

كفاية الأصوات

تأليف

المحقق الكبير والدكتور المحترم
الشيخ محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن أبي
الشيخ محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن أبي

مع حديقته الضحول

حواشي

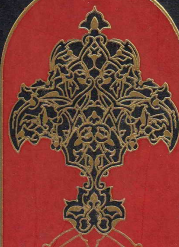
الشيخ عبد الكريم الحائري البيزدي
والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني
والسيد محمد حسين الطباطبائي

ولباب حواشي

أبو جاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي
ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني



كفاية الأصوات



كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

ولباب حواشي

القوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سره

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلّق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الثالث

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق .
کفایه الاصول / محمدکاظم الهروی الخراسانی. مع حدیقه الفحول
حواشی عبدالکریم الحائری الیزدی، ابی المجد محمدرضا الاصفهانی
السیدمحمد حسین طباطبائی. ولباب حواشی ومختاراتمن جمهره من الاعلام؛ قوچانی و...

قم : ذوی القربی ، ۱۳۹۱ .

شابک : ۲-۴۹۶-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸

فهرستتویسی براساس فیپا

موضوع : کفایه الاصول - نقد و تفسیر - اصول فقه شیعه - قرن ۱۴

شناسنامه افزوده : کفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ک۸/ت۳/۸/۱۵۹ BP

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

کَفَايَةُ الْاَصُولِ

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹

هاتف : ۰۲۵۱۷۷۴۴۶۶۳

کفایة الاصول مع تعلیقات فحول العلماء ج ۳

مؤلف : محمد کاظم الهروی الخراسانی

حققه وعلق علیه وقدم له:السید محمد حسن الموسوی العبادانی

المطبعة : گل وردی * الكمية : ۱۵۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۴ هـ.ق.

الطبعة : الاولى * شابک : ۲-۴۹۶-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المقصد السابع
في
الأصول العملية

- فصل في أصالة البراءة
فصل في أصالة التخيير (دوران الأمر بين المحذورين)
فصل في أصالة الإشتغال
خاتمة في شرائط الأصول
فصل في الاستصحاب

المقصد السابع: في الأصول العملية

[تعريفها]

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظَّفَرِ بدليل،^(١)
مما دلّ عليه حكم العقل، أو عموم النَّقْلِ.^(٢)

(١) سيأتي بعض ما يتعلق به وقد مرّ بعض الكلام فيما مرّ. (الطباطبائي)

(٢) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلْتُ:

«لا يخفى: انّ الاستفادة من الأصول العملية التي دلّ عليها النقل: أحكام فرعية كَلِيَّة
ظاهريّة، متعلّقة بالعمل.

والأصول: ما بمعوتها تستنبط هذه الأحكام وأضرابها، كَلِيَّة وجزئية، من أدلتها
التفصيلية.

وأما الأصول العقلية، فالبحت عنها ليس بحثاً عن مدرك الحكم الشرعي، ولا يراد بها
استفادة الحكم الشرعي منها بقاعدة الملازمة، ليكون بحثاً عمّا يقع في طريق
الاستنباط.

ولذا التجأ المصنّف في أوّل الكتاب لأجل إدراج مثل ذلك في علم الأصول بزيادة
قيد: «أو التي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل» في تعريف الأصول.

والمهمّ منها أربعة؛ فإنّ مثل قاعدة الطهارة^(٣) فيما اشبهه طهارته بالشبهة

→

وكلامه هناك - وإن كان مطلقاً - يشمل الأصول النقلية.

لكن عرفت: إنّ الأصول النقلية أحكام فرعية عملية، وعلم الأصول: ما بمعونه تستنبط مثل هذه الأحكام عن الأدلة، ومجرّد أنّ ذلك [من] أحكام الشك - فيكون موضوعها متأخراً عمّا إذا قام دليل خاص على الحكم الجزئي، فيختصّ بما بعد الفحص واليأس - لا يجعله من علم الأصول». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٨٧ / ٢

(٣) قد مرّ في مباحث القطع وسيجيء أيضاً:

أنّ بناء العقلاء على حجّية القطع بناء منهم على البراءة في مورد الشبهة البدوية بالملازمة، وأنّ البناء الكلّي منهم: لا يتغيّر، وإن ما ربّما يترانى منهم من وقوع التغير في البناء فهو وضع من حيث أنه رفع.

مثال ذلك: قول المولى لعبده: «لا تعمل بالقطع بأحكامي البالغة إليك بالكتابة» فإن سقوط القطع في موارد الأحكام المكتوبة ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهي كما لا يخفى.

وحينئذ فمن الجائز: أن يثبت في موارد الأحكام الكلية من هذا القبيل أحكام آخر جزئية موافقة أو مخالفة؛ فانما هي صغريات على كل حال كما عرفت.

إذا تمهّد هذا: فالطهارة: إن كانت معنى عدمياً نسبته الى النجاسة نسبة العدم والملكة، أو ما يؤوّل الى ذلك: بأن يكون المجعول الشرعي الابتدائي هو النجاسة التي هي معنى اعتياري، أثره: عدم جواز أكله وشربه والصلاة معه، مثلاً كانت قاعدة الطهارة المستفادة من قوله ﷺ «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» (الحديث) في الحقيقة صغرى من صغريات أصالة البراءة بالاستقامة.

وإن كان الأمر عكس ذلك: بأن تكون الطهارة اعتبار معنى ثبوتي والنجاسة عدمية كانت أصلاً مجعولاً امتناناً كالاحتياط المجعول في مورد الدماء والاعراض هذا.

←

→

ونظير الكلام جار في قاعدة الحليّة المستفادة من قوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» (الخبر).

وهذا كله بناء على إفادة أمثال هذه الظواهر حكماً ظاهرياً في مورد الشك لما يظهر من سياق هذه الروايات أنها في مقام التوسعة على المكلفين؛ فان اشتمال الغاية فيها على العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاص به ينبيئ [عن] أن الحكم مسبوق بأحكام مختلفة متقابلة لموضوعات مختلفة، فإذا فرض صدور مثل قوله: (الميتة نجسة، والبول والعذرة والدم والمني من غير المأكول لحمه نجس، وماوراء ذلك طاهر) ثم صدور مثل قوله: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) حتى تعلم أن ذلك الشيء موضوع لوصف القذارة كان ظاهره أن الموضوع في الصدر هو الشيء من حيث لا يعلم كونه موضوعاً لحكمه المعلوم وهو القذارة، فيكون الغاية غاية للموضوع دون الحكم ويؤول المعنى الى أن الشيء ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر. ويشهد بذلك أيضاً: أخذ الموضوع هو الشيء المجرد عن عنوان خاص من العناوين الموضوعية للطهارة، وتعميمه بلفظ (كل) و(خاصة) في مثل قوله: (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) وكذلك ذيل رواية: (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر) فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك) (الخبر).

حيث ان العدول عن مثل قولنا: (فهو طاهر) الى قوله: (فليس عليك... اه) تلويح ظاهر للتوسعة المذكورة.

وبالجملة: فمعنى خبر الطهارة: أن كل شيء مجهول النجاسة فهو طاهر مادام مجهول النجاسة، ونظيره معنى خبر الحليّة.

وأما استفادة الاستصحاب من هذه الأخبار كما سيشير إليه المصنف في ضمن أدلة الاستصحاب، أو كون العلم مثلاً جزءاً من موضوع النجاسة والحرمة، أو تمام الموضوع.

←

الحكمية^(٤)، وإن^(٥) كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بهمهم؛ حيث إنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام^(٦)، بخلاف الأربعة - وهي: البراءة والاحتياط

→

فغير مستقيم البتة، وسيأتي بعض الكلام في ذلك فيما سيأتي. (الطباطبائي)

(٤) لا يقال: إن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية؛ فإن الطهارة و النجاسة من الموضوعات الخارجيّة التي يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعيّة الشرعيّة، ولذا اختلفنا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما - فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما - كانت حكميّة؛ فإنّه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكميّة. (المحقّق الخراساني رحمته الله)

(٥) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

«أقول: هذا نقض على حصر الأصول الحكميّة في الأربعة، مثلاً: إذا شك في طهارة الحيوان المتوكّد من الكلب والشاة من جهة سلب اسمها عنه، فيكون الشك في حكم الشارع بطهارته، وهذه شبهة حكميّة، فلا بدّ للمجتهد أولاً: الفحص عن دليل يدلّ على حكمه الواقعي من كونه نجساً تبعاً للكلب أو طاهراً تبعاً للشاة، وعند فقد الدليل يستريح إلى الأصل في الأشياء [الذي] هو الطهارة المجعولة للشك، فتكون الطهارة الظاهريّة كواحد من الأصول الأربعة، فما بالها لم تكن في عدادها.

وهذا النقض كما ترى مبنيّ على كون الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيّة القابلة لتعلّق الجعل بها كالملكيّة والزوجة ونحوهما.» انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء

الأراكي على الكفاية: ١٠/٥.

(٦) قال المحقق الأصولي سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

←

→

«لكن التحقيق: أن الشبهة فيها حكمية لاموضوعية.

بيانه: ان الأمور الاعتبارية على قسمين:

تارة: يكون لها منشأ فيه خصوصية باعتبارها ينتزع مفهوم من المفاهيم كالفوقية والتحتية والعمى والإمكان ونحوها، وهذه ليست قابلة لتعلق الجعل التشريعي بها إذ هي تابعة لمنشأ انتزاعهما.

وأخرى: لا يكون لها منشأ كذلك، بل هي من المفاهيم الاستقلالية التي يتعلق الجعل بها ابتداءً، وإنما اخترعها من يده زمام أمور الأنام لتنظيم أمورهم في معاملاتهم ومناكحاتهم، فهي مجعولة قانوناً لانتظام أمور المعاش وقاية عن الهرج والمرج، وليس في اعتبارها كثير مؤونة، ويكفي ملاحظة مناسبتها لسنخ من المقولات الواقعية أو الموجودات الخارجية، وأنها مرتبة نازلة منها كالملكية الاعتبارية المناسبة للجدة الخارجية التي هي هيئة خارجية محيطة بالبدن كالتعمم والتقمص والتسرول، فكأن المملوك للمالك صار هيئة محيطة به يعظم بها في أعين الناس كالجدة الخارجية.

ومن البين: ان الطهارة والنجاسة لو كانتا من الأمور الواقعية لكانت داخلية في مقولة من المقولات الواقعية، ولا بد أن تكون من مقولة الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم؛ ضرورة عدم دخولها في سائر المقولات كما لا يخفى على من له خبرة بعلم المعقول.

ومن المستبين: انه لا يتغير حال الجسم الملاقي لعين من الأعيان النجسة مع الرطوبة بلا انتقال شيء من أجزاءه إليه، وهذا أمر محسوس في الأنظار.

وأما تخصيص الأعيان النجسة كالدم مما له نفس سائلة بالنجاسة دون الدم مما ليس له نفس سائلة، والبول والغائط من غير المأكول اللحم بالنجاسة دونهما من مأكول اللحم، والمنى من ذي النفس بالنجاسة دون غير ذي النفس والميتة من ذي النفس

←

والتخير والاستصحاب - فإنها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل، أو مقتضى عموم النّقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان، هذا.

مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم^(٧).

→

بالنجاسة دون غيرها فليس إلا من باب التعبد، ومن ثمّ اختلفنا في الشرائع، وربّما يكون النجس في شريعة موسى ﷺ طاهراً في شريعتنا وبالعكس، وليس ذا إلا بحسب اختلاف المصالح النوعية المختلفة باختلاف الأزمنة والأحوال. فالنجاسة الشرعية فيما ليست قذارة محسوسة بالذات كالميتة المتعفنة، أو بالعرض كالجسم المتلوّث بالعدرة ونحوها مرتبة تنزلية مأخوذة من تلك القذارة الخارجية لأجل مصلحة نوعية مقتضية للحكم بالنجاسة؛ كي يركز في أذهان المتشرّعة التفرّ عن ذلك النجس الشرعي كما يتنفّرون عن الدنس الخارجي، فالحكم بالنجاسة في الدنس الخارجي وغيره حكم تعبدية، والتنفّر الذي هو الغرض من جعلها موجود فيه في الجملة قبل الجعل، وفي غيره يحصل بعد الجعل، وعدم حصوله في بعض الناس ممّن لا يكثر بالدنس غير ضائر؛ إذ المقصود حصوله في نوع الأناس المتدينين بالدين.

إلى أن قال ﷺ:

فظهر مما ذكرنا: ان الطهارة في مقابلة النجاسة من المجعولات الشرعية التي زمام رفع الشبهة فيها بيد الشارع. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء على الكفاية: ١١/٥ - ١٣.

(٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي ﷺ:

«الظاهر أنه يشير إلى ما يرد على الوجه الثاني: من أن كون المسألة عامّة لجميع الأبواب ليس هو الملاك في كونها أصولية، بل الملاك في كونها أصولية هو كونها

←

→

مما تختص بالمجتهد، وأنه هو الذي ينتهي إليها، وإن الانتهاء إليها يكون بعد الفحص واليأس وهذا الملاك موجود في قاعدة الطهارة.

ولعله يشير إلى المناقشة في الجواب الأول أيضاً؛ وهو أن الملاك في البحث عن هذه الأصول معرفتها لا كونها مسلّمة أو غير مسلّمة، فكونها مسلّمة عند الكل لا يقتضي خروجها، مضافاً إلى ما يقال: من أنّها غير مسلّمة الجريان عند الكل. « إنتهى أنظر

بداية الوصول: ٢٨٧/٦.

فصل في أصالة البراءة

• أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف:

١- الكتاب: آية نفي التعذيب

٢- السنة: - حديث الرفع

- حديث الحجب

- حديث الحلّ

- حديث السّعة

- حديث الإطلاق

٣- الإجماع

٤- العقل

• أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط:

١- الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بغير علم

٢- السنّة: - ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة

- وما دلّ على وجوب الإحتياط

٣- العقل: - العلم الإجمالي بوجود التكليف في المشتبهات

- أصالة الحظر

- وجوب دفع الضرر المحتمل

فصل: [في أصالة البراءة]

لو شك في وجوب شيء أو حرمة^(٨)، ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته.
كان عدم نهوض الحجة:
لأجل فقدان النص^(٩).

(٨) لا يخفى: أن جمع الوجوب و الحرمة في فصل، و عدم عقد فصل لكل منهما على حدة، و كذا جمع فقد النص و إجماله في عنوان عدم الحجة، إنما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك، و ما هو العمدة من الدليل على المهم، و اختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة.

و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجة فيه، بناء على سقوط النصين عن الحجية.

و أما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهيّة، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً، فلا تغفل. (المحقق الخراساني قدس سره)

(٩) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«هذا تعريض على شيخه؛ حيث أفرد لكل من فقد النص وإجماله وتعارض النصين

أو إجماله واحتماله الكراهة، أو الاستحباب.
 أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة
 تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.
 و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة
 وغيرها؛ لمكان وجود الحجّة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا
 يخفى.

→

مسألة مستقلة، و أضاف إلى ذلك بمسألة رابعة للشبهات الخارجية.
 ولكن لا يخفى من راجع كلامه رحمته ان ذلك منه لأجل اختصاص بعض تلك المسائل
 بخصوصية، من ثبوت خلاف أو وفاق ونحو ذلك، فيكون الإجمال مخللاً بهذا
 المقصود». انتهى. أنظر نهاية النهاية: ٨٨/٢

[أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف]

وقد استدلّ على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب :

فبآيات، أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وفيه: أن نفي التعذيب^(١٠) - قبل إتمام الحجّة ببعث الرُّسل - لعله كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك.

ولو سُلم اعتراف الخصم^{(١١)(٢)} بالملازمة بين الاستحقاق والفعليّة لما

(١٠) لازمه الالتزام بوجود حكم الزامي مع انتفاء المؤاخذه على تركه، وهو كما ترى.

(الطباطبائي)

(١١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

إشارة إلى ردّ ما ذكره الشيخ قدس سره من تصحيح هذه المقدّمة بعد الاعتراف بما ذكرنا: من أنّ هذه المقدّمة تامّة؛ لاعتراف الأخباري بالملازمة المذكورة، وقد دفعه

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٢٣/٢ - ٢٤.

صح الاستدلال بها، إلا جلاً مع وضوح منعه؛ ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم ممّا علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه، إلا كالوعيد به فيه، فافهم^(١٢).

وأما السنّة:

فبروايات:

منها: حديث الرّفْع^(١) (١٣)

→

المصنّف بوجهين.

ثم إن هذه الآية لو تمّت مقدّماتها الثلاثة لاتنفع في قبال أكثر أدلة الأخباريين؛ لكونها موروداً بالنسبة إليه.

نعم، هي واردة بالنسبة إلى بعضها الآخر، مثل الآيات والأخبار الدالة على حرمة القول بغير علم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٧/٤.

(١٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن جوابه الثاني غاية ما يدل عليه: أنه لا ينبغي أن يقال بالملازمة لا أن من نسب إليه القول بها لم يقل بها.

والصحيح في مقام ردّ دعوى النسبة هو نقل كلام من نسب إليه الملازمة بالتصريح بعدم الملازمة.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٩٥/٦.

(١٣) تقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة:

أن تقييد الرّفْع بقوله ﷺ: «عن أمّتي...» إلى آخره.

(١) أورده الصدوق في الخصال: ٤١٧/٢ والتوحيد: ٣٥٣.

وأنظر الكافي الشريف: ٤٦٣/٢ كتاب الايمان والكفر، باب مارفع عن الأمة، ح ٢ والخبر بطريق الصدوق فيه شبهة الإرسال وإن زعم كثير أنه صحيح.

→

يدل على اختصاص هذا الرفع بهذه الامة وهو مع ما يشتمل عليه هذه الامور من المشاق ورفعها من التسهيل يدل على كون الكلام وارداً في مقام الامتنان على الناس بما انهم أمة له ﷺ، فالكلام مسوق للامتنان التشريعي في موارد عروض هذه العناوين لذوات هذه الأمور.

ومن الواضح: أن الطريق الى الرفع الذي فيه امتنان تشريعي وتسهيل ديني فيما له آثار شرعية انما يتصور برفع آثاره الشرعية؛ بأن لا توضع في ظرف التشريع كما في «ما لا يعلمون» مثلاً، وفيما له آثار تكوينية بتعليم ما يرتفع به آثاره التكوينية الشاقة كما في مثل الطيرة بتعليم التوكل على الله سبحانه وتلقين أن غيره تعالى لا يملك نفعاً ولا ضرراً.

فالحاصل: أن الرواية تدل على ارتفاع نفس هذه الأمور التي لها آثار شرعية عن ظرف التشريع، ويلزمه ارتفاع جميع آثارها الشرعية التي يوجب الامتنان ارتفاعها أو الآثار الظاهرة فيها.

الأن في الرفع فرقاً؛ فان العنوان المأخوذ في كل واحد منها - كما مر- يدل على كونه هو المنشأ للرفع الامتثالي، لكن ارتفاع العنوان في غير «ما يعلمون...» مثل: «ما لا يطيقون» «وما استكروها عليه» مثلاً يوجب ثبوت الواقع بحكمه بخلاف «ما لا يعلمون...» فان ارتفاع عنوان الجهل يوجب ثبوت عنوان العلم، وهو عنوان آخر مثل الجهل وكلاهما طاريان على الواقع بواقعيته، فثبوت الجهل وعدم العلم يوجب ارتفاع الحكم الثابت بالعلم، وهو مرتبة التنجّز من الحكم، لا أصل الحكم أو فعليته، فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن أصله، فينتج حكماً ثانوياً في قبال الحكم الواقعي الأولي، بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون، فهو إنما يوجب رفعه بما هو منجّز لا من أصله، فالحكم الواقعي باق بفعليته في صورة الجهل مرفوع التنجّز، فينتج حكماً ظاهرياً لا حكماً واقعيّاً ثانوياً.

←

حيث عدّ: «ما لا يعلمون» من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً، وإن كان ثابتاً واقعاً^(١٤)، فلا مؤاخذه عليه قطعاً^(١٥).

لا يقال^(١٦): «ليست المؤاخذه من الآثار الشرعيّة؛ كي ترتفع بارتفاع

→

الرواية مع وحدة السياق دالة على ارتفاع الآثار التكوينية في الطيرة وعلى الحكم الظاهري فيما لا يعلمون وعلى الحكم الواقعي الثانوي في غيرهما. (الطباطبائي)

(١٤) ظاهر الرواية الرفع المطلق من غير تخصيص برفع خاص كما في غير «ما لا يعلمون»، ولعل الاختصاص بمعونة ضميمة أخبار اشتراك العالم والجاهل في التكليف، بدعوى: كون النسبة بين القبيلين نسبة الحكومة والبيان دون التعارض، هذا. وقد عرفت: عدم الحاجة الى ذلك في تقريب الاستدلال. (الطباطبائي)

(١٥) كان التقريب تاماً من غير حاجة الى حديث نفي المؤاخذه كما سيجيء، لكنه قدّس ضمّه اليه جرياً على ما جرى عليه القوم في الاستدلال وتوطئة لما بعده من نفي ايجاب الاحتياط؛ فان رفع التكليف الواقعي - من حيث انه مجهول يقبح الالزام به عند العقلاء - لا ينافي اثباته من طريق الاحتياط لولا منافاته لقضية الامتان. (الطباطبائي)

(١٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدّس:

«هذا الإشكال أشكله وأورده شيخ مشايخنا المرتضى قدّس على نفسه، حيث لمّا قدّر المؤاخذه، وتبعه على ذلك حضرة الأستاذ المصنف قدّس مع انه لم يذهب إلى عدم تقديره للمؤاخذه، بل جعل الموصول عبارة عن نفس الحكم، ونفس الحكم قابل للرفع ويرتفع المؤاخذه عقلاً بارتفاع الحكم؛ فان حكم العقل بالبراءة عن

→

العقاب موضوعه أعم من عدم الحكم واقعاً وعدمه ظاهراً، ومع ذلك فتوجيهه للإشكال على نفسه عجيب، ثم الأعجب وقوعه في المخصصة في الجواب عنه، أعجب، مع وضوح جوابه وعدم الحاجة إلى ما أفاده، على أنه فاسد في حد نفسه، فإنه يتجه عليه:

أولاً: إن المقدّر حينئذ يكون هو إيجاب الاحتياط، مع أن الكلام على فرض تقدير المؤاخذة.

وثانياً: إن العقاب منشؤه هو ثبوت التكليف فعلاً، وفي حال الجهل، وثبوت التكليف يكون منشأً أيضاً، لإيجاب الاحتياط، تحفظاً على التكليف المذكور، فإيجاب الاحتياط والعقاب كلاهما ينشئان في عرض واحد من ثبوت التكليف حال الجهل، لا أن يكون منشأ العقاب هو وجوب الاحتياط، بل ظاهر أخبار الاحتياط هو العكس، وإن منشأ إيجاب الاحتياط هو التحرز عن الوقوع في المهلكة.

ثم أنه يتجه الإشكال على التمسك بالحديث بوجهين:

الأول: أنه على فرض تقدير المؤاخذة، كان الحديث دليلاً على رفع فعليّة المؤاخذة دون استحقاقها، وهو أعم من المطلوب، وكون المنفي في سائر الفقرات هو الاستحقاق، لا ينافي نفي الفعلية في الجميع.

نعم، لو قدّر استحقاق المؤاخذة، صح الاستدلال بالحديث على المطلوب، لكن تقدّم: أنه لا معنى لرفع الاستحقاق إلا رفع منشئه، وهو خلف؛ لأن المرفوع حينئذ يكون ذلك المنشأ دون العقاب.

الثاني: إن الحديث إنما يصح التمسك به إذا أريد منه رفع التكليف عن كل فرد من أفراد الأمة، ما لا يعلمه ذلك الفرد، أما إذا أريد رفعه عن الجميع، ما لا يعلمه الجميع، فالحديث يكون دليلاً على أن الأصل في الأشياء قبل الشرع، الإباحة، كما اعترف به، وأما بعد الشرع و عروض الاختفاء فلا دلالة على شيء ولا ظهور له في

←

التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها^(١٧).
 فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلا أنها مما يترتب عليه
 بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه؛ من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على
 رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته.
 لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتباً^(١٨) لاستحقاقها على مخالفة

→

المعنى الأول، إلا أن يقال: سياق باقي الفقرات يعينه» انتهى. أنظر نهاية النهاية:
 ٩٣/٢.

(١٧) مع ان ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في
 المقام.

والتحقيق في الجواب أن يقال - مضافاً إلى ما قلناه - : ان الاستحقاق وان كان أثراً
 عقلياً، إلا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً،
 تأمل تعرف. (المحقق الخراساني قدس سره).

(١٨) قال المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره:

«توضيحه: أن إيجاب الاحتياط: إما مقدمي وإما إرشادي وإما نفسي.
 والكل غير صحيح.

أما الأول: فلأن الوجوب المقدمي وجوب معلولي لوجوب ذي المقدمة فيتبعه ثبوتاً
 وفعلياً وتنجزاً، فكيف يعقل أن يكون تنجز وجوب ذي المقدمة من قبله؟
 مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول، ولا إثنيّة بينهما وجوداً، ليكون
 مقدّمة وجودية له حتى تجب بوجوبه.

وأما الثاني: فلأن الإرشاد إلى ترتب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع، والمفروض
 أنه لا منجز له إلا الأمر الإرشادي بالاحتياط.

وأما الإرشاد إلى غير العقاب، فلا يجدي في ما هو المهم في هذا الباب وهو واضح.

←

→

وأما الثالث: فلأن مقتضى النفسية تنجز نفسه بوصوله دون الواقع، وهو خلف.

مع أن الإحتياط في محتمل الوجوب مثلاً بفعل الواجب، ولا يعقل عروض وجوبين نفسيين على واحد خصوصاً إذا كان متعلقاً أحدهما معنون متعلق الآخر.

مضافاً إلى ما يقال: من أن إيجاب الإحتياط لا يوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل على حاله، فملاك عدم تنجز الخطاب الواقعي وهو الجهل به؛ حيث أنه لم يرتفع فكيف

يتنجز؟

وأجاب عنه شيخنا العلامة «رفع الله مقامه»:

بأن إيجاب الإحتياط سنخ آخر من الإيجاب، وهو الإنشاء بداعي تنجز الواقع، وملاك عدم التنجز ليس الجهل بما هو، بل عدم قيام الحجّة، ومع الإنشاء بداعي تنجز الواقع يصح له الإحتجاج به على العبد، ولا يكون معذوراً من قبل مولاه، مع أنه جعله غير معذور عن قبل ما أقام عليه الحجّة من قبله.

ولكنك قد عرفت في مبحث جعل الطريق: أن الإنشاء بهذا الداعي لا يخلو عن إشكال هو:

أن الإنشاء بأي داع كان هو مصداق ذلك الداعي بالإضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة. فالإنشاء بداعي البعث إلى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة، وبداعي الامتحان مصداق للإمتحان بالمادة التي تعلقت به الهيئة، وهكذا.

ومن الواضح: أن القابل للتنجز هو التكليف، وللتنجز هو الخبر، أو أمانة أخرى، أو اليقين السابق في الاستصحاب، أو احتمال التكليف في باب الإحتياط وما تعلّق به مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجز نفس مادة الإحتياط.

فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجز، وما هو قابل للمنجزية والمنتجزية - وهو الاحتمال والتكليف - غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به.

فالإيجاب بداعي تنجز التكليف الواقعي في جميع الموارد غير معقول، لأنّ تنجز

←

التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره.
فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقتاً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحرير الطريقتين؛ ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما، صح أن يحتج به، ويقال: «لم أقدمت مع إيجابه»؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمواخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك: أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة؛ حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه^(١٩)،

→

الواقع بالخبر ونحوه غير معقول.

ويمكن أن يقال: إن إيجاب تصديق العادل أو إيجاب الاحتياط، إيجاب حقيقي بداعي جعل الداعي ومنبعث عن المصلحة الواقعية على حد التكليف الواقعي. لكن التكليف الواقعي متعلق بالفعل بذاته وإيجاب التصديق وإيجاب الاحتياط متعلق به بعنوانه، إيصالاً للواقع في الأول وتحفظاً عليه في الثاني. وإيجاب الشيء بمعرّف أو معرفات إذا كان منبعثاً عن غرض واحد بداعي جعل الداعي لا يوجب تعدد الإيجاب الحقيقي.

فإيجاب الاحتياط إيجاب حقيقي نفسي بعنوان آخر غير نفس عنوان الفعل، وحيث أنه منبعث عن الغرض الواقعي فلذا يكون مقصوراً على صورة الموافقة مع الواقع فلا يستحقّ إلا عقوبة واحدة، وحيث أنه بعنوان التحفظ على الواقع فوصله وصول الواقع وتنجزه تنجز الواقع.

... إلى آخر ما ذكره فانرجع. أنظر نهاية الدراية: ٤٢/٤ - ٤٥.

(١٩) قال المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني فانرجع:

«ظاهرة هنا - كصريحه رحمته في العبارة السابقة - : أن وجوب الاحتياط من مقتضيات

←

→

التكليف الواقعي وآثاره، فلذا حكم فَلْيَكُنْ: بأن التعبد برفع التكليف الواقعي تعبد برفع أثره ومقتضاه وهو إيجاب الإحتياط.
ولكن لا يخفى عليك: أن إيجاب الإحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه:

[الف:] لا المقتضي بمعنى المسبب بالإضافة إلى سببه.

[وذلك ل] أن المقتضي لكل حكم بمعنى سببه الفاعلي هو الحاكم.

[ب:] ولا المقتضي بمعنى ذي الغاية بالإضافة إلى الغاية الداعية إليه.

لأن التكليف الواقعي ليس من الفوائد القائمة بوجوب الإحتياط حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الإقتضاء.

[ج:] ولا المقتضي بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالإضافة إلى موضوعه.

لإن إيجاب الإحتياط ليس حكماً متعلقاً بالتكليف الواقعي، بل لا يعقل أن يكون كذلك.

ومجرد تأخر رتبة وجوب الإحتياط عن التكليف الواقعي؛ لكونه حكماً في مرتبة الجهل بالتكليف الواقعي لا يقتضي أن يكون من مقتضياته ومعلولاته.

بل المعروف استحالة اقتضاء التكليف شيئاً في مرتبة الجهل به ثبوتاً وإثباتاً للزوم أخذ الشيء في مرتبة نفسه وكون الشيء مقتضياً لنفسه.

بل المعقول ما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا: من أن الغرض الباعث على التكليف كما يدعو إلى جعل التكليف، كذلك يدعو إلى إيصاله بإيجاب الإحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبة الفعلية والتنجز حتى يكون المكلف مهوراً في إيجاده وغير معذور في تركه.

فكلا الإيجابيين من مقتضيات الموضوع، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر حتى

←

ثم لا يخفى^(١): عدم الحاجة إلى تقدير «المؤاخذة» - ولا غيرها من الآثار الشرعية - في: «ما لا يعلمون»؛ فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً - كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية - بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه؛ فإنه ليس

→

يكون من باب التعبد بالآثر عند التعبد بما يترتب عليه، بل هما بحسب الفرض الداعي متلازمان، ولا يصح التعبد بأحدهما التعبد بالآخر.
نعم، لو أريد الموضوع من الموصول لصح أن يكون التعبد به تعبدًا بكلا الأثرين، وهذا أحد الوجوه المصححة لإرادة الموضوع من الموصول. انتهى أنظر نهاية الدراية: ٤٥/٤.

(٢٠) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

«ولعل قوله: (فافهم) إشارة إلى أن إيصال التكليف التعليقي إلى مرتبة الحتمية بتعلق الإرادة والكراهة إنما يكون شأن الشارع، فرفعه بمعنى ترك إيصاله مع ثبوت المقتضي له أيضاً فلا وجه لاعتراض المحشي عليه في «نهاية درايته»: بأن عدم فعلية البعث بعدم الوصول عقلي لاجعلي». انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٦٩/٥.

(٢١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى انه رفع بلسان الدليل وهو دفع واقعاً، أو أنه رفع للتكليف واقعاً باعتبار ثبوته في غير أمة محمد ﷺ فرفعه عنهم حقيقة، فيكون رفعاً في لسان الدليل ورفعاً واقعاً أيضاً». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٠٨/٦.

(١) تعريض بالشيخ الأعظم رحمته الله، أنظر فرائد الأصول: ٢٨/٢ - ٢٩.

«ما اضطرّوا وما استكروهوا...»^(٢٢) إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم، لو كان المراد من الموصول - في «ما لا يعلمون» - ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين ممّا لا بدّ منه أيضاً.

ثمّ لا وجه لتقدير خصوص «المؤاخذة»^(١) بعد وضوح: أنّ المقدّر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في كلّ منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنّة رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً هو هذا، كما لا يخفى.

فالخير دلّ على رفع كلّ أثر تكليفيّ أو وضعيّ كان في رفعه منّة على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكروه عليه من الطلاق والصدقة والعناق^(٢).

ثم لا يذهب عليك: أنّ المرفوع في «ما اضطرّ إليه» وغيره - ممّا أخذ بعنوانه الثانوي - إنّما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي؛ ضرورة أنّ الظاهر أنّ هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟^(٣)

(٢٢) إن أراد بالحقيقة: ما يقابل الاعتبار أي: انها غير مرفوعة من الأمة تكوينا.

ففيه: أنه حق، لكنه لا يوجب المصير الى التقدير أو المجاز.

وإن أراد به: ما يقابل المجاز.

ففيه: أن الرفع الاعتباري بحسب ظرف التشريع فيها حقيقي لامجازي، كما ان الرفع

في «ما لا يعلمون» أيضاً كذلك من غير فرق. (الطباطباني)

(٢٣) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«مقصوده: أنّ مركز الرفع نفس الفعل بما هو، وهذه العناوين الطارئة لمكان مناسبتها

(١) تعريض آخر بالشيخ الأعظم قدس سره، أنظر المصدر السابق: ٢٩/٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٢٢٦/٢٣ - الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان ح ١٢.

لا يقال: كيف! وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.
فإنه يقال: بل إنَّما يكون باقتضاء الواقع في موردها؛ ضرورة أنَّ الاهتمام به يوجب إيجابهما؛ لثلاً يفوت على المكلف، كما لا يخفى.
ومنها: حديث الحجب^(١):

وقد انقده: تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع.
إلاَّ أنَّه ربَّما يُشكَل^(٢) بمنع ظهوره^(٢٤) في وضع ما لا يعلم من التكليف

→

للتخفيف ورفع الكلفة صارت موجبة لتوجيه الرفع إلى الفعل تنزيلاً لأجل رفع الحكم الإلزامي، ومركز الوضع في وجوب الدية وسجدتي السهو مثلاً هو عنوان الخطأ والنسيان مثلاً.

وحيث أنَّ الموضوع للأثر من أجزاء العلة التامة له فلا محالة يكون مستديماً لوضع الأثر، فلا يكون نافياً له.

فظهر: أنَّ حيثية كون العناوين الطارئة تحليلية مغايرة لحيثية كونها موضوعات، كما أنَّ مركز الرفع مغاير لمركز الوضع. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٧٩/٥.

(٢٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني ذَهَبَ:

«وذلك لأنَّ محجوبيَّة الحكم:

تارة: تكون بوجود مصلحة في إخفائه.

وأخرى: بوجود مفسدة في إظهاره.

(١) أنظر وسائل الشريعة: ١٦٣/٢٧ - الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٤١/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية، أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف..... ٢١
بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه؛
لعدم أمر رسله بتبليغه؛ حيث إنه بدونها لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.
ومنها: [حديث الحل]:

قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»^(١) الحديث^(٢٥).

→

وثالثة: بواسطة انطماس الأدلة الدالة عليه من جهة تقصير المقصرين.

ومحلّ الكلام في البراءة والإحتياط هو الأخير، لا الأولان؛ إذ هما من الأحكام
الإنشائية الغير البالغة في نفسها مرتبة الفعلية، ومن قبيل ما لم يؤمر بتبليغه السفراء.

ومن المعلوم: عدم صحة إسناد الحجب إليه تعالى في الأخير، وبركة المقدمات
الثلاث يعلم أن الخبر متعرض للأولين؛ لكون الموضوع فيه هو الحكم الذي
حجب الله علمه، لا للأخير، فيكون مساوقاً لما ورد عن سيد الموحدين ﷺ: «إن
الله حدّد حدوداً، فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم
يسكت عنها نسياناً...» إلى آخره^(٢٦).

أقول: لو كان مراده من عدم صحة الإسناد عدمها بالمرّة ولو بالقرينة.
ففيه: ما لا يخفى؛ فإنه لاشبهة في صحته كذلك؛ باعتبار عدم توفيقه للعبد للإطلاع ولو
بالأسباب الغير العادية.

وإن كان مراده هو انصراف الحجب إلى غيره - وهو الأولان - فهو حقّ لامحيص عنه.
انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥١/٤.

(٢٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

الكلام فيه من جهات:

الأولى: في دلالة على قاعدة البراءة وبيانه يحتاج إلى أمور:

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٧/٨٩ - الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به - ح ٤ باختلاف يسير.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٢٧/١٧٥ - الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٨.

←

→

الأول: أن كلمة «حَتَّى» يحتمل كونها قيداً للموضوع أو للمحمول أو كليهما.
 الثاني: أنه لا إشكال في إمكان الأولين، وعدم إمكان الأخير؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنه من حيث كونه قيداً للموضوع مقدّم على المحمول، ومن حيث كونه قيداً للمحمول يكون في مرتبته، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه تصوراً.
 الثالث: أنه بناءً على الأول: لا استفاد منه إلا قاعدة الحليّة الظاهريّة بعنوان كون الشيء مشكوك الحرمة.

وبناءً على الثاني: يستفاد منه قاعدة الحليّة الإجتهدية، وقاعدة الاستصحاب إن كان الشيء كناية عن العناوين الواقعية للأشياء: الأولى من المعنى والثانية من الغاية؛ لدلالاتها حينئذ على استمرار الحكم الثابت إلى حين العلم بالحرمة وهو عين الاستصحاب، وحينئذ ليس له تعرض قاعدة الحليّة الظاهريّة.

وثلاث قواعد بانضمام الأخيرة لو كان كناية عن مطلق العنوان ولو كان عنوان كونه مشكوك الحرمة.

وعلى الثالث: يكون مفاد الصدر قاعدة الحليّة الظاهريّة، ومفاد الغاية الاستصحاب، وليس فيه إشارة إلى القاعدة الإجتهدية أصلاً.

الرابع: أنه هل هو الظاهر في القيدية للموضوع أو المحمول؟ وعليه: هل الظاهر كون الشيء كناية عن العنوان الواقعي أو عن مطلق العنوان؟
 وجوه، أقواها الأول، فتبين أنه من أدلة البراءة.

ثم إن استدلال المصنّف به عليها:

إمّا باختياره للأوّل فهو مناف لما سيأتي في الاستصحاب: من كون الغاية قيداً للمحمول.

وإمّا باختياره للأخيرة فهو أيضاً مناف لما سيأتي منه فيه من التصريح بكون الصدر ظاهراً لإثبات الحليّة للأشياء بالعناوين الواقعية.

الثانية: في أنه هل هو عامٌ لكلتا الشبهتين، أو يختص بالموضوعية أو الحكمية؟

←

حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرّمته مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرّمته.

وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتمّ المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه ممّا لم يعرف حرّمته، فهو حلال، تأمّل^(٢٦).

→

ظاهر العبارة الأول، ولكن فيه نظر؛ لأن قوله: (بعينه) المراد منه: إمّا بعنوانه فهو ظاهر الإختصاص بالأخيرة، وإمّا بشخصه، فهو ظاهر الإختصاص بالأولى، وحيث كان ظاهره هو الأخير، فيكون منحصرأ في الشبهة الموضوعية.

الثالثة: في دلّالته على البراءة في الشبهة الوجوبية، وقد قواها بوجهين:

الأول: أن الخير وإن لم يكن بمدلوله المطابقي دالاً على حكم الشبهة التحريمية، إلا أن القطع بعدم الفرق بينهما وبين الوجوبية موجود، والدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر؛ ولو لم يصل إلى مرتبة الدلالة اللفظية المسماة بالالتزام.

الثاني: أنه شامل بالدلالة المطابقة؛ وذلك لأن كلّ واجب تركه حرام، والظاهر أن الشيء كناية عن الأعمّ من الوجود والعدم.

أقول: أمّا الأول: فيمكن منعه.

وأما الثاني: ففيه منع المقدّمة الثانية، بل الظاهر كونه كناية عن الوجودات. « إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٢/٤ - ٥٤.

(٢٦) قال المحقق الشيخ علي الإبرواني قَالَ:

«لعلّه إشارة إلى أن منصرف الشيء في قوله لَا يَحِلُّ: «كلّ شيء» هو الشيء الوجودي، فلا يشمل العدمي.

وفيه: أنه مع ذلك يمكن التمسك بالحديث على إثبات المطلوب.

←

→

بتقريب: انّ ظاهر «حلال» هو الحليّة، بمعنى الترخيص في الفعل والترك دون ما يشمل الوجوب، ومعلوم أنّ الحليّة بهذا المعنى مغيّة بعدم معرفة الإلزام بكلّ من الفعل والترك، وإن لم يذكر الحديث إلاّ أحدهما». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٩٨/٢.

وقال المحقّق الأصولي السيّد محمد الروحاني قدس سرّه:

«وجه التأمل: انّ الترك في موارد الوجوب لا يصدق انه حرام عرفاً، ولا يصدق على الشك فيه انه شك في الحرام فلا وجه لما ذكر» انتهى. أنظر متقى الأصول: ٤/٤٢٦.

وقال العلامة الفقيه السيد جعفر المروّج قدس سرّه:

«إنه إشارة إلى ضعف الوجه الثاني؛ لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولاً، وعدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً.

فإن الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً بحيث يكون وجوبه منحللاً إلى حكمين؛ لبطلان الإنحلال» انتهى. أنظر منتهى الدراية: ٢٥٥ / ٥.

وقال المحقّق الأصولي سلطان العلماء الأراكي قدس سرّه:

«لعلّه إشارة إلى أنّ النهي عن الشيء لا ينحل إلى زجر عنه وبعث إلى تركه، كما أنّ الأمر بالشيء لا ينحلّ إلى بعث إليه وإلى زجر عن تركه، وإلاّ يلزم أن يكون في كلّ من النهي والأمر ثوابان وعقابان، فلا بد من التثبّت بذيل القول بعدم الفصل في إسراء الإباحة إلى الشبهة الوجوبية. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء على الكفاية:

٨٦/٥

وقال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«يمكن أن يكون أمره بالتأمّل إشارة إلى الخدشة في جوابه الثاني من دلالة الإباحة في مشكوك الحرمة على الإباحة في مشكوك الوجوب؛ لأنّ ترك الواجب حرام؛ لعدم انحلال التكليف إلى تكليفين؛ فإنّ الحرمة التي هي في قبالة الوجوب هي ما

←

→

كانت عن المفسدة الملزمة، لا ما كانت عن ترك المصلحة الملزومة، فترك الواجب حرام؛ لأنه ترك المصلحة الملزومة لا لمفسدة في نفس ترك الفعل، ومثله ترك الحرام؛ فانه واجب؛ لأنه ترك المفسدة الملزومة، لا لأن في الترك مصلحة ملزمة وراء مفسدة الفعل، فلا يكون ما دلّ على الحلّ في الشبهة التحريمية شاملاً لترك الواجب؛ لعدم الشك من ناحية المفسدة الملزومة فيه، بل من ناحية ترك المصلحة الملزومة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره: من القول بعدم الفصل؛ فإن القول بعدم الفصل الذي أشار إليه هو عدم الفصل بين القول بالبراءة في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، أي: إنّ كل من قال بالبراءة في مشكوك الحرمة يقول بها في مشكوك الوجوب.

ومرجع هذا إلى دعوى قيام الإجماع على التلازم بين القول بالإباحة في الشبهة التحريمية والإباحة في الشبهة الوجوبية، فيكون الدليل الدالّ على الحلّية في الشبهة التحريمية دليلاً عليها في الشبهة الوجوبية؛ لأنّ الدليل على الملزوم دليل على اللازم.

ولكنه لا يخفى: أنّ الإجماع المدعى إنّ قام على الملازمة الواقعية بين القول بالحلّية في الشبهة التحريمية والقول بها في الشبهة الوجوبية كان موجباً لأن يكون الدليل على حلّية الشبهة التحريمية دليلاً على الشبهة الوجوبية، وأمّا إذا كان الإجماع المدعى والقول بعدم الفصل إنّما هو لقيام الدليل الخاص أو العام على حلّية الشبهتين عند من يقول بالحلّية في الشبهة التحريمية فلا يكون الدليل في الشبهة التحريمية دليلاً في الشبهة الوجوبية؛ لأنه ليس هناك تلازم بين الشبهتين ليكون الدليل على الملزوم دليلاً على اللازم.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أصل دعوى دلالة الرواية على الشبهة الحكمية حتى

←

ومنها: [حديث السعة]:

قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١).

فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن

→

التحریمیة فضلاً عن الوجوبیة؛ لأنه قد ورد بلسان هذه الرواية روايات أخرى صريحة في الشبهة الموضوعية صدرأ وذيلاً وموردأ.

كمثل ما رواه في «الكافي» [ج ٦/٣٣٩] عن عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام بعد السؤال منه عن الجبن فقال عليه السلام: (سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه).

فإن صدر هذه الرواية مما يدل على الإختصاص بالشبهة الموضوعية؛ لأن قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) يدل على أن الشيء فيه حرام وحلال، فالمشكوك منقسم إلى الحلال والحرام بالفعل، وانقسامه بالفعل إلى الحرام والحلال لازمه كون الشك فيه ناشئاً من عدم العلم بانطباق ما هو حرام أو ما هو حلال على المشكوك، فهو صريح في الشك في الانطباق، ومن الواضح أن ما كان الشك فيه من جهة الإنطباق هو الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية؛ لأن الشبهة الحكمية هي التي كان الشك فيها في أصل الحكم واقعاً، وانه الحل أو الحرمة.

وأما ذيلها فلقوله: (بعينه).

وأما موردأ؛ فلأن موردها الجبن المشكوك كونه من الميتة أو من غيرها، وهو ظاهر في كون الشك فيه من الشك في الشبهة الموضوعية، ومثل هذه الرواية روايات أخرى صريحة أيضاً في الإختصاص بالشبهة الموضوعية». إنتهى أنظر بداية الوصول:

٣٢٥/٦ - ٣٢٧.

(١) أنظر: عوالي الثاني: ٤٢٤/١ ح ١٠٩ ولفظه هكذا: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».

الواضح: أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دلّ على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق

الاحتياط من أجله؟

نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوده، لكنّه عرفت: أن وجوبه كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم^(٢٧).

(٢٧) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى انه بناءً على استفادة الوجوب النفسي من أدلة الإحتياط يكون وارداً على دليل السّعة، لكنه من ناحية العلم بنفس وجوب الإحتياط النفسي، ومحلّ الكلام هو وروده على دليل السّعة من ناحية التكليف الواقعي، ووروده على دليل السّعة من ناحية وجوبه النفسي لاربط له بما هو المدعى من وروده على دليل السّعة من ناحية التكليف الواقعي المجهول، فالناس إنّما وقعوا في ضيق وجوب الإحتياط النفسي ولم يقعوا في ضيق التكليف المجهول، ولا يعقل أن يكون وجوب الإحتياط النفسي منجزاً للواقع، لو كان للزوم اجتماع منجزين على منجز واحد الراجع إلى اجتماع تكليفين فعليّين منجزين على شيء واحد؛ لأن الواقع يكون منجزاً بالوجوب الإحتياطي النفسي، ويكون منجزاً بوجوده الواقعي الذي فرض كون الإحتياط منجزاً له، فمع كون الإحتياط واجباً نفسياً لا بدّ من بقاء الواقع على حاله، وإن كان لا فائدة في شمول دليل السّعة له لفرض وقوع الناس في ضيق أمثاله من ناحية وجوب الإحتياط النفسي.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣٣/٦.

ومنها: [حديث الاطلاق]:

قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١).

ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد، إلا بعد العلم أو ما يحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع؛ لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنه ممّا لم يرد عنه النهي واقعاً.

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

فإنه يقال: حيث إنه بذلك العنوان لاختصاص^(٢) بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعلم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتباها من حيث التقدّم والتأخّر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتمت حرمة.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان

(١) أنظر: الفقيه: ١/٣١٧ ح ٩٣٧ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٢٨٩/٦ باب ١٩ من

أبواب القنوت ح ٣.

(٢) كذا في جملة من النسخ والصحيح: يختص.

المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم^(٢٨).

وأما الإجماع:

فقد نقل^(١) على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة؛ فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

(٢٨) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«يمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره سابقاً: من أن أصالة العدم تثبت موضوع الإباحة الواقعية، والحال أن الموضوع للإباحة الواقعية هو الذي لم يصدر فيه نهي واقعاً، وأما إثبات عدم صدور النهي بالاستصحاب فلازمه كون الثابت به إباحة ظاهرية أيضاً كما سيأتي بيانه في أن الاستصحاب أحد موارد الحكم الظاهري، إلا أن إثبات الموضوع بالاستصحاب لا ينافي كون الحكم واقعياً لا ظاهرياً كما يثبت باستصحاب الخمر ثبوت الخمر فيثبت لها الحكم الواقعي للخمر الواقعية، والمقام من هذا القبيل.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن المشكوك تقدمه وتأخره كما لا مجرى للإستصحاب فيه كذلك لا مجرى فيه أيضاً لكل شيء مطلق فيما إذا كان المراد به عدم الصدور؛ لأن المفروض أن حكم الإطلاق فيه لما لم يصدر فيه بيان ولو بأصالة العدم لا لما صدر فيه بيان وإباحة ولم يُعلم المتقدم من المتأخر.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن أصالة العدم في المقام هي الإستصحاب للعدم الأزلي، وجريان الإستصحاب به في العدم الأزلي محلّ كلام. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٤٢/٦.

وأما العقل:

فإنه قد استقل^(٢٩) بقبح العقوبة والمؤاخذه^(٣٠) على مخالفة التكليف

(٢٩) توضيح المقام على ما مرت إليه الإشارة في مبحث القطع أن يقال:

ان الاعتبار العقلاني الضروري في العلم بجعله حجة يوجب اعتبار العينية بين التكليف الواقعي والتكليف المعلوم كما يوجب العينية بين الواقع والعلم، ومن الضروري ان نتيجته الارتفاع عند الارتفاع؛ إذ ارتفاع أحد العينين ارتفاع للآخر، فلازم اعتبار العينية بين المعلوم والواقع اعتبار العينية بين ارتفاع المعلوم وارتفاع الواقع، فالتكليف الواقعي مرفوع في صورة الجهل بحكم العقلاء هذا.

ومن ذلك يظهر: أن ارتفاع حكم الجهل بارتفاع الجهل، وتحقق العلم ليس من قبيل الورد؛ اذ موضوع الحكم المعلوم ليس هو العلم، بل هو الموضوع الواقعي بواقعيته، والواقع غير مرفوع بارتفاع العلم حقيقة، بل اعتباراً كما عرفت، فعروض الجوب والجواز للموضوع الواقعي في صورتَي العلم والجهل ليس نظير عروض الحكم الاختياري والاضطراري مثلاً لموضوعهما في الأحكام الواقعية الأولية والثانوية فليست النسبة هي الورد، بل لو كانت فهي الحكومة.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحكم لاثبوت حكم كالأباحة بمعنى مساواة الطرفين، بل لو لحقت الاباحة فانما تلحق باعتبار آخر عقلائي، فهذا ما يقتضيه أصل الاعتبار العقلاني.

ثم الأدلة الشرعية ما تم منها في دلالاته كحديث الرفع فهو امضاء لحكمهم الأفي موارد خاصة استثناء كموارد الدماء والاعراض، وأما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهي من فروع الكلية المذكورة على ما لا يخفى، هذا ما يقتضيه نحو البحث الاصولي على ما قدمناه في أول الكتاب. (الطباطبائي)

(٣٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته:

→

«اعلم: انّ حكم العقل بالإطاعة وحرمة المعصية لا ينحصر ملاكته في دفع العقاب والضرر، ولذا يحكم مع الأمن من العقاب بالعتف من المولى، وعليه: فلا يجدي حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان في ثبوت الرخصة في الإقدام على المشتبه ما لم يثبت حكم عقلي آخر، وهو قبح التكليف من غير بيان، فان ثبت هذا أغنانا عن الأول، بل خرجت الشبهة عن موضوع قبح العقاب بلا بيان ودخلت في موضوع قبح العقاب بلا تكليف، المسلم بين الكلّ.

لكن الشأن في ثبوت ذلك إذا لم نقل بما تقدّم: من تقوّم حقيقة التكليف بالبيان والبعث، لكن تقدّم: أنّ الحق ذلك، فلا نبالي ان ثبت هذا أو لم يثبت.

ثمّ إنّ هنا شبهة عويصة:

وهي: انّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان يعمّ بيان التكليف وبيان الاحتياط، كما أنّه يعمّ بيان الشارع وبيان العقل، فإذا حكم العقل بالاحتياط في مادة، كموارد العلم الإجمالي، لم يكن مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لحصول البيان بلسان العقل. وعليه: فإذا ظنّ بالتكليف أو احتمال احتمالاً معتداً به، كان قاعدة دفع الضرر المحتمل بياناً واردة على قاعدة القبح، كما انّ قاعدة القبح حيث ما تحققت كانت رافعة لموضوع احتمال الضرر.

وبالتبعية واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل، ولا مجال لتقديم إحدى القاعدتين وإخراج المورد عن موضوع الأخرى، كما صنعه حضرة الأستاذ [الخراساني] رحمته، بل اللازم ملاحظة المورد قاطعاً للنظر عن القاعدتين، ثم ملاحظة أنّه مورد ولايتهما، والمورد في المقام مورد لكليتهما، لكن القاعدتين بأنفسهما لا تجتمعان، لأنّ العقل لا يحكم بحكمين متخالفين، فإما هذه أو تلك، أو لا هذه ولا تلك.

نعم، يمكن أن يقال: إن تحيّر العقل ولم يجزم بانطباق إحدى القاعدتين على سبيل

←

المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه؛ فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا يخفى: أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم: أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً، إلا أن المتيقن منه - فضلاً عن محتمله - ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً؛ ضرورة عدم القبح في

→

التعيين أو لا انطباقهما جميعاً، حكم حكماً ثانوياً في موضوع عدم جزمه بالبراءة؛ فإنه إذا لم يكن له ملزم خارجي - وهو بيان الشارع - ولا داخلي - وهو حكم العقل بالاحتياط في الشبهة - حكم بالبراءة، بمعنى أنه رخص في الفعل وترك، وبعد هذا الترخيص كان العقاب قبيحاً بقبح العقاب مع الترخيص العقلي، فكانت النتيجة مطابقة مع حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإن لم تكن بملاكة.

ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الضرر الأخرى المترتب على المعصية، والدينوي المترتب على الفعل المحتمل حرمة، إلا في عدم ترتب الضرر في الأول بعد ترخيص العقل في الإقدام، وترتبه في الثاني.

وأما إباحة الفعل فهي ثابتة في كلتا صورتين، ولا مضادة بين الرخصة في الفعل وترتب الضرر عليه لو صادف نظيره ما إذا لم نوجب دفع الضرر المحتمل، فارتكب فصادفه.

بل ذكر الأستاذ رحمته في المتن: أن الضرر المقطوع ربما لا يجب دفعه فضلاً عن المحتمل، وإن كان فيه عندي نظر» انتهى. أنظر نهاية النهاية: ١٠٠/٢.

تحمل بعض المضارّ ببعض الدواعي عقلاً وجوازاً شرعاً.

مع أنّ احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة^(٣١) أو ترك المصلحة؛ لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام - وقد استقلّ العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، وقبح ما كان ذات المفاسد - ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم، ربّما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

إن قلت: نعم، ولكنّ العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنّه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدلّ به شيخ الطائفة عليه السلام على أنّ الأشياء على الحظر أو الوقف^(٣٢).

(٣١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني عليه السلام:

«تسليم الملازمة المذكورة مبنيّ على اشتراط الحكم بوجود مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، كما هو مبناه في باب النسخ، وإلاّ فهي ممنوعة؛ لأنّه قد يكون تابعاً لمصلحة في نفسه، كما هو مبناه في غير واحد من الموارد.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٧٠/٤.

(٣٢) قال شيخ الطائفة الطوسي عليه السلام:

«اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ وذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلّمين من البصريين - وهو المحكيّ عن أبي الحسن - وكثير من الفقهاء إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيّدنا المرتضى عليه السلام. [الذريعة:

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند: شهادة الوجدان، ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان؛ حيث إنهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف! وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل^(٣٣)(٣٤).

→

وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله عليه السلام وهو الذي يقوى في نفسي.
والذي يدل على ذلك:

أنه قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما يعلم قبحه، ألا ترى أن من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحّة مخبره، جرى في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأن مخبره على خلاف ما أخبر به على حدّ واحد. وإذا ثبت ذلك وفقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن يجوز كونها قبيحة، وإذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها.» انتهى أنظر عدة الأصول: ٧٤٢/٢.

قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله معلقاً على كلام الشيخ عليه السلام:

«يستفاد من هذه العبارة: أن للعقل في مورد الشك حكم بالقبح كما له حكم به في مورد العلم بكون الشيء ذا مفسدة، فوزان قاعدة القبح وزان قاعدة الدفع التي تعم القطع بالضرر واحتماله.» انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ١٠٦/٥.

(٣٣) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن: إذن الشارع بالإقدام على محتمل المفسدة ربّما يكون لأجل المصلحة في الإذن الذي هو فعل الشارع ولاقبح فيه إذا كانت أهم في نظره، ولو مع وقوع المكلف في المفسدة الواقعية، وإنما يكون القبح في إذن الشارع بالإقدام

←

[أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط]

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط^(٣٥) - فيما لم تقم فيه حجة -

→

على محتمل العقوبة مع الوقوع فيها، فيكون إذنه حينئذ أماناً للمكلف عن العقوبة.

إنتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الاراضي على الكفاية: ١٠٧/٥.

(٣٤) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى: أن الشيخ إنما استدل بهذه الدعوى لبيان حال الأشياء قبل أن يرد

فيها من الشرع شيء، لا في قبال ماورد فيها من الشرع شيء.

وبعبارة أخرى: هو كأصل عقلي يلزم بالإحتياط والتوقّف حيث لا يصدر من الشارع

إذن في الترخيص وعدم الإحتياط.

أو يكون إشارة إلى ما ذكرناه: من المناقشة في الصغرى وأنه لو سلّمنا استقلال

العقل بقبح نفس الإقدام إلاّ أنه على المفسدة الشخصية دون النوعية.

ويمكن أن يكون إشارة إلى المناقشة في الدليل، وهو أن الشارع لا يعقل أن يأذن

ويرخص في فعل ما هو قبيح عقلاً، وقد دلت الروايات على جواز ارتكاب محتمل

الحرمة وترك محتمل الوجوب فيستكشف من ذلك عدم قبحه عقلاً.

وحاصل المناقشة: انه لعل الوجه في ترخيص الشارع هو انه قد زاحم ذلك مصلحة

أهمّ من المفسدة في محتمل الحرمة وأهمّ من ترك المصلحة في محتمل الوجوب،

كمصلحة التسهيل على الأمة، فالشارع لم يأذن في ارتكاب القبح، بل أذن في

ارتكاب ما فيه المصلحة الغالبة، فلا يكون إذن الشارع دليلاً إتيّاً على أن ارتكاب

محتمل الحرمة ليس بقبيح والله العالم.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٦/٦.

(٣٥) قد ادعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية وسيدعيه

المصنف رحمته الله أيضاً، فاطلاق القول في تقرير قول المخالف ليس في محله.

ومنه يظهر: ما في تحرير محل النزاع في صدر البحث من حيث الاطلاق. (الطباطبائي)

بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب:

فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم^(١)، وعن الإلقاء في التهلكة^(٢)،
والآمرة بالتقوى^(٣).

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

فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة - معللاً في بعضها: بأن
«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» - من الأخبار الكثيرة
الدالة عليه مطابقة أو التزاماً.

وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة.

والجواب: أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل [على
الإباحة]^(٤) وحكم العقل بالبراءة كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط - لو سلم - وإن كان وارداً على حكم
العقل؛ فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.
ولا يصفى إلى ما قيل^(٥): من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمةً للتحرّز

(١) الأعراف: ٣٣ والأسراء: ٣٦ والنور: ١٥.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) البقرة: ١٠٣ وآل عمران: ١٠٢ والتغابن: ١٦ و... الخ.

(٤) لم ترد كلمتا «على الإباحة» في بعض النسخ.

(٥) القائل هو الشيخ الأعظم أنظر فرائد الأصول: ٧١/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية، أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف..... ٤٧
عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته
لا على مخالفة الواقع.

وذلك لما عرفت: من أن إيجابه يكون طريقتاً، وهو عقلاً مما يصح أن
يحتج به على المؤاخذاة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق
والأمارات والأصول العملية^(٣٦).

إلا أنها تعارض بما هو أخص^{(٣٧)(٣٨)} وأظهر؛ ضرورة أن ما دلّ على

(٣٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«المراد منها: هو الأصل المثبت للتكليف من دون جعل على طبق مؤذاه، كالأستصحاب
الجاري في ثبوته على التحقيق من عدم الجعل فيه، والاحتياط العقلي، وإلا - فلو
كان نافياً أو مجعولاً مؤذاه - فلا يمكن فيه التنجيز، إلا أن يكون الجعل منحصرأ في
صورة المخالفة.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٠/٤

(٣٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إن الأخصية إنما تكون بعد تخصصها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات
قبل الفحص، وليس من قانون المعارضة ملاحظة النسبة بين المتعارضين بعد علاج
أحدهما مع ما يعارضه، بل يلاحظ مجموع المتعارضات في عرض واحد، و يعالج
حسب تلك النسبة الأولية الكائنة بينها، إلا أن يمنع شمول اخبار البراءة لموارد العلم
الإجمالي، وفيه نظر.

هذا مضافاً إلى ان اخبار الاحتياط آية عن التخصيص، و كيف يخصص قوله عليه السلام:
«أخوك دينك فاحتط لدينك» وقوله عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل
الاحتياط»، و مع ذلك فأبي جدوى لأخصية اخبار البراءة، وقد صرح المصنف
الأستاذ عليه السلام بما نذكر بعد أسطر، و مع ذلك أتى بخلافه هنا.» انتهى أنظر نهاية
النهاية: ١٠٣/٢.

حليّة المشتبه أخصّ، بل هو في الدلالة على الحليّة نصّ، وما دلّ على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط.

مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

ويؤيده: أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آب عن التخصيص قطعاً.

كيف لا يكون قوله: «قف عند الشبهة؛ فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» للإرشاد؟

مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة^(٣٩) في الشبهة البدويّة قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلّل إيجابه: بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟!

لا يقال: نعم، ولكنّه يستكشف منه - على نحو «الإن» - إيجاب الاحتياط من قبل؛ ليصحّ به العقوبة على المخالفة.

→

(٣٨) بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبه الى أخبار الاحتياط نسبة الحكومة والتفسير. (الطباطبائي)

(٣٩) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قَالَ:

«يعني: أن علة الحكم لا بد وأن تكون متقدمة على الحكم، ويستحيل تأخرها عنه، والتعليل في الرواية من قبيل الثاني؛ فإنه لا هلكة أصلاً قبل أمر الشارع بالتوقّف بحكم العقل بقبح العقاب بلايان، فلا يصحّ أن يعلّل الوقوف الذي هو علة لثبوت الهلكة بالهلكة؛ لاستلزامه توقّف الشيء على نفسه وهو محال بديهية.» انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٤٥/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية، أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف ٤٩

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتجزأ فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيداً^(٤٠).

وأما العقل:

[الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود التكاليف في المشتبهات]

فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة؛ حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه؛ تفرغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف

(٤٠) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«توضيحه: انه لا يعقل كون الأمر الواقعي غير الواصل فعلياً منجزاً لملازمة الفعلية المنجزة للوصول، فمع عدم الوصول وبقاء الأمر الواقعي على حده غير الواصل لا يعقل أن يكون فعلياً منجزاً، ومن الواضح أن العقاب لا يصح إلا على الفعلي المنجز.

إذا عرفت هذا فنقول: الأمر الاحتياطي الآخر المدعى استكشافه إن كان غير واصل فلا يكون مستند الصحة العقوبة على المخالفة في الشبهة البدوية، وإن كان واصلًا فحال هذه الأخبار إذا لم يكن فيه إشارة إلى أنه قد صدر ليكون مصححاً للعقوبة على الشبهة البدوية، ولم نجد في أخبار الاحتياط ما فيه هذه الدلالة، فلا بد من حمل هذه الأوامر الاحتياطية والأوامر الدالة على وجوب الوقوف على ما كان الأمر في مورد الشبهة فعلياً منجزاً، وذلك في مثل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فإن العقاب فيها يكون مفروضاً، ومثله العقاب في الشبهة البدوية قبل الفحص. وإليه أشار بقوله: (فانه يقال...) إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٧٦/٦.

في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب^(١).
والجواب: (٤١)

(٤١) قال الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«وما أُجيب به أو يمكن أن يجاب أمور:

الأول: النقض بالشبهة الوجوبية.

الثاني: أن النزاع مع الأخباري في مقام الكبرى، وأن الشبهة التحريمية البدوية هل الحكم فيها البراءة أو الاحتياط؟

وأما أن هذا المورد من مصاديقها أو من مصاديق العلم الإجمالي، فهو راجع إلى مقام الصغرى، وقد ذكرهما الماتن عند قراءتنا عليه الكتاب.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (إلا أنه إذا لم ينحل...) إلى آخره.

وحاصل هذا الجواب: دعوى انحلال العلم الإجمالي حكماً لا حقيقة؛ لأن ظاهر قوله: (إلا أنه إذا لم ينحل...) وإن كان الانحلال الحقيقي، إلا أنه سيصرح عن قريب بكونه في المقام حكماً، وهو قيام أمارات معتبرة بمقدار المعلوم بالإجمال. الرابع: ما أشار إليه بقوله: (هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق...) إلى آخره.

وحاصله: دعوى الانحلال الحقيقي بدعوى حصول العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية - بمقدار المعلوم بالإجمال الأول - في موارد الطرق المثبتة، وهو موجب للانحلال الحقيقي كالعلم التفصيلي الحادث المتعلق بهذا المقدار.

الخامس: ما خطر ببالي القاصر: من أن شرط تأثير العلم الإجمالي كون أطرافه محلّ الإبتلاء، وهنا ليس كذلك؛ إذ جميع الوقائع ليست محلّ الإبتلاء.

(١) كالسيد السند في مدارك الأحكام: ١٠٧/١ والمحقق السبزواري في الذخيرة: ١٣٨

والمحقق القمي في قوانين الأصول: ٢٥/٢..

أن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحلّ هاهنا^(٤٢)^(٤٣)؛ فإنه كما علم بوجود تكاليف

→

السادس: ما خطر ببالي أيضاً: من النقض بالشبهات الموضوعية.

السابع: ما خطر ببالي أيضاً: من منع كون غير موارد الطرق من أطراف العلم الإجمالي، بل هو متعلق بوجود تكاليف في مواردنا.

وأما غيرها فوجود التكليف فيه محتمل، وذلك نظير ما علم إجمالاً بوجود حرام في السود من القطعي، واحتمل وجوده في البيض أيضاً؛ فإن البيض في الصورة ليست من أطراف العلم الإجمالي.

نعم، قبل تميّزها عن السود لا يجوز الارتكاب، ولكن بعده فلا غبار على جواز ارتكاب البيض، وهنا كذلك؛ فإنه قبل تميّز موارد الطرق عن غيرها يجب الإجتنب عن كلّ محتمل الحرمة، وبعده لا يجب إلا عن محتمل التكليف الذي في موارد الطرق.»
إنهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٧/٤ - ٩٢.

(٤٢) قال المحقق الفقيه السيّد محسن الحكيم رحمته الله:

«إعلم أنه إذا تعلق علم إجمالي بثبوت التكليف في أحد أمور معينة كما لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد أوانٍ أربعة: كبيرين وصغيرين، وقام علم تفصيلي أو إجمالي، أو علمي تفصيلي أو إجمالي، أو أصل مثبت للتكليف في بعضها المساوي للمعلوم بالاجمال بحيث لا يعلم بثبوت التكليف فيما عداه من الأطراف، فهل ينحلّ العلم الاجمالي حقيقة أو حكماً فيسقط عن التأثير، أو لا يكون شيء منها؟

وهل يختلف الحال فيما لو كان العلم أو العلمي متعرّضاً لتعيين المعلوم بالاجمال، كما لو علم بأنّ النجس المعلوم بالاجمال هو هذا الاناء عمّا لو لم يكن كذلك، كما لو علم بأنّ هذا نجس من دون نظر إلى تعيين النجس؟

←

→

كما أنه هل يختلف الحال فيما لو اتحد جنس التكليف كما في الفرض المذكور عما تعدد كما لو علم بخمريّة أحد الاناءين وعلم تفصيلاً بفصيّة أحدهما المعين مثلاً؟ وتوضيح الحال في هذه الصور وغيرها مما يظهر بملاحظتها يكون بذكر صور معيّنة وتحقيق حكمها، ويظهر حال غيرها مما ذكر فيها. فنقول:

إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين وعلم تفصيلاً بنجاسة أحدهما بعينه، فالظاهر أنه لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الطرف المشكوك. ويقع الكلام في وجهه:

فالذي يظهر من المصنف عليه السلام: انه انحلال العلم الاجمالي حقيقة فلا موجب للاحتياط، وكأن الوجه فيه: إمّا الوجدان؛ إذ ليس لنا إلا فرد معلوم النجاسة، وآخر مشكوك النجاسة، نظير الأقل والأكثر الاستقلاليين، كما لو علم بنجاسة أحد الاناءين وشك في نجاسة الآخر، أو أن المعلوم بالاجمال لما كان طبيعة مهمة صالحة للانطباق على كل واحد من الطرفين على البدل، والمعلوم بالتفصيل طبيعة خاصة، ولا ريب أن الطبيعة المهمة عين الطبيعة الخاصة في الخارج كان اتحاد المعلومين موجباً لامتناع اجتماع العلمين؛ لأن المثليين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد، فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفاً للمعلوم بالاجمال، فلم يبق له إلا طرف واحد، ويمتنع قيام العلم الاجمالي بطرف واحد فينقلب شكاً.

فان قلت: إذا فرضنا أن اطراف الشبهة أكثر من اثنين فعند خروج المعلوم بالتفصيل عن كونه طرفاً له يبقى له طرفان أو أكثر ويمكن حينئذ قيام العلم الاجمالي بها.

قلت: إذا فرضنا أن المعلوم بالتفصيل طرف للعلم الاجمالي بحيث يحتمل أن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال امتنع قيام العلم الاجمالي فيما عداه من الأطراف، ولو كان أكثر من واحد؛ فان ذلك خلف؛ لأن من خواص العلم الاجمالي أن لو عزل مايساوي المعلوم بالاجمال انتفى في باقي الأطراف كما تقدمت إليه الإشارة
←

→

وظاهر بأدنى تأمل، هذا.

ولكن لا يخفى: عدم تمامية كل من التقريبيين:

أما الأول: فلأن الوجدان حاكم بوجود علمين في محل الكلام بحيث يصح أن نخبر بأنا نعلم بنجاسة الاناء الفلاني ونعلم بنجاسة إناء زيد المرّد بينه وبين الآخر. وأما الثاني: فلابتناؤه على تعلّق العلم بالأمر الخارجية لا الصور الذهنية؛ إذ على الثاني تكون الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل غير الصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال، فيكون موضوع أحد العلمين غير موضوع الآخر، ولا يلزم اجتماع المثليين، مع أن الشك في الطرف الآخر إنما كان ناشئاً من العلم الاجمالي، فبقاؤه يدلّ على بقائه.

فلامحيص الأ عن أن يقال: ليس الانحلال في المقام حقيقياً، بل حكمي بمعنى مجرد عدم ترتّب أثر على العلم الاجمالي وفرض وجوده كعدمه. والوجه فيه: أن المعلوم بالاجمال يمتنع أن يتجزّ في المقام، لا من قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الاجمالي.

أما من قبل الأول، فواضح؛ لعدم تعلّقه به فكيف يصلح للمنجزية؟

وأما من قبل الثاني؛ فلأنه وإن تعلّق به، إلا أن المعلوم بالاجمال لما كان صالحاً للانطباق على المعلوم بالتفصيل كان تنجزه بالعلم الاجمالي موجِباً لكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان: العلم التفصيلي المتعلّق به، والعلم الاجمالي المتعلّق بما هو صالح للانطباق عليه.

واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع، فلا بدّ من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل إليهما معاً، فيسقط العلم الاجمالي عن المنجزية الفعلية، فلا منجزية للمعلوم بالأجمال أصلاً.

فان قلت: إذا كان انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل مانعاً عن تأثير العلم

←



الاجمالي به فعلاً من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح، فهو بعينه مانع من تأثير العلم التفصيلي في المعلوم لعين المانع المذكور، ولازمه عدم المنجز للمعلوم بالتفصيل أيضاً، فلماوجب لاشتغال الذمة بكل واحد من المعلوم بالاجمال والمعلوم بالتفصيل.

قلت: فرق واضح بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال؛ فان الأوّل مما لا ريب في قيام المنجز عليه إمّا العلم التفصيلي أو مجموع العلمين، والثاني مما لا يحتمل وجود المنجز له غير العلم الاجمالي، والمفروض انه يتمتع أن يكون منجزاً له.

والنكته الفارقة: أن العلم الاجمالي وإن لم يتعلق إلا بالصورة المهملة الصالحة للانطباق على كل من الفردين، إلا أنه ينجز نفس الواقع الذي اتحد معه وانطبق عليه، فيصلح لمنجزية المعلوم بالتفصيل، والعلم التفصيلي مما لا يصلح لمنجزية المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على كل من الفردين أصلاً، وأما ينجز متعلقه فقط، ولا يسري التنجز من متعلقه إلى الأمر المراد بينه وبين غيره.

ومن هنا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالتفصيل، إمّا نفس العلم التفصيلي أو هو والاجمالي ولا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالاجمال، إذ ينحصر محتمل المنجزية له بنفس العلم الاجمالي الذي قد عرفت: انه ممنوع لوجود المماثل.

وإن شئت قلت: تنجز المعلوم بالاجمال ليس معناه الأ اشتغال ذمة المكلف به في قبال اشتغالها بالمعلوم بالتفصيل وهذا ممنوع عقلاً؛ لاحتمال كونه عين المعلوم بالتفصيل، فكيف يثبت في ذمة المكلف زائداً على المعلوم بالتفصيل؟

وحينئذ يدور الأمر بين رفع اليد عن العلم التفصيلي فلا يحكم بمنجزية متعلقه، أو عن العلم الاجمالي كذلك، أو عنهما معاً فلا يجب على المكلف اجتناب كل واحد منهما، لكن لما كان وجوب الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل من لوازم كل من العلمين ومقتضياتهما كان ترتبه مما لا اشكال فيه؛ لعدم تراحمهما فيه، ووجوب



→

الاجتناب عن الطرف المشكوك لما كان من لوازم تأثير العلم الاجمالي في متعلّقه بخصوصه لا وجه للحكم به؛ لعدم قيام المرجح له. وعلى هذا جرت طريقة العقلاء التي هي حاکمة على كل اشكال في المقام أو نقض أو ابرام، ومنه سبحانه نستمد الاعتصام.

إذا عرفت هذا، عرفت: أنه لافرق بين كون العلمين التفصيلي والاجمالي حقيقتين أو تنزيليتين أو مختلفين، بل لافرق بين أن يكونا علمين أو أصليين مثبتين للتكليف أو مختلفين؛ إذ يأتي في جميع هذه الصور جميع ما ذكرنا. فلاحظ وتأمل. هذا كله إذا كان العلمان أو ما هو بمنزلتها مقترنين.

ولو تقدّم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي كما لو علم بنجاسة إناء معين، ثم علم بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر.

فإن بنينا على أن التنجز حدوثاً وبقاءً منوطٌ بالعلم حدوثاً؛ بحيث يكون حدوث العلم بالتكليف موجباً لتنجز متعلّقه إلى الأبد فالمعلوم بالتفصيل لما كان متنجزاً بالعلم التفصيلي حين حدوثه، فإذا جاء العلم الاجمالي امتنع أن يكون منجزاً لمتعلّقه؛ لما عرفت: من التنافي الموجب لتعيين سقوطه؛ لتأخره الزماني؛ إذ يكون تنجزه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل الممتنع.

وإن قلنا - كما هو التحقيق - : أن التنجز منوطٌ بالعلم حدوثاً وبقاءً، ففي آن حدوث العلم الاجمالي يأتي حكم صورة التقارن، ومجرد سبق العلم التفصيلي لا أثر له في الفرق، كما انه لافرق أيضاً بين أن يكون العلمان حقيقتين أو تنزيليتين أو مختلفين، كما لافرق بينها وبين ما لو كان المثبت للتكليف إجمالاً وتفصيلاً أصليين، أو كان أحدهما أصلاً والآخر علماً، فيجري فيه جميع ما تقدّم بلا فرق أصلاً.

ولو تقدم العلم الاجمالي على العلم التفصيلي:

فإن قلنا: بأن التنجز منوطٌ بحدوث العلم، فالمعلوم بالاجمال متنجزٌ بالعلم الاجمالي؛

←



لأنه بلا مانع حين حدوثه، وحدث العلم التفصيلي لا يبطل أثره؛ لعدم كونه مقتضياً لذلك، فيبقى المعلوم بالاجمال متجزّأ، ويجب الاحتياط في الطرف المشكوك.

وإن قلنا: بأن التجزّز منوط بالعلم حدوداً وبقاءً، فالمعلوم بالأجمال متجزّز بالعلم الاجمالي إلى حين حدوث العلم التفصيلي، وفي آن حدوثه يجري عليهما حكم الاقتران فيسقط العلم الاجمالي عن التأثير، ولا يجب الاجتناب الأ عن المعلوم بالتفصيل، ولازم ذلك: أنه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين فوجب عليه اجتنابهما معاً، ثم في الزمان اللاحق وقعت نجاسة في أحدهما المعين، وجب عليه الاجتناب عن ذلك المعين، ولم يجب عليه الاجتناب عن الآخر؛ لعدم المنجز له على تقدير نجاسته.

نعم قد يقال: إنه وإن انحلّ العلم الاجمالي المذكور إلا أن هناك علم اجمالي لم ينحل؛ وذلك لأن التكليف الممتد بامتداد الزمان أعني: المستمر في الجملة مثل التكليف بالجلوس في المسجد ساعة، والتكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة، منحلّ إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد الآنات.

وليس المراد من ذلك: أن كلّ زمان يفرض ملحوظ قيماً في موضوع التكليف، فيكون مثلاً كلّ حصّة من الجلوس مقيدة بحصّة من الزمان موضوعاً مستقلاً للحكم؛ حتى يمنع ذلك بأنه لا دليل عليه.

بل المراد: ما هو أعمّ من ذلك ومن أنّ كلّ حصّة من الجلوس وقطعة منه بما هي جلوس موضوع مستقل للحكم.

والمراد من كونها مستقلة في الموضوعية: أن لها إرادة خاصة بها بحيث لا تكون القطعة الأخرى مما لها الدخول في موضوعية هذه القطعة للمقدار الخاص بها من الأرادة، بل كلّ قطعة من قطعات الجلوس المنحلّ إليها الجلوس المستمر قائمة بها



→

إرادة مستقلة غير مبروطة بإرادة القطعة الأخرى أصلاً؛ بحيث لو فرض تبدل الإرادة الأخرى بتقيضها كانت هذه القطعة من الإرادة ثابتة بحالها، فهناك حقيقة إرادات متعددة بتعدد حصص الجلوس، تنحل إليها الإرادة الممتدة بامتداد الجلوس؛ بحيث يكون لكل واحدة من هذه الإرادات طاعة ومعصية، لا كالوجوب الارتباطي، وحينئذ ينحل التكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة الى التكليف بالاجتناب عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الأحد... وهكذا الى آخر المدة، فإذا تردّد النجس بين إنايين كان هناك علوم إجمالية كثيرة بتكثّر الآتات.

منها: آتية، مثل: أنا نعلم إجمالاً بوجود الاجتناب عن أحدهما يوم الجمعة، ونعلم بوجود الاجتناب عن أحدهما يوم السبت، ونعلم إجمالاً بوجود الاجتناب عن أحدهما يوم الأحد... وهكذا.

ومنها: تدريجية، مثل: أنا نعلم بوجود الاجتناب إما عن الأحمر يوم الجمعة، أو عن الأبيض يوم السبت، أو عنه يوم الأحد، أو عنه يوم الاثنين... وهكذا الى آخر أزمنة الأبيض؛ ومع ذلك نعلم أيضاً بوجود الاجتناب: إما عن الأحمر يوم الأحد أو الأبيض يوم الجمعة، أو عنه يوم السبت، أو عنه يوم الاثنين.

وحاصل هذه العلوم التدريجية: انه بعد انحلال التكليف المستمر الى التكاليف المتعددة بتعدد الآتات، فعند تردّد المكلف به بين الفردين يكون التردّد بين كلّ ما يفرض من الآتات بالنسبة الى أحدهما، وكل ما يفرض من الآتات بالنسبة إلى الآخر، وحينئذ:

فإن فرض طرفا الترديد في آن واحد فالعلم الاجمالي بينهما آني.

وإن فرضا في آئين متّصلين أو منفصلين، فالعلم الاجمالي بينهما تدريجي.

مثلاً: إذا فرض تردّد رمضان بين شهرين؛ فإنه كما يعلم بوجود صوم أحد اليومين الأولين، وأحد الثانيين، وأحد الثالثين منهما، يعلم بوجود صوم إمّا الأول من

←



الأول أو الثاني من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه... وهكذا، وكذا يعلم إما بوجود صوم الثاني من الأول أو الأول من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه... وهكذا.

وحيث نقول: العلم التفصيلي اللاحق للعلم الاجمالي وإن كان يوجب كون العلم الاجمالي بحكم المنحل لكن يختص ذلك بالعلم الآني وبعض صور التدريجي مطلقاً؛ وذلك لأن بعض التدريجي لم يقم على ثبوت التكليف في أحد طرفيه بعينه منجز فلا يكون له ربط بما نحن فيه.

مثلاً: إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين في يوم الجمعة، ثم علمنا في يوم الأحد بنجاسة أحدهما بعينه، فهذا العلم التفصيلي إنما يوجب انحلال العلم الكائن في يوم الأحد بنجاسة أحدهما، أما العلم الاجمالي إما بنجاسة أحدهما في يوم الجمعة أو الآخر في يوم السبت أو الأحد أو الاثنين فهذه العلوم التدريجية مما لم يقم العلم على ثبوت التكليف في أحد أطرافها المعين؛ لأن العلم التفصيلي إنما حدث في يوم الأحد، ومتعلقه في يوم الأحد ليس طرفاً لجميع العلوم التدريجية وإنما يكون طرفاً لبعضها، فما يكون طرفاً له يجري عليه حكم الانحلال، وما لم يكن طرفاً له لاوجه لانحلاله، فيجب الاحتياط في اطرافه التدريجية.

ومما ذكرنا ظهر: أنه لافرق بين أن يكون العلم التفصيلي قائماً على حدوث تكليف جديد بعد التكليف المعلوم بالاجمال - كما في المثال الذي ذكرنا - وبين أن يكون قائماً على ثبوت التكليف مقارناً للمعلوم بالاجمال.

كما ظهر: أنه لافرق بين العلمين الحقيقيين، والتنزيليين، والمختلفين، وبينها وبين الأصليين المثبتين للتكليف والمختلفين.

فتلخص: أن العلم التفصيلي أو ما بحكمه القائم على ثبوت التكليف في أحد الطرفين: إن كان مقدماً على العلم الاجمالي، أو مقارناً أوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً.



→

وإن كان متأخراً لم يمنع من تأثيره في المعلوم بالاجمال، ولا بد من الاحتياط. كما ظهر: أنه لافرق بين كون التكليف الثابت بالعلم التفصيلي متفقاً صنفاً مع المعلوم بالاجمال، ومختلفاً، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين مع العلم التفصيلي بغصية أحدهما المعين؛ فانه يجوز شرب الآخر والوضوء منه وغير ذلك من أنواع التصرف؛ لأن المناط في جميع ما ذكرناه: كونه علماً بالتكليف، سواء كان لنجاسة أم غصية أم غيرهما.

نعم، لو علم إجمالاً بغصية أحد الاناءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما بعينه كان العلم التفصيلي المذكور مانعاً من تنجز حرمة شرب الآخر، ولا يمنع من تنجز سائر أنواع التصرف فيه؛ لان العلم الاجمالي بحرمة سائر أنواع التصرف في أحدهما مما لم يتم منجز على ثبوت التكليف في بعض أطراف المعين. تأمل جيداً.

ثم إن ما ذكرنا -: من ان العلم التفصيلي بثبوت التكليف في أحد الأطراف يمنع من تنجز العلم الاجمالي للمعلوم بالاجمال - يختص بما إذا كان العلم التفصيلي في رتبة العلم الاجمالي، أما لو كان ناشئاً منه لم يمنع من تنجزه؛ لعدم كونه في رتبته، فلو علم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين مع كون أحدهما مقدّمة للآخر وجب الاحتياط بفعلهما معاً، ولا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب ما كان مقدّمة للآخر بعينه، إمّا لنفسه أو لغيره؛ لأن العلم التفصيلي بوجوبه بعينه إنما نشأ من قبل العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي لما لم يكن في رتبته مانع من تأثيره كان تأثيره بلا مانع.

وأوضح منه: ما لو كان العلم التفصيلي ناشئاً من منجزية العلم الاجمالي، لا من قبل نفسه، كما لو علم المصلّي حين كونه في الركعة الثالثة بفوات التشهد أو السجدة الثانية؛ فانه حينئذ وإن علم تفصيلاً بوجوب التشهد يجب عليه الاتيان بالسجدة؛ لأن العلم التفصيلي المذكور إنما جاء من تنجز المعلوم بالاجمال؛ إذ على تقدير فوات

←



السجدة واقعاً لا يجب عليه التشهد، ولذا يجب على من فاتته سجدة فقط أن يتدارك التشهد وإنما يجب تدارك التشهد على من فاتته السجدة لو كان قد تنجز عليه فعلها ونحوه كثير من الأمثلة. فتأمل جيداً.

ولو علم بعد الفراغ من صلاته بفوات ركن من صلاته أو جزء من وضوئه وجب عليه فعل الصلاة؛ للعلم ببطلانها؛ إما لفوات الركن، أو لفوات الطهارة المانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ فيها، ولا يلزم إعادة الوضوء للشك في صحته فيرجع فيه إلى قاعدة الفراغ.

ولا يجيء ما ذكرنا هنا فيقال: إن العلم التفصيلي ببطلان الصلاة إنما نشأ من العلم الاجمالي بفسادها أو فساد الوضوء فلا يوجب انحلاله؛ لأن العلم بفساد أحد الأمرين ليس علماً منجزاً حتى لا يمنع العلم الناشئ منه من تأثيره؛ فانه علم بالموضوع، ولا معنى لكونه منجزاً، بل المنجز هو العلم بالحكم، وهو العلم بوجود الوضوء والصلاة أو الصلاة فقط، وحيث أنه علم بما هو مردد بين الأقل والأكثر كان منحللاً حقيقة إلى العلم بالأقل والشك في الزائد، فيعمل على مقتضى كل منهما، فيجب الأقل للعلم به، ويرجع في الزائد إلى قاعدة الفراغ التي لولاها لكان المرجع فيه قاعدة الاشتغال من جهة سبق التكليف به.

ومن هنا يظهر: أن ما ذكرنا -: من ان العلم التفصيلي الناشئ من قبل العلم الاجمالي لا يمنعه من تأثيره - مختص بما كان ناشئاً من العلم بالتكليف إجمالاً؛ فانه الذي ينجز، لا العلم بالموضوع، وإن اشبه ذلك على جماعة من فضلاء عصرنا فأوجبوا فعل الوضوء في المسألة المذكورة، ومنعوا من الرجوع إلى قاعدة الفراغ فيه؛ لما اشتهر: من أن العلم التفصيلي الناشئ من العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله، والله سبحانه أعلم.

هذا كله إذا لم يكن العلم التفصيلي قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال، بل كان



→

قائماً على ثبوت التكليف في أحد الأطراف في الجملة، أما لو كان قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال، فلا ريب في اقتضائه انحلال المعلوم بالاجمال حقيقة، ولا يمكن فرض ذلك إلا في العلم التفصيلي اللاحق، أما المقارن والسابق؛ فإنه مانع من ثبوت العلم الاجمالي بالمرّة.

نعم، يمكن فرض صورة مهملة في الذهن غير حاكية عن أحدهما بعينه، لكن في ظرف الازداعان بها لا ترى حاكية عن الطرف غير المعلوم بالتفصيل ولو على البدل، بل تُرى حاكية عن المعلوم بالتفصيل لا غير.

هذا إذا كان العلمان حقيقيين.

أما لو كان العلم الاجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزلياً كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وقامت البيّنة على كون النجس المعلوم بالاجمال هو الإناء الأبيض؛ فإن العلم الاجمالي وان كان باقياً حقيقة، إلا أن دليل حجّة البيّنة يجعل موضوعها بدلاً عن المعلوم بالاجمال، وجعل البدل مما لا ينافي بمنزلة العلم الاجمالي، ولو انعكس الأمر كأن قامت البيّنة على نجاسة أحدهما إجمالاً، وعلم بأن النجس هو المعين، لا مجال لحجّة البيّنة في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ للعلم بعدم انطباق موضوعها عليه.

ولو كانا تنزليين معاً، كما لو قامت بيّنة على نجاسة أحد الإناءين، وأخرى على كون النجس هو الأبيض، كانت الثانية حاكمة على الأخرى، ومقتضى حجّيتها عدم الاجتناب عن الآخر، فيكون من قبيل جعل البدل أيضاً، فالانحلال الحقيقي يكون في صورتين وجعل البدل في صورتين، فتأمل في المقام؛ فإنه به حقيق ومنه سبحانه نستمد الاعتصام؛ فإنه خير رفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». انتهى أنظر حقائق الأصول: ٢/٢٤٣ - ٢٥١.

(٤٣) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قَدِّسَ سِرُّهُ:

←

→

«اعلم: ان العلم التفصيلي الحاصل في مورد العلم الإجمالي

يكون على صور ثلاث:

الأول: أن يعلم تفصيلاً بعين ما كان يعلمه إجمالاً، كما إذا علم تفصيلاً بتلك القطرة من الدم، الذي كان يعلمها إجمالاً.

الثاني: ان يعلم تفصيلاً بغير ما كان يعلمه إجمالاً، كما إذا علم بوقوع قطرة دم أخرى في إناء معين، في أطراف المعلوم بالإجمال ووقوع قطرة دم فيها.

الثالث: أن يعلم تفصيلاً بما يحتمل أن يكون هو عين المعلوم بالإجمال، و يحتمل أن يكون غيره، و أنه لا إشكال في جميع الصور، فيما إذا كان العلم التفصيلي سابقاً على العلم الإجمالي، يعني أن العلم التفصيلي يكون مانعاً عن حصول العلم الإجمالي، فلا يحصل بعده إلا شك بدوي، كما أنه لا إشكال أيضاً في انحلال العلم الإجمالي وزواله - العلم الإجمالي - موضوعاً في جميع الصور الثلاث فيما إذا كان العلم التفصيلي لاحقاً، أما الإشكال في بقاء حكمه، أعني: بقاء حكم العقل بالاحتياط و الاشتغال، وإن لم يبق العلم الإجمالي، لا إشكال.

أما في الصورة الأولى، فلا إشكال أن العقل بعد الظفر تفصيلاً على ما كان يعلمه إجمالاً، لا يحكم بالاحتياط في ما عدى الطرف المعلوم تفصيلاً، بل يحكم عليها بحكم الشك البدوي.

كما أنه لا ينبغي الإشكال في بقاء حكم العقل بالاحتياط و الخروج عن عهدة التكليف، الذي كان يعلمه إجمالاً بتحصيل القطع التفصيلي بالامتنال في الصورة الثانية.

ويظهر من شيخ مشايخنا المرتضى رحمته الله في هذا المقام خلاف ذلك، فإنه صرح بعدم الفرق في وقوع قدر في أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بين أن يكون سابقاً على العلم الإجمالي أو لاحقاً في أنه لا يجب الاحتياط عن الآخر.

←

→

وأنت خبير: بأنه لو صحَّ ذلك لأمكن حلَّ العلم الإجمالي في غالب موارد إيجاده علم تفصيلي بحكم جديد في بعض الأطراف، وهو باطل قطعاً. والظاهر: أن قيام الأمانة أو الأصل في بعض الأطراف على الحكم بناء على إنشاء الحكم به يكون من هذا القبيل، فإنَّ الحكم التفصيلي المنشأ بعنوان إخبار العدل أو أداء الأصل غير الحكم المعلوم بالإجمال الذي موضوعه نفس الواقع، فلا يوجب هذا انحلال ذلك إلا مع نفي الأمانة، أو الأصل للحكم عن غير مورد قيامهما بأن يفيدا الحصر، وأنَّ الحكم مختصَّ بذلك الطرف الذي قاما، فتكون الحجَّة حينئذٍ حجَّتَان: حجَّة على الإثبات، وأخرى على النفي، وبعد قيام الحجَّة في الطرفين لا يبقى مجال لحكم العقل بالاحتياط.

بقي الكلام في حكم الصورة الثالثة، وهو: أن يعلم تفصيلاً بما يحتمل انطباقه على المعلوم بالإجمال، والظاهر أنَّ حكم هذه الصورة حكم الصورة الثانية، وأنَّ حكم العقل بالاحتياط لا يرتفع بذلك، وإن ذهب العلم الإجمالي؛ فإنَّ حكمه بالاحتياط لا يدور مدار العلم الإجمالي حدوداً واستمراراً، بل يبقى وإن ذهب العلم الإجمالي، كما يبقى في مورد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي بعد زوال العلم التفصيلي، فإذا علم تفصيلاً بتوجُّه التكليف ثم شك في سقوطه وجب عقلاً الاحتياط، فكذلك إذا علم إجمالاً بتوجُّهه ثم شك في سقوطه.

وإن شئت قلت: إنَّ لحكم العقل بالاحتياط عنوانان: أحدهما: إجمال التكليف وتردده بين الأطراف، والآخر: الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوت. وفيما نحن فيه، حكمه بالاحتياط بالعنوان الأوَّل يرتفع؛ لزوال موضوعه ويبقى حاكماً بالاحتياط بالعنوان الثاني.

ومما ذكرنا ظهر: ما في جواب المصنِّف عمَّا أورده على نفسه، بقوله: (قلت: أنما يضربُ السابق...) إلخ؛ لما عرفت: أنَّ قيام الأصل أو الأمانة على الحكم في بعض الأطراف

←

إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية.
 إن قلت: نعم، لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبوqاً بالعلم بالتكاليف.

→

من قبيل الصورة الثانية، وأن الحكم المتوجّه بهما حكم جديد بعنوان جديد، و هو لا يوجب انحلال العلم الإجمالي به لحكم الأول، لا من قبيل الصورة الثالثة، و على تقدير كونه من الصورة الثالثة لم يكن يجدي أيضاً؛ لما عرفت: من اتحاد في صورتين بحسب الحكم، وأن الواجب فيهما هو الاحتياط.
 فتحصّل: أنه لا سبيل إلى المناقشة في هذا الدليل من طريق الانحلال على الوجه المذكور.

نعم، يمكن المناقشة فيه بإنكار العلم الإجمالي بالتكاليف قبل قيام الطرق والأمارات وأداء الأصول، بل العلم الإجمالي حاصل بقيامها، فيختص بالأحكام التي تكون في مؤدياتها، فينحلّ بالظفر على مقدار المعلوم بالإجمال في مؤدياتها؛ فأنه يكون من الصورة الأولى التي لا إشكال في الانحلال فيها، و سيشير إليه المصنف في آخر كلامه.

ودعوى: ان العلم بالأحكام حاصل من الإجماع والضرورة، بلا دخل لقيام الأمارات في ذلك.

مدفوعة: بأن ما علم بالإجماع والضرورة، علم بهما تفصيلاً أيضاً، و تلك هي الأحكام القطعية التي لا تحتاج إلى التعبد، والبقية معلومة إجمالاً بالاطلاع على قيام الأمارات إجمالاً، ثم يعلم تفصيلاً بالاطلاع على موارد الأمارات تفصيلاً. إنتهى
 أنظر نهاية النهاية: ١٠٥/٢ - ١٠٨.

قلت: إنما يضرّ السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً [آخر] ^(١) وأما إذا لم يكن كذلك، بل ممّا ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال، ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته ^(٤٤) فعلاً، وأما بناء على أن قضية حجّيته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتر عَقْلاً، وهو تنجّز ما أصابه، والعدر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً كما لا يخفى.

قلت: قضية الإعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وإن كان ذلك - على ما قوينا في البحث - إلا أن نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجّزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، والعدر عمّا إذا كان في سائر الأطراف. مثلاً: إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البيّنة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتتاب إلا عن خصوصه دون الآخر.

ولولا ذلك لما كان يجدي القول: بأنّ قضية اعتبار الأمارات هو كون

(٤٤) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«لا يخفى اغتشاف العبارة، واللازم حذف كلمة «قضية» أو إسقاط «موجباً» مع لام

«لثبوته» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٣/٤.

المؤديات أحكاماً شرعية فعلية؛ ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية.

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

[الوجه الثاني؛ أصالة الحظر]

وربما استدلّ بما قيل^(١):

من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقلّ من الوقف وعدم استقلاله، لا به، ولا بالإباحة، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشبهه حرمة؛ فإنّ ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط.

وفيه:

أولاً: أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال، وإلا لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل: من كون تلك الأفعال على الإباحة. وثانياً: أنّه ثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت: من عدم صلاحية ما دلّ على التوقّف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنّه لا يستلزم القول بالوقف - في تلك المسألة - للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

[الوجه الثالث؛ وجوب دفع الضرر المحتمل]

وما قيل^(٢): من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢ / ٩٠ وعدة الأصول لشيخ الطائفة: ٢ / ٧٤٢.

(٢) القائل هو الشيخ في كتابه عدة الأصول: ٢ / ٧٤٢.

ما يعلم فيه المفسدة.

ممنوع، ولو قيل بوجود دفع الضرر المحتمل؛ فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً؛ ضرورة أن المصالح والمفاسد - التي هي مناطات الأحكام - ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً.

مع أن الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرّز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهمّ في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به، فضلاً عن احتمال.

[تنبيهات البراءة]

الأول : اشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها

الثاني : حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً

• مفاد أخبار مَنْ بلغ

الثالث : التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية

الرابع : حسن الإحتياط فيما لم يُخَلَّ بالنظام

بقي أمور مهمّة لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: [إشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها]

أنّه إنّما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي^(٤٥) مطلقاً ولو كان موافقاً لها؛ فإنّه معه لا مجال لها أصلاً؛ لوروده

(٤٥) قال المحقّق الأصولي الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته:

«المراد بالأصل الموضوعي: هو الأصل المتكفّل للتزليل بمعنى كونه مثبتاً للمؤدّي بتزليله منزلة الواقع بحسب مقام العمل، سواء كان المؤدّي موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً؛ فإن أصل البراءة من الأصول الحكميّة الغير التنزيليّة، فكلّ أصل متكفّل للتزليل يكون حاكماً عليها.

ويدلّ على ما ذكرنا: قول المصنّف: (فلاتجري مثلاً: أصالة الإباحة في حيوان شكّ في حلّيته مع الشكّ في قبوله التذكية).

حيث إنّها شبهة كان على الشارع بيانها ورفعها، دون خصوص الشبهة الموضوعيّة الصرفة التي ليس من شأن الشارع بيانها.

ومثالها: ما شكّ في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية، أو مما لا يقبل التذكية، وما لا يقبل شرعاً هل ذكّي أم لا؟

عليها كما يأتي تحقيقه^(٤٦) (١).

فلا تجري مثلاً: أصالة الإباحة^(٤٧) في حيوان شك في حليته مع الشك في

→

فإنه أيضاً مما يجري فيه أصالة عدم التذكية فلا تجري فيه الإباحة. « إنتهى أنظر الكافي

في شرح كفاية الاصول: ص ١٤٨/١.

(٤٦) كونه من باب الورد وإن كان مستقيماً بحسب بادي النظر، لكنه بحسب الدقة غير مستقيم؛ لما سيجيء: [من] ان حقيقة الاستصحاب اعتبار الأمر المشكوك فيه معلوماً، ومعلوم: أن الأمر المعلوم بالعلم الحقيقي الغير الاعتباري ليس وارداً على المشكوك حقيقة؛ إذ الحكم الواقعي أو الموضوع الواقعي يجامع المشكوك، والذي يرفع موضوع الشك إنما هو المعلوم من حيث انه معلوم.

فاستصحاب عدم تحقق التذكية في الحيوان المشكوك في طهارته ونجاسته وإن جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعي، لكنه في الحقيقة يجعله غير معلوم التذكية اعتباراً، وغير معلوم التذكية حتى بحسب الحقيقة ليس موضوعاً للنجاسة، وإنما الموضوع لها غير المذكى واقعاً، فافهم. (الطباطبائي)

(٤٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قده:

«إعلم: أن للتذكية أعمالاً صورية: من فري الأوداج والتسمية والاستقبال، وكون آلة الذبح حديداً والذابح مسلماً.

وخصوصية أخرى معنوية قائمة بالحيوان، ولذا تقع هذه الأعمال بعينها في حيوان ولا تجدي شيئاً.

(١) في خاتمة الاستصحاب عندما يتعرض لبيان نسبة الاستصحاب مع بعض القواعد

والاصول فراجع.

←

→

وليس وجهه إلا فقد تلك الخصوصية، فالأعمال بخصوصية كذا مؤثرة في الحلِّ والطهارة، أو في الطهارة فقط، فإذا شككنا بالشبهة الحكمية في اعتبار فعل أو صفة، ككون الذابح مسلماً، أو في وجود الخصوصية في حيوان، أعني: كون الحيوان حلال الأكل، أو شككنا بالشبهة الموضوعية في تحقق فعل من الأفعال المعتبرة، أو في كون الحيوان ذلك الحيوان الحلال الأكل أو الآخر الحرام الأكل، كان استصحاب عدم التذكية، أعني: عدم تلك الأفعال بخصوصيتها موجباً لإدراج الحيوان في غير المذكي، المحكوم عليه بالحرمة، ولا يبقى مجال الرجوع إلى أصالة الإباحة.

والعلم بتحقق الأفعال جميعاً عند الشك في وجود الخصوصية، لا يكون مانعاً من الرجوع إلى الأصل في الأفعال، مقيدة بتلك الخصوصية، كما لا يمنع العلم بتحقق الأفعال المعلوم دخلها من الرجوع إلى الأصل في مجموع ما هو الدخيل واقعاً عند الشك في اعتبار فعل آخر مضافاً إلى ما علم.

ويمكن أن يقال: إن الشك إذا كان في اشتغال الحيوان على تلك الخصوصية ثم قطع بتحقق سائر ما يعتبر في التذكية، لم يكن مجال الرجوع إلى أصالة عدم التذكية؛ لأن تلك الخصوصية كسائر الخصوصيات المنبثقة عنها الأحكام، من قبيل مناط الحكم وعلته، وليست معتبرة في موضوعه ليكون ترتب الحكم عليه ترتباً شرعياً، ويجري الأصل فيها نفيًا وإثباتاً، ولو بمعنى جريان الأصل في المركب المقيد بها، فيقال: لم تكن الأفعال المقيدة بوقوعها في المحل القابل واقعة حين لم يقع فعل، وهو إلى الآن وبعد وقوع جميع الأفعال غير واقع، ولو لأجل عدم قيدها.

نعم، المأخوذ في موضوع الحكم نفس الأفعال، فهذه الأفعال موضوع الحكم بالطهارة والحلية في حيوان؛ لوجود مناط الحكم في ذلك الحيوان، وليس موضوعاً للحكم في حيوان آخر؛ لعدم وجود مناطه فيه.

ثم إن ما ذكرنا يسد باب الأصل الموضوعي، وأما استصحاب حرمة أكل لحم الحيوان من حال حياته، بناء على حرمة أكل الحيوان حياً، وبناء على أن الحياة والممات

←

قبوله التذكية؛ فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك، وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه. فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً.

وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية^(٤٨) في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها، أو

→

حالان للموضوع لا يختلف بهما الموضوع، فهو جار، ولا يبقى معه مجال الرجوع إلى البراءة؛ لتقدم الاستصحاب عندهم على أصالة البراءة». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٠/٢.

(٤٨) قال المحقق الأصولي الشيخ عبدالحسين الرشتي قده:

«هذا بناء على كون التذكية عبارة عن معنى بسيط مسبب [الأمر] الخمسة: من فري الأوداج بالحديد على القبله مع التسمية مع كون المذكي مسلماً مع قابلية المحل. لأن الحيوان في حال الحياة لم يكن مذكي، فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه، غاية الأمر: أن جهة اليقين والشك مختلفة؛ فإنها في حال الحياة من جهة عدم ورود فعل المذكي عليه، وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكي عليه، وجهة الشك في كونه مذكي هي قابليته للتذكية، واختلاف جهتي الشك واليقين لا يضر بالاستصحاب.

نعم، لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب عن هذه الأمور الستة لم يكن مورداً للإستصحاب؛ لأنه قد تحقق خمسة أجزاء من التذكية وجداناً، والجزء الآخر ليس مما تعلق به اليقين سابقاً؛ لعدم العلم به.

وأما بناء على كونها عبارة عن نفس الأمور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقتها وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسة كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة/٣]. حيث إن نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنها ←

مع الحلّية.

ومع الشك في تلك الخصوصية، فالأصل عدم تحقّق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى.

نعم، لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلّية، فأصالة الإباحة فيه محكمة؛ فإنّه حينئذ إنّما يشك في أنّ هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة كسائر ما شك في أنّه من الحلال أو الحرام. هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما إذا شك مثلاً في أنّ الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحقّقها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحلّ بالفري^(٤٩) بسائر شرائطها، فالأصل أنّه كذلك بعده.

→

من فعلهم، ومعلوم: أن قابلية المحل ليس من فعلهم، فلا مجال لأصالة عدم التذكية؛ إذ ليس لقابلية المحل حالة سابقة وجوداً وعدمًا. فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك حينئذ أصالة الحل والطهارة بناء على جريان قاعدة الحلّ في الشبهات الحكمية. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٤٩/٢.

(٤٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قده:

« هذا هو الاستصحاب التعليقي المعارض عندي، - حسب ما يأتي تحقيقه - بالاستصحاب الآخر التجيزي، وهو استصحاب الحرمة من حال الحياة، وبعد التسايط يرجع إلى أصالة الحلّ.

هذا ما فيما قرّره من الاستصحاب بهذه العبارة.

وأما ما فيما قرّره بعبارة السابقة، أعني: استصحاب القابلية، فقد عرفت وستعرف في مبحث الاستصحاب التعليقي: أنّه لا أثر لها» انتهى. أنظر نهاية النهاية: ١١٢/٢.

و مما ذكرنا ظهر: الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً.

كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الثاني:

[حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً]

أنه لا شبهة في حسن الإحتياط^(٥٠) شرعاً^(٥١) وعقلاً في الشبهة الوجوبية

(٥٠) سيجيء ما فيه من الكلام. (الطباطبائي)

(٥١) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«ولعل استحبابه الشرعي يستفاد من بعض الأخبار المرغبة على الإحتياط من مثل قوله عليه السلام: (من ترك الشبهات فهو لما استبان له من الإثم أترك)^(١) وقوله عليه السلام: (من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه)^(٢) وكقوله عليه السلام: (من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات)^(٣) ونحو ذلك من الأخبار التي قد يستظهر من العلة الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط.

(١ و ٢) أنظر وسائل الشيعية: ١٦٢/٢٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧ ولفظ الحديث

هكذا: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما

استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

(٣) لم نجد بهذا اللفظ حديثاً في المصادر ولعله يريد ما جاء في وسائل الشيعية: ١٦٩/٢٧ باب

١١ من أبواب صفات القاضي ح ٥٢ ولفظه هكذا: «ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته

نفسه إلى أن يرعاها في الحمى».

أو التحريمية في العبادات وغيرها.

كما لا ينبغي الارتباب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى، أو ترك بداعي احتمال الأمر، أو النهي.

وربما يُشكّل^(١) في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب^(٥٢):

→

وإن كان قد يمنع ذلك باحتمال كونها للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط؛ تحرراً عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وليس المقام من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع كما لا يخفى. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٥٠/٢.

(٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قده:

«بل وعند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، بناء على عدم كفاية قصد مطلق الطلب واعتبار قصد الوجه؛ فإن المولى حيث يوجب، يقصد أن يأتي المكلف بالفعل بداعي إيجابه، وحيث يندب، غرضه: أن ينبعث المكلف إلى الفعل بندبه، ولا يعقل أن يكون غرض المولى في كل من الإيجاب والندب إتيان المكلف بالفعل بداعي مطلق الرجحان.

ثم إن محصل الإشكال في المسألة هو: أن معنى الاحتياط المرغب إليه شرعاً و عقلاً هو الإتيان بما يحتمل مطابقته للواقع، ويحتمل كونه صحيحاً مطابقاً لغرض المولى، وهذا لا يعقل فيما اعتبر إتيانه بداعي امتثال الأمر على أن يكون العلم بالأمر محرراً للعبد نحو العمل؛ فإن هذا لا يكون مع الشك في الأمر الذي هو مورد الاحتياط، فلا يحتمل مطابقة ما أتى به لا بداعي العلم بالأمر للواقع، سواء كان اعتبار قصد امتثال الأمر قيداً مأخوذاً في المأمور به أو دخيلاً في حصول الغرض عقلاً.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٠/٢ - ١٥١.

→

فلا يجدي في التخلص عن الإشكال إخراج قصد الأمر عن حيز الأمر مع اعتباره في دخله حصول الغرض؛ فإنه مع الإتيان لا بداعي العلم بالأمر يقطع بعدم مطابقة العمل لغرض المولى، فيكون إتيانه لغواً عبثاً.

والذي يجدي في دفع الإشكال هو تعميم قصد القرية لما يشمل الإتيان بداعي احتمال الأمر، أو بداعي حسن الفعل، أو بداعي مصلحته، سواء كان كل ذلك معتبراً في المأمور به أو في حصول الغرض عقلاً.

ومن ذلك يظهر: ما في ما أفاده حضرة الأستاذ العلامة، حيث بنى الإشكال في المسألة على دخول قصد القرية في المأمور به، فلا يكون إشكال على مختاره من الخروج.

ويظهر أيضاً: أن الأمر المتوجه إلى عنوان الاحتياط - سواء استفيد ذلك من الأدلة النقلية، أو من حكم العقل بالثواب إنشأ، أو من حكمه بحسن الاحتياط - لما لا يجدي في تصور الاحتياط على أن يقصد المحتاط هذا الأمر، فإن هذا الأمر يتبع متعلقه، ففي مورد لا يكون متعلقه معقولاً لا يكون أمر، فكيف معقولة المتعلق يكون بهذا الأمر، وهل هذا إلا الدور؟

فالصواب في دفع الإشكال: التمسك بأخبار من بلغ وقبل الخوض في تقريب الاستدلال نقول: إن الثواب في الواجبات والمستحبات - حتى التوصية منها - متوقف على إتيان العمل بقصد الامتثال، فيكون معتبراً في موضوع الثواب في مطلق المطلوبات، ما هو معتبر في خصوص الصحة في العبادات.

وعليه: فإشكال الاحتياط في العبادات يعم بالنسبة إلى استحقاق الثواب مطلق الواجبات والمستحبات، يعني لا يتأتى للشخص تحصيل الثواب الموجود مع الشك في الأمر؛ لعدم تأتي قصد الامتثال حينئذ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ظاهر أخبار من بلغ، هو أن ترتب الثواب على العمل برجاء الثواب ورجاء الواقع ثابت على وجه الاستحقاق، على تقدير، وعلى وجه التفضل،

←

من جهة: أن العبادة لا بدّ فيها من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً^(١).

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجِباً لتعلّق الأمر به شرعاً؛ بداهة توقّفه على ثبوته توقّف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مباديء ثبوته^(٢)!

وانفدح بذلك: أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً:

القول بتعلّق الأمر به من جهة ترتّب الثواب عليه؛ ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مباديء جريانه؟!

هذا، مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلّق الأمر به بنحو «اللّم»، ولا ترتّب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو «الإن»، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة؛ فإنّه نحو من الانقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد

→

على آخر.

فأما تقدير الاستحقاق فهو تقدير مطابقة العمل للواقع، وأما تقدير التفضّل فهو تقدير لا مطابقتها، فإذا تأتى الإتيان بموضوع استحقاق الثواب مع الشك في الأمر، تأتى الإتيان بموضوع الصحة في العبادات مع الشك في الأمر، لأن الثواب متفرّع على العمل المأتمّي به على وجه العبادة، فمن ترتّب الثواب يعلم أن العمل المأتمّي به بداعي احتمال الأمر واقع على وجه العبادة، وأنه لا يعتبر في العمل العبادي إتيانه بداعي الجزم بالأمر، بل يكفي إتيانه برجاء الأمر والثواب». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٢/٢ - ١١٤.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٠/٢ - ١٥١.

(٢) المصدر السابق: ١٥١/٢ - ١٥٢.

الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة^(١).

فيه - مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها؛
بدهاءة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً
مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقلّ إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد
يرشد إلا إليه. نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في
خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذلك
المعنى بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى :-

أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال: هو تخيل كون القربة المعتبرة في
العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلّق بها الأمر المتعلّق بها.

فیشکل جريانه حينئذ؛ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها.

وقد عرفت: انه فاسد^(٥٣)، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً؛ لأجل أن

(٥٣) هذا، مع أنه لو أغمض عن فساده، لما كان في الإحتياط في العبادات إشكال
غير الإشكال فيها^(*) فكما يلتزم في دفعه بتعدّد الأمر فيها؛ ليتعلّق أحدهما بنفس
الفعل، والآخر بإتيانه بداعي أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها، كان على هذا

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٢/٢-١٥٣.

(*) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قَدْحَرِي:

«أي: غير الإشكال في العبادات المحققة التي قد علم تعلّق الأمر بها؛ لأن المفروض
ثبوت مشروعيتها بتلك الأوامر المتوقفة على قدرة المكلف على الإتيان بها بجميع
ما له دخل فيها شرطاً أو شطراً التي منها: قصد القربة المتوقّف على العلم بالأمر،
والحال أنه لا أمر هناك إلا تلك الأوامر، فتتوقف العبادة التي هي مدلول المادة على
الأمر الذي هو مدلول الهيئة العارضة على المادة فيلزم الدور.» انتهى أنظر الكافي
في شرح كفاية الأصول: ١٥٢/٢.

الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه: كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان؛ ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر: أنه لا بد أن يوتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرَّباً: بأن يوتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال: إما على الطاعة، أو الانقياد.

وقد انقدح بذلك: أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر

→

إحتمال أمرين كذلك، أي: أحدهما كان متعلقاً بنفسه، والآخر بإتيانه بداعي ذلك الأمر، فيتمكّن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله، فيقع عبادة وإطاعة لو كان واجباً، وانقياداً لو لم يكن كذلك.

نعم، كان بين الإحتياط ها هنا في التوصلات فرق:

وهو أن المأتي به فيها قطعاً كان مرافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً، بخلافه هاهنا؛ فإنه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعاً.

لما عرفت: من عدم كونه عبادة إلا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق؛ لكونه عبادة على تقدير الحاجة إليه، وكونه واجباً.

ودعوى: عدم كفاية الإتيان برجاء الأمر في صيرورته عبادة أصلاً ولو على هذا التقدير.

مجازفة؛ ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لأمره على نحو العبادة لو كان، وهو

الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، فتأمل جيداً. [المحقق الخراساني قدس سره]

بها، بل لو فرض تعلّقه بها، لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى^(١).

فظهر: أنه لو قيل بدلالة أخبار: «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه، أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان: أنه محتمل الثواب، لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأمر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، ومجدياً في جريانه في العبادات، كما أشرنا إليه آنفاً^(٢).

[مفاد أخبار من بلغ]

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار^(٥٤) على استحباب ما بلغ عليه الثواب؛ فإنّ صحيحة هشام بن سالم - المحكيّة عن «المحاسن» عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب، فعمله كان أجر

(٥٤) كل ذلك لولا ظهور البلوغ في الوصول بحجة معتبرة. (الطباطبائي)

(١) القول للشيخ الأعظم قدس سره، أنظر فرائد الأصول: ١٥٢/٢ - ١٥٣.

(٢) عند قوله: (لما كان يجدي في جريانه ... الخ).

ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»^(١) - ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ أنه ذو ثواب.

وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل، غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط.

بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان^(٥٥).

(٥٥) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبِي:

«إعلم: ان هناك احتمالات ثلاث: كون الثواب على نفس العمل، كسائر المستحبات، وكونه على الانقياد والقصد، وكونه على العمل بعنوان الاحتياط. والمدعى هو الأول، فيلزم إبطال الأخيرين ليتعين به ذلك، فأبطل كونه على القصد، بظهور الصحيحة في كون الثواب على نفس العمل، وأبطل كونه على العمل، بعنوان الاحتياط، لا على نفس العمل بهذه العبارة.

وحاصلها: أن عنوان الاحتياط عنوان مترتب على الداعي الخاص، أعني: قصد إتيان الفعل برجاء الثواب، والعنوان المترتب على الداعي، والقصد لا يكون مقصوداً؛ لأن العنوان المتعلق به القصد لابد أن يكون سابقاً على القصد، وهذا لاحق، فإذا لم يكن مقصوداً لم يكن يعقل ترتب الثواب عليه؛ لأن الثواب لا يكون على أمر غير مقصود، فلا بد أن يكون الثواب على ذات العمل المتعلق به القصد، وهذا هو المقصود.

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ - كما قيّد به في بعض الأخبار^(١) - وإن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقيدها به؛ لعدم المنافاة بينهما.

بل لو أتى به كذلك، أو التماساً للثواب الموعود - كما قيّد به في بعضها الآخر^(٢) - لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد،

→

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الثواب على جرم العمل وذاته مما لا يكون حتى في سائر المستحبات، بل لا بدّ في استحقاق الثواب وقوع الفعل بعنوان الامتثال، وظاهر هذه الاخبار - حتى الصحيحة - كفاية الإتيان على وجه الرجاء واحتمال الواقع في ترتب الثواب، وعدم اعتبار القصد إلى الامتثال الجزمي، وهذا لا يقتضي استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فلعل الثواب من جهة كون الفعل انقياداً، كما هو الظاهر الذي لا يبقى فيه الريب بعد التأمل في الاخبار، ومع ذلك فالفتوى باستحباب العمل يكون بلا مدرّك.

نعم، ظاهر قوله ﷺ: «أوتيه وإن لم يكن الأمر كما بلغه» يعطي أن إتياء الثواب في صورة الخطأ من باب التفضل.

وهذا ممّا يدلّ على أن الثواب على نفس العمل، وإلا فثواب الانقياد ليس من باب التفضل.

وفيه: إن الثواب على نفس العمل أيضاً على تقدير الاستحباب لا يكون من باب التفضل. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٥/٢.

(١) خبر محمد بن مروان عن الصادق ﷺ أنظر وسائل الشيعة: ٨١/١ - الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٤.

(٢) أيضاً خبر محمد بن مروان عن الباقر ﷺ، أنظر المصدر السابق: الحديث رقم ٧.

فكشفت عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان: «من سرح لحيته...»^(١) أو «من صلى أو صام فله كذا»^(٢).
ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب^(٥٦)، فافهم وتأمل^(٥٧).

(٥٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«ومن جملة الثمرات المترتبة على القولين للشيخ والمانن:

جواز الإفتاء بالاستحباب على الثاني دون الأول، فإنه بناءً عليه يكون هذا الإفتاء إفتاء بغير علم، فيشملة قوله عنه - «من أفتى بغير علم فقد أشرك بالله»^(٣) كما أن ما احتملناه - أيضاً - مثله في ذلك.

ولكن أشكل فيه الأستاذ [القوجاني] قده في درسه بما حاصله: أن موضوع

الخبر هو البلوغ، وليس متحققاً في حق المقلد، فكيف يصح الإفتاء بالندب؟

نعم، لو قلنا بكون مفاد الخبر حجبة الأخبار الضعاف بأحد الوجهين المتقدمين، لصح الإفتاء؛ لكون مضمون الأخبار الضعاف مشتركاً بين الكل.

وفيه أولاً: أنه حيث كان موضوع أخبار «من بلغ» البلوغ، فلم يتحقق حجيتها إلا في حق المجتهد، ولا بلوغ للمقلد حتى يثبت حجبة الضعاف بالنسبة إليه.

وثانياً: أن الظاهر كفاية تحقق الموضوع في حق المجتهد، فإنه تحقق بالنسبة إلى المقلد

تنزيلاً، وبهذا الاعتبار يشترك المقلد في مضامين الأمارات المعتمدة والاستصحاب

والاحتياط الشرعي - على القول به - مع أن حجبة الأولى فعلاً مشروطة بالعلم بها

المفقود في حقه، والأخيرين بالشك الفعلي المفقود غالباً في حقه.

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٢٦/٢ - الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام، ح ١.

(٢) أنظر كلام الشيخ الأنصاري قده هنا، في فرائد الأصول: ١٥٦/٢ - ١٥٧.

(٣) لم نجد من هذا الخبر أثراً في المجاميع الحديثية، وهو نقل مختلط لمضمون جملة من الأخبار.

→

إشكال:

جرى ديدنهم بالإفتاء بالحكم فيما قامت الأمانة عليه، مع أنه لا يصح بناءً على كون حجته بأحد الوجهين المتقدمين.

نعم يصح بناءً على جعل الحكم الظاهري النفسي، وهو بعيد عن مذاقهم، وإن نسب إليهم بمقتضى قولهم: «ظنية الطريق [لاتنافي علمية الحكم]».

ومنه يظهر: أن الإشكال وارد في أخبار «من بلغ» - أيضاً - ولو قلنا بمقالة المصنف؛ لأن حجته نفس تلك الأخبار - سنداً ودلالة وجهة - طريقي.

نعم، لو كانت قطعية من جميع تلك الجهات لجاز الإفتاء بالاستحباب، وقد تقدم عن المصنف في جعل الأمارات: أنه ليس من لوازم الحجية إلا تنجيز الواقع لو أصاب، والعذر لو خالف، والانتقياد والتجري في صورة المخالفة أيضاً، ولذا لا يجوز الالتزام بمؤداها ولا إسناده إلى الله تعالى.

والتحقيق أن يقال: إن الآثار الموجودة في موارد العلم على أقسام:

الأول: أن يكون من آثار المعلوم شرعاً.

الثاني: أن يكون من آثاره عقلاً.

الثالث: أن يكون من آثار العلم شرعاً بما هو.

الرابع: أن يكون من آثاره عقلاً بما هو.

الخامس: من آثاره شرعاً بما هو حجة.

السادس: من آثاره عقلاً كذلك.

والحجة المجعولة القائمة على شيء لا يترتب عليها الأول والأخيران، ولما كانت الآثار الأربعة المتقدمة - من التنجز وغيره - من آثار العلم بما هو حجة عقلاً، فلا محالة تترتب على الحجة المجعولة أيضاً.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه يمكن القول بكون الآثار الثلاثة - من جواز الالتزام، وجواز

الإسناد، وجواز الإفتاء - من الآثار العقلية المترتبة على العلم لا بما هو، بل بما

هو حجة.

←

→

وأما الأدلة الشرعية الدالة على الأمور المذكورة في صورة العلم، وعلى عدمها في صورة الجهل، إرشاديّ صرف.

وعلى تقدير التنزّل فنقول: إنها من آثار العلم شرعاً لا بما هو، بل بما هو حجة؛ لصدق الإذن بقيام الحجة المأخوذة في قوله: ﴿اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أُمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١).

وعلى أيّ تقدير: يترتب على الأحكام الثلاثة المذكورة بمجرد قيام حجة في البين. ولعلّه لذا استقرّ سيرتهم بالإفتاء بالأحكام الخمسة في موارد الطرق، مع بُعد كون مدركه: قولهم بجعل الأحكام الظاهرية على طبقها، وإن نسب إليهم بمقتضى ظاهر قولهم: «ظنية الطريق [لأنّافي علمية الحكم]^(٢)»، مع أنّ ظهوره فيه ممنوع؛ لقوة احتمال إرادتهم من الحكم المقطوع الوظيفة، لا الحكم الشرعي، فافهم.

ثم إن هنا ثمرات أخرى:

منها: النذر المتعلق بإتيان مستحب شرعي؛ بإتيان ما قام الخبر الضعيف عليه، ولكنّه ليس ثمرة لمسألة أصولية.

وقد ذكر الشيخ ثمرتين في «الرسالة»، ولا يبعد القول بالأخيرة منهما، فراجع.^(٣) انتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣١/٤ - ١٣٤.

(٥٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«لعلّه إشارة إلى أن الظاهر في أخبار من بلغ هو وحدة المطلوب فيها، وأنها كلّها مسوقة لأمر واحد، فالمستفاد منها:

إمّا أن يكون إثبات الثواب للعمل المتقيّد بالالتماس، فتكون دالة على كون الثواب إنقياداً، ولا يكون نفس العمل بعنوانه مستحباً ويكون الأمر فيها لو كان فهو للإرشاد.

(١) يونس: ٥٩.

(٢) أنظر نهاية الوصول للعلامة الحلبي: ٦٥/١ وتهذيب الوصول للعلامة أيضاً: ٤٧ ومعالم الدين: ٢٧.

(٣) فرائد الأصول: ١٥٨/٢.

←

→

وإنما أن يكون المستفاد منها ترتب الثواب على نفس العمل فيكون نفس العمل مستحباً بعنوانه ويكون الأمر فيها مولوياً، فحمل بعضها على التقييد وبعضها على عدم تقييد العمل يتأفي وحدة المستفاد فيها.

أو يكون إشارة إلى أن الصحيحة مما يمكن أن يكون ذيلها قرينة على صدرها، وقد عرفت: أن التفرع فيها وكون العمل بداعي بلوغ الثواب يقتضي أن يكون المشار إليه في ذيلها - بقوله: كان أجر ذلك له - : هو الثواب على العمل المتقيد، لا على نفس العمل، ولا أقلّ من أن يكون من مصاديق احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فتكون مجملة، وتبقى الروايات الأخر كرواية محمد بن مروان ظاهرة في كون الثواب فيها إنقيادياً.

أو يكون إشارة إلى أن الصحيحة لا دلالة لها على استحباب نفس العمل أصلاً؛ لأنها قد دلت على ثبوت الثواب لمن عمل مع فرض عدم وصول أخبار من بلغ له؛ لبداهة دلالاتها على أنّ من عمل بمجرد بلوغه الثواب كان له الثواب بنحو القضية الخيرية عن فرض عامل عمل كذلك، ولا إشكال في أنّ من عمل كذلك إنما عمل للبلوغ لا للإستحباب الذاتي.

وغاية ما يمكن أن يكون مبعداً له أمور ثلاثة:

الأول: ظهور صدر الصحيحة في أنّ الثواب على نفس العمل.

والجواب عنه: أنّ العمل إنما يكون محققاً للإنقياد؛ إذ لا يعقل أن يتحقق الإنقياد من دون العمل، ولا وجه للأخذ بهذا الظهور بعد تقييده بأن الثواب منوط بإتيانه بالتماس قول النبي ﷺ.

الثاني: أنّ أخبار من بلغ إذا دلت على ترتب الثواب على الإنقياد فتكون إرشادية إلى ما يحكم به العقل من حسن الإنقياد وثواب الإنقياد، ثواب آخر غير الثواب الخاص المقرّر لنفس العمل، وأخبار من بلغ صريحة في أنّ الثواب الموعود به هو الثواب

←

الثالث :

[التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية]

أنه لا يخفى: أنّ النهي عن شيء^(٥٨) إذا كان بمعنى طلب تركه في

→

الخاص دون مطلق الثواب، ومع كونه هو الثواب فهو ثواب من الشارع بما هو شارع لا بما هو رئيس العقلاء، ولازم كونه من الشارع جعل ملزومه وهو الحكم الاستحبابي.

والجواب عنه: أن كون الثواب هو الثواب الخاص لا يستلزم جعل الحكم الاستحبابي؛ لأن ثواب الشارع على الإنقياد معيّن واقعاً، وتعيينه ولا يستلزم أن يكون ثواباً منه بما هو شارع، ولما كان المكلف يأتي به برجاه ذلك الثواب الذي بلغه فتفضل الشارع عليه وأخبره أن له على انقياده عين ذلك الثواب.

الثالث: أن الظاهر من أخبار من بلغ هو الترغيب في العمل، ولازم الترغيب في العمل كون العمل بنفسه راجحاً ومحبوباً، وليس الحكم الاستحبابي إلا كون العمل بذاته محبوباً وراجحاً.

والجواب عنه: أن الترغيب في العمل إنما هو لأنه به يتم الانقياد؛ إذ لا يعقل أن يكون المكلف منقاداً من دون أن يعمل، وليس في أخبار من بلغ ظهور في أنّ العمل بذاته راجح ومحبوب، بل تقييد الإتيان به برجاه قول النبي ﷺ ربّما يدلّ على خلاف ذلك. « انتهى أنظر بداية الوصول: ٤٧/٧ - ٤٩.

(٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لا شبهة في جريان البراءة - عقلاً ونقلاً - في الشبهات الحكمية - وجوبية كانت أو تحريمية -؛ لما عرفت: من ضعف الأدلة المتمسك بها على الاحتياط في المقامين. وأما الشبهات الموضوعية مطلقاً ففي جريانها مطلقاً أو العدم مطلقاً، أو فيه تفصيل بين تعلّق الوجوب أو الحرمة بموضوعه على نحو الانحلال فيجري، وبين غيره،

←

→

فلايجري، نعم إذا كان في البين أصل موضوعي يحكم بمقتضى البراءة، لا لأدلة البراءة، بل لأجله؟

وجوه، أقواها هو الأول، ومختار المتن هو الأخير.

ثم اعلم: أن الماتن قد عقد هذا البحث في الشبهة الموضوعية التحريمية، ويعلم منها حال الوجوبية منها أيضاً، ونحن نقتفيه في العنوان؛ حفظاً لبعض الخصوصيات، فنقول:

وجه الأول: كون التحريم مشكوكاً، فيشمله أدلة البراءة النقلية؛ من حديث الرفع وغيره، وكذا دليل العقل، وهو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لأن المراد منه هي الحجّة، لا البيان الذي هو وظيفة الشارع.

وأما الثاني: فلأن الاشتغال اليقيني يقتضي عقلاً البراءة اليقينية، وقد علم بتوجه النهي إلى طبيعة الخمر؛ وأن تركها مطلوب، ولم يعلم بحصول المطلوب إذا أتى بالمشبه، وليس مثل الشبهة الحكمية المشكوك فيها أصل الحكم، فحينئذ: لا مجرى لا لحكم العقل؛ لكونه عالماً بتكليفه، وإنما الشك في امثاله، وفي مثله يكون مستقلاً بالاحتياط.

ولا للأدلة النقلية؛ لأن مفادها رفع الحكم المجهول، ولا جهل من قبل الحكم، وإنما هو في ناحية حصول امثاله بعد العلم به.

وأما التفصيل: فوجه ما أفاده في المتن.

وحاصله: أنه بناءً على الانحلال يكون كل واحد من الأعدام مطلوباً مستقلاً، ويكون الشك - حينئذ - شكاً في التكليف المستقل، وبناءً على عدمه يكون الشك في الخروج عن عهدة ما علم من التكليف، اللهم إلا أن يكون المورد مسبوقاً بالترك - كما هو الغالب في الموارد - وقلما ينفك عن ذلك.

كما إذا كان الإنسان - في أول توجه النهي - مشغولاً بالخمر - مثلاً - أو في أثنائه، ولكن

←

→

كان اشتغاله لعذر من الأعذار، وإن كان فيه تأمل؛ إذ بناء على عدم الانحلال يكون المطلوب جميع التروك، فإذا اضطرَّ في بعضها فلا محالة يسقط.
 إلا أن يقال: إن المطلوب من الأوَّل هو التروك الغير الواقع فيها عذر من الأعذار.
 وعلى أيّ تقدير: إذا كان مسبوقاً بالتروك يجوز الارتكاب؛ لا لجريان أدلّة البراءة، بل للأصل الموضوعي، وهو استصحاب التروك.

أقول: توضيح هذا المقام يحتاج الى بيان أمور:

الأوَّل: أنه يتصوّر تعلق الطلب بالعدم - على نحو مثمر في المهمّ - على وجوه ثلاثة:
 الأوَّل: أن يكون كلّ عدم من أعدام الطبيعة - على القول بتعلق النهي بها - أو من أعدام الأفراد - على القول بالفرد - مطلوباً مستقلاً؛ بحيث يكون لكلّ عصيان وامتنال.
 الثاني: أن يكون تلك الأعدام مطلوبة بطلب واحد؛ بحيث يكون كلّ واحد جزءاً من المطلوب على نحو التركّب.

الثالث: أن يكون المطلوب عدماً بسيطاً متحصلاً من تلك الأعدام؛ بحيث يكون الأوَّل مغايراً مع الثاني تحقّقاً، لا في صرف المفهوم، وإلا يكون من الثاني.
 وهذه هي القسمة التي تثمر في الثمرة الآتية.

وأما تقسيم تعلق الطلب بالعدم باعتبار ما هو واسطة في ثبوته له؛ بأن يقسّم الى أن تعلقه به: إما أن يكون باعتبار وجود المفسدة في وجود خاصّ من وجودات الطبيعة، وحينئذ يكون المطلوب عدماً خاصّاً.

أو باعتبار وجودها في الوجود السعّي الاستغراقي، فيكون المطلوب كلّ عدم على حدة.

أو باعتبار وجودها في الوجود السعّي البدلي؛ بحيث يتحقّق المفسدة الموجبة لبغض الوجود بأوّل وجود من الطبيعة، فيكون جميع الأعدام مطلوباً واحداً، وعدم واحد بسيط مطلوباً، غاية الأمر؛ محصله الأعدام الخارجيّة، كما مثل له بعضهم: بالنهي

←

→

عن التكلم للبعد الأصم، الذي يكون غرض المولى عدم ظهور أصميته.
أو باعتبار وجودها في جميع الوجودات، فحينئذ يكون الطلب المتعلق بالعدم طلباً
تخييراً.

أو باعتبار وجود مصلحة في نفس الترك ولو باعتبار انطباق عنوان وجودي عليه؛ بناءً
على عدم تأثير العدم بما هو في الصلاح، وهو - أيضاً - يتصور على وجوه:
إذ المصلحة:

تارة: موجودة في كل واحد من الأعدام، فيكون الطلب مُنحلاً.

وأخرى: في مجموع الأعدام، فيكون المطلوب مركباً.

وثالثة: في عدم بسيط متحصّل من تلك الأعدام، فيكون من قبيل الشك في المحصّل.

ورابعة: في العدم البدلي، فيكون طلباً تخييراً.

وخامسة: في العدم المقيّد بقيود خاصة.

فهو غير نافع في الثمرة الآتية، بل المؤثر تعلق الطلب على نحو الانحلال، أو على

غيره على نحو التركب، أو على نحو البساطة؛ من غير فرق بين أقسام الوساطة في

الثبوت.

الثاني: في بيان الثمرة، فنقول:

لا إشكال - بل لا خلاف أيضاً - في جريان البراءة عقلاً ونقلأ على الأول، وعلى الثاني

يدخل في المسألة المعروفة بالخلاف؛ من حيث جريان البراءة عقلاً ونقلأ، أو

الاحتياط كذلك، أو فيه تفصيل؛ بعدم جريان الأولى وجريان الثانية، كما هو مختار

الماتن، وعلى الثالث يكون من موارد الاحتياط اتفاقاً.

الثالث: أنه لا إشكال في إمكان الأول، بل وقوعه، بل الظاهر أنّ النواهي الشرعية كلّها

من هذا القبيل، خلافاً للماتن فيما سمعته منه في الدورة الأخيرة من مباحثه؛

حيث كان مصرّاً على كونها من قبيل عدم الانحلال وإن لم يكن في العبارة

←

→

إشعار به، وكذا الثاني.

وأما الثالث: فلا إمكان له على الأقوى؛ لأن عدم الطبيعة عين عدم الأفراد، كما أن وجودها عين وجودها، فلا يتصور تحقّق لها غير تحقّق الأفراد في كلّ من المقامين حتّى يمكن تحصيله، والمحصّلة بل المطلوب من عدم الطبيعة أو وجودها، عين الأعدام الخارجيّة أو الوجودات الخارجيّة خلافاً للأستاذ [القوجاني].

حيث قال: «إنّ عدم المطلوب في النواهي: إن أضيف الى الوجود بما هو متعدّد، فيحتنّذ يكون المطلوب نفس الأعدام الخارجيّة، فيكون نفس المطلوب مركّباً، وفي صورة الشكّ المصدّقي يكون مردداً بين الأقلّ والأكثر، وإن كان ما أضيف إليه صرف الوجود أو نفس الطبيعة، فيكون المطلوب عدماً بسيطاً متحصّلاً بالأعدام الخارجيّة، فيكون من قبيل الشكّ في المحصّل.

لا يقال: إنّه كما أنّ وجود الطبيعي عين وجود الأفراد، كذلك عدمه عين عدم الأفراد. فإنّه يقال: إنه يتمّ في الوجود، وأما في العدم فهو ممنوع؛ لأنّه لا يميّز في الأعدام». انتهى.

وفيه أولاً: أنه لا معنى للترديد بين الأمور المذكورة؛ فإنّ العدم المطلوب مضاف الى نفس الطبيعة قطعاً؛ وذلك لأنّ العدم نقيض للوجود ومقابل له، والمقابل لا يقبل المقابل، والقابل لكليهما هي الماهيّة لابشرط.

وثانياً: أنّه لا فرق بين الوجوه الثلاثة، بل العدم في كلّ واحد عين الأعدام الخارجيّة تحقّقاً. نعم بناء على الأخيرين يكونان مختلفي المفهوم دون الأوّل، ولكنك عرفت: أنّ الملاك في الأقلّيّة والأكثرية الاتّحاد العيني، وفي المحصّلة الاختلاف العيني.

وثالثاً: أن ما ذكره من الميز في الوجود دون العدم، لا يؤثر فيما ذكر قطعاً، بل عدم الميز لو لم يؤكّد العينيّة فلا ينافيها، ولذا كانت العينيّة في العدم أولى. الرابع: الحقّ عدم دلالة صيغة النهي على أحد الوجهين الممكنين وضعاً.

←

→

الخامس: أن ظاهر كون الإطلاق مثبتاً للانحلال لو تمت مقدماته، وإلا يكون مجعلاً،

وقد تقدّم بيان هذين الأمرين في مبحث النواهي، فراجع.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنه يرد على الماتن:

أولاً: أنه إن كان المراد من عدم جريان البراءة - بناءً على عدم الانحلال - صورة تعلق

الطلب بمجموع الأعدام.

ففيه: أن مختاره فيها جريانها نقلاً لا عقلاً، فلا وجه لنفيها مطلقاً.

وإن كان صورة تعلقه بعدم بسيط كان المجموع محصله.

ففيه: ما عرفت من عدم الإمكان.

وثانياً: أنه لا وجه للجزم بكون النواهي الشرعية - المجردة عن القرائن الشخصية - على

نحو عدم الانحلال - على ما قرره في الدورة الأخيرة - لما عرفت في الأمر

الخامس؛ من كون الإطلاق معيّنًا للانحلال، دون عدمه.

وثالثاً: أن الأصل الذي أجرته في صورة الشك لا أطراد له؛ لأننا إذا فرضنا ارتكاب

المشتبه في النهي الموقّت في آخر وقته، لا يجري أصالة بقاء الترك؛ لأنّه غير

مجعل شرعاً، ولا له أثر مجعول؛ لأن بقاء الطلب بعد الارتكاب مقطوع الانتفاء.

نعم، هذا الأصل سالم عمّا أورد عليه الأستاذ [القوجاني]:

تارة: بأنه لا يفتني عن البراءة؛ لأنّه دالّ على حصول الامتثال بالنسبة الى الطلب المتعلّق

بالطبيعة، وأمّا نفي الحكم عن المشكوك - كما هو مفاد بعض أدلّة البراءة - أو

إثبات الإباحة له - كما هو مفاد بعضها الآخر - فلا يثبت به، فحينئذٍ يجري البراءة

الشرعية.

وأخرى: بأنه يتمّ بناءً على تعلق الطلب بالعدم البسيط؛ لكون المشكوك - حينئذٍ - على

تقدير تحقّقه عين المتيقّن.

وأما بناءً على تعلقه بالمركب فلا؛ إذ المقطوع - حينئذٍ - عدم فرد، والمشكوك عدم

←

زمان، أو مكان - بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعةً لما امتثل أصلاً - كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل،

→

فرد آخر.

[وسالم أيضاً] عمّا أورده بعض الأعاضم - على ما حكى -: من أن هذا الأصل مثبت؛ لأنه غير مجعول، وهو واضح، ولا له أثر مجعول؛ لأن الأثر المترتب حصول الامتثال، وهو أثر عقلي.

أمّا الأول: فلأن جريان الأصول مشروط بوجود ثمره أصولية حسب انصراف أدلتها الى تلك الصورة، وبعد ثبوت الأمن من العقوبة فلا أثر عملي؛ حتى يجري البراءة الشرعية، نعم ربما يكون عدم وجوب المشكوك أو إباحته، موضوعاً لأثر شرعي بالذمر وشبهه، وحينئذ يتجه ما ذكره، إلا أنه - مع كونه نادراً - خارج عن المهم في المقام.

وأما الثاني: فلأنه كما كان عدم الطبيعة من قبل سائر الأفراد قطعياً سابقاً، كذلك عدمها من قبل المشكوك، فإن عدم المشكوك لا يتعدّد بحسب قطعات الزمان؛ حتى يقال: إن المقطوع عدمه في الزمان الأول، وعدمه في هذا الزمان مشكوك؛ لأنه عدم واحد شخصي مستمر.

مضافاً الى أن - لو سلّم ذلك - لا يقدح في الاستصحاب بعد كونه مبنياً على المسامحة محمولاً وموضوعاً؛ فإن عدم المشكوك لاحقاً متحد مع عدمه السابق في نظرهم.

وأما الثالث: فلما تقدّم إليه الإشارة: من أن الأثر المجعول بقاء الطلب؛ لأن المفروض تعلّق الطلب بالترك في الدليل، وثبوت حصول الامتثال من جهة ترتبه على الطلب، نظير سائر الآثار العقلية المترتبة على الآثار الشرعية المترتبة على الموضوعات المستصحة، كما في استصحاب الخمر الثابت به وجوب الخروج عن عهدة حرمتها، فافهم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣٤/٤ - ١٤١.

فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوقاً به؛ ليستصحب مع الإتيان به.

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

فانقذح بذلك: أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة^(٥٩) فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً؛ لتحصيل الفراغ قطعاً.

فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه. غاية الأمر: كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم: وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً، فتفطن^(٥٩).

(٥٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«يشير إلى ما يمكن أن يقال:

أنه في الفرد المشتبه حيث لم يعلم النهي عنه ولم تعلم حرمة بخصوصه فيكون من مصاديق ما لا بيان فيه، وتجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان...»

فأشار إلى الجواب عنه بما حاصله:

(١) يشير إلى ضعف ما اختاره الشيخ الأعظم، أنظر فرائد الأصول: ١٢١/٢ - ١٢٢.

→

أن الفرد المشتبه وإن كان مما لم يصل البيان فيه بخصوصه، إلا أنه لا تجري فيه قاعدة البراءة العقلية؛ لتوقف امثال ما وصل البيان فيه - وهو النهي الواصل المتعلق بالطبيعة الواحدة غير المنحل إلى نواة متعددة - على ترك الفرد المشتبه؛ لأنه بارتكابه لا يكون محرراً لامثال ذلك النهي الواصل، والمفروض وجوب امثاله، ولذا قال فَلْيَكُفِّرْ: (والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه) لأنه لم يصل البيان فيه بخصوصه إلا أنها لا تجري فيه لتوقف امثال ما وصل البيان فيه على ترك الفرد المشتبه؛ لوضوح (أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرر عنه) لوضوح تعلق النهي بمحض وجود الطبيعة أو بجميع أفرادها، ولا بد من إحراز امثاله (ولا يكاد يحرز) إمثال ذلك النهي الواحد المتعلق بشيء واحد، المفروض وصوله (إلا بترك المشتبه أيضاً)؛ لبداية أنه مع الإرتكاب للفرد المشتبه لا يحرز امثال ذلك النهي، فأحراز الامثال له كما يتوقف على ترك ما علم حرمة كذلك يتوقف على ترك ما اشتبهت حرمة. « إنتهى أنظر بداية الوصول: ٥٦٧.

وقال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشدي ذَهَبَ:

«نعم، ما ذكره الشيخ [الأعظم] إنما يتم إطلاقه على مذهب من قال في النواهي: أن ظاهرها تعلق الأحكام بالأفراد لا بالطبيعة.

ولكنه قد عرفت في مباحث الألفاظ: انه خلاف الوجدان والبرهان.

ومما يجب أن يعلم أن الأصل الموضوعي المنفرد لموضوع الحكم في المقام إنما يفيد بالنسبة إلى امثال الطبيعة المنهي عنها المشكوك انطباقها على ذلك الفرد.

وأما حكم الفرد من حيث نفسه لا من حيث انطباق الطبيعة عليه إذا شك فيه فلا بد من

ملاحظة الرجوع إلى البراءة العقلية أو العقلية. « إنتهى أنظر الكافي في شرح كفاية

الرابع: [حسن الاحتياط فيما لم يدخل بالنظام]

أنه قد عرفت: حسن الاحتياط عقلاً ونقلًا^(٦٠)، ولا يخفى: أنه مطلقاً كذلك^(٦١) حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو

(٦٠) الاحتياط في الأمر هو التحفظ عليه ووقايته من آفات الوجود، فإذا كان في الافعال الاختيارية كان ذلك تحفظاً على الفعل أن يتطرّفه ما يبطل وجوده ويفسده من ناحية الاتيان.

وبعبارة أخرى: اتيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله في وجوده فهو من أنحاء الاتيان والامتنال، والتحفّظ على الاتيان تحفّظ على نفس الفعل؛ فان اتيان الفعل نفس الفعل، والتحفّظ على الشيء إنما يحسن عند العقلاء وكذا عند الشارع اذا كان واجداً لوصف الاهمية.

وأما في غيره كما في الأمور اليسيرة الغير المهمّة عند العقلاء، وكما في مثل باب الطهارة والنجاسة في الشرع تسهياً، فلا وجه لحسنه، فاطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغي. (الطباطبائي)

(٦١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلِّعَ:

« إطلاق حسن الاحتياط عقلاً مع قيام الحجة على عدم الإلزام - بناء على جعل الحكم في مورد الأمارات، كما في الأصول، دون مجرد جعل الحجية - ممنوع، سواء سلكتنا مسلك السببية وحدوث المصلحة على وفق ما قامت عليه الأمانة، أو اخترنا مسلك الطريقة.

أما على الأوّل فواضح؛ فان مناط الواقع بمزاحمة ما حدث بقيام الأمانة من المناط صار كأن لم يكن، ومع ذلك فما معنى الاحتياط؟

وأما على الثاني: فلأن الشارع إذا أباح ما أباحته الأمانة، ولو على وجه الطريقة، في الفعل ملاك الإباحة البتة، كائناتاً ما كان هذا الملاك، ومعها: أي معنى يبقى

للاحتياط، وهل فرق بين هذا المباح والمباحات الواقعية؟

بل أقول: حتى على مسلك جعل الحجية، لا معنى للاحتياط؛ فان الشارع برأفته على

أمانة معتبرة، على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخلّ بالنظام فعلاً.
فلاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً:
كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج، أو غيرها.
وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً.
كانت الحجّة على خلافه أو لا.

كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان
الراجح لمن التفت إلى ذلك من أوّل الأمر ترجيح بعض الاحتياطات

→

عباده إذا نصب لهم حجة، لكي لا يقعوا في ضيق تحصيل الواقع، كان تتبع وراء
ذلك الطريق، من التضييق على النفس، الذي ربّما لا يرضى الشارع به، وإن أدركوا
به مصالح الواقعات لا أن كونهم في وسع، أحبّ إليه من درك تلك المصالح، وفي
الحديث «لعن الله الخوارج بتضييقهم على أنفسهم» و«إن الدين أوسع من ذلك»^(١).
إن قلت: هذا بالنسبة إلى حكم العقل، وأما الأدلة النقلية الدالة على حسن الاحتياط
فلا مانع من شمول إطلاقها لموارد قيام الحجّة.

قلت: عنوان الأدلة النقلية هو الاحتياط في الدين، سواء وقع التصريح بهذا العنوان فيها
أو لم يقع، وما قامت عليه الحجّة هو الدين، والأخذ به أخذ بحقيقة الدين، لم يفت
منه شيء من الدين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٧/٢.

(١) أنظر قرب الإسناد للحميري: ٣٨٥.

والكافي الشريف: ٤٠٥/٢ باب المستضعف ٦٦ باختلاف وكذا من لا يحضره الفقيه: ٢٥٨/١
باب أحكام لباس المصلي ح ٧٩١ والتهذيب: ٣٦٨/٢ باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس
والمكان... ح ١٥٢٩.

إحتمالاً أو محتملاً، فافهم^(١)(٦٢).

(٦٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

التكاليف المحتملة المتعددة لا في احتمالات التكليف الواحد؛ فإنه مبني على جواز التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية.

ولا يمكن أن يقال: إن إمكان التفكيك وعدم إمكانه إنما هو في الإحتياط اللازم، وأما الإحتياط لأجل احتمال التكليف فلا مانع من كونه حسناً وإن كان في بعض احتمالات التكليف الواحد لكفاية احتمال التكليف في حسنه؛ لوضوح أن الإحتياط في احتمالات التكليف الواحد قبل الإخلال ليس باحتياط؛ لأن الإحتياط هو أنه إذا كان هناك شيء فلا بد من إصابته، وفي احتمالات التكليف الواحد لا يكون ذلك إلا بإتيان الجميع، والمفروض عدم حسنه لإخلاله بالنظام. انتهى أنظر بداية الوصول: ٥٩/٧.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٣٧/٢.

فصل
[في]
[أصالة التخيير]
دوران الأمر بين المحذورين

[دوران الأمرين المحذورين]

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً^(٦٣) بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه:

(٦٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني ذره:

«إما لعدم النصّ، - كما إذا اختلفت الأمة على قولين -، وإما لتعارض النصين، أو إجماله.

وأما الشبهة الموضوعية فهي خارجة عن المهمّ، وإن كان ما ذكر فيه جارياً فيها أيضاً، ولكن ذلك مبني على كون الأصول الجارية في الشبهات الحكمية من الأصول، كما هو مختار الماتن، وإلغياً على التحقيق لا فرق بين الشبهتين في الخروج عن المهمّ.

ثمّ إنّه قبل الشروع في أدلة الأقوال لابدّ من بيان أمور:

الأول: أنّ الوجوه في المسألة عشرة: جريان البراءة عقلاً ونقلاً، ووجوب الأخذ بأحدهما معيّناً، وهو يتشعب الى وجهين، ووجوبه تخييراً، وهو يتشعب الى ثلاثة: التخيير الاستمراري مطلقاً، وبشرط عدم بنائه من الأوّل على العدول، والبدوي، والتوقف عن الإفتاء؛ لا بالبراءة - عقلياً ونقلياً - ولا بسائر الوجوه المتقدمة، والتخيير العقلي عملاً، وهو أيضاً يتشعب الى ثلاثة، والصورة مع الإفتاء بالبراءة الشرعية، وهو مختار المتن.

الثاني: أنّ تلك الوجوه بالنسبة الى حكم نفس الفعل المشكوك الوجوب والحرمة،

→

وأما بالنسبة الى الآثار المترتبة على الحكمين - كما في النذر وأمثاله - فالمعول فيها استصحاب عدما لو لم يلزم مخالفة عملية قطعية: إما بأن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما، أو يترتب على كليهما، ولكن كلاهما مطابقان للتكليف، أو أحدهما، أو ليسا من قبيل الإلزام.

وأما إذا لزم المحذور المتقدم بأحد الوجوه الثلاثة - المخالفة للتكليف المعلوم تفصيلاً المتوكد علمه من العلم الإجمالي، والمخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً؛ كان خطابه تفصيلياً أو إجمالياً - فالجاري فيه قاعدة الاحتياط.

الثالث: أن للمسألة - بحسب كون الحكمين تعبديين أو توصلتين أو بالاختلاف - أربع صور:

إحداها: أن يكون كل واحد منهما تعبدياً.

الثانية: أن يكون أحدهما المعين كذلك.

الثالثة: أن يكون أحدهما لا بعينه كذلك.

الرابعة: أن يكون كل واحد توصلياً.

ولا إشكال في دخول الأخيرتين في محلّ البحث، وأما الأوليان فالظاهر أنّهما كذلك لجريان جميع الوجوه إلا اثنتين منها، وهما الأول والأخير.

أما عدم جريانها: فلأنّ الرجوع الى البراءة مستلزم للمخالفة القطعية العملية؛ لأن معنى البراءة: هو التخيير بين الفعل والترك من دون لزوم قصد القربة، ففي صورة كون كليهما تعبديين، يلزم المحذور على كل من تقدير الفعل والترك؛ في صورة كون أحدهما المعين يلزم إذا اختار ذلك، كما إذا أتى مع كون الوجوب تعبدياً، أو ترك مع كون الحرمة تعبدية من دون قصد قربة في البين، وأما إذا اختار الطرف الآخر فلا يلزم، بل احتمال الموافقة موجود.

وأما جريان غيرهما: فلأنّ الأخذ بأحدهما المعين أو لا بعينه - الذي يرتقي الى خمسة -

←

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً؛ لعموم النقل وحكم العقل^(٦٤) بقبح

→

يكون احتمال الموافقة موجوداً دائماً.

وأما التوقف المطلق والتخيير العقلي: فلأن معناه: إتيان ما اختار على ما يحتمل، لامطلق الإتيان، فحينئذ لا بد من قصد القرية في كل من الطرفين إذا كانا تعبديين، وفي المعين إذا كان هو فقط كذلك، فيكون احتمال الموافقة موجوداً - أيضاً - والموجب لخروج بعض الأقسام عن محل النزاع كونه بحيث لا يجري إلا واحد من الوجوه، لا عدم جريان بعضها.

وسيصرح الماتن بهذه الجهة من جهة الكلام، والداعي له إليه هو الرد على الشيخ قَالَ على ما يبالي من مجلس درسه.

ولكنه يرد عليه: أنه قَالَ لم يخرجها عن محل النزاع، بل عن جريان جميع الوجوه؛ حيث قال: (ومحل هذه الوجوه ما لو كان ... - إلى أن قال -: إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد الامتثال، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية)^(١).

نعم في باب العلم الإجمالي قيد محل النزاع بما لم يكن أحدهما المعين تعدياً، ولكنه هنالك في مقام جريان أصالة الإباحة وعدمها فقط، لا في مقام إخراجها عن محل النزاع بالنسبة إلى الوجوه المذكورة هنا، فافهم.

ثم إن عدم جريان الإباحة في صورتين مشهورتين، ويمكن القول بالجريان وعدم قدح المخالفة العملية القطعية اللازمة منه، فافهم» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٤٥/٤ - ١٤٧.

(٦٤) تقييده: ان التكليف وان كان متعلقاً بالطبيعة بالمعنى الذي تقدم في بحث

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٧٩/٢.

←

المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة؛ للجهل به.
 ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً.
 والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع

→

الأوامر، لكنه حيث كان اعتبار تعلق ارادة المولى بفعل المكلف يخص تعلقه بالأفراد الممكنة من الطبيعة، وأما الأفراد الممتنعة الوجود فخارجة عن حيطه شموله، ولا فرق في ذلك بين الأفراد الممتنعة الغير الموجودة من رأس والأفراد المجهولة عند المكلف.

وقد عرفت: ان نسبة تنجز التكليف بالعلم به الى التكليف نسبة الوجود الى المهية، فالافراد التي لا يمكن فيها الموافقة القطعية حالها حال الافراد الممتنعة، وان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقة في الأول واعتباراً في الثاني.

وفيما نحن فيه من دوران الأمر بين المحذورين وان كان المفروض تمامية ما يرجع الى المولى من التكليف وبيانه، وإنما القصور ناش من الخارج وهو كون المورد غير ممكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فلامورد للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن عدم امكان الموافقة القطعية حيث الحقه بالافراد الممتنعة الغير المشمولة لأصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الأثر من غير مؤثر؛ إذ لا تكليف فلا عقاب، وهذا معنى البراءة العقلية؛ إذ قد مر: ان ارتفاع التكليف اذا استند بنحو الى ارتفاع العلم انتج ذلك الحكم الظاهري، وإذا استند الى ارتفاع الموضوع الحقيقي انتج الحكم الواقعي الثانوي هذا كله بالنسبة الى حكم العقل.

ومن ذلك يظهر: ان لا مانع من شمول ادلة البراءة الشرعية للمورد أيضاً.

(الطباطبائي)

الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهها: الأخير^(٦٥)؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^(٦٦) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

وقد عرفت: أنه لا يجب موافقة الأحكام إلتزاماً، ولو وجب لكان الإلتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً.

والإلتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل.

فإنّ التخيير بينهما:

على تقدير كون الأخبار حجّة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتراحمين.

وعلى تقدير أنها من باب الطريقة؛ فإنه وإن كان على خلاف القاعدة،

(٦٥) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«لا يخفى أن ما ذهب إليه مركّب من أمور:

أحدها: حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك عملاً.

الثاني: عدم جريان البراءة عقلاً.

الثالث: جريان البراءة نقلاً.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٤٨/٤.

(١) الكافي الشريف: ٣١٣/٥ باب النوادر ح ٤٠ عنه الوسائل: ١٧/٨٨ باب ٣ من أبواب ما

إلا أن أحدهما - تعييناً أو تخيراً - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة - من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط - صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخيراً.

وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب، إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما التردد بينهما لكان القياس في محلّه؛ لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيداً.

ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنه لا قصور فيه هاهنا، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما [إذا] ^(١) لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً؛ إذ لو كانا تعديين، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية ^(٢) على ما أفاد شيخنا الأستاذ ^(٣) إلا

(٦٦) قد عرفت: أن لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفة قطعية. نعم، يمكن أن يتولد في المورد حكم عقلي بوجوب الانقياد على كل من تقديري الفعل والترك قضاءً لحق العلم به في صورة الدوران بين التعبديين فقط، أو مطلقاً ولو كان أحد الطرفين توصلياً إلحاقاً بالمبتابين فتأمل. (الطباطباتي)

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١٧٩/٢.

أنّ الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي - بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه - وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

فانقدح: أنّه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصّلين بالنسبة إلى ما هو المهم، في المقام، وإن اختصّ بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك: أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنّما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أنّ دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة؛ ضرورة أنّه ربّ واجب يكون مقدّماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتمال احتمالاً في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهم^(٦٧).

(٦٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن دعوى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب إنّما هي لدعوى كون الغلبة المتبعة تقضي بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فإذا ثبتت الغلبة لا بد من إلحاق سائر الموارد بها، ولا يضرّ هذه الدعوى أنه يكون بعض الواجبات مقدّماً على بعض المحرّمات؛ فانه لا يضرّ بدعوى الغلبة، فلا بدّ من أن المنع يكون بمنع دعوى الغلبة المدّعاة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى منع أصل قياس المقام بالواجبين المتزاحمين، فلا يكون

→

احتمال الأهميّة في المقام كاحتمال الأهميّة في الواجبين المتزاحمين؛ لأن الملاك في المقام غير الملاك هناك؛ فإن ملاك التخيير هنا لعدم التنجيز، وملاك التعيين هناك في الواجبين هو بعد تنجّزهما، غاية أنه لا يمكن امتثالهما معاً؛ فإن إحراز الأهميّة أو احتمالها في الواجبين المتزاحمين كان بعد التنجّز، ولذلك كان من الدوران بين التخيير والتعيين.

أما في المقام فحيث لا تنجيز فلا يكون إحراز الأهميّة أو احتمالها واجباً؛ لاندراجه في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين، والله العالم. « إنتهى أنظر بداية الوصول:

فصل

[في]

أصالة الإشتغال

• المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

- منجزية العلم الإجمالي

- تنبيهات:

- الأول: في الإضطرار إلى المعين وغيره

- الثاني: شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف

- الثالث: الشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي

- الرابع: حكم ملاقي بعض الأطراف

• المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

- تنبيهات:

- الأول: الشك في الشرطية والخصوصية

- الثاني: حكم ناسي الجزء أو الشرط

- الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً

- الرابع: تعذر الجزء أو الشرط

• خاتمة في شرائط الأصول

- قاعدة لأضرر ولا ضرار

فصل : [في أصالة الإشتغال]

لو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم.
فتارة: لتردّده بين المتباينين.
وأخرى: بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.
فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:

[منجزية العلم الإجمالي]

لا يخفى: أن التكليف المعلوم بينهما^(٦٨) مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك

(٦٨) كلامه ﷺ كما ترى بعضه يلايم كون العلم الاجمالي مقتضياً للتجنّز، وبعضه يلايم كونه علة تامة لذلك، وان القصور في موارد عدم التجنّز في ناحية المعلوم عقلاً أو شرعاً لا في ناحية العلم، وقد عرفت هناك: ان لكلٍ من الوجهين وجه صحّة.

وتوضيحه: ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الأثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به، فمع فرض استتمام التكليف شرائط فعليته عند المولى مثلاً سوى العلم يتجنّز بالعلم ويترتب عليه أثره، ومع فرض انتفاء شيء من شرائط فعليته كطرو اضطرار أو اختلال نظام.

وبالجملة: كل ما يوجب عدم فعليته عقلاً لم يوجب العلم الاجمالي تنجزه كما لا يوجه العلم التفصيلي أيضاً، وهذا هو قصور المعلوم في نفسه.

وأما مع استتمامه شرائط فعليته وصورته تكليفاً فعلياً، ففرض عروض القصور عليه من ناحية المولى بتجويز الاقتحام في بعض أطرافه مستلزم للتناقض بحسب الواقع. نعم، العقلاء ربما يرون عدم التعيين الطاري على المكلف به كعدم التعيين السابق على العلم، فيجوزون الاقتحام في المورد بعين الملاك الذي يجوزونه في مورد ابهام أصل التكليف بوجه، فلكل من القول بالاقتضاء والعلية التامة وجه، وإن كان الثاني أسلم وأصدق.

ومن هنا يتبين: ان عدم جريان الأصول في اطراف العلم إنما هو للتخصّص لمكان المناقضة لا لتعارض الاصلين وتساوقهما.

[أمر] ^(١) آخر ^(٢) :-

إن كان فعلياً من جميع الجهات؛ بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو [عليه] ^(٣) من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعلياً كذلك ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب

→

نعم، لو فرض اختصاص أحد الاطراف بأصل لا بأس بجريانه، لكنه لا ينفك عن بطلان العلم كما اذا ترددت النجاسة بين انائين ثم وقعت نجاسة في أحدهما المعين فأصالة الطهارة في الآخر في محلها كما سيجيى. (الطباطبائي)

(٦٩) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قده:

«إشارة إلى عدم المنافاة بين ما ذكر هنا وبين المسألة السابقة: من لزوم الإحتياط هنا وجريان الإباحة ظاهراً في المسألة السابقة؛ حيث إن العلم بجنس التكليف في المسألة السابقة لا يبصره كالعلم بنوعه لأجل أن طرفيه متعلقان بأمر واحد بخلافه هنا؛ حيث إن طرفيه متعلقان بأمرين.

وجه الفرق: أن التنجز متقوم بشيئين: البيان الحاصل بالعلم ولو إجمالاً، والتمكّن من الإمتثال ولو بالإحتياط. والبيان وإن كان حاصلًا في الصورة الأولى كالصورة الثانية، إلا أن التمكن من الإمتثال مفقود هناك دون المقام.» انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦٢/٢.

(١) في نسخة الشيخ عبدالحسين الرشتي.

(٢) لم ترد كلمة (عليه) في بعض النسخ.

امثاله وصحّ العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقدهج: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه؛ لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فافهم^{(٧٠)(٧١)}.

(٧٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدهج:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه لا مانع بين كون العلم الاجمالي فعلياً من جهة وغير فعلي من جهة أخرى؛ لأنّ الفعلية لا تساوq التنجز، ومن الواضح أن بلوغ الحكم مرتبة التنجز يتوقّف على جهات: القدرة، وعدم الحرج وعدم الإضرار الى الارتكاب، وكونه واصلاً إماماً تفصيلاً، أو يجعل الاحتياط في مورده، فكونه فعلياً من جهة لا ينافي كونه غير فعلي من جهة أخرى.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٠/٧.

(٧١) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قدهج:

«يعني: أنه في مورد العلم الإجمالي كثيراً ما لا يقطع بكون الحكم فعلياً؛ لقوة احتمال كون حال التكليف المعلوم إجمالاً بين الأطراف حال التكليف المجهول في مورد الأمارات والأصول الشرعية في الحكم على الأطراف ظاهراً بالترخيص لمحافظة مرتبة الحكم الظاهري في مورد الأمارات والأصول الشرعية عند عدم فعلية التكليف الذي يكون في البين المانعة عن الحكم على خلافه ظاهراً، فلا يلزم من جعل الحكم العذري له إجتماع حكيمين واقعيين ليلزم التناقض كما يلزم العلم التفصيلي؛ فإنه ليس فيه إلا مرتبة واحدة لانكشاف الواقع به بما هو هو، كما هو هكذا موضوع للحكم الواقعي، ولا تناقض بين الحكم الواقعي والظاهري - كما

ثم إن الظاهر: أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات، لوجب عقلاً موافقته مطلقاً؛ ولو كانت أطرافه غير محصورة^(٧٢).

وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أن عدم الحصر ربّما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً - لولاه - من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجّز

→

تقرّر في محلّه - ولو علم المكلف بتخالفهما؛ فإنه لو كان بينهما تناقض فجعل المكلف لا يرفعه، ولو لم يكن بينهما تناقض فعلم المكلف بتخالفهما لا يضّرّ باجتماعهما، كيف! وقد قطع المكلف بمخالفة الحليّة الظاهرية للحكم الواقعي في موارد الشبهات البدوية، والعلم بالمخالفة لو أثر في التناقض لا يتفاوت فيه الحال بين حصول العلم بها في الشبهات المحصورة وبين حصوله في موارد الشبهات البدوية فافهم.

ولعلّ من ذهب إلى عدم كون العلم الإجمالي منجّزاً فقد غفل عن الموضوع الذي تعلق به الكشف، وعن أن العلم التفصيلي أيضاً إذا تعلق بالحكم الفعلي، بل بالحكم الشأني فلا يؤثر في لزوم الموافقة والتنجّز ولو احتمالاً، بل يجوز مع المخالفة القطعية، كما في كثير من الأحكام بالنسبة إلى صدر الإسلام.

وأما مع اتحاد الموضوع: بأن يكون المتعلّق هو الحكم الفعلي الذي بلغ إلى مرتبة البعث والزجر عند التردّد، فالعقل يحكم بوجود الإحتياط.

والتحقيق: أن الشرع أيضاً أوكلَ هذا الحكم إلى العقل المستقل على ما حقّقه المصنّف في تعليقه على مسألة العلم الإجمالي في باب القطع. « إنتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦١/٢.

(٧٢) فالحق تفسير الشبهة الغير المحصورة بما يبلغ اطرافه من الكثرة الى حد يخرج به بعض اطرافه عن الابتلاء بالطبع. (الطباطباتي)

وعدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل:

أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم.

ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه.

فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف - قلة وكثرة - في التنجيز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك.

وقد عرفت آنفاً: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف^(١).

وقد انقدح: أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها؛ ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر:

أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً:

إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه.

أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً.

أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام

حيض المستحاضة مثلاً.

لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته.

(١) فيه تعريض بالشيخ الأعظم رحمته، أنظر فرائد الأصول: ٢٥٧/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية للمقام الأول: في دوران الأمرين المتباينين: ١١٩
وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته؛ فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم^(٧٣).

(٧٣) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قده:

«أي: فافهم ذلك ولا تصنع إلى قول من فصل بين ما كان للزمان دخل في الخطاب والملاك كأحكام الحيض التي لزمان العادة دخل فيها خطاباً وملاكاً، وبين ما لا دخل له فيهما كحرمة الغيبة والرياء والكذب الذي يعلم بوقوعه في يوم من الشهر، وبين ما يكون للزمان دخل في الإمتثال من دون دخله فيهما كالواجب المعلق - على القول به - فإن العلم بفعلية التكليف يقتضي وجوب الإمتثال بالإحتياط، كما أنه إذا لم يعلم بفعليته فلامقتضي لوجوب الإمتثال.» انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦٣/٢.

تنبيهات:

الأول: [في الإضطرار إلى المعين وغيره]

أن الاضطرار^(٧٤) كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف لو كان إلى واحد معيّن، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معيّن^(٧٥)؛ ضرورة أنه -

(٧٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«لابدّ هنا من بيان أمور:

الأول: في تقسيمه، فنقول: إنه إما أن يكون قبل العلم، أو مقارفاً معه، أو بعده.

وعلى التقادير: إما أن يكون الإضطرار إلى معيّن أو مخيّر، فهذه ستة أقسام.

ولكن لما كان المقارن متّحداً مع المتقدّم كان الأقسام المهمّة أربعة.

الثاني: أن الملاك في هذه الأقسام تقدّم نفس الإضطرار على العلم أو تأخره، وأمّا

تقدّم علمه على العلم بالتكليف أو تقارنه معه أو تأخره عنه فلا أثر له، ولذا لم

نقسّم الإضطرار في الأمر الأوّل بهذا الاعتبار.

الثالث: أن الأقوال في المسألة ثلاثة:

أحدها: هو المختار وفاقاً لحاشية الماتن - وقد جزم به في الدورة الأخيرة من

البحث -: من بقاء التنجيز في الإضطرار إلى المعين بعد العلم، وعدمه في غيره.

الثاني: ما اختاره في المتن: من عدم التنجيز في جميع الأقسام.

الثالث: ما اختاره الشيخ رحمته في «الرسالة»: من التنجيز إلا في الإضطرار إلى المعين

قبل العلم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٧/٤.

(٧٥) خلافاً للشيخ الأعظم رحمته حيث ذهب إلى تنجّز الحكم في غير المعين بالنسبة

إلى الباقي، أنظر فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية، التنبيه الأول: (في الإضطرار إلى المعين وغيره) ١٢١
مطلقاً - موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه - تعييناً أو تخيراً -
وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.
وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقاً^(٧٦) على حدوث

(٧٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني ذكي:

« هذا مختاره هنا، وقد عدل عنه في الدورة الأخيرة من بحثه، فحكم بوجوب الاحتياط في الإضطرار اللاحق إلى أحدهما معيّنًا.

وحاصل ما أفاد، هو: أن العلم الإجمالي حاصل بحرمة أحد الإناءين، إمّا هذا المضطر إليه إلى زمان الإضطرار، أو ذلك الآخر أبدأً، فيجب ترك هذا إلى زمان الإضطرار والآخر أبدأً؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالي هما ذلك، نظيره ما إذا علم إجمالاً بوجوب صوم يوم من رجب أو عشرة من شعبان، في أنّ يوماً من رجب يقابل مجموع عشرة من شعبان، فيكون أحد الطرفين يوم واحد والآخر عشرة أيام، فيحتاط بإتيان الطرفين جميعاً، وليس ذلك من قبيل الأقلّ والأكثر لينحل العلم الإجمالي؛ لأنّ ضابط الأقلّ والأكثر الموجب للانحلال هو دخول الأقلّ في الأكثر، وليس الأمر كذلك في المقام.

والحق عندي: ما اختاره هنا؛ لأنّ مجرد تعلق العلم الإجمالي بخطاب مردّد، متعلّقه بين أمر مستمرّ وآخر منقطع، على أن يكون خطاب «اجتنب» قد توجه فعلاً، وتردّد بين أن يكون متعلّقه اجتناب هذا اجتناباً أبدأً أو ذاك إلى زمان، كذلك لا يقتضي وجوب الاحتياط على طبق علمه الإجمالي ما لم يكن التكليف بنفسه مستمرّاً؛ فإنّ مجرد تعلق التكليف بأمر مستمرّ لا يقتضي وجوب إتيان ذلك المستمرّ في العلم التفصيلي، فضلاً عن المقام، بل لا بدّ من استمرار نفس التكليف أيضاً.

ونظيره إباحة المالك للتصرّف في أمواله أبدأً؛ فإنّ مجرد ذلك لا يوجب حلّ التصرف أبدأً ما لم يستمرّ الإباحة والرضى بنفسها ولو بالاستصحاب.

العلم أو لاحقاً^(٧٧)؛ وذلك لأن التكليف^(٧٨) المعلوم بينها من أول الأمر كان

→

وحينئذ إذا تردّد التكليف بين أن يكون متعلقاً بفعل كذا وبقياً، وبين أن يكون متعلقاً بفعل آخر ومرتفعاً، فالحكم الاحتياط ياتيان الطرفين ما دام القطع بالتكليف باقياً، فإذا ارتفع القطع يرجع إلى البراءة؛ لأنّ علمه الإجمالي ينحلّ إلى مقدار من التكليف معلوم بالعلم التفصيلي، ومقدار آخر مشكوك بالشك الابتدائي، ولا يضّرّ في ذلك: أنّ التكليف حينما علم توجّهه كان متوجّهاً في أحد الاحتمالين بفعل مستمر؛ لما أشرنا إليه: [من] أنّ مجرد تعلّقه بفعل مستمر لا يوجب الإتيان بالفعل مستمراً ما لم يكن التكليف بنفسه مستمراً، واستصحاب كليّ التكليف لا يثبت تعلّق التكليف بذلك الطرف المستمرّ تكليفه، وما لم يثبت لا يكون له أثر.

نعم، الاستصحاب يجري إذا تردّد تكليف متعلّق واحد بين دائم ومنقطع، هذا إذا اضطر إلى واحد معيّن من الطرفين بعد العلم الإجمالي.

أمّا إذا اضطر إلى واحد غير معيّن، ففيما ذكرناه من التفصيل: لا فرق في ذلك بين السابق منه على العلم الإجمالي وبين اللاحق.

والمصنف أيضاً لم يرجع في البحث بالنسبة إلى هذه الصورة عن ما اختاره هنا. وقد صرّح بذلك في «حاشية منه» ألحقها بالكتاب، فراجع.

ثم لا فرق في ما ذكرنا: بين أن يرتفع التكليف من أحد الجانبين بالاضطرار أو بسائر الأمور الأخر، مثل الخروج عن محلّ الابتلاء أو فقد الطرف ولو بشرب أحد الإناءين المعلوم خمريّة أحدهما. وحينئذ فيشرب الجانب الآخر أيضاً، ولا ضير في الالتزام به. فيقال: يجب الاجتناب من الأطراف ما دام العلم الإجمالي باقياً، فإذا زال - ولو بارتكاب بعض الأطراف - جاز ارتكاب البعض الآخر أيضاً، ولا وجه للاستبعاد». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٦ / ٢.

(٧٧) خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله أيضاً حيث فصلّ في صورة الإضطرار إلى المعين

←

→

بقوله: «فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطراب قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجيز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، وقد عرفت: توضيحه في الأمر المتقدم. وإن كان بعده، فالظاهر وجوب الإجتنب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة بعد ملاحظة وجوب الإجتنب عن الحرام الواقعي يرجع إلى إكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالإجتنب عن بعض الشبهات.» انتهى كلامه أنظر فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

(٧٨) «لا يخفى: ان ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطراب الى أحدهما لا بعينه، وأمّا إذا كان إلى أحدهما المعين فلا يكون مانعاً عن تأثير العلم للتجنّز؛ لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم اجمالاً، المراد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطراب إنّما يمنع عن فعليّة التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليّة المعلوم بالاجمال المراد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطراب الى أحدهما لا بعينه؛ فانه يمنع عن فعليّة التكليف في البين فافهم وتأمل.» انتهى*. [المحقّق الخراساني قدس سره]

* قال السيّد العلامة الطباطبائي قدس سره:

أقول: لحوق أي قيد بأحد طرفي التردد يوجب لحوق مقابله بالطرف الآخر ويوجب ذلك خلوّ المقسم المعلوم، أعني: المتيقّن منهما جميعاً، فلحوق التحديد بالطرف المضطر إليه والاطلاق بالطرف الآخر يوجب خلوّ الحكم المعلوم عن الاطلاق والتحديد جميعاً، فليس بتكليف فعليّ مطلق، فلا يوجب تعلق العلم به تنجزاً، وليس حال العلم الاجمالي مع عروض الاضطراب بأحد طرفيه بعد تحقّق العلم بأقوى من ←

محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً؛ لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي، أو ارتكابه؛ خروجاً عن عهدة ما تنجّز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به^(٧٩)

→

العلم التفصيلي إذا تعلق بأمر ثم عرض الاضطرار إليه بعينه. (الطباطبائي)
(٧٩) لا يخفى: أن معنى كون الاضطرار من حدود التكليف وقيوده ليس هو كون التكليف متصفاً بقيد الاختيارية بعد اتصافه في نفسه بالاطلاق؛ بل هو من القيود المقومة التي يتقوم بها اعتبار التكليف؛ فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختياري الممكن من الغير.

وعلى هذا فلا فرق بين الاضطرار والفقده؛ فان التكليف قائم الى أن يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم الى ان يتصف الفعل بالاضطرار إليه، وكما ان التكليف سقط عن الفعلية بعروض الاضطرار على المكلف به كذلك يسقط عن الفعلية بعروض الامتناع عليه بوجه، ولا فرق في ذلك بين عروض الفقده قبل تحقق العلم أو بعده.
وأما ان قضية الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية فانما يقتضي ذلك ما دام العلم بالتكليف الفعلي موجوداً سواء كان علماً اجمالياً أو تفصيلاً وأما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلي فلا اشتغال يقيني حتى يقتضي البراءة اليقينية.

←

وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه؛ فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به، إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية

→

ومن هنا يظهر: عدم جريان الاستصحاب في الطرف الباقي أو غير المضطر إليه. نعم، فيما إذا كان الاضطرار أو الفقد العارضان بعد تحقق العلم الاجمالي مستندين إلى اختيار المكلف، فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه في بحث أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هذا.

وربما يقال: ان الشبهة اذا فرض خروج أحد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الاجمالي الى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث ولا يجري مع ذلك الاستصحاب قطعاً.

وهذه الشبهة وان ابدت في مورد خاص وهو مورد الخروج عن الابتلاء، إلا أنها أعم جرياناً تشمل موارد الخروج عن الابتلاء وطرو الاضطرار.

ولكنها مزيفة: بان المعلوم بالنسبة الى الطرفين ليس من قبيل الكلي بالنسبة الى فرديه بل الفرد بالنسبة الى حاله، والألعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصية الى استصحاب الكلي؛ فان الطهارة المستصحبة عند الشك في الحدث مثلاً مرددة بين الطهارة المقارنة بالحدث المقطوع الارتفاع والممتدة الغير المقارنة المشكوكة الحدوث. (الطباطباتي)

فافهم وتأمل؛ فإنه دقيق جداً^(٨٠).

(٨٠) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«ولعلّ نظر الشيخ رحمته الله في التفصيل بين الإضرار إلى غير المعين حيث ذهب إلى عدم التجزّ في الأول والتجزّ في الثاني بالنسبة إلى البقية هو تخيل أن مدار التجزّ إنما هو على أنه لو تبدّل العلم الإجمالي بالتفصيلي بكل طرف لتجزّ التكليف بالنسبة إليه.

وفي الأول ليس كذلك؛ لأنه يحتمل أن يكون المحرّم الواقعي هو المضطرّ إليه المعين، فليس ها هنا خطاب إلزامي منجزّ بالنسبة إلى الواقع، فلامقتضي للحكم بوجود الإحياط بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه، بخلاف ما إذا كانت الإضرار إلى غير معين؛ فإنه لو تبدّل العلم الإجمالي بالتفصيلي لتجزّ على كلّ حال؛ لعدم مانعية الإضرار إلى غير معين عن تجزّ الخطاب بالنسبة إلى الحرام الواقعي المعلوم؛ فإنه لا بدّ حينئذ من إختيار الطرف الآخر، مثلاً:

إذا كان هناك إناء من ماء الرمان واضطرّ المكلف إلى أحدهما للتداوي من غير فرق بينهما أصلاً في رفع الاضرار، ثمّ علم بوقوع قطرة من البول في أحدهما، لم يكن إشكال في صحّة توجيه الخطاب بالنجس الواقعي في الفرض.

لكنه رحمته الله غفل عن انه ليس هذا تمام الملاك، بل لا بدّ مع ذلك من إحراز عدم الإذن في الإقتحام فلو أذن في الإقتحام إلى غير المعين فهذا يناقض الأمر بالاجتناب عن الواقع المرذّب بينهما، ولكنّ المصنّف رحمته الله قد عدل عن التعميم المذكور في المتن إلى ما في الهامش وهذا لفظه:

«ولا يخفى أن ذلك إنما يتمّ فيما إذا كان الإضرار إلى أحدهما لابعينه... إلى آخره»

[وقد مرّ آنفاً فراجع]. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الاصول: ١٦٤/٢.

الثاني: [شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف]

أنه لما كان النهي عن الشيء ^{(٨١)(٨٢)} إنما هو لأجل أن يصير داعياً

(٨١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«توضيح المقام يحتاج الى رسم أمور:

الأول: في كون الابتلاء شرطاً للتكليف وعدمه، وقد أنكره بعض الأساطين؛ مدعياً أنه

ليس له شرط وراء القدرة، فإذا تحققت صح ولو كان موضوعه في غير الابتلاء.

وفيه: أن التكليف في الأمور الاختيارية والفعل الاختياري لا يصح بلا داع عقلائي،

والداعي العقلائي في البحث إمكان كونه داعياً للبعد عادة، فإذا كان موضوع

التكليف في غير محلّ الابتلاء لم يتحقق الداعي المذكور، فلا يصح.

الثاني: أنه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنه شرط لمرتبة الفعلية، لا للاقتضاء ولا الإنشاء ولا

لمرتبة التنجز، نعم هو منتفٍ لانتهاء الفعلية المتقدمة عليه رتبة بانتفاء الابتلاء، فما

في «حاشية المصنّف» - من الإشكال على الشيخ في تمسكه بالإطلاق إذا شك في

الابتلاء: بأن الخطاب ليس متكفلاً إلا لمرتبة الإنشاء والفعلية، وهو شرط لمرتبة

التنجز - ممنوع.

الثالث: أن شرطية للفعلية بملك اللغوية والاستهجان، لا بملك القبح، كالتكليف بغير

المقدور على وجه.

الرابع: أنه شرط للتكليف التحريمي، لا الإيجابي؛ لعدم جريان ما تقدم فيه؛ إذ إمكان

كونه داعياً الى الإتيان فيما لم يكن موضوعه في محلّ الابتلاء، يكون بنحو أشدّ،

كما في إيجاب الحجّ لمن كان في البلاد النائية.

الخامس: أن الظاهر من كلام الشيخ في «الرسالة»: كون الشك في الابتلاء - في موارد

الشكوك - من قبيل الشبهة المفهومية؛ بمعنى أن هذا الشك ناشٍ من الشك في



مفهوم الابتلاء من حيث السعة والضيق، وهو الذي صرح به في التقريرات الجديدة لبعض من عاصرناه^(١).

لكنه مردود، لا لما قد يتوهم: من عدم تحقق الشبهة المفهومية في المخصّصات العقلية؛ لعدم الشك من نفس الحاكم - على ما أفاده الشيخ في مواضع من كلماته - لأنه مدفوع: بأن ما ليس قابلاً للشك هو الحكم الفعلي، وأما الحكم الشأني - الذي يكون هو الملاك في الأحكام الشرعية - فوقوع الشك فيه بمكان من الإمكان، بل هو واقع كثيراً.

بل لعدم تردد العقلي في المقام بين الأخص والأعم، وحكمه: بأن الخارج ما كان موضوع التكليف بحيث يلزم من الزجر عنه الاستهجان، فلا جرم يكون الشك في الابتلاء من باب الشبهة المصدقية، هذا مع أنه مناقض لما أفاده في غير مورد: من عدم كون الأحكام العقلية مجملة.

السادس: أن الملاك إمكان كونه داعياً الى الترك عادة في نظر المولى، لا الإمكان الواقعي، ولذا لو قطع المولى بكونه في محلّ الابتلاء، ولم يكن كذلك، لصح، ولو قطع بالعدم أو شك فيه، وكان واقعاً مبتلى به، لما صح؛ وذلك لما تقدّم: من أن الملاك لزوم الاستهجان، فلا يلزم في الأول، بخلاف الأخيرين.

السابع: أنه هل المشكوك الابتلاء محكوم بالبراءة؛ لأنه لا إشكال في كونه في نفسه مجرى لها، ولا دليل في البين يقضي بالاستغفال، كما هو مختار المصنّف، أو محكوم بالاستغفال للإطلاق، كما هو مختار الشيخ، وهو الأقوى؛ لما ذكر من الإطلاق، لا لما ذكره بعض من عاصرناه - على ما في تقييرات بعض تلامذته^(٢) - وهو: أننا نعلم بوجود غرض للمولى في البين؛ لأن الابتلاء ليس من

(١) أنظر فوائد الأصول للمحقق الثاني في: ٥٨/٤.

(٢) أنظر المصدر السابق: ٥٥/٤ - ٥٦.



→

الشرائط التي يكون لها دُخُل في حصول الغرض، بل هو مثل القدرة التي لا تكون كذلك، نعم هي فيما كانت مأخوذة في الموضوع شرعاً، ولم يكن تقريراً لحكم العقل، تكون كذلك.

أما إذا كانت شرطاً عقلاً أو شرعاً، وعلم كونها من باب التقرير، فلم تكن دخيلة فيه، والابتلاء من هذا القبيل، وحينئذ يكون الشك في الابتلاء شكاً في المسقط، وفي مثله يكون العقل حاكماً بالاستغفال، ولا مجال فيه للبراءة عقلاً ولا نقلاً، وقد ذكر هذا الوجه في «التقريرات الجديدة» لكن بإسقاط ما استدركناه بقولنا: «نعم».

وفيه أولاً: أنه يلزم - حينئذ - الحكم بالاستغفال فيما شك في شرط شرعي، مع العلم بأنه ليس له دخل في الغرض، كالأستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، فإنه لا دخل لها قطعاً في حصول الصلاح، ولذا ندب إليه مع عدمها أيضاً، ولا أظن أن يلتزم به.

وثانياً: أن الغرض المعلوم على أقسام:

منها: ما علم تعلق البعث به، وهو لازم التحصيل عقلاً.

ومنها: ما لم يعلم تعلق البعث به.

ومنها: ما علم عدم تعلقه به.

وفي هذين القسمين لا يلزم تحصيله عقلاً، إلا إذا كان بحيث لو كان المولى قادراً على الأمر لأمر به، كمن نام وكان ابنه غريقاً، فإنه إذا أطلع العبد عليه لزم إنقاذه؛ وإن لم يكن أمر في البين، والمقام ليس من هذا القبيل.

وثالثاً: أن لازم هذا الوجه لزوم الاجتناب إذا كان أحد الإناءين خارجاً عن الابتلاء على نحو القطع أيضاً، وهو غير قائل به.

ثم إن المقرر قال في حاشية التقريرات الجديدة: (وشيخنا الأستاذ قد أسقط الوجه الأول - يعني مسألة الملاك - عن الاعتبار بعد ما كان بانياً عليه، لما أوردت عليه

←

→

النقض المذكور^(١). انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنه يقتضي الالتزام بذلك لا سقوط الوجه؛ لأنه لم يبين له ضعفاً. وأما الإطلاق الذي تمسكنا به - وفقاً للشيخ - فقد يورد عليه بوجوه:

الأول: أنه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وفيه: أنه لا يقدح؛ لكون المخصّص لياً.

الثاني: أن عدم قدحه إنما هو فيما لم يكن حكم العقل من المرتكزات العرقية، وإلا

كان من المخصّصات المتصلة، فيسري إجماله الى العام، كما حَقَّق في محله.

وفيه: أنه من الأحكام العقلية الناهية، وليس بأعلى من القدرة العقلية، فإن شرطيتها غير ارتكازية.

وفي «التقارير الجديدة» أجاب^(٢) - بعد تسليم أنه من قبيل المتصل -:

«بأن المخصّص المتصل على قسمين:

الأول: أن يكون خروجه من العام بعنوان ليس له إلا مرتبة واحدة، كعنوان الفاسق، وفيه يقدح إجمال المخصّص الموجب لتردده بين الأقل والأكثر.

الثاني: أن يكون بعنوان ذي مراتب، كعدم الابتلاء في المقام، فإنّ المراتب بمنزلة مخصّصات عديدة، يتمسك بالعام في الزائد عن المتيقّن خروجه».

وفيه أولاً: أن الفسق من قبيل ذي المراتب.

وثانياً: أن الملاك في القدر اتصال المجمل، لا كونه ذا مرتبة واحدة.

الثالث: أن لازم التمسك بالإطلاق - فيما كان كلاهما مشكوك الابتلاء، أو أحدهما

مشكوكه والآخر مقطوعه - أن يتمسك به فيما كان أحدهما مشكوك الابتلاء والآخر

(١) أنظر فوائد الأصول: ٥٧/٤.

(٢) أنظر فوائد الأصول: ٦٠/٤ - ٦١.

←

→

مقطوع العدم، فضلاً عما كان أحدهما مقطوع الإبتلاء والآخر مقطوع العدم، مع أن هذا التنبيه معقود لإثبات عدم التجزؤ في ذلك.

ويمكن دفعه: بأن التمسك بالإطلاق فرع بناء العقلاء، ولم ينعقد في مثل المقام ممّا كان فرد من مصاديق العامّ مردّداً بين موضوعين: أحدهما داخل فيما بقي، والآخر داخل في عنوان المخصّص اللّبي، كما إذا ورد حرمة لعن النجفّيين، فإنّ العقل يحكم بجواز لعن غير المؤمن منهم، وتردّد نجفيّ بين زيد الكافر وعمرو المؤمن، فإنّه لا يثبت بهذا الإطلاق وجوب اجتناب لعن عمرو المذكور؛ لو فرض عدم حرمة لعن المؤمن بما هو من غير جهة كونه نجفياً، وهذا بخلاف ما كان واحد من النجفّيين مردّداً في الكافر والمؤمن، فإنّهم يتمسكون بإطلاقه في إثبات حرمة لعنه. الرابع: ما ذكره المصنّف، وحاصله بتحرير منّا:

«أن من شرائط التمسك به صحّة تسرية المولى للحكم بجميع الجهات وتقيده؛ بحيث له أن يطلق، وله أن يقيد، كما في مثل «اعتق رقبة».

وأما فيما لم يكن له الإطلاق وإمّ أمكن له التقييد، كما في المقام؛ حيث إنّه لا يجوز له تسرية الحكم بحيث يشمل مورد غير الإبتلاء وإن أمكن تقيده، أو فيما لم يكن له الإطلاق ولا التقييد، كما في القيود الناشئة من قبل الأمر، مثل قصد امتثال الأمر وغيره، فلا مجال للتمسك به بعد عدم صحّة التسرية ثبوتاً.

قال في أثناء البحث في الدورة الأخيرة: نعم لو أحرز كون المولى في مقام البيان من جهة كلّ ما له دخل في غرضه؛ ولو لم يمكن له أخذه في متعلّق أمره، كما في الثاني، أو لم يمكن له تسرية حكمه الى غيره، كما في الأوّل، لصحّ التمسك، ولكنّه ليس إطلاقاً لفظياً، بل إطلاق مقاميّ». انتهى.

وفيه أولاً: أنه مناف لما تقدّم منه في مبحث العامّ: من جواز التمسك بالعموم أو الإطلاق إذا خصّص الأوّل أو قيد الثاني بأمر لّبيّ عقليّ أو غيره، وقد مثل له هناك

←

→

بقوله: (لعمركم...) إلى آخره، ولا إشكال في كون المخصّص فيه عقلياً، وليس لعدم الابتلاء خصوصية؛ لأن الملاك المذكور جاء في جميع القيود العقلية. وثانياً: أنه لو كان صحة الإطلاق ثبوتاً شرطاً في صحة التمسك بالإطلاق إثباتاً لزم عدم صحة التمسك به في كلِّ مقام؛ بناء على قول العدلية: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لأنه إذا شك في قيديّة شيء فهو ملازم للشك في تسرية الحكم الى حالة عدمه، إلا أن يدعي أن القادح القطع بعدم صحة التسرية، لا أن المعبر القطع بها، وهو كما ترى.

وثالثاً: أن عدم صحة الإطلاق ثبوتاً لا يلزم عدم صحة التمسك إثباتاً؛ إذ بإطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة يستكشف أن المورد من الموارد التي يصحّ الإطلاق الثبوتي [فيها].

مثلاً: إذا شكنا في الابتلاء، فإنه وإن علم عدم صحة تسرية الحكم إلى غيره، إلا أنه بالإطلاق اللفظي - المنعقد عليه بناء العقلاء - يستكشف حال مقام الثبوت - أيضاً - بالنسبة إلى هذا الأمر الثابت في هذا الإطلاق، وأما بالنسبة إلى سائر الآثار فلا، وإن مال إليه الماتن في ذلك المبحث فراجع.

وأما القيود الغير الممكنة الأخذ، فقد استدل فيها لعدم صحة التمسك بالإطلاق بوجهين آخرين غير جاريتين في المقام، وأما هذا الوجه العام - وهو عدم صحة تسرية الحكم ثبوتاً على تقدير إثباته لعدم صحة التمسك بالإطلاق - فهو غير تامّ فيها، كما ذكرناه في مبحث التعدي والتوصلي. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٣/٤ - ٢١٠.

(٨٢) كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى ممّا لا يكاد يتركه العبد، وأن لا يكون له داع إليه، لم يكن للأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا يخفى. (المحقق الخراساني رحمته الله)

للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر^(٨٣) - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً؛ ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بد منه في تأثير العلم^(٨٤)؛ فإنّه بدونه لا

(٨٣) أخذ هذا القيد لاجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات، لكنّه يوجب كون أصل الغرض معلقاً والاعراض المعلقة تنافي عبادية التكليف على أن الأمر والنهي لافرق بينهما في سنخ الغرض.

والذي ينبغي أن يقال: ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الآثار الخارجية لحقايقها عليها، والأمر إعتبار تعلق إرادة الأمر بفعل المأمور به، والنهي إعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق إرادته بعدم فعله، كان الغرض من الأمر إتيان المأمور به، ومن النهي ترك المنهي عنه، فلا محالة إنما يصحّ الأمر الجددي والنهي الجددي فيما يمكن أن يترتب عليه آثاره إما تحقّق المكلف به أو العقاب عليه فيما اذا كان الامتناع مستنداً الى اختيار المكلف، فاذا امتنع التكليف لا باستناده الى اختيار المكلف فلا تكليف فعلي؛ إذ لا أثر يترتب عليه. (الطباطبائي)

(٨٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته:

«هذا الكلام عندي على إطلاقه غير مستقيم، ولنشر إلى ضابط العلم المؤثر في التنجيز، ثم نعبه ببيان ضعف ما أطلقوه في المقام، فنقول:

كل علم تعلق بإرادة المولى إرادة يجب تنفيذها عقلاً، فهو منجز لتلك الإرادة، والإرادة الواجب تنفيذها هي الإرادة الموجبة لبعث المولى وتحريكه نحو الفعل، دون الإرادة الساذجة التي هي مادة الإرادة، وإلّا فنون كونها إرادة، يتحقّق بفعلية البعث والتحريك من قبل المولى، وفعلية البعث والتحريك أمّا يكون مع اجتماع شرائط التكليف، ومن جعلتها: القدرة، فغير المقدور - الذي من افراده ما خرج عن

→

ابتلاء المكلف رأساً وكان تركه ضرورياً له بحسب العادة - لا يتعلّق به التكليف. وعلى ذلك فلو علم إجمالاً بتعلّق إرادة المولى بين أطراف، خرج بعضها عن ابتلاء المكلف، لم يكن العلم المذكور مؤثراً في التنجيز، وحكم العقل بالاحتياط بين تلك الأطراف لاحتمال كون متعلّقتها ذلك الخارج عن محل الابتلاء، الذي على تقديره لا إرادة يجب تنفيذها، فلا يكون علم إجمالي بإرادة واجب التنفيذ عقلاً. لا يقال: الإرادة لا تتعلّق بغير المقدور والخارج عن ابتلاء المكلف، فكيف يعقل علم إجمالي بإرادة بين أطراف بعضها كذلك؟

فإنه يقال: القدرة وغيرها من شرائط التكليف ليست شرائط لمادة الإرادة، التي هي العلم بالصلاح أو الشوق المؤكد على الخلاف في معنى الإرادة، بل شرائط للبعث على طبق تلك الإرادة؛ فإنّ البعث مع فقد تلك الشرائط يكون لغواً، وحيث أنّ التكليف هو عنوان هذه المرتبة؛ لعدم وقوع العبد قبل تأثير الإرادة في البعث من قبل المولى في كلفة إلزام العقل بالانبعاث على طبق الإرادة، لهذا عدّه هذه الشرائط شرائط للتكليف، فصحّ تعلّق العلم الإجمالي بالإرادة بين أطراف بعضها خارج عن محل الابتلاء.

لكن العلم الإجمالي المذكور لا يكون علماً مؤثراً في التنجيز؛ لعدم تعلّقه بالتكليف؛ لقيام احتمال أن يكون متعلّق الإرادة ذلك الطرف الذي على تقديره لا تكليف ولا بعث.

إذا ظهر ذلك نقول:

إذا كانت الإرادة بالنسبة إلى الخارج عن محل الابتلاء فعلاً، مما لا مانع عن قيامها بنفس المولى، وأنما كان المانع عن البعث الفعلي، فليرفع اليد عن مقتضى إطلاقات دليل التكليف بمقدار المانع، وهو البعث الفعلي، وأنما البعث على وجه التعليق بالابتلاء فلا مانع منه، فيؤخذ بالإطلاقات، ويحكم بالبعث على وجه التعليق فيما إذا

←

علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.
ومنه قد انقذح: أن الملاك في الإبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح
طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو: ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله
في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال.
ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة؛ لعدم القطع بالاشتغال لا
إطلاق الخطاب؛ ضرورة أنه لا مجال للتثبت به، إلا فيما إذا شك في التقييد
بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في

→

كانت الواقعة مما يتلى بها بعد حين.

وعليه: فالعلم الإجمالي بين طرفين داخل في محل الإبتلاء وخارج عنه فعلاً، مع
الإبتلاء به بعد حين يكون منجزاً للتكليف، ووجب اجتناب هذا فعلاً، وذلك بعد
الإبتلاء، للعلم بالتكليف الفعلي المتوجه: أما إلى هذا فعلاً أو إلى ذلك وبعد حين،
بمعنى: إن التكليف فعلي على كل حال، والمتعلق إما الترك الحالي أو الترك
الاستقبالي، وقد التزم المصنف رحمته بالاحتياط في العلم الإجمالي، بالتكليف بين
أطراف تدريجي الحصول، إذا كان التكليف فعلياً على كل حال، وإن كان المتعلق
استقبالياً على تقدير؛ فإن بعد الزمان كبعد المكان في اقتضاء الخروج عن محل
الإبتلاء.

نعم، في صورة لا يتفق إبتلاء المكلف بالطرف أصلاً، صح ما ذكره، فصار المحصل
في العلم الإجمالي بين أطراف لا يتلى ببعضها، هو التفصيل بين ما لا يتلى به
أصلاً، فلا يحتاط، أو يتلى به بعد حين، فيحتاط، وكذلك العلم بين أطراف بعضها
غير مقدور، فيفصل بين غير المقدور رأساً وبين غير المقدور فعلاً مع القدرة بعد
حين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٩/٢.

صحته^(٨٥)، تأمل^(٨٦) لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

الثالث: [الشبهة غير المحصورة وتنجيز العلم الإجمالي]

أنه قد عرفت^(٨٧):^(٨٨) أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن

(٨٥) نعم، لو كان الاطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء - لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف - كان الاطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعلية وجود الابتلاء المصحح لهما كما لا يخفى، فافهم. (المحقق الخراساني رحمته)

(٨٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«وفي العبارة مسامحة واضحة، وحققها أن يقال: «لا فيما شك في تحقق ما يعتبر في صحته» لأن الإبتلاء لا شك في اعتباره، بل الشك في تحققه بعد القطع باعتباره في صحة الإطلاق». «. إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١١ / ٤.

(٨٧) قد عرفت ما هو المعيار في الشبهة الغير المحصورة ومنه يظهر حاله.

(الطباطبائي)

(٨٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

وتوضيح الحال يحتاج إلى بيان أمور:

الأول: أن ظاهر مقابلة تلك الشبهة بالشبهة المحصورة يقتضي كون محل النزاع فيها صور حصول العلم الإجمالي بتكليف فعلي حتمي على كل تقدير بحيث لا حالة إنتظارية لتنجزه من غير قبل العلم وعدم الحصر.

وقد عرفت فيما سبق: أن العقل في مثله حاكم بالعلة التامة، فلا يجري البراءة العقلية؛ لتامة البيان، ولا النقلية، مضافاً إلى استلزام الجعل في جميع الأطراف؛ للقطع بالمناقضة، وفي بعضها احتمالها.

→

فحينئذ لو قام دليل على العدم:

فإن كان ظنيًا - ولو من وجه - فلا بدّ من طرحه أو تأويله.

وإن كان قطعيًا من جميع الجهات فحيث لا يمكن حصول القطعيتين، فلا بدّ أن يلاحظ مقدماتهما، فإن حصل من مقدمات الثاني، ارتفع القطع بالفعليّة، فيخرج عن محلّ الكلام، وإن كان الأمر بالعكس، أثر العلم الإجمالي من دون مزاحم.

الثاني: انه قد استدلّ على العدم في المقام بوجوه: أقواها الإجماع المنقول، وعدم اعتناء العقلاء باحتمال المضرة إذا كثرت أطرافه كما هو مشاهد في المضارّ الدنيويّة.

ويرد على الأوّل: منع حجّيته أولاً، ومنع حجّيته في خصوص المقام ثانياً؛ لما عرفت: من أنّ الدليل الظني لا يقاوم القطع الحاصل من البرهان العقلي.

وعلى الثاني: انه اعتراف باحتمال العقوبة على تقدير الإصابة، ومعنى البراءة عدمها معها، غاية الأمر ثمرة الإعتناء وعدمه تظهر في الملازمة وعدمها.

الثالث: أنك قد عرفت فيما تقدّم: أن أسباب عدم الفعليّة - من العسر والضرر وعدم المقدوريّة وعدم الإبتلاء - غالبية الحصول مع عدم الحصر، بخلاف الحصر، ولكنه لا يوجب الفرق فيما هو المهم وحينئذ:

إن قطع بعدم عروضها في أطراف العلم فلاشك في التنجز، وإن قطع به فلا إشكال في العدم.

وإن شك:

فإن كان الواقع مما ثبت بدليل لبي منفصل - مثل السيرة والإجماع والعقل المنفصل - فالمحكّم هو الإطلاق خلافاً للمصنّف على ما تقدّم منه في مسألة الإبتلاء.

وإن ثبت من دليل لفظي - كما في الأولين - فالمحكّم فيه البراءة بناءً على التحقيق: من عدم حجّية الأصول التامة في المصداق المشتبه المرّدّد بين كونه داخلاً فيما بقي تحت العام أو في المخصّص.

الرابع: أنّ ما ذكروا من الموازين لعدم الحصر غير تامّ كما لا يخفى على من راجعها،

←

→

مضافاً إلى عدم الحاجة إليها بعد عدم الفرق بين الشبهتين على ما عرفت.

لكن في «التقارير الجديدة» ذكر ميزاناً آخر، وحاصله:

«أن غير المحصور: ما كان كل واحد من الأطراف محلّ الابتلاء ولكن لا يكون المجموع كذلك؛ بحيث يكون عدم الابتلاء به لكثرة الأطراف، فلو كان لالها لم يكن من باب غير المحصور، كما لو فرض إناء، أحدهما في أقصى بلاد الهند، فالمعتبر في عدم الحصر أمران: عدم التمكن من الجمع استعمالاً، وكونه^(١) لكثرة الأطراف».

ثم فرّع عليه:

«أن العلم فيه ليس منجزاً:

أما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فلأنها تحصل بإتيان الجميع، وقد عرفت: أنه غير ممكن عادة فكيف تحرم؟!)

وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فلأنها كيف تجب بعد عدم حرمة المخالفة القطعية». انتهى^(٢).

وفيه أولاً: أن هذا الميزان لم يدلّ عليه دليل.

وثانياً: أن ما ذكره من المثال لعدم الإبتلاء بالجمع في غير المحصور ليس بصحيح؛ لأن ذلك إنما هو لعدم الإبتلاء بخصوص الإناء الذي في أقصى البلاد، ومن المعلوم: أن اللازم فرض الإبتلاء بالنسبة إلى كل واحد كما في غير المحصور، والظاهر أنه لا مورد لما لم يكن الجمع من محلّ الإبتلاء مع قلّة الأطراف، فيكفي في الميزان الأمر الأوّل؛ لكونه ملازماً مع كثرة الأطراف.

(١) أي: كون عدم الإبتلاء به من جهة كثرة الأطراف.

والمستفاد من عبارة الكتاب: انه لا بدّ في الشبهة غير المحصورة من اجتماع أمرين:

وهما كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

(٢) فوائد الأصول: ١١٧/٤ - ١١٩.

←

تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة.

نعم، ربّما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر^(٨٩) موافقته

→

وثالثاً: منع الثمرة المذكورة؛ لأن حرمة المخالفة القطعية عقلية لا شرعية، والمفروض: أن متعلق الحرمة، الشرعية في محلّ الابتلاء؛ لفرض كون كلّ واحد من الأطراف كذلك، وحينئذ يكون فعلياً لحصول شرطه، وإذا تعلّق به العلم - والمفروض وجود القدرة أيضاً - فلا بدّ من تنجزه لحصول شرطيه وهما العلم والقدرة، وحينئذ تجب الموافقة القطعية أيضاً؛ لما تقدّم من الملازمة.

الخامس: أنّه إذا قلنا بأن العلم الإجمالي لا يؤثر مع عدم الحصر، فهو يسقط حكم الشبهة أيضاً، بمعنى أنه لو كان حكم الشك في شيء هو الإشتغال، كما إذا كان مانع مردداً بين الماء والجلاب؛ فإنه لا يجب الوضوء منه؛ لوجوب إحراز إطلاق الماء بحكم العقل، فهل يجوز الوضوء من كلّ واحد من الأطراف التي اشبهه مضاف بينها على نحو عدم الحصر، أو لا؟

أفتى في «العروة»^(١) بالجواز في الفرع المذكور، ونقل في «التقريرات الجديدة»^(٢) ميل الأستاذ إلى السقوط، وليس له أصل، والحق عدم سقوط حكم الشك. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١١/٤ - ٢١٤.

(٨٩) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قُلِّبَ:

«ينبغي التكلّم هنا في مقامات ثلاثة:

الأول: أن تعسر الاحتياط أو ضروريته، هل يوجب سقوط التكليف المردد بين الأطراف عن فعليته أو لا؟

الثاني: أنّه لو أوجب، فهل يوجب السقوط المطلق وفي جميع الأطراف، حتّى يجوز

(١) أنظر العروة الوثقى: ج ٥٠/١ مسألة ١٥٠.

(٢) أنظر فوائد الأصول: ١٢٢/٤.



المخالفة القطعية، أو يوجب السقوط في الجملة و بمقدار يرتفع العسر و الضرر؟
الثالث: في جواز التمسك بإطلاق الخطاب عند الشك في حصول العسر أو الضرر و عدمه.
فنقول: أما الكلام في المقام الأول: فقد وقع الخلاف بين الأستاذ العلامة و شيخه
المرتضى في تعيين مفاد دليل نفي الحرج و الضرر.

فاختار الأستاذ: أن مفادهما نفي كل حكم كان متعلقه حرجياً أو ضررياً.
واختار شيخه: أن مفادهما نفي كل حكم يلزم منه الحرج أو الضرر و إن لم يكونا في
متعلقه. و الثمرة بين القولين تظهر في مثل المقام.

فعلى الأول: لا يسقط التكليف المشتبه اللازم من الاحتياط في أطرافه أحد
المحذورين عن الفعلية، بل كان باقياً على فعليته، و وجب الاحتياط في أطراف
الاشتباه، ما لم يلزم محذور عقلي من الاحتياط. فحينئذ يسقط.

وعلى الثاني: يسقط عن الفعلية، إذ لو لا أن الحكم فعلي في متعلقه لم يلزم الاحتياط
الموجب لأحد المحذورين، فالمحذور ناش من الحكم و إن لم يكن في متعلقه، و
لا يبعد دعوى ظهور دليل النفيين في ما اختاره الأستاذ، و أن ظاهر نفي الحرج و
الضرر في الدين نفي التكليف بأمر حرجي أو ضرري لا نفي ما يلزم منه أحد
الأمرين، و إن لم يكن ذلك في متعلقه، كما في المقام، و دعوى المناط العام الشامل
للمقامين غير ثابتة.

ومما ذكرنا ظهر: أن كلام الأستاذ في المقام جار على غير مذاقه.

و أما الكلام في المقام الثاني: فقد اختلف نظر الأستاذ العلامة رحمته و شيخه ذمهم أيضاً
في ذلك، فاختار الأستاذ سقوط التكليف بعدم وجوب الاحتياط التام في
الأطراف، أو عدم التمكن منه، فلا يجب الاحتياط رأساً إلا أن يقوم دليل خاص
من إجماع و نحوه على التبعيض في الاحتياط، كما في مورد الانسداد، و اختار
شيخه سقوط الاحتياط بمقدار يندفع به المحذور، فيجب الاحتياط بما لا يلزم معه
المحذور، و إذا لزم المحذور رفع اليد عنه، و الحاصل يسقط الموافقة القطعية
دون الاحتمالية، و الحق في ذلك أيضاً مع الأستاذ رحمته، فإن التكليف إذا كان
←

المقصد السابع: الأصول العملية، الثالث: الشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي... ١٤١
القطعية باجتناّب كلّها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما ممّا لا يكون معه
التكليف فعليّاً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أنّ
نفسها ربّما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر.

فلا بدّ من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال
أنّه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه، وملاحظة
أنّه مع أيّة مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب فالمتّبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان،
وإلاّ فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعليّ، هذا هو حقّ القول في المقام.
وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف^(١).

→

فعلياً في متعلّقه الواقعي افتضح القطع بالموافقة، وإذا لم يجب القطع بالموافقة لم
يكن التكليف فعليّاً في متعلّقه، وليس التكليف بالاحتياط إلّاّ تكليفاً مقدّمياً لأجل
إحراز الواقع لا تكليفاً نفسياً حتى إذا تعذر الاحتياط التام وجب الاحتياط الناقص.
والحاصل: تعذر الاحتياط عقلاً أو شرعاً يراحم بقاء التكليف بالواقع، فيسقط الاحتياط رأساً، لا
أنّه يراحم وجوب الاحتياط حتى يكون مزاحمته بمقدار التعذر لا أزيد من ذلك.

وأما الكلام في المقام الثالث: فالحق هو الرجوع في موارد الشك في ترتب محذور الحرج
أو الضرر، على الاحتياط في الأطراف إلى أصالة البراءة، ولا يجوز التمسك بإطلاق
خطاب دليل التكليف، لأنّ الإطلاق المذكور بعد أن صار محكوماً بأدلة نفي الحرج
والضرر يسقط عن درجة الحجية بالنسبة إلى موارد الاشتباه في مصداق المخصص.

نعم، إذا بنينا على حجية العموم في الشبهة المصدّاقية جاز التمسك، لكن ذلك خلاف
مختار المصنّف، ومع ذلك فقد تمسك بها في المقام. انتهى أنظر نهاية النهاية:

١٣١/٢ - ١٣٣.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٦٨/٢ - ٢٧٣ وأيضاً بحر الفرائد: ٥٤٩/٤ - ٥٣٠ فقد استقصينا جملة
من الأقوال هناك فراجع واغتنم.

الرابع : [حكم ملاقي بعض الأطراف]

أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط^(٩٠) في خصوص الأطراف ممّا

(٩٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«إعلم ان مناط إلزام العقل بالاحتياط امران:

الأول: العلم بالتكليف.

الثاني: تردّد متعلّقه بين أمرين أو أمور.

فيحكم العقل حينئذ بالإتيان بمجموع الأمرين أو الأمور بلا تجاوز عن أطراف التردّد إلى غيره، وإن كان ذلك الغير متّحد الحكم مع بعض الأطراف. وعليه، فإذا علم إجمالاً بوقوع قطرة واحدة من البول في هذا الإناء وقطرتين في إناءين آخرين، أو علم بوجود صوم يوم من رجب أو يومين من شعبان، كان الاحتياط واجباً في مجموع الأطراف الثلاثة.

وأما إذا علم بوقوع قطرة بول في أحد إناءين ثم علم بملاقاة إناء ثالث لأحدهما، أو علم بأنه مديون إمّا لزيد بدينار واحد أو لعمر و بدينارين، فإنّه لا يجب الاحتياط إلا بالاجتناب عن إناءين، وإعطاء دينارين لشخصين، وإن كانت صورة القضية هنا كصورتها في الفرض الأول؛ فإنّه صادق أيضاً أنّه يعلم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذينك الإناءين، أعني: الملاقي والملاقي.

والسرّ في ذلك: انطباق ما ذكرناه من الضابط هنا على الطرفين خاصة، وفي انطباقه في الفرض الأوّل على أطراف ثلاثة.

توضيح ذلك يتم ببيان أمرين:

→

الأول: ان تكليفاً واحداً لا يتخذ لنفسه إلا متعلقاً واحداً بسيطاً أو مركباً من عدة أمور.
 الثاني: ان كلما علم إجمالاً بتوجه تكليف واحد أو تكليفين، فالمعلوم لا يكون إلا التكليف الواحد، والزائد عليه يكون مشكوكاً بالشك البدوي.
 وعليه: فالمعلوم في كل من صورتني العلم الإجمالي ليس إلا تكليف واحد والزائد عليه غير معلوم، ومع ذلك يجب الاحتياط في الأطراف الثلاثة في صورة وفي الطرفين في أخرى، وذلك لتردد متعلق هذا الواحد المعلوم بين أطراف ثلاثة في صورة وبين طرفين في أخرى؛ فان في مثال العلم بنجاسة هذا الإناء أو ذينك الإناءين لا يتعين أحد ذينك الإناءين، لأن يكون طرفاً للشبهة حتى يخرج الأخرى عن الطرفية، بل هذا الواحد المعلوم مردد بين كل واحد من الثلاثة بنسبة واحدة، بخلافه في مثال العلم بنجاسة أحد إناءين ثم لاقى مع واحد منهما ثالث، فان التكليف الواحد المعلوم يعلم أن متعلقه غير خارج عن الإناءين، وأما الإناء الآخر الملاقي لأحدهما، فإن كان بالنسبة إليه تكليف، كان تكليف آخر وراء التكليف المعلوم بالإجمال، فلذا يخرج عن كونه عن أطراف العلم الإجمالي، ويدخل في الشبهة البدوية.

ثم لا فرق في ذلك بين أن يكون الملاقاة قبل العلم وبين أن يكون بعده؛ لاشتراكهما فيما ذكرناه: من خروج الملاقي عن أطراف ما علم بالإجمال.

نعم، إذا كان الملاقي - بالفتح - حين حدوث العلم خارجاً عن قابلية توجه التكليف، أما بالخروج عن محل الابتلاء وغير ذلك، وجب الاحتياط عن ملاقيه وذاك الطرف الآخر، بل وكذا لو خرج بعد حدوث العلم؛ لأن العلم الإجمالي بتوجه خطاب «إجتنب» عن أحد أمرين أما الملاقي - بالكسر - أو ذاك الطرف الآخر، حاصل فعلاً، ثم لو فرض دخول ذلك الخارج إلى ما كان قد خرج عنه صار حاله حال الملاقي - بالكسر - في الصورة السابقة، في عدم وجوب الاجتناب؛ لعدم العلم

←

يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً.

ومنه ينقدح: الحال في مسألة ملاقاته شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال وأنه:

تارة: يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها؛ فإنه إذا اجتنب عنه وطرّفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجنب عمّا يلاقيه؛ فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شكّ في وجوده كشيء آخر شكّ في نجاسته بسبب آخر.

ومنه ظهر: أنه لا مجال لتوهم^(١): أن قضية تنجّز الاجتناب عن المعلوم

→

بتوجه «إجنب» آخر بدخوله في محلّ الابتلاء.

نعم، لو حصل التبادل بان خرج الملاقى - بالكسر - بعد دخول الملاقى - بالفتح - انتقل الاحتياط منه إليه لانتقال العلم الإجمالي منه إليه، وهكذا الحال. فيكون المحصل وجوب الاحتياط بين طرفين أبداً، لكن أحد الطرفين لا يتغير، وهو صاحب الملاقى - بالفتح -، والتبادل أنما يكون من الملاقى والملاقى.

ولا يخفى: أن ما ذكرناه يختص بما إذا لم يجر استصحاب النجاسة في الملاقى - بالفتح - وإلا كان من أحكامه نجاسة ملاقيه، وأيضاً يختص بما إذا لم يحصل للطرف الآخر أيضاً ملاقى يمكن التكليف بالاجتناب عنه، وإلا وجب الاجتناب عن الفرعين كأصلين، لحصول علم إجمالي آخر بينهما. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٣/٢.

هو الاجتناب عنه أيضاً؛ ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث [العلم بـ]^(١) الملاقة والعلم بنجاسة الملاقي أو ذلك الشيء أيضاً؛ فإنّ حال الملاقي^(١١) في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه^(١٢)

(٩١) وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا من قبل ملاقاته. (المحقّق

الخراساني قدس سره)

(٩٢) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« لا يخفى: انّ الملاقي - بالكسر - يطلق اصطلاحاً على الخارج عن أطراف العلم الإجمالي من المتلاقين، كما يطلق الملاقي - بالفتح - على الداخل منهما، وعلى ذلك لا يكون فرق بين هذا المثال وبين الصورة السابقة في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - فان العلم الإجمالي الثاني الحاصل بين الملاقي - بالكسر - وبين طرف الملاقي - بالفتح - لا أثر له بعد عدم العلم بتوجه خطاب جديد وراء ما علم توجهه أولاً بالعلم الإجمالي، فكما لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم في الإناء النجس أو الإناء الطاهر كذلك لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم أمّا في الإناء النجس أو الإناء الطاهر كذلك لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم، أمّا في بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة أو في إناء آخر طاهر.

والحاصل: فرض العلم الإجمالي الثاني لغو، ولا يختلف حكم هذا المثال عن حكم الصورة السابقة التي لا علم إجمالي فيها، ولكن أصل الصورة صحيح، وكفى مثلاً له المثال الثاني المذكور في المتن: « إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٥/٢ - ١٣٦.

(١) في بعض النسخ: حدث الملاقة.

في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً. وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه، وصار مبتلى به بعده.

وثالثة: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقى والملاقى، أو بنجاسة الآخر، كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان.

المقام الثاني:

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر^(٩٣) الارتباطيين

(٩٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قده:

«محل البحث فعلاً دوران الأمر بين الأقل والأكثر الخارجيين على أن يكون للزيادة وجود على حدة احتمال اعتبارها منضمة إلى الأقل والأمر بالمجموع المركب، وهذا معنى كونهما ارتباطيين مقابل كونهما استقلاليين، وهو أن تكون الزيادة على تقدير التكليف بها مستقلاً بالتكليف، كما في دوران الأمر في الفوائد بين مقدار أقل وآخر أكثر، وهكذا في الدين.

وأما دوران الأمر بين المشروط بشيء وبين مطلقه، أو دورانه بين طبيعة وبين فرد من تلك الطبيعة، فيجيء البحث عنهما.

ثم إن البحث يقع:

تارة: في موضوع الأقل والأكثر، وأن ما يعدونه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هل

هو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من دورانه بين المتباينين؟

وأخرى: في حكمه، حتى لو فرض كونه من دوران الأمر بين المتباينين؟

أما الكلام في المقام الأول:

فاعلم أن الأقل الذي هو طرف للعلم الإجمالي ليس هو ذات الأقل وهو الجنس

الموجود في ضمن كل من الأقل بحد القلة والأكثر، بل هو الأقل بحد القلة الذي

يباينه الأكثر، فيكون دوران الأمر بين هذا الأقل والأكثر من دوران الأمر بين

→

المتباينين ولو باعتبار حديهما، وهو الأقل بشرط لا والأكثر، وأما ذات الأقل اللا بشرط الموجود في ضمن كل من الأقل بشرط لا والأكثر، فهو ليس متعلقاً للتكليف باليقين، بل المتعلق محدود بأحد حدّين لا محالة.

وأما الكلام في المقام الثاني:

وهو حكم دوران الأمر بين هذا النحو من المتباينين واختصاصه بحكم من كلية دوران الأمر بين المتباينين وعدمه:

فالحق أنّ هناك علمين إجمالين: علم إجمالي بالتكليف، وآخر بالفرض.

فأما العلم الإجمالي بالتكليف فهو منحلّ بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد عليه.

وأما العلم الإجمالي بالفرض فهو باق على حاله، ولمكانه يجب الاحتياط.

أما انحلال العلم الإجمالي الأول، فبيانه:

إنّ العقل يحكم حتماً بالاحتياط في كلّ مورد يحتمل التكليف المنجز، يعني يحتمل تكليف لا يقبح العقاب عليه، سواء كان من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف أو لم يكن، وفي مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر احتمال التكليف في جانب الأقل، احتمال التكليف منجز، واحتمال التكليف كان بيانه تاماً من قبل المولى؛ فأنه كفى بياناً للتكليف، الاعلام بأن الأقل واجب، واما بيان أنه تمام الواجب فغير محتاج إليه، بل لو كان الأقل تمام الواجب في الواقع ولم يأت به المكلف مع هذا البيان لم يعدّ معذوراً، وكانت الحجة من جانب المولى تامة، ولم يكن للعبد أن يعتذر بأنه لم يكن يعلم أنه كان تمام الواجب.

والحاصل: العلم الإجمالي بتكليف مردّد بين الأقل والأكثر يكون بياناً منجزاً لحكم الأقل، لو كان هو الواجب واقعاً، وهذا المقدار كاف في إلزام العقل بإتيان الأقل، وأما الأكثر فيبقى بلا بيان، والمرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

←

→

نعم، لو كان التنجيز في جانب الأقل لأجل قيام العلم الإجمالي، اقتضى العلم الإجمالي المذكور، التنجيز في جانب الأكثر أيضاً.

لكن عرفت: أن التنجيز في جانبه؛ لقيام العلم التفصيلي بالوجوب وإن لم يعلم حدّ الواجب.

ويمكن تقرير الانحلال بنحو آخر مبني على إمكان تبعض حكم واحد في التنجيز وعدمه، فيتنجز بنسبة ما علم من اجزاء متعلقه، ولا يتنجز بنسبة ما لم يعلم، فيقال: إن التكليف المردّد بين الأقل والأكثر منجز بالنسبة إلى الأقل، سواء كان متعلقاً به أو بالأكثر؛ لأن وجوده معلوم، فيكون تركه مستتباً للعقاب، إمّا على ترك نفسه أو على ترك الأكثر المستند إلى تركه، وإن كان ترك الأكثر لأجل ترك سائر الاجزاء غير معاقب عليه.

وهذا البيان يظهر: من كلام شيخ مشايخنا المرتضى، وإن فهم الأستاذ العلامة من كلامه معنى آخر، وهو:

أن التكليف بالأقل منجز على كل حال، إمّا بتنجز التكليف بالأكثر وفي ضمنه، إن كان التكليف بالأكثر، وإمّا مستقلاً، إن كان التكليف بالأقل.

فأورد عليه - كما في المتن -: بأن إجراء البراءة مع ذلك عن الأكثر خلف؛ لأن ذلك معنى عدم تنجزه إن كان متعلقاً بالأكثر، وأيضاً مستلزم للمحال، وهو لزوم عدم تنجز التكليف بالأقل على كل حال من تنجزه على كل حال، وعدم انحلال التكليف من انحلاله.

فإن الإشكاليين واردة لو كان الأمر كما فهمه، لكن التعمق في كلامه يعطي خلاف ما فهمه، وأن مراده التبعض في التنجيز، فيبقى البحث معه في إمكان التبعض المذكور. والحق استحالته؛ فإن تكليفاً واحداً شخصياً كيف يعقل اتصافه بصفة التنجز وعدمه باعتبار أبعاد متعلقه؟ بل إن تمت الحجّة والبيان كان منجزاً في جميع متعلقه وإلا لم يكن منجزاً في شيء من متعلقه.

←

→

وأما عدم انحلال العلم الإجمالي الثاني، وهو العلم الإجمالي بالغرض فان الغرض يجب تحصيله عقلاً كما يجب إطاعة الأمر، بل لعل وجوب إطاعة الأمر أيضاً بملاك تحصيل الغرض، حيث أن عنوان الإطاعة من جملة أغراض المولى، فبيانه: أن الغرض المعلوم بالإجمال غرض واحد شخصي مردّد بين أن يكون قائماً بالأقل أو بالأكثر، ولازمه: أنه إذا أتى بالأقل لا يعلم بحصول شيء من هذا الغرض، وأما يعلم بحصوله إذا أتى بالأكثر.

نعم، إذا كان الأقل مشتملاً على غرض ملزم على كلّ حال واحتمل غرض آخر قائم بالأكثر، لم يجب الإتيان بالأكثر؛ لانحلال العلم الإجمالي بالغرض بالعلم التفصيلي به، وسيجيء عن قريب: احتمال الانحلال بالنسبة إلى التكليف والغرض جميعاً، بل عدم جواز التكلم في مسألة الغرض في عرض مسألة التكليف، بل هو طولي بالنسبة إلى التكليف.

وقد يقرّر وجوب الاحتياط من باب وجوب العلم بتحصيل الغرض بوجه آخر مذكور في المتن غير ما ذكرناه.

وهو: أن الأمر بالشيء لا يسقط ما لم يحصل الغرض منه، فمتى شك في حصول الغرض فقد شك في سقوط الأمر، والعقل يحكم في مثله بالاحتياط حتى يقطع بسقوط الأمر وسيجيء ما فيه.

ويمكن تقرير وجوب الاحتياط في خصوص ما إذا كان المرّد بين الأقل والأكثر تكليفاً عبادياً بوجه آخر.

وحاصله: أن الأمر لا يدعو إلا إلى تمام متعلقه، ودعوته إلى أبعاضه يكون تبعياً وفي ضمن دعوته إلى الكلّ، فالأمر الواحد يحدث داعياً واحداً إلى مجموع ما تعلق به، فإذا تردّد الأمر بين أن يكون متعلقاً بالكل أو بالأبعاض لم يعقل أن يدعو هذا الأمر المررد إلى الأبعاض؛ لاحتمال تعلّقه بالكل الذي لا يدعو - على تقديره - إلى

←

→

الأبغاض استقلالاً، فإذا أتى بالأقل فلا بد أن يكون إتيانه بداعي احتمال الأمر لا الجزم به، ويبقى الاحتمال الآخر غير ممثل أصلاً، فالمأتي به لا يكون متيقن الوجود على كل حال ليكون الجزء الزائد مشكوكاً بالشك البدوي، بل يكون أحد طرفي العلم الإجمالي بالوجود، والطرف الآخر لم يوت بشيء منه. لكن يرده: أن أصالة البراءة عن وجوب الأكثر يعين توجه التكليف إلى الأقل، فيؤتى بداعي هذا الأمر الظاهري بالأقل.

فتحصّل في المقام وجوه ثلاثة لوجوب الاحتياط، ويختصّ الأوليان منها بغير مذهب الأشاعرة، ويعمّ الأخير جميع المذاهب مع اختصاصه بالعبادات. وأمّا التمسك لإيجاب الاحتياط باستصحاب كليّ الوجود، المرّدّد بين تعلّقه بالأقلّ وبين تعلّقه بالأكثر، بعد أن يؤتى بالأقلّ، فهو مبنيّ على القول بالأصل المثبت، وأن استصحاب القسم الثاني من الكليّ يثبت به كون الموجود هو الفرد الطويل العمر، فحينئذ يؤتى بالأكثر، بعنوان الوجود لا بعنوان الاحتياط. أمّا لو لم نقل بالأصل المثبت، فالتكليف المرّدّد الثابت بالأصل لا يزيد على المرّدّد الثابت بالقطع، ألّذي لم يوجب الاحتياط فيه.

ثم إن أردأ الأقوال في المسألة ما اختاره الأستاذ العلامة من التفصيل بحسب المدرك بين البراءة الشرعية و العقلية، فتجري الأولى دون الثانية. أمّا جريان الأولى؛ فلعموم أدلتها، وأمّا عدم جريان الثانية؛ فللعلم الإجمالي وعدم الانحلال.

وفيه: إن الانحلال إن لم يحصل لم تجر البراءة النقلية أيضاً؛ فإنّ عموم الأدلة إن لم تنكر شموله لصورة العلم الإجمالي، فلا أقل من سقوطه عن الحجية بالمعارضة.

نعم، إذا كانت الجزئية قابلة للجعل الاستقلالي بنفسها لا بمنشأ انتزاعها جاز أن يقال: أن جزئية الجزء المشكوك غير معلومة؛ فإن العقل يحكم في مثل ذلك بالاحتياط،

←

والحق: أن العلم الإجمالي^(٩٤) بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب

→

خلافاً للأستاذ، ووفقاً لشيخه المرتضى رحمته.

وذلك لأنّ الحجة والبيان قد تمّ من جانب المولى، وتعيين المصداق ليس من وظيفته، فيجب القطع بإتيان المفهوم المبين المتعلق به التكليف، وعلى ذلك يتسنى جعل ثمرة النزاع في مسألة الصحيح والأعم هو الرجوع إلى البراءة والاحتياط عند الشك في جزئية شيء وشرطيته، بناء على وضع الألفاظ على مذهب الصحيحين بإزاء مفهوم مبين، كعنوان الناهي عن الفحشاء.

وقد أنكر الأستاذ رحمته هذه الثمرة بناء على مذاقه من عموم البراءة للشبهة الحكمية والموضوعية.

وأما شيخه المعترف بالتفصيل، فإنكاره للثمرة مبني على حسابان: أن الشبهة تكون حكمية، ولأجل إجمال من جهة النص أن الألفاظ تكون موضوعة بإزاء ذوات الأجزاء لا عنوان النافي عن الفحشاء.

وهو فاسد: من جهة عدم جامع مركّب بين الأفراد الصحيحة، يكون هو المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، فهي مرفوعة بحديث الرفع، لكنه بمعزل عن التحقيق، ولو صحّ جرت البراءة العقلية أيضاً.

ثمّ إنّنا لو قلنا بالبراءة في هذه المسألة، فإنّما نقول بها في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية لأجل اشتباه الأمور الخارجية، مع كون متعلق التكليف مفهوماً مبيناً، كما إذا أمر بصوم ما بين الهلالين بما هو هذا العنوان، أعني: هذا العنوان بما هو هذا العنوان، الذي مصداقه مجموع أيام الشهر، لا أن يكون عنواناً مشيراً إلى آحاد الأيام على سبيل الاستفراق، أو مجموع الأيام على سبيل الاجتماع، ثم شك في أنّ مصداق هذا العنوان هو ثلاثون يوماً أو تسعة عشرون يوماً؟» إنتهى انظر نهاية النهاية: ١٣٦/٢ - ١٤١.

(٩٤) من الواضح: ان العلم بما هو علم لا يتصف بالاجمال والابهام وإنّما يتصف به ←

الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجّزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً.

وتوهم: «انحلاله إلى العلم بوجود الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدوياً؛ ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك، أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجّزه لو كان متعلقاً بالأكثر»^(١).

فاسد قطعاً: لاستلزام الانحلال المحال؛ بداهة توقّف لزوم الأقل فعلاً -

→

من جهة المتعلق، وإن التردد من حيث انه تردد لا يتصور الأبين الشيء وبين عدمه، أو ما في قوة عدمه بأن يكون مصداقاً لعدمه، وصيرورة العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور إلا بأن يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئاً واحداً تاماً، وحينئذ يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقراً في تحققه إلى تحققهما معاً.

وقد ظهر بذلك: أن العلم الاجمالي إنما يتحقق فيما إذا تحقق في كل من طرفي الشبهة قيد إما عدمي أو وجودي.

وأما فرض العلم الاجمالي مع تحقق قيد في أحد الطرفين دون الآخر فهو فرض خلف؛ إذ لا معنى للتردد حينئذ؛ لكونه من قبيل تردد الشيء بين نفسه وغيره المساوق لسلب الشيء عن نفسه.

وعلى هذا: ففرض دوران الأمر بين الأقل والأكثر إن كان مع فرض قيد عدمي في جانب الأقل عاد الأمر إلى المتباينين ووجب إتيان الطرفين مع تنجز العلم، وإن كان مع فرض القيد في أحد الطرفين فقط كان ذلك علماً تفصيلاً بالأقل وشكاً بدوياً في الزائد من غير علم إجمالي أصلاً ولا انحلال البتة، إلا بحسب الصورة؛ إذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل. (الطباطبائي)

إما لنفسه أو لغيره - على تنجّز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزمه كذلك مستلزماً لعدم تنجّزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً. مع أنه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم، إنّما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة؛ فإنّ وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإنّما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقلّ بالبراءة بلا كلام، إلاّ أنّه خارج عمّا هو محلّ النقص والإبرام في المقام. هذا، مع أنّ الغرض الداعي إلى^(٩٥) الأمر^(٩٦) لا يكاد يحرز، إلاّ بالأكثر

(٩٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ظاهر العبارة كون المراد من «الأمر» في قوله: (الغرض الداعي إلى الأمر) هو الأمر النفسيّ المرّد بين الأقلّ والأكثر، وأنّه قد حصل علم لنا بوجود غرض للمولى في هذا الأمر، ولا قطع بحصوله بإتيان الأقلّ، وحينئذ يلزم العقل بإتيان ما يوجب إتيانه القطع بحصول الغرض، وهو الأكثر، ووجوبه المشكوك وإن لم يتنجّز من قبل العلم الإجمالي، لكونه منحلّاً، إلاّ أنّه منجّز من جهة العلم بالغرض الموجود في متعلّق ذلك الأمر.

وأما ما ذكره الأستاذ [القوجاني]: من أنّ المراد منه هو الأمر بالأقلّ المعلوم تفصيلاً، والمراد: أنه وإن سلّمنا الانحلال، لكنّه قد علم بكون الأمر بالأقلّ لغرض، وهو مشكوك الحصول بإتيان نفس الأقلّ؛ إذ تعلق الأمر الغيري به على تقديره للغرض المترتب على إتيان الأكثر، نعم على تقدير وجوبه النفسيّ يكون الغرض في نفس إتيانه.

فمدفوع:

→

أولاً: بكونه خلاف ظاهر العبارة.

وثانياً: بأن الغرض من تعلّق الأمر الغيري - بناء على مذهب الشيخ و الماتن - هو التمكن، وهو حاصل من إتيان الأقل، و لذا منعا من وجوب المقدمة الموصلة فقط، فحينئذ يكون الغرض الداعي إلى الأمر بالأقلّ حاصلًا على كلّ تقدير، وليس حصول العلم بغرضه موقوفاً على إتيان الأكثر.

ثمّ إنّه يمكن دفع الإشكال، بأن يقال:

إنّ ما يحكم به العقل لزوم تحصيل الغرض المعلوم إذا علم كون الأمر الوارد بلحاظه فعلياً، لا إذا علم كونه إنشائياً صرفاً، أو شكّ في كونه فعلياً أيضاً، فحينئذ إن قلنا بعدم منافاة البراءة العقلية للفعلية، يتمّ الإشكال؛ لحصول العلم حينئذٍ بفعلية الإيجاب المرادّ على كل تقدير.

وإن قلنا بالمنافاة فلا، بل يكون المقام دورياً، إذ المفروض عدم تأثير العلم الإجماليّ في التنجيز، و جريان البراءة النافية للتجنّز، الملازم لنفي الفعلية من غير قبيل لزوم تحصيل العلم بحصول الغرض، و المفروض أنّ هذا الحكم موقوف على العلم بالفعلية، فحينئذ:

لو فرض كونه بياناً للزم الدور؛ إذ كونه بياناً موقوف على حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالغرض، و هو موقوف على العلم بفعلية التكليف المرادّ المنفية لو لا بياتيته، و هو موقوف على كونه بياناً، وإلاّ فهي منفية كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إشكال الغرض لو تمّ فليس منحصراً فيما اختاره الشيخ، بل يرد على جميع المباني، إلاّ على مذهب العَلَمين من الوجوب الاستقلالي، كما هو واضح لمن تأمل». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٠/٤.

(٩٦) قد عرفت في بحث المرة والتكرار: أنّ الواجب من تحصيل غرض الأمر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا أزيد منه. (الطباطبائي)

بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية: من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية لطفاً في الواجبات العقلية^(٩٧)، وقد مر^(١) اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

(٩٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«كون شيء لطفاً في شيء معناه الظاهر: كون الأول مقرباً إلى الثاني أو مبعداً عنه، كما يستفاد من إطلاقهم ذلك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن الأول مقرب إلى طاعة الأمور للمولى، والثاني مبعّد عن معصيته، وكذا إطلاقاتهم في غيره. فيكون المراد: أن الحكمة في توجه الأوامر الشرعية إلى متعلقاتها، كون إتيان متعلقاتها منشأ للقرب إلى الواجب العقلي في كمال معرفة المبدأ وغيره من الأصول والتخلّق بالأخلاق.

فما ذكره بعضهم: من أن المراد منه: كون نفس الأمور به في الواجبات الشرعية نفس الواجب العقلي؛ وهو شكر المنعم، فإن الواجبات طراً واجبة؛ لانطباق هذا العنوان عليه.

في غير محلّه.

ثم إن المصلحة في الأمور به تكون غير اللطيفة المذكورة، وقد تكون نفس ذلك المعنى، والجمع بين قولهم بتبعية الأوامر للمصالح تارة، وبكون متعلقاتها لطفاً في الواجب العقلي أخرى: بأنه لا بد في كل أمر من كون متعلقه لطفاً مقرباً إلى الواجب العقلي، ولكن ربّما تتحقّق مصلحة أخرى أيضاً؛ إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٢ / ٤.

(١) في بحث التبدي والتوصلي.

ولا وجه للتفصي^(٩٨) عنه:

تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدالة، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك، أو بعض العدالة المكتفون بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى: بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال.

ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلّص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلّقه به؛ فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً؛ لتنجّزه بالعلم به إجمالاً.

وأما الزائد عليه - لو كان - فلا تبعة على مخالفته من جهته؛ فإن العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور^(٩٨)؛

(٩٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته:

«غير المشهور، ومنهم المصنف رحمته هم المكتفون في التكليف من الأمرين، أعني: ثبوت المصلحة في الأمر وثبوته في المأمور به؛ فإن ثبوته في المأمور به على هذا المذهب يكون محتملاً، فلا يقطع بسقوط الأمر بإتيان الأقل، لاحتمال أن يكون الغرض مترتباً على الأكثر.

لاحتمال^(٩٩) أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضاً - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أطاقاً، فافهم^(١٠٠).

→

وفيه: إن الغرض في الأمر إذا لم يكن مما يجب القطع بحصوله في سقوط الأمر على خلاف الغرض في الأمور به كانت النتيجة عند الشك تابعة لأخس الاحتمالين. وهو كون الغرض في الأمر، فيكون العقل مستريحاً من جهة الغرض، ويبقى همه مصروفاً في تحصيل الإطاعة فقط، والمفروض الاكتفاء في تحصيلها بالإتيان بما يقطع بكونه مأموراً به، فيكون مذهب غير المشهور من العديّة في مسألة البراءة مطابقاً لمذهب الأشاعرة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٢/٢.

(٩٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«لا يخفى: أن هذه العلة علة لجريان الإحتياط - على مذهب غير المشهور - في صورة التردد، كما أنه يجري على مذهب المشهور، لاعدم إجداء مذهب الأشعري - بناء عليه - إذ وجه عدم إجدائه بطلانه.

وفي العبارة مسامحة واضحة، وحقّ العبارة أن يقال:

«إن مذهب الأشعري لا يجدي لمن يقول به، سواء قال بالمشهور أو بغيره.

ثم يقال: إن ابتناء البراءة على مذهب غير المشهور من العديّة، فلا يتم؛ لاحتمال أن يكون الداعي... إلى آخره». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٥/٤.

(١٠٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه فيما لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الأمر:

فتارة: نعلم بكونها في نفس الأمر فلا يجب تحصيلها؛ لفرض حصولها بنفس الأمر.

وأخرى: نعلم بكونها في نفس الأمور به لا في الأمر، وهذه هي التي يحكم العقل

بلزوم تحصيلها.

وثالثة: نحتمل كونها في نفس الأمر ونحتمل كونها في الأمور به، وهذه كأولوى

←

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف! ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين ولا يكاد يمكن مع اعتباره.

هذا، مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بـ«الوجه» - في كلام من صرّح بوجود إيقاع الواجب على وجهه، ووجوب اقترانه به - : هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترباً بوجهه - غاية ووصفاً - بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه.

واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتيّ على إجماله، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده؛ حيث ينطبق الواجب على المأتيّ حينئذٍ بتمامه وكمالهِ؛ لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم

→

لا يجب على المكلف تحصيلها عقلاً؛ للشك في إرادة تحصيلها من المكلف؛ لاحتمال حصولها بنفس الأمر.

وبعبارة أخرى: إن العقل إنما يحكم بوجود تحصيل غرض المولى فيما إذا علم بأن تحصيل غرضه منوط بفعل المكلف، ومع احتمال كونها في نفس الأمر لا يعلم بمصلحة تحصيلها منوط بالمكلف.. إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٥٦/٧.

يكن جزءاً، لكنّه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته لا بتمامه، بل بسائر أجزائه.

هذا، مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا يقطع بخلافه^(١). مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لا بدّ أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات.

مع أنّه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردّد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو يأتیان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزوم الاحتياط يأتیان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال؛ لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم^(١٠١).

هذا بحسب حكم العقل.

(١٠١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«لعلّه يشير إلى عدم ورود هذا الوجه الخامس على التفصّي المذكور؛ لأن مدعى الشيخ قدس سرّه انه مع تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر ودخالة قصد التمييز في تحقّق الغرض غير المتأتّي من المكلف يسقط لزوم تحصيل الغرض على وجه لزوم الفراغ اليقيني عنه؛ لأن عدم سقوط الوجوب مما لا إشكال فيه في المقام، فلا بد وأن لا يقول الذاهبون إلى تبعيّة الأحكام للأغراض - المستلزم لوجوب تحصيل الأغراض - بوجوب تحصيل الغرض في المقام، فلا يبقى إلّا الوجوب من ناحية وقد فرض انحلاله إلى معلوم تفصيلاً ومشكوك بدوّ، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ١٧٠/٧.

(١) كما في كتاب الطهارة للشيخ الأعظم: ٣٩٥/٢ و٥٤٥ وأيضاً كتاب صلواته: ٥٢٩/١.

وأما النقل^(١٠٢): فالظاهر^(١٠٣) أن عموم مثل حديث الرّفْع قاض برفع

(١٠٢) لكنه لا يخفى: أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنه ينافيه رفع الجزئية المجهولة، وأما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً. وبالجملة: الشك في الجزئية أو الشرطية. وان كان جامعاً بين الموردين، إلا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية، ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم. (المحقق الخراساني قده)

(١٠٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«وليعلم أولاً: أنه ليس مجرى البراءة الشرعية وجوب الأكثر، بل هي بالنسبة إليه مثل البراءة العقلية في عدم الجريان، لما عرفت: من عدم انحلال العلم الإجمالي، فيكون دخول كلا طرفيه موجباً للقطع بالتناقض، وأحدهما لاحتماله، بل مجراها جزئية المشكوك - كما فرضه في العبارة؛ فإن العلم الإجمالي - في مرتبة الجزئية - منحل؛ إذ الأجزاء الأخر معلومة الجزئية، بخلاف المشكوك، فإنه مشكوك الجزئية بشك بدوي، فإذا جرى حديث الرّفْع فيها يستكشف بالإذن أن الأمر بالأكثر مرفوع، وبالملازمة يتعين كون الأقل متعلقاً للأمر، للعلم الإجمالي بتعلق الأمر به أو بالأكثر.

و يمكن أن يستشكل فيه بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة..) إلى آخره.

وحاصله: أن المعتبر في جريان الحديث - كباب الاستصحاب - كون المرفوع قابلاً للجعل أو ما له أثر مجعول، كما تقدّم منا عند التكلّم في الحديث، و الجزئية ليست كذلك:

وأما أنها غير مجعولة، فواضح.

→

وأما أنه ليس لها أثر مجعول؛ فلأن المتوهم من الأثر في المقام وجوب الإعادة، وهو ليس أثراً كذلك للجزئية، وذلك لأنه إما عبارة عن وجوب الإطاعة بقاء - كما فرضه في العبارة - أو عن بقاء الأمر الأول.

ويرد على الأول:

أولاً: أنه ليس أثراً لها، بل لبقاء الأمر الأول.

وثانياً: أنه على فرض تسليم كونه أثراً لها فإنما هو أثر عقلي، لأن وجوب الإطاعة عقلياً حدوداً وبقاءً.

ويرد على الثاني:

أولاً: بأن بقاء الأمر الأول من آثار عدم إتيان متعلق الأمر، لا آثار الجزئية.

وثانياً: على فرض التسليم ليس أثراً شرعياً؛ إذ معناه كون الترتب شرعياً، لا مجرد المترتب أمراً شرعياً، ولم يترتب بقاء الأمر الأول على الجزئية في دليل من الأدلة. والجواب - كما أفاده - : أنها مجعولة، لكن لا بالجعل الاستقلالي، بل بالتبع، و سياتي تحقيقه في باب الاستصحاب.

ثم إن في بعض النسخ بدل لفظ «المجهولة» لفظ «المنسية».

ويمكن توجيهه: بأن الجزء المنسي من مصاديق المقام إذا لم يكن لدليله إطلاق يشمل حال النسيان.

إلا أنه قد صحح بتبديلها بها في الدورات الأخيرة من مباحثاته.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: إنما يكون...) إلى آخره.

وحاصله: أن رفع الجزئية كاشف بـ«الإن» عن رفع الأمر بالأكثر على تقديره، ولكنه لا يكون كاشفاً عن تعلق الأمر بالأقل، لأن الأصول لا تكاد تكون حجة في إثبات الملازم أو المقارن، و المقام من قبيل الثاني، لكون الملازمة لا من باب العلقه، فتعلق الأمر بالأقل من المقارن؛ لعدم تعلقه بالأكثر للعلم الإجمالي، وبدون ثبوت

←

→

أمر بالأقل الخالي عن هذا الجزء لا ينفع الأصل المذكور.

والجواب عنه وجهان:

الأول: ما خطر ببالي القاصر، وحاصله: أن مجرى الأصل إذا كان مجعولاً وكان الأصل موجباً للجمع - كما في حديث الرفع - يثبت به جوانبه الأربعة - من اللازم والملزوم والملازم والمقارن - إذا كانت العلائق المذكورة متحققّة بين الوجودات الظاهرية، كما هي متحققّة في الوجودات الواقعية، لكن لا من باب دلالة دليل الأصل باعتبار تلك الأمور، بل لثبوت مجرى الأصل حقيقة، كما لا يخفى.

الثاني: ما أشار إليه في العبارة بقوله: (لأنه يقال نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أن إثبات الأمر بالأقل ليس بحديث الرفع الدالّ على رفع الجزئية فقط، حتى يقال: إنه مثبت، بل هذا مستفاد من الجمع بين أدلة ثلاثة: دليل المركّب المجمل، مثل: «أقيموا الصلاة»، وأدلة الأجزاء المعلومة، مثل قوله: «اركع» و«اسجد» إلى غير ذلك من أدلة الأجزاء، وحديث الرفع.

كما أن الأمر كذلك في الأمانة النافية لجزئية الشيء للمركّب، فإن كون الخالي عنه متعلقاً للأمر مستفاد من الجمع بين الدليلين الأولين وهذه الأمانة، فكما أن تلك الأمانة بمنزلة الاستثناء، وأن المشكوك ليس جزءاً من متعلق الأمر المجمل، فكذلك بعينه حديث الرفع.

هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدورة الأخيرة.

ومنه يظهر: وجود مسامحة في العبارة، وأن نظر حديث الرفع، وكونه بمنزلة الاستثناء، إنما هو بالنسبة إلى الدليل المجمل، لا بالنسبة إلى أدلة الأجزاء المعلومة، كما يفرضه في العبارة.

وظني أن العبارة ناظرة إلى النسخة القديمة؛ إذ هي صحيحة بناء على فرض النسيان، كما لا يخفى، وقد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الأولى.

←

→

ولكن يرد على الأول: أن دليل الأجزاء المعلومة ليس فيه تعرض إلا للجزئية للمعلوم، و دليل المركب - أيضاً - مجمل ليس فيه دلالة على أنه تعلق بالأقل أو الأكثر، و حديث الرفع ليس حجة في إثبات تعلقه بالأقل، بل هو حجة في نفيه عن الأكثر، و حينئذ كيف يقتضي الجمع بينهما ثبوت أمر بالأقل؟ و هذا بخلاف الأمانة، فإنها حجة في نفي الأمر عن الأكثر، وإثباته للأقل، لأنها حاكية عن جميع الجوانب، و حجة - حسب الفرض - في جميع حكاياتها، و لذا أسس الأستاذ [القوجاني] ذلك أساساً آخر:

«وحاصل ذلك: أن دليل المركب و إن لم يكن له إطلاق من حيث الأجزاء و الشرائط حسب الفرض، و إلا لم يكن المورد من موارد الرجوع إلى البراءة، بل إلى الإطلاق، و عدم تحقق الإطلاق المزبور - بناء على الصحيحي - واضح، لأنه مجمع ذاتاً، و بناءً على الأعمى يفرض فيما لم يتم مقدمات الحكمة، إلا أن له إطلاقاً بحسب حالات المكلف، من شكه في جزئية شيء للمركب، و علمه بها، و نسيانه لها، و تذكرها... إلى غير ذلك من الحالات، و حينئذ يدل دليل المركب على ثبوت أمر فعلي للشاك المزبور، و حديث الرفع دال على نفي جزئية المشكوك فعلاً عن متعلق الأمر الفعلي، و حينئذ يكون الجمع بينهما مع دليل الأجزاء المعلومة، مقتضياً لثبوت أمر بالأقل، و إن كان ذلك لا يثبت بحديث الرفع وحده.» انتهى.

و فيه ما فيه؛ إذ دليل المركب ليس فيه دلالة على تعلق الأمر الفعلي - المستفاد منه في حال الشك حسب الإطلاق الثاني - بالأقل و الأكثر، و إذا فرض كون الحديث ساكناً إلا عن نفي الأمر عن الأكثر، فكيف يقتضي الجمع بينهما مع دليل الأجزاء المعلومة توجه أمر نفسي بالأقل؟.

ومما ذكرنا يظهر: ورود الإشكال على تقريب العبارة المبني على النسخة القديمة أيضاً.

←

→

الثالث: أن هذا يتم بناء على الأعمى، لأن عنوان العبادة محرز بالوجدان. وأما بناء على الصحيح فلا، إذ غاية الأمر إثبات تعلق أمر بالأقل ظاهراً، ولا يثبت به عنوان الصحيح، فلا يترتب - حينئذ - آثار عنوان الصحيح. وفيه [أولاً]: أنه لا يقدح عدم ترتبها في المهم في المقام، وهو التخلص عن عقوبة الأكثر.

وثانياً: أن الصحيح: عبارة عما يكون متعلقاً للأمر الفعلي، فإذا ثبت تعلق أمر فعلي بالأقل - ولو ظاهراً - فلا محالة يكون الأقل صحيحاً، لكونه موافقاً للأمر عند المتكلم، ومسقطاً للإعادة عند الفقيه.

الرابع: أن محل النزاع صورة العلم الإجمالي بكون الحكم الواقعي النفسي فعلياً حتماً على كل تقدير تعلق بالأقل أو الأكثر، ومن المعلوم أن رفع جزئية المشكوك، لا يكاد يكون إلا برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر بالأكثر، فحينئذ يكون رفع الأمر بالأكثر موجباً لاحتمال التناقض، وقد تقدم: أن احتمالاً غير جائز، كالقطع به، ولذا عدل الماتن في الدورة الأخيرة عن إجراء البراءة الشرعية، وقال: إنها غير جارية مثل البراءة العقلية، وإن كان ملاك عدم الجريان فيهما مختلفاً على ما عرفت. هذا على مختاره.

وأما على ما اخترناه سابقاً؛ فلأن العلم الإجمالي علة تامة للتنبؤ في أطرافه بالوجدان، فلا يمكن جعل أصل أو أمانة في أطرافه.

أقول: لو فرض حصول علم إجمالي كذلك فالحق عدم جريان البراءتين؛ لما عرفت، ولكن العلم الإجمالي الكذائي غير حاصل في الشرعيات، بل غاية الأمر حصول علم إجمالي بتكليف فعلي أعم من الواقعي والظاهري، فحينئذ يجري البراءة النقلية عن الجزئية، الكاشفة عن ارتفاع الأمر الفعلي عن الأكثر «الإن»، الكاشف عن تعلق أمر بالأقل بالملازمة، وإلا فلو فرض العلم الإجمالي الأول فلا يجري

←

→

الأمارات - أيضاً - كما تقدم سابقاً في المتباينين: من أنه كلما علم إجمالاً بفعليّة الواقع على كلّ تقدير، فلا يمكن جريان الأمارات والأصول في أطرافها، لا كلاً ولا بعضاً، فراجع.

لا يقال: على هذا فلا وجه للتفصيل بين البراهين بجريان النقيّة دون العقليّة.

فإنه يقال: جهته أن البراهة العقليّة: إما أن تكون مجراها وجوب الأكثر، ولا جريان لها، لكون العلم الإجمالي بوجوب واقعيّ مردّد بينه وبين الأقلّ - الذي ثبت فعليّته بظاهر الدليل المجمل - بيانا، فإنّ إجماله إنّما هو من حيث الأجزاء والشرائط، فلا منافاة بينه وبين ظهوره في فعليّة التكليف على كلّ تقدير.

أو تكون مجراها وجوب المشكوك غيرياً أو نفسياً عرضياً - على الخلاف في وجوب الأجزاء - أو جزئيّته، فلا جريان لها - أيضاً - لأنّ مفادها نفي العقوبة، ولا عقوبة في ترك متعلّق الوجوب بأحد النحويين، ولا في ترك متعلّق الجزئيّة، بل ليس في البين إلا عقوبة واحدة مترتبة على ترك المجموع، وعلى فرض التسليم لا يثبت بها تعلّق الأمر بالأقلّ بناء على كونها غير منافية للفعليّة.

لا يقال: إنّه إذا فرض ظهور دليل المجمل في فعليّة الواقع على كلّ تقدير، فكيف يجري نفي الجزئيّة بالحديث الكاشف بالإن عن رفع الأمر بالأكثر؟ وهل هذا إلاّ احتمال التناقض؟

فإنه يقال: إنّ فعليّة الوجوب المراد ليست مبانة بالوجدان، بل بالظهور، وقد تقدم: أنّ الحديث حاكم على الظهورات.

ثمّ إنّه قد يجري - على بعض الألسنة - الشبهة في إمكان جعل عدم المشكوك بمقتضى الحديث، ويتوهم: أنه غير ممكن، وذلك لأنّ عدم الجزئيّة - مثلاً - نقيض للجزئيّة، وقد تقرّر في محلّه: أنّ النقيضين في مرتبة واحدة، وحينئذٍ إن فرض جعل عدم الجزئيّة في الحديث، لزم تأخّر ذلك العدم عن الجزئيّة بمرتبتين، لأنّ هذا العدم

←

→

متأخر عن الشكّ حسب تأخر كلّ حكم عن موضوعه، وهو - أيضاً - متأخر عن الجزئية، لكونها متعلّقة بها، كما لا يخفى، فيلزم التأخر عن النحو المذكور، فيلزم كون الشيء متأخراً عن الشيء مساوياً معه في الرتبة، وهذا غير جائز، كعدم جواز كون الشيء متقدماً على الشيء ومتأخراً عنه رتبة، فاللازم - حينئذٍ - جعل الحديث كناية عن ترتيب أثر العدم، لا أنّه للعدم حقيقة.

أقول: فيه:

أولاً: النقض بورود مثله في ترتيب الأثر أيضاً.

بيانه: أنّ أثر العدم موقوف عليه، فيتأخر عنه بمرتبة واحدة، والمفروض كون ذلك العدم متّحداً في الرتبة مع الوجود، فحينئذٍ يتأخر الأثر عنه - أيضاً - بمرتبة واحدة، فإذا كان الشكّ في الوجود موضوعاً لهذا الأثر في الحديث، فلازمه تأخره عن الوجود بمرتبتين، فيلزم تأخر الأثر عنه بمرتبتين، مع أنّه متأخر عنه بواحدة، فافهم.

وثانياً: أنّ موضوع الحكم يطلق:

تارة: على ما يكون موضوعاً نحويّاً لما يكون منتزِعاً عنه باعتبار تلبّسه بالحكم، مثل الصلاة والصوم وغير ذلك من الموضوعات.

وأخرى: على ما يكون له دخل في تعلّق الحكم به وواسطة في الثبوت، بحيث لا يحمل ذاك العنوان عليه، كالقطع الموضوعي، والشكّ الموضوع للأصول، والمدلول الذي يكون علّة لثبوت الوجوب للصلاة... وغير ذلك.

والمراد من موضوعيّة الشكّ أو متعلّقه هو القسم الأخير، لا القسم الأوّل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المراد من علّيّة هذه الموضوعات للأحكام ليس كونها علّة فاعليّة لها، بل الفاعل هو الجاعل، ولا كونها من قبيل الصورة أو المادّة، لكونها من البسائط، ولا العلّة الغائيّة، لأنّها عبارة عن المصالح في نفس الأحكام أو متعلّقاتها، بل ماله دخل في حصول العلّة الغائيّة عن الحكم أو عن متعلّقه، ومن

←

جزئية ما شك في جزئته، فمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة^(١) - مثلاً - ليست بمجمولة، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم، مع أنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

→

المعلوم - لمن له أدنى حظ في المعقول و ذوق سليم في إدراك الوجدانيات - أن العلة الغائية علة لوجودها الذهني، معلول لوجودها الخارجي، فلا منافاة بين ترتب جلوس السلطان على السرير على وجود السرير خارجاً، و ترتب السرير عليه ذهنياً، وكذا القيود التي لها دخل في حصول العلة الغائية علل بوجوداتها الذهنية لا الخارجية، ولكن تساوي الوجود والعدم في الرتبة إنما هو بحسب الخارج لا الذهن، فحينئذ يتأخر عدم الحكم عن وجوده ذهنياً مع كونه متحداً معه في الرتبة خارجاً.

وثالثاً: أن المجعول في الحديث هو العدم الظاهري، و متعلق الشك هو الوجود الواقعي للحكم، و الذي في رتبته هو العدم الواقعي، لا العدم الظاهري، فلا يلزم كون الشيء المتحد مع شيء رتبة متأخراً عنه رتبة، بل اللازم متأخر مثل ما هو متحد معه رتبة.

نعم، بعد جعل الحكم الظاهري يستكشف أن الواقعي غير فعلي على تقدير وجوده، لأن الفعلية الحتمية للواقع مع فعلية الحكم الظاهري كذلك، مما لا يجتمعان في دار التحقق، فافهم». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٥٠ - ٢٥٨.

(١) مر ما يتعلق باختلاف النسخ هنا في كلمات المحقق المشكيني آنفاً فراجع.

لأنه يقال: إن الجزئية^(١٠٤) وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كاف في صحة رفعها.

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء - إليها نسبة الاستثناء^(١)، وهو معها يكون دالاً على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

(١٠٤) قد عرفت فيما تقدم: ان كل ما تعلق به التشريع الاعتباري مجعول وليس بتكويني ولا انتزاعي عقلي فراجع. (الطباطبائي)^(*)

(١) مرّ أيضاً ما يتعلق بوجود المسامحة في هذا التعبير، في كلمات المحقق المشكيني رحمته أنفاً فراجع.

(*) أقول: لم نجد موضعاً مناسباً لهذه التعليقة؛ إذ قد جاءت ذيل قوله رحمته: (لا يقال: إن الحرمة) ولم نجد لهذا القول أثراً في الكتاب، بل ولا في نسخ أخرى، فاحتملنا أن تكون مصحفة وأصلها: (ان الجزئية) فيكون تصحيحنا قياساً والله العالم.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: [الشك في الشرطية والخصوصية]

أنه ظهر ممّا مرّ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص - كالإنسان - وعامه - كالحيوان - وأنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً^(١)، بل كان الأمر فيهما أظهر؛ فإنّ الانحلال المتوهم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا؛ بدهاء أنّ الأجزاء التحليلية لا يكاد يتّصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً، فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة^(١٠٥) أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى.

نعم، لا بأس بجريان البراءة النقليّة في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص؛ فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه

(١٠٥) هذا البيان خرق للفرض؛ فان المفروض الدوران بين المطلق والمشروط والعام والخاص، ومن الواضح: أنّ الصلاة في ضمن الصلاة الفاقدة المبينة للواجدة ليست بمطلقة ولا عامة، بل المطلقة والعامة هي الصلاة الغير المأخوذة فيها وجدان ولا فقدان، وهي موجودة بوجود المشروطة والخاصة غير مبينة. (الطباطبائي)

و[ين] (١) غيره من قبيل الدوران بين المتباينين (١٠٦)، فتأمل جيداً (١٠٧).

(١٠٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«وفي العبارة مسامحة؛ لأنه ليس كذلك، بل من قبيل الدوران بين وجوب الوجود السعي للشيء وبين وجوب الوجود المضيّق منه، إلا أنه لما كان مثله - في حكم العقل بالاشتغال وعدم جريان البرائتين - عبّر بما ذكر». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٦٥/٤.

(١٠٧) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قده:

«إشارة إلى دفع وهم وهو: أنه إذا كان كل من الشرط والخصوصية من الأجزاء التحليلية التي لا وجود لها في الخارج مستقلاً، كيف يمكن للشارع التفكيك بينهما في الحكم؛ بأن يرفع أحدهما - أي: الشرطية عند الشك - دون الآخر - أي: الخصوصية؟»

ولو ادعى أحد أنّا قد استكشفنا من حكم الشارع بالرفع في الشرط كونه جزءاً خارجياً فنقول: كيف لا يجوز للعقل أن يحكم فيه بالبراءة على تقدير تسليم هذا الإستكشاف؟

أما الدفع:

فهو: أنه وإن أمكن للعقل أن يحلّل الخاص الذي هو أمر واحد بحسب لسان الدليل إلى الطبيعة الكلية والخصوصية الموجبة للفردية، إلا أنه عند رفع الخصوصية لا تبقى الطبيعة الكلية أصلاً؛ فإن نسبة الكلي الطبيعي إلى الأفراد ليس كنسبة أب واحد إلى الأبناء، بل كنسبة آباء إلى أبناء، فالإنسانية التي توجد مع عمرو غير الإنسانية التي توجد مع زيد بالعدد، فلا يبقى حينئذ موضوع عام؛ كي يثبت الحكم له؛ للقطع بكون الخصوصية لو كانت معتبرة لكانت داخلة في قوام الموضوع،

(١) كما في بعض النسخ وهو الصحيح.

الثاني: [حكم ناسي الجزء أو الشرط]

أنه لا يخفى: أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء^(١٠٨) أو شرطيته

→

بخلاف المشروط بشيء؛ حيث أن القيد فيه لو كان معتبراً لكان تقييداً لفظياً، لا لثبوتاً. فلو قال المولى: «إعتق رقبة مؤمنة» كان المتبادر من ذلك: ثبوت الحكم مع قطع النظر عن القيد وكونه شرطاً لتحقق الحكم دون الموضوع.

وإذا قال: «إعتق رقبة» وشك في اعتبار الإيمان، يمكن التمسك بحديث الرفع على عدم شرطيته، فيثبت الحكم حينئذ للموضوع المطلق، وهذا هو سرّ الفرق، فافهم ذلك.»

إنتهى أنظر الكافي في شرح الكفاية: ١٨٢/٢.

(١٠٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّبَ:

«اعلم أن الجزئية بالنسبة إلى حال النسيان ليس بمعنى الجزئية للمأمور به الفعلي؛ للقطع بعدم الأمر فعلاً بالمركب من الجزء المنسي وغيره، بل بمعنى دخل الجزء المنسي في متعلق الغرض، وعليه: فلا معنى لإجراء البراءة عن الجزئية؛ فإن البراءة شأنها رفع التكليف الفعلي، وعدم التكليف الفعلي بالمركب قطعي، والشك إنما هو في التكليف الفعلي بما عدى الجزء المنسي، والأصل البراءة عن هذا التكليف الفعلي الذي هو لازم الجزئية، بمعنى الدخول في متعلق الغرض.

هذا، مع أن البراءة شأنها التخفيف والتسهيل، وإجرائها هاهنا في الجزء المنسي تثمر التشديد إن أثبت وجوب الباقي، ويكون لغواً إن لم يثبت، إلا أن يقال: العلم حاصل بتوجه التكليف فعلاً؛ إما إلى الناقص وفي هذا الحال، أو إلى التام بعد رفع النسيان، ومقتضى ذلك هو الاحتياط بإتيان الناقص فعلاً والتام بعد رفع النسيان. هذا إذا كان ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت.

أما إذا كان في الوقت فالعلم حاصل بتوجه التكليف، إما إلى الكلّي المنطبق على كل من الناقص في هذا الحال أو التام بعد رفع النسيان، أو توجهه إلى خصوص التام

←

في حال نسيانه عقلاً ونقلاً^(١٠٩)، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو

→

بعد رفع النسيان، فيكون من الدوران حين التخيير والتعيين، فينتي على الأصل في تلك المسألة.

أما مع عدم هذا العلم فالبراءة تجري عن الناقص في هذا الحال، وعن التام بعد رفع النسيان، كما في كل علم إجمالي بين أطراف تدريجي الحصول، هذا إذا لم يكن إطلاقاً يقتضي وجوب التام بعد رفع النسيان، وإلا وجب تمسكاً بخطاب: «أقيموا الصلاة» في الوقت، وبدليل: «أقض ما فات في خارج الوقت».

هذا كله بعد معقولية تكليف الناسي بما عدى الجزء المنسي، وإلا كان عدم التكليف بالنسبة إلى كل من الناقص والتام قطعياً.

والظاهر: أن المعقولية مما لا ينبغي الريب فيه، وإن كان الخطاب بعنوان الناسي غير معقول، فإن التكليف الذي هو الإرادة النفسانية لا يتوقف معقوليته على جواز الخطاب على طبقه، ولا مانع من إرادة الباقي من الناسي، وأما بعثه فلا حاجة إليه، لأن الناسي بنفسه ينبعث بتوهم دخوله تحت الخطابات المتوجهة إلى العمل التام، بتوهم: أن عمله تام، والحاجة إلى البعث إنما هو لأجل التحريك نحو المراد، فإذا كان سبب التحريك موجوداً لم تكن حاجة بعد إلى البعث. هذا كله مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد»، وإلا فالأمر أوضح» انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٦/٢.

(١٠٩) لا يخفى: أن اندراج الشك في الجزئية والشرطية في حال النسيان في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين يتوقف على تسلّم أن النسيان من أفراد الجهل حتى يتحقق في ظرفه التكليف المشترك بين العالم والجاهل، ثم ترفع الشرطية والجزئية للنسيان بحديث الرفع رفعاً واقعياً لا للجهل حتى ينتج رفعاً ظاهرياً.

ولولا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان والعجز على ما سيأتي: من ارتفاع أصل التكليف عن صورة العجز دون الجزء فقط من جهة عدم احراز أصل التكليف عند

←

الشرطية، فلو لا مثل «حديث الرفع» مطلقاً، «ولا تعاد» في الصلاة، لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصّاً أو إجماعاً.

ثم لا يذهب عليك: أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل «حديث الرفع» كذلك يمكن تخصيصها^(١) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجّه الخطاب على نحوِ يعمّ الذّاكر والناسي بالخالي عمّا شك في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذّاكر، أو وجّه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي؛ كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم^(٢) لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذّاكر، وإيجاب العمل الخالي عن المنسيّ على الناسي، فلا تغفل.

الثالث: [حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً]

أنّه ظهر - ممّا مر - : حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلّا لم يكن من زيادته، بل من نقصانه؛ وذلك لاندارجة في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو

→

العجز فشمّلها قاعدة [قبح] العقاب بلا بيان، ولم يندرج في مسألة الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين. (الطباطبائي)

(١) في جملة من النسخ: «تخصيصهما» والصحيح ما أثبتناه كما هو ظاهر.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية الثالث: (حكم زيادة الجزء عمدا أو سهواً) ١٧٥
شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً، أو جهلاً - قصوراً أو
تقصيراً - أو سهواً، وإن استقل العقل - لو لا النقل - بلزوم الاحتياط؛ لقاعدة
الاشتغال.

نعم، لو كان عبادة وأتى به كذلك - على نحو لو لم يكن للزائد دُخْل
فيه لَمَا يدعو^(١) إليه وجوبه - لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دُخْله فيه؛
لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع
اشتباه الحال؛ لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحاً ولو كان
مشرعاً في دُخْله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله؛ فإن تشريعه في
تطبيق المأتي مع المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرّب به على
كل حال.

ثم إنّه ربّما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة^(٢)،
وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عمّا هو المهمّ في المقام، ويأتي
تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى^(١١٠).

(١١٠) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«ولا يخفى: أنّه لا يأتي منه التعرّض لخصوص هذا الاستصحاب في هذا الباب.

ثمّ إنّ ما يمكن أن يستدلّ - أو استدلّ - به للصحة في المقام وفي كلّ ما شكّ في
طروء مفسد للعمل، كان الشكّ فيه من جهة احتمال ترك ما له دخل شرطاً أو شرطاً،
أو من جهة احتمال إتيان ما له دخل عدماً أو منعاً أو رفعاً أو قطعاً، كانت الشبهة

(١) كذا والصحيح: «دعى» كما لا يخفى.

(٢) كما في تمهيد القواعد للشهيد الثاني قدس سرّه: ٢٧٣.

→

حكيمة أو موضوعية، أمور:

الأول: استصحاب الصحة: قال الشيخ في «الرسالة»^(١)

ماحصله: أنه ليس المراد بها صحة المجموع، ولا اللاحقة، بل المراد صحة الأجزاء السابقة.

فحينئذ: إن كان المراد صحتها بمعنى وقوعها مطابقة لأمرها الغيري، ففيه:

أولاً: أنها ليست مشكوك؛ لأنها قطعية و لو قطع بتحقق مانع في البين، فضلاً عن الشك فيه.

وثانياً: أنه على فرض التسليم ليس المستصحب بأزيد من المقطوع، إذ لو كانت

مقطوعة لم ينفع في الشك الناشئ من قبل سائر ما يعتبر.

وإن كان المراد كونها بحيث لو انضم إليها سائر ما يعتبر لالتأم الكل من المجموع،

ففيه - أيضاً - الوجهان.

أقول: يرد على ما ذكره في رد الشق الأول:

أولاً: بأن الأجزاء ليس لها وجوب غيري.

وثانياً: أنه على فرض التسليم ليس لهذه الصحة حالة سابقة، بناء على كون الواجب هو

المقدمة الموصلة لسريان الشك - حينئذ - إلى متعلق القطع.

والأولى أن يورد على المستدل:

أولاً: بأن الشك في الصحة مسبب عن الشك في مانعية الزيادة، فحينئذ يكون حديث

الرفع الجاري في المانعية مقدماً عليه، فتأمل.

وثانياً: أن المراد من الصحة إن كان مطابقتها لأمرها العرضي فلا حالة سابقة لها؛ لأن

اتصاف الأجزاء بالمطلوبية، إنما هو في ضمن إتيان الكل.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٧١/٢.

→

وإن كان مطابقتها لأمرها النفسي المستقل، فليس لها أمر كذلك.

وإن كان مطابقتها لأمرها الغيري، ففيه:

أولاً: منعه.

وثانياً: أنه على فرضه ليس في البين حالة سابقة، بناء على المقدمة الموصلة.

وإن كان المراد [من] الصحة بمعنى كونها قابلة للالتزام المذكور، على تقدير انضمام

سائر ما يعتبر.

ففيه - مضافاً إلى ما ذكره الشيخ من الوجهين -: أنه مثبت؛ لأنها ليست مجعولة، ولا

لها أثر مجعول.

الثاني: ما ذكره الشيخ فَلْيَكُنْ في «الرسالة»^(١) في بعض صور المسألة: وهو كون الشكّ

في الصحة مسبباً عن الشكّ في القاطعية بشبهة حكمية أو موضوعية.

وتوضيح ذلك: أن المعتبر في المركّب:

تارة: يكون وجود الشيء شرطاً أو شرطاً.

وأخرى: عدمه مطلقاً، أو بقاءً فقط، ولكن في عرض الشرائط الوجودية التي لها دخل

في تأثير المقتضي، وهو هنا أجزاء المركّب، والوجود المقابل للأول يسمّى مانعاً،

وللثاني يسمّى رافعاً.

وثالثة: عدمه، ولكن لا في عرض الشرائط المذكورة، بل في طول بعض الشرائط،

وهو يتصور في المركّب الذي يكون تأثيره في الغرض مشروطاً بهيئة اتصالية،

يقطعها الوجود المقابل لهذا العدم، ففي مثل هذا المركّب - لا محالة - يكون

الأجزاء السابقة متصفة بقابلية انضمام سائر الأجزاء إليها، ويكون هذا الوجود رافعاً

لها، وبسببه ينقطع الهيئة الاتصالية الموجودة في البين أيضاً، فإذا شكّ في الواقع

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤/٢.

→

ذاتاً أو وضعاً، فقد شك في بقاء هذه القابلية وبقاء الهيئة المذكورة أيضاً، فحينئذ يستصحب تارة بقاء القابلية، المترتب عليه بقاء الهيئة المذكورة، المترتب عليه عدم وجوب الاستئناف، و أخرى بقاء الهيئة المترتب عليه بقاء الأمر بالتام، وإنهاء الأثر في الأول إلى عدم وجوب الاستئناف، وفي الثاني إلى بقاء الأمر بالتام، من باب التفنن، وإلا فكلّ منهما يترتب عليه كل واحد منهما، كما لا يخفى.

كما أنه قد أشكل في الأول: بكونه مثبتاً، كما علم من بياننا.

وفي الثاني: بأنه إن أريد من الهيئة المستصحبة، هي الموجودة بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهي باقية قطعاً، وإن أريد ما كان بين الأجزاء اللاحقة وبين هذه الأجزاء، فهي بعد غير حاصلة.

وأجاب عن الأول: بدعوى خفاء الوسطة.

وعن الثاني: بالمسامحة العرقية في محمول الاستصحاب؛ فإن العرف يرون الهيئتين المذكورتين شيئاً واحداً مقطوعاً حدوداً ومشكوكاً ارتفاعاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: منع دعوى خفاء الوسطة في الأول.

وثانياً: أن الشك في مجرى الأصليين مسبب عن الشك في مانعية المشكوك، فإذا جرى حديث الرفع ارتفع الشك في المسبب.

وربما يورد عليه أيضاً: بأن وجوب الاستئناف وعدمه ليس حكماً شرعياً.

وفيه أولاً: أنه يمكن أن يكون المراد منه بقاء الأمر الأول، وهو شرعي.

وثانياً: أنه لا يقدح كونه أمراً عقلياً بعد كون ذلك شرعياً؛ إذ ترتب عدم وجوب الاستئناف بواسطة هذا الأمر.

نعم يمكن أن يقال: إن بقاء الأمر بالتام لا يفيد ما هو المطلوب في المقام، وسيأتي بيانه.

←

→

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ الآية^(١)، ودلالته على المهمّ تتوقّف على

أمور:

الأوّل: أن يكون المراد من الإبطال رفع اليد عن العمل في أثناءه، لا جعله لغواً بعد وقوعه صحيحاً، بإيجاد مانع موجب لحبط العمل، كالشرك وأمثاله، ولا إيجاده مقروناً بالموانع أو عدم الأجزاء والشرائط، وإلا فلا ربط له بالمقام.

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر لفظ «الإبطال»، فإنّ ظاهره جعل الصحيح لغواً، فينطبق على الأوّل.

وثانياً: أنه خلاف ظاهر سياق الآية، حيث أنّ صدرها - وهو قوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢) - إرشاديّ، فيكون هذا النهي - أيضاً - ظاهراً فيه بمقتضى السياق، وحيث إنّ النهي على المعنى المذكور مولويّ، بخلاف الأخيرين، فيصير الآية بحسب هذه القرينة مردّدة بين هذين المعنيين، اللذين يكون النهي فيهما إرشادياً.

وثالثاً: أنّ حملها عليه موجب للاستهجان للزوم تخصيص كثير موجب له، وهو غير جائز في كلام الحكيم، فيحمل على أحد المعنيين المذكورين.

الثاني: أن يكون التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقة جائزاً، أو يكون خروج العمل الباطل من الآية بدليل لبيّ منفصل، حتّى يجوز التمسك به في الشبهة المصدّاقة.

والأوّل ممنوع، [لا] سيّما في المخصّص المتّصل، لأنّ الآية منصرفة إلى الأعمال الصحيحة، والانصراف من القرائن المتّصلة.

والثاني - أيضاً - كذلك لمنع كون الآية مطلقة.

خرج الباطل منه بالإجماع، وحينئذٍ لا يجوز التمسك بالآية، لعدم إحراز موضوعها، وهو العمل الصحيح.

←

→

الثالث: أن يثبت بالظهور الملزوم - أيضاً - حيث إن مفاد الآية حرمة القطع، وهي لازمة للصحة، وقد قرّر في محلّه: أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء حجّة الظهورات في تعيين المرادات، لا في ملزوماتها، ولا في ملازماتها ومقارناتها.

وأما ما ذكره الشيخ: من توقّفه على كون حرمة القطع إيجاباً للمضي، وثبوت الملازمة بين إيجاب المضي والصحة بالإجماع المركّب، أو بعدم القول بالفصل.

أما الأوّل: فهو مبني على كون القطع عدم المضي، حتّى يدلّ النهي عن شيء على الأمر بنقيضه، وإلّا فلو كان أمراً وجودياً فلا دلالة في البين، لعدم دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضده.

وأما الثاني: فهو موقوف على تمامية أحد الأمرين.

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّه بعد فرض كون الحرمة متعلّقة بقطع العمل الصحيح، لا حاجة إلى هذين الأمرين، بل الملازمة ثابتة بين نفس الحرمة والصحة.

الرابع: استصحاب حرمة القطع.

الخامس: استصحاب وجوب الإتمام.

ويرد عليهما:

أولاً: أنّ موضوعهما العمل الصحيح، وهو غير محرز.

وثانياً: أنه ليس لهما حالة سابقة، [لطروء] الشكّ على متعلّق اليقين؛ لأنّ الظاهر كون الحكمين مراعيين ياتمام العمل صحيحاً، فإذا وقع المبطل في الأثناء ينكشف أنه لا حرمة من الأوّل وكذلك الوجوب.

نعم في بعض صور المسألة، وهو ما يكون احتمال إبطاله عمدياً، كما إذا أتى بالزيادة عمداً، أو ترك مشكوك الجزئية كذلك، وغير ذلك، يكون الحالة السابقة موجودة، لأنّ كونهما مراعيين بالنسبة إلى المبطلات الغير الاختيارية، وأما هي فلا؛ إذ يلزم - حينئذٍ - دوران الحكمين مدار اختيار المكلف، كما لا يخفى.

←

→

وثالثاً: أنه مثبت بالنسبة إلى المهم، وهو ثبوت الصحة الملزوم لارتفاع الأمر، لأنه ملزوم للحكمين، ولا يثبت الملزوم باللازم إلا أن يجري أصالة عدم الأمر بالكلية المقطوع بعد الشروع، ولازمه عدم الإعادة، فافهم.

السادس: عدم تحقق مانع في هذه الصلاة، فإنه قبل هذه الزيادة كان مقطوعاً، فيستصحب.

وفيه أولاً: أنه ليس أمراً مجعولاً، ولا له أثر مجعول.

وثانياً: أنه مسبب عن مانعية المشكوك، فحديث الرفع الجاري في نفيها يكون مقدماً عليه.

السابع: إطلاق دليل المركب.

وفيه: أنه لا يتم إلا في بعض صور المسألة.

بيان ذلك:

أن الشبهة إن كانت حكمية، وكان الدليل المركب إطلاقاً لفظياً، كما في غير العبادات التي ورد الأمر بعناوينها الخاصة، بأن لم يكن عبادة، أو كان كذلك، ولكن تعلق أمره بعنوان آخر، كالوضوء، حيث أمر به في الآية بعنوان الغسل و المسح، و كان شرائط التمسك به موجودة، أو مطلقاً، فبناء على الأعمى مع الشرط المذكور صح التمسك، وإلا فلا.

وإن كان الشبهة موضوعية، ولكن مع المخصص لفظياً، فلا يصح، وإن كان يُبيأ صح.

الثامن: استصحاب عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية في الشبهات الحكمية.

وفيه: أنه إن كان المراد الاستصحاب بنحو «ليس» الناقصة.

فلا حالة سابقة؛ إذ ليس زمان تعلق أمر بالمركب خالياً وشكاً ثانياً، مع أنه يرد عليه ما

←

→

يرد على ما بعده.

وإن كان المراد مفاد «ليس» التامة.

ففيه: أنه يتم بناء على الجعل في مفاد الاستصحاب، حيث يثبت حينئذ عدم تعلق الأمر بالأكثر، ويثبت به ملازمة، وهو تعلق الأمر بالأقل، وأما بناء على العدم - من عدم الجعل في البين - فلا، إذ لا يثبت - حينئذ - الملازم المذكور.

التاسع: حديث الرفع في الشبهات الحكمية، وأما الشبهات الموضوعية: فإن كان الشك في إتيان ما يعتبر عدمه - لأجل مانعيته أو رافعيته أو قاطعية وجوده - جرى أيضاً، وإلا فلا جريان له، كما لا يخفى.

وتوهم: تقدم الاستصحاب المتقدم عليه.

مدفوع: بما تقدم.

نعم، بناء على الجعل يكون مقدماً لتقدم الاستصحاب على البراءة، ولا بد في الشبهات الموضوعية الغير الجاري فيها الحديث من التمسك باستصحاب العدم لو لم يكن لقاعدتي التجاوز والفراغ مجرى، وقضيته تارة يكون هو البطلان، وأخرى إعادة محتمل الترك، فافهم» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤ / ٢٨٤ - ٢٩١.

• وقال المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته الله:

«حيث أنه رحمته الله لم يف بما وعده فرأينا من المناسب الوفاء بوعده رحمته الله هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصحة موقوف على تحقيق المراد من المانع والقاطع حتى يعلم ان الصحة المستصحة بأي معنى.

وملخص الكلام: أنه ليس المانع كل ما اعتبر عدمه في المركب بنحو الجزئية، أو بنحو الخصوصية المقومة للجزء، بل العدم المأخوذ في المركب: ما أخذ بنحو الشرطية بمعنى ما له دخل في فعلية التأثير، ولا دخل للعدم بما هو عدم شيء في التأثير جزءاً، بل لكون وجوده البديل له مانعاً، والمانع ما يزاحم المقضى الآخر في

←

→

التأثير، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعليّة التأثير، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة.

وتقريب مانعته: بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من الاستعداد الذي يتم شيئاً فشيئاً إلى أن يحصل المستعد له المترقب حصوله من المركب، والمانع يرفع ذلك الاستعداد ويطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارناً له حدوثاً، وبعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق، والطرفة مستحيلة.

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من القرب و الأثر الناقص، فيستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتم الأثر، و يحصل الأثر الكامل المترقب من المركب، والمانع يرفع هذا الأثر فيستحيل حصول المراتب المكتملة له.

وربما لا يكون المانع رافعاً للأثر، بل دافعاً فقط لتأثير اللاحق، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حده، و يمنع عن استكماله فقط.

وربما يكون له الرفع و الدفع معاً، و حينئذٍ فلا يبقى شأن للقاطع، إلا دعوى: أن المركب مؤتلف:

من جزء مادي: وهي التكبيرة و القراءة إلى اخر الأجزاء.

ومن جزء صوري: وهي الهيئة الاتصالية المستكشفة عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري؛ فإنه شأن المانع، بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري فهو مناف لنفس الجزء الصوري و مضاد له، لا أنه رافع لأثره؛ كي لا يبقى فرق بينه و بين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصحة المستصحبة ليست بمعنى موافقة الأمر حتى

يقال: إنها متيقنة بالفعل لا مشكوكة، ولا بمعنى أن الاجزاء السابقة بحيث لو

انضمت إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركب حتى يقال: إن الشرطية متيقنة

←

→

بالفعل أيضاً، ولا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك؛ فإن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها، بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقة على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها؛ فإن بقائهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب.

فالصحة بمعنى التمامية من حيث الأثر، فالاستصحاب من حيث اليقين السابق والشك اللاحق لا محذور فيه، إلا أن الأثر المترتب منه أمران:

أحدهما: عدم وجوب استئناف الأجزاء السابقة.

وثانيهما: حصول المركب بانضمام ذوات الأجزاء اللاحقة، فإن ترتب الأول ظاهراً لا يقتضى التعبد بالثاني إلا على الأصل المثبت.

وترتب كل منهما على الصحة المستصعبة لا يخلو عن إشكال.

أما الأول: فإن وجوب الاستئناف و عدمه ليسا حكمين جديدين من الشارع بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقة والثاني على صحتها.

بل إماما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر وسقوطه كما في وجوب الإعادة و عدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر وسقوطه.

وعدم قبول الأول للتعبد واضح.

وترتب الثاني كذلك عند التحقيق؛ فإن المجعول هو الأمر بالأجزاء و عدم الأمر بها لإبقاء الأمر مع عدم إتيانها، وسقوطه مع إتيانها؛ فإنهما أيضاً عقليان لا شرعيان؛ فإن متعلق الأمر المقوم له و المطلوب به هو المترتب عليه الحكم شرعاً بعين تعلقه به، ليس عدم إتيانه خارجاً، كما أنه ليس متعلق عدمه عين إتيانه الخارجي، فليس الترتب شرعياً إلا بالإضافة إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذي يطلب تحصيله.

←

→

وعليه: فمقتضى الأصل في نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته؛ إذ ليس عدم المانع جزء في عرض سائر الاجزاء حتى يقال: إن الأمر الغيري متعلق بذات الجزء وحينئذ يسقط قهراً بإتيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمة الموصلة.

أو أن اقتضاء الأمر النفسي يسقط شيئاً فشيئاً بإتيان ذوات الاجزاء فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمي، أو عود اقتضاء الأمر النفسي بعد بطلان المقدمة بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذاً في المركب لكان مأخوذاً بنحو الشرطية فيكون بسقوط الأمر الغيري أو اقتضاءات الأمر النفسي منوطاً واقعاً بحصول الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعلية تأثيره، وحينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

ومنه تعرف ما فيما أفاده بعض الأجلة^(١) فَلْيَحْزَنُ: من أن الأمر الغيري بالجزء اللاحق تعليلي قبل إتيان الجزء السابق، و تنجيزي بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التنجيزي.

وذلك لأن وصول التوبة إلى فعلية الأمر باللاحق أو فعلية اقتضائه مشكوك، فلا معنى لاستصحابه.

وأما الثاني؛ فلأن حصول المركب - بانضمام سائر الاجزاء إلى الاجزاء السابقة - لازم عقلي لبقاء الاجزاء السابقة على ما كان عليه من الاستعداد و الأثر الناقص، فلا يترتب على التعبد ببقائها.

وأما دعوى: استلزام التعبد ببقاء الاجزاء السابقة على ما هي عليه للتعبد بحصول

(١) المحقق آغا رضا الهمداني قَدْحِي (م ١٣٢٢ هـ).

←

→

المركب من انضمام الاجزاء اللاحقة عرفاً كما في نظير المقام عن شيخنا العلامة «رفع الله مقامه».

فمدفوعة: بأن ما استثناءه شيخنا رحمته في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شيء منهما على ما نحن فيه.

إحدهما: التعبد بأحد المتضامين؛ فإنه تعبد بالآخر؛ نظراً إلى أنه كواحد ذي وجهين. ثانيتهما: التعبد بالعلّة التامة أو الجزء الأخير منها؛ فإنه يستلزم التعبد بالمعلول عرفاً وإن كانا اثنين.

ومن الواضح: أنه لا تضاييف بين القابلية والفعلية على تقدير الانضمام، كيف المتضايغان متكافئان في القوة والفعلية، فلا يعقل فعلية القابلية وتقديرية مضايها؟ وأما القابل والمقبول فهما متضايغان، إلا أن مضاييف القابل هو المقبول في مرتبة ذات القابل لا في مرتبة وجوده الخاص به في نظام الوجود.

ومن البين: أن وجوده في مرتبة ذات القابل لا يجدى شيئاً، كما هو واضح. ومن البديهي أيضاً: أن الاجزاء السابقة وإن كانت من علل قوام المركب لكنها ليست علّة تامة له، ولا جزئها الأخير.

ودعوى: الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين، بلا وجه.

نعم، استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الاجزاء اللاحقة إلى السابقة قبل عروض العارض لا مانع منه في نفسه.

إلا أنه لا يترتب عليه أثر، إلا سقوط الأمر بالمركب، وقد مرّ أنه عقلي لا جعلي فتدبر جيداً.

هذا كله في استصحاب الصحة بلحاظ المانع.

وأما بلحاظ القاطع:

فربما يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية بعد عروض العارض، فإن بقاء تلك الهيئة

←

→

الواحدة بوحدة اتصالية مشكوك فيستصحب: إمّا بالمسامحة في موضوعها أو بالمسامحة في نفس المستصحب.

إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى في قبال المانع بلا موجب إلا مجرد التعبير بالقاطع. والتحقق: أن الهيئة الاتصالية والجزء الصوري للمركب غير معقولة سواء أريد بها الجزء الصوري حقيقة أو اعتباراً أو عنواناً.

أما حقيقة، فلأن الصلاة مركبة من مقولات عرضية متباينة وليس للاعراض مادة وصورة خارجية لأنها بسائط وجنسها وفصلها عقليان، فلا يعقل أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي فضلاً من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي.

وأما عنواناً واعتباراً؛ فلأن الحركة والاشتداد والوحدة الاتصالية لا تكون إلا في بعض المقولات فضلاً عن الاعتبارات ولا يوصف العناوين الاعتبارية بالاشتداد والاتصال إلا بتبع معنوياتها، وهي مقولات متباينة، بل لو كانت افراد مقولة واحدة لم يعقل جريان الاشتداد فيها؛ فإن شرطه الوحدة، وليس هنا وجود واحد من مقولة حتى يتحرك من حد إلى حد، فلا يعقل هيئة اتصالية حقيقية ولا اعتبارية لأجزاء الصلاة.

فإن قلت: ما ذكرت من التبعية إنما هو في الأمور الانتزاعية التابعة لمناشئ انتزاعها في الوحدة والتعدد فلم لا يكون من الاعتبارات المختصة، فكما أن الصلاة واحدة بالاعتبار؛ إمّا لوحدة الغرض، وإمّا لوحدة الطلب، فلتكن واحدة باعتبار آخر، وهو وحدة العنوان الاعتباري المنطبق على المجموع، لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحدة العنوان.

قلت: فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا يتحقق العنوان من رأس؛ فإنه فرض انطباقه على المجموع، فلا واحد حتى يقطعه ويزيل الاتصال الحقيقي أو الاعتباري.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع والقاطع، وهو: أن الشيء

←

→

المتخلّل إذا كان مقتضياً لما ينافي أثر الجزء فهو مانع، وإذا كان ضدّاً بنفسه للأمر الاعتباري فيمنع عن تحقّقه لا عن تأثيره فهو قاطع.

ومع هذا كلّه فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع ولو بهذا المعنى بلا ملزم، بل القاطع سنخ من المانع؛ فإنّ المانع، إذا كان مقارناً للشّيء، أو لأوّل العمل كان دافعاً محضاً. وإذا كان بعده كان رافعاً محضاً.

وإذا كان في أثناءه كان رافعاً لما سبقه ودافعاً لما لحقه.

وبهذا الاعتبار اختصّ المانع الواقع في أثناء العمل بالقاطع، والحدث المقارن لأوّل الصلّة مانع دافع، والواقع في أثناءه قاطع والواقع بعد الوضوء ناقض له ورافع لأثره. ثم إنّ هذا كلّه في استصحاب الصّحة من حيث المانع أو القاطع.

وأما جريان الأصل في المانع - سواء كان الشكّ في مانعيّة أمر موجود أو وجود المانع - فتحقيق القول فيه:

أما إذا كان الشكّ في المانعيّة فلا أصل فيها.

بيانه: أنّ المعروف إنّ المانعيّة مستفادة من النّهى الغيري، ومن البين: أنّ النّهى الغيري تارة: يكون ذاتياً وهو فيما إذا كان محرم نفسي يتوقّف على مقدّمة، فمقدّمته الأخيرة أو مطلق المقدّمة حرام غيري مع أنّه ليس هناك نهى عن شيء ينبعث منه نهى عن الصلّة المقترنة بوجود المسمى بالمانع.

وأخرى: يكون عرضياً وهو ما إذا أمر بمركبّ مقرون بعدم شيء فيكون ذلك العدم واجباً غيرياً بالذات، ونقيضه - وهو وجود المانع - حرام غيري بالعرض، وإلّا فمن الواضح أنّ كلّ حكم لا ينحلّ إلى حكمين نفيّاً وإثباتاً.

ومنه يتّضح للمتأمل: أنّ المجمعول بالجعل التشريعي التبعي شرطية عدم المانع الواقعي لا مانعيّة وجوده؛ لعدم تعقّل النّهى الغيري الذّاتي، وعدم الجدوى في النّهى الغيري العرضي؛ حيث إنّه ليس من حقيقة الحكم المجمعول، بل ينسب إليه بالعرض

←

→

والمجاز، بل هذا النهى الغيري العرضي أيضاً لا يصحح انتزاع المانعية؛ فإن المصحح لانتزاع الجزئية أو الشرطية هو الأمر النفسى بالمركب والمقيد بما هو دون الوجوب الغيري، بل الوجوب الغيري متفرع على جزئته وشرطيته، فإذا كان الوجوب الغيري المتعلق بعدم شيء كذلك فالنهى الغيري العرضي عن وجوده أولى بذلك.

ومنه يتضح: أن التعبير بالنهى الضمني الذي هو مرجعه إلى طلب العدم الذي هو مدلول منطوقى للأمر بالمركب والمقيد بعدم شيء لا يجدى شيئاً، لأن الطلب الضمني التحليلي - سواء تعلق بالوجود أو العدم - لا يصحح الجزئية ولا الشرطية فضلاً عن المانعية، مع أن النهى الضمني إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئية لا بنحو الشرطية كما مرّ مراراً.

كما أن الإرشاد إلى المانعية ليس من حقيقة الحكم الذي يكون المانعية مجعولة بجعله، بل إرشاد إلى المانعية الواقعية بلحاظ التأثير والتأثر لا بلحاظ مقام الجعل، فالإرشاد إلى المانعية الجعلية غير معقول؛ حيث لا مورد لجعلها، فليس المجعول لإلأ شرطية العدم بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشيء.

وعليه فنقول:

أما بالإضافة إلى المجعول بالأصالة وهو الأمر بالصلاة فمن باب تعيين الحادث بالأصل؛ لانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود، ودوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشيء أو الغير المقرون به ولا حالة سابقة له. و أما بالإضافة إلى المجعول بالتبع أعنى: شرطية العدم للصلاة.

فإن أريد العدم الرابطة فليس له حالة سابقة، إذ متى كانت الصلاة واجبة ولم يكن العدم شرطاً لها؟

وإن أريد العدم المحمولي فله حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أنه لا

←



يجدى، لا لأن بقاء العدم المحمولى غير مشكوك - لأنه في زمان الجعل إما قد انقلب إلى الوجود أو إلى العدم النعتي؛ نظراً إلى أن العدم حال وجود الموضوع، نعتي مع أن جرّ العدم المحمولى لإثبات العدم النفسى، مثبت، وذلك لما مرّ مراراً: من أن العدم المحمولى كالوجود المحمولى قابل للفرض سواء كان الموضوع موجوداً أولاً، إذ لا مقابلة بين المحمولى والنّاعتي، بل المقابلة بين المحمولى والرباط وبين النّاعتي والنّفسى - بل لأن استصحاب العدم المحمولى بنحو السّالبة بانتفاء الموضوع إلى جعل الأمر بالصّلاة لا يثبت أن الصّلاة المأمور بها ليست مقيدة بكذا بنحو العدم الرباطي، إلا أنا قد بينا في المباحث السابقة وفي غيرها أصولاً وفقهاً أنا لا نحتاج إلى استصحاب العدم المحمولى.

بل نحتاج إلى تشكيل قضية سالبة تعبدية وهي: أن الصّلاة ليس مقيدة بكذا، والسّالبة كما تصحّ مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه؛ إذ لا شأن للسّالبة دائماً إلا نفي النسبة لا أنها نسبة عدمية ولا معنى للعدم الرباط على حدّ الوجود الرباط، بل العدم النقيض للوجود الرباط رفعه وهو عدم الرباط، فيصحّ أن الصّلاة مطلوبة، وأنها من أزل الأزال إلى الآن لم تتقيد بكذا، غاية الأمر أنها كذلك، تارة: في ظرف عدم الموضوع واقعاً، وأخرى: في ظرف وجوده تعبداً.

ومن الواضح: أن عدم كون الصّلاة متقيدة بشيء ليس مضمون قضية لفظية ليستظهر منها السّالبة بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع كما يدعى في عدم القرشية أو عدم المخالفة للكتاب وأشباهاها فافهم جيداً.

نعم، أصالة عدم اقتران الصّلاة المأتي بها بعدم ما يعتبره الشّارع مانعاً إذا كان عروض مشكوك المانع في الأثناء جارية، وهي مجدية أيضاً وإن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعاً أم لا؛ إذ الفرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصّلاة بكلّ ما يكون مانعاً شرعاً وهو أصل نافع في الشبهة الحكمية والموضوعية إذا كان



→

العروض في أثناء العمل، إلا أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعته ودافعته معاً؛ فإنه لا حالة سابقة بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة وكذا لو كان العارض أمراً مستمراً مع الأجزاء اللاحقة.

نعم، إذا كان العدم من اجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء لا من اعتباراتها فأصالة العدم مستمرة إلى آخر العمل ولو لم يحرز صدور الاجزاء مقترنة به.

هذا في الشك في المانعية.

وأما إذا شك في وجود المانع فان كان عدمه من أجزاء الصلاة فهو مسبوق بالعدم لا محالة فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

وإن كان من اعتبارات الصلاة كما هو معنى عدم المانع المجعول شرطاً في الصلاة فجريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع، إذ كان وجوده مشكوكاً من أول الأمر فلا حالة سابقة له.

وأما العدم الأزلي أو العدم قبل الصلاة فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم، في استصحاب وجود الشرط وعدم المانع كناية إشكال.

وهو: أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعه وهو ترتب عقلي لا شرعي، إذ الترتب الشرعي للحكم بالإضافة إلى متعلقه بتحصيل ذاته وشرطه وعدم مانعه لا ترتب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً وجوداً أو عدماً، ولا ترتب سقوطه على إتيان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودي أو العدمي.

وأما قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب إيجاد المشكوك وجوده وبعدم إيجاد المشكوك صحته لا بلسان التعبد الاستصحابي بإتيان المشكوك وجوده أو صحته كما فيما نحن فيه، كقاعدة الشك بعد الوقت، فإنه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد بإتيانه في وقته، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء

←

→

على الوجود لزم صرفه إلى التّعبد بعدم الأمر لثلا يلزم اللغوية.

وليس كالاستصحاب الغير المختصّ بهذا المورد ليلزم صرفه إلى ما ذكرنا.

إلا أن يقال - بملاحظة ورود بعض أدلة الاستصحاب في مورد استصحاب وجود

الشَّرْطِ :- أن التّعبد بتحقق الشَّرْطِ - وجودياً كان أو عدمياً - تعبد بشرطية مثله

تطبيقاً، فمرجهه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط بلسان

البناء على أنه الشَّرْطِ الواقعي، فيفيد تعلق الأمر بالتقيّد بمثله أيضاً فتدبّر جيداً.

ثم إنّه لا بأس بالتعرّض لحكم الزيادة من حيث الاخبار.

فنقول: أخبار الباب على أقسام:

فمنها: ما يستفاد منه عدم مبطلية الزيادة في غير الأركان كقوله عنه «لا تعاد الصلاة

إلا من خمسة»^(١).

ومنها: ما يدلّ بظاهره أن مطلق الزيادة مبطل كقوله عنه «من زاد في صلاته فعليه

الإعادة»^(٢).

وكقوله عنه فيمن أتمّ في السفر: «إنّه يعيده قال: لأنّه زاد في فرض الله»^(٣).

ومنها: ما يدلّ على أن الزيادة السهوية مبطله مطلقاً كقوله عنه: «إذا استيقن أنّه زاد في

المكتوبة فليستقبل صلاته»^(٤).

(١) أنظر التهذيب: ١٥٢/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٥٥.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٣٥٥/٣ باب من سهى في الأربع والخمس... ح ٥.

(٣) أنظر الخصال للصدوق: ٦٠٤ باب خصال من شرائع الدين ح ٩ عنه الوسائل: ٥٠٨/٨ باب

من أتمّ في السفر عامداً... ح ٨

(٤) أنظر الكافي الشريف: ٣٤٨/٣ باب السهو في الركوع ح ٣، إلا أن فيه: «إذا استيقن أنه قد

زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل الصلاة استقبالاً إذا كان قد استيقن

يقيناً».

←

→

ومنها: ما يدلّ بظاهره أنّ الزيادة مطلقاً غير مبطلّة كقوله عَلَيْهِ: «لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك تسجد سجدي السهو»^(١).

والمهمّ بيان ما يستفاد من قوله عَلَيْهِ: «لا تعاد» من حيث شموله للعمد والسهو ومن حيث شموله للزيادة والنقص.

أمّا شموله للعمد والسهو فربّما يتخيّل: أنّ شموله للنقص عن عمد وعلم ينافي الجزئية والشرطيّة حتّى يلاحظ مرتبة الفعلية فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

وفيه: أنّ الصحة بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به الفعلي كذلك إلا أنّ الصحة بمعنى التمامية من حيث الأثر وقيام الغرض الملزم بالمأتي به بمرتبة - بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقي - معقولة كما في القصر والإتمام والجهر والإخفات، فحيث أنّ المأتي به واف بمرتبة من الغرض صحّت صلاته.

وحيث إنّ الباقي لا يمكن استيفائه لا تجب الإعادة، وحيث إنّ الفائت مرتبة ملزمة من الغرض يستحقّ العقاب على تركه.

بل ربما يقال بصحة الأمر بالنقص مع الأمر بالتأم^(٢).

وسيجيء إن شاء الله تعالى في آخر البراءة البحث عن معقوليته^(٣)، إلا أنّ الظاهر من قوله: «لا تعاد» أنّه في مقام عدم لزوم الإعادة لما تركه من عذر، لا عدم لزوم إعادة ما يجب فعله ويحرم تركه فعلاً بحيث يعاقب عليه.

نعم، تخصيصه بخصوص السهو والنسيان بلا موجب فلا مانع من تعميمه.

(١) أنظر التهذيب: ١٥٥/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة ... ح ٦٦ واللفظ هكذا:

«تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان...».

(٢) أنظر نهاية الأفكار: ٤٨٤/٣.

(٣) أنظر التعليقة رقم ١٣٣ من نهاية الدراية ج ٤٢٨/٤.

←

→

لكل ما ترك عن عذر كالجهل عن قصور لا عن تقصير.

وأما من حيث شموله للزيادة والنقص فنقول: محتملاته أربعة:

أحدها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء وجودي من أجزائها إلا الخمسة.

ثانيها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم من الوجودي والعدمي كعدم الزيادة المأخوذ شرطاً في الصلاة بدليله.

ثالثها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب الخلل من ناحية أجزائها إلا بالخلل من قبل الخمسة.

رابعها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب نقص جزء أو زيادة جزء إلا الخمسة.

والأول: لا دلالة له على حكم الزيادة بوجه، فلا يعارض أخبار الزيادة أصلاً.

والثاني: يدل على أن نقص الجزء العدمي مطلقاً - سواء كان عدم زيادة الركن أو غيره

- لا يوجب الإعادة، لأن المستثنى نقص الخمسة وعدم الزيادة حينئذ نقص في

الصلاة لمكان اعتبار عدمها، لا أنه نقص في الركن».

والثالث: يدل على أن كل خلل من ناحية الخمسة يوجب الإعادة دون غيرها.

ومع اعتبار عدم زيادة الركوع والسجود تكون الزيادة خللاً في الصلاة من ناحية زيادة

الركوع أو السجود، فزيادة الركوع خلل من ناحية الركوع وليست نقصاً من ناحية

الركوع.

ومفاد الاحتمال الرابع واضح، إلا أن الفرق بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث أن

لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومة وعلى الرابع لسان التعارض، لأن كون

الزيادة نقصاً في الصلاة من حيث الجزء العدمي أو كونها خللاً فيها من ناحية

الركوع مثلاً يتوقف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله بالتكثير: «من زاد في صلاته»

فيكون ناظراً إليه وشارحاً له ومبيناً لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص

والخلل عن سهو أو في غير الأركان، بخلاف من زاد، فإنه حكم الزيادة بعنوانها

وبيان اعتبار عدمها في الصلاة كسائر أدلة الاجزاء والشرائط.

←

→

«ولا تعاد» على الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع «من زاد»، لأن مفاده عدم وجوب الإعادة بسبب الزيادة بعنوانها، ونفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة حتى يكون (لا تعاد) مبنياً على اعتبار عدمها بدليله حتى يكون مبنياً لمقدار مدلوله، بل هما حكماً وموضوعاً على نهج واحد وإن كان بينهما عموم من وجه لكنه سيجيء «إن شاء الله تعالى» تقريب الحكومة على هذا الوجه أيضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا: من عدم المعارضة أصلاً على احتمال، أو من الحكومة على احتمالين، ومن التعارض المحض على احتمال آخر، فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتى يلاحظ نسبه مع اخبار الزيادة.
فنقول: الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

أما كونه أرجح من الأول، إذ لا موجب للاقتصار على خصوص الاجزاء الوجودية وإن كان المستثنى من الوجوديات، بل الظاهر أن الصلاة المركبة من الأمور الوجودية والعدمية لا تعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسة لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض أجزائها إلا بنقص بعض بعضها، وحذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم واستثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلاً على أن المستثنى منه أيضاً خصوص الوجوديات.

وأما كونه أرجح من الثالث، فلزيادة عناية في الثالث باعتبار عنوان الخلل الصادق على النقص والزيادة بخلاف اعتبار النقص، فإن المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله بل من قبل تركه، فتعاد من قبل ترك الخمسة لا من قبل وجودها، فكذا «لا تعاد» من قبل ترك ما عدا الخمسة فإنه لا يحتاج إلى عناية زائدة على ترك ما يطلب تحصيله.

وأما كونه أرجح من الرابع، فإنه دليل أولاً على تقدير الزيادة والنقص بعنوانهما ولا

←

→

يصحّ ثانياً تعلّقهما بالخمسة، إذ لا يعقل الزيادة فيما عدا الرّكوع والسّجود من الوقت والقبلة والطّهور وجعل الزيادة باعتبار المجموع - مع أنّ كلّ واحد من الخمسة مستثنى لا مجموعها - بلا وجه.

نعم، بناء على صحّة هذا الوجه في نفسه يصحّ تقريب حكومة (لا تعاد) على قوله ﷺ «من زاد» فإنّ دليل «لا تعاد» ليس على حدّ قوله ﷺ: «من زاد» بصدّد نفى جزئية عدم الزيادة حتّى يكون معارضاً له، بل بصدّد نفى وجوب الإعادة عن الزيادة المفروغ عن جزئية عدمها واقعاً إذا صدرت عن عذر، فتدبر.

وعليه: فمفاد «لا تعاد» أنّ نقص كلّ جزء وجودي أو عدمي يعتبر في الصلّاة لا تعاد الصلّاة منه إذا كان عن عذر إلاّ نقص الخمسة.

فزيادة الرّكن وإن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلّاة راجعة إلى النقص إلاّ أنّه داخل في نقص جزء من الصلّاة لا نقص الرّكن، فيدلّ على عدم مبطلية مطلق الزيادة العذريّة ركنيّة كانت أو غير ركنيّة.

وحينئذ فإن لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ «من زاد» فيكون حاكماً عليه ويوجب قصد مدلوله على الزيادة العمديّة.

وعلى فرض المعارضة فقوله ﷺ «لا تعاد» في شموله للمستثنى منه بعد إخراج الخمسة من حيث تأكّد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول «من زاد» للزيادة السهوية.

وان لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ، «لأنّه زاد في فرض الله» الدالّ على أنّ كلّ زيادة في فرض الله توجب الإعادة فله الحكومة عليه أيضاً - سواء أريد الزيادة في الصلّاة التي هي فريضة الله تعالى أو أريد الزيادة في الجزء المقوم حقيقة كالرّكن - فإنّه فريضة وغيره سنّة كما في بعض الروايات من جعل بعض الاجزاء الواجبة فريضة وبعضها الآخر سنّة، فإنّ عموم العلة على الثاني وإن كان أخصّ من

←

→

حيث اختصاصه بالزيادة الركنية دون «لا تعاد» إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد والسهو دون «لا تعاد» مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومة لا يلاحظ العموم والخصوص بين الحاكم والمحكوم.

نعم، إذا أريد الجزء الركني من فرض الله كان دليلاً بنفسه على عدم مبطلية زيادة غير الركن، لأن من زاد صلاته ركعتين أو ركعة مثلاً كانت زيادة الركوع والسجود مسبوقة بزيادات أخرى.

فلو كانت الزيادة مبطله مطلقاً كان البطلان مستنداً إلى الجزء السابق فإنه أسبق العلل، ولا يصح استناد البطلان إلى العلة اللاحقة وهي زيادة الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الرواية الزيادة في الصلاة لا في الفريضة بمعنى الركن أو ما فرضه الله في قبال ما فرضه النبي ﷺ.

وإن لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ «إذا استيقن» إلخ، فلا حكومة حينئذ، لأن قوله ﷺ «إذا استيقن» متكفل لحكم العمل بعنوان السهو إلا أن التراجع لقوله ﷺ «لا تعاد» لوجوه من الخلل في خبر «إذا استيقن»:

أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخة «الكافي» «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة»، وصاحب «الكافي» قد ذكر أضب في الروايات من صاحب «التهديب» ﷺ ولا أقل من الإجمال، والمتيقن منه زيادة الركعة لا الركن ولا مطلق الزيادة، ولعل لزيادة الركعة التامة خصوصية.

بل يمكن أن يقال: إن قوله «لا تعاد» لا يعم زيادة الركعة بل ظاهره زيادة كل جزء اعتبر عدمها في الصلاة لا زيادة مجموع الأجزاء.

ثالثها: أنه لا محذور في تخصيص «إذا استيقن» بزيادة الركن بخلاف ما إذا خصصنا «لا تعاد» بقصره على النقص المحض لما ادعى من الإجماع على الملازمة بين

←

→

مبطلية الزيادة السهوية ومبطلية النقص السهوي، فبملاحظة هذه الملازمة لا بدّ إمّا من تخصيص «إذا استيقن» بقصره على زيادة الركن لانحفاظ الملازمة حينئذ، أو تخصيص «لا تعاد» وبقائه بلا مورد للزوم إلحاق النقص السهوي في غير الركن إلى الزيادة السهوية فيه.

نعم، يندفع الوجه الأول الذي أجاب به من حيث ضعف السند بعض السادة الأعلام رحمهم الله^(١)، ومن حيث اضطراب المتن، واختلاف «الكافي» و«التهذيب»، بعض الأجلة رحمهم الله في «مصباح الفقيه»^(٢).

وذلك لأنّ السند حسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم ولا اختلاف بين «التهذيب» و«الكافي» بل في «الكافي» روايتان:

إحدهما: في باب السهو في الركوع عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاة المكتوبة [ركعة] لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالاً»، الخبر.

ثانيهما: في باب من سهى في الأربع والخمس، عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر، قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً»، الخبر.

(١) هو المحقق الفقيه الأصولي آية الله السيد محمد الطباطبائي الفشاركي الأصفهاني (م ١٣١٦ هـ) أنظر الرسائل الفشاركية: ١٧٤ وقد أوردنا بحثه في المقام بأكمله بعد تعليقه المحقق الأصفهاني فراجع.

(٢) أنظر مصباح الفقيه (للمحقق آغا رضا الهمداني م ١٣٢٢ هـ): ٥٥/١٥.

←

→

والذي حكاه في «التَهذيب» كما شاهدته هي الرواية الثانية بسندها الممتاز عن الأولى بضميمة بكير بن أعين إلى زرارة في الثانية عبارتها المختلفة مع الأولى في الجملة. والعجب من صاحب «الوسائل» حيث روى عن صاحب «الكافي» ما هو بحسب السند عين الثانية ومع ذلك هو متضمنٌ لزيادة الرُكعة.

وأعجب منه: أنه ذكر بعد ذلك وروى محمد بن الحسن بالإسناد مثله مع أن الشيخ روى الثانية الخالية عن إضافة الرُكعة.

وبالجملة: إذا كانت هناك روايتان فلا تنافي بينهما، لأنهما مثبتان وإن كانت رواية واحدة فهي مجملَةٌ ولا مانع من كونهما روايتين إلا مجرد الاستبعاد.

وأما ملاحظة النسبة بين سائر الاخبار فمجملها: أن قوله عنه «من زاد» مع قوله عنه «إذا استيقن» مثبتان لا معارضة بينهما، بل المعارضة بين كلٍّ من قوله عنه «من

زاد» وقوله عنه «إذا استيقن» مع قوله عنه «لكلّ زيادة ونقيصة»، فنقول:

حيث إن قوله عنه «لكلّ زيادة ونقيصة» بمنزلة عامين لا عام واحد كما هو ظاهر، فهو مع أنه حكم بعنوان السهوّ فله الحكومة، لكنّه مع ذلك أخصّ من قوله عنه «من زاد» الشامل للعمد أيضاً، إلا أن قوله عنه «لكلّ زيادة...» إلخ مسوق لبيان آخر وهو وجوب سجدي السهوّ، وإن كان يظهر منه: أن الزيادة والنقيصة ليست بمبطلّة على الإطلاق فهو متكفّل لحكم الزيادة الغير المبطلّة، وحكم النقيصة كذلك.

ومنه يظهر: حاله بالنسبة إلى المستثنى في قوله عنه «لا تعاد» مع أنه أخصّ من حيث اختصاصه بنقص الخمسة دون قوله عنه: (لكلّ نقيصة).

وأما قوله عنه «إذا استيقن» مع سلامة سنده، ودلالته أظهر من قوله عنه «لكلّ زيادة...» إلخ حيث إن الثاني مسوق لبيان حكم آخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أنه لا دليل على مبطلّة الزيادة السهويّة حتّى في الأركان فتأمل. إنتهى أنظر نهاية الدراية: ٤ / ٣٥٩ - ٣٧٨.

←

→

• قال المحقق الأصولي التحرير آية الله السيد محمد الفشاركي رحمته:

«ثم اعلم أنه ربما يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في المانعية باستصحاب الصحة.

وقد أورد: بأن المراد من الصحة ليس صحة تمام العبادة؛ لأنها لم توجد بعد، وصحة الأجزاء السابقة على حدوث مشكوك المانعية لا شك فيها؛ لأنها إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، أو ترتب آثارها عليها، ولا ريب في حصول الأول، لأن ما وقع لا يتقلب عما وقع عليه، وكذا الثاني؛ لأن آثار الأجزاء السابقة ليس إلا حصول الماهية منها ومن سائر ما يعتبر في الماهية إن لحقت بها، والشك في مانعية الموجود راجع إلى الشك في أنه هل ينضم بفعل سائر الأجزاء جميع ما يعتبر في الماهية بالأجزاء السابقة - لعدم اعتبار عدم ما يشك في مانعيته في الماهية - أو لا ينضم - لاعتباره فيها - وليس من آثار صحة الأجزاء السابقة حصول الانضمام بفعل سائر الاجزاء.

والحاصل: أن صحة الأجزاء السابقة ليس مشكوكاً فيها، وعلى تقدير تحقق الشك فيها، ليس من آثارها حصول الكل بضم باقي الأجزاء عند حصول مشكوك المانعية، بل اليقين بالصحة يجمع مع الشك في ذلك.

وقد يدفع هذا الاشكال في بعض الموارد، وهو: ما إذا كان الشك في قاطعية الموجود لا مانعية ذلك - بناءً على أن المانع هو ما يكون عدمه معتبراً في المأمور به - نظير سائر ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط من غير أن يكون حدوثه موجباً لحدوث وصف في الأجزاء، أو زوال وصف فيها، فهو في الحقيقة راجع في تركيب الماهية من أمور وجودية وأمور عدمية، والقاطع ما لا يكون عدمه معتبراً في المأمور به، بل يكون وجوده موجباً لزوال ما اعتبر في الماهية من الهيئة الاتصالية القائمة بمجموع الأجزاء، فالشك عند حدوث ما يشك في قاطعيته، راجع ←

→

إلى الشك في بقاء تلك الهيئة الاتصالية وعدم بقائها، فيستصحب بقاء قابلية الأجزاء السابقة للحقوق سائر الأجزاء بها؛ إذ مع عدم وجود القاطع لها هذه القابلية، ويحدث عند الشك في حدوث القاطع شك في بقاء تلك القابلية.

وهذا البيان لا يجري في الشك مع وجود المانع.

أما عدم جريان استصحاب الهيئة فواضح؛ إذ ليس الشك في ذلك.

وأما الشك في بقاء القابلية؛ فلإبقاء تلك القابلية أثرها عدم وجوب إستئناف الأجزاء السابقة لا تحقق ما يعتبر في الماهية وهو عدم المانع، فالأصل بالنسبة إليه مثبت .

ويمكن المناقشة في الاستصحابين في الصورة الأولى:

أما في استصحاب الهيئة؛ فبأن يقال: إن كان المراد من الهيئة القائمة بمجموع

الأجزاء فهي لم تتحقق بعد، فإن كان المراد: القائمة بالأجزاء السابقة فهي مقطوع

البقاء، ولا تنفع في إثبات حصول الهيئة المعبرة في العبادة باتيان سائر الأجزاء.

وأما في استصحاب القابلية؛ فلأنها لا تثبت حصول الهيئة بلحقوق سائر الأجزاء.

ويدفع الأولى: بأن إستصحاب الهيئة من الاستصحابات العرقية الغير المبينة على

التدقيق العقلي، فكما أن الماء المسبوق بالكريئة يستصحب كريئتها - بناءً على أن

الماء حال الشك هو الماء السابق - كذلك يستصحب الهيئة - بناءً على كون الهيئة

أمرأ واحداً قائماً بالأجزاء السابقة وبالمجموع - .

وعن الثانية: بأن الغرض من استصحاب القابلية ليس إلا عدم وجوب إستئناف

الأجزاء السابقة، إذ على تقدير عدم بقائها يجب الاستئناف.

ويرد عليه: أن عدم وجوب الاستئناف ليس من آثاره حصول الهيئة الاتصالية الواجب

إحرازها بضمّ سائر الأجزاء بما سبق.

هذا والتحقيق أن الكلام في مقامين:

الأول: في حكم القاطع.

←

→

الثاني: في حكم المانع.

أما الأول: فنقول:

إن معنى كون الشيء قاطعاً وناقضاً إقتضاء وجوده رفع أمر لولا حدوثه لكان ذلك الأمر باقياً، فإذا حكم الشارع على فعل بأن ذلك ناقض للعبادة يكون معناه: أن هذا الفعل موجب لرفع أمر كان حاصلًا قبل حصوله وكان ذلك باقياً لولا حدوث ذلك، وتحقق هذا المعنى حقيقة في العبادة من غير ابتناء على المسامحة العرفية إنما هو باشمال كل جزء على أثر بقاء ذلك الأثر في حال فعل ما يلحقه من الأجزاء معتبراً في حصول أثر اللاحق وترتبه عليه، ويكون حدوث الجزء موجباً لحدوثه وبقائه، ويكون حدوث ما سماه الشارع ناقضاً موجباً لرفع ذلك الأثر - نظير الحدث بالنسبة إلى الطهارة الحاصلة من الوضوء - .

فمعنى كون الضحك ناقضاً للصلاة: أن لكل جزء من أجزاء الصلاة الذي يلحقه الضحك أثراً، يكون بقاء ذلك الأثر معتبراً في أثر ما يلحقه الأجزاء ويكون الضحك رافعاً لذلك الأثر، مثلاً التكبير أثره مرتبة من القرب يكون بقاء تلك الجزئية في ترتب ما يترتب على القراءة معتبراً ويكون الضحك المتخلل بين التكبير والقراءة موجباً لارتفاع ذلك القرب.

ولا يتوهم: أن لازم ما ذكرنا كون كل جزء لاشتماله على أثر مخصوص به واجباً نفسياً، لجواز أن يكون المطلوب حصول مرتبة من القرب، وهي تحصل بفعل الأجزاء شيئاً فشيئاً، ويكون بقاء ما يحصل من كل جزء منوطاً بعدم لحوق الضحك، فإذا شككنا في قاطعية شيء موجود، نشك في أنه هل ارتفع بحدوث ذلك ما كان حاصلًا بفعل الجزء أم لا؟ والأصل عدم حدوث ما يرفع ذلك، وكذلك الأصل بقاء صحة الجزء السابق - أي بقاء أثره الحاصل بفعله - ويرتب على هذا الاستصحاب صحة الجزء اللاحق وعدم وجوب استئناف الجزء السابق.

←

→

لا يقال: إن هذا الاستصحاب لا يثبت به عدم رافعية الأثر الموجود المشكوك رافعيته. لأننا نقول: هب أنه لا يثبت به ذلك ولا يترتب على ذلك فساد؛ لأن الغرض من إحراز ذلك ليس إلا صحة اللاحق وعدم وجوب استئناف السابق، وهذا الغرض يترتب على استصحاب عدم وجود كلي الرافع وإن لم يعلم منه حكم الفعل الموجود. ثم إن ما ذكرنا بعينه جار في صورة الشك في حصول ما يعلم قاطعيته، بل فيه أظهر. أما الثاني، فالكلام فيه مبني على مقدّمة هي:

أن الأمر المتعلق بالجزء تبعاً لللازم من مطلوبة المركّب هل هو متعلّق بالجزء المقيد بعدم لحوق ما يمنع عن حصول المركّب منه ومن سائر الاجزاء، أو متعلق بالجزء من غير تقييد؟

وعلى الثاني فهل يكون سقوط ذلك الأمر مراعى بعدم لحوق ما يمنع عن ذلك، أو يكون سقوطه غير منوط بشيء، غاية الأمر: أنه إذا حصل المانع عن انضمام سائر الأجزاء يعود الأمر بالجزء لأجل حصول الداعي للأمر؟

والظاهر هو الاحتمال الأخير؛ لبطلان الأوّلين وعدم وجود احتمال آخر، أما الثاني فظاهر، وأما الأوّل:

فأما بطلان الاحتمال الأوّل: فلأن منشأ الأمر بالمقدّمة ليس الأ توقّف، وهو لا يكون إلا متعلّقاً بذات الجزء المعرأة عن تقييد.

لا يقال: الجزء الملحوق بالمانع لا يتوقّف عليه الكل وما لم يلحقه يتوقّف عليه، لأنّه لا يلزم من عدم الأوّل عدم المركّب ويلزم من عدم الثاني عدمه.

لأننا نقول: الذي تتقوم به الماهية المركّبة هو ذات الأجزاء، وأما عدم المانع فهو بنفسه معتبر في الماهية وتتقوم به وكذلك عدم القاطع، غاية الأمر أن الأوّل يتقوم به الماهية بنفسه والثاني يتقوم بملزومه الذي هو الهيئة الاتصالية أو أمر آخر، فليس ما تعلق به الأمر المقدمي أمراً مقيداً، ولو كان ما ذكرته من الاعتبار موجباً للتعدّد

←

→

والانقسام، واختصاص للأمر الغيري نفسه دون آخر، يجري ذلك في كل جزء بالنسبة إلى ما يلحقه من الأجزاء ولا تلتزم به.

وأما بطلان الاحتمال الثاني: فلأن الغرض من الأمر المقدمي بأي مقدمة تعلق ليس إلا رفع امتناع تحقق ذي المقدمة من جهة عدم تلك المقدمة، ولا ريب أن ذلك الغرض يحصل بمجرد حصولها الجزء في الخارج، واستمراره ليس أمراً مرتباً عليه حتى يكون غرضاً من حصوله، بل منوط بعدم ما يمنع منه حصول الماهية من الجزء الموجود وسائر الأجزاء الأخر، فإرادة استمراره موجب للأمر باقواء عدم ذلك المانع، غاية الأمر: أنه إذا حصل ذلك المانع يتجدد معه أمر مقدمي بذلك الجزء لحصول الداعي للأمر.

نعم، لو كان الغرض من الأمر بالمقدمة رفع الامتناع من جهة عدم تلك المقدمة واستمرار عدم الامتناع، كان الامتناع مراعى بعدم المانع، لأنه إتيان الأمور به على وجه يطابق غرض المولى والمطابقة لا يحصل إلا بعدم المانع.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أن ما يعتبر عدمه:

تارة: يعتبر عدمه في المركب لأجل أنه يكون بنفسه من مقوماته وأجزائه.

وأخرى: يعتبر لأجل إخلاله بالسابق وسقوطه عن قابلية لحق الباقي به مع وجود ذلك وثالثة: لأجل اعتبار عدمه في لحق المتأخر بالسابق بمعنى: أنه يسقط الباقي عن قابلية اللحق بالسابق، وذلك كالكسوت الطويل بالنسبة إلى الأجزاء التي يعتبر فيها الموالاة.

أما الكلام في الصورة الأولى:

فتارة: في الشبهة الحكمية.

وأخرى: في الموضوعية.

أما الأولى: فالظاهر أنه يجب البناء على ما فعل من الأجزاء وإتمامه والإجتزاء به في

←

→

الظاهر إلى أن ينكشف الخلاف، ولنذكر أولاً ما يقتضيه المانعية ثم ما يدفع به تلك المقضيات عند الشك فيها بسبب الشك في حدوث ما يقتضيهها.

فاعلم أن ما علم مانعيته إذا وجد في الخارج يقتضي أمرين:

الأول: وجوب استئناف ما فعله لأجل عروض ما يمتنع معه كون ذلك جزءاً فعلياً للعبادة.

الثاني: عدم حصول التركب المعتبر في مفهوم العبادة.

وبسبب هذين الأمرين يمتنع إتيان باقي الأجزاء أيضاً وامتنال الأوامر المتعلقة بها، إذا كان بين الأجزاء ترتيب، فإن الواجب الغيري حينئذ ليست ذلك الجزء، بل هو ذلك مقيداً بسبق ما يعتبر سبقه عليه، والمفروض أنه لم يحصل.

مثلاً: لو فرضنا: أن زيادة التكبير مانعة وفعلها يحدث بسبب ذلك أمراً باعادة التكبير بقصد الدخول في الصلاة ويجب عليه تركها بعده ولا يقدر ما لم يستأنف التكبير ولم يترك الزيادة على امتثال الأمر الغيري المتعلق بالقراءة وغيرها من الأجزاء، لأن المأمور به بالأمر الغيري ليس مطلق القراءة بل هو القراءة بعد التكبير وترك الزيادة. إذا عرفت ذلك فنقول: إذا شك في مانعية شيء صدر منه يكون شكّه في ذلك

موجباً للشك في وجوب استئناف ما سبق، وللشك في إتيان جميع ما يعتبر في المركب لو أتى بباقي الأجزاء، وللشك في إتيان باقي الأجزاء على وجه يطابق الأوامر المتعلقة، فإذا دلّ الدليل الشرعي - مثل استصحاب عدم فعل ما يعتبر تركه في المأمور به - على أن ترك ما يكون مانعاً حاصل بحكم الشارع، يكون مقتضى ذلك وجوب البناء على عدم حدوث أمر مما سبق فعله، وسقوط العقاب على ترك المركب المستند إلى ترك ذلك الجزء المأتي به، وفعل ما يجب تركه إذا أتى بباقي الأجزاء، والإكتفاء باتيانه في هذه الحالة باقي الأجزاء التي يعتبر في سقوط الأمر المتعلق بها، وعدم العقاب على ترك المركب المستند إلى تركها إيجاباً في

←



حال سبق فعل الجزء السابق وترك المانع، فإذا حصل للمكلف الأمن من العقاب من جميع هذه الوجوه بواسطة ذلك الدليل يكون آمناً من العقاب على مخالفة الأمر النفسي المتعلق بالمركب فلا موجب للاستئناف وترك مشكوك المانعية وعدم دلالة الأصل المذكور على حصول الامتثال للأمر النفسي، وعدم مانعية الموجود بعد الأمن من العقاب على المخالفة لو كان ما أتى به غير مطابق للأمر النفسي لا يضر بحال المكلف، لأن وجوب إحرازه - حيث يحكم به العقل - إنما هو لأجل توقّف الفرار عن العقاب على الاحراز وهو غير متوقّف على ذلك كما عرفت.

والحاصل: أن الذي يجب على المكلف إتيان الجزء السابق على وجه يصلح لأن يلحق به باقي الأجزاء وترك المانع الذي اعتبر في المأمور به وإتيان الأجزاء الباقية على وجه يطابق الأوامر المتعلقة بها فاحراز ترك المانع واجب لكونه موجبا لليقين ببقاء قابلية ما سبق عليه، ولكونه في نفسه مطلوباً غيرياً ولكونه تحققه من شرائط صحة الأجزاء اللاحقة حقيقة وأصالة الترك دليل لثبوت شرائط الأجزاء اللاحقة شرعاً ولثبوت جزء العبادة وهو الترك ودليل لبقاء القابلية في الأجزاء السابقة، كما أن استصحاب الطهارة موجب لثبوت شرط الصلاة وهي الطهارة، فالمكلف إذا أتى بباقي الأجزاء يكون شرعاً، آتياً جميع ما يعتبر في المأمور به.

وأما الثانية - أي: الشبهة الموضوعية - :

فالحكم يختلف باختلاف كيفية عدم المانع في المركب. فإنه قد يكون عدمه من حالات المصلّي مثل لبس المصلّي جلد ما لا يؤكل لحمه في حال الصلاة.

وقد يكون من حالات بعض ما على المصلّي مثل طهارة اللباس وعدم كونه جلد ما لا يؤكل لحمه.



→

وقد يكون من إعتبارات نفس الفعل بحيث يكون المطلوب الفعل الواقع في غير ما لا يؤكل لحمه.

وقد يكون نفس الترك من الأجزاء مثل عدم التكتف، وعدم قول آمين في أثناء الصلاة.

فإن كان من إعتبارات المصلي: يكون جريان الأصل وعدمه تابعاً لليقين السابق المتعلق بحال المصلي، فيقال عند الشك في لبس ما يكون لبسه مانعاً: إن المصلي لم يكن لابساً في الزمان السابق والأصل عدمه، ونظيره استصحاب طهارة المصلي من الحدث، وإن كان من إعتبارات ما عليه ينبع حال ذلك، فإذا شك في طهارة الثوب أو وقوع ما يمنع كونه عليه أن الأصل طهارته، والأصل عدم وقوع ذلك عليه إذا كان مسبوقاً بالطهارة وعدم الوقوع.

ومن هنا علم: أنه إذا شك في أصل اللباس من حيث كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه لم يجر الأصل لعدم وجود الحالة السابقة، وكذلك الأمر عند الشك في كونه حريراً إذا قلنا: إن مانعية الحرير من إعتبارات اللباس، وإن كان من إعتبارات الفعل لم يجر فيه الأصل، لأنه ليس هناك حالة سابقة للفعل الخاص من حيث وقوعه في غير ما لا يؤكل لحمه، وإن كان نفس الترك من الأمور المعتبرة في العبادة - نظير ترك التأمين والتكتف - فبالأصل يحرز عدمه.

ثم اعلم: أنه إذا كان الشك في المانعية راجعاً إلى الشك في كون إعتبار عدم الشيء من خصوصيات وقوع الفعل، كما إذا شككنا في أن الأمور به هل هو الصلاة الواقعة في غير ما لا يؤكل لحمه أو مطلق الصلاة في أي شيء وقع؟

فلا يخفى: أن أصالة عدم المانع لا يجري هنا أيضاً، وإنما المجدي في المقام هو أصالة البراءة عن القيد الزائد بناءً على إعتبارها في الأجزاء العقلية التي لا يكون الشك في جزئيتها راجعاً إلى الشك في كون الأمور به الأقل في الخارج أو الأكثر

←

→

في الخارج وقد مرّ الكلام فيه.

فان قلت: أي فرق بين ما يكون عدمه مستقلاً من الأجزاء، وما يكون عدمه من إعتبارات وقوع الفعل؟ فإنه كما يكون المطلوب في الثاني الفعل الخاص وهو الواقع مثلاً في غير ما لا يؤكل لحمه، كذلك يكون المطلوب في الأول الأجزاء المقرونة بعدم ذلك، فكما أن الأصل لا يفيد في الثاني كذلك لا يفيد في الأول.

قلت: بينهما فرق واضح، فإنّ العدم إذا كان في نفسه مطلوباً لا يكون المطلوب إلاّ أفعالاً وتروكاً، والأوّل يحرز بالوجدان والثانية بالأصل، وليس المطلوب حينئذٍ الأجزاء المقرونة بالترك، بل المطلوب مجموع إمور، أحدها الترك.

أمّا إذا كان من إعتبارات نفس الفعل: كان المطلوب أمراً وجودياً خاصاً وهو الفعل المقرون بكذا، واستصحاب الترك لا يثبت به اقتران الفعل بالترك الذي هو من خصوصيات الأمور به، وإنّما لم نتكلّم في ذلك في الشبهة الحكمية، لأنّ الشك من هذه الحيثية راجع إلى الشك في كون الأمور به الأمر المقيد فيكون راجعاً إلى الشك في الشرطية وقد مرّ تفصيله.

وأما الكلام في الصورة الثانية: فالظاهر أنّه كالاولى إلاّ أن بينهما فرقاً من حيث إنّه لا يحتاج هنا إلى أصليين:

أحدهما: أصالة عدم حدوث أمر جديد بالأجزاء السابقة.

والآخر: أصالة عدم وجود ذلك المانع.

بل الأوّل مغن عن الثاني، لأنّه لا يكون الشك في وجود المانع حينئذٍ سبباً للشك في حدوث الأمر الجديد، إذ المفروض أن ترك ذلك المانع ليس مطلوبيته إلاّ لأجل اقتضاء وجوده فساد الأجزاء السابقة، وليس هو في نفسه من مقومات الأمور به، والظاهر أن القواطع كلّها من هذا القبيل، فإذا أثبتنا عدم وجود الأمر الجديد

←

→

بالاصل، يحصل بالاتيان بسائر الاجزاء براءة الذمة عن المأتي به.

فإن قلت: إن الواجب في مقام الامتثال إحراز حصول المأمور به في الخارج، والأصل المذكور وهو بضميمة الأصل الآخر في الصورة الاولى لا يثبت به عنوان المأمور به. قلت: قد مر جوابه؛ فإن الحاكم بوجود الامتثال ليس إلا العقل، وهو لا يحكم إلا بوجود فعل يسقط به العقاب، وأما الصورة الثانية فالظاهر أنه لا مجرى للأصل فيه، لأن أصالة عدم وجود المانع لا يثبت كون ما يأتي به من الأجزاء مرتبطة بالأجزاء السابقة.

ثم أنه قد يستدل لصحة العبادة عند الشك في المانعية: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) فإن حرمة الابطال هو ايجاب المضي وهو ملازم للصحة، للاجماع على أن ما يجب المضي فيه يكون صحيحاً إلا الصوم والحج.

وتحقيق الكلام في الآية: أن الابطال هو التأثير في عروض وصف البطلان على العمل بعد أن لم يكن كذلك، كما في الاكرام، والاقامة، والاعناء، فإن معناها: جعل الشخص مكرماً وقائماً، وغنياً بعد أن لم يكن كذلك.

ولا ريب أن هذا المعنى يقتضي سبق اتصاف العمل بعدم البطلان وهو ملازم للصحة، ومعنى الآية ان حمل الابطال فيها على هذا المعنى جعل العمل لغواً بعد أن كان ذا أثر فهو راجع إلى النهي عن الأعمال الموجبة لحبط العمل.

ويؤيده: نفيه بقوله تعالى: ﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ﴾^(٢) بقرينة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُنَبِّئُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَى﴾^(٣).

(١) محمد ﷺ: ٣٣.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) البقرة: ٢٦٢.

→

ويحتمل أن يكون المراد من الإبطال: إيجاد العمل باطلاً نظير قولهم ضيق فم الركبة أي أوجده ضيقاً، فمعنى الآية طلب ترك إتيان العمل باطلاً، ولا يرتبط بالمقام سواء كان النهي إرشادياً أم لا كما لو حمل على المعنى الأول.

ويحتمل أن يكون المراد: قطع العمل، ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأول - بناءً على أن المراد من العمل الأعم من الواجبات الغيرية والنفسية - .

لا ريب أن الاحتمال الأول هو المتعين لما عرفت: من أنه المعنى الحقيقي للإبطال، وقد استعمل فيه في الآية الأخرى، ولأنه المناسب للآيات المتقدمة على هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) لأن إتيان العمل باطلاً مخالفة لله والرسول فالأمر بالطاعة يغني عن النهي عن ذلك، مضافاً إلى ما ورد من تفسير الآية ما يطابق المعنى الأول.

فحصل: أن الاستدلال بها - مع قطع النظر عما يأتي الإشارة إليه - إنما يمكن إذا اريد به المعنى الثالث، وقد عرفت: أن الظاهر منها هو المعنى الأول.

الأ أن يقال: إن المعنى الثالث راجع إلى المعنى الأول، لكنه يبعد دعوى ظهور الآية فيما يكون فيه جهة مطلوبة ذاتية إلا أن كون قطع العمل بعد فعل ما يشك في مانعيته ابطلاً محل شك، لأن المشكوك لو كان مانعاً لا يكون القطع بعد فعله ابطلاً وهو ظاهر.

ومن هنا ظهر: حال استصحاب حرمة القطع، واستصحاب وجوب الانتمام، لأنه يكون الشك في المانعية موجباً للشك في كون النقض ابطلاً وفي القدرة على الإبطال ومعه يكون موضوع المستصحب وهو الوجوب مشكوك البقاء وكون إلحاق الباقي اتاماً، لأن كون المأتي به اتاماً مبني على عدم كون ما يشك في مانعيته معتبراً في المأمور بوجه من الوجوه.

→

الأ أن يقال: إننا نستصحب القدرة على الاتمام وكون اتيان باقي الاجزاء قبل حدوث ذلك إتماماً.

ويرد على الأول: أن استصحاب القدرة أنما يثبت به شرط وجوب واقعاً وهو القدرة وثبت به موضع الوجوب الواقعي ولكن ترتيب آثار بقاء القدرة الذي هو راجع إلى ايجاب الاتمام ظاهراً موقوف على القدرة على الاتمام وهو لا يثبت بهذا الاستصحاب، لأن الاستصحاب لا يثبت به شرائط نفسه، وأما إستصحاب كون الأجزاء اللاحقة اتماماً فإن كان جارياً، يعني عن استصحاب القدرة.

ولكنه يرد عليه: أن كون فعل هذه الأجزاء الباقية إتماماً من غير اعتبار مسبوقتها بالترك في حصول الاتمام بها مشكوك حتى في حال سبقها بترك مشكوك المانعية، ففعل موضوع الاتمام هو الجزء المسبوق بترك المشكوك مانعيته.

والحاصل: إن كون الجزء المسبوق بترك مشكوك مانعيته اتمام يقيني: لأنه إما أن يكون اتماماً مع المقيد أو مطلقاً، وعلى أي الأمرين يكون ما به الاتمام موجوداً في ذلك العنوان، لكنه لا يكون فعل هذه الأجزاء مصداقاً لذلك العنوان، وأما كون الجزء إتماماً من غير اعتبار سبق ترك مشكوك المانعية في الاتصاف بذلك حتى في حال السبق فاتصاف الأجزاء المطلقة القدر المشترك بين المسبوق بالترك وغير المسبوق به بالاتمام مشكوك، فكيف يستصحب الاتمام فتأمل.

ومما ذكرنا علم: أن الأمر لو دار بين رفع اليد عمّا يكون مشغولاً به والاستئناف وبين الاتمام والاعادة، كان الأول هو المتعين، لأنه مع القدرة على مراعاة الجزم المعبر في تحقق الامتثال حيث يقدر عليه يأتي بالمأمور به على وجه لا يحصل معه مراعاة الجزم واشتمال فعله على هذا الوجه على مراعاة الاحتياط من جهة احتمال كون القطع ابطالاً محرماً لا يسوغ ترك الاحتياط من تلك الجهة، مع كونه إما واجباً، أو أهم من ذلك.

←

→

اللهم إلا أن يقال: إن فعل المبطل عقيب ما يشك في مانعته وقيل إتيان باقي الأجزاء يكون حراماً فيكون الاتمام في الظاهر واجباً والاعادة واجبة، لعدم القطع بحصول الأمور به لا واقعاً ولا ظاهراً، وحينئذ يكون طريق إمتثال الأمر منحصرأ في الاتمام والاعادة.

أما حرمة فعل المنافي فهي إما لإستصحاب الحرمة، لأنه كان قبل وجود مشكوك المانعية حراماً، أو لأجل أنها من أحكام الكون في العبادة وهو مستصحب، لأن المكلف كان في العبادة قبل فعل مشكوك المانعية، وبعد فعله يشك في أنه خرج بسببه عن العبادة أو هو باق فيها فيستصحب الكون في العبادة.

ويرد على الوجه الأول: أن الذي كان موصوفاً بالحرمة ليس هو فعل ذات المنافي، بل هو إخراج الجزء القابل للحقوق الباقي عن قابلية لحوق الباقي به وكون فعل المنافي إخراجاً للقابل عن القابلية مشكوك، لاحتمال خروجه عن القابلية قبل فعل ذلك.

اللهم إلا أن يستصحب القابلية وحينئذ فلا حاجة إلى إستصحاب الحرمة، ولا يجب الاعادة ايضاً إذا لم يكن المانع المشكوك على تقدير مانعته مخرجاً للأجزاء اللاحقة عن قابلية للحقوق بما سبق وقد مرّ بيانه.

واعلم أن ما ذكرنا كله: أما كان في الزيادة عمداً، وأما الزيادة سهواً فيما يقدر زيادته عمداً فالكلام فيه هو الكلام في النقص سهواً، فإنه يرجع إلى الاخلال بالشرط سهواً، وقد مرّ أن الشيخ رحمته الله بنى على أن مقتضى الأصل فيه هو البطلان، وقد مرّ ضعفه وأنه يمكن القول فيه بالصحة.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه في الزيادة والنقيصة: أن مقتضى الأصل في الزيادة - سهواً كان أو عمداً - عدم البطلان.

وأما من بنى فيه على أصالة البطلان فيلزمه القول بأصالة البطلان في الزيادة السهوية إن

←

→

ثبت أن الزيادة العمدية مفسدة، وليس له الخروج عن هذه القاعدة إلا بالنص بالبطلان.

وقد عرفت أيضاً: أن الأصل في كل جزء شك في كونه ركناً عدم الركنية، سواء كان المراد من الركن ما يبطل بنقيصته سهواً بالعبادة، أو كان المراد ما يبطل بنقيصته سهواً وبزيادته عمداً أو سهواً.

نعم، من بنى على أن النقيصة السهوية، الأصل فيها بالبطلان دون الزيادة يلزمه التفصيل في الشك في الركنية فيقول: إن الأصل هو الركنية إن كان المراد التفسير الأول، وعدمها إن كان هو الثاني.

والشيخ في «الرسالة»: حكى عدم الفصل في الصلاة بين الاخلال سهواً، وبين الزيادة عمداً وسهواً فقال - بناءً على مذهبه -:

«إن أصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً، وحينئذ فإن جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الأصليين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى»^(١).

وأورد عليه: بأن التعارض ليس بين الأصليين، بل التعارض بين الاطلاق الأمر القاضي بعدم كفاية الناقص، وبين أصالة البراءة الحاكمة بعدم بطلان ما اشتمل عليه الزيادة - بضميمة عدم القول بالفصل - وذلك لأن عدم كفاية ما نقص بعض أجزائه سهواً من مقتضيات إطلاق الأمر المقتضي لكون الواجب في حالتي الذكر والنسيان أمراً واحداً وهو التام الاجزاء، فالمعارضة حقيقة يكون بينهما ومع تسليم أن المعارضة بين الأصليين، فلا وجه لتقديم قاعدة الاشتغال.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٥/٢.

←

→

وربما يجاب: بأن مقتضى الاطلاق هو كون الواجب في الحالتين واحداً، وأما عدم سقوط الأمر بما لا يكون مأموراً به فليس من مقتضيات الاطلاق، والمفروض أنه مقتضى نظر صاحب «الرسالة» - حيث بنى على عدم معقولية اختلاف الواجب بالنسبة إلى الذاکر والناسي - هو كون الناقص مسقطاً عن الواجب لا مأموراً به واقعاً، ووجه تقديم الاشتغال: أنه لا يوجب قاعدة قبح التكليف بلا بيان - بضميمة عدم القول بالفصل - الأمن من العقاب في المورد الذي - لولا عدم القول بالفصل - حكم فيه بالاحتياط.

واعلم أن الأخبار في باب الزيادة كثيرة لا بأس بالإشارة إليها وإلى ما يستفاد منها وطريق الجمع بينها.

فمنها: ما يدلّ بظاهره على أن مطلق الزيادة مبطلّة، كقوله عنه: «من زاد في الصلاة فعله الاعادة»^(١).

وقوله عنه: «فمن أتّم في السفر أنه يعيده قال عنه: لأنه زاد في فرض الله»^(٢) بناءً على أن الرواية أعم من السهو والعمد، وأن المراد من فرض الله هو الصلاة. وما ورد في الطواف: من أنه كالصلاة في أن الزيادة مبطلّة.

ومنها: ما يدلّ على أن الزيادة السهوية مبطلّة، كقوله عنه: «وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^(٣).

ومنها: ما يدلّ على أن الزيادة مطلقاً غير مبطلّة، كقوله عنه: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة يدخل عليك»^(٤).

(١) أنظر الكافي الشريف: ٣/٣٥٥ باب من سهى في الأربع والخمس... ح ٥.

(٢) أنظر الخصال للصدوق: ٦٠٤ باب خصال من شرائع الدين ح ٩ عنه الوسائل: ٥٠٨/٨ باب من أتّم في السفر عامداً... ح ٨.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ٣/٣٤٨ باب السهو في الركوع ح ٣ باختلاف يسير.

(٤) أنظر التهذيب: ٢/١٥٥ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٦٦ واللفظ هكذا: «تسجد سجدي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان...».

←

→

ومنها: ما يدل على أن زيادة غير الأركان لا تكون مبطلّة، كقوله ﷺ: « لا تعاد الصلاة الأ من خمسة»^(١). بناءً على أن لا تعاد شاملة للزيادة: إنما بأن يكون المعنى: لا تعاد الصلاة من طرف شيء مما يعتبر في الصلاة زيادة ونقيصة الأ من خمسة، وعدم تصوّر الزيادة في بعض الخمسة مع تصوّره في الركوع والسجود لا يضرّ بحمله على الأعم من الزيادة والنقيصة. أو يكون المعنى « لا تعاد الصلاة من جهة نقص شيء » ويكون الشيء أعم من التروك المعتبرة في الصلاة.

والفرق بين الوجهين: أن الأول يقتضي بطلان زيادة الركوع والسجود دون الثاني كما لا يخفى.

وكقوله ﷺ في عدم ابطال زيادة غير الركن وابطال زيادته: «لأنه زاد في فرض الله»^(٢) بناءً على أن المراد من فرض الله هو الركوع أو الركعة بقرينة ما ورد: من أن بعض أجزاء الصلاة فرض الله وبعضها سنة.

وجه الدلالة على أن زيادة غير الركن غير مبطلّة:

أنّ تعليل الاعادة بزيادة الركن - مع كون زيادة غير الركن حاصلة قبلها - موجب لعدم كون السابق موجباً للبطلان، والأ كان العلة هو السابق ولم يكن اللاحق مع صلوحه للعلة أيضاً علة، لأن المترتبتين الصالح كلّ منهما للعلة يكون إستناد المعلول بالسابق وإلزم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة، أو تحصيل الحاصل وكلاهما محال.

إذا عرفت ذلك فنقول: قوله ﷺ: (لا تعاد...) الخ، حاكم على سائر الأخبار الدالة

(١) أنظر التهذيب: ١٥٢/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٥٥.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٥٠٨/٨ باب من أتمّ في السفر عامداً... ح ٨

←

→

على أن مطلق الزيادة مبطله مثل قوله عنه: « من زاد » وقوله عنه: « لانه زاد في فرض الله ».

إلا أن يقال: إن قوله: « من زاد » ليس في مقام بيان اشتراط عدم الزيادة ليكون لاتعاد^(١) لكون معناه لا تعاد ممّا يعتبر في الصلاة حاكماً عليه، بل المقصود رفع ما لعله يتوهم من أن الزيادة على تقدير الابطال لا يوجب الاعادة، وحينئذ يكون معارضاً لقوله: (لا تعاد)، إلا أن الظاهر خلاف ذلك خصوصاً مع كون الزيادة من قبيل الموانع التي يكون بيان مانعيتها غالباً بالأمر بالاعادة إذا حصلت.

مع أنه يمكن أن يقال: إن شمول « لا تعاد » للزيادة السهوية في غير الأركان بعد خروج الأركان عنها بالاستثناء أظهر من شمول « من زاد » لها.

أو يقال: إن « لا تعاد » أقلّ فرداً من قوله « من زاد » وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، من حيث عموم « من زاد » للعمد والسهو والأركان وغيرها، وعموم « لا تعاد » للزيادة والنقيصة، لأنّ لا تعاد شامل للزيادة والنقيصة السهويتين في غير الأركان وقوله عنه: « من زاد » يشمل الزيادة العمدية في غير الأركان وكذلك السهوية في غير الأركان وهذان القسمان يقابلان ما يشمله قوله: « لا تعاد » ويشمله أيضاً قوله: « من زاد » على زيادة الأركان عمداً وسهواً فتخصيصه بـ « لا تعاد » أولى من العكس؛ لأنّ « لا تعاد » أقلّ فرداً، وكذلك تخصيص بقوله عنه: « لا تعاد » قوله عنه: « لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك » بغير الأركان باعتبار ذيل « لا تعاد » وهو قوله: « الأ من خمسة » لانه أخصّ من قوله: (لكل زيادة) وهو بعد اختصاصه بغير الأركان تخصيص قوله عنه: « من استيقن أنه زاد » بغير الأركان.

فان قلت: النسبة بين قوله عنه: « لكل زيادة ونقيصة » وقوله: « من استيقن » ليست إلا التباين، إذ ليس الأوّل عامّاً واحداً، بل قوله: « لكل زيادة » عام وقوله: « ونقيصة »

(١) العبارة غير واضحة.

←

→

عام آخر، وملاحظة النسبة أولاً بين ذيل « لا تعاد » مع قوله « لكل زيادة » وتخصيص الثاني بالأول وإن جعل الثاني أخص من قوله « من استيقن » إلا أن باب التعارض لا يقتضي بأن يخصص « من استيقن » بقوله: « لكل زيادة »، لأنه لا يكون لقوله: « لكل زيادة » بعد التخصيص ظهور في الباقي ظهوراً منعقدأ بعد التخصيص، بل شموله للباقي أما يكون بالظهور الأول الذي قبل التخصيص، وتلك الدلالة لا تقتضي تقديم الثاني على الأول.

ولهذا من قال في قول القائل: (أكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم فساق العلماء)، يخصص (أكرم العلماء) بقوله: (لا تكرم الفساق) فرجع النسبة بين قوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم النحويين) عموماً من وجه.
ردّ قوله: بأنّ (أكرم العلماء) لا يكون له ظهور في الباقي ناشئاً من غير ما نشأ منه الظهور الأول.

قلت: إن صحّ التمثيل، وصحّ ما ذكرت: من أنه لا ينعقد لقوله: « من زاد » ظهور في الباقي، إلا أنه بعد التخصيص يكون أظهر في شمول ما عدا الأركان من شمول « من استيقن » لما عدا الأركان، فتخصيص « من استيقن » به أولى من العكس.
ولكن لقائل أن يقول: إن قوله: « من زاد » معناه: من زاد زيادة غير مبطله فعليه كذا، وليس المقصود من الرواية: بيان عدم الابطال، بل المقصود: بيان حكم موضوع الزيادة الغير المبطله، وحينئذٍ فلا معارضة بين ذلك، وبين قوله: « من استيقن ».
هذا ولكن في سند « من استيقن » ضعف يغني عن التعرض بعلاج معارضاته، فلم يبق في المقام معارضة إلا بين « لا تعاد » وما دلّ على مبطلية مطلق الزيادة، وقد مرّ حكومته عليها.

فظهر: أن مقتضى الروايات كون الزيادة العمدية مبطله والسهوية غير مبطله. « انتهى
انظر الرسائل الفشاركية: ١٥٨ - ١٧٤.

الرابع: [تعذر الجزء أو الشرط]

أنه لو علم بجزئية شيء، أو شرطية في الجملة، ودار [الأمر]^(١) بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكّن منه - فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول؛ لعدم القدرة حينئذ على الأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل الأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله - لاستقلال العقل بالبراءة عن الباقي؛ فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان. لا يقال: نعم، ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكّن منه.

فإنه يقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله؛ بداهة أنه ورد في مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفي التكليف لا إثباته.

نعم، ربّما يقال: بأنّ قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً^(٢).

ولكنه لا يكاد يصحّ إلا بناء على صحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر ممّا يسامح به عرفاً؛ بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام.

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٩/٢.

[ضعف التمسك بقاعدة الميسور]

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل^(١) بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٢) وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٣) وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٤).
ودلالة الأوّل مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية، لا بيانية ولا بمعنى الباء.

وظهورها في التبعض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛ لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد.
ولو سلّم فلا محيص عن أنّه هاهنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روي:
«أنه خطب رسول الله ﷺ فقال: «إن الله كتب عليكم الحجّ».

فقام عكاشة - ويروي سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم؟! والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٩/٢.

(٢) الرواية عامية في الأصل، أوردها ابن أبي جمهور قُلِّبَ في عواليه: ٥٨/٤ ح ٢٠٦. وانظر صحيح البخاري: ١٤٢/٨ ط دار الفكر بيروت وأيضاً: صحيح مسلم: ١٠٢/٤ ط دار الفكر بيروت. وتأتي مصادر عامية أخرى عندما يذكر المصنف الرواية بطولها.

(٣) أوردها ابن أبي جمهور الأحسائي أيضاً في عواليه: ٥٨/٤ ح ٢٠٥.

(٤) أيضاً عوالي اللئالي: ٥٨/٤ ح ٢٠٧.

نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١).

ومن ذلك ظهر: الإشكال في دلالة الثاني أيضاً حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها؛ لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها.

هذا، مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم؛ إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم - وجوباً كان أو ندباً - بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه؛ حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك - كما أن الظاهر من مثل: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) هو نفي ما له من تكليف أو وضع - لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف؛ كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم^(١١).

(١١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قُدِّسَ سِرُّهُ:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه بعد أن تمت دلالة (الميسور لا يسقط بالمعسور) على لزوم الاتيان بالباقي في المركب الواجب عند تعذر بعضه.

(١) الرواية عامية كما مرّ أنظر: جامع البيان للطبري: ٧ / ١١١ باختلاف يسير والدر المنثور

للسيوطي: ٢ / ٣٣٥ وانظر تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي: ١ / ٤٢٤ وقد أوردها أمين

الإسلام الطبرسي في مجمع البيان: ٣ / ٤٢٨ والعلامة المجلسي في بحار الأنوار: ٣٢ /

(٢) أنظر: وسائل الشيعه: ١٨ / ٣٢ باب «ثبوت خيار للمغيون غناً فاحشاً مع جهالته» ح ٣.

→

فالمناقشة الأولى من احتمال الإجمال فيها من ناحية شمولها للمركب لا وجه لها؛ لدعوى ظهورها في الاطلاق الشامل للمركب؛ لأن المفرد المحلى باللام له ظهور في الشمول والميسور مفرد محلى باللام فله ظهور يشمل كل ميسور سواء كان ميسوراً للمركب أو للعام.

هذا إذا لم نقل باختصاصها بالمركب بدعوى: أن العام إما بدلي أو استغراقي، ولا وجه للعام البدلي؛ لأن العجز فيه لا يكون إلا بالعجز عن الطبيعة بجميع أفرادها، وأما العام الاستغراقي فلوضوح انه لا مجال لأن يتوهم أحد أن العجز عن بعض أفراده موجب لسقوط الأفراد الأخر المتيسرة بعد أن كان ينحل إلى مطلوبات متعددة بمقدار ماله من الأفراد، فيتعين أن التوهم إنما يكون له مجال معقول في خصوص المركب المتعذر بعض أجزاءه.

لا يقال: انه إذا كان لا مجال لتوهم كون العجز عن بعض أفراد العام الاستغراقي موجباً لسقوط الأفراد الأخر المتيسرة فكذلك أيضاً لا مجال للتبعيض في أفراد العام الاستغراقي لانحلاله إلى أوامر متعددة فليس هناك شيء واحد يصح التبعض فيه.

فانه يقال: فرق بين الدلالة على التبعض كما في النبوي المتقدم وبين هذا الخبر.

ووجه الفرق: أن هذا الخبر إنما يدل على التبعض باعتبار كون الباقي ميسوراً لذلك المعسور، والعام الاستغراقي المنحل إلى أوامر لا يتوهم فيه أن الأفراد غير المتعدرة فيه هي ميسور الأفراد المتعدرة، بخلاف التبعض المستفاد من لفظ (من) فإنه باعتبار الوحدة في مقام الطلب يصح التبعض فيه وإن كان عمومه استغراقياً، ولا سيما حيث يكون الاستغراق فيه بتكرير نفس الفعل...

فاتضح الفرق بينهما وأن التبعض في النبوي له مجال، بخلاف التبعض في هذا الخبر. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا مانع من دلالة هذا الخبر على لزوم الإتيان بالباقي من المركب، وضعف سنده منجبر بعمل المشهور به في استنادهم إليه واستدلالهم

←

وأما الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجباً كان أو مستحباً - عند تعذر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فيما يعمهما.

وليس ظهور: «لا يترك» في الوجوب - لو سُلم - موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة، أو مطلق المرجوحية من النفي.

وكيف كان: فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام^(١).

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقة عليه، مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مبيناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربّما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها - مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مبين للواجد عقلاً.

نعم، ربّما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف، وأنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد: من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلا عدّ أنه ميسوره. كما ربّما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك، أي: للتخطئة

→

به. «إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٣١/٧.

(١) هذه المناقشات للمحقق النراقي رحمته الله أوردها الشيخ الأعظم في فرائده: ٢ / ٣٩١-٣٩٣.

وأنه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه: أنّ الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأول، وتشريكاً في الحكم - من دون الاندراج في الموضوع - في الثاني، فافهم^(١١٢).

تذنيب :

لا يخفى: أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية، وبين مانعية أو قاطعية لكان من قبيل المتباينين^(١١٣)، ولا يكاد يكون من الدوران بين

(١١٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى ما أشار إليه: من أنّ البرهان يقتضي كونهما من التخطئة لا التشريك ولا التخصيص.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الإدراج بعد أن كان هو إلحاق ما ليس بميسور عرفاً بالميسور عرفاً، فدليل الإلحاق إن ظهر منه أن الإلحاق لأجل أنه من الميسور واقعاً كان من التخطئة، وإلا فيكون الإدراج تشريكاً في الحكم تعبداً؛ لأن الشارع قد اعتبر الميسور العرفي طريقاً إلى الميسور الواقعي، وحيث لم يظهر منه أن الإلحاق لكونه ميسوراً واقعاً، فنظر العرف في تعيين ما هو الميسور من غير الميسور باق على حاله، وحيث لم يكن الملحق بنظر العرف ميسوراً فلا بد وأن يكون الإلحاق من باب التشريك في الحكم، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٢/٧.

(١١٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«في كون حكم المسألة هو الاحتياط مطلقاً؛ قلنا في الشبهة البدئية بالبراءة، أو الاحتياط، كما هو مختار المتن:

→

أما على الثاني فواضح.

وأما على الأول: فللعلم الإجمالي وإمكان الاحتياط بتكرار الواجب، أو البراءة مطلقاً: أما على الأول: فلأن العلم الإجمالي المنجز هو الذي يلزم من إجراء الأصول في أطرافه مخالفة عملية قطعية، وهنا ليس كذلك؛ لأن الآتي بواجب لا يخلو من أحد الأمرين: وجود المشكوك، وتركه.

وأما على الثاني: فلأن اعتبار المردّد هنا مزاحم مع اعتبار التميّز، فيقدّم عليه، بخلاف الشبهة البدئية، فإن انطباق الواجب على الأكثر المأتيّ به معلوم، نعم لو اعتبر التميّز في الأجزاء - أيضاً - لوقع المزاخمة هناك - أيضاً - كما هو المحكي عن بعض. ولكن هذا مدفوع: بمنع اعتبار التميّز أولاً، ومنع كونه أهمّ ثانياً، وكونه معتبراً في طول سائر الشرائط والأجزاء ثالثاً؛ إذ - حينئذٍ - يكون هو المعين للسقوط. هكذا قيل. ولكنه ممنوع؛ إذ الملاك هي الأهمية، وربما يكون مع ما يعتبر طولاً، أو ابتناء المسألة على تلك المسألة، ووجهه واضح.

أو أنه إن قلنا بالاحتياط هناك فيلزم الاحتياط، وإن قلنا بالبراءة هناك فنفسّل بين ما يعلم وجوب إتيان أصل الواجب، أو علم ولكن كان المشكوك ممّا علم كون كلا طرفيه أو أحدهما المعين تعدياً، فالاحتياط؛ للزوم المخالفة العملية - حينئذٍ - من جريان الأصول في الأطراف، وبين ما لم يتحقّق أحد الأمرين فالبراءة ووجوب إتيان أحد العملين تخيراً.

ولكن الأقوى وجوب الاحتياط مطلقاً؛ للعلم الإجمالي وإمكان الاحتياط.

ثمّ على القول الأول: إذا تضيّق وقت الفعل بحيث لا يسع إلاّ أحد العملين، أو كان وقته مضيّقاً كذلك من الأول، فهل يجب إتيان أحدهما تخيراً، أو يسقط بالمرّة؟ الأقوى العدم، إلاّ إذا قام دليل من الخارج على وجوب إتيان الممكن، كما أن الأمر كذلك في باب الصلاة؛ لما تقرر في محلّه: من عدم تأثير العلم الإجمالي مع وقوع

←

→

الاضطرار إلى أحدهما المخير مطلقاً.

هذا إذا لم يكن له قضاء، وإلا فهل يجب إتيان الممكن أداء في الوقت والقضاء خارجه؛ للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين مع إمكان كليهما، أو لا يجب؟ وجهان:

اختار الماتن الأول في الدورة الأخيرة التي حضرناها.

ولكن الأقوى عدم؛ إذ بعد عدم تأثير العلم الإجمالي الموجود في الفعلين الأدائين، لا علم إجمالي في البين مؤثر بين الممكن منهما وبين القضاء: أما أولاً: فلأن وجوب القضاء يكون فعلياً بعد خروج الوقت من غير فرق في ذلك بين القول بالتبعية وغيره، كما قرّر في محله.

وأما ثانياً: فلأنه لا علم إجمالاً بين أحد الفعلين المختار وبين القضاء؛ إذ التخير بين تركي الفعلين مساوق لإباحة كل منهما، فيبقى القضاء محتمل الوجوب بلا طرف، وحينئذ إذا لم يأت المكلف بشيء في الوقت فلا إشكال في وجوب القضاء في خارجه؛ لتحقق موضوعه، وهو فوت الفريضة، وكذا بناءً على التبعية، وإن أتى بأحدهما فالظاهر عدم الوجوب؛ لاستصحاب عدم وجوبه الثابت أولاً، وللبراءة. وما يتوهم دليلاً على الوجوب: من التمسك بإطلاق دليل القضاء، أو التبعية، أو باستصحاب عدم الإتيان.

مدفوع: أما الأول: فلكونه من باب التمسك به في الشبهة المصدقية؛ لاحتمال إتيان الواجب.

وأما الثاني: فلأن الفوت هو الموضوع له، وليس له حالة سابقة، وإثباته باستصحاب عدم الإتيان لا يكاد يكون إلا على القول بالأصول المثبتة، إلا أن يدعى خفاء الواسطة، مع أن الشك لم يسر إلى متعلق اليقين على كل تقدير. ومنه يظهر: عدم جريانه بناءً على القول بالتبعية أيضاً.

←

المحذورين؛ لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذلك الشيء مرة، وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

→

أما التمسك باستصحاب الوجوب.

ففيه ما تقدّم: من أنه لا يعقل وجوب فعليّ له قبل خروج الوقت حتّى يستصحب، بل الجاري عدم الفعلية السابقة، وعلى فرض فعلية وجوبه من الأوّل فالأداء أو القضاء موضوعان مختلفان، فلا يجري إلّا القسم الأوّل من القسم الثالث من استصحاب الكلّي». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣١١/٤ - ٣١٥.

خاتمة في شرائط الأصول

أما الاحتياط :

فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً^(١١٤)، بل يحسن على كل حال، إلا إذا

(١١٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قده:

«ليس الاحتياط الذي لا يعتبر في حسنه شيء، من الأصول العمليّة الأربعة التي يتكلم الآن في شرائطها؛ فإن ما هو معدود من الأصول الأربعة هو الاحتياط الواجب، المختص بمورد العلم الإجمالي، والاحتياط الحسّن احتياط يعمّ مورد العلم الإجمالي والشك البدوي، بل وعلى ما تقدّم من المصنف مورد قيام الأمانة.

وعلى ما ذكرناه: فالاحتياط الواجب أيضاً يكون مشروطاً بشرائط سائر الأصول، إلا أن يقال: إنّ الاحتياط يجب بمجرد حصول العلم الإجمالي، وجواز الفحص لرفع العلم الإجمالي لا يمنع من الوجوب في موضوع العلم الإجمالي.

ثمّ اعلم: إنّ الأصول العقلية موضوعها هو عدم الظفر بالتكليف في طريق اعتاده المولى في بيان تكاليفه اعتياداً شخصياً، أو كان عادة النوع.

وأما الفحص فليس بنفسه عنواناً يعتبر في جريان الأصول، وإنما يلزم أحياناً لأجل تحقيق هذا الموضوع.

فإذا كانت عادة المولى إيصال التكليف وتسليمه بيد العبد، فبمجرد عدم الوصول يحكم العقل بحكم الأصل، بلا حالة منتظرة وتوقّف على التفتيش والفحص.

وإذا كانت عادته إيداعه في كتاب أو عند شخص أو بيانه بطريق السؤال عنه، احتاج إلى الفحص والتفتيش عن هذه الطرق، لاحتمال وجود التكليف فيها، والعقل لا يعذر العبد في إجراء البراءة؛ لأن موضوعها - وهو عدم الظفر بالتكليف في طريق

كان موجباً لاختلال النظام.

ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو كان موجباً للتكرار فيها.

وتوهم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعبر في العبادة^(١).

فاسد؛ لوضوح أنّ التكرار ربّما يكون بداعٍ صحيح عقلائي، مع أنّه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاة بلا داعٍ له سواه، كما ينافي قصد الامتثال وإن كان لاغياً^(٢)^(١١٥) في كيفية امتثاله، فافهم^(١١٦). بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجّة على البراءة عن التكليف؛ لثلاً يقع

→

اعتاده المولى - لا يحصل حتى ينظر في ذلك الطريق، ثم لا يظفر بالتكليف فيه.

ومن ذلك يظهر ما في كلام المصنف رحمته «إنّتهى أنظر نهاية النهاية: ١٥٢/٢.

(١١٥) قد مرّت الإشارة إلى أنّ الامتثال وهو إتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجاً فاللعب بأحدهما لعب بالآخر، ولعلّه إليه الإشارة بقوله: (فافهم).
(الطباطبائي)

(١١٦) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«لعلّه إشارة إلى أنّه لا بد أن لا يكون قصد اللعب والعبث بنحو التشريك لقصد الإمتثال، وإلا كان العمل باطلاً لأجل التشريك مع قصد القرية لا للعبث واللعب، وقد عرفت: انه لا بد وأن يكون قصد اللعب والعبث في كيفية تحصيل اليقين في الإمتثال لا في نفس العمل». انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٧/٧.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٠٩/٢.

(٢) وفي بعض النسخ: (لاعياً).

فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة.

وأما البراءة العقلية:

فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف؛ لما مرت الإشارة إليه: من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما^(١١٧).

(١١٧) مرادهم باستقلال العقل بحكم: أن يكون وضع الموضوع عند العقل كافياً في حكمه بالمحمول، ولذا قالوا: ان العقل لا يحكم بشيء على شيء إلا بعد احراز الموضوع وتشخيصه؛ اذ المحمول المشخص يحتاج الى موضوع مشخص. وأما مع إبهام أحدهما - كما اذا اختلفا بالعموم والخصوص - فلامعنى لاستقلال العقل بالحكم، بمعنى أن يأخذ العقل موضوعاً عاماً ثم يحكم على بعض أفراده من غير تشخيص بحكم عام.

وعلى هذا:

فإنما أن يكون احتمال التكليف قبل الفحص واليأس بياناً عقلياً.

أو يكون موضوع الحكم بفتح العقاب بلا بيان الذي بعد الفحص واليأس والتأمل في ديدن العقلاء ودأبهم يقضى بأنهم لا يعدون الشك والاحتمال علماً وبياناً أبداً، وأيضاً لا يعدون الفحص واليأس جزءاً من موضوع الحكم بفتح العقاب.

نعم، يمكن أن يكون لهم بيان آخر عقلي ملازم أو مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص واليأس عنه.

والظاهر انه كذلك؛ فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيما اتفق، بل انما هو عند الاحتمالات الواقعة في ظرف المولوية والعبودية، أو مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليف ما، فهناك علم اجمالي بثبوت التكليف، وثبوته ينتج الاحتياط الأعم العلم بخروج المورد عن اطراف المعلوم اجمالاً، فاذا كانت الشبهة حكمية وجب عندها الفحص، بخلاف ما اذا كانت

وأما البراءة العقلية:

فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية، إلا أنه استدلّ على اعتباره بالإجماع وبالعقل^(١)؛ فإنه لا مجال لها بدونها حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى: أن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله - لو هونه - بلا طائل؛ فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة - ممّا للعقل إليه سبيل - صعب لو لم يكن عادة بمستحيل؛ لقوة احتمال أن يكون المستند للجلّ - لو لا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل.

وأنّ الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتجنّز: إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر^(١١٨) بالمقدار المعلوم بالإجمال.

→

موضوعية؛ إذ لا معلوم منجز فلا فحص.

نعم، فيما إذا كان تبين الأمر غير متوقف على فحص يعاب به لم يعد الفحص عنه فصحاً عن شبهة، بل عدّ ظاهراً معلوماً، والتارك لمثل هذا الفحص غير معذور، لكن من حيث اقتحامه في خلاف أمر ظاهر لا من حيث تركه الفحص.

هذا ما عند العقلاء في مورد البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية فقد عرفت سابقاً: ان ادلتها لاتدلّ على أزيد من إمضاء حكم

العقلاء فهي في الاطلاق والتقييد تابعة لحكمهم. (الطباطبائي)

(١١٨) أمّا أن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتجنّز فهو حق.

وأما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم اجمالاً فانما يتحقق بعد الفحص.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤١٢/٢.

أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها.

فالأولى: الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم - في مقام الاعتذار عن عدم

→

إذ لو أريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بأيدينا من الأدلة الواقعة في الكتاب والسنة لم يغن شيئاً؛ إذ الكلام إنما هو في الفحص بالنسبة إلى الكتاب والسنة لا في الخارج عنهما.

ولو أريد به أن العناوين الكلية المشكوكة بالحكم الممكنة الانطباق على الأدلة في موارد الشبهات الحكمية محصورة مضبوطة فعهده على مدعيه؛ إذ الرجوع والفحص على أي حال في الكتاب والسنة وإليهما، فلو كانت الشبهة خارجة عن ما يدل عليه الكتاب والسنة غير ممكنة الإنطباق على ذلك، واستدلنا على وجوب الفحص بأخبار وجوب التعلم أو بالاجماع فهل نرجع عند الفحص إلى غير الكتاب والسنة؟ فمن المعلوم حينئذ أن الأحكام المحصورة في الكتاب والسنة هي أطراف العلم الاجمالي ممكنة الانطباق على مورد الشبهة المفروضة، فتدبر.

ومن هنا يظهر: أن فرض الابتلاء بشبهة ليس مورداً للعلم الاجمالي لامصدق له في الخارج، وعدم الالتفات لا يوجب شيئاً بعد الالتفات بأصل العلم بين جميع الأحكام الواردة في الشرع.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن الأخبار الدالة على وجوب التعلم لا تدل على مزيد من الإرشاد إلى ما يوجه العقل ويمضيه الشرع من وجوب الاحتياط قبل الفحص والياس.

وبالجملة: لنا علم اجمالي بثبوت تكاليف واقعية، وينحلّ بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب والسنة، ولنا علم اجمالي بثبوت تكاليف موجودة في الكتاب والسنة، وإنما ينحلّ بالنسبة إلى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص والياس، والكلام في البراءة إنما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الاجمالي الأول دون الثاني وهو ظاهر. (الطباطباني)

العمل بعدم العلم - بقوله تعالى - كما في الخبر - : «هَلَّا تَعَلَّمْتَ؟»^(١)
 فيقيد بها أخبار البراءة؛ لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك
 التعلّم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال
 للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم^(١١٩).
 ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في
 البراءة فلا تغفل.

[العمل بالبراءة قبل الفحص]

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص

(١١٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر قدس سره:

«لعله إشارة إلى أنه لا وجه لهذا التوفيق وإن لم تكن هذه الأخبار أظهر؛ لأنه أخذ
 بأحد المتعارضين من دون مرجح.
 أو أنه إشارة إلى أنه لو تكافأ فتساقطاً لكان اللازم الفحص؛ إذ لا بد من المؤمن عند
 الإقدام على ما يحتمل فيه المخالفة.
 أو أنه إشارة إلى أنه لو تكافأ فتساقطاً فالعقل يحكم بلزوم الفحص؛ لما عرفت: من
 أن احتمال الحكم الذي لو تفحص عنه لظفر به منجز عقلاً». انتهى أنظر بداية
 الوصول: ٢٥٧/٧.

(١) أنظر أمالي الشيخ الطوسي: المجلس الأول الحديث ١٠ ولفظه هكذا: عن مسعدة بن زياد
 قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»^(*).
 «فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبيدي أكنتم عالماً؟
 فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما عملت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى
 تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة».

من التبعة والأحكام:

[استحقاق العقوبة]

أما التبعة: فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلّم والفحص مؤدياً إليها؛ فإنها وإن كان مغفولة حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحتها، وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمالها؛ لأجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم، يُشكل^(١) في الواجب المشروط والمؤقت لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلاً عما إذا لم يؤدّ إليها؛ حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً، لا قبلهما - وهو واضح - ولا بعدهما - وهو كذلك -؛ لعدم التمكّن منه بسبب الغفلة^(١٢٠).

ولذا التجأ المحقق الأردبيلي^(٢) وصاحب «المدارك»^(٣) رَبِّهِمَا إلى الالتزام بوجود التفقه والتعلّم نفسياً تهييناً، فتكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه،

(١٢٠) إلا أن يقال: بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو المؤقت عند العقلاء إذا تمكّن منهما في الجملة، ولو بأن تعلّم وتفحص إذا التفت، وعدم لزوم التمكّن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء، ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو المؤقتة، بترك تعلّمها قبل الشرط أو الوقت، المؤدي إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل. (المحقق الخراساني رَبِّهِمَا)

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢ / ٤٢١.

(٢) أنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢ / ١١٠.

(٣) أنظر مدارك الأحكام: ٢ / ٣٤٤-٣٥٦ و ٣ / ٢١٩.

لا على ما أذى إليه من المخالفة.

فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه، وليس بالاختيار. ولا يخفى: أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك، أو الالتزام^(١٢١)

(١٢١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«ومراده من التعليق المذكور:

هو تعليق الواجب على الشرط أو الوقت وجعلهما قيداً للمادة، وإن كان ظاهر الجملة الشرطية كونه قيداً للماهية.

ومراده من النحو الذي لا يترشح معه الوجوب إلى غير التعلم من المقدمات.

أخذ القدرة الخاصة في الواجب من قبل تلك المقدمات، وهو القدرة عليه من قبلها في وقت الواجب، لا من أول زمان الوجوب إلى آخره، فحينئذ لا يترشح الوجوب من ذي المقدمة إليها، بل إلى المقدمة التي لم يؤخذ في الواجب من قبلها القدرة الخاصة المذكورة، بل مطلق القدرة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يرد عليه - من أول تقرير الإشكال إلى آخر الجواب -

أمور:

الأول: أن ظاهر تقرير الإشكال كون الغفلة مانعة عن الفعلية، وهو لا يقول بمزاحمة الأعدار العقلية، بل الشرعية أيضاً.

الثاني: أن ظاهر استثناء التعلم من المقدمات الوجودية كونه مقدمة وجودية، وهذا مناف لما تقدم: من أن المراد من المعرفة في المقام خصوص ما كانت مقدمة علمية، أو الأعم، لا خصوص ما كانت مقدمة وجودية، مع أنه لا يقول بذلك.

الثالث: أن أخذ القدرة الخاصة من قبل سائر المقدمات مردود بالوجوه التي ذكرنا في

بكون المشروط أو الموقّت مطلقاً معلّقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا يتّصف بمقدّماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم، فيكون الإيجاب حالياً، وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته.

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت - كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور - فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً لتكون

→

مقدّمة الواجب، فراجع.

الرابع: أن دفع الإشكال غير منحصر في الوجهين، بل المقصود إثبات تقصير على العبد ليكون معاقباً على مخالفة الواقع، وهو كما يكون بهما كذلك يكون بالالتزام وجوب المعرفة بإنشاء مستقلّ، وبالتزام وجوبها قبل الوقت من باب حفظ الغرض، وبالتزام وجوبها بملاك احتمال تكليف فعليّ الآن أو بعد الوقت، بل هذا هو الأقوى لبناء العقلاء على ذلك، كما ادّعاه الشيخ قَدْرِي وجزم به الماتن في الدورة الأخيرة.

الخامس: أن قوله: بأن الوجوب النفسي غير مناف لظاهر الأخبار الدالة على كون وجوبه غيرياً، لأنه - أيضاً - وجوب للغير.

مدفوع: بأن ظاهر قوله عَلَيْهِ: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ» كون وجوبه لإحراز الواجب، لا لإيجابه، كما لا يخفى، وكذا غيره من الأخبار.

السادس: أن الوجوب النفسي المذكور لا يعقل في الملنفت، لكونه قابلاً للإيجاب بدون المعرفة، فيلزم التفكيك.

السابع: أنه على فرض تصويره يلزم تعدّد العقوبة فيه، إذ هو تارك للمعرفة وللواجب المنجز عليه» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤ / ٣٣٢.

العقوبة - لو قيل بها- على تركه، لا على ما أذى إليه من المخالفة ولا بأس به، كما لا يخفى.

ولا يتأفیه ما يظهر من الأخبار: من كون وجوب التعلّم إنّما هو لغيره، لا لنفسه؛ حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيريّاً يترشّح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّمياً، بل للتّهیؤ لإیجابہ^(١)، فافهم^{(١٢٢)(١٢٣)}.

وأما الأحكام:

فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية؛ وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به، مع عدم دليل على الصّحة والإجزاء، إلّا في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح^(٢) - وقد

(١٢٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى ما ذكرنا كلاً أو بعضاً» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

٣٣٤ / ٤

(١٢٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ الإلتزام بالوجوب النفسي تهیؤاً في المشروط والموقّت للفرار عن الإشكال في الفرضين، وأحد الفرضين ليس فيه خطاب فعليّ بعد زمان الشرط والوقت، فلاوجه لكون الوجوب النفسي في المقام للتّهیؤ مطلقاً؛ إذ لا خطاب هناك للمشروط والموقّت على ما هو المفروض في الإشكال.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٧١/٧.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٢١/٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٥٠٦/٨ الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤ وأيضاً: ج ٦/ ٨٦ باب

٢٦ من أبواب القراءة ح ١.

أفتى به المشهور- صحّة الصلاة وتماميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأنّ ما أتى بها وإن صحّت وتمت إلا أنّها ليست بمأمور بها.

إن قلت^(١): كيف يحكم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصحّ الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها حتى فيما إذا تمكّن ممّا أمر بها - كما هو ظاهر إطلاقاتهم: بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً-؟ ضرورة أنّه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة.

وبالجملة: كيف يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة؟ لو لا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها.

قلت: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها، مهمّة في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما كانت واجدةً لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة، فإنّها بلا فائدة؛ إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكّنه من التعلّم - فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح: أنّه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحةً بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

(١) هذا الإشكال أورده الشيخ، أنظر فرائد الأصول: ٤٣٧/٢ - ٤٤٠.

إن قلت: على هذا يكون كلُّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حقّقنا في محلّه^(١): أن الضدَّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر - مع العلم بوجودهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم؛ لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا يُبعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجود شيء والجهل به، كما لا يخفى.

وقد صار بعض الفحول^(١٢٤) بصدد بيان إمكان كون المأتيّ في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتّب^(٢).

(١٢٤) الظاهر: أن الترتّب غير صادق على المورد؛ لاختصاصه بما إذا كان كل من الواجبين ذا ملاك مطلق، ومن المحتمل: أن يكون ملاك الإتمام في مورد القصر مثلاً مقيداً بالجهل، فليس للإتمام من العالم بالقصر ملاك ولا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل في باب الترتّب. (الطباطبائي)

(١) أنظر الأمر الثاني من مبحث الضدّ.

(٢) الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء في كشف غطاءه: ١ / ١٧٠ وفي (ط ق): ٢٧. وتبعه صهره على ابنته الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين: ٢ / ٢٦٩ فما بعده.

وقد حققنا في مبحث الضدّ امتناع الأمر بالضدّين مطلقاً - ولو بنحو الترتّب - بما لا مزيد عليه، فلا نعيد.

[شرطان ذكرهما الفاضل التونسي]

ثم إنّه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:
أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.
ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر^(١).
ولا يخفى: أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدويّة بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة - الثابت بالبراءة العقلية - والإباحة أو رفع التكليف - الثابت بالبراءة النقلية - لو كان موضوعاً لحكم شرعيّ أو ملازماً له، فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه، بل على نفي التكليف واقعاً، فهي وإن كانت جارية، إلا أن ذلك الحكم لا يترتب؛ لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر:

فكلّ مقام تعمّه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة - كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية - إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد؛ بدهاء أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً.

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، والحمد لله على كلّ حال.

(١) أنظر الوافية في الأصول: ١٩٣.

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام^(١٢٥) إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على

(١٢٥) توضيح الكلام في القاعدة - على ما يلايم ما آثرنا في الحاشية من الاختصار:-

ان الضرر كالنفع من المعاني البينة المعلومة لنا بالارتكاز وهو من العناوين الطارئة للأمر على ماسيحيي، وهذه المعاني كما يمكن أن تصير عناوين للأفعال فقط كذلك يمكن أن تكون غاية لها مقصودة فيها، والبيانات الواردة فيها من الشرع مختلفة، فالضرر - كالعسر والحرج -:

ربما كان نفيه راجعاً الى نفي كونه ملاكاً لحكم شرعي أي: غاية مقصودة شرع الحكم لأجله كما في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾^(*).

وربما كان نفيه راجعاً الى نفي الوصف فقط من حيث وصفته أي: نفي الموصوف به من حيث طريانه عليه كما في ماورد من قصة سمرة بن جندب وغيره.

والكلام إنما هو في هذا القسم الثاني وقد ورد نفيه بلفظ «لا ضرر» أو ما يفيد معناه من اطلاق استفاد من المقام في الأبواب المختلفة من الفقه من طرق الفريقين، وقد بلغت من الكثرة والتظافر مبلغاً ادعى بعضهم تواترها ولايسعنا نقلها واستقصائها في المقام.

والقول الجامع أن تقول: ان النفع والضرر - كما أشرنا إليه من لمفاهيم البينة المرتكزة عندنا، والنفع أو المنفعة في موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبة

(*) ليس في القرآن آية بهذا التركيب ولعله ﷺ تعالى يقصد كريمة ٦ من سورة المائدة

قال الله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾.

أو كريمة ١٨٥ من سورة البقرة قال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾.

→

دون الاستقلال والانفراد، فالنفع بالنسبة الى ذي النفع بنحو من المصاحبة لكن لا كل مصاحبة كمصاحبة زيد وعمرو، بل مصاحبة الأثر مع ذي الأثر والتابع مع المتبوع، ولا كل مصاحبة الأثر التابع كمصاحبة الفوقية للسقف والتحتية لسطح البيت، بل من حيث أنه مقصود مطلوب، ولا كل مصاحبة الأثر المطلوب كمصاحبة الحلوة للعسل والجمال للمرأة، بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء في دفع المرض، ونفع الكسب والتجارة.

وحيثنذ يتم المعنى بالوضع والرفع، فالنفع في الشيء مقدمته للمقصود بالذات ووقوعه في طريق الخير ويقابله الضرر، وليس بعدمه مطلقاً؛ لعدم صدقه بالارتكاز على كل ما يصدق عليه عدم النفع كزيد مثلاً، وليس بعدم للنفع في موضوعه؛ فان الدواء اذا لم ينفع فليس بضار، وكذا الكسب والتجارة والموعظة، بل بنظير البيان السابق ضرر الضار ووقوعه في طريق الشر، فليست النسبة بين النفع والضرر نسبة المتناقضين، ولا نسبة العدم والملكية، بل لو كانت فهي شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف في نحو وجوده تابع لموصوفه، فان كان حقيقياً كالدواء فحقيقي وان كان اعتبارياً فاعتباري وهو ظاهر.

ومن المعلوم: ان وعاء تحقق الأمر الاعتباري هو الاعتبار والجعل، فتحققه وارتفاعه بالنسبة الى وعاء نفسه وظرف تحققه بالحقيقة وان كان بالنسبة الى ظرف الحقيقة - وهو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتباري.

ومن هنا يظهر: ان كلمة «لا ضرر» في كلامه ﷺ من حيث انه في مقام التشريع كما هو شأنه ﷺ لنفي تحقق الضرر في ظرف التشريع وكلمة (لا) لنفي الحقيقة بالنسبة الى هذا المقام، وان كان بالنسبة الى وعاء الحقيقة حقيقة ادعائية.

اذ الشارع بما هو شارع لا مساس له بالحقايق، بل مطابق كلامه وظرف أحكامه ظرف

←



التشريع والاعتبار، فلاوجه للتراع: في انه على نحو نفي الحقيقة ادعاءً أو لنفي الحكم الضري، أو الضرر الغير المتدارك، أو ارادة النهي من النفي الى غير ذلك. فالمراد بقوله: «لا ضرر» ان كل حكم شرعي عرض عليه الضرر فليس بموجود في ظرف التشريع.

ومن هذا البيان يظهر: ان النسبة بين أدلة نفي الضرر وبين الأحكام بعناوينها الأولية العموم والخصوص المطلق؛ اذ الشارع ليس من شأنه الانفي الحكم الضري وهو بالنسبة الى مطلق الحكم أخص مطلقاً، وان كان بالنسبة الى كل حكم يمكن أن يعرضه عاماً من وجه.

وادلة نفي الضرر مع ذلك لايرفع موضوع الادلة الأولية بالنظر الى مجرد نفي الضرر؛ اذ الضرر عنوان خاص لايزيد في نفسه على ساير العناوين الخاصة المأخوذة في أقسام المخصصات، الا أن ورود الادلة في مقام الامتتان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع والجعل، فلأدلته الحكومة على الادلة الأولية بناءً على ما سيجيء بيانه: [من] ان الحكومة لايعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الآخر بحسب الجعل والاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظي والتعرض اللساني، فأدلة نفي الضرر مقدمة على غيرها بالحكومة، الا اذا كان الحكم بحيث لايقبل الامتتان كما اذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من أصله أو غير ذلك، فلامعنى لارتفاعه حينئذ.

هذا كله اذا لوحظ التنافي بين أدلة نفي الضرر وادلة الأحكام الأولية. وأما اذا لوحظ بينها وبين أدلة الأحكام الأخر الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج والاضطرار ونحوها فلاريب ان النسبة بينها التعارض إن كان الملاك في مورد الحكمين واحداً، أو التزاحم إن كان في كل واحد منهما ملاك مستقل، فالمرجع إما حكم التعارض وإما حكم التزاحم دون الحكومة.

ومثله الكلام فيما اذا تعارض ضرران.



نحو الاقتصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية، وإن كانت أجنبية عن مقاصد «الرسالة» إجابة لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين:

[مدرك القاعدة]

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة:

منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن سمرة بن جندب كان له

→

توضيحه: ان الضررين حينئذ:

إما أن يلاحظا في عرض واحد كضرري شخص واحد أو ضرري شخصين فلا يقدم أحدهما على الآخر مطلقاً، إلا أن يقال: إن الأقل ضرراً إذا قيس إلى الأكثر ضرراً لم يتحقق فيه الامتان فيقدم الأكثر ضرراً.

وإما أن يلاحظا لا في عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره، ولا دليل على تحمّل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير، إلا إذا توجه الضرر إليه أولاً وإلى الغير ثانياً لو اندفع عنه فلا يجوز لدفعه عن نفسه وتوجيهه إلى الغير.

بقي في المقام شيء وهو: أن الضرر المنفي هل هو الضرر النوعي أو الشخصي؟ فإذا فرض ان الحكم ضرري لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلاً فهل يرتفع به الحكم أولاً؟

الظاهر أن يقال: ان الضرر كأخواته من العسر والحرج مأخوذ في لسان الأدلة وصفاً للحكم لا للمصداق، فكون الحكم بطبعه ضررياً هو المدار في الرفع دون اتصاف المصداق به فعلاً، وأما صحة سلب الضرر عن الفرد النادر في الضرر النوعي فأنما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم. (الطباطبائي)

عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان سمرة يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي ﷺ فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله ﷺ وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى، فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلمها وارم بها إليه؛ فإنه لا ضرر ولا ضرار^(١).

وفي رواية الحداء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا أنه فيها بعد الإباء: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً؛ اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه»^(٢)...

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها^(٣)، وهي كثيرة وقد ادّعي تواترها^(٤) مع اختلافها لفظاً وموردأً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً^(١٢٦) بمعنى القطع بصدور بعضها.

(١٢٦) التواتر الاجمالي على ما فسره ﷺ ما ابداه في قبال التواتر اللفظي والمعنوي،

وقد احتمله في عدة موارد كاخبار حجية خبر الواحد، وَاخْبَارٌ لَا ضَرَرَ وَغَيْرَهَا.

لكن لاجدوى فيه؛ إذ الاخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها إن كان بينها جامع لفظاً أو معنى رجع الى التواتر المصطلح بأحد قسميه، وإن لم يكن بينها جامع لا لفظاً ولا معنى لم ينفع شيئاً وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٢٥/ الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ح ٣.

(٢) نفس المصدر: الحديث ١.

(٣) نفس المصدر: ٢٥/ ٤١٩ - الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات ح ٢.

(٤) كما عن فخر المحققين في كتابه إيضاح الفوائد: ٤٨/ ٢.

والإنصاف: أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

[دلالة القاعدة]

وأما دلالتها^(١): فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع - من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال - تقابل العدم والملكة^(٢٧):

كما أن الأظهر: أن يكون «الضرار» بمعنى الضرر، جيء به تأكيداً - كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة، وحكي عن «النهاية»^(٢) - لا فعل الاثنين، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر؛ لعدم تعاضده من باب المفاعلة.

وبالجملة: لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر: أن يكون «لا» لنفي الحقيقة - كما هو الأصل في هذا التركيب - حقيقة أو ادعاءً كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٣) و«يا أشباه الرجال ولا رجال»^(٤)؛ فإن

(١٢٧) قد عرفت ما فيه وإنما بينها شبه التضاد.

نعم، لو لوحظ الفعل من حيث انه مقدمة لأمر آخر إما خير وإما شر كان بينهما تضاد اعتباراً، والبحث خارج عن الصناعة لايهمنا الاستقصاء فيه. (الطباطباني)

(١) هذه هي الجهة الثانية من البحث.

(٢) أنظر النهاية لابن الأثير: ٨١/٣

(٣) أنظر دعائم الإسلام: ١/١٤٨.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٢٧.

قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاءً لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة، غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقذ بذلك: بُعد إرادة نفي الحكم الضرري^(١)، أو الضرر الغير المتدارك^(٢)، أو إرادة النهي من النفي^(٣) جداً؛ ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه.

ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد؛ فإنه وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد.

وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب.

وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقةً لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر: هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه؛ لوضوح أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يشته ويقترضه.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٦٠/٢.

(٢) أنظر الوافية للفاضل التوني: ١٩٤.

(٣) أنظر العناوين للمحقق الاصولي السيد ميرفتاح الحسيني المرآغي المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ:

[نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأوليّة]

ومن هنا لا يلاحظ النسبة^(١) بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث إنه يوفق بينهما عرفاً: بأنّ الثابت للعناوين الأوليّة اقتضائيّ يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة، والأدلة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوليّة. نعم، ربّما يعكس الأمر فيما أحرز - بوجه معتبر - أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العليّة التامة.

و بالجملّة: الحكم الثابت بعنوان أولي:

تارة: يكون بنحو الفعلية مطلقاً، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدّم دليل ذلك العنوان على دليله.

وأخرى: يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي، وأنّ العارض مانع فعليّ هذا، ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل^(٢).

(١٢٨) ترتبه على ما سبق غير واضح، والوجه فيه: ورود الأدلة في مقام الامتنان بما مر من البيان، وفي اطراف كلامه رحمته وجوه من الأنظار، تُعلم بالرجوع الى ما قدمناه فارجع وتأمل. (الطباطبائي)

(١) هذه هي الجهة الثالثة من البحث.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٤٦٢/٢.

ثم انقدح بذلك^(١٢٩): حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضّرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين، وإلا فيقدّم ما كان مقتضيه أقوى، وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى.

(١٢٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«هذه هي الجهة الرابعة، ولا يخفى أنه لم ينقدح حالها ممّا تقدّم أبداً فافهم. والكلام فيها في مقامين:

الأوّل: في مقام الصغرى، وأنّ القاعدتين هل هما من المتعارضين، أو من المتراحمين؟ وملاك الأوّل هو القطع بعدم المناط في أحدهما الغير المعين، أو الشك فيه مع عدم إحرازه؟ وملاك الثاني هو القطع أو قيام القطعي بوجود كليهما ولو من جهة إطلاق دليلهما على القول بإحرازه بذلك؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك في باب الإجماع، والظاهر كون المقام من باب التراحم؛ للقطع بأنّ المقتضي هو عنوانا الحرج والضّرر، وهما موجودان.

المقام الثاني في بيان الكبرى:

فنقول: إنّ المتعارضين إن كان أحدهما أقوى دلالة، قدّم على الآخر إذا لم يُعلم بعدم صدور أحدهما إجمالاً، وإلا فالترجيح ثمّ التخيير مطلقاً، أو في غير العموم من وجه، والعموم المطلق، وهو التحقيق، والحكم فيها هو التساقط والرجوع إلى العمومات ثمّ الأصول العمليّة، والمتراحمان يرجع فيه إلى مرجحاته، فإنّ أحرز بوجه معتبر أهميّة المقتضي قدّم، وإن كان الآخر أقوى دلالة أو أرجح سنداً، وإلا فيرجع إلى قواعد التعارض المتقدّمة؛ لكونه موجوداً في مرتبة الحكم الفعلي، كما لا يخفى وقد تقدّم التفصيل في باب الإجماع. انتهى أنظر حاشية المشكيني على

ولا يبعد: أن الغالب في موارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض؛ لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى.

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.

[حكم تعارض الضرر مع ضرر آخر]

وأما لو تعارض مع ضرر آخر^(١٣٠)، فمجمل القول فيه: أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد^(١٣١) أو اثنين فلا مسرح

(١٣٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«هذه هي الجهة الخامسة، وتفصيل حالهما: أن تعارضهما يتصور على وجوه أربعة: الأول: أن يدور بين ضررين واردين على واحد غير المضر، كما إذا أكره على الإضرار بشخص: إما بهذا الضرر، وإما بذلك.

الثاني: أن يدور بين ضررين على نفس المضر، كما إذا دار أمره بين تحمّل هذا أو ذلك»^(١). أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٠/٤.

(١٣١) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إشارة إلى هذين القسمين^(٢)، فنقول:

الحكم في الأول: هو الترجيح بالأهميّة؛ بمعنى اختيار غير الأهمّ سواء كانت الأهميّة بالأكثرية، كما في غالب موارد تعارض الضررين المالتين، أو بغيرها كما في غيرهما، أو في غير الغالب منهما، وإن لم يكن أهميّة في البين فالتخير.

ومما ذكرنا يظهر: أن حكمه بانحصار الترجيح في الأقلية ممنوع. اللهم إلا أن يريد

(١) أنظر الوجه الثالث والرابع في التعليقة اللاحقة.

(٢) اللذين مرّا في التعليقة المتقدمة.

→

منها الأهميّة.

وأما الثاني: فإن كان كلا الضررين محرّمين في أنفسهما فالترجيح بالأهميّة لو كانت، وإلا فالتخيير، ولو كان أحدهما كذلك تعيّن الآخر ولو كان كثيراً، ولو كان كلّ واحد جائزاً فالتخيير ولو كان أحدهما كثيراً والآخر قليلاً.

وممّا ذكرنا يظهر: النظر في حكمه في هذا القسم من وجهين:

الأول: ما تقدّم في الأوّل.

الثاني: أنّ وجوب الترجيح بالأهميّة ثمّ التخيير لا يتمّ إلا في الصورة الأولى منه؛ لأنّك عرفت تعيّن الجائز في الطرفين في الثانية، والتخيير في الثالثة بلا تراحم في البين، مع أنّه فَلْيُرَى مثل بهذا المقام في أثناء المباحثة.

نعم، قد يقع التراحم في التكليف الناشئ رفعه عن الضرر الجائز في نفسه في موردين: الأوّل: مثل ما إذا أكره على ترك أحد الواجبين من الصوم والصلاة؛ بحيث لو أتى بهما معاً لوقع في الضرر من قبل المُكره - بالكسر - بضرر جائز في نفسه، فحينئذٍ يقع التراحم بين الواجبين، وتقديم الأهمّ أو محتمل الأهميّة لو كان، وإلا فيتخيّر.

الثاني: كما إذا أكره على ترك كلا الوجهين، ولكن علم عدم إغماض الشارع عن كلا الواجبين، وهو يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يعلم عدم إغماضه عن واحد معيّن واقعاً غير معيّن عندنا، فحينئذٍ لا يكون من باب التراحم، بل يجب الجمع للعلم الإجمالي.

الثاني: أن يعلم عدم إغماضه عن واحد مخيّر؛ بحيث لو كان أحدهما أهمّ لكان الوجوب الفعلي متعلّقاً به، فحينئذٍ يقع لاتراحم، ويرجح بالأهميّة، ثمّ يتخيّر.

الثالث: الصورة بلا قيد الحيثيّة المذكورة، فالتخيير مطلقاً فافهم، ولكن هذان ليسا من تراحم الضررين؛ لكونهما جائزين، بل من تراحم الواجبين.

←

→

الثالث^(١): أن يدور بين ضررين واردين على اثنين آخرين؛ بأن كان أمر الإنسان دائراً بين الضرر على زيد أو عمرو، وهذا هو المراد بقوله: (أو اثنين).

ولا يخفى: أن حكمه فُتِّحَ بالترجيح أولاً ثمَّ التخيير لاجتماع الامتنان النوعي؛ لأنَّ إيصال الضرر على واحد؛ بإخراج ضرره عن القاعدة، دون الآخر؛ بإدخاله فيه، لا يجامع ذلك:

أما إذا كان الضرران متساويين فواضح.

وأما إذا كان أحدهما أقلَّ فلأنَّ دفع الكثير عن الإنسان ليس فيه منة على صاحب القليل، وهو واضح.

بل التحقيق أن يقال: إنه إما أن يكون قابلاً للتوزيع فاللازم الأخذ بالأقلَّ في صورة الاختلاف، وأحدهما في صورة التساوي وتوزيعه على كليهما.

وإما أن لا يكون كذلك فاللازم التخيير - حينئذٍ - ولا معنى للترجيح أبداً ولو في صورة الاختلاف. هذا كله، مع أنه على القول المذكور لا وجه في حصر الترجيح في الأقلية الغير المتحققة في غير الأموال.

الرابع^(٢): أن يدور بين ضرر على نفسه وضرر على الغير، وهو المراد من قوله: (وأما لو كان بين ضرر نفسه...) إلى آخره، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الضرر بحسب الاقتضاء متوجهاً الى الغير، كما لو أكره على أخذ مال - مثلاً - منه، ولا إشكال - حينئذٍ - في عدم وجوب التحمّل وجواز إضرار الغير؛ لأنَّه ليس من قبيل الدوران، إلا أن يكون المتوجه الى الغير ضرر النفس، فيجب التحمّل؛ لوجوب حفظها مطلقاً.

(١) هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الأربعة من تعارض الضررين.

(٢) وهذا هو الوجه الرابع من تلكم الوجوه المزبورة.

←

→

الثاني: أن يكون متوجّهاً إليه كذلك، ولا إشكال - حينئذٍ - في وجوب التحمّل إلا أن يكون ضرراً نفسياً.

الثالث: أن يكونا في عرض واحد، كما إذا لزم من التصرف في ملكه ضرر على الجار، ومن تركه ضرر على نفسه، وكما إذا أكره على دفع مقدار من المال منه أو من الآخر، فقد ذكر المصنّف - على ما تقدّم - وجهين:

الأول: عدم وجوب التحمّل وجواز الإضرار بالغير وإن كان أعظم من ضرر نفسه؛ وذلك لأن الامتتان شخصيّ، ومن المعلوم كونه متحقّقاً في المقام بالنسبة إلى شخص المضّر.

الثاني: لزوم الترجيح بالأقلية؛ لأن الامتتان نوعيّ، فكما إذا كان ضرران واردين على شخص كما في القسم الأول يجب الترجيح، وكذلك في المقام، وظاهر العبارة اختيار الأول؛ لتعبيره بقوله: (فالأظهر)، وإشعار لفظه «اللهم» بضعفه في نظره، ولكنّه قال في أثناء المباحثة في الدورة الأخيرة: لكن الإنصاف أن المسألة مشكّلة.

أقول: التحقيق بطلان الوجهين:

أما الأول: فلوضوح كون الامتتان نوعياً.

وأما الثاني؛ فلائنه وإن كان مسلماً صغرى، إلا أنه ممنوع كبرى؛ لعدم الاقتضاء النوعي لما فرّع عليه؛ إذ هو لا يجعل المتعدّد شخصاً واحداً حتّى يجري فيه ما تقدّم هناك، وأيّ رحمة نوعيّة تقضي بمراعاة حال من توجه إليه الضرر الكثير ودفعه عنه وإدخال البلاء على صاحب القليل؟! مع أنه لو بنى على الترجيح فاللازم الترجيح بمطلق الأهميّة، كما تقدّم في نظائره، بل ولا معنى للتخيير - أيضاً - على تقدير المساواة على الإطلاق؛ لمنافاته للرحمة النوعيّة.

بل التحقيق: أنه إن أمكن التوزيع وجب توزيع القليل في صورة الاختلاف وأحدهما

←

إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر؛ فإن نفيه يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر. نعم، لو كان الضرر متوجهاً إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر.

اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة واختيار الأقل بلحاظ النوع منة^(١٣٢)، فتأمل.

→

في صورة المساواة؛ لأن الخارج من عموم (لا ضرر) النصف من الضررين، وكذا الداخل بقريئة الامتنان النوعي.

وإن لم يمكن تعارض الضرران، وحينئذ إن كان في أحد الطرفين عموم غير مزاحم كان هو المتبع، كما إذا كان ضرر نفسه ناشئاً لا من ترك التصرف في ملكه وكان جائزاً في نفسه، فإن المتبع - حينئذ - ما دلّ على تحريم الإضرار بالغير، وإلا فالتخير، كما إذا كان ناشئاً ممّا ذكر أو كان محرماً في نفسه أو اجتماعاً، فإن قاعدة تسلّطه في الأول، ودليل حرمة الإضرار بنفسه في الثاني، وكليهما في الثالث، تتعارض مع دليل تحريم الإضرار بالغير.

ولايتوهم في الثالث تعارض دليلي الحرمتين وبقاء قاعدة التسلّط على حالها؛ لأنه لا يفرق في ذلك بين الواحد والكثير إذا كان المرتبة واحدة.

ولعلّه الى بعض ما ذكرنا أو كلّه أشار بالأمر بالتأمل في آخر كلامه». انتهى أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٠/٤ - ٣٧٤.

(١٣٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه حتى لو قلنا بأن الإمتنان شخصي، ولكن الخطابين

←



في المقام يتوجهان لشخص واحد؛ لوضوح انه كما لا يجوز للشخص أن يضر نفسه كذلك لا يجوز له أن يضر غيره، والامتنان علة لنفي الضرر، ومن الواضح أن عدم جواز إضرار الغير المنّة في رفعه تعود إلى الغير لا إلى فاعل الضرر بالغير، وإذا تنافى الخطابان المتوجهان لشخص واحد وأحرز موضوع كليّ منهما كانا من المتزاحمين، والمتزاحمان يلاحظ أوقاهما مناطاً، وحيث كان المفروض أن الضرر في أحدهما أقوى لفرض كثرته فيكون هو المقدم، ولما كان حفر البالوعة - مثلاً - مستلزماً للضرر أكثر من ترك حفرها فخطاب الشخص برفع اليد عن ضرر الغير يكن أقوى من الخطاب بنفي الضرر عن نفسه، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣٣/٧.

فصل في الاستصحاب

- تعريف الاستصحاب
- حجّة الاستصحاب مسألة أصولية
- الأدلة على حجية الاستصحاب مطلقاً
- التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية في الاستصحاب
- أقسام الحكم الوضعي

فصل في الاستصحاب

[تعريف الاستصحاب]

وفي حجّيته - إثباتاً ونفيّاً - أقوال للأصحاب^(١).
ولا يخفى: أنّ عباراتهم في تعريفه^(١٣٣) وإن كانت شتّى، إلاّ أنّها تشير
إلى مفهوم واحد ومعنىّ فارد، وهو: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي

(١٣٣) مراده عليه السلام: أن تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه وإن كان تعريفاً لفظياً لا محل
للبحث عنه جمعاً ومنعاً، إلا ان النزاع بالاثبات والنفي حيث كان من الواجب أن
يتوجّه الى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليم الغرض المذكور.
أقول: وقد قدّمنا مراراً: ان هذه التعريفات ليست بلفظية، كيف! والاستصحاب ليس
من الأمور البيّنة البديهية التصوّر حتى لا يحتاج الى مزيد من التفسير اللغوي وشرح
اللفظ لإفادة التنبه على معناه وتميّزه من بين ساير المعاني المخزونة في الذهن
على حدّ ساير المعاني البيّنة.

نعم، تحديد الأمور الاعتبارية ليس على حدّ تحديد الأمور الحقيقية - على ما تقرّر في
محلّه -، وربما وقع فيما مرّ أو ما سيأتي بعض الإشارة إلى ذلك فلا تغفل.

(الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٦٧ وأيضاً فرائد الأصول: ٤٨/٣.

حكم شك في بقاءه»:

إما من جهة بناء العقلاء^(١٣٤) على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً، أو

(١٣٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«وعلى الثاني: هو من فعل الشارع، كما هو الظاهر، وقد صرح عليه السلام به في مجلس البحث.

وفي التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب الآتي، صرح: بأن قضية الأخبار إنشاء الحكم المماثل للحكم المتيقن سابقاً أو إنشاء الحكم للموضوع المتيقن سابقاً بما أنه متيقن.

وتوضيح الحال في المقام:

هو: أن الاستصحاب يحتمل أن يكون هو اليقين بثبوت حكم أو موضوع ذي حكم، والشك في استمراره.

ويحتمل أن يكون هو حكم الشارع في هذا الموضوع، بعنوان البقاء وبلسان عدم نقض اليقين بالشك.

ويحتمل أن يكون هو إذعان المكلف وتصديقه بالحكم المذكور.

ويحتمل أن يكون هو بناء العقلاء على العمل على الحالة السابقة.

فالاستصحاب على الأول: من الأمارات المفيدة للظن بالبقاء.

وعلى الثاني: من الأصول العملية. فقول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» إنشاء

لأحكام جزئية مطابقة للحالة المتيقنة عند الشك في استمرارها بهذا العنوان العام

والإشارة الإجمالية، ولا يكون الاستصحاب إلا هذه الأحكام الجزئية المنشأة بهذا

العنوان، ويكون إطلاق الاستصحاب عليها جارياً على طبق معناه اللغوي؛ فان

الشارع بحكمه ذلك قد أخذ الحالة السابقة مصاحبة، وهذا أحد احتمالي تعريف

المصنف الذي أشرنا إليه.

→

كما ان الاحتمال الثالث: هو الاحتمال الآخر المساعد له نسبة مشتقاته إلى المكلفين،
فيقال: استصحب زيد حكم كذا إذا أفنى بذلك واعتقده.

وأما الاحتمال الرابع: فهو قضية عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية، فان الدليل العقلي هو الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم الشارع، وبناء العقلاء ناشئ عن حكم العقل، المستلزم لحكم الشارع.

ولا يخفى: ان تعريف الاستصحاب يختلف باختلاف الاحتمالات المذكورة، بحيث لا يحويه ضابط واحد، يتوارد عليه الأقوال في مسألة الاستصحاب.

والحقّ من بين المعاني هو المعنى الثاني، فيكون الاستصحاب فعلاً من أفعال الشارع، وهو حكمه المنشأ بلسان عدم نقض اليقين بالشك، وعليه: فلا يكون له عنوان استقلالي في الأصلية والفرعية، بل يكون تابعاً للمستصحب، فان كان أصولياً فهذا أصولي، أو كان فرعياً فهذا فرعي؛ إذ المفروض أنّه إنشاء حكم مماثل، وكيف يسوغ لمن يقول: بأن الاستصحاب عبارة عن إنشاء حكم مماثل أن يبحث في أنّه حكم أصلي أو فرعي؟ كما صدر من حضرة الأستاذ العلامة رحمته.

كما ان من يقول بواحد من المعاني الثلاثة الأخر ليس له ان يبحث عن كونه حكماً، فضلاً عن أن يبحث عن كونه أصولياً أو فرعياً؛ لوضوح عدم كونه بواحد من تلك المعاني حكماً، فيكون البحث الآتي في كلام الأستاذ ساقطاً على كل حال.

ومما ذكرنا ظهر: أن البحث عن كون الاستصحاب من الأدلة العقلية أو من الأمارات الشرعية أو من الأصول العملية، لا يرد على الاستصحاب بمعنى واحد.

بل الأول: مبني على كون الاستصحاب هو بناء العقلاء تبعداً أو بمناط المظنة.

والثاني: مبني على كونه نفس اليقين و عدم العلم بالزوال الموجب للظن بالبقاء، من غير فرق بين أن يكون مدرکه بناء العقلاء أو الاخبار والإجماع.

والثالث: مبني على كونه حكم الشارع على المشكوك بعنوان الإبقاء وعدم نقض

←

في الجملة تعبداً أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.
 وإما من جهة دلالة النص، أو دعوى الإجماع عليه كذلك حسب ما
 تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.
 ولا يخفى: أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في
 نفيه وإثباته - مطلقاً أو في الجملة - وفي وجه ثبوته على أقوال.
 ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء^(١٣٥)،

→

اليقين بالشك». انتهى أنظر نهاية النهاية: ص ١٦٢ - ١٦٣.
 (١٣٥) ليس بناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به، وحينئذ فينطبق على ما عرفه
 به: انه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.
 توضيحه: ان النسب الموجودة في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية أمور محققة في
 نفس الأمر من غير دخالة للادراك فيها إثباتاً ونفيّاً نحو: «السماء فوقنا والأرض
 تحتنا» وهذا بخلاف القضايا الاعتبارية؛ اذ لا ثبوت لنسبها الا في ظرف الاعتبار و
 وعاء الادراك، فهي - وخاصة القضايا الجزئية منها التي يقع فيها الاختلاف كثيراً -
 تحتاج الى اثبات المثبت من دون ثبوت لها في نفس الأمر، فالنسبة تحتاج فيها الى
 اثبات المثبت كالقاضي الذي يقضي بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو
 وأمثال ذلك، وهذا هو الحكم مأخوذ من مادة الأحكام، فالحكم هو النسبة
 الكلامية من حيث إثبات مثبت لها، ثم عمم الى النسب الموجودة في ساير القضايا
 الاعتبارية؛ من حيث ترزلهما بطبعها بالحاجة الى الاعتبار والاثبات، ثم الى النسب
 الموجودة في القضايا الحقيقية أيضاً من حيث ان النسبة فيها تقبل وقوع الشك
 والترزل.

ومن هنا يظهر: ان بناء العقلاء نوع من الحكم، وهو المثبت في القضايا الاعتبارية الغير
 المتغيرة عندهم.

←

أو الظنّ به الناشئ من^(١) العلم بثبوتّه، لَمَّا تقابل فيه الأقوال، ولَمَّا كان النفسي والإثبات^(١٣٦) واردين على مورد واحد، بل موردين.

وتعريفه بما ينطبق على بعضها^(٢) وإن كان ربّما يوهّم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، بل ذاك الوجه، إلاّ أنّه حيث لم يكن بحدّ ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم - كما هو الحال في التعريفات غالباً - لم يكن له دلالة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس؛ فإنّه لم يكن به - إذا لم يكن بالحدّ أو الرسم - بأس.

فانقدح: أنّ ذكر تعريفات القوم له - وما ذكر فيها من الإشكال - بلا حاصل وطول بلا طائل.

→

وبذلك يظهر: ان الاستصحاب سواء كان جارياً في الحكم أو في الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع، بل هو الحكم به فهي مسألة أصولية غير فقهية. (الطباطبائي)

(١٣٦) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الظاهر كونه عطفاً تفسيرياً لما سبقه، لا أمراً مغايراً، ولذا لم يذكر في أثناء مباحثته إلاّ وجهاً واحداً، ولكن المناسب حينئذ التعبير هكذا: (بل موارد ثلاثة؛ لكون المقابل لوحدة الحقيقة هو كونه ذا معانٍ ثلاثة.)» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٧/٤.

(١) في بعض النسخ: (مع) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) أنظر الوافية: ٢٠٠ وأيضاً قوانين الأصول: ٥٣/٢.

[حجية الاستصحاب مسألة أصولية]

ثم لا يخفى: أن البحث في حجّيته مسألة أصولية؛^{(١٣٧)(١٣٨)} حيث

(١٣٧) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«قد عرفت: سقوط هذا البحث كائناً ما كان معنى الاستصحاب، وانه ليس بحكم على بعض المعاني وهو أكثرها، وعلى البعض الآخر ليس له عنوان مستقل، بل يتبع في الأصولية والفرعية للحالة السابقة، فيكون الاستصحاب حكماً أصولياً إن كان المستصحب حكماً أصولياً، وفرعياً، إن كان حكماً فرعياً.

ومن ذلك يظهر: فساد ما استدل به على كونه حكماً أصولياً: بأن مجرى الاستصحاب ربما لا يكون إلا حكماً أصولياً؛ فإن هذا الاستدلال أنما يجدي فيما كان المستصحب حكماً أصولياً ولا ينفع فيما كان حكماً فرعياً. وبمثله يستدل على كونه حكماً فرعياً فيما يكون المستصحب حكماً فرعياً». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٤/٢.

(١٣٨) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«إعلم أن في إدراج الاستصحاب بمعنى الحكم الباقي في الأصول قولين، الأقوى العدم وأنه مسألة فقهية يبحث عنه فيها استطراداً؛ لكثرة مباحثه.

ولكن القائلين بالأول اختلفوا في وجه الإدراج، وقد استدلل له بوجهين على ما ترى: قال قدس سره في تقريب الوجه الأول ما حاصله:

إن الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية بوقوع الأولى في طريق الاستنباط دون الثانية، وهو متحقق في الاستصحاب دون قاعدة الطهارة وقاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر؛ إذ يجعل كبرى لصغريات وجدانية في موارد مخصوصة فيقال: «هذا الوجوب مما شك في بقاءه وكلّ مشكوك البقاء باق».

لا يقال: إن مثله متحقق في القواعد الثلاثة أيضاً.

فإنه يقال: إن قاعدة الطهارة مثلاً وإن كانت مشتركة مع الاستصحاب في الوقوع كبرى للصغريات في الموارد، إلا أنها في الأولى صرف تطبيق الكلّي على مصاديقه دون

→

الثاني؛ لأنه من باب الاستنباط.

نعم، مسألة الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية قاعدة فقهية لاتنع في طريق الاستنباط مثل القواعد الثلاث.
وأما تقريب الوجه الثاني فواضح:
أقول: يرد على الوجه الأول:

أنه إن اعتبر التباير في المستنبط والمستنبط منه وجوداً - كما هو صريحه في أول الكتاب؛ حيث عطف الانتهاء على الاستنباط حتى يندرج الأصول العملية في الأصول - فواضح انه غير متحقق في المقام.

وإن لم يعتبر، بل كفى التباير المطلق - ولو كان مفهوماً مثل تباير الكلّي مع أفراده - فهو متحقق في القواعد الثلاثة والاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية أيضاً.
وأما الوجه الثاني: فاندفاعه أظهر من أن يخفى؛ لأن كونه مسألة أصولية أحياناً لا يوجب كونه كذلك مطلقاً كما هو كذلك في قاعدة الحرج الجارية فيها أحياناً عند بعض، كما في مسألة وجوب الفحص عن المعارض حتى يحصل القطع.

ومال الشيخ إلى كونه [مسألة] أصولية بما حاصله:

«أن الميزان بين المسألتين: كون إجراء الأصولية في موردها مختصاً بالمجتهد دون الفرعية؛ فإن إجراءها مشترك بين الفريقين مثل قاعدة الضرر وغير ذلك، والاستصحاب ليس كذلك، بل مختصاً بالمجتهد.»^(١)

وأوضحه الأستاذ [القوجاني] في بعض تقريراته:

بأن المسألة الأصولية - بعد تمهيدها ودفع منافياتها - لا حظّ فيها للمقلد أيضاً كمسألة حجية الخبر، بخلاف الفرعية؛ فإنها بعد تمهيدها كذلك يكون إجراءها مشتركاً بين الفريقين، والاستصحاب من قبيل الأول لا الثاني.

(١) فرائد الأصول: ١٨/٣.

←

→

ويرد عليه: أولاً: أن تمايز العلوم إما بالموضوع أو بالغرض لا بما ذكره:

وثانياً: أنه إن كان المراد من التمهيد دفع جميع المنافيات العرضية والطولية، فقاعدة

الاستصحاب يجريها المقلد.

ولو كان المراد دفع بعضها فالقواعد الثلاثة أيضاً مختصة بالمجتهد.

لا يقال: إنه فرق بينهما من جهة أن المأخوذ في موضوع القاعدة الشك، وه منحصر في

المجتهد؛ لعدم الشك في الحكم الكلي للمقلد، بخلاف القواعد الثلاثة.

فانه يقال: فيه أولاً: أن بعض المقلدين يحصل له الشك فيه.

وثانياً: أنه مشترك بينه وبين قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية.

وثالثاً: أن شك المجتهد مستند إلى مقلده تنزيلاً، وإلا يلزم عدم شمول الحكم

الاستصحابي له؛ لعدم تحقق موضوعه له.

وقال بعض السادة المعاصرين:

«إن الوجه في الاندراج: أن وحدة العلم قارة تكون من قبل وحدة الموضوع،

وأخرى من وحدة المحمول، وثالثة من جهة وحدة الغرض، على سبيل منع الخلط.

وكل منها منتف في الأصول؛ لعدم الوحدات الثلاثة في مسائلها، فحينئذ ليس الأصول

علماً واحداً، بل علوماً مشتتة، فكل مسألة ذكرت فيها فهي منها حتى لو فرض

ذكر للقواعد الثلاثة فيها تكون داخلة فيها.» إنتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أن التمايز بينها بالأغراض فقط، لا بالأوليين كما برهنا عليه في أول الكتاب.

وثانياً: أن وحدة الغرض كاشفة - إناً - عن وحدة الموضوع، فلا يمكن فرض تعدد

الموضوع مع وحدة الغرض.

وثالثاً: أن تأليف الأصول: إما أن يكون بلا غرض، أو مع أغراض متعددة، أو مع

غرض وحداني.

ولاسبيل إلى الأول؛ لأن مصنفي هذا العلم من العقلاء، وكذا الثاني؛ لبعده أولاً،

←

→

ولتصريحهم: بأن الغرض منه هو الاستنباط - كما يشهد به تعريفهم المشهور - فتعيّن الثالث وهذا الوجداني ليس إلا استنباط الحكم الفرعي، وحيث كان ذلك غير مرتّب على الاستصحاب، لأنه نفس المستنبط، فلاجرم لا يكون من الأصول.

فتبيّن: أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يمكن أن يدرج في الأصول.

وأما بناء على كونه هو الظنّ، أو بناء العقلاء، أو الملازمة، فصريح الماتن في الأولين منهما كونهما أصولية، إلا أنه يتمّ بناءً على مبناه في موضوع الأصول: من كونه كلياً متّحداً مع موضوعات جميع المسائل التي يترتب عليها غرض الاستنباط، وأما بناء على سائر المباني فلا يتمّ.

بيانه: أن النزاع بناء على تلك الثلاثة:

إما أن يكون صغرياً أو كبروياً، ومع كلّ من التقديرين:

إما أن يكون موضوع العلم هو ذات الدليل أو الدليل [بما هو دليل]، أو ذات الأدلة الأربعة، أو هي بما هي أدلة.

وعلى جميع تقادير النزاع الصغروي لا تكون المسألة من الأصول، بل من المبادئ التصديقية بناءً على الأولين:

أما بناءً على الأول فواضح.

وأما على الثاني فيكون البحث في وجود الجزء الأول من الموضوع.

ولا يكون منها أيضاً بناءً على الأخيرين.

فعلى الأول: فأصولية، وعلى الثاني: يخرج منها؛ لكون البحث في وجود جزء

الموضوع فتكون تصديقية، وعلى الثالث لا يكون إحداها، وكذا على الرابع، إلا

أنها عليه خارجة عنها من جهة عدم الفراغ عن حجيتها أيضاً. « إنتهى أنظر حاشية

يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق^(١٣٩) استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف! وربما لا يكون مجرى الاستصحاب، إلا حكماً أصولياً كالحجّة مثلاً.

هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

[اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة]

وكيف كان: فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه: اعتبار أمرين في مورده:

القطع بثبوت شيء^(١٤٠)، والشك في بقاءه.

(١٣٩) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«ليت شعري كيف يقع الاستصحاب بمعنى إنشاء الحكم المماثل في طريق استنباط الحكم؟! وهل هو إلا الحكم، ليس ما ورائه حكم آخر يستنبط به؟!»

ومن أجل ذلك التجأ المصنّف في صدر الكتاب عند تعريف علم الأصول بـ (صناعة تعرف بها القواعد، التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام) إلى زيادة، (أو التي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل) لتندرج بذلك الأصول العملية في علم الأصول. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٤/٢.

(١٤٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«لا يخفى: عدم اشتمال تعريف المصنّف ولا تعريف شيخه للاستصحاب بـ (إبقاء ما كان) على دخل صفة اليقين فيه، وغاية ما يقتضيه أخذ مادة البقاء في التعريف هو: دخل الثبوت السابق. وقد صرّح المصنّف في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب: بعدم اعتبار صفة اليقين، وأن الاستفادة من الاخبار: هو جعل الملازمة بين ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم في زمان، وبين استمراره في زمان آخر شك

→

في استمراره.

وقد أُلجأه إلى ذلك: الفرار عما يلزمه من تعطيل الاستصحاب في موارد كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارات المعتبرة لا باليقين الوجداني، بناء على مبناه: من عدم جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات، وإن مؤدى أدلة الاعتبار لا يزيد على جعل الحجية، أعني المعذرية عند الخطأ، والمنجزية لدى الإصابة.

فالتزم بعدم اعتبار اليقين وكفاية ثبوت شيء واقعا في الحكم باستمراره، فتكون الحجة على الثبوت حجة على الاستمرار، حيث ان الحجة على أحد المتلازمين حجة على ملازمه، فالأمارات كما تكون حجة على ثبوت الأحكام تكون حجة على استمرارها ظاهراً عند الشك، ويكون شأن اخبار الاستصحاب إثبات هذه الملازمة». ولا يخفى: أن ظاهر اخبار الاستصحاب دخل صفة اليقين في الاستصحاب كدخل صفة الشك، وإن صفة اليقين صفة لا ينبغي أن تنقض بصفة الشك، ومع ذلك كيف يؤخذ بظهورها في الثاني ويحكم بعدم جريان الاستصحاب مع غفلة الشخص عن حاله، وكان بحيث لو التفت لشك. ويترك ظهورها في الأول: بأن يحمل اليقين على اليقين الطريقي المحض، مع أن العكس أولى بذلك، فبذلك الملاك الذي عمّموا الشك للظن وحكموا باعتبار الاستصحاب في مورد غير المعتمد، ينبغي أن يعتم لمطلق عدم العلم، ومنه الغفلة؛ فان المنقول عن الصحاح تفسير الشك بخلاف اليقين الشامل للغفلة.

وفي صحيحة زرارة الآتية: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: «لا، حتى يستيقن انه قد نام» وفي ذيل هذه الصحيحة: «ولكن ينقضه بيقين آخر». وفي مكاتبة القاساني، التفريع على قوله: «اليقين لا يدخله الشك»، قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية».

ودعوى: أنه لا تكليف مع الغفلة.

←

ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا ممّا لا غبار عليه في الموضوعات الخارجيّة في الجملة.

وأما الأحكام الشرعيّة - سواء كان مدرکہا العقل أم النقل - فيشكل حصوله فيها؛ لأنّه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم، إلا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه بسبب تغيرّ بعض ما هو عليه ممّا احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه، إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقّه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً. ويندفع هذا الإشكال: بأنّ الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه، إلا أنّه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً^(١٤١) في تحقّقه، وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه، وكان بعض

→

مدفوعة: بأنّ ذلك أمر لا اختصاص له بباب الاستصحاب، وأجنبي عن دخل الشك في موضوع الاستصحاب، مع أنّ في الاستصحابات العدميّة التي يكون الثابت بالاستصحاب عدم الحكم لا إثباته، لا يجري هذا الكلام؛ فان الغفلة إنّما تمنع عن التكليف لا عن عدم التكليف، فمن كان محدثاً ثمّ غفل عن حاله وصلّى، كان مقتضى الاستصحاب - لو عمّمناه لمطلق عدم اليقين بالخلاف - بطلان صلاته، بمعنى عدم كونه مصداقاً للمأمور به كمن كان محدثاً واقعاً وصلّى غافلاً ثمّ التفت». انتهى أنظر نهاية النهاية: ص ١٦٥.

(١٤١) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قلوب:

«أما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً إذا كان النقص في لسان الأدلّة مسنداً إلى المتيقّن، وأما مع الإسناد إلى نفس صفة اليقين كما هو الواقع، فالنقص له لا يصدق

←

ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعدّ بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها - لأجل طرؤ انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها ممّا عدّ من حالاتها لا من مقوماتها - بمكان من الإمكان؛ ضرورة [صححة]^(١) إمكان دعوى بناء العقلاء^(١٤٢) على البقاء تعبداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة

→

إلا مع اتحاد الموضوع دقة، فإن شخص ما كان له من اليقين هو الموضوع لحكم «لا تنقض»، والمفروض: أن يقينه كان متقوماً بقيد تخلف، فلا يقين له في الموضوع الباقي حتى ينقضه أولاً ينقضه، ولا وجه للمسامحة في نسبة اليقين إلى الباقي فيقال: قد كان على يقين من وجوب هذا، ثم نسبة النقص إليه، فإن موضوع الحكم يتسامح فيه عرفاً دون موضوع اليقين.

نعم، لو كان اليقين مأخوذاً على وجه المرآتية إلى متعلقه، وكان النقص حقيقة منسوبة إلى متعلقه صححت المسامحة العرفية المذكورة.

لكن المصنف يرى: أن مصحح نسبة كلمة «النقض» نفس ما في اليقين من الإبرام الوهمي، وذلك لا يجتمع مع أخذه مرآة محضاً... إلى آخر ما أفاده فَدَلِيلٌ. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٦/٢.

(١٤٢) قال المحقق الشيخ علي الايرواني فَدَلِيلٌ:

«الظاهر: أن بناء العقلاء مختصّ بما إذا كان الموضوع بحسب الدقة باقياً، لا سيّما إذا كان منشأ حصوله الظنّ من اليقين السابق، ولا أقلّ من أن يكون المتيقّن من بنائهم ذلك، فيختص الاستصحاب عندهم بالشك في الرفع، وأما المسامحة في الموضوع

(١) لم ترد في بعض النسخ.

النص، أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً^(١).

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأنّ الحكم الشرعي المستكشف به عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه - ممّا لا يرى مقوّماً له - كان مشكوك البقاء عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين؟

قلت: ذلك لأنّ الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلّا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال؛ وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع - من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل - كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه إلّا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما أطلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما

→

والرجوع إلى الموضوع العرفي، فمنشأه التمسك بالأخبار، وقد أخذ كلمة «النقض» في لسانها، والنقض العرفي يدور مدار بقاء الموضوع العرفي، فمن تمسك بالأخبار على اعتبار الاستصحاب صح له هذه المسامحة دون من لم يتمسك، ولكن مع ذلك قد تقدّم إشكال على هذه المسامحة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٧/٢.

هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك ممّا لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصيّة لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً، ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً؛ لدورانه معه وجوداً وعدمًا، فافهم وتأمل جيداً^(١٤٣).

(١٤٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلنجي:

«ظاهرة أنه إشارة إلى الدقّة...

ولكنّه يحتمل أن يكون إشارة إلى ما ذكره في طي عباراته المتقدمة على قوله: (وبالجملة)، من أنه يحتمل أن يكون هناك ملاك للحسن لم يطلع عليه العقل، وإذا جوّزنا هذا الإحتمال فلازمه عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الإنطباق على الموضوعات؛ لأنّه كما يجوز أن يكون هناك ملاك للمصلحة مثلاً، لم يطلع عليه العقل، يجوز أيضاً أن يكون هناك ملاك للمفسدة لم يطلع عليه العقل، وتنحصر الملازمة بينهما في محض قضيّة كون الحسن ممّا ينبغي فعله والقيح ممّا ينبغي تركه...

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنه لا فرق بين انتفاء المقوم وغير المقوم؛ لأنه إذا جوهزنا أن يكون هناك ملاك آخر لم يطلع عليه العقل فمن الجائز أيضاً أن لا يكون لانتفاء المقوم دخل في انتفائه أيضاً، وإنما غاية الأمر أنه مع انتفاء المقوم ينتفي الملاك الذي أدركه العقل؛ لفرض انتفاء ما هو المقوم له. وأمّا الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه فربّما لا يكون منتفياً، فللشارع المطلع على الواقعيّات الحكم بالبقاء ولو مع انتفاء ما هو المقوم للملاك الذي أدركه العقل لبقاء الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه العقل والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٧/٧.

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّية الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام^(١)، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى^(١٤٤) لا يهمنّا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها.

وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها - وهو الحجّية مطلقاً - على نحو يظهر بطلان سائرهما.

[الأدلة على حجّية الاستصحاب مطلقاً]

فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء^(١٤٥) العقلاء^(١٤٦) من الإنسان، بل ذوي

(١٤٤) أقول: بلغت إلى تيف وخمسين قولاً، أنظر تفصيل ذلك في كتاب «وسيلة

الوسائل في شرح الرسائل» للسيد محمد باقر بن المرتضى الطباطبائي: ٢٩١.

(١٤٥) بيانه بالبناء على ما قدمناه: ان اعتبار حجية العلم عند العقلاء معناه جعل

العيّنة بين العلم والواقع، وكذا بين المعلوم المتعلّق للعلم والأمر الواقعي من موضوع أو حكم كما تقدم في مبحث القطع.

ثم إن البقاء فيما من شأنه البقاء وان كان وصفاً من أوصافه كالحادث لكنه حيث كان

وصفاً لوجوده لم يكن زائداً على وجوده ونفسه، فبقائه بعد ثبوته وتحقّقه عين

ثبوته وتحقّقه، ولازم ذلك كون العلم بتحقّقه وحدوثه علماً ببقائه، قضاءً لحقّ

العيّنة وانفعال الحجية، فأخذ العلم حجة بالنسبة الى الحادث يستلزم جعله حجة

بالنسبة الى البقاء أيضاً عند العقلاء.

وبعبارة أخرى: عدّ العلم بالحادث علماً بالبقاء فيما من شأنه البقاء، وهذا هو

(١) أنظر ذخيرة المعاد للمحقق السبزواري: ١١٥ - ١١٦.

→

الاستصحاب الذي لا يستغنى عنه موجود ذي شعور.

ومن هنا يظهر أولاً: ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس إلا عملاً بالعلم السابق لا بالظن وغير ذلك.

وثانياً: ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق وشك لاحق.

وثالثاً: ان حجّيته والعمل على طبقه متوقف على عدم تحقّق العلم بالخلاف؛ فان اعتبار حجّية الاستصحاب مترتب على اعتبار حجّية العلم، فمرتبه مترتبة على مرتبتها، فنسبته الى العلم نسبة الظاهر الى الواقع، وسيجئ الكلام في تنقيح هذه النسبة انشاء الله.

ورابعاً: ان الذي استقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب في غير مورد الشك في المقتضي، هذا كله هو ما يقتضيه العقل والاحبار الصحيحة في الباب امضاء لما يقتضيه حكم العقل. (الطباطبائي)

(١٤٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«دليلته على حجّية الاستصحاب - بمعنى كون الحكم على طبق الحالة السابقة في مقابل الاحتياط، مع فرض الشكّ والالتفات - موقوفة على مقدّمات ثلاث:
الأولى: إحراز البناء على العمل بها على الوجه المذكور، حتّى في الأحكام الشرعيّة لو كانوا من أهل الشرع، وإلا لم ينفع إحرازه في أمورهم العرفيّة فقط ولو انضمّ إليه المقدّمتان الأخريان أيضاً.

الثانية: عدم الردع من الشارع.

الثالثة: عدم المانع عنه، ويستكشف رضا الشارع به، فحينئذ يصير الاستصحاب دليلاً إمضائياً، ولما كان تمامية الأخيرة واضحة لم يتعرّض لها، وإلا فهي - أيضاً - ممّا يتوقّف عليه الدليّة.

ثمّ إنّه ينحلّ الى دليلين:

←

→

الأول: إحراز العقلاء مع المقدمتين الآخرين.

الثاني: إحراز بناء سائر الحيوانات من ذوي الشعور.

وأجاب في العبارة عن الثاني: بمنع المقدمة الأولى: من جهة أن العمل فيها من باب الغفلة، وهو غير محل النزاع.

ولكن الإنصاف عدم تماميته؛ إذ لا علم لنا بحال الحيوانات، فالأولى أن تمنع تلك المقدمة بعدم العلم بحالها، هل هو من باب الغفلة، أو لا؟

وعلى تقدير عدمها يقال: إن ضمّ المقدمتين الآخرين إليها لا يثبت الإمضاء؛ لأن هذا البناء لم يتحقق في الأحكام الشرعي.

وأجاب عن الأول: بمنع الأولى؛ وأن تحقق البناء على العمل في محل النزاع ممنوع؛ إذ لعله من باب الاحتياط، أو لغير ذلك مما ذكر.

ثم على تقدير تسليمها بمنع الثانية، وحاصله: أن الردع لا يلزم أن يكون بدليل خاص، بل يكفي فيه العمومات أيضاً، وهنا طائفتان منها:

الأولى: العمومات الناهية عن غير العلم من الآيات والأخبار.

الثانية: أدلة البراءة أو الاحتياط على الخلاف بين المجتهد والأخباري.

لا يقال: إن السيرة [دليل] خاص، والخاص يقدم على العام.

فإنه يقال: إن تقدم الخاص على العام ليس بدائمي، بل إذا كان أقوى، وهنا ليس

كذلك؛ إذ تقدمها عليها مستلزم لعدم بقاء المورد لها إلا نادراً. هكذا قرّر في

الدرس في الدورة الأخيرة.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنه مستلزم لعدم تقدم أخبار الاستصحاب - أيضاً - على العمومات؛ لكون مدلولها

- على مختاره في حجة الاستصحاب مطلقاً - مطابقاً لمدلول هذا الدليل، فكيف

يقدمها عليها!؟

←

الشعور من كافة أنواع الحيوان، على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

وفيه أولاً: منع استقرار بنائهم^(١٤٧) على ذلك تعبدًا، بل إمّا رجاءً واحتياطًا، أو اطمئنانًا بالبقاء، أو ظنًا - ولو نوعاً - أو غفلة كما هو الحال في سائر^(١٤٨) الحيوانات^(١٤٩) دائماً، وفي الإنسان أحياناً.

→

وثانياً: أن أصل الدعوى ممنوع؛ إذ موارد عدم تحقّق الحالة السابقة كثيرة جداً.

لا يقال: إن الأحكام الكئيبة مسبوقه بالحالة السابقة إلا ما شدّ؛ لأنها إمّا متيقّنة وجوداً أو عدماً، إلا فيما تبدّل الحالتان، ولم يعلم بالتقدّم والتأخّر. فإنّه يقال: إن الأدلة الناهية ليست مختصةً بها، بل تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً.

ثمّ إنه يرد على قوله: الردع بالطائفة الأولى من جميع الوجوه السبعة - إلا السابع منها - التي تقدّمت في التمسك بالسيرة على حجة خبر الثقة، وإن كانت - غير الثالث والرابع - باطلة عندنا على ما تقدّم، وقد اعترف في الدورة الأخيرة بورود الدور هنا أيضاً، وبالطائفة الثانية غير السابع والأوّل والثاني من السبعة، كما لا يخفى، فراجع هناك.

وحينئذ فالأولى الاقتصار في ردّ هذا الدليل على منع المقدّمة الأولى». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٩٩/٤ - ٤٠١.

(١٤٧) فيه ما تقدم: أن عملهم بالاستصحاب إنما هو عمل بالعلم السابق، لا لشيء من

ما ذكره قدس سره من الاحتمالات. (الطباطبائي)

(١٤٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«هذا رجم بالغيب؛ فإن معرفة حال الحيوانات يتوقف على أن يكون الشخص منهم، كي يطلع على مدركاتهم بالقياس إلى مدركاته.

←

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله^(١٥٠): ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتباعه من الدلالة على إمضائه فتأمل جيداً^(١٥١).

→

نعم، صحّ هذا لأن يكون جواباً عن الاستدلال بعمل الحيوانات؛ فإن الاستدلال نظير الجواب في الابتاء على الترخّص، فإنّ العمل على طبق الحالة السابقة أعم من أن يكون ذلك لأجل الاستصحاب، وكونه معتبراً عندهم». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧١/٢.

(١٤٩) الغفلة من حيث هي غفلة جهل، والافعال الارادية متوقّفة على إرادة وعلم سابق، فلا يكون الغفلة مبدءاً لصدور فعل إرادي البتة، وليس هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدء للعمل على طبق الحالة السابقة سواء تحقّق هناك غفلة عن الشك فيه بقاء أو لم يكن، فهذا الاحتمال عليه **فَدَحَّ** لا له. (الطباطبائي)

(١٥٠) قد عرفت: ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم وليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكّدة له لا رادعة. (الطباطبائي)

(١٥١) قال المحقّق الشيخ محمّد طاهر آل راضي **فَدَحَّ**:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن العمومات الناهية عن إتباع غير العلم لو سلّمنا صلاحيتها للردع عن السيرة، إلا أن ما ذكره هناك: من كون سياقها في مقام أصول الدين يمنع عن كونها في معرض الردع عن السيرة؛ لأن موردها الفروع.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن كون ما دلّ على البراءة أو الإحتياط رادعاً للسيرة إنّما هو لاقتضاء السيرة الحجّية مطلقاً، وما سيأتي من المصنّف: من دلالة الأخبار على حجّية الإستصحاب مطلقاً أيضاً، ينفيه ما دلّ على البراءة أو الإحتياط؛ لبقائه من غير مورد أيضاً فيما لو كان الاستصحاب حجّة مطلقاً، فما يجاب به عن إطلاق

←

الوجه الثاني: أن الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق^(١). وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً؛ فإنه لا وجه له أصلاً، إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم.

ولو سلّم فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه كما عن «المبادئ» حيث قال: «الاستصحاب حجّة؛ لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ولولا القول بأن الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح». انتهى^(٢) وقد نقل عن غيره^(٣) أيضاً.

وفيه: أن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة - ممّا له مبان مختلفة - في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عمّا إذا لم يكن، وكان مع الخلاف من المعظم؛ حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجّيته لو لا ذلك.

→

حجّية الاستصحاب إذا كان دليله الأخبار يجاب به عمّا إذا كان دليله السيرة والله العالم». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٧٥/٧.

(١) أنظر زبدة الأصول: ١٠٦ والحيل المتين: ٣٦.

(٢) أنظر مبادئ الوصول ١٠٦ إلى علم الأصول للعلامة الحلبي قدس سره: ٢٥١.

(٣) أنظر معالم الدين: ٢٣٥ وأيضاً غاية المأمول في شرح زبدة الأصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ١٣٠.

الوجه الرابع - وهو العمدة في الباب - : الأخبار المستفيضة:
منها: صحيحة زرارة^(١٥٢):

(١٥٢) قال الشيخ بهاء الدين الحجتى فيما قرره عن السيد البروجردى «قدس سرهما»:

«استفادة قاعدة الاستصحاب منها أوضح من أن يخفى على المتأمل.

نعم، يأتي الكلام في مقدار شمولها؛ لأنهم اختلفوا فيه، فذهب الشيخ الأنصاري رحمته إلى عدم شمولها لمورد يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في اقتضاء المقضي، مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في الاستعداد، فيختص بما إذا كان الشك فيه مسبباً عن الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود، مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في وجود ما يمنع عن بقاءه كتضعيف الريح بعد إحراز استعداد البقاء. وذهب المصنف رحمته إلى شمولها مطلقاً سواء أكان الشك في الاقتضاء أو في الرفع أو رافعية الموجود.

ومنشأ الإختلاف: ورود مادة النقص في كلام الإمام عليه السلام.

وبيان كونه منشأ للخلاف هو:

أن النقص لا بد من أن يسند إلى أمر مبرم محكم مستمر في حد ذاته، وحينئذ:

إما أن يكون مسنداً إلى نفس اليقين حقيقة كما هو الظاهر من الرواية.

وإما أن يكون مسنداً إلى المتيقن حقيقة، وإن كان بحسب اللفظ مسنداً إلى اليقين مجازاً.

فمن قال بعدم الشمول كالشيخ قائل بكون إسناد النقص إلى المتيقن حقيقة؛ لعدم صحة إسناده إلى اليقين؛ وذلك لأنه يعتبر في الشك المعتبر في الاستصحاب أن يكون زمانه متأخراً عن زمان اليقين، ومع اعتبار اختلافهما لا يصح إسناد النقص إلى اليقين؛ ضرورة أن اليقين السابق في ظرف وجوده لا ينقض بالشك المتأخر، بل

→

كان على ما هو عليه، فلا يصحّ النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في اللاحق، بل إنّما يصحّ إذا كانا متّحدين في الزّمان، وأتّحادهما زماناً خلاف المفروض، وعلى هذا لا بدّ من أن يكون النّقض مسنداً إلى المتيقّن، فلا بدّ أن يكون المتيقّن مما يستحكم ويستمر في حدّ ذاته، فيختصّ بالشك في الرافع، ولا يشمل الشك في اقتضاء المقتضي.

وأما من قال بشمول القاعدة للشك في الإقتضاء كالمصنّف فمبناه: إسناد النّقض إلى نفس اليقين حقيقة؛ فإنّ اليقين أمر مبرم مستحكم يصحّ رسناد النّقض إليه، سواء أكان متعلّقه أيضاً أمراً مبرماً كان فيه اقتضاء البقاء أم لم يكن كذلك...

ولكنّ التحقيق - على ما يستظهر من الصحيحة وأفاده السيّد الأستاذ [البروجردي] - هو:

ظهور الرواية في الشك في الرافع، لكن لا بملاك ما أفاده القائل بعدم الشمول للشك في الإقتضاء، بل بملاك آخر وهو ظهور الصحيحة في ذلك؛ وذلك لأنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب إنّما اعتبره عليه السلام متعلّقاً بالنّاقض أي: النوم الواقع في مورد السؤال، لا المنقوض أي: الوضوء؛ فإنّ قوله عليه السلام في مقام الجواب «والأ» إنّما يكون بتقدير: «وإن لا يستيقن أنّه نام فلا يجب الوضوء» وعدم اليقين بالنوم عبارة أخرى عن الشك فيه، فالصّححة بظاهاها تدلّ على اعتبار الشك بالإضافة إلى النوم لا الوضوء.

ولعلّ الشيخ والمصنّف «قدّس سرهما» استظهرا من الصحيحة انه عليه السلام اعتبر الشك في الوضوء لا في النوم؛ ولذلك اختلفا في شمول الرواية للشك في اقتضاء المقتضي وعدمه، وهذا الاستظهار خلاف الظاهر.

والحاصل: أنّ الصّححة بظاهاها تدلّ على أنّ الشك في الرافع والنّاقض لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق، بل العمل على طبقه، ولا تدلّ على مزيد من ذلك.

←

→

فظهر مما ذكرناه في وجه الظهور: أن عدم الشمول للشك في الاقتضاء لا يكون باعتبار النقص وأنه لا يصدق النقص إلا إذا كان هناك اقتضاء البقاء وشك في قاطعه، بل إنما يكون باعتبار ظهور الدليل في خلافه، ومنشأ الظهور كما ذكرناه آنفاً: هو لحاظ الشك بالإضافة الى الناقض.

وما ذكرناه في مقام الاستظهار هو الذي ساعده الاعتبار؛ فإن الشك له احتمالان: أحدهما متعلق بالوجود، والآخر متعلق بعدمه.

والاحتمال الذي يكون قابلاً للنقص وموجباً لرفع اليد هو: الاحتمال المتعلق بالناقض لا الوضوء؛ فإن الاحتمال الآخر المتعلق بالوضوء يكون مؤكداً لليقين ولا يكون قابلاً للنقص، فلا وجه للقول بأن الشك في الرواية اعتبر مضافاً إلى الوضوء، وهذا القول باعتبار نفس الشك مع قطع النظر عن ملاحظة خصوص أحد من طرفيه وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه خلاف ظاهر الصحيحة.

فتلخص ما ذكرناه: أن الصحيحة تدل على أن المستصحب محكوم بالبقاء ولا يضر احتمال المانع.

بقي الكلام في انه كما تدل الصحيحة على الحكم بإلغاء احتمال المانع بعد إحراز وجود المقتضي والمقتضى كما هو المفروض في مورد السؤال؛ فإن زارة سأل عن الشك في النوم بعد إحراز الوضوء المقتضي للطهارة، هل تدل أيضاً على الحكم بالإلغاء فيما إذا احتمل وجود المانع حين وجود المقتضي (بكسر الضاد) وقبل إحراز وجود المقتضى (بفتح الضاد)؟

مثلاً: إذا لاقت النجاسة ماءً يشك في كبريته على القول باقتضاء الملاقة النجاسة ومانعية الكبرية عنها، فهل يحكم بثبوت النجاسة أو لا؟

فإن دلت الصحيحة على إلغاء احتمال المانع مطلقاً ولو قبل إحراز ثبوت المقتضى (بفتح الضاد) تكون دالة على قاعدة أخرى تسمى قاعدة المقتضي والمانع،

←

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال عليه السلام: يا زرارّة قد تنام العين، ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر»^(١).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها؛ حيث كان مضمرها مثل زرارة، وهو ممّن لا يكاد يستفتي من غير

→

وهي عبارة عن الحكم بثبوت المقتضى (بالفتح) بمجرد ثبوت المقتضي (بالكسر) ولو مع احتمال وجود المانع حين وجود المقتضي (بالكسر)، ولا يضرّ الاحتمال الكذائي في ترتيب آثار المقتضى (بالفتح) مثل المثال المذكور؛ فإنه يحكم بثبوت النجاسة بمجرد الملاقاة وترتب عليه أحكامها.

وإن لم تدلّ الصحيحة على ذلك مطلقاً، بل مقيداً بما إذا كان الشك في الرافع فتكون دالة على الاستصحاب.

والتحقيق: أنّها لا تدلّ على الإلغاء مطلقاً، بل دلالتها منحصرة في صورة إحراز وجود المقتضى (بالفتح) كما هو مورد السؤال؛ لظهور الصحيحة في ذلك، وإن شككنا في الظهور وعدمه القدر المتيقّن صورة ثبوت المقتضى (بالفتح). إنتهى أنظر الحاشية على كفاية الأصول: ٣٤٨/٢ - ٣٥٤.

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١/ ٢٤٥ - الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

الإمام عليه السلام لا سيّما مع هذا الاهتمام.

وتقريب الاستدلال بها:

أنّه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين... إلى آخره» عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنّه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: «لا» في جواب: «فإن حُرِّكَ في جنبه... إلى آخره» وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب.

واحتمال: أن يكون الجزاء هو قوله: «فإنّه على يقين... إلى آخره».

غير سديد؛ فإنّه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد.

وأبعد منه: كون الجزاء قوله: «لا ينقض... إلى آخره» وقد ذكر: «فإنّه على يقين» للتمهيد.

[الرواية غير مختصة بباب الوضوء]

وقد انقدح بما ذكرنا: ضعف احتمال اختصاص قضية: «لا تنقض... إلى آخره»، باليقين والشكّ بباب الوضوء^(١) جداً؛ فإنّه ينافيه ظهور التعليل في أنّه بأمر ارتكازي^(١٥٣) لا تعبدّي قطعاً.

(١٥٣) هذا حق في نفسه ويؤيده ظهور قوله: «أبدأ...» إلى آخره، لكن المصنّف قدس سره منع سابقاً عن حجية الاستصحاب عقلاً من باب بناء العقلاء، ولا معنى للارتكاز الا ذلك. (الطباطباتي)

ويؤيده: تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء - في غير هذه الرواية - بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً.

هذا، مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد إشارة إلى اليقين في: «فإنه على يقين من وضوئه»، مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه^(١٥٤)، «سبق»: «فإنه على يقين... إلى آخره» لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً، فافهم^(١٥٥).

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لقوة احتمال أن يكون: «من وضوئه» متعلقاً بالظرف لا بـ «يقين»، وكان المعنى: «فإنه كان من طرف

(١٥٤) قد مر في بحث المطلق والمقيد ما يظهر به خلافه. (الطباطبائي)

(١٥٥) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى ما يمكن أن يقال: إن ملائمتها مع الجنس مع ملائمتها للعهد لا يقتضي ظهورها في الجنس - الذي هو المطلوب؛ فإن عليه يتوقف ظهور الصحيحة في حجيت الاستصحاب مطلقاً - لأن الكلام يكون من المحفوف بمحتمل القرينية فيكون مجملاً من ناحية إفادة الإطلاق.

فإنه يقال: إن ظهور القضية في كونها ارتكازية يجعلها ظاهرة في الإطلاق، وعدم

كون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٩٠/٧.

وقال المحقق سلطان العلماء الأراكبي رحمته الله:

«أقول: كون الكلام للعهد لا يكون إلا مع سبق الذكر، لا أن كل ما كان له سبق الذكر

يكون اللام للعهد؛ فإن مع الملازمة للإشارة إلى الجنس التي هي الأصل في اللام،

وقيام قرينة المقام على الجنس لا يصار إلى العهد الذكري بمجرد سبق الذكر.

ولعل قوله: (فافهم) إشارة إلى أن الملازمة منحصرة في الجنسية وسلب الملازمة

رأساً عن العهديّة كما لا يخفى وجهه». انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكبي

وضوئه^(١٥٦) على يقين»، وعليه: لا يكون الأوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً.

[عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الرفع]

ثم لا يخفى حسن إسناد النقض^{(١٥٧)(١٥٨)} - وهو ضد الإبرام - إلى

(١٥٦) هذا اشتباه منه ﷺ فإن لازم كون الظرف مستقراً غير متعلق (بيقين) هو كونه خيراً بعد خير «لأن... إلى آخره» ولا معنى لقولنا: «والا فإن الرجل على يقين» و«إن الرجل من وضوء» وهو ظاهر، وأما ما فصله ﷺ به من المعنى فالظرف فيه لغو لاستقر. (الطباطبائي)

(١٥٧) التأمل في موارد استعمال «النقض» في لسان العرب العرباء يعطي ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن في الأمور الممتدة من حيث امتدادها، كما ان الإبرام هو ضده في ذلك، فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك في الرفع. (الطباطبائي)

(١٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني ﷺ:

«وهي بيان أن مفاد الخبر منحصر في الشك في الرفع، أو يعمه والشك في المقتضي. وما يمكن أن يقال - أو قيل - في وجه الاختصاص أمور:
الأول: أن مورد السؤال من قبيل الشك في الرفع، فيكون قدراً متيقناً بحسب التخاطب. وفيه أولاً: أنه مانع عن الإطلاق، لا عن العموم، كما تقدم.
وثانياً: أن ظهور كون القضية ارتكازية يوجب عدم قدحه.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين: من أن القضية ارتكازية عقلائية، ومن المعلوم أن بناء

→

العقلاء استقرّ على العمل في الرفع، دون المقتضي.

وفيه أولاً: أنّ معنى الارتكازية ليست بتحقق بناء منهم على العمل بالحالة السابقة بما هي، بل معناها العمل بها ولو رجاءً أو اطمئناناً أو غفلة، ولذا تقدّم منع تحقق البناء. وثانياً: أنه لو سلّم فهو مطلق، وليس منحصرأ في الأول. الثالث: ما أشار إليه بالقول المتقدم.

وحاصله: أنّ «النقض» - لغة - مقابل «الإبرام»، وهو متعذّر في المقام؛ سواء كان المراد من اليقين مفهومه أو المتيقّن، ولا بدّ أن يراد منه أقرب معانيه المجازية، وهو ليس مطلق رفع اليد عن الشيء، بل رفع اليد عن الشيء المقابل للاستمرار، وأنّ اليقين بمفهومه ليس كذلك، فلا بدّ أن يراد منه المتيقّن، وما كان منه الشكّ في مقتضيه ليس قابلاً للاستمرار، فيتعيّن خصوص ما كان أحرز مقتضيه وشكّ فيه من جهة الرفع.

وفيه أولاً: منع عدم مناسبة اليقين للمعنى الحقيقي، بل يحسن إسناده إليه.

وثانياً: منع صحّة إسناده إلى المتيقّن ولو فيما أحرز فيه المقتضي، كما في المثال المذكور في المتن.

وما ذكرنا حاصل الوجهين المذكورين في العبارة مع طولهما.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (فإن قلت: نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الظاهر كون متعلّق اليقين والشكّ متّحدأ؛ لوجهين:

الأوّل: ظهور القضية في ذلك.

الثاني: عدم صدق المناقضة والانتقاض إلا مع الاتحاد، وهو واضح.

وحينئذ يكون ظاهر القضية منطبقاً على قاعدة اليقين، دون الاستصحاب؛ للاتحاد في

الأوّل، دون الثاني؛ لتعلّق اليقين فيه بالحدوث والشكّ بالبقاء، ولكن تطبيق

الإمام عليه السلام لها على مورد الاستصحاب قرينة على الثاني، وحيث يلزم في المجاز

←

اليقين^(١)، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار؛ لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن؛ فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام، وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه

→

كون المعنى المجازي عين الحقيقي تنزيلاً، والاتحاد التنزيلي موجود في الرفع؛ لأنه لجهة إحراز المقتضي كأنه تيقن بالبقاء، فيكون الشك المتعلق بالبقاء متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، بخلاف ما شك في مقتضيه، فإنه ليس البقاء تعلق به اليقين - لا حقيقة ولا تنزيلاً - فلا جرم ينحصر مدلول الخبر في الأول.

وفيه: ما أشار إليه بقوله: (قلت: الظاهر...) إلى آخره.

وحاصله: أن هنا عناية أخرى: وهي إلغاء الزمان من المتعلقين، والنظر إلى اتحادهما ذاتاً، فيكون المشكوك بهذا للحاظ عين المتيقن، كما هو واضح، وهذه العناية أظهر عند أبناء المحاورة من الأولى.

نعم، لو كان الأولى أظهر أو متساويتين لكان ما ذكر متجهاً:

أما في الأول فواضح.

وأما [في] الثاني؛ فلكونه قدراً متيقناً، كما لا يخفى.

ولكنه ليس كذلك، مع إمكان منع اختلاف المعلق في الاستصحاب؛ لأن بقاء الشيء - الذي هو متعلق الشك - نفس الشيء؛ كما أفاده في الدرس، فتأمل.

مضافاً إلى منع ظهور القضية - في العريقات - في الاتحاد المذكور وإن كانت كذلك - لغة - إلا أنها بحسب الظهور الثانوي ظاهرة في كون الشك متعلقاً بالبقاء». انتهى

أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤١٤/٤ - ٤١٦.

المقتضي له، مع ركاكة مثل: «نقضت الحجر من مكانه»^(١٥٩)، ولما صح أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بداهة صحته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين - كالبينة والعهد - إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحکم ممّا فيه اقتضاء البقاء؛ لقاعدة: «إذا تعدّرت الحقيقة، فأقرب المجازات» بعد تعدّر إرادة مثل ذلك الأمر ممّا يصحّ إسناد النقص إليه حقيقة.

فإن قلت: نعم، ولكنّه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقّن، لَمَّا صحّ إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك؛ فإنّه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة، إلاّ أنّه صحّ إسناده إليه مجازاً؛ فإنّ اليقين معه كأنّه تعلق بأمر مستمرّ مستحکم، قد انحلّ وانفصم بسبب الشكّ فيه من جهة الشك في رافعه.

قلت: الظاهر: أنّ وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلّقي اليقين والشكّ ذاتاً، وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، وهو كاف عرفاً في صحّة إسناد النقص إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً - في نظر أهل العرف - بين ما

(١٥٩) فيه: ان العرف لا ينظر الى الحجر في مكانه من حيث امتداد استقراره فيه. نعم، لو وضع الحجر في بناء مرفوع كان النظر اليه حينئذ هو ذلك النظر؛ لأن البناء معدّ للبقاء وصح اطلاق النقص على هدمه، وقد نص أهل اللغة على صحة نقض البناء. هذا مضافاً الى انه معارض بلزوم صحّة مثل قولك: نقضت الحجر، اذا كسرتة ورضضته. (الطباطبائي)

كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن.

وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبهه، لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة: «إذا تعذرت الحقيقة»؛ فإن الاعتبار في الأقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت: عدم التفاوت بحسب نظر أهله.
هذا كله في المادة.

وأما الهيئة: فلا محالة يكون المراد منها: النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة؛ لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز، أو الإضمار؛ بدهاء أنه كما لا يتعلق النقص الاختياري - القابل لورود النهي عليه - بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلاً عن الملزم، كما توهم^(١).

لا يقال: لا محيص عنه؛ فإن النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره؛ لمنافاته مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية: «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تبعداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من

(١) أنظر فرائد الأصول: ٧٩/٣.

اليقين الخارجي إلى مفهومه الكليّ، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربّما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم^(١٦٠).

[شمول الرواية للشبهات الموضوعية والحكمية]

ثم إنّه حيث كان كلّ من الحكم الشرعيّ وموضوعه مع الشك، قابلاً للتزويل بلا تصرف وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتزويل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً- كان قضية: «لا تنقض» ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة أنّها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على

(١٦٠) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«لعلّه إشارة إلى ما يمكن أن يقال:

أنه إذا كان اليقين في القضية والمأخوذ فيها مفعولاً للكلام هو مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال، وكان المراد في مقام الحكم هو اليقين الطريقي يلزم الجمع بين

اللحاظ الآلي والاستقلالي، والجمع بين هذين اللحاظين محال.

والجواب عنه:

أن المنظور بالاستقلال في القضية هو مفهوم اليقين، والذي يكون طريقيّاً هو وجود اليقين خارجاً، وهذا اليقين الخارجي لم يتحقق بوجوده الخارجي المختص به في القضية وإنما المتصور في القضية هو عنوانه وهو مفهوم اليقين، ولكنّه بما هو عنوان لليقين الذي في ظرف وجوده يكون طريقيّاً وآليّاً... فلا جمع بين اللحاظين.» انتهى

أنظر بداية الوصول: ٤١٢/٧.

حكم المورد، فتأمل^(١٦١).

ومنها: صحيحة أخرى لزارة:

«قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً

(١٦١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«يشير إلى ما يمكن أن يقال:

إن مورد الصحيحة هو الشبهة في المجمعول الجزئي والمورد في الإطلاق إن لم يوجب تقييد الإطلاق بما كان من سنخ المورد فلا أقل من كونه موجباً لعدم إحراز الإطلاق الشامل لسنخ المورد ولغيره وهو الشبهة الحكمية.

والجواب عنه:

أولاً: إن المورد الذي يقتضي ذلك هو غير المورد الذي كان سوق القضية فيه يدل على أنه أحد مصاديق المعنى الكلي المستفاد من القضية.

وقوله عنه في الصحيحة: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهر في أن المورد أحد مصاديق هذه الكلية.

وثانياً: أنه بعد ما عرفت: من كون قضية (لاتنقض) كانت علة للحكم من باب كونها قضية إرتكازية لا ينبغي الريب في شمولها لكلتا الشبهتين؛ لوضوح عدم الفرق في القضية الإرتكازية بينهما.

وقد أشار إلى الإشكال بقوله: (واختصاص المورد) في الصحيحة (بالأخيرة) وهي الشبهة في المجمعول الجزئي.

وأشار إلى الجواب الأول بقوله: (لا يوجب تخصيصها بها).

وأشار إلى الجواب الثاني بقوله: (بعد ملاحظة أنها قضية كلية إرتكازية... إلى آخر

الجملة) إنتهى أنظر بداية الوصول: ٤١٤/٧.

وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتَه ولم

أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً،

فصليت فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك

أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون

على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيتَه في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه،

وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛

لأنك لا تدري لعلَّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين

بالشك»^(١).

وقد ظهر ممّا ذكرنا في الصحيحة الأولى: تقريب الاستدلال بقوله:

«فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردين ولا نعيد.

نعم، دلالته في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون

المراد من اليقين في قوله عنه: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» اليقين

بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر؛ فإنه لو كان المراد منه اليقين

الحاصل بالنظر والفحص بعده - الزائل بالرؤية بعد الصلاة - كان مفاده

قاعدة اليقين كما لا يخفى ^(١٦٢).

ثم إنه أشكل على الرواية ^(١): ^(١٦٣) بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع

(١٦٢) فيه خفاء؛ فان قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه...» مشتمل على

يقينين، وقاعدة اليقين انما تشتمل على يقين وشك فلا ينطبق عليه قوله عنه بعد:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»؛ إذ لاشك في مورد السؤال وانما

كان السائل أولاً على يقين؛ اذ نظر فلم ير شيئاً ثم انتقض يقينه الأول بيقين ثان؛ اذ

رأى الدم بعد الصلاة ثانياً.

اللهم الأ أن يكون معنى قوله: «فرأيت فيه...» فرأيت دماً أشك في أنه هو الدم الأولي

الغير المرئي أولاً، أو دم آخر جديد، وحينئذ ينطبق على قاعدة اليقين البتة، الأ أنه

خلاف ظاهر الرواية جداً والمصنف رحمته لا يحتمله.

والأ لم يكن محل للاشكال الذي سيذكره: من ان الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك،

بل باليقين عن جهة الرؤية؛ اذ لا يقين على هذا التقدير بوقوع الصلاة في النجاسة

كما لا يخفى فتأمل. (الطبائبي)

(١٦٣) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته

(١) شرح الوافية للسيد الصدر: ٣٦١ (مخطوط) وانظر فرائد الأصول: ٦٠/٣.

→

[توضيح الإشكال]:

«هو ان الظاهر من السؤال - في قوله: «فإن ظننت أنه قد أصابه»- انه بعد الصلاة تبين أن ثوبه كان نجساً من أول الأمر، وحينئذ عدم إعادة الصلاة لا يمكن ان يكون مستنداً إلى تلك القاعدة أعني: عدم جواز نقض اليقين بالشك؛ لأن الإعادة على هذا نقض اليقين بيقين مثله.

وبعبارة أخرى: الظاهر من تلك الفقرة: أن الإعادة نقض اليقين بالشك، وعدم صلاحية ذلك لا يصلح الإعادة، ولا يمكن حفظ هذا الظهور فيما نحن فيه؛ فإن الطهارة من الخبث إن كانت من الشروط الواقعية للإعادة ليست من مصاديق نقض اليقين بالشك كما هو واضح، وان كان الشرط إحرازها ولو بالأصل، فالاجزاء وعدم الإعادة مستند ان إلى حكم الاستصحاب حين الصلاة بضميمة الأدلة الدالة على كفاية نفس الإحراز حين الصلاة.

وعلى أي حال قوله عنه: «و ليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» لا ينتج عدم الإعادة كما هو واضح.

[عدم تمامية جوابي المصنّف وشريف العلماء قدس سرهما]

إذا عرفت هذا يظهر لك: عدم ارتفاع هذا الإشكال بما تخيّل بعض: من استناد عدم الإعادة إلى اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

ولا بما أفاده شيخنا الأستاذ [الخراساني] دام بقاءه: من جعل الشرط هو نفس الإحراز ولو بأصل من الأصول.

إذ كل ذلك أجنبي عن ظاهر الرواية كما لا يخفى.

فيلزم التصرف في ظاهرها؛ إمّا على نحو ما تخيّل المتخيّل، وإمّا على نحو وجهها شيخنا الأستاذ دام بقاءه.

←

الصلاة [في النجاسة]^(١) ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟! نعم، إنما يصح أن يعلل به عدم جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى.

ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال، إلا بأن يقال:

إن الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بأصل أو قاعدة لأنفسها فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجّة الاستصحاب حالها، كما لا يخفى فتأمل جيداً.

لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة؛ فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعة لحكم، مع أنها ليست بحكم، ولا محيصة في

→

والتوجيهان مشتركان في أن الصحّة وعدم الإعادة إنما يكون مستنداً إلى كبرى مسلمة عند السائل، و ان قوله ﷺ: «ليس ينبغي لك...» إشارة إلى تحقّق صغرى لتلك الكبرى المسلمة، غاية الأمر أنه على ما تخيّل المتخيّل الكبرى المفروضة: «كون الأمر الظاهري مفيداً للاجزاء»، و على ما أفاده [الأستاذ] دام ظلّه: «كون الشرط نفس الإحراز» فلا تغفل.

والمعجب منه «دام بقاه» أنه استضعف كلام المتخيّل ثم وجه الرواية بما هو مماثل لما استضعفه. إنتهى أنظر درر الفوائد: ٥٢٣.

(١) لم ترد في كثير من النسخ.

الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي - كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب - هذا.

مع كفاية كونها من قيود الشرط؛ حيث إنه كان إحرازها بخصوصها - لا غيرها - شرطاً.

لا يقال: سلمنا ذلك^(١٦٤)، لكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة حينئذ - بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة - هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب.

مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها؛ ضرورة أن نتيجة قوله: «لأنك كنت على يقين... إلى آخره» أنه على الطهارة، لا أنه مستصحبها كما لا يخفى.

فإنه يقال^(١٦٥): نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف

(١٦٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«حاصل هذا الإشكال: أنه لو كان الإحراز شرطاً للزم تعليله بالإحراز؛ لأن يقال: «لأنك أحرزت الطهارة»، لا بالصغرى والكبرى المذكورتين المنتجتين لنفس الطهارة، لا إحرازها». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤/٤٣٨.

(١٦٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«حاصل الجواب الأول: أنه لو كان التعليل بلحاظ حال بعد الصلاة لكان المتعين التعليل بالأول، دون الثاني؛ لعدم الطهارة بعدها وجداناً.

وأما لو كان بلحاظ حال الصلاة صحّ التعليل بكلا الأمرين، إلا أن اختيار الطهارة بالعبارة المتقدمة للتنبه على حجية الاستصحاب؛ إذ التعليل بالإحراز لا يفيد هذا

الحال، لنكتة التنبيه على حجّة الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب، لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضاً، كما عرفت في الإشكال.

→

المعنى؛ لجواز كونه بقاعدة أخرى، كقاعدة الطهارة.

ويرد عليه: أنه لو كان التعليل بلحاظ ما بعد الصلاة لم يصحّ بالإحراز أيضاً؛ لأنه لا إحراز بعدها، بل عدمها محرز.

وحاصل الثاني: أن التعليل بالطهارة مستلزم للتعليل بالإحراز استلزاماً واضحاً؛ إذ لولا الإحراز لما أمكن الحكم بالطهارة، ولما كانت الإعادة نقضاً لليقين باليقين. ويرد [عليه]: أنه ليس استلزاماً واضحاً.

وأجاب في الدرس بوجه آخر: وهو أن التعليل بها دونه للإشارة إلى أنها أولى في مقام التعليل؛ إذ هي مقدّمة رتبة على الإحراز؛ لكونها شرطاً اقتضائياً، ومع وجود الشرط الواقعي الاقتضائي - المتقدّم رتبة على الإحراز الذي هو شرط فعلي - لا معنى للتعليل بالثاني.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ الشرط الاقتضائي كالحجر في جنب الإنسان بالنسبة إلى المعلول؛ لأنّ عدم الإعادة مترتبة على حصول الشرط الفعلي.

والأولى أن يجاب بالجواب الأول؛ لأنك قد عرفت صحة أصل الجواب.

أو يجاب: بأنّه إذا صحّ التعليل بكلا الأمرين فلا وجه للسؤال عن تخصيص أحدهما. أو يمنع كون نتيجة الصغرى والكبرى المتقدّمتين هي الطهارة، بل حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها - التي كُنّي بها عن لزوم العمل باليقين السابق - وهي مستلزمة للإحراز استلزاماً واضحاً، كما تستلزم الطهارة كذلك؛ بناءً على جعل الحكم طريقيّاً أو نفسياً، وأما بناءً على الحجّة الصرفة فلا، كما لا يخفى. (أنظر حاشية المشكيني على

ثم إنّه لا يكاد يصحّ التعليل^(١٦٦) لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء - كما قيل^(١) - ضرورة أنّ العلة عليه إنّما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقص من الإعادة، كما لا يخفى.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بتقريب: أنّ الإعادة - لو قيل بوجوبها - كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرّمته شرعاً، وإلّا لزم عدم اقتضاء ذلك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمّل^(١٦٧).

ولعلّ ذلك مراد من قال: بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهري. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل. مع أنّه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصّي عنه - إشكالاً

(١٦٦) لا حاجة إلى هذا التكلّف؛ فإنّ الدليل على اقتضاء اعني الاستصحاب للجزاء هو نفس دليل الاستصحاب، وكما يصحّ ان يعلل الحكم بدليله يصحّ ان يعلل بدليل دليله وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١٦٧) وجه التأمّل: أنّ اقتضاء الأمر الظاهري للجزاء ليس بذاك الوضوح، كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة. كما لا يخفى. (المحقّق الخراساني قدس سره)

(١) إشارة إلى إشكال شريف العلماء المازندراني الذي تعرّض إليه الشيخ في الفرائد: ٦٠/٣ - أنظر ضوابط الأصول: ٣٥٤. ونسبه أيضاً إليه السيّد محمّد التنكابني في كتابه إيضاح الفرائد: ٥٣٧/٢.

في دلالة الرواية على الاستصحاب؛ فإنه لازم على كل حال^(١٦٨)، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهاة عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

ومنها: صحيحة الثالثة لزرارة:

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشك في إتيانها.

وقد أشكل^(٢): بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة؛ ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين: اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك بعد التسليم

(١٦٨) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«يعني ورود الإشكال السابق لا يختص بصورة دلالة الرواية على الاستصحاب، بل الاستصحاب والقاعدة سيان في ذلك، وقد عرفت: أن الرواية ظاهرة في الاستصحاب، والعجز عن الجواب يدفع الظهور.» انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٥٩/٦.

(١) أنظر وسائل الشريعة: ٢٢٠/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٦٢/٣.

مفصلة^(١).

ويمكن الذّنب عنه: بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصلة ينافي إطلاق النقص، وقد قام الدليل^(٢) على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصلة، فافهم^(١٦٩).

(١٦٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن هذا كله مبني على كون الركعة المفصلة الواجبة بأدلة الإحتياط تكون جزءاً من الصلاة مفصلاً عنها إذا كانت الصلاة ناقصة، وتكون نافلة على فرض كون الصلاة تامة.

وأما بناء على كون أدلة الإحتياط موجبة لانقلاب التكليف وانه في مقام الشك يجب التسليم على الثلاث لو كانت الصلاة ناقصة، وركعة الإحتياط يجب الإتيان بها لذاتها غايته أن مصلحة التكليف بها تكون أهم من فوات الركعة؛ فإنه بناء على هذا لا يكون أصل الإتيان بالركعة المشكوكة باقتضاء الاستصحاب.

والحاصل: أن ظاهر النصوص أن عنوان الشك بين الثلاث والأربع أو بين الإثنين والأربع أو غير ذلك هو الموجب التبدل التكليف إمّا واقعاً أو ظاهراً، وهو الموجب للإتيان بالصلاة المفصلة المفتحة بالتكبير والمختومة بالتسليم من دون دخل للإستصحاب في ذلك، فلامناس: إمّا من الحمل على التيقية أو الحمل على اليقين بعد الفراغ، وإن كان خلاف الظاهر؛ لأن اليقين الفراغي متأخر عن العمل بالإحتياط، والظاهر من الصحيحة أن اليقين فيها متقدم على العمل كما هو واضح والله العالم.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣/٨.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٦٥-٦٢/٣.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٢١٣/٨ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وربما أشكل أيضاً^(١): بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد لا العامة لغير مورد؛ ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك.

وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الواضح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية: «لا تنقض اليقين» وما يقاربها على غير مورد.

بل دعوى: أن الظاهر من نفس القضية هو: أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وأن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة.

ومنها: [خبر محمد بن مسلم]

قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإنّ الشك لا ينقض اليقين»^(٢) أو: «فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٣).

وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين^(٤)؛ لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب؛ ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين، وسرايته إلى الوصفين؛ لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد، فافهم.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٦٥-٦٤/٣.

(٢) أنظر الخصال: ٦١٩ ح ٦٢٩ عنه الوسائل: ٢٤٦/١ الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦.

(٣) الإرشاد للشيخ المفيد: ٣٠٢/١ عنه مستدرک الوسائل: ٢٢٨/١ باب ١ من أبواب نواقض

الوضوء ح ٤.

(٤) أنظر فرائد الأصول: ٦٩/٣.

المقصد السابع: الأصول العملية، الأدلة على حجية الاستصحاب مطلقاً..... ٢٠١

هذا مع وضوح أن قوله: «فإن الشك لا ينقض... إلى آخره» هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب.

ومنها: خبر الصقار:

عن علي بن محمد القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١)؛ حيث دلّ على أن اليقين بشعبان^(١٧٠) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله

(١٧٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني عليه السلام:

«قال شيخنا المرتضى بعد نقل الرواية:

[والإنصاف: إن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن

سندها غير سليم]. [فرائد الأصول: ٧١/٣].

أقول: بل الإنصاف: أنها أوهن ما في الباب، من حيث الدلالة:

أما أولاً: فلاحتمال العهد فيها.

وأما ثانياً: فلأن اليقين و الشك فيها يحتمل أموراً:

الأول: اليقين بدخول كل من هلال شعبان ورمضان، والشك في خروجه، فتدلّ الرواية على الاستصحاب.

الثاني: اليقين بكل من دخول رمضان وخروجه، والشك في ذلك الدخول والخروج،

فتكون الرواية كاشفة عن إناطة حكمي الصيام والإفطار باليقين، فيكون وجوب الصوم دائراً مدار اليقين بدخول شهر رمضان وحرمة مدار اليقين بخروجه، فيكون الواجب صوم ما بين اليقينين لا صوم الشهر الواقعي.

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٢٥٦/١٠ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

بدخول شهر رمضان، ويتفرّع [عليه] عدم وجوب الصوم، إلا بدخول شهر رمضان.

وربّما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟!

فراجع ما عقد في «الوسائل»^(١٧١) لذلك من الباب^(١) تجده شاهداً عليه.

→

وعليه: تكون قضية «اليقين لا يدخل فيه الشك» على حقيقته بلا تعبد وتنزيل.

الثالث: أن يكون المراد من اليقين: اليقين بهلال شعبان ورمضان، والمراد من الشك: الشك في دخول ما يقابله. فيكون كلُّ من دخول الهلالين من قبيل المقتضي للحكم، وكلّ ما يقابله من قبيل المانع، فيفطر يوم الشك من شعبان ويصوم يوم الشك من رمضان؛ لأجل اليقين بالمقتضي والشك في المانع. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٤/٢.

(١٧١) قال الفقيه المحقق السيّد أبو الحسن الأصفهاني رحمته :

«إني راجعت الأخبار المنقولة في ذلك الباب فما وجدت في شيء منها شاهداً على كون متعلّق اليقين هو دخول شهر رمضان.

وعلق عليه تلميذه الشيخ محمّد تقي الآملي رحمته قائلاً:

أقول: الظاهر أن غرض المصنّف من الاستشهاد إنّما هو بعقد الباب وعنوانه، لا بالأخبار المذكورة في الباب، فيكون الاستشهاد بفهم صاحب «الوسائل» من اليقين

ومنها: [أخبار الحلّ والطهارة]

قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قذر»^(١). وقوله عليه السلام: «الماء كلّهُ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه نجس»^(٢). قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ حلالٌ حتّى تعرف أنّه حرام»^(٣).

وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال:

إنّ الغاية فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحليّة ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع؛ كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حليّته، وذلك لظهور المغيّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، إلّا أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب؛ حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم [بارتفاعه] بطروء ضده أو نقيضه.

→

ذلك المعنى حيث عقد الباب هكذا: «باب أنّ علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلّا لرؤية، أو مضي ثلاثين، ولا يجوز الإفطار في آخره إلّا للرؤية أو مضي ثلاثين وانه يجب العمل بذلك اليقين». انتهى أنظر منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول: ٥٧.

(١) أنظر المقنع: ٥ عنه مستدرک الوسائل: ٥٨٣/٢ باب ٣٠ من أبواب النجاسات والأواني ح ٤.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣. الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤. وفيه: «كلُّ شيءٍ نظيفٌ حتّى تعلم أنّه قذر».

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤ باختلاف يسير.

كما أنه لو صار مغياً لغاية - مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة -
لدلّ على استمرار ذلك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذٍ بنفسه ولا بغايته
دلالة على الاستصحاب.

ولا يخفى: أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً^(١)،
وإنما يلزم لو جعلت الغاية - مع كونها من حدود الموضوع وقيوده - غاية
لاستمرار حكمه؛ ليدلّ على القاعدة والاستصحاب من غير تعرّض لبيان
الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل: «كلّ شيء حلال أو
طاهر» في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، وهكذا: «الماء كلّ طاهر»
وظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم، لا لموضوعه، كما لا يخفى فتأمّل
جيداً.

ولا يذهب عليك: أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية
والطهارة وبين سائر الأحكام لعمّ الدليل وتمّ.

ثم لا يخفى: أن ذيل موثقة عمّار: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم
فليس عليك»^(٢) يؤيد ما استظهرنا^(١٧٢) منها: من كون الحكم المغياً واقعياً
ثابتاً للشيء بعنوانه لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبّه؛ لظهوره في أنه متفرّع
قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«بل يشهد ذلك على خلاف ما استظهره؛ فان قوله: «فإذا علمت» تصريح بما هو
المستفاد من قضيتّه: «حتى تعلم» مفهوماً، وقوله: «ما لم تعلم فليس عليك» بيان
لمنطوقه، فيعلم أن منطوق الرواية لا يزيد على ان ما لا يعلم قدارته، لا إلزام على
المكلف من قبله.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٧٣ وأيضاً فرائد الأصول: ٧٤/٣.

(٢) أنظر وسائل الشريعة: ٤٦٧/٣ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

للشيء بعنوانه لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه؛ لظهوره في أنه متفرّع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها - منطوقها ومفهومها - لا لها مع المغيّا، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك ممّا هو مفاد الأخبار فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

[التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية]

[في الاستصحاب]

و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع:
وأنه حكم مستقلّ بالجعل كالتكليف، أو مترع عنه وتابع له في الجعل،
أو فيه تفصيل؟ حتّى يظهر حال ما ذكرها هنا - بين التكليف والوضع - من
التفصيل، فنقول وبالله الاستعانة:
لا خلاف^(١٧٣) كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً،

→

وأما ما أفاده في مقام التعليل بقوله: (لظهوره في أنه متفرّع على الغاية) فذلك حق، لكن لا ينتج ما ادّعاه؛ فإن الغاية هي التي أوجبت تشكّل تطوّر القضية المغيّا بهذا الطور، وأعني كونها في مقام بيان حكم مجهول الطهارة والنجاسة، فلو لا الغاية كان ظاهر القضية المغيّا هو طهارة الأشياء واقعاً وبعناوينها الأولية، فالغاية من قبيل قرائن المجاز التي توجب صرف المعنى، من غير أن يكون لها مدلول عرضي ينضمّ إلى المعنى على سبيل تعدّد الدال والمدلول، كما في قرائن المشتركات المعنوية». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٧/٢.

(١٧٣) هذه المعاني المسماة بالأحكام الوضعية على تشكّل شؤونها واطرافها وخواصّها لا ترجع إلى معنى حقيقي تامّ في نفسه حتّى يوضع وصفاً وينظر في



حكمه، وكذلك المعاني المسماة بالأحكام التكليفية لايجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع الى ما اشرنا اليه في بحث الضدّ من مباحث الالفاظ، وبالتّبت في ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التي وقعت في كلماتهم؛ فإنها لاتبني على اصول ومباد يعتمد عليها.

فمن ذلك تقسيمهم الحكم: إلى وضعي وتكليفي؛ فان التكليفات وان كان بينها شبه نسخية لكن الوضعيات ليست كذلك، فلاوجه لجمع عدة مفاهيم غير متساخنة بوجه وتسميتها باسم ثم جعلها قسيماً للتكليف.

ودعوى المصنف رحمته: بدهاء اختلاف التكليف والوضع مفهوماً ومصداقاً؛ لبدهاء ما بين مثل مفهوم السببية والشرطية وبين مثل مفهوم الايجاب والاستجاب من المخالفة والمباينة.

لاتغني شيئاً.

أما أولاً: فلأن الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر ما لم يرجعا الى معنى واحد يصير مقسماً للأنواع إن كان جنساً أو الأصناف إن كان نوعاً.

وأما ثانياً: فلأن الاختلاف والتباين بين أفراد أحد الفريقين ليس بأقل مما بينهما؛ لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية والملك والصحة ليس بأقل مما بين الاستجاب والوجوب وبين السببية والشرطية مثلاً وهو ظاهر.

ومن ذلك حصر الوضعيات في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمكانية أو غير ذلك مما وقع في كلماتهم؛ فان ذلك تهكّم، ومجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعاً حقيقة بينها ما لم يكن مبدءاً لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

وبالجملة: فالظاهر ان القوم وجدوا الأحكام الخمسة التكليفية أولاً ثم تنبهوا للاعتبارات التي لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحداً بعد آخر وسموها وضعاً



→

يعنون انها من وضع الشارع، ثم سموها أحكاماً وضعية لرجوعها الى معانٍ نسبية. وقد قدّمنا: ان النسب باعتبار آخر أحكام ثم اطرّدوا تسميتها أحكاماً وضعية، وان صارت بالحيلولة معاني اسمية مستقلة كالمملك والفسخ والحرية والرقة ونحو ذلك، وبالأخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حد ساير المشتركات اللفظية المعروفة، فافهم.

والذي ينبغي أن يقال: ان الاعتبار العقلانية - كما تحقّق في محلّه ومرّت إليه الاشارة في تضاعيف ما مر- اعطاء حدّ شيء لشيء لغاية ترتب أثره عليه، ولازم ذلك ان يكون المعبر عند الاعتبار هو الحيثية الوجودية دون الماهوية؛ فان اعطاء الحد- كما سمعت - انما هو لغرض ترتب أثره عليه، والآثار في الخارج انما هو على الحيثيات الوجودية دون الماهوية، فالمعاني المعبرة عند العقلاء هي معاني الروابط الوجودية دون الماهيات، وهذه المعاني في الحقيقة روابط نسبية كالمعاني الغير المستقلة الحرفية.

وأما هي معانٍ غير مستقلة اذا لوحظت بين الوجودات الخارجية وآثارها المترتبة عليها كما تقول لزيد ان يتصرف في الدار، ومعانٍ وصفية انتزاعية للموجودات الخارجية اذا لوحظت مستقلة باستقلال مقوماتها، كما ان معنى اللام في المثل يتبدل الى معنى المملك، وقد مرّ نظير ذلك في المعاني الحرفية في صدر الكتاب.

وأما حدّها: فهو حد الأمور الحقيقية المأخوذة هي منها مع الاشارة الى الاعتبار لغرض الأثر، وليس المراد بالحد هاهنا الحد المصطلح عليه في المنطق.

ومن هنا يظهر: ان جميع الامور الاعتبارية ومنها الأحكام الوضعية أمور انتزاعية غير مستقلة بالتحقق، الا أنها غير منتزعة عن التكاليف من حيث انها تكاليف وان كان بعضها منتزعا عنها بما أنها مؤلفة من كثرة أو مقيدة بقيد ونحو ذلك؛ فان هذه التكاليف واقعة في مرتبة الآثار المترتبة، ولا معنى لانتزاع معنى عمّا يترتب عليه

←

واختلافهما في الجملة مورداً؛ لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستجاب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي؛ بداهة أن الحكم وإن لم يصحّ تقسيمه إليهما ببعض معانيه، ولم يكده يصحّ إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى ممّا لا يكاد ينكر كما لا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجوّز فيه كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع في أنه:

محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة^(١)، أو مع زيادة العلية والعلامية، أو مع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة^(٢)، أو زيادة غير ذلك كما هو المحكي عن غيره^(٣).

أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلّقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل ممّا أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛

→

وهو ظاهر، بل هي منتزعة عمّا تحمل عليه؛ لضرورة اتحاد المنتزع والمنتزع منه وجوداً.

نعم، ما كان منها وصفاً لتكليف متحدّاً به كجزئية التكليف وركنيته وشرطيته فهو منتزع من التكليف. (الطباطبائي)

(١) أنظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٥٠.

(٢) أنظر نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٠١/١.

(٣) أنظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١٢٧/١ - ١٣٠.

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية، والوضعية..... ٢٠٩
ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات
على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك.
وإنما المهم في النزاع هو:

أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً^(١٧٤)؛ بحيث يصح انتزاعه

(١٧٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّبَ:

«المراد من المجعولية - على ما فسره هنا وفيما يأتي من كلامه -: هو تحقق حقيقة
الشيء بمجرد إنشاء تحققه، فيكون وجوده الحقيقي متوكّد من إنشائه، فأما التحقق
الإنشائي بالإنشاء فذلك ممّا لا ريب فيه، والبحث في التحقق الحقيقي، وأن حقيقة
الحجّة والولاية والسببية هل في حقيقة إنشائية حاصلة بمجرد إنشائها، كحصول
الملكية بعد الفراغ عن كون حقائق التكليف من الإيجاب والتحرير، وسائر ما
عداها، حقائق إنشائية حاصلة بإنشائها؟»

والتحقيق: أن شيئاً من التكليف، فضلاً عن الموضوع، ليس ممّا يحصل بالإنشاء، فليس
التكليف أمراً جعليّاً، فضلاً عن الوضع، بل التكليف أمر واقعي، كسائر الأمور
الخارجية: من أبوة زيد وحياة عمرو وقيام بكر، وهو عبارة عن الإرادة المتعلقة
بفعل الغير، وهذه الإرادة صفة واقعية قائمة بنفس المريد.

فإن كانت تلك الصفة متحققة، كان هناك تكليف، وإلّا لم يكن، ولو أنشأ ألف مرّة،
بل كانت إنشائه المنشأة خالية عن اللّب والجدّ، ولم تكن من التكليف بشيء.
فالتكليف ينفك عن الإنشاء كما ينفك الإنشاء عن التكليف، فهو سابق على الإنشاء
وعلة للإنشاء ومحرك نحو الإنشاء، لا أنه لاحق به ومعلول له ومتوكّد منه مجعول
به. هذا حال التكليف.

وأما الوضع: فمنه أمر واقعي أجنبي عن التكليف، بل سبب للتكليف، كالسببية
والشرطية والمانعية للتكليف.

بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله؟^(١)

[أقسام الحكم الوضعي]

والتحقيق: أن ما عُذَّ من الوضع على أنحاء:
 منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً
 وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.
 ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.
 ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف بكونه منشأ
 لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من
 آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.
 أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو

→

ومنه: أمر منتزع من التكليف ليست حقيقته سوى حقيقة التكليف ولا واقع له وراء
 واقع التكليف، وهذا كالحجبة والولاية والشرطية والجزئية والمانعية للمكلف به.
 فإننا لا نعقل معنى محصلاً للحجبة سوى وجوب المتابعة، ولا للولاية سوى نفوذ
 التصرفات، ولا الشرطية والجزئية والمانعية سوى الأمر بالمركب من أجزاء وقبوض.
 وكلّ من فسرها بغير ذلك فقد أتى بالفاظ جوفاء خالية عن اللب، وإن أعدت القول
 معه وطلبت منه زيادة البيان تلجلج لسانه، حتى أنهاها إلى التكليف، فاستراح.
 وتفصيل المقال بأزيد ممّا قلناه خارج عن وضع التعليقة، وخذ تفصيل ذلك من
 صدرك، فليس كلّ علم يحويه القرطاس». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٨/٢.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٦٣.

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية، والوضعية..... ٢١١
سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه؛ حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع^(١٧٥)
هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً - حدوداً أو ارتفاعاً - كما أن

(١٧٥) حاصله: أن هذا القسم لو كان مجعولاً لكان إما منتزعاً أو مستقلاً بالجعل،
وكلا الشقين باطل.

أما الأول: فلأنه لو كان منتزعاً لكان منتزعاً من التكليف التي عندها وهو غير جازم؛
لترتب التكليف عليها، ولا معنى لانتزاع شيء مما يترتب عليه وجوداً.
وأما الثاني: فلأن انتصافه بالعلية والسببية والشرطية ليس إلا لخصوصية تكوينية يترتب
عليه بسببها التكليف ترتباً تكوينياً، والأل لكان كل شيء مؤثراً في كل شيء، أولاً
شيء مؤثراً في شيء، ومن الواضح: أن علة التكليف مثلاً لا يتغير حالها بانشاء
مفهوم عليتها، بل يتحقق التكليف بتحققها ووجودها ولو لم ينشأ، ولا يتحقق مع
عدمها وان أنشأ الشارع.

أقول: وفيه أولاً: انها انتزاعية لكنه لا يستلزم كونها منتزعة من التكليف المتأخر عنها،
بل من الخصوصية المتحققة معها على ما عرفت.
وثانياً: انها لا تنفك عن خصوصية قائمة بها، بها ترتبط مع التكليف المترتب عليها،
لكن تلك الخصوصية يستحيل أن يكون تكوينية، والألم يختلف ولم يتخلف،
فكان ترتب التكليف عليها ترتباً تكوينياً حقيقياً لا تشريعياً اعتبارياً.

على أنا قدمنا مراراً: ان النسبة اذا كان أحد طرفيها اعتبارياً استلزم ذلك كون الطرف
الأخر ونفس النسبة اعتباريين قطعاً، فاذا الرابطة الموجودة بين علة التكليف
ونفس التكليف اعتبارية، فالعلة بما هي علة اعتبارية وكل اعتباري مجعول فهذا
القسم كساير أقسام الأحكام الوضعية اعتبارية مجعولة.

وثالثاً: ان الاعتبار كما عرفت: هو اعطاء حد شيء لشيء بحيث يترتب أثر الأول على
الثاني لا انشاء مفهوم السبب أو العلة أو غيره لشيء. (الطباطبائي)

اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً؛ للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص به، كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء.

وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، وبمثل قول: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» إنشاءً لا إخباراً؛ ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له؛ من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وأن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً.

ومنه انقذح أيضاً: عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده؛ لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة.

نعم، لا بأس باتصافه بها عناية وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً: بأنه سبب لوجوبها، فكُنِّي به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك: أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه؛ حيث إن اتصاف شيء بجزئية

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية..... ٢١٢
المأمور به^(١٧٦) أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملته أمور
مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي: كونه
جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر
آخر وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزئية أو الشرطية وإن
أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية.

وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة
الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها
بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها.

فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما تنتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة
الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن
اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجبة والقضاة والولاية والنيابة والحرية
والرقبة والزوجية والملكية إلى غير ذلك؛ حيث إنها وإن كان من الممكن
انتزاعها^(١٧٧) من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها - كما قيل^(١) -

(١٧٦) من المعلوم: ان انتزاع شيء عن شيء اتحاد بينهما وجوداً أي: كون وجود
المنتزع منه وجوداً للمنتزع، فأني نحو من وجود المنتزع منه أخذ وجوداً للمنتزع
فهو المنتزع منه، فجزئية جزء المكلف به من حيث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق
الأمر وجزئيته من حيث أنه متحقّق قبلاً بوجه تصوراً أو اقتضاءً منتزع منه كذلك.
(الطباطبائي)

(١٧٧) معلوم: ان مراد القوم من الانتزاع في الأحكام الوضعية الانتزاع من التكليف

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٦/٣.

ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد

→

ومن جعل المستقل عدمه وإن كان ذلك بالانتزاع من شيء آخر غير التكليف. وحاصل البيان: إن هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعة لم يتصور انتزاعها مع قطع النظر عن التكليف التي في مواردها وليس كذلك. أما أولاً: فلأننا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق أسبابها مع الغفلة عما في مواردها من التكليف بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأننا إنما ننشئ بالعقود والايقاعات وجود هذه الأمور ولو كانت منتزعة عن التكليف غير معجولة استقلالاً كان المقصود وهو الوضع الذي انشأناه غير واقع والتكليف الذي لم نقصده هو الواقع، فالمقصود غير واقع، والواقع غير مقصود، فالحق إنها مستقلة بالجعل لصحة انتزاعها بمجرد جعل الشارع إياها بانشائها يترتب عليها آثارها.

أقول: يرد عليه أولاً: إنك قد عرفت: إن ترتب الآثار من مقومات الاعتبار فلامعنى لتعقل معنى وضعي أو انتزاعه مع الغفلة عن ترتب الآثار من التكليف المترتبة عليه.

وثانياً: إن فرض انتزاعها من التكليف التي في مواردها اتحادها معها وجوداً وتحققاً فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع ووقوع ما لم يقصد.

وثالثاً: إن الاستدلال بضرورة الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد على أصل الدعوى شيئاً، وادعاء البدهاء ممنوع، فالحق في اثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع.

ورابعاً: إن ما وقع في كلامه: إن الملك اعتباري منتزع من انشاء الشارع إياه أو منتزع من العقد غير صحيح فإن الانتزاع لا ينفك عن الحمل بين المنتزع والمنتزع منه، ومن الواضح أن العقد لا يحمل عليه أنه ملك، وكذلك انشاء الشارع لا يحمل عليه أنه ملك. (الطباطبائي)

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية..... ٢١٥
جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله - جلّ وعلا- لها بإنشائها؛ بحيث
يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية
والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار، بلا ملاحظة
التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا
بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشكّ في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في
موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز
الوطء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.
فانقدح بذلك: أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها،
يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.
وهمّ ودفع^(١٧٨):

(١٧٨) أما الوهم فحاصله: ان ما ذكر من ان الملك اعتباري خارج المحمول حاصل
بمجرد الانشاء غير مستقيم من الوجهين جميعاً؛ فان الملك احدى المقولات
الخارجية المحمولة بالضميمة، وليست بالخارج المحمول ولها اسباب خارجية
كالتعمم والتعلل لا تحصل بمجرد الانشاء.

وأما الدفع فحاصله: ان الملك يقع بالاشترك على ثلاثة معان: أحدها: مقولة برأسها
وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.
والثاني والثالث: الاختصاص الخاص المشترك بين الاختصاص الحقيقي كملك الباري
تعالى للعالم، وسببه الاستناد الوجودي من المملوك الى المالك وهو الاضافة
الاشراقية، وبين الاختصاص الاعتباري وسببه: إمّا أمر اختياري كالتصرف
والاستعمال أو سبب غير اختياري كالارث ونحوه، وهذا القسم هو محل الكلام
وهو خارج محمول من مقولة الاضافة لا محمول بالضميمة من مقولة
←



الملك والجدة.

أقول: وفيه أولاً: ان ما وقع في الوهم وسلم في الدفع: أن مقولة الجدة محمولة بالضميمة من واضح الخطاء وانما هي مقولة نسبية من قبيل الخارج المحمول وليرجع فيه الى محله.

وثانياً: ان عد التصرف والاستعمال من أسباب الملك يناقض ما صرح به سابقاً: ان التصرفات من آثار الملك المترتبة عليه المتأخرة عنه.

وثالثاً: ان عد الملك الاعتباري من مقولة الاضافة غير مستقيم؛ اذ لا يجوز أن يكون الملك من مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتباراً.

أما حقيقة: فلأن الاضافة الحقيقية من المقولات الخارجية التي لها وجود خارجي لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الانظار، ومن الواضح ان الملك الذي هو اعتبار عقلائي يختلف باختلاف الانظار ويتخلف فرّما يصدق حده على مورد ولا يصدق اسمه، وربما يصدق اسمه ولا يصدق حده وهو ظاهر.

وأما اعتباراً: فلأن جعل شيء شيئاً اعتباراً مستلزم لصدق حده عليه دعوى، ولا يصدق على الملك حد الاضافة وهو نسبة حاصلة بين مهيتين بحيث لاتعقل أحديهما الأ مع تعقل الاخرى فهي نسبة متكررة، ومن المعلوم: أن لانسبة متكررة بين الانسان وبين ما يملكه وان كانت بينهما نسبة ما، فما كل نسبة باضافة.

وأما تكرار النسبة بين المالكية والمملوكية فهي إضافة جعلية حاصلة بأحد النسبة المتوسطة بين المنسوب والمنسوب اليه مع كل واحد من الطرفين، فتكرر حينئذ النسبة ويصدق عليه بهذا الأخذ حد الاضافة كأخذ النسبة الواحدة المتوسطة بين الضارب والمضروب والناصر والمنصور مع الطرفين، فيتحقق بذلك الضاربة والمضروبية والناصرية والمنصورية وهي نسبة الاضافة المقولية، وأما نفس النسبة بين زيد الضارب وعمرو المضروب مثلاً فغير متكررة، وليست من الاضافة



أما الوهم فهو: أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول؛ حيث ليس بحدائها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة^(١٧٩) التي

→

المقولة في شيء.

والشاهد على أنها جعلية غير حقيقية: ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور، وعروضها لنفس الاضافة وتسلسلها بتسلسل الأخذ والاعتبار، وانقطاع السلسلة بانقطاع اعتبار العقل كفوق وتحت وفوقية الفوق وتحتية التحت وفوقية فوقية الفوق وتحتية تحتية التحت وهلم جراً.

فقد تحصل: أن الملك غير داخله تحت مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتباراً، وكذا تحت مقولة الجدة لا حقيقة ولا اعتباراً؛ لعدم صدق حدها عليه لا حقيقة ولا دعوى.

وقد عرفت - مضافاً إلى ذلك فيما تقدم -: أن شيئاً من الاعتبارات غير مأخوذ من شيء من المقولات أصلاً، بل من أوصاف وجودية وروابط خارجية ترتب عليها آثار خاصة مطلوبة هذا بالنسبة إلى الكل.

وأما الملك خاصة: فهو اعتبار الملك الحقيقي الذي هو قيام وجود شيء بشيء بحيث يكون كل ما للقيام فهو للمقوم ويلزمه إمكان تصرف المالك في المملوك ذاتاً وآثاراً بحسب سراية اعتبار الملك إلى المملوك، والدليل على ذلك صدق حده عليه وكون الآثار المترتبة على الاعتباري دعوى هي التي للحقيقي، فما لملك العقلاني الاعتباري اعتبار للملك العقلي الحقيقي. (الطباطباتي)

(١٧٩) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

قال [الأستاذ الخراساني] في الدرس ما حاصله:

«إن الأعراض المتأصلة من هذا القبيل، ووجه التسمية بها: كونها شيئاً منضماً إلى

←

لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمم والتقمص والتنقل،
فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل
بمجرد إنشائه؟

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدّة
أيضاً، وعلى اختصاص شيء بشيء خاص وهو ناشئ:
إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للباري جلّ ذكره.
أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كونه له

→

المعروضات، والاعتباريات من قبيل الأول، ووجه التسمية: كونها خارجة عن
ذات المعروضات، فإن المتأصلات وإن كانت كذلك، إلا أنه لا يلزم الاطراد في
التسمية، ولكن المفهوم من كلام أهل المعقول:

أن الأول: عبارة عن عوارض الوجود أصلاً كان كالبياض، أو غيره كالفوقية.
والثاني: عبارة عن عوارض الماهية.

ووجه التسمية في الأول: كونها محمولات على الماهية بضميمة الوجود و بواسطته.
وفي الثاني: كونها خارجة عن ذات المعروض.

إلا أنه لا فرق في ورود التوهم، إذ على هذا أيضاً يقال: إن الملك من عوارض الوجود
المتأصلة، والمتأصل غير قابل للجعل.
اعلم أن هذا السؤال و الدفع الآتي مشتركان في تسليم: أن المتأصل غير قابل للجعل،
والاعتباري قابل.

وفيه: أنه لو كان المراد مقام الفرد فهو غير قابل له مطلقاً.

وإن كان مقام الطبيعة فقد عرفت: أن بعض ما كان له مصداق متأصل قابل له.

والأولى إيراد السؤال: بأن الملكية بمعنى الجدّة، وهي من المفاهيم الغير القابلة
للجعل» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ج ٤/٤٨٣ - التلميقة رقم ٦٥٤.

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية..... ٢١٩
وسائر تصرفاته فيه.

أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار
البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً و عرفاً.
فالملك الذي يسمّى بالجدّة أيضاً غير الملك الذي هو اختصاص خاص
ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالإرث ونحوهما من
الأسباب الاختيارية وغيرها.

فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً، والغفلة عن
أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشراقية،
كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف
واستعمال، أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال، فيكون شيء ملكاً لأحد
بمعنى ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت: أنه لا مجال
لاستصحاب دَخُل ما له الدَّخُل^(١٨٠) في التكليف إذا شك في بقاءه على ما

(١٨٠) قال الشيخ الحجتّي مقررًا كلام السيّد البروجردي «قدّس سرهما».

«التحقيق: انه إن اعتبر ترتب التكليف بالإضافة إلى نفس العلة، فالحكم كما أفاده فَلْيُرْكَ
لكنه خلاف ظاهر كلامه.

وإن اعتبر بالإضافة إلى العلية كما هو ظاهر كلامه، فالحكم فيه جريان الاستصحاب،
بمعنى انه يستصحب العلية إذا شك في بقاءها؛ لأن حقيقة علية الشيء لشيء آخر
إصداره إيّاه، وصدور المعلول منه فيكون كلّ واحد من الإصدار والصدور بحسب
الحقيقة عين الآخر وإن كان بحسب المفهوم غيره، فاستصحاب العلية حقيقة يرجع
إلى استصحاب المعلول أي: نفس التكليف ولا مانع من استصحابه؛ لأنه حكم
شرعي يصحّ التعبد به في حال الشك ظاهراً.

كان عليه من الدّخل؛ لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه، إلا أنه ليس بترتب شرعي، فافهم^(١٨١).
 وآنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل؛ حيث إنّه كالتكليف.

وكذا ما كان مجعولاً بالتبع؛ فإن أمر وضعه ورفع يد الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً.
 نعم، لا مجال لاستصحابه؛ لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه،

→

هذا ما أفاده السيّد الأستاذ [البروجردي]، ولعلّ مقصود المصنّف في المقام بقوله:
 (فافهم) هو ما أفاده الأستاذ والله العالم. انتهى أنظر الحاشية على كفاية
 الأصول: ٣٨٠/٢.

(١٨١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنه مع فرض كونه المترتب أمراً جعلياً شرعياً وهو التكليف يكون ذات السبب مما فيه مجال للاستصحاب؛ لأنه يكون موضوعاً للأثر الشرعي؛ فإنّ ترتّب الجعل الشرعي على السبب معناه: انه مما يدعو الشارع إلى جعل التكليف عند حدوثه، وحيث أنّ التكليف مما لا بدّ فيه من أن يكون بالإختيار والإرادة، فلا يكون الترتّب في السبب هنا من باب ترتّب المعلول على علته، بل يكون السبب هنا بمعنى الداعي إلى الجعل، ولما جعل الشارع التكليف عند تحقّق هذا السبب فلازم ذلك كون السبب موضوعاً لأثر شرعي فيكون لجريان الإستصحاب فيه مجال واضح.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٨/٨.

(١٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«لعله إشارة إلى عدم تمامية ما ذكر على الإطلاق، إذ ربما يكون الأصل في منشأ الانتزاع غير جارٍ، للمعارضة كما في الأقل والأكثر؛ فإن استصحاب عدم تعلق النفسي بالأكثر معارض بعدم تعلقه بالأقل، فيجري استصحاب عدم جزئية المشكوك بلا حاكم، إلا أنه قد تقدم عدم الفائدة فيه من جهة أخرى في باب البراءة». إنتهى أنظر حاشية المشكيني رحمته على الكفاية: ٤٨٨/٤.

(١٨٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«لعله يشير إلى أن جريان الاستصحاب في جزئية الجزء إنما يكون لامجال له حيث يجري الاستصحاب في الأمر المركب الذي هو السبب للشك فيه.

وأما مع عدم جريان الاستصحاب في الأمر بالمركب الذي هو السبب فلامانع من جريان الاستصحاب في جزئية الجزء؛ لما هو المعلوم: من أنه مع عدم جريان الاستصحاب في السبب يجري الاستصحاب في المسبب، وقد عرفت في مبحث الأقل والأكثر: أن عدم تعلق الأمر بالأكثر معارض بعدم تعلق الأمر بالأقل، وحيث يتعارض الاستصحابان في السبب وهو الأمر بالمركب فلامانع من جريان الأمر في عدم جزئية المشكوك الذي هو المسبب، والله العالم». إنتهى أنظر بداية الوصول:

تنبيهات الاستصحاب

- الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين
- الثاني: جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات
- الثالث: استصحاب الكلّي وأقسامه
- الرابع: جريان الاستصحاب في التدرّجيات
- الخامس: الاستصحاب التعلّقي
- السادس: استصحاب الشرائع السابقة
- السابع: الأصل المثبت
- الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة
- التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل
- العاشر: اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً
- الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث
- الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية
- الثالث عشر: استصحاب حكم المخصّص
- الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف
- تتمّة فيها بيان شرطين من شرائط الاستصحاب
- خاتمة في بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول

ثم إن هاهنا تنبيهات:

الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين

فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشك فعلاً، ولو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفه الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلاً. فيحكم بصحة صلاة من أحدث، ثم غفل وصلى، ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك، ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك؛ لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي. لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها. فإنه يقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها.

الثاني: [جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات]

أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال^(١٨٤):

(١٨٤) قال الشيخ لطف الله الصافي مقررأً كلام أستاذه السيد جمال الدين

الكلبایگانی قده:

«إن الإشكال في المقام:

هو أنه بناء على اعتبار اليقين بالثبوت في الاستصحاب كيف يمكن القول بجريانه في

→

مؤدبات الأمارات؟ حيث أنه لا يكون لنا فيها يقين بالثبوت؛ فإنه على تقدير يكون الحكم ثابتاً، وعلى تقدير لا يكون حكماً أصلاً، فليس لنا يقين بالثبوت، بل ليس لنا شك فعلي.

والذب عن الاشكال على ما ذهب إليه:

أن التعبد إنما يكون في جهة البقاء - ولو على تقدير الثبوت - فلذا لو لم يكن للمتيقن أثر وكان للبقاء يستصحب.

وأما قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» فلا يدل على لزوم اليقين الفعلي، بل الظاهر أنه في مقام التوطئة والتمهيد لبيان الحكم بالبقاء في صورة الشك في البقاء - ولو على تقدير ثبوت المستصحب - فلا مدخلة لليقين بالثبوت في الحكم بالبقاء كما يشير إلى ذلك تعريفه الاستصحاب: بإبقاء ما كان.

فالمراد من قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين...» إثبات الملازمة بين ثبوت الشيء - ولو تقديرأ - وبقاءه، والملازمة لاتدور مدار ثبوت المتلازمين، فلا مانع من التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، ومنزلة الاستصحاب للأدلة منزلة الإطلاق، فكما أنه لو كان لنا إطلاق يعم صورة اليقين والشك كان الواجب علينا الأخذ به، كذلك الاستصحاب بمنزلة ذلك الإطلاق.

فبناءً على هذا إذا شككنا في بقاء الحكم الذي هو مؤدب الأمانة نحكم بالبقاء، فالاستصحاب دليل على الملازمة بين الثبوت والبقاء، والأمانة دليل على الثبوت على تقدير الإصابة، ولا يخفى أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر. ولا يخفى: أن مبنى هذا القول أن دليل الاستصحاب ناظر إلى الواقعيات كالأمانة، وبناء عليه لا يمكن التخصيص من الإيراد إلا بما ذكره.

وإلا فلو قلنا: بأن الاستصحاب هو الجري على طبق ما كان، وأن دليله ناظر إلى الحكم بعد إحرازه - ولا فرق في أن يكون المحرز له القطع أو ما يقوم مقامه - وأن

←

من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه، بل ولا شك؛ فإنه على تقدير

→

اليقين في قوله عَلَيْهِ: «لاتنقض اليقين بالشك» يكون ملحوظاً: إمّا من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، أو من جهة كونه موجباً لتنجّز الحكم عند المصادفة، والمعذوريّة عند المخالفة.

يمكن الذبّ عنه: بأنه ولو قلنا باعتبار اليقين بالثبوت لا يرد الإشكال؛ لأنّ المستصحب قد أحرز بقيام الأمانة عليه كما هو مختار المحقق النائيني ومستفاد من أستاذه السيّد محمّد الفشاركي قَالَ عن أستاذه السيّد المجدّد الشيرازي قَالَ:

وكيف كان: يرد على المحقّق الخراساني رَضِيَ:

أولاً: أنّ القول بأنّ قوله عَلَيْهِ: «لاتنقض اليقين...» للتوطئة والتمهيد، بعيد جداً، بل ظاهر الكلام اعتبار اليقين بالثبوت.

وثانياً: كيف يصحّ القول بأنّ الاستصحاب بمنزلة الإطلاق؟ لأنّه إنّما يصحّ إذا كان المستصحب حكماً ظاهرياً، وأمّا مع البناء على كون الأمارات والطرق ناظرة إلى الواقع، وعدم كون الاستصحاب ناظراً إليه، بل ناظراً إلى الحكم بعد إحرازه - كما هو الحق وإليه ذهب في غير المقام - فلا يمكن جعل الاستصحاب بمنزلة الإطلاق للأمارات، إلّا أن يلتزم بمقالة الفاضل النهاوندي رَضِيَ وأنّ مؤدّى الأمارات يكون كلّ من الحكم الواقعي والظاهري، ولا يخفى ما فيه، ولا يلتزم المحقق الخراساني به أصلاً.

ثم انه لو قلنا: بأن مؤدّيات الطرق أحكاماً ظاهريّة فعلية بمعنى أنه لو صادفت الأمانة الواقع فالحكم في حقه هو الحكم الواقعي واقعاً وظاهراً، ولو أخطأت أنشئ على طبقها حكم ظاهري فعليّ مع بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه، فلا يتوجّه الإشكال، ولكن المحقّق عنده أنّ المعجول في باب الطرق والأمارات نفس التنجّز والعذر بلا إنشاء حكم، والله هو العالم. انتهى أنظر بيان الأصول: ٢٠٧/٣ - ٢٠٩.

لم يثبت.

ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر^(١٨٥).

وبه يمكن أن يذبّ عما في استصحاب الأحكام - التي قامت الأمارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها - من الإشكالات:

بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي؛ بناء على ما هو التحقيق^(١٨٦): من أن قضية حجّية الأمانة ليست إلا تنجز

(١٨٥) وأما على ما قرّبناه في حجّية الاستصحاب: أنه أصل عقلائي، حقيقته: اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقاً بالبقاء، وأن حجّيته شرعاً امضائي، فلا معنى للاستصحاب - على تقدير الثبوت - بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاءً من الثبوت المقدر حدوثاً وهو ظاهر، وأما الأحكام الثابتة بواسطة الأمارات المعتمدة فالأمر فيها سهل؛ لما مر في أوائل مبحث الظن: أنها عند العقلاء حجج علمية لا ظنية، فحالتها في القيام على حكم وحال العلم سواء. (الطباطبائي)

(١٨٦) وأما بناء على ما هو المشهور من كون مؤدّيات الأمارات أحكاماً ظاهرية شرعية - كما اشتهر أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم - فالاستصحاب جارٍ، لأن الحكم الذي أدّت إليه الأمانة محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع، وكان ممّا يبقى، والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه - لكونها بسبب دلالة الأمانة، و المفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته، لا على بقائه - غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل». (المحقق الخراساني رحمته)

التكاليف مع الإصابة، والعذر مع المخالفة - كما هو قضية الحجّة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظنّ في حال الانسداد على الحكومة- لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذبّ بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقاءه تبعداً للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

إن قلت: كيف! وقد أخذ اليقين بالشيء في التبعّد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنّه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التبعّد في بقاءه، والتبعّد مع فرض ثبوته إنّما يكون في بقاءه، فافهم^(١٨٧).

(١٨٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلبي:

«لعلّه إشارة إلى التكليف الظاهر في هذا الوجه في دفع الإشكال، مضافاً إلى أنّ الظاهر كون اليقين قد أخذ في أخبار الاستصحاب لوثاقته، وقد مرّ منه البناء منه على ذلك في أوّل المبحث، مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره من كون اليقين طريقيّاً وأنّ الملازمة مجعولة بين الثبوت الواقعي والتبعّد بالبقاء أن لا يجري الاستصحاب لو تعلّق اليقين السابق بحكم، وكان ذلك الحكم في ظرف تعلّق اليقين السابق به لا تحقّق له واقعاً بأن كان في ذلك الوقت اليقين مخطئاً وغير مصيب للواقع، وكان ثبوت الحكم واقعاً في ظرف الشك في بقاءه لا في الزمان السابق، ولا أظنّ أن يتلزم به المصنّف.

فالأولى في الجواب عن الإشكال أن يقال:

أن الظاهر أن المراد من اليقين في أخبار الاستصحاب هو مطلق الحجّة الموجبة للتنجّز عند الإصابة وللعذر عند المخالفة، فاليقين في أخبار الباب قد أخذ على نحو

الثالث: [استصحاب الكلّي وأقسامه]

أنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنتين منها أو الأزيد^(١٨٨) من أمر عام.

فإن كان الشكّ في بقاء ذلك العامّ من جهة الشكّ في بقاء الخاص - الذي كان في ضمنه - وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام.

وإن كان الشكّ فيه من جهة تردد الخاص - الذي في ضمنه - بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافّة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه.

وتردّد ذلك الخاص - الذي يكون الكلّيّ موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه^(١)، غير ضائر باستصحاب الكلّيّ المتحقّق في ضمنه، مع عدم

→

الموضوعيّة ولكنه لا بما هو يقين، بل بما هو حجة قاطعة للعدر.

وعليه: فلا فرق بين الأمانة المجعولة منجزة ومعذرة وبين اليقين في تحقق ركني الاستصحاب فيما إذا شك في البقاء وهو واضح، والله العالم. «إنتهى أنظر بداية الوصول: ١١٧/٨.

(١٨٨) قد عرفت فيما مر: أن الأحكام نسب غير مستقلة، وهي مع ذلك ترجع الى معان وصفية باعتبار آخر، وهذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين أزيد من واحد منها مع كون النسب معاني حرفية لا جامع بين اثنتين منها فأزيد، وكذلك عدّها كلية وجزئية، وكذلك عدّها كليات طبيعية لها أفراد خارجية تتحد بها وجوداً وتعدد بتعددّها؛ لمكان عينية الكلّي الطبيعي مع أفرادها، مع أنّها عناوين اعتبارية غير منطبقة على شيء مما في الخارج، فالبحث في هذا الباب موضوع على المسامحة من رأس. (الطباطبائي)

(١) أنظر الاشكال والجواب في فرائد الأصول: ١٩٢/٣.

إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه.

وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين - اللذين كان أمره مردداً بينهما - لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

وتوهم: كون الشك في بقاء الكلّي - الذي في ضمن ذلك المردد - مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه.

فاسد قطعاً؛ لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه.

على أنه لو سئل أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

وأما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص - الذي كان في ضمنه - بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه^(١)؛ فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده

منها، لقطع بارتفاع وجوده منها، وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه، أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب^(١٨٩)، وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر - مع عدم تخلل العدم - غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما؛ لمساوغة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر. فإنه يقال: الأمر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب؛ لما مرّت الإشارة إليه وتأتي: من أن قضية إطلاق أخبار الباب: أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

ومما ذكرنا في المقام يظهر أيضاً: حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا تغفل.

(١٨٩) قد مر: أن الأحكام نسب اعتبارية ليست من الطلب في شيء، فلا نسبة بينها غير التباين من غير تشكيك، فلا ينفع الاستناد الى نظر العرف لو لم يضر؛ فان التشكيك لو صح؛ فأنما هو بنظرهم فافهم. (الطباطبائي)

الرابع: [جريان الاستصحاب في التدريجيّات]

أنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون من الأمور القارّة أو التدريجيّة الغير القارّة؛ فإنّ الأمور الغير القارّة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلاّ أنّه ما لم يتخلّل في البين العدم^(١٩٠) -

(١٩٠) الظاهر: انه مراده بهذا العدم السكون، وإلاّ كانت الجملة مناقضة لقوله: «إلاّ بعد ما انصرم منه جزء وانعدم...» اه.

وعلى هذا فيؤول الجواب وينحل الى ثلاثة أجوبة:

الأوّل: انّ الاعتبار بنظر العرف دون النظر الدقيق، والحركة بهذا النظر واحد باق وإن كان ربما تخلل في متنها عدم بما لا يعأ به.

الثاني: انّ الحركة وإن كانت ذات أجزاء لا يتحقق واحد منها ولا يوجد إلاّ مع انقضاء الآخر، إلاّ أنّها ليست موجودة بالفعل، بل الحركة متصلة واحدة تقبل القسمة الى أجزاء غير متناهية بالقوة.

والثالث: إنّنا سلمنا ذلك، لكنه أنّما يتصوّر في الحركة القطعية، وأما الموجود من الحركة وهي التوسّطيّة فهي قارّة مستمرة.

أقول: وفيه: انّ الجمع بين القرار والاستمرار مناقضة وقد سبقه رحمته فيه غيره.

فان قلت: فكيف يصح تصوّر البقاء في ساير الأمور القارّة مع عدم كونها من سنخ الحركة.

قلت: البقاء غير متصوّر في الشيء، إلاّ مع تشفيعه بحركة أو زمان ما محقّق أو متوهّم، وهذا ربّما يصحّ في غير الحركة والزمان، وأما فيهما - وخاصة في الزمان - فلامعنى لعروض الاستمرار والامتداد عليه بواسطة انطباقه بزمان آخر أو حركة أخرى فافهم.

وللكلام تمام ينبغي أن يطلب من محلّ يليق به، والأولى في الجواب الاقتصار على ما

بل وإن تخلل بما لا يخلّ بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة - كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً.

ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقص والبقاء كذلك قطعاً، هذا.

مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الأين وغيره - إنما هو في الحركة القطعية، وهي: «كون الشيء في كل آن في حد أو مكان» لا التوسّطية وهي: «كونه بين المبدأ والمنتهى»؛ فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

فانقدح بذلك: أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، وترتيب ما لهما من الآثار.

وكذا كلّما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين.

وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره - كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما - فربما يشكل في استصحابهما حينئذ؛ فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

ولكنه يتخيّل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب

→

تعريفه ودليله حسب ما عرفت^(١٩١).

ثم إنّه لا يخفى: أنّ استصحاب بقاء الأمر التدريجي إمّا يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه^(١): فإذا شكّ في أنّ السورة المعلومة التي شرع فيها تمّت، أو بقي شيء منها؟ صحّ فيه استصحاب الشخص والكلّي.

وإذا شكّ فيه من جهة تردّها بين القصيرة والطويلة، كان من القسم الثاني.

وإذا شكّ في أنّه شرع في أخرى مع القطع بأنّه قد تمّت الأولى، كان من القسم الثالث^(١٩٢)، كما لا يخفى.

(١٩١) يعني به: ما قرّبه من حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي، وقد عرفت ما فيه. (الطباطبائي)

(١٩٢) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبِي:

«قال في الدرس: إنّه قد يناقش في كونه منه، بل يقال: إنّه من القسم الثاني؛ بتقريب: أنّ قراءة القرآن شيء واحد مستمرّ.

ثمّ أجاب بما حاصله: أنّه كذلك دقّة، وأمّا عرفاً فإنّهم يعدّون كلّ سورة موجوداً آخر، وليس السورة عندهم مثل الآية، ولو سلّم فليفرض فيما قطع بالشروع في قراءة القرآن والفراغ عنها والشكّ في الشروع في قراءة الأشعار، ولو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءة شخصاً واحداً، فليفرض فيما شكّ - بعد القطع بالفراغ عن القراءة - في الشروع في فعل من غير سنخ القراءة.

أقول: في كلّ من المناقشة والجواب نظر:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٠٦/٣.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجات.

وأما الفعل المقيّد بالزمان:

فتارة: يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده.

وطوراً: مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن

يكون التبعّد به إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله.

فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من

الزمان^(١)، كالنهار الذي قيّد به الصوم - مثلاً - فيترتب عليه وجوب الإمساك

وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد

→

أما الأول ففيه:

أنه لو تمّ المناقشة لكان المثال من القسم الأول، لا الثاني، كما هو واضح.

وأما الثاني ففيه:

أولاً: أنه لا وجه لتسليم كونه من القسم الثاني على تقدير تسليم المناقشة.

وثانياً: أنه إذا كان الملاك في المقام هو العرف، فلا فرق بين السورة والآية في المقام

أبداً، بل الملاك في نظرهم وحدة الداعي، وحينئذٍ إذا أحرز كون الداعي له أولاً

حاصلاً بالنسبة إلى سورة مخصوصة قد فرغ منها، وشكّ في الشروع في أخرى

بداعٍ [آخر]، كان من القسم الثالث، وكذلك بعينه في الآية، بل إذا أحرز الداعي

من الأول إلى سورتين، وشكّ بعد الفراغ منهما في الشروع في ثالثة، كان من

المقام أيضاً.

وبالجملة: ليس الملاك عندهم هو السورة، بل وحدة الداعي كما عرفت. « انتهى أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٤ - ٥١٤ - ٥١٥.

فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمل^(١٩٣).

وإن كان من الجهة الأخرى: فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في

(١٩٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن الشك في المقيد بالزمان مسبب عن الشك في نفس الزمان، ومع فرض جريان الاستصحاب في السبب وهو الزمان فلا مجال لاستصحاب المقيد بالزمان لأنه مسبب عنه.

ولعلّه إشارة إلى ما ذكره في «حاشيته على الرسائل».

وحاصله: أن الزمان تارة يكون ظرفاً للحكم كما إذا قال: (إذا دخل النهار فأمسك). وأخرى: يكون مقوماً للموضوع كما إذا قال: (الإمساك في النهار مطلوب) أو يقول: (أمسك في النهار).

فإذا كان الزمان ظرفاً للحكم فاستصحاب الزمان كاف؛ وذلك لعدم تقييد موضوع الحكم به، وباستصحاب الزمان يتعبد بالوجوب لتحقيق ما كان ظرفاً له تعيداً وهو الزمان بواسطة الاستصحاب.

وأما إذا كان الزمان قيداً للموضوع فاستصحاب نفس القيد لا يثبت المقيد، بل لا بد من استصحاب المقيد بنفسه، بدعوى: أن استصحاب القيد مثبت للمقيد؛ لأن لازم تحقق النهار تحقق الإمساك المقيد بالنهار.

وفيه: أن استصحاب النهار استصحاب لجزء الموضوع في الحكم المترتب على ذلك الموضوع، واستصحاب جزء الموضوع ليس من المثبت كاستصحاب العاصمة المترتبة على الماء البالغ كراً؛ فإنه تثبت العاصمة باستصحاب إطلاق الماء لو شك به، وباستصحاب الكثرة لو شك بها، وباستصحابها معاً لو شك بهما. والله العالم.»

إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٥٣/٨.

خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته، لا قيماً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان؛ فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه.

لا يقال: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله؛ ضرورة دخول مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل^(١).

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيماً؛ لما عرفت: من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي.

(١) القائل هو المولى أحمد التراقي المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ أنظر مناهج الأحكام: ٢٣٧ ولاحظ

ولا شبهة في أن الفعل - فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله - متحد في الأول ومتعدّد في الثاني بحسبه؛ ضرورة أن الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه أيضاً متحداً فيما إذا كان الشكّ في بقاء حكمه من جهة الشكّ في أنه بنحو التعدّد المطلوبي، وأن حكمه - بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت - وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيّداً^(١٩٤).

(١٩٤) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«إشارة إلى أنه في فرض تعدّد المطلوب لايجري الاستصحاب؛ لأن الإمساك وإن احتمل ان فيه مصلحة ملزمة، إلا أنه لايحتمل أن يكون له وجوب غير الوجوب المتعلّق به بما هو مقيّد بالزمان، فلايقين بوجوب متعلّق بذات الإمساك، بل هو متيقّن العدم في حال وجود النهار، فالمستصحب عدم وجوب الإمساك لاوجوب الإمساك.

والحاصل: أن تعدّد المطلوب إذا كان مرجعه إلى تعدّد الوجوب؛ لأن كان في المقيّد وجوبان: وجوب لذات المقيّد ووجوب لقيده، فلاستصحاب الوجوب المتعلّق بذات المقيّد وجه.

لكنهم لايقولون بتعدد المطلوب بتعدّد الوجوب؛ لأن الظاهر أن وجوب واحد متعلّق بالمقيّد.

نعم للمقيّد مصليحتان: مصلحة في ذاته ومصلحة في قيده.

وأما إذا كان رجعه إلى تعدّد المصلحة من دون تعدّد الوجوب فاستصحاب الوجوب كماأشار إليه في المتن ينحصر بأن يكون لجريان الاستصحاب في ذي المراتب كالبياض الشديد بعد زوال الشدة، ولايخفى أن لازم ذي المراتب أن لا يكون

إزاحة وَهْم:

لا يخفى: أن الطهارة الحديثية والخبيثة^(١٩٥) وما يقابلها يكون ممّا إذا

→

للمرتبة الضعيفة وجود في قبال الوجود للمرتبة القويّة، ومصطلحان ليستا من الموجودين بوجود واحد، ولا يساعد العرف على الاستصحاب في غير الموجودين بوجود واحد، والله العالم. « إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٦٢/٨.

(١٩٥) هذا حق لكن الاستناد في ذلك الى الضرورة والبداية ممنوع، والظاهر ان الاحتمال لو كان جارياً في الطهارة والنجاسة الحديثيتين والخبيثتين لم ينحصر فيهما، بل كان جارياً في جميع موارد الشك في رافعية الشيء الموجود بإرجاع الشك في رافعية الشيء الموجود الى الشك في ان المقتضى هل اقتضائه بمقدار لا يؤثّر الأ الى حين وجود منشأ الشك أو أنه يؤثّر مع وجوده أيضاً؟

ومنه يظهر: ان صورة الشك في وجود الرافع أيضاً يمكن الحاقها بصورة الشك في رافعية الشيء الموجود بإرجاعها الى الشك في مقدار اقتضاء المقتضي وأنه هل يقتصر استعداده للتأثير في ما قبل الشك، أو أنه يقتضي حتى فيما بعده؟ والذي ينبغي أن يقال: ان السبب من حيث انه سبب مؤثر إذا نسب الى أمرٍ ما فإمّا أن يكون ذا دخل في تأثير ذلك السبب أو لا.

وعلى الأول: فالسبب مركب مقيد به إن كان شرطاً، وبعدمه إن كان مانعاً.

وعلى الثاني: فهو بسيط بالنسبة اليه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره وهو ظاهر.

فمنشأ الشك في الاستصحاب:

إن كان منشأته لاحتمال دخله في سبب البقاء ومقتضيه فالمقتضي محفوظ، والشك في الرافع كالشك في بقاء الطهارة بعد مجيء المذي فان الشك فيه ناش من احتمال تقيّد سبب بقاء الطهارة بعدم خروج المذي.

وإن كان منشأته للشك من غير احتمال دخله في المقتضي فالشك في المقتضي

←

وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها؛ ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها - كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية - فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً^(١٩٦) للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقة سبباً للنجاسة بعد

→

كالشك في اليوم الرابع في بقاء الحيوان الذي من شأنه البقاء الى ثلاثة أيام؛ فان تحقق اليوم الرابع وإن كان هو المنشأ للشك، لكنه لا يحتمل دخله في المقتضي بتقيده بعده. (الطباطبائي)

(١٩٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«بل له أصل أصيل، فان معنى أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، معناه عدم جعل الشارع أحكام الطهارة بعد خروج المذي، وإن كان ذلك لأجل خروج المذي الذي هو معنى واقعية المذي، لا لقصور الاقتضاء، فان النتيجة واحدة، وهي: عدم جعل الأثر، وأما كون ذلك لقصور الاقتضاء أو لوجود الرفع، فلا أثر له فيما هو المطلوب.

فصح أن يقال: في صورة الشك في رافعية الموجود: ان السبب لم يكن مؤثراً في جعل أحكام الطهارة قبل الشريعة أبداً.

وما علم من التأثير بورود الشرع هو التأثير ما لم يخرج مذي، فإذا خرج المذي شك في تأثيره.

وبعبارة أخرى: في جعل أحكام الطهارة والأصل عدمه، كما صح هذا القول في صورة الشك في مقدار الاقتضاء، وهذا الأصل بحسب النتيجة يوافق جعل مشكوك الرافعية رافعاً، فيعارضه أصالة عدم جعل مشكوك الرافعية رافعاً، إن كانت الرافعية من الأمور الجعلية، لكن الظاهر انتزاعها من عدم جعل الأثر المسبب بعد تحقق

←

الغسل مرة - كما حكى عن بعض الأفاضل^(١) - ولا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

الخامس: [الإستصحاب التعليقي]

أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك في مورد لأجل طرود بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة؛ لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء.

وتوهم: أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه، فاختلف أحد ركنيه^(٢).

فاسد؛ فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً^(١٩٧) ولو بنحو التعليق، كيف! والمفروض أنه مورد فعلاً

→

ذات الرفع» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠١/٢.

(١٩٧) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّبَ عَلَيْهِ:

«لم أفهم معنى كون الشيء موجوداً، ومع ذلك لا يكون فعلياً؛ فإن كل موجود هو فعلي، وكل ما ليس بفعلي فهو ليس بموجود. وبالجملة: لا شيء من الحكم بفعلي في الحكم المشروط قبل تحقق شرطه، وإنما يصير فعلياً بعد الشرط.

(١) الفاضل النراقي أنظر مناهج الأحكام: (٢٤٢ - الفائدة الأولى من الفوائد التي جاءت بعد شروط الاستصحاب).

(٢) ففي مناهل السيد المجاهد: ٦٥٢ قال: صرح بذلك الوالد العلامة في أثناء الدرس.

←

للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طرور الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما

→

نعم، إنشاؤه يكون قبل الشرط، كما أن مناط الحكم أعني: تلك الخصوصية التي تكون في الفعل التي بها استحق الفعل لأن يتعلّق به الطلب المشروط أيضاً تكون قبل الشرط، كفعليّة الملازمة بين الشرط وتوجّه الحكم، لكن كلّ هذه الثلاثة غير قابل للاستصحاب.

أما الإنشاء؛ فلانتفائه بالقطع، وأما الأخيران؛ فلعدم ترتّب أثر شرعاً عليهما، وليست فعليّة الحكم عند تحقق الشرط أثراً شرعياً مرتّباً على تلك الخصوصية ولا على الملازمة. والحاصل: لا شيء من الحكم المجعول في الواجبات المشروطة موجوداً قبل الشرط، وما هو الموجود ليس بمجعول ولا له أثر مجعول، وصحّة الخطاب معلقاً على الشرط، لا يقتضي إلا ثبوت الحكم في وعاء الشرط، كما أن في الجمل الشرطية الاخبارية ليس مفادها إلا ثبوت التالي عند ثبوت المقدم.

نعم، إذا كان الحكم منجزاً ثابتاً فعلاً، وإن كان متعلقه مقيداً بالشرط، وهو المسمّى في الاصطلاح بالتعليقي، لم يمنع من استصحابه، لكنه خارج عن الاستصحاب التعليقي.

والذي يهون الخطب ويحسم مادة الإشكال، هو: أن المعبر في الاستصحاب ليس إلا اليقين والشك الفعلين، وذلك حاصل في الحكم المشروط، كحصوله في الحكم المطلق، ولا يعتبر أن يكون الحكم المتعلّق به فعلياً، ولم يدل دليل على اعتبار ثبوت أمر في الاستصحاب، ما عدى اليقين والشك ليعتبر فعليّة المتيقن.

إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٢/٢.

أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعمّ الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم مثلاً: بأنّ العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شكّ فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه. إن قلت: نعم، ولكنّه لا مجال^(١٩٨) لاستصحاب المعلق؛ لمعارضته

(١٩٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قَالَ:

«ليست المعارضة بين استصحاب الحرمة والحليّة الثابتين في حال الغيبة، أعني: الحرمة المعلقة على الغليان والحليّة الفعلية قبل الغليان، كما يظهر من جواب الأستاذ العلامة رَضِيَ، فإنّ حليّة العصير الزبيبي قبل الغليان قطعي لا يحتاج إلى الاستصحاب.

أمّا المعارضة بين استصحاب الحرمة التعليقية المشار إليه وبين استصحاب الحليّة الثابتة في الزبيب قبل الغليان.

وهذه المعارضة عندي ممّا لا مفرّ عنها.

وتوهّم: انّ الشك في الحلية بعد الغليان ناش عن وجود خطاب تعلّقي قبل الغليان بالاجتناب عنه بعده، والاستصحاب يقتضي ثبوت مثل هذا الخطاب، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليّة معه.

فاسد؛ إذ ليس هنا شكّان، أحدهما سبب والآخر مسبب، بل ليس إلّا شكّ واحد تعلّق بحرمة العصير الزبيبي المغلي وحليّته. وهذا الشك يتعارض فيه استصحابان: أحدهما يعيّن احتمال الحرمة، والآخر يعيّن احتمال الحلّ، ومجرد أنّ أحدهما جار قبل الغليان، لا يجعله حاكماً، مع أنّ الآخر أيضاً جار قبل الغليان، حين الالتفات إلى حكمه فيما بعد الغليان، والشك فيه.

ولعلّ توهّم الحكومة نشأ من توهّم: أنّ الحكم التعليقي قبل حصول المعلق عليه

باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير
باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي
شك في بقاء حكم المعلق بعده؛ ضرورة أنه كان مغنياً بعدم ما علق عليه
المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر بثبوتيه بعده بالقطع، فضلاً عن
الاستصحاب؛ لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب
كما كانا معاً بالقطع قبل، بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق
بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق.

فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك
في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغيابة لا محالة
أيضاً، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع
الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية
استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيابة

→

والحكم التنجيزي بعده، حكمان: أحدهما ناش من الآخر، فإذا ثبت الأول بالأصل
لم يبق مجال للأصل في الثاني، وهو باطل.
فإن الحكم حكم واحد، والتعليق والتنجيز تعبيران عن حكم واحد، باعتبار ما قبل
حصول المعلق عليه وما بعده.

نعم، لو كانت الملازمة الخصوصية أو المستتعبة للحكم مما تترتب عليها فعليته شرعاً،
لم يبق مع استصحابها مجال لاستصحاب الحكم الفعلي، وكان استصحاب
الملازمة أو الخصوصية حاكماً على استصحاب الحل، لكن عرفت: أن لا أثر
مرتب عليها شرعاً». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/٢.

حرمته فعلاً بعد غليانه وانتفاء حلّيته؛ فإنّه قضيةٌ نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الأبواب فالتفت ولا تغفل^(١٩٩).

السادس: [استصحاب الشرائع السابقة]

لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقّن من أحكام هذه الشريعة، أو الشريعة السابقة إذا شكّ في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة؛ لعموم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم^(١): «اختلال أركانه فيما كان المتيقّن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة:

إمّا لعدم اليقين بثبوتها في حقّهم وإن علم بثبوتها سابقاً في حقّ آخرين، فلا شكّ في بقاءها أيضاً، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى. وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شكّ في بقاءها حينئذٍ، ولو سلّم اليقين بثبوتها في حقّهم».

(١٩٩) كي لا تقول في مقام التفصي عن إشكال المعارضة:

ان الشك في الحلّية فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلّقة، فيشكل: بأنه لا ترتّب بينهما عقلاً ولا شرعاً، بل بينهما ملازمة عقلاً.

لما عرفت: من أن الشك في الحلّية أو الحرمة الفعليتين بعده متّحد مع الشك في بقاء حرمته و حلّيته المعلّقة، وأن قضية الاستصحاب حرمته فعلاً وانتفاء حلّيته بعد غليانه؛ فإن حرمته كذلك وإن كان لازماً عقلاً لحرمته المعلّقة المستصحة، إلا أنّه لازم أعم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب، أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم.

(المحقق الخراساني قدس سره)

وذلك لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة^(٢٠٠) - كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقية - لا خصوص الأفراد الخارجية - كما هو قضية القضايا الخارجية - وإلا لما صحّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممّن وجد أو يوجد، وكان الشكّ فيه كالشكّ في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة^(٢٠١) لغير من

(٢٠٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قده:

«لم أتعلّل تكليف الافراد المقدرة، وتكليف الافراد الموجودة مقطوع الزوال بانقراضهم.

وقريب منه في عدم المعقولية ما يقال: انّ التكليف لم يتعلّق بالأشخاص ليزول بانقراضهم، بل بكلّي البالغ العاقل الباقي، على وجه تبادل الأفراد، فيستصحب حكم هذا الكلّي إذا شك.

وذلك: انّ الكلّي بما هو كلّي غير قابل للتكليف، و الكلّي في ضمن الأشخاص عين الأشخاص، وقد انقضى من تعلّق اليقين بتكليفه، فلا شك في تكليفه، كما لا يقين بتكليف من حدث منهم، مع انّ استمرار الكلّي في الأفراد المتبادلة لا يجدي في جريان الاستصحاب إلا على القول بالاستصحاب في القسم الثالث، من أقسام الكلّي». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/٢.

(٢٠١) في كفاية اليقين بثبوتها، بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق آتاه على يقين منه، فشكّ فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوتها في حقّه سابقاً بلا ملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للأحق، وإسراءه إليه فيما كان يعمّه ويشمله، لو لا طرؤ حالة معها يحتمل نسخه ورفعها، وكان دليله

وجد في زمان ثبوته.

والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها؛ ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها^(١).

والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة. ثم لا يخفى: أنه يمكن إرجاع ما أفاده^(٢٠٢) شيخنا العلامة - أعلى

→

قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروءها أصلاً، كما لا يخفى». (المحقق الخراساني قدس سره)

(٢٠٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إعلم أنه قد أورد عليه الشيخ بوجوه:

الأول: أن الموضوع نفس الكلّي بحيث لا مدخل للأشخاص، وحينئذ يكون الموضوع باقياً، وظاهره عدم دخالة الوجود أصلاً بنحو القضية الخارجيّة ولا بنحو الحقيقيّة.

وقد أورد عليه الماتن بما في المتن وقرّره في درسه بما حاصله:

أن الحكم منه ما يكون قابلاً بالكلّي بما هو كالملكية على ما هو المشاهد في الأوقاف المتعلقة بالكلّيّات وفي الزكاة للفقير، ولذا لا يملك الأشخاص المنافع قبل القبض، وكذلك في باب الزكاة؛ حيث إنّه لو كانت متعلّقة بالأشخاص لحصلت الملكية قبله، ومنه ما بخلاف ذلك كالزوجة، فإنّها لا يصحّ تعلّقها إلا بالأشخاص، ولا يصحّ

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٢٧/٣.

→

أن يقال: «زَوَّجْتُ ابنتي للعالم» - مثلاً - حَتَّى يتعيَّن بتعيين من في يده الاختيار، والحكم الشرعي من هذا القبيل؛ حيث إن البعث الفعلي والزجر كذلك لا يصحّ تعلّقهما إلا بالأشخاص، وكذلك المثوبة والعقوبة المتربتين عليها.
ولذا أوله بما حاصله:

أن مراده من عدم دَخُلَ الأشخاص عدم دخالة الأشخاص المحقّقة، فيرجع الى ما ذكره.

أقول: وفيه:

أولاً: أنه لا يمكن تحقّق الأمور الأربعة في الكلّي، فكذلك في الوجود المقدّر، كما هو واضح.

وثانياً: أن ما لا يصحّ تعلّقه به هو مرتبة الفعلية، لا مرتبة الإنشاء، والذي يتكفّل له الدليل بمدلوله المطابقي هو تلك المرتبة.

الثاني: أننا نفرض شخصاً مدرّكاً للشريعتين كـ «سلمان»، فلا مانع من جريان الاستصحاب في حقّه، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة السابقة. انتهى.

ولا يخفى: أنه بمجردّه غير كافٍ بالنسبة إلى غير المدرك، كما هو المهمّ في الباب، ولا بدّ أن يكون مراده إثبات الحكم له بواسطة أدلّة الاشتراك، كما تمسكّ بها فيما يأتي من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموجود - حينئذٍ - إن كان مراده إلحاق الغير المدرك في الحكم الاشتصاحبي؛ بمعنى أنه إذا جرى الاستصحاب في حقّ المدرك فلا بدّ من جريانه في حقّ غيره، كما فهمه الماتن.

ففيه: أن أدلّة الاشتراك فرع اتحاد الصنّف، وه مفقود في المقام؛ لأنّه ثابت للمتيقّن سابقاً والشاكّ في البقاء، وهو غير حاصل لغيره؛ لكونه شاكّاً في حدوث مثل الحكم المذكور، وهذا نظير إجراء أحكام المرأة الحائض في حقّ الرجال.

←

→

وإن كان مراده وجود الملازمة بين ثبوت وجوب - مثلاً - في حق المدرك، وبين ثبوته في حق غيره؛ وإن كان ثبوت الأول بعنوان اليقين السابق والشكّ اللاحق، والدليل على هذا الملازمة هو أدلة الاشتراط.

ففيه أولاً: أن ثبوت الملازم يتم بناءً على الجعل في الاستصحاب، وهو خلاف التحقيق.

وثانياً: أنه فيما كان التلازم بين مطلق الحكمين، وهو غير ثابت في المقام، بل المتيقن من أدلة الاشتراك هو ثبوته بين الواقعيين، والاستصحاب لا يثبت به إلا الحكم الظاهري.

الثالث: أن ما ذكره «الفصول»: من عدم إجراء الاستصحاب في حق الغائبين كأنه سهو في القلم؛ لأنه ليس لتوهم جريان الاستصحاب فيه مجال - لكونهم في عرض الحاضرين - حتى يدفع: بأن الموضوع منتفٍ، وأن ما ذكره من عدم جواز إجرائه في المعدومين ممنوع؛ إذ لا مانع من جريانه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدوم، ثم إلحاقه به بأدلة الاشتراك. انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: ماتقدّم في إلحاق غير المدرك بالمدرك.

وثانياً: أنه ليس من بقي من الموجودين محلاً للشكّ من جهة اختصاص الخطاب بالموجود؛ لأنه دالّخ في نفس الخطاب حتى يجري في حقه، ثم يلحق المعدوم به، نعم يتصور الشكّ فيه من جهة النسخ، أو من جهة إجمال الدليل بالنسبة إلى الزمان اللاحق، وهو ليس محلاً للكلام، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنه يرد على «الفصول»:

أولاً: أن موضوع القضية: إما كلي، وإما مطلق الوجود؛ محققاً أو مقدراً.

وثانياً: أن ما ذكره من عدم جريانه في الغائبين لا وجه له، كما تبّه عليه الشيخ.

←

الله في الجنان مقامه - في الذبّ عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه: من «أن الحكم ثابت للكلي كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها»^(١)؛ ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكأنّ غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة، فافهم^(٢٠٣).

→

وثالثاً: أنه على تقدير تسليمه ليس عدم الجريان مستنداً إلى انتفاء الموضوع، بل لقيام دليل اجتهاديّ في البين، وهو أدلّة الإشتراك.

ورابعاً: أن عدم إجراءه بالنسبة إلى المعدومين لوجود حكم عليه، كما تقدّم، لا لانتفاء الموضوع. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٤٠/٤ - ٥٤٤.

(٢٠٣) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«ولعلّه إشارة إلى أن عبارة الشيخ أيضاً لاتساعد على الحمل على القضية الحقيقيّة؛ لأنّها كانت جواباً عن الإشكال الأوّل وهو الذي ذكره صاحب «الفصول» وقد ورد في عبارته لفظ (الجماعة)؛ فإنّه قال:

(أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حقّ آخرين).

وظاهر عبارة الشيخ في مقام الجواب عنه: أن المستصحب هو الحكم الكليّ الثابت للجماعة هو تسليمه لكون موضوع الحكم هو الجماعة الموجودة في عهد تلك الشريعة، ومنه يظهر: أنه لا يصحّ حملها على الكليّ؛ لأنه إذا كان متعلق الحكم هو الجماعة فلا يكون متعلّقه هو الكليّ، ولعلّ غرض الشيخ رحمته أن متعلّق الحكم ليس

وأما ما أفاده من الوجه الأوّل^(١) فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشريعتين، إلاّ أنّه غير مجد في حقّ غيره من المعدومين، ولا يكاد يتمّ الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً؛ ضرورة أنّ قضية الاشتراك ليس إلاّ أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشك، لا أنّه حكم الكلّ ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.

السابع: [الأصل المثبت]

لا شبهة في أنّ قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب^(٢٠٤) في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في

→

نحو القضية الخارجيّة التي يكون الموضوع فيها هي الأفراد الموجودة بمميّزاتها، وليس على نحو القضية الحقيقيّة، بل متعلّق الحكم هو الحصص الموجودة من دون دخل مميّزاتها، وإذا لم تكن المميّزات للحصص داخلة في موضوع الحكم فيسري الحكم إلى الحصص الأخرى المعدومة في زمان الحكم؛ لعدم الفرق بين الحصص إذا لم تكن المميّزات لها داخلة في موضوع الحكم، والله العالم. إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٩٠/٨.

(٢٠٤) قد عرفت: ان حقيقة الاستصحاب هي اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقاً بالبقاء أيضاً، فالمعلوم حقيقة والمعلوم اعتباراً شيء واحد بعينه، فالأمر الثابت في حال البقاء موضوعاً كان أو حكماً عين الثابت في حال الحدوث، وإن كان نحو الثبوت مختلفاً، إلاّ أنّه أمر مماثل إلاّ أن يطلق عليه المماثل باعتبار كون

(١) فرائد الأصول: ٢٢٥/٣.

←

استصحاب الموضوعات.

→

اختلاف الثبوت اختلافاً في الثابت تجوزاً، وهذا بخلاف الأحكام الثابتة في ساير الطرق والأمارات حتى العلم؛ فإن الثابت في ظرف العلم غير الثابت في متن الواقع سواء طابقه أو لم يطابقه وهو ظاهر.

نعم، بناءً على ما اختاره رحمته الله إن حقيقة الاستصحاب هو التعييد بالحكم الثابت حدوثاً أو بحكم الموضوع الثابت حدوثاً في حال البقاء يكون مقتضى أدلة الاستصحاب انشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا.

ومما ذكرنا يظهر: عدم كفاية الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على أمر متوسط يترتب على المستصحب ترتباً عادياً أو عقلياً غير شرعي؛ فإن الواسطة المترتبة على المستصحب ترتباً شرعياً يعد حكمه حكماً شرعياً للمستصحب، وأما المترتبة عليه ترتباً عقلياً أو عادياً فلا يعد أثره أثراً شرعياً للمستصحب، والحكم المجعول يتبع في نسخه نسخ الجعل سعة وضيقاتاً والجعل الشرعي سواء كان بالأصالة أو الامضاء لا يكفي الا للآثار المترتبة بالترتب الشرعي دون غيره، والواسطة وإن كانت مترتبة على المستصحب الشرعي وكانت آثارها مترتبة عليها، لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعية وعدمها كما ذكره المصنف في الحاشية.

فان قلت: فما الفرق على هذا بين الاستصحاب والطرق العلمية في عدم حجية المثبت في الأول دون الثانية مع اشتراكهما في العلمية؟

قلت: الثابت في ظرف العلم بالنظر الى حجيته الاعتبارية نفس الحكم الواقعي فيثبت معه جميع لوازمه وآثارها، والثابت في ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثاً فلا يثبت إلا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعي بما هو واقعي فافهم. (الطباطبائي)

كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية.

وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية. ومنشؤه أن مفاد الأخبار:

هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة؟

أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات؟

أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً^(٢٠٥)؛ لأجل أن أثر الأثر أثر؟

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها؛ لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدًا، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها؛

(٢٠٥) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ؛ ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة، وحديث «أثر الأثر أثر» وإن كان صادقاً؛ إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشيء و أثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً، وذلك ضرورة أنه لا يكاد يعد الأثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة أصلاً، لا بالنظر الدقيق العقلي، ولا بالنظر المسامحي العرفي، إلا فيما عد أثر الواسطة أثراً لذيها، لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بينهما، بحيث عدًا شيئاً واحداً ذا وجهين، وأثر أحدهما أثر الاثنین، كما يأتي الإشارة إليه، فافهم». (المحقق

فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق: أن الأخبار إنما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشكّ بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك - كما هي محلّ ثمره الخلاف - ولا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقاً ولو بالواسطة؛ فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً، لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

نعم، لا يبعد^(٢٠٦) ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف

(٢٠٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«المستثنى من الأصل المثبت أمور ثلاثة:

الأول: ما كان أثر الوساطة لازم الشيء مع خفائها، كما في تنجس الشيء بالنسبة إلى الرطوبة، فإنّ المؤثر في التنجس هو تأثر الجسم وقبوله للأجزاء المائية الموجودة في الملاقي - بالفتح - و كما في الطهارة بالنسبة إلى عدم الحاجب في العضو، فإنّها أثر لوصول الماء، واستثناء هذا القسم يتوقّف على أمرين:

الأول: كون الخفاء بمرتبة يعدّ أثر الوساطة أثراً لذي الوساطة عرفاً.

الثاني: كون المفهوم من «لا تنقض» معنى يشمل حقيقته، لا أن يكون المفهوم منه معنى لا ينطبق عليه كذلك، إلا أنّ العرف - من باب الخطأ في الانطباق - يرويه من مصاديقه، وذلك لأنّ فهمهم متبع في تعيين المفهوم لا المصداق، وإلى الأخير نظر من أورد على الشيخ قدس سره من أنّه من باب الخطأ في الانطباق، وهو تلميذه الأجل السيد حسين [الترك] على ما نقله الماتن في درسه.

وإلى الأول نظر الماتن، ووافق الشيخ، وقد وجّه كلامه فيه:

بأنّ مراده كون المفهوم من الدليل هو الأعمّ، فلا يرد عليه ما أورده السيد.

→

ولكن الإنصاف: أن ما ذكره السيد لا يخلو من وجه، مع أنه يكفي في عدم الحجية التردد بين الأمرين.

الثاني: ما كان الوسطة لازم المستصحب، ولكن يكون لزومه له في غاية الجلاء.

الثالث: ما كان الوسطة ملازمة له، مع كون الملازمة كذلك.

والوجه في استثنائهما - على ما ذكره في الحاشية [درر الفوائد]:، وأشار إليه بقوله [في المتن]: (لا يمكن التفكيك...) إلى آخره -:

«أنه إذا كان الأمران في كمال الجلاء يتحقق الملازمة العرقية بين تنزيل المستصحب و بين الملازم و اللازم ذي الأثر، كما لا تفكيك بين وجوديهما الواقعيين، فإنه و إن أمكن بين تنزيلهما عند العقل، إلا أنه لا يمكن عرفاً، فحينئذ الدليل الدال على تنزيل المستصحب بالمطابقة، يدل على تنزله بالالتزام، كدلالة لفظ حاتم على الجود».

ولكن يرد عليه - كما تبّه عليه في الحاشية [درر الفوائد]:- «أنه لا يتم فيما لم يكن لنفس المستصحب أثر شرعي بلا واسطة، إذ لا تنزيل حتى يدل بالملازمة العرقية على تنزيل الملازم و اللازم».

وأجاب عنه فيها بوجوه ثلاثة:

الأول: عدم القول بالفصل.

وفيه: أولاً: أنه غير معنون في كلام العلماء.

وثانياً: أن النافع هو القول بالعدم، لا عدم القول به.

الثاني: أن المقصود هو الاستثناء في الجملة.

وفيه: أنه التزام بالإشكال.

الثالث: أنه يمكن دعوى الشمول بملاك آخر.

ثم قرّره على وجهين:

الأول: أنه إذا تحققّ الجلاء المذكور، يورث ذلك ملاحظة العرف لهما شيئاً واحداً ذا

وجهين، يكون له الأثر بأحد وجهيه دون الآخر، فحينئذ يجري الاستصحاب في

←

من آثار نفسه؛ لخفاء ما بوساطته بدعوى: أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه أيضاً حقيقة، فافهم^(٢٠٧).

→

هذا الشيء الواحد، و يترتب عليه أثره.

الثاني: أن الجلاء المذكور يوجب عدّ الأثر أثراً لكلا الأمرين، و حينئذ يكون استناد الأثر إلى المستصحب بلا واسطة في نظرهم. انتهى.

ويرد على الأول:

أولاً: منع الصغرى، و هي كونه موجباً لعدّهما شيئاً واحداً ذا وجهين.

وثانياً: منع الكبرى، لأنّ الجهة التي لها أثر شرعيّ ليس لها حالة سابقة.

وعلى الثاني: منع الصغرى، لأنّ الجلاء لو لم يكن مؤكداً لعدم استناد الأثر إلى المستصحب، لم يكن موجباً لعدّه أثراً له.

فتبيّن أنّه لا وجه للاستثناء إلاّ في إحدى صورتين بملك الدلالة الالتزامية، بل لا وجه له فيها أيضاً؛ لمنع وجود الملازمة العرقية. إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ج ٥٥١/٤.

(٢٠٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«ولعلّه إشارة إلى ما يمكن أن يقال:

أنّ دعوى جريان الاستصحاب في الوسطة الخفية هو أنّ العرف يرى أنّ أثر الوسطة الخفية هو أثر لنفس ذي الوسطة.

ولكن هذا مما لا يرجع فيه إلى العرف؛ لأنّه من الخطأ في التطبيق، والعرف إنّما يرجع إليه في تشخيص المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق؛ فإنّ الذي يرجع فيه إلى العرف في المقام هو كون مفهوم الإبقاء إبقاءً عملياً للمتيقن بلحاظ أثره، أمّا كون الأثر أثراً له، أو أثراً للوسطة فليس المرجع فيه هو العرف، فكون العرف يرى أنّ الأثر أثر لذو الوسطة لا يتبع في هذا الرأي بعد أن كان الأثر في الواقع أثراً

←

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً أو بوساطة ما لأجل

→

للواسطة، لا لذي الواسطة، مثلاً: تأثر الجسم الطاهر بملاقاته للنجس فيما إذا كان رطباً، ولكن الرطوبة ليست هي موضوع الأثر، بل موضوع الأثر هو قبول الجسم للتأثر بالنجاسة فيما إذا كان رطباً، فاستصحاب رطوبة الجسم يلزمه تأثر الجسم بالملاقاة، وموضوع نجاسة الجسم هو تأثره بالنجاسة لا نفس الرطوبة، فيكون استصحاب رطوبة الجسم مثبتاً بالنسبة إلى نجاسة الجسم فيما إذا حصلت الملاقاة في حال الشك في بقاء الرطوبة، فكون العرف يرى أنّ الموضوع للنجاسة هو الرطوبة لا يكون متبعاً في ذلك، بعد أن كان ما هو الموضوع لتنجس الجسم هو تأثره بالنجاسة في حال الرطوبة.

والجواب عنه:

أنّ الحكم تارة: يترتب على المفهوم ويرجع إلى العرف في تشخيص المفهوم ولا يرجع إليه في تعيين مصداقه، كما في الحكم المرتهب على مفهوم التراب مثلاً، فعند العرف أن النورة من التراب لا يقتضي إتباعه في ذلك بعد أن كانت النورة واقعاً ليست من التراب.

وأخرى: يكون الحكم مرتباً على ما يعم ما يراه العرف موضوعاً له كما في المقام؛ فإنّ الأخبار إنّما دلت على التعبد وليس في نفس الأخبار تصريح بنفس هذا، أي: ليس في الأخبار تصريح بأنّ التنزيل بلحاظ الأثر للمتيقن، فلا بدّ وأن يكون الأثر الذي بلحاظه كان التعبد بالاستصحاب مما يعم ما يراه العرف أثراً له.

إلا أن يقال: أنّ الاستصحاب إنّما يرجع فيه إلى العرف في تشخيص الموضوع لا في كون الأثر مرتباً عليه أو على الواسطة، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول:

وضوح لزومه^(٢٠٨) له أو ملازمته معه، بمثابة عُدْ أثره أثاراً لهما؛ فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم^(٢٠٩).

(٢٠٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«الظاهر أنّ في العبارة غلطاً؛ لأنّ هذين الأمرين ليسا مغايرين مع ما لا يمكن التفكيك، بل عدم إمكان التفكيك ناشئ من الأمرين.

ويشهد له كلامه في «العاشية» [على فرائد الشيخ]: «أنه إذا كان الأمران في كمال الجلاء يتحقّق الملازمة العرفيّة بين تنزيل المستصحب و بين الملازم و اللازم ذي الأثر، كما لا تفكيك بين وجوديهما الواقعيّين، فإنّه و إن أمكن بين تنزيلهما عند العقل، إلاّ أنّه لا يمكن عرفاً، فحينئذ الدليل الدالّ على تنزيل المستصحب بالمطابقة، يدلّ على تنزيهه بالالتزام، كدلالة لفظ «حاتم» على الجود»^(١).

وقوله في آخر العبارة [هنا في الكفاية]: «إلاّ فيما عُدْ أثر الواسطة أثاراً لها لخفائها...». وتصريحه في أثناء الدرس: وحقّ العبارة هكذا: (لأجل وضوح لزومه... إلى آخره)، حتّى يكون تعليلاً لعدم إمكان التفكيك». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٥٤/٤.

(٢٠٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«لعلّه إشارة إلى أنّ الصورتين المذكورتين خارجتان عمّا هو المفروض؛ لأنّ الكلام في حجّية الاستصحاب في المثبت إنما هو فيما إذا كان اللازم الذي هو الواسطة ليس متعلقاً لليقين، وفي هاتين الصورتين لا بدّ من أن يكون اللازم متعلقاً لليقين؛ لأنّ اليقين بالعلّة التامة في الصورة الأولى لا بدّ وأن يكون هناك يقين بمعلولها أيضاً؛ إذ لا يعقل تحقق العلّة التامة وعدم تحقق معلولها، وحيث فرض فيها تعلق

ثم لا يخفى وضوح الفرق^(٢١٠) بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات؛ فإن الطريق والأمانة حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه كذا يحكي عن أطرافه - من ملزومه ولوازمه وملازماته - ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجّية مثبت منها، كما لا يخفى.

بخلاف مثل دليل الاستصحاب؛ فإنه لا بدّ من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره - حسبما عرفت - فلا دلالة له على اعتبار الميث منه، كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلانها حسب ما حقّقناه.

→

اليقين بالعلة التامة - بما هي علة تامة - فلا بدّ من فرض تعلق اليقين أيضاً بمعلولها. ومثله الحال في الصورة الثانية؛ لأن المتضائف متكافئان بالقوة والفعلية، ففرض اليقين بأحد المتضائف بما هو معنون بعنوان التضائف لا بدّ فيه من تعلق اليقين بالمضائف الآخر، فترتيب أثر المعلول في الصورة الأولى، إنما هو لتعلق اليقين بنفس المعلول، وترتيب الأثر في صورة التضائف الذي هو الصورة الثانية إنما هو لتعلق اليقين بالمضائف الآخر، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٠٨/٨.

(٢١٠) محصله: الفرق بين الجعلين؛ فان جعل الامارة جعل الطريقة والمرآية المحضة فلا يثبت بها إلا نفس الواقع بما له من الواقعية، فيثبت به جميع لوازمه وآثارها، وجعل الاستصحاب في الحقيقة تعييد بمثل الحكم الثابت حدوثاً فلا يثبت به إلا نفسه فقط هذا. وفي هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب أصلاً محرراً خفاء. (الطباطبائي)

الثامن: [دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة]

أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كليّ ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة؛ فإن الأثر في صورتين إنما يكون له حقيقة؛ حيث لا يكون بحذاء ذلك الكليّ في الخارج سواه، لا لغيره مما كان مابيناً معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه.

وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرد، كما أن العرضي - كالملكية والغصبية ونحوهما - لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه^(٢١١)، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت، كما توهم^(١).

وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه - كالتكليف وبعض أنحاء الوضع - أو بمنشأ انتزاعه - كبعض أنحاء الجزئية والشرطية والمانعية - فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً،

(٢١١) هذا اشتباه منه عليه السلام وقد سبقه فيه غيره، بل الأمر الانتزاعي موجود حقيقة بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، وإلا كان توصيفه بالوجود مجازاً. (الطباطبائي)

كما لا يخفى.

فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانع بمثبت كما ربما توهم بتخيل: أن الشرطية أو المانع ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية^(١)، فافهم^(٢).

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه؛ ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته. وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوتها، كما هو واضح.

فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في «الرسالة»: «من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية»^(٣).

فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع. وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه

(٢١٢) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى أنه إذا كان الجزء متيقناً فالجزئية أيضاً متيقنة، وكذلك الشرط والشرطية والمانع والمانعية.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٢١/٨.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٧/٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٥٩/٢ - ٦٠.

لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل^(٢١٣).

التاسع: [ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل]

أنّه لا يذهب عليك: أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بواسطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مر^(١).
لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب

(٢١٣) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«لعلّه إشارة إلى أنّ مراد الشيخ من عدم ترتّب استحقاق العقوبة على عدم المنع هو عدم الحاجة إلى التعبد بعدم المنع لأجل ترتّب عدم استحقاق العقوبة؛ لأنّه يكفي في عدم استحقاق العقوبة عدم وصول التكليف ولو بعدم قيام الحجّة عليه، وحيث أنّ المفروض في البراءة عدم وصول التكليف بعدم قيام الحجّة عليه، فلاحاجة إلى التعبد بعدمه لأجل ترتّب عدم استحقاق العقوبة.

ويمكن أن يقال في جوابه:

أنّ استحقاق العقاب متوقّف على ثبوت التكليف ووصوله ومخالفته، وبانتفاء واحدة من هذه الثلاثة ينتفي استحقاق العقاب، والبراءة تنفي استحقاق العقاب باعتبار عدم الوصول بعدم قيام الحجّة عليه، وباستصحاب عدم التكليف يثبت عدم التكليف فيترتب عليه عدم الاستحقاق أيضاً، فعدم الاستحقاق من جهة عدم التكليف غير عدم الاستحقاق من جهة عدم الوصول، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٢٦/٨.

(١) في التنبيه السابع.

أو بغيره من أنحاء الخطاب؛ فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب؛ وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة.

فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه، أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة... إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل.

العاشر: [اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً]

أنه قد ظهر مما مر: لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك.

لكنه لا يخفى: أنه لا بد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي: حكماً أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف؛ فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال؛ لما عرفت: من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً.

وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً؛ وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً.

فتوهّم: «اعتبار الأثر سابقاً كما ربّما يتوهمه الغافل: من اعتبار كون

المستصحب حكماً أو ذا حكم»، فاسد قطعاً، فتدبر جيداً.

الحادي عشر: [أصالة تأخر الحادث]

لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع.

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان:

فإن لوحظا بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره، لا آثار تأخره عنه؛ لكونه بالنسبة إليها مثبتاً، إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني؛ فإنه نحو وجود خاص.

نعم، لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب بناء على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق.

وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكيمين أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما:

[الكلام في مجهولي التاريخ وأقسامه]

فإن كانا مجهولي التاريخ^(٢١٤):

(٢١٤) محصله - بعد فرض ان الاستصحاب عدمي لفرض الجهل بالحدوث وان الأثر

مترتب على أحد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضة -:

ان قياس أحد الحادثين الى الآخر:

إما من جهة وصف متخذ من الزمان كقبليّة أو بعديّة.

فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض.

بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كلٍ منهما كذلك، أو لكلٍ من أنحاء وجوده؛ فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد

→

أو من جهة مظروقية عدم أحدهما لزمان حدوث الآخر.

وعلى الأول:

إما أن يكون موضوع الأثر نفسه والوصف من اللوازم الغير المنفكة من دون أن يكون داخلاً في موضوع الأثر كما أن الايجاب مثلاً سبب لنقل الملك، ويلزمه أن يكون قبل القبول ليتم العقد من غير أن يكون الايجاب المتقدم من حيث أنه ايجاب متقدم سبباً، والأ توقف اتصافه بالسببية على تحقق القبول لمكان الاضافة بين المتقدم والتأخر، ولاريب في تحقق أركان الاستصحاب حينئذ، إلا أنه مثبت عند العرف ولو لم يكن به عقلاً على ما يعطيه التأمل.

وإما أن يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالقبلية والبعدية ونحوهما بنحو كان الناقصة، ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذ؛ لعدم اليقين السابق.

وعلى الثاني:

فإما أن يكون عدم الحادث المقيس الى زمان الحادث الآخر مظروفاً لذلك الزمان ولا يقين متحققاً فيه فلايجري الاستصحاب أيضاً.

وإما أن يكون عدم حدوثه مقيداً بزمان حدوث الآخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الآخر، بل مجموع المقيد والقيد أمراً واحداً مظروفاً للواقع، فهو مسبوق باليقين السابق؛ لعدم حدوثه في زمان الآخر، إلا أن الاستصحاب غير تام؛ لعدم

اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه رحمته (الطباطبائي)

للمعارضة باستصحاب العدم في آخر؛ لتتحقق أركانه في كلٍ منهما.
هذا إذا كان الأثر المهمّ مترتباً على وجوده الخاصّ الذي كان مفاد
كان التامة.

وإما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدّم أو بأحد ضديّه
الذي كان مفاد كان الناقصة فلا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين
السابق فيه بلا ارتياب.

وأخرى: كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر.

فالتحقيق: أنّه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهمّ
مترتباً على ثبوته [للحادث بأن يكون الأثر للحادث] ^(١) المتّصف بالعدم ^(٢١٥)
في زمان حدوث الآخر؛ لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية
الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى] ^(٢).

وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان
على يقينٍ منه في آنٍ قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال

(٢١٥) يريد كون الأثر مترتباً على كون عدم حدوثه مظروفاً لزمان حدوث الآخر
فيكون في كون عدم حدوثه في زمان الآخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما
شك فيه.

والمراد بقوله: «كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً... اه» كون الزمان
قيداً لا ظرفاً فيكون الشك في عدم الحدوث في زمان الآخر مجموعاً وله سابقة
متيقنة. (الطباطبائي)

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) لم ترد في بعض النسخ كذلك.

زمان شكّه - وهو زمان حدوث الآخر - بزمان يقينه؛ لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

وبالجملة^(٢١٦): كان بعد ذلك الآن - الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما - زمانان: أحدهما: زمان حدوثه، والآخر: زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفاً للشك في أنه فيه أو قبله، وحيث شكّ في أن أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشكّ.

لا يقال: لا شبهة في اتّصال مجموع الزّمانين بذاك الآن وهو بتمامه زمان الشكّ في حدوثه؛ لاحتمال تأخّره على الآخر، مثلاً: إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشكّ في حدوث كلّ منهما تمام الساعتين، لا خصوص إحداهما، كما لا يخفى.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض أنّه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنّه حدث في زمان حدوثه

(٢١٦) وإن شئت قلت: إنّ عدمه الأزلي المعلوم قبل الساعتين، وإن كان في الساعة الأولى منهما مشكوكاً، إلاّ أنّه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم والأثر، وإنّما الموضوع هو عدمه الخاصّ، وهو عدمه في زمان حدوث الآخر، المحتمل كونه الساعة الأولى المتّصلة بزمان يقينه، أو الثانية المنفصلة عنه، فلم يحرز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه، ولا بدّ منه في صدق: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فاستصحاب عدمه إلى الساعة الثانية، لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر، إلاّ على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدّم والتأخّر، فتدبّر». (المحقّق الخراساني قدس سره).

وثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكّه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثه لا السّاعتين.

فانقذح: أنّه لا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لاختلال أركانه، لا أنّه مورده وعدم جريانه إنّما هو بالمعارضة؛ كي يختصّ بما كان الأثر لعدم كلٍّ في زمان الآخر، وإلّا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

[فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ]

وأما لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو أيضاً:

إمّا يكون الأثر المهمّ مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخّر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدّم.

وإمّا يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلاً لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.

وإمّا يكون مترتباً على عدمه - الذي هو مفاد «ليس» التامة - في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً لاتّصال زمان شكّه بزمان يقينه دون معلومه، لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنّما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت: جريانه فيهما تارة، وعدم جريانه كذلك أخرى.

فانقذح: أنّه لا فرق بينهما، كان الحادثان ^(١) مجهولي التاريخ أو

(١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى عدم سلاسة العبارة وحقّها أن يقال:

(بين كون الحادثين مجهولي التاريخ ومختلفيه).» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على

كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه^(٢١٧) في المختلفين^(١) فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدّم أو أحد ضديّه وشكّ فيها، كما لا يخفى.

كما انقدح: أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادّتان - كالطهارة والنجاسة - وشكّ في ثبوتها وانتفائهما؛ للشكّ في المقدم والمؤخر منهما؛ وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقّنة المتصلة بزمان الشكّ في ثبوتها وتردّدها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام؛ فإنه دقيق.

(٢١٧) قال الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلِّبَ:

«إشارة إلى ردّ الشيخ حيث فرّق بين معلوم التاريخ فلا يجري أبداً، وبين مجهوله فيجري كذلك؛ حيث قد عرفت: عدم الفرق بينهما في الجريان إذا كان الأثر مترتباً على نحو من أنحاء الوجود - من التقدّم وأخويه - بنحو مفاد «كان» التامة، وفي عدم الجريان إذا كان مترتباً عليه بنحو مفاد «كان» الناقصة، أو على العدم الناقصي.

نعم، فرق بينهما في العدم التامّي المفيد.

ولأجل ما ذكرنا قيد الماتن عدم الفرق بقوله: (فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة...) إلى آخره.

فإنه إشارة إلى كون الأثر مترتباً على الوجود التقدّمي وأخويه بأحد النحوين، إلا أنك قد عرفت: عدم الفرق فيما رُتّب الأثر على العدم الناقصي أيضاً، فافهم. انتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٠/٤.

الثاني عشر: [استصحاب الأمور الإعتقادية]

أنّه قد عرفت: أنّ مورد الاستصحاب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجيّة أو اللغويّة إذا كانت ذات أحكام شرعيّة.

وأما الأمور الاعتقاديّة التي كان المهمّ فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد - بمعنى عقد القلب عليها - من الأعمال القليّة الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشكّ لاحق؛ لصحّة التنزيل وعموم الدليل.

وكونه أصلاً عملياً إنّما هو بمعنى أنّه وظيفة الشاكّ تعبدّاً، قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً، ويجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشكّ في بقاء وجوبه يستصحب.

وأما لو شكّ في حياة إمام زمان مثلاً، فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه.

ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظنّ، وكان المورد ممّا يكتفى به أيضاً.

فلاعتقاديّات كسائر الموضوعات لا بدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعيّ يتمكّن من موافقته، مع بقاء الشكّ فيه، كان ذلك متعلّقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا مجال له في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من

كمال النفس بمثابة يوحى إليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها؛ إِمَّا لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة، بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم، لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وإن كان لابد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى. وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من أتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر.

ثم لا يخفى: أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك فيما صحّ هناك التبعّد والتنزيل، ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به، إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

ومنه انقذح: أنه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوة موسى عليه السلام أصلاً.

لا إلزاماً للمسلم؛ لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك.

ولا إقناعاً مع الشك؛ للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته

عقلاً، وعدم الدليل على التّعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً^(٢١٨) - والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه، إلا على نحو محال - ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً - في حال عدم المعرفة - بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال؛ للعلم بثبوت إحداها على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

الثالث عشر: [استصحاب حكم المخصّص]

أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنّه ربّما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصّص في زمان في أنّ المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إنّ مفاد العام:

تارة: يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام.

(٢١٨) قال المحقّق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«الظاهر: أنّ أصالة عدم النسخ ممّا عليها بناء العقلاء وعمل جميع أهل الملل والأديان، ولولاها لاختلّ أمرهم في ديانتهم؛ لانسداد سبيل القطع بالاستمرار غالباً، إلا أن يقال: إنّ القطع بالواقع، وإن كان كذلك، لكن القطع بالحجّة على الاستمرار من عموم لفظ أو إطلاقه، غالباً حاصل، فلعلّ حكمهم بالاستمرار كان ناشئاً من أدلتهم اللفظية، هذا.»

مع أنّ دعوى عدم الدليل على اعتبار الاستصحاب في الشرائع السابقة، تخرّص ورجم بالغيب، وعدم الدليل عندنا على ذلك لا يستلزم عدمه عندهم. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٦/٢.

وأخرى: على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام.
وكذلك مفاد مخصّصه:

تارة: يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه.

وأخرى: على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص

عن استصحاب حكم الخاص^(٢١٩) في غير مورد دلالاته؛ لعدم دلالة للعام

(٢١٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وأوضحه [الأستاذ الخراساني] في الدرس: بأنه إذا كان التخصيص من الوسط فلا جريان للعام، لأن المفروض شمول العام له من الأول، وعدم شموله في زمان المخصّص، وحينئذ لو فرض شموله في الزمان الثالث، للزم كونه فردين منه باعتبار الزمان الأول والثالث: لتخللّ العدم في البين، وقد فرض كونه ملحوظاً إثباتاً فرداً واحداً، ولا يكون الواحد اثنين.

وفيه أولاً: أن لزوم كونه فردين متساوي النسبة إلى الزمان الأول والثالث، فما المرجح لشموله دونه؟ وحينئذ فإذا لم يكن مرجح في البين فلازمه تساقط الفردين بحسب الدخول في العام، لا تعين الزمان الأول.

وثانياً: منع لزومه، فإنه بعد ما انعقد ظهور للعام، وقد لوحظ زيد - مثلاً - فرداً واحداً، ولا يوجب التخصيص الخارجي - بإخراج زمان واحد أو متعدّد - تكثّر الفرد أبداً، لأنه قاطع لحجّيته بالنسبة إلى بعض الأزمان، لا يوجب لانقلاب الظهور، نعم له وجه لو قلنا بكون التخصيص بحسب الإرادة الاستعمالية، وهو خلاف التحقيق، و خلاف مختاره أيضاً.

وقد تبين: أن الأقوى ثالث الأقوال، وأن العام حجة في كلا القسمين، إلا أنه إذا سقط عن الحجّية بواسطة العلم الإجمالي - كما تقدّم - نظراً إلى دليل التخصيص، فإن لم

على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدالّ على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم، لو كان الخاصّ غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصّصاً له من الأوّل لَمَّا ضرّب به في غير مورد دلالة، فيكون أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة، فيصحّ التمسك بـ ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصحّ التمسك به فيما إذا خصّص بخيار لا في أوّله، فافهم^(٢٢٠).

وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسك بالعام بلا كلام؛ لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادها، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاصّ على خلافه.

→

يكن الزمان قيماً له فالمرجع الاستصحاب، وإلا فالمرجع سائر القواعد، وإلا في القسم الثاني إذا كان حكم العامّ ارتباطياً بالنسبة إلى عموم الزماني «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٩٤/٤.

(٢٢٠) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدّس سرّه:

«لعلّه إشارة إلى ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم: من ذهابه الى عدم التمسك بالعام فيما كان العام قد لحظ الزمان فيه ظرفاً واحداً مستمراً مطلقاً، سواء كان التخصيص واقعاً في الأثناء أو من الأوّل.

وقد عرفت: أن الحقّ التفصيل بين كونه واقعاً من الأوّل فيصحّ التمسك بالعام، وبين كونه واقعاً في الأثناء فلا يصحّ التمسك بالعام.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٠٨/٨.

وإن كان مفادُ العامِّ على النَّحوِ الأوَّل، والخاصِّ على النَّحوِ الثاني، فلا مورد للاستصحاب؛ فإنَّه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أنَّ انسحاب الحكم الخاصِّ إلى غير مورد دلالاته من إساءة حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسُّك بالعام؛ لما مرَّ آنفاً، فلا بدَّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العامُّ؛ للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاصِّ، ولكِنَّه لو لا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً؛ لما عرفت من أنَّ الحكم في طرف الخاصِّ قد أخذ على نحو صحِّ استصحابه.

فتأمَّل تعرف: أنَّ إطلاقَ كلام^(١) شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» في المقام نفيّاً وإثباتاً في غير محله.

الرابع عشر: [جريان الاستصحاب مع الظنِّ بالخلاف]

الظاهر: أنَّ الشكَّ في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين^(٢٢١)، فمع الظنِّ بالخلاف - فضلاً عن الظنِّ بالوفاق - يجري الاستصحاب.

(٢٢١) وأما على ما قوَّيناه في أوَّل الاستصحاب: أنَّه أصل عقلائي واعتباره الشرعي أمضاءً، فالأمر واضح؛ فإن المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به ويطمئن إليه وعدمه لا على التقسيم المعروف من العلم والظن والشك والوهم وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٧٤/٣.

وبدلّ عليه - مضافاً إلى أنّه كذلك لغة، كما في «الصّحاح» وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب - :

قوله عليه السلام في أخبار الباب: «ولكن تنقضه يقيّن آخر»؛ حيث إنّ ظاهره أنّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين، وأنّه ليس إلّا اليقين.

وقوله أيضاً: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا إذا حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؛ حيث دلّ بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظنّ وما إذا لم تفد؛ بدهشة أنّها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً على عموم النفي لصورة الإفادة.

وقوله عليه السلام بعده: «ولا تنقض اليقين بالشك» أنّ الحكم في المغيّا مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.
وقد استدلّ عليه أيضاً بوجهين آخرين^(١):

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

وفيه: أنّه لا وجه لدعواه، ولو سلّم اتّفاق الأصحاب على الاعتبار؛ لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني: أنّ الظنّ الغير المعترّب إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه: أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان ممّا شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمّل جيّداً.

وفيه: أن قضية عدم اعتباره - لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره - لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مضمونه به تعبدًا ليرتب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب، فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعلّه أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً.

تتمة: [بيان شرطين من شرائط الاستصحاب]

لا يذهب عليك: أنه لا بد في الاستصحاب من:
بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه.
فهاهنا مقامان:

المقام الأول:

[اشتراط بقاء الموضوع]

أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة^(٢٢٢) مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً؛ ضرورة أنه بدونها لا

(٢٢٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا بد من التكلم في جهات:

الأولى: هل معنى بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب اتحاد القضيتين موضوعاً، كما اختاره المتن، أو بقاء معروض المستصحب على نحو كان في السابق، كما اختاره في «الرسالة»، قال فيها:

(إن المراد به معروض المستصحب، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده، فلا بد

→

من تحقّق زيد في زمان اللّاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق؛ سواء كان تحقّفه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا بوجوده الخارجي^(١). انتهى.

أو وجود المعروض خارجاً، كما قد يتوهم؟

وجوه ثلاثة: الأقوى هو الأول؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ بمجرد اتحاد الموضوع النحوي في القضيتين؛ من دون حاجة الى أحد المعنيين المتقدمين.

وتظهر الثمرة بينه وبينهما فيما ترتّب أثر على قيام زيد بنحو مفاد «كان» التامة، وشكّ في بقاء زيد، فإنّه يجري بناءً على ما ذكرناه، بخلاف المعنيين؛ لعدم تحقّق معروضه على القطع في الخارج، بخلاف ما كان الأثر مترتباً على كون زيد قائماً بنحو «كان» الناقصة، فإنّه لا يجري بناءً على ما ذكرنا أيضاً؛ لأن الموضوع في القضية هو زيد الخارجي، وهو غير محرّز بحسب الفرض، وفيما إذا أريد عدالة المجتهد مع الشكّ في حياته - أيضاً - فإن معروض العدالة هو الإنسان الحيّ، وهو غير محرّز، بخلاف ما ذكرنا، فإن الموضوع النحوي للعدالة هو زيد على تقدير حياته، وهذا المعنى محفوظ مع الشكّ في الحياة، وحينئذٍ يستصحب العدالة؛ مع استصحاب حياته أو بلا استصحاب، على الخلاف في جواز تقليد الميت.

وكذا تظهر بين ما ذكرنا والأخير في استصحاب وجود الأشياء، فإنه يجري على الأول؛ لكون الموضوع النحوي في القضية المتيقّنة هو زيد الطبيعي، وهو محفوظ دائماً، بخلاف الثاني، فعليه لا يجري، ولا ثمرة فيه بينه وبين مختار الشيخ فدّخره.

أقول: يرد عليه:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣/٢٩٠. وفي ط: ٣٩٩.

←

→

أولاً: ما تقدّم: من أنّ صدق موضوع دليل الحجّة لا يحتاج إلى ما ذكره.

وثانياً: أنّه مناقض لما صرّح به بعد ذلك^(١): من جريان الاستصحاب في عدالة المجتهد

مع الشكّ في حياته.

وثالثاً: أنّ الموضوع للوجود الخارجي ليس هو زیداً بوصف وجوده الذهني؛ لأنّ

معروض نحوي الوجود الذهني والخارجي نفس الطبيعة لا بشرط، ولا يُعقل كون

أحدهما داخلياً في معروض الآخر، كما أنّ عروض العدم مع عروض مطلق

الوجود كذلك، بل المعروض لهما نفس الماهية لا بشرط، فافهم.

وأما المعنى الأخير فيرد عليه الوجه الأوّل فقط، فلا يلزم في جريان الاستصحاب إحراز

وجود معروضه أبداً، نعم لا بدّ من إحرازه في ترتيب بعض الآثار دون بعض؛ مثلاً:

استصحاب عدالة زيد لجواز الاقتداء به، أو لوجوب إكرامه، أو لوجوب إنفاقه،

لا يحتاج إلى إحراز حياته، ولكن يحتاج إليه في مقام ترتيب تلك الأحكام الثلاثة

لأنّها متوقّفة على الحياة - أيضاً - مضافاً إلى العدالة؛ لأنّها مترتبة على الإنسان الذي

له الحياة والعدالة.

وكذا بعينه استصحاب عدالة زيد لجواز تقليده؛ على القول باشتراط الحياة في المفتي،

فإنّه وإن لم يُحتجّ إلى إحراز حياته في مقام الاستصحاب، إلّا أنّ إحرازها لازم ولو

بالاستصحاب لترتيب الجواز؛ لكونه مترتباً على الأمرين، بخلاف القول بجواز

تقليد الميت، فإنّه لا يحتاج إلى إحرازها؛ لا في مقام استصحاب العدالة، ولا في

مقام ترتيب جواز التقليد؛ لفرض جواز تقليد الميت.

الثانية: في إقامة الدليل على اعتباره فقد استدلّ عليه بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشكّ في البقاء...) إلى آخره.

(١) أنظر فرائد الأصول:: ٢٩١/٣. وفي ط ق: ٤٠٠.

→

يعني: أنه لا يصدق عليه تعريفهم له: بأنه بقاء ما شكَّ في بقائه.

وفيه: أنه لا يقدح عدم صدق تعريفهم بعد مساعدة دليل الحجية - كما هو المفروض - لأنه مع الإغماض عن الدليل الثاني، غاية الأمر أنه يكون إيراداً عليهم بعدم كون تعريفهم جامعاً للأفراد.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ولا رفع اليد...) إلى آخره.

وحاصله: أن عنوان نقض اليقين بالشكِّ مساوق للشكِّ في البقاء، وحينئذٍ يكون مع القطع بارتفاع الموضوع خارجاً عن الدليل، ومع الشكِّ فيه يكون التمسُّك بدليله تمسُّكاً بالعامِّ في الشبهة المصدقية.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (والاستدلال عليه باستحالة...) إلى آخره.

المستدل هو الشيخ في «الرسالة»، قال فَلْيَرْكَعْ:

«وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إِمَّا لاستحالة انتقال العرض، وإِمَّا لأنَّ المتيقِّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً لليقين السابق»^(١). انتهى.

وهذا الدليل إشارة إلى ما ذكرنا واخترناه.

ويرد عليه:

أولاً: أنه ليس منحصراً في الشكِّ الثاني، بل يجري في الأول أيضاً.

وثانياً: أن المحال بقاء العرض بلا موضوع، أو مع انتقاله إلى موضوع خارجاً، لا بقاؤه التعبدى الراجع إلى التعبد بآثاره الشرعية، والمراد في باب الاستصحاب هو الثاني، لا الأول، ولذا يجري الاستصحاب في عدالة زيد مع القطع بوجود زيد للتعبد بآثارها، لا لإحراز قيامها به حقيقة، فإنه لا تحرز به، كما لا يخفى.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٩١/٣.

يكون الشك في البقاء، بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

والاستدلال عليه: باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر؛ لتقومه بالموضوع وتشخصه به، غريب؛ بداهة أنّ استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تبعداً^(٢٢٣)، والالتزام بآثاره شرعاً.

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه؛ لتحقق أركانه بدونه. نعم، ربّما يكون ممّا لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار،

→

وثالثاً: أنّه قد يكون المستصحب من قبيل الجواهر أو من سنخ الوجود، ولا يجري فيه الدليل المذكور:

أما الأوّل فواضح.

وأما الثاني فلأنّ الوجود ليس جوهرأً ولا عرضاً، كما قرّر في محله.

وأما ما أورده عليه الماتن في الدرس: من أنّ المستصحب قد يكون من قبيل الحكم الشرعي، وهو ليس من الأعراض، بل من قبيل الخارج المحمول.

ففيه: ما لا يخفى، أمّا على القول بكونها نفس الإرادات الواقعية فهي من المحمول بالضميمة، وأمّا على القول بكونها اعتبارات مجعولة فلأنّها وإن كانت من قبيل الخارج المحمول، إلّا أنّه لا ينافي العرضيّة؛ لأنّ التحقيق كون مقولة الإضافة من الخارج المحمول؛ بمعنى الأمر الاعتباري، مع أنّها إحدى المقولات التسعة العرضيّة». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٠٤/٤ - ٦٠٨.

(٢٢٣) وهو أيضاً غريب؛ فإن الحكم الاعتباري ليس من قبيل العرض لموضوعه

وهو ظاهر من مطاوي ما قدمناه. (الطباطبائي)

ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به، أو وجوب إكرامه، أو الإنفاق عليه.

وإنما الإشكال كله في: أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف، أو بحسب دليل الحكم، أو بنظر العقل؟

فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغير الموضوع في كلِّ مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات؛ بدهاءة أنه إذا شك في حياة زيد، شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة. بخلاف ما لو كان بنظر العرف، أو بحسب لسان الدليل؛ ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم - لاحتمال دخله في موضوعه - إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف، ولا في لسان الدليل من مقوماته.

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً: إذا ورد: «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعمّ الزبيب، ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة؛ بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه.

ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيّلوه من الجهات والمناسبات، فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

ولا يخفى: أن النقص وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب: «لا تنقض» قد سيق بأي لحاظ.

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب «لا تنقض» هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على أنه بذلك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وإن لم يحرز بحسب العقل، أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعب إذا صار زيبياً؛ لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك، وإن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع.

المقام الثاني: [وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب]

أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده.

وإنما الكلام في أنه للورود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه؟

والتحقيق: أنه للورود^(٢٢٤)؛ فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة

(٢٢٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

→

«ولتقريبه وجهان:

أحدهما [ما] ذكره في العبارة، وحاصله:

أن المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس صرف الشك في الواقع، كما في سائر الأصول، بل هو مع اليقين السابق، مع كون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك، وهذا المعنى صادق مع قيام الأمانة إذا لم يكن دليل على حجيتها، وأما معه فلا يصدق، بل يكون رفع اليد عنه بالحجة، لا باحتمال زوال الحال السابقة والشك، فيكون دليل الأمانة وارداً على دليل الاستصحاب.

ويدل عليه - مضافاً إلى ما ذكر - : قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية في مقام الكبرى: «فليس ينبغي...» بل ما يكون مثله في الوقوع في مقام التعليل للحكم؛ إذ ظاهرهما - [لا] سيمًا الصحيحة - كون التعليل بأمر ارتكازي عقلائي، وما لا ينبغي هو نقض اليقين بالشك، وأما نقضه بالحجة فهو ممّا ينبغي عندهم.

وما يمكن أن يستشكل فيه به وجوه:

الأول: أنه لا يتم في الاستصحاب الموافق، وأشار إلى دفعه بقوله: (وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه...) إلى آخره.

وحاصله - على ما صرح في الدرس - : أن العمل - حينئذٍ - وإن كان على طبق الحالة السابقة، إلا أنه لقيام الحجة، لا للزوم نقض اليقين بالشك.

وفيه: أن ترك العمل بالحالة السابقة - في الفرض - كما أنه طرح للحجة، كذلك نقض لليقين بالشك، والأول غير جائز بمقتضى أدلة الأمانة، والثاني بمقتضى دليل «لاتنقض»، فلا يتم الورود.

الثاني: أنه يتم بناءً على جعل الحكم على طبق الأمانة؛ إذ الحكم معلوم - حينئذٍ - بخلاف القول بالحجة، كما هو مختاره، فإنه لا علم به.

وفيه: أن المراد من الشك هو الشك في الحكم الواقعي - بناءً على هذا التقريب - وهو

←

→

غير معلوم، والمعلوم هو الحكم الظاهري، مضافاً الى أن مناط الوجود المذكور كون النقص بالحجة، وهذا لافرق فيه بين القولين.
الثالث: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أنه فرع حجّة الأمانة بمقتضى عموم دليل الحجّة، وحجّته في المقام أول الكلام؛ لاحتمال حجّة «لاتنقض» دونه، فلا يكون ورود في البين.
والجواب: ما أشار إليه بقوله: (فإنه يقال...) إلى آخره.

وتوضيحه: أن موضوع الأمانة خبر العادل على الإطلاق من دون تقييد بشيء، غاية الأمر أنه خرج عنه العالم بالحكم عقلاً، أو هو مع انصرافه إلى الجاهل بالواقع، وعلى أيّ تقدير يشمل مورد الاستصحاب بعد فرض شمول «لاتنقض» أيضاً، وموضوع دليل الاستصحاب عنوان نقض اليقين بالشك، وهذا العنوان مرتفع مع فرض حجّة الأمانة؛ لشمول دليل حجّتها لها.

وحينئذ لو قدّم دليل الاستصحاب في المورد فلا بدّ من تخصيص دليل الأمانة، وهو: إمّا بلا مُخصّص، وهو باطل؛ إذ اللازم العمل بالعموم ما لم يعلم بالمخصّص.
أو كان المخصّص دليل «لاتنقض»، وهو دوري؛ إذ شموله للمورد فرع تحقّق موضوعه، وهو فرع تخصيص دليل الأمانة؛ لئلا يرتفع موضوع الاستصحاب، والتخصيص - أيضاً - فرع شموله حتّى يكون مخصّصاً، فيتوقّف شموله له شموله.
وبعبارة أخرى: تخصيص دليل الأمانة متوقّف على اعتبار الاستصحاب وحجّته في المورد، وهو - أيضاً - موقوف على التخصيص؛ إذ لولا التخصيص لما تحقّق موضوع الدليل في المورد، وبدونه لا يكاد يكون الاستصحاب حجّة؛ لعدم حجّة العامّ في غير مورده، وهذا بخلاف طرف دليل الأمانة، فإن حجّة تلك الأمانة فرع شمول الدليل لها، وهو فرع تحقّق موضوعه فيه، وهو حاصل في نفسه من دون حاجة الى تخصيص دليل الاستصحاب؛ لأنّه بعد فرض شموله - أيضاً - يكون
←

→

الموضوع باقياً.

وهذا التقريب الأخير هو المذكور في العبارة.

ثم إن هذا جارٍ في كلِّ مقام يدور الأمر بين تخصيص دليل وتخصيص آخر، بل في كلِّ دليلين يكون أحدهما أقوى، فإنَّ تقديم الأضعف دوريّ، دون تقديم الأقوى؛ لأنَّ حجّية الظاهر موقوفة على عدم حجّية أظهر في البين، ولو ثبت عدمها بها للزم الدّور، بخلاف العكس؛ فإنَّ حجّيته مشروطة بعدم حجّية أقوى، وهو مفروض الحصول في نفسه، وليكن على ذُكر منك؛ لكي ينفعك فيما بعد.

الرابع: أن ذيل صحيحة زرارة الأولى؛ وهو قوله: «ولكن ينقضه بيقين آخره»، يدلُّ على حصر ناقض اليقين في اليقين، فيكون قرينة على أن المراد من الشكِّ في الكبرى - وكذا في سائر الأخبار - هو خلاف اليقين، فيكون المنهني [عنه] نقض اليقين بغيره؛ سواء كان شكّاً أو حجّة.

ويندفع:

أولاً: بأن ظاهر الكبرى المذكورة في هذا الخبر كونه من قبيل التعليل بأمر ارتكازيّ، والارتكازي هي ممنوعة نقض اليقين بالشكِّ، لا بالحجّة، وهو أظهر من ظهور اليقين في الدّيل في اليقين الوجداني، فيتصرّف فيه بإرادة الأعمّ منه ومن التنزيلي، وهو الحجّة، ولا أقلّ من التساوي، فيصير مجملاً، فيتمّ المطلوب - أيضاً - كما لا يخفى.

لا يقال: إنّه فرع وقوع التنافي بينهما، وهو ممنوع؛ لجواز إرادة الأخصّ من الكبرى الأعمّ من الدّيل.

فإنّه يقال: إنّه من المعلوم كون المراد شيئاً واحداً سعةً وضيقةً من كلتا القضيتين. وثانياً: أن ظاهر الشكِّ هو الشكِّ بمعنى الاحتمال، وظاهر اليقين في الدّيل هو اليقين الوجداني، فيتعارضان بعد القطع بوحدة المطلوب، فيصير مجملاً، ولا ترجيح

←

معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنّه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟!

فإنه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله؛ فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصّص، إلا على

→

للأخير حتّى يحمل الأوّل على خلاف اليقين.

وثالثاً: أنّ الدليل ليس حكماً تأسيسياً، بل حكم عقلائي قد ذكر تأكيداً لما سبق، وحينئذ لا ظهور له في نفسه في اليقين الوجداني؛ لأنّ العقلاء ينقضون اليقين بالحجة أيضاً، بل ظاهره - حينئذ - كون المراد من اليقين الثاني الناقض هو الأعمّ من الوجداني والحجة، فافهم.

ورابعاً: أنّ المراد من اليقين في هذه الكبرى مطلق الحجة بقرينة الارتكازية، فالمراد من اليقين الناقض - أيضاً - ذلك بقرينة المقابلة.

الثاني: أنّ المنصرف إليه أو المتيقّن من الشكّ في دليل ذاك الأصل، بل أدلّة سائر الأصول - أيضاً - هو التحير، ومع اعتبار الامارة لا تحير.

ولا يخفى أنّه سالم عن الإشكاليين الأولين بالمرّة.

وأما الأخيران ففي الورد والجواب كما تقدّم.

ولكن الإنصاف: أنّه لا منشأ للانصراف، ولا للتيقّن. انتهى أنظر حاشية المشكيني على

وجه دائر^(٢٢٥)؛ إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به؛ إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.
وأما حديث الحكومة: فلا أصل له أصلاً^(٢٢٦)؛ فإنه لا نظر لدليها إلى مدلول دليبه إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إغائه معها ثبوتاً وواقعاً؛ لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليبه إغاؤها كذلك؛ فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا.

(٢٢٥) الدور ممنوع؛ لأن الذي يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان في عرض واحد على ما هو شأن مورد التخصيص، واعتباره في عرضها لا يتوقف على التخصيص، بل يكون معه لا قبله متوقفاً عليه فينتج الدور المعني وهو غير باطل.

وأما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقاً على المورد بطرد الامارة عنه، فهو وإن توقف على الطرد المذكور - وهو التخصيص - لكن التخصيص غير متوقف عليه؛ فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا.
فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف وهو: ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها في عرضها، واعتباره معها كذلك يخرج الاصل عن كونه أصلاً، كما لا يخفى.
(الطباطبائي)

(٢٢٦) سيجيء في باب التعارض: ان الحكومة رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر في ظرف الجعل والتشريع من غير حاجة الى البيان اللفظي والتفسير الكلامي، وعليه: فالنسبة بين الاستصحاب والأمارات نسبة الحكومة دون الورد، وكذا بين جميع الطرق والأمارات والأصول، وأما الورد فيخص بما بين مثل أدلة الأحكام الواقعية الأولية وأدلة الأحكام الواقعية الثانوية. (الطباطبائي)

مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة^(٢٢٧)، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم^(٢٢٨)؛ فإن المقام لا يخلو من دقة.

(٢٢٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«هذا غير وارد على الحكومة قط، أو في صورة الموافقة أيضاً يكون دالاً على إلغاء موضوع الاستصحاب مثلاً: إذا قام الأمانة على حلية شيء يكون مورداً للإستصحاب، فقد دلّ دليل اعتبارها على إلغاء احتمال الحرمة الذي هو أيضاً جزء موضوع الاستصحاب؛ لأن موضوع احتمالها مع احتمال الإباحة، ولعله أشار إليه بأمره بالفهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٢١/٤.

(٢٢٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«الظاهر من قوله: (فافهم) المتعقب بمثل قوله: (فإن المقام لا يخلو عن دقة) هو عدم الإشارة بها إلى شيء.»

وعلى فرض كونها إشارة في المقام فيمكن أن يكون مراده من الأمر بالفهم:

هو عدم ورود الإيراد الثاني على القائل بالحكومة؛ لأن موضوع الاستصحاب هو الشك، والشك متقوم بطرفين، ففيما لو كان المتيقن هو الحلية ففي مقام الاستصحاب؛ فإن لازم الشك في كون الحلية هي الباقية في حال الشك هو كون الحلية محتملة والحرمة محتملة أيضاً، فالأمانة القائمة على الحلية وإلغاء احتمال الخلاف - وهي الحرمة - تكون رافعة تعبداً لموضوع الاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة؛ فإنه حيث لا يكون شك في الحرمة تعبداً لا موضوع للاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة.

ويحتمل أن يكون مراده من الأمر بالفهم:

هو أن مبنى الحكومة على كون المراد من اليقين في قوله: (ولكن تنقضه يقيين آخر) هو خصوص اليقين، وعلى هذا فالمراد من إلغاء احتمال الخلاف المستفاد من دليل

وأما التوفيق^(٢٢٩): فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان

→

اعتبار الأمانة هو تنزيل الأمانة منزلة اليقين تعبدًا، فدلالته على إلغاء احتمال الخلاف وإن كانت عقلية، إلا أن لازمها الحكومة؛ لتنزيل الأمانة منزلة اليقين تعبدًا، بخلاف الاستصحاب؛ فإنه قاعدة يرجع إليها في مقام الشك في بقاء المتيقن، فما كان منزلًا منزلة اليقين تعبدًا لا بد من كونه رافعًا للشك تعبدًا، وليست الحكومة إلا الرفع لموضوع المحكوم تعبدًا لا واقعًا.

والحاصل أو بعبارة أخرى: أن حصر الشارحية في أنها لا بد وأن تكون بالدلالة اللفظية مما لا دليل عليه؛ فإن المدار على كون أحد الدليلين شارحًا للآخر ولو عقلاً. هذا مضافاً إلى أن دعوى الدلالة الإلزامية على إلغاء احتمال الخلاف ليست من الجزاف؛ فإنه بعد أن كان لسان الأمانة ان قامت عليه هو الواقع؛ فإنه يدل بالدلالة الإلزامية الواضحة على أن غير ما قامت عليه الأمانة لا بد من الغائه؛ لأنه مخالف للواقع الذي قامت عليه الأمانة.

ومنه يظهر: أن إلغاء احتمال الخلاف في الاستصحاب ليس لانه هو الواقع، بل لأنه ليس هنا غيره من القواعد الجارية عند الشك، أي: أن المتيقن هو الذي يؤخذ به عند الشك لا غيره مما تقتضيه القواعد، بخلاف إلغاء احتمال الخلاف في الأمانة؛ فإنه لأن الأمانة هي الواقع، وبين هذين الإلغائين فرق واضح نتيجته حكومة الأمانة على الاستصحاب، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٩/٨.

(٢٢٩) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«وهو مساوق للجمع العرفي الشامل للورود والحكومة والتوفيق العرفي وسائر موارد الجمع.

وظاهر العبارة وجود قول بالتوفيق المرّد بين تلك الأمور، وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع كتب الأصول، فلا وجه لترديده: بأنه (إن كان بما ذكرنا...) إلى آخره.

←

→

ثم إنه يمكن أن يُستدلّ للتخصيص: بأن النسبة بين دليلي الأمانة والاستصحاب عموم من وجه، فيخصّص الثاني بالأول؛ إما لكونه أظهر، أو لقيام الإجماع على عدم الفرق في موارد، أو لعدم القول بالفصل بين النسبة التي ثبت تقدمها على الاستصحاب - كما يستفاد ذلك من موازين القضاء - وبين غيرها.

وفيه أولاً: أنه مشروط ببقاء الموضوع، وقد عرفت عدمه في تقريب الورود، وإليه أشار بقوله؛ (لما عرفت: من أنه لا يكون...).

وثانياً: أن ما ذكر للتخصيص باطل؛ لمنع الأظهرية، ومنع حجّية الإجماع في المقام؛ لاحتمال كون المدرك في فتوى الجُلّ هو الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفي لو لم يعلم بذلك، ومنع حجّية عدم القول بالفصل؛ لأن المفيد هو القول بالعدم، على أنه يرد عليه ما يرد على الإجماع الأول، وأما التوفيق العرفي فلا إشكال عليه إلا ارتفاع الموضوع.

وحيث عرفت سابقاً: عدم صحّة التقريب الثاني منه، وأن الأول منه لا يتم في الاستصحاب الموافق، ظهر لك أن الحق هو الورود في المخالف، والتوفيق العرفي في الموافق، فافهم.

هذا كلّه في تقدّم الأمانة على الاستصحاب.

وأما تقدمها على غيره من الأصول من البراءة والتخير والاحتياط فلم يذكره في العبارة.

أقول: أما العقلية منهما كالتخير والبراءة والاحتياط العقليين فلا إشكال في ورودها عليها؛ لأن موضوع الأول عدم المرجح، والثاني اللابائية؛ بمعنى عدم شيء يصحّ مع المؤاخذه، والثالث احتمال العقوبة، والحجّة مرجح وبيان ومؤمّن من العقوبة.

وأما النقلية كالبراءة النقلية والاحتياط النقلية - على قول الاخباريين - ففي تقدّم الأمانة عليه وجوه أربعة:

←

→

أحدها: الورد، وهو مختار الماتن على ما صرّح به في الدرس، وقربه في «الحاشية» بما حاصله:

أن موضوع الأصل النقلي هو ما لم يعلم حكمه بوجه من الوجوه، وقد علم حكم المورد بعد قيام الأمانة بعنوان قيام الإمارة، فيرتفع موضوعه، ولزوم الأخذ بدليلها دون دليله لما تقدّم من كون الأوّل بلا محذور، بخلاف الثاني، فإنّه يلزم التخصيص بلا مخصّص أو بوجه دائر.

وفيه أولاً: أنّ الظاهر من الشكّ في دليله هو الشكّ في الحكم الواقعي وبعد قيام الأمانة يكون الشكّ فيه موجوداً.

وثانياً: أنّه - على تقدير تسليمه - يتمّ بناءً على جعل الحكم، وإلا فبناءً على جعل الحجّة فلا؛ لعدم العلم بالحكم الواقعي ولا بالظاهري.

وثالثاً: أنّ الظاهر من دليله - على تقدير تسليم كون موضوعه عدم العلم بالحكم من جميع الجهات - كون الجهات المذكورة تقيديّة، فلا يشمل قيام الأمانة الذي هو من الحيثيات التعليلية، فافهم.

ويمكن القول به من جهة دعوى كون الموضوع هو التخيّر، إلّا أنّك قد عرفت ما فيه سابقاً، نعم لا يبعد ذلك بالنسبة إلى بعض أدلة الاحتياط، مثل أخبار التوقّف عند الشبهة.

الثاني: الحكومة، وهي مختار الشيخ بالتقريب الذي تقدّم في تقدّم الأمانة على الاستصحاب.

ويرد عليه: منع دلالة دليل الأمانة على إلغاء احتمال الخلاف بالالتزام.

وأما الإشكالان الآخران: فلما جرى للأوّل منهما هنا؛ لأنّ الموضوع غير مرتفع على ما عرفت.

والثاني: باطل من أصله.

←

بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت: من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

→

الثالث: التخصيص، والوجه فيه ما تقدّم، وقد عرفت ما فيه.

الرابع: التوفيق العرفي، وهو المختار؛ لحكم العرف بذلك بعد عرض دليلي الطرفين

عليهم، وحينئذٍ فيتصرف في قوله: «رفع ما لا يعلمون»؛ بأن المراد من العلم هو

الحجّة، وقد عبّر به لكونه من أظهر مصاديق الحجّة.

وفي قوله: «قف عند الشبهة»؛ بأن المراد منها عدم الحجّة.

ولا يتوهم: أنها - حينئذٍ - تكون واردة؛ إذ - حينئذٍ - يكون المراد من العلم هو الحجّة،

وبعد قيام الحجّة لا يكون الموضوع متحققاً.

فإنه يقال: إن ذلك من باب الجمع العرفي، والملاك في الورد هو ارتفاع ما أخذ في

ظاهر الدليل، وإلا للزم ذلك في كلّ جمع عرفي». انتهى أنظر حاشية المشكيني

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية،
وبيان التعارض بين الاستصحابين:
أما الأول:

فالنسبة بينه وبينها: ^(٢٣٠) هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدم عليها

(٢٣٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قده:

«أقول: أما تقدم الاستصحاب على العقلي منها فواضح مما ذكرنا سابقاً، كما أشار إليه
الماتن - أيضاً - في آخر العبارة.
وأما النقلي ففي تقدمه عليه وجوه:

أما الحكومة فقد اختارها الشيخ في «الرسالة»، وقال ما حاصله: «إن دليل البراءة إمها
أن يكون مفاده مفاد حكم العقل فهو وارد عليه، وإن كان مثل قوله: «كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي» فموضوعه مقيد بعدم النهي، وحديث «لاتنقض» مثبت
للنهي، فيكون حاكماً عليه».

وفيه: أنه إن كان المراد من النهي في الحديث مطلق النهي - ولو كان ظاهرياً ثابتاً بمثل
عنوان «نقض اليقين بالشك» - فهو ملاك للورود، لا للحكومة.

وإن كان المراد النهي بالعنوان الواقعي فدليل «لاتنقض» لا يرفعه؛ لا حقيقة ولا تنزيلاً.
وقال بعض المحققين: «إنه لاشك في تحقق الحكومة في الدليل الذي يكون لسانه
نفي موضوعه دليل آخر، وإن موضوع الإباحة هو الشك، وأن «لاتنقض» يدل على
إلغاء الشك باليقين السابق، وحينئذ يتحقق الحكومة لدليله على دليلها بلا شبهة.

لا يقال: يكون الاستصحاب - حينئذ - في عرض الأمانة؛ لكونهما دالين على إلغاء
الشك، فيكونان في مورد الاجتماع متعارضين.

فإنه يقال: إنه كذلك إذا كانت العناية الملحوظة في تطبيق «لاتنقض» على
الاستصحاب إلغاء الزمان حتى تشمل الشك في المقتضي أيضاً، وأما إذا كانت



العناية الملحوظة كون البقاء متيقناً - لكون مقتضيه محرراً؛ حتى ينحصر في الشك في الراجع - فلا؛ إذ حاصل مفاد «لاتنقض» - حينئذ - عدم مزاحمة القضية المتيقنة بالقضية المشكوك، وحاصله - حينئذ - إلغاء الشك بالنسبة الي اليقين، لا بالنسبة إلى كل شيء، فإذا ورد أمانة على خلاف الاستصحاب فلا يعارضها؛ إذ دليلها دل على إلغاء الشك بالنسبة إلى كل جهة، ودليله دل على إلغاءه بالنسبة إلى خصوص اليقين، لا بالنسبة إلى الحجّة أيضاً». انتهى.

وفيه أولاً: منع المقدّمة الثالثة، فإنّه يدل دليل الاستصحاب بالمطابقة على حرمة نقض اليقين بالشك، ولازمها وإن كان إلغاء الشك وجعله كالعدم، إلا أنه ملازمة عقلية غير بالغة إلى مرتبة الالتزام والدلالة اللفظية، التي هي الملاك في الحكومة، وليس مطلق الملازمة العقلية ملاكاً للحكومة، وإلا لتحققت في دليل البراءة أيضاً.

وثانياً: أنّه لو كان مفاد «لاتنقض» إلغاء الشك بالنسبة إلى خصوص اليقين، فلا فرق بين العنايتين أصلاً؛ إذ هذه الدلالة إنما نشأت من تقابل الشك مع اليقين.

وثالثاً: أنّ دلالاته على إلغاء الشك بالنسبة إلى اليقين لا توجب عدم تحقّق التعارض؛ إذ معناه أنّ الشك ملغى في مقابل اليقين، وأنّ اللازم أخذ اليقين، وإذا وردت أمانة على الخلاف فاللازم أخذ اليقين السابق، وإلغاء الشك الذي هو موضوع الأمانة بمقتضى دليل الاستصحاب، وقضية دليل الأمانة هو الأخذ بها وإلغاء الشك الذي هو موضوع دليله، فيتحقّق التعارض.

ورابعاً: أنّه لو سلّم جميع ذلك فهو يتمّ لو قلنا بانصراف دليل الأمانة إلى الشاك، وأمّا إذا قلنا بعدم الانصراف، غاية الأمر أنّه قد خرج عنه العالم عقلاً، فقد توهم التعارض.

وأما التخصيص فلأملاك له؛ إذ النسبة بين الاستصحاب وبين كل واحد من دليلي البراءة والاحتياط عموم من وجه، ولا أظهرية في البين حتى يجب التخصيص.



→

وأما ورود فهو مختار المتن، واستدلّ عليه بقوله: (للزوم محذور التخصيص...) إلى آخره، وأوضحه في «حاشية الرسائل»:

«بأن موضوع الأصول الأخر ليس الشكّ في الحكم الواقعي، بل المشكوك من جهة جميع العناوين؛ بمعنى أن المشكوك من كلّ جهة حكمه البراءة أو الاحتياط، ومعه يرتفع هذا الموضوع بعد جريان «لاتنقض»؛ لكون الحكم معلوماً بعنوان نقض اليقين بالشكّ، بخلاف العكس، فإنّ الشكّ في موضوع الاستصحاب الشكّ من جهة العنوان الواقعي، وله موضوع بعد فرض جريان الأصليين أيضاً».

ولو قيل: لم يؤخذ بدليله حتّى يكون وارداً، ولم يؤخذ بدليلهما.

فيجاب عنه بما في العبارة التي شرحناها سابقاً.

أقول: فيه:

أولاً: أن دعوى كون المراد من الشكّ في دليل الاستصحاب هو الشكّ بالعنوان الواقعي، وفي دليلي الأصليين هو الشكّ من كلّ عنوان، تحكّم لا شاهد له، وحينئذ يتعارض الدليلان؛ سواء في ذلك القول بكون كلا الموضوعين من قبيل الأول، أو من الثاني.

وثانياً: أنه يتمّ بناءً على جعل الحكم في الاستصحاب، وهو ممنوع، كما تقدّم سابقاً. وثالثاً: أنه على تقدير تسليمه يتمّ إذا كان دليله قطعياً من جميع الجهات؛ سنداً وجهة ودلالة، وإلا فلا يكون الحكم المجعول إلا ممّا قامت عليه أمانة معتبرة، فلا علم بالحكم، وقد تفتّن لذلك في الدرس في الدورة الأخيرة، ولذا التزم بالتوفيق العرفي.

ثم إنّه قد يتوهم من ذلك: بطلان قوله بالإجزاء فيما جرى الاستصحاب في متعلّق التكليف؛ إذ لا علم بالجعل.

ولكنّه مدفوع: بأنّ الأمانة القائمة على جعل الحكم تدلّ على الإجزاء أيضاً؛ إذ

←

→

الغرض من جعل حجية الأمانة ترتيب آثار متعلقها أو أحكامه العقلية، فافهم.
ورابعاً: لو سلمنا جميع ذلك، إلا أن المتيقن كون موضوع الأصلين هو الشك من جهة
العناوين التي تكون من الحثيات التقيديّة، وعنوان نقض اليقين بالشك ليس
كذلك، بل من الحثيات التعليلية لثبوت الحكم المستصحب لنفس موضوعه،
فافهم.

ثمّ إنّه قد أشكل عليه بعض السادة المعاصرين: بأنه يتمّ فيما كان أصل الإباحة
مخالفاً للاستصحاب، وأما في الموافق فلا؛ إذ بعد جريان الاستصحاب في الإباحة
وإن صارت معلومة بعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أنّها مشكوكة من الجهات
الواقعية، فيكون مجرى للبراءة، بل الظاهر عدم المجرى له أصلاً؛ لأن موضوع
البراءة هو الشك، وموضوع الاستصحاب نقض اليقين بالشك، فهو متأخر عن
الشك، فإذا حصل للإباحة عنوانان طويلان فالمؤثر - حينئذ - فيها هو المتقدّم رتبة،
عنه، لو كان كلا المقتضيين عرّضيين كان الأثر مستنداً إلى كليهما؛ دفعاً للترجيح
بلا مرجح». انتهى.

وفيه أولاً: أن المفروض كون موضوع البراءة هو الشك من كلّ جهة، وحينئذ كيف
يتحقّق مجرى البراءة؟! وإذا علم الحليّة من جهة عنوان النقض فهو بعينه نظير العلم
بالحرمة من جهة ذلك العنوان.

وثانياً: منع كون المتقدّم رتبة هو المؤثر، بل الملاك في ذلك هو التقدّم الزماني، وإلا
فإن تقارنا زماناً يكون الأثر مستنداً إلى كلا الأمرين؛ اختلفا رتبة أو لا.

وثالثاً: أن المفروض كون موضوع البراءة هو الشك من كلّ عنوان، ومن جملته عنوان
نقض اليقين بالشك، لا مطلق الشك، ومن المعلوم كون الشك المضاف إلى شيء
متأخراً رتبة عن ذلك الشيء، وحينئذ يكون المتقدّم رتبة موضوع الاستصحاب،
فافهم.

←

ولا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس، وعدم محذور فيه أصلاً.

هذا في النقلية منها.

وأما العقلية: فلا يكاد يشتهه^(٢٣١) وجه تقديمه عليها؛ بدهاه عدم الموضوع معه لها؛ ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة، وبه الأمان ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح.

وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين:

إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاص الحالة السابقة في

→

إذا عرفت عدم تمامية الحكومة والورود [و] التخصيص، فاعلم: أن الحق هو التوفيق العرفي؛ وذلك لأن الاستصحاب لما كان دليلاً بلسان جرّ الواقع، ولم يكن له حكاية عن الواقع كالأمارات، بخلاف سائر الأصول، فإنه مع عدم الحكاية ليس لها لسان جرّ الواقع أيضاً، كان برزخاً بين الأمانة وسائر الأصول، فإذا عرض دليله مع أدلتها يحملونها على مورد فقده، ويحكمونه في مورد التصادق، وقد تقدّم حكايته عن المصنّف في ذيل الإشكال الثالث، وببالي أنه قد اختاره في المدرس في تقديم الأمانة على جميع الأصول بعد الإغماض عن الورود، وسيأتي في باب التعادل استظهاره فيه عنه فَدَرَكَ فانتظر. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

١١/٥ - ١٦.

(٢٣١) من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعاً بالبيان، لكنك قد عرفت - في أوّل مبحث البراءة - : ان حكم العقل المذكور لا يتعدّى ظرف الاعتبار والجعل، فارتفاع الموضوع بحسب الجعل والتشريع أيضاً لا بحسب التكوين، فهو أيضاً حكومة لا ورود. (الطباطبائي)

أحدهما - كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التّضاد في زمان الاستصحاب - فهو من باب تراحم الواجبين^(٢٣٢).

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما:

فتارة: يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ فيه، كالشكّ في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً. وأخرى: لا يكون كذلك.

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب؛ فإنّ الاستصحاب في طرف المسبّب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشكّ في طرف السبب؛ بعدم ترتيب أثره الشرعي؛ فإنّ من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، ورُفِعَ نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشكّ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجملة: فكلُّ من السبب والمسبّب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلا أنّ الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني، ففيه محذور

(٢٣٢) فيتخير بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهمّ، وإلا فيتعيّن بالأهمّ.

ولا مجال لتوهم أنّه لا يكاد يكون هناك أهمّ.

لأجل أن ايجابهما إنّما يكون من باب واحد وهو استصحابهما من دون مزبّة في احدهما أصلاً، كما لا يخفى، وذلك لأن الاستصحاب إنّما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستحباب، يثبت به كل مرتبة منهما فتستصحب، فلا تغفل. (المحقّق

التخصيص بلا وجه، إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي (٢٣٣).
نعم، لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي
جارياً؛ فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر
جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعليّ المعلوم
إجمالاً؛ لوجود المقتضي إثباتاً، وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضي: فلإطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في
أطراف المعلوم بالإجمال؛ فإن قوله **بالتكليف** - في ذيل بعض أخبار الباب - :

(٢٣٣) وسرّ ذلك: أن رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فرداً لخطاب «لا تنقض
اليقين» ونقضاً لليقين بالشك مطلقاً بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد
المسبب؛ فإنه إنما يكون فرداً له إذا لم يكن حكم حرمة النقص يعمّ النقص في مورد
السبب وإلا لم يكن بفرد له؛ إذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين؛ ضرورة أنه يكون
رفع اليد عن نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته
لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهراً شرعاً.

وبالجملة: من الواضح لمن له ادنى تأمل ... أن اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق وفرد
كان فرديته له معلقة على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق - كما في المقام ..
أو كان هناك عامان، كان لأحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كانت فرديته معلقة على عدم
شمول حكم ذلك العام لفرده المطلق - كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب -
هو الالتزام بشمول حكم العام لفرده المطلق حيث لا مخصص له، ومعه لا يكون فرد
آخر يعمّه أو لا يعمّه.

ولا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فإنه
يستلزم التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر كما لا يخفى على ذوي البصائر. (المحقق

«ولكن تنقض اليقين باليقين» لو سُلّم أنه يمنع عن شمول قوله ﷺ في صدره -: «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله؛ ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار - مما ليس فيه الذيل - وشموله لما في أطرافه؛ فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري^(٢٣٤) إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

وأما فقد المانع: فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً. ومنه قد انقذ: عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى.

تذنيب [حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية]

لا يخفى: أن مثل قاعدة التجاوز^(٢٣٥) في حال الاشتغال بالعمل

(٢٣٤) هذا لا يلايم ما ذكره ﷺ كراراً في تضاعيف الكلام في أخبار الاستصحاب: أن قضية «لا تنقض اليقين بالشك» قضية كلية ارتكازية بين العقلاء، والتمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم؛ فإن الارتكازية لا يجامع الاجمال، فلا اجمال في الرواية، ولو سُلّم الاجمال لزمه سرايته الى سائر الروايات؛ فإن المأخوذ فيها قضية ارتكازية واحدة بعينها، فالحق عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي أصلاً. (الطباطبائي)

(٢٣٥) ملخص القول في القاعدتين: (الفراغ والتجاوز)

«أنه روى زرارة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: «رجل شك في الأذان وقد دخل الإقامة؟

→

قال: يمضي.

قلت: رجل شك في الأذان والاقامة وقد كبر؟ قال: يمضي.

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي،

قلت: شك في القراءة وقد ركع؟

قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته. ثم قال: يا

زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

وروى اسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعد ما سجد

فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه وقد جاوزه

ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

وروى عبدالله بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء

وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه»^(٣).

وروى محمد بن مسلم في الموثق: «كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو»^(٤)

(الروايات).

وهذه المطلقات مختلفة المضامين؛ فإن ظاهر الموثقة الأخيرة: كون الشك في صحة

الشيء الموجود لا في أصل الوجود؛ فإن ظاهر قوله: «مما قد مضى ... اه» وقوله:

«فامضه كما هو ... اه» تعلّق الشك بالوصف دون أصل الوجود، وظاهر رواية

اسماعيل بن جابر وزرارة: كون الشك في أصل الوجود؛ فإن الذيل في الروايتين

(١) أنظر الوسائل: ٢٣٧/٨ - الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٠/١ - الباب ٤٢ من أبواب الوضوء - ح ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٨/٨ - الباب ٢٣ من أبواب الخلل التابع في الصلاة ح ٣.

←

→

وإن كان له بعض الظهور في كون أصل الوجود مفروغاً عنه، لكن الصدر فيهما ظاهر في كون الشك في أصل الوجود، وبقية الروايات ممكنة الانطباق على كل واحد من قسمي الشك.

فان قلت: ما المانع من إرادة مطلق الشك أعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الأخبار؛ فان الشكّين وإن اختلفا اختلاف «كان» التامة والناقصة، ولا جامع بينهما ذاتاً، لكن لا مانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق - بالكسر - وهو الشك، لا من حيث المتعلق - بالفتح - وهو الكون التام أو الناقص، والشاهد على صحته تقسيمنا الشك الى قسمين، والمقسم بوحده موجود في كل واحد من القسمين، فالروايات تدل على القاعدة في كلا قسمي الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين.

قلت: ليس المراد نفي الجامع بحسب اللفظ وأما المراد نفيه بحسب أصل الجعل والتشريع وان الجعلين لجامع بينهما بحسب المجمعول فافهم.

ومن هنا يظهر: ان القول بكون قاعدة التجاوز جارية حين الاشتغال بالعمل فقط وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه فقط - كما ذكره المصنف - لا وجه له الأ مجرد التسمية، مع كون كل من القاعدتين جائزة الجريان في كلا قسمي الشك، فلا وجه للتفرقة بين حالتي الاشتغال والفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعدة مستقلة.

وبعبارة أخرى: بتسمية القاعدة في كل واحد من الحالين بإسم.

بل الحق: ما ذهب إليه القوم: من اختصاص احدى القاعدتين بالشك في أصل الوجود وهي قاعدة التجاوز، والاخرى بالشك في صحة الشيء الموجود وهي قاعدة الفراغ؛ فان الفرق بينهما حينئذ حقيقي يعطيه نفس الدليل.

ثم ان الفراغ عن الشيء في قاعدة الفراغ ليس في تصويره كثير اشكال؛ حيث ان موردها الشك في صحة الشيء الموجود، بخلاف التجاوز عن الشيء في قاعدة

←



التجاوز؛ حيث ان موردها الشك في أصل الوجود، وما لم يتحقق الوجود لم يتحقق التجاوز، لكن مثل قوله: «إذا خرجت عن شيء ... اه» وقوله: «وقد جاوزه... إلى آخره» اذا ألقى الى العرف استفاد من هذا التركيب ومن أمثاله الخروج والمجازة عن محل الشيء، وعدّه خروجاً وجوازاً عن الشيء؛ لأن الخروج والجواز من النسب الملحوظة للمكان حقيقة بالذات، وللمتمكّن بالعرض وبوساطته وهو ظاهر. لكن ينبغي أن يعلم: أن المحل والمكان بحسب الحقيقة للأجسام، وأما غيرها كسائر الأعراض الجسمانية؛ فأنما يتصف بالمكان بعرض الاجسام لا بالذات، الا أن الافهام العامة كما اضطرت الى اعتبار مكان واحد للامتداد الجسماني الواحد ومكانين لجسمين وهكذا كذلك اعتبرت مجموع أمكنة الاجسام المقارنة أو المركبة مكاناً واحداً للجميع، ثم لم تلبث ان اعتبرت كل مركّب محلاً لكل واحد من أجزائه، ثم عمّمت ذلك للمركبات الاعتبارية، فاعتبرت المركّب كالظرف لأجزائه.

ومن المعلوم: أن جزئية الجزء أمر اضافي إنما يتحقق اذا كان معه غيره، فالجزء من حيث انه جزء يتعيّن ببقية الأجزاء مطلقاً إذا لم يلاحظ في التركيب ترتيب، ويتعين بطرفيه مثلاً إن كان هناك ترتيب، فمحل الجزء من حيث انه جزء هو ما بين الجزئين الحافيين به، فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من محل الجزء السابق.

ومن هذا يظهر أولاً: ان الدخول في الغير محقق للخروج عن الشيء، فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من الجزء السابق ولم يفرغ منه كما يشهد به ظواهر الادلة أيضاً، على ان روايتي زرارة واسماعيل بن جابر تدلان عليه من حيث كونهما في مقام ضرب القاعدة بعد جزئيات القاعدة، فلو لم يكن الدخول في الغير محققاً للتجاوز عن الشيء لم يستقم ذكره فيها.



→

وثانياً: ان الغير الذي يتحقق التجاوز بالدخول فيه هو الجزء الذي في عرض الجزء الذي فرض الخروج عنه؛ والتجاوز عنه؛ فان الملاك هو اعتبار المحل للجزء، والجزء انما يعين المحل لجزء آخر اذا كانا في عرض واحد، وأما اذا كانا في الطول كالجزء وجزء الجزء فلا أصلاً.

ويتبين به أمور:

منها: أن أجزاء الأجزاء لا يعتبر فيها ما يعتبر فيما بين نفس الاجزاء، وان اعتبر لها محل فليعتبر محل الجزء الذي هو كل بالنسبة إليها، فالجزء المعتبر ذا محل في الصلاة مثلاً هو التكبير والقراءة والركوع والسجود والشهد والسلام وقد اعتبر النص فيها القيام أيضاً؛ وذلك لكون تأليف الصلاة إنما هو منها بالذات، وأما أجزائها فليست أجزاء للصلاة؛ بل أجزاء للقراءة والركوع مثلاً.

وأما القاعدة المعروفة: «ان جزء الجزء جزء» فالمراد به هاهنا: ان جزء الجزء موجود في التركيب.

وأما أنها في التأليف في عرض نفس الأجزاء، فليس كذلك قطعاً، وعلى هذا فالشك في أجزاء القراءة مثلاً ما لم يدخل في الركوع شك في المحل يجب الاعتناء به، بخلاف الشك فيها في خارج القراءة.

ومنها: انّ الدخول في مقدمات الافعال ليس من الدخول في الغير في شيء كالشك في الركوع عند الهوي الى السجود، وفي السجود قبل استتمام القيام، ويدل عليه أيضاً خصوص خبر اسماعيل بن جابر^(١).

وأما رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «استم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان»^(٢) (الخبر)

(١) أنظر وسائل الشريعة: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤.

(٢) أنظر المصدر السابق: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٣.

←

→

فدليله شاهد على ان الشك كان وسوسة نفسانية لا شكاً حقيقية، فالجواب: علاج للوسوسة بعدم الاعتناء لا جواب حقيقة بالقاعدة.

وبذلك يظهر: ان حمل رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله - قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع»^(١). (الخبر) - على الوسوسة ليس بكل البعيد.

ونظيرهما رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): «في الذي يذكر انه لم يكبر في أول صلاته فقال: اذا استيقن انه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟»^(٢) (الخبر).

ومنها: ان الشك في الشرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بها من الاجزاء بمعنى: ان شرطية الطهارة مثلاً للصلاة إن كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الغسلات والمسحات كان محلها قبل الصلاة، وإن كانت بمعنى مقارنة الصلاة بالطهارة المسيبة عن الوضوء لم يجر فيه حكم الجزء، إلا إذا حدث الشك بعد الفراغ عن الصلاة.

وأما الطهارة المقارنة لكل جزء جزء؛ فإنه وإن أمكن اصلاحها بالقاعدة لكن لا يثبت بذلك وجدان الأجزاء اللاحقة للشرط.

ومنها: ان عدم جريان القاعدتين في أجزاء الطهارات الثلاث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الاجماع ليس على خلاف القاعدة؛ فان المحصل من أدلتها وبناء القوم فيها: أن الشرط فيها هو المسبب التوليدي المسمى بالطهارة دون الأفعال الخارجية، فنفس الأجزاء محصلة بالنسبة الى الشرط الحقيقي البسيط، والشك فيها

(١) أنظر المصدر السابق: ٣١٨/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٦.

(٢) أنظر المصدر السابق: ١٣/٦ - الباب ٢ من أبواب تكبير الإحرام ح ٢.

←

→

شك في المحصل لابد من اليقين بتحصيله وهو ظاهر.
 نعم، تجري القاعدة بالنسبة الى الجزء الأخير بعد تحقق الخروج والدخول في غيره.
 ومنها: أن المعتبر في مورد القاعدة هو الشك الطاري بعد العمل بزوال صورته عن
 الذهن بحيث يكون مستنداً الى التجاوز والفراغ، وأما الشك مع انحفاظ صورة
 العمل في الذهن، فلا تجري فيه القاعدة البتة، كمن يعلم صورة غسل اليد في
 الوضوء مثلاً وأنه كان بالارتماس، لكن شك في نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه
 الاعتناء بالشك.

بقي هنا شيء:

وهو: أن القاعدة هل هي من الأصول أو الامارات؟

فنقول: ظاهر عامة الأدلة كونها من الأصول حيث اعتبرت في موضوعها الشك، وكذا
 اشتمال بعضها على جعل العلم غاية، كرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام:
 «في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع؟ قال عليه السلام: يمضي في صلاته حتى
 يستيقن» ^(١) (الخبر)

وأما روايتا فضيل بن يسار وعبدالرحمن بن أبي عبدالله السابقتان حيث اشتملتا على
 لسان الاحراز الكاشف عن الامارية فقد عرفت ما فيهما من الكلام.
 وأما رواية بكير قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر
 منه حين يشك» ^(٢).

(١) أنظر الفقيه: ٣٤٥/١ ح ١٠٠٦ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٣١٨/٦، باب ١٣ من

أبواب الركوع ح ٧.

(٢) أنظر تهذيب الأحكام: ١٠١/١ باب صفة الوضوء والفرض منه، ح ١١٤، عنه الوسائل:

٤٧١/١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧.

←

→

ويقرب منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «إذا شك الرجل بعدما يصلي فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد اتهم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك»^(١) الخبر.

فيمكن حملهما على ما حملنا عليه، ومع الغض عن ذلك، فظاهر قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك اه» وكذا قوله: «وكان حين انصرف اقرب الى الحق ... اه» وان كان أنها مجعولة جعل الامارات، وأنها أمانة كاشفة عن الواقع بواسطة غلبة مطابقة العمل لما يعلمه العامل من الأجزاء والشرايط الواقعية وهي الكاشفية النوعية، لكننا إذا راجعنا بناء العقلاء في أفعالهم وأعمالهم وجدناهم إذا عملوا عملاً ذا آثار أو أعمالاً متعددة ذات ترتيب، ثم زال صورة العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب أثره ولم يتوقفوا ولم يعودوا الى العمل باتيانه ثانياً أو باختبار حاله تذكراً.

وقد عرفت في أوائل القطع والظن: أنهم لا يعملون بطريق من الطرق الا باعتبار أنه علم والاذعان بانه قطع، والمفروض في المقام: زوال صورة العمل عن الذكر، فهذا العمل منهم ليس الا لكون القاعدة عندهم أصلاً لا أمانة.

نعم، إذا سئلوا عن ذلك لم يجيبوا الا بأن الفعل كان منهم على مجرى العادة من الاتيان به من غير غفلة نوعاً.

وبعبارة اخرى: لازم الامتثال العلمي أمران: حضور صورة العمل عند الاشتغال، وحصول الصحة. والاول ملازم للعلم حدوداً وبقاءً، فمع زوال العلم تزول الصورة؛ لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثاني؛ فان حصول الصحة لازم للعلم حدوداً لا بقاءً وهو ظاهر. فمع زوال الملزوم يزول اللازم الاول دون الثاني.

(١) أنظر الفقيه: ٣٥٢/١ ح ١٠٢٧ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٢٤٦/٨ باب ٢٧ من

أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

←

وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحّة عمل الغير...^(٢٣٦) إلى غير ذلك

→

وهذا نظير ما بيّناه في حقيقة أصل البراءة: أن جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم والواقعي لازمه الارتفاع عند الارتفاع وهو البراءة ومع ذلك فالبراءة أصل لا أمانة، فكذلك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل أذكر وأقرب إلى الحق لا يوجب كون القاعدة أمانة، بل لازماً من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك.

ومن هنا يظهر: أن القاعدة مثل ساير الأمارات والأصول امضائية لا مجعولة تأسيساً.

وبذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفية.

ويظهر أيضاً: أن القاعدة على أنها أصل من الأصول ليست من الأصول المحرزة كالاستصحاب.

وعلى هذا: فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك في المحل أو بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئاً ووجب الجري على وفق ما يقتضيه زيادة الجزء أو نقيصته أو فساده، فلو شك في اتيان الركوع في المحل فأتى به ثم انكشفت الزيادة بطلت الصلاة.

خاتمة:

قاعدة الفراغ وإن لم يكن في موردها استصحاب؛ لكونه شكاً في الوصف فيعود إلى «كان» الناقصة، لكن قاعدة التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم، وهو استصحاب مخالف، كما أن عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق والقاعدة مقدمة عليه لامحالة.

ووجهه بعد الاجماع: أن تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهي

مقدمة، وإن كان دليل الاستصحاب حاكماً رافعاً لموضوعها. (الطباطبائي)

(٢٣٦) ملخص القول فيه: أنه قد استدل على القاعدة بالأدلة الأربعة وعمدتها من

←

→

الأخبار ما في «الكافي» عن علي عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقبلك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سيلاً»^(١). وقوله عليه السلام: «لا تقولوا الا خيراً حتى تعلموا ما هو»^(٢) (الحديث) وهي تدل على القاعدة في الجملة على ما سيأتي.

ويدل على القاعدة أيضاً: اجماع الفقهاء في الجملة - على ما ادعي - والسيرة القطعية من المسلمين في جميع الاعصار.

ويدل عليها أيضاً: بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلال النظام، والمتيقن من الجميع ما اذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحة والفساد في الفعل، أو مخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان في عمل.

أقول: وظاهر أن السيرة وبناء العقلاء بمعنى: ان الانسان في مرحلة الاجتماع اذا بنى في حيوته على أصل ذا فروع مترتبة عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلايم أصله على ما يوافق، حتى يحصل لهم العلم بالخلاف إما بالعلم بجهله بوجه الصحة والفساد في فعله وإما بالعلم بمخالفة اعتقاده لاعتقادهم.

وبالجملة: كل واحدة من سيرة المسلمين وبناء العقلاء في جريانها مغياة بالعلم بالخلاف وهذا يكشف عن كونها أصلاً لا أمانة.

فان قلت: ان التأمل في طريقة العقلاء يعطي أنهم انما يحملون على الصحة استناداً الى ظاهر الحال؛ فانّ الظاهر من حال من يركن الى اصل أن يعتبره في أفعاله المتفرعة عليه سواء كان اصلاً دينياً أو دنيوياً، ومن المعلوم ان الظاهر كاشف علمي لا وظيفة عملية فلا مناص عن القول بكونها أمانة لا أصلاً.

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٣٠٢/١٢ - باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ح ٣.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ١٦٤/٢ باب الاهتمام بأمر المسلمين ح ٩.

←

→

قلت: نعم، لكن الظاهر انما ينفع بالنسبة الى الحمل على الصحة عند الفاعل لكشفه عن مطابقة قوله لفعله، وأما بالنسبة الى الصحة عند الحامل فلا كاشفية له أصلاً وهو ظاهر وهذا لا يتم الا بكونها أصلاً لا اشارة.

ومن هنا يظهر أولاً: ان الحمل على الصحيح عند الفاعل اشارة عند العقلاء، والحمل على الصحيح عند الحامل أصل عندهم.

وثانياً: ان المعبر عند المتشعبة من المسلمين مصداق من مصاديق القاعدة عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحة التي عند المسلمين.

ويتفرع عليه: أن القاعدة غير كاشفة عن الواقع فلا يترتب في موردها أثر الكشف والاثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم أنه شتم أو سلام فالحمل على الصحة لا يوجب وجوب رد السلام؛ فان المعلوم في المقام وهو كلام ما مردّد بين الصحيح والفاقد والقاعدة تثبت كونه صحيحاً، فالمحمول عليه: أنه كلام صحيح، ولا يثبت بها أنه سلام. ويتفرع عليه: انه يثبت بها ما يلازم موردها من الصحة؛ فان صحة كل شيء بحسبه، فاذا شك في صحة بعض أجزاء المركب كانت الصحة الثابتة بالقاعدة كون الجزء بحيث لا يطرء على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء والشرائط تم الكل صحيحاً وكذا القول في صحة الشرط وغيره.

وثالثاً: ان القاعدة في مورد جريانها مقدمة على الاستصحاب.

ووجهه - على ما ذكره الشيخ قَالَ فِيهِ -: «أن الاستصحاب المخالف لها: إمّا حكمي أو موضوعي.

أما الاستصحاب الحكمي: فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره رجع الى الشك السببي والمسببي، وبجريان القاعدة يرتفع الشك في ناحية الحكم المستصحب.

وأما الاستصحاب الموضوعي: فان القاعدة إذا جرت في موضوع كانت مشخصة لها

←

من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية - إلا القرعة - تكون مقدّمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شكّ فيه من الموضوعات؛ لتخصيص دليلها بأدلتها.

وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها؛ إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

وأما القرعة: فالاستصحاب في موردها يقدّم عليها؛ لأخصيّة دليله^(٢٣٧) من دليلها؛ لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها.

→

من حيث الصحة وهي كون الشيء بحيث يترتب عليه الآثار، فترتب الآثار أثر الموضوع الصحيح، وعدم ترتبها أثر عدم الموضوع؛ لكون عدم السبب علة لعدم المسبب، لا أنها أثر الموضوع السابق بالاستصحاب^(١).

أقول: وليس بعيد أن يقال: ان الأدلة اللفظية مشعرة بان جعل القاعدة أو امضائها إنّما هو بملاك الامتنان وحفظ حرمة المؤمن وكرامته، ولازمه تقدّمها على كل أصل غير امتناني، وهذا المعنى وان لم يحتمله القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

وربما: ان القاعدة كنظايرها امضائية لا تأسيسية. (الطباطبائي)

(٢٣٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وقد استدل على تقديمه عليها بوجوه ثلاثة:

الأول: ما ذكر، ولا يرد عليه انقلاب النسبة بعد خروج الأحكام الكلية بالإجماع عن دليلها.

→

وتوهم: قادحيته في خصوص المقام؛ من جهة أن القرعة أماره، والاستصحاب أصل، فتكون واردة عليه في مادة التعارض، ولا يلزم اللغوية بعد انقلاب النسبة؛ حتى يقال من أجله بتقديم الاستصحاب.

مدفوع: بأنه يلزم - حينئذ - اختصاص الاستصحاب بالشبهات الحكيمية، وهو منافٍ لموردها؛ لأن جميع أخبار الاستصحاب - غير خبر «الخصال» وموثق ابن عمّار - وارد في الشبهات الموضوعية.

الثاني: موهوبية دليلها بكثرة التخصيص حتى صار العمل بها في مورد محتاجاً إلى الجبر بالعمل.

لا يقال: إن بلغت الكثرة إلى حدٍ يوجب الاستهجان، فهي كاشفة عن إرادة معنى آخر من القرعة دفعاً للمحذور، فحينئذ لا تكون حجة حتى يرجح الاستصحاب عليها وإن لم تبلغ تلك المرتبة فلا وهن؛ إذ التخصيص الخارجي لا يوجب أضعفية الدلالة.

فإنه يقال: المراد هو العلم الإجمالي بورود مخصّصات عليها غير بالغة إلى هذه المرتبة.

لا يقال: إنه - حينئذ - لا تكون حجة بعد العمل أيضاً. فإنه يقال: نعم إذا لم تكن أطراف العلم منحصرة في غير موارد العمل، وإلا يكون العمل كاشفاً عن خروج مورده عن أطراف العلم.

الثالث: الورد.

وتوهم: كونه موروداً بها؛ لكونها أماره، وهو أصل. مدفوع: بأنها أماره في موضوعها، وهو المشكل، ولا إشكال ولو من جهة ثبوت الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك. ولكن فيه مواقع للنظر:

←

واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها هذا.

مضافاً إلى وُهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد

→

الأول: أن وروده عليها لا يتم إذا فرض كونها أمانة وهو أصل - كما هو فرض العبارة ظاهراً - إذ بعد شمول دليل القرعة - أيضاً - لا يبقى له موضوع، ولازم ذلك سقوط كلا الطرفين، لانتين العمل بالاستصحاب.

الثاني: أن دعوى وروده عليها يصح بالنسبة الى خبر «مُشكل»، وأما بالنسبة إلى الآخرين فلا؛ إذ الظاهر من لفظي «المجهول» و«المشبه» كونهما كذلك بالنسبة إلى حكمه الواقعي، لا «المجهول» و«المشبه» من كل وجهٍ وعنوان.

الثالث: أن الوجه الثاني لا يوجب تقدّمه عليها؛ إذ في غير مورد العمل ليس دليل القرعة حجة، والتقديم فرع الحجية، وفي مورده يكون المقدم هو القرعة إذا كانت أمانة وهو أصل، ويتحقق التعارض إذا كانا في مرتبة واحدة، والاستصحاب في العكس للورود لا للوهن.

والتحقيق: ما عرفت: من عدم حجية القرعة، وعلى تقدير تسليمها فالمتيقن هو الجواب الأول، فإنه يتم على جميع التقادير الأربعة، بخلاف الأخيرين، فإنهما باطلان مطلقاً على ما عرفت، أو يلتزم بأن الاستصحاب أمانة القرعة أصل، وهو باطل؛ إذ الأمر بالعكس.

ثم إن جميع ما ذكرنا جارٍ في جميع الأصول الشرعية مع القرعة، فلا وجه لما أفاده الشيخ قده: من تقدّمه عليها وحكومتها على سائر الأصول الشرعية، نعم أدلة القرعة واردة على العقلية منها إذا قلنا بحجيتها، كما هو الفرض. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٦/٥.

محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم - كما قيل^(١) - وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضاً من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك؛ فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً، فافهم^{(٢٣٨)(٢٣٩)}.

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«إمّا إشارة إلى تحقق الورود من الطرفين إذا كانت أمانة وهو أصل، كما هو فرض العبارة، أو إلى غيره لما ذكرنا كلاً أو بعضاً». انتهى أنظر حاشية المشكيني رحمته: ٥ / ٤٠.

(٢٣٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«لعله إشارة إلى أن هذا يكون نقضاً منه لما بنى عليه: من كون الوجه في تقديم دليل الاستصحاب هو التخصيص، ولا وجه أيضاً لدعوى تقديمه لو هن دليل القرعة، بل لو كان بينهما عموم من وجه، أو كان دليل القرعة بمتهى القوة للنزم تقديم دليل الاستصحاب؛ لأنه يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة حقيقة، ومع ارتفاع موضوع دليل القرعة حقيقة لا وجه للتخصيص، بل الخروج يكون تخصصاً، ولا داعي

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٦٢ وفرادئ الأصول: ٣٨٦/٣.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله؛ لو هن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً.
والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطنياً
وظاهراً.

→

لدعوى الوهن، بل يقدم عليه وإن كان دليل القرعة في غاية القوة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أنه لا وجه لدعوى كون الموضوع في الاستصحاب هو خصوص المشكوك حكمه من جهة الواقع دون القرعة؛ فإن الموضوع فيها هو المشكوك بقول مطلق؛ فإن المراد من المشكوك فيهما واحد، وهو المشكوك من جهة الواقع، وكلّ منهما قد جعل حجة فعلية في حال الشك، ولعلّ في بعض أدلة القرعة ما يشير إلى أن المشكوك فيها هو الحكم الواقعي وهو ماورد في مقام السؤال عنها: ان القرعة تصيب وتخطيء؛ فإن الإصابة والخطأ إنما هما بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لا إلى الحكم بأيّ وجه كان، وبأيّ عنوان جعل؛ فإنه لا إصابة فيه ولا خطأ؛ فإن المجهول فيه الحجة بعنوان نقض اليقين بالشك لا إصابة فيه ولا خطأ إذا تحقّق موضوعه وهو اليقين والشك.

ولعلّه لهذا عقب قوله (فافهم) بالرجوع إلى التمسك فيها بأن الظهور فيها في العموم موهون؛ لعدم العمل بها على مقتضى عمومها، بخلاف الظهور في عموم الاستصحاب فانه قوي، ولذا لا بد من تقديم الظهور فيه على الظهور فيها، فقال فإنه: (لا بأس برفع اليد عن دليلها... إلى آخر الجملة.) إنتهى أنظر بداية

المقصد الثامن

في

تعارض الأدلة والأمارات

- فصل : بيان ضابط التعارض
- فصل : الأصل الأولي في المتعارضين
- فصل : الأصل الثانوي في المتعارضين
- فصل : الإقتصار على المرجّحات المنصوصة
- فصل : إختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي
- فصل : ما قيل في المرجّحات النوعية
- فصل : عدم انقلاب النسبة
- فصل : رجوع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها
- فصل : المرجّحات الخارجية

فصل : [بيان ضابط التعارض]

التعارض هو: تنافي الدليلين أو الأدلة - بحسب الدلالة ومقام الإثبات^(٢٤٠) - على وجه التناقض، أو التضاد حقيقة، أو عَرَضاً: بأن عُلِمَ

(٢٤٠) قال المحقق الأصولي أغا ضياء الدين العراقي رحمته:

«على هذا التعريف يكون التنافي المزبور حقيقة قائماً بنفس الدليلين بلا رعاية عناية، ويكون اتصافهما بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بلحاظ حال متعلقه.

كما انه على هذا التعريف يكون التعارض الذي هو محطّ عنوان البحث عين ما وقع موضوعاً للأخبار العلاجية بناءً على انصرافها عن موارد الجمع العرفي.

فانه على هذا التعريف يخرج موارد الحكومة والجمع العرفي بين العام والخاص والمطلق والمقيّد والظاهر والأظهر عن موضوع التعارض؛ لأن الجمع العرفي مانع عن حجّية الظاهر في قبال النصّ والأظهر، وعن حجّية العام والمطلق في مقابل الخاص والمقيّد، فلا يكون بينهما التنافي في مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الحجّية.

بخلافه على تعريف الشيخ رحمته؛ فإنه يدخل فيه موارد الجمع العرفي بالحكومة وغيرها بلحاظ استقرار الظهور لكلّ من العام والمطلق في العموم والإطلاق، وعدم انقلابه بالدليل المنفصل؛ لأن غاية ما يقتضيه دليل الخاص المنفصل من تقديم أقوى

بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً.

وعليه: فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما

حكومة رافعة للتعارض والخصومة: ^(٢٤١) بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً

→

الحجّتين إنّما هو رفع حجّة ظهورهما في العموم والإطلاق، لا رفع تنافيهما في مقام الدلالة، وهكذا في موارد الحكومة.

وبذلك يكون التعارض الواقع في عنوان البحث مغايراً مع العنوان الواقع في موضوع

الأخبار العلاجيّة، كما انه عليه: يكون توصيف الدليلين بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال متعلّقه.

ولكن مع ذلك فالمتّجه: هو عدم العدول عن تعريف المشهور بإخراج موارد الجمع العرفي بالحكومة وغيرها عن موضوع التعارض.

إذ لا وجه لإخراج مثل هذه المسألة المهمة عن مقاصد الباب؛ لمحض عدم إعمال المرجّحات السندية، أو التخير في مواردّها، ليكون التكلّم في أحكام الجمع وما يتعلّق به في هذا البحث لمحض الإستطراد. انتهى أنظر نهاية الأفكار: ٣٧١/٤.

(٢٤١) فالفارق بين نسبة التعارض وبين ساير النسب - من الحكومة والورود، والظاهر

مع الأظهر - : ان التنافي في التعارض تناف مستقر بحيث تبقى ابناء العرف

والمحاورة متحيرة معه، بخلاف غير التعارض؛ فان معه وعنده ما يرفع الخصومة بين الدليلين المتنافيين.

والفرق بين الحكومة والورود - على ما يظهر من كلامه رحمته الله هاهنا وفي بعض

المباحث السابقة :-

ان الحكومة رفع أحد الدليلين موضوع الآخر بتعرض الحاكم لحال المحكوم لساناً

وبيانه كمية موضوع الحكومة كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا

الأنصاري رحمته الله حيث قال:

←

→

«والضابط في الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبنياً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه انتهى.»^(١)

وقد صرح في عدة مواضع: أن الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكماً بخلاف الوارد؛ فانه يرفعه حقيقة هذا.

ولكن الحق: عدم اعتبار الشرح اللفظي والتعرض اللساني في الحكومة كالورود، وان الفارق هو: ان رفع الموضوع في أحدهما حقيقي وفي الآخر حكمي بحسب الجعل التشريعي دون الحقيقة.

وذلك انا لو فسرنا الحكومة: بأنها رفع التعارض والخصومة بشارحية الدليل الحاكم: فإما أن يكون هذه الخصومية داخلية في دلالية الدليل الحاكم غير خارج عنها. أو يكون خارجاً عن دليته: بأن يستصحب معه لفظاً يشرح الدليل المحكوم بحيث لو اسقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دلالية الدليل.

وعلى الأول: فهو مقتضى الدليل من حيث أنه دليل، أي: من حيث مدلوله، فالحكم الذي هو مدلول أحد الدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الآخر، واحد الدليلين انما يرفع موضوع حكم الآخر، من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الآخر والأفالأحكام مع تنافياها في عرض واحد لا يصح أن يحكم برفع أحدها لموضوع الآخر.

ثم الموضوع إنما يرفع الموضوع إذا كان أحدهما طارداً للآخر معدماً له كالوجود والعدم.

وذلك إما حقيقة وتكويناً: كشرطية الوضوء للصلاة عند وجدان الماء وشرطية التيمم

(١) فرائد الأصول: ١٣/٤.

→

عند فقدانه، فوجد ان الماء رافع لموضوع فقدان حقيقة.

وإما اعتباراً وتشريعاً: بأن لا يرتفع الموضوع حقيقة، بل بحسب الاعتبار والجعل فقط، بأن يجعله الشارع رافعاً لموضوعه تشريعاً، وذلك مثل أدلة أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع أدلة الأحكام الواقعية الثانوية كأدلة رفع الحرج والضرر والاكراه والاضطرار امتناناً؛ فإن اتصاف الأدلة النافية بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعة للموضوعات الأولية لكن في ظرف الجعل وبحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقة.

إذا تمهد هذا فمن الواضح: ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله ولا يختلف بالبيان اللفظي وجوداً وهدماً فتقيد الحكومة بوجود بيان لفظي في الدليل مستدرك، بل الحكومة لاحتياج من اللفظ الى مزيد مما يحتاج اليه الورد من دليل مبين لموضوعه ومحموله هذا.

وعلى الثاني: أعني: أن يكون خصوصية رفع الخصومة بشرح اللفظ خارجاً عن دليلة الدليل فالخصوصية حينئذ خارجة يمكن أن تفارقه، أو تجامعه وأن تلحق بمقابله أو لا تلحق.

وهذا يؤدي الى كون الحكومة وصفاً طارياً للورد، لا نحواً من التنافي مقابلاً للورد، فربما قارنت الورد أو التخصيص أو التقيد، وربما فارقت الجميع كال تفسير في غير موارد الأحكام، والقوم يابون عن تجويزه.

على ان الشرح اللفظي المقارن لأحد الدليلين المتنافيين لا يفيد مزيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين، فهو غير رفع الموضوع للموضوع؛ فان قوله مثلاً: «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ومرادي من العلماء غير الفساق لا يزيد على أن يقول: «اكرم العلماء الغير الفساق ولا تكرم فاسقاً» وهذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء وهو ظاهر.

←

→

ومن هنا يظهر: ما في عبارة الشيخ رحمته الله حيث قال: «فهو - يعني الحكومة - تخصيص في المعنى بعبارة التفسير»^(١) انتهى.

فقد تبين من جميع ما مرّ: أنّ الحكومة لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر حكماً لا حقيقة، فيختص الورود برفعه إياه حقيقة.

ومن هنا يظهر: أن ما أورده رحمته الله من الأمثلة للورود ليست في محلها وإنما هي نسبة الحكومة.

فأمّا مثل الأدلة النافية للعسر والحرّج والضرر والاكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية مع الأدلة المثبتة للأحكام بعناوينها الأولية، فمن الواضح أن اشتراكها في الأفراد المشتركة وإن أوهم التنافي بين الطائفتين لكن ورود الأدلة النافية في مقام الامتنان أعني: كون جعلها جعلاً امتنائياً يوجب شمول الأدلة النافية لتلك الأفراد وطردها المثبتة عنها، فترفع بذلك موضوعها ويتمالكها الأدلة النافية وهو رفع بحسب الجعل فقط وفي ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقة، ولا حاجة مع ذلك إلى توفيق العرف بما أنه عرف، بل نفس الجعل رافع للجعل.

وأما مثال الأصل والأمانة فالذي ذكر رحمته الله: من تقديم العرف جانب الأمانة بلحاظ أن التخصيص بدليل الأمانة لا محذور فيه، بخلاف التخصيص بدليل الأصل؛ لاستلزامه الدور.

وقد عرفت - في آخر الاستصحاب -: أنه غير مستقيم، وبأن الملاك فيه أن الأصل لا مورد له مع الأمانة طبعاً كما اعترف هو رحمته الله أيضاً به هناك، وهذا الملاك إنما تم بواسطة الجعل لا بذاته حقيقة فجعل الشارع الأمانة محرزة للواقع، ومؤدى الأصل وظيفة للمتخير يوجب ارتفاع موضوع أحدهما في ظرف الجعل والاعتبار من غير

(١) فرائد الأصول: ١٤/٤.

←

→

ارتفاع واقعي.

فالذي ينبغي أن يقال في المقام: هو ان التنافي بين الدليلين لا يتحقق إلا بعد اشتراك ما بينهما، وإلا لم يمكن تحقق النسبة بينهما والتنافي من النسب، فالدليل الدال على وجوب صلاة الظهر مثلاً لا ينافي الدليل الدال على نشر الحرمة بالرضاع؛ إذ لانسبة بينهما، وحيث ان التنافي المبحوث عنه هو التنافي بين الدليلين بما هما دليلان، فالتنافي في الحقيقة بين المدلولين، وهما القضيتان الثابتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما والجامع المذكور إذاً بين الموضوعين.

ثم ان التنافي بين الحكمين: إما بالذات كما بين الوجوب والحرمة مثلاً. وإما بعرض الموضوعين.

والقسم الأول: إما مع استقرار التنافي أو زواله اذا عرضا على العرف، والأول هو التعارض، والثاني نسبة الظاهر والظاهر.

والقسم الثاني: انما يتصور بتعرض أحد الموضوعين للآخر بطرده عن مورد نفسه بحسب نفسه، وبعبارة اخرى: يثبت في مورد عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده وذلك: إما بكون أحدهما مصاحباً لعدم الآخر، أو كونه بنفسه عدماً للآخر.

والأول: هو التنافي بالتزاحم، كالتزاحم بين دليل وجوب صلاة العصر ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد في وقت لا يسع الأ أحدهما؛ فان التنافي حينئذ بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الآخر.

والثاني: وهو كون أحدهما عدم الآخر إما أن يكون كذلك حقيقة بحسب التكوين، أو بحسب الجعل والتشريع.

والأول: هو الورد، كما بين دليل شرطية الطهارة المائية عند وجدان الماء، ودليل شرطية التيمم عند فقدانه، فالوجدان رافع للفقدان والفقدان يرتفع عنده الوجدان وليس برافع فيقال: ان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر ولا عكس.

←

→

والثاني: هو الحكومة كما بين أدلة الأحكام الواقعية مع ادلة الأحكام الظاهرية.

فقد تبين ان أقسام التنافي خمسة:

الأول: التعارض وهو التنافي الموجود بين الدليلين بحسب حكمي المدلولين بالذات مع استقرار التنافي بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على ازالة التنافي ورفع التحير كما بين المتباينين والعامين من وجه.

الثاني: تنافي الظاهر والأظهر، وهو كسابقه غير ان التنافي غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما يجعل أحدهما قرينة على المراد الجدي من الآخر، كما بين الظاهر والنص والظاهر والأظهر ومنه التخصيص والتقييد.

الثالث: التراحم وقد مرّ في باب اجتماع الأمر والنهي.

الرابع: الورد، وهو التنافي العارض للدليلين مع كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر، ومن المعلوم انّ البيان اللفظي كالجعل الاعتباري لا تأثير له في مورده أصلاً، لا نفيّاً ولا اثباتاً، فلاوجه لا يكال أمره الى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظية.

الخامس: الحكومة وهو التنافي بين الدليلين مع كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر بحسب الجعل والاعتبار لا بحسب الحقيقة، وقد عرفت: ان البيان اللفظي لا تأثير له في هذا القسم أيضاً.

ومن آثاره: أن الدليل الحاكم لامورده من دون الدليل المحكوم؛ فان عنوان الرفع الاعتباري لا يتحقق من غير تحقق المرفوع، فلامعنى لرفع الحكم الضرري من دون أن يكون مسبقاً بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض أفراد موضوعه من حيث الحكم، بخلاف الورد؛ فان الرفع فيه حقيقي تكويني، كما ان الدليل الدال على شرطية الطهارة المانية تام وإن لم يتحقق دليل التيمم ولا جعل حكمه.

ومن هذا يظهر: أن الحاكم بما هو حاكم ليس شأنه الأرفع حكم المحكوم لا اثبات

←

إلى بيان كميّة ما أريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخراً.

أو كانا على نحوٍ إذا عُرِضَا^(٢٤٢) على العرف وفقّ بينهما بالتصريف في

→

حكم في مورده، فربّما أثبت نفس الدليل حكماً كما في مورد أدلة الأمارات فلها حكم غير رفع موضوع الأصول كالحجية، وربّما لم يثبت شيئاً، بل لو ثبت حكم فإنّما يثبت بدليل آخر، كما في موارد أدلة نفي العسر والحرج، فإنّها إنّما ترفع الحرمة الحرجية فقط، وأمّا إثبات الجواز فبدليل آخر، وبذلك يظهر: أن اطلاق كلام الشيخ عليه السلام في المقام في غير محله.

ويتفرع على هذا فرق آخر بين الحكومة والورود وهو: أنّ من الجائز أن يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه، أو تقييده مع حفظ الحكومة اقتضاءً إذ من الجائز أن يكون المقصود من جعل الحاكم إثبات حكم في مورده، ويلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا يبقى له مورد فيوجب لغوية فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم حينئذٍ دفعاً لمحدور لغوية الجعل، كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعدة التجاوز في جميع مواردّها على ما مرّ ثم تقدم القاعدة عليه فتجري هي دونه.

ومن هنا يظهر أيضاً: إن الدليل الحاكم يجب أن يكون أخص من المحكوم دلالة إنا أخص مطلقاً أو من وجه؛ إذ لو كان أعم مطلقاً أو مساوياً استلزم لغوية في ناحية الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومة وهو ظاهر.

ومن آثاره: ان الدليل الحاكم يتصرف في المراد الجدي من الدليل المحكوم كالتخصيص، من غير أن يتصرف في المراد الاستعمالي منه فيصير مجازاً، وهذا بخلاف الورد؛ فان الدليل الوارد لا يتصرف لا في المراد الجدي من المورد عليه ولا في المراد الاستعمالي منه. (الطباطبائي)

(٢٤٢) يريد بهذا القسم والذي يليه بيان حقيقة الورد: وآته كون الدليلين بحيث

←

خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج، والضّرر، والإكراه، والاضطرار، ممّا يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية؛ حيث يقدم

→

إذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، أو جعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما أو في أحدهما المعين.
وفيه: أولاً: ان هذا لا يلايم ما صرح به كراراً: أن الورد رفع أحد الدليلين موضوع الآخر؛ فان ذلك وصف لاحق لذات المدلول لا من حيث جهة الدلالة، فلا معنى لإرجاع الأمر الى العرف وانتظار توفيقه؛ إذ العرف لا شأن له أأ تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

وثانياً: أن هذا القسم من الورد وهو توفيق العرف بينهما بالتصرف في أحدهما إن كان لجعله الآخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، فيتحد مع النسبة بين الظاهر والأظهر على ما سيجيء من قوله: (ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر... الى آخره) وإن كان التوفيق غير متكئ على القرينة كان فهماً من غير دلالة وهو ظاهر الفساد.
وثالثاً: ان الشق الأول من القسم الثاني وهو: توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما، لا مصداق له خارجاً، فان لازمه الورد من الجانبين، أو ورود المجموع على المجموع، ولا مصداق له هذا كله.

مع ما في العبارة من الاختلال؛ فان ظاهر قوله: (أو بالتصرف فيهما فيكونان... الى آخره) أن يكون التصرف في المجموع، موجباً لكون المجموع قرينة على التصرف في المجموع، ولا معنى محصل له، وكذا لفظ «الآخر» في قوله: «ولو كان الآخر أظهر... الى آخره» زايد مستدرك كأنه من سهو القلم. (الطباطبائي)

في مثلهما الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً، ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى.

أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين، ولو كان الآخر أظهر^(٢٤٣).

ولذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية؛ فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما؛ حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس؛ فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب^(١).

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها؛ لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه.

وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة، بل ليس مقتضى حجيتها، إلا نفي ما قضيته عقلاً، من دون دلالة عليه لفظاً؛ ضرورة أن نفس الأمانة لا دلالة [لها]^(٢) إلا على الحكم الواقعي وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً، المنافي

(٢٤٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى: أن حقّ العبارة حذف كلمة (الأخر)، أو تبديل كلمة (أظهر) بكلمة (أضعف)». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٢٣/٥.

(١) في خاتمة الاستصحاب.

(٢) في أكثر النسخ (له) والصحيح ما أثبتناه.

عقلاً للزوم العمل على خلافه، وهو قضية الأصل هذا.

مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً، إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً، وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

وكيف كان: ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً؛ كي يختلف الحال، ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل؛ حيث إنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف! وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك: أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة، إلا بما أشرنا سابقاً وأنفاً^(٢٤٤)، فلا تغفل هذا.

ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص، أو الأظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد، أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر؛ حيث إن بناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

و بالجملّة: الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلاّ أنّها غير متعارضة؛ لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورّة متحيّرة، بل بملاحظة المجموع، أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع، أو في البعض عرفاً بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين.

(٢٤٤) قد عرفت ما فيه فلانعيد (الطباطباتي).

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النصّ أو الأظهر - وإن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر، ولو كان بحسبه قطعياً.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور ممّا كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات.

وإنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كلُّ واحد منها قطعياً دلالةً، وجهةً، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرّف في البعض أو الكل؛ فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل؛ إمّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى.

فصل: [الأصل الأولي في المتعارضين]

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً؛ حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجة الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً؛ فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحداً منهما بحجة في خصوص مؤداه؛ لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم، يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه؛ من عدم التعيين لذلك لا بهما.

هذا بناء على حجة الأمارات من باب الطريقة - كما هو كذلك - حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً، إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجتيه.

وأما بناء على حجتيها من باب السببية^(٢٤٥)، فكذلك لو كان الحجة

(٢٤٥) وأما على ما قدمناه: من معنى جعل الحجية في الأمارات فهو وإن كان كالتوسط بين الطريقة والسببية من جعل الحكم الظاهري في مورد الأمانة مع كون ملاكه هو ملاك الحكم الواقعي، لكن الأصل فيه أيضاً السقوط ببيان نظير بيان السببية؛ فإن الملاك حيث كان هو الملاك الواقعي بعينه فجهة الحكاية والايصال ملحوظة في الأمانة ولا ملاك مع العلم بكذب الحالي. (الطباطبائي)

هو خصوص ما لم يعلم كذبه: بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلّا فيه، كما هو المتيقّن من دليل اعتبار غير السند منها وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقيّة ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار؛ ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظنّ منه أو الاطمئنان.

و أمّا لو كان المقتضي للحجّة^(٢٤٦) في كلّ واحد من المتعارضين

(٢٤٦) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قده:

«اعلم: أنّه مع حدوث المصلحة في كلّ من المتعارضين، و عدم منع العلم بكذب أحدهما إجمالاً، عن شمول دليل الحجية شرعاً، كما أنّه غير مانع عقلاً، بل العلم بالكذب التفصيلي أيضاً غير مانع عقلاً، لا تخلو الحال، إمّا أن لا يكون بين المتعارضين تضاداً أو تناقض، بل كان مجرد العلم بكذب أحدهما، وإمّا أن يكون بينهما تضاد أو تناقض.

لا إشكال على الأوّل، وإنّ كلّاً منهما يؤثّر في حدوث المصلحة في مؤداه، فيؤخذ بكليهما جميعاً. فلو أخبر أحد العدلين بوجوب صلاة الجمعة، وأخبر الآخر بوجوب صلاة الظهر، أخذ بكلا الخبرين، ويحكم بوجوبهما جميعاً، بعنوان ما أخبر به العادل، وإن علم بعدم الوجوب كذلك، بالعنوان الواقعي.

وأما على الثاني: فإمّا أن يكون الخبران في حكم موضوع واحد، كأن أخبر أحدهما بوجوب فعل، وأخبر الآخر بحرمة أو كراهته أو استحبابه أو إباحته، وإمّا أن يكون في حكم موضوعين متضادين، كأن أخبر أحدهما بوجوب أحد الضدين، وأخبر الآخر بوجوب الآخر أو استحبابه أو كراهته أو إباحته.

وبالجملة: إذا دلّ الدليلان على فعليّة حكمين في موضوع واحد لا يمكن فعليتهما فيه، أو دلاً على فعليّة حكمين في موضوعين لا يمكن فعليتهما فيهما، كان الحكم على طبق أقوى الملاكين، إن كان، و مع التساوي، كان الحكم في الصورة الأولى، و هي في

←

لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما إذا كانا مؤدّين إلى وجوب الضدّين، أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدّى أحدهما حكماً غير إلزامي؛ فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر؛ ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال: بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي؛ أن يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي؛ ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي؛ لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره.

→

صورة الدلالة على حكم موضوع واحد، هو: الإباحة، لا عن اقتضاء. وفي الصورة الثانية، هو: التخيير بين الفعلين، أو إباحتهما، هذا حكم الصورتين على سبيل الإجمال. والتفصيل: أنه لو دلّ دليل على وجوب فعل و دلّ الآخر على حرمة، كان المؤثر أقواماً ملاكاً، ومع التساوي كان الحكم الإباحة لإباحة لا عن اقتضاء. وكذا الحال فيما إذا دلّ الدليل الآخر على إباحته، فإن الإباحة الثابتة بدليل صدق إباحة اقتضائية، يزاحم بها الوجوب، بل ربّما تغلب عليه.

وأما إذا دلّ الآخر على كراهته أو استحبابه، غلب جانب الملاك الإلزامي؛ لقوته، وبقي الملاك الغير الإلزامي غير مؤثر في الحكم الغير الإلزامي.

ومنه يظهر: الحال فيما لو دلّ دليل على وجوب فعل و دلّ الآخر على وجوب ضده، وإن أقواماً ملاكاً إن كان هو المؤثر، وإلا كان الحكم التخيير ومثله ما لو دلّ الآخر على إباحة ضده، إلا أن هاهنا لو تساوى الملاكان لم يؤثرا جميعاً، وإن الحكم في الضدين، هو الإباحة، لا عن اقتضاء.

وأما لو دلّ الآخر على استحباب الضد الآخر أو كراهته، كان ما دلّ على الوجوب هو المؤثر فعلاً؛ لقوة ملاكه على ملاكيهما، وبقيهما بلا تأثير. « انتهى أنظر نهاية النهاية:

نعم، يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه، بلا لزوم الالتزام به.

وكونهما من تزاحم الواجبين - حينئذ - وإن كان واضحاً؛ ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل - نقلاً ولا عقلاً - على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية، كما مرّ تحقيقه^(١).

و حكم التعارض - بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم - هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية، أو محتملها في الجملة - حسبما فصلناه في مسألة الضد^(٢٤٧) - وإلا فالتعيين.

(٢٤٧) قال المحقق السيد المروّج الجزائري قدس سره:

«[علم] أنه لم يتقدّم منه في مسألة الضدّ تفصيل ولا إجمال بالنسبة إلى تقديم محتمل الأهمية، وإنما تعرّض له في موضعين آخرين: أحدهما: في مسألة الدوران بين المحذورين، بقوله: (ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير...)».

وثانيهما: في «حاشية الرسائل»؛ حيث فصل في كلام الشيخ وقال:
«علم أن منشأ الأهمية:

تارة: أشدّية المناط وأكدّيته، كما في الصلاة بالإضافة إلى سائر الواجبات. وأخرى: اتحاده مع عنوان واجب آخر... ولو كان احتمالها ناشئاً من الجهة الأولى، فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال، وعدم الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم، إلاّ باتيان ما فيه الإحتمال؛ حيث إنّ التكليف به في الجملة ثابت قطعاً، وإنّما الشك في تعيينه...» انتهى أنظر منتهى الدراية: ٨٩/٨ - ٩٠.

(١) في الأمر الخامس من مباحث القطع.

وفيما لم يكن من باب التراحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزامي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم^(٢٤٨).

(٢٤٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى ما ذكره: من التعريض الثالث على الشيخ:

وهو لزوم تقديم محتمل الأهميّة فيما إذا كان منشأه احتمال شدة الملاك؛ لعدم جريان رفع ما لا يعلمون فيه لفرض تعيّنه بذاته وإن لم يكن متعيّناً بالفعل للمعارضة، ولكن احتمال شدة الملاك تعيّنه بالفعل.

فإن فيه: أنه وإن لم تجر فيه البراءة النقلية وهي (رفع ما لا يعلمون)؛ لعدم مجال للجعل الشرعي فيه بعد تعيّنه بذاته، إلا أنه تجري فيه البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان؛ لأن لازم تعيّنه بالفعل صحّة العقاب عليه، وحيث أنه لم يصل به بيان يعيّنه بالفعل يقبح العقاب عليه، والمفروض أنه محض احتمال الأهميّة من دون بيان فيه. أو أنه إشارة إلى أن ما ذكره: من كون دليل الاعتبار يقتضي كرن غير الإلزامي اقتضائياً بالنسبة إلى عدم المرتبة العليا لا يساعد عليه طبع الدليل الدال على الحكم غير الإلزامي؛ فإنه لا يقتضي أكثر من وجود مصلحة تقتضي هذا الحكم غير الإلزامي، وأما كونه إقتضائياً أيضاً؛ لعدم المرتبة العليا فهي مؤونة زائدة لا يساعد عليها نفس دليل الحكم غير الإلزامي.

وما ذكرناه من الوجه: وهو ما إذا كان غير الإلزامي منفرداً وكان في مورده حكم واقعي لزومي فلا بد من غلبة المصلحة غير اللزوميّة على المصلحة اللزوميّة الواقعيّة، وإلا لكان الغالب هي المصلحة اللزوميّة، فلا وجه له؛ لعدم لزوم غلبة المصلحة غير اللزوميّة، بل المصلحة غير اللزوميّة إنما تنجزت لوصلها بالخبر الدال عليها، والمصلحة اللزوميّة لعدم وصولها لم تنجز، فلا داعي للإلتزام بلزوم غلبة المصلحة

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين، أو في كليهما، كما هو قضية ما يترأى مما قيل: من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح؛ إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع، أو أحدهما قرينة عرقية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصّور السابقة.

مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمانة أو الأمارتين؛ ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما، أو كليهما معه.

وقد عرفت: أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنديهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت: أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كلّ ما يؤدّيان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجّة بما يتصرف فيهما، أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل.

فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو: إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه؛ فإن أولويته من قبيل الأولوية في «أولي الأرحام»، وعليه: لا إشكال فيه ولا كلام.

→

غير اللزومية.

هذا مضافاً إلى أن فرض غلبة المصلحة غير اللزومية في مرحلة الثبوت والواقع هو عدم وجود الحكم الواقعي على طبق المصلحة اللزومية؛ لفرض مغلوبتها بالمصلحة غير اللزومية، ولأزم هذا عدم الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وهو تصويب مجمع على بطلانه، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٥٦/٩.

فصل: [الأصل الثانوي في المتعارضين]

لا يخفى: أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخيار. ولا يخفى: أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما؛ للقطع بحجتيه تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر؛ لعدم القطع بحجتيه، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجتيه، بل ربما ادعى الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح.

[الأخبار العلاجية والاستدلال بها على وجوب الترجيح]

واستدل عليه بوجوه أخر، أحسنها الأخبار وهي على طوائف:
منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق.^(٢٤٩)

(٢٤٩) أقول: أما رواية ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقة الكتاب والسنة وهكذا عن الحسن بن جهم أنه قال: «قلت للرضا عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة قال عليه السلام: ما جانك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يكن يشبهها فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين فلانعلم أيهما الحق فقال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: «يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة»^(٢٥٠) بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

→

وأما رواية الحرث^(٢) بن المغيرة فهي أقرب الى نفي احتمال الخلاف عن خبر الواحد وحجته منها الى التخيير الابتدائي.

نعم، رواية علي بن مهزيار لا غبار عليها. (الطباطبائي)

(٢٥٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قلبي:

«الدال على التخيير من هذه الأخبار هو هذا الخبر فقط؛ لقوة احتمال أن يكون خبر ابن المغيرة في مقام أصل اعتبار خبر الثقة، فانه في سياق سائر ما دل على حجية خبر الواحد، ولا إشارة فيه إلى ان المقصود صورة التعارض.

نعم، في قوله: حتى يرى القائم فيرد عليه إيهام بذلك، حيث ان حجية خبر العدل غير معيّن برؤية القائم، إلا أن يتفحص بأن التخيير بين المتعارضين أيضاً عند من يقول به غير معيّن برؤيته، وأما مكاتبة عبد الله بن محمد، فالظاهر: ان التوسعة والتخيير فيه تخيير في الحكم الفرعي لا في الحجة، وأن ركعتي الفجر يجوز في كل من المحمل والأرض، اختياراً، سيما ومن المستبعد أن يترك الإمام بيان حكم المسألة الفرعية، ويحيل السائل إلى التخيير في المسألة الأصولية، ومثل ذلك الكلام في مكاتبة الحميري، ولا ينافيه قوله عليه السلام فيها: «و بأيهما أخذت» من باب التسليم، كان صواباً، فان المراد من التسليم هو التسليم لقول المعصوم، والمروي عنه، والانقياد والطوع له لا التسليم لقول الثقة الراوي، ليكون ذلك شاهداً على أن المراد هو التخيير في العمل بقول كل من الراويين، بما هو قول الراويين.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٦/٢.

(١) وسائل الشريعة: ١٢١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

(٢) الصحيح: «الحرث بن المغيرة».

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه»^(١).
و مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر، [في السفر]^(٢):
فروى بعضهم: صلّ في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلا في الأرض، فوَقَعَ عليه السلام موسّع عليك بأية عملت»^(٣).
ومكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام... إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال عليه السلام: «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(٤). ... إلى غير ذلك من الإطلاقات.
ومنها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً^(٥).

(٢٥١) كما في «السرائر» عن محمد بن عيسى قال: أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه والرد إليك فقد اختلف فيه؟ فكتب وقرأته: «ما علمتم انه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٥).
أقول: وفي معناه غيره. (الطباطبائي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) أثبتها من المصدر.

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤.

(٤) أنظر وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٣٩.

(٥) أنظر السرائر: ٥٨٤/٣ عنه وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي

ح ٣٦ باختلاف، والخبر هنا مأخوذ من مستدرک الوسائل: ٣٠٥/١٧ - الباب ٩ من أبواب

صفات القاضي ح ١٠.

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائض ^(٢٥٢) منها ^(١).

ومنها: ما دلّ على الترجيح ^(٢٥٣) بمزايا مخصوصة

(٢٥٢) كروايات الوقوف عند الشبهات، وإن كان ورودها في ضمن أخبار آخر

مقبولة ابن حنظلة وغيرها ربما أوجب تفسيرها أو تقيدها. (الطباطبائي)

(٢٥٣) مثل مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الجوامع الثلاث وغيرها عنه قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو

ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم

إليهم في حق أو باطل، فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه

سحتاً وإن كان حقه ثابتاً لانه أخذ بحكم الطاغوت ومن أمر الله أن يكفر به، قال

الله عزوجل: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا

بِهِ﴾ ^(٢).

قلت: فكيف يصنعان وقد اختلفا؟ قال عليه السلام: ينظران الى من كان منكم ممن قد روى

حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً؛ فاني قد جعلته

عليكم حاكماً فاذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد

والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في

حقيهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم

قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما

ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

(١) أنظر مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

→

قال عليه السلام: ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمتنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فان المجمع عليه لا يرب فيه وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قال: قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال عليه السلام: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرايت كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والأخرى مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟

قال عليه السلام: ما خالف العامة ففيه الرشد قلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعاً قال: انظروا الى ما يميل اليه حكاهم وقضاتهم فاتركوه جانبا وخذوا بغيره.

قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً.

قال: اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك؛ فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والله المرشد ^(١).

وخير «غوالي اللثالي» عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

←

ومرجحات منصوصة:

- من مخالفة القوم، وموافقة الكتاب والسنة، والأعدلية، والأصديّة، والأفقيّة، والأورعيّة، والأوثقيّة، والشهرة - على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها^(١).

→

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقها في نفسك.

فقلت: أنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف؛ فان الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع؟

قال عليه السلام: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر

قلت: فأنتهما مما موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟

قال عليه السلام: اذن فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر^(٢).

أقول: وهاتنا عدة أخبار اخر يدل بظاهرها على الترجيح غير أنها مختلفة في عد

المرجحات، فبعضها قد اقتصر على ذكر موافقة القوم ومخالفتهم فقط، أو على

موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها، أو اقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها

وموافقة العامة ومخالفتهم وبعضها جمع بين الموافقة والمخالفة الكتاب والسنة

وللعامة والشهرة والشذوذ ولم يرد على ذلك. (الطبائبي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) أنظر عوالي اللئالي: ١٣٣/٤ ح ٢٢٩ عنه مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ - الباب ٩ من أبواب

صفات القاضي ح ٢ باختلاف يسير.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار:

فمنهم: من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير.
 وهم بين من اقتصر على الترجيح بها^(١)، ومن تعدى منها إلى سائر
 المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية، وأقربيته - كما صار إليه شيخنا العلامة
 أعلى الله مقامه^(٢) - أو المفيدة للظن، كما ربّما يظهر من غيره^(٣).

[القول المختار]

فالتحقيق أن يقال:^(٢٥٤) إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار

(٢٥٤) والذي ينبغي أن يقال: أن المقبولة لا اشكال ان مورد صدرها حجية حكم
 الحاكم في رفع المخاصمة والمعتبر فيه امران النظر وأن يكون النظر في حديثهم
 وأثره جعل حكمه حكم الامام عليه السلام.

ثم قوله: «قلت: فإن كان كل واحد منهما يختار رجلاً من أصحابنا الى آخره ... بعد
 الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا
 نظر واجتهاد في حديثهم.

ثم قوله: «فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم الى آخره ... يدل على كون
 منشأ الاختلاف هو الاختلاف في مدركي حكميهما، وأن التعارض هناك لابين
 النظرين ولو في رواية واحدة.

ثم قوله: «قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما ... الخ» حيث أناط الترجيح
 بالحكم والمرجوحية به من غير تعرض للرواية يدل على أنه ترجيح بين الحكمين

(١) كالمحدث البحراني في الحدائق: ٩٠/١.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٧٣/٤.

(٣) أنظر قوانين الأصول: ٢٩٩/٢ وأيضاً مفاتيح الأصول: ٦٨٨.



بالذات وان استلزم ذلك ترجيح رواية الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات، ومن المعلوم: أن الحكم والافتاء إنما جعلت حجة لكشفه عن حكم الامام واقعاً، وكشفه عن الواقع بالنسبة الى المتحاكم والمستفتي يتقوم بكون مدركه - وهو الحديث - صادقاً حتى لا يكذب، وخيرة الحاكم المستنبط حتى لا يتخط، وعدالة الحاكم حتى لا يكذب، ولا يضل المستفتي والمتحاكم واحتياطه وورعه في جميع ذلك، فالعدالة والفقاهة والصدق في الحديث مقومات للحكم والفتوى، وترجيح الحكم إنما هو بمزيتة بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطة بترجيح الروايتين المتعارضتين.

ثم قوله: «قلت: فإنهما عدلان مرضيان ...» الى قوله: «قال: ينظر الى ما كان من روايتهم ... الخ» شروع في علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر الى النظر والاجتهاد منهما.

وقوله: «المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ... الى آخره» ظاهره ترجيح الحجة على الحجة لا تمييز الحجة عن اللاحجة.

لكن تعليقه بقوله: «فان المجمع عليه لاريب فيه ... الى آخره» يدل على أن ترجيح المشهور إنما هو لكونه لاريب فيه، لا لأنه لاريب فيه تعبداً بمعنى جعله حجة كيفما كان، ولا لكونه لاريب فيه لذاته عقلاً بحيث لا يختلف وصفه؛ إذ لا يلائمه الفقرة اللاحقة من فرض مشهورين وبيان علاجهما، بل لانه لاريب فيه بالقياس الى الشاذ الذي في قبالة ففيه الريب أي: أن مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجية، فالكلام بالحقيقة مسوق لاسقاطه عن الحجية، لا لاعطاء مزية للمشهور.

ويشهد بذلك قوله: «وإنما الامور ثلاثة ... الخ» وتمسكه بقول رسول الله ﷺ فالترجيح من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.



→

ثم قوله: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين» الى قوله: «قال: ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى آخره» كذلك لا يزيد على تمييز ما لا يريب فيه عما فيه الريب.

ويشهد به قوله بعده «قلت: جعلت فداك» الى قوله: «ما خالف العامة ففيه الرشاد الى آخره».

فان الجمع بين المرجحين المميزين كانه اوهم السائل أن مخالفة العامة غير مؤثرة في ذلك أما موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها فلم يكن ريب في تأثيرهما في أصل الحجية عقلاً؛ فإن الأحكام المتفرعة على أصل إذا خالفته لم يعتن بها وبحجيتها العقلاء قطعاً.

على أن المنع عن الأخذ بخصوص مخالف الكتاب والسنة مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول الله ﷺ وتكاثر الرواية به عن ائمة أهل البيت عليهم السلام.

وأما موافقة القوم فقد يشك في حاله، فقوله: «ما خالف العامة ففيه الرشاد ... الى آخره» بيان لكونه وحده مرجحاً، وقد أخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الأفراد أو التعيين، فيكون المطلوب نفي الرشاد عن الموافق للعامة واثبات الريب فيه كما يشهد به أيضاً قوله - في آخر الكلام - : «فان الوقوف عند الشبهات خير ... الى آخره».

على أنه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء في أمورهم؛ فان الأخبار إنما تؤخذ من النقلة عندهم إذا لم يحرز دستهم^(١)، وألا فلا وثوق ولا عمل.

ويطابقه مرفوعة الأرجاني، قال الراوي: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «أندري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لاندري فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين

(١) كذا والظاهر: دسهم.

←

→

الله بدين الآ خالف عليه الأمة الى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه، فاذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»^(١) (الحديث)

ونظير ذلك منقول في حق بعض الأئمة غيره عليه السلام وهذا ربما صدر عن القوم احتياطاً في الدين بزعمهم؛ لعدم الشيعة وأئمتهم مبتدعين ومخالفتهم إجتئاباً عن طريقة المبتدع هذا.

وأضف الى ذلك: وجود التقية في الصدر الأوّل على أشد ما يكون.

فقد تبين: أن اعتباره عليه السلام هذه الاوصاف الثلاث أعني: الشهرة والشذوذ وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتها ومخالفة العامة وموافقتهم من جهة تأثيرها في حجية الخبر بالتقديم لا أيجادها مزية في أحد الخبرين.

ويظهر بذلك: أن لاتنافي بين هذا الخبر وبين ساير أخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهرة والشذوذ فقط، وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط، وبعضها على مخالفة العامة وموافقتهم فقط، وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط، وبعضها على موافقة العامة ومخالفتهم فقط، وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط، وبعضها على موافقة العامة ومخالفتهم فقط؛ إذ الواحد والجميع من هذه المزاي الثلاث مشتركة في تقديم الحجية عقلاً من غير تعبد أصلاً، فالرواية واردة مورد الامضاء إرشاداً الى ما بني عليه العقلاء في المقام من إسقاط الرجوع عن الحجية رأساً والتوقف.

وقوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى أمامك ... الى آخره» يوافق ذلك؛ إذ من المعلوم ان نفس لقاء الامام من حيث أنه لقاء غير رافع للشبهة، وإنما الرفع بيانه عليه السلام لا نفسه المقدسة ولا بيانه الشفاهي، بل مطلق البيان الوارد عنهم عليهم السلام ولو بالنقل.

على ان عدة من أخبار الباب بحسب المساق يشعر به، بل يدل عليه كما رواه الكشي

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١١٦/٢٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٤.

←

→

عن المفضل قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله فاولها أبو عبد الله فقال له الفيض جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟

قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض: إني لأجلس في حلقتهم بالكوفة فأكاد أن أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي ويطمئن إليه قلبي.

فقال أبو عبد الله: أجل هو كما ذكرت»^(١) (الحديث)

وفي عدة منها: الأرجاع في رفع الشبهة إلى مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وزكريا بن آدم ونظرانهم.

وفي بعضها: تفسير معنى رد الحديث إلى الله ورسوله: بأرجاعه إلى الكتاب والسنة ففي النهج «في عهد علي عليه السلام للاشتر: «والرد إلى الله الأخذ بمحكم كتابه والرد إلى الرسول صلى الله عليه وآله الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة»^(٢).

وفي «تفسير العياشي» عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جئتك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى أحاديثنا فإن أشبهها فهو حق وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٣).

وفي «الكافي» عن أبي حنّون مولى الرضا عليه السلام: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم

(١) أنظر رجال الكشي: ٣٤٧ - ح رقم ٢١٦.

(٢) أنظر نهج البلاغة: في ضمن العهد الذي نسه أمير المؤمنين عليه السلام للأشتر رضوان الله تعالى عليه.

(٣) أنظر تفسير العياشي ٩/١ ح ٧ عنه وسائل الشيعة: ١٢٣/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٨.

←

→

القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتصلوا» (الحديث)^(١).

وبالجملّة: الإرجاء والتوقّف والرد إلى الله ورسوله وإلى الإمام غير التسليم، بل هو عرض الشبهة، على ما ترتفع به الشبهة ولا يتفاوت فيه البيان الشفاهي والبيان النقلي، فلا وجه لدعوى: أن المقبولة مختصة بزمان الحضور لا الأعم.

وبذلك يظهر: أن لاتعارض بين هذا الخبر وما يوافقه عن أخبار التوقف، وبين الأخبار الدالة على التخيير الابتدائي؛ فإنّ التخيير راجع إلى مرتبة العمل بخلاف التوقّف؛ فإنّه ناظر إلى مرحلة العلم والتصديق، ولذا ربّما لم يناف التوقف الاجتماع مع سائر المراتب كما في رواية «الاحتجاج» عن سماعة قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا؟ قال: لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه.

قلت: لابد أن نعمل بواحد منهما.

قال: خذ بما خالف العامة» (الحديث)^(٢)

فالأخبار لاتنافي ما بنى عليه العقلاء من التوقف علماً والتخيير عملاً.

وأما أخبار الاحتياط، فلسانها لا يقضى بأزيد من حسن الاحتياط المطلق في جميع الموارد من غير إشعار بكونه من أسباب العلاج.

(١) أقول: نسبته إلى كتاب الكافي الشريف سهو من قلمه؛ إذ الحديث في كتاب عيون أخبار الرضا للصدوق: ٢٩٠/١ عنه وسائل الشيعة: ١١٥/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

(٢) أنظر الإحتجاج للطبرسي: ١٠٩/٢ باختلاف يسير (منشورات دار النعمان - النجف الأشرف) عنه وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

←

هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً.
والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن
إشكال؛ لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة
وفصل الخصومة كما هو موردهما،^(٢٥٥) ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره،
كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة
بالحكومة في صورة تعارض الحكامين.
وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلّا بالترجيح، ولذا
أمر^{عليه السلام} بإرجاء الواقعة إلى لقائه^{عليه السلام} في صورة تساويهما فيما ذكر من
المزايا بخلاف مقام الفتوى.

ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في
وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.
وإن أبيت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال
لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا - ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام^{عليه السلام} -

→

وأما مرفوعة زرارة: فإن كان المراد فيها بترجيح المشهور على المشهور بالأعدلية
والأوثنية التميّز في مورد يجعل أحد المشهورين الآخر ذا ريب فيسقط عن
الحجية، كانت موافقة للمقبولة، والأفهي رواية شاذة تبطل نفسها نفسها.
فتبين من جميع ما مر: أن لاتعارض بين أخبار الباب أصلاً، وأنها متفقة في معنى
واحد من غير تعارض وهو: الارشاد الى ما بنى عليه العقلاء في تعارض الخبرين
بينهم من التوقّف في مقام الحكم والتخيير في مقام العمل. (الطباطبائي)
(٢٥٥) كون مورد المرفوعة هو التخاصم والتنازع فيه خفاء. (الطباطبائي)

بهما؛ لقصور المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالة؛ لاختصاصها بزمان^(٢٥٦) التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً؛ بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب - كما فعله بعض الأصحاب^(١) - ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقذح: حال سائر أخباره.

مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب، أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً.

وجهه: قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة؛ بشهادة ما ورد: في أنه زخرف وباطل^(٢)، وليس بشيء^(٣)، أو أنه لم

(٢٥٦) فيه ما مر، نعم هي مختصة بصورة احتمال الوصول الى بيانه عليه السلام اعم من الشفاه والنقل، ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح، لا لما ذكره المصنف رحمته الله. (الطباطبائي)

(١) نسبة الشيخ عبدالحسين الرشتي في شرحه على الكفاية: ٣٢٤/٢ إلى العلامة المجلسي.

(٢) انظر وسائل الشريعة: ١١١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤ و ١٥.

(٣) إشارة إلى رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عزوجل ردّ إلى كتاب الله عزوجل). انظر وسائل الشريعة:

نقله^(١)، أو أمر بطرحه على الجدار^(٢).

وكذا الخبر الموافق للقوم؛ ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيّة - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به - غير جارية؛ للوثوق حينئذ بصدوره كذلك.

وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى.

فتكون هذه الأخبار في مقام تميّز الحجّة، عن اللّاحجّة، لا ترجيح الحجّة على الحجّة فافهم^(٣٥٧).

(٢٥٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن مخالفة الكتاب على نحوين:

تارة بنحو التباين، وأخرى: بنحو العموم والخصوص.

والأخبار المتقدّمة ظاهرة في المخالفة على نحو التباين؛ لأن المخالفة بنحو العموم

والخصوص مما لا ريب فيها، ولذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

وعليه: فلا مانع من عدّ الموافقة للكتاب من المرجّحات؛ لأن الخبر المخالف للكتاب

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١١١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٢) رواها الشيخ الطوسي مرسلأ عن النبي صلى الله عليه وآله باللفظ التالي:

(إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه

فاضربوا به عرض الحائط) أنظر التبيان: ٥/١ والظاهر انه مأخوذ من كتب العامّة، غير أننا

لم نجده في مصادرهم المعروفة.

وكذا أورده في العدة أيضاً باللفظ التالي:

(إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه وإن خالفه

فردّوه)، أو (فاضربوا به عرض الحائط). أنظر عدة الأصول: ٣٥٠/١.

وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات: إما على ذلك، أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً هذا. ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو

→

على نحو العموم والخصوص جامع لشرائط الحجية، ولا يكون المقام من باب تمييز الحجّة عن اللاجحة فيما لو عارضه خبر آخر موافق للكتاب، بل من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى.

ومثله الحال في موافقة العامة؛ فإن الأخبار الواردة في غير فرض التعارض إنما تدلّ على ترك ما تفرّد به العامة كأمره ﷺ بالرجوع إلى قاضي البلد والأخذ بخلافه، وكالتعليل في وجه أمرهم بخلاف مذهب إليه العامة من أنهم كانوا يسألون علياً أمير المؤمنين ﷺ ثم يجعلون له ضدّاً من عند أنفسهم.

وأما الموافقة في مورد التعارض، ففرضها فرض عدم كون الحكم مما تفرّد به العامة، مضافاً إلى أن المتعارضين ربّما يكونان دالّين على حكمين كليهما موافقين للعامة، كما في المرفوعة؛ فإنه فرض فيها موافقتها تارة لها عند العامة ومخالفتها أخرى معاً لهما، وهذا يدل على أن مورد المعارضة ليس دائماً يكون أحد الخبرين موافقاً لما تفرّد به العامة، مع أن المتعارضين الموافقين للعامة ربّما يكونان دالّين على حكمين متنافيين بالسلب والإيجاب، ولا يعقل أن يكون الرشد في خلاف السلب والإيجاب معاً. هذا مضافاً إلى أن موافقة الكتاب ومخالفة العامة قد ذكرا في المقبولة وفي المرفوعة بعد ذكر جملة من المرجحات، فلو كان ذلك من باب تمييز الحجّة عن اللاجحة لكان ذكرهما متقدماً على بقية المرجحات.

فأنتضح: أن دعوى موافقة العامة دائماً حتّى في مورد التعارض من باب تمييز الحجّة

عن اللاجحة لا يخلو عن إشكال. انتهى أنظر بداية الوصول: ٨٩/٩

«زخرف» أو «باطل»؟ كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا: أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقيدها.

[مناقشة الاستدلال على وجوب الترجيح]

نعم، قد استدلّ على تقيدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوده
آخر:

منها: دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أن دعوى الإجماع^(٢٥٨) - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النّواب والسفراء قال في ديباجة «الكافي»: «ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير»^(١) - مجازفة.

(٢٥٨) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قده:

«لا يخفى: أن نقة الإسلام لم يخالف في أصل وجوبه، بل هو قده صرح بوجوبه بالمرجّحين المتقدّمين وبالشهرة الروائية، وأرجع بعد فقدها إلى التخيير فلاحظ كلامه المنقول في «الرسالة»^(٢).

والأولى أن يورد عليه:

أولاً: باحتمال كون المدرك للجلّ - لولا الكلّ - هي الأخبار أو سائر الوجوه.

وثانياً: بأنّ القدر المتيقّن منه هو الأقوى في مقام الدلالة، فتأمل.

(١) الموجود في الكافي الشريف: ٩/١ باللفظ التالي: «ولانجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ

علم ذلك كلّهُ إلى العالم عليه وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه: (بأيّهما أخذتم من

باب التسليم وسعكم).

(٢) فرائد الاصول: ٧٤/٤.

ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً.
وفيه: أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع؛ ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح، كما هو واضح هذا.

مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع: من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية^(٢٥٩) - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان

وثالثاً: بأنه على تقدير العموم لا يشمل إلا لما هو الأقوى في الدليّة، وهو الأقوى سنداً أو دلالة أو جهة، فلا يشمل ما كان أقوى مضموناً لأن ظاهر الإضافة كون الأقواتية في مقام الدليّة، ولادخل لرجحان المضمون بتلك الجهة. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٠/٥.

(٢٥٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«في العبارة مسامحة واضحة؛ إذ ظاهره كونه في الأفعال الإختيارية قبيحاً دائماً لا ممتنعاً، وفي غيره ممتنعاً دائماً، والثاني وإن كان كذلك، إلا أن الأول ليس كما ذكره؛ إذ المرجح فيه: إن كان بمعنى العلة فهو أيضاً محال ذاتاً.
وإن كان بمعنى الداعي العقلاني فهو بصير قبيحاً من دون الاستحالة الذاتية؛ إذ الداعي الغير العقلاني المحرك للفاعل يكفي في وجوده.
وقد تدارك هذه المسامحة في آخر العبارة بقوله: (وبالجملة: الترجيح...) إلى آخره، فافهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٣/٥.

من الإمكان؛ لكفاية إرادة المختار^(٢٦٠) علةً لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى «بلا علة» محال، وبمعنى «بلا داع عقلائي» قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.
ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

[حكم تخيير المفتي في عمله وعمل مقلديه]

ثم إنه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه.

ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية؛ لعدم الدليل عليه فيها. نعم، له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه، أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

و هل التخيير بدوي أم استمراري؟
قضية الاستصحاب - لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً - كونه استمرارياً.

(٢٦٠) ليس المراد به ان الارادة مرجحة بذاتها كما قيل بل ان الارادة لاتخلو من مرجح علمي في ظرفها وليس من اللازم مطابقتها لمرجح الخبر وهو ظاهر فمن الممكن أن تتعلق الارادة بفعل المرجوح مستتدة الى مرجح آخر غير ما في الخبر ودعوى ان لا مرجح للفعل الا ذلك مجازفة. (الطباطبائي)

وتوهم: أن المتحير كان محكوماً بالتخير، ولا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار؛ لاختلاف الموضوع فيهما^(١).

فاسد؛ فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخير أصلاً، كما لا يخفى.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٣/٤.

فصل: [الإقتصار على المرجحات المنصوصة]

هل هو على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟

قيل: بالتعدّي^(١)؛ لما في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما ممّا فيه من الدلالة على أنّ المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربيّة إلى الواقع.

ولما في التعليل - بأنّ «المشهور ممّا لا ريب فيه» - من استظهار أنّ العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ولو كان فيه ألف ريب. ولما في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم. ولا يخفى ما في الاستدلال بها:^(٢٦١)

أما الأول: فإنّ جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقيّة حجّة أو مرجحاً، لا دلالة فيه على أنّ الملاك فيه بتمامه جهة إراءة، بل لا إشعار

(٢٦١) قد عرفت فيما مر: ضعف هذه المناقشات فارجع. نعم، اشتمال الروايات على مثل الاعدية والأورعية مما يوهن أصل الاستدلال. (الطباطبائي)

فيه، كما لا يخفى؛ لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجّيته، لا سيّما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به، إلّا تعبدًا، فافهم^(٢٦٢).

وأما الثاني: فلتوقّفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها ممّا لا ريب فيها، مع أنّ الشهرة في الصدر الأوّل بين الرواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية ممّا يطمأن بصدورها بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: إنّها ممّا لا ريب فيها، كما لا يخفى.

ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزّيّة ولو لم يوجب إلّا أقربيّة ذي المزّيّة إلى الواقع من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرّشد في نفس المخالفة؛ لحسنها. ولو سلّم أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله كما مرّ آنفاً.

ومنّه انقدح: حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيّة فيه؛ ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورها لو لا القطع به في الصدر الأوّل؛ لقلّة الوسائط ومعرفتها هذا.

مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكليّة^(٢٦٣)؛ كي لا يحتاج السائل إلى

(٢٦٢) قال الشيخ محمّد طاهر آل راضي دامت له الرحمة:

«لعلّه يشير إلى أنه لما كان نقل أكثر الرواة بالمضمون فيكون للأفقيّة جهة إراءة عن الواقع؛ لوضوح أنّ الأفقه أقرب إلى الإحاطة بالواقع من غير الأفقه.» انتهى أنظر بداية الوصول: ١٠٩/٩.

(٢٦٣) هذا وارد على أصل القول بالمرجحات، فهو مشترك الورود بين من يرى

إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عَلَيْهِ السَّلَامُ بالإرجاء^(٢٦٤) - بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة - من الظهور في أنّ المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظنّ بذي المزية ولا أقربيته - كبعض صفات الراوي مثل الأورعية، أو الألفية إذا كان موجهما مما لا يوجب الظنّ أو الأقربية، كالتورّع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأصولية - فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربية، بل إلى كل مزية^(٢٦٥) ولو لم تكن بموجبه لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهم: أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية؛ للظنّ بكذبه حينئذ^(١).

→

التعدي عن المرجحات، المنصوصة ومن يرى الاقتصار عليها. (الطباطبائي)

(٢٦٤) إذ لو كان ترجيح غير المرجحات المنصوصة كان عليه عَلَيْهِ السَّلَامُ بيانه قبل ذكر الارجاء فهو مدفوع بالاطلاق.

وفيه: ان المرجحات الراجعة الى كاشفية الرواية جميعها راجعة الى الصدق والوثوق وقد ذكرهما، وأما نحو الشهرة الفتوائية والألوية الظنية، فالأول غير محقق

المصداق في زمان الحضور والثاني غير مؤثر؛ لعدم حجية الظن. (الطباطبائي)

(٢٦٥) هذا إنما يتم لو كان للتعدي وجه غير كون ملاك الترجيح قوة دليية الدليل

وكاشفيته. (الطباطبائي)

فاسد؛ فإنَّ الظنَّ بالكذب لا يضرَّ بحجِّية ما اعتبر من باب الظنِّ نوعاً،
وإنَّما يضرُّ فيما أخذ في اعتباره عدم الظنِّ بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار
الأخبار - صدوراً ولا ظهوراً ولا جهةً - ذلك.

هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظنِّ بالكذب بما إذا علم بكذب
أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجب الظنَّ بصدور أحدهما؛ لإمكان صدورهما
مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيّة، كما لا يخفى.

نعم، لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزيّة في أقوى الدليلين
لوجب الاقتصار على ما يوجب القوّة في دليليته، وفي جهة إثباته وطريقته،
من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوّة مضمون ذيه
ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية، أو الأولوية الظنيّة ونحوهما؛ فإنَّ المنساق من
قاعدة: «أقوى الدليلين» أو المتيقّن منها إنّما هو الأقوى دلالة^(٢٦٦)، كما لا
يخفى، فافهم^(٢٦٧).

(٢٦٦) قال المحقّق المشكيني قدس سره:

«لفظ «الدلالة» ظاهر في الظهور، لا الدليليّة الشاملة له والسند والجهة.

والمراد هو الثاني، كما يظهر من صدر الكلام.

وفي العبارة مسامحة واضحة.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٢/٥.

(٢٦٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنه لا وجه للجمود على عنوان الدليليّة؛ فإنَّ الدليل حيث انه فإن في

مدلوله قوّة مدلوله تسري إليه؛ فإنَّ الخبر كما يوصف بكونه مخالفاً للعامة مع أنّ

المخالف للعامة مدلوله ومضمونه، كذلك يوصف الخبر بأنه أقوى فيما إذا كان

مضمونه أقوى.

→

أو أنه إشارة إلى وهن الإجماع على القضية المذكورة؛ فانه حيث كان محتمل المدرك فلا حجّة فيه، وإن قلنا بحجّة الإجماع المنقول، والله العالم.» إنتهى أنظر

بداية الوصول: ١٢٥/٩.

فصل : [اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي]

قد عرفت سابقاً: أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمّها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين: من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير مواردّها أو يعمّها؟ قولان:

أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه:

أنّ الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التخيير ممّا لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق؛ فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاوره^(١).

ويُشكل: بأنّ مساعدة العرف على الجمع والتوفيق، وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛ لصحّة السؤال بملاحظة التخيير في الحال^(٢٦٨)، لأجل ما يتراءى من المعارضة، وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتخيير في الحكم

(٢٦٨) لو كان التنافي الابتدائي موجباً لشمول الرواية للظاهر والأظهر كان موجباً لشمولها لمورد الورود والحكومة أيضاً، والجواب الجواب. (الطباطبائي)

واقعاً^(٢٦٩) وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كاف في صحته قطعاً.

مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة - لو لا كلّها - يعمّها، كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ المتيقّن منها غيرها.

مجازفة، غايته: أنّه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب،

وبذلك ينقدح وجه القول الثاني.

اللهم إلا أن يقال: إنّ التوفيق في مثل الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام وهي كاشفة إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا دعوى اختصاصها به، وأنّها - سؤالاً وجواباً - بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الإجمال، وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص.

ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما^(١) لا ينافي العموم^(٢٧٠) ما لم يكن هناك ظهوراً أنّه لذلك.

(٢٦٩) يدفعه: عدم التعرض في الجواب لهذه الجهة أصلاً، وبذلك يدفع الاعتراض

التالي أيضاً. (الطباطبائي)

(٢٧٠) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«ولا يخفى عدم حُسن العبارة، والمراد: أنّ صحة السؤال عن مطلق التعارض

لا توجب ظهوراً له فيه.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٦/٥.

فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء: من التوفيق، وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل^(٢٧١).

(٢٧١) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قده:

أقول: هذه الوجوه المذكورة في كلام الأستاذ [الخراساني] إنتصاراً للقول المشهور كلها مدخولة.

أما كشف السيرة القطعية إجمالاً عن تخصيص أخبار العلاج.

ففيه: أنه لو سلم، فإنما هو في خصوص العام والخاص، لا في النص أو الأظهر مع الظاهر؛ لعدم ثبوت السيرة القطعية على ذلك، فعنوان الاختلاف الموضوع في

أخبار العلاج الحاصل من التنافي البدوي بينهما مشمول لأخبار العلاج.

وأما دعوى: اختصاصها بغير مورد التوفيق العرفي.

ففيه: أن التحير البدوي حاصل للسائل لأجل التنافي البدوي المنطبق عليه عنوان الاختلاف وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل وقد مرّ في كلام الأستاذ.

وأما دعوى الإجمال.

ففيه: منع بعد صدق عنوان الاختلاف الواقع في أخبار العلاج.

ودعوى: عدم منافاة مجرد صحة السؤال لمورد الجمع العرفي الغير المنافي للعموم

مالم يكن هناك ظهور أن السؤال عن حكم الجمع العرفي.

مجازفة؛ إذ العموم ظهور وضعي يسري حكمه لكل ما يتناوله، والمفروض عدم

الاختصاص وعدم الإنصراف، فكيف يسع لهذا القائل منع الظهور لذلك؟ وكذلك

الحال في الاطلاق.

وأما قوله: (فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما عليه بناء العقلاء من الجمع العرفي).

ففيه: أن هذا ردع تبعي مقصود بالتبع، لا استقلالي مقصود بالأصالة، ومثله ليس ردعاً

→

لبناءهم، بل هو تصرف في دليل حجّة السند الذي زمامه بيد الشارع، لا تصرف في حجّة الظهور وإن كان يحصل ذا بالتبع. ولعلّ قوله: (فتأمل) إشارة إلى ما ذكرنا.

وبعد اللتيا والتي لست أظنّ بالأستاذ مخالفة المشهور، مع أنه قدّس شمر في حاشيته على الفرائد لتوجيه كلام شيخ الطائفة قدّس بما ينطبق على الجمع العرفي...» إنتهى أنظر حاشية كفاية الأصول لسلطان العلماء الأراكي: ١٨٥/٧.

فصل: [ما قيل في المرجّحات النوعية]

قد عرفت: حكم تعارض الظاهر والأظهر، وحمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر: أن أيهما ظاهر، وأيهما أظهر. وقد ذكر فيما اشبهه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها.

[ترجيح العموم على الإطلاق]

منها: ما قيل^(١) في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص - فيما دار الأمر بينهما - :
 من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق؛ فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس؛ فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه، إلا على نحو دائر.^(٢٧٢)
 ومن أن التقييد^(٢٧٣) أغلب من التخصيص.

(٢٧٢) الدور معي غير حقيقي على ما عرفت نظيره في تقديم الأمانة على الأصل في آخر الاستصحاب، والكلام هاهنا نظير الكلام هناك. (الطباطبائي)
 (٢٧٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٩٧/٤ - ٩٨.

وفيه: أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد. وأغلبية التقيد مع كثرة التخصيص - بمثابة قد قيل: «ما من عام إلا وقد خصّ» - غير مفيد فلا بدّ في كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر.

[ترجيح التخصيص على النسخ]

ومنها: ما قيل^(١) فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العامّ ناسخاً، أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام؛ حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ولا يخفى: أن دلالة الخاصّ أو العامّ على الاستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقليّ في تقديم التقيد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً. وأنّ غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار

→

«ظاهر الشيخ، بل صريحه في «الرسالة» [فرائد: ٩٧/٤-٩٨] إنحصار الوجه الأوّل في مذهب السلطان قُلَيْبٍ، والثاني في المذهب المنسوب إلى المشهور، وقد نقلهما في العبارة مطلقين». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١٠/٥.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٢١٣ - ٢١٦ وأيضاً فرائد الأصول: ٩٣/٤ - ٩٤.

والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاوره؛ بمثابة تعدد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص - لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يُشكل الأمر في تخصيص الكتاب^(٢٧٤)

(٢٧٤) قد عرفت في مبحث القطع: أن العلم شأنه التنجيز وإن كان ما يتعلق بالتكليف ويتم به أمره فهو راجع إلى مرتبة الفعلية يجب تحقيقه قبله، والألم يتحقق فعلية التكليف، وعلى هذا فلو فرض مقارنة اظهار تكليف ما بمفسدة ملزمة، أو إخفاءه بمصلحة ملزمة كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع إلى مرتبة الفعلية هذا.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: أن الأدلة متراكمة على اكمال الدين قبل رحلة النبي ﷺ ولازمه اشتمال الكتاب والسنة على كل حكم شرعي وما يحتاج إليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحلة النبي ﷺ إنما هو لأمر خارجة غير راجعة إلى ناحية الشارع.

ومن الثابت المقرر في محله أيضاً: أن الامام وظيفته بيان الأحكام دون التشريع، وعلى هذا فلا يكون تأخر التخصيص الواقع في كلام الامام عن عمومات الكتاب والسنة من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجة، بل من قبيل البيان لما خفى من الدين لأسباب خارجية وعلل اتفاقيه، فلا اشكال من رأس.

فان قلت: ان الاصحاب يعاملون مع كلمات الائمة معاملة الكلام المشرع دون الكلام الحاكي عن التشريع كما تراهم يستفيدون خصوصيات الجعل من خصوصيات ألفاظ الرواية.

قلت: لا يدل ذلك على مزيد من دعوى الاتحاد والمطابقة بين الحاكي والمحكي

→

والتفسير والمفسر.

فإن قلت: إن عدة من الروايات يدل على ذلك، كما استدل في بعضها على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (الآية)^(١) وغير ذلك.

قلت: لا يدل ذلك على أزيد من افتراض طاعة الامام فيما يقول كالرسول، وأما إن وجهه: ثبوت مقام التشريع في حقهم، أو حق الحفظ والبيان؟ فلا دلالة فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالآية على الثاني، على أنها أخبار آحاد معارضة بأخرى ولا يركن إليها في أصول المعارف الدينية وهو ظاهر.

ويتبين بذلك كله: أن لاصحى نسخ الكتاب بالروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام.

وأما نسخ الكتاب بالسنة النبوية فهو وإن كان جازياً بالنظر الى مثل قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الآية)^(٢) حيث يقضى بكون حكمه ﷺ حكمه تعالى، فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب بالسنة، لكن الخير المتفق على نقله بين الفريقين عن النبي ﷺ في نفي صدور ما يخالف الكتاب عنه ﷺ يدل على نفي نسخ الكتاب بالسنة بلا ريب، وهو الظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (الآية)^(٣).

اذ اطلاقه يشمل إتيان الباطل من غير القرآن إليه سواء كان من غير الله سبحانه أو من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسي والسنة النبوية أو كتاب آخر ينزل بعد

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) فصلت: ٤٢.

←

أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى.

فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات، أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول - لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلياً فيه ظاهراً.

ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ، بمعنى^(٢٧٥) رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً، ففتن.

→

القرآن فينسخه، وأما النسخ لبعضه ببعضه الآخر فلا يكون من قبيل إتيان الباطل، بل تحديد البعض لبعض ومثله قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الآية)^(١) فتبين: أن القرآن لا ينسخ بغيره مطلقاً. (الطباطبائي)

(٢٧٥) وهذا بالحقيقة يرجع الى الاصطلاح بتسمية تقييد كل اطلاق إستمراري بالنسخ وإن لم يشمل على حكم فعلي ثابت حدوداً فيرجع النزاع لفظياً، ومن الممكن حينئذ أن يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه. (الطباطبائي)

فصل: [عدم انقلاب النسبة]

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء. ولذا وقع بعض الأعلام^(١) في اشتباهه وخطأ حيث توهم: أنه إذا كان هناك عامّ وخصوصات، وقد خصّص بعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فرّبما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بدّ من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

وفيه: أن النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العامّ بمخصّص منفصل، ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وإن انثلم به حجّيته^(٢٧٦)، ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ لأصالة عمومه

(٢٧٦) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى تصوّري أعني الملقى في ذهن السامع حين سماعه.

(١) المحقق النراقي أنظر مناهج الأحكام: ٣١٧. وأنظر عوائد الأيام العائدة رقم ٤٠.

بالنسبة إليه.

لا يقال: إنَّ العامَّ بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟!

فإنَّه يقال: إنَّ المعلوم عدم إرادة العموم لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلّية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجّيته في تمام الباقي؛ لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

وأصالة عدم مخصّص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب؛ لعدم الوضع ولا القرينة المعيّنة لمرتبة منها، كما لا يخفى؛ لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم، ربّما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانقذح بذلك: أنّه لا بُدَّ من تخصيص العامّ بكلّ واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور

→

وأما ظهوره في إرادة المتكلّم فلاشك في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل؛ إذ قبله ظاهر في إرادة الجميع على حدّ سواء، وبعده يقطع بعدم إرادة البعض المخرج ويصير ظهوره في إرادة الباقي أقوى، ولذا قد تصل كثرة التخصيص إلى مرتبة يقطع بإرادة الباقي.

والعمدة في عدم الانقلاب هو ما ذكرنا: من كون الخصوصات في عرض واحد، ولا وجه لملاحظة بعضها قبل الآخر حتى يوجب انقلاب النسبة. انتهى. أنظر درر

انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بُدَّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها، ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه.

فلو رجَّح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك ترجيح - فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجَّح طرفه أو قدّم تخييراً فلا يطرح منها، إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره؛ فإنَّ التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذٍ فربّما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصّص بعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات مُتَّحِدة.

وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدّدة:

كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما، وأنّه لا بُدَّ من تقديم الخاصّ على العامّ، ومعاملة العموم من وجه بين العامّين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما؛ لما عرفت: من أنّه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص، أو كان بعيداً جداً لُقِّدَمَ على العامّ الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنصّ فيه، فيقدّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

فصل : [رجوع المرجّحات إلى المرجح الصدوري وعدم الترتيب بينها]

لا يخفى: أنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناءً على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعدّدة من راوي الخبر، ونفسه، ووجه صدوره، ومنتها، ومضمونه، مثل: الوثاقة، والفقاهة، والشهرة، ومخالفة العامة، والفصاحة، وموافقة الكتاب، والموافقة لفتوى الأصحاب،... إلى غير ذلك ممّا يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلاّ أنّها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر^(٢٧٧)؛ فإنّ أخبار العلاج

(٢٧٧) قال المحقّق سلطان العلماء الأراكي قدس سرّه:

«أقول: هذا ناظر إلى كلام الشيخ قدس سرّه [حيث] قال:

«إنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره.

ومورد هذا المرجح: قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور؛ فإنّ صدور الرواية: قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع.

→

وإما أن يكون من حيث المضمون: بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع». إنتهى.

أقول: يظهر من كلمات الشيخ في مواضع منها الترتيب بين المرجحات، كتقدّم مرتبة المرجح الصدوري على المرجح من جهة الصدور، وتقدّم مرتبة المرجح المضموني على المرجح الصدوري سواء كان داخلياً أم خارجياً.

وكتأخّر مرتبة المرجح من جهة الصدور عن المرجح المضموني.

أما الأول: فلأنه إذا حكم بعدم صدور المرجوح صدوراً بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور، فليس هناك خبر صادر عن الشارع حتى يحكم بأن صدوره لبيان الحكم الواقعي من جهة قيام الخبر المعتبر عليه في قبال الخبر المرجوح من حيث الصدور.

وهذا هو المراد بقوله في غير هذا الموضع: (لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً... الخ).

وبعبارة أخرى: معنى التبعّد بالصدور هو العمل بالخبر وترتيب الآثار عليه، وهذا المعنى لا يمكن ثبوته مع حمل الخبر على التقيّة.

وأما الثاني - وهو تقديم المرجح من حيث المضمون على المرجح من حيث الصدور -: فمن جهة أن الترجيح بحسب الصدور إنما هو لأجل كون الرّاجح صدوراً أقرب إلى الحكم الواقعي، ومتى كان الوجه كون الرّاجح أقرب إلى الواقع نوعاً من المرجوح؛ فإذن لا يزاحمه الرجحان من حيث الصدور.

وإلى هذا ينظر قوله في موضع آخر: (لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع).

وأما تأخّر المرجح من جهة الصدور عن المرجح المضموني؛ فقد ظهر من جهة تأخّره عن المرجح الصدوري المتأخّر عن المرجح المضموني. « إنتهى أنظر حاشية

←

دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها.
 فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقة؛ فإنها أيضاً
 مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً.
 وكونها في مقطوعي الصدور متمخضة في ترجيح الجهة لا يوجب
 كونها كذلك في غيرهما؛ ضرورة أنه لا معنى للتعبّد بسند ما يتعين حمله
 على الثقة،^(٢٧٨) فكيف يقاس على ما لا تعبّد فيه للقطع بصدوره؟!
 ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدّي
 وإناطة الترجيح بالظنّ أو بالأقربيّة إلى الواقع^(٢٧٩)؛ ضرورة أنّ قضية ذلك

→

سلطان العلماء على كفاية الأصول: ٢١٢/٧.

(٢٧٨) قد عرفت: ان وجه جعل الطرق والامارات: الحاقها بالقطع، وجعل الجميع
 بجعل واحد، وعلى هذا: فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على الثقة
 حال مقطوع الصدور من غير فرق. (الطباطبائي)
 (٢٧٩) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«أقول: بيانه: انه بناءً على القول بالترجيح بمطلق المزية بالملاك المذكور في كلام
 الشيخ قدس سره، أو بما في كلام غيره من الظنّ لا محيص إلا من حمل ما نصّ على
 الترجيح به في المقبولة والمرفوعة وغيرهما على التمثيل من باب ذكر الأفراد
 الغالبة المتداولة للكبرى المستفادة من التعليل؛ (بأنّ المجمع عليه لا يرب فيه، وبأنّ
 الرشد والحق في خلافهم)؛ لوضوح منافاة اشتراط تقدّم بعضها على بعض،
 والترتيب بينها لمفاد عموم العلة لكلّ ما فيه الملاك من المزايا؛ لوضوح أنّ لعموم
 العلة حقّ التحكيم على المعلّل، فيجب الترجيح بكلّ ما فيه ملاكه سواء كان له
 تقدّم ذكري في الروايات أم لا.

←

تقديم الخير الذي ظن صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع منهما والتخير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعايب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر، إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاختصار على المزاي المنصوصة فله وجه؛ لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة.

مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما - كسائر أخبار الترجيح - بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلزام تقييد جميعها - على كثرتها - بما في المقبولة وهو بعيد جداً.

وعليه: فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير ولا كذلك على الأول، بل لا بد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد.

وانقده كذلك: أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه

→

نعم، لا بد في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر بأن يكون واحد من المتعارضين موافقاً للعامة والآخر موافقاً للكتاب، أو كان راويه أعدل مثلاً من تعيين أن أيهما يكون فيه الملاك، والأنظار في هذا المجال متفاوتة والأقوال مختلفة، ومع فرض التساوي أو الشك فيه شبهة حكمية كان المرجح إطلاق أخبار التخيير بناءً على القول بوجود الترجيح، والقائل بالتخيير في بادئ الأمر في فسحة من ذلك كله. انتهى

وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للثقة بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين.

فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني^(١) **قُلْتُ** وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين^(٢) أعلى الله درجته.

ولا لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه قال: «أما 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 الثقة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق ثقة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على الثقة؛ لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة».

(١) أنظر الفوائد الحاثريّة: الفائدة رقم ٢١/٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي في كتابه بدائع الأفكار: ٤٥٥ و ٤٥٧.

وقال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور: إمّا علماً، كما في المتواترين، أو تعبداً، كما في المتكافئين من الأخبار. وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّج على أصل الصدور»^(١). انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت -: أنّ حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، وأمّا إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأيّ فرق بينه وبين سائر المرجحات؟

ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أوّل الكلام، كما لا يخفى.

فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة - ولو لعدم التعرض لهذه الصورة - فالمحكّم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه:

«بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور؛ فإنّه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقيّة، لم

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٣٦/٤ - ١٣٧.

يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها؛ لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة»^(١).

وفيه: ما لا يخفى من الغفلة وحسبان أنه التزم (فذكر) في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور: إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بدهاء أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً؛ ضرورة أن دليل حجّة الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً^(٢٨٠).

(٢٨٠) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي (فذكر):

«هذا جواب عن النقض.

«توضيحه: انه ليس هناك ما يدل على التعبد بالمتعارضين تعبداً فعلياً، لا دليل حجّة خير الواحد، ولا دليل العلاج حتى يقول الشيخ (فذكر): إن الحمل على التقيّة في المتعادلين في الخبر الموافق لهم متوقّف على التعبد به فعلاً؛ لمكان فرعية جهة الصدور على أصل الصدور قطعاً أو تعبداً في المتعادلين، بل مقصوده التعليق على المحال في خصوص المتفاضلين على تقدير تقديم الترجيح الجهتي على الترجيح السندي.

مثلاً لو كان راوي أحد المتعارضين أعدل وكان الآخر مخالفاً للعامة، فلو قدم المخالف للعامة على خير الأعدل لزم الإلتزام بصدور الموافق تعبداً للحمل على التقيّة؛ إذ المفروض أن خير الأعدل راجح سنداً، وترجيح الخبر المخالف واقع في المرتبة المتأخّرة عن ثبوت أصل السند، فلا بدّ من تقديم المخالف عليه، وطرح

(١) أنظر بدائع الأفكار: ٤٥٧.

والعجب كلّ العجب أنه (ﷺ) لم يكتف بما أورده من النقض حتّى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق؛ لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بدهاءة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعيّ الصدور الموافق، بل الأمر في الظنيّ الصدور أهون؛ لاحتمال عدم صدوره بخلافه.»

ثم قال:

«فاحتمال تقديم المرجحات السندیّة على مخالفة العامّة مع نصّ الإمام عليه السلام على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد

→

الموافق من الإلتزام بصدور المخالف والموافق تعبداً حتى تصل التوبة إلى حمل الموافق على التقيّة.

ومن المعلوم: أنه لا مجال لهذا الإلتزام؛ إذ يلزم من التعبد بالموافق فعلاً عدمه؛ لكون الحمل على التقيّة إلغاءً له في مقام العمل لا إعمالاً له، فينتج ذلك تعين ترجيح خبر الأعدل على الخبر المخالف، وهذا بخلاف المتعادلين؛ فانه لا محذور حينئذ في الأخذ بالمخالف وطرح الموافق في المتعادلين؛ لوضوح أنه ليس لازم قصر الترجيح بمخالفة العامّة على المتعادلين الإلتزام بالتعبد الفعلي في المتعارضين حتّى يلزم المحذور المذكور.

وبهذا التوجيه الذي أفاده الأستاذ يندفع عن الشيخ اشكاله عليه بقوله: (ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند... الخ) انتهى أنظر حاشية السلطان على كفاية الأصول: ٢١٩/٧.

صدورها من ذي مسكة فضلاً عمّن هو تالي^(١) العصمة علماً وعملاً.

ثم قال:

«وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر»^(٢).

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه؛ ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبّد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بدهاهة.

وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً؛ ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة؛ لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقذح: إمكان التعبّد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنّما لم يكن التعبّد بصدوره لذلك إذا كان معارضة المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة؛ لتعيين حمله على التقيّة حينئذ لا محالة.

ولعمري إنّ ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كلّ ورطة ومقام.

(١) وفيه من الجهل والجفاء بحق آل محمّد عليهم الصلاة والسلام ما لا يخفى ولنعم ما قال البهائيّ العاملي في مدح مولانا ومولى العالمين الإمام المهديّ الحجّة من آل محمّد صلوات الله تعالى عليهم:.

«لو ملوك الأرض حلّوا في ذراه كان أعلى صفّهم صفّ النعال»

(٢) بدائع الأفكار: ٤٥٧.

ثم إنّ هذا كلّهُ إنّما هو بملاحظة أنّ هذا المرجّح مرجّح من حيث الجهة، وأمّا بما هو موجب لأقوائيّة دلالة ذيه من معارضه - لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقيّة دونه - فهو مقدّم على جميع مرجّحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها.

اللهم إلا أن يقال: إنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقيّة، إلاّ أنّه حيث كان بالتأمّل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر^(٢٨١).

(٢٨١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أنّ القرينة العقلية في المقام وإن لم توجب أظهرية في مقام الدلالة، إلاّ أنّ المناط لتقديم هذا المرجّح على المرجّحات موجود لأجلها؛ لأنّ التقدّم في مقام تحقق الأظهرية إنّما هو لقوّة الأظهر وضعف الظاهر، وهذا موجود في هذه القرينة العقلية؛ لأنها موجبة لضعف إرادة الظاهر في الخبر الموافق وقوّة إرادة الظاهر في الخبر المخالف، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢١١/٩.

فصل : [المرجّحات الخارجيّة]

موافقة الخير لما يوجب الظنّ بمضمونه - ولو نوعاً - من المرجّحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة، أو قيل^(١) بدخوله في القاعدة المجمع عليها - كما ادّعي^(٢) - وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين.

وقد عرفت^(٣): أنّ التعدّي محل نظر، بل منع، وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحدهما مضموناً - لأجل مساعدة أمانة ظنيّة عليه - لا يوجب قوّة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوّة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى.

ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر: إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهته. كيف! وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لو لا معارضة الموافق. والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجّية، كما لا يكاد يضرّ بها

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٤١/٤.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٨٦.

(٣) في الفصل الرابع من هذا المقصد.

الكذب كذلك، فافهم^(٢٨٢).

هذا حال الأمانة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها.
أما ما ليس بمعتبر بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره
بالخصوص كالقياس - : فهو وإن كان كالغير المعبر لعدم الدليل بحسب ما

(٢٨٢) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته:

«مراد الأستاذ من المخالف هو الخبر المخالف للأمانة الموافقة للآخر.

توضيحه: أن الخلل في الخبر المعبر الجامع لشرائط الحجية قصوره في طريقتيه
بمعنى كونه فاقداً لشيء مما يعتبر في طريقتيه شرعاً، والمفروض القطع بتساوي
الراجع والمرجوح في جميع ماله مدخل في طريقتيه شرعاً، ومجرد الظن بأقربيه
مضمون الراجع للواقع لا يوجب الظن بوجود خلل في الآخر في صدوره أو جهة
صدوره مع كونها جامعين لشرائط الحجية، وعدم مطابقتها واحد منهما للعامة،
فالتعبد فعلاً وبناء العقلاء على الحمل على بيان الواقع موجودان في المرجوح لولا
معارضة الراجع.

وإنما صارت الحجية شائبة وفي بناءهم وقفة لأجل المعارضة، ومن المعلوم أن القطع
بعدم الخلل كذلك في المرجوح لا يجمع الظن به فيه.

ومن المعلوم أن الصدق والكذب واقعاً لا يكادان يعتبران في الحجية ولو على تقدير
الظن بالكذب الحاصل من الأمانة بمخالفة المرجوح للواقع، ومهما لم يرجع
المرجح الخارجي إلى الداخلي لم يندرج تحت القاعدة لما تبّه عليه الأستاذ بقوله:
(وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون
مضمون أحدهما مضموناً لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه
الحجية، بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لا يخفى.) انتهى أنظر
حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول: ٢٣١/٧.

يقتضي الترجيح به من الأخبار - بناءً على التعدّي - والقاعدة - بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين - إلا أن الأخبار الناهية عن القياس و «أن السنة إذا قيست مُحَقَّ الدين»^(١) - مانعة عن الترجيح به؛ ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعيّة الأصوليّة، وخطره ليس بأقلّ من استعماله في المسألة الفرعيّة.

وتوهم: أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأوقائيّة به، إلا كحال فيما يَنْقَحُ به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة أصوليّة ولا فرعيّة^(٢).

قياس مع الفارق؛ لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجيّة الصرّفة؛ فإنّ القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه.

وهذا بخلاف المعمول في المقام؛ فإنه نحو إعمال له في الدين؛ ضرورة أنه لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجّية بعد سقوطه عن الحجّية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيّداً.

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه - كالكتاب والسنة القطعيّة - فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكليّة، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم حجّية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض؛ فإنه المتيقّن من الأخبار الدالّة

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٤١/٢٧ - الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ١٠.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول: ٧١٦ وأيضاً فرائد الأصول: ١٤٣/٤ - ١٤٤.

على أنّه «زخرف» أو «باطل» أو أنّه «لم نقله» أو غير ذلك.

و إن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها وإن كانت ملاحظة^(٢٨٣) المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أنّ الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجّة عن اللأحجة كما نزلناها عليه.

ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجّية المخالف

(٢٨٣) الأولى بناء المسألة على مسألة الظاهر والأظهر بأن يقال:

لا إشكال أنّه إذا ورد عام وخاص مثلاً كان بناء العرف على أخذ الخاص قرينة على التصرف في العام، إلا إذا كان العام بمدلوله آيياً عن التخصيص: بأن لا يكون الخاص أظهر من العام، فلو فرض دليلاً متبايناً ثم تأيد أحدهما بعام كقوله: (أكرم العلماء) و(أكرم زيداً) و(لا تكرم زيداً) فهل النسبة بين الخاص المنافي والعام نسبة الظاهرين؟ أو نسبة الظاهر والأظهر؟

فعلى الأول: يقدم الخاص الموافق لتأييده بالعام ويطرح المخالف، وعلى الثاني يبقى التعارض، والظاهر من بناء العرف عدّ المقام من قبيل الظاهرين.

وعلى هذا: فأخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه؛ إذ ملاك عدم شمولها لمورد العام والخاص والمطلق والمقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر والأظهر عند العرف، وقد عرفت: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديقه، فلأمانع من شمول الأخبار المذكورة له.

ومن هنا يظهر: أنّ الاستدراك بقوله: (اللهم إلا أن يقال... إلى آخر ما قال) لا ينفع شيئاً

والحمد لله. (الطباطبائي)

من أصله؛ فإنهما تُفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى: اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباین عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباء مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص - غير بعيدة.

وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى، كما لا يخفى.

وأما الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب^(١) -: فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم^(٢)، وأما بناءً على اعتباره تبعداً من باب الأخبار وظيفاً للشاك - كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً - فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره، كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

(١) أنظر الفوائد الحائرية: ٢٢٤ والفصول الغروية: ٤٤٥ ومفاتيح الأصول: ٧٠٥.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١٥١/٤.

الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

- فصل: تعريف الإجهاد
- فصل: إنقسام الإجهاد إلى مطلق وتجرّ
- فصل: مبادئ الإجهاد
- فصل: في التخطئة والتصويب
- فصل: تبدل رأي المجتهد
- فصل: في التقليد
- فصل: لزوم تقليد الأعلم
- فصل: اشتراط الحياة في المفتي

أما الخاتمة فهي
فيما يتعلق
بالاجتهاد والتقليد

فصل: [تعريف الإجتهداد]

الاجتهاد لغة: تحمّل المشقة، واصطلاحاً - كما عن الحاجبي^(١) والعلامة^(٢) -: «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي». وعن غيرهما: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعيّ من الأصل فعلاً أو قوّة قريبة»^(٣).

ولا يخفى: أنّ اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته؛ لوضوح أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه^(٢٨٤) أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ

(٢٨٤) مجرد اتفاق الباحثين في مصاديق المحدود - لو فرض - لا يوجب الاتفاق في حقيقة المحدود - حتى يلزمه كون الحدود المختلفة المذكورة من قبيل التعريف اللفظي؛ فإنّ الاتفاق في مصاديق نوع الانسان مثلاً لا يوجب الاتفاق في حقيقته حتى تكون حدوده المختلفة المذكورة تعريفات لفظية وهو ظاهر، ويكشف عن

(١) أنظر شرح مختصر الأصول: ٤٦٠.

(٢) أنظر تهذيب الأصول: ٢٨٣ ونهاية الوصول: ١٦٧/٥.

(٣) أنظر زبدة الأصول للشيخ البهائي: ١٥٩.

آخر، وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقدح: أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس، أو الأطراد، كما هو الحال في تعريف جُلّ الأشياء - لو لا الكلّ -؛ ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها^(٢٨٥)، أو بخواصّها الموجبة لامتيازها عما عداها^(٢٨٦) لغير

→

اختلافهم - على خلاف ما يقوله (ﷺ) - بحثهم في التعريف طرداً وعكساً.

وكيف كان: فهذا منه (ﷺ) جري على ما جرى عليه في موارد التعريفات الموردة في هذا الفن: أنها تعريفات لفظية وشروح للاسماء على ما يعتوره^(١) أهل اللغة في بيان معاني الألفاظ.

وقد تبّينا مراراً: أن شرح الاسم غير التعريف اللفظي، والدليل عليه: أن الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الأجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط، مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالشجر والحيوان الناطق مثلاً بالنسبة إلى الإنسان، ومن الضروري أن بينهما فرقاً من حيث إنا إذا جدّدنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدوداً حقيقية للمحدودات دون التعريفات اللفظية. (الطباطبائي)

(٢٨٥) قد حقّق فساده في محله. (الطباطبائي)

(٢٨٦) هذا من أعجب الاشتباه؛ إذ ليس للأشياء الأذاتيات والأعراض الخاصة والعامة، وإذا فرض عدم العلم بشيء بذاتياته وخواصه، والفرض تحقّق علم ما كان العلم بالأشياء بأعراضها العامة الغير المقتضية لتمييزها عما عداها، فلم يتمييز شيء عن شيء في التصورات، ولا موضوع عن محمول، وبالعكس في التصديقات، فلم

علام الغيوب، فافهم^(٢٨٧).

→

يحصل علم بشيء، وقد فرض خلافه هذا خلف. والشيء أيضاً لا يكون أعم من شيء ولا أخص الا بتميز والفرض خلافه هذا خلف.

(الطباطبائي)

(٢٨٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رضي الله عنه:

«لعله إشارة إلى المناقشة في الوجهين:

أما في الأول: فلوضوح أن ظاهرهم أنهم في مقام بيان التعاريف الحقيقية، ولذا أورد بعضهم على بعض بعدم الإطراد وعدم الإنعكاس، وأما اللغوي؛ فلأن غرضه بيان الاستعمال لا بيان معنى اللفظ حقيقة وما هو موضوع له.

وأما في الثاني:

فأولاً: أن المراد من التعريف الحقيقي ما كان في قبال معرفة الشيء بوجه ما، وهو معرفة الشيء بما يتركب منه من جنسه وفصله، لا معرفته بالاحاطة بكنه فصله. وبعبارة أخرى: أن المراد من التعريف الحقيقي: هو تحليل الشيء بمعرفة ما تركب ذاته على قدر ما تصل إليه معرفة البشر من تركيبه، في قبال معرفته بوجه ما، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق في قبال تعريفه بأنه موجود من موجودات عالم الكون.

وثانياً: بأن الوجه الثاني لازمه إنكار التعريف الحقيقي في أي علم من العلوم، ولا يخصّ التعاريف المذكورة للقوم في الفقه أو الأصول، ومرجه إلى إنكار (أما الحقيقية) لعدم إمكان الجواب بما يدل على حقيقة الشيء.

هذا مضافاً إلى جعل المصنّف التعريف اللفظي في قبال التعريف الحقيقي الذي صرح فيما تقدّم: بأن الأول مفاد (ما الشارحة) و(ما الحقيقية) وأن الغرض في الأولى مطلق الشرح والإشارة، وفي الثانية كون الغرض بيان حقيقة الشيء، ولا فرق بينهما

←

وكيف كان: فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه^(٢٨٨)؛ فإن

→

في نفس التعريف، فيجوز أن يكون الجواب في مقام (ما الشارحة) بنفس التعريف الحقيقي كما يصح أن يكون بوجه من الوجوه.

والحاصل: أن الفرق بين (ما الشارحة) وبين (ما الحقيقية) هو كون الغرض في الأولى الشرح وفي الثانية بيان الحقيقة، ولا يلزم في (ما الشارحة) أن يكون التعريف بوجه من الوجوه، بل يجوز أن يكون بالتعريف الحقيقي أيضاً.

نعم، في (ما الحقيقية) لابد وأن يكون بما يفيد شرح الحقيقة، والله العالم. « إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٣٤/٩.

(٢٨٨) الأولى أن يراد بالحجة الحجة: على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجة؛ فإن الحجة الواحدة ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلي، وحصلت لآخر وخاصة بمرور الزمان وتراكم الانظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلي في حقه، وحصلت لثالث غير بالغ مرتبة الاجتهاد في الزمانين جميعاً فلم يحصل له علم بحكمه الفعلي أيضاً وهو ظاهر.

واعلم: ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه في لسان الادلة وهو بعينه موضوع في الشرع لأحكام كوجوب العمل بما أدى إليه، ونفوذ الحكم، ووجوب رجوع المقلد اليه، وغير ذلك، فالأولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الأحكام.

فتقول: ان من المعلوم أن مراد الشارع وغاية جعل الشرعي هو متن أفعالنا التي ينطبق عليها المجموعات الشرعية بحيث لو فرض صحة تحقق الافعال عقيب جعل الشارع من غير واسطة أصلاً كالتبليغ والوصول والعلم والقواعد العقلانية المتوسطة تم المراد من غير تخلل واجب زايد.

وإذ كان الواجب هو متن الفعل فالذي يتوقف عليه الفعل من حيث أنه إرادي هو العلم، لكن لا كل علم، بل العلم الجزئي الذي ينطبق عليه الفعل الجزئي دون

←

المناطق فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً، لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجته مطلقاً، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام^(١)؛ فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من

→

الكلي الذي له أفراد كثيرة.

وكيف ما كان: فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئي في جميع المجموعات أو في بعضها بنفسه، مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان المطلوب حاصلًا، فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئي المنطبق عليه العمل الذي يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه سائر العلوم المتعلقة بسائر الأعمال، أو لم يحصل؛ إذ الذي يفرض حصوله لمن له ملكة التحصيل مثل ما يحصل لغير ذي الملكة من التنجيز، ولا حاجة في العمل إلى ازيد من علم منجز، والمراد بالعلم: ما يعد عند العقلاء علماءً منجزاً.

إذا عرفت هذا: فإن كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلية التي ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجباً عقلياً لمن يقتدر عليه في بعض التكاليف أو جميعها وهو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوي. وإن كان المراد غير ذلك بل شيئاً يسمى باستفراغ الوسع أو بملكة الاستنباط فلا أثر منه في الأدلة ولا موجب للإلتزام به.

فان قلت: إن الاجتهاد ربما أدى إلى ما ليس بعلم ولا علمي كمؤدى الأصل العملي من وظيفة المتحير.

قلت: التكليف الفعلي ولو بحسب الوظيفة معلوم لا محالة. (الطباطبائي)

(١) كالميرزا القمي في قوانينه: ١/٤٤٠ والسيد محمد المجاهد في مفاتيحه: ٥٦٩.

العلم بالحكم أو غيره، مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً - اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقضح: أنه لا وجه لتأبي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى؛ فإنه لا محيص عنه، كما لا يخفى.

غاية الأمر: له أن ينازع في حجّية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتّفاق على صحّة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنه ربّما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ

فالاجتهاد المطلق هو: ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها. والتجزئي هو: ما يقتدر به ^(٢٨٩) على استنباط بعض الأحكام. ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام. وعدم التمكّن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها، والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي؛ لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع، أو قصور الباع. وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردد لهم أصلاً^(١). كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن أتصف به.

(٢٨٩) ظاهر تقابله مع المطلق وتناظره: كون التجزي أيضاً ملكة كالمطلق، كما يظهر ذلك أيضاً من كلامه الآتي في التجزي وحينئذ يتوجه عليه المنع، وسنده: ما مر من الكلام في معنى الاجتهاد. (الطباطباتي)

وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد. بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال؛ فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفى.

وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجّة الظنّ عليه لا على غيره.

فلا بُدّ في حجّة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد من إجماع، أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقّه بحيث تكون منتجة لحجّة الظنّ الثابت حجّيته بمقدماته له أيضاً.

ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقّه؛ لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقليّ من عمله بالاحتياط، وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدمات كذلك: بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر، مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجّيته في حقّه أيضاً، لكنّ دونه خرط القتاد.

هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف وصحّته: فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال؛ لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّة ظنّه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجّة الظنّ بمن جرت في حقّه دون غيره؛ ولو سلّم أنّ قضيتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً

الخاتمة: هي الاجتهاد والتقليد/فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ ٥٠١
كالظنون الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل^(٢٩٠).

(٢٩٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«لعله إشارة إلى أن مقدمات الإسناد وإن اقتضت أن حجّية الظن - على الحكومة وعلى الكشف - مختصة بخصوص المجتهد الذي يرى الإسناد، إلا أن أدلة التقليد وأدلة جواز الإفتاء والاستفتاء تشمل تقليد من يرى الإسناد كما تشمل تقليد من يرى الإفتاء».

توضيح ذلك:

أنّ المتحصّل من أدلة التقليد وجواز الإفتاء والاستفتاء:

أما على الإفتاء - فبناء على جعل الحكم المماثل - هو جعل الحكم الذي ينتهي إليه رأي المجتهد من الخبر، وجعل الحكم الذي ينتهي إليه في مورد الأصول العمليّة كالاستصحاب والبراءة الشرعيّة للمقلّد أيضاً؛ لدلالة أدلة التقليد وأدلة الإفتاء والاستفتاء على تنزيل المجتهد منزلة المقلّد، فالحكم الذي ينتهي إليه رأي المجتهد هو حكم المقلّد أيضاً.

وأما بناءً على جعل الحجّية فما كان منجزاً عند المجتهد لو أصاب، ومعدّراً له لو خالف هو منجز أيضاً عند المقلّد ومعدّر له.

ومنه يظهر: انه لا مانع من تقليد من يرى الإسناد على الحكومة فضلاً عن الكشف؛ لدلالة أدلة التقليد على التنزيل، فالظنّ سواء كان حجة بحكم العقل أو كان حجة بجعل الشارع كان منجزاً للمقلّد ومعدّراً له كما هو كذلك بالنسبة إلى المجتهد.

والحاصل: أنّ تنزيل رأي المجتهد بمنزلة رأي المقلّد بواسطة أدلة التقليد وجواز الإفتاء لازمه كون رأي المجتهد رأي المقلّد سواء كان الدالّ على حجّية رأي المجتهد هو العقل بناءً على الحكومة أو الشرع كما هو مبنى الكشف، فكل ما كان حجة على الحكم عند المجتهد - سواء كان غير مجعول شرعاً كالقطع والظن على

إن قلت: حجّة الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدّى إليه من الحكم ولو ظاهراً - كما مرّ تحقيقه - وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعيّة على الأحكام،

→

الحكومة، أو كان مجعولاً شرعاً بناءً على الظنّ على الكشف - هو حجّة عند المقلّد.

وبعبارة أوضح: أن المستفاد من أدلة جواز التقليد هو رجوع المقلّد إلى المجتهد فيما هو الحجّة عند المجتهد سواء كانت الحجّة بحكم العقل أو بحكم الشرع، والمستفاد منها أيضاً هو تنزيل رأي المجتهد منزلة رأي المقلّد بالنسبة إلى ما كان حجّة عند المجتهد.

ومنه يظهر: عدم ورود الإشكال الأول على الحكومة؛ لعدم انحصار أدلة التقليد في رجوع الجاهل بالحكم إلى العالم بالحكم، بل المستفاد منها: هو كون رأي المجتهد رأي المقلّد تنزيلاً.

وعدم ورود الإشكال الثاني على الحكومة؛ لأن دليل الإنسداد وإن لم يجز في حق المقلّد إلا أن أدلة التقليد تثبت حجّة رأي المجتهد للمقلّد للتنزيل المستفاد من أدلة التقليد.

وعدم ورود الإشكال أيضاً على الكشف؛ لأن المراد معرفة الحكم هو معرفته المطلقة لا خصوص معرفته مما ورد عنهم من الأحاديث كما هو معرفة من يرى الإنفتاح، بل المراد معرفة حكمهم من الحجّة.

ولعل النكتة في ذكر النّظر في أحاديثهم ومعرفة أحكامهم كونها في قبال المعرفة من طريق القياس، والله العالم. « انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٨/٩.

فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون

المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة

الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم

العقل وأنه مع عدمها هو: البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتمتع ما

استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد فافهم^(٢٩١).

(٢٩١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى أنه إنما يصح للمقلد الرجوع إلى ما يحكم به عقله من البراءة أو

الاحتياط حيث يكون المقلد ممن يعرف قبح العقاب بلا بيان، ويعرف العلم

الإجمالي، أو شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ويعرف موارد هما،

وفرض المقلد كذلك فرض كونه مجتهداً بهذا المقدار وهو خلف.

وأما العامي الذي لا يعرف شيئاً ولم يقرأ ولم يكتب فكيف يعقل له أن يرجع إلى ما

يحكم به عقله؟

أو أنه إشارة إلى أنه بناء على عدم صحة التقليد في المسألة الأصولية؛ بدعوى: أن

أثر المسألة الأصولية هو التمكّن من الاستنباط، وحيث ان المفروض عدم قدرة

المقلد على الاستنباط فلا أثر للتقليد في المسائل الأصولية.

وأما رجوع المقلد إلى المجتهد لعجزه عن رفع شكّه في وجود الأمانة، أو الحجّة

الشرعية وعدمها فله الرجوع إلى المجتهد بمنأى أن للمقلد الرجوع إلى المجتهد

في كلّ ما يعجز عنه.

فيرد عليه: أن هذا إنما يتمّ حيث يلتفت المقلد فيشك، وأما إذا لم يلتفت فلا شك

عنده حتى يحصل له العجز فيرجع إلى المجتهد.

فالحق في الجواب أن يقال:

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً.
وأما إذا انسد عليه بابهما:

ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة؛ فإن مثله كما أشرت آنفاً ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة.

إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل.

إلا أن يقال: بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه؛ فإنه يصدق عليه حيثئذ: أنه ممن روى حديثهم عليه السلام ونظر في حلالهم عليه السلام وحرامهم عليه السلام وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

وأما قوله عليه السلام في المقبولة: «إذا حكم بحكمنا» فالمراد: أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم؛ حيث كان منصوباً منهم كيف! وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجة امرأة

→

إن أدلة التقليد وأدلة جواز الإفتاء والاستفتاء مرجعها إلى تنزيل علم المجتهد وظنه وشكّه منزلة علم المقلد وظنه وشكّه، ونتيجة ذلك جواز رجوع المقلد إلى المجتهد في كل ما يراه، سواء كان انفتاحياً أو إنسدادياً، وسواء كان في الأصول العقلية أو في الأصول الشرعية، من غير فرق أصلاً، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في شرح قوله: (فتأمل) السابق، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٥٤/٩.

الخاتمة: هي الاجتهاد والتقليد، أحكام التجزي في الاجتهاد ٥٠٥
له من أحكامهم عليه السلام، فصحة إسناده حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه
من المنسوب من قبلهم.

[أحكام التجزي في الاجتهاد]

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه

وهو وإن كان محل الخلاف بين الأعلام^(١)، إلا أنه لا ينبغي الارتباب
فيه حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك متفاوتة سهولةً
وصعوبةً عقليةً ونقليةً، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول
الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع، وطويل الباع في
مدرک باب بمهارته في النقلات، أو العقلیات، وليس كذلك في آخر؛ لعدم
مهارته فيها وابتائه عليها، وهذا بالضرورة^(٢٩٢) ربما يوجب حصول القدرة
على الاستنباط في بعضها؛ لسهولة مدرکه، أو لمهارة الشخص فيه مع

(٢٩٢) هذه مقدمات صحيحة، لكنها انما تنتج حصول الاقتدار، لا ملكة الاقتدار
وهو ظاهر، ونظيره مسبوقة حصول الملكة بحصول التجزي؛ فإن كل ملكة - أي:
صفة راسخة - متعذرة الزوال أو متعسرتها إنما تحصل بعد تكرار الاحوال - أي:
الصفات القابلة الزوال والأفعال الزائلة - ولا يلزم من ذلك كون الاحوال راسخة
كالملكة وهو ظاهر.

ونظيره أيضاً قوله أخيراً: «وبسطة الملكة وعدم قبولها التجزية لا يمنع من حصولها
بالنسبة الى بعض الأبواب... الى آخر ما قال» (عليه السلام). (الطباطباتي)

(١) أنظر المعالم: ٢٣٨ وأيضاً تعليقة السيد على القزويني على المعالم: ١٥٠/٧.

صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك.

بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزّي؛ للزوم الطفرة^(٢٩٣).

وبساطة الملكة وعدم قبولها التّجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكّن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها.

ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة؛ بدهاءه أنّه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل^(١)، كما لا يخفى.

الثاني: في حجّية ما يؤدي إليه على المتّصف به

وهو أيضاً محلّ الخلاف^(٢)، إلا أنّ قضيّة أدلّة المدارك حجّيته^(٣)؛ لعدم اختصاصها بالمتّصف بالاجتهاد المطلق؛ ضرورة أنّ بناء العقلاء على حجّية الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجّية خبر الواحد^(٤) غايته تقييده

(٢٩٣) الطفرة قطع المتحرك المسافة من غير قطع اجزائها أو بعضها، ولازمه كون ما وقع فيه الطفرة تدريجي الحصول غير مستقرة، فلامعنى للطفرة في الأمور الثابتة الراسخة الغير المتغيرة، والملكات من هذا القبيل، فلامعنى لإثبات سبق الملكة بالحال بلزوم الطفرة. (الطباطباني)

(٢٩٤) وأما على ما استفدنا عليه حقيقة الاجتهاد فالأمر أوضح. (الطباطباني)

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٣٩٤.

(٢) أنظر معالم الدين: ٢٣٩ والفصول الغرويّة: ٣٩٤.

(٣) أنظر الفصول الغرويّة: ٣٩٥ - ٣٩٦.

بما إذا تمكّن من دفع معارضاته، كما هو المفروض.

الثالث: في جواز رجوع غير المتّصف به إليه في كلّ مسألة اجتهد فيها

وهو أيضاً محلّ الإشكال:

من أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمّه أدلة جواز التقليد.

ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أنّ بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً، وستعرف إن شاء الله تعالى^(١) ما هو قضية الأدلة.

[الرابع: في نفوذ قضاءه في المرافعات]

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكّل.

نعم، لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدّة بها واجتهد فيها بحيث يصحّ أن يقال في حقّه عرفاً. «إنّه ممن عرف أحكامهم»، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسندّ عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.

(١) في الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

فصل : [مبادئ الاجتهاد]

لا يخفى: احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبني عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه.

ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول؛ ضرورة أنّه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة، أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعيّة، كما هو طريقة الأخباري.

وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة: لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلتها، إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليّة، وبدونه لا يكاد يتمكّن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان أو أخبارياً.

نعم، يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص؛ ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصّدور الأوّل، وعدم حاجته

الختام: هي الاجتهاد والتقليد فصل: مبادئ الإجتهد: ٥٩
إلى كثير ممّا يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة ممّا لا يكاد يحقّق ويختار عادة
إلّا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصولية.

فصل: [في التخطئة والتصويب]

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات واختلفت في الشرعيات: فقال أصحابنا: بالتخطئة فيها أيضاً، وأنّ له تبارك وتعالى في كلّ مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة، وإلى غيره أخرى^(١).

وقال مخالفوننا: بالتصويب^(٢)، وأنّ له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى.

ولا يخفى: أنّه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة، إلا إذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بصدده استنباطه من أدلته وتعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب^(٢٩٥) هو الالتزام بإنشاء أحكام في

(٢٩٥) أقول: قد عرفت فيما مر: أنّ الأحكام غير موجودة في الواقع حقيقة، بل أمور اعتبارية قائمة الذات بالمعتبر، وما كان هذا شأنه فهو غير محققة، فما يتصور من

(١) أنظر ذريعة السيّد المرتضى: ٧٥٨/٢ وعدة الأصول: ٧٢٥/٢ وقوانين الأصول: ٣٦٦ و٤٤٩

والفصول الغروية: ٤٠٦ وفرائد الأصول: ٢٨٤/٢.

(٢) أنظر الإحكام للآمدي: ١٨٣/٤ وإرشاد الفحول: ٢٦١.

→

أحكام واقعية غير متغيرة عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الأول، وقد عرفت أيضاً: أن كون التكاليف والأحكام بحيث لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف وكذا ترتب ما يترتب عليه يوجب أن يكون الملاك الذي يقتضي تحقق التكليف وجعله مقتضياً لجعل العلم والعلمي طريقاً إلى التكليف، فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم والعلمي طريقاً كاشفاً عن التكليف.

وقد عرفت: أن معنى جعل الطريق جعل العينية بين الطريق والواقع، ولازمه كون مؤدى الطريق والمقتضية الواقعة في هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع، ولازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعي بحيث ينطبق على الحكم الفعلي الذي في مورد الطريق مطلقاً سواء وافق الواقع أو خالفه؛ فإن معنى طريقية الطريق: أن لاشأن لها الأرائة الواقع، فما يريه الطريق - من حيث هو طريق - هو التكليف الواقعي الواحد الذي جعله الشارع مع بقاءه من حيث نفسه على واقعيته.

فان قلت: لازم ذلك أن يترتب آثار الحكم الحقيقي والتكليف الواقعي أيماً ما كان على الحكم الظاهري عند المخالفة، فعند كون الحكم الواقعي حرمة والظاهري وجوباً مثلاً يترتب عليه العقاب والثواب معاً، وهو التزام بما لا يلتزم به أحد الى غير ذلك من المفاسد في التجزي ونحوه.

قلت: كلا؛ فان هذه العينية لا تؤثر أثراً، إلا كون التكليف الذي في مورد الطريق تكليفاً فعلياً ذا إلزام فعلي حفظاً للملاك الأولي بنحو الاكثرية دون الدوام؛ فان هذه العينية اعتبارية غير حقيقية، والاعتبار - كما عرفت مراراً - : اعطاء حد شيء لشيء لغاية ترتب آثار الشيء الأول للثاني، وإنما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلي عيناً للتكليف الواقعي ليحفظ بنحو الاكثرية الملاك الذي يحفظه التكليف الواقعي بنحو الدوام، ولم يجعل العينية بفرض أن يترتب عليه عقاب الواقع أو ثوابه أو نحو ذلك.

←

الواقع بعدد الآراء بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية، فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخير على أن له تبارك وتعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، إلاّ أنه غير محال.

ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام

→

فان قلت: فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي لا في طوله، فيكون حكماً واقعياً مثله وهو خلاف الفرض.

قلت: جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتباراً إنّما يوجب كون المؤدّي عين الواقع في ظرف اعتباره لا مطلقاً، وبعبارة أخرى: يوجب تحقّق الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري دون العكس، فمرتبة كلّ منهما محفوظة.

فان قلت: هذا الذي ذكر إنّما يتم فيما بين الحجج الطريقية والواقع، وأمّا فيما بين الحجج الظاهرية كالبراءة والاستصحاب والتخيير وبين الواقع فلاوجه صحة لها.

قلت: قد عرفت في أوائل الظن: أن حال الاصول العملية بالنسبة الى الحجج العلمية قريب من حال الحجج العلمية بالنسبة إلى الواقع، غير أن النسبة بين الواقع والحجج العلمية هي الوجود، وبين الحجج العلمية والاصول هي الحكومة بالبيان الذي أوردناه في محله.

إذا عرفت هذا علمت: أن من الممكن أن يدعى: ان ما ادت اليه الطرق والامارات على كثرتها هو حكم الله الواقعي على وحدته؛ إذ من المعلوم أن الآخذ بالحكم الظاهري الفعلي آخذ بحكم الله ومطيع له، ولولا ذلك لم يجعل الطريق، ويكون حينئذ الاخبار الناطقة بكون حكم الله الواقعي واحداً مشتركاً بين العالم والجاهل ناظرة الى المرتبة، وهو الحكم الواقعي في نفسه من غير نظر الى التوسعة المذكورة. (الطباطبائي)

بعد الاجتهاد فهو ممّا لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عمّا لا يكون له عين ولا أثر؟ أو يستظهر من الآية أو الخبر؟

إلا أن يراد: التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلا أن ما أذى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة، بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا: «أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم»^(١).

نعم، بناء على اعتبارها من باب الطريقة - كما هو كذلك - فمؤديات الطرق والأمارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقة.

وقد مرّ غير مرة: إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضية حجيتها ليس إلا [تنجز]^(٢) مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطأها، فلا يكون حكم أصلاً، إلا الحكم الواقعي فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز - بل غير فعلي -^(٣) فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً.

(٢٩٦) هذا مناقض ظاهراً لما ذكره في مباحث القطع والظن: من كون الحكم الواقعي فعلياً مطلقاً سواء أصاب الطريق أو أخطأ. (الطباطباتي)

(١) أنظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي: ٤٧.

(٢) في كثير من النسخ (تنجز) وفي بعضها (بتنجز).

فصل: [تبدل رأي المجتهد]

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأوّل بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً، أو الاحتياط فيها^(٢٩٧).

وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحّتها بحسب هذا الاجتهاد:

فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحّة العمل فيما إذا اختلّ فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل «لا تعاد»، و«حديث الرفع»، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادّعي. وذلك - فيما كان بحسب الاجتهاد الأوّل^(٢٩٨) - قد حصل القطع بالحكم

(٢٩٧) وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر؛ لكونه جاهلاً حينئذ، وشأنه الرجوع الى العالم. نعم، بناءً على انحصار مدرك التقليد في الادلة الشرعية يمكن توهم ابتناؤه على مسألة المشتق. (الطباطباتي)

(٢٩٨) قد عرفت: أنّ لافرق بين الأحكام التي في موارد الطرق بين أن يكون الطريق هو العلم أو الطريق العلمي، وان هناك حكماً ظاهرياً طريقيّاً على جميع التقادير. (الطباطباتي)

الغامّة: في الاجتهاد والتقليد فصل: (تبدل رأي المجتهد) ٥١٥
وقد اضمحلّ - واضح؛ بداهة أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذورية في
المخالفة عقلاً.

وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر
خلافه بالظفر بالمقيّد، أو المخصّص، أو قرينة المجاز، أو المعارض بناءً
على ما هو التحقيق: من اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، قيل: بأنّ قضية
اعتبارها إنشاء أحكام طريقيّة أم لا، على ما مرّ من غير مرة: من غير فرق بين
تعلّقه بالأحكام أو بمتعلقاتها؛ ضرورة أنّ كفيّة اعتبارها فيهما على نهج
واحد.

ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في «الفصول»^(٢٩٩) وأنّ

(٢٩٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لكنّ الفصول» لم يستدلّ بالوجه الثالث وهو الهرج والمرج؛ لأنه قال - بعد استثناء ما
قطع ثانياً بطلان الحكم الأوّل، أو بطلان دليله -:

(فإن كانت الواقعة مما يتعيّن في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها
على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع).

ثم استدلّ عليه بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين.

الثاني: لزوم العسر والهرج.

الثالث: ارتفاع الوثوق في العمل لو لم يكن مجزياً.

الرابع: استصحاب آثار الواقعة.

ثم مثّل بأمثلة، منها: ما إذا اجتهد في عدم شرطية شيء للعبادة ثم تبين خلافه...

(١) الفصول الغروية: ٤٠٩.

المتعلقات لا تتحمل اجتهادين، بخلاف الأحكام إلا حساباً أن الأحكام قابلة للتغير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات.

وأنت خبير: بأن الواقع واحد فيهما وقد عيّن أولاً بما ظهر خطؤه

ثانياً.

→

إلى أن قال:

(وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والإيقاعات...)

إلى أن قال:

(وإن كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغيير الإجهاد).

ثم مثلَ بأمثلة منها: ما لو بنى على حليّة حيوان فذكّي، ثم رجع فيني حينئذ على تحريم المذكى وغيره.

ومنها: ما لو بنى على طهارة عرق الجنب من الحرام فلاقاه، ثم رجع فيني على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من أرضعته ذلك ثم رجع وبنى على تحريمها.

لأن ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقياً على اجتهاده.» انتهى

وقد علم أن مسألة الهرج والمرج غير موجودة في «الفصول»، مضافاً إلى أن منشأها لو كان الاختلاف الواقع بين المكلفين بحسب الآراء - لا تبدل الاجتهادات - كان رافعه علم القاضي، إلا أنه أجنبي عن المقام ولو كان المنشأ تبدل الاجتهاد لم يرتفع بالحكومة.

إلى آخر ما أفاده المحقق المشكيني رحمته وله إيرادات طويلة على «الفصول» ينبغي أن

ولزوم العسر والحرَج، والهرج والمرج المخلّ بالنظام، والموجب للمخاصمة بين الأنام لو قيل بعدم صحّة العقود، والإيقاعات، والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني: من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة لا يكون إلا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً.

مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة.

وباب الهرج والمرج ينسدّ بالحكومة وفصل الخصومة. وبالجملة: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها بتحمّل الاجتهادين وعدم التحمّل بيناً ولا مبيّناً ممّا يرجع إلى محصلّ في كلامه زيد في علوّ مقامه، فراجع وتأمل.

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحّة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل عبادة كان أو معاملة، وكون مؤذاه ما لم يضمحلّ حكماً حقيقة.

وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف؛ فإنّه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال.

وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك.

فصل : في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به^(٣٠٠) في الفرعيّات، أو للالتزام به

(٣٠٠) لا ينبغي أن يرتاب في أن وجوب تقليد غير المجتهد في الأحكام سواء كان وجوباً شرعياً أو عقلياً - كنفس التقليد - من الاعتبارات العقلانية المحصّلة عندهم، وإنما الكلام في معنى التقليد الذي هو الاتباع، دون التقليد بمعنى حكاية الفعل من غير جد؛ إذ الإرادة المتعلقة بالحكاية حينئذ بحيث تكون هي الغاية يمتنع تعلقها بالفعل لغاية نفس الفعل، وأما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجمع الاستقلال. ومن المعلوم: ان المتبع مستقل في فعل ما اتبع فيه أو اعتقاده وإلا لم يكن فعله أو اعتقاده وهذا خلف.

بل لو كان، فعدم استقلاله إنما هو في العلم الذي ينتج الفعل أو الاعتقاد كمن يشرب دواءً خاصاً لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه، من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعاً للعالم.

وعلى هذا فمجرد تحصيل العلم بما عند العالم من العلم ليس من الاتباع في شيء لو وجدانه الاستقلال، وكذا نفس العلم؛ فان المتعلم الآخذ به غير تابع البتة، فالاتباع عنوان للعمل الجوارحي أو الجوانحي، من حيث عدم استقلال الفاعل التابع في العلم الذي هو منشأه، ولا يتحقق الاتباع بمجرد عدم سؤال الدليل على العمل أو

في الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه.
ولا يخفى: أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل^(١)؛ ضرورة سبقه عليه،
وإلا كان بلا تقليد^(٢)، فافهم^(٣٠١).

→

أخذه وتعلمه، ولا بعمل ينطبق على عمل من حيث أنه مطابقة فقط، بل هو تطبيق
العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئاً عن العلم الذي عند الغير.
ومن هنا يظهر: ان اطلاق تعريفه (ﷺ) حيث يشمل أخذ قول الغير ورأيه من غير
عمل في غير محله، فالتقليد أخذ قول الغير والعمل به. (الطباطبائي)
(٣٠١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن المناسب للمعنى اللغوي هو العمل؛ لأن المجتهد إنما
يكون ذا فلاة بجعل عمل المقلد على طبق رأيه كالقلادة في عنقه.
وأما بالالتزام برأيه فقط فلا يكون ذا فلاة؛ لبلاهة أن المجتهد إنما يتقلد بما كان
مطابقاً للحكم الذي أدى إليه رأيه، ونفس الالتزام من الغير ليس هو المطابق لما
أدى إليه رأيه من الحكم وإنما المطابق له هو العمل الذي يعمله الغير مستنداً فيه
إلى رأي المجتهد.

وأما أنه ليس هو نفس تعلم رأي المجتهد لأجل العمل؛ فلا أنه أيضاً ليس نفس التعلم
لرأي المجتهد هو فلاة، وليس هو المطابق للحكم الذي أدى إليه، بل المطابق
لرأي المجتهد هو العمل الذي يكون من المقلد على طبق رأي المجتهد.
وأما ما ذكره من الوجهين فيرد على:

الوجه الأول: انه لا موجب لكون التقليد كالاكتفاء في سبق على العمل؛ لأن السبب

(١) كما أفاده المعالم: ٢٤٢.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٤١١.

ثم إنّه لا يذهب عليك: أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهيّاً جبليّاً فطريّاً^(٣٠٢) لا يحتاج إلى دليل، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً

→

في تقدّم الإجتهد في إجتهد المجتهد على عمل نفسه إنّما هو لأجل كون عمله لا يبدّ وأن يكون مطابقاً للحجّة؛ لذا كان معرفة المجتهد للحجّة متقدمة على عمله، وحيث ان التقليد هو جعل المجتهد ذا قلادة فلذا كان نفس عمل المقلّد - بما أنه مستند فيه لرأي المجتهد - هو تقليده له، فلا يلزم في التقليد الالتزام بسبق التقليد على العمل.

وأما الوجه الثاني، فيرد عليه:

ان التقليد من المقلّد ليس ضدّاً للإجتهد الذي هو معرفة الحجّة، وإنّما هو ضدّ لعمل المجتهد، ويدل على ذلك: أنّ التقليد ضدّ أيضاً للإحتياط، والإحتياط إنّما هو في العمل لا في غيره.

وبعبارة أخرى: إن العمل المبرء للذمّة: إمّا أن يكن عن إجتهد، وإما أن يكون عن تقليد، وإمّا أن يكن للإحتياط.

فاتضح: أنّ الاجتهد والتقليد متقابلان بتقابل التضاد في نفس العمل لا في المعرفة كما هو الحال في تقابله للإحتياط؛ فإنه من البديهي أنّ تقابلهما في نفس العمل، والله العالم. « إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣١١/٩.

(٣٠٢) الأولى بالنظر إلى الاصول المتقدمة أن يقال: ان رجوع الجاهل الى العالم في الجملة من البنائات العقلائية التي يعرفها الكل من غير جهل، والألزم الرجوع فيه الى العالم فيكون البناء لغواً لتاديته إلى دور أو تسلسل في التقليد، وذلك ان القضايا الاعتبارية خارجة عن البديهيات موضوعاً، وامتناع الدور والتسلسل إنّما هو في الحقايق لا غير. (الطباطبائي)

وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته.

وأغلب ما عده قابل للمناقشة:

لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة^(١) ممّا يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجّيتها في غيرها؛ لوهنه بذلك.

ومنه قد انقده: إمكان القده في دعوى: كونه من ضروريات الدين؛ لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته.

وكذا القده في دعوى سيرة المتدينين^(٢).

وأما الآيات: فلعدم دلالة آية النّفّر^(٣) والسؤال^(٤) على جوازه؛ لقوة

احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تبعداً.

مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الأطهار كما قسّر به في الأخبار^(٥).

نعم، لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة؛ حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء^(٦)، وبعضها على أن للعوام تقليد

(١) أنظر الذريعة: ٧٩٧/٢ وعدة الأصول: ٧٣٠/٢ ومعارج الأصول: ١٩٧ ورسالة الاجتهاد

والتقليد للشيخ الأعظم عليه السلام: ٤٨.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٤١١.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) النحل: ٤٣ والنساء: ٧٠.

(٥) أنظر الكافي الشريف: ٢١٠/١ باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم

الأئمة عليهم السلام.

(٦) أنظر وسائل الشيعية: ١٤٠/٢٧ - الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

العلماء^(١)، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم^(٢)، أو منطقاً مثل ما دلّ على إظهاره عَلَيْهِ السَّلَامُ المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام^(٣).

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحقّ والواقع؛ حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تبعداً، فافهم وتأمل.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدّد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كلّ واحد منها بحجة، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم، والذم على التقليد من الآيات والروايات.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٥).
مع احتمال أنّ الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين.

(١) أنظر المصدر المتقدم: ١٣١/٢٧ - الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

(٢) أنظر المصدر المتقدم: ١٤٨/٢٧ - الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٦.

(٣) أنظر المصدر المتقدم: ٣٥/٢٧ - الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) الزخرف: ٢٣.

وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها، كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى؛ لسهولتها، فباطل.

مع أنه مع الفارق؛ ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها؛ فإنها مما لا تعد ولا تُحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر، إلا للأوحد في كلياتها، كما لا يخفى.

فصل: [لزوم تقليد الأعلم]

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه؛ للقطع بحجته والشك في حجته غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلا على نحوٍ دائر. نعم، لا بأس برجوعه إليه إذا استقلَّ عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جواز له الأفضل بعد رجوعه إليه^(١). هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه: ذهب بعضهم^(٢) إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب - على ما قيل^(٣) - عدمه^(٤)، وهو الأقوى؛ للأصل وعدم دليل على خلافه^(٣٠٣)،

(٣٠٣) المراد بالأصل: هو الأصل المذكور، وهو: أصالة عدم الحجية عند الشك في

(١) أنظر مطروح الأنظار: ٥٢٧/٢.

(٢) كالميرزا القمي في القوانين: ٢٤٦/٢ وصاحب الفصول في فصوله: ٤٢٣ ومطروح الأنظار:

٥٢٦/٢.

(٣) أنظر مطروح الأنظار: ٥٢٥/٢.

(٤) أنظر الذريعة: ٨٠١/٢ ومعارض الأصول: ٢٠١ ومعالم الدين: ٢٤٧.

ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغرض عن نهوضها على مشروعية أصله؛ لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كل حال من غير تعرّض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى^(١).

ودعوى^(٢): السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من

→

حجية شيء، فالأصل عند الشك في حجية قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجّيته هذا.

وأما كون خلافه مما لا دليل عليه فممنوع؛ لبناء العقلاء على ذلك؛ فإنهم لا يختلفون في أقسام الأفعال وأصناف الاحتياجات إلى أصحاب الصناعات في الرجوع إلى الخبرة مع وجود من هو أشد خبرة وهو معلوم عندهم.

فان قلت: لكنهم في موارد الأهمية يقتصرون على الرجوع الى الاعلم دون غيره، ومن المعلوم ان الأحكام ذوات أهمية.

قلت: نعم، لكن فيه: أولاً: ان هذا البناء منهم ليس مقصوراً على الجاهل، بل العالم منهم يرجع أيضاً الى من هو أعلم منه كالطبيب في المريض المهم مرضاً، ولا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله؛ إذ لا يجوز رجوع المجتهد الى من هو أعلم منه اجماعاً.

وثانياً: ان ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى؛ فان الأهمية في الأحكام إنما هي من حيث ترتب الثواب والعقاب، وأما الأحكام الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالأعلم وغيره فيها سواء. (الطباطباتي)

(١) أنظر المناقشة في رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ: ٧٨.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٥٣٥/٢ وأيضاً رسالة الشيخ في الاجتهاد والتقليد: ٧٩.

دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلام، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً.

وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد.

مع أنّ قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر^(١)، فتأمل جيداً.

وقد استدلل للمنع أيضاً بوجوه^(٢):

أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^(٣).

ثالثها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجُلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع، مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجّية نقله، ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني: فلأنّ الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة - لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع، إلاّ به - لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٥٣٩/٢.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٥٤١/٢ - ٥٤٤. وأيضاً رسالة الشيخ في الاجتهاد والتقليد: ٧١.

(٣) أنظر نهج البلاغة: كتاب ٥٣ في كتابه للأشتر النخعي رضوان الله عليه.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فلاجل أن فتوى غير الأفضل ربّما يكون أقرب من فتواه؛ لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممّن مات^(١).

ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه؛ فإنّه لو سلّم أنّه كذلك، إلاّ أنّه ليس بصغرى لما ادّعى عقلاً من الكبرى؛ بداهة أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيّة في الأمانة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى: فلاّن ملاك حجّية قول الغير تعبدّاً - ولو على نحو الطريقيّة - لم يعلم أنّه القرب من الواقع^(٣٠٤)، فلعلّه يكون ما هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم، لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجة بنظر العقل - لتعيّن الأقرب قطعاً، فافهم^(٣٠٥).

(٣٠٤) فمن المحتمل أنّه رفع تحجير الجهل لارفع أصله؛ إذ الاتباع لا يرفع الجهل، والاقربية الى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع في سوق الجاهل إلى نفسه؛ إذ لا بناء عندهم على ذلك. (الطباطبائي)

(٣٠٥) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«لعلّه إشارة إلى أنه بعد الإعراف بأن القرب بعض ماله الدخّل في حجّية قول الغير وإن لم يكن هو تمام العلة، إلاّ أنّه لا بد على هذا من تقديم الأفضل؛ لفرض كون الأفضل وغير الأفضل متساويين من كلّ جملة للحجّية عدى كون الأفضل له زيادة

(١) أنظر مسالك الأفهام: ٣٤٤/١٣ والقوانين: ٢٤٦/٢ - ٢٤٧ ومناهج الأحكام للفاضل التراقي:

٣٠٠ ومفاتيح الأصول: ٦٢٦ والفصول الغروية: ٤٢٤ ومطارج الأنظار: ٦٦٨/٢.

→

القرب، ومن الواضح: ان الرجحان وإن كان ببعض ما هو قوام الحجية لازمه ترجيح ما كان له هذا الرجحان، ولا يختص الرجحان بكون القرب تمام العلة للحجية، والله العامل.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٠/٩.

فصل : اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي

والمعروف بين الأصحاب: الاشتراط^(١)، وبين العامة: عدمه^(٢)، وهو خيرة الأخباريين^(٣) وبعض المجتهدين من أصحابنا^(٤)، وربما نقل تفاصيل منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط^(٥). والمختار: ما هو المعروف بين الأصحاب؛ للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه^(٣٠٦)، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدلّ

(٣٠٦) الظاهر إرجاعه إلى أصالة الاشتغال، وإن العمل على طبق فتوى الميت لا يبرء الذمة عن اشتغالها اليقيني، وأما إرجاعه الى الشك في حجية قول الميت والأصل عدمها فلا يلائمه نفي القول عن الميت. (الطباطباني)

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٤٣٦/٢ - ٤٤٠ و ٥٦٠ - ٥٦٢.

(٢) أنظر المنحول: ٥٩١.

(٣) أنظر الفوائد المدنية: ٢٩٩ ومفاتيح الشرائع: ٥٢/٢ وكشف الأسرار للسيد الجزائري: ٧٧/٢ - ٩٢.

(٤) أنظر القوانين: ٢٧٠/٢.

(٥) أنظر الفصول الغروية: ٤٢٢.

به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة:

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته^(١).

ولا يذهب عليك: أنه لا مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفاً؛ لعدم بقاء الرأي معه^(٣٠٧)؛ فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً؛ حيث إن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه.

ولا ينافي ذلك: صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته^(٢)، كطهارته، ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه؛ فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً، وبقاء الرأي لا يبد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.

وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت؛ لتجرده، وقد عرفت في باب الاستصحاب: أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقية، وإنما تعاد يوم

(٣٠٧) عليه منع ظاهر؛ فإن للآراء والأقوال عندهم ثبوتاً في أنفسها لا يختلف باختلاف الأحوال بالموت والحيوة. نعم، ربما أمكن أن يقال: إن رجوع الجاهل الى العالم لا يصدق مع الموت. (الطباطبائي)

(١) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٢٤ وأيضاً الفصول الغروية: ٤٢١.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٤٦٦/٢.

الخاتمة: هي الاجتهاد والتقليد/فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ٥٢١
القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً^(٣٠٨).

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت؛ لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية.
فإنه يقال: لا شبهة في أنه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد،

(٣٠٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«حاصله: هو - التأكيد لما ذكره: من كون العرف يرى انعدام النفس بالموت - أن الحشر للناس يوم القيامة بنظر العرف هو من باب إعادة المعدوم، لا من باب تبدل متعلق النفس من عالم الدنيا وهو عالم الكون والفساد؛ فانها متعلقة في هذا العالم بالبدن المادي الذي له تبدلات من الطفولة إلى حال الهرم، ثم ينتقل بعد الموت إلى عالم البرزخ وفيه يكون متعلقها البدن المثالي ثم تنتقل إلى بدن يناسب الحشر، وعلى كلّ، فعلى هذا لا إعادة للنفس، بل هي باقية لا فناء لها، وأن الفناء لمتعلقها بحسب هذه العوالم.

فليس الحشر من إعادة المعدوم بالنسبة إلى النفس الناطقة، هذا بحسب ما ثبت بالبرهان في محلّه.

وأما بنظر العرف فالنفس حالها عندهم حال البدن وأن حشرها من باب إعادة المعدوم، وحيث كان المدار في الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف فلامجال لجريان الاستصحاب في حجّة الرأي؛ لارتفاعه بانعدام النفس بالموت بنظر العرف.

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: (ويكون حشره في يوم القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم وإن لم يكن كذلك حقيقة ل) قيام البرهان العقلي على (بقاء موضوعه وهو النفس الناطقة... إلى آخر قوله: فتأمل جيداً) إنتهى أنظر بداية الوصول:

ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً.

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري:

فربما يقال ^(١): بأنه قضية استصحاب ^(٣٠٩) الأحكام التي قلده فيها؛ فإن رأيه وإن كان منوطاً لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفاً من أسباب العروض، لا من مقومات الموضوع والمعروض.

ولكنه لا يخفى: أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً؛ فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة - كما عرفت - فواضح؛ فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف، والعدر فيما أخطأ، وهو واضح.

وإن كان بالنقل؛ فكذلك على ما هو التحقيق -: من أن قضية الحجية شرعاً ليس إلا ذلك؛ لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده؛ لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب ^(٢)، فراجع.

ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

(٣٠٩) الظاهر أن يقال: إن التقليد أولاً حيث كان مصداقاً لرجوع الجاهل الى العالم ومعنوياً بعنوان رفع الحيرة فلاحيرة معه في العمل لو عمل به، وهذا مما يساعده بناء العقلاء، فإنهم في مثل هذا المورد من موارد أعمالهم يعدون أنفسهم مختيرين في الرجوع الى الاحياء من أهل الخبرة والبقاء على ما كانوا يعملون به من قول الأموات. (الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٤٢١.

(٢) التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم - من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية، أو الوضعية شرعاً في الظاهر - فلاستصحاب ما قلده من الأحكام، وإن كان مجال بدعوى: بقاء الموضوع عرفاً؛ لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض، لا من مقومات العروض.

إلا أن الإنصاف: عدم كون الدعوى خالية عن الجراف؛ فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق؛ بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه؛ بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هذا كله مع إمكان دعوى: أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي - بسبب الهرم أو المرض إجماعاً - لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل (٣١٠).

(٣١٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«لعله إشارة إلى منع الأولوية؛ فإن الرأي بالتبدل وبالاختلال بالمرض أو الهرم لا بقاء له حقيقة وعقلاً؛ بخلاف الموت؛ فإنه لا بقاء له بحسب رأي العرف، لا حقيقة وعقلاً، وبقاء أكثره مع التبدل والهرم لا يوجب الأولوية، مع أن الرأي غير باق حقيقة بالتبدل والهرم، وهو باق حقيقة عقلاً بالموت كما يدل على ذلك القرآن الكريم قال تبارك وتعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾

[ق: ٢٢] والله العالم» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٧/٩.

ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

وفيه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه: من عدم دلالتها عليه - : منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه، كما لا يخفى.

ومنه انقذح: حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسباق إلى حال الحياة فيها.

ومنها: دعوى: أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحَيِّ بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى^(١).

وفيه: أنه لا يكاد تصل النوبة إليه؛ لما عرفت: من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيرة على البقاء؛ فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المفتي^(٢).

وفيه: منع السيرة^(٣١١) فيما هو محلّ الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنما لم

(٣١١) وعلى المنع منع ظاهر؛ فإنّ من المعلوم أنّ الاجتهاد لا ينتظم النظام بدونه؛ فإن موارد الأعمال على اختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال إلى ما لا نهاية له لا يمكن تلقيها جميعاً من مشرّع الحكم الأبنحو الاجتهاد.

ومن المعلوم أيضاً: عدم إمكانه لكل أحد حتى القروي والبدوي والنساء والصبيان والضعفاء، ولم يؤثر ولم ينقل أن أهل أحد من الرواة من صبيته وعياله وخدمه رجعوا إلى أحد من الأحياء بعد موته فيما أخذوا منه، ولو كان لبان قطعاً.

(١) أنظر القوانين: ٢/٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) أنظر مطروح الأنظار: ٢/٦٢٩ - ٦٣٠.

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ٥٢٥
يرجعوا عمّا أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنهم غالباً إنّما كانوا يأخذونها ممّن
ينقلها عنهم عليه السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه
أصلاً، وهو ليس بتقليد، كما لا يخفى.

ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنّه كان قد رجع،
أو لم يرجع، بعد موته.

و [منها: غير ذلك مما لا يليق بأن يذكر أو يسطر ^(١)] ^(٢).

[«تمّ الكتاب في سنة ١٣٢٤ هـ»] ^(٣)

→

وهذا آخر الكلام في الحاشية والله المستعان وله الحمد تم ليلة الاثنين ثالث شهر
رجب من سنة ١٣٦٨. كتبه الفقير الى الله «عزّ اسمه» محمد حسين الطباطبائي
نزّيل قم المشرفة.

(١) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٢٢ - ٦٢٤ ومطّرح الأنظار: ٤٨٢/٢ - ٤٩٣.

(٢) قد شطب المصنّف عليه السلام هذا السطر الأخير من نسخته.

(٣) كما في نسخة آية الله الشيخ محمد الكفائي عليه السلام ابن المصنّف عليه السلام.

(٤) وقد انتهينا من تصحيحه ومقابلته وتحقيقه وترصيفه والتعليق عليه ومراجعته بتوفيق الله
عزّ وجلّ وعنايات النبي الأكرم عليه السلام ومراحم ساداتنا الطاهرين من آل محمّد صلوات
الله عليهم أجمعين بتاريخ ٤ ج ١٤٣٣/١ هـ الموافق لـ ١٣٩١/١/٨ ش. وكان الفراغ من
المراجعة النهائية بتاريخ ٢٩ شهر رمضان المبارك ١٤٣٣ هـ، ونحن معتكفون بجوار عمّتنا
القديسة الطاهرة فاطمة المعصومة صلوات الله تعالى عليها - بنت الأئمة السادة موسى بن
جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي وفاطمة الصديقة الكبرى بنت الرسول
الأعظم محمّد عليه السلام - في عشّ آل محمّد قم المقدّسة.
وآخر دعوانا - بعد الصلاة على محمّد وآله واللعن على أعدائهم - أن الحمد لله ربّ العالمين.

وكتب السيّد محمد حسن الموسوي نجّل السيد علي السيد محمود السيد نور السيد

حسين السيد مكّي السيد حافظ آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

ثبت مصادر التحقيق

«ألف»

- ١- آثار الحجّة: للشيخ محمد شريف الرازي: مؤسسة دار الكتاب قم إيران.
- ٢- أجود التقريرات: تقريراً لأبحاث المحقق الميرزا النائيني قدس سره بقلم آية الله المحقق السيّد الخوئي، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام قم ١٣٢٠ هـ - الطبعة الأولى.
- ٣- الإحتجاج: للشيخ الطبرسي أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب - دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، نشر المكتب الاسلامي، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ الرياض.
- ٥- إحياء علوم الغزالي: لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- ٦- إختيار معرفة الرجال: ت رجال الكشي
- ٧- إرشاد الفحول: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠ هـ) بيروت، دار المعرفة ١٣٩٩ هـ.
- ٨- الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد: للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ٩- الإستبصار فيما اختلف من الأخبار: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن

الحسن الطوسي قدس سره، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.

١٠- أسرار الآيات

١١- الأسفار ⇨ الحكمة المتعالية

١٢- إشارات الأصول: للفاضل الكلبي محمد إبراهيم بن محمد حسن

الكاخكي الأصبهاني، الطبعة الحجرية، طهران (١٢٦٢ هـ).

١٣- الإشارات والتنبيهات: للشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ).

١٤- أصول فلسفة وروش رئاليسم: للعلامة الطباطبائي السيد محمد حسين.

١٥- أعيان الشيعة: للسيد محسن أمين العاملي.

١٦- الأنوار النعمانية في معرفة النشأة الإنسانية: للمحدث الجزائري، مطبعة

شركة الطبع تبريز ١٣٧٨ هـ.

١٧- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: للسيد روح الله الموسوي

الخميني، ط مؤسسة نشر آثار الامام الخميني (١٤١٣ هـ).

١٨- إيضاح الفوائد: للسيد محمد بن محمد تقي التنكابني (١٣٥٩ هـ) الطبعة

الحجرية طهران.

١٩- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لفخر المحققين أبي طالب

محمد بن الحسن بن علي بن يوسف بن المطهر الحلبي الأسدي، المطبعة

العلمية بقم ١٣٨٧ هـ.

«ب»

٢٠- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للعلامة المجلسي

الشيخ محمد باقر، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية.

٢١- بحر الفوائد في شرح الفوائد: للشيخ محمد حسن الآشتياني، تحقيق

السيد محمد حسن الموسوي، منشورات ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.

٢٢- بدائع الأفكار: للميرزا حبيب الله الرشتي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ-قم.

٢٣- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد طاهر آل راضي (١٤٠٠ هـ) الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ-قم.

٢٤- بصائر الدرجات: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، منشورات الأعلمي، طهران ١٤٠٤ هـ.

٢٥- بيان الأصول: لآية الله العظمى الحاج الشيخ لطف الله الصافي الكلبايگاني دام ظله.

«ت»

٢٦- تشريح الأصول: للمولى علي النهاوندي (١٣٢٢ هـ) الطبعة الحيدرية.

٢٧- تعليقة القوجاني على الكفاية: تحقيق الشيخ محمد رضا الدانيالي.

٢٨- تعليقة على معالم الأصول: للسيد علي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤٢٢ هـ-الطبعة الأولى.

٢٩- تفسير الطبري: لمحمد بن جرير الطبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٣٠- تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الاسلامية - طهران.

٣١- تفسير الميزان: للسيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٣٢- تقريرات الشيخ محمد علي الأراكي لأبحاث المحقق الحائري اليزدي في الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي قم.

٣٣- تقريرات آية الله السيد المجدد الشيرازي: للشيخ علي الروزدي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى.

٣٤- تكملة أمل الآمل: للسيد حسن الصدر الكاظمي (١٣٥٩ هـ) دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان.

٣٥- تمهيد القواعد: للشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي، مكتب الإعلام الاسلامي قم.

٣٦- تنقيح الأصول: تقرير بحث السيد الإمام الخميني، نشر مركز نشر آثار الامام قم.

٣٧- تهذيب الأحكام: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الاسلامية طهران، الطبعة الثالثة.

٣٨- التوحيد: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الاسلامي قم.

«ج»

٣٩- جامع أحاديث الشيعة: بإشراف آية الله العظمى السيد البروجردي - قم.

٤٠- جواهر الأدب: للسيد أحمد الهاشمي، انتشارات استقلال طهران إيران.

٤١- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: للشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الاسلامية، طهران ١٣٦٥ ش.

٤٢- الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، نشر بيدار قم.

«ح»

- ٤٣- حاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار ⇨ شرح مطالع الأنوار.
- ٤٤- حاشية المشكيني على كفاية الأصول: للميرزا أبو الحسن المشكيني، تحقيق سامي الخفاجي.
- ٤٥- حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية للشيخ محمد الأراكي، مطبعة أراك، الطبعة الأولى (١٣٧٠ هـ).
- ٤٦- الحاشية على الكفاية: للسيد آغا حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ) انتشارات انصاريان - قم ١٤١٣ هـ.
- ٤٧- الحاشية على كفاية الأصول: للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٢ هـ).
- ٤٨- حاشية ملا جلال الدواني على شرح تجريد القوشجي: الطبعة الحجرية.
- ٤٩- حاشية ملاهادي السبزواري على الأسفار، الحكمة المتعالية.
- ٥٠- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: للمحدث الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المشرفة.
- ٥١- حقائق الأصول في شرح كفاية الأصول: لآية الله السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩١ هـ)، منشورات بصيرتي، قم المقدسة (١٤٠٨ هـ).
- ٥٢- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لصدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٨١ م.

«خ»

٥٣. الخصال: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة ١٤٠٣ هـ الطبعة الأولى.

«د»

٥٤. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: للأخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

٥٥. درر الفوائد: للشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره، مؤسسة النشر الإسلامي، قم (١٤١٤ هـ).

٥٦. الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية: للشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هـ) نشر شركة دار المصطفى لإحياء التراث، قم.

٥٧. دعائم الإسلام: للقاضي أبي جنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (٣٦٣ هـ).

«ذ»

٥٨. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: للمحقق السبزواري الشيخ محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة.

٥٩. الذريعة الى أصول الشريعة: للسيد الشريف المرتضى علم الهدى، تحقيق أبو القاسم الكرجي، مطبعة دانشگاه، طهران ١٣٤٦ ش.

٦٠. الذريعة الى تصانيف الشيعة: للشيخ آغا بزرك الطهراني، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣ هـ الطبعة الثالثة.

«ر»

- ٦١- رجال الكُشَيِّ (الإختيار): لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي،
تصحيح وتعليق حسن المصطفوي.
- ٦٢- رجال النجاشي: لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي (٤٥٠ هـ) مؤسسة
النشر الإسلامي، قم ١٤١٦ هـ.
- ٦٣- الرسائل الأصولية: للوحيد البهبهاني الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل.
نشر مؤسسة الوحيد البهبهاني.
- ٦٤- الرسائل الفشاركية: للسيد محمد الطباطبائي الفشاركي، نشر مؤسسة النشر
الإسلامي، قم ١٤١٣ هـ.
- ٦٥- رسالة الإجتهد والتقليد: للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري،
موسوعة تراث الشيخ الأعظم، طبعة مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم، قم
المقدسة ١٤١٤ هـ.
- ٦٦- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: للسيد علي الطباطبائي،
مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة ١٤١٢ هـ.

«ز»

- ٦٧- زبدة الأصول: للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، تحقيق فارس
حسون، نشر مدرسة ولي العصر العلمية.

«س»

- ٦٨- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: لأبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد
بن ادريس الحلبي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤١٠ هـ الطبعة الثانية.
- ٦٩- سفينة البحار ومدينة الحكَم والآثار: للمحدث الشيخ عباس القمي، نشر

دار الأوسنة.

٧٠- سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.

٧١- السنن الكبرى: للبيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين، دار الفكر، بيروت.

٧٢- سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت ١٩٣٠ هـ.

«ش»

٧٣- شرح أساس النحو: لآية الله العظمى السيد علي البهبهاني، نشر دار العلم، الأهواز.

٧٤- شرح الإشارات والتنبيهات: للمحقق الطوسي (٦٧٢ هـ) نشر البلاغة قم إيران.

٧٥- شرح الرضي على الكافية: لرضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي النجفي (٦٨٨ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩ هـ.

٧٦- شرح الشمسية: لقطب الدين الرازي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران سنة (١٣٠٤ هـ).

٧٧- شرح المفصل: لموفق الدين يعيش بن علي النحوي (٦٤٣ هـ) انتشارات ناصر خسرو، طهران إيران.

٧٨- شرح المنظومة: للحكيم المتأله الشيخ ملا هادي السبزواري، نشر ناب طهران.

٧٩- شرح الوافية: للسيد صدر الدين الرضوي القمي (مخطوط).

٨٠- شرح الوافية: للسيد مهدي بحر العلوم (مخطوط).

٨١ شرح مختصر المنتهى: لابن الحاجب: تأليف عبدالرحمن بن أحمد العضدي.

٨٢ شرح مطالع الأنوار: لقطب الدين الرازي، انتشارات كتبي نجفي، قم (الطبعة الحجرية).

٨٣ شهداء الفضيلة: للعلامة عبدالحسين الأميني (١٣٩٠ هـ) دار الشهاب، قم.

«ص»

٨٤ صحاح اللغة: لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣ هـ) دار العلم للملايين، بيروت.

٨٥ صحيح البخاري: لأبي عبدالله البخاري محمد بن اسماعيل الجعفي، دار الفكر، بيروت ١٩٨١ م.

٨٦ صحيح مسلم: لأبي الحسين القشيري مسلم بن الحجاج، دار الفكر، بيروت.

«ض»

٨٧ ضوابط الأصول: للسيد ابراهيم القزويني، تقرير بحوث شريف العلماء المازندراني، طبعة حجرية ١٢٧٥ هـ.

«ط»

٨٨ طبقات أعلام الشيعة: للشيخ آغا بزرك الطهراني - نشر دار إحياء التراث العربي.

«ع»

٨٩ عدة الأصول: لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي ١٤١٧ هـ.

٩٠- العناوين: للسيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (١٢٥٠ هـ) مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٩١- عناية الأصول: للسيد مرتضى الفيروزآبادي (١٤١٠ هـ) مكتبة الفيروزآبادي، قم.

٩٢- عوائد الأيَّام: للشيخ أحمد النراقي، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي ١٤١٧ هـ. قم.

٩٣- عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية: لابن أبي جمهور الأحسائي، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام قم ١٤٠٣ هـ. الطبعة الأولى.

٩٤- عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٤.

«غ»

٩٥- غاية المأمول في شرح زبدة الأصول: للفاضل الجواد (مخطوط).

٩٦- غنية التزوع إلى علمي الأصول والفروع: لابن زهرة الحلبي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام قم ١٤١٧ هـ. الطبعة الأولى.

«ف»

٩٧- فرائد الأصول: للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ١٤١٩ هـ.

٩٨- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: للشيخ محمد حسين الحائري الاصفهاني (الطبعة الحجرية) سنة ١٢٦٦ هـ.

٩٩- فوائد الأصول «تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني»: للشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٤ هـ.

- ١٠٠- فوائد الأصول: للأخوند محمد كاظم الخراساني، تحقيق: السيد مهدي شمس الدين، نشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي.
- ١٠١- الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الاسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.م.
- ١٠٢- الفوائد المدتية: لمحمد أمين الأسترآبادي، مؤسسة النشر الإسلامي.

«ق»

- ١٠٣- القرآن الكريم وروايات المدرستين: للعلامة السيد مرتضى العسكري، نشر دانشكده اصول دين.
- ١٠٤- قرب الإسناد: للحميري عبدالله بن جعفر القمي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم ١٤١٣ هـ.
- ١٠٥- قواعد الأحكام: للعلامة حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي (م ٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ١٠٦- القواعد الفقهية: للسيد حسن الموسوي الجنوردي (١٣٩٥ هـ) مؤسسة اسماعيليان، قم.

- ١٠٧- قوانين الأصول: للميرزا أبي القاسم القمي، الطبعة الحجرية.

«ك»

- ١٠٨- الكافي الشريف: لمحمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٣ ش.
- ١٠٩- الكافي في شرح كفاية الأصول: للشيخ عبدالحسين الرشتي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٤٧٠ هـ.
- ١١٠- الكافية في النحو: لابن الحاجب ⇨ شرح الكافية.

١١١- كتاب الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٢- كتاب الصوم: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٣- كتاب الطهارة: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٤- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء: للشيخ جعفر كاشف الغطاء، نشر مكتب الإعلام الاسلامي، قم.

١١٥- كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: لأسد الله التستري «اوفست على الطبعة الحجرية» مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.

١١٦- كشف اللثام عن قواعد الإمام: للفاضل الهندي بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٦ هـ.

«م»

١١٧- ماضي النجف وحاضرها: الشيخ جعفر آل محبوبه، دار الأضواء، بيروت.

١١٨- المباحث الأصولية: لآية الله الشيخ محمد اسحاق الفيّاض.

١١٩- مبادئ الأصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلّي، تحقيق عبدالحسين البقال، مكتب الإعلام الإسلامي قم ١٤٠٤ هـ الطبعة الثالثة.

١٢٠- متنقى الأصول: للسيد عبدالصاحب الحكيم تقرير درس آية الله العظمى السيد محمد الروحاني.

١٢١- مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي،

مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٥ م.

١٢٢- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: للمحقق الأردبيلي

أحمد بن محمد، منشورات جماعة المدرسين.

١٢٣- المحاسن: لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلامية،

طهران ١٣٧٠ هـ.

١٢٤- محبّة العلماء: للشيخ محمد هادي الطهراني، الطبعة الحجرية.

١٢٥- المحصول في علم الأصول: لمحمد بن عمر الشهير بالفخر الرازي

(٦٠٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٦- مختصر الأصول لابن الحاجب ⇨ شرح مختصر الأصول.

١٢٧- مدارك الأحكام في شرح شرايع الإسلام: للسيد محمد بن علي

الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٠ هـ.

١٢٨- مرآة الشرق: لصدر الإسلام الخوئي، نشر مكتبة السيد المرعشي، قم،

الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.

١٢٩- مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام: للشهيد الثاني زين الدين بن

علي العاملي، مؤسسة المعارف الإسلامية.

١٣٠- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للميرزا حسين النوري الطبري،

مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ١٤٠٨ هـ الطبعة الأولى.

١٣١- المستصفي في علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار

الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٦ م.

١٣٢- مستند الشيعة في أحكام الشريعة: للمولى أحمد النراقي، مؤسسة آل

البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ١٤١٥ هـ.

١٣٣- المسند لأحمد بن حنبل: دار صادر، بيروت.

- ١٣٤- مصباح الفقيه: لأغا رضا الهمداني، تحقيق المؤسسة الجعفرية، قم.
- ١٣٥- المصباح المنير: للقيومي، دار الهجرة، قم.
- ١٣٦- المصنّف: لابن أبي شيبه.
- ١٣٧- مطارح الأنظار: لأبي القاسم الكلانترى النورى الطهرانى، مجمع الفكر الاسلامي.
- ١٣٨- معارج الأصول: للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي.
- ١٣٩- معالم الدين وملاذ المجتهدين: للشيخ حسن بن زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
- ١٤٠- معاني الأخبار: للشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ١٤١- المعتمد في أصول الفقه: لمحمد بن علي بن الطيب البصري، نشر دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت لبنان.
- ١٤٢- معجم رجال الفكر والأدب في النجف: للشيخ هادي الأميني، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ.
- ١٤٣- مفاتيح الأصول: للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ١٤٤- مفاتيح الشرائع: للشيخ محمد محسن الفيض الكاشاني.
- ١٤٥- مفاتيح العلوم: للشيخ أبي يعقوب يوسف السكاكي - نشر دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان.
- ١٤٦- المفصلّ للزمخشري: ⇨ شرح المفصلّ.
- ١٤٧- المكاسب: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث

الشيخ الأعظم.

١٤٨- من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٤٩- مناهج الأحكام: للشيخ أحمد النراقي، الطبعة الحجرية.

١٥٠- المناهل: للسيد محمد الطباطبائي المجاهد - نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم ايران.

١٥١- منتهى الدراية في شرح الكفاية: للسيد محمد جعفر المروّج اوفست على الطبعة الأولى المطبوعة في النجف الأشرف.

١٥٢- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: للعلامة الحلبي، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المدّسة ١٤١٢ هـ.

١٥٣- منتهى الوصول الى غوامض كفاية الأصول: للشيخ محمد تقي الآملي تقرير درس السيد أبي الحسن الاصفهاني.

١٥٤- المنخول من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) دار الفكر، بيروت ١٩٩٨ م.

١٥٥- منطق الشفاء: للشيخ الرئيس ابن سينا، ط مكتبة السيد المرعشي النجف، قم (١٤٠٥ هـ).

١٥٦- مهذبّ القوانين: للميرزا صالح عرب المعروف بالداماد، الطبعة الحجرية.

١٥٧- المهذبّ: للقاضي ابن البرّاج، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٥٨- موسوعة طبقات الفقهاء: لجنة التحقيق في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم.

«ن»

- ١٥٩- النحو الوافي: عباس حسن، دار السرور، بيروت لبنان.
- ١٦٠- نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار: للسيد علي الحسيني
الميلاني، ١٤١٤ هـ - قم.
- ١٦١- نفي التحريف من الكتاب الشريف: لآية الله السيد محمد علي
الأبطحي الأصفهاني.
- ١٦٢- نهاية الأفكار: تقرير أبحاث أفاضياء العراقي للشيخ محمد تقى
البروجردى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ١٦٣- نهاية الحكمة: للسيد العلامة الطباطبائي (١٤٠٢ هـ) نشر مؤسسة النشر
الإسلامي، قم.
- ١٦٤- نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية: للشيخ محمد حسين
الاصفهاني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ١٦٥- نهاية النهاية في التعليقة على الكفاية: للشيخ علي الإيرواني، نشر
مكتب الإعلام الاسلامي.
- ١٦٦- نهاية الوصول الى علم الأصول: للعلامة الحلّي، تحقيق الشيخ ابراهيم
بهادري، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام قم.
- ١٦٧- النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير، مؤسسة اسماعيليان، قم ١٣٦٤
ش.
- ١٦٨- نهج البلاغة: تحقيق صبحي صالح، نشر دار الهجرة، قم.

«ه»

- ١٦٩- هداية الأبرار: للشيخ حسين الكركي (١٠٦٧ هـ) الطبعة الأولى النجف

الأشرف ١٣٩٦ هـ.

١٧٠- هداية الأنام: للشيخ محمد حسين الكاظمي، النجف، الطبعة الأولى ١٣٣٣ هـ.

١٧١- هداية المسترشدين: للشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة.

«و»

١٧٢- الوافي في شرح الكافي: للمحدث المولى محسن الفيض الكاشاني، مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة اصفهان.

١٧٣- الوافي: شرح الوافية للسيد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي (مخطوط).

١٧٤- الوافية في أصول الفقه: للفاضل التونسي عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، قم ١٤١٢ هـ.

١٧٥- وسائل الشيعة: للحر العاملي محمد بن الحسن، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة.

١٧٦- وسيلة الوصول: تقرير بحث السيد أبي الحسن الأصفهاني (١٣٦٥ هـ) نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٧٧- وقاية الأذهان: للشيخ أبي المجد محمد رضا النجفي الأصفهاني، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم ١٤١٣ هـ الطبعة الأولى.

الفهارس العامّة

- ١- فهرس الآيات الكريمة
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة
- ٣- فهرس الأشعار
- ٤- فهرس أعلام الحديث
- ٥- فهرس العناوين المهمة
- ٦- فهرس الموضوعات

١. فهرس الآيات الكريمة

ج ١

- ١٩ ﴿ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ ﴾ (النساء: ١١)
- ٥٩٨ ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ (المائدة: ٦)
- ٢٥ ﴿ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾ (النور: ٣٦)
- ٤٦٤ ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ (البقرة: ٤٣) *
- ٢٣ ﴿ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ ﴾ (التوبة: ٨٧)
- ٣٦٧ ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ (النور: ٢)
- ٣٦٥ ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة: ١٢٣)
- ٣١٨ ﴿ الصَّلَاةَ تَنْهَى ﴾ (العنكبوت: ٤٥)
- ١٤ ﴿ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾ (يوسف: ٢١)
- ٣٠٨ ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ ﴾ (المائدة: ٣)
- ١٥ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ ﴾ (الأنعام: ١٥٩)
- ٤١٠ ﴿ تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (النساء: ٩٤)
- ١٢١ ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ ﴾ (القصص: ٨٣)
- ٣٠٨ ﴿ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ (البقرة: ١٩٦)
- ٢٧ ﴿ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴾ (طه: ٢٥)

- ٢٩ ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ (النحل: ٤٣)
- ٤٦٤ ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ (البقرة: ١٤٨)
- ١٦ ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ (الأنعام: ١٤٩)
- ٤٨٠ ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ (النساء: ٤٣)
- ٣٩٩ ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ (هود: ٦٦ و ٨٢)
- ١٧ ﴿ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (يونس: ٣٥)
- ٤٠٥ ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ ﴾ (النور: ٦٣)
- ١٩ ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾ (الشورى: ٢٣)
- ١٥ ﴿ كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (المؤمنون: ٥٣)
- ٣٦٥ ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي ﴾ (البقرة: ١٢٤)
- ١٧ ﴿ لئن لآ يَكُونِ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ ﴾ (النساء: ١٦٥)
- ٣٠٩ ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ ﴾ (الأنبياء: ٢٢)
- ٢٣ ﴿ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ (يوسف: ٤٠)
- ٤٠٦ ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾ (الأعراف: ١٢)
- ٣٣١ و ٢٦٥/٢ ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧)
- ١٧ ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴾ (الأنعام: ٥٠)
- ٣٠٩ ﴿ وَأَنْتُمْ ﴾ (المائدة: ٣)
- ٣٦٥ ﴿ وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴾ (ابراهيم: ٣٥)
- ٣٠٩ ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ ﴾ (الأنعام: ١١٥)
- ٥٤٩ ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾ (البقرة: ٤٠)
- ٤٦٤ ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ ﴾ (آل عمران: ١٣٣)

- ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ (زمر: ٧٣) ٣٥١
- ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف: ٦٥) ٢٩
- ﴿ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴾ (الأعراف: ٢١) ٢٦
- ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٤) ١٦
- ﴿ وَلَا تَخْسَرُوا الْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ٩) ٣٣٨
- ﴿ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَحْزَى ﴾ (فصلت: ١٦) ١٢٨
- ﴿ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ﴾ (الروم: ٢) ١٨٩
- ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ ﴾ (المؤمنون: ٧١) ٣١٠
- ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ (الحشر: ٧) ٣٣
- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ ﴾ (النساء: ٦٤) ١٦
- ﴿ وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْنَ ﴾ (هود: ٩٧) ٣٩٩
- ﴿ وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا ﴾ (البينة: ٥) ١٤٦ و ٤٤٥
- ﴿ وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥) ٢٩
- ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ﴾ ٢٤ و ١٣
- ﴿ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ (البراءة: ١٢٢) ٤٥ و ٣٤
- ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٥٤) ١٤
- ﴿ وَتَفِخَ فِي الصُّورِ ﴾ (زمر: ٦٨) ٣٥١
- ﴿ وَوَعَدْنَا مُوسَى ﴾ (الأعراف: ١٤٢) ٣٠٩
- ﴿ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السَّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (القلم: ٤٢ و ٤٣) ٦٥٣
- ﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ﴾ (الروم: ٣٨) ٤١٠

- ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ ﴾ (البراءة: ٣٢) ١٤
- ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ﴾ (النور: ٣٥) ١٧٢
- ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ (المائدة: ٣٨) ٣٦٧ و ٢٦٥/٢
- ج ٢
- ﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ ﴾ (المائدة: ١) ٢٦٥
- ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ ﴾ (النساء: ٨٢) ١٩٦ و ١٩٧ و ٤٢٦
- ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (البقرة: ٢٧٥) ٥١ و ٢٦٠ و ٣٩٤
- ﴿ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (البقرة: ١٨٤) ٥٩
- ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه: ٥) ٤١٨
- ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ﴾ (يس: ٦٠) ٩٣
- ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (الذهر: ٣) ٢٩٦
- ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا ﴾ (البقرة: ١٥٩) ٤٨١
- ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ﴾ (الإسراء: ٣٦) ٤٢١
- ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (النجم: ٢٨) ٤٩٠
- ﴿ إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَارًا مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ ﴾ (النساء: ٣١) ٤٧٦
- ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ (حجرات: ٦) ٤٦١ و ٤٦٣
- ﴿ إِنْ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (مريم: ٩٣) ٩٣
- ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) ٢٦٥
- ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٧ والنحل: ٤٣) ٤٨٢

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢) ٤٧٨

وج ٥٢١/٣

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) ٣٩٤

﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيْتِنَا﴾ (الأنفال: ٤٢) ٣٠٢

﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ...﴾ (البقرة: ١٠٦) ٢٢٦

﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢) ١٢٩

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنكبوت: ٦٣) ٥٤٦

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ٢١٠

﴿وَجَاء رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ (القصص: ٢٠) ٢٤٤

﴿وَذَكَرْ فَإِنِ الذِّكْرَى تَفَعُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات: ٥٥) ٣٠٢

﴿وَرَبَائِبِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) ١٤٧

﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦) ٤٩٩

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ﴾ (النساء: ٥) ٤٨٦

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) ٤٩٠ وج ٥٢٢/٣

﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨) ٢٩٦

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) ٣٩٤

﴿مَا أَنَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ﴾ (الحشر: ٧) ١٩٦ و ٤٢٧ وج ٤٧١/٣

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ (الذاريات: ٥٦) ٥٤٦ و ٥٤٥

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧) ٤١٨

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾ (التوبة: ٦١) ٤٨٦ و ٤٨٤

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾ (الحج: ١) ٢٠٦ و ٢٠٥

- ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (فتح: ١٠) ٤١٨
 ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ (الرعد: ٣٩) ٢٢٨
 ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: ٧٨) ٤٢٠
 ﴿ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ (الأعراف: ٤٣) ٣٠٢

ج ٣

- ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (محمد ﷺ: ٣٣) ١٧٩ و ٢١٠
 ﴿ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ ﴾ (المائدة: ٣) ٧٤
 ﴿ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس: ٥٩) ٨٧
 ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ... ﴾ (الزخرف: ٢٣) ٥٢٢
 ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١) ٣٧٥
 ﴿ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنَّا وَلَا أَذَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٦٤) ٢٠٩
 ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ... ﴾ (ق: ٢٢) ٥٣٣
 ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ (الأنعام: ١٤١) ٢٣٢
 ﴿ لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٦٢) ٢٠٩
 ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (المائدة: ٦) ٢٤٠
 ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ ... ﴾ (فصلت: ٤٢) ٤٧١
 ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥) ١٩
 ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (النحل: ٨٩) ٤٧٢
 ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبَغَا ﴾ (النور: ٣٣) ١٣١
 ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (النساء: ٥٩) ٢١٠
 ٤٧١ و

- ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥) ٢٤٠
- ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ﴾ (النساء: ٦٠) ٤٤٢
- ﴿ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (محمد ﷺ: ٣٣) ١٧٩
- و٢٠٩

٢. فهرس الأحاديث الشريفة

ج ١

- أأمرني يا رسول الله...: ٤٠٦
 أفضل الأعمال أحزما: ٥٥١
 أنا دعوة أبي إبراهيم: ٣٦٥
 إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة...: ٢٣٢
 بعثت لأتمم مكارم: ٣٢٧
 بني الاسلام على خمس: ٣٢٤
 التراب أحد الطهورين: ٤٨٠
 دعي الصلاة أيام...: ٣٢٤
 السعيد سعيد في بطن أمه...: ٤٣٤
 الصلاة عمود الدين: ٣١٨ - ٣٢٢
 الصلاة معراج المؤمن: ٣١٨ - ٣٢٢ وج ٢ ص ٦٠
 الصوم جنة من النار: ٣١٨ - ٣٣٣
 طلب العلم فريضة على كل مسلم: ٤١٠
 لا صلاة الا بفاتحة الكتاب: ٣٢٢
 لا صلاة لجار المسجد: ٣٢٢ وج ٣ ص ٢٤٥
 لعن الله بني أمية قاطبة: ٥٩٧
 لولا أن أشق على أمتي...: ٤٠٦
 الناس معادن كمعادن...: ٤٣٤

وكمال توحيده الاخلاص له: ٤٣٥

يكفيك عشر سنين: ٤٨٠

ج ٢

الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت: ١٩٣

اسكتوا عما سكت الله عنه: ٢٨٣

ألا فمن ادعى المشاهدة...: ٤٤١

أما سمعت قول الله عز وجل: (إن السمع والبصر...: ٤٢١

إن دين الله لا يصاب بالعقول: ٣٤٢

إن قرء عليه آية التقصير أعاد وإلا فلا: ٤٢٠

أنت فقيه البصرة؟...: ٤١٨

إنما هلك الناس في المتشابه...: ٤٢٥

إنه لم يعص الله: ١١٣

إنني تارك فيكم الثقلين...: ٤٢٥

الييمان بالخيار ما لم يفترقا: ٣٩٥

خذ بما اشتهر بين أصحابك...: ٤٥٥

الصلاة خير موضوع...: ٦٠

كانت لإسماعيل بن أبي عبدالله دنانير...: ٤٨٥

كذب سمعك وبصرك عن أخيك...: ٤٨٥

كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام: ١٥٠ وج ٣. ٩ و ١٠٧ و ٣٠٣

كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر: ١٥٠ وج ٣. ٨ و ٩ و ٣٠٣

لا صلاة الا بطهور: ١٥٣ و ٢٦٥

لا تنقض اليقين بالشك: ٥٢١

لعن الله بني أمية قاطبة: ١٩٠

ليس شيء أبعد من عقول الرجال...: ص ٣٤٢

ما من شيء أبعد من دين الله...: ٣٤٢

من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر...: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فليتوب مقلده من النار: ٤١٧ و ٤٢٧

هذا وأشباهه يعرف من القرآن...: ٤٢٠

وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس: ٥٤٥

ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا...: ٤٥٥

ج ٣

أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟...: ٤٤٧

إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة...: ١٩٢ و ١٩٧ و ١٩٨ و ١٩٩ و ٢١٤

إذا استيقن انه لم يكبر فليعد...: ٤٠٧

إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم: ٢١٩

إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله...: ٤٤٩

إذا جاءكم عنّي حديث...: ٤٥٣

إذا شك الرجل بعدما يصلي...: ٤٠٩

إذا شككت في شيء من الوضوء...: ٤٠٣

أصاب ثوبي دم رعا ف...: ٢٩١

أفلا عملت بما علمت...؟: ٢٣٢

إن الدين أوسع من ذلك: ٩٩

- إن السنة إذا قيست محق الدين: ٤٨٨
 إن الله كتب عليكم الحج...: ٢١٩
 إن سمرة بن جندب كان له...: ٢٤٣
 إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض...: ٤٠٣
 إن في أخبارنا محكماً...: ٤٤٩
 بلى قد ركعت فامض في صلاتك...: ٤٠٦
 تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقص...: ٢١٤
 حلال بين وحرام بين و...: ٧٦ و٤٤٣ و٤٤٦
 خذ بما خالف العامة: ٤٥٠
 رجل أهوى إلى السجود...: ٤٠٧
 رجل شك في الأذان...: ٤٠٢
 رفع عن أمتي...: ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٩
 سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً...: ٤٤٩
 صم للرؤية وافطر للرؤية: ٣٠١
 ضع أمر أخيك على أحسنه...: ٤١١
 فإنه على يقين من وضوءه: ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣
 كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى: ٣٨
 كل ما كان فيه حلال وحرام...: ٣٦
 كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو: ٤٠٣
 لا ضرر ولا ضرار: ٢٢٠ - ٢٤٠ - ٢٤٤
 لاتعاد الصلاة إلا من خمسة...: ١٩٢ و٢١٥
 لاتعمل بواحد منهما...: ٤٥٠

لاتقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو: ٤١١

لاتنقض اليقين بالشك: ٢٥٨ - ٣٧٧ - ٤٠٢

لأنه زاد في فرض الله: ١٩٢ و ١٩٦ و ٢١٤ و ٢١٥ و ٢١٦

لعن الله الخوارج بتضييقهم...: ٩٩

لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك...: ١٩٣ و ١٩٩ و ٢١٦

ما أراك يا سمرة إلا مضاراً...: ٢٤٤

ما خالف العامة فيه الرّشاد...: ٤٤٣ و ٤٤٧

ما علمتم انه قولنا فالزموه...: ٤٤١

ما جاءك عنّا فقسه على كتاب الله عزّوجلّ...: ٤٣٩

الماء كلّ طاهر حتى تعلم انه نجس: ٩ - ٣٠٣

مالا يدرك كلّ لا يترك كلّ: ٢١٩

من أفتى بغير علم...: ٨٥

من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب...: ٨٣

من تحاكم اليهم في حق أو باطل...: ٤٤٢ و ٤٤٦

من خالف كتاب الله عزّوجلّ ردّ الى كتاب الله عزّوجلّ: ٤٥٢

من زاد في صلاته فعلية الإعادة: ١٩٢ و ١٩٤ و ١٩٩ و ٢١٤

من سرّح لحيته...: ٨٥

من طلق ثلاثاً في مجلس...: ٤٥٢

من كان على يقين فأصابه شك...: ٣٠٠

الميسور لا يسقط بالمعسور: ٢١٩ - ٢٢٠

الناس في سعة ما لا يعلمون: ٣٦

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك: ٤٠٨ و ٤٠٩

والردّ إلى الله الأخذ بمحكم كتابه...: ٤٤٩

ومن رعي ماشيته قرب الحمى...: ٧٦

يا أشباه الرجال ولا رجال: ٢٤٥

يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك...: ٤٤٤

يا زرارة قد تنام العين...: ٢٨١

اليقين لا يدخل فيه الشك...: ٣٠١

يمضي في صلاته حتى يستيقن: ٤٠٨

ينظران إلى من كان منكم...: ٤٤٢ و٤٤٦ و٤٤٧

٣- فهرس الأشعار

- إن الكلام لفي الفؤاد وإنما: ج ١: ٤٢١
تمام الحج أن تقف المطايا: ج ١: ٧١
عبدالكريم آية اله قضى: ج ١: ١٣٣
قلبي بشرع الهوى تنصّر: ج ١: ١٣٨
ليت وهل ينفع شيئاً ليت: ج ١: ١٨٩
لو ملوك الأرض حلّوا في ذراه: ج ٣: ٤٨٤
نابرده رنج گنج میسر نمی شود: ج ٢: ٢٩٧
وقولة لعليّ قالها عمر: ج ١: ٢١
وهو بسبق حائز تفضيلاً: ج ١: ١٩٦
يا كوكباً ما كان أقصر عمره: ج ٢: ٢٠٥
يا رسول الله لو عاينتهم: ج ١: ٢٣

٤ فهرس أعلام الحديث

السيد أبو الحسن الأصفهاني: ج ٣ / ٣٠٢

السيد الامام الخميني: ج ٢ / ٤٤٢

السيد جمال الدين الغلپايگاني: ج ٣ / ٣٢٥

السيد حسين البروجردي: ج ٣ / ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٣١٩ - ٣٢٠

السيد حسين الترك: ج ٣ / ٣٥٥

السيد محسن الحكيم: ج ١ / ٦٤٤ - ٦٤٦، ج ٣ / ٥١

السيد محمد جعفر المروج: ج ٢ / ٢١٢، ج ٣ / ٣٤ - ٣٦

محمد حسين الطباطبائي: ج ١ / ٢٢١ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣٤ -

٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٨ - ٢٦١ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٧٢ - ٢٧٥ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٩١ -

٣٠٠ - ٣٠٧ - ٣١٠ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٦ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٦ - ٣٢٨ - ٣٣٠ -

٣٣٢ - ٣٤٣ - ٣٤٥ - ٣٤٧ - ٣٤٩ - ٣٥١ - ٣٥٩ - ٣٦١ - ٣٧٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٦ -

٣٨٨ - ٣٨٩ - ٤٠١ - ٤٠٤ - ٤١٦ - ٤٢١ - ٤٢٣ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٩ - ٤٣٤ -

٤٥٠ - ٤٥٢ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٨٣ - ٤٨٦ -

٤٨٨ - ٤٩٣ - ٤٩٥ - ٥٠٣ - ٥٠٩ - ٥١٤ - ٥١٦ - ٥٢٠ - ٥٢٦ - ٥٢٩ - ٥٣٩ -

٥٤٥ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٥١ - ٥٥٣ - ٥٥٦ - ٥٥٨ - ٥٦٤ - ٥٧٠ - ٥٧٣ - ٥٨٦ - ٥٨٩ -

٥٩٦ - ٥٩٨ - ٦٠٣ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦١٣ - ٦١٥ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٦ - ٦٤٧ -

٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٨ - ٦٦٣ - ٦٦٥ - ٦٦٧ - ٦٧١ -

ج ٢ / ١١ - ١٣ - ٣٨ - ٤٠ - ٤١ - ٤٥ - ٥٦ - ٦٠ - ٦٦ - ٦٧ - ٧١ - ٧٨ - ٨٢ - ٨٤ - ٩٢ -
- ٩٤ - ٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٦ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ -
١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٣٣ - ١٣٨ - ١٤١ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٥ - ١٦٦ -
- ١٦٨ - ١٧٤ - ١٨٩ - ١٩١ - ١٩٥ - ١٩٧ - ١٩٨ - ٢٠٣ - ٢٠٦ - ٢١٧ - ٢٢١ -
٢٢٢ - ٢٢٧ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٥ -
- ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٦٠ - ٢٦٥ - ٢٧٩ - ٢٨٣ - ٢٨٨ - ٣٠٠ - ٣٠٣ - ٣٠٥ - ٣١١ -
٣٢٨ - ٣٣١ - ٣٤٤ - ٣٥٢ - ٣٦٢ - ٣٦٩ - ٣٧٤ - ٣٨٢ - ٣٩٥ - ٤١١ - ٤١٥ - ٤١٦ -
- ٤٢٤ - ٤٢٧ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٦٠ - ٤٦٢ - ٤٦٤ - ٤٨٧ - ٤٨٩ -
٤٩٠ - ٤٩٤ - ٤٩٥

ج ٣ / ٧ - ١٠ - ١٩ - ٢٢ - ٢٩ - ٤٠ - ٤٥ - ٤٨ - ٤٩ - ٧٢ - ٧٦ - ٨٢ - ٩٨ - ١٠٦ - ١٠٨ -
١١٥ - ١١٧ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٣ - ١٣٦ - ١٥٣ - ١٥٦ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧٤ -
- ٢٢٨ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٨ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٧ - ٢٥٧ - ٢٦١ - ٢٧٣ -
٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٧ - ٢٩٢ - ٢٩٧ - ٣٠٨ - ٣١١ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٧ -
- ٣٢٨ - ٣٣٠ - ٣٣٢ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٤١ - ٣٥٣ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٦ - ٣٦٧ -
٣٧٦ - ٣٨٢ - ٣٨٩ - ٣٩٩ - ٤٠٢ - ٤١٠ - ٤١٣ - ٤٢٨ - ٤٣١ - ٤٣٣ - ٤٤٠ -
- ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٤ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٦٤ - ٤٦٨ - ٤٧٢ -
٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٨٩ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٧ - ٤٩٩ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ -
٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢٥ - ٥٢٧ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣٢ - ٥٣٥

السيد محمد الروحاني: ج ٣ / ٣٤

السيد محمد الفشاركي: ج ١ / ٤٢٤ - ٦١٦ - ٦٢٠ - ٦٢٢

ج ٢ / ٣٧٤ - ٤٠٤ - ٤٠٦ - ٤٠٧

ج ٣ / ١٩٨ - ٢٠٠ - ٣٢٧

السيد مرتضى الفيروزآبادي: ج ١ / ٣٧٠ - ٣٧٣، ج ٢ / ٢١٢

الشيخ إسحاق الفيض: ج ٢ / ٤٥١

الشيخ آغا ضياء العراقي: ج ٣ / ٤٢١

الشيخ أبو الحسن الشعراني: ج ٢ / ٤٤٩ - ٤٥١

الشيخ أبو الحسن المشكيني: ج ١ / ٢٣٤ - ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٦٢ - ٢٦٧ - ٢٧٢ -

٢٨٧ - ٣٧٢ - ٣٦٩ - ٣٦٣ - ٣٦٠ - ٣٥٧ - ٣٥٦ - ٣٥٥ - ٣٣٦ - ٣٢٨ - ٣٠٥ - ٢٧٥

- ٤٧٥ - ٤٧٢ - ٤٦٩ - ٤٦٨ - ٤٦٤ - ٤٤٠ - ٤٣٩ - ٤٢٢ - ٣٩٣ - ٣٩٢ - ٣٨٩ -

٥٦٥ - ٥٤٠ - ٥٣٦ - ٥٣٢ - ٥٣٠ - ٥٢٨ - ٥٢٠ - ٥١٦ - ٥٠١ - ٤٩٧ - ٤٨٧ - ٤٨١

- ٥٩٣ - ٥٨٨ - ٥٨٤ - ٥٨١ - ٥٧٩ - ٥٧٧ - ٥٧٦ - ٥٧٥ - ٥٧٠ - ٥٦٩ - ٥٦٦ -

٦٧٦ - ٦٧٥ - ٦٧٢ - ٦٦٢ - ٦٢٥

ج ٢ / ١٢ - ١٦ - ٢٥ - ٢٦ - ٣١ - ٣٢ - ٤٢ - ٤٤ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤٨ - ١٧٩ - ١٩٠ -

٢٠٠ - ٢١٣ - ٢١٨ - ٢٢١ - ٢٢٨ - ٢٣٦ - ٢٥٠ - ٢٧٩ - ٢٩٢ - ٢٩٨ - ٣٠٥ -

٣٩٨ - ٣٩٧ - ٣٩٦ - ٣٨٢ - ٣٧٠ - ٣٦٤ - ٣٦٣ - ٣٤٢ - ٣٣٧ - ٣٢٤ - ٣١٦ - ٣٠٩

- ٤٦٥ - ٤٥١ - ٤٤٩ - ٤٤٦ - ٤٤٤ - ٤٣٢ - ٤٠٨ - ٤٠٤ - ٤٠٢ - ٤٠٠ - ٣٩٩ -

٤٦٧ - ٤٧٠ - ٤٩٠ - ٤٩٦ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥١٠ - ٥١٢ - ٥١٧ - ٥٢٨

ج ٣ / ١٩ - ٣٠ - ٣١ - ٤٣ - ٤٧ - ٥٠ - ٦٥ - ٨٥ - ٨٩ - ١٠٣ - ١٠٧ - ١٢٠ - ١٢٧ -

١٣٦ - ١٥٤ - ١٥٦ - ١٥٨ - ١٦١ - ١٦٩ - ١٧١ - ١٧٥ - ٢٢٣ - ٢٣٤ - ٢٣٦ - ٢٤٨ -

- ٢٤٩ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٧٣ - ٢٨٤ - ٢٩٥ - ٣١٧ - ٣٢١ - ٣٣٥ - ٣٤٨ - ٣٥٥ -

٣٥٩ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧٤ - ٣٧٨ - ٣٨٤ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٥ - ٤١٣ - ٤١٦ - ٤٣٠ -

٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٦٢ - ٤٦٥ - ٤٦٨ - ٥١٥ -

الشيخ عبدالحسين الرشتي: ج ١ / ٢٣١، ج ٣ / ٤٨ - ٧١ - ٧٤ - ٧٦ - ٨٠ - ٩٧ -

١١٥ - ١١٦ - ١١٩ - ١٢٦ - ١٧١ - ٤٥٢

الشيخ عبدالكريم الحائري: ج ١ / ٢٣٢ - ٢٨٨ - ٣٠٢ - ٣١٥ - ٣٣٤ - ٣٩٠ - ٤١٧ -

٤٢٣ - ٤٢٦ - ٦١٦

ج ٢ / ٥٣ - ١٢٦ - ٢٣٨ - ٢٩٠ - ٣٠٦ - ٣٣٠ - ٣٧٤ - ٣٩١ - ٤٣٧ - ٥٤٠ -

ج ٣ / ٢٩٣ - ٤٧٣

الشيخ علي الإيرواني: ج ١ / ٢٥٠ - ٢٦٠ - ٢٦٤ - ٢٧٨ - ٢٨٠ - ٢٨٢ - ٢٩٥ - ٢٩٦ -

٣٣٨ - ٣٤٠ - ٣٧٤ - ٤٠٢ - ٤٠٥ - ٤٤٢ - ٤٦٦ - ٤٦٩ - ٤٧٣ - ٤٧٧ - ٤٧٨ -

٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٩ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٩ - ٥٠٦ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١٥ - ٥٢٨ - ٥٤٣ -

٥٤٨ - ٥٥١ - ٥٥٨ - ٥٨٣ - ٥٨٧ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٨ - ٦٠٠ - ٦٠٥ -

٦١٦ - ٦٥٥ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦٩ - ٦٧٢ - ٦٧٣

ج ٢ / ٩ - ١٤ - ١٧ - ٢٠ - ٢١ - ٢٤ - ٢٧ - ٣٤ - ٤٦ - ٥٧ - ٦٨ - ٧٦ - ٨١ - ٨٤ - ٨٥ -

٨٨ - ٩٠ - ٩٦ - ١١٠ - ١٢٠ - ١٣٠ - ١٣٣ - ١٣٥ - ١٣٩ - ١٤٩ - ١٥٧ - ١٥٩ -

١٦٣ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٦ - ١٨٧ - ١٩٥ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٤ - ٢١٠ -

٢١٥ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٩ - ٢٤٧ - ٢٥٦ - ٢٥٩ - ٢٦٤ - ٢٧٣ - ٢٧٦ - ٢٨٤ -

٢٩٤ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣١١ - ٣١٥ - ٣١٨ - ٣٢٠ - ٣٢٤ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٢ -

٣٣٦ - ٣٣٩ - ٣٤٣ - ٣٤٨ - ٣٥٣ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٦٢ - ٣٦٦ - ٣٧٣ - ٤٠٨ -

٤١٢ - ٤١٦ - ٤٣٣ - ٤٥٦ - ٤٨٠ - ٤٨٤

ج ٣ / ٧ - ١٧ - ٢٢ - ٣٣ - ٤٠ - ٤٧ - ٦١ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٧ - ٨٣ - ٩٨ - ١٢١ - ١٣٣ -

١٣٩ - ١٤٢ - ١٤٥ - ١٤٧ - ١٥٧ - ١٧٢ - ٢٢٧ - ٢٥٨ - ٢٦٢ - ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ -

٢٧٥ - ٣٠٤ - ٣٠٩ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٤ - ٣٤٧ - ٣٧٣ - ٤٣٤ - ٤٤٠ -

الشيخ علي القوجاني: ج ١ / ٢٣٦ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤٢ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٢ - ٢٧٣ -

٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٣١ - ٣٥٦ - ٣٦٢ - ٣٧٢ - ٣٧٦ - ٣٩٩ - ٤٥٩ - ٤٦٤ - ٤٦٥ -

٤٧٦ - ٤٧٩ - ٤٩٤ - ٥٠٠ - ٥١٩ - ٥٢٢ - ٥٢٨ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٤١ - ٥٥٣ - ٥٥٧ -

٥٧١ - ٥٧٥ - ٥٨١ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٧ - ٦٠٣ - ٦٢٧ - ٦٥١ - ٦٥٩ -

٦٧٤ - ٦٧٨

ج ٢ / ٩٦ - ١٠٢ - ١٠٨ - ١٣٩ - ١٨٣ - ١٨٥ - ٢٠١ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٥١ - ٢٥٦ - ٢٥٧ -

٢٦٢ - ٣١٧ - ٣٣٨ - ٣٩٦ - ٤٠٥ - ٤٦٥ - ٤٦٧ - ٤٩٣ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢٢ -

ج ٣ / ٨٥ - ٩٣ - ٩٤ - ١٥٤ - ١٦٤ - ٢٦٣ -

الشيخ لطف الله الصافي: ج ٣ / ٣٢٥

الشيخ محمد ابن المصنف: ج ١ / ٢٤١ - ٢٧٠ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٣٠١ - ٣٠٢ -

ج ٢ / ١٩٣، ج ٣ / ٥٣٥

الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي: ج ٢ / ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٧٣ -

ج ٣ / ١٠ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٤ - ٤٤ - ٢٨٣ - ٢٩٨ - ٤٦٦ - ٤٧٦ - ٤٧٨ - ٤٨٢ - ٤٨٧ -

الشيخ محمد تقي الأملي: ج ٣ / ٣٠٢ -

الشيخ محمد تقي الشيرازي: ٦٣٧

الشيخ محمد حسين الأصفهاني: ج ١ / ٢٢٧ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٣١٠ - ٣٤٦ - ٣٤٨ -

٣٥٠ - ٣٧١ - ٣٧٨ - ٣٨٢ - ٣٨٨ - ٤١٣ - ٤١٨ - ٤٢٥ - ٤٥٣ - ٤٨٦ - ٦١١ - ٦٥٨ -

٦٦٥ -

ج ٢ / ١٣٩ - ٤٣٣ -

ج ٣ / ٢٤ - ٢٦ - ١٨٢ -

الشيخ محمد حسين النائيني: ج ١ / ٢٤٦ - ٢٧٧ - ٣٠٠ - ٣٤٥ - ٦١٦ - ٦٣٥ -

ج ٢ / ٧١ - ٣٦٨ - ٣٧٤ - ٣٨٧ - ٤٧٤ -

ج ٣ / ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣٨ - ١٣٩ -

الشيخ محمد رضا أبو المجد الاصفهاني: ج ١ / ٢٨١ - ٣٠٢ - ٣٣٢ - ٣٣٥ -

٣٥٣ - ٤٠٧ - ٥٦٧ - ٥٧٩ - ٦١٦ - ٦٢٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٤ - ٦٤٧ -

الشيخ محمد طاهر آل راضي: ج ٢ / ٢١٢ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٣٠ - ٣٤٠ - ٣٤٧ -

٣٥٥ - ٣٦٥ - ٣٩٥ - ٤٠١ - ٤٢٨ - ٤٣١ - ٤٣٩ - ٤٤٦ - ٤٥٣ - ٤٦٢ - ٣٦٣ - ٤٦٧ -

٤٦٩ - ٤٨٣ - ٤٩٨ - ٥٠٥ - ٥١١ - ٥٢٣ - ٥٣٤ - ٥٤٣ -

ج ٣ / ١٢ - ٢٠ - ٢٨ - ٣٤ - ٣٧ - ٣٩ - ٤٥ - ٤٩ - ٩٦ - ١٠٠ - ١٠٩ - ١١٦ - ١٥٨ -

١٦٠ - ٢٢٠ - ٢٢٣ - ٢٢٨ - ٢٣٢ - ٢٣٦ - ٢٥٣ - ٢٧١ - ٢٧٦ - ٢٨٣ - ٢٨٩ - ٢٩٠ -

٢٩٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٩ - ٣٣٧ - ٣٣٩ - ٣٥١ - ٣٥٧ - ٣٥٩ - ٣٦٢ - ٣٦٣ -

٣٧٥ - ٣٩٠ - ٤١٦ - ٤٣٧ - ٤٥٣ - ٤٦٠ - ٤٦٢ - ٤٨٥ - ٤٩٥ - ٥٠١ - ٥٠٣ - ٥١٩ -

٥٢٧ - ٥٣١ - ٥٣٣ -

٥- فهرس بعض العناوين المهمة

- والأولى أن يقال - وحق العبارة: ج ١ / ٣٥٥ - ٥٧٧ - ٥٨٣، ج ٣ / ٣٥٩ - ٣٦٩ - ٤٣٠ -
- في العبارة نقص (إختلال) قصور (إغلاق) (إغتشاش): ج ١ / ٧٨ - ٣٧٣ -
- ٣٨٧ - ٤٥٦ - ٥١٠ - ٥٢٨ - ٥٧٧ - ٥٨٣ - ٦٥١ - ٦٦٠ - ٦٧٧
- ج ٢ / ٢١ - ١٢٣ - ٣٢٤ - ٤٩٩
- ج ٣ / ٦٥ - ١٦٤ - ٣٥٩ - ٣٦٩ - ٤٢٩ - ٤٦٥
- الدورة الأخيرة: ج ١ / ٥٩٧، ج ٢ / ٤٦٥ - ٤٩٢ - ٤٩٦، ج ٣ / ٩٢ - ١٢١ - ١٦٢ -
- ١٦٣ - ٢٢٥ - ٢٣٥ - ٢٥٢ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٣٩٧
- مجلس البحث - مجلس بحثه، مجلس درسه، مجلس الدرس حين
- قراءتنا عليه الكتاب: ج ١ / ٢٣٥ - ٢٣٧ - ٣٣٣ - ٣٣٨ - ٤٠٨ - ٥٦٧ - ٥٩١ - ٥٩٣ -
- ٥٩٤ - ٦٤٦
- ج ٢ / ٥٤ - ٧٦ - ١٨٤ - ٤٦٥ - ٤٦٩ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٥٠٦ - ٥٢٠
- ج ٣ / ٥٠ - ٨٥ - ٩٢ - ١٠٥ - ١٢١ - ١٦٣ - ٢٥٠ - ٢٥٢ - ٢٥٨ - ٢٦١ - ٢٧٤ - ٣١٧ -
- ٣٣٥ - ٣٤٢ - ٣٤٨ - ٣٥٥ - ٣٥٩ - ٣٧٤ - ٣٨٥ - ٣٩٣ - ٣٩٧ - ٣٩٩
- في العبارة مسامحة: ج ١ / ٢٦٧ - ٣٣٦
- ج ٢ / ١٦ - ١٣٣ - ٣٠٦
- ج ٣ / ١٣٦ - ١٥٨ - ١٦٣ - ١٧١ - ٤٥٦ - ٤٦٢

سهو من القلم، ضرب القلم، سهو من الناسخ: ج ١ / ٢٧٥ - ٣٧٠ - ٥٨٤

ج ٢ / ١٢٦ - ١٤٨ - ٢١٤ - ٣٣٦ - ٣٣٨ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٥١٢

ج ٣ / ١٦٢ - ٤٢٩

٦. فهرس الموضوعات

المقصد السابع : في الأصول العملية

- المقصد السابع: في الأصول العمليّة ٥
- تعريفها ٧
- فصل: في أصالة البراءة..... ١٧
- أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف ١٩
- أما الكتاب : ١٩
- أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط ٤٥
- الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود التكاليف في المشتبهات ٤٩
- الوجه الثاني: أصالة الحظر ٦٦
- الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ٦٦
- تنبيهات البراءة..... ٧١
- الأول: إشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها..... ٧١
- الثاني: حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً..... ٧٦
- مفاد أخبار من بلغ ٨٢
- الثالث : التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية... ٨٩
- الرابع : حسن الاحتياط فيما لم يخل بالنظام..... ٩٨

١٠١	فصل في أصالة التخيير
١٠١	دوران الأمر بين المحذورين
١٠٣	دوران الأمر بين المحذورين
١١٣	فصل : في أصالة الإشتغال
١١٤	المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:
١١٤	منجزية العلم الإجمالي
١٢٠	الأول: في الإضطرار إلى المعين وغيره.
١٢٧	الثاني : شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف
١٣٦	الثالث: لشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي.
١٤٢	الرابع : حكم ملاقي بعض الأطراف
١٤٧	المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
١٧٠	الأول : الشك في الشرطية والخصوصية
١٧٢	الثاني : حكم ناسي الجزء أو الشرط
١٧٤	الثالث : حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً
٢١٨	الرابع : تعذر الجزء أو الشرط
٢١٩	ضعف التمسك بقاعدة الميسور
٢٢٧	خاتمة في شرائط الأصول
٢٣٢	العمل بالبراءة قبل الفحص
٢٣٣	استحقاق العقوبة
٢٣٩	شرطان ذكرهما الفاضل التونسي

٥٨١ الفهارس العامة
٢٤٠ قاعدة لا ضرر ولا ضرار
٢٤٣ مدرك القاعدة
٢٤٥ دلالة القاعدة
٢٤٧ نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية
٢٤٩ حكم تعارض الضرر مع ضرر آخر
٢٥٥ فصل في الاستصحاب
٢٥٧ تعريف الاستصحاب
٢٦٢ حجية الاستصحاب مسألة أصولية
٢٦٦ إعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة
٢٧٢ الأدلة على حجية الاستصحاب مطلقاً
٢٨٢ الرواية غير مختصة بباب الموضوع
٢٨٤ عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الراجع
٢٨٩ شمول الرواية للشبهات الموضوعية والحكمية
٣٠٥ التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية
٣٠٥ في الاستصحاب
٣١٠ أقسام الحكم الوضعي
٣٢٣ تنبيهات الاستصحاب
٣٢٥ الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين
٣٢٥ الثاني: جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات
٣٣٠ الثالث: استصحاب الكلّي وأقسامه

الرابع: جريان الاستصحاب في التدريجيات ٣٣٣

الخامس: الإستصحاب التعليقي ٣٤٢

السادس : استصحاب الشرائع السابقة ٣٤٦

السابع : الأصل المثبت ٣٥٢

الثامن : دفع توهم مثبتة الأصل في موارد ثلاثة ٣٦١

التاسع : ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل ٣٦٣

العاشر : اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوداً ٣٦٤

الحادي عشر : أصالة تأخر الحادث ٣٦٥

الكلام في مجهولي التاريخ وأقسامه ٣٦٥

فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ ٣٦٩

الثاني عشر : استصحاب الأمور الإعتقادية ٣٧١

الثالث عشر : استصحاب حكم المخصّص ٣٧٣

الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف ٣٧٦

تتمّة: بيان شرطين من شرائط الاستصحاب ٣٧٨

المقام الأوّل: اشتراط بقاء الموضوع ٣٧٨

المقام الثاني: وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب ٣٨٤

خاتمة ٣٩٥

تذنيب: حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية ٤٠٢

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والأمارات

فصل : بيان ضابط التعارض ٤٢١

٥٨٢ الفهارس العامة
٤٣٣ فصل : الأصل الأولي في المتعارضين
٤٣٩ فصل: الأصل الثانوي في المتعارضين
٤٣٩ الأخبار العلاجية والاستدلال بها على وجوب الترجيح
٤٥٥ مناقشة الاستدلال على وجوب الترجيح
٤٥٧ حكم تخير المفتي في عمله وعمل مقلديه
٤٥٩ فصل: الإقتصار على المرجّحات المنصوصة
٤٦٤ فصل : اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي
٤٦٨ فصل: ما قيل في المرجّحات النوعية
٤٦٨ ترجيح العموم على الإطلاق
٤٦٩ ترجيح التخصيص على النسخ
٤٧٣ فصل: عدم انقلاب النسبة
٤٧٦ فصل: رجوع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها
٤٨٦ فصل : المرجّحات الخارجية
٤٩١ الخاتمة في الاجتهاد والتقليد
٤٩٢ أما الخاتمة فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد
٤٩٣ فصل: تعريف الإجتهد
٤٩٩ فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ
٥٠٥ أحكام التجزي في الاجتهاد
٥٠٥ الأول: في إمكانه
٥٠٦ الثاني: في حجّية ما يؤدّي إليه على المتّصف به

٥٨٤ كفاية الأصول / ج ٢
٥٠٧ الثالث:
٥٠٧ الرابع: في نفوذ قضاء في المرافعات
٥٠٨ فصل: مبادئ الإجتهد
٥١٠ فصل: في التخطيط والتصويب
٥١٤ فصل: تبدل رأي المجتهد
٥١٨ فصل: في التقليد
٥٢٤ فصل: لزوم تقليد الأعلم
٥٢٩ فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي
٥٣٧ ثبت مصادر التحقيق
٥٥٥ الفهارس العامة