدالهادي الحكيم، النجف، ١٣٩٩، افست، منشورات مكتبة المفيد، قم.
- ٨٤ - قواعد الأحكام، للعلامة الحلبي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٢، افست، منشورات الرضي، قم، ١٤٠٤.
- ٨٥ - القوانين المحكمة، للميرزا أبو القاسم القمي، الطبعة الحجرية، طهران.
- ٨٦ - الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دارالكتب الاسلامية طهران، ١٣٨٨.
- ٨٧ - كتاب سليم بن قيس الهلالي الكوفي، دارالكتب الاسلامية، قم...
- ٨٨ - كشف الغطاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧١، افست، اصفهان.
- ٨٩ - كشف القناع، للمحقق اسدالله التستري، الكاظمي، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ٩٠ - كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام، للفاضل الهندي، الطبعة الحجرية، افست، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.
- ٩١ - كفاية الأثر، لأبي القاسم علي الخزاز القمي الرازي، تحقيق عبداللطيف الحسيني الخوئي، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١هـ.
- ٩٢ - كفاية الأحكام، للمحقق محمد باقر السبزواري، طهران، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٦٠هـ، افست، قم.
- ٩٣ - كمال الدين، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، دارالكتب الاسلامية، طهران، ١٣٩٥هـ.
- ٩٤ - الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمي، صيدا، ١٣٥٨هـ، افست، قم.
- ٩٥ - لسان الخواص، للفاضل القزويني، مخطوط.
- ٩٦ - مبادي الوصول إلى علم الاصول، للعلامة الحلبي، تحقيق محمد علي البقال، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤.
- ٩٧ - مجمع البيان، لأمين الاسلام، الطبرسي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٣هـ، افست، بيروت.
- ٩٨ - مجمع الفائدة والبرهان، للمحقق الأردبيلي، تحقيق الاشتادري والعراقي واليزدي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٣.
- ٩٩ - المحاسن، للبرقي، تحقيق السيد جلال الدين المحدث الارموي، طهران، ١٣٧١.
- ١٠٠ - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، للعلامة الحلبي، الطبعة الحجرية، افست، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.
- ١٠١ - مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام، للسيد محمد العمالي، سبط الشهيد الثاني، الطبعة الحجرية، طهران.
- ١٠٢ - المسائل المصرية، للمحقق الحلبي، مخطوط.

- ١٠٣ - مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام، للشهيد الثاني، الطبعة الحجرية، افست، قم ١٣٩٩هـ.
- ١٠٤ - مستدرک الوسائل، للميرزا محمد حسين النوري، الطبعة الحجرية، افست، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ.
- ١٠٥ - المستصفى من علم الاصول، لأبي حامد محمد الغزالي، القاهرة.
- ١٠٦ - مشارق الشموس في شرح الدروس، للمحقق آقا حسين الخوانساري، الطبعة الحجرية، افست، مؤسسة آل البيت، قم...
- ١٠٧ - مشرق الشمسين، للشيخ البهائي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٩هـ، افست، قم.
- ١٠٨ - معارج الاصول، للمحقق الخلي، تحقيق محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٣.
- ١٠٩ - معالم الدين، حسن بن زين الدين، مؤسسة النشر الاسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٦هـ.
- ١١٠ - معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٧٩.
- ١١١ - المعتمد، للمحقق الخلي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٨هـ، افست، قم.
- ١١٢ - مفاتيح الاصول، للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، الطبعة الحجرية، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ١١٣ - مفتاح الكرامة، للسيد جواد العاملي، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ١١٤ - المقاصد العلية، للشهيد الأول، محمد بن مكّي، مخطوط.
- ١١٥ - المتنع، مع الهداية ومجالس الامامية، للشيخ الصدوق، تحقيق الاستاذ محمد واعظ زاده، ١٣٧٧، قم.
- ١١٦ - المكاسب، للشيخ مرتضى الانصاري، تحقيق ومقدمة السيد محمد كلانتر، النجف، مطبعة الآداب، افست، دارالكتاب، قم.
- ١١٧ - المناهل، للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، مخطوط.
- ١١٨ - من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
- ١١٩ - منية اللبيب في شرح التهذيب، للعميدي، الطبعة الحجرية، مع تهذيب الاصول، طهران.
- ١٢٠ - النهاية، لابن الأثير، تحقيق الراوي والطناحي، بيروت، ١٣٨٢.
- ١٢١ - النهاية، للشيخ الطوسي، تحقيق محمد تقي دانش پروه، ١٣٤٢ش، جامعة طهران.
- ١٢٢ - نهاية الوصول إلى علم الاصول، للعلامة الخلي، مخطوط.
- ١٢٣ - نهج البلاغة، للشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح، بيروت، افست، طهران.
- ١٢٤ - وسائل الشيعة، للشيخ محمد الحر العاملي، تحقيق الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٧٦.
- ١٢٥ - الوافية في اصول الفقه، للفاضل التوني، الشيخ عبدالله، مخطوط.
- ١٢٦ - هداية المسترشدين، للشيخ محمد تقي الاصفهاني، الطبعة الحجرية، افست، مؤسسة آل البيت، قم.
- ١٢٧ - هدية الرازي، الميرزا الشيرازي، للشيخ آقا بزرگ الطهراني، النجف،...، افست، طهران.

٧- بعض الألفاظ المستعملة في اصول الفقه

- الاباحة: ١٧٥، ٣١٥، ٣٢٧. الاستصحاب التقديري: ٦٥٣.
- الاجزاء: ٤٩٨. استصحاب حال الشرع: ٥٥٠.
- إجمال النص: ٤٥١. استصحاب الحكم: ٦٩٢.
- الاحتياط: ٥٠٦. استصحاب العدم: ٦٤٨.
- الاجماع: ٧٩، ٨٦، ٨٩. الاستصحاب القهقري: ٥٤٧.
- الاجماع المحصل: ١٠١، ١٠٢. استصحاب الكلّي: ٦٨٦.
- الاجماع العملي: ٦٣. الاستصحاب المثبت: ٢١٦.
- الاجماع المركّب: ٣٣٠، ١٨٠. الاستصحاب الموضوعي: ٧٢٩.
- الاجماع المنقول: ٧٧، ٧٩، ٩٧، ١٠٢. استصحاب الوجود: ٦٤٨.
- الاحتياط: ٣١٥، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٤٦. الاستصحاب الوجودي: ٥٥٠.
- الاحتياط الاحتمالي: ٢٠٩. استصحاب الموضوع: ٦٩٢.
- الأحكام الاعتقاديّة العلميّة: ٢٧٤. أصالة الاباحة: ٣٦٣، ٣٦٩، ٣٧٥، ٣٧٦.
- الأحكام الاقتضائيّة: ٥٩٨. أصالة الاحتياط: ١٩٨.
- الأحكام التخيريّة: ٥٩٨. أصالة الاشتغال: ٤٦٦.
- الأحكام الشرعيّة الظنيّة: ٢٧٤. أصالة الاطلاق: ٥٤.
- الأحكام الشرعيّة المستندة إلى الاحكام العقلية: ٥٥٥. أصالة البراءة: ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٧، ٣٩٢.
- الأحكام العقلية: ٥٥٤. ٣٩٥، ٤٣٣، ٤٧١، ٤٧٥، ٤٩٦.
- الأحكام المجعولة: ٦٥٩. أصالة حجية الظواهر: ٦٤، ٧٠.
- الأخبار المتواترة: ١٥٢. أصالة الحقيقة: ٥٤، ٦٩، ٧٤، ٧٥٢.
- الأخذ بالراجح: ١٨١. أصالة الصحة: ٧٠١، ٧٠٥، ٧٠٨، ٧١٥.
- الأدلة السمعيّة: ١٩٩. ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٧، ٧٣٠.
- الأدلة الظنيّة: ٣١٠. ٧٣١.
- الأدلة العقلية: ٣١٠. أصالة الطهارة: ٧٤٧.
- الأدلة العقلية: ٥٤٣، ٧٥٢، ٧٥٣. أصالة الظهور: ٧٥٢.
- الأدلة العلميّة: ١٨٨. أصالة عدم التخصيص: ٦٢٠.
- الاشتغال: ٤٦٧. أصالة عدم القرينة: ٧٥٢.
- الاستصحاب: ٥٤١. أصالة العموم: ٥٤.
- الاستصحاب الاصطلاحي: ٥٤٧. أصالة الفساد: ٧١٧.
- الاستصحاب التعليقي: ٦٥٣. الأصل هو الدليل الدال على الحكم الظاهري: ٣٠٨.

- أصل الاباحة: ٣٦٢.
- الأصل المؤسس: ٤٧٦.
- الأصل المثبت: ٣٠٦.
- الأصل النافي: ٣٠٦.
- الاصول: ١٩٧.
- الاصول العملية: ٢.
- الاصول اللفظية: ٥٢، ٦٢٠.
- الاصول المثبتة: ٦٥٩، ٦٦٢، ٦٦٥، ٧١٦.
- الاطاعة الحكيمية: ٣٨٤.
- الأمارات: ١٧٦.
- الإمارة الظنية: ٢١٩.
- الإمارة الغير العلمية: ٣٠٩.
- الامتثال الاجمالي العلمي: ٢٠٢، ٢٠٩.
- الامتثال الظني: ١٨٣، ٢٠٩.
- الامتثال العلمي التفصيلي: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٩.
- الأمر الارشادي: ٢٢٨، ٣٥٠، ٣٨٥، ٤٤٩، ٤٦٠.
- الأمر الاعتباري: ٦٠٠.
- الأمر التكليفي: ٢٢٨.
- الأمر المولوي: ٤٦٠.
- الامور الاعتبارية: ٦٠٣.
- الامور التدريجية: ٦١٢.
- الامور الغير العلمية: ٥٣.
- الامور الواقعية: ٦٠٣.
- انقلاب النسبة: ٧٩٩.
- أوامر الاطاعة: ٤٤٨.
- البراءة: ٥١٠.
- البراءة الأصلية: ١٨٧، ٣٥٦، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٧.
- البراءة الظنية: ٢٥٧.
- البراءة العلمية: ٢٥٧.
- البراءة اليقينية: ٣٩٢.
- تأسيس الأصل: ١٧٧، ١٩٩.
- التجزي: ١٢، ١٣.
- التحريم: ٣١٥.
- التخصص: ٢٦١.
- التخصيص: ٢٦١، ٧٥١.
- التخطئة: ٤٦.
- التخيرية: ٤٨١، ٧٦٤.
- تداخل موارد الاصول: ٣١١.
- الترجيح: ٧٦٦.
- الترجيح باعتبار قوة الدلالة: ٧٨٤.
- الترجيح بالظن الغير المعتمد: ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٢.
- ترجيح المرجوح: ١٨١.
- التزاحم: ٧٦٩.
- التصويب: ٤٢، ٤٦.
- التعادل: ٧٤٩، ٧٦٤، ٧٦٦.
- التعارض: ٣٠٦، ٧٥٠، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤.
- ٧٦٠، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٥، ٧٩٨.
- تعارض الاصول: ٧٣٦.
- تعارض النصين: ٤٥٢.
- التعبّد بالظن: ٤٠.
- التعيين: ٤٨١.
- تقدّم الأدلة على الاصول: ٣٠٩.
- التقليد في العقليات: ٢٨٣.
- التكليف الالهي الواقعي: ٢١٤.
- التكليف المشكوك فيه: ٣١٤.
- التواتر: ١٠٨.
- التوقف: ٣١٥، ٣٤٠، ٣٤٥.
- التوقيفات: ٢٢٥.
- الجبر بالظن الغير المعتمد: ٢٩٠.

- الجمع بين الدليلين: ٧٥٣، ٧٥٦، ٧٥٩. الرسول الباطني: ١٩. السبرالاجمالي: ١٩٨.
الجهل البسيط: ١٧٨. الجهل المركب: ١٧٨. سلوك الطريق المقرر: ٢٢٤. السنة: ١٧٣.
الحجة: ٤، ٨. حجية القطع: ٨، ١٥. الشبهة: ٣٣٩، ٣٤٢.
الخدس: ٨٦. الحرج الأكيد: ١٩٥. الشبهة الحكمية: ٣٠، ٣٧٣، ٧٤٦.
الحرمة الظاهرية: ٣٦١. الحرمة الواقعية: ٣٦١. الشبهة الحكمية التحريمية: ٣٤٣.
الحسن: ٨٣. الحظر: ١٧٥، ٣٣٢. الشبهة المحصورة: ٤٠٣، ٤١٣.
الحكم الاقتضائي: ٦٢٦، ٦٣٢. الشبهة الموضوعية: ٣٠، ٣٢٠، ٣٧١، ٣٧٣.
الحكم التخيري: ٦٢٦، ٦٣٢. الشروط: ٤٩٩. الشغل اليقيني: ٣٩٢.
الحكم التكليفي: ٢٨١. الحكم التوفيق: ٤٠٠. الشك الطاري: ٧٠٠، ٧١٦.
الحكم الظاهري: ٤٥، ٣١٠، ٤٠٥. الشهرة الفتوائية: ١٠٥. الصحة والفساد: ٦٠٣.
الحكم الظني: ١٩٠. الضرر: ٥٣٣. الضرر: ٥٣٣.
الحكم الواقعي: ٤٤، ٣٠٨، ٤٠٥. الضرر المظنون: ١٧٩. طرح الخبر: ٧٧٨.
الحكم الواقعي الأولى: ٣٥٣. الطرق المقررة: ١٩٤. الطريق الجعلي: ٢١٥.
الحكم الواقعي الثانوي: ٣٠٨. الطهارة الترابية: ١٩٥. الطهارة المائية: ١٩٥.
الحكم الوضعي: ٦٢٦، ٦٣٢، ٦٠١. الظن الاطميناني: ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٢٨.
الحكومة: ٢٥٠، ٢٥١، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٨. الظن التفصيلي: ٢٥. الظن الطريقي: ٦.
٥٣٩، ٥٤٨، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٣٣، ٧٥٠. الظن القياسي: ١٧٩. الظن المانع: ٢٦١، ٢٦٢.
الخبر الغير العلمي: ١٦٠، ١٦٢. الظن المطلق: ٢٥، ١٧٥. الظن الممنوع: ٢٦١، ٢٦٢.
خبر الواحد: ١٠٨. الخبر المفيد للاطمينان: ١٦١. الظن الموضوعي: ٦. الظنون الرجالية: ٢٦٥.
الخطاب الشرعي: ٦٠١. خواص القطع: ٦. ظواهر الكتاب: ٥٦. العارض: ٥٧٧.
خواص المسألة الاصولية: ٥٤٥. عدم القول بالفصل: ١٨٠. عدم النص: ٤٤٢.
دفع الضرر المحتمل: ٣٣٥. العسر الشديد: ١٩٥. العقل المستقل: ١٨٠.
الدليل ما دل على الحكم الأول علماً او ظناً معتبراً: ٣٩٠. عقلية انحصار موارد الاشتباه في الاصول الأربعة: ٣١٠.
الدليل الاجتهادي: ٣٠٩، ٥٤٥، ٧٠٤، ٧٤٤. العقلية الغير المستقلة: ٥٤٤.
دليل الانسداد: ١٨٣. الدليل العقلي: ١٧. علاج التعارض: ٧٧٦.
الدليل العلمي: ٣٠٩، ٣١٠. علاج الدلالة عند التعارض: ٨٠٠.
الدليل الغير العلمي: ٣٠٩. العلم التامة: ١٧٩. العلم الاجمالي: ٢٤، ٢٧، ٢٨.
الدليل الفقاهتي: ٣٠٩. الدليل النقل: ١٧. العلم التفصيلي: ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٦١.
الراجع: ١٨١. الرفع: ٥٥٩، ٥٦١، ٥٩٠. العلم المناط للتكليف: ٢٢٢.
العلمي: ٢٥٧.

- العمومات الاجتهادية: ١٩٧.
 العمومات اللفظية: ٢٥٢.
 الفحص: ٦١، ٥١٠، ٥١٢، ٥٢٨.
 قاعدة الاشتغال: ٥٧.
 قاعدة البراءة: ٧٣٥.
 قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه: ٧٢٨.
 قاعدة الفراغ: ٦٩٧، ٧٠١، ٧٠٨.
 قاعدة اللطف: ٨٣. قاعدة نفي الحرج: ٥٣٨.
 قاعدة اليد: ٧٠٦. القرائن المقامية: ٥٤.
 القرعة: ٧٣٣. القرينة الصارفة: ٥٤.
 القطع: ٤، ٣٠٨. القطع الطريقي: ٥.
 قطع القطع: ٢٢، ٢٣.
 القطع الموضوعي: ٥.
 القواعد التعبدية: ٧٠٥.
 القياس: ٢٩٣.
 الكاشف الظني: ٢٩١.
 الكشف: ٢٩٣.
 المحبوب المنجز النفس الأمري: ١٧٩.
 المحصور: ٤٣٦، ٤٣٧.
 المخالفة القطعية: ٣٣.
 المرجحات: ١٩٧.
 المخالفة القطعية: ٤١٧.
 المرجحات الاجتهادية: ٧٤٤.
 المرجحات الخارجية: ٨٠٤.
 المرجحات الداخلية: ٧٨٣.
 المرجحات النوعية: ٧٩٠.
 المرجوح: ١٨١.
 المزاحمات: ١٧٩.
 المزية الداخلية: ٣٠٠.
 المستقلات العقلية: ٦٥.
 المصلحة: ٤١.
 المصلحة السلوكية: ٤٣.
 المصلحة الملزمة: ٣٦٠.
 المصوبة: ٤٧.
 المعرفة العلمية: ٢٧٤.
 معمم نتيجة دليل الانسداد: ٢٤١.
 المفسدة: ٤٢.
 المفسدة الملزمة: ٣٦٠.
 المقتضي: ٥٥٨.
 المقتضيات: ١٧٩.
 المقدمة العلمية: ٤١١، ٤١٢.
 المكلف به: ٤٠٣.
 المكلف الملتفت: ٢، ٣٠٨.
 الموافقة الاحتمالية: ٢٧، ٥١.
 الموافقة القطعية: ٢٧، ٤١٧.
 الموانع: ١٧٩.
 موضوع الاستصحاب: ٦٧٣.
 الموضوعات الشرعية الاعتقادية: ٦٧٢.
 النسبة بين المتعارضات: ٧٩٤.
 النص: ٧٥٢.
 النقص: ٥٧٤.
 النظر الظني: ٢٨٤.
 الواجب المطلق الواقعي: ١٧٩.
 الواقع الجملي: ٢٢٢.
 الواقع الحقيقي: ٢٢٢.
 الورود: ٧٣٣، ٧٥١، ٥٣٦.
 الوقائع المشبهة: ١٨٥.
 الوهن: ٢٩٣، ٣٠٠.
 وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهي عنه.
 بالخصوص: ٢٩٥.

ص	س	ما في الطبعة الاولى	الصحيح	ص	س	ما في الطبعة الاولى	الصحيح
٢٣	٢٠٥	الجاهل	الجاهل	٤٨٣	٨	استمرار	توجه
٢٠٧	٢٠٧	المستحقين	الشخصين	٢٨٢	٢٢	لا يفيد الامر بالكلية	لا يقيد اطلاق الامر بالكل
٢٠٨	٢٠٨	معلولاً ، المرددين	معلوماً ، المردد بين	٢٨٥	٢٦	خصوص الشرعية	خصوص الاثار الشرعية
٢٠٩	٢٠٩	في عاقب ، تركه ،	في عاقب ، ارتكابه ، به حين	٢٨٦	٥	الحرمة	الجزئية
٢١٢	٢١٢	حين الترك	الارتكاب	٢٨٨	٨	البطلان	للبطلان
٢١٢	٢١٢	بينها	بينه على تقدير ظهوره في	٢٨٩	١٩٠٨٧	أمثالاً ناقصاً ، وجدنا ما	امثالاً ، ناقصاً ، وجد آناً ما
٢١٢	٢١٢	تقريباً	جواز تناول الجميع	٢٩٢	١٤٠٩	حرمة قطع العمل ، الانقطاع	حرمة قطع العمل ، الانقطاع
٢١٦	٢١٦	ضابطة	تقريباً	٢٩٣	١٢٠٦	فما ، الاولى	في ما ، الاولى والا
٢١٩	٢١٩	بمجرد دفع	بمجرد ترك دفع	٢٩٤	١٥	والزيادة عمداً وسهواً . . .	والزيادة عمداً وسهواً . . .
٢١٩	٢١٩	ترك دفع	احتمال	٢٩٤	١٧	القول	تبطل الصلاة
٢٢١	٢٢١	انا به	الثوب	٢٩٦	١٦٠١٥	بذى المقدمة . . . بعد	بذى المقدمة أعنى الكل . . . بعدم
٢٢٣	٢٢٣	به الاجتناب	به الا الاجتناب	٢٩٨	١٥٠٥	فيعمل ، ثابتاً	فتحمل ، سابقاً
٢٢٥	٢٢٥	والمفقود	أو المفقود	٥٠٠	٢	فاختصاصها	فاختصاصهما
٢٢٧	٢٢٧	المعقد للعلم	المعقد وان قلنا بجواز	٥١٣	٢٤	الى نهى	اليه نهى
٢٢٨	٢٢٨	الخشي	التمسك بالعام عند الشك في	٥١٦	٢٣	الشخصي	القطعي
٢٣٠	٢٣٠	الخرج	مصدق ما خرج عنه	٥٢٣	١٥	مستثنى	مستغنى
٢٣١	٢٣١	ليس واقعة	النظر للخشي	٥٢٤	١٣	بالبراءة	بالترابية
٢٣١	٢٣١	الزام	الخرج على الغالب	٥٣٢	١٠	التحرير	التحرير
٢٣٢	٢٣٢	أيضاً	ليست واقعة واحدة	٥٣٩	١٢٠٤٠٣	غرضه ، للمشهور ، يحتمل	له غرض الا ، للمشهور ، يتحمل
٢٣٢	٢٣٢	ان أفراد	التزام	٥٧٢	٦	الا أن	لان
٢٣٦	٢٣٦	القلب	لكنها تشمل المحصورة أيضاً	٥٧٣	٢٢	استمرار المغيا	استمرار المغيا لكن المغيا
٢٣٦	٢٣٦	تميز المحصور	ان أكثر أفراد	٥٧٦	١٥	المعلوم	المعلول
٢٣٨	٢٣٨	نجاسة	الى الغالب	٥٨٠	٧	قد يلاحظ من جهة	قد يلاحظ من جهة ملاحظ
٢٣٨	٢٣٨	عل	احالة غير المحصورة وتمييزه	٥٨٥	١٥	الرفع	من جهة
٢٣٩	٢٣٩	يتعين ، المحصورة	على	٥٩٠	٥	يفترق	الرافع
٢٤٠	٢٤٠	المحصورة	متناق ، الموضوعية	٥٩١	٣	الا آثار	يفترقان فيغنى
٢٤١	٢٤١	الاكثر معلوم الحرمة	المرضوعية	٥٩٣	٣	بوجوده	الا آثار
٢٤٢	٢٤٢	والشك في حرمة الاقل	الاقل حينئذ معلوم الحرمة	٦٠٠	١١	العلاقة	بوجوده
٢٤٢	٢٤٢	بغيره	والشك في حرمة الاكثر	٦٠٠	١٢	الشك يتوقف	العلاقة
٢٤٥	٢٤٥	بوجود	بغير الحرام	٦٠٧	٢٣٠١٦	أبدأ ، يظهر	الشك بل الظن أيضاً يتوقف
٢٤٦	٢٤٦	الخطاب المطلق يقبح	بوجود	٦٠٨	١٢	يجرى في المانع	ابتداء ، ينظر
٢٤٦	٢٤٦	بمملك	هذا الخطاب المطلق يصح	٦٠٩	٦	والشروط والموانع ولا عدمه	يجرى في الشرط والمانع
٢٤٩	٢٤٩	أو بعد . . . يكون	بمملك	٦٠٩	١٥	بقائهما	والشروط والموانع ولا عدمه
٢٥١	٢٥١	بغيره	اذ بعد . . . يكون	٦١٤	١٩	الاجماع	بقائهما
٢٥٥	٢٥٥	اثبات التكرار	بغير الحرام	٦٢٩	٦	الاصل	الجامع
٢٥٥	٢٥٥	في المسألة	اثبات وجوب التكرار	٦٣١	٣	الوجه	الحكم
٢٥٨	٢٥٨	عن كون الصلاة قصرأ	فقد تقدم في المسألة	٦٣١	٣	الوجه	الحكم
٢٥٩	٢٥٩	الاقسام	عن تيمين كون صلاة العصر قصرأ	٦٦١	٦٦١	إذا	الوجود
٢٥٩	٢٥٩	بعض المتأخرين	القسمين	٦٦٢	٢١	قبل	أو
٢٦٢	٢٦٢	فلان جواز ، الشرعية	بعض متأخرى المتأخرين	٦٧١	٤	فاذا	حين
٢٦٣	٢٦٣	كان	فلان عدم جواز ، الشرعية	٦٧٥	٧	نفس	فانا
٢٦٣	٢٦٣	بالاتيان لعدم	كاف	٦٩٩	١١	السابق	نسخ
٢٦٤	٢٦٤	باجرائها ، في ترتب	بالاتيان بالاقول لعدم	٦٩٩	١١	السابق	السابق يعني يرتب آثار عدالة
٢٦٤	٢٦٤	القربة التخلص	بأجزائها ، وترتب	٦٩٩	١١	السابق	زيد فيه فالمضى على عدالة
٢٦٩	٢٦٩	الاول	القربة قصد التخلص	٦٩٩	١١	السابق	زيد وترتيب آثاره يكون تارة
٢٧٠	٢٧٠	المأمور به	الاول	٦٩٩	١٥	السابق	بالحكم بعدالته في الزمان
٢٧٥	٢٧٥	مترددة	المأمور به فله وجه	٦٩٩	١٥	السابق	اللاحق واخرى بالحكم بعدالته
٢٧٨	٢٧٨	الفعل	مطرده	٦٩٩	١١	السابق	فسى ذلك الزمان المتيقن
			الفعل	٧٠٠	٥	مدحولها	وهذان لا يجتمعان في الارادة
			مدحولها	٧٠٠	٥	مدحولها	مدلولها

ص	س	ما في الطبعة الاولى	الصحيح	ص	س	ما في الطبعة الاولى	الصحيح
٧٠٧	٢٥	الغبة	اليينة	٧٨٣	آخر سطر	الى الواقع وكالترجيح	الى الواقع وكمخالفة العامة
٧١١	٢٣	الغير	القيد				بناء على أن الوجه في الترجيح
٧٢٠	٥	الاحتمال	الاختلال				بها ما في أكثر الروايات من
٧٢٣	٢٣	لاصالة البلوغ	لاصالة عدم البلوغ				أن خلافتهم أقرب الى الحق
٧٢٦	١٢	أصالتى صحتى الاذن والرجوع	أصالة صحة الاذن بناء على أن عدم وقوع البيع بعده	٧٨٤	٧	يكن	وكالترجيح
			يوجب لغويته ولا من أصالة	٧٨٦	١٨	بالنص	يمكن
			صحة الرجوع	٧٩١	٩	كالمتأخر	بالنظر
			الاستصحاب	٧٩٢	٢١	فان العمل	لا المتأخر
٧٣٣	٤	الاصول	عملنا				فالمطلق دليل تعليمي
٧٤٠	١٢٠١١	علمنا	الاستحباب			لان	والعام دليل تنجيزي والعمل
٧٥٦	٢٤	الاستصحاب	يتوهم أنه لولا ذلك لاوجب	٧٩٩	٢٣٠٢١	وقد تنقلب، الفاسق منه	لان
٧٦٣	٨	والا لاوجب	جائز ، أو الظن	٨٠٥	٤	العلم	وقد لا تنقلب ، الفساق
٧٦٥	١٠٠٧	جار ، والظن	جواز العمل	٨١١	٢٠	العلّة	العمل
٧٦٧	٢٢	جواز العلم	عن وجوب العمل	٨١٢	٤	عمان ، سواده	العامة
٧٦٨	٢٣	عن العمل	التعيين	٨١٣	١٠	والترجيح بالسند	عثمان ، سواد
٧٧٠	آخر سطر	التعبير	وقوعهما				والترجيح في الدلالة المتقدم
٧٧٢	٢١	وقوعها	قليل				على الترجيح بالسند
٧٨٠	٣	قابل		٨٢٢	٢٠	ويكون	أو يكون





