



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه و آله

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# بَيِّنَاتُ الْإِسْلَامِ



المجلد الثالث

تأليف

لطف الله الصافي الكلبايكاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بيان الاصول

كاتب:

آيت الله العظمي لطف الله

صافي گلپايگاني<sup>ه</sup>

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله لطف الله صافي گلپايگاني

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
12	بيان الاصول المجلد 3
12	اشارة
13	اشارة
17	المقصد السابع في الاصول العملية
17	اشارة
19	الفصل الأول: في أصالة البراءة
19	اشارة
22	تحرير محلّ النزاع
26	الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل
28	الأمر الثاني: أصالة الحظر
30	الأمر الثالث: وجوب الاحتياط
31	الآيات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها
34	الروايات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها
47	الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي
49	تبيه: في تنقيح معني الانحلال
53	الاستدلال للبراءة بالآيات
56	الاستدلال للبراءة بالأخبار
57	حديث الرفع
57	الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه
59	الأمر الثاني: في المراد من المرفوع
61	الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون»
62	هنا فروع

62	الفرع الأول: الفرق بين فقرات الحديث
63	الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء
65	الفرع الثالث: رفع الجزئية برفع النسيان
66	الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»
69	حديث الحجب
70	حديث: «كلّ شيء لك حلال...»
71	حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»
71	إشكال الشيخ والجواب عنه
72	حديث: «كلّ شيء مطلق...»
75	أمور مهمّة
75	إشارة
75	الأمر الأول: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة
75	الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة
80	الكلام في أخبار من بلغ، وقاعدة التسامح في أدلّة السنن
82	الأمر الثالث: أنحاء تعلّق النهي وإجراء البراءة فيها
83	الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً
85	الفصل الثاني: في أصالة التخيير (دوران الأمر بين الوجوب والحرمه)
85	إشارة
88	تبيين: عدم اختصاص النزاع بالتوصّليات
91	الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط (في الشكّ في المكلف به)
91	إشارة
92	المقام الأول دوران الأمر بين المتباينين
94	تبيّهات
94	التبيّه الأول: الاضطرار إلى غير معيّن يمنع فعلية التكليف
98	التبيّه الثاني: تنجّز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد

101	التبیه الثالث: الاجتناب في الشبهة غير المحصورة .....
102	التبیه الرابع: حکم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال .....
105	المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .....
109	الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر .....
113	التبیه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط .....
115	التبیه الثاني: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان .....
119	التبیه الثالث: حکم الزيادة العمدية والسهوية .....
121	التبیه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعيته .....
121	التبیه الخامس: في تعذر الجزء أو الشرط .....
123	قاعدة الميسور .....
127	شروط الأصول .....
127	إشارة .....
128	استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه .....
130	حکم الجاهل بعد إجراء البراءة .....
132	تمتة: .....
135	تذنيب .....
137	قاعدة لا ضرر .....
137	إشارة .....
139	الجهة الأولي: في معني الضرر .....
140	الجهة الثانية: في معني لا ضرر .....
145	الفصل الرابع: في الاستصحاب .....
145	إشارة .....
149	أدلة حجية الاستصحاب .....
150	الأخبار الدالة علي الاستصحاب .....
153	التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع .....

156	.....	في المراد من المانع
157	.....	صحيحة زرارة الثانية
158	.....	والكلام فيها يقع في جهات
161	.....	صحيحة زرارة الثالثة
166	.....	الكلام في الأحكام الوضعية
167	.....	الجهة الأولي: تعريف الحكم
167	.....	كيفية جعل الأحكام الوضعية
167	.....	الجهة الثانية:
168	.....	أنحاء الوضع
173	.....	تبيهات
173	.....	التبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
175	.....	التبيه الثاني: في الإشكال علي جريان الاستصحاب
175	.....	في الإمارات
180	.....	التبيه الثالث: في استصحاب الكلّي
184	.....	التبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرّجة
184	.....	اشارة
187	.....	إزاحة وهم
191	.....	التبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي
193	.....	التبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة
195	.....	التبيه السابع: في الأصل المثبت
199	.....	التبيه الثامن: في ما يتوهم ابتناؤه علي الأصل المثبت
199	.....	اشارة
200	.....	التوهم الأول: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّي مثبت
201	.....	التوهم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت
201	.....	التوهم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت



202	إثبات البراءة باستصحابها .....
204	التبني التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية .....
204	التبني العاشر: تعتبر شرعية المستصحب حين الشك لا اليقين .....
205	التبني الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشك في تقدم الحدث وتأخره .....
211	التبني الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات .....
211	إشارة .....
213	تمسك الكتابي باستصحاب النبوة .....
215	التبني الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصّص .....
221	التبني الرابع عشر: في المراد من الشك في الاستصحاب .....
221	إشارة .....
222	تمتة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة علي الاستصحاب .....
222	المقام الأول: في المراد من الموضوع وبقائه .....
225	المقام الثاني: في وجه تقديم الأمانة علي الاستصحاب .....
228	خاتمة في أمرين .....
228	الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره .....
230	الأمر الثاني: في الاستصحابين .....
230	إشارة .....
234	تذنيب .....
238	المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمارات) .....
238	إشارة .....
240	فصل: في معني التعارض .....
244	فصل: .....
244	إشارة .....
244	المقام الأول: مقتضى الأصل في المتعارضين .....
251	المقام الثاني: مقتضى الدليل في المتعارضين .....

262	فصل
264	فصل
268	فصل
272	فصل
274	فصل
280	فصل
288	فصل
294	فصل
300	الأمر الأول: في الاجتهاد
300	اشارة
300	الأول: في تعريف الاجتهاد
302	المقام الثاني: في حكم الاجتهاد
304	فصل في الاجتهاد المطلق والتجزئي
306	فصل في الرجوع الي المجتهد في الأحكام العقلية
308	فصل فيما يتوقف عليه الاجتهاد
310	فصل في التخطئة والتصويب
312	فصل في اضمحلال الاجتهاد
318	الأمر الثاني: في التقليد
318	معني التقليد
319	بديهية رجوع الجاهل إلي العالم
321	فصل في تقليد الأعلم
327	فصل في اشتراط حياة المفتي
327	اشارة
331	حكم تقليد الميت استمراراً
336	فصل في تخيير الرجوع إلي أحد المتساويين

340 ..... مصادر التحقيق

348 ..... فهرس المحتويات

356 ..... آثار سماحة آية العظمي الصافي الكلبايكاني مد ظله الوارف

366 ..... تعريف مركز

سرشناسه: صافي گلپايگاني، لطف الله، 1298 -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پديدآور: بيان الاصول / تاليف لطف الله الصافي گلپايگاني مدظله العالي.

مشخصات نشر: قم: مكتب تنظيم و نشر آثار آيت الله صافي گلپايگاني دام ظلّه، 1439 ق. = 1396 -

مشخصات ظاهر: 3 ج.

شابك: دوره 0-60-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 1 0-57-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 2 600-978-

؛ ج. 3 4-59-7854-600-978

وضعيت فهرست نويسي: فييا

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ دوم.

يادداشت: ج. 2 - 3 (چاپ دوم: 1439 ق. = 1396) (فييا).

يادداشت: كتاب حاضر تقريرات درس آيت الله سيدحسين بروجردي است.

يادداشت: كتابنامه.

يادداشت: نمايه.

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: \*Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده: بروجردي، سيدحسين، 1253 - 1340.

رده بندي كنگره: 8/BP159/8/ص 26 ب 9 1396

رده بندي ديويي: 297/312

شماره کتابشناسي ملي: 4942697

اطلاعات رکورد کتابشناسي: فيپا

ص: 1

**اشاره**

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2



بيان الأصول

تأليف المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي الكلپايگاني مدّظله العالی

الجزء الثالث

ص: 4



## المقصد السابع في الاصول العملية

### إشارة

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في أصالة البراءة

الفصل الثاني: في أصالة التخيير

الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط

الفصل الرابع: في الاستصحاب

ص: 5



قال في الكفاية في تعريف الأصول العملية: «المقصد السابع: في الأصول العملية، وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل... إلخ».(1)

ولا يخفي: أنه حيث جعل تمايز العلوم بتمايز الأغراض الداعية إلي التدوين، وجعل الغرض من علم الأصول معرفة القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل، أشار هنا بأن كون مسائل الأصول العملية من هذا العلم إنما هو باعتبار كونها ممّا ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل. وقد أشبعنا الكلام في ما هو الملاك الأصولية المسألة عند التعرّض لموضوع العلم (وهو الحجّة في الفقه) فلا نعيده في المقام، ومنه نعلم دخول هذه المسألة في مسائل هذا العلم، فراجع.

وقد أوردنا علي ما أفاد بقوله: «فإنّ مثل قاعدة الطهارة... إلخ»(2) بعدم كون قاعدة الطهارة من الأحكام الكلية، لاختصاصها بالشبهات الموضوعية.

فأجاب(قدس سره): بأنّها وإن كانت كذلك إلّا أنّ الطهارة حيث تكون ممّا لا يعلم حقيقتها

ص: 7

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 165.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 165.

إلا من قبل الشرع تكون بهذا الاعتبار من الأحكام الكلية. (1) وكيف كان، فالبحث عنها ليس بمهم؛ لعدم جريانها في جميع الأبواب بخلاف الأربعة (أي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب).

وأفاد بقوله: «لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني...» إلخ، (2) أن لا حاجة إلي عقد مسائل متعدّدة بعد وحدة الملاك، (3) كما فعل الشيخ (قدس سره)، (4) فإنه قد تكلم أولاً في الشبهة التحريمية في ضمن مسائل أولها فيما لا نص فيه. وثانيتها: فيما إذا كان النصّ مجملاً. وثالثتها: في تعارض النصّين.

وثانياً: في الشبهة الوجوبية أيضاً في ضمن مسائل. مع اتّحاد ملاك البحث في الجميع، فإنّ إجمال النصّ وتعارض النصّين سواء كانا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية ملحقان بفقدان النصّ. نعم، بناءً على التخيير في تعارض النصّين لا وجه لإلحاقه بما لا نصّ فيه، لمكان وجود الحجة المعتمدة وهو أحد النصّين.

ويمكن أن يقال: إنّ في مسألة تعارض النصّين بناءً على التوقّف لا مجال لأصل البراءة إلا في بعض موارد، فإنه ليس معني التوقّف سقوطهما عن الحجّية بالمرّة، بل معناه عدم كون كلّ واحد منهما حجّة في تعيين مؤداه في مقابل الآخر، وإلا فلا ترفع اليد عن حجّيتهما في

ص: 8

---

1- ذكر المحقّق الخراساني (قدس سره) إشكال السيّد البروجردي (قدس سره)، والجواب عنه في هامش الكفاية (مؤسسة آل البيت)، ص 337 بقوله: «لا يقال: إنّ قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية، فإنّ الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع. فإنه يقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إنّهما من الأحكام الوضعية الشرعية، ولذا اختلفتا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لتشريعهما، كما لا يخفي. وثانياً: إنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل علي أحدهما كانت حكمية، فإنه لا مرجع لرفعهما إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية».

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 167.

3- كما صرح بذلك في هامش الكفاية (مؤسسة آل البيت (عليه السلام))، ص 338.

4- انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 192 وما يليها.

نفي الثالث، فالرجوع إلي الأصل إنّما يجوز إذا كان موافقاً لأحد النصين، كما لا يخفي.

وأما قوله: «جاز شرعاً وعقلاً»، فيحتمل أن يكون مراده أنّ فعل ما شكّ في حرمة وترك مشكوك الوجوب يجوز عقلاً، بمعنى عدم وقوع المكلف في تبعة ترك التكليف وهو استحقاق العقوبة، لعدم كون الاحتمال موجباً لذلك. وشرعاً بمعنى عدم إيجاب الاحتياط الطريقي من قبل الشرع.

ويحتمل أن يكون المراد من الجواز الشرعي عدم كون التكليف فعلياً بحيث تعلّقت به الإرادة الفعلية، حتى يكون فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب في صورة وجود التكليف مخالفةً للمولي وعصيانياً له، بل هو باقٍ في مرتبة الاقتضاء والإنشاء. ومن الجواز العقلي عدم تنجّز التكليف بمعنى عدم كون مخالفته خروجاً عن رسم العبودية وطغياناً علي المولي حتى يستحقّ بذلك العقاب.

وأما احتمال كون الجواز العقلي بمعنى عدم تبعة للمكلف في ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب، والجواز الشرعي بمعنى الحكم الظاهريّ المجعول في ظرف الشكّ، فهو خلاف التحقيق؛ فإنّ حكم العقل بعدم وقوع العبد في تبعة ترك التكليف متوقّف علي حكمه بعدم تنجّز التكليف وجوازه بهذا المعني، ومع عدم حكمه بعدم تنجّز التكليف لا مجال لحكمه بعدم وقوعه في تبعة تركه.

وأما الحكم الظاهري، فلا فائدة في جعله. مضافاً إلي أنّه لا دليل عليه، فإنّ مثل حديث الحجب، (1) والرفع (2) إنّما يدلّ علي رفع ما لا يعلمون، أو ما حجب الله علمه عن العباد، ولا دلالة لهما علي الحكم الظاهريّ أصلاً؛ وما هو مثل: «كل شيء لك حلال...» إلخ فلا يجري إلّا في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، هذا.

ص: 9

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج 15، ص 369، ب 56، ح 1.

ومما ذكرنا ظهر أنّ تحرير محلّ النزاع يمكن علي أنحاء:

أحدها: أنّ الاحتمال هل يكون منجزاً أو لا؟ بمعنى أنّ احتمال التكليف هل يكون موجباً لتنجز التكليف المحتمل لو كان في البين، فيصح للمولي عقاب العبد لو لم يأت بمحتمل الوجوب أو أتى بمحتمل الحرمة ويعدّ خارجاً عن رسوم العبودية وطاغياً علي المولي أو لا؟

ثانيها: أنّه هل أوجب الشارع الاحتياط الطريقي في موارد الشكّ في التكليف أو لا؟

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل: أنّ النزاع في الأوّل يكون كبيراً بأنّ الشكّ في التكليف هل يكون منجزاً له أو لا؟ وفي الثاني يكون صغيراً وهو أنّ الشارع هل أوجب الاحتياط الطريقي في مورد احتمال التكليف أو لا؟ بعد اتفاق الطرفين علي تنجز التكليف مع وجوب الاحتياط الطريقي.

ثالثها: أنّ التكليف هل يكون مع الشكّ فيه منجزاً، إمّا لكون الاحتمال منجزاً، أو لجعل الشارع الاحتياط الطريقي أو لا؟

والوجه الأوّل هو محلّ نزاع القدماء في أصالة البراءة ومورد لجريانها عندهم، وقد يعبر عنها في كلماتهم بحكم العقل أو استصحاب حال العقل.

ومرادهم من استصحاب حال العقل: أنّ العقل قبل بعث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بالشرع مستقلّ بعدم كون الاحتمال منجزاً وعدم تنجز التكليف به، فبعده أيضاً حاله ما قبل الشرع، فيستصحب حاله قبل الشرع إلي ما بعده.

وأما الوجه الثاني، فقد حدث الاختلاف فيه بين المتأخّرين من الأخباريين في الشبهة التحريمية، لما زعموا من دلالة بعض الأخبار علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية دون غيرها.

ولا يخفي عليك: أنه بناءً علي الوجه الأول - في تحرير محلّ النزاع - لا مجال للاستدلال بالأخبار، والدليل عليه منحصرٌ في حكم العقل واستقلاله له بقبح مؤاخذه المولي عبده بالمخالفة المترتبة علي عدم الاعتناء باحتمال التكليف.

وأما ما في أسنتهم في مقام الاستدلال علي البراءة من قبح العقاب بلا بيان، فهو عين المدّعي، إلا أن يراد منه استقلال العقل بذلك.

وبناءً علي الوجه الثاني لا مجال للاستدلال بالدليل العقلي، بل الدليل علي عدم إيجاب الاحتياط ليس إلا الأخبار.

وأما علي الوجه الثالث فيجب اختصاص الدليل العقلي لإثبات عدم كون الاحتمال منجزاً للتكليف، والأدلة النقلية لإثبات عدم وجوب الاحتياط. فما استقرّ عليه مشي المتأخرين كالشيخ والمحقق الأستاذ في الكفاية من ذكر الأدلة الأربعة دليلاً علي البراءة علي حدّ سواء؛ ليس في محلّه، كما لا يخفي.

ثم إنه لا- يخفي عليك: أن ما ذكره المحقق الأستاذ في عبارته المذكورة التي صدرت تحريراً لمحلّ النزاع في أصل البراءة وهو قوله: «ولم تنهض حجة عليه جاز شرعاً وعقلاً... إلخ».

لا يستقيم بحسب الظاهر، فإنّ الحجة عبارة عمّا ينجز التكليف ويوجب استحقاق العقاب علي مخالفة التكليف الواقعي، وعليه فمعني هذه العبارة أنّه لو شكّ في وجوب شيء أو حرمة ولم ينجز ذلك التكليف المحتمل ولم يقدّم عليه ما يوجب استحقاق العقاب علي مخالفته، لم يكن ذلك التكليف منجزاً وليس العبد في مخالفته مستحقاً للعقاب. وهذا ليس أمراً يتنازع فيه، لضرورته وعدم تطرّق احتمال الخلاف فيه؛ فإنّ التكليف إذا لم يكن منجزاً لم يكن منجزاً.

فعلي هذا، لا بدّ أن يكون غرضه من هذه العبارة: أنّه لو شكّ في تكليف إلزامي ولم

يقم علي أحد طرفيه دليل، جاز عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، ولا يكون مجرّد الاحتمال منجزاً للتكليف الواقعي.

لا يقال: إنّ مجرّد الاحتمال والشك لا يمكن أن يكون منجزاً للتكليف، ولا أظنّ أحداً يلتزم به حتي يقع ذلك محلاً للنزاع.

فإنّه يقال: إنّ هذا وإن كان يوجد في كلمات بعضهم ولكن لا- أصل له، لإمكان كون الاحتمال منجزاً، بل هو واقع في بعض الموارد كاحتمال صدق مدّعي النبوة، فإنّه منجزٌ وموجبٌ لاستحقاق العقاب علي عدم الاعتناء بالتحقيق والتفحص وتحصيل المعرفة لو اتّفق كون من يدّعي النبوة صادقاً (دون من لا يحتمل ذلك أصلاً كالمسلم المعتقد بخاتمية دين الإسلام وأنّ محمداً(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) خاتم النبيين). ومثل احتمال وجود التكليف في الشريعة، فإنّه بنفسه ملزمٌ للفحص ومنجزٌ للتكاليف الواقعية. نعم، ليس في الشك جهة كشف عن الواقع كالظنّ فلا يصحّ جعله حجةً بملاحظة جهة كشفه كالظنّ فإنّه ترجيح بلا مرجح.

وإذا قد عرفت ذلك كلّهُ، فاعلم: أنّ الكلام يقع تارةً في أصل البراءة علي الوجه الأوّل - الآذي ذكر في تحرير محلّ النزاع - فنقول: إنّ الوجدان أعظم شاهدٍ علي أنّ العبد إذا احتتمل توجه تكليفٍ إليه من جانب المولي وتفحص عنه ولم يجده لم يستحقّ في مخالفة هذا التكليف - بعد الفحص عنه وعدم الظفر به - العقاب، وليس للمولي توبيخه لمخالفته هذه، ولا يعدّ عند العقلاء خارجاً عن رسوم العبودية وطاغياً علي المولي، فليس هذا الاحتمال منجزاً لذلك التكليف بعد الفحص وعدم الظفر به.

ولا فرق في ذلك بين كون عدم ظفره بهذا التكليف لعدم بيان المولي رأساً، أو لعدم وصول البيان إلي العبد. فإنّ العقل لا يري تفاوتاً بينهما في حكمه بعدم تنجز هذا التكليف، فكما أنّ التكليف لا يصير منجزاً مع احتمال نسيان المولي بيانه ولو علم عدم



صدور بيانٍ منه، كذلك لا يصير منجزاً مع عدم العثور علي بيانه مع الفحص وإن احتمل صدوره منه واختفاؤه عنّا لبعض الجهات الموجبة للاختفاء. فليس احتمال صدور البيان مع الفحص وعدم الظفر به إلا كاحتمال النسيان في صورة العلم بعدم صدور البيان.

وأما الاستدلال علي هذا بقبح العقاب بلا بيان فليس إلا مصادرة بالمطلوب ومن جعل الدليل عين المدّعي، لرجوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضاً إلي حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بمجرد احتمال التكليف بعد الفحص وعدم الظفر.

وربما يستدلّ لعدم كون الاحتمال منجزاً للتكليف بما قد مرّ تحقيقه منّا، وملخصه: أنّ فعلية الحكم لا تتصوّر إلا في ظرف العلم به؛ فإنّ الحكم عبارة عن إنشاء الخطاب متسبباً به لانبعث العبد؛ وروحه وحقيقته عبارة عن إرادة انبعثه أو انزجاره في ظرف علمه بذلك الخطاب ووصوله إليه، فإنّه لا يمكن إرادة انبعثه عنه أو انزجاره به مطلقاً، حتي في صورة الجهل به، لعدم إمكان انبعثه أو انزجاره كذلك، ولذا لو كان المولي مهتماً بحفظ تكاليفه وأراد فعلية أحكامه وانبعث عبده نحوها مطلقاً، يجب عليه جعل حكم آخر طريقي كإيجاب العمل بالأمانة أو الأخذ بالحالة السابقة أو غيرهما.

لا يقال: انبعث العبد نحو ما كلفه به ليس منحصراً بصورة العلم به بل يمكن انبعثه في ظرف احتمال التكليف.

فإنّه يقال: إنّ الانبعث في ظرف احتمال التكليف ليس مسبباً عن حكم المولي وتكليفه، فإنّه ليس معلولاً لوجود التكليف، بل ربما يحتمل التكليف وينبعث العبد من هذا الاحتمال ولا يكون تكليف في البين أصلاً، بخلاف صورة وصوله إلي العبد فإنّ الانبعث في ظرف وصوله مسبب عن وصول التكليف وهو مسبب عن نفس هذا التكليف.

فعلي هذا، لا تصير خطابات المولي فعلياً إلا في ظرف العلم بها ووصولها إلي العبد، لعدم إرادة انبعائه منه إلا في هذا الظرف. وتستحيل فعلية الحكم وإرادة انبعاث العبد من الخطاب في ظرف الجهل، لاستحالة انبعائه عنه في صورة الجهل به وإن كان يمكن انبعائه عن احتمال التكليف.

فظهر: أنّ في صورة الاحتمال لا- يكون التكليف فعلياً، لعدم إرادة المولي انبعاث العبد عن خطابه في هذا الظرف، لعدم إمكان انبعائه كذلك. وإذا لم يكن التكليف فعلياً لا يكون منجزاً بحيث يستحق العقاب علي تركه، هذا.

ولكن لا حاجة إلي هذا البيان بعدما ذكرنا من استقلال العقل بعدم تنجز التكليف بمجرد الاحتمال، وكون ذلك من البديهيات التي لا يحتاج إثباتها إلي توسيط شيء وتجشم استدلال.

نعم، هنا أمور (1) قيل بكون كل واحد منها وارداً علي هذه القاعدة العقلية ومنجزاً للتكليف المحتمل وموجباً للعلم باستحقاق العقاب في ظرف الاحتمال، بعضها بل كلها - غير واحد منها - تجري في الشبهة التحريمية، وواحد منها تجري فيها وفي الشبهة الوجوبية.

### الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل

وتقريره علي نحو يعم الشبهة الوجوبية أيضاً: أنّ احتمال الوجوب أو احتمال الحرمة ملازمٌ لاحتمال الضرر، أي العقاب علي ترك الواجب المحتمل وفعل محتمل الحرمة، والعقل حاكمٌ بوجوب دفع الضرر المحتمل وقبح ترك محتمل الوجوب وفعل محتمل الحرمة، لاحتمال الضرر في ترك الأول وفعل الثاني، فبمقتضي قاعدة الملازمة (وهي: كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة) نستكشف حكم الشرع

ص: 14

---

1- أولها في هذه الصفحة، وثانيها في الصفحة 16، وثالثها في الصفحة 18، ورابعها في الصفحة 35.

بحرمة مخالفة التكليف المحتمل. فعلي هذا ولو سلّم عدم كون نفس احتمال التكليف منجزاً له، لكن يجب الحكم بتنجزه بمقتضى هذه القاعدة.

وفيه: أنه بعد استقلال العقل بعدم تنجز التكليف بمجرد الاحتمال لا نحتمل ضرراً في ترك التكليف المحتمل، ولا ملازمة بين احتمال التكليف واحتمال الضرر والعقاب، وهذا واضح لا ستره عليه.

وأما تقريره علي نحو يختص بالشبهة التحريمية، فبيانه: أن في ترك ما يحتمل حرمة احتمال الوقوع في الضرر، ولا- نعني به العقاب والمؤاخذه - التي ملاك صحتها تحقق عنوان المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية - بل المراد منه احتمال الوقوع في المفسدة الموجبة لتحريم الفعل، وهي ضررٌ قطعاً ويجب دفعه ويحرم ارتكابه عقلاً، فيكون شرعاً كذلك لقاعدة الملازمة.

لا يقال: إن ما هو المسلّم وجود المصلحة في التكليف وهي كما يمكن أن تكون إيصالاً إلي مصلحة الفعل المأمور به وحفظاً عن مفسدة الفعل المنهي عنه يمكن أن تكون راجعةً إلي جهةٍ أُخري. وهذا مضافاً إلي أنّ المفسد المترتبة علي الأفعال المحرمة - التي توجب تحريمها من قبل الشرع - ليست كلّها راجعة إلي الفاعل بل كثيراً ما تكون راجعةً إلي غيره، كالمفسد الاجتماعية التي تترتب علي بعض المحرّمات، ولا يجب عقلاً دفع الضرر عن الغير.

فإنّه يقال: إنّ ذلك لا يدفع احتمال الضرر المذكور، فإنّ من المحتمل أن تكون مصلحة تحريم هذا الفعل - الذي احتملت حرمة - حفظ المكلف عن وقوعه في مفسدته، ومن المحتمل أن تكون المفسدة المترتبة علي الفعل راجعةً إلي فاعله دون غيره.

والآذي ينبغي أن يقال في الجواب: إنّ دفع الضرر المحتمل غير الأ-خروي لا- يكون حسناً ولا- تركه قبيحاً مطلقاً حتي في صورة قيام الاحتمالات غير العقلية، بل ربما يكون الاعتناء به قبيحاً في هذه الصورة.

وأما إن كان من الاحتمالات العقلانية، فلا يكون عدم الاعتناء به قبيحاً بحيث يكون موجِباً للمؤاخذه واستحقاق التوبيخ والذم واللوم، كالظلم والعدوان، ومورداً لاشتمزاز العقل وانزجاره، ولا يكون الاعتناء به حسناً بحيث يكون فاعله مستحقاً للمدح والثواب، كالعدل وغيره، ولا يحكم علي من جعل نفسه في معرض الضرر بالعقاب والعذاب وإن كان يعدّ عند العرف بأنه هو المقدم علي هذا الضرر والباعث لوروده مع كونه مدركاً له ومختاراً في حفظ نفسه ومفطوراً علي الفرار عنه. (1)

هذا، وربما يتمسك لوجوب دفع الضرر المحتمل بحكم الشارع.

وهو في غاية الفساد، لعدم وجوبه شرعاً. بل لم يثبت وجوب دفع الضرر المقطوع به شرعاً مطلقاً وبالنسبة إلي جميع الموارد، فضلاً عن دفع الضرر المحتمل. ولو سلّم وجوب دفع المقطوع منه مطلقاً، فصوره احتمالاً تكون من باب الشبهة الموضوعية، فلا يجب فيه الاحتياط.

### الأمر الثاني: أصالة الحظر

إنّ الأصل في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع هو الحظر، وحيث إنّ مدرك ذهاب القائلين بالحظر إلي هذا القول حكم العقل بقبح التصرف فيما هو ملكٌ للغير وتحت سلطانه بدون إذنه، فيستكشف من قاعدة الملازمة حكم الشرع علي تحريمه

ص: 16

1- ولا فرق في ذلك، أي في الفرار عن الضرر، بين الإنسان والحيوان فهذا الأمر جبليّ لهما. وليس هذا من قبيل قبح الظلم وحسن العدل الذي توافقت عليه عقول العقلاء لأجل إدراك المصالح وحفظ الناس عن الوقوع في المفاسد. ويمكن أن يقال: إنّ دفع الضرر المحتمل لا يجب بالمعني المذكور إذا كان الضرر شخصياً، أمّا إذا كان نوعياً فيمكن ادّعاء وجوب دفعه وقبح تركه وتوافق آراء العقلاء عليه، كقبح الظلم وحسن العدل. ولكن لقائل أن يقول: إنّ وجوب دفعه ليس مطلقاً بل يختلف بحسب الموارد من الأهميّة وعدمها. ولو سلّم فهو إنّما يجب إذا كان مقطوعاً به دون غيره. [منه دام ظلّه العالی].

أيضاً. فالانتفاع من الأعيان الخارجية لا- يجوز إلا بإذن الله تعالى، فإنَّ كلَّ ما في دار التحقُّق والوجود ملكٌ له وهو مالكة، فالانتفاع من الأعيان الخارجية تصرفٌ في ملكه وسلطانه، وهو بلا إذنٍ منه قبيحٌ عقلاً وظلمٌ، فيكون حراماً شرعاً للقاعدة المذكورة. وبعد ذلك لا مجال للقول بعدم استحقاق العقاب وعدم تنجِّز التكليف المحتمل وإباحة ارتكاب محتمل الحرمة عقلاً وشرعاً، فإنَّه إنَّما يتمُّ إذا لم يكن في البين منجِّزٌ للتكليف غير احتماله. فلا منافاة بين القول بعدم تنجِّز التكليف بمجرد الاحتمال وبين الحكم بتنجِّز محتمل الحرمة لهذه القاعدة.

وفيه: أنَّه وإن وقع الاختلاف بين العلماء في أنَّ الأصل في الأفعال قبل الشرع هل هو الحظر أو الإباحة (وغيرهم من قبل الشرع ليس قبل شرع الإسلام أو شريعةٍ أخرى، بل غرضهم قبل أن يصدر من الشارع بالنسبة إليه تكليفٌ وحكمٌ من الأحكام الخمسة)، وقد ذهبت معتزلة بغداد، وابن أبي هريرة من الشافعية، وجماعة من قدماء الإمامية إلي الحظر، ولكن ليس لهم علي ذلك حجة قاطعة فإنَّهم استدلُّوا - كما ذكر - بأنَّ التصرف في الأعيان الخارجية تصرفٌ في ملكه سبحانه وهو قبيحٌ وحرامٌ عقلاً وشرعاً. ومن يري منهم تعميم ذلك الحظر بالنسبة إلي جميع أفعال المكلف يقول: إنَّ العبد أيضاً ملكٌ لخالقه وما أُوتي من نعمة البصر واليد واللسان وغيرها من الأعضاء والقوي الظاهرة والباطنة ملكٌ له فلا يحسن صرفها بدون إذنه ويستتبح العقل التصرف فيه، وهكذا حال الشرع لقاعدة الملازمة.

ولكن لنا أن ننكر أصل حكم العقل بالحظر بالملاك المذكور بالنسبة إلي العبيد ومولاهم الحقيقي، فإنَّ التصرف في ملك الغير إنَّما يحكم عليه بالقبح لو كان منطبقاً مع عنوان من العناوين المقبحة العقلية كالظلم، وإلا فليس كلُّ تصرفٍ في ملك الغير قبيحاً وحراماً عقلياً. نعم، إذا كان ذلك التصرف خلاف غرض المولي ومزاحماً مع سلطانه ومالكيته يصير قبيحاً بملاك وقوعه تحت عنوان الظلم.

وأما إذا لم يكن كذلك، كتصرفات العباد غير المنافية لمالكية مالك السماوات والأرضين وسلطانه فلا يكون قبيحاً وظلماً. ويؤيد ذلك قوله تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (1) وغيرها من الآيات، فإن هذه الآية ليست في مقام إنكار تحريم زينة الله التي أخرجها لعباده من جانب الشرع، أو إنشاء حكم الحلية وجواز الانتفاع عمّا أخرج له لعباده. بل هي في مقام بيان عدم وجود مناطٍ ودليلٍ من العقل والشرع علي ذلك، وتوبيخ من يحرم علي نفسه ما أخرج له لعباده من غير دليلٍ عقلي ولا شرعي، وأنّ الأفعال والانتفاع ممّا أخرج له لعباده بحسب الطبع الأوّلي ليس حراماً، ولا يكون المنتفع منه مع عدم صدور حكم حرّمته من الشرع مستوجباً للتقيح عند العقل. وإلا فلو كان ذلك عند العقل قبيحاً لصحّ الجواب عن الاستفهام المذكور في الآية بأنّ العقل حاكمٌ بقبح التصرف في ملك الله تعالى من غير إذنٍ منه.

### الأمر الثالث: وجوب الاحتياط

استدلّ الأخباريون بالآيات والروايات علي وجوب الاحتياط الطريقي في الشبهات التحريمية الحكمية، ولو تمّ الاستدلال بها يكون منجزاً للتكليف المحتمل التحريمي وإن لم يكن مجرد احتمال له منجزاً له. وحيث إنّ الأخباري ذهب إلي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية دون الموضوعية والشبهات الوجوبية، فلا بدّ لمن يراجع ما استدللّ عليه من الكتاب والسنة من ملاحظة مقدار دلالة هذه الأدلّة وأنها علي تقدير تماميتها هل تختصّ بالشبهات التحريمية الحكمية أو تعمّها وغيرها من الشبهات الوجوبية والموضوعية.

ص: 18

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنهم استدلوا علي وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بالآيات القرآنية والروايات.

## الآيات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها

أما الآيات التي استدلت بها علي الاحتياط فطائفتان:

إحدهما: ما دلّت علي النهي عن القول بغير علم، كقوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَيَّ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ). (1) وقوله عزّ من قائل: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). (2) وغيرهما من الآيات الكثيرة التي ربما تبلغ ستة عشر آية. بتقريب: أن الحكم بالجواز والترخيص في ما يحتمل حرمة قول بغير علم.

وجوابه يظهر ممّا أسلفناه، (3) فإنّنا لا نقول في محتمل الحرمة بالجواز الشرعي، ولا ندعي ترخيص الشارع ارتكاب محتمل الحرمة حتي يقال بأنكم تقولون علي الله ما لا تعلمون، بل نحن ندعي أنّ العقل مستقلّ بأنّ العبد لو احتمل التكليف بعد بذل جهده في سبيل الفحص عن الحكم ولم يطلع علي ما يدلّ عليه من الأدلة، فليس مستحقاً للعذاب والعقاب لو ارتكب ما يحتمل حرمة أو ترك ما يحتمل وجوبه. وليس معني ذلك ترخيص الشارع ارتكاب محتمل الحرمة والحكم بالجواز الشرعي.

هذا مضافاً إلي أنّ هذا الدليل ناهضٌ علي الأخباري، فإنّ القول بوجوب الاحتياط، والتفكيك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية وبين الموضوعية والحكمية، قول بغير علم.

ص: 19

1- البقرة، 169.

2- الإسراء، 36.

3- تقدم في الصفحة 9.

ثانيتها: ما تدلّ بظاهرها علي وجوب الاحتياط والتورّع والانتقاء، كقوله تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسَّ تَطَعْتُمْ). (1) وقوله سبحانه: (وَاتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تَقَاتِهِ). (2) وقوله تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ). (3) وقوله عزّ شأنه: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ). (4) وقوله تعالى: (فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ). (5)

والجواب: أمّا عن الآيات الثلاثة الأولى، فبمنع كون التقوي والجهاد في الله حقّ جهاده إتيان العبادات الاختراعية وتحريم المحلّلات وأخذ طريق التصديق وإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين ولو كان بعنوان الاحتياط، بل حقيقتهما عبارة عن كمال الاهتمام والمراقبة في فعل الواجبات وترك المحرّمات وحضور العبد لذلك وقيامه بوظيفة العبودية. ولا دخالة لفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة في ذلك. وليس ترك الأوّل وفعل الثاني مخالفاً للتورّع والتقوي، وإلّا يجب أن يكون العالم بجميع الأحكام الممثل لها غير حائز لصفة التقوي.

وأيضاً لا ريب في أنّه لا يستفاد من هذه الآيات إيجاباً مستقلةً، كسائر الأوامر والنواهي الراجعة إلي الموضوعات المختلفة، وإلّا يلزم أن يكون الآتي بالصلاة آتياً بواجبين، أحدهما: ما وجب بالأمر بنفس الصلاة، وثانيهما: ما تعلق بعنوان الانتقاء.

فالمستفاد منها: أنّ المتكلّم يكون في مقام تنبيه العباد وتذكيرهم بأنّ المكلف يجب أن يتحرّز ويجتنب عن مخالفة التكليف الإلهية، ويبدل غاية جهده في فعل الواجبات وترك المحرّمات بأن لا يترك من الواجبات شيئاً ولا يعمل بواحدٍ من المحرّمات.

ص: 20

1- التغابن، 16.

2- آل عمران، 102.

3- الحجّ، 78.

4- البقرة، 195.

5- النساء، 59.



والغرض من هذه التنبيهات إيقاظ الغافلين من نومة الغفلة، وسوق من لا يعظّم أمر أحكام الله إلي تعظيمها والجري علي وفقها. فلا يستفاد من هذه العبارات أزيد ممّا يكون الواعظ في مقام بيانه من بيان ما يكون باعثاً لرغبة الناس إلي الطاعات وانزجارهم عن السيئات.

ولا- أظنّك أن تحتلّم بأنّ هذه الآيات الكثيرة والروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) بكثرتها، مثل ما روي عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - في المواعظ والخطب المشتملة علي الأمر بالتقوي، تكون في مقام إيجاب التقوي، لأنّ كلّها - كما تنادي بذلك المراجعة إلي كتب الروايات والمواعظ الصادرة عنهم (عليهم السلام) - في مقام الإرشاد والترغيب والتحريض، وإيجاد الدواعي في المكلفين لفعل الواجبات وترك المحرمات.

هذا، ولو احتمل أحدٌ خلاف ذلك، وحمل هذه الآيات علي كونها في مقام إنشاء إيجاب التقوي - كسائر الخطابات الواردة في غير هذا المورد - فلا فرق حينئذٍ في ذلك - أي وجوب الإلقاء - بين الشبهات التحريمية والوجوبية، وبين الشبهة الحكمية والموضوعية، ولا وجه للتفصيل بينهما كما زعمه الأخباري.

وأما الجواب عن الاستدلال بالآية الرابعة: فبأنّ المراد من التهلكة إن كان التهلكة الأخرية فنقطع بعدمها. وإن كان المراد التهلكة الدنيوية، فالمحرّم هو الإلقاء في التهلكة المعلومة، وأمّا ما لم يعلم وجود التهلكة فيه فالشبهة بالنسبة إليه موضوعية.

وأما الاستدلال بالآية الخامسة ففيه أولاً: أنّ من الممكن أن يكون المراد ممّا تنازعا فيه الشبهة الموضوعية، فإنّه يجب فيه الرجوع إلي القضاة المنصوبين من جانب الله والرسول، لا- قضاة الجور ومن تولّى أمر القضاء من جانب غير المنصوب من قبل الله تعالي وهو الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وثانياً: لو سلمنا أنّ المراد منه هو الشبهة في الحكم، فلا يستفاد منه إلا وجوب التسليم لأمر الله تعالى وأمر الرسول. ولا منافاة في ذلك مع القول بالبراءة وعدم استحقاق العقاب علي فعل محتمل الحرمة بعد الفحص عمّا صدر عن الله والرسول واليأس عن الظفر.

هذا مضافاً إلي عدم الوجه في التفصيل بين الشبهة التحريمية الحكمية وغيرها.

هذا تمام الكلام في الآيات التي استدلّ بها الأخباريون.

### الروايات التي استدلّ بها للاحتياط والجواب عنها

وأما الروايات: فقد جمعها بعضهم كصاحب الوسائل - عليه الرحمة - في كتاب القضاء، (1) وهي وإن كانت تبلغ - قبل إسقاط ما تكرر منها وما ليس مرتبطاً بما نحن فيه - 68 حديثاً، إلا أنّ جملة منها غير مرتبطة بالمقام. وجملةً منها في مقام الرد علي العادة ومن يأخذ بالقياس والاستحسان ويستقلّ في استنباط الأحكام، ولا يري للأئمة المعصومين (عليهم السلام) ما لهم من المقام في بيان أحكام الله ولا يرجع إليهم، ويريد الهدي من تلقاء نفسه. وجملة منها راجعة إلي الوقوف عند الشبهات التي يظهرها أهل الأهواء والبدع ومن ينتحل الإسلام - ممّا يكون شبيهاً بالدليل والبرهان وليس منه - مثل ما يري كثيراً في كلمات هؤلاء من الصدر الأوّل إلي زماننا هذا.

وثلاثةٌ منها - وهي: ما رواه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم». (2)

ص: 22

---

1- (1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 154-175، ب 12، باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوي....

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163، ب 12، أبواب صفات القاضي، ح 33.

وما رواه عن حفص بن غياث قال: قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «من عمل بما علم كفي ما لم يعلم». (1)

وما رواه عن محمد بن علي بن الحسين قال الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى». (2) - تدلّ علي خلاف مطلوب الأخباري.

وأجاب عن هذه الروايات بأجوبة غير كافيةٍ منها: حمل هذه الأخبار علي الشبهات الوجوبية. (3) وجملَةً منها راجعة إلي النهي عن القول بغير علم.

وجملَةً أُخري واردة في الشبهات البدوية قبل الفحص.

وبعضاً منها واردة في الشبهات الموضوعية، كما رواه عن الصدوق (رحمه الله) من أنّ أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) خطب، فقال: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها، رحمةً من الله لكم فاقبلوها». ثم قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (4)

وقد جعل صاحب الوسائل ذيلها روايةً مستقلةً وجعلها الرواية 27 من هذا الباب. (5)

وبعضاً منها ليس خالياً عن الإبهام والإجمال، كروايةٍ رواها سلام بن المستنير عن أبي جعفر الباقر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «قال جدي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): أيّها الناس حلالي حلالي حلالي حلالي، وحرامي حرامي حرامي حرامي، ألا وقد بينهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبينتُهما لكم في سُنّتي وسيرتي، وبينهما شبهاتٌ من الشيطان وبدعٌ بعدي، من تركها صلح له أمر دينه

ص: 23

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 164، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 35.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173-174، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 67.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163-164، أبواب صفات القاضي، ب 12، ذيل الحديث 33.
- 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.
- 5- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 161، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 27.

وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها وقع فيها وأتبعها كان كمن رعي غنمه قرب الحمي...» الحديث. (1)

وبالجملة: فما يمكن أن يدّعي ارتباطه بالمقام ودلالته علي ما ذهب إليه الأخباريون هي الروايات التي التقطها الشيخ (رحمه الله) من هذه الروايات وجعلها طوائف: (2)

إحداها: ما يكون مفادها مفاد الآيات، وتدللّ علي حرمة القول والعمل بغير علم. (3) وقد مرّ الجواب (4) عنها عند ذكر الجواب عن استدلالهم بالآيات.

ثانيتها: الأخبار الدالّة علي التوقّف. وقد ذكر منها اثني عشر حديثاً.

ثالثتها: أخبار الاحتياط. وذكر منها سبعة أحاديث.

رابعتها: أخبار التثليث.

ولا يخفي عليك: أنّ الطائفة الرابعة ترجع إلي الطائفة الثانية، وليست طائفةً مستقلةً؛ فإنّ اختلاف التعابير لا يوجب اختلاف المضمون وتكثير الأقسام.

فعلي هذا، تجب الملاحظة والتأمّل في طائفتين من الروايات، إحداهما: أخبار الاحتياط. وثانيتها: أخبار التوقّف.

أمّا أخبار الاحتياط، فأكثرها مراسيل لا يعتمد عليها، مثل: ما روي في الوسائل عن خطّ الشهيد (قدس سره) في حديثٍ طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (عليهما السلام) يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتناً وتجربةً، وإياك أن تعمل

ص: 24

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج27، ص169، أبواب صفات القاضي، ب12، ح52.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص205.

3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص155، 161، 163-164، ب12، ح3 و4 و22 و32 و35 وغيرها.

4- تقدّم في الصفحة 19 - 20.

برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس». (1)

وما أرسله الشهيد في الذكرى أيضاً وحكي عن الفريقين، قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «دع ما يريبك إلي ما لا يريبك». (2)

وما أرسله أيضاً عن الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لك أن تنظر الحزم، وتأخذ بالحائطة لدينك». (3)

وما أرسله الشهيد (قدس سره) أيضاً عنهم (عليهم السلام): «ليس بناكبٍ عن الصراط، من سلك سبيل الاحتياط». (4)

هذا مضافاً إلي عدم دلالتها علي وجوب الاحتياط.

أمّا رواية عنوان البصري، فإنه كان رجلاً متقشفاً من تلامذة مالك بن أنس، وقد صرف مدّة من عمره في المدينة لأخذ الفقه عن مالك، ولم يكن يعرف الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالإمامة. ولكنّه أراد أن يزوره ليستفيد منه، فلم يأذن له، فدخل المسجد وصلّى ودعا الله أن يرقق قلب جعفر بن محمد الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عليه، وبعد أن حصل الإذن تشرف بزيارته وسأله عن مسائل فأجابها عنها، وقال له الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «سل العلماء ما جهلت...»، الحديث.

وهذا كما تري لا يدلّ علي وجوب الاحتياط في محتمل الحرمة أو الوجوب، بل كلام صدر عن الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) موعظةً لهذا الشخص الذي لا يري للإمام امتيازاً عن الناس، ولا يعرفه بالمقام الذي أقامه الله فيه. ومن الواضح أنّ بهذه الكلمات والبيانات

ص: 25

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 172-173، أبواب صفات القاضي، باب 12، ح 61.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 63.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 65.
- 4- لم يذكره في الوسائل، وانظره في جامع أحاديث الشيعة (البروجدي، ج 1، ص 332).

يجب أن يوعظ وينذر مثل هذا الشخص الذي يدعي العلم والفقه ولا يحترز عن الفتوي ولا يرجع إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

وأما ما روي من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «دع ما يريبك إلي ما لا يريبك» فإثما يدلّ علي الإرشاد إلي حسن الاحتياط واستحبابه.

وأما الروايتان الأخيرتان، فليس فيهما دلالة علي وجوب الاحتياط بمعني وجوب ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب. غير أنّ ذكر لفظ الحائط والاحتياط فيهما صار سبباً لتوهم ذلك؛ فإنّ المراد من اللفظين هو الاحتفاظ والاهتمام بأمر الدين.

وكذا الرواية المنقولة عن أمالي المفيد الثاني عن الرضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «أنّ أمير المؤمنين قال لكميل بن زياد: أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت». (1) فإنه ليس المراد من هذا الاحتياط المأمور به إلا القيام بأمر الدين من العمل بما أوجب فيه وترك ما حرم. وأما رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو علي كلّ واحدٍ منهما جزاء؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحدٍ منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرُوا فعليكم بالاحتياط حتي تسألوا عنه فتعلموا». (2)

ففيها أولاً: أنّها لا تدلّ إلا علي وجوب الاحتياط في الفتوي والتحرّز والاجتناب عنه قبل السؤال والفحص.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك فلا تدلّ إلا علي وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أو غير الارتباطيين، لو لم نقل بكونهما كذلك في المقام.

ص: 26

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 167، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 46.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 1.

وأما رواية عبد الله بن وضّاح وهي: أنه كتب إليّ العبد الصالح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يسأله عن وقت المغرب والإفطار؟ فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك». (1)

فظاهرة في الشبهة الموضوعية الوجوبية، والانتظار - مع الشك في تحقّق المغرب - للصلاة هو مقتضى الاستصحاب. والمراد بالأخذ بالحائطة لدينك ليس الاحتياط المذكور في كلامنا، بل هو الأخذ بما يحفظ به دينه وهو الانتظار عملاً بالاستصحاب.

ومما ذكرنا ظهر: أن دعوي استفاضة الروايات الدالة عليّ الاحتياط لا يصدر إلاّ عمّن ليس له اطلاع بالروايات.

وأما أخبار التوقّف، فبعضها لا دلالة له عليّ وجوب الاحتياط في العمل، كرواية حمزة بن طيّار أنه عرض عليّ أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كفّ واسكت». ثم قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلاّ الكفّ عنه والتثبّت والردّ إليّ أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه عليّ القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمي ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (2)

فإنّ الظاهر منها أنّ الموضوع الذي بلغ منها كان متضمّناً لبعض المطالب المعضلة من الأصول أو الفروع التي لا ينبغي لأمثال حمزة بن طيّار إظهار الرأي فيها، ويجب أن يعرف حقيقتها وما هو الحقّ فيها من قبل المعصوم العالم بحقائق مثل هذه الأمور من قبل الله تعالى.

وبعضها عليّ وجوب التوقّف عند الفتوي وحرمة القول بغير علم أدلّ وأظهر، مثل: رواية جابر عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في وصيّة له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم

ص: 27

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 166-167، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 42.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 155، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 3؛ والآية 43 سورة النحل؛ و 7 سورة الأنبياء.

فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتي نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلي غيره...»، الحديث. (1)

ورواية زرارّة عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سألت أبا جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ما حجّة الله علي العباد؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون». (2)

ورواية الميثمي - الذي عبّر عنه الشيخ الأنصاري بالمسمعي - عن الرضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شيءٍ من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتي يأتاكم البيان من عندنا». (3)

نعم، في عدّة منها الأمر بالتوقّف عند الشبهة معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة؛ أو ذكر هذه الجملة مستقلةً وابتداءً كما في مقبولة عمر بن حنظلة؛ (4) ورواية الزهري؛ (5) ورواية السكوني؛ (6) ورواية مسعدة بن زياد؛ (7) ورواية أبي شيبة؛ (8) ورواية جميل بن دراج؛ (9) ورواية عبد الأعلى. (10)

ولكن يمكن أن يقال - مضافاً إلي أنّ اشتغال بعض هذه الروايات علي عبارات مثل:

ص: 28

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 168، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 48.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163، أبواب صفات القاضي، ح 32.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 165، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 36.
- 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 157، أبواب صفات القاضي، ح 9.
- 5- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154-155، أبواب صفات القاضي، ح 2.
- 6- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 171-172، أبواب صفات القاضي، ح 57.
- 7- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 159، أبواب صفات القاضي، ح 15.
- 8- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 158، أبواب صفات القاضي، ح 13.
- 9- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 119، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 35.
- 10- العياشي، تفسير، ج 2، ص 115، ذيل الآية 115 من سورة البراءة (التوبة).



«وترك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تحصه» (1) ربما يصير سبباً لإجمال هذه العبارة -: إن المراد بالشبهة ما يحتمل فيه الهلكة، لا مطلق الشبهة ولو لم يحتمل فيها الهلكة.

وإن أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأن المراد بالشبهة خصوص الشبهة التحريمية، وأن الهلكة الأخرى هي الهلكة الأخرى، كما يريد الأخباري. فليس في هذه الأخبار ما يمكن أن يدعي دلالة علي خصوص الشبهة التحريمية الحكمية دونها والموضوعية، كما يظهر للمتأمل في الأخبار.

اللهم إلا أن يقال بأن النبوي المذكور في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة (2) - مع قطع

ص: 29

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154-155، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 2.
- 2- وهي ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم إلي عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلي السلطان أو إلي القضاة، أيجل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلي الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران الي من كان منكم ممن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخفّ وعلينا قد ردّ، والرادّ علينا الرادّ علي الله وهو علي حدّ الشرك بالله». قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلي ما يحكم به الآخر». قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما علي الآخر؟ قال: «ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلي الله. قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): حلالٌ بينٌ، وحرامٌ بينٌ، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم». قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة». قلت: جعلت فداك، رأيت إن كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلي ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيتروك ويؤخذ بالآخر». قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتّي تلقي إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» [منه دام ظلّه العالی]. راجع: الكليني، الكافي، ج 1، ص 67-68، ح 10؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ح 845؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 8-11، ح 2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 106-107، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 1.

النظر عن احتفائه بكلام الإمام، وما يقتضي سياق أصل الرواية، واستشهاد الإمام بالنبويّ المذكور - يدلّ علي المطلوب.

ولا يرد علي الاستدلال به ما يرد علي الاستدلال بأصل المقبولة من شمولها للشبهات الحكمية والموضوعية بقسميهما، بل تشمل غير التكاليف من الأمور الوضعية. ومن اختصاصها بالشبهات التي يكون الوقوع في الهلكة بالنسبة إليها مقطوعاً كالإفتاء بغير علم؛ فالوقوف عند الشبهة والامتناع من الإفتاء خيرٌ من الاقتحام في الهلكة وهو الإفتاء بغير علم.

والحاصل: أنّه يمكن أن يقال بصحّة استناد الأخباري إلي هذا النبويّ في خصوص الشبهة التحريمية. والقول بعدم دخل صدر المقبولة وذيلها في ما يستفاد من مضمونه. أو بكون هذا النبويّ روايةً مستقلةً رواها عمر بن حنظلة هنا عن الإمام(عليه السّلام).

وقريبٌ منه في هذه الدلالة رواية جميل بن صالح عن الصادق عن آبائه(عليهم السلام) قال: قال رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): - في كلام طويلٍ - «الأمر ثلاثة: أمرٌ تبين لك رشده فاتّبعه، وأمرٌ تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلي الله عزّ وجلّ». (1)

ومرسلة الصدوق قال: وخطب أمير المؤمنين(عليه السّلام)، فقال: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلّفوها، رحمةً من الله لكم فاقبلوها. ثم قال: حلالٌ بينٌ، وحرامٌ بينٌ، وشبهاتٌ بين ذلك،

ص: 30

---

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 162، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 28.

فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (1)

فعلي هذا، أوضح الروايات دلالة علي ما يريد الأخباري هذا النبوي الذي لم يتعرض لذكره بعض من صار في مقام الجواب عن الأخبار التي استدلت بها الأخباري كالمحقق الأستاذ صاحب الكفاية، ومن تعرض لذكره لم يأت في مقام الجواب بما كان حاسماً للإشكال، فيجب علينا أن نبين وجه الاستدلال به أولاً والجواب عنه ثانياً إن شاء الله تعالى، فنقول:

أما تقريب الاستدلال به: فغاية ما يمكن أن يقال هو: أن المستفاد من هذا النبوي أن لنا حلالاً بيناً من حيث الحكم، وأفعالاً كلبية حليتها مبينة، وأفعالاً كلبية حرمتها مبينة، وشبهات بين ذلك، أي أفعال كلبية غير مبينة من حيث الحكم، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات الواقعية التي تكون في هذه الشبهات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات الواقعية التي تكون في مورد هذه الشبهات وهلك من حيث لا يعلم، أي يقع فيما يقع فيه مرتكب الحرام من الخروج عن زي العبودية ورسوم الرقية واستحقاق العذاب والعقاب.

وليس المراد من الشبهات جميعها، بل جنسها ولو كانت شبهة واحدة، كما أن المراد بالمحرمات أيضاً ليس كلها بل جنسها، فلو أخذ بشبهة واحدة يقع في الحرام، أي يصير في معرض الوقوع في الحرام وجعل نفسه في مورد ارتكاب الحرام.

وليس المراد من الوقوع بالإشراف علي الحرام حتي يكون استعمال الوقوع فيه علي سبيل مجاز المشارفة كما ذكره الشيخ، وتحتاج تامة الاستدلال إلي الكبرى الكلية

ص: 31

---

1- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.

الحاكمة علي أنّ الإشراف علي الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم حراماً. فإن قلت: إنّ الرواية ظاهرة في الإرشاد إلي أنّ ارتكاب الشبهة موجبٌ للوقوع في الهلكة التي تكون فيها مع قطع النظر عن هذا البيان، وهي تارة تكون أخروية وأخري دنيوية، كالشبهات غير المقرونة بالعلم الإجمالي وقبل الفحص.

قلت: نعم، صدرها إلي قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «فمن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات» ظاهر في الإرشاد، ولكن قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم» يدلّ علي وجود الهلاكة والعذاب في مورد الشبهة إذا صادف ارتكابها الحرام الواقعي.

فإن قلت: إنّ هذا - لو تمّ - يدلّ علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً موضوعيةً كانت أم حكيميةً، لظهور النبويّ في حصر الحلال والحرام فيما هو بيّنٌ وما ليس كذلك.

قلت: لم يذكر في الرواية ما هو مقسمٌ لهذه الأقسام حتي يستفاد منه أنّها من الشبهة الحكمية أو الموضوعية، وليس بينهما جامعٌ.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون المراد من النبويّ والمستفاد منه أنّ لنا حلالاً بيّناً بحسب الخارج وحراماً بيّناً بحسب الخارج وشبهاتٍ بين ذلك أيضاً في الموضوع، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات أي الوقوع في الحرام البيّن الخارجي، ومن لم يجتنب منها يقع في الحرام البيّن الخارجي ويجتري علي ارتكابه بخلاف من ترك الشبهات؛ فإنّ جرّأته علي ارتكاب الحرام المعلوم في الخارج ليس بهذه المثابة.

ويؤيّد ذلك ما رواه الصدوق عن أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في خطبته، إلّا أنّه ينافي قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم».

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّه بعد فرض عدم ذكر مقسمٍ للشبهات الحكمية والموضوعية في الرواية وإمكان حملها علي الشبهات الموضوعية، فلم لا نقول بأنّ المراد منها: أنّ لنا

حلالاً- بيئاً بحسب الخارج وحراماً كذلك وشبهاتٍ بين ذلك؟ فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات الواقعية التي تكون فيما بين المشتبهات، ومن ارتكب هذه الشبهات، أي المصاديق المشكوك كونها تحت بعض العناوين المحرّمة، يقع في المحرّمات الواقعية التي تكون فيما بينها. ولا- منافاة لهذا الاحتمال مع قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «وهلك من حيث لا- يعلم» وكيف كان: فلا ترجيح لأحد الاحتمالين علي الآخر.

قلت: لا مانع من هذا الاحتمال في نفسه، إلا أنّ للأخباري أن يقول: الظاهر هو الاحتمال الأول.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالنبويّ.

والتحقيق في الجواب أن يقال أولاً: إنّ الحرام الفعلي ما تعلّق به زجر المولي وإرادته الحتمية، ولا يتحقّق ذلك إلا إذا كان للعبد إليه طريقٌ ووصل نهبي المولي إليه. وأمّا ما ليس له طريقٌ إليه أصلاً ولم يصل إليه حتي بعد الفحص فليس حراماً فعلياً، ولا يشمل عنوان محتمل الحرمة حقيقةً، بل هو من الحلال البيّن، للعلم بعدم تعلّق زجر فعليٍّ من المولي إليه وعدم تعلّق إرادته الحتمية بتركه، ومع ذلك كيف يحتمل حرمة ويدخل تحت الشبهات التي تكون بين الحلال والحرام البيّنين. فالمراد بالمشتبهات ما يحتمل في مورده فعلية زجر المولي وإرادته الحتمية المتعلقة بتركه، وهو لا يكون إلا في الشبهات البدوية قبل الفحص. وأمّا بعد الفحص وعدم الظفر بالطريق فيحصل القطع بعدم فعلية زجر المولي وعدم تعلّق إرادته الحتمية بتركه. فالمشبهه بالحرام لا يكون إلا ما يحتمل في مورده فعلية زجر المولي، وهو لا يتحقّق إلا في الشبهات البدوية التي يحتمل وجود الطريق إلي الحكم الشرعيّ الذي يكون في موردها. فعلي هذا، لا مانع من القول بظهور الهلاكة المذكورة في قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم» في الهلاكة الأخروية، لكنّ المراد بها الهلاكة التي تكون للمشتبه مع قطع النظر عن هذه

العبرة وهي لا تكون إلا في الشبهات البدوية. وكون هذه الرواية في مقام إيجاب الاحتياط وجعل الطريق إلي الأحكام الواقعية التي ليس إليها طريق مع قطع النظر عن إيجاب الاحتياط الطريقي، خلاف الظاهر؛ فإن ظاهرها كونها في مقام الإرشاد إلي ما يحكم العقل به وهو لزوم الاجتناب عن الهلاكة التي تكون في المشتبهات مع صرف النظر عن هذه العبارة.

وثانياً: لو تم الاستدلال بهذه الرواية يجب القول بالاحتياط حتي في الشبهات الوجوبية؛ فإن هذه الرواية النبوية بهذه العبارة ليست مرويةً إلا في ضمن مقبولة عمر بن حنظلة وهي باعتبار موردها - وهو اشتباه الحكم الوضعي الذي يكون منشأً لانتزاع حكمٍ تحريميٍّ ومنشأً لانتزاع حكمٍ وجوبيٍّ - تشمل الشبهات الوجوبية أيضاً.

وثالثاً: لو قلنا بدلالة هذا النبوي علي وجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية من جهة كون ارتكابها معرضاً لوقوع المرتكب في الحرام المشتبه، لكنّه تعارضه رواياتٌ كثيرةٌ دالةٌ علي عدم مانعٍ من ارتكاب الشبهة من جهة الوقوع في الحرام المحتمل الذي يكون في مورده.

فغاية الأمر يستحبّ الاجتناب عنها لحصول ملكة التحفظ والقدرة علي ترك المحرّمات. ولأنّ فعل المشتبهات ربما يصير باعثاً لوقوع مرتكبها في المحرّمات المعلومة، فإنّ المعاصي حمي الله ومن يرتع حول الحمي يوشك أن يقع فيه كما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في ضمن خطبته: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (1)

ورابعاً: لا ريب في أنّ وجوب الاحتياط لو كان مجعولاً في الشريعة لنقل إلينا

ص: 34

---

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.

ولعرفه جميع المسلمين؛ لشدة الابتلاء به وعموم البلوي، واستقرت عليه سيرتهم الكاشفة عن وجود نصّ أو نصوصٍ معتبرة في المسألة، مع أنه لم يوجد من هذا رسمٌ ولا أثرٌ لا في الكتب ولا في عمل المسلمين، ولم يوجد خبرٌ يدلّ عليه، إلا هذا الخبر الذي أشكل في دلالته، بل لم يذكر هذا الموضوع في كلمات السابقين، وإنما حدث هذا التوهم في أوائل القرن الحادي عشر عند تداول شرب التبناك، وذهاب بعض الأخباريين إلي حرمة فصار سبباً لإحداث القول بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهات التحريمية الحكمية، مع أن شبهة حرمة شرب التنن ليست من الشبهات الحكمية بل شبهة موضوعية، فإن شرب التبناك لم يكن في زمن النبي والأئمة (عليهم السلام) متداولاً حتى يرد فيه بخصوصه حكمٌ ويكون الشك فيه داخلياً في الشك في الحكم، بل لو شك في كونه منشأ الشك إلا كونه واقعاً تحت بعض العناوين المحرمة مثل: «الخبائث» (1) أم لا، فيكون بهذا الاعتبار من الشبهات الموضوعية، ولا ارتباط له بالشبهات الحكمية. هذا تمام الكلام في استدلالهم بالأخبار.

### الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي

من الأمور التي قيل بكون كل واحدٍ منها وارداً علي حكم العقل بعدم تنجز التكليف المحتمل بعد الفحص وعدم الظفر به بمجرد الاحتمال، هو: العلم الإجمالي بوجود محرّماتٍ كثيرة في الشريعة، ومقتضاه وجوب الاحتياط في الموارد المشتبهة.

وفيه: مضافاً إلي كون ذلك منقوضاً بالشبهات الوجودية، لعدم وجهٍ لاختصاص العلم الإجمالي بالتكاليف التحريمية، أننا ننكر هذا العلم الإجمالي الواسع المتعلق

ص: 35

---

1- في قوله تعالى: (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ). الأعراف، 157.

بوجود التكاليف الوجوبية والتحريرية فيما بين مؤدّيات الطرق والأمارات، وفيما ليس بين مؤدّيات الطرق ممّا ليس إليه طريقٌ؛ فإنّ من كان عالماً ببعث النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وتبليغه أحكام الله تعالى يعلم إجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة بحيث لو تفحص عنها من طرقها لوصل إليها. ولا يري مجالاً لاحتمال وجودها في الطرق المتعارفة المتداولة، لاستلزام ذلك نقض الغرض ولزوم اختراع الشرع طريقةً أُخري في تبليغ مقاصده ومراداته غير ما استقرّ عليه بناء العقلاء وسيرتهم. وكيف يصحّ جعل حكمٍ وتكليفٍ مع عدم وجود طريقٍ إليه؟ ولو فرضنا احتمال ذلك فهو احتمالٌ بدويٌّ يزول بعد المراجعة إلى الطرق والأخبار. وعلي فرض بقائه ليس منجزاً للتكليف.

ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بوجود هذا العلم الإجمالي الواسع، فنقول: إنّ بعد الرجوع إلى الطرق والأمارات المثبتة للتكاليف نعلم إجمالاً بوجود هذه التكاليف بين مؤدّيات الطرق والأمارات بالمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، ومعه ينحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى هذا العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعيةٍ فيما بأيدينا من الطرق بالمقدار المعلوم بالإجمال أولاً وعدم وجود غير ما بأيدينا من مؤدّيات الطرق والأمارات ممّا ليس إليه طريقٌ.

ولا نقول بانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بعد الرجوع إلى الأمارات والظفر بالطرق المثبتة للتكاليف بالمقدار المعلوم بالإجمال، حتى يقال بعدم الانحلال علي القول بالسببية والموضوعية في باب الأمارات مطلقاً، وأمّا علي القول بالطريقة أو جعل المنجزية والحجّية فينحلّ لو كان ما نحن فيه من أقسام الصورة الأولى من صور العلم الإجمالي - التي سيأتي ذكرها في التنبيه الآتي - وأمّا في سائر الصور فانحلاله محلّ للمناقشة والإشكال كما يأتي.



تنبيه: في تنقيح معني الانحلال(1)

إعلم: أنّ العلم الإجمالي متقومٌ من علمٍ متعلّق بالمعلوم بالإجمال كالنجس المرّدّد في كونه إناء عمرو أو إناء زيدٍ مثلاً، وترديد هذا المعلوم بين شيئين أو أشياء، وإذا انحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي فلا يبقى ذلك التردد ولا يعقل بقاؤه؛ فإنّ فرض بقائه مساوٍ لفرض عدم انحلاله.

لا يقال: فما معني قولهم: إنّ العلم الإجمالي ينحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدويّ؟

فإنّه يقال: هذا الشكّ البدويّ الذي يبقى بعد الانحلال ليس الشكّ الذي به يتقوم العلم الإجمالي، فإنّه يزول بمجرد الانحلال، بل هذا الشكّ زائدٌ علي هذا الشكّ. كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بالبول واحتملنا نجاسة الآخر منهما بالدم، ثم علمنا تفصيلاً ما تنجس منهما بالبول؛ فإنّ العلم الإجمالي وإن انحلّ وزال الشكّ الذي هو مقومٌ له إلا أنّ الاحتمال والشكّ الذي كان لنا في نجاسة الآخر بالدم باقٍ علي حاله، وليس هذا الشكّ البدوي أثر الانحلال بل هو الشكّ الذي كان موجوداً مع العلم الإجمالي غير التردد الذي كان أحد مقوميه. ولذا لو لم يكن مع العلم الإجمالي هذا الشكّ، كما إذا علم غصبيّة أحد الإناءين ولم يحتمل غصبيّة الآخر منهما ثم علم تفصيلاً غصبيّة أحدهما، ينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي من غير أن يكون في البين شكّ بدويّ. فتارةً: ينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي من دون أن يكون معه شكّ بدويّ، وتارةً: يكون معه ذلك. فالمراد من الشكّ البدويّ الشكّ غير المقارن للعلم الاجمالي.

وليعلم: أنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ إلى التفصيلي إلا في موردٍ كان تقدّم العلم

ص: 37

---

1- ليس له كثير فائدة لخصوص المقام، وإنّما تعرّض سيّدنا الأستاذ العلامة - دام ظلّه وعلاه - لذكره هنا لمجرد مناسبة له بالمقام وعدم وجود بحثٍ مستقلٍّ عنه في الأصول مع كونه ممّا يحتاج إليه في كثير من الموارد. [منه دام ظلّه العالي].

التفصيلي مانعاً عن حدوث العلم الإجمالي حتي يكون حدوثه متأخراً عنه مانعاً عن بقائه، فإذا علمنا بغصبيّة أحد الشئيين ثم علمنا تفصيلاً غصبيّة أحدهما المعين ينحل العلم الإجمالي. وأمّا إذا علمنا بغصبيّة أحد الكبشين ثم علمنا تفصيلاً بكون واحدٍ منهما جالاً لا ينحلّ علمنا الإجمالي. وهذا كلّ واضحٍ والتعرض له إنّما هو لاحتمال خفائه عن بعضٍ. وبعد ذلك نقول:

إنّ العلم الإجمالي تارةً: يتعلّق بغصبيّة إناء زيدٍ من الإناءين المعلوم كون واحدٍ منهما ملكاً لعمره والآخر لزيدٍ، ويتعلّق العلم التفصيلي بأنّ هذا الواحد المعين هو إناء زيدٍ، ففي هذه الصورة ينحلّ العلم الإجمالي بغصبيّة ما هو منهما إناء زيدٍ بالعلم التفصيلي بما هو إناء زيدٍ، وأمّا الشكّ البدويّ بالنسبة إلي غصبيّة إناء عمره فهو باقٍ علي حاله!

ذا احتملنا غصبيّته مع العلم بغصبيّة إناء في البين إلي العلم التفصيلي والشكّ البدويّ بالنسبة إلي إناء عمره لو احتمل غصبيّته.

وتارةً: يتعلّق بغصبيّة أحدهما، ويتعلّق العلم التفصيلي بكون أحدهما المعين - كإناء زيدٍ - غصباً، وفي هذه الصورة أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي وإن كان انحلاله في الصورة الأولى أوضح.

وثالثةً: يتعلّق بعنوانٍ ويتعلّق التفصيلي بعنوانٍ آخر، كما إذا تعلّق العلم الإجمالي بكون خمسة شياه من قطع غنمٍ مغصوبةً وعلم تفصيلاً بكون خمسةٍ منها شربت من لبن الخنزيرة حتي اشتدّ عظمها، فهل ينحلّ العلم الإجمالي في هذه الصورة أيضاً أو لا؟

يمكن أن يقال بأنّ ما يجب أن يكون العبد بصدده هو الاجتناب عن الحرام ومبغوض المولي وتحصيل الأمن من عقوبته من غير فرقٍ بين أن يكون مندرجاً تحت عنوان الغصب أو غيره، فبعد هذا العلم التفصيلي يعلم تفصيلاً بوجوب اجتنابه عن هذا الحرام المعين ويشكّ في حرمة غيره، وهذا معني انحلال العلم الإجمالي إلي التفصيلي.

ولكنّ الأقوي عدم الانحلال في هذه الصورة إذ لا تمنع بين العلمين، لقيام الحجّة علي تكليفين أحدهما: وجوب الاجتناب عن الغنم المغصوبة المردّدة في البين مثلاً والآخر: وجوب الاجتناب عن الغنم الجلالة مثلاً، ولا انحلال هنا لبقاء العلم الإجمالي بغصيبة أحد الغنمين مع العلم التفصيلي بكون أحدهما المعين جلالاً. فكلّ من العلمين مؤثّر في تنجّز خطابٍ خاصٍّ وحجّةٍ علي تكليف المولي ولا تمنع بينهما، فلو أكل من لحم الغنم المعين المعلوم كونه جلالاً واتّفق كونه هو المغصوب ارتكب حرامين ووقع في مخالفة تكليفين. ولو اتّفق عدم كونه غصباً - ولكن بسبب ارتكابه الطرف الآخر وقع في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال - يكون عاصياً أيضاً.

وأما أنّ همّ العقل هو الاجتناب عن الحرام ومبغوض المولي ولا فرق في ذلك بين كون حرمة من جهة الغصب أو جهة أخرى.

فيه: أنّ العصيان والطغيان لا يتحقّق إلا بارتكاب ما هو الحرام بالحمل الشائع كالمغصوب والجلال، وهو الذي يتعلّق التكليف بالاجتناب عنه ويكون منهياً عنه، لا مفهوم الحرام وما هو الحرام بالحمل الأولي، وبعد هذا نقول: إنّ العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن المغصوب المردّد بينهما موجبٌ لتنجّزه وحجّةٌ عليه، والعلم التفصيلي بوجوب الاجتناب عن أحدهما المعين المعنون بكونه جلالاً موجبٌ لتنجّز التكليف بوجوب الاجتناب عن هذا الجلال، ولا تمنع بينهما أصلاً.

ورابعةً: يتعلّق العلم الإجمالي بما هو أعمّ ممّا هو متعلّق العلم التفصيلي، كما لو تعلّق العلم الإجمالي بحرمة أحد الكبشين وتعلّق العلم التفصيلي بكون أحدهما المعين غصباً. أو بالعكس بأن يكون متعلّق العلم التفصيلي أعمّ ومتعلّق العلم الإجمالي أخصّ، كما لو تعلّق العلم الإجمالي بغصيبة أحد الغنمين وتعلّق العلم التفصيلي بحرمة أحدهما المعين. وفي انحلاله وعدمه في هذه الصورة وجهان: من عدم تمنعٍ ومطاردةٍ بين العلمين،

واستقلال العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بسبب العلم الإجمالي، وعدم موجبٍ لانحلال ذلك العلم؛ ومن انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علي المعلوم بالتفصيل، وعدم موجبٍ لوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بعد الانطباق، فيتعيّن الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل ويصير الطرف الآخر مشكوكاً.

وربما يقال - بالنظر إلي الوجه المذكور في عدم انحلال العلم الإجمالي في هذه الصورة - بعدم انحلاله في الصورة الثانية أيضاً. فما يكون الانحلال بالنسبة إليه مسلماً هو الصورة الأولى. ولا فرق فيما ذكرنا بين تقدّم العلم الإجمالي علي التفصيلي وعدمه؛ وبين تقدّم حدوث المعلوم بالإجمال علي المعلوم بالتفصيل وعدمه.

هذا كلّه إذا كانت الحجّة علي التكليف علماً وقطعاً. وأمّا إذا كانت الحجّة غيره من المنجّزات، فعلي القول في باب الأمارات بالموضوعية والسببية، لا معني للانحلال أصلاً في جميع الصور حتي في الصورة الأولى. وأمّا علي القول بالطريقة ووجوب الجري علي وفق الطريق، وهكذا علي القول بجعل المنجّزية والحجّية ينحلّ في الصورة الأولى حكماً؛ فإنّ معني قيام الأمانة علي كون هذا الإناء المعيّن إناء زيد كون ذلك إناءه دون الآخر، ومقتضي ذلك سقوط العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن الإناء النجس المرّدّد بين كونه إناء زيد وإناء عمرو، عن رتبة تنجيز التكليف إذا كان في الطرف الآخر. وأمّا في سائر الصور، فعلي القول بالانحلال الحقيقي فيها ينحلّ حكماً أيضاً، وعلي القول بعدم الانحلال فلا انحلال هنا حكماً أيضاً.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكر عدم وجود منجّزٍ للتكليف المحتمل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، وأنّ احتمال التكليف لا يكون موجباً لتنجّزه بحيث يعدّ عدم الاعتناء به ومخالفته خروجاً عن رسوم العبودية وزيّ الرقيّة حتي يترتّب عليه استحقاق العقاب.

فالحق في المسألة هو البراءة وعدم استحقاق العبد للعقاب علي مخالفة التكليف المحتمل. وقد استدلوا عليها مع ذلك بالآيات والأخبار.

## الاستدلال للبراءة بالآيات

أما الآيات، فمنها قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). (1)

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الاستفادة من الآية عدم العذاب في ارتكاب ما يكون مبعوضاً لله تعالى - فعلاً كان أو تركاً - قبل بعث الرسل، وأنّ هذا من سنن الله تعالى. وليس لبعث الرسول دخل في ذلك إلا لأجل أنّ تبين الأحكام والتكاليف بتوسط الرسول، وكونه وسيلة لتبيين الأحكام وتبليغها وإيصالها إلي المكلفين. فيكون المراد عدم التعذيب علي ارتكاب المبعوض قبل البيان. ونفي التعذيب وإن كان يمكن أن يكون نفياً لفعليته لا - نفياً لاستحقاقه، إلا أنّ مناسبة المقام تقتضي كونه نفياً للاستحقاق؛ فإنّه في مقام أنّ الله تعالى لا يفعل ذلك ولا يعذب عبده قبل البيان وليس من شأنه هذه الأفعال. هذا مضافاً إلي أنّه لو قلنا بكونه نفياً لفعلية العذاب قبل البيان يلزم كون فعليته ثابتة بعد البيان مع أنّ فعليته بعده غير معلومة. (2)

واستشكل علي الاستدلال بهذه الآية الكريمة بإشكالات من قبيل: أنّها ظاهرة في نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق وهو أخص منه، ونفي الأخص أعم من نفي الأعم. ومن قبيل: دخالة عدم بعث الرسول في نفي العذاب، لا مطلق عدم البيان.

ص: 41

1- الإسراء، 15.

2- لا دلالة لنفي الفعلية قبل البيان علي ثبوتها بعده، وعدم الإخبار بنفيها بعده يمكن أن يكون لأجل فائدة. ولو سلّم دلالة علي ثبوتها بعد البيان، فيكفي ثبوتها علي سبيل الجزئية وفي بعض الموارد، وهو مسلّم. [منه دام ظلّه العالي].

ومنها قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا). (1)

والاستدلال بهذه الآية متوقف علي بعض التكاليف؛ فإن الاستثناء مفرغ لعدم ذكر المستثني منه في الكلام، فلو كان المراد بالموصول التكليف يجب أن يكون المستثني منه أيضاً التكليف، حتى يكون المراد منه: لا يكلف الله نفساً تكليفاً إلا تكليفاً آتاه، أي أعلمها، وهذا كله خلاف الظاهر؛ فإن ظاهرها كون المراد بالموصول المال لا التكليف. وعلي فرض كون المراد به التكليف يستلزم الدور، فإن التكليف بناءً علي هذا متوقف علي الإعلام ووصوله إلي المكلف، ووصوله موقوفً علي التكليف.

وأجيب عن هذا الدور بأن المراد من التكليف الأول التكليف الفعلي، أي لا يكلف الله نفساً تكليفاً فعلياً إلا تكليفاً وصل إليه.

وعلي كل حال التمسك بمثل هذه الآية للمطلوب لا يخلو عن تكلف.

ومنها قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَـهُمَّ مَا يَتَّقُونَ). (2)

والظاهر أن هذه الآية علي ما استدلل له أدل من غيرها؛ فإن مفادها أن الله تعالى لا يضل قوماً، أي لا يحرمهم عن توفيقه والإعانات الباطنية التي تسوق الإنسان إلي الكمالات، بعد هدايتهم ببعث النبي وبيان المعارف والعقائد بسبب ارتكابهم مبعوضاً حتى يبين لهم ما يتقون، أي حتى يبين لهم أحكامه وما يجب فعله عليهم وما يحرم ارتكابه، وليس من شأنه الإضلال الذي هو قسم من العقوبة علي اكتساب السيئات والخروج عن رسم العبودية بعد هدايتهم ببعث النبي، إلا أن يبين لهم ما يتقون وارتكابهم خلاف ما أمروا به وما نهوا عنه واستحقاقهم للإضلال والحرمان عن

ص: 42

1- الطلاق، 7.

2- التوبة، 115.

الإعانات الباطنية؛ فإنه علي هذا لا يكون إضلالهم وعقوبتهم علي خلاف ما يكون الله تعالى أهلاً له.

ومنها قوله تعالى: (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ). (1)

ولكن الاستدلال بها علي ما نحن بصده لا يتم علي جميع الاحتمالات المتطرقة فيها؛ فإن المراد بالهلكة والحياة إما يكون الروحانية منهما أو الجسمانية، أو يكون المراد من إحداهما الروحانية ومن الأخرى الجسمانية، وعلي جميع هذه التقادير فإما أن يكون قوله تعالى: (عَنْ بَيِّنَةٍ) متعلقاً بقوله تعالى: (لِيَهْلِكَ) و(يَحْيِيَ) أو متعلقاً بـ «من هلك» و«من حي».

فلو كان متعلقاً بالأول يكون معناه علي احتمال أن يكون المراد بالهلاك والحياة الروحانية منهما أن ما فعل الله تعالى ممّا هو مذكور في صدر الآية وهو قوله تعالى: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي آلِ مِيعَادٍ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا) (2) إنما فعل لإبراء الحق وإظهار الواقع؛ فإن غلبة فئة قليلة علي فئة كثيرة خصوصاً مع ما كان عليه المشركون من القوّة والشوكة والسلاح يعدّ من الأمور الخارقة للعادة، وفعل الله كلّ ذلك حتي يهلك من هلك عن بيّنة ويحيي من حي عن بيّنة، كما هو الشأن في إظهار غيره من خوارق العادات. وعلي احتمال أن يكون المراد منهما الهلكة والحياة الجسمائيتين يكون المفاد: أن ما أنعم الله علي النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والمسلمين في غزوة بدر من نصرتهم علي المشركين مع قلة عدد المسلمين إنما يكون لأجل أن يهلك من هلك من المشركين عن بيّنة ويحيي من حي من المسلمين عن بيّنة.

ص: 43

1- الأنفال، 42.

2- الأنفال، 42.

وأما لو كان قوله: «عن بيّنة» متعلقاً بـ «من هلك» وبـ «من حيّ» يكون المعنى أنّ الله غلب المسلمين علي المشركين ليهلك الهلكة الجسمانية - علي احتمال - من هلك عن بيّنة وهم أعداء النبيّ والمسلمين؛ فإنّهم قد رأوا من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) المعجزات الباهرات ومع ذلك لم يؤمنوا، فيكون هلاكهم عن بيّنة، ويحيي بالحياة الجسمانية من حيّ بالحياة الروحانية عن بيّنة وهم المسلمون، أو ليهلك بالهلاك الروحاني - علي الاحتمال الآخر - من هلك عن بيّنة، ويحيي بالحياة الروحانية من حيّ عن بيّنة لمزيد بصيرته وثقته بصدق النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

هذا، ولكن لا يتم الاستدلال بواحدٍ من هذه الاحتمالات علي البراءة؛ فإنّه ليست في الآية دلالة علي أنّ الهلكة لا تتحقّق في جميع الموارد إلّا عن بيّنة، فيمكن أن لا تكون الهلكة الراجعة إلي الفروع كالهلكة الراجعة إلي الأمور الاعتقادية التي لا تتحقّق إلّا عن بيّنة. هذا بعض الكلام في الآيات.

### الاستدلال للبراءة بالأخبار

استدلّوا للبراءة بروايات لا معارضة لها مع ما استدللّ به الأخباري من الأخبار علي وجوب الاحتياط - لو سلّم تماميته - مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»؛ (1) وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «الناس في سعة ما لم يعلموا»، (2) فلا نطيل الكلام بذكرها. نعم، ينبغي إرسال الكلام في حديث الرفع لما فيه من الفائدة.

ص: 44

- 
- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33.
  - 2- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 424؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326، ح 604.



إعلم: أن الكلام في هذا الحديث الشريف يقع في طي أمور:

### الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه

إعلم: أنه قد روي شيخنا الكليني ثقة الإسلام - رضوان الله تعالى عليه - عن الحسين بن محمد، (1) عن محمد بن أحمد النهدي، (2) رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما أستكرهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد (أو بيد خ، أو يديه خ)». (3) والحديث مرفوع كما هو مذكور في سنده، ويظهر من طبقة النهدي مضافاً إلي ما قيل فيه، هذا.

وروي شيخنا الصدوق في الخصال، والتوحيد قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار (4) - رضي الله عنه - قال: حدثنا سعد بن عبد الله، (5) عن يعقوب بن يزيد، (6) عن حماد بن عيسى، (7) عن حريز بن عبد الله، (8) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول

ص: 45

- 
- 1- ثقة له كتاب، من الطبقة الثامنة.
  - 2- أبو جعفر القلانسي، كوفي ثقة له كتب من السابعة.
  - 3- الكليني، الكافي (كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، ج 2، ص 335، ح 2؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 325، ح 559؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج 15، ص 370، ب 56، ح 3.
  - 4- القمي، الظاهر كونه من الثقات من التاسعة.
  - 5- الأشعري القمي، جليل القدر شيخ هذه الطائفة... من الثامنة.
  - 6- الكاتب الأنباري، ثقة من السابعة.
  - 7- الجهني ثقة صدوق... من الخامسة وطلال عمره حتي عاصر السادسة.
  - 8- السجستاني أبو محمد الأزدي الكوفي، له كتاب، ثقة من كبار الخامسة.

الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): رفع (وضع في التوحيد) عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة» (1) وسنده صحيح. واحتمال كونه وما قبله واحداً لا يرد.

وفي الفقيه: قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وضع عن أمتي تسعة أشياء: السهو، والخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة». (2)

وعن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، (3) عن إسماعيل الجعفي (4) عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال»، وذكر نحوه (أي نحو ما في الخصال والتوحيد) إلي قوله: «وما اضطروا إليه». (5)

ورواه في البحار عن فضالة، (6) عن سيف بن عميرة، (7) عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ستة: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا عليه».

ص: 46

- 
- 1- الصدوق، التوحيد، ص 353، ح 24؛ الصدوق، الخصال، ص 417، ح 9، باب التسعة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ب 56، ح 1؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326، ح 601.
  - 2- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 325، ح 600.
  - 3- أبو جعفر شيخ القميين ووجههم... من السادسة.
  - 4- وجه من وجوه أصحابنا من الخامسة إن كان هو ابن عبد الخالق.
  - 5- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326.
  - 6- ابن أيوب، ثقة من السادسة.
  - 7- التخمي الكوفي، له كتاب، واقفي من الرابعة.

وعن دعائم الإسلام: قال جعفر بن محمد (عَلَيْهَا السَّلَامُ): «رفع الله عن هذه الأمة أربعاً: ما لا يستطيعون، وما استكروها عليه، وما نسوا، وما جهلوا حتى يعلموا». (1)

وعن الاختصاص: قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «رفع عن هذه الأمة ست»؛ وذكر مثل ما ذكر إسماعيل الجعفي عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ). (2)

### الأمر الثاني: في المراد من المرفوع

إعلم: أنه بعد ما لا يمكن بالضرورة إسناد الرفع إلي المذكورات حقيقة وإخباراً عن الواقع، لاستلزامه الكذب والإخبار عما هو خلاف الواقع، فلا بد أن يكون إسناده إليها إما بتقدير المؤاخذة: (3) حتى يكون المرفوع المؤاخذة، والرفع مسنداً إليها.

وإما بلحاظ رفع المؤاخذة عليها وكونها مرفوعةً من باب نفي ما يقتضيه إثبات أمرٍ بنفي ذلك الأمر. وبعبارة أخرى: رفع المؤاخذة برفع ما يمكن المؤاخذة عليه، ليكون مصحح نفي المذكورات عدم المؤاخذة عليها.

وإما بلحاظ نفي الأثر الظاهر لكلٍ منها، أو تمام الآثار المترتبة علي كلٍ منها، بنفي المؤثر بلحاظ نفي الأثر، فيكون إخباراً عن عدم تأثير المؤثر في إيجاد أثره، أو عدم كونه مؤثراً مطلقاً.

وإذا لم يكن المتكلم جالساً علي كرسي التشريع يكون كلامه محمولاً علي الإخبار والرفع التكويني وظاهراً فيه. وإذا كان شارحاً يكون كلامه علي الصور الثلاث

ص: 47

- 
- 1- المغربي، دعائم الإسلام، ج2، ص95، ح299؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج5، ص304، ح15؛ راجع أيضاً: البروجدي، جامع أحاديث الشيعة، ج1، ص326، ح602؛ المحدث النوري، مستدرك الوسائل، ج16، ص47، ح19096.
  - 2- المفيد، الاختصاص، ص31؛ راجع أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار كتاب العقل والعلم، ج2، ص274، ح18.
  - 3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص195 - 196.

الأخيرة ظاهراً في التشريع، وعلي الصورة الأولى يكون ظاهراً في الإخبار عن الرفع التكويني. فاحتمالها مرجوح جداً لا يعبأ به. بل في الصورة الأولى من الصور الثلاث إذا كان رفع المذكورات بلحاظ رفع المؤاخذة عنها أيضاً يكون ظاهراً في الإخبار عن الرفع التكويني لا الإنشاء والتشريع.

فإن قلت: إنَّ ما ينبغي أن يكون مرفوعاً من قبل الشارع وإن كان هو الحكم الشرعي، إلا أن لازم رفعه رفع المؤاخذة، فأخبر عن وجود الملزوم بوجود اللازم، فلا ينافي استفادة الرفع التشريعي من الحديث الشريف كون المراد من رفع المذكورات رفع المؤاخذة عنها.

قلت: هذا لا يستقيم؛ لأنَّه إذا كان الغرض والمراد الأصلي الإخبار عن وجود الملزوم فكيف يكون المراد وجود اللازم؟ ولماذا لم يخبر عنه بلا واسطة اللازم؟

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ الكلام جري مجازاً، فأريد الملزوم بالإخبار عن وجود اللازم.

وفيه: منع الظهور، كما لا يخفي.

هذا مضافاً إلي أنَّ إسناد الرفع إلي هذه المذكورات، كما أفاده الشيخ (قدس سره)، بلحاظ رفع المؤاخذة لا يستقيم بالنسبة إلي جميعها؛ فإنَّ رفع المؤاخذة بالنسبة إلي الثلاثة الأخيرة (الحسد والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق) يصحّ بلحاظ رفع واحدة منها في عالم التشريع وفرضها كأن لم تكن، فلا يتعلّق بها حكمٌ يكون العبد مأخوذاً بمخالفته، وقد كان فيها اقتضاء جعل الحكم والمؤاخذة عليه. وبعبارةٍ أخرى: رفع المؤاخذة عليها بلحاظ رفعها وعدم لحاظها موضوعاً لحكمٍ في عالم التشريع مع وجود اقتضاء ذلك فيه.

وأما «ما لا يطيقون»، فلا يصحّ تعلّق الرفع به بلحاظ رفع المؤاخذة، لعدم صحّة المؤاخذة علي ما لا يطيق - فعلاً كان كما في الواجبات، أو تركاً كما في المحرّمات - فلا بدّ من أن يكون رفعه بلحاظ رفع حكمه لا المؤاخذة.

وأما النسيان، (1) والخطأ، (2) وما اضطرّوا إليه، وما استكروهوا عليه، فلا مانع من كون المراد من رفعها رفع المؤاخذة والعقوبة عليها. كما لا مانع من كون المراد من رفعها عدم ترتب أثرها الظاهر، أو آثارها الظاهرة عليها.

وعلي هذا، لا يتم إطلاق القول بأن رفع المذكورات في الحديث يكون بلحاظ رفع المؤاخذة عليها، لعدم تمامية ذلك في بعضها، كـ «ما لا يطيقون».

وأما إن كان المراد رفع أظهر الآثار، فهو بالنسبة إلي الثلاثة الأخيرة وإن كان هو «الحرمة»، وبالنسبة إلي ما «لا يطيقون» «الإلزام»، لكن ليس لما اضطرّوا إليه وما استكروهوا عليه أثرٌ خاصٌّ ظاهرٌ، بل يختلف بالنسبة إلي الموارد التي ينطبق عليها عنوان الاضطرار والإكراه، فليس لهما أثرٌ ظاهرٌ بهما، بخلاف الحسد، والطيرة، والوسوسة، وما لا يطيقون.

### الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون»

والذي ينبغي أن يقال: إنه بعد التأمل في الحديث الشريف يعلم أن إسناد الرفع إلي جميع المذكورات ليس علي سياقٍ واحدٍ، فينبغي إفراد كلّ واحدٍ منها عن الآخر.

وتقدّم الكلام في غير «ما لا يعلمون» فنقول: أمّا رفع الطيرة، والحسد، والتفكّر في الخلق، فالمراد برفعها رفع هذه العناوين حقيقةً في عالم التشريع، وعدم ملاحظتها موضوعاً لحكم شرعيّ مع وجودها في عالم التكوين. فهذه الثلاثة جعلت في عالم التشريع كأن لم تكن وكما لو لم توجد، فلم يترتب عليها حكمٌ، ولم يتعلّق بها نهْيٌ.

ص: 49

---

1- النسيان: الذهول عمّا يعلم، كحرمة شيءٍ أو وجوبه، أو كون شيءٍ مال الغير، أو خمراً.

2- الخطأ: الجزم علي خلاف الواقع.

فالمراد من رفعها رفع حكمها بلسان نفي موضوعها. وبعبارةٍ أُخري: رفع تأثيرها في الحكم بتحريمها باعتبار نفيها وعدمها.

وأما ما اضطرّوا إليه، وما استكروهوا عليه، والنسيان، والخطأ، فيمكن أن يكون رفعها برفع الحكم التكليفي أو رفع جميع الآثار حتي يشمل آثارها التكليفية والوضعية.

وهذا هو الأقرب وإن كان ربّما يستبعد ذلك بملاحظة أنّ رفع الحكم الوضعي فيما اضطرّوا إليه يكون علي خلاف الامتنان. مع أنّ الحكم امتنانيّ لأجل التوسعة علي العباد.

ولكن يمكن دفع هذا بأنّ الاضطرار تارة يكون إلي النتيجة، كما لو باع ماله لتحصيل نقدٍ يدفعه للظالم ليخلص ابنه من السجن، أو احتاج إليه لدفعه إلي غريمه، ففي مثل هذا رفع الاضطرار مخالفٌ للامتنان. بخلاف ما إذا اضطرّ إلي السبب، كالبيع مثلاً، فإنّه يكون رفعه موافقاً للامتنان. والمراد بما اضطرّ إليه هو القسم الثاني، لا الأول.

**هنا فروع**

### **الفرع الأول: الفرق بين فقرات الحديث**

لا- يخفي عليك الفرق بين الخطأ والنسيان، وبين ما اضطرّوا إليه وما استكروهوا عليه من جهة وجود الموصول في الأخيرين وعدمه في الأولين، فيشمل رفع الخطأ والنسيان الأحكام الوجوبية والتحريمية. إلا أنّ النسيان في طرف الفعل الواجب عدّة لتركه، لكون الفعل الاختياري متوقفاً علي التصوّر والتصديق والعزم والإرادة والاختيار فنسيانه عدّة لتركه؛ وفي طرف الحرام والترك لا يكون متعلّق النسيان الفعل، مثل شرب الخمر، ولا يكون مستنده نسيان الفعل بل يكون مستنداً إلي نسيان الحكم الكلي أو الجزئي أو سبب الحكم.

ص: 50

## الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء

إذا نسي واجباً ليس له قضاء ولا يترتب علي تركه - شرعاً - أمرٌ آخر كالكفارة، فلا يشمل حديث الرفع، لما قلنا من أنّ المستفاد منه الرفع التشريعي ولا يدلّ علي رفع المؤاخذه، لأنّها وعدمها من الأمور التكوينية. وأما إن كان تركه موجباً لوجوب القضاء أو كان ذلك مشكوكاً فيه، ففي دلالة رفع النسيان في الحديث علي عدم وجوب القضاء إشكالاً. والأقوي عدم شموله؛ لأنّه متوقّف علي دلالة علي جعل الترك والعدم كالوجود، وهو متوقّف علي صحّة تعلّق الرفع بالعدم وهو غير معقولٍ، لأنّ العدم ليس شيئاً حتي يرفع، فلا يتعلّق الرفع إلا بالأمر الموجود دون المعدوم، فالعدم لا يكون رافعاً ولا مرفوعاً ولا يؤثّر ولا يتأثّر ولا يحصل ولا يحصل.

لا يقال: إنّ معني رفع العدم تشريعاً - بهذه القرينة العقلية - رفع حكمه الشرعي.

فإنّه يقال: ليس العدم موضوعاً لحكمٍ حتي يصحّ رفعه بلسان رفع موضوعه، وثبوت القضاء مترتّب علي فوت الوجود.

هذا مضافاً إلي أنّه لو قلنا بشمول حديث الرفع لأمثال هذا المورد، فلا يشمل قضاء الصلاة لخروجه عن تحته بما ورد بالخصوص علي وجوب قضاء الصلاة إذا فاتت بالنسيان والنوم وغيرهما، هذا.

وربما يقال لوجه منع شمول الحديث لما إذا كان الترك موجباً للقضاء: إنّ معني رفع النسيان والخطأ وتنزيلهما منزلة العدم هو: أنّ الفعل الصادر علي أحد الوجهين يكون كأن لم يصدر علي هذا الوجه.

وهذا المعني بظاهره فاسدٌ، لاستلزامه ترتيب آثار العمد علي الفعل الصادر عن الخطأ والنسيان، وذلك ينافي الامتنان والتوسعة، فلا بدّ وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن الخطأ أو النسيان كشراب الخمر - والعياذ بالله - ، يعني جعل الفعل كالعدم وكأنّه لم يصدر من هذا الشخص.

فيوافق مفاده مفاد رفع ما استكروهوا عليه وما اضطرّوا إليه وما لا يطيقونه، فإنّ المرفوع في هذه الثلاثة هو الفعل الآذي وقع عن الإكراه والاضطرار.

ثم إنّ الأحكام وضعية كانت أو تكليفية إمّا أن تكون مترتبةً علي الفعل بلحاظ صرف الوجود أو بلحاظ مطلق الوجود، فإن كانت مترتبةً عليه بلحاظ مطلق الوجود كشراب الخمر، فلا ريب في سقوط الحكم بمجرد النسيان أو الخطأ كما أنّه باقٍ علي تنجزه بالنسبة إلي سائر أفراده. وأمّا إن كانت مترتبةً عليه بلحاظ صرف الوجود، ففي شمول حديث الرفع له إشكالاً، فإنّ المنسيّ ليس محكوماً بحكمٍ حتي يرفع ويكون المراد من رفعه رفع حكمه، بل المتعلّق للوجوب صرف الوجود وفرد الكلّي وهو لم يصير منسيّاً، وليس المنسيّ شيئاً حتي يكون محكوماً بحكمٍ ويكون المراد من رفعه رفع حكمه.

وحاصل ما ذكر: أنّ الأحكام الوجوبية حيث تكون مترتبةً علي موضوعاتها بلسان صرف الوجود، فلا ترفع بنسيانها فيما إذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت، وكذلك إن لم يكن مستوعباً لتمامه لأنّ المنسيّ ليس محكوماً بحكمٍ حتي يراد برفعه رفعه. فيختصّ رفع النسيان والخطأ بالأحكام التحريمية. (1)

ص: 52

1- أقول: لعلّ ما ذكر ليس وافياً بمراد السيّد الأستاذ ولا بعض الأعلام الآذي حكي عنه في مجلس الدرس، والله هو العالم بمرادهما. وكيف كان، فقد أجاب السيّد الأستاذ عنه بأنّ الأحكام الوجوبية أيضاً ترتفع بالنسيان والخطأ كالأحكام التحريمية، فكما أنّ فيما لا يطيقون ليس المرفوع أمراً وجودياً، فإنّ ما لا طاقة للمكلّف به لم يوجد ومع ذلك هو مرفوعٌ برفع حكمه، فليكن المنسيّ كذلك فهو مرفوعٌ برفع حكمه أيضاً. هذا مضافاً إلي أنّ النسيان الذي يكون علة لترك الواجب يتعلّق بنفس الواجب، والنسيان الذي يكون علة لفعل الحرام يتعلّق بحكمه أو سببه. وبعبارة أخرى: المنسيّ في الأول نفس الواجب، وفي الثاني حكمه، فلو كان ممّا لا بدّ للمناقشة فيه فليناقش في الثاني. نعم، لا يبعد دعوي اختصاص ذلك بالأحكام التحريمية بالنسبة إلي الإكراه والاضطرار لمناسبة الحكم والموضوع. أقول: يمكن أن يقال بالفرق بين ما لا يطيقون والنسيان، فإنّ في الأول لا يمكن أن يكون المرفوع أمراً وجودياً بخلاف النسيان، فإنّ المنسيّ في الأحكام التحريمية وجوديّ ولا يلزم معه لغوية الرفع وما ذكره (قدس سره) من الفرق كأنه ليس بفاقرٍ، والله هو العالم. [منه دام ظلّه العالي].



إذا نسي جزءاً من الصلاة فهل مقتضي رفع النسيان رفع جزئيته أو لا؟

ربما يقال: بأنّ لازم الأمر بمجموع الوجودات المعيّنة واعتبارها أمراً واحداً تعلق أبعاضه بها؛ لأنّ كلّ واحد من الأجزاء يكون متعلقاً لبعض الأمر وواجباً بالأمر المتعلق بالكلّ الشامل لجميع الأجزاء الملحوظة بلحاظه. وهذا معني القول بكون الجزء واجباً بالوجوب الضمني كما ذكرناه في مبحث مقدّمة الواجب، فإنّ الجزء ليس واجباً بالوجوب الغيري ولا النفسي، ولكنّه واجب بالوجوب الضمني. وعلي هذا لا مانع من رفع جزئية الجزء المنسيّ وجوبه برفعه. ولا فرق في كون المرفوع جزء المأمور به أو كلّه، فيرفع بالأوّل بعض الحكم، وبالثاني كلّه. وإذا رفع بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء يكون تمام المأمور به سائر الأجزاء فتبقي تحت الأمر.

وأظنّ أنّ هذا مراد شيخنا الأستاذ (قدس سره) في الكفاية من كون حديث الرفع قاضياً برفع الجزئية؛ فإنّ منشأ انتزاع الجزئية هو بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء، وبعد رفع بعض الحكم برفع الجزء المنسيّ ترتفع جزئيته.

ولا يرد عليه: أنّ جزئية الجزء ليست منسيّة حتى ترتفع بحديث الرفع بخلاف جزئية ما شكّ في جزئيته، فإنّ المجهول هو جزئية ذلك الشيء فترتفع.

فإنّ جزئية الجزء وإن لم تكن مرفوعة ابتداءً إلا أنّها مرفوعة برفع منشأ انتزاعها وهو بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء المنسيّ. وهكذا الكلام في جزئية ما شكّ في جزئيته، فإنّ الرفع لا يتعلّق بالجزئية لعدم كونها قابلة للرفع ابتداءً بل هو متعلّق ببعض الحكم المشكوك تعلقه بهذا الجزء الذي هو منشأ لانتزاع جزئيته، كما لا يخفي. (1) هذا،

ص: 53

والأقوي عدم استفادة رفع جزئية الجزء من حديث الرفع، فإنّ المستفاد منه جعل ما وجد كالعدم، لا جعل ما لم يوجد كالموجود. هذا مضافاً إليّ أنّ رفع جزئية الجزء في حال النسيان لا يفيد كون المأمور به ما بقي من الأجزاء، بل يرجع ذلك إليّ عدم الإتيان بأصل المأمور به ورفعته في حال النسيان، وهو لا يقتضي رفعه بعد النسيان.

### الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»

هذا كلّه في المرفوعات المذكورة في الحديث غير «ما لا يعلمون».

وأما الكلام في «ما لا يعلمون» الذي هو المقصود من ذكر الحديث الشريف في المقام، فنقول فيه:

إعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) قد أورد عليّ كون المراد من رفع ما لا يعلمون رفع الحكم أولاً: بأنّ الظاهر من الموصول بقرينة السياق هو الموضوع، أي فعل المكلف كشرب المانع الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو الخلّ، فلا يشمل الحكم المجهول للموضوع المعلوم. وثانياً: بأنّ تقدير المؤاخذه لا يلائم عموم الموصول للحكم والموضوع، أو خصوص الحكم؛ لأنّه لا معني للمؤاخذه عليّ نفس الحكم المجهول بخلاف الموضوع المجهول، فإنّه يمكن المؤاخذه عليه. (1)

والجواب عن الوجه الأوّل: أنّ قرينة السياق والعطف لا تقتضي إلّا إثبات ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف أيضاً، أو نفي ما نفي عنه عن المعطوف. ولا يجب أن يكون المعطوف عليه والمعطوف من ماهية واحدة. ففي المقام لا نحتاج إليّ مزيد من كون «ما لا يعلمون» كغيره من المذكورات التي عطف عليها، ومثل هذا كثير في الكلمات.

ص: 54

وأما ما أفاده ثانياً، ففيه أولاً: أنّ الظاهر من هذه التعبيرات - كما قلنا - هو الرفع التشريعي لا التكويني، والمؤاخذه ليست من الأمور التشريعية.

وثانياً: إن كان المراد من تقدير المؤاخذه تقدير (المؤاخذه علي) في كل من المذكورات، فهو ممنوع. وإن كان المراد منه أنّ رفع المؤاخذه علي هذه المذكورات كناية عن رفع ما يوجبها من التكاليف والأحكام، فيقال: لا حاجة إلي ذلك بعد إمكان إسناد الرفع إلي ما يوجبها.

فتلخص: أنّه ليس في البين شيء يمنع من شمول «ما لا يعلمون» للحكم المجهول؛ وقد قلنا سابقاً: إنّ المبهمات كأسماء الإشارة والموصولات والضمائر إنّما وضعت للإشارة، وأنّ اللفظ الدالّ علي الإشارة يكون فانياً في الإشارة، وهي فانية في المشار إليه وهو معني اسمي مستقل، فلذا يصحّ أن يقع لفظ الإشارة محكوماً عليه وبه؛ وأنّ المشار إليه لابد وأن يكون متعيّناً بنحو من التعيين لعدم إمكان الإشارة إلي غير المتعيّن. فعلي هذا لو كان المشار إليه متعيّناً كجاء الآذي أبوه فاضل - ممّا يكون متعيّناً بصلته - يكون المشار إليه هذا المتعيّن، وإن لم يكن له هذا التعيّن يكون المشار إليه جميع أفراد صلته، كقوله (صَلِّ لِي اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «ما لا يعلمون». فعلي هذا كلّ، يشمل «ما لا يعلمون» الحكم المجهول، والموضوع المجهول.

أقول: إلي هنا انتهى ما استفدنا من سيّدنا الأستاذ الأعظم سيّد الطائفة وزعيم الفرقة المحقّقة أعلي الله في فراديس الجنان درجاته في أصول الفقه.

ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لما يحبّ ويرضي

ويصلّي علي محمّد وآله الطاهرين.

لَمَّا انتهي بحث سيّدنا الأستاذ الأكبر (قدس سره) وتدرّسه في بلدة قم المباركة عشّ آل محمد - صلوات الله عليهم أجمعين - إليّ ما أفاد في حديث الرفع، ومنعته كثرة مشاغله وما صار عليّ عاتقه من مهامّ الأمور الإسلامية والوظائف العامّة وإصلاح أمور المسلمين والذبّ عن الدين والسعي في إعلاء كلمة الله، عن إتمام مباحثه الأصولية - رسمياً وتدرّساً - ولم يتعرّض لروايات الباب إلّا لحديث الرفع، رأيت أن ألحق بما كتبه عنه سائر المباحث إليّ آخر الكفاية واستفدت في ذلك ما اسندته في طي المباحث الي السيّد الأستاذ (قدس سره) من تقارير درسه ممّا أملاه عليّ ثلّة من الفضلاء في بلدة بروجرد وقد كتبها بعض أفاضل تلامذته حاشيةً عليّ كفاية الأصول - ممزوجةً بما يخطر ببالي القاصر - إن شاء الله تعالى، والله هو الموقّ والمعين. وكان الشروع في ذلك ليلة الخميس، السادس والعشرين من جمادي الأولى، من شهر سنة 1422 الهجرية القمرية في بلدة دماوند، فنقول:

ص: 56

ومن الروايات التي استدلّ بها علي البراءة: الحديث المعروف بحديث الحجب وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» (1).

ولا يخفي عليك: أن ما يحتمل أن يكون المراد من الحديث وجوهٌ يستدلّ ببعضها علي المطلوب.

أحدها: أن يكون المراد منه: أن كلَّ شيءٍ من الأمور الواقعية التي اقتضت الحكمة الإلهية عدم علم العباد بها وحجب عنهم العلم بها، فهو موضوعٌ عنهم (2) إمّا بالوضع التكويني؛ لأنّ العباد عاجزون عن معرفة بعض الحقائق المحجوبة عنهم، لعلّ هذه الحقائق وارتفاعها عن وصول فهم البشر إليها.

وإمّا أن يكون المراد أنّهم غير مكلفين بفهم ما حجب الله علمه عنهم، فليس عليهم أن يتكلّفوا فهماً لوقوعهم بذلك في معرض الضلالة والاعتقادات الباطلة.

وبعبارة أخرى: معني الحديث الإرشاد إلي عدم كون الحقائق العالية في معرض وصول عقل البشر وعلمهم إليه، ودفع توهم كونهم مكلفين مثلاً بمعرفة كنهه تعالي. وهذا وجهٌ في الحديث، لا مجال لردّ احتماله.

ص: 57

---

1- الصدوق، التوحيد، ص 413، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية، ح 9؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33 عن الصدوق والكليني.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 199.

ثانيها أن يكون المراد: أنّ التكليف المستور علمها عن جميع العباد موضوعة عنهم (دون ما كان مستوراً عن بعضهم دون بعض). فالملاك جهل الجميع دون البعض، لإمكان رجوع الجاهل منهم إلي العالم ورفع جهله بالرجوع إليه، ولازم ذلك وضعه عمّن لا يمكن له الرجوع إلي غيره ورفع جهله به.

ثالثها: أن يكون المعني: أنّ كلّ تكليف صار مجهولاً للعبد ومحجوباً عنه لعدم وصوله إليه وعدم الطريق إليه، فهو موضوع عنه.

ولا يخفي: أنّ النتيجة علي المعني الثاني والثالث واحدة.

ولكن أظهر الاحتمالات بملاحظة إسناد الحجب إلي الله تعالي هو الاحتمال الأوّل، فيكون الحديث مرتبطاً بالمعاني العالية في باب المعارف القدسية ممّا كلّما نتكلّم فيه وتصور أنّه هو كذلك، فلا يكون كما نتصوره، بل هو أقدس وأعلي وأجلّ وأعظم منه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المناسب لقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو موضوع عنهم» المعني الثالث والثاني دون الأوّل، فتدبر.

### حديث: «كلّ شيء لك حلال...»

ومنها: الحديث المنقول في الكفاية: «كلّ شيء لك حلال حتي تعرف أنّه حرام بعينه». (1)

وجه الاستدلال به: دلالته علي حليّة ما لم تعرف حرمة ولو كان من جهة عدم

ص: 58

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص176. ولم أجده بهذا اللفظ في الجوامع الروائية، وما يوجد قريباً منه لا يتم الاستدلال به في المقام، مثل: رواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء هو لك حلال حتي تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب...»، الحديث. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص89، أبواب ما يكتسب به، ب4، ح4. وصحيح عبد الله بن سنان: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلال أبداً حتي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص87-89، أبواب ما يكتسب، ب4، ح1)، وعلي هذا يسقط الاستدلال به. [منه دام ظلّه العالي].

الدليل علي حرمة (سواءً كانت الشبهة موضوعيةً أو حكميةً)، وعدم الفصل قطعاً بين الحلّية وعدم وجوب الاحتياط، لمنافاة الحكم بالحلّية مع إيجاب الاحتياط. وعدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وعدم وجوبه في الشبهة الوجوبية، للإجماع علي عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية.

### حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»

ومنها: الخبر المرسل: «الناس في سعة ما لم يعلموا». (1)

وجه الاستدلال به (بغض النظر عن ضعفه بالإرسال)، سواء كان لفظ «ما» فيه موصولة أم مصدرية، أنّهم في سعة.

فإن كانت «ما» موصولة يدلّ علي أنّهم في سعة ما هو مجهول الحكم ما لم تعلم حرمة.

وإن كانت مصدرية يدلّ علي أنّهم في سعة ما داموا غير عالمين، فيدلّ علي عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الاحتياط لو كان واجباً لما كانوا في سعة أصلاً.

فيدفع به ما هو ظاهر في وجوبه، لأنّ الحديث نصّ في كونهم في سعة، وما يدلّ علي وجوب الاحتياط - لو قلنا بدلالته - ظاهر فيه، فترفع اليد عن الظاهر بالأظهر والنصّ.

### إشكال الشيخ والجواب عنه

ثم إنّه قد استشكل الشيخ (قدس سره) علي الاستدلال بالآيات والروايات: بأنّه لو قبلنا دلالتها علي المطلوب فإنّما تدلّ علي عدم التكاليف المجهولة - التي لم يعلم المكلف بها - بالعقل أو النقل. ولكن إذا فرض وجود دليل معتبر علي وجوب الاحتياط، كما يقوله

ص: 59

---

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج1، ص424؛ المحدث النوري، مستدرک الوسائل، ج18، ص20، ب12، من أبواب مقدمات الحدود، ح4؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج1، ص326، ح604؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، ج3، ص493، ب50، ح11، وأبواب الذبائح، ب38، ح2.

الأخباري، فيخرج به «ما لا يعلمون» عن كونه كذلك وينقلب إلي ما يعلمون، ويكون ما دلّ علي وجوب الاحتياط وارداً عليه نافياً لموضوعه وموجباً لانقلاب موضوعه. (1)

وفيه: أنّ ذلك يرد علي الاستدلال لو كان الاحتياط واجباً نفسياً، وأما إذا كان طريقاً فتقع المعارضة بين ما يدلّ علي عدم وجوب الاحتياط مثل: قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «الناس في سعة...»، وما يدلّ علي وجوبه؛ لأنّ الأوّل يدلّ علي عدم الضيق من جهة ما لا يعلم، والثاني يدلّ علي الضيق من جهته بوجوب الاحتياط الطريقي - الّذي وجب للجهل وعدم العلم بالواقع - فيقع التعارض بينهما. ولا ريب في أنّ الأوّل نصّ في عدم وجوب الاحتياط كما مرّ.

لا يقال: يمكن الجمع بينهما بحمل ما يدلّ علي وجوب الاحتياط علي وجوبه في الشبهات التحريمية، وتقييد ما يدلّ علي عدم وجوبه مطلقاً.

فإنّه يقال: إنّ تخصيص ما يدلّ علي وجوب الاحتياط - علي القول به - بالشبهة التحريمية تخصيصٌ بلا مخصصٍ. مضافاً إلي أنّه يمكن أن يقال: إنّ من التخصيص بالأكثر المستهجن، لكثرة الشبهات التحريمية وقلة الوجوبية. هذا مضافاً إلي أنّ بعض الروايات الدالّة علي البراءة وعدم وجوب الاحتياط وارداً في خصوص الشبهات التحريمية نصّاً أو ظاهراً، وإنّما نقول به في الشبهات الوجوبية لعدم الفصل والإجماع.

### حديث: «كلّ شيء مطلق...»

ومنها: ما أرسله الصدوق عن مولانا الصادق (عليه السلام) قال: «كلّ شيء مطلق حتّي يرد فيه نهي». (2)

ص: 60

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 194، 195، 202.

2- الصدوق من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 317، ح 22، ب 45 في وصف الصلاة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 173-174، ب 12، ح 67؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، أبواب المقدمات، ج 1، ص 328، ح 613، ب 8، ح 15.



ودلالته علي المطلوب موقوفة علي كون المراد من الورد: العلم - أو ما بحكمه - بالنهي حتي يكون مفاده بيان حكم مجهول الحكم والمشكوك في كونه منهياً عنه. بخلاف أن يقال: إن المراد من الورد الورد الأولي الواقعي، فإنه إخبار عن أن الأشياء بحسب الواقع ونفس الأمر إنما تكون علي الإباحة حتي يرد فيها النهي، فيكون مفاده الإخبار بأن الأصل قبل الشرع هو الإباحة لا الحظر. وحيث إن الظاهر من حال الشارع كونه في خطابه وإلقاءه الكلية في مقام التشريع دون الإخبار فلا يبعد استظهار كون المراد منه: بيان الحكم الظاهري وتكليف الشاك في الحكم الواقعي.

ولكن يمكن أن يقال: إنه علي الاحتمال الثاني أيضاً يمكن كونه في مقام التشريع وبيان الإباحة الشرعية لجميع الأشياء حتي يكون الحديث دليلاً علي أن الأصل الأولي العقلي وإن كان الحظر إلا أن الأشياء كلها بحكم الشرع محكومة بالإباحة الواقعية الشرعية حتي يرد النهي من الشارع وتصير محكومة بالحرمة. وعليه يكون ما ورد من النهي عن الأشياء مخصصاً لعموم مثل هذا الدليل. ولا تعارض بينه وبين أدلة الاحتياط ولا ما يدل علي الأحكام الظاهرية؛ لأن موردهما الشك في النواهي الواردة علي هذا الأصل، بخلاف ما إذا كان المراد الاحتمال الأول فإنه يقع التعارض بينه وبين أدلة الاحتياط.

وكيف كان، فالقائل باستظهار الأول هو الشيخ، (1) والقائل بالثاني هو المحقق الخراساني. (2) وقد أورد هو علي نفسه بأن مطلوب من يقول بالأول يحصل علي القول

ص: 61

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 199.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 177.

بالثاني أيضاً؛ لأنه عليه بمقتضى الحديث إما أن يكون عالمًا بورود النهي فالحكم الإباحة، وإن شككنا في وروده فبضم أصالة عدم الورد تثبت الإباحة. فنتيجة الاستظهارين تكون واحدة.

وأجاب عن هذا الإيراد بأن الحكم بالإباحة علي الأول يكون لأجل أنه مجهول الحرمة ظاهراً وهو حكم ظاهري وعلي الثاني يكون بعنوان أنه لم يرد فيه النهي واقعاً.

فإن قلت: لا فرق في الحكم بالإباحة بين أن يكون بهذا العنوان أو بذلك، فالمكلف غير ممنوع من ارتكاب ما وقع فيه. قلت: يحصل الفرق في مجهولي التاريخ - إذا ورد النهي في زمانٍ ثم نسخ بالإباحة في زمانٍ آخر، أو بالعكس وجهل المتقدم والمتأخر منهما - حيث لا يمكن إجراء الأصل لإثبات كل واحدٍ منهما للعارض، كما عليه الشيخ، أو لعدم تحقق أركان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، فعلي القول الأول فيما هو مفاد الحديث نقول بالإباحة، وعلي الثاني يشكل إجراء استصحاب عدم ورود النهي، لما ذكر علي المبينين.

فإن قلت: إن لم يمكن إجراء استصحاب عدم ورود النهي في الفرض، يمكن إثباته بعدم القول بالفصل بين المشتبهات.

قلت: إثبات الإباحة لهذا الفرض لإثباتها في غيره بالاستصحاب بتوسيط عدم القول بالفصل، لا يصح إلا علي القول بالأصل المثبت؛ لأن هذه الوسطة ليست بأمرٍ شرعيٍّ يثبت بالأصل الجاري في غير محلّ الفرض، كما هو المفروض.

ولكن يمكن أن يقال: نعم، يتم ما ذكر لو كان الإيراد مبنياً علي القول بعدم الفصل بين المشتبهات، فيلزم إما رفع اليد عن الاستصحاب في مجهولي التاريخ والقول بعدم إثبات الإباحة مطلقاً، أو القول بإجرائه فيه والقول بالإباحة مطلقاً، فتأمل جيداً.

**الأمر الأول: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة**

لا- تجري أصالة البراءة إذا كان في البين أصلٌ موضوعي يحرز به الحكم إثباتاً أو نفيًا، سواءً كان منشأ الشكّ أمراً كان بيانه من شؤون الشرع مثل قابلية الحيوان للتذكية وعدمها، فإنّ مثلها لا يعلم إلاّ ببيان الشارع، أم كان الشكّ في أمرٍ خارجيّ كالشكّ في وقوع التذكية علي حيوانٍ أحرزت قابليته لها.

والوجه في ذلك: أنّ جريان الأصل الموضوعي مانعٌ عن بقاء الواقعة مجهولة الحكم، ويجعلها معلومة الحكم فلا تشملها أدلة البراءة النقلية كما لا تشملها أدلة البراءة العقلية، لأنّها إنّما تجري في مورد فقدان البيان والأصل الموضوعي بيانٌ لها.

وبالجملة: بعد قيام الدليل أو الأصل المعتبر ينتفي ما هو الموضوع لإجراء البراءة وهو عدم وجود منجزٍ للواقع دون ما إذا وجد، سواء كان هو العلم أو ما يقوم مقامه من دليلٍ معتبرٍ شرعيٍّ أو أصلٍ معتبرٍ.

وعلي هذا، إذا شككنا في حيوانٍ - ذبح بفري أو داحه الأربعة وسائر الشرائط - من جهة قابليته للتذكية التي هي أيضاً من شرائط التذكية، لا تجري فيه أصالة البراءة عمّا يترتب علي غير المذكي من الحرمة، لورود أصلٍ موضوعيٍ عليها وانتفاء الشكّ في حرمة العلم بها أو ما يقوم مقام العلم شرعاً وهو استصحاب عدم وقوع التذكية علي الحيوان المذكور.

**الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة**

لا ريب في حسن الاحتياط في الشبهات التحريمية والوجوبية العبادية وغيرها، إلاّ

أنه في الشبهة الوجوبية لما كان الاحتياط لا يتحقق إلا بالإتيان بالفعل بجميع أجزائه وشرائطه، يشكل تحققه إذا كان عبادياً ودار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، بل بين الوجوب وغير الحرام، لأن من الشرائط المعتبرة فيها نية القربة وهي تتوقف على العلم بالأمر المفروض انتفاؤه.

ورد ذلك تارة: (1) بأن الأمر بالفعل الآذي يؤدي به احتياطاً ولا احتمال كونه متعلقاً لأمر المولي وإن كان لا يعلم تعلق الأمر به بعنوانه الأولي، لكنه متعلق به بعنوان الاحتياط لحسنه المستتبع للأمر به بقاعدة الملازمة، ويكفي في وقوعه عبادةً بنية القربة الإتيان به بقصد إطاعة ذلك الأمر.

ورد هذا: بأن تعلق الأمر الاحتياطي بالفعل فرع تحقق الاحتياط به، ومادام لم يثبت ذلك لم يثبت الأمر به، فتحقق الاحتياط بالفعل من مبادئ الأمر به ولا يتحقق الأمر بدونه، وتحقق الأمر به متوقف على تحقق الاحتياط به.

هذا مضافاً إلى أنه يقال: (2) إن الأمر بالاحتياط ليس أمراً مولوياً يترتب على الإتيان به الثواب والقربة، بل هو إرشادي، كالأمر بالإطاعة، ولا يوجب إتيان الفعل بقصد القربة والامتنال؛ لأن الأمر الحقيقي الذي موافقته بقصده توجب القربة هو الأمر المتعلق بالفعل الداعي إليه والآذي يكون محرّكاً للعبد نحوه، والأمر بالاحتياط إرشادٌ إلى حسن الإتيان بالفعل المحتمل كونه مأموراً به، كالأمر بالطاعة، غير أن الثاني إرشادٌ إلى الفعل المعلوم كونه مأموراً به، والأول إرشادٌ إلى المحتمل كونه كذلك. وبالجملة: حسن الاحتياط لا يكون كاشفاً عن تعلق الأمر المولوي به بنحو اللزم، كما أن ترتب

ص: 64

1- نقله فرائد الأصول (الأنصاري، ص 228).

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 228.

الثواب عليه لا يكون كاشفاً بنحو الإنّ، بل هو نحو من الانقياد والطاعة لو لم يصادف الواقع ويستحقّ فاعله المدح والثواب، فتأمل.

وتارة أخرى يقال: بأنّ الاحتياط - كما أفاده الشيخ (قدس سره) - هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعني الاحتياط بالصلاة: الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلّق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر، ومن هنا تتّجه الفتوي باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلّد كونه ممّا شكّ في أنّه عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة. ولو أريد بالاحتياط معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتي يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوي علي خلافه. فعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيّة الداعي. (1)

وأورد عليه: سيّدنا الأستاذ (قدس سره) في الحاشية علي الكفاية.

أولاً: بأنّ ذلك مستلزم للقول بخروج العبادة عن كونها عبادة وصيرورتها واجباً توصّلياً، مع أنّ موضوع البحث هو الفعل التبعدي لا التوصلي.

وثانياً: بعدم الدليل علي حسن الاحتياط في العبادات بدون قصد القربة فيها، لأنّه في العبادة ليس من الاحتياط بشيء.

وثالثاً: بأنّ ذلك التزامٌ بالإشكال، وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادة.

ورابعاً: بأنّ ذلك مستلزمٌ لما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) أيضاً من كفاية الامتثال بنفس العمل بغير قصد القربة ولو أتى به رثاءً أو بداعي نفساني. (2)

ص: 65

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 229.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 246.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ كَفَايَةَ الْاِحْتِيَاظِ بِمَجْرَدِ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ الْمَطَابِقِ لِلْعِبَادَةِ يَسْتَفَادُ مِنْ تَرْغِيبِ الشَّارِعِ فِي الْعِبَادَةِ مَعَ عَدَمِ إِمْكَانِ الْإِتْيَانِ بِهِ بِنِيَّةِ الْقُرْبَةِ بِدَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ. وَمَا ذَكَرَ غَايَةَ مَا يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ بِهِ فِي الْعِبَادَاتِ اِحْتِيَاظًا، فَتَأْمَلُ.

هَذَا كُلُّهُ عَلِيٌّ الْقَوْلُ بِكَوْنِ الْقُرْبَةِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي الْعِبَادَةِ مِثْلَ سَائِرِ الشَّرَائِطِ وَالْأَجْزَاءِ الْمَعْتَبَرَةِ فِيهَا مَأْخُوذَةً فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَوَاقِعَةً تَحْتَ الْأَمْرِ بِهَا كَسَائِرِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ. وَأَمَّا عَلِيٌّ الْقَوْلُ بِعَدَمِ اخْتِزَامِ الْقُرْبَةِ فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ، وَبِنَبْذِ عَلِيٍّ أَنْ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ فِيهَا أَوْسَعُ مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ الْغَرَضُ، غَيْرَ أَنَّ الْعَقْلَ يَدُلُّنَا عَلِيٍّ اِعْتِبَارِ الْقَصْدِ الْمَذْكُورِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ، فَيَكُونُ الْإِتْيَانُ بِالْاِحْتِيَاظِ - كَمَا أَفَادَهُ فِي الْكَفَايَةِ - بِإِمْكَانٍ مِنَ الْإِمْكَانِ، ضَرُورَةَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِتْيَانِ بِمَا اِحْتَمَلَ اِعْتِبَارَهُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ بِتَمَامِهِ وَكَمَالِهِ، غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْتِيَ بِهِ عَلِيٌّ نَحْوَ يَكُونُ مَحْصَلًا لِلْغَرَضِ، وَيَكْفِي فِي ذَلِكَ الْإِتْيَانُ بِهِ بِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ وَاحْتِمَالِ الْمَحْبُوبِيَّةِ. (1)

وَفِي تَقْرِيرَاتِ سَيِّدِنَا الْأُسْتَاذِ (قَدَسَ سِرُّهُ): أَنَّهُ إِذَا قُلْنَا بِكَفَايَةِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ نِيَّةُ الْقُرْبَةِ مَأْخُوذَةً فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ أَمْ لَا - تَكُونُ مَأْخُوذَةً فِيهِ، وَكَذَلِكَ إِنْ قُلْنَا بِعَدَمِ الْكَفَايَةِ وَقُلْنَا بِلِزُومِ الْجُزْمِ فِي الْقَصْدِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ وَالْوَجْهَيْنِ. (2) اِنْتَهَى.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى نَقُولُ: إِنَّ الْعِبَادِيَّةَ وَالْقُرْبَةَ إِنْ كَانَتْ تَتَحَقَّقُ بِإِتْيَانِ الْفِعْلِ بِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ بِهِ، فَهِيَ كَمَا تَتَحَقَّقُ إِذَا لَمْ يَكُنْ قَصْدُ الْقُرْبَةِ مَأْخُوذًا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ وَأَتَى بِهِ اِحْتِيَاظًا وَبِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ أَمْرِ الْمَوْلِيِّ، تَتَحَقَّقُ إِذَا أَتَى بِمَا تَكُونُ الْقُرْبَةُ وَالْعِبَادِيَّةُ مَأْخُوذَةً فِيهِ بِاحْتِمَالِ الْأَمْرِ بِهِ.

ص: 66

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص 195 - 196.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 247.

وبعبارة ثالثة: يتحقّق الاحتياط بفعل - لو كان هو المأمور به كان قصد القربة مأخوذاً فيه بنحو الجزئية أو الشرطية - باحتمال الأمر به، وإن لا يكفي احتمال الأمر في تحقّق الاحتياط وحصول الغرض، فلا فرق بين القول بأخذ القربة في المأمور به في العبادة والقول بعدم اعتباره، فتدبّر.

ثم إنّه لا يخفي عليك فساد التمسك (1) - لإثبات جريان الاحتياط في العبادات - بأخبار «من بلغه ثواب...»؛ فإنّ هذه إن قيل بدلالاتها علي استحباب العمل الذي ورد في الترغيب عليه خبرٌ ضعيف بعنوان نفسه أو بعنوان كونه مورداً للخبر، فهذا ليس من الاحتياط بشيء. وإن قيل بدلالاتها علي حسن الاحتياط، فيعود الإشكال في العبادات.

ص: 67

---

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 229.

حيث انتهى الكلام إلي هذه الأخبار فلا بأس بإجراء الكلام في دلالتها، فنقول: قد أفتي المشهور - كما أفاده في الكفاية(1) - باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب كسائر المستحبات، فتستكشف بطريق الإنّ ووجود المعلول العلة، أي يستكشف بالثواب المترتب علي نفس الفعل استحبابه الذي هو العلة لترتب الثواب عليه استحباباً شرعياً كسائر المستحبات، فهو يكون مأموراً به بالأمر النديبي. وهذا ظاهر صحيح هشام بن سالم المروي في المحاسن عن أبي عبد الله(عليه السلام)، قال: «من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله(صلي الله عليه وآله) لم يقله»،(2) فإنّ الظاهر منه ترتب الثواب علي نفس العمل لا بعنوانه الثانوي وإتيانه احتياطاً وانقياداً. خلافاً للشيخ(قدس سره)،(3) فيأته يري أنّ ترتب الثواب علي العمل ليس بعنوانه الأولي بل بعنوان الانقياد والإطاعة، وعليه يستكشف بطريق الإنّ أنّ الاحتياط في موردٍ قام الخبر عليه يكون مستحباً وإن كان الخبر ضعيفاً، وذلك بدعوي دلالة بعض أخبار الباب علي ذلك، ففي بعضها: «من بلغه ثواب من الله

ص: 68

- 
- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص200.
  - 2- البرقي، المحاسن، ج1، ص25؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص256، ح3؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب مقدّمة العبادات، ج1، ص81، ب18، ح3.
  - 3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص230.



عز وجلّ علي عملٍ فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (1).

ولكن يمكن أن يقال بعدم التنافي بين الخبرين، لعدم تقيّد صحيح هشام فهو مطلق في ترتّب الثواب وإن لم يكن احتياطاً والتماساً لذلك الثواب، وعدم استفادة كون الثواب مقيداً بكونه ملتمساً له.

هذا مضافاً إلي أنه يمكن أن يقال: إنّ أخبار الباب باختلاف مضامينها تدلّ علي الترغيب في فعل ما ورد الخبر بترتّب الثواب عليه ولا حاجة إلي استكشاف الأمر النديبي بطريق الإنّ لأنّه لا موقع للترغيب إلّا إذا كان العمل مطلوباً ومحبوباً عند من يرغّب إليه، وهذا هو الاستحباب. فلا يلزم في إثبات الاستحباب الأمر بالفعل، كما لا يجب ذلك في إثبات الوجوب، وكذا الحال في النهي.

وبعد ذلك كلّه يمكن أن يقال: إنّ استفادة الاستحباب من هذه الأخبار تدور مدار استفادة كونها في مقام التشريع لا الإخبار، وما هو الظاهر منها أنّها إخبار عن سعة تفصّل الله علي عباده، وأنّه لا يخيب رجاء من رجاه.

ويمكن أن يقال: إنّ الترغيب إلي إتيان كلّ عملٍ بلغ عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) له ثوابٌ، يوجب ورود كثير من الأعمال المباحة عملاً وفي عالم الظاهر في دائرة العبادات والشرعيات واشتغال الناس بها وانصرافهم بها عن الأمور الأصلية والمقاصد الشرعية، وبعيد من حكمة الشارع فتح باب ذلك.

ولذلك نقول: إنّ القدر المتيقّن من هذه الأخبار أنّ من بلغه ثواب علي عمل ثبت رجحانه وجوباً أو ندباً، أو علي ترك ثبت مرجوحيته تحريماً أو تنزيهاً، فأتي بالأول

ص: 69

---

1- الكليني، الكافي، ج2، ص87، ح2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب مقدّمة العبادات، ج1، ص82، ب18، ح7.

وترك الثاني التماساً لدرك الثواب الذي بلغه عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يكون له هذا الثواب، والله هو العالم.

### الأمر الثالث: أنحاء تعلق النهي وإجراء البراءة فيها

لا يخفي عليك أنه علي ما أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّ النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، ينحلّ الحكم إلي أحكام عديدة. فعلي هذا، يجب ترك كلّ فردٍ كان اندراجه تحت ما تعلق به الزجر معلوماً دون ما جهل كونه مصداقاً له، سواءً لاحظ الحاكم الطبيعة مرآةً للأفراد أو لاحظها بما هي هي.

ووجه ذلك أنّ الزجر عن الطبيعة - إذا لم تكن مقيّدةً بقيدٍ خاصّ - يشمل جميع أفرادها؛ لأنّ كلّ فردٍ منها يكون نفس الطبيعة مع مشخصات زائدة عليها، فإذا كانت الطبيعة مزجورة عنها باعتبار كونها مبعوضةً للزاجر يكون كلّ فردٍ منها مزجوراً عنه، وإذن فلا وجه للتفصيل المذكور في الكفاية، (1) فتجري البراءة في كلّ فردٍ شكّ كونه من الطبيعة.

نعم، علي ما بني عليه في الكفاية من أنّ معني النهي هو طلب الترك، يمكن في مقام الثبوت أن يقال: إنّ النهي عن شيءٍ إذا كان بمعني طلب تركه في زمانٍ أو مكانٍ - بحيث لو وجد في ذلك المكان أو الزمان ولو دفعةً لما امتثل أصلاً - كان اللازم علي المكلف إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيءٍ يشكّ معه في تركه إلا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الإتيان به. (2)

وبعبارةٍ أُخري: إذا كان الحاكم طلب ترك الطبيعة علي النحو المذكور وشكّ في

ص: 70

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 200.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 200.

شيء في كونه من أفراد الطبيعة ومصاديقها، لا يجوز إجراء البراءة بالنسبة إليه؛ لأنّ مع الإتيان به لا يحصل اليقين بالامتنان. وهذا بخلاف ما إذا كان طلب منه ترك كلّ فردٍ منها، فإنّه لا يجب عليه ترك ما شكّ في كونه فرداً منها، ولا يجب عليه ألاّ ترك ما علم أنّه فردها. إلّا أنّ الظاهر في مقام الإثبات كون النواهي علي الصورة الثانية، فتجري علي هذا المبني أيضاً البراءة الشرعية والعقلية في الفرد المشكوك، والله هو العالم.

#### الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً

لا يخفي حسن الاحتياط مطلقاً حتي فيما قامت الحجّة علي عدم الوجوب في الشبهة الوجوبية، أو عدم الحرمة في الشبهة التحريمية، سيّما إذا كان في الأمور المهمّة كالدماء والفروج، فما دام احتمال فوت الواقع باقياً يحسن رعايته والإتيان بالمحتمل.

نعم، إذا كان ذلك مخلاً بالنظام وطراً عليه عنوانٌ ثانويٌّ محرّمٌ فلا يجوز ولا يكون حسناً، ولكن إذا علم أنّ رعاية الاحتياط في أمرٍ ما ينتهي إلي ما يرضي به الشارع فهو حسن وعليه ينبغي قبل ذلك ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً.



قال في الكفاية: إذا دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة لعدم نهوض حجة علي أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه. (1)

أقول: إن السيد الأستاذ (قدس سره) - علي ما كتب عنه الفاضل المقرّر - أفاد بأنّ البحث تارة: يلاحظ بالنسبة إلي نفس الحكم الواقعي من الوجوب والحرمة من حيث تنجزه وعدمه. وأخري: يلاحظ بالنسبة إلي الشكّ في الحكم الواقعي وأنّه هل هو الحرمة أو الوجوب. وثالثة: بالنسبة إلي الالتزام القلبي.

وأفاد في المورد الأول بأنّه لا شبهة في تنجز الحكم الواقعي للعلم التفصيلي بجنسه والعلم الإجمالي بنوعه، إلا أنّه لمّا لم يكن نوع الحكم معلوماً بالتفصيل وكان مردداً بين الحرام والواجب وباعتبار وحدة متعلّقهما ودوران الأمر بين المحذورين، لا يمكن الاحتياط. فلا بدّ من الكلام فيما هو التكليف بحسب الظاهر وهو المورد الثاني وهو حكم الواقعة ظاهراً، (2) وفيه وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم في هذه الواقعة البراءة نقلاً - وعقلاً - لعموم النقل وحكم العقل بقبح العقاب علي خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به.

ص: 73

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص203.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 255 - 256.

ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الحكمين تعييناً.

ثالثها: وجوب الأخذ به تخييراً.

رابعها: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً في مقام الإفتاء.

أو مع الحكم بالإباحة شرعاً. والظاهر أنّ هذا هو الوجه الخامس.

والفرق بين الوجوه المذكورة: أنّ الأوّل يقتضي عدم تنجّز الحكم الواقعي، سواء كان وجوبياً أو تحريمياً، لأنّه لا يثبت بجريان البراءة حكم ظاهري.

ومقتضي الوجه الثاني الحكم الطريقي الظاهري المنجّز للحكم المجهول، فإنّه إن كان الواقع المجهول حراماً يتنجّز بذلك الحكم الظاهريّ. والوجه الثالث أيضاً كذلك، أي يقتضي حكماً طريقياً ظاهرياً. غاية الأمر أنّ الحكم الواقعي تنجّزه تابع لاختيار المكلف، فما اختاره من الحكمين يتنجّز عليه في صورة الإصابة، ويكون عذراً في صورة الخطأ، سواء كان التخيير بدوياً أو استمرارياً.

والوجه الرابع لا يكون مقتضياً لعدم التنجّز بطريق كان الوجه الأوّل مقتضياً له؛ لأنّه باعتبار البراءة العقلية إنّما يكون دالاً علي عدم تنجّز الحكم الواقعي بمعنى عدم إيجاب الاحتياط الطريقي، فإنّ الحكم بصرف الاحتمال لا يكون منجّزاً، وباعتبار البراءة العقلية يكون دالاً علي أنّ صرف الاحتمال لا يكون سبباً للتنجّز. وعلي هذا، فالعقاب علي مخالفة المجهول يكون عقاباً بلا بيان.

أمّا الوجه الرابع، فهو أيضاً دالّ علي عدم التنجّز، لكن لا باعتبار عدم سببية صرف الاحتمال للتنجّز؛ لأنّ الحكم الواقعي في مثل المقام معلومٌ بجنسه وإن كان بنوعه محتملاً، ومعلومية الحكم بجنسه تكفي في تنجّزه عقلاً، لأنّه إذا علم إجمالاً بحرمة شرب التنن مثلاً، ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا شبهة عند العقل بلزوم ترك الأوّل وفعل الثاني لمكان العلم الإجمالي، والمقام يكون كذلك، والدالّ علي عدم تنجّزه

أمرٌ آخر وهو عدم إمكان الموافقة والمخالفة القطعيتين في المقام، وعدم ترجيح بينهما عند العقل، وهو الحاكم بعدم التنجز والتخيير بين الفعل والترك. فحكم العقل بالتخيير في المقام ليس من باب عدم تنجز الحكم باعتبار كونه مشكوكاً بل باعتبار عدم إمكان الجري علي طبق المعلوم إجمالاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ أصحّ هذه الوجوه هو الوجه الرابع، أي حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، لعدم إمكان الاحتياط، وعدم الترجيح بين الفعل والترك. ولعدم الدليل علي سائر الوجوه.

أمّا الوجه الثاني والثالث، فلا دليل يدلّ علي وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً أو تعييناً ظاهراً، من حيث كونه حكماً ظاهرياً وطريقاً إلي الواقع.

وأمّا الوجه الأول، فهو ضعيفٌ، لأنّ مجري البراءة العقلية والنقلية ما إذا كان الحكم مشكوكاً فيه حتي من جهة جنسه، أمّا إذا كان معلوماً ولو بجنسه فلا- تجري البراءة فيه، وإجراؤهما في طرفي العلم الإجمالي لا يجتمع مع العلم الإجمالي. غاية الأمر أنّ العقل لمّا يري أنّه لا بدّي من ارتكاب الفعل أو تركه وعدم الترجيح، بينهما يحكم بالتخيير.

ولا يتوهم أنّ ما يدلّ علي التخيير في باب تعارض الخبرين يدلّ علي ذلك حتي يكون التخيير شرعياً، لأنّ حجّة الخبر إن كانت من باب السببية والموضوعية يدخل تعارض الخبرين في باب المتزاحمين فيقال بالتخيير، وليس هنا كذلك، لأنّه لا يكون في البين إلاّ حكمٌ واحدٌ معلومٌ في الواقع. وإن كان من باب الطريقة فالقول بالتخيير فيه أو تعيين أحدهما مختصّ بخصوص مورده لقيام الدليل عليه، دون مقامنا هذا.

وأمّا القول بالإباحة الشرعية، فيمكن أن يوجّه بشمول مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» له. وفيه: أنّ مثله إنّما يجري في غير مورد العلم الإجمالي بنوع التكليف والعلم التفصيلي بجنسه. مضافاً إلي أنّ شموله لمثل المقام بعد

حكم العقل بالتخيير لغوً لا فائدة فيه. ومضافاً إلي أن الحديث المذكور وأمثاله مثل: «كلّ شيءٍ مطلقٌ» لا يفيد إلا نفي احتمال التحريم، ويبقى طرف الوجوب علي حاله لا يشمل، فلا يكون دليلاً علي إباحة ما علم بالإجمال وجوبه أو حرمة وجواز الفعل والترك فيه، فافهم.

### تنبيه: عدم اختصاص النزاع بالتوصّليات

هل يختصّ ما ذكر من النزاع بما إذا كان الواجب توصّلياً - كما اختاره الشيخ (1) - لعدم إمكان المخالفة القطعية إذا كان كذلك، بخلاف ما إذا كان الواجب تعبدياً لإمكان المخالفة القطعية لإمكان إتيان الواجب بغير قصد التقرب والتعبّد، فإذا أتى به كذلك تتحقّق المخالفة القطعية، أي فعل الحرام وترك الواجب.

بل يمكن أن يقال: بأنّه إذا كان الواجب تعبدياً واعتبرنا في نيّة القربة به الجزم وعدم كفاية الإتيان به احتمالاً ورجاءً، فتجب عليه الموافقة الاحتمالية بتركه، لأنّ بفعله تتحقّق المخالفة القطعية، لأنّه علي فرض وجوبه غير مقدورٍ له لا يمكن له الإتيان به، فهو تاركٌ للواجب من غير اختيارٍ، وعلي فرض حرمة إن أتى به يكون فاعلاً للحرام فتتحقّق به المخالفة القطعية، بل علي ذلك يتعيّن عليه تركه لدوران الأمر بين المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ ما هو الملاك في حكم العقل بالتخيير ليس هو عدم إمكان المخالفة القطعية كما إذا كان الواجب توصّلياً، بل الملاك عدم إمكان الموافقة القطعية وعدم إمكان التحرّز عن المخالفة الاحتمالية، وهو حاصلٌ إذا كان الواجب توصّلياً، وإذا كان تعبدياً أيضاً لا يمكن الموافقة القطعية ولا التحرّز من المخالفة

ص: 76

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 236.



الاحتمالية، فإذا لم يكن ترجيح للفعل أو الترك علي الآخر، يتخبر المكلف بينهما، ولا فرق في ذلك بين كون الواجب توصلياً أم تعبدياً.

وإن كان هنا ترجيح معلوماً لأحدهما دون الآخر، فلا بد من الأخذ بذوي المرجح.

وأما إذا لم يكن الترجيح معلوماً وكان محتملاً، مثلاً: إذا كان الوجوب المحتمل في المقام أكد من الحرمة بحيث لو وقع التزاحم بينه وبين الحرام يقدم عليه فهل يوجب ذلك تقديمه والأخذ به، أو كان الأمر بالعكس وكانت الحرمة كذلك؟ فيه وجهان:

وجه التخير: أن مجرد احتمال الترجيح لا يوجب تعيين ما يحتمل ترجيحه، لأنه لا يجعله أقرب من الآخر إلي الواقع. واحتمال كونه هو الواقع لا يرجح بذلك علي احتمال كون الآخر واقعاً.

ووجه التعيين: استقلال العقل بالتعيين، كما هو كذلك في دوران الأمر بين التعيين والتخير. (1)

أقول: يمكن منع ذلك؛ لأنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخير فالعقل مستقل بالتعيين لأن الإتيان بالطرف الذي هو مأمور به متعيّناً أو مخيراً بينه وبين غيره موجب للقطع بأداء التكليف، بخلاف المقام فإن الإتيان بذوي الترجيح المذكور لا يوجب القطع بالامتنال وأداء الواقع، فكيف يستقل العقل بتعيينه عليه؟

اللهم إلا أن يقال: إن مفسدة الوقوع في مخالفة الواقع وضرر تركه - لو كان هو الواقع - أشد من مفسدة الوقوع في ترك الآخر، والعقل في مثل ذلك يختار ما إن كان هو الواقع يدفع به الضرر الأشد، مثاله: إن كان الواجب هو الواقع تكون كفارة تركه صيام شهرين، وإن كان الحرام هو الواقع تكون كفارة فعله صيام شهر واحد.

وبالجملة: فالعقل مستقل باختيار ذي المرجح وإن لم يحصل مثل باب دوران الأمر

ص: 77

بين التعيين والتخيير المتيقن بالامثال. فالمقام وإن لم يكن من مصاديق الدوران المذكور إلا أنه مثله من جهة وقوع الشك في الجزم بالمعدورية، فإنه إن أتى بذي المرجح يحصل له الجزم بالمعدورية، وإن أتى بغيره لا يحصل له هذا الجزم.

ثم لا يخفي عليك: أن ما ذكرنا يجري فيما إذا كان الترجيح أو احتمالاه في جانب المحتمل، أما إذا كان في جانب الاحتمال كأن يكون أحد الحكمين مظنوناً بالظن غير المعبر دون الآخر، فلا ريب في أن العقل مستقل بالأخذ بالمظنون.

## الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط (في الشك في المكلف به)

### إشارة

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب والتحریم، فتارةً: يكون لتردده بين المتباينين. وأخرى: لتردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين. فالكلام يقع في مقامين.

وقبل ورود في الكلام عنهما ينبغي بيان ما هو المراد منهما حتي لا يعرض الشك في مورد أنه من أيهما.

فقول: المراد بالمتباينين: شيان بينهما بينونة تمنع عن انطباق عنوان كل واحدٍ منهما علي الآخر، مثل: صلاة الظهر وصلاة العصر، ومثل: الصوم والصلاة، ومثل: الحج والزكاة، سواء كان هذا الاقتران بينهما بالذات أو ببعض الخصوصيات.

وأما الأقل والأكثر فهما: ما يكون الأكثر حاوياً للأقل علي نحو كان الأكثر هو الأقل مع شيء زائدٍ من دون أن يكون الزائد مانعاً عن انطباق عنوان المأمور به علي الأقل، فإن كان المأمور به هو الأقل وأتي بالزائد معه لا يبطل به. إذا عرفت ذلك فنبدأ ببسط الكلام في مقامين.

إعلم: أنه إذا تعلّق العلم بالوجوب أو الحرمة وتردّد متعلّقه بين شيئين أو أشياء، فإنّما أن نعلم بكونه منجزاً من جميع الجهات، حتي مع تردّده بين شيئين أو أشياء كثيرة، بحيث كانت المصلحة الكامنة في متعلّقه - الداعية للأمر به والبعث نحوه - تامّةً مطلقاً ولا يرضي المولي بتركه مطلقاً، أو كانت المفسدة التي فيه كذلك ولا- يرضي المولي بفعله مطلقاً وإن تردّد بين أطراف كثيرة، فلا محيص عن الاحتياط والإتيان بجميع الأطراف في الصورة الأولى، وترك جميع الأطراف في الصورة الثانية. فإن ترك الموافقة القطعية في الصورة الأولى وأتي ببعض الأطراف وترك البعض ووقع في مخالفة المولي، يكون عاصياً ولا يكون معذوراً. وكذا في الصورة الثانية إن ترك بعض الأطراف وأتي ببعض آخر ووقع في ارتكاب الحرام.

فلا- مجال لإجراء البراءة والتمسك بعموم ما دلّ علي الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة في أطراف العلم لمناقضتها مع العلم المذكور، ولمناقضة الترخيص في الفعل مع التحريم الفعلي، والترخيص في الترك مع الإيجاب الفعلي. ولا فرق فيما ذكر بين كون الشبهة محصورة وغيرها.

وإنّما أن نعلم بعدم كون التكليف فعلياً بهذه المثابة؛ فلا مانع - علي ما أفاده في الكفاية(1) - عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة للأطراف. بل لا حاجة للتمسك

ص: 80

بها لعدم موقع لجريان البراءة - التي مجراها التكليف المشكوك - في هذا الفرض الذي تقطع بعدم التكليف.

نعم، لو شككنا في كون التكليف من أيّهما، يتعيّن الرجوع إلي البراءة هنا إذا كان التكليف محرزاً بالقطع، هذا.

وأما إذا كان المحرّز للتكليف حجة شرعية، كما إذا قامت الأمانة علي حرمة الخمر وشككنا في أنّ حرمة فعلية مطلقاً ولا يرضي المولي بشره وإن تردّد بين مائعين وأكثر، فلا بدّ من ملاحظة الدليل الدالّ علي حرمة الخمر، وأنّه هل يكون دالّاً علي تحريمه مطلقاً وإن تردّد بين مائعين أو لا؟ وعلي فرض الإطلاق لا بدّ من ملاحظة معارضه إن وجد له معارض، وعلاج التعارض بينهما إن أمكن. وإلا فإذا لم يكن للدليل إطلاق، أو كان ولكن صار معارضاً بدليل آخر ولم يمكن علاج التعارض الواقع بينهما تجري البراءة العقلية. وأما النقلية فما كان منها ناظراً إلي الشبهة الموضوعية مثل: «كلّ شيء هو لك حلال حتي تعلم الحرام منه بعينه»<sup>(1)</sup> فيجري، سيّما إذا كان الشكّ في الإطلاق، بل مع إطلاق دليل الحرمة أيضاً يجري مثله، لحكومة مثل: «كلّ شيء...» علي إطلاق دليل التحريم، دون ما إذا كان مثل حديث الرفع الناظر إلي الشبهة الحكمية.

ص: 81

---

1- الكليني، الكافي، ج5، ص313، ح40، باب النوادر من كتاب المعيشة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ما يكتسب به، ج17، ص89، ب4، ح4.

**التنبيه الأول: الاضطرار إلي غير معين يمنع فعلية التكليف**

لا ريب في أنّ الاضطرار إلي ترك واجبٍ معيّنٍ أو فعلٍ حرامٍ معيّنٍ موجبٌ لجواز الترك في الأول وجواز الارتكاب في الثاني. وأمّا إذا اضطرّ إلي ارتكاب بعض الأطراف فيما علم حرمة إجمالاً، أو ترك بعض الأطراف فيما علم وجوبه إجمالاً، فلا ريب في الحكم وجواز العمل علي مقتضى الاضطرار في نفس المضطرّ إليه إذا كان معيّنًا، أو ما يختاره من الأطراف إذا كان الاضطرار إلي أحدها لا علي التعيين. وفي غيرهما من الأطراف يجوز ارتكابه لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في المضطرّ إليه معيّنًا أو اختياراً والشكّ البدويّ في سائر الأطراف، لأنّه لا يبقى للمكلف بعد الاضطرار إلي بعض الأطراف علم بالتكليف الفعلي في غيره. هذا، إذا كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي بالتكليف وكان مسبقاً به. وأمّا إذا كان الاضطرار سابقاً علي العلم الإجمالي أو مقارناً له فاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو المضطرّ إليه يكون مانعاً من العلم الإجمالي بالتكليف، فلا حكم للعقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالبراءة اليقينية، لعدم العلم بالاشتغال اليقيني.

هذا مضافاً إلي أنّه يمكن أن يقال: إنّ إذا اضطرّ إلي غير معيّنٍ من الأطراف، فالحكم بوجوب الاحتياط وتنجز الواقع يستلزم التناقض؛ فإنّ الزجر الفعلي مثلاً عن

الخمر المرذّب بين مائعين يناقض الترخيص الفعلي لارتكاب أحدهما تخييراً لإمكان مصادفة ما يختاره الحرام الواقعي.

فإن قلت: فما الفارق بين المقام وبين ما إذا فقد أحد الأطراف بعد العلم الإجمالي مع أنّ الحكم هناك هو الاحتياط ووجوب الاجتناب عن الباقي؟

قلت: الفرق بين هنا وهناك أنّ عدم الاضطرار إلي مخالفة التكليف من حدود التكليف وقيوده، فهو إنّما يكون مكلفاً إذا لم يكن مضطراً إلي مخالفة التكليف من أول الأمر، وإلا لا يتوجّه إليه التكليف من أول الأمر. بخلاف فقد المكلف به، فإنّ عدمه ليس من قيود التكليف حتي ينتفي بانتفائه، بل ينتفي بانتفاء موضوعه. (1)

هذا، ولكن الشيخ (قدس سره) قد فصل وقال - فيما إذا كان الاضطرار بعد العلم - : «الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلي اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، (2) انتهى.

ومراده من ذلك: أنّ الاضطرار قبل العلم يكون مانعاً من حصول العلم الإجمالي بالتكليف، بخلاف ما إذا كان بعد العلم فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي صار منجزاً بالعلم به السابق علي حدوث الاضطرار، ومقتضي الجمع بينه وبين الترخيص في المضطرّ إليه، جواز ارتكابه ولزوم الاجتناب عن الباقي.

وفيه: أنّه كما يكون الاضطرار السابق علي العلم مانعاً عن تنجّز الحكم الواقعي باعتبار احتمال كون متعلّقه هو ما اضطرّ إليه، يكون مانعاً عن بقاء تنجّزه إذا كان

ص: 83

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص216، 218.

2- الأنصاري، فرائد الاصول، ص254.

مسبقاً بالعلم، لعدم بقاء العلم - الذي كان موجِباً لتنجّز التكليف المرّد في البين - بعروض الاضطراب واحتمال كونه هو المضطرّ إليه.

وأفاد السيّد الأستاذ (قدس سره) في توجيه كلام الشيخ كما قرّره المقرّر الفاضل: «إنّ الحكم الواقعي المفروض تنجّزه بالعلم، سابقٌ علي عروض الاضطراب مرّد بين أن يكون متعلّقاً بهذا الفرد القصير عمره وبين أن يكون متعلّقاً بالفرد الذي يكون عمره طويلاً، فإن كان بحسب الواقع متعلّقاً بالفرد القصير يكون تنجّزه إلي هذا الحدّ، وإن كان متعلّقاً بالفرد الطويل يكون تنجّزه للتالي، فكلّ من الفردين - بقصر أحدهما وطول الآخر - يكون طرفاً للعلم الإجمالي الذي يكون منجّزاً للحكم المرّد، وخروج هذا الفرد ببعض أزمنة وجوده عن متعلّق الحكم لا يوجب خروجه عنه مطلقاً بجميع أزمنة وجوده حتي يكون الحكم باعتبار احتمال التصادف مشكوكاً وغير منجّز.

والحاصل: أنّ هذا الفرد قبل عروض الاضطراب يكون طرفاً لفردٍ لا يكون معروضاً للاضطراب ويجب الاحتياط بحكم العقل في كليهما بحسب القصر والطول». (1) انتهى.

هذا، وجاء في هامش الكفاية: أنّ الاضطراب لو كان إلي أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً المرّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطراب إنّما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض. وهذا

ص: 84



بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلي أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل. (1)

وخلاصة ما أفاد: أنّ المعلوم بالإجمال في التكليف المرّد بين ما يعرضه الاضطرار وما هو المطلق يكون في الطرف الذي يعرضه الاضطرار محدوداً به. فهو مكلفٌ إمّا بما هو محدودٌ بعروض الاضطرار، أو بما هو مطلقٌ عن ذلك. وذلك - أي كونه محدوداً به - لا يوجب عدم تنجز التكليف به، كالتكليف المرّد بين القصير والطويل؛ فإنّ تردّد التكليف بين حرمة فعلٍ من يوم السبت إلي يوم الأحد؛ وحرمة فعلٍ آخر من يوم السبت إلي الخميس مثلاً، لا يوجب عدم تنجزه بالعلم به.

وإذا كان أحد المعينين من طرفي المعلوم بالإجمال المعينين معروضاً للاضطرار، كما إذا علم بكون أحد المائعين خمراً ثم اضطرّ إلي ارتكاب أحدهما المعين، فحرمة ذلك المعين إن كان هو المكلف به محدودةً إلي زمان عروض الاضطرار إليه، فهو مكلفٌ بالاحتياط والاجتناب عنه إلي زمان عروض الاضطرار، كما هو مكلفٌ بالاجتناب عن الآخر مطلقاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ التكليف في الجانب الذي يعرضه الاضطرار إذا كان منحلاً بتكاليف عديدة كحرمة شرب الخمر، لا ينحلّ العلم الإجمالي به بعروض الاضطرار لأحد جانبي العلم في بعض أفراده. وأمّا إذا كان العلم الإجمالي تعلّق بكون أحد المائعين خمراً ثم اضطرّ إلي ارتكاب أحدهما المعين فلا ريب في أنّ الاضطرار إليه رافع للتكليف بالاجتناب عنه، فينحلّ به العلم الإجمالي بالتكليف بينهما بجواز المضطرّ إليه والشكّ البدويّ في حرمة الآخر.

ص: 85

---

1- الخراساني، كفاية الأصول (مؤسسة آل البيت عليهم السلام)، ص 360، الهامش 1.

ويمكن دفع ذلك: بأن هذا إنما يتم لو علم بعد العلم الإجمالي - بكون أحدهما خمراً - أن أحدهما المعين المضطر إليه من أول الأمر: وأما إذا عرض الاضطرار إليه بعد العلم فيكون الحكم بوجود الاجتناب محدوداً بعروض الاضطرار، وفي مثله لا ينحل العلم الإجمالي بحدوث الاضطرار.

اللهم إلا أن يقال: إن المكلف به هنا ليس إلا الاجتناب عن المانع المعين، فإذا صار المكلف مضطراً إليه يرتفع التكليف بالاجتناب عنه. ويكشف عروض الاضطرار عن كون التكليف بالاجتناب عنه مرفوعاً وإن كان يجب عليه الاجتناب ظاهراً مادام لم يعرض الاضطرار.

وبعبارة أخرى نقول: إن الحرام إذا كان مردداً بين شيئين يحتاج تحقق الاجتناب عنه - لو كان في كل منهما - إلي زمان أزيد من الزمان الذي يتحقق العصيان فيه، بحيث يمكن تحقق عصيانه في هذا الزمان وفي هذا وهذا، ولكن الامتثال والاجتناب عنه لا يتحقق إلا بتركه في جميع هذه الأزمنة، فإذا اضطرر المكلف إلي إتيانه في بعض هذه الأزمنة يسقط التكليف به أي بالمردد بينهما، في الطرف المضطر إليه لأجل الاضطرار، وفي الطرف الآخر لسقوط العلم الإجمالي عن تنجز التكليف به، لاحتمال كون المضطر إليه هو المكلف به، والشك في كونه هو الآخر. فأين هذا من دوران الأمر بين المحدود والمطلق، والقصير والطويل؟! فتأمل.

### **التنبيه الثاني: تنجز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد**

لا- ريب في أن النهي عن شيء إنما يصح إذا كان ذلك محل ابتلاء المكلف؛ لأن فائدة النهي الزجر عن المنهي عنه فإذا لم يكن محل الابتلاء، لا يتحقق الزجر والانزجار ولا النهي والانتهاؤ. ففي العلم الإجمالي بحرمة أحد شيئين أو أشياء إذا كان بعض

الأطراف خارجاً عن الابتلاء لا ينتج به التكليف بالمعلوم بالإجمال، لاحتمال كونه في غير محلّ الابتلاء، فيقع الشكّ الابتدائي في حرمة غيره.

وبعبارةٍ أُخري: يصير الشكّ الواقع فيه من الشكّ في التكليف لا المكلف به.

وهكذا إذا شككنا في كون بعض الأفراد في العلم التفصيلي بالمكلف به، أو بعض الأطراف في العلم الإجمالي محلّ الابتلاء أو خارجاً عنه، ففيه أيضاً يرجع الشكّ في الصورة الأولى إلي الشكّ في التكليف في خصوص الفرد المشكوك كونه محلّ الابتلاء، وفي الصورة الثانية أيضاً يرجع إلي الشكّ في التكليف؛ لأنّه إذا كان الحرام في الجانب المشكوك كونه محلّ الابتلاء لا تنتج حرمة، لاحتمال كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء وعدم تعلّق النهي به، فهو علي فرض كونه واقعاً تحت النهي إذا شكّ في كونه محلّ الابتلاء يكون تعلّق النهي به مشكوكاً، فلا يكون العلم الإجمالي بتعلّق النهي به أو بغيره المعين موجِباً لتنجّز النهي عنه إن كان متعلّقاً به، وفي الطرف الآخر أيضاً يكون الشكّ فيه بدوياً.

هذا، ولكن الشيخ الأنصاري (قدس سره) قال: إذا شكّ في قبح التنجيز [أي كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء أو داخلياً فيه] فيرجع إلي الإطلاقات. فمرجع المسألة إلي أنّ المطلق المقيّد بقيدٍ مشكوك التحقّق في بعض الموارد لتعدّر ضبط مفهومه علي وجهٍ لا يخفي، مصداقٌ من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية، هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأفوي الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلّا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين علي تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة (1) كون الماء وظاهر

ص: 87

---

1- عن أخيه أبي الحسن (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضأ منه». الكليني، الكافي، ج 3، ص 74، ح 16، باب النوادر من كتاب الطهارة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 1، ص 150 - 151، أبواب الماء المطلق، ب 8، ح 1.

الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه إذ يبعد حملها علي خروج ذلك من قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النص، فافهم. (1)

هذا، وأفاد السيّد الأستاذ في وجه ما ذكره الشيخ قدّس سرّهما: أنّ ما ذكره هنا مبنيّ علي ما ذكره في المطلق والمقيّد من أنّ عنوان المقيّد إذا كان مبهماً موجباً الشكّ في بعض مصاديقه يقيّد المطلق بما هو القدر المتيقّن للمقيّد فيتمسك في غيره بظهور المطلق في الإطلاق. والمقام من هذا، لأنّ إطلاق الخطاب يشمل كلّ فردٍ من أفراد العنوان المأخوذ في موضوع الخطاب وما لا يكون من أفراد محلّ الابتلاء يخرج عنه بدليلٍ لبيّ وهو عدم شمول الخطاب ما هو خارجٌ عن محلّ الابتلاء، وهذا عنوانٌ مبهمٌ يقتصر في الخروج عن تحت العنوان الذي هو موضوع الخطاب بما هو المتيقّن خروجه عنه. (2)

وأجاب السيّد الأستاذ عنه: بأنّ صحّة التمسك بالإطلاق تتوقّف علي صحّة الإطلاق وجواز الزجر والنهي وعدم كونه لغواً ومن تحصيل الحاصل، وإذا كان ذلك مشكوكاً فيه لا يجوز الحكم بشمول الإطلاق.

وبعبارةٍ أُخري: إطلاق الحكم يشمل من أفراد ما كان داخلياً في محلّ الابتلاء دون ما كان خارجاً عنه أو شكّ في كونه داخلياً فيه، فمقتضي الأصل عدم حرمة. هذا مضافاً إلي أنّ التقييد العقلي يكون بمنزلة التقييد اللفظي المتّصل، يسري إبهامه إلي المطلق ويمنع من استقرار ظهوره في مقام الشكّ، والله هو العالم. (3)

ص: 88

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 252.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 276 - 277.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 276 - 277.

## التنبية الثالث: الاجتناب في الشبهة غير المحصورة

لا-ريب في أنه مع العلم بفعلية التكليف من جميع الجهات، سواءً كان متعلقه مردداً بين أمورٍ محصورةٍ أم غير محصورةٍ، يجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الإتيان بجميعها. هذا إذا كان متعلق العلم نفس التكليف.

ولا يستدرك ذلك بما إذا كانت كثرة الأطراف في موردٍ موجبةً لعسر موافقته القطعية باجتنبان كلِّها أو ارتكابه، كما هو ظاهر كلام الكفاية. (1)

لأنَّ الأمر لا يخلو من صورتين: فإمّا يكون التكليف مشكوكاً لا يعلم بعث الشارع نحو الفعل أو زجره عنه، فلا علم بفعليته مطلقاً؛ وإمّا أن تكون فعلية التكليف مطلقاً معلومةً،

فلا وجه للاستدراك والاستثناء.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ مفروض كلامهم في المقام هو العلم بما هو حجة علي التكليف لا العلم بنفس التكليف، كما هو ظاهر عباراتهم. وإذا كان مرادهم ذلك، أي العلم بالحجة التي تقوم علي الحكم وتدلّ بإطلاقها علي الوجوب أو الحرمة وإن كانت أطراف الشبهة كثيرة، فيمكن أن يقال: إذا كانت هذه موجبة لعسر الموافقة القطعية والاحتياط التام لا يكون التكليف معها فعلياً. وذلك لا يوجب تناقضاً، لأنَّ من الممكن العلم بحجةٍ تدلّ بإطلاقها علي التكليف مطلقاً، وتقييد إطلاقها بحجةٍ أُخري، لأنَّ العلم بالحجة بإطلاقها أو عمومها لا يمنع من تقييدها أو تخصيصها بحجةٍ أُخري. فإذا ثبت العسر في موافقة التكليف الذي دلّت عليه الحجة، سواءً كانت الدلالة عليه بالإجمال أو التفصيل، ترفع اليد عن إطلاقها بالحجة الأقوي، وهي هنا وقوع المكلف في العسر بالاجتناب عن جميع الأطراف. هذا إذا أحرز أن كثرة الأطراف موجبة للعسر.

ص: 89

وأما إذا شك في أن كثرة الأطراف وصلت إلي حدّ توجب العسر أم لا، فالمرجع إطلاق دليل الحكم؛ لأنّ ظهور المطلق بعد انعقاده حجةً ومتبعٌ لا يجوز التخلف عنه إلا بمقدارٍ قام الدليل الأقوي علي خروجه عن تحت الإطلاق. فإنّ إطلاق دليل الأحكام الواقعية يقتضي ثبوت الحكم لموضوعه مطلقاً ولو مع الجهل وعروض بعض العوارض والطوارئ كالعسر والحرّج، إلا إذا قام الدليل الأقوي من النصّ أو الإجماع أو السيرة القطعية علي عدم تنجز الحكم عند طرق بعض الطوارئ، كاشتباه موضوعه بين أطراف غير محصورة بحيث يستلزم تنجزه العسر علي المكلف. فيقتصر في رفع اليد عن إطلاق الدليل بمقدارٍ دلّ الدليل الأقوي علي خروجه عن الإطلاق، دون غيره.

#### **التنبيه الرابع: حكم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال**

إنّما يحكم العقل بوجوب الاحتياط بالاجتناب عن الأطراف في الشبهة التحريمية والإتيان بها في الوجوبية؛ لأنّ اليقين بالامتنال يكون متوقفاً علي تركها أو فعلها، ولا يتعدّي الحكم إلي غيرهما. وإن كان واقعاً محكوماً بحكم أحد الطرفين.

ففيما علم بنجاسة أحد المائين يكفي في امتثال النهي المتعلّق بشرب النجس في البين ترك شربهما، أمّا الماء الذي لاقى أحدهما فلا يجب الاجتناب عنه وإن كان هو في الواقع يكون محكوماً بحكم ما لاقاه.

فيجب الاجتناب عن الملاقي - بفتح القاف - الماء الآذي كان طرف العلم الإجمالي، ويجوز ارتكاب الملاقي - بكسر القاف - الماء الثالث. وذلك لحصول القطع باجتنب النجس في البين وامتنال التكليف بالاجتناب عن الطرفين، وأمّا الملاقي - بالكسر - فالشبهة بالنسبة إليه بدويّة، فإنّه لو صار نجساً بالملافة يكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً آخر، لكونه نجساً آخر.

ويستفاد من الكفاية في المسألة: (1) أنه إن كان الملاقي - بالكسر - خارجاً عن الأطراف يكون الشكّ بدوياً لا يوجب الاجتناب عنه، كما لو وقعت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بالنجس فلا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وذلك لأن مقتضى العلم الإجمالي المذكور ليس إلا الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - وطرفه الآخر، دون الملاقي - بالكسر - وإن كان هو محكوماً بحكم الملاقي لو كان هو النجس المعلوم بالإجمال، فالملاقي - بالكسر - في هذه الصورة حيث يكون خارجاً عن الأطراف لا يجب الاجتناب عنه.

وقد يكون الملاقي خارجاً عن الأطراف دون الملاقي - بالكسر - كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين ولاقي أحدهما المعين مع ما يقع طرفاً بعد ذلك للعلم الإجمالي بنجاسته أو بعض أطراف العلم الأول؛ فإنّ الملاقي - بالفتح - وإن كان طرفاً للعلم الثاني إلا أنه لا يكون تعلق العلم الإجمالي الثاني به منجزاً لوجوب الاجتناب عنه إن كان نجساً واقعاً، وذلك لأن طرفه من أطراف العلم الإجمالي الأول المنجز به. وعلي هذا، يكون الملاقي - بالكسر - واجب الاجتناب دون الملاقي - بالفتح - لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي المنجز.

وكما إذا حصلت الملاقاة أولاً كأن لاقى شيء أحد المائعين وصارا متعلقين للعلم الإجمالي بنجسٍ بينهما وخرج الملاقي - بالكسر - حال حدوث العلم عن مورد الابتلاء، ففي حال حدوثه يكون الملاقي - بالفتح - واجب الاجتناب دون الملاقي، فإن صار مبتلياً به بعده يكون الشكّ في وجوب الاجتناب عنه من الشكّ البدويّ، كما أنه إذا لم يخرج الملاقي - بالكسر - عن محلّ الابتلاء يكون هو والملاقي طرفاً واحداً للطرف الآخر، وهذه الصورة هي الصورة الثالثة المذكورة في الكفاية.

ص: 91

هذا، ولكن السيّد الأستاذ أورد عليّ أستاذه (قدس سره): بأنّ الحكم بعدم لزوم الاجتناب في المقام ليس مبتنئاً عليّ ما أفاد، أي خروج الملاقي عن الأطراف، بل الحقّ في المقام ما حقّقه الشيخ (قدس سره) (1) من عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي مطلقاً من غير فرق بين تقدّم العلم عليّ الملاقاة أو تقدّمها عليه؛ فإنّ الأصل المسببي في الملاقي - بالكسر - يجري مطلقاً بعد عدم جريان الأصل السببي بالمعارضة في طرفي الشبهة. وهذا ظاهرٌ في صورة تقدّم العلم بالنجاسة عليّ العلم بالملاقاة. وأمّا في صورة تقدّم العلم بالملاقاة عليّ العلم بالنجاسة فإنّه وإن كان يحصل العلم إمّا بنجاسة الملاقي والملاقي أو طرفه إلا أنّ الأصل الذي هو في رتبة الأصل الجاري في الطرف هو الأصل الجاري في الملاقي - بالفتح - وهما يسقطان بالتعارض والحكم فيهما الاحتياط بالاجتناب عن كلا الطرفين وفي الملاقي - بالكسر - تجري أصالة الطهارة.

هذا مضافاً إليّ أنّه يرد عليّ الكفاية، كما أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): أنّه بعد حصول العلم بالنجاسة والملاقاة يحصل العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف الآخر، فيكون كلاهما طرفاً للآخر، كما إذا وقعت قطرة من الدم في هذا الإناء المعين أو في الإناءين الآخرين، فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلّها حتيّ الملاقي كما يحكم بوجوب الاجتناب عن الإناء المعين والإناءين الآخرين في المثال المذكور. نعم، الفرق بين المثال والمقام وجود المؤمن في المقام وهو الأصل الجاري في الملاقي دون المثال، فتدبر جيّداً.

هذا، وأمّا الاستدلال بلزوم الاجتناب عن الملاقي بقوله تعاليّ: (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ). (2)

ففيه: أنّ شمول الآية الكريمة لملاقي الرجز المعلوم بالتفصيل ممنوعٌ، فكيف به إذا كان بالعلم الإجمالي! والله وليّ التوفيق.

ص: 92

1- الأنصاري، فرائد الأصول، 253 - 254.

2- المدّثر، 5. استدللّ بها ابن زهرة في الغنية (ص 46)؛ ونقل عنه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 252-253).



## المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

لا يخفي عليك: أنّ مرادهم في المقام من الأكثر ما هو مشتمل علي الأقلّ وحاويه مع شيء زائدٍ عليه، لكن لا تكون زيادته علي الأقلّ مانعةً عن صحّة الأقلّ.

وبعبارةٍ أُخري: الأقلّ: ما لوحظ لا بشرطٍ عمّا يزداد عليه بالإتيان بالأكثر. والأكثر: ما هو مشروطٌ بما كان الأقلّ لا بشرطٍ عنه.

ومعني الارتباط بينهما: أنّ المأمور به لو كان الأكثر فلا بدّ وأن يوتي به، فإن أتى بالأقلّ لم يأت بالمأمور به.

ومن ذلك يعلم: أنّ ذلك في الصلاة لا- يكون إلّا في الأجزاء غير الركنية كوجوب السورة. وأمّا فرض الشكّ بين الأقلّ والأكثر في أركان الصلاة، فهو من الشكّ في المتباينين.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) اختار في المسألة البراءة العقلية.

ودليله علي ما اختاره - حسبما ذكره السيّد الأستاذ قدس سرهما - هو: أنّنا نعلم بالتفصيل بتوجّه الأمر - بكّله أو ببعضه - إلي الأقلّ وإن شكّ في تعلّقه بالزائد، والعلم بتوجّه الأمر به ولو كان ببعضه يكفي في تنجّزه ووجوب امتثاله عند العقل، وحرمة مخالفته بخلاف الزائد، للشكّ في تعلّق الأمر به.

وليس معني ذلك أنّه علم إجمالاً بوجوب الأقلّ والأكثر ثم انحلّ العلم الإجمالي بالتفصيلي في الأقلّ والشكّ البدوي بالنسبة إلي الأكثر، حتي يرد عليه ما يأتي من

الكفاية. وهذا ما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ، (1) إلا أنه يستفاد من بعض كلماته أن الدليل علي البراءة في المقام هو الانحلال المذكور، وهذا ما قاله في آخر كلامه بلفظه:

«وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام». (2) ثم قال بعد سطور: «ولا عبرة به بعد انحلاله إلي معلوم تفصيليٍّ ومشكوكٍ». (3)

ووجه الانحلال عنده: أن الأقل واجبٌ مطلقاً إما بالوجوب النفسي أو بالوجوب المقدمي، وأما الأكثر فإن كان واجباً فلا يكون إلا بالوجوب النفسي، فالأقل واجبٌ تفصيلاً معلومٌ وجوبه، والأكثر وجوبه مشكوك.

وبعبارة أخرى: وجوب الأقل منجزٌ يجب علي المكلف امتثاله دون الأكثر؛ فإن وجوبه النفسي مشكوك مجهولٌ فلا يجوز العقاب علي تركه، لأنه عقابٌ بلا بيان.

هذا، واختار المحقق الخراساني في المسألة: لزوم الاحتياط - بالإتيان بالأكثر - عقلاً؛ (4) لأنّ تعلق التكليف بالأقل أو الأكثر يكون نظير المتباينين يجب الخروج عنه تعلق بالأقل أو بالأكثر، إلا أنه في المتباينين - المصطلح قبال الأقل والأكثر - لا يمكن الاحتياط ولا يخرج المكلف عن عهدة التكليف المرّد بينهما إلا بإتيان كلّ منهما مستقلاً، وفي الأقل والأكثر الارتباطيين يتحقّق الاحتياط والامتثال بالإتيان بالأكثر ولا يجب عليه أن يأتي بالأقل مستقلاً وبالأكثر كذلك.

ص: 94

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 272 - 274.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 274.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 274.

4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 228.

فالأقلّ والأكثر الارتباطيان قسمٌ من المتباينين لا-قسيمهما؛ وذلك لأنّ الملحوظ في كلّ منهما - إن كان هو المأمور به - غير ما هو الملحوظ في الآخر، إن كان هو المأمور به فالملحوظ في الأقلّ - إن كان هو المأمور به - تسعة أجزاء وهو غير الملحوظ في الأكثر وهو عشرة أجزاء - إن كان هو المأمور به - فهما في مقام الجعل متباينان لا يمكن إجراء البراءة عن تعلّق الحكم بأحدهما دون الآخر، فبالعلم الإجمالي نعلم تعلّق الأمر إمّا بالمركب من تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء، فكلّ منهما طرفٌ للعلم وليس العقاب علي ترك كلّ واحدٍ منهما - لو كان هو المأمور به - عقاباً بلا بيان.

نعم، الملحوظ في الأقلّ - إن كان هو المأمور به - وما جعله الأمر تحت أمره لا بشرط عن الزيادة عليه، ولكنّه بما هو ملحوظ عند تعلّق الأمر به غير الأكثر، ولكن في مقام الامتثال يكتفي بالأكثر ويتحقّق الاحتياط بالإتيان به، ولا يجب الإتيان بكلّ منهما مستقلاً كغيرهما من المتباينين، فافهم وتدبّر في ذلك حتي لا تتوهّم كما توهّمه البعض أنّ كون النسبة بين الأقلّ والأكثر التباين تقتضي الإتيان بكلّ منهما مستقلاً.

فما تنبّه إليه بعض المعاصرين فإنّما أن يكون من إفادات المحقّق الخراساني (قدس سره)، أو من إفادات تلميذه العظيم السيّد الأستاذ (قدس سره) وإن كان الغالب علي الظنّ أنّه من المحقّق الخراساني، بل هو مذكورٌ في كلمات صاحب الحاشية (1) كما أشار إليه أستاذنا المحقّق مقررّ بحث الشيخ النائيني في فوائد الأصول. (2) شكّر الله مساعي الجميع، وجزاهم عن الإسلام خير الجزاء، وغفر لنا زلاتنا، فإنّه الغفور الغفار.

ثم إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) أجاب عن الانحلال المذكور في كلام الشيخ: بأنّ الانحلال بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ في الأكثر يلزم من وجوده العدم؛

ص: 95

1- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 449.

2- النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 152، الفصل الرابع من فصول دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجود الأقل لا يحصل إلا إذا كان الأكثر واجباً بالوجوب الفعلي، حتى يكون الأقل علي فرض عدم وجوبه بالوجوب النفسي واجباً بالوجوب التبعي ويكون واجباً علي كلّ تقدير، وفرض فعلية وجوب الأكثر لا يجتمع مع الانحلال والشك في وجوب الأكثر، ويلزم من فرض الانحلال عدم وجوب الأكثر ومن عدم وجوب الأكثر عدم الانحلال. (1)

هذا، وأفاد السيّد الأستاذ في وجه عدم وجوب الاحتياط وجواز الاكتفاء بالأقل بما هو قريب ممّا قال عنه بأنّه يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ (قدس سره) وإن كان ظاهر بعض كلماته الاخرى أنّ الوجه لذلك هو الانحلال.

وكيف كان، فقد أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): بأنّ المركّب الاعتباري الجعلي يعتبر باعتبار أمورٍ وأشياء متشعبة شيئاً واحداً تكون تلك الأشياء أجزاءها، فهو كثيرٌ بالكثرة الحقيقية وواحدٌ بالوحدة الاعتبارية، فإذا تعلّق الأمر بهذا المركّب ينسبط علي أجزائه بحيث يري كلّ جزءٍ منه مأموراً به واجب الإتيان به، وتعلّق الأمر بها يكون بعين تعلّقه بالمركّب. فإذا شككنا في وقوع شيءٍ تحت هذا الأمر، أو أنّ المعتبر اعتبره في المركّب يكون الأصل عدم اعتباره جزءاً، كما أنّ الأصل براءة الذمّة عقلاً عن الإتيان به. وبعبارة أخرى: انبساط الأمر علي الأقل معلومٌ وعلي الأكثر مشكوك. (2)

ص: 96

1- يمكن أن يقال: إنّ في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لا يتنجّز بالعلم بالدوران وجوب الأكثر إن كان الواجب في الواقع الأكثر؛ لأنّ ذلك يكون إن كان الأقل علي فرض وجوب الأكثر غير واجب، وفي المقام الأقل واجب وإن كان الأكثر أيضاً واجباً، فالأقل واجب علي كلّ حال علي فرض تعلّق الوجوب به مستقلاً أو في ضمن الأ-كث-ر، ومعني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين العلم بوجود الأقل والشك في الأكثر، وانحلال العلم بالدوران ليس إلا هذا. وبعبارة أخرى: قبل انحلال العلم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر كان التكليف مردداً بين الأقل والأكثر وكان الأكثر مجري البراءة دون الأقل، لأنّ جريان البراءة في الأقل منافٍ لأصل التريديد دون الأكثر وبعدما يعبر عنه بالانحلال أيضاً التريديد علي حاله. [منه دام ظلّه العالي].

2- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص285-286.

لا- يقال: إن الإتيان بالأقلّ لا- يوجب رفع الشكّ بالامتنال به، لأنه إذا كان الأكثر مأموراً به يكون تحقّق امتثال الأمر بالأقلّ منوطاً بالأكثر لارتباطه به، فيجب الإتيان بالأكثر لتحصيل العلم بامتثال الأمر المتعلّق بالأقلّ. (1)

فإنّه يقال: إذا كان الأمر منبسطاً علي الأجزاء يتحقّق بإتيان كلّ جزء منه امتثالاً مقداراً من الأمر، وهذا المقدار يكفي في تحقّق الامتنال وكون العبد في مقام الانقياد والإطاعة. ولا دخل لإتيان ما يحتمل دخله في المأمور به في امتثال الأمر. وبعبارة أُخري: القدر المتيقّن ممّا وقع تحت الأمر هو هذا الجزء المرتبط بسائر الأجزاء المعلومة، ويكفي في امتثال الأمر به الإتيان به.

هذا، وتظهر النتيجة للمباني المذكورة أولاً: أنّه إذا أتى بالأقلّ وكان المأمور به بحسب الواقع الأكثر فعلي ما بني عليه المحقّق الخراساني يكون معاقباً بترك الأكثر، وأمّا علي مبني الشيخ وما بني عليه السيّد الأستاذ فهو معذورٌ لا يستحقّ المؤاخظة.

وثانياً: إن لم يأت لا بالأكثر ولا بالأقلّ فهو يستحقّ العقوبة علي الأقلّ علي القول بعدم وجوب الاحتياط، وعلي الأكثر علي القول بوجوب الاحتياط وكون المأمور به في الواقع الأكثر، وإلا فلا يستحقّ العقوبة إلاّ علي الأقلّ، والله هو العالم.

هذا كلّّه بحسب حكم العقل والبراءة العقلية.

### الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

وأما الكلام بحسب النقل والبراءة الشرعية، فاعلم: أنّه قد حكي في تقارير

ص: 97

---

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 357؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 161؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 387-388.

سيّدنا الأستاذ (1) اتّفقهم علي جريان البراءة العقلية في المقام حتي عن مثل المحقّق الخراساني القائل بعدم جريان البراءة العقلية، وإن كان الظاهر منه فيما أفاده في هامش الكتاب العدول عن ذلك، كما يأتي بيانه.

ولا يخفي عليك جريان البراءة الشرعية علي مبني السيّد الأستاذ وما ربما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ قدّس سرّهما من انبساط الأمر والوجوب علي الأجزاء. فكلّ منها واقع تحت الأمر ويسقط باتيانه مقدار منه ويطاع المولي بحسبه، فإذا شكّ في كون جزء زائد علي الأجزاء المعلومة تحت الأمر، يرفع وجوبه بمثل حديث الحجب والرفع، ويكفي في الامتثال الإتيان بالأجزاء المعلومة الواقعة تحت الأمر؛ فإنّ العقاب علي ترك غيرها عقاب بلا بيان. مضافاً إلي أنّ مقتضي وقوع أدلّة البراءة مثل حديث الرفع في طول الأحكام الأولية ذلك. فالحديث كما يرفع وجوب الجزء المشكوك يدلّ أيضاً علي جواز الاكتفاء بسائر الأجزاء.

وعلي القول - في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين - برجوع ذلك إلي العلم بوجوب الأقلّ نفسياً أو تبعياً أيضاً تجري البراءة عن وجوب الأكثر.

وأما من يقول بعدم جريان البراءة العقلية مثل المحقّق الخراساني، فإنّه يقول بأنّ عموم مثل الحديث رافع لجزئية ما شكّ في جزئيته، وأنّ بمثله يرتفع الإجمال والتردد بين الأقلّ والأكثر ويعيّن به الأقلّ.

والإشكال علي ذلك بأنّ المرفوع بحديث الرفع لا يكون إلا ما هو مجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة ليس من آثار الجزئية بل هو من آثار بقاء الأمر الأوّل بعد العلم به. مضافاً إلي أنّه أثر عقلي من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

ص: 98

مدفوعٌ: بأنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولة بنفسها إلا أنّها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها، وهذا يكفي لصحة رفعها.

لا يقال: الأمر الانتزاعي إنّما يرتفع برفع منشأ انتزاعها وهو هنا الأمر الأوّل الذي تعلّق بجميع الأجزاء، فإذا رفع هذا الأمر فما هو الأمر الدالّ علي وجوب الخالي عن هذا الجزء.

فإنّه يقال: نعم، وإن كان ارتفاع الأمر الانتزاعي يكون بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة علي بيان الأجزاء نسبة الاستثناء المتّصل بها، ومعه تكون الأدلة الدالة علي بيان الأجزاء دليلاً علي وجوب سائر الأجزاء بالنسبة إلي الجاهل ببعضها.

وبعبارةٍ أُخري: يستفاد من الأدلة بعد ضمّ حديث الرفع إليها أنّ صلاة العالم بجميع أجزائها هي المركّبة من جميع الأجزاء، وصلاة الجاهل ببعض الأجزاء هي المركّبة من الأجزاء المعلومة، والجزء المشكوك خارج عنها.

هذا، ولكنّ المحقّق الخراساني كأنه عدل عن صحّة التمسك بالبراءة الشرعية في المقام في ما أفاد في وجه ذلك، فقال: «لا يخفي: أنّه لا مجال للنقل في ما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه دفع الجزئية المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً. وبالجملة: الشكّ في الجزئية والشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين إلا أنّ مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية، ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم. (1) انتهى.

وفيه: أنّه علي مبني السيّد الأستاذ وما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ قدس سرهما التكليف بالأقلّ معلومٌ بالتفصيل والأكثر مشكوكٌ فيه. هذا مضافاً إلي أنّ

ص: 99

---

1- الخراساني، كفاية الأصول (مؤسسة آل البيت عليهم السلام)، ص 366، الهامش 1.

الانحلال الذي منعه لا يتوقف علي تنجز التكليف علي تقدير تعلّقه بالأكثر أو الأقل، بل هو عبارة عن وجوب ذات الأقل مطلقاً وعلي كلّ تقدير وإن لم يكن التكليف علي تقدير كونه الأكثر بالنسبة إلي خصوصه منجزاً، ففي الواقع يحصل العلم الإجمالي بوجوب الأقل إما تبعاً أو مستقلاً، ولا منافاة بين ذلك وبين عدم تنجز الأكثر بالخصوص، فتدبر.

ص: 100



هنا أمورٌ ينبغي التنبيه عليها:

### التنبيه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط

إنّه قد وقع الاختلاف في الشكّ في شرطية شيءٍ للمأمور به، فاختار الشيخ (قدس سره) (1) جريان البراءة فيه مطلقاً عقلاً ونقلاً، وسواءً كان الشرط منتزِعاً عن ذات المشروط باعتبار بعض الحالات الذاتية أو الصفات العارضية، كالإنسانية للحيوان، والإيمان للرقبة؛ أو كان منتزِعاً من شيءٍ مغايرٍ للمقيّد، كالصلاة المقيّدة بالطهارة المنتزعة عمّا يوجبها من الوضوء والغسل والتميم.

واختار بعضهم عدم جريان البراءة العقلية فيه مطلقاً، كعدم جريان النقلية منها في الأوّل، وجريانها في الثاني، وهو مختار المحقّق الخراساني. (2)

أمّا عدم جريان البراءة العقلية، فإنّ المقام أولي بعدم جريانها فيه من الشكّ في الجزئية؛ لأنّه نظير المتباينين، ولا يمكن أن يكون المطلق أي الصلاة اللا بشرط عن الطهارة أو الحيوان اللا بشرط عن الإنسانية متّصفاً بالزوم والمقدّمية للصلاة المشروطة بالطهارة وللحيوان المقيّد بالإنسانية، فإنّ الأجزاء التحليلية لا تتّصف بالزوم من باب المقدّمة، فالصلاة المتضمّنة للطهارة المشروطة بها هي عين وجودها لا

ص: 101

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 284.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 238.

مقدمتها، وكذلك الحيوان المقيّد بوجوده للإنسان، أو الرقبة المقيّدة بقيد الإيمان هو عين وجود الحيوان وعين وجود الرقبة.

وبالجملة: لا تجري في المقام البراءة العقلية.

وأما النقلية، فتجري في خصوص ما كان قيد المأمور به منتزعاً عن أمرٍ خارجٍ عنه، كالطهارة المنتزعة من أسبابها، فيقال مثلاً: إنَّ شرطية الطهارة - التي تنتزع من الوضوء - ممّا لا يعلم، فهي مرفوعة برفع منشأ انتزاعها. بل يمكن رفعها أولاً، وبه يرفع وجوب منشأ انتزاعها.

وكيف كان، فقد عرفت في ما حكينا قبل ذلك عن هامش الكفاية أنّ المحقّق الخراساني عدل عمّا أفاد في متن الكتاب من جريان البراءة النقلية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء، وقال: لا مجال للنقل في ما هو مورد لحكم العقل بالاحتياط... إلخ. (1)

هذا، ولا يخفي عليك: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني في وجه عدم جريان البراءة العقلية (2) إنّما يرد علي الشيخ لو كان مبناه في جريانها انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي، وأما إذا كان دليله هناك ما أشرنا إليه - في الشكّ في الجزئية - من أنّ وجوب الأقلّ بالوجوب الضمني الانبساطي الشامل لجميع الأجزاء معلومٌ تفصيلاً والزائد عليه مشكوكٌ مرفوعٌ بالأصل، فهنا يجري هذا الدليل أيضاً، فيقال: إنّ العقل كما هو هناك حاكمٌ بقبح العقاب علي ترك الجزء المشكوك، لعدم تنجّز الأمر به لعدم تعلّق العلم به وحاكمٌ بتنجّز الأقلّ؛ فهنا أيضاً هو حاكمٌ بقبح العقاب علي ترك الخصوصية والقيد المشكوك اعتباره في المأمور به بعد إتيانه بما هو فاقد لتلك الخصوصية. وهذه

ص: 102

1- انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص126، الهامش 1.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص238.

الخصوصية وإن كانت تنتزع عن الذات وهي عينها - وليست كالجزم المشكوك التي هي غير سائر الأجزاء حقيقةً - إلا أن العقل يري تقييد الأمور به بهذا الأمر الانتزاعي وملاحظته كذلك مساوئ لملاحظته غيره، فهو بهذا اللحاظ يكون مأموراً به ويقع الشك في كونه مأموراً به وتقييد المأمور به؛ فلهذا تجري بالنسبة إليه قاعدة العقاب بلا بيان إن لم يعلم به، ويصح العقاب علي إتيان المقيد (بالفتح) به فاقداً له.

وبناءً علي ذلك إذا تعلّق الأمر بمطلقٍ وشكّ في تقييده بأمرٍ، سواءً كان التقييد منتزِعاً عن نفس الذات أو عن أمرٍ خارجٍ عن الذات، فالعقل مستقلٌ بلزوم الإتيان بالمطلق وعدم جواز تركه رأساً، كما هو مستقلٌ بعدم جواز العقاب علي ترك الإتيان به في ضمن الخاصّ. وهذا ما يستفاد من كلام الشيخ (قدس سره)، فراجع وتأمل في كلامه زيد في علوّ مقامه. وعلي هذا المبني تجري في نفي وجوب القيد المشكوك البراءة العقلية كالنقلية، والله هو الموقِّع للصواب.

### **التنبيه الثاني: الشكّ في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان**

إذا شكّ في جزء أو شرط أنّه هل هو جزء أو شرط للمأمور به في حال نسيانه هذه الجزء أو الشرط أم هو مختصّ بحال كونه ذاكرةً له؟

وبعبارة أُخري: هل هو مثل ما إذا شكّ في أصل جزئية شيء أو شرطيته؟ فيقال فيه ما ذكرناه من الأقوال فيه من البراءة العقلية والشرعية عنه، لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر في حال النسيان بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل؛ أو يقال بعدم جريان البراءة العقلية ووجوب الاحتياط بالإعادة، وجريان البراءة النقلية، بل وعدمها أيضاً، لعدم انحلال العلم المذكور؛ أو يقال بوقوع كلّ جزء من الأجزاء تحت الوجوب المنبسط علي جميع الأجزاء، فيكون الشكّ في الجزء المنسي من الشكّ البدوي، والأقلّ واجباً بالوجوب الضمني، وقد مرّ تفصيل ذلك كلّ.

ولكن الظاهر أنّ كلّ ما ذكر مبنيّ علي إمكان توجيه الخطاب إلي الناسي، فالانحلال المذكور متوقّف عليه، وأصل دوران التكليف بين الجزء المنسيّ وسائر الأجزاء أيضاً يتوقّف علي إمكان خطابه والتفات الناسي إلي نسيانه.

ومن الواضح أنّ خطاب الناسي بهذا العنوان يلزم منه عدمه وانقلابه إلي عنوان الذاكر. ومن جانب آخر المركبّ الخالي من هذا الجزء الذي هو المأمور به للناسي أيضاً لا- يمكن تعلق الخطاب به؛ لأنّه أيضاً يلزم من وجوده عدمه، لأنّه حين عدم التفاته وغفلته لا يمكن توجيه الخطاب نحوه بمثل: «يا أيّها الغافل» و«يا أيّها الناسي»، ولو التفت بهذا الخطاب يخرج عن غفلته ونسيانه ويدخل في الذاكرين.

فعلي هذا، لا يدخل المقام في بحث البراءة والاحتياط، وليس البحث عنه كالبحث في أصل الشكّ في الجزئية والشرطية والأقلّ والأكثر. فالمركبّ الخالي من الجزء المنسيّ الذي يأتي به الناسي ليس المأمور به أصلاً؛ وإن دلّ دليل علي صحّته لا بدّ وأنّ يحمل علي وقوعه بدلاً منه.

وبالجملة: فتصوير كون الفاقد للمنسيّ مأموراً به والناسي مخاطباً به في غاية الإشكال؛ لأنّ توجيه الخطاب نحو الناسي بهذا العنوان يكون لغواً لا- يوجب التفاته إلي الخطاب وبعثه به نحو الفعل لغفلته عن نسيانه، وعلي فرض التفاته إلي نسيانه يخرج عن كونه ناسياً ومخاطباً لخطابه بعنوان الناسي.

وقد قيل للتفصّي عن هذا الإشكال وجوه يأتي الإشارة إليها: (1)

ص: 104

---

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 286 - 288؛ الكلاخري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 22؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 24؛ الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 156؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 210؛ الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 2، ص 279؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 420؛ الخراساني، درر الفوائد، ج 2، ص 141.

فمنها: أن يقال بإمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه بما عدا الجزء المنسي والناسي وإن يمنعه النسيان من الالتفات إلي ذلك الخطاب لعدم التفاته إلي نسيانه، ولا- يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه بهذا الخطاب لكن امتثال الأمر لا يتوقف علي أن يكون المكلف ملتفتاً إليه بخصوصه والعنوان الآذي خوطب به، بل يكفي في ذلك الإتيان بالفعل المأمور به بأيّ عنوان توهم كونه مخاطباً به من باب الخطأ في التطبيق، فهو في الواقع قصد الأمر المتوجّه إلي ما عدا الجزء المنسي الآذي توهمه بعنوان لا ينطبق عليه، وهو في الواقع معنون بعنوان خوطب هو به.

وأجيب عن ذلك بأنّ فائدة الأمر البعث والتحريك به نحو الفعل ومثل هذا لا يكون سبباً للانبعاث والتحريك ولا يكون أمراً حقيقة.

ومنها: أن يقال: يمكن أن يكون أمر الناسي بما عدا الجزء المنسي بعنوان آخر يلازم نسيان الجزء الخاص. وقد مثل له البعض بأن يكون بلغميّ المزاج دائماً ينسي السورة، فيخاطبه بهذا العنوان في الأمر بما عدا الجزء المنسي.

ولا يخفي: أنّ ذلك مجرد الفرض لا يوجد عنوان كان ملازماً لنسيان الجزء من السورة والذكر وسائر الأجزاء غير الركنية.

ومنها: ما نذكره بلفظ أستاذنا المحقّق الكاظمي (قدس سره) في ما كتبه تقريراً لأبحاث أستاذه، فقال: «الوجه الثالث: هو ما أفاده المحقّق الخراساني (1)» وارتضاه شيخنا الأستاذ، وحاصله: أنّه يمكن أن يكون المكلف به في الواقع أولاً في حقّ الذاكر والناسي هو خصوص بقية الأجزاء ما عدا الجزء المنسيّ، ثم يختصّ الذاكر بتكليف يخصّه بالنسبة إلي الجزء الذاكر له ويكون المكلف به في حقّه هو العمل المشتمل علي

ص: 105

الجزء الزائد المتذكّر له، ولا محذور في تخصيص الذاكر بخطاب يخصّه، وإنّما المحذور كان في تخصيص الناسي بخطاب يخصّه...» إلى آخر كلامه، (1) فراجع إن شئت.

هذا، وأمّا السيّد الأستاذ (قدس سره) فقد حكى عنه المقرّر الفاضل ونسبه إليه، وقال: إنّه ما أفاده السيّد الأستاذ وخطر ببالي القاصر، وهو: أنّ الصلاة التي أمر بها جميع المكلفين علي اختلاف أصنافهم - من الحاضر والمسافر، والعاجز والقادر، والذاكر والناسي، وفاقد الماء وواجده، والظاهر من الخبث، وواجد الساتر، وغير هؤلاء، لها أفراد مختلفة بحسب هذه الحالات ينطبق علي الجميع عنوان الصلاة التي هي المأمور بها، ولا يحتاج كلّ فرد منها إلي أمر خاصّ به حتي لا يمكن توجيه خطاب خاصّ إلي الناسي، ولا يلزم أن يكون الناسي الذي ما يأتي به من الأجزاء عدا الجزء المنسيّ ملتفتاً إلي نسيانه وأنّ هذه الأجزاء إنّما تكون منطبقاً لعنوان الصلاة وفرداً لها لنسيانها الجزء الخاصّ، بل يكفي كونها في هذا الحال فرداً للصلاة ومصداقاً له.

وهذا كلّه بحسب مقام الثبوت، وكون البحث في المقام أيضاً البحث عن البراءة والاحتياط. وعلي هذا، إن دلّ الدليل في مقام الإثبات علي عدم جزئية المنسيّ حال النسيان مثل «حديث الرفع» (2) مطلقاً، و«لا تعاد» (3) في الصلاة يحكم بالامتنال وعدم وجوب الإعادة، والبراءة عن الجزء المنسيّ.

وبالجملة: يقال فيه ما قلنا في الشكّ في أصل الجزئية والشرطية. والله هو العالم.

ص: 106

- 1- الأنصاري، فرائد الأصول، ج4، ص213.
- 2- مرّ تخريجه في الصفحة 45 وما يليها.
- 3- عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، ثم قال: «القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة». الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص339، ب49، في أحكام السهو في الصلاة؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج2، ص152، ح598/55، باب9، في تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب القراءة في الصلاة، ج6، ص91، ب29، ح5.

## التنبيه الثالث: حكم الزيادة العمدية والسهوية

إعلم: أنّ زيادة الجزء بما أنّه جزء لا يضرّ بالمركب؛ لأنّ الجزء ما له دخل في تحقّق المركب، سواء حصل في ضمن وجود أو وجودين أو أكثر، فالمركب يتحقّق بوجود طبيعة الجزء وإن كثرت أفرادها، فالزائد علي الفرد الأوّل يكون لغواً لا مبطلاً وقاطعاً ولا مانعاً.

فالشكّ في زيادة الجزء كاليقين بها لا حكم له.

نعم، إذا كان الشكّ - في زيادة الجزء - راجعاً إلى الشكّ في كونها مانعة أم لا؟ يجري فيه حكم الشكّ في الجزء والشرط، فالأصل البراءة العقلية والنقلية منه، بناءً علي أنّ المانع ما اعتبر مفسداً للعمل بعد تماميته وصحّته كما قد يستظهر من أدلّته، وبناءً علي كون المانع ما اعتبر عدمه شرطاً للعمل بحيث يكون لعدمه دخل في حصول العمل علي وجهه، كما ذهب إليه الشيخ والمحقّق الخراساني، فالأصل عليه أيضاً هو البراءة.

إلا أنّ المبني مخدوش من حيث إنّ الشرط لا بدّ وأن يكون مؤثراً فيما هو المقصود، وعدم المانع - كسائر الأعدام - ليس له تأثير وتأثر، هذا بحسب مقام الثبوت. وبحسب مقام الإثبات أيضاً الأدلّة الدالّة علي الموانع تدلّ علي خلاف ذلك. وإن قام دليل بظاهره يدلّ علي شرطية عدم شيء لا بدّ من حمله علي خلاف ظاهره، وكون وجود ما عدمه في الظاهر اعتبر شرطاً مانعاً.

وعلي كلّ حال، فقد أفاد الشيخ (قدس سره): بأنّه إن زيد جزءً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان كالسجود، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوي ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في

الأثناء؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل علي الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به - وهو ما عدا تلك الزيادة - لم يقصد الامتثال به. (1)

وأما صاحب الكفاية، فقال: لو كان عبادة وأتى به كذلك (يعني مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً، وقصوراً أو تقصيراً، أو سهواً) علي نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به علي نحو يدعوه إليه علي أيّ حال، كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله؛ فإنّ تشريعه في تطبيق المأتيّ مع المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب علي كلّ حال. (2)

وخلاصة ما أفاد: أنّ الشكّ واقع في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته، فيدخل في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين الجاري فيه البراءة الشرعية دون العقلية علي مبناه من عدم الانحلال.

نعم، إذا دخل في التشريع بأن كان العمل عبادة، فيحكم بالبطلان. إلاّ أنّه تردّد بين ما إذا أتى به علي نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما أتى به، فيبطل مطلقاً وإن كان له دخل فيه في الواقع؛ أو يبطل إذا لم يكن دخل للزائد فيه، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة بخلاف الصورة الأولي، ولكن مع الشكّ في الحال يجب الإعادة لقاعدة الاشتغال. وقد أفاد: أنّه لو أتى به علي نحو يدعوه إليه علي كلّ حال، سواء كان للزائد دخل في المأمور به أو لم يكن، صحّ.

ص: 108

1- الأنصاري، فراند الأصول، ص 288، 289.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 244.



ولكن فيه: أنّ عمله بالزيادة في الواجب تشريعاً يقع مبعوضاً للمولي، ولا يمكن التعبد والتقرب إليه بما هو مبعوض له، فتدبر.

### **التنبيه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعته**

إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً للمأمور به أو مانعاً، أو بين أن يكون جزءاً له أو مانعاً، فهل مقتضى الأصل فيه البراءة أو التخيير أو الاحتياط؟

فنقول: أمّا البراءة فليس المقام مورد جريانها؛ لأنّها تجري في الشكّ في التكليف، وهنا يكون الشكّ في المكلف به.

وأما التخيير، فما قيل في وجهه: أنّ الأمر دار بين المحذورين فلا يمكن الموافقة القطعية، فلا بدّ من الاحتمالية، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين علي الآخر فهو مخيّر بين الفعل والإتيان بالمأمور به معه أو بدونه.

لا يقال: يمكن الموافقة القطعية بالتكرار.

فإنّه يقال: إنّه مستلزم لفوات ما يعتبر في العبادة من القصد التفصيلي والجزم بكون ما يأتي به مأموراً به.

ولكن يضعّف هذا الجواب أولاً بعدم الدليل علي اعتبار الجزم في النية. وثانياً بأنّ هذا المحذور حاصل علي القول بالتخيير أيضاً؛ لأنّ كون ما اختاره المأمور به الواقعي مشكوكاً فيه، لأنّ التخيير يكون بحكم العقل وليس شرعياً.

وعلي ذلك كلّه، الأمر دائر في المقام بين المتباينين، لا الأقلّ والأكثر حتي يقال بالبراءة، ولا المحذورين حتي يقال بالتخيير، فلا بدّ من الاحتياط بالتكرار. والله هو العالم.

### **التنبيه الخامس: في تعذّر الجزء أو الشرط**

إذا كان شيء جزءاً أو شرطاً للمركّب منه و من غيره مطلقاً حتي في حال العجز

عنه، يسقط الأمر به إن عجز عن هذا الشيء. وإذا كان جزءاً أو شرطاً له في صورة التمكن منه، لا يسقط باقي الأجزاء بالعجز عنه كما هو واضح؛ لأنّ المأمور به في حال العجز سائر الأجزاء، هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن كان هنا دليل علي كونه هو المأمور به من الأوّل مثل: «لا صلاة إلا بطهور»،<sup>(1)</sup> فالمتّبع الدليل فيحكم بسقوط الأمر إذا كان

عاجزاً عن تحصيل الطهارة. كما أنّه لو دلّ الدليل علي وجوب الصلاة مطلقاً مثل: «الصلاة لا تسقط بحال» فإن عجز مثلاً عن القيام لا يسقط الأمر بسائر الأجزاء بالعجز عنه.

وإن صار ذلك مورد الشكّ، فلم يدر أنّ الجزء الذي عجز عنه جزء له حتي في حال العجز عنه ليكون الأمر بالمركبّ منه ساقطاً به، أو أنّه جزؤه في حال التمكن منه؟ فمقتضي الأصل البراءة عن الباقي عقلاً ونقلاً، لكون الشكّ في وجوبه شكّ بدويّ.

هذا، وقد يقال بالتمسك بالاستصحاب للحكم بوجوب الباقي؛ فإنّه كان قبل العجز عن هذا الجزء واجباً، فالآن يكون هو كما كان ويستصحب وجوبه السابق.

وفيه: أنّ ذلك لا يتمّ إلا علي القول بصحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّي والجامع بين الوجوب المرفوع بالعجز والحادث المحتمل قيامه مقامه.<sup>(2)</sup> أو أن يقال بالمسامحة العرفية<sup>(3)</sup> في تعيين الموضوع في الاستصحاب لا الدقّة العقلية إذا كان ما يتعدّر ممّا يتسامح به عند العرف، فيقال ببقاء الوجوب النفسي المتعلّق بتمام الأجزاء ببقاء سائر الأجزاء. وبعبارة أخرى يقال ببقاء الموضوع ببقاء الباقي من الأجزاء.

ص: 110

1- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 58، ح 1، باب 14، فيمن ترك الوضوء..؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 1، ص 49-50، ح 144، ص 209، ح 605؛ ج 2، ص 140، ح 545، 566؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، ج 1، ص 365، ب 1، ح 1.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 294، 397؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 249.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 294، 397؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 249.

لا يقال: إنَّ المستصحب الوجوب الضمني أو الغيري الذي كان الباقي محكوماً به قبل حدوث العجز.

فإنه يقال: إنَّه كان متفرعاً علي الحكم النفسي المتعلّق بالجميع وهو مشكوك البقاء، لعدم بقاء موضوعه بالعجز عن بعض أجزائه، فلا يصحّ الحكم ببقاء الفرع مع الشكّ في بقاء الأصل.

أقول: اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ ذلك من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنّ وجوب الباقي من الأجزاء يكون باقياً إن كان الوجوب المتعلّق بهذا الجزء مشروطاً بالتمكّن منه، وإن كان مطلقاً فالوجوب المتعلّق بسائر الأجزاء يرتفع بارتقاعه بالعجز، فعلي هذا يستصحب الوجوب الكلّي الجامع بينهما.

### قاعدة الميسور

إعلم: أنّه قد استدلّ علي وجوب باقي الأجزاء علي العاجز بما يعبر عنه بقاعدة الميسور. وبناءً عليها لا يسقط واجب بمجرد العجز عن بعض أجزائه، فضلاً عن أفرادها إذا كان المأمور به علي نحو العامّ المجموعي. وأمّا إذا كان علي وجه العامّ الاستغراقي فلا ريب في عدم سقوط سائر الأفراد.

وهذه القاعدة إن ثبتت، فهي قاعدة شرعية تعبدية ليست عقلية.

واستدلّ عليها مضافاً إلي الاستصحاب المذكور - وإن كان هو مخصوصاً بموضوعات يتسامح العرف فيه في الحكم ببقائه، نظير استصحاب كثرة الماء وقتله - بروايات ضعيفة السند ادّعي جبر ضعف إسنادها بالعمل.

وردّ ذلك بعدم العمل بها في غير باب العبادات، بل ولم يعملوا بها في غير الصلاة كالصوم والحجّ، بل في باب الصلاة أيضاً ذلك بدليل خاصّ بأنّها لا تسقط بحال.

وكيف كان، فمن هذه الروايات، المرويّة في عوالي اللثالي - وهو كتاب لا يعتمد عليه، حتى أنّ مثل صاحب الحدائق (رحمه الله) تصدي للقدح عليه، ومن لاحظته يري أنّ مؤلّفه جمع فيه الغتّ والسّمين. وما نسبه إلي أمير المؤمنين (عليه السّلام): «الميسور لا يترك بالمعسور».

(1)

بيان الاستدلال به: أنّ المراد منه النهي بلسان النفي ودعوي ظهوره في النهي المولوي وما يجب معسوره، حتى يصدق عدم سقوط ميسوره به، ونسبة السقوط إلي المندوب وإن كان جائزاً إلا أنّه في الواجب أظهر.

وبهذا يمكن الجواب عمّا ذكره من الإشكال في الكفاية، (2) وهو: أنّ شمول الميسور للمندوب يمنع عن اختصاصه بالواجب والدلالة علي اللازم. مضافاً إلي ما أفاده بنفسه (3) من جواز كون المراد منه: أنّ الحكم الميسور - واجباً كان أو مندوباً - لا يسقط بالمعسور.

وأفاد بعض الأجلّة بما حاصله: أنّ المراد: أنّ الميسور من المعسور مطلوب لا يسقط الطلب المتعلّق به بسقوطه عن المعسور، والوجوب أو الندب ليس داخلياً في مفهوم الطلب، وإتّما يستفاد الوجوب بحكم العقل بلزوم الإطاعة والنهي بترخيص الشارع ترك المأمور به. لا يقال: إنّ النهي - سواء كان مولوياً أو إرشادياً - يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته واختياره، وسقوط الواجب أو ثبوته في ذمّة المكلف ليس تحت اختياره، فما معني النهي عن سقوطه؟

فإنّه يقال: المراد منه أنّ الميسور حيث لا يسقط بالمعسور، لا يجوز تركه.

مضافاً إلي أنّه نهى عن إسقاط الميسور عملاً لا تشريعاً.

وبالجملة: إنّ المراد تشريع عدم السقوط، فهو الدليل علي وجوب الميسور. وإن

ص: 112

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللثالي، ج4، ص58، ح205.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص252.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص252.

كان المراد النهي عن عدم سقوط الميسور يكون المراد إسقاطه عن العمل وتركه. وبالجملة: المفهوم من هذه الجملة هو النهي عن ترك الميسور لأجل تعذر الميسور.

واستشكل في الاستدلال به أولاً: أنه لم يظهر منه أن المراد منه عدم سقوط الميسور من الأجزاء بالمعسور منها، فلعل المراد منه عدم سقوط أفراد العام بما يعسر الإتيان به منها.

وثانياً: علي فرض دلالة علي المطلوب يلزم منه كثرة التخصيص المستهجن لكثرة الموارد الساقطة فيها الميسور بالمعسور. اللهم إلا أن يقال: إن الموارد المذكورة ليس الميسور من الأجزاء عرفاً ميسوراً للمأمور به.

ومنها: ما روي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في حديث: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». (1)

والاستدلال به متوقف علي كون المراد من «شيء» المركب من الأجزاء. (2) وتكون كلمة «ما» موصولة، مفعولاً لقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «فأتوا»، حتي يكون مفاد الحديث: وجوب الإتيان بالمقدور من الأجزاء والشرائط.

ولكنه لا ينطبق علي مورد الرواية؛ فإن السائل عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) سأله عن وجوب الحج في كل عام، فأجابه بقوله: «ويحك... فإذا أمرتكم...». هذا مضافاً إلي أن بعض النسخ ليس فيه كلمة «منه»، وعليه تكون كلمة «ما» زمانية.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَام) أنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله». (3)

وما يمكن أن يكون المراد منه هو أن يكون المراد من كلمة «كل» المذكورة فيه في

ص: 113

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص58، ح206؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج1، ص343، ذيل الآية 101 من سورة المائدة؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج6، ص490؛ ج12، ص444؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج4، ص81.

2- الأصفهاني، نهاية الدراية، ج2، ص298.

3- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص58، ح207.

الفقرتين كلّ الأفراد علي سبيل الاستغراق، أو كلّ أبعاض الشيء علي نحو العامّ المجموعي، أو كان الأوّل علي الأوّل، والثاني علي الثاني، أو بالعكس.

أمّا الوجه الأوّل، فالمراد منه ما لا يدرك كلّ أفرادها ويدرك بعضها لا يترك كلّ أي بعضه الذي يدرك.

وأمّا الوجه الثاني، فالمراد منه أنّ ما لا يدرك بجميع أجزائه ويدرك ببعضها لا يترك كلّها أي بعضها الذي يدرك.

وأمّا الوجه الثالث والرابع، فلا يستقيم بهما المعني والارتباط بين الجملتين.

ص: 114

إعلم: أنه وإن حكي عن بعض أن الشرط في جواز إجراء كل واحد من الاحتياط والتخيير والبراءة الفحص واليأس عن الظفر به؛ وذلك لتوهم اعتبار نيّة الوجه بالتفصيل في العبادات. إلا أنه ردّ بعدم دليل عليّ اعتباره، بل القطع حاصل لعدم وجوده في الأخبار، ولا- يكون فيه إجماع محقق، فالأصل عدم اعتباره. مضافاً إليّ أن القصد والنيّة من شؤون الإطاعة والامتنال، والحاكم فيها هو العقل وهو لا يعتبر في حصول الامتنال إلا قصد إطاعة أمر المولي ولو أتى به رجاءً وكان داعيه احتمال أمر المولي.

وبالجملة: لا ريب في أنّ الاحتياط بإتيان جميع ما يحتمل دخله في المأمور به يكفي في الامتنال ولا ريب في حسنه. وأمّا توهم (1) كون الاحتياط بتكرار الفعل عبثاً أو لعباً بأمر المولي، وهو ينافي قصد الامتنال والتقرب فمدفوع بمنع كونه كذلك إذا كان بداعٍ عقلائيّ ولو كان ذلك تحصيل القطع بإدراك الواقع. هذا كله في إجراء الاحتياط.

وأمّا البراءة: فالعقلية منها لا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجّة عليّ التكليف؛ لوضوح أنّ العقل لا يستقلّ بجواز إجرائها قبل الفحص واليأس، بل مستقلّ بعدم جواز إجرائها واستحقاق العبد للعقاب لو وقع في مخالفة المولي.

ص: 115

وأما البراءة العقلية: فلا ريب في انصراف أدلتها إلى صورة الفحص عن الحجّة علي التكليف وعدم الظفر بها، فلا إطلاق لها يشمل صورة عدم الفحص، لاستلزامه تقويت أكثر مقاصد الشارع سيّما مع العلم الإجمالي بثبوت تكاليف بين موارد الشبهات لو فحص عنها لظفر بها. هذا مضافاً إلى الإجماع (1) وقيام السيرة المستمرة علي ذلك. ويدلّ عليه أيضاً من الآيات والروايات ما دلّ علي وجوب التفقّه والتعلّم وتحصيل العلم بالحلال والحرام. ولا ريب في تقديم هذه الأدلّة علي أدلّة البراءة وتقييدها بها.

وأما التخيير العقلي: فالكلام فيه هو الكلام في البراءة العقلية.

هذا كلّ في شرط العمل علي طبق البراءة والتخيير.

بقي الكلام في آثار البراءة إن عمل بها قبل الفحص، ثم بيان أحكامها بعد العمل بها كذلك.

### استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه

أما الكلام في آثار العمل بها قبل الفحص، فلا شكّ في استحقاق العقاب إن وقع في مخالفة المولي.

نعم، قد وقع الكلام بينهم في أنّ ذلك يكون بترك التعلّم، أو يكون علي مخالفة الواقع، فيه قولان: (2)

أحدهما مبنيّ علي كون وجوب التعلّم والتفقّه نفسياً، كما هو مختار الأردبيلي (3)

ص: 116

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 300 - 301.

2- وذهب المحقّق النائيني إلي كونه علي ترك التعلّم المؤدّي إلي ترك الواقع. فوائد الأصول، ج 4، ص 285.

3- الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 1، ص 342؛ ح 2، ص 110. وهكذا نسب إليه وإلي تلميذه صاحب المدارك، في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 302).



وصاحب المدارك، (1) وصاحب الكفاية. (2) وقد تفصّوا به عن الإشكال الوارد علي القول بأن استحقاق العقاب يكون علي مخالفة الواقع وهو أنه علي هذا القول في الواجب المشروط والمؤقت كالحج لا يجب تحصيل المقدمات قبل حصول الشرط أو حضور الوقت، فإن أدّى ذلك إلي عدم التمكن من الإتيان بالواجب كيف يصحّ القول باستحقاق العقاب علي تركه وإن التفت إلي الخطاب الواقعي بعدهما. وبالجملة لا يتنجز بالنسبة إليه الخطاب أولاً لعدم تمكنه من الامتثال. وثانياً لأنه بعدما ترك التعلّم يكون جاهلاً وغافلاً عنه ولا يمكن تنجز الخطاب الواقعي المطلق بالنسبة إلي الجاهل والعالم بالنسبة إليه لأنّ تنجزه متفرّع علي علمه به. وعلي ذلك يرد هذا الإشكال علي القول بالواجب المعلّق، بل وعلي سائر الواجبات المطلقة فلا يكون مصحّحاً لاستحقاق العقاب في البين إلا القول بوجوب التعلّم نفسياً.

ثانيهما: أنّ وجوب التعلّم إرشادي ويكون الاستحقاق علي مخالفة الواقع إن أدّى ترك التعلّم إليه.

ومما أخذ علي القائل بالوجوب النفسي أنه مستلزم لاستحقاق التارك للتعلّم - الواقع في مخالفة الواقع - عقابين أحدهما علي ترك التعلّم، وثانيهما علي مخالفة الواقع؛ في حال كون العالم بالتكليف التارك له عصيانياً مستحقاً لعقوبة واحدة، مع أنه يمكن دعوي القطع بخلافه.

والذي يختلج بالبال في ردّ الإشكال الذي توهمه القائل بالوجوب النفسي للتعلّم: أنه يكفي في صحّة العقاب علي وقوع المكلف في مخالفة الواقع كونه متذكراً بأنّ للشارع خطابات واقعية مطلقة غير مقيدة بالعلم والجهل والالتفات والغفلة، لأنّ

ص: 117

1- العاملي، مدارك الأحكام، ص 123.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 256.

تقييدها بها مستلزم للدور، فيجب عليه التعلّم؛ لأنّ الشارع أنشأ هذه الخطابات ليعلم المكلّف بها. بل يكفي في وجوب أن يكون في مقام التعلّم أن يكون شاكّاً في ذلك، فلا يجوز له عدم الاعتناء بما يحتمل اعتناء المولي به، ويكفي في استحقاقه العقاب علي مخالفة الواقع تركه التعلّم.

لا يقال: إذا كان شاكّاً في أمر المولي وخطابه إليه يكون العقاب علي مخالفته العقاب بلا بيان.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك مطلقاً وإن ترك الفحص الممكن عن أمره، وإلا فهو كاشف عن عدم اعتناؤه بأمر المولي واستخفافه به، فعبوديته للمولي واعتناؤه بأمره تقتضي ذلك. والله هو العالم.

### حكم الجاهل بعد إجراء البراءة

وأما الكلام في أحكام العمل بالبراءة قبل الفحص، فاعلم: أنّ السيّد الأستاذ (قدس سره) أفاد بأنّ الأحكام المترتبة علي العمل بها قبل الفحص إمّا تلاحظ بالنسبة إلي من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإمّا بالنسبة إلي المجتهد.

أمّا المقلّد فتارة: يقع البحث في تكليف نفسه. وأخري: في حكم يفتي به المفتي إذا استفته المقلّد من الواقعة.

أمّا المقلّد نفسه، فلا ريب في أنّه بعد العمل إذا التفت إلي أنّ له أحكاماً فشكّ لذلك في صحّة عمله، يجب عليه الرجوع إلي مجتهد يجب الرجوع إليه في هذا الحال، أي حال الشكّ والسؤال، فما أفاته به فيه هو الحجّة له وعليه.

وأما المفتي، فيلاحظ تفاصيل الواقعة، فإن رأى أنّ عمل المقلّد وقع مطابقاً لفتوي من فتواه حجّة في حقّه حين العمل ومطابقاً لفتوي نفسه، فلا إشكال في صحّة عمله

ظاهراً، فيفتي بصحّته. وأمّا إن اختلفت الفتويان، فإن وقع مخالفاً لرأي من كان رأيه حجّة في حقّه حين العمل، وموافقاً لرأي من رأيه حجّة حين التذكّر والسؤال، كأن كان رأي الأوّل بطلان الصلاة بلا سورة، وهو أتى بها فاقدة لها، ورأي الثاني عدم وجوب السورة وصحّتها بدونها، فإن كان مستند رأي المفتي الثاني القطع أو الدليل القاطع الذي يكون بحيث يقطع به بخطأ الأوّل، فلا ريب في أنّ الواجب عليه أن يفتي بصحّته، فإنّه يري عمله مطابقاً للواقع وإن كان مخالفاً لرأي من كان يجب عليه تقليده حين العمل، فإنّ مخالفة العمل للطريق لا تضرّ بصحّة العمل إذا كان مطابقاً للواقع.

وأما إن كان مستند رأي المفتي أصل البراءة من وجوب السورة مثلاً، فلا يجوز له الإفتاء بصحّة العمل؛ فإنّ البراءة إنّما تجري إذا لم تكن حجّة علي الحكم، وقول المفتي السابق بالوجوب كان عن حجّة، فلا يجوز للمفتي الذي يقول بعدم الوجوب بالبراءة الفتوي بالصحّة؛ لأنّ العامل يري عمله باطلاً مخالفاً للحجّة ومطابقته للواقع مشكوكة.

وهكذا يجري الكلام في الخبرين المتعارضين المتكافئين علي القول بالتحخير الشرعي، فإنّ الحجّة علي الحكم ما يختاره المفتي، وما اختاره المفتي الأوّل جزئية السورة وهو حجّة للمقلّد ويكون عمله السابق مخالفاً للحجّة، وما اختاره المفتي الثاني حجّة له لا تنفي به حجّة فتوي الأوّل ولا كونها علي خلاف الواقع، فلا تؤثر في ثبوت عدم الجزئية في زمان العمل، لأنّ حجّة أحد المتعارضين إنّما تكون من زمان اختياره لا قبله. مضافاً إلي أنّ حجّة كلّ واحد منهما باختيار هذا المجتهد أحدهما والآخر غيره لا تعارض حجّة الآخر.

هذا كلّ في صورة المخالفة مع رأي السابق والموافقة مع اللاحق.

وأما صورة المطابقة مع رأي السابق والمخالفة مع اللاحق، فالحكم بالصحّة مبنيّ علي القول بالإجزاء. مضافاً إلي كفاية مجرد موافقة العمل مع الحكم الظاهري وعدم

اعتبار البناء عليه في الإتيان بالعمل، وهذا هو نتيجة التحقيق في المسألة لظهور أدلة الأصول والأمارات علي الإجزاء ولو بالموافقة الاتفاقية، وقد مرّ البحث عن ذلك في مبحث الإجزاء.

ثم إن ما ذكر، كلّه في العبادات. وأما المعاملات فوق المعاملة علي طبق الأمر الظاهريّ والحجّة، ككون العقد بالفارسية سبباً للملكيّة، في مقام الثبوت ممكن.

وفي مقام الإثبات أيضاً، فمقتضي أدلّة الأصول والإطلاقات حصول الملكية بذلك. إلا أن يقال بأنّ المعاملات تعتبر وجودات باقيات إلي زمان المفتي اللاحق وبعده، ويكون الوجود البقائي منها كالوجود الحدوثي منها يحتاج في ترتّب الآثار عليه إلي فتوي المفتي اللاحق. ولكن ذلك وجه ضعيف لا يوافق سماحة الشريعة وقوة أحكامها.

### تَمَمَة:

إعلم: أنّه قد خرج عن الكليّة المذكورة - أي وجوب الإعادة أو القضاء علي الجاهل المتمكّن عن التعلّم إذا وقع في مخالفة الواقع - موردان، أحدهما: الإتمام في موضع القصر. وثانيهما: الجهر أو الإخفات في موضع الآخر. وأصل الحكم منصوص عليه (1) والمفتي به بين الأصحاب (2) فلا ريب في صحّة صلاة الجاهل بوجوب القصر تماماً، والجاهل بوجوب الجهر إخفاتاً، أو الجاهل بوجوب الإخفات جهراً، سواء كان قاصراً أو مقصراً.

ص: 120

- 
- 1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج3، ص226، ب23، الصلاة في السفر، ح571/80؛ ج2، ص162، ب9 (تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون، ح635/93) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صلاة المسافر، ج8، ص506 - 507، ب17، ح4 وأبواب القراءة في الصلاة، ج6، ص86، ب26، ح1.
  - 2- انظر: العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء، ج1، ص117، 193؛ الطباطبائي، رياض المسائل، ج1، ص162 و257 - 258؛ الأنصاري، كتاب الصلاة، ص126-127، 403.

ولذا أشكل الأمر في مقام الثبوت من جهتين:

إحدهما: أنه إذا كان الأمر الواقعي متعلقاً بالإخفات أو الجهر تكون الصلاة المأمور بها والمنجز عليها غير ما أتى بها، والمأتي بها غير المأمور بها، فكيف يحكم بصحتها مع أن صحّة المأتي بها تتوقف علي كونها علي طبق ما أمر بها؟!!

وثانيتهما: أنه كيف يجوز العقوبة علي ترك الصلاة المأمور بها مع إمكان إعادتها، وبعبارة أخرى: إن كانت الصلاة المأتي بها موجبة لسقوط الأمر فما وجه استحقاق العقوبة؟ وإن لم تكن كذلك فما وجه عدم وجوب الإعادة؟!!

وأجاب السيّد الأستاذ عن الأولي أولاً: بأنه يجوز أن تكون تلك الصلاة مأموراً بها علي نحو الترتّب، فهي تكون صحيحة لأنّها وقعت علي وفق الأمر الترتّبي. (1) وثانياً: أن الصحّة ليست عبارة عن وقوع الفعل علي وفق الأمر، بل يكفي في صحّته كون الفعل واجداً لمصلحة تامة في حدّ ذاته، وعدم الأمر به لمزاحمته مع ما يكون أقوى منه وأتمّ.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني: أن استحقاق العقوبة لأجل أن المكلف فوت المصلحة الأقوي الكامنة في الفعل ولا يمكن استيفائها بعد استيفاء المصلحة الكامنة فيما أتى به من الجهر مثلاً في موضع الإخفات. (2)

وأورد علي ذلك ما أفاده في الكفاية بقوله: «إن قلت: علي هذا يكون كلّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

ص: 121

1- وأجاب به كاشف الغطاء أيضاً في كشف الغطاء (في المبحث الثامن عشر)، ص 27. ونقل عنه الشيخ في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 309)، ثم ردّ عليه في المصدر نفسه. وكذا ردّ عليه في فوائد الأصول (النائيني، ج 4، ص 293).

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 328.

وردّه: بأنّه ليس سبباً لذلك. غايةً أنّه يكون مضاداً له، والضدّ ليس سبباً لعدم ضده، بل يكون مقارناً له، ومجرّد المقارنة لا يجعله حراماً حتى يوجب فساده. (1)

ولكنّ السيّد الأستاذ أفاد بأنّ كلّ واحد منهما سبب لتفويت الآخر، لا من باب التضادّ؛ فإنّ الضدّين - كما أفاد - ليس كلّ منهما سبباً للآخر، ولكن حقيقة التضادّ الواقع بين الضدّين عدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد وفي موضوع واحد، وفي المقام يكون كلّ منهما سبباً لعدم الآخر في هذا الزمان وفي بعده من الأزمنة الأخرى. وبعبارة أخرى: تفويت الواقع بالصلاة المأتيّ بها ليس من جهة عدم اجتماعه معها بالذات ومضادّتهما، فإنّه يمكن اجتماعهما معاً بإتيان الواقع في الزمان اللاحق، بل يكون لأجل عليّة ما أتى به لفوت الواقع، وعليّ هذا تقع هذه الصلاة علّة لفوت الواقع مبغوضة للمولى لا يصحّ التقربّ بها إليّ المولى. (2)

وبعد ذلك أفاد في مقام الذبّ عن هذا الإشكال: أنّ الدليل الذي يدلّ علي صحّة ما أتى به الجاهل يكشف عن عدم كون العمل عصيانياً للواقع؛ لأنّ العمل الصادر عنه في هذا الحال يكون وافياً بتمام مصلحة الواقع في غير حال الجهل به، فهو يكون مسقطاً للأمر الواقعي، فلا يكون في البين تفويت وعصيان.

وأما دعوي الإجماع علي أنّ الجاهل المقصّر مستحقّ للعقاب حتي في هذه الموارد الثلاثة.

فممنوعة (3) في خصوصها ولو بلحاظ ما ذكر. فليس للمولى - إذا كان ما أتى به عبده في هذا الحال وافياً بتمام مراده - عقوبة العبد علي ترك ما أمر به، مع أنّه لم يفوت من غرضه شيئاً. اللهمّ إلا أن يكون ذلك بتجرّبه عليه. فلم تتحقّق من العبد معصية

ص: 122

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص261 - 262.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص329 - 330.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص329 - 330.

حقيقية، وإنّما تكون عدم موافقة العبد أمر مولاه موجباً لجواز عقوبته إذا كان عدم الموافقة زائداً علي ذلك مفوّتاً لغرض المولي.

## تذنيب

قد ذكر هنا لجواز إجراء الأصل شرطان آخران: (1)

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعيّ آخر، كما إذا كان شاكاً في اشتغال ذمّته بدين بحيث إن كانت ذمّته مشغولة به يمنعه ذلك الدين من حصول الاستطاعة، إلاّ أنّه لو أجري أصالة البراءة عن هذا الدين تحصّل له الاستطاعة.

والوجه في ذلك: أنّ الأصل المذكور إنّما شرّع امتناناً علي العباد، وليست في إجرائه لنفي تكليف إذا كان موجباً لإثبات تكليف آخر منّة علي العبد.

والجواب عن هذا الشرط: أنّ أدلّة البراءة بإطلاقها تجري في الشبهة البدويّة مثل اشتغال ذمّته بدين لعمرو، وذلك وإن كان ملازماً لتعلّق تكليف آخر به مثل الحجّ المشروط بالاستطاعة لا يمنع من إجراء البراءة عن اشتغال ذمّته بالدين. أمّا البراءة العقلية، فإنّه بحكم العقل لا يكون مستحقاً للعقوبة علي ترك أداء الدين المجهول اشتغال ذمّته به. وأمّا النقلية، فأدلّتها مطلقة. والملازمة بين نفي الدين وحصول الاستطاعة لا تمنع من إجراء هذا الأصل. ولا ينافي كون نفي «ما لا يعلمون» امتناناً مطلقاً.

ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر علي آخر.

وهذا الشرط أيضاً ليس في محلّه؛ لأنّ الموضوع للبراءة هو خلوّ الواقعة عن دليل اجتهاديّ، لا ما إذا كان هنا دليل اجتهاديّ، ففيما إذا حبس شاة فمات ولدها، أو

ص: 123

---

1- ذكرهما الفاضل التوني في الوافية (ص 79)، في شروط التمسك بأصالة البراءة. ونقلهما عنه الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 311).

أمسك رجلاً فهربت دابته، لا تجري أصالة البراءة لنفي ضمان الحابس والممسك، لا لأن ذلك موجب للضرر علي المالك، بل بالدليل الاجتهادي مثل «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»،<sup>(1)</sup> أو «الممسك ضامن للمالك»، فلا موضوع للبراءة إذا كانت هناك قاعدة الضرر، أو أي دليل اجتهادي آخر، فتدبر.

وهاهنا صار المجال للاستطرد بذكر قاعدة الضرر كما فعله الشيخ<sup>(2)</sup> وتلميذه المحقق الخراساني،<sup>(3)</sup> فنبدأ ببيان هذه القاعدة.

ص: 124

---

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 313.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 313.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 265.



إعلم: أنّ مفاد قاعدة لا ضرر علي الإجمال، بغضّ النظر عن تفاصيله وما قيل في شموله أو عدم شموله لبعض الموارد، ثابت بحكم العقل، لا يجوز أن تكون شريعة الإسلام الجامعة الكاملة المنزهة عن النقصان خاليةً عن مثله، فكمال الشريعة يقتضي حكمها به.

وقد دلّت عليها الأخبار المستفيضة القطعية، بل المتواترة.

منها: ما يكون - علي ما أفاده سيّدنا الأستاذ، وهو خرّيت صناعة علوم الحديث ومعرفة أسانيدها وصحاحها وضعافها وعللها ومسانيدها ومراسيلها - أصحّ سنداً وأوضح دلالة، (1) وهو: ما رواه غير واحد عن زرارة في قصة سمرة بن جندب عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق (2) وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلي عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة! لا تزال تفجأنا علي حال لا نحبّ أن تفاجئنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلي عذقي. قال: فشكاه الأنصاري إلي رسول الله (صلي الله عليه وآله)، فأرسل إليه رسول الله (صلي الله عليه وآله) فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك

ص: 125

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 332؛ وكذا أفاد الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 313 - 314).

2- عذق، كفلس: النخلة بحملها.

تمرّ عليه وعلي أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله! أستأذن في طريقي إليّ عذقي؟ فقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذَقٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا، فقال: لا، قال: فلك إثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق، فقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبي، فقال: خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذَقٌ فِي الْجَنَّةِ، قال: لا أريد، فقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ عَلَيَّ مُؤْمِنٌ. قال: ثم أمر بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فقلعت ثم رمي بها إليه، وقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): انطلق فاغرسها حيث شئت». (1) ثم إنَّ السَّيِّدَ الْأَسْتَاذَ - كما حكى عنه المقرّر الفاضل (2) - أفاد بإمكان القطع بصدور قضية «لا ضرر ولا ضرار» مضافاً إليّ أنّ

ص: 126

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 294، كتاب المعيشة، باب الضرار، ح 8؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 22، ص 135، ح 118؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب إحياء الموات، ج 25، ص 428 - 429، ب 12؛ ح 3 - 4. واعلم: أنّ هذا الحديث الذي رواه الكليني (قدس سره) وفيه التعبير المذكور «لا ضرر ولا ضرار عليّ مؤمن»؛ وهو الحديث الثامن في الباب سنده هكذا: عليّ بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة. والرواية بنفسها ضعيفة السند بالإرسال وبعض رجاله (عليّ بن محمد بن بندار)، فإنّه مسكوت عنه في كتب الرجال، إلّا أن يجعل كونه من شيوخ مثل الكليني أمانة عليّ وثاقته وصحة الاعتماد عليه، وهذا يكفي وكذا تعبير أبي عبد الله عمّن روي عنه ب- «عن بعض أصحابنا» مشعر بالمدح. فالرواية معتبرة يحتجّ بها. وهناك رواية أخرى في الكافي نحو هذه الرواية وهي الثانية من هذا الباب، رواها عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) (الكليني، ج 5، ص 292 - 293، ح 2)، ومراده هنا من العدة: عليّ بن إبراهيم، وعليّ بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله، وعليّ بن الحسن. وعبد الله بن بكير وإن كان فطحياً، إلّا أنّه ثقة كثير الرواية عنهم (عليهم السلام). وقيل فيه: أجمعت الصحابة عليّ تصحيح ما يصحّ عنه. فلتكن هذه الرواية أصحّ الروايات في هذا الباب سنداً. ولكنّ الأمر سهل، فإنّ الأخبار يقوّي بعضها بعضاً، فهذه الرواية تجعل رواية عليّ بن محمد بن بندار في مرتبتها. وفي هذه الرواية: «قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لِلْأَنْصَارِيِّ: إِذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» وليس فيها «عليّ مؤمن». [منه مدّ ظله العالی].

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج 2، ص 334.

المشهور عملوا بها، وهذا بنفسه يكفي في صحّة الاحتجاج بها والعمل عليها، وهذا ممّا لا شبهة فيه، إلا أنّ الكلام وقع في جهات:

### الجهة الأولى: في معني الضرر

قال في الكفاية: إنّ الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكية، كما أنّ الأظهر أن يكون الضرر بمعني الضرر جيء به تأكيداً، كما يشهد به إطلاق المضارّ علي سمره، وحكي عن النهاية لا فعل الاثني... إلخ». (1)

وبعبارة أخرى: التقابل بين الضرر والنفع هو عبارة عن عدم وصف لموضوع كان ينبغي أن يكون له ويوجد متّصفاً بذلك الوصف، سواء لوحظ ذلك بالنسبة إلى شخص الموضوع أو نوعه أو جنسه، فعدم الشيء - في مقابل وجوده حيث تكون له شأنية حصوله - يكون من الضرر، والمقابلة بينهما تكون مقابلة العدم والملكية كالعمي بالنسبة إلى البصر.

ولكن أفاد السيّد الأستاذ بأنّ هذا المعني خلاف التحقيق؛ لأنّ الضرر عند العرف أمر وجودي يعبر عنه بالنقص. كما أنّ ما يقابله أي النفع أمر وجودي وهو زيادة رأس المال. بل يعتبر بينهما الوسطة وهو عدم تغيير رأس المال وبقاؤه علي حاله من دون نقص ولا زيادة. (2)

وفيه: أنّ تصديق ذلك لا يخلو من الإشكال، فإنّ علي ذلك إذا كان رأس المال مثلاً مائة درهم ثم رجع إلي تسعين يكون الأمر الوجودي هو التسعين الذي يعبر عنه بالنقص، دون العشرة التي نقصت من رأس المال، مع أنّ العرف يعتبر هذه العشرة نقصاً، وهي التي كانت من شأنها البقاء. والنفع يكون علي ذلك ما يزيد علي المائة،

ص: 127

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص266.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص334.

والواسطة بقاء رأس المال علي حاله. إلا أن يقال: إن الضرر عبارة عن عدم النفع، أي عدم الزائد علي المأة وما كان من شأنه أن يكون ويزيد.

وعلي الوجهين ليس الضرر أمراً وجودياً، بل هو عدم أمر وجودي كان من شأنه أن يوجد.

والظاهر أن الضرر يطلق علي الأول إن أريد منه الضمان، فإنه إذا تنزل بفعل شخص رأس ماله الذي كان مأة إلي تسعين هو يكون ضامناً للعشرة التي نقصت عنه إن كان بالعين دون القيمة.

وأما إذا لم يحصل لصاحب رأس المال بفعل غيره ما كان مترقياً من الزيادة فلا يكون ضامناً. نعم، لا يجوز له ذلك تكليفاً.

فعلي الأول يكون معناه: لا ضرر غير المتدارك. وعلي الثاني: لا يجوز الضرر ومنع النفع. والله هو العالم.

### الجهة الثانية: في معني لا ضرر

إعلم: أن كلمة «لا» في قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا ضرر ولا ضرار» لما كانت لنفي الجنس ونفي مدخولها لابد وأن تكون مستعملة في غير معناه الحقيقي، لوجود مدخولها في الخارج وهو قرينة علي أن المراد غير معناه الحقيقي.

وقد قيل في ما هو المراد منها وجوه وأقوال:

أحدها: أن يكون المراد من النفي: النهي عن الضرر، سواء كان بنفسه أو غيره، فيكون معناه تحريم الإضرار بالنفس وبالغير، وهذا نظير قوله تعالى: (لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي آلِ-حَجِّ) (1) وهذا مختار صاحب الجواهر.

ص: 128

وهو خلاف الظاهر.

ثانيها: أن يكون المراد منه نفي الضرر غير المتدارك<sup>(1)</sup> ليكون معناه أنه لن يصل من أحد ضرر إلي غيره إلا وهو متدارك بالشرع ويجبره الشارع ويدفع بحكمه.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لاستلزامه استعمال الضرر وإرادة خصوص الغير المتدارك.

ثالثها: أن المعنى عدم تشريع الضرر، وأن الشارع لم يشرع حكماً فيه الضرر، سواء كان تكليفاً كالوضوء الضروي، أو وضعياً مثل لزوم البيع مع الغبن، وهذا مختار الشيخ الأنصاري<sup>(2)</sup>.

وفيه أيضاً أنه خلاف الظاهر؛ لمكان احتياجه إلي تقدير وإضمار.

رابعها: أن المراد منه - كما أفاد في الكفاية<sup>(3)</sup> - نفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاءً كنايةً عن نفي الآثار والأحكام المترتبة علي الموضوعات.

وبعبارة أخرى: نفي الآثار والأحكام بالإرادة الجدّية المبرزة بالإرادة الاستعمالية وبنفي الحقيقة استعمالاً. ومثل هذا الاستعمال شائع في المحاورات، نظير قوله (علّيته السّلام): «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»؛<sup>(4)</sup> و«يا أشباه الرجال ولا رجال»<sup>(5)</sup>. وهذا تأكيد لعدم ترتّب الأثر علي العمل بنفي أصل العمل، وهو من البلاغة في الكلام؛ فإنّ نفي ما يترتّب علي العمل من الأثر بنفيه حقيقةً بليغ جدّاً.

ص: 129

- 
- 1- ذهب إليه السيّد مير فتاح (الحسيني المراغي، العناوين، ص 198)؛ وشيخ الشريعة الأصفهاني (قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص 44).
  - 2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 314؛ ورسالة قاعدة لا ضرر (المطبوعة في المكاسب)، ص 373.
  - 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 268. راجع أيضاً: حاشيته علي فرائد الأصول (ص 169).
  - 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب أحكام المساجد، ج 5، ص 194، ب 2، ح 1؛ المغربي، دعائم الإسلام ج 1، ص 148 في ذكر المساجد.
  - 5- نهج البلاغة، الخطبة 27 (ج 1، ص 70).

ولكن ضعف هذا الوجه أيضاً، - كما في تقريرات سيّد الأستاذ: (1) بأن نفي الحكم والأثر بنفي الموضوع إنّما يصحّ إذا كان الحكم المنفيّ حكم نفس الموضوع مثل: عنوان الصلاة في قضية «لا- صلاة لجار المسجد»، وأمّا إذا كان ذلك بلسان نفي موضوع لنفي حكم موضوع آخر، فلا- يصحّ. وفي المقام لا ينفي بنفي الضرر حكمه، بل ينفي به الحكم المترتب علي الموضوعات والأفعال بعناوينها الأولى مثل وجوب الوضوء، وذلك لا يصحّ وغير شائع في المحاورات، فالحكم الثابت لعنوان الضرر مثلاً علي الغير لا يكون منفيّاً حتي يريد بنفيه نفيه، والحكم الثابت للوضوء الضرري أي وجوبه، ليس هو حكم الضرر بل هو حكم الوضوء. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الوضوء الضرري من أفراد الوضوء الواجب.

وكيف كان، فيمكن أن يقال: إنّ عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقةً ولا ادعاءً قرينة علي أنّ المتكلّم أراد واحداً من هذه الوجوه. ويمكن أن يقال: إنّ الأظهر منها بمناسبة مقام الشارع نفي الأحكام الموجبة للضرر.

هذا، ومما ذكر ظهر ما هو النسبة بين أدلّة الضرر والأحكام الأولى، وأنّ الأولى حاكمة علي الثانية مطلقاً (2) وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، كالوضوء الواجب بالحكم الأولي، والضرر المنفيّ بالحكم الثانوي.

نعم، إذا كان دليل الحكم الأولي دالاً علي ثبوت الحكم مطلقاً وبنحو العليّة التامة يكون دليل الحكم الثانوي منصرفاً عنه لا يكون حاكماً عليه وإن لم نقل بالانصراف يكون محكوماً له.

هذا بالنسبة إلي نسبته مع الحكم الأولي. وأمّا مع الحكم الثانوي الآخر كدليل نفي

ص: 130

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص337.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص315.

العسر والخرج، فالنسبة بينهما تكون التعارض، فيلاحظ الدليل الأرجح والأقوي إن كان في البين، وإلا فالمرجع لرفع التعارض ما قرّر بالأخبار.

هذا، إن كان التعارض بوجود مقتضى واحد بين المتعارضين لا يعلم أنّه لأيهما يكون بالخصوص، وهو الملاك في باب التعارض بخلاف باب التزامهم، فإنّ فيه يكون المقتضى موجوداً في كليهما فلا بدّ من ملاحظة ما هو الأقوي من المقتضيين وتقديمه علي الآخر إن كان، وإلا فهو بالخيار. (1)

ولا- حول ولا قوّة إلا بالله. وهاهنا نختم الكلام في البراءة ونسأل الله تعالى معرفة آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين؛ فإنّها البراءة من النار، قال رسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «معرفة آل محمد براءة من النار، وحبّ آل محمد جواز علي الصراط، والولاية لآل محمد أمان من العذاب». (2)

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. اللهم اغفر ذنوبنا، وكفرّ عتّا سيئاتنا، وتوفّنا مع الأبرار.

ص: 131

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص271.

2- الحموي، فرائد السمطين، ج2، ص257؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص78، ح16؛ وغيرهما.





ولابدّ فيه من تقديم أمور:

الأوّل: اعلم: أنّ كلما تهّم حول تعريف الاستصحاب وإن تفاوتت واختلفت في اللفظ (1) إلا أنّها متّحدة بالمعني والمضمون، فله عندهم معني واحد ومرادهم منه فارد وهو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه؛ أو بتعبير جاء في تقريرات السيّد الأستاذ (قدس سره) أنّه: حكم الشرع ببقاء ما ثبت في مقام الشكّ في بقائه؛ أو غير ذلك. هذا هو الاستصحاب بحسب الاصطلاح. والتعريفات كما قيل (2) من شرح الاسم وليس بالحدّ والرسم.

والظاهر أنّه لا خلاف بينهم في إمكانه، ولذا يجوز البحث عن وقوعه أو نفيه، وهذا مع غصّ النظر عمّن يقول باستحالة التعبد بالظنّ مطلقاً.

ثمّ إنّّه لا يضرّ بما قلنا من وحدة مرادهم من الاستصحاب اختلافهم فيما هو دليله

ص: 133

- 
- 1- راجع: الشهيد الأوّل، ذكري الشيعة، ص 5؛ البهائي، زبدة الأصول، ص 72؛ الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس، ص 76؛ القمّي، قوانين الأصول، ص 275؛ العاملي، معالم الدين، ص 231؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 366.
  - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 274.

من بناء العقلاء، أو الظنّ الحاصل عن ملاحظة ثبوت شيء سابقاً، أو الأخبار، فلا يوجب ذلك اختلافهم في المدلول كما لا يخفي.

الثاني: لا يخفي عليك: أنّ البحث عن حجّية الاستصحاب بحث عن مسألة أصولية لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي. وليس مفاده حكم العمل بلا واسطة ولذا قد لا يكون مجراه إلّا الحكم الأصولي كالحجّية.

وبالجملة: يبحث في حجّية الاستصحاب عن قاعدة كلّية تنطبق علي مصاديقها وهي: حجّية وجوب شيء أو حرمة مثلاً في زمان سابق للحكم ببقائه عند الشكّ في بقاءه في الزمان اللاحق.

هذا، وعلي القول بكون موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه - كما تبه عليه السيّد الأستاذ وتبعه بعض الأعلام من معاصريه في حاشيته علي الكفاية - يقال في أصولية المسألة: إنّ البحث في الاستصحاب واقع في أنّ وجوب شيء في زمان هل يكون حجّة علي بقاءه في زمان شكّ في وجوبه.

وكيف كان، فلا فائدة لهذا البحث إلّا اصطلاحياً وأنّ البحث عن حجّية الاستصحاب ليس من المبادي ولا من المسائل الفقهية بل يكون من المسائل الأصولية.

هذا، إن قلنا بأنّ علم الأصول علم مستقلّ، وأمّا إن قلنا بأنّه عبارة عن عدّة مسائل من علوم متفرّقة لها دخل في الاستنباط فالأمر واضح.

الثالث: لا-ريب في أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين بثبوت شيء والشكّ في بقاءه، ولا-يمكن ذلك إلّا باتّحاد القضائيّة المشكوكة والمتيقّنة من حيث المحمول والموضوع، فإنّه لو كان متعلّق إحداهما غير ما هو المتعلّق للأخري لا يصدق علي الشكّ العارض الشكّ في بقاء المتيقّن.

ومن جانب آخر: الشكّ المذكور لا يطرأ إلّا من جهة وقوع التغيّر في بعض ما كان

عليه المتيقن؛ إذن فكيف يتحقق ما يعتبر في جريانه من اتحاد القضيتين؟ فإن لم يحدث في المتيقن التغيير لا يطرأ الشك في البقاء وإن طرأ التغيير ينتقض به الاتحاد المذكور.

ويجاب عن ذلك بأن الاتحاد المذكور إن كان بنظر العقل وبالدفّة العقلية يرد الإشكال وينتقض اتحاد القضيتين ولا يبقى معه مورد لإجراء الاستصحاب. ولكن إذا كان ذلك بنظر العرف - كما هو كذلك - لا يبقى مجال لهذا الإشكال، لأنّ التغيير الحادث في المستصحب لا يكون من مقوماته بل يكون من خصوصياته فلا يمنع من صدق كونه هو هو وأنه الذي كان محكوماً بكذا، ويكفي هذا الاتحاد العرفي لأن لا يدخل الحكم بالبقاء في إسراء الحكم من موضوع إلي موضوع آخر، بل يري العرف المستصحب باقياً علي ما كان ويحكم ببقائه سواء كان موضوعاً لحكم أو كان نفس الحكم.

فإن قلت: هذا يجري في الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية الثابتة بالنقل دون الأحكام الشرعية التي مدركها العقل وكذا نفس حكم العقل، فلا مناص فيه من قبول الإشكال؛ لأنّ ملاك الحكم الشرعي الذي مدركه حكم العقل هو ملاك مدركه والعقل لا يشك في حكمه فإن كان ملاك في حال الشك باقياً يحكم ببقائه وإن لم يكن موجوداً لا يحكم به، فإذا لم يحكم العقل ببقاء حكمه كيف يحكم ببقاء الحكم الشرعي الذي مدركه هذا الحكم العقلي؟

وأجيب عن هذا الإشكال بأنّ الملازمة بين الحكمين يكون في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، إذ من المحتمل أن يكون الحكم الشرعي المستكشف عن حكم العقل دائرته أوسع ممّا يكون بنظر العقل فلا تكون للخصوصية المفقودة عند الشرع دخل في موضوعيته للحكم وإن كان بنظر العقل في مقام الإثبات له دخل في حكمه.

وبعبارة أخرى: العقل قد حكم به وهو كان واجداً للخصوصية الكذائية ولا يحكم به في حال فقدانه لها في مقام الإثبات ولكن لا يحكم بعدم الحكم ثبوتاً لفاقد

الخصوصية، فالحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل كالحكم الشرعي الثابت بالنقل لا فرق بينهما في الحكم ببقائه عند الشك فيه لظروف بعض الحالات التي لا يراها العرف من مقوماته إلا أن الدليل علي إحداهما العقل وعلي الآخر النقل.

وبالجملة: بعد ما لا يري العرف التغير الذي حصل فيه من مقوماته ويحتمل سعة دائرة المستصحب في حكم الشرع وبقائه لا مانع من الحكم ببقائه كسائر الموارد، والله هو العالم.

اعلم أنه قد استدلل علي حجية الاستصحاب باستقرار بناء العقلاء علي العمل به، وبالظنّ الحاصل من الثبوت في السابق (1) وبالإجماع، (2) وبالروايات الشريفة، فنقول:

أما الإجماع والظنّ المذكور فبطلان التمسك بهما غني عن البيان. أما الإجماع، فالمناقشة فيه ظاهرة صغرياً وكبرياً.

وأما الظنّ، فهو أيضاً مخدوش، بمنع الصغري والكبرى؛ لأنّ مجرد الثبوت في السابق لا يوجب الظنّ بالبقاء. وإن أوجه فلم يقد دليل علي حجّيته إلا علي القول بحجّية الظنّ المطلق.

وأما استقرار بناء العقلاء، فقد منع استقرار بنائهم عليه تعبدًا، بل لعلّه يكون رجاءً واحتياطاً أو ظناً كما قيل ولم يثبت رضا الشارع به. وعدم الردع وإن كان يكفي لذلك إلا أنّه يكفي في الردع ما ورد في الكتاب والسنة من النهي عن اتّباع غير العلم والعمل بالظنّ.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ هذه النواهي لا تشمل مثل ما نحن فيه الذي استقرّ عليه بناء العقلاء، بل ربما يقال: إنّ أمثال هذه البناءات لا تقبل الردع عنها ولا المنع منها كاستقرار سيرتهم علي العمل بالأصول اللفظية وبخبر الواحد، بل يمكن أن يقال

ص: 137

---

1- راجع: العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 250 - 251؛ وحكاه الشيخ الأنصاري عن النهاية (فرائد الأصول، ص 329)؛ وادّعاه أيضاً العاملي (معالم الدين، ص 231).

2- العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 251؛ كما في شرح مختصر الأصول (الإيجي، ص 453).

باستقرار عملهم علي الثابت السابق، سيّما إذا كان مقتضياً للبقاء، كما قرّاه السيّد الأستاذ. فالعقل والعقلاء يرون للمولي توبيخ عبده وذمّه إن ترك الأمر الذي كان ثابتاً عليه إذا كان فيه اقتضاء البقاء.

وكيف كان، فالعمدة من الدليل هنا الأخبار فنجري الكلام فيها مستعيناً من الله تعالي، فنقول:

## الأخبار الدالّة علي الاستصحاب

صحيحة زرارة الأولي:

فمنها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو علي وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حُرِّك إلي جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتي يستيقن أنّه قد نام، حتي يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنّه علي يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر». (1)

أقول: قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا» جزء لقول زرارة: «فإن حُرِّك...» أي لا- يوجب ذلك (يعني تحريك شيء في جانبه وهو لا يعلم به) عليه الوضوء، ويبيّن عليه حتي يستيقن أنّه قد نام أي نامت عينه وأذنه وقلبه، فيجب عليه قبل هذا الاستيقان البناء علي وضوئه. فإلي هنا يدلّ علي وجوب البناء علي وضوئه لو شكّ في تحقّق النوم الغالب علي العين والأذن والقلب بالخفقة أو الخفقتين، فلا تستفاد منه القاعدة الكلّية التي تعمّ سائر أبواب الفقه، بل سائر النواقض للوضوء.

ص: 138

---

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص8، كتاب الطهارة، ب1، الأحداث الموجبة للطهارة، ح11؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، ج1، ص245، ب1، ح1.

ثم إن قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وإلا» يعني وإن لم يستيقن أنه قد نام فجزاؤه مقدر أي لا يجب عليه الوضوء، وهو محذوف معلوم من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا» في جواب سؤاله «فإن حرك إلي...»، وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) «فهو علي يقين من وضوئه» بمنزلة العدة للجزاء أي عدم وجوب الوضوء، فأقيمت مقامه. وهي تكون الصغرى للكبرى الكلية المذكورة بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك». وقد جاء في القرآن الكريم والمحاورات العربية حذف الجزاء وذكر علته مقامه، مثل قوله تعالى: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ). (1)

وعلي هذا البيان تتم دلالة الصحيح علي حجّة الاستصحاب في جميع الأبواب.

فإن قلت: لماذا لا يكون قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» جزءاً للشرط حتي يكون معناه: إن لم يستيقن أنه قد نام فهو علي يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك فيه ولكن ينقضه بيقين آخر. وعلي هذا تنحصر دلالة الرواية علي عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك دون عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك؟

قلت: مجرد الاحتمال لا يكفي في صحّة استظهار المعني من اللفظ. وظاهر الشرط كونه علّة للجزاء، وعدم يقينه بالنوم ليس علّة لكونه علي يقين من وضوئه، بخلاف عدم وجوب الوضوء فإنّ علته عدم اليقين بالنوم واليقين علي كونه مع الوضوء.

لا يقال: من المحتمل كون الجزاء قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وعليه أيضاً لا تستفاد منه القاعدة الكلية ويختصّ بباب الوضوء.

فإنّه يقال: إنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر ومردود أيضاً، لمكان الواو في صدر هذه الجملة، فإنّه غير معهود تصدير الجزاء بالواو، لأنّه يوجب الاختلال في نظام الكلام.

ص: 139

فالوجه: ما ذكر من أنّ الشرط المستفاد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وإلا» إن لا يستيقن بالنوم، والجزاء مقدّر وهو «فلا يجب عليه الوضوء»، قام مقامه ما هو العلة له وهو كونه «علي يقين من وضوئه».

فإن قلت: هذا يتم لو كانت الألف واللام في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» للجنس مع أنّ كونه مسبوqاً باليقين بالوضوء بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» يقتضي كونها للعهد، وعلي هذا البيان أيضاً لا دلالة فيها علي القاعدة الكلّية.

قلت: الظاهر من مثل هذه الجملة كون المراد منها أمراً ارتكازياً كلياً غير المختصّ بمورد دون آخر. واختصاصه بخصوص مورد مستلزم للتعبّد الخاصّ وإدخال المورد تحته، وهو إنّما يصحّ إذا كان ذلك مبيّناً قبل ذلك معلوماً عند المخاطب.

هذا مضافاً إلي إمكان أن يقال: إنّ في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» إن كان «من وضوئه» متعلّقاً باليقين يكون المراد من اليقين اليقين بالوضوء، فتختصّ القاعدة بالوضوء. وأمّا إن كان متعلّقاً بالظرف دون المظروف، بعبارة أخرى متعلّقاً بقوله: «علي يقين» يكون المعني: أنّه من وضوئه علي يقين لا من وضوئه الذي تعلّق به اليقين علي يقين، فتدلّ علي حجّية اليقين مطلقاً، وعلي هذا يستقيم الاستدلال ولو كان اللام للعهد، وعليه لا مجال لإنكار دلالة الصحيحة علي قاعدة الاستصحاب، فتدبّر.

وأما الإضمار الواقع في سنده فليس مضراً كما صرّح به أساتذة علم الحديث بعد ما كان مضمراً مثل زرارة الذي لا يسأل في الشرعيات عن غير الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) سيّما بهذه الخصوصيات.

تذنيب: ظهر لك ظهور الرواية في الدلالة علي القاعدة الجارية في جميع الأبواب.



وأما عند من يقصر دلالتها بباب الوضوء فإنّها بضميمة الروايات (1) الواردة في موارد خاصّة أخرى أيضاً تدلّ علي القاعدة الكلية، ويستفاد من الجميع أنّ الحكم غير مختصّ بباب دون باب وأنّ تلك الموارد المختلفة كلّها داخله تحت القاعدة الكلية الشاملة للجميع بملاك واحد.

## التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم في مقدار شمول هذه الرواية وغيرها من الروايات، فمثل الشيخ الأنصاري اختار عدم شمولها لما يكون منشأ الشكّ في البقاء الشكّ في اقتضاء المقتضي للبقاء، مثل الشكّ في بقاء السراج من جهة الشكّ في استعداده للبقاء. بخلاف ما إذا كان ذلك معلوماً وشكّ في حدوث الرافع مثل هبوب الرياح، أو في رافعية الموجود. فاختار اختصاصها بهذا وعدم جريانها في الشكّ المسبّب عن الشكّ في اقتضاء المقتضي. (2)

ص: 141

1- هناك روايات متعدّدة تدلّ علي المقصود عبّر عنها الشيخ الأنصاري بالمستفيضة (فرائد الأصول، ص 329)؛ والوحيد البهبهاني بالمتواترة (حاشيته علي المعالم، الصفحة الأخيرة منها)، سيأتي بعضها في المتن، وبعضها الآخر كما يلي: ما روي عن عليّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، أنّه قال: «من كان عليّ يقين فأصابه شكّ فليمض عليّ يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ». (المفيد، الارشاد، ج 1، ص 302؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 272). وصحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وأنا حاضر: إنّي أعير الذمّي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «صلّ فيه ولا تغسله لأجل ذلك، فإنّه أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتي تستيقن أنّه نجسه». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 2، ص 361، ح 1495؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 3، ص 521، أبواب النجاسات، ب 74، ح 1. وعن بكير قال: قال لي أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا استيقنت أنّك قد توضّأت فإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتي تستيقن أنّك قد أحدثت». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 1، ص 102، ح 268. وعن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قال: «إنّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتي يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 2، ص 757-758؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 62.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 361.

واختار صاحب الكفاية شمولها مطلقاً سواء كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في استعداد المقتضي، أو في حدوث الرفع أو في مانعية الموجود. (1)

وجه القول الأوّل: أنّ اليقين والشكّ إذا كانا متعلّقين بأمر في زمان واحد يصحّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ، كما هو كذلك في الشكّ الساري. وأمّا إذا اختلف زمانهما وتعلّق اليقين بأمر في زمان ثمّ شكّ في بقائه في زمان متأخّر عنه فلا يصحّ النهي عن نقض اليقين بذلك الشكّ، فإنّه لم يكن للشكّ يقين حتى لا ينقضه بالشكّ، وبالنسبة إلى الزمان المتقدّم فاليقين به علي حاله لم يعرض بالنسبة إليه شكّ حتى ينهي عن نقض اليقين به بالشكّ، ففي الاستصحاب لا نقض لليقين المتقدّم حتى ينهي عنه بالشكّ المتأخّر عنه.

وبعبارة أخرى: اليقين السابق لم يعرضه الشكّ والشكّ المتأخّر لم يعرض اليقين. فعلي هذا، حيث لا يصحّ إسناد النقض إلى اليقين لأنّ اليقين السابق في ظرف وجوده لا ينقض بالشكّ اللاحق، بل كما قلنا يصحّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ إذا كانا متّحدين زماناً، فلا بدّ وأن يكون النقض مسنداً إلى المتيقّن ويكون المتيقّن ما هو مستحكم ومستمرّ بذاته حتى يستحسن النهي عن نقضه بالشكّ في حدوث الرفع له، فلا يشمل الشكّ في اقتضاء المقتضي لأنّ النهي عن نقض اليقين فيه بالشكّ كأنه بلا موضوع.

وجه القول الثاني: أنّه لا وجه للعدول عن ظاهر اللفظ الدالّ علي إسناد النقض إلى اليقين، وحمل الحقيقة علي المجاز، لأنّ اليقين أمر بنفسه متقن متين محكم وإن كان متعلّقه لم يكن بمبرم.

والإشكال بأنّه يشترط في إسناد نقض اليقين إلى الشكّ اتّحاد زمانهما وفي

ص: 142

الاستصحاب يكون الأ-مر بالعكس ويجب تعدّد زمانهما فلا- ينقض اليقين في الزمان المتقدم المتعلّق بأمر بالشكّ في بقائه في الزمان المتأخّر.

يمكن أن يجاب عنه أنّ ذلك يصحّ بغضّ النظر عن لحاظ الزمان بالنسبة إلي اليقين والشكّ فهما قد تعلّقا بأمر واحد أي وجود المتيقّن وإن كان اليقين تعلّق بوجوده الحدوثي والشكّ بوجوده البقائي ولكن ذلك لا ينفي تعلّقهما بذات وجود الشيء، وبهذا اللحاظ يصحّ في العرف أن يقال: لا تنقض يقينك بذات شيء بالشكّ في ذاته.

هذا، ولكن السيّد الأستاذ(قدس سره) بعد ما بيّن وجه القولين أفاد بأنّ الصحيحة ظاهرة في حجّية الاستصحاب بالنسبة الي الشكّ في الرفع - لا بالوجه الذي أشرنا إليه بل - لأنّ ما أخذ في الصحيحة موضوعاً للاستصحاب والحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ فيه هو الرفع.

وبعبارة أخرى: موضوع الكلام في الصحيحة الشكّ في الرفع لا الشكّ في أصل وجود المستصحب، وذلك لأنّ قوله(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وإلّا» يستفاد منه وإن لا يستيقن أنّه قد نام أي شكّ في حدوث الناقض فلا يجب عليه الموضوع، أي لا ينقض يقينه بعدم حدوث الناقض بالشكّ فيه؛ لا أنّه لا ينقض يقينه بالطهارة والموضوع التي فيها اقتضاء الدوام والاستمرار بالشكّ فيها.

وبعبارة أخرى: الشكّ المفروض في الصحيحة شكّ في الناقض لا المنقوض فلا يشمل الشكّ في اقتضاء المقتضي.

ولعلّ الاختلاف وقع بين مثل الشيخ وصاحب الكفاية لأنّهما اعتبرا الشكّ الواقع في الحديث، الشكّ في الموضوع، فيجيء فيه ما ذكرناه، دون الشكّ في النوم.

وحاصل الكلام أنّ ما تدلّ عليه الصحيحة حكم الشكّ في الرفع والناقض وأنّ الشكّ فيه لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق بوجوده، ولا تدلّ عليّ أزيد من

ذلك كما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في اقتضاء المستصحب للبقاء وعدمه، فتدبر.

ولا يخفي عليك: أن ما ذكر هو الذي يساعده الاعتبار، فإن للشك احتمالين، أحدهما: متعلق بالوجود والآخر بالعدم، واحتمال العدم هو الذي يكون ناقضاً للوجود وترتيب الأثر عليه يكون نقضاً ويكون النهي عن النقض وارداً عليه وهو احتمال الناقض، وأما احتمال وجوده فهو مؤكّد للبقاء، لا يكون ترتّب الأثر عليه نقضاً حتى يرد عليه النهي.

لا يقال: إن الشك في الرواية اعتبر مضافاً إلي الموضوع لا الناقض.

فإنه يقال: هذا الاحتمال في حدّ نفسه ليس ببعيد إلا أنه خلاف ظاهر الرواية، فتأمل.

## في المراد من المانع

إشارة:

هل الاستفادة من الرواية إلغاء احتمال المانع بعد إحراز وجود المقتضي والمقتضي، وهو الحكم بعدم الاعتناء بالشك في حدوث النوم بعد إحراز الموضوع المقتضي للطهارة وحصول مقتضاها به؟ وذلك هو مورد السؤال في الرواية، وهو القدر المتيقن منها أو أنها تدلّ علي أعم من ذلك فإذا احتمل وجود المانع حين حصول المقتضي وقبل حصول المقتضي - بالفتح - يحكم بإلغاء هذا الاحتمال؟ مثلاً علي القول باقتضاء الملاقة النجاسة ومانعية الكرية عنها فيقال بنجاسة الماء لدلالة الصحيحة علي إلغاء احتمال المانع مطلقاً، فتدلّ علي القاعدة المسماة بقاعدة المقتضي والمانع القاضية بوجود المقتضي - بالفتح - بمجرد وجود المقتضي، فلا يضرّ باعتبارها احتمال وجود المانع قبل حصول المقتضي - بالفتح - .

ص: 144

ومقتضى التحقيق: عدم دلالتها علي إلغاء احتمال المانع مطلقاً، بل مقصورة علي مورد السؤال وهو احتمال حدوث المانع بعد إحراز وجود المقتضي - بالفتح - كما هو الظاهر من الرواية. والله هو العالم.

## صحيحة زرارة الثانية

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة المضمرة أيضاً علي ما في التهذيب ولفظها:

قال: قلت له: «أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من مني، فعلمت أثره إلي أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك». قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تعيد الصلاة وتغسله»، قلت: «فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟» قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله وتعيد»، قلت: «فإن ظننت أنه أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه؟» قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لم ذلك؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، قلت: «فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟» قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي تري أنه قد أصابها حتي تكون علي يقين من طهارتك»، قلت: «فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟» قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك»، قلت: «إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟» قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت علي الصلاة لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك». (1)

ص: 145

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج، ص 421 - 422، باب زيادات تطهير البدن والثياب، من النجاسات، ح 1335/8.

ورواها الصدوق (قدس سره) في العلل بسند حسن مذكور فيها اسم الإمام المروي عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ). (1)

## والكلام فيها يقع في جهات

الأولي: في تقريب الاستدلال بها وهو ما ذكر في مقام الاستدلال بالصحيح السابق وأن المراد من الحديث بيان القاعدة الكلية الارتكازية ودرج المورد المذكور فيه في تلك القاعدة، فلا حاجة إلي تكراره.

الثانية: أنه جاء في المورد الأول من الرواية: «قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فأريت فيه»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: «لم ذلك»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، وهذه الفقرة تحتل إحدى القاعدتين إما الاستصحاب وإما قاعدة اليقين.

بيان ذلك: أنه معتبر في الاستصحاب تعدد زمان المتيقن وزمان المشكوك بمعنى لزوم كون زمان المشكوك متأخراً عن زمان المتيقن وإن كان نفس زمان اليقين والشك متحداً، فإذا كان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين السابق علي ظن إصابة النجاسة يكون قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فليس ينبغي لك...» دليلاً للاستصحاب.

ومن جانب آخر: يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد زمان المتيقن مع زمان المشكوك وإن كان زمان اليقين والشك فيهما متعدداً. وبعبارة أخرى: يعتبر فيها اتحاد المتيقن والمشكوك زماناً واختلاف اليقين والشك فيهما زماناً.

ص: 146

---

1- الصدوق، علل الشرائع، ج2، ص361، ب80، ح1.

وبعبارة ثالثة: في قاعده اليقين لا يتعدّد المتيقّن والمشكوك بتعلّق اليقين بالمتيقّن في زمان والشكّ بالمشكوك في زمان آخر، بخلاف قاعدة الاستصحاب حيث يتعدّد المتيقّن والمشكوك بتعلّق اليقين بالمتيقّن في زمان وتعلّق الشكّ بالمشكوك في زمان آخر.

فالفقرة المذكورة من الحديث تنطبق علي قاعدة اليقين إن كان المراد من قوله(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين الحاصل بالفحص بعد الظنّ بالإصابة.

فعلي كون الفقرة ناظرة إلي قاعدة الاستصحاب لا يزول - برؤية الدم بعد الصلاة - اليقين السابق علي ظنّ إصابة النجاسة، بخلاف ما إذا كان المستفاد منها قاعدة اليقين، فاليقين الحاصل بالفحص بعد الظنّ بالإصابة يزول برؤية الدم بعد الصلاة لا محالة.

وكيف كان لا-ريب في ظهور الفقرة في الاستصحاب. واحتمال كونها ناظرة إلي قاعدة اليقين وكون اليقين في قوله(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين الحاصل بالفحص، ضعيف جداً.

الجهة الثالثة: قد استشكل الشيخ علي الاستدلال بالفقرة لحجّية الاستصحاب، وحاصله: أنّ مفاده عدم جواز نقض اليقين بالشكّ كما هو الظاهر من قوله(عَلَيْهِ السَّلَامُ) فيها: «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، مع أنّ إعادة الصلاة بعد العلم بعدم وقوعها مع الطهارة المشروطة بها ليس نقضاً لليقين بالشكّ، بل هي عين نقض اليقين باليقين، فكيف يعلّل عدم وجوب الإعادة بأنّها نقض لليقين بالشكّ. نعم، يصحّ أن يعلّل به جواز الدخول في الصلاة لأنّه يلزم من عدم جوازه نقض اليقين بالشكّ، كما لا يخفي.(1)

وأجيب: بأنّه من الممكن أن يكون الإمام(عَلَيْهِ السَّلَامُ) أراد بيان ما هو شرط للصلاة في حال

ص: 147

الشك في الطهارة وأشار بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت...» أن الشرط في حال الشك إحراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي، فيجب أن يعمل به وهو مجزئ عمّا هو عليه، وترك العمل به قبل كشف الخلاف، نقض لليقين بالشك. وبعبارة أخرى: أنه كان في حال العمل واجداً لما هو الشرط أي إحراز الطهارة واليقين بإجزاء ما أتى به، وبعد الانكشاف يشك في وجوب الإعادة ولا يجوز له نقض اليقين بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة بالشك فيه، والمفروض أنه لا ينكشف بانكشاف عدم كونه مع الطهارة عدم كونه مع ما هو الشرط في الصلاة، لأن الشرط فيها هو إحراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي. (1)

فإن قلت: علي هذا الفرض إذا كانت الطهارة المستصحبة ليست مشروطة بها الصلاة فليست هي بحكم شرعي ولا موضوعاً لحكم شرعي فما هو الوجه في صحّة هذا الاستصحاب وتسميته به علي خلاف الاصطلاح؟

قلت: يمكن الجواب عن ذلك بأن مقتضى الأدلّة الأولى اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية، والاكتفاء بإحرازها في حال الشك يكون بدلالة مثل هذه الرواية والجمع بينها وبين الأدلّة الأولى. ففي الحقيقة الطهارة بنفسها هي الشرط الواقعي الاقتضائي غير فعلي حتي في حال الشك، ولكن لا يمنع ذلك من استصحابها في ذلك الحال والحكم بعدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف لكفاية إحرازها ولكون الشرط في هذا الحال أعمّ من الواقع وإحرازه، وإنما اكتفي بالإحراز في مورد الشك لأجل التوسعة علي المكلفين وكثرة الابتلاء بالنجاسة والله هو العالم.

هذا إذا كان التعليل في الحديث الشريف بلحاظ حال الفراغ من الصلاة، وعليه يكون الاستصحاب ملحوظاً بنحو الموضوعية.

ص: 148



ويمكن أن يقال: إنَّ التعليل كان بلحاظ حال الصلاة لأنَّه في حال الصلاة يكون مأموراً بعدم الإعادة ومقتضي حرمة النقض في حال الصلاة مع كون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء هو عدم وجوب الإعادة.

والقول بوجوب الإعادة بعد كشف الخلاف مستلزم لرفع اليد عن حرمة نقض اليقين بالشك الثابتة في حال الصلاة التي دَلَّ دليلها علي الإجزاء مطلقاً. فراجع في ذلك إن شئت ما ذكرناه في بحث الإجزاء.

فإن قلت: إنَّه لا فائدة لاستصحاب الطهارة بعد كفاية عدم العلم بالنجاسة في صحَّة الصلاة.

قلت: يمكن أن يقال: إنَّ ما تحقَّق فيه الإجماع كفاية عدم سبق العلم بالنجاسة إذا أتى بالصلاة في حال الغفلة وعدم الالتفات، وأمَّا إذا التفت فلا بدَّ من إحراز الطهارة علماً أو ما هو قائم مقامه شرعاً، والمفروض في السؤال هو صورة الالتفات، والله هو العالم بالصواب.

الجهة الرابعة: اعلم: أنَّه إنَّ تَقَصَّي عن الإشكال المذكور في الجهة الثالثة بما ذكرنا فيها فهو، وأمَّا إن بقي الإشكال علي حاله فلا يوجب ذلك إشكالاً في دلالة الرواية علي حجِّية الاستصحاب؛ لأنَّ أمرها دائر بين دلالتها علي قاعدة الاستصحاب دون اليقين، أو علي قاعدة اليقين فإن كان مدلولها الأوَّل فهو، وإن كان الثاني فتدلَّ علي الاستصحاب بالأولية والفحوي، لأنَّ اليقين لمَّا يكون حجَّة في قاعدة اليقين مع سريان الشكِّ إليه ولا يجوز رفع اليد عنه بالشكِّ الساري إليه، فكيف أنت باليقين الثابت في حال الشكِّ في المتيقِّن! فتدبَّر.

### صحيحة زرارة الثالثة

ومنها: صحيحة زرارة 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 يُدخِل الشكَّ في اليقين، ولا يُخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكَّ باليقين ويُنمُّ علي اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكَّ في حال من الحالات».(1)

والاستدلال بها يبتني علي كون المراد من اليقين اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، ومن الشكَّ الشكَّ في إتيانها.

وفيه:(2) أن ذلك خلاف مذهب الإمامية الحقّ من وجوب الإتيان بالركعة المفصولة لا المتّصلة.

وما كتبه المقرّر الفاضل: بأنّه خلاف ظاهر الرواية، فإنّ الظاهر منها لزوم الإتيان بالعمل علي نحو يحصل اليقين بالامتثال وعدم الاعتداد بالشكَّ في الامتثال وفي مفروض السؤال يحصل العلم بالفراغ بالبناء علي الرابعة وإتمام الصلاة ثم الإتيان بركعة مفصولة وبه يحصل الفراغ، فأين هذا من الاستصحاب؟(3)

ففيه: أنّه لم لا يحصل العلم بالفراغ بعد الإتيان بركعة متّصلة سيّما بمعونة دلالة الدليل؟ فالإشكال كلّه يرجع إلي أنّه علي المذهب الحقّ لا يحصل بذلك الفراغ، وليس الإتيان بالركعة المتّصلة علاجاً للواقعة وإلا فمقتضي الاستصحاب عدم الإتيان بالرابعة وبقاء اشتغال الذمّة بها.

وهل يمكن الذبّ عن هذا الإشكال بأن يقال: إنّ أصل ترك الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة أو متّصلة خلاف الاستصحاب، والإتيان بها كذلك واجب بحكم

ص: 150

---

1- الكليني، الكافي، ج3، ص 351 - 352، ح3؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج8، ص 216-217، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب1، ح3؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب الصلاة، باب أحكام السهو في الصلاة وما يجب منه إعادة الصلاة، ج2، ص186، ح740/41.

2- انظر الإشكال من الشيخ الأنصاري(قدس سره) في فرائد الاصول (ص331).

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص362.

الاستصحاب، والرواية مطلقة في كونها مفصلة أو متصلة فتقيّد بما دلّ علي لزوم كونها مفصلة.

وأما الإشكال في الاستدلال بالرواية بأنها من الأخبار الخاصّة الدالّة علي خصوص ما وردت فيها، فلا يستفاد منها العموم، وإلغاء خصوصية المورد فيها غير واضح.

فيرد بأنّ إلغاء الخصوصية يكون بمناسبة ورود الحكم بالاستصحاب في موارد متعدّدة مختلفة، وانطباق قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» علي غير مورد، بل دلالة نفس القضية علي عموم مفادها وعدم اختصاصها بمورد دون مورد.

ومنها: ما رواه الخصال عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان علي يقين فشكّ فليمض علي يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». (1)

واحتمل ظهورها في قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان اليقين والشكّ الذي هو في قاعدة اليقين، فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد.

ودعوي تداول هذا التعبير بالنسبة إلي الاستصحاب، لا يجعله ظاهراً في الاستصحاب.

وقوله (عليه السلام): «فليمض علي يقينه» ليس ظاهراً في اليقين الفعلي لو لم نقل بكونه ظاهراً في اليقين السابق الزائل بالشكّ الساري. ويمكن دعوي ظهوره في عدم رفع اليد عن اليقين مطلقاً سواء زال بالشكّ أو كان باقياً، فعلي كلّ حال يدلّ علي الاستصحاب.

ومنها: خبر الصفّار عن عليّ بن محمد القاساني، قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الآذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية». (2)

ص: 151

1- الصدوق، الخصال، ص 619.

2- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، ص 159، ح 445/17، ب 41، باب علامة أول شهر رمضان وآخره.

وتقريب دلالة علي الاستصحاب أنّ المراد من اليقين فيه اليقين بشعبان ومن الشكّ الشكّ في زواله بدخول شهر رمضان.

لا يقال: إنّ ذلك موقوف علي كون شهر شعبان عنواناً واحداً وشيئاً فardاً يصدق عليه أنّه كان متيقناً وشكّ في بقائه، وأمّا إذا لم يكن كذلك فليس في البين يقين سابق متعلّق بيوم شكّ فيه أنّه من شعبان أو شهر رمضان.

فإنّه يقال: لا يبعد دعوي كون شعبان عند العرف عنواناً واحداً تعلّق به اليقين وشكّ في بقائه.

اللهمّ إلا أن يدعي أنّ الرجوع إلي الأخبار الواردة في يوم الشكّ يوجب القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا يجب الصوم والإمساك إلا إذا حصل اليقين بدخول شهر رمضان فراجع في ذلك جامع أحاديث الشيعة. (1) ولكن حكي عن السيّد الأصفهاني أنّه قال: إنّني راجعت الأخبار المنقولة في ذاك الباب فما وجدت في شيء منها شاهداً علي كون متعلّق اليقين هو دخول شهر رمضان.

ومنها: قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في مؤثقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتي تعلم أنّه قدر...». (2)

وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الماء كلّ طاهر حتي تعلم أنّه قدر». (3)

وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتي تعرف الحرام بعينه». (4)

ص: 152

1- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج2، ص384، ب12، من أبواب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض.

2- المحدّث النوري، مستدرک الوسائل، ج2، ص583، ح4، باب30، من أبواب النجاسات؛ الصدوق، المقنع، ص15؛ الصدوق، الهداية، ص65، ب11، مع اختلاف يسير.

3- الكليني، الكافي، ج3، ص1، ح2-3، باب طهور الماء؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج1، ص134، أبواب الماء المطلق، ب1، ح5، باختلاف يسير.

4- الكليني، الكافي، ج5، ص313، ح39-40، مثله باب النوادر من كتاب المعيشة؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج7، ص226، ح988 و989؛ ج9، ص79/337؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص88-89، أبواب ما يكتسب به، ب4، ح1 و4 مثله.

إعلم: أنّهم قد اختلفوا في مدلول هذه الأخبار، فمنهم من قال: بدلالتها علي الاستصحاب بكون مدلول المغيبي الحكم الواقعي كالحليّة الواقعية أو الطهارة الواقعية، ومدلول الغاية استمرار الحكم إلي حصول العلم بطروّ ضده أو نقيضه، لا تحديد الموضوع.

ومنهم من قال: إنّ مفادها تأسيس القاعدتين الطهارة والحليّة في ما شكّ في طهارته أو حليّته من غير لحاظ الطهارة أو الحليّة السابقة، ودلالتها علي ذلك تكون بالمغيبي والغاية جميعاً، والغاية تدلّ علي تحديد الموضوع.

والقول الثالث: أن تكون في مقام تأسيس القاعدتين والاستصحاب جميعاً أيضاً بمجموع الغاية والمغيبي.

والقول الأوّل مختار صاحب الكفاية. والثاني مختار الشيخ والسيد الأستاذ(قدس سره).

ولا يخفي عليك: عدم صحّة القول الثالث عقلاً، لأنّه يوجب استعمال اللفظ في المعنيين والجمع بين اللحاظين؛ فإنّ المقصود بالقاعدتين هو إثبات الطهارة والحليّة لمشكوك الطهارة أو الحليّة، والاستصحاب استمرار الحكم الواقعي والطهارة الثابتة للموضوع بعنوانه الأوّلي، ولا جامع بين الاستصحاب وبين القاعدة التي موضوعها الشكّ في الحكم الواقعي. ولا- يمكن اجتماع ثبوت الطهارة سابقاً باعتبار الاستصحاب، وعدم ثبوتها باعتبار الموضوع للقاعدة للزوم اجتماع النقيضين. وعلي ذلك يدور الأمر بين كون مفاد الأخبار القاعدتين أو الاستصحاب.

وأفاد السيد الأستاذ(قدس سره) أنّ الأخبار ظاهرة في القاعدتين، لأنّ الأخبار ظاهرة في تقييد أصل الحكم لا استمرارها. وبعبارة أخرى: إنّها ظاهرة في تحديد الموضوع.

وذلك لأنّ إرادة الاستصحاب منها تحتاج إلي إضمار لفظ الاستمرار ولحاظ الثبوت واقعاً. ولأنّ الظاهر من الروايات أنّها بجميعها من صدرها وذيلها تكون لبيان حكم واحد لا أن يكون الصدر دالاً علي حكم والذيل دالاً علي حكم آخر، فتدبّر.

تذنيب:

لا يخفي عليك أن في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حتي تعلم أنه قدر» احتمالان، أحدهما: أن يكون «قدر» فيه فعل الماضي. ثانيهما: أن يكون صفة مشبهة علي وزن «فعل» بكسر العين كخشن.

ويقوي الأول قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل الرواية: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم ليس عليك» وعلي ذلك، فالرواية تختص بالشبهة الموضوعية إذا كان الشك في القذارة العرضية وأما الشبهات الحكمية أو الموضوعية التي يكون الشك فيها في نجاسة الشيء أو طهارته بالذات كالمائع المردد بين البول والماء لا يشملها الحديث، لدلالة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حتي تعلم أنه قدر» بنحو الفعل الماضي علي الشك في عروض النجاسة.

### الكلام في الأحكام الوضعية

إنّ من الأقوال التي أحصيت في الاستصحاب (1) القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية، (2) وحيث لا فائدة في البحث عن سائرهما - بعد ما استقر الاستدلال علي حجّة الاستصحاب بالروايات من زمان والد شيخنا البهائي إلي زماننا هذا - اقتصرنا في الكلام عن هذه الأقوال المفصلة بالبحث عن التفصيل المذكور، لأنّه بعد إطلاق الروايات لا مجال لتلك التفصيلات والأقوال.

وأما الأحكام الوضعية فلا بدّ من الكلام عنها وأنها هل تكون من الأحكام؟ وهل تنحصر موارد بعضها ببعض العناوين؟ أو أنها تشمل كلّ ما يكون بالوضع؟ وهل تشمل

ص: 154

1- ذكر منها أحد عشر قولاً في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 328).

2- إنّه تفصيل مهمّ علماً وعملاً يستفاد من كلمات الفاضل التونسي صاحب الوافية، ص 201؛ ونقل عنه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 348).

ما كان مستقلاً بالوضع؟ أو يعمّ ما ينتزع من التكليف؟ وعلي كلّ حال ينبغي البحث عنها، والله هو الهادي إلي الصواب، فنقول: الكلام فيه يقع في جهات:

### الجهة الأولى: تعريف الحكم

اختلفت كلماتهم في تعريف الحكم، فعن بعضهم تعريفه: بأنه خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير. وهذا لا يشمل الأحكام الوضعية ويختصّ بالأحكام الخمسة التكليفية، ولذا زادوا عليه «الوضع».

ومع ذلك أورد علي هذا التعريف: بأنّ الحكم لا ينحصر في الخطابات اللفظية بل يعمّها والأفعال الصادرة عن الشارع في مقام بيان الحكم وإنشائه مثل الوضوءات والصلوات البيانية.

هذا مضافاً إلي أنّ الحكم ليس ظاهر الخطاب، بل الخطاب دالّ عليه والحكم مدلوله.

ولعلّ التعريف الأسدّ والأخصر ما حكى المقرّر الفاضل عن السيّد الأستاذ (قدس سره) وهو: أنّ الحكم ما جعله الشارع بالجعل الاستقلالي أو التبعي. (1) وهذا التعريف جامع شامل للحكم التكليفي والحكم الوضعي.

### كيفية جعل الأحكام الوضعية

#### الجهة الثانية:

هل الأحكام الوضعية مجعولة بالجعل الاستقلالي بتعلّق الجعل بنفس عناوينها، أو

ص: 155

---

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص370.

مَجْعُولَةٌ بِالْجَعْلِ التَّبَعِيِّ بِتَبَعِ جَعْلِ الْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ وَمَنْتَزَعَةٌ عَنْهَا؟ (1)

وليس المراد كونها منتزعة من جعل نفس عناوينها والخطاب المتعلق بها، فإنَّ الأحكام التكليفية أيضاً كذلك منتزعة من جعل نفس عناوينها والخطابات المتعلق بها كقوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) فَإِنَّ حُكْمَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ مَنْتَزِعٌ مِنْهُ. بل المراد من كونها منتزعة انتزاعها من الأحكام التكليفية وأنها مَجْعُولَةٌ بِالْجَعْلِ التَّبَعِيِّ.

## أنحاء الوضع

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الوضع علي أنحاء:

فمنها: ما لا يقبل الجعل التشريعي. وعدّه من أنحاء الوضع مبنيّ علي المسامحة وباعتبار عدم إمكان وقوع الوضع بالنسبة إليه كما يأتي.

ومنها: ما يقبل الجعل التبعي دون الاستقلالي.

ومنها: ما يقبل التبعي كما يقبل الاستقلالي.

فالأوّل منها: كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب للتكليف وشرطه ومانعه ورافعه، فهذا القسم خارج عن وصول يد التشريع إليه لا مستقلاً؛ لأنَّ هذه العناوين تنتزع من ذوات ما هو السبب أو الشرط أو المانع أو الرافع، وهذه أمور واقعية موجودة في الخارج لا تنفك عنها خصوصياتها وما تنتزع عنها من العناوين.

ولا تبعاً للتكليف، لتأخر التكليف عنها كتأخر وجود كلّ شيء عن سببه وشرطه ومانعه، ولتهافت انتزاع رافع الشيء عن نفسه.

وبالجملة: هذه العناوين ليست مَجْعُولَةٌ أصلاً، لا تبعاً ولا استقلالاً.

ص: 156

---

1- كما ذهب إليه الشيخ في الفرائد (ص350)، ونسبه إلي المشهور. وفصل المحقق الخراساني بين شرائط التكليف وشرائط المكلف به في الكفاية (ج2، ص303 وما يليها) فراجع.



فهذا القسم خارج عن البحث بأنه الأحكام الوضعية هل هي مجعولة بالاستقلال أو تبعاً للأحكام التكليفية، لأنّ مثل هذا البحث يأتي فيما تناله يد الجعل التشريعي، فما ليس كذلك يكون خارجاً عن البحث ولا يطلق عليه الحكم فضلاً عن كونه تكليفاً أو وضعياً.

وأما الثاني: فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء للمكلف به وشرطه ومانعه. فهو - علي ما في الكفاية - ليس مجعولاً بنفسه؛ لأنّ اتّصاف الشيء بهذه الأمور لا يعتبر قبل تعلّق الأمر به فلا يكون الاتّصاف بها إلا باعتبار كونها مأخوذة في متعلّق الأمر، فتكون مجعولة بتبع الأمر والتكليف. (1)

وأورد عليه السيّد الأستاذ (قدس سره) كما في الحاشية: بأنّ الجزء مثلاً لا يكون جزءاً من المأمور به قبل تعلّق الأمر به، ولكنّه جزء لما تعلّق به الأمر، وما هو متقدّم علي الأمر ويتوقّف عليه الأمر فهو جزء للصلاة التي ينطبق عليه عنوان المأمور به بعد تعلّق الأمر بها لا يمكن أن يكون متأخراً عن الأمر به، فاعتبار السورة - مثلاً - جزءاً للصلاة مجعول مستقلّ قبل تعلّق الأمر بها، وباعتبار تعلّق الأمر بها يكون جزءاً للمأمور به. وعلي هذا، يصحّ أن يقال: إنّ الجزيئية مجعولة بنفسها لا يمكن أن تكون مجعولة بالتبع، للزوم تأخّر ما حقّه التقدّم وتقدّم ما حقّه التأخّر، فتدبّر.

وأما الثالث: فاعلم: أنّ في مثل القضاء والحجّية والنيابة والحرّية والرقيّة والزوجية والملكية وغيرها من الاعتبارات يمكن الجعل التشريعي، وليس هنا ما يدلّ علي عدم إمكانه كما كان في القسم الأول، بل وقوعه في الخارج أيضاً ممّا لا ريب فيه.

وإنّما الكلام في أنّ جعل هذه العناوين يكون بالاستقلال، أو هي مجعولات بتبع

ص: 157

جعل الأحكام، أو منتزع عن الأحكام؟ والتحقيق أنها منشآت بأنفسها. فولاية الولي نشأت بنفسها ليست منتزعة عن جواز تصرفاته ولا يتبع الحكم بجوازه. وكذا مثل الحرّية منشأة بإنشاء المولي، والزوجية بالعقد، والملكية أيضاً بالعقد. فربما تتحقّق هذه العناوين ولم تتحقّق الأحكام. وربما تتحقّق الأحكام ولم تتحقّق هذه العناوين.

وبالجملة: فهذه الولاية الكبرى والإمامة العظمى الثابتة للنبي والولي ناشئة بنفس إنشائها من الله تعالى، ولا شك في أنّ جعلها للنبي والولي من جانبه تعالى جعل مستقلّ ليس منتزعاً من الأحكام التكليفية وجواز تصرفهما في الأمور، بل الأمر هنا بالعكس ويكون التكليف تابعاً للوضع، هذا.

قال صاحب الكفاية هنا: وهمّ ودفع، (1) وكأنّه أراد به دفع الإشكال عمّن يقول بأنّ الملكية من الاعتبارات المجعولة بالإنشاء التي تكون علي اصطلاح أهل المعقول من خارج المحمول، لأنّه ليس بحذائه شيء في الخارج مع أنّ الملك باصطلاحهم من المحمول بالضميمة وهو لا يتحصّل بالإنشاء بل بأسباب خارجية، كالتعمّم والتقمّص والتنغّل.

وحاصل دفعه: أنّ الملك مشترك بين الملكية الحاصلة بالإنشاء، وهو غير الملك الحاصل بتلك الأسباب المصطلح عند أهل المعقول. (2)

ص: 158

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 306.

2- إنّ مقوله «الملك» عند أهل المعقول، هي ما تسمّى أيضاً تارة ب- «له» وأخري ب- «الجدة» ورابعة ب- «القضيّة». وقال العلامة الحلّي (قدس سره): «ولخفائها عبّر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة وقد عرفوها بأنّها نسبة الجسم إلي الجسم المنطبق، علي بسيطه أو علي جزء منه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به. وقالوا أيضاً في تعريفها: نسبة الجسم إلي الجسم المنطبق عليه، وهو ضروري في وجود الجسم علي أحسن أحواله وحفظه ودفع الآفات عنه. وقالوا أيضاً: الملك عبارة عمّا يحصل للجسم بسبب نسبته إلي مالكة، أو لبعضه، ينتقل بانتقاله، كالتختم والتقمّص. انظر مصادر هذه التعاريف في هامش نهاية المرام في علم الكلام، ص 391.

وبعبارة أخرى للملك معنيان بأحدهما يكون من خارج المحمول وهو: كونه مجعولاً -بمجرد الإنشاء والاعتبار. وبالأخرى يكون من المحمولات بالضميمة كالتعمم والتقمص والتلبس. ولا-ريب في أن إطلاق الملك علي الأول حسب اللغة وعده من خارج المحمول حسب الاصطلاح وعلي الثاني يكون علي حسب الاصطلاح فقط.

وهذا إشكال علي أهل المعقول حيث اختصوا الملك الذي ظاهر معناه اللغوي هو ما يوجد بالإنشاء بما يوجد بأسباب أخرى بحيث يخرج منه ما هو بأصل المعني اللغوي الملك.

وكيف كان، فالمعني والمراد لا يختلف باختلاف الاصطلاحات، فالملكية منشأة بالاستقلال وإن لم تكن من الملك الذي اصطلمه من يسمي بالاصطلاح من أهل المعقول، فالحقيقة لا تتغير ولا تتبدل بالاصطلاح.

وصاحب الكفاية كأنه أراد الدفع عن الأصوليين وأنهم لم يطلقوا الملك في غير موضعه، ولم يدافع عن أهل المعقول بأنهم أطلقوا الملك في غير موضعه، كأنه يري أنه يجب علي الجميع متابعة اصطلاحات أهل المعقول.

ونعم ما قال الشيخ صاحب الذريعة في توصيف كفاية الأصول: وقد أدخل المسائل الفلسفية في الأصول أكثر ممن قبله من مؤلفي الرسائل والفصول والقوانين. (1) انتهى. والله هو العاصم، وشكر الله مساعيه ومساعي الجميع.

هذا، وبعد ما ذكرناه من التفصيل في حال الوضع فاعلم: أنه لا مجال للاستصحاب إذا كان علي النحو الأول الذي قلنا: إنه خارج من أقسام الوضع، وذلك لأنه من الواجب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، والسببية والشرطية والمانعية للتكليف ليست من ذلك.

ص: 159

وترتب التكليف - الذي هو حكم شرعي - عليها لا- يجزي، لأنه ليس من ترتب الحكم علي موضوعه بل يكون من ترتب المعلول علي علته وهو ترتب عقلي لا شرعي.

وأفاد السيد الأستاذ بأن ذلك يتم إن كان الاستصحاب جارياً في نفس العلة.

أما إذا كان جارياً في علية العلة فيجوز إجراء الاستصحاب فيه، وذلك لأن حقيقة علية شيء لشيء آخر إصداره إياه وصدور المعلول منه، وكلّ منهما بحسب الحقيقة عين الآ-خر كالإيجاد والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم، فاستصحاب العلية حقيقة ترجع إلي استصحاب المعلول أي نفس التكليف، فلا- مانع من استصحابه لأنه حكم شرعي، فتأمل فإن الحكم بالاستصحاب علي وجود أركانه كموضوعه علي هذه الدقائق البعيدة من الأذهان والقول بشمول الأدلة له ليس خالياً من الإشكال، كما قيل مثل ذلك في استصحاب عدم الأذلي.

ثم إنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل فإنه يصحّ التعبد به في حال الشكّ، وكذا في ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفع يد الشارع ولو بالتبع. نعم، لو كان متبوعه مجري الاستصحاب يكفي جريان الاستصحاب فيه كما هو الشأن في كلّ شكّ مسببي، فلا محلّ لإجراء الاستصحاب فيه إذا كان جارياً في سببه، والله هو العالم.

**التنبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب**

المعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا يجري في حق الغافل، فمن أحدث وغفل ولم يحدث له شك في بقاء حدثه وصلّي لا يجري استصحاب الحدث في حقه بشكّه بعد الصلاة في أنّه تطهّر قبل الصلاة أم صلّي محدثاً بل يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ. بخلاف من أحدث والتفت وشكّ في الطهارة فإنّ الاستصحاب يجري في حقه، فإن لم يتطهّر وغفل وصلّي يحكم ببطلان صلاته.

نعم، يمكن إجراء الكلام فيما إذا شكّ في الطهارة وبني علي الحدث بحكم الاستصحاب وغفل عن كونه محدثاً وصلّي ثم بعد الصلاة شكّ في أنّه تطهّر وصلّي أم صلّي مع الحدث، فهل في هذه الصورة تجري قاعدة الفراغ كالصورة الأولى، لأنّه لا فرق في الغفلة عن الحدث بين ما إذا كان معلوماً بالوجدان أو بالأصل؟ أو أنّ المسألة تبتني علي تحقيق مورد قاعدة اليقين؟ فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في أنّ قاعدة الفراغ هل تختصّ بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ من العمل ولم يكن مسبقاً بالشكّ قبل العمل، أو تعمّ ما إذا كان مسبقاً بالشكّ قبل العمل وإن غفل عنه حين العمل؟

حكى المقرّر الفاضل عن السيّد الأستاذ: أنّه لا إطلاق لروايات باب قاعدة الفراغ

تشمل الصورة الثانية، بل تكون ظاهرة في الشكّ الحادث بعد العمل مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كَلَّمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَطَهورك فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَاَمْضِ فِيهِ» فَإِنَّ قَوْلَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً» ظاهر في حدوث الشكّ بعد العمل. ووجه ذلك الظهور أيضاً القرينة المغروسة في أذهان أهل العرف من أنّ من عمل عملاً إنّما يعمله جامعاً لأجزائه وشرائطه فلا يترك شيئاً منه إلا لعروض غفلة، ومع الشكّ والترديد لا يتمشّي منه العمل، وإذا حصل له الشكّ بعد العمل لا يعتني به، وهذه قرينة مانعة عن الإطلاق. (1)

أقول: فيه: أنّ في الحدث الثابت بالأصل أيضاً إذا غفل عنه يحكم بكون العمل واقعاً جامعاً للشرائط لمغروسة ما ذكر في الأذهان.

المقام الثاني: في أنّه علي فرض شمول أدلّة القاعدة ما إذا كان منشأ الشكّ سابقاً علي العمل، هل يجري الاستصحاب في حقّ من أحدث ثم شكّ في رفعه وغفل وصلّي ثم شكّ بعد الصلاة في صحّتها باعتبار الشكّ السابق علي الصلاة، أو تجري في حقّ قاعدة الفراغ؟

قد أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): أنّ حكومة القاعدة علي الاستصحاب إنّما تكون إذا كان مجراه بعد العمل باعتبار الشكّ الطارئ بعده. وأمّا إذا كان مجراه الشكّ السابق علي العمل فيجري الاستصحاب دون القاعدة، لأنّ مجراها بعد العمل.

وبالجملة: في الشكّ الحادث بعد الفراغ إذا لم يكن مسبباً من الشكّ السابق علي العمل فقاعدة الفراغ هي الحاكمة علي الاستصحاب فلا يجري استصحاب الحدث بالنسبة إلي الصلاة. بخلاف الشكّ السابق، فإنّه مجري الاستصحاب ولا تجري فيه القاعدة. (2)

ص: 162

1- . الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص383.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ص383.

ولكن بعد ذلك يمكن أن يقال: إذا كان منشأ القاعدة الارتكاز المذكور فالغفلة عن الحدث المعلوم بالأصل أولي بجريان القاعدة فيه من الغفلة عن الحدث المعلوم بالوجدان.

وبعبارة أخرى: الغفلة عن الحدث المشكوك فيه - وإن كان مجري الأصل - أولي بإجراء القاعدة فيه وعدم الاعتناء به من الحدث المعلوم بالوجدان. اللهم إلا أن يكون ذلك بالتعبد المحض. والله هو العالم.

## التنبيه الثاني: في الإشكال علي جريان الاستصحاب

### في الإمارات

قد أشكل علي جريان الاستصحاب في الأحكام التي قامت الإمارات والطرق المعتبرة علي ثبوتها، فأحرز حدوثها بها لا بالوجدان، وشك في بقائها بعد البناء علي حدوثها؛ وذلك لعدم اليقين بالحدوث، بل وعدم الشك في البقاء لأنه فرع اليقين بالحدوث، والمعتبر في الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في بقاء المتيقن.

وأفاد السيد الأستاذ (قدس سره) هنا: (1) أن ما يمكن أن يؤخذ في موضوع الاستصحاب والتعبد بالبقاء في مقام الثبوت والواقع إما أن يكون نفس ثبوت الشيء واقعاً وإن لم يكن ثبوته محرزاً، فصحة جريان الاستصحاب واقعاً يدور مدار الثبوت واقعاً وإن كان جريانه بحسب الظاهر لعله يحتاج إلي طريق محرز وبدونه لا يجري. نعم، يترتب عليه صحة جريان الاستصحاب فعلاً علي تقدير الثبوت فيما كان هناك أثر شرعي مترتب علي هذا العنوان، وهذا هو الوجه الذي اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) في مقام الإثبات. (2)

ص: 163

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص385.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص309.

ووجهه: أنّ التعبد والتنزيل شرعاً يكون في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك في البقاء علي تقدير الثبوت، فيتعبد به علي هذا التقدير فيترتب عليه ما يترتب علي البناء علي ثبوته.

وإما يكون المأخوذ في موضوع الاستصحاب نفس ثبوت الشيء إذا كان محرزاً باليقين أو الأمانة، فيجري استصحابه علي فرض إحرازه بأي محرز سواء كان اليقين أو الأمانة.

فعلي هذين الوجهين لا مانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة بالأمانة.

وهنا وجه ثالث: وهو أن يكون موضوع الاستصحاب الشيء المحرز بخصوص اليقين، فيجري الاستصحاب إذا كان هو محرزاً باليقين دون الأمانات. هذا كله في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فالذي استظهره صاحب الكفاية هو: أنّ اليقين في الروايات مأخوذ من حيث كاشفيته وطريقته لا لموضوعيته وبما هو هو، وعلي ذلك يجري الاستصحاب في موارد الأمانات ومؤداهما كما يجري فيما تعلق به اليقين. (1)

ولكن ردّ عليه السيّد الأستاذ (قدس سره) بكونه خلاف الظاهر من الأخبار لظهورها في أنّ اليقين بما هو يقين مأخوذ في الحكم. ومع الغصّ عن ذلك لا ظهور لها فيما ذكر. فلا يحتجّ بها علي أحد الاحتمالين لإجمال الروايات.

نعم، القدر المتيقّن منها صورة اليقين، إلا أن يدعي القطع بعدم خصوصية اليقين وأنّه جاء في الروايات لمحض الكاشفية وباعتبار كونه أحد المحرزات.

والحاصل: أنّ السيّد الأستاذ (قدس سره) كأنه استقرّ نظره علي أنّ الحكم بجريان الاستصحاب في موارد الأمانات يحتاج إلي ارتكاب خلاف الظاهر، ولذا قال: إنّ الاحتياج بارتكاب مخالفة الظاهر مبني علي كون مدلول الأخبار حجّية الاستصحاب، كما هو كذلك عند الشيخ وصاحب الكفاية. أمّا بناء علي كون مدلولها حجّية قاعدة المقتضي والمانع فلا يحتاج شمول الأخبار لموارد الأمانات من ارتكاب خلاف الظاهر

ص: 164



وحمل اليقين علي أعمّ منه وسائر المحررات، وذلك لاعتبار اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في الاستصحاب دون القاعدة.

فإذا قامت البيّنة علي عدالة زيد يوم الخميس وشككنا فيها يوم الجمعة لا يجري استصحاب عدالته في يوم الجمعة، لأنّ عدالته لم تكن متيقنة يوم الخميس بل قامت الحجّة علي ثبوتها فيه، وقيامها عليه كذلك تجعلها مظنون الوجود - بالظنّ المعبر - لا متيقن الوجود. واليقين بحجّة البيّنة لا يكفي في تحقّق أركان الاستصحاب، فإنّه تعلق بغير ما تعلق به الشكّ وهو عدالة زيد.

وهذا بخلاف القاعدة، فإنّ عليها يبني علي بقاء عدالته، فإنّ مقتضي حجّة البيّنة - التي تعلق بها اليقين - ترتّب جميع آثار العدالة الواقعية، ولا ترفع اليد عنها بالشكّ في حدوث ما يزيل به عدالته، والقضية المشكوكة فيها غير المتيقنة. وهذا عين كلام المقرّر عنه (رحمه الله).

وبالجملة: شمول أخبار الباب لمثل الأحكام الثابتة بالأمارات غير القطعية بناءً علي حملها علي الاستصحاب مشكل جدّاً، لما استظهرناه من الأخبار أنّ اليقين مأخوذ من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف... إلخ. (1)

أقول: لا إشكال في ما ذكر من الدعوي، واستظهار عدم خصوصية اليقين. مضافاً إلي إمكان إلغاء هذه الخصوصية في مثل هذه الأمور والقواعد الجامعة المفيدة. (2)

ص: 165

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص388.

2- قد كتبنا حول هذا التنبيه قبل ستين سنة عندما كنت متشرفاً بتقبيل عتبة الروضة المقدّسة العلوية علي من ثاوي فيها آلاف الشناء والصلاة والتحية تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأجد صاحب المقامات الرفيعة السيّد جمال الدين الكلّيايگاني (قدس سره) ورفع الله درجته فاغتمت نقله هنا ليكون ذكراً له وسبباً لنزول الرحمة عليّ وعليّ الذي يراه ويقراه، فقد قيل: «عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة». المدني الشيرازي، رياض السالكين، ج5، ص120؛ وإليك ما كتبت: قد عقد المحقّق الخراساني (قدس سره) مضافاً إلي التنبيهات التي ذكرها الشيخ (قدس سره) تنبيهين في الكفاية وجعلهما التنبيه الأول والثاني، والمقصود فعلاً بيان مراده في الثاني وما فيه وبيان ما اختاره المحقّق النائيني (قدس سره) في المقام ضمناً، والظاهر أنّ مختار النائيني مأخوذ من أستاذه السيّد محمد الأصفهاني والميرزا الكبير، بل من الشيخ قدس الله أسرارهم، فنقول: إنّ الإشكال في المقام هو أنّه بناءً علي اعتبار اليقين بالثبوت في الاستصحاب كيف يمكن القول بجريانه في مؤدّيات الإمارات حيث إنّ لا يكون لنا فيها يقين بالثبوت فإنّه علي تقدير يكون الحكم ثابتاً وعليّ تقدير لا يكون حكم أصلاً، فليس لنا يقين بالثبوت بل ليس لنا شكّ فعليّ. والذنب عن الإشكال علي ما ذهب إليه: أنّ التبعّد إنّما يكون في جهة البقاء ولو علي تقدير الثبوت فلذا لو لم يكن للمتيقن أثر وكان للبقاء يستصحب. وأما قوله (عليه السّلام): «لا تنقض اليقين بالشكّ» فلا يدل علي لزوم اليقين الفعليّ بل الظاهر أنّه في مقام التوطئة والتمهيد لبيان الحكم بالبقاء في صورة الشكّ في البقاء ولو علي تقدير ثبوت المستصحب فلا مدخلة لليقين بالثبوت في الحكم بالبقاء كما يشير إلي ذلك تعريفه الاستصحاب بإبقاء ما كان، فالمراد من قوله (عليه السّلام): «لا تنقض اليقين...» إثبات الملازمة بين ثبوت الشيء ولو تقديرًا وبقائه، والملازمة لا تدور مدار ثبوت المتلازمين فلا مانع من التبعّد بالبقاء علي تقدير الثبوت، ومنزلة الاستصحاب لأدلة منزلة الإطلاق فكما أنّه لو كان لنا إطلاق يعمّ صورة الشكّ واليقين كان الواجب علينا الأخذ به كذلك الاستصحاب بمنزلة ذلك الإطلاق، فبناءً علي هذا إذا شككنا في بقاء الحكم الذي هو مؤدّي الأمانة نحكم بالبقاء، فالاستصحاب دليل علي الملازمة بين الثبوت والبقاء، والأمانة دليل علي الثبوت علي تقدير الإصابة، ولا يخفي أنّ الدليل علي أحد المتلازمين دليل علي الآخر. ولا يخفي: أنّ مبني هذا القول أنّ دليل الاستصحاب ناظر إلي الواقعيات كالأمانة وبناءً عليه لا يمكن التفصّي من الإيراد إلّا بما ذكره، وآلا فلو قلنا بأنّ الاستصحاب

هو الجري علي طبق ما كان وأنّ دليله ناظر إلي الحكم بعد إحرازه ولا فرق في أن يكون المحرز له القطع أو ما يقوم مقامه، وأنّ اليقين في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا- تنقض اليقين بالشك» يكون ملحوظاً إمّا من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن، أو من جهة كونه موجباً لتنجز الحكم عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة. فيمكن الذبّ عنه بأنّه ولو قلنا باعتبار اليقين بالثبوت لا يرد الإشكال؛ لأنّ المستصحب قد أحرز بقيام الأمانة عليه كما هو مختار المحقّق النائيني (قدس سره). وكيف كان: يرد علي المحقّق الخراساني (قدس سره) أولاً: أنّ القول بأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا تنقض اليقين..» للتوطئة والتمهيد بعيد جداً، بل ظاهر الكلام اعتبار اليقين بالثبوت. وثانياً: كيف يصحّ القول بأنّ الاستصحاب بمنزلة إطلاق الدليل؟ لأنّه إنّما يصحّ إذا كان المستصحب حكماً ظاهرياً، وأمّا مع البناء علي كون الأمارات والطرق ناظرة إلي الواقع وعدم كون الاستصحاب ناظراً إليه بل ناظر إلي الحكم بعد إحرازه كما هو الحقّ وإليه ذهب في غير المقام، فلا- يمكن جعل الاستصحاب بمنزلة الإطلاق للأمارات إلّا أن يلتزم بمقالة الفاضل النهاوندي (قدس سره) وأنّ مؤدّي الأمارات يكون كلّ من الحكم الواقعي والظاهري، ولا يخفي ما فيه ولا يلتزم المحقّق الخراساني (قدس سره) به أصلاً. ثمّ إنّّه لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق أحكام ظاهرية فعلية بمعنى أنّه لو صادفت الأمانة الواقع فالحكم في حقّه هو الحكم الواقعي واقعاً وظاهراً ولو أخطأت أنشأ علي طبقها حكم ظاهري فعليّ مع بقاء الحكم الواقعي علي ما هو عليه، فلا يتوجّه الإشكال ولكنّ المحقّق عنده أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس التنجز والعذر بلا إنشاء حكم، والله هو العالم. [منه دام ظلّه العاللي].



المستصحب إن كان حكماً أو موضوعاً جزئياً فلا ريب في جواز استصحابه.

وإن كان أمراً كلياً فإما أن يكون الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في بقاء الفرد الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه، فلا إشكال في استصحاب الكلّي لترتيب الأثر الثابت له. كما لا إشكال في استصحاب الفرد المشكوك بقاؤه الذي كان الكلّي موجوداً في ضمنه للأثر الشرعي المترتب علي نفس الفرد. وهذا مثل الشكّ في الحيوان باعتبار الشكّ في بقاء الفيل مثلاً بشخصه.

ولكن لا يخفي عليك: أنّ تسمية هذا بالاستصحاب الكلّي مبنيّ علي المسامحة، لأنّ وجود الكلّي الطبيعي عين وجود فرده واستصحاب الفرد يغني عن استصحابه. فما قال بعضهم من عدم جواز استصحاب الفرد لإثبات الأمر المترتب علي الكلّي إلاّ علي القول بالأصول المثبتة، كأنه ليس في محله.

والقسم الثاني: من استصحاب الكلّي ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة تردّد وجوده بين ما يكون مقطوع الزوال وما يكون مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء. وفي هذا يجري أيضاً استصحاب الكلّي كالحيوان المرّد وجوده في ضمن البقّ أو حيوان مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء كالفيل. والترّد المذكور لا يمنع من استصحاب الكلّي المرّد وجوده بين الحيوانين المفروضين لتمامية أركان الاستصحاب.

وقد أشكل علي هذا الاستصحاب: بأنّ الشكّ في بقاء ذلك الكلّي المرّد بين الخاصّين مسبّب عن الشكّ في حدوث الخاصّ المتيقّن البقاء علي تقدير حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بالأصل، ومع جريانه في السبب لا يبقى مجال لإجرائه في المسبّب.

وفيه: أنّ الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه ليس من لوازم حدوث الخاصّ - أي الفرد الطويل - حتي يكون محكوماً بالعدم بحكم الأصل، بل يكون من لوازم كون الحادث

المتيقن وجوده هل هو المتيقن الارتفاع أو المتيقن البقاء؟ فيكون الشك في خصوصية الحادث وهذه ليس مسبقة بالعدم حتى تستصحب. وأيضاً يجاب عن هذا الإشكال: بأنه يكون بناءً علي ثبوت الملازمة بين وجود الفرد والكلّي حتي يكون الأصل في الفرد مغنياً عن إجراء الأصل في الكلّي، ولكنّ التحقيق أنّ الكلّي موجود بعين وجود الفرد كما قيل: «الحقّ: أنّ وجود الطبيعي بمعني وجود أشخاصه»، وعلي هذا يسقط التوهّم المذكور من إجراء الأصل في السبب ونفيه في المسبب.

ويجاب ثالثاً: علي فرض تسليم الملازمة بين الكلّي والفرد، ولكن إجراء الأصل في السبب يغني عنه في المسبب إذا كان بينهما ملازمة شرعية لا عقلية ولا عادية، واللزوم بين الكلّي والفرد عقلي، فلا نستغني بإجراء الأصل فيه عن الأصل في الكلّي. (1)

هذا، وقد أورد السيّد الأستاذ علي أستاذة صاحب الكفاية بأنّ نظر المستشكل في جريان أصالة عدم حدوث الخاصّ ليس إلي نفي الكلّي حتي يقال: إنّه من لوازم الحادث لا الحدث، بل نظره إلي ما هو الأثر للكلّي شرعاً، وأنّ نفي الخاصّ يكفي في نفي الأثر الشرعي المرتب علي الكلّي لخفاء الواسطة، وأنّ العرف يري الأثر مرتباً علي الفرد لا علي الكلّي الذي هو في ضمن الفرد. وقولكم: إنّ الكلّي عين الفرد، ووجوده وجود الفرد مؤيّد لذلك. فعلي هذا، يكفي في عدم ترتب الأثر الذي هو للكلّي لا الكلّي نفي الفرد.

وعلي ذلك، لا يبقي مجال للجواب الثالث من أنّ ترتب آثار الكلّي علي الخاصّ عقلي لا شرعي، فإنّ العرف يري الآثار آثاراً للفرد.

ص: 168

---

1- انظر الأجوبة الثلاثة من المحقق الخراساني في الكفاية (ج2، ص 311-312).

ثم إنه يمكن أن يقال في قوله في دفع التوهم: «إن بقاء الكلّي وارتفاعه ليسا من لوازم الحدوث بل من لوازم الحادث»: إنه وإن كان كذلك، لكن لا- يمنع من جريان الأصل في السبب بأن يقال: إن المراد من اللازم وإن كان من لوازم الحادث إلا أن الكلّي في الخاص أيضاً يكون معلولاً له والجنس يكون معلولاً للصورة النوعية. وعلي هذا، يكون الشك في بقاء الكلّي فيما إذا تردّد بين كونه مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء كالحیوان المرّدّد بین البقّ والفیل مسبباً عن الشكّ في أنّه هل وجد الفیل أم لا؟ والأصل عدمه. وعلي ذلك كلّه لا يبقى مجال لاستصحاب الكلّي.

ولكن بعد ذلك يمكن أن يقال: إن عدم الكلّي ليس مركّباً من أعدام نظير المركّبات الوجودية حتي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان، بل عدم الكلّي أمر بسيط ينتقض بوجود فرد منه، فلا يقال: إنه معدوم باعتبار عدم سائر أفرادها. وعلي هذا، لا يثبت عدم الكلّي باستصحاب عدم الفرد المشكوك حتي يمنع من استصحاب وجود الكلّي. (1)

أقول: لا- كلام في أنه باستصحاب عدم بعض أفراد الكلّي لا- يثبت نفي الكلّي ولا- يحكم بعدمه به، ولكن إذا كان سائر أفراد غير الفرد المشكوك وجوده معلوم بعدم لم لا يحكم باستصحاب عدم المشكوك بعدم الكلّي؟ كما يقال في المركّبات الوجودية بوجود المركّب بإثبات بعض أجزائه بالأصل والبعض الآخر بالوجدان.

اللهمّ إلا أن يقال: إن ذلك لا- يثبت عدم الكلّي إلا علي القول بالأصل المثبت، وهذا كما إذا كان لمجموع المركّب بعنوانه المجموعي الواقعي حكم، فإنّه يمكن أن يقال: إن باستصحاب وجود بعض الأجزاء لا يثبت العنوان الذي هو موضوع الحكم إلا بالأصل المثبت.

ص: 169

هذا كله في القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وهنا قسمان آخران الثالث والرابع.

القسم الثالث: وهو ما إذا شكّ في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً مع وجود الفرد الذي تقطع بعدمه في آن بعد ذلك.

ولا ريب في عدم جريان استصحاب الكلّي بعد القطع بعدم ما هو كئنا تقطع بوجوده لاحتمال وجود فرد آخر منه مقارناً لوجوده، وذلك لفقد أركان الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة؛ لأنّ المتيقّن السابق مقطوع الزوال في الآن الثاني، والمشكوك مشكوك الوجود من أوّل وجوده، فليس هنا شكّ في البقاء بل الشكّ في الحدوث.

القسم الرابع: وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الذي تقطع بارتفاعه.

وحكم هذا أيضاً كسابقه لا يجري فيه الاستصحاب، كما لا يخفي. (1)

ثم إنّه لا- يخفي عليك أنّ ما ذكر إنّما يكون في الكلّي إذا كان متواطئاً (2) وأمّا في الكلّي المشكّك (3) فلا مانع من استصحابه إذا شكّ في بقائه من جهة الشكّ في ارتفاعه أو تبدّل مرتبته الشديدة مثلاً بالمرتبة الضعيفة كالسواد الشديد إذا شكّ في ارتفاعه أو تبدّله إلى الضعيف، ففي الحقيقة هذا من القسم الأوّل.

وعلي ما هو مقتضى التحقيق في الفرق بين الإيجاب والاستحباب، والحرمة والكراهة من كونه بشدّة الطلب وضعفه، أو شدّة الزجر وضعفه، يمكن أن يقال

ص: 170

---

1- وذهب الشيخ الأنصاري إلى التفصيل بين القسمين وقال بجريان استصحاب الكلّي في الأوّل دون الثاني، فراجع: فرائد الأصول (ص372).

2- كاحتمال تحقّق الحدث الأكبر (الجنابة) مقارناً مع الحدث الأصغر (النوم) المتيقّن أو بعد زواله بالوضوء مثلاً.

3- كاحتمال حدوث مرتبة ضعيفة من الشكّ بعد زوال المرتبة الشديدة منه في كثير الشكّ.

بصحة استصحاب المطلوبة والرجحان، أو المزجورية والمرجوحية إذا شك في بقاء كل واحد منهما بعد العلم بارتفاع الوجوب أو الحرمة. لا يقال: إنَّ العرف يري الإيجاب والاستحباب من المتباينين، ولا يري الشك في الاستحباب بعد رفع الإيجاب من اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة، لاختلاف موضوعهما وإن كان كذلك بحسب الدقة العقلية.

فإنه يقال: هذا مسامحة من العرف، ولعل منشأ مسامحتهم في هذا النظر ما قرع سمعهم من الفقهاء من عدّ الأحكام الخمسة فتوهموا تباينها، وبعد الالتفات إلي عدم صحة منشأ توهمهم وأن الفرق بينها يكون بالشدة والضعف يرون نفي الرجحان أو المرجوحية من نقض اليقين بالشك، فأفهم وتأمل.

### التنبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرجة

#### إشارة

لا شبهة في جريان الاستصحاب في الأمور القارّة وهي الأمور التي تجتمع أجزاءها بعضها مع بعض في الوجود.

وأما التدريجية، وهي: ما ليس كذلك كالزمان والزمانيات مثل: الحركة والتكلم، وما أخذ الزمان قيده كالصوم المقيّد بالنهار. (1)

فإن كان الأمر التدريجي نفس الزمان أو من الزمانيات كالحركة والتكلم، فكما أفاد في الكفاية: (2) الظاهر جريان الاستصحاب فيه وإن كان ينصرم وجودها ولا يتحقّق منه جزء إلا بعد انصرام الجزء الأوّل ولكن ما لم يتخلّل عدم في البين لا تتلّم أركان

ص: 171

1- وكالوقوف بعرفات المقيّد بما بين الزوال والغروب، والوقوف بمزدلفة، والصلوات اليومية المقيّدة بأوقاتها، وغير ذلك من المتدرجات بعرض الزمان.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص315.



الاستصحاب به، كنفس الزمان. بل وإن تخللّ العدم ولا يخلّ بالاتّصال العرفي والوحدة العرفية مثل التكلّم. لصدق النقض والبقاء فيه عرفاً.

مضافاً(1) إلى أنّه لو فرض في الاستصحاب بقاء المستصحب بالدقّة العقلية يمكن تحقّقه في الحركة في الأين بالحركة القطعية، أي: الحركة بين المبدأ والمنتهي وإن لم يتحقّق في الحركة التوسّطية، وهي: كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان.

ثم لا يخفي عليك: عدم مجيء الاستصحاب في الزمان بحدّ أنّه الزمان؛ لعدم تعلّق الحكم الشرعي به. وإنّما يتعلّق به بتقطيعه بقطعات خاصّة في عالم الاعتبار كالיום والساعة والشهر والسنة والقرن وغيرها. فالشهر مثلاً يكون محدوداً بحدوده يتحقّق القطع بوجوده والشكّ في بقاءه، فيحكم ببقائه بالاستصحاب مطلقاً وإن كان الشكّ في المقتضي أو في خصوص الشكّ في الرفع.

هذا، ولا يخفي عليك: أنّه لا فرق في استصحاب الأمر التدريجي بين أن يكون استصحاب الشخص، أو الأمر الكلّي. ففي الشكّ في أنّ السورة التي شرع فيها تمّت أو بقيت منها شيء، يجوز فيه استصحاب الشخص واستصحاب الكلّي، وهو القسم الأوّل. وفي الشكّ في أنّ ما شرع فيها كان سورة الكوثر مثلاً أو سورة الإنسان يكون

ص: 172

1- هذا حلّ آخر من المحقّق الخراساني لرفع الإشكال عن الاستصحاب في الزمانيات بأنّنا نستصحب في موارد بقاء الشيء بحركته بين المبدأ والمنتهي فهذا أمر بسيط قارّ قابل للاستصحاب، فيستصحب مثلاً كون الشمس وبقائها بين المبدأ (المشرق) والمنتهي (المغرب) فيما نشكّ في بقاء وقت الصلاة ولكنّه (قدس سره) خطأ في التعبير عن الحركتين فسّمى التوسّطية بالقطعية وبالعكس، وقد تقطن بذلك سماحة الأستاذ دام ظلّه العالي كما يأتي في الصفحة 54 وهو يطابق ما نري من تعريفهما في تعريفات الجرجاني حيث عرفهما ب- : «الحركة بمعنى التوسّط وهي: أن يكون الجسم واصلاً إلى حدّ من حدود المسافة في كلّ آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً إلى ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده. والحركة بمعنى القطع إنّما تحصل عند وجود الجسم المتحرّك إلى المنتهي لأنّها هي الأمر الممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها».

من القسم الثاني من استصحاب الكلّي. وإذا شكّ في أنّه شرع في سورة أُخري مع القطع بإتمامه السورة التي كانت بيده، فهو من القسم الثالث.

وأما ما أخذ الزمان قيدياً له كالصوم المقيّد به، فإن كان الشكّ في بقاء حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده مثل النهار الذي قيّد به الصوم، يستصحب قيده ويحكم ببقاء النهار، أو يستصحب نفس المقيّد. (1)

وإن كان الشكّ من جهة أُخري كما إذا شكّ في الحكم من جهة أن تقيّد موضوعه بقيد خاصّ تمام المطلوب، أو من باب تعدّد المطلوب؟ فيجري الاستصحاب فيه في خصوص ما أخذ الزمان ظرفاً لثبوته لا قيدياً له مقوّماً لموضوعه.

أما الأول، فلتحقّق أركان الاستصحاب بالنسبة إليه.

وأما الثاني، فلعدم تحقّقها، فإنّ ما علم بثبوته هو المقيّد بالزمان الخاصّ، وما شكّ في ثبوته هو غيره. وإن شئت قلت: ما علم بثبوته قد ارتفع، وما وقع الشكّ في ثبوته كان متيقّن العدم، فيستصحب عدمه.

فإن قلت: فيما إذا كان الزمان ظرفاً للموضوع لا مجال للقول بعدم دخل الزمان فيه رأساً وإلا فلا وجه لأخذه ظرفاً له، فإذا كان للزمان فيه دخل ما فلا مجال لاستصحابه، بل لا بدّ من استصحاب عدمه.

قلت: بالنظر الدقّي العقلي كذلك، ولكنّ العرف المعتبر نظره يري الموضوع واحداً في الزمانين، ولا يري الزمان من مقومات الموضوع.

لا يقال: علي هذا يتعارض الاستصحابان: استصحاب الثبوت واستصحاب

ص: 173

---

1- أي الإمساك المقيّد بكونه في النهار، فيستصحب كونه في النهار، كما قال به في الكفاية (الخراساني، ج2، ص317)، وتأمّل فيه.

العدم، استصحاب الثبوت لوحدة الموضوع بنظر العرف، واستصحاب العدم لتعدد الموضوع بنظر العقل.

فإنه يقال: الاعتبار في وحدة الموضوع وتعدده شرعاً بالنظر العرفي دون العقلي، فلا عبرة بالدقة العقلية، فليس هنا إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت دون استصحاب العدم، لعدم الدليل علي اعتباره.

وهذا بخلاف ما إذا أخذ الزمان قيماً، فإن الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر. اللهم إلا أن يكون بحسبه متّحداً عرفاً، كما إذا كان الشكّ في بقاء حكم المقيّد من جهة كونه بنحو التعدّد المطلوبي فإنه لا يبعد فيه دعوي اتحاد الموضوع وصحة استصحاب الحكم.

## إزاحة وهم

لا يخفي عليك: أنّ ما ذكر من توهم التعارض بين الاستصحابين محكيّ عن الفاضل النراقي (قدس سره). (1) وحكي عنه أيضاً التعارض بينهما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة عروض ما يشكّ في رافعيته، كما إذا شكّ في بقاء وجوب الصوم لعروض مرض يشكّ في بقاء وجوبه معه. وكما إذا حصل له الشكّ في بقاء الطهارة بعد المذي. وأيضاً كما إذا شكّ في طهارة الثوب النجس بعد الغسل بالماء مرّة. فاستصحاب عدم جعل الشارع وجوب الصوم مع المرض الذي عرض له، وعدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، واستصحاب نجاسة الثوب النجس بعد الغسل بالماء مرّة، يكون معارضاً لاستصحاب وجوب الصوم، ولا استصحاب الطهارة بعد المذي، ولا استصحاب عدم كون المنجّس الذي تنجّس به الثوب بالملاقة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة، فعلي هذا، يتساقط الاستصحابان في مثل هذه الصور.

ص: 174

---

1- النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ص 242 (الفائدة الأولى من فوائد ذكرها ذيل تتميم الاستصحاب).

وأجاب صاحب الكفاية عن المثال الثاني والثالث: بأن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها تكون ممّا إذا وجدت بأسبابها تبقي ولا تزول إلا بما يكون رافعاً لها، فلا يشكّ في بقائها إلا بالشكّ في تحقّق الرفع لها، فلا معني لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي حتي يعارض بها أصالة بقاء الطهارة، ولا لأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة حتي يعارض بها أصالة بقاء النجاسة. (1)

ولم يتعرّض للمثال الأوّل فضلاً عن جوابه.

ولعلّ نظره إلي أنّ الشكّ في تلك الأمثلة كلّها يرجع إلي الشكّ في الرفع والأصل عدمه وبقاء ما شكّ في رفعه به.

نعم، في الجميع لا يكون الشكّ في وجود الرفع المعلوم رافعيته، بل تكون الشبهة حكمية في أنّ المذي هل يكون رافعاً للطهارة؟ أو الغسل مرّة هل يكون رافعاً للنجاسة؟ أو خصوص هذا المرض هل يكون رافعاً لوجوب الصوم أو مانعاً من تعلّق وجوبه؟ فتدبّر جيّداً.

ثم إنّ السيّد الأستاذ أعلي الله مقامه قد أفاد في المقام في تعريف البقاء المعتبر في الاستصحاب:

إنّ البقاء يطلق تارة علي ما هو المجرّد من الزمان كذات الله تعالي.

وتارة: يطلق علي الزمان والزمانيات.

فبالاعتبار الأوّل يكون المراد منه الذات الآذي لا يزول ولا يزال فلا نهاية له ولا نفاذ. والمراد من الثاني البقاء في آن متأخّر بعد كونه في الآن المتقدّم. وعلي ذلك للبقاء أربعة أقسام.

ص: 175

الأول: ما يطلق علي الذي هو باقي بنفسه خارج عن الزمان متقدّم عليه وعلي جميع الزمانيات بالذات وبالعلية، وهو الباري تعالي.

الثاني: الموجود الممتدّ بالتدرّيج ذات أبعاض يتقدّم بعضها علي بعض بالذات بحسب الوجود لا بالعلية وينصرم المتقدّم قبل وجود المتأخّر، مثل الزمان نفسه.

الثالث: الموجود الامتدادي التدرّيجي في الزمان ومحدوداً بالحدّ الزماني، وله أيضاً أبعاض بعضها متقدّم علي بعض بالذات وبالزمان وينصرم وجود بعضها قبل بعض، ويكون وجوده بتمامه عند انصرام تمامه ونفاد وجوده، مثل التكلّم والمشّي والمركّبات الاعتبارية كالصلاة وغيرها من الأمور التدرّيجية.

الرابع: ما هو موجود في الزمان بتمام أبعاضه وسائر في الزمان بتمام وجوده، مثل وجود زيد وعمرو وحجر وشجر وغيرها.

وبعد ما عرفت من معني البقاء وأقسام الموجودات الزمانية تعرف عدم جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات التدرّيجية، وذلك لعدم صدق البقاء عليها لا بالنسبة إلي أبعاضها، لأنّ كلّ بعض منها يتصوّر فهو يندم وينتفي بعد وجوده، فليس له قرار حتي يحكم ببقائه، فلا يشكّ في شيء زال وانعدم حتي يحكم ببقائه بالاستصحاب. وأمّا بالنسبة إلي تمام وجوده فهو أيضاً يندم بمجرد التمامية لا يفرض له وجود حتي يقع الشكّ في بقاءه وزواله.

لا يقال: هذا تامّ بالنسبة إلي أصل الزمان. وأمّا بالنسبة إلي القطعة الخاصّة منه مثل ما سمّي بالنهار باعتبار محاذاة الشمس ومواجهتها للأرض في هذه القطعة من الزمان وبالليل باعتبار عدم محاذاتها لها، فلو شكّ في بقاء النهار أو بقاء الليل وهذه القطعة من الزمان نحكم ببقائه بحكم الاستصحاب.

فإنّه يقال: ننقل الكلام في هذه القطعة، فإنّه لا يعتبر البقاء في أبعاضها بعين ما قلناه

في أجزاء أصل الزمان. وبالنسبة إلى تمامها أيضاً لا يعتبر البقاء، لأنه إن كان قبل التمامية لم يتحقق وجودها حتي يشك في بقائها، وبعد تمامها لا وجود لها، فلا مجال لاعتبار البقاء لها.

فإن قلت: الحكم بالبقاء لا يصح باعتبار الحركة التوسّطية - التي عبّر عنها في الكفاية بالقطعية - ، وأما باعتبار الحركة القطعية - التي عبّر عنها في الكفاية بالتوسّطية - وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي يجوز اعتبار البقاء والشك فيه وهو متحقق في الشك في مثل النهار والليل، فإنه وإن لا يتحقق جزء منه إلا بعد انصرام جزئه السابق وليس في البين ما يحكم بالبقاء إلا أنّ رفع اليد عن النهارية وعدم الحكم ببقائها عند العرف من نقض اليقين بالشك.

فبالنسبة إلى مثل النهار وإن لا يعتبر البقاء بالحركة التوسّطية لا مانع باعتباره بالنسبة إلى الحركة القطعية، فإنّ النهار والليل باعتبار كون الحركة الواقعة فيهما تكون بين المبدأ والمنتهي يفرض أمر قارّ يوجد بمجرد وجوده في الآن الأول ويحكم ببقائه في الآن الثاني وما بعده.

قلت: هذا، أي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي، (1) لا - حقيقة له ولا منشأ لانتزاعه منه في الخارج، بل ليس إلا مجرد الفرض وليس في البين إلا كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان ولا واقع لغير ذلك، فالحركة القطعية هي عين التوسّطية.

ثم إنّه يمكن تصحيح ذلك بأن يقال: إنّ النهارية تنتزع من صيرورة مواجهة الشمس مع الأرض وبهذا الاعتبار يصحّ الحكم بالبقاء، لأنّ الزمان الخاصّ المسمّى بالنهار يوجد بمجرد تحقق منشأ انتزاعه وهو سير الشمس ودخولها في قطعة خاصّة من الفضاء، فإذا شككنا في بقائها فيها نحكم به بالاستصحاب، فهي بهذا الاعتبار بمنزلة الأمور القارّة التدريجية التي يقع الشك في استمرارها.

وإن أبيت عن ذلك فنقول: إنّ بعد الدقّة في الأخبار يحصل لنا أنّه لا يعتبر في جواز الاستصحاب صدق بقاء المستصحب، بل المعتبر ليس إلا صدق نقض اليقين بالشك

ص: 177

1- وهي الحركة القطعية حسب تعبير سماحة الأستاذ دام ظلّه، وتعريفات الجرجاني، والتوسّطية حسب تعبير الكفاية وكثير من الأعلام خطأً.

وهو متحقق في الشك في مثل النهار والليل، فانه وان لا يتحقق جزء منه الا بعد انصرام جزئه السابق في البين ما يحكم بالبقاء الا ان رفع اليد عن النهاريه وعدم الحكم ببقائها عند العرف من نقض اليقين بالشك.

وبالجملة: يكفي في الاستصحاب صدق عنوان النقص ولو لم يكن في البين ما يصدق عليه البقاء، فالحكم يدور مدار صدق عنوان نقض اليقين بالشك لا البقاء فليس في الأخبار ما يدلّ علي اعتبار صدق عنوان البقاء. (1)

ثم إنه قد استشكل السيّد الأستاذ في المقيّد بالزمان مثل الصوم: بأنّ استصحاب نفس النهار وإن كان يجري ولكن لا يثبت كون الإمساك في النهار.

وصاحب الكفاية اختار جريانه بتقريب: أنّ الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار وفي الآن الحاضر نشكّ في كونه كذلك وواقعاً في النهار فيحكم ببقائه وكونه في النهار كما كان سابقاً فيه.

ولكن لا يستقيم ما أفاد لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، وذلك لأنّ الإمساك المطلوب في جميع النهار وإن كان إمساكاً واحداً إلاّ أنّه بحسب آناء النهار يتبعّض بأبعض كثيرة ليس الآن الذي يشكّ في كونه من آناء النهار والإمساك فيه وجوداً بقائياً للآن السابق، فتدبر (2).

### التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي

هل يجري الاستصحاب في الأحكام التعليقية المشروطة كما يجري في الأحكام الفعلية المطلقة؟

ص: 178

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 396 - 400.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 401 - 402.

فقد أفاد في الكفاية: (1) أنه لا إشكال في جريانه في الأحكام التعليقية، لعدم اختلال ذلك في أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشك في البقاء.

ولا يرد علي ذلك: أن المعلق لا وجود له قبل وجود المعلق عليه، وأنه يختل بذلك أحد ركني الاستصحاب. (2)

فإنه يرد: بأن المعلق لا يكون موجوداً قبل ما علق عليه بالفعل ولكن كان موجوداً بنحو التعليق قبل الشك في بقاءه، فيحكم ببقاءه عند الشك فيه بالاستصحاب.

وبالجملة: فالحكم التعليقي كان ثابتاً بحكم مثل العنب إذا غلي يحرم، فإذا شككنا في بقاءه لطرّو بعض الحالات نحكم ببقاءه بحكم الاستصحاب.

ولا يعارض هذا الاستصحاب استصحاب الحلّية المطلقة للعنب؛ لأنها كانت مغيّة بعدم الغليان، فكما لا تعارض بين الحلّية المطلقة الثابتة بالقطع للعنب والحرمة التعليقية الثابتة له بالغليان ولا يجري استصحابها بعد ثبوت الغليان، لا يجري استصحاب الحلّية أيضاً مع جريان استصحاب الحرمة.

وإن شئت قلت: كما لا تعارض بين الحكم بحلّية العنب والحكم بحرمة إذا غلي، لا يقع التعارض أيضاً بين الاستصحابين استصحاب حلّية الزبيب واستصحاب حرمة إذا غلي.

وبعبارة أخرى قلت: إنّما يقع التعارض بينهما لأن مقتضى استصحاب الحلّية المطلقة للعنب الثابتة له قبل الغليان وبعده حلّية الزبيب قبل الغليان وبعده، ومقتضى استصحاب الحرمة التعليقية الثابتة للعنب الحرمة التعليقية للزبيب، وهو مضاف لاستصحاب الحلّية؛ لأن مقتضاه حلّية الزبيب بعد الغليان، ومقتضى الاستصحاب التعليقي حرمة بعد الغليان.

ص: 179

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 320.

2- انظر: الطباطبائي، المناهل، ص 652.



قلت: كما أنه لا- مضادة بين أن يقال: العنب حلال، وأن يقال: العنب المغلي حرام أو العنب إذا غلي حرام، لتقييد إطلاق الأول في الحلية بعد الغليان بقوله: العنب المغلي حرام، كذلك لا مضادة بين استصحابهما.

### التنبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

استشكل في جريان الاستصحاب إذا كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة وشك في بقائه وارتفاعه بنسخه، تارة: بعدم اليقين بثبوتها في حق من لم يدرك الشريعة السابقة، لاحتمال اختصاصها بالموجودين في زمانها فلا يقين بثبوتها في حق غير الموجودين حتى يشك في بقائها.

وتارة أخرى: بآثا وإن فرضنا ثبوتها في حق غير المدركين لها حسب إطلاق أدلتها، إلا أنه لا اعتبار لهذا الإطلاق بعد القطع بارتفاع مداليلها، لأن الشريعة السابقة صارت منسوخة بشريعتنا فلا شك في بقائها، للقطع بنسخها وعدم بقائها.

والجواب عن الأول: أن الحكم في الشريعة السابقة لم يثبت علي الموجودين في الخارج بنحو القضايا الخارجية التي مصاديق موضوعاتها الأفراد الموجودة في الخارج، كما إذا قلنا: حضر علماء البلد المجلس الكذائي. بل إنما ثبت للأفراد علي نحو القضايا الحقيقية، كما في قوله تعالى: (الْإِنْسَانُ عَلِي نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) (1) أو (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُ-سِرٍ)، (2) فالحكم في هذه القضايا يشمل جميع أفراد موضوعاتها سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة. ولو لم يكن كذلك لما صح استصحاب الأحكام الثابتة في شرعنا الحنيف، ولا النسخ بالنسبة إلي غير الموجودين في زمان ثبوت الحكم فكما أن الحكم

ص: 180

1- القيامة، 14.

2- العصر، 2.

في شريعتنا ثابت لعامة الأفراد مّمن وجد أو يوجد ويستصحب إذا شك في بقائه، فالحكم في الشريعة السابقة أيضاً ثابت لمن وجد أو يوجد فيجري فيه الاستصحاب.

وأما الجواب عن القطع بنسخ الشريعة السابقة: أنّ ما ثبت من نسخ الشريعة السابقة عدم بقائها بتمامها لا ارتقاعها بجمعها.

لا يقال: إنّ العلم الإجمالي بارتقاع بعضها يمنع من استصحاب ما شك في بقائها.

فإنّه يقال: إنّ يمنع إذا كان المستصحب من أطراف ما علم ارتقاعه بالإجمال، وأمّا إذا علم بمقداره تفصيلاً بحيث كان الشك في مورد بدوياً، أو كان المشكوك فيه ممّا علم عدم نسخه فلا يمنع عنه، بل يمكن أن نقول بالعلم التفصيلي بنسخ ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة دون غيرها. (1)

ثم إنّ الشيخ الأنصاري أجاب عن الإشكال الأول: بأنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة علي وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّم الحكم قطعاً، غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة (المتغيّرة) في موضوع الحكم... إلخ. (2)

وربّما توهم عبارته أنّ الحكم ثابت للكلّي كالملكية الثابتة في باب الزكاة والوقف العام، فلا مدخلية للأشخاص فيها، وإذا كان كذلك لا يصحّ تعلق الزجر والبعث إليه.

وبعبارة أخرى: الحكم بالكلّي يصحّ بالإضافة إلي المكلّف به لا- المكلّف، فالملكية في باب الزكاة تكون في المكلّف به وهو كلّي. أمّا المكلّف فلا- يعقل أن يكون كلياً، لأنّه لا- يعقل بعث الكلّي، فلا بدّ أن يكون ذلك إمّا باعتبار أفراده الخارجية، أو أعمّ منها ومن أفرادها المقدّرة وجودها. ولعلّ الشيخ أراد ذلك.

ص: 181

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص323 - 324.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص381.

وأجاب عن الثاني: بأننا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقّه شيء سابقاً وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى. (1)

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ الاستصحاب وإن كان يجري في حقّ المدرك للشريعتين، أمّا جريانه في حقّ من لم يدرك متوقّف علي كونه كالمدرک علي يقين بالحكم الثابت عليه في الشريعة والشكّ في بقاءه، وليس لغير المدرك للشريعة السابقة اليقين بثبوت الحكم له والشكّ في بقاءه. (2)

ويمكن أن يقال: نعم، لا- يجري الاستصحاب بالنسبة إلي غير المدرك، أمّا جريانه في المدرك للشريعتين مستلزم للحكم به علي غير المدرك وذلك للإجماع علي عدم اختلاف تكليف المدرك وغير المدرك، فأفهم.

### التنبيه السابع: في الأصل المثبت

إعلم: أنّ مفاد الأخبار التي استدلّ بها علي الاستصحاب - وهي عمدة أدلّته - إنشاء حكم مماثل للحكم المستصحب إذا كان المستصحب حكماً من الأحكام. وإنشاء حكم مماثل لحكم الموضوع المستصحب إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات.

وليس مفادها تعميم الموضوع للحكم الواقعي، وذلك لتجرّد موضوعه من العلم والجهل والشكّ فيه، فلا يمكن أن يكون أعمّ من المجرّد عنها ومما تعلق الشكّ به أو كان مجهولاً أو معلوماً، لاختلاف رتبتهما وعدم إمكان لحاظهما معاً.

ولا يخفي عليك أيضاً: أنّ مفادها التعبد بالمستصحب، بمعنى لزوم ترتيب آثاره

ص: 182

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 381.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 325.

عليه إذا كان موضوعاً، والعمل علي طبقه إذا كان المستصحب حكماً، فلا يجري في الموضوعات - التي لا يترتب عليها حكم شرعي - لترتب آثارها العقلية أو العادية، لكونها من الأمور التكوينية الخارجة عن دائرة التشريع.

وإنما الكلام في أنه هل يجري في الموضوعات التي تكون لآثارها ولوازمها العقلية أو العادية آثار شرعية؟

وبعبارة أخرى: هل يجري في الموضوع الذي له أثر شرعي بواسطة أمر عادي أو عقلي يترتب عليه؟ وهذا هو الذي يعبر عنه بالأصل المثبت، فيجري الكلام فيه بأنه هل تشمله أخبار الباب؟ وهل ترفع اليد عن مثل ذلك من نقض اليقين بالشك؟

فمن يقول بالأصل المثبت يقول: إنه من نقض اليقين بالشك، لاستلزام اليقين به اليقين بلازمه العقلي أو العادي، فهو وإن لم يكن ملتفتاً بهذا اللازم واللزوم بينه وبين الملزوم حين اليقين بالملزوم إلا أنه حين الشك في اللازم لا يشك في كونه موجوداً عند اليقين بالملزوم، فهو علي يقين باللازم في السابق والشك في بقائه.

بل يمكن أن يقال: إن هذا استصحاب اللازم بنفسه وبلا واسطة، وليس الحكم به باستصحاب ملزومه. نعم، اليقين باللازم لازم اليقين بالملزوم.

ولكن يرد علي ذلك: أن البحث في حجّة الأصل المثبت وعدمه إنما يكون إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولازمه في البقاء فقط دون الحدوث والبقاء، وفيما ذكر تكون الملازمة بين الحدوث والبقاء. والمثال للصورة الأولى: ما إذا شككنا في الغسل في وجود الحاجب وعدمه فلازم استصحاب عدم وجود الحاجب وصول الماء إلي البشرة، فإنّ عدم وجود الحاجب قبل الغسل ليس ملازماً لوصول الماء إلي البشرة بل إذا كان باقياً إلي زمان الغسل يكون ملازماً له.

ومثل استصحاب حياة زيد الملازم لإنبات لحيته فإنّ نبات لحيته ليس لازم حدوثه بل هو لازم بقاءه إلي هذا الزمان الخاص.

وبعد ذلك نقول: التحقيق عدم جريان الاستصحاب في هذه الأمور والوسائط لإثبات ما يترتب علي الواسطة من الأحكام الشرعية؛ وذلك لأنّ الأخبار ظاهرة في التعبد بنفس المتيقن لترتب أثره الشرعي عليه، ولا تدلّ علي التعبد بترتيب الآثار المترتبة علي ما هو الأثر العقلي والعادي للمستصحب.

ولا- فرق في ذلك بين ما إذا كان الأمر العادي أو العقلي متّحداً مع المتيقن في الوجود، كما في استصحاب عدم لبس غير المأكول الذي لازمه عدم كون ما عليه من اللباس الخاص غير المأكول، فإنّ عدم لبسه غير المأكول متّحد مع عدم كونه لباسه من غير المأكول. أو كان خارجاً عن المتيقن مقارنة لوجوده كإنبات اللحية لزيد مثلاً.

وبالجملة: لا يجري الاستصحاب لإثبات ما هو من اللوازم العقلية والعاوية للمستصحب؛ لعدم تعلّق الجعل التشريعي بها. ولا يجري لترتب الآثار الشرعية علي تلك اللوازم لعدم دلالة الأخبار علي التعبد بنفس المتيقن لترتب آثاره الشرعية عليه.

هذا ولكن قد استثنى من ذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) ما إذا كانت الواسطة خفيّة، بحيث يري العرف أثرها أثراً لذي الواسطة، فإنّ رفع اليد عن مثل ذلك يكون عندهم من نقض اليقين بالشكّ. (1)

وقال المحقق الخراساني في حاشيته علي الفرائد: وذلك لما عرفت من أنّ الدلالة علي الأثر الآذي بلحاظه يكون التنزيل في مورد الاستصحاب إنّما هو بمقدّمات الحكمة، ولا يتفاوت بحسبها فيما يعد عرفاً أثراً بين ما كان أثراً بلا واسطة أو معها، كما لا يخفي. ولا يذهب عليك: أنّ ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمتفاهم العرف لا من تطبيق المفاهيم علي مصاديقها العرفية خطأً أو مسامحة، كما توهمه بعض السادة من الأجلة (قدس سره) فأشكل عليه بأنّه لا اعتبار بمسامحات العرف في التطبيقات.

ص: 184

فكأنه (قدس سره) توهم من مطاوي كلماته (قدس سره) (أي كلمات الشيخ) أنه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالاستصحاب، ومع ذلك ألحق به ما بالواسطة الخفية لتطبيقه عليه بالمسامحة العرفية وإن لم يكن منطبقاً عليه حقيقة.

وغفل عن أنه بصدد ادعاء أن الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، فيكون تطبيقه علي ما يكون بلا واسطة كذلك (أي عرفاً) تطبيقاً حقيقياً دقيقاً بلا مسامحة.

وسره: أنه قد مر أن تعيينه بمقدمات الحكمة وليس ما لا واسطة له أصلاً بالإضافة إلي ما لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، كما لا يخفي. ولا اعتبار بالقطع بإرادة مقدار من الخارج، فإن المدار فيها إنما هو علي القطع به في مقام التخاطب كما حققناه في البحث غير مرة، فتأمل تعرف سره. (1) انتهى.

ثم إنه قد أضاف المحقق الخراساني (قدس سره) إلي ما استثنى شيخه (قدس سره): الأثر المترتب علي المستصحب بوساطة ما لا تفكيك بينهما عرفاً، كما إذا كان لزوم اللازم للمستصحب بمثابة من الوضوح وبحيث يعد أثره أثراً للملزوم ويعد عند العرف رفع اليد من ذلك الأثر نقضاً لليقين بوجود المستصحب. أو عقلاً كما إذا كان اللازم ممّا لا يمكن التفكيك بينه وبين ملزومه. (2)

ولكن الظاهر أن ذلك وإن صحّ من حيث الكبرى ولكنّه خارج عمّا فيه البحث، لأنّ البحث في الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولانزومه في البقاء فقط، وأمّا إذا كانت الملازمة بينهما في الحدوث والبقاء فكلّ منهما بالاستقلال مجري الاستصحاب.

ص: 185

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 212 - 213.

2- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 212 - 213.

وبالجملة: الظاهر عدم وجود مورد تكون الملازمة بين المستصحب ولازمه في البقاء بهذه المثابة، فليس ما ذكره إلا مجرد الفرض. (1)

الفرق بين مثبتات الأمانة والأصل

بقي في المقام بيان وجه الفرق بين الأمانة والأصل، حيث إن مثبتات الأمانة حجة دون الأصل.

وأفاد المحقق الخراساني: بأن الأمانة كما تحكي عن المؤدّي ويشير إليه، كذا تحكي عن أطرافه من الملزوم واللازم. ومقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ومقتضى ذلك حجّة المثبت منها. بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا يدلّ عليّ أزيد من التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، ولا يدلّ عليّ التعبد بثبوت ما هو الأثر لما يترتب عليّ المستصحب من اللازم العادي أو العقلي. (2)

ويمكن أن يقال: إن الأمانة مؤداها أعمّ من نفسه ولازمه وملزومه. وفيها جهة كشف عن الواقع اعتبرت بحكم الشارع، وليس ذلك في الاستصحاب وإن كانت في الحالة السابقة أيضاً كشف عن الواقع، فهو عند العرف مختصّ بالمستصحب بملاحظة أثره، والشارع أيضاً تعبدنا به دون غيره. والسيره وعمل العرف أيضاً في الأمانة عليّ ذلك، ودليل حجيتها إمضاء للسيره، وليس هذا في الاستصحاب كما لا يخفي.

**التنبيه الثامن: في ما يتوهم ابتناؤه عليّ الأصل المثبت**

**إشارة**

وقد كان ذكره في ذيل التنبيه السابع أولي، لكونه ممّا يتفرّع عليه لدفع بعض التوهّمات:

ص: 186

1- واستشكل أيضاً المحقق النائيني عليّ استثناء الوسطة الخفية والجلية، فراجع: فوائد الأصول (ج4، ص494).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص327، 329.

إنّ استصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع لترتيب آثار الكلّي الطبيعي، أو العرض علي الفرد أو علي منشأ الانتزاع مثبت. (1)

ومنشأ هذا التوهّم يمكن أن يكون أحد أمرين: أحدهما: مغايرة الكلّي مع أفرادها وجوداً، فإذا شككنا في خمريّة مائع كان متيقّن الخمريّة سابقاً وأردنا استصحاب خمريته لأن ثبت به حرمة، نقول: إنّ الأصل - أي مقتضي الاستصحاب - بقاء المائع علي حالته السابقة، ولازم ذلك بقاء طبيعة الخمريّة التي كانت معه للملازمة بين بقائه وبقائها، ولكن هذا اللزوم ليس شرعياً حتي يحكم بحرمة المائع المذكور، فيكون إثبات حرمة بهذا الاستصحاب مثبتاً.

والجواب عن ذلك: أنّ وجود الطبيعة في الخارج ليس مغايراً لوجود الفرد بل هو موجود بعين وجود الفرد، فما كان متيقّناً هو الكلّي الموجود بوجود الفرد وهو عين وجوده وما يستصحب أيضاً هو ذلك الكلّي.

هذا مضافاً إلي أن الحكم الكلّي المتعلّق بالطبيعة ينحلّ إلي أحكام جزئية حسب أفرادها فيستصحب في المثال الخمر الجزئي الموجود بهذا الفرد فيترتب عليه الحكم بحرمة.

ثانيهما: أن يقال: إنّ أثر الكلّي - وهو الحرمة في المثال - يترتب علي الفرد بجميع مشخصاته الخارجية، فالمائع المتيقّن حرمة لخمريته حرام بجميع مشخصاته الخارجية فإثبات بقاء حرمة بجميع تلك المشخصات باستصحاب بقاء خمريته المستلزم عادة لبقاء هذه المشخصات يكون مثبتاً.

وأجاب السيّد الأستاذ - كما حكي عنه المقرّر في الحاشية - بأنّ الآثار المترتبة علي



الفرد بتوسط الكلّي إنّما تكون مترتبة عليه بما هو فرد للكلّي لا بما هو مقارن مع مشخصاته الخارجية، فإنّه ليس في الأحكام الشرعية ما هو مترتب علي الفرد الخارجي بجميع مشخصاته، بل إنّما تكون مترتبة علي الكلّي المنطبق علي أفراده خارجاً والمّتحّد معها وجوداً. انتهى. (1)

ولا يخفي عليك: أنّ وجود العرضي كالملكيّة ممّا ينتزع من منشأ انتزاعه أيضاً يكون كالكلّي، والفرد وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه لا وجود له إلاّ بمعني وجود منشأ انتزاعه، فاستصحاب منشأ انتزاعها يكفي لترتيب أثرها بدون توسط ثبوته لأنّه لا ثبوت لها زائداً علي ثبوت منشأ انتزاعها.

### التوهّم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت

إنّ الاستصحاب كيف يجري في الأحكام الوضعية المنتزعة من التكاليف، كالجزيئية والشرطية والمانعية؟! فإنّ هذه الأمور ليست من المجموعات الشرعية فلا تثبت إلاّ بالأصل المثبت. (2)

والجواب: أنّها وإن لم تكن مجعولة بنفسها إلاّ أنّها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها، وبكفي ذلك في شمول الأخبار لها، فإنّ المقصود من الآثار الشرعية ما تناله يد الجعل وضعاً ورفعاً ولو كان بجعل منشأ انتزاعه.

### التوهّم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت

إنّ الاستصحاب لا يجري في عدم التكليف، لأنّه ليس أمراً قابلاً للجعل، مع أنّ

ص: 188

1- الخراساني، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص418 - 419.

2- هذا ما توهّمه الشيخ في فرائد الأصول (الأنصاري، ص351).

اللازم في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أمراً مجعولاً أو ذا أثر مجعول، والعدم ليس من الأحكام وإلا يلزم أن تكون الأحكام الخمسة، عشرة.

والجواب عنه: أن مقتضى الاستصحاب التعبد بالمستصحب والبناء العملي عليه سواء كان أمراً وجودياً أو عدمياً، لا إنشاء حكم مماثل للمستصحب حتي يكون مجراه اليقين بالحكم السابق أو موضوع ذي حكم، وعدم التكليف إنما يكون مما يبي عليه المكلف بحكم الاستصحاب ويستريح به عن مشقة التكليف.

وبالجملة: الاستصحاب كما يجري في كل مورد يكون وجوده متعلقاً للتكليف يجري في عدمه. والقول بالتفصيل فهو من الأقوال في المسألة وقد أجب عنه في محله.

### **إثبات البراءة باستصحابها**

وقد فرّع علي ذلك في الكفاية صحة الاستدلال علي البراءة باستصحاب عدم المنع والبراءة من التكليف. (1)

خلافاً للشيوخ حيث اختار عدم جريان الاستصحاب فيها؛ لأن عدم استحقاق العقاب ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، لعدم المنع حتي يثبت باستصحاب عدم المنع. (2)

وفيه: أن عدم استحقاق العقاب ليس لازم أخص لعدم المنع الواقعي حتي يكون استصحابه لترتب عدم استحقاق العقاب عليه مثبتاً، بل هو لازم عدم المنع أعم من الواقعي والظاهري، فإذا استصحبنا عدم المنع يترتب عليه أثره وهو عدم استحقاق العقاب كما يترتب علي عدم المنع الواقعي.

ص: 189

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص331.

2- الأنصاري، فراند الأصول، ص204.

وبعد ذلك كلّه استشكل السيّد الأستاذ علي الاستدلال بالاستصحاب علي البراءة: بأنّ النسبة بين الاستصحاب والبراءة التباين، فلا يمكن إثبات أحدهما بالآخر.

بيان ذلك: إنّ ما هو تمام الموضوع في البراءة احتمال التكليف فقط من دون مدخلية شيء آخر فيه، كاليقين السابق، وما هو تمام الموضوع في الاستصحاب الشكّ اللاحق واليقين السابق، فكيف يستدلّ بدليل أحدهما علي إثبات الآخر. (1)

أقول: لم يتحصّل لي مراده (قدس سره)، ولعلّ المقرّر لم يأت بتمام مرامه، فإنّه لا شكّ في عدم صحّة الاستدلال بدليل الاستصحاب علي البراءة لما بين موضوعيهما من التباين. ولكن لماذا لا يصح الاستدلال بالاستصحاب علي البراءة باستصحاب عدم المنع والبراءة الأصلية الثابتة قبل الشرع إذا شككنا في وجوب فعل أو حرمة.

ومن ذلك يظهر ما في ذيل كلامه من الاستشكال زائداً علي ما أفاد بأخصّيّة الاستصحاب من البراءة. (2)

هذا، وقد أفاد - رضوان الله عليه - في وجه جريان الاستصحاب في الجزئية والشرطية والمانعية بأنّ التعبد بجزئية شيء أو شرطية أو مانعية ليس إلّا التعبد ببقاء الوجوب الضمني الذي كان متعلّقاً بهذا الجزء، كما أنّ التعبد بعدم الجزئية عبارة عن عدم فعلية وجوب ما شكّ في وجوبه. فعلي هذا، يكون التعبد بالجزئية والشرطية والمانعية ممّا تناله يد الجعل التشريعي وضعاً ورفعاً فلا يكون مثبتاً أصلاً، وكما قال: لا مجال لتوهّمه أبداً. (3)

ص: 190

1- الخراساني، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

## التنبيه التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية

من الأمور التي ينبغي ذكرها ذيل التنبيه السابع: أنّ ما ذكر في التنبيه المذكور - من عدم حجّية جعل المثبت، أي عدم ترتب الأثر العادي أو العقلي علي المستصحب، ولا الأثر الشرعي المترتب عليه بواسطة الأثر العادي أو العقلي المترتب عليه - إنّما يكون بالنسبة إلي ما كان أثراً للمستصحب بوجوده الواقعي دون ما إذا كان الأثر لأعمّ من وجوده الواقعي والظاهري. فوجوب إطاعة الحكم المستصحب - سواء كان واجباً أو حراماً - أثر عقلي لاستصحاب الحكم بوجوده الأعمّ من الواقعي والظاهري ويترتب علي استصحابه. وذلك لاستقلال العقل بوجوب إطاعة أمر المولي سواء كان ظاهرياً أو واقعياً ثبت بالقطع أو بالظنّ المعتمد أو بالأصل. فباستصحاب الوجوب وإجراء الأصل يتحقّق ما هو موضوع لحكم العقل، أي أمر لمولي وإيجابه. ومثل هذا خارج عن الأصول المثبتة، فتدبّر.

## التنبيه العاشر: تعتبر شرعية المستصحب حين الشكّ لا اليقين

إعلم: أنّ ما هو المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب - علي فرض بقائه في حال استصحابه حكماً أو موضوعاً - ذا حكم وإن لم يكن كذلك في حال ثبوته واليقين به فيجري إذا كان المستصحب في حال الشكّ في بقائه حكماً أو موضوعاً ذا حكم وإن لم يكن في حال كونه معلوم الثبوت كذلك. كما أنّه لا يجري إذا كان في حال كونه متيقّن الثبوت حكماً أو موضوعاً ذا حكم دون حال الشكّ في بقائه. وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ في الصورة الأولى لو رفع اليد عنه وترك العمل به، بخلاف الصورة الثانية، كما هو واضح.

وبالجملة: يصحّ التعبد بالبقاء في الصورة الأولى وتشملها الأخبار، دون الصورة

الثانية. وعليه لا يضّر كون المستصحب مثل عدم التكليف في الأزل وأنه غير قابل للجعل بعد ما يكون قابلاً له في زمان الشكّ، فتدبرّ.

### التنبه الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشكّ في تقدّم الحدوث وتأخّره

لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في أصل تحقّق حكم أو موضوع، كنجاسة هذا الشيء، أو موت زيد.

وأما إذا كان الشكّ في تقدّمه وتأخّره، كما إذا علم بانتقاض اليقين - بوجود شيء أو عدمه - في زمان مثل يوم الجمعة وشكّ في أنّ انتقاضه حدث قبل ذلك الزمان مثل يوم الخميس بعد اليقين بعدم انتقاضه قبله، فهل تترتب عليه آثاره في يوم الشكّ في انتقاضه أي يوم الخميس أو لا؟

وهذا الذي يعبر عنه بأصالة تأخّر الحادث، أي مقتضى الأصل تأخّر حدوث ما انتقض به اليقين.

إذا عرفت ذلك: فنقول: إنّ التأخّر والتقدّم إن لوحظا بالنسبة إلي أجزاء الزمان، كما إذا علم بوجود أمر مثل موت زيد يوم الجمعة وشكّ في وقوع موته يوم الخميس، ففي مثله يجري الاستصحاب لإثبات الآثار المترتبة علي عدم موته في زمان الشكّ في موته، فيقال: إنّ الأصل بقاء حياته أو عدم موته إلي يوم الخميس، وذلك لتحقّق أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

ولا دافع لذلك إلاّ توهم اعتبار كون زمان احتمال الانتقاض حالاً لا ماضياً ولا مستقبلاً، فيقال: إنّ الاستصحاب يجري في مثل الشكّ في مثل بقاء زيد المتيقّن وجوده في السابق، فإنّ هنا زمان احتمال الانتقاض حال، بخلاف المثال المذكور إذ زمان وقوع الانتقاض المحتمل ماضٍ.

ويدفع هذا التوهم بإطلاق أخبار الباب وصدق نقض اليقين بالشك - بالبناء علي خلاف الحالة السابقة - في المثالين علي السواء.

نعم، لا- تترتب آثار عنوان حدوث موته يوم الجمعة باستصحاب عدم موته إلي يوم الخميس إلا علي القول بالأصل المثبت، لأنّ اللازم العقلي لعدم موته إلي يوم الخميس هو حدوث موته يوم الجمعة.

اللهمّ إلا أن يقال: بخفاء الواسطة، أو عدم التفكيك بين تنزيل عدم تحقّق موته إلي يوم الخميس وحدثه يوم الجمعة.

أو يقال: بأنّ حدوث موت زيد يوم الجمعة مرّكب من عدم موته إلي يوم الخميس وحياته في يوم الجمعة، فالأوّل محرز بالأصل والثاني بالوجدان.

وهكذا يجري الكلام في عدم ترتيب آثار عنوان تأخّر موته عن يوم الخميس.

هذا إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلي نفس الزمان.

وأما إذا لوحظ تقدّم حدوث شيء أو تأخّره بالنسبة إلي حادث آخر هو أيضاً معلوم الحدوث وشكّ في تقدّمه عليه أو تأخّره عنه، وذلك كما إذا علم بموت متوارثين وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر. فإذا كان الأثر للوجود الخاصّ لأحدهما من التقدّم والتأخّر والتقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر كتحقّقه في زمان الآخر، أو علي نحو خاصّ علي نحو مفاد كان التامة، فشككنا مثلاً في موت زيد المتقدّم علي موت عمرو، ففي مثله يجري استصحاب عدم موته الخاصّ في الزمان المتقدّم علي زمان موت عمرو فإنّه كان قبل موت عمرو مسبقاً بالعدم.

وأما إذا كان الأثر مترتباً علي وجوده إذا كان متّصفاً بوصف خاصّ من التأخّر أو التقدّم علي نحو كان الناقصة، فاستصحاب عدم وجوده وإن كان يجري لكونه مسبقاً بالعدم ولكن لا يجري استصحاب عدم كونه متّصفاً بالوصف الخاصّ لعدم حالة

سابقة له من وجوده مع هذا الوصف أو بدونه، لأنّه لم يثبت له وجود في زمان حتى يشكّ في اتّصافه في ذلك الزمان بهذا الوصف فيستصحب عدمه، بل هو حدث إمّا متقدّماً أو متأخراً.

وبعبارة أخرى: إذا كان موضوع الأثر أمراً واحداً كوجود خاصّ مثل الموت في الزمان المتقدّم علي زمان الآخر يجري استصحاب عدمه لوجود الحالة السابقة فيه. وإذا كان أمرين: أحدهما أصل وجود الموضوع، وثانيهما كونه متّصفاً بوصف خاصّ فلا يجري فيه، لأنّه لم تكن لكونه موصوفاً بهذا الوصف حالة سابقة حتى يستصحب.

ولا يخفي: أنّ ما ذكر يكون بقطع النظر عن المعارضة، فإذا كان للحادث الآخر أيضاً أثر متقدّم علي الآخر أو متأخّر عنه لا يجري الاستصحاب؛ لمكان المعارضة بينه وبين الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر.

وأما إذا كان الأثر لعدم الحادث متقدّماً أو متأخراً علي الآخر فلا يخلو إمّا أن يكون الأثر لعدم بوصف كونه في زمان الآخر بأن يكون هنا أمران أحدهما عدم الحادث، والثاني اتّصاف هذا عدم بكونه في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس الناقصة.

وإمّا أن يكون لعدم الخاصّ أي عدم في زمان الآخر، لا موصوفاً بكونه في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة.

فعلي الأوّل، لا يجري الاستصحاب أيضاً لا للمعارضة بل لعدم الحالة السابقة كما قلنا به في الوجودي. إلا أنّ الظاهر وجود الفرق بين ما ذكر في الوجودي والعدمي، فإنّ في الوجودي إنّما لا يجري الأصل لعدم الحالة السابقة، لأنّه لم يكن له زمان كان متّصفاً فيه بالوصف الكذائي أو غير متّصف به، فهو إذا وجد وجد متّصفاً به أو غير متّصف به، فليس له قبل الحدوث بحسب هذا الوصف وجوداً أو عدماً حالة سابقة. وذلك بخلاف العدمي، فإنّ مثل عدم موت الأب زمان موت ابنه له حالة سابقة وهي

عدم موت الأب قبل موت ابنه، فيجري استصحاب حالته السابقة إلي زمان موت الابن. إلا أن يعتبر فيه ما يختل به الحالة السابقة، كأن يقال باعتبار الأثر لعدم موت الأب متصفاً بكونه في زمان حدوث موت الابن، ومن المعلوم أنه ليست لذلك حالة سابقة، فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا مراد المحقق الخراساني (قدس سره) بقوله: «بأن يكون الأثر للحدث المتصّف بالعدم في زمان حدوث الآخر»، (1) فتدبر.

وعلي الثاني، أي علي أن يكون الأثر للعدم الخاص، أي العدم في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة، إنما لا يجري الأصل من جهة عدم إحراز موضوعه وهو ما إذا كان زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، كما إذا كتنا علي يقين بالطهارة وشكنا في بقائها.

وأما إذا شكنا في الطهارة بعد اليقين بالحدث فلا ريب في عدم صحّة إجراء الأصل في الطهارة، لفصل زمان اليقين بالحدث بين اليقين بها والشك فيها. وكذا إذا كان وقوع الفصل بين زمان اليقين والشك مشكوكاً فيه لم يحرز اتصال زمانهما فإنه يكون من الشبهة المصدقية لعموم قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك».

ونوضح ذلك في مثال، فنفرض في موت الوالد الكافر وإسلام ولده: أنّهما متيقّن العدم يوم الخميس، وحدث أحدهما لا علي التعيين يوم الجمعة والآخر يوم السبت، فشكنا في أنّ إسلام الولد هل وقع قبل موت الوالد حتي يرث الولد منه تمام تركته أم وقع بعده؟ فلا يجري استصحاب عدم إسلامه إلي زمان موت الوالد. وذلك لأنّ زمان الشك في إسلامه زمان موت والده، فاتّصال زمان الشك في إسلامه، أي زمان موت والده، بزمان اليقين بعدم إسلامه مشكوك؛ لاحتمال وقوع إسلامه يوم الجمعة وفصل زمان اليقين بإسلامه بين زمان اليقين بعدمه وزمان الشك في إسلامه، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لإثبات عدم إسلام الولد إلي زمان موت والده

ص: 195



من التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية، لعدم إحراز اتصال زمان الشك في عدم إسلام الولد بزمان اليقين به.

وأيضاً قد مثل لذلك السيد الأستاذ (قدس سره) - كما حكي المقرّر - بهذا المثال وإليك عين عبارة المقرّر عنه: «أنا نفرض في موت الوارثين - اللذين ماتا متعاقبين - ثلاث ساعات مثلاً: الساعة الأولى زمان اليقين بعدم حدوث موتهما، الساعة الثانية زمان حدوث الموت لأحدهما، والثالثة زمان حدوث موت الآخر. ونفرض أيضاً زمان الشك هو الساعة التي مات فيها الآخر مثلاً، وتلك الساعة التي تكون زمان الشك علي المفروض مرّدة بين الثانية والثالثة. فإن كانت هي الثانية يكون زمان الشك متّصلاً بزمان اليقين وهو الساعة الأولى، وعلي هذا الفرض لا مانع عن استصحاب عدم حدوث الموت لزيد مثلاً لا اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وإن كانت هي الثالثة يكون زمان الشك منفصلاً عن زمان اليقين، وعلي هذا الفرض لا يبغي مجال لجريان الاستصحاب لعدم حدوث الموت لزيد إلي الساعة الثالثة التي تكون في هذا الفرض زمان الشك، لأن الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المستصحب في زمان الشك، وفي المفروض لا يكون الحكم بالبقاء، بل إنّما يكون الحكم بالحدوث، لأنّ المستصحب - وهو عدم موت زيد في المثال - قد انتقض وارتفع في الساعة الثانية وبعد ارتفاعه لا معني للحكم ببقائه إلي الثالثة، وذلك هو السرّ في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين». (1)

ولا يخفي عليك: أنّ في مثل المثالين المذكورين يكون الموضوع - للخطابات والأخبار الواردة في الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ووجوب إبقاء ما كان علي ما كان - مشكوكاً فيه.

ثم إنّ هنا مثلاً آخر، فيه، إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، وهو في

ص: 196

---

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 428-429.

الحادثين المتضادين كالطهارة والحدث أو الخبث، بأن نفرض ثلاث ساعات: الساعة الأولى والثانية تكونان زمان اليقين بثبوتهما مع الشك في المتقدم والمتأخر، والساعة الثالثة زمان الشك في بقائهما، فإن فيه لا يجري استصحاب بقاء الطهارة، لأن زمان الشك في بقائها غير معلوم الاتصال بزمان اليقين بها لإمكان تقدم الطهارة علي الحدث أو الخبث. نعم، علي فرض تأخرها عنه يكون الاتصال المعتبر حاصلًا إلا أنه مشكوك فيه. وهكذا لا يجري استصحاب الحدث لنحو ما ذكر. (1)

وقد ردّه المقرّر الفاضل ذيل الصفحة وهو بتقريب متأ: أنّ في مثال المتوارثين زمان الشك في كلّ منهما زمان حدوث الآخر، ولذا لا يمكن إحراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه لإمكان حدوثه في الساعة الثانية أو في يوم الجمعة ووقوع نقض اليقين بعدمه باليقين بحدوثه.

وفي مثال المتضادين لا معني للشك في بقاء أحدهما في زمان حدوث الآخر لاستحالة اجتماع الضدين، فلا معني لاعتبار الشك فيهما بالإضافة إلي زمان حدوث الآخر للتضادّ بينهما، فاعتبار الشك في كلّ منهما يكون باعتبار الشك فيهما بالإضافة إلي أجزاء الزمان فيكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، وإنّما لا يجري الاستصحاب لوقوع المعارضة بين الأصلين. (2)

ثم إنّ هذا كلّّه في مجهولي التاريخ وأمّا إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً فيجري فيه أيضاً ما ذكر في مجهولي التاريخ، فيجري استصحاب عدم وجود ما شكّ في وجوده بنحو

ص: 197

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 429 - 430.

2- وإن شئت الوقوف بتمام مرامه فراجع: الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 430 - 431.

آخر علي نحو مفاد كان التامة، لأن استصحابه كذلك يكون بلا معارض إذا كان الأثر مترتباً علي وجوده كذلك. بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً علي وجود كل منهما أو لكل أنحاء وجوده، فإنه لا يتجه استصحاب العدم في كل من الطرفين أو الأطراف لوقوع المعارضة بين الاستصحابين. ولا يجري إذا كان علي نحو مفاد كان الناقصة لعدم الحالة السابقة علي التفصيل الذي مرّ.

وأما إذا كان الأثر مترتباً علي عدم الحادث في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة، فيجري استصحاب عدمه في مجهول التاريخ منهما لاتصال زمان شكّه بزمان يقينه، دون معلوم التاريخ. بخلاف ما إذا كان علي مفاد ليس الناقصة، فإنه لا يجري فيه الاستصحاب لعدم اليقين بالاتصاف سابقاً، والله هو العالم.

## التنبيه الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات

### إشارة

قد عرفت ممّا سبق: (1) أن الاستصحاب مورده الحكم الشرعي أو الموضوع للحكم الشرعي، فإذا كان المستصحب حكماً شرعياً كوجوب إكرام زيد، أو موضوعاً لحكم شرعي كخميرية مائع، وشكّ في بقاء وجوب الإكرام أو خميرية المائع، يجري استصحاب الوجوب في الأول والخميرية في الثاني.

وأما الموضوع اللغوي، فقد مثّل له بمثل الصعيد المتيقّن كونه حقيقة في مطلق وجه الأرض، وشكّ في بقائه علي المعني الحقيقي عند نزول قوله تعالي: (ف-ت-يَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً)، (2) فيترتب علي استصحاب معناه الحقيقي الحكم بجواز التيمّم علي مطلق وجه الأرض.

ص: 198

1- في التنبيه السابع.

2- النساء، 43؛ المائدة، 6.

ولكن التمسك لإرادة هذا المعني منه يكون مثبتاً، لأن إرادته من اللفظ تكون من الآثار العرفية للمستصحب.

اللهم إلا أن يقال: بجريان الأصل المثبت في باب اللغات، أو يبنى علي خفاء الواسطة.

ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون المورد من الأمور الاختيارية العملية التي تتعلق بالعمل الجوارحي، أو العمل الجوانحي والقلبي. وأما التي كان المهم فيها شرعاً المعرفة واليقين، فلا يجري فيها الاستصحاب لعدم ترتب هذا الأثر عليه وعدم إمكان التعبد بها، لأنها من الأمور الحقيقية الخارجية التي لا تتحصّل بالتعبد بها والبناء عليها والجري العملي عليها.

إذن، فإذا كانت الموافقة الالتزامية في الأحكام الفرعية واجبة يمكن أن يقال - إذا استصحبنا وجوب إكرام زيد أو خميرية مائع - : كما تجب موافقته بالعمل الجوارحي تجب موافقته قلباً وبالعمل القلبي بالبناء عليه والتسليم له.

أما في الأمور الاعتقادية مثل وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته الكمالية مما يكون المطلوب فيها العلم والمعرفة واليقين، فإذا شك فيه - والعياذ به تعالى - لا يجري الاستصحاب، لأن الشك فيه يسري إلي اليقين السابق ويزيله هذا أولاً. وثانياً: لأنه لا يترتب الأثر المطلوب منه - أي العلم واليقين - علي استصحابه.

ويمكن بيان عدم جريان الاستصحاب بوجه آخر، وهو: أنه مع حفظ اليقين بالله تعالى يستحيل الشك فيه والجمع بين اليقين به والشك فيه، بخلاف موارد الاستصحاب المفروض فيها اليقين الفعلي بوجود المستصحب في الزمان السابق والشك الفعلي في وجوده، فمثل وجود الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية والمعاد ومثل الحساب والميزان ووجود الملائكة ونبوة الأنبياء كنبوة إبراهيم وموسي وعيسي (عليهم السلام) ونبينا خاتم الأنبياء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وكذا الولاية الحكومية الثابتة للنبي والأئمة (عليهم السلام)

من الأمور المتقومة بحياتهم العنصرية دون شؤونهم الذاتية التي لا تزول بارتحالهم، فلا يتطرق الشك في بقاء تلك الحكومة، لأنها ثابتة لهم ما داموا هم في هذه الدنيا، فلا يمكن اجتماع بقاء اليقين بها في زمان والشك فيها في زمان آخر.

نعم، يمكن الشك في بقاء هذه الشؤون الدنيوية لهم للشك في بقاء حياتهم ولكن استصحاب حياتهم أيضاً لا يوجب القطع واليقين بها فيجب الفحص عنها لوجوب معرفة إمام الزمان، ومثل هذا الشك لا يقع في إمام زماننا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الذي لوبقبت الأرض بغير وجوده لساخت بأهلها، وبالنسبة إلي الأنبياء (عليهم السلام)، فلا معني للشك في حياتهم لارتحالهم صلوات الله عليهم إلي الله تعالى، وبالنسبة إلي نبوتهم أي بقاء شريعتهم ممّا هو مختصّ بشرائعهم فلا شك في نسخ الجميع بالشرعية الخاتمية المحمدية، وبالنسبة إلي بعض الأحكام ممّا يحتمل بقاءه في هذه الشرعية، فيجري فيه الاستصحاب. وأمّا بالنسبة إلي شرعية نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الشرعية الخاتمية، فالشك فيها إن وقع يرجع إلي نسخ بعض الأحكام في عصر الرسالة، وأمّا الشك في أصل الشرعية ونسخ تمام الأحكام أو بعضها بعد عصر الرسالة فهو خلاف ما قامت به الضرورة بين المسلمين فحلال محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حلال إلي يوم القيامة وحرامه حرام إلي يوم القيامة.

### تمسك الكتابي باستصحاب النبوة

ثم إنّه هل يجوز للكتابي إن شك في بقاء شرعية موسي - مثلاً - التمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعته، فيجوز له ترك النظر في دعوي مدّعي النبوة ونسخ أحكام الشرعية السابقة؟

يمكن أن يقال: إنّه لا يترتب علي استصحاب بقاء شرعية موسي جواز ترك النظر في دعوي مدّعي النبوة والفحص عن صدقه، غاية الأمر يثبت به وجوب الجري العملي

علي طبق المستصحب والبناء عليه ظاهراً إذا لم يكن شكّه في البقاء من جهة الشكّ في صدق مدّعي النبوة، فإنّه لا يجوز له حينئذٍ البناء علي الاستصحاب وترك الفحص.

يمكن أن نقول: إنّ الشكّ في بقاء الشريعة لا يأتي إلا من احتمال صدق مدّعي النبوة الذي هو المنجز لوجوب الفحص عن صدقه فلا يكون هو معذوراً إن ترك الفحص ووقع في المخالفة لصدق مدّعي النبوة واقعاً، نعم، يكون معذوراً إن فحص وحصل له العلم بكذب المدّعي، فما دام احتمال صدق مدّعي النبوة باقياً لا يكون المكلف معذوراً، والاستصحاب لا يدفع هذا الاحتمال ولا يؤثّر في نفيه.

وبالجملة: استصحاب بقاء الشريعة السابقة للشكّ فيه من جهة دعوي مدّعي النبوة لا يدفع احتمال صدقه، ومع بقاء الاحتمال يجب عليه الفحص.

هذا كلّه إذا كان تمسكّ الكتابي بالاستصحاب لدفع وجوب الفحص عن صدق مدّعي النبوة عن نفسه.

وأما تمسكه به قبال المسلم، فإن كان لإثبات صحّة دينه به فقد عرفت أنّه لا يثبت به. وإن كان لجعل كلفة إثبات الإسلام علي المسلم قبال الكتابي فليس هو بشيء، لأنّ علي كلّ مدّع إثبات دعواه، فعلي مدّعي النبوة وعلي المسلم قبال الكتابي إثبات الإسلام، وعلي الكتابي أيضاً إن كان يدّعي صحّة عقيدته إثباتها بما يوجب اليقين؛ لا يثبت بالاستصحاب دينه كما لا يثبت به الإسلام للمسلم أيضاً، فتدبّر.

هذا كلّه ما سنح ببالي القاصر.

وأما السيّد الأستاذ فقد أفاد هنا أنّ الأمور الاعتقادية علي أقسام:

فقسم منها: لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي مثل وجود الله تعالي وصفاته. نعم، يجب الاعتقاد به وعقد القلب بوجوده، ولكن لا معني لجريان الاستصحاب فيه باليقين السابق والشكّ اللاحق.

والقسم الآخر: يكون مثل الولاية مجعولاً بجعل إلهي ويتعلّق به العمل بوجوب الإطاعة، ولا مانع من جريان الاستصحاب من تلك الجهة، ولكنّه ممنوع من جهة أخرى وهي: أنّ الولاية الخاصّة يجب معرفتها بالقطع واليقين ولا معنى للتعبّد بها شرعاً لعدم حصول المعرفة به. (1)

أقول: ويمكن أن يقال: إنّ الولاية المجعولة بالجعل الإلهي التي هو الموضوع لوجوب الإطاعة لا يتطرّق الشكّ في بقائها بعد اليقين بها إذا كان الوليّ حيّاً. نعم، يتطرّق الشكّ فيها بالشكّ في بقاء حياته لا مطلقاً.

ثم أفاد بأنّ منها: ما يمكن أن يكون مجعولاً - ويمكن أن لا - يكون مجعولاً مثل النبوة، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيها؛ لكونها موضوعاً لوجوب إطاعة النبيّ، ولكنّه أيضاً ممنوع لعين ما ذكر بالنسبة إلى الولاية. (2)

وفيه: أيضاً ما قلناه في الولاية، مضافاً إليّ أنّه لم يظهر لنا معنى عدم كون النبوة مجعولاً، والله هو الهادي.

### التنبيه الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصّص

إعلم: أنّه قد اختلفوا فيما إذا ورد عامّ وخصّص في زمان، فهل يكون المورد بعد هذا الزمان مورداً للاستصحاب أو التمسك بالعامّ؟ - بعد اتّفاقهم عليّ عدم جريان الاستصحاب مع دلالة العامّ - عليّ أقوال:

الأول: أنّه يتمسك فيه بالعموم مطلقاً. وهو مختار المحقّق الثاني، واختاره سيّدنا

ص: 202

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج2، ص 435 - 436.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج2، ص 435 - 436.

الثاني: أنّ المرجع هو استصحاب حكم المخصّص مطلقاً وعزي اختياره إلي السيّد بحر العلوم رضوان الله تعالى عليه.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المخصّص لبيّاً فيتمسك فيه بالعامّ، وما إذا كان لفظياً فيتمسك فيه باستصحاب حكم المخصّص. ونسب هذا القول إلي صاحب الرياض (رحمه الله).

الرابع: التفصيل بين ما إذا كان الزمان مفرداً فيقال بالتمسك بالعامّ، وبين ما إذا كان ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص. وهو مختار الشيخ الأنصاري(قدس سره). (2)

الخامس: التفصيل بين ما إذا أخذ الزمان قيدياً لكلّ من العامّ والخاصّ فالمرجع هو العامّ دون استصحاب الخاصّ.

أمّا عدم جريان استصحاب الخاصّ، فلاّنه كان مقيّداً بالزمان مثل قوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان ولا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة» فاستصحاب حرمة إكرامه في يوم السبت يكون من استصحاب حكم موضوع لموضوع آخر، وبطلانه أوضح من أن يخفي، فلا- يجوز التمسك بالاستصحاب ولو لم يكن هنا عامّ في البين.

وأما التمسك بعموم العامّ، فلانحلاله بأحكام متعدّدة متعلّقة بموضوعات متعدّدة لا يخرج بعضها عن العامّ بخروج بعضها، فإذا ثبت تخصيص العامّ بخروج بعض الأفراد عن تحته وشكّ في خروج سائر الأفراد فالشكّ يكون في زيادة التخصيص ومقتضي الأصل عدمه والرجوع إلي العامّ كما هو الحال في صورة الشكّ في أصل التخصيص.

وهكذا إذا أخذ الزمان قيدياً في العامّ وظرفاً للخاصّ، فإنّ في مثله لا شكّ في إجراء

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص439.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص395 (العاشر من التنبيهات).



حكم العام. ومع قطع النظر عن العام يكون المرجع استصحاب حكم الخاص، إلا أنه لا مجال له مع وجود العام. ففي هاتين الصورتين يكون الحكم الرجوع إلي العام.

وبين ما إذا كان الزمان مأخوذاً ظرفاً للحكم في العام وقيداً في الخاص، لأن فيه لا مجال للتمسك بالعام الذي كان مفاده ثبوت الحكم بنحو الدوام والحال أنه انقطع بالخاص وقطع استمراره ولا يكون متكفلاً لبيان حكم المورد بعد انقطاعه، كما لا يجري استصحاب الحكم المخصّص، فلا بد من الرجوع إلي سائر الأصول.

وكذا إذا كان الزمان ظرفاً في كلّ واحد من العام والخاص، فلا يجوز التمسك بالعام لانقطاع استمراره بالخاص، ولكن يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص.

فهاتان الصورتان مشتركتان في عدم جواز الرجوع إلي العام، غير أنّ المرجع في الصورة الأولى يكون غير الاستصحاب من سائر الأصول، وفي الثانية يكون المرجع استصحاب الخاص. وهذا ما اختاره المحقق الخراساني، ولكنه استدرک عن الحكم في الصورة الأخيرة ما إذا ورد التخصيص علي العام من أوله كما إذا قال: «أنفق في سبيل الله في تمام هذه السنة»، ثم قال: «لا تنفق علي زيد في أول ساعة من السنة»، فقال بجواز التمسك بالعام لوجوب الإنفاق فيما بعد الساعة الأولى من الساعات، بخلاف ما إذا قال: لا تنفق عليه في الشهر الثاني مثلاً.

والوجه في هذا التفصيل عنده: أنّ في الأول لم ينقطع الحكم حتي لا يمكن التمسك بالعام، لأنّ أول زمان وجوده المستمر بعد الزمان الأول الذي دلّ الخاص علي خروجه عن تحت العام، دون الثاني. وبني علي ذلك جواز التمسك بـ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (1) لو خصّص بخيار المجلس أو خيار الحيوان، دون الثاني فإنّه ينقطع به حكم العام. (2)

ص: 204

1- المائدة، 1.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص342.

وعلي هذا، الفرق بين ما اختاره الشيخ وصاحب الكفاية فيما إذا كان الزمان ظرفاً في كل من العام والخاص صار مختار الشيخ عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً واستصحاب حكم المخصّص، ومختار صاحب الكفاية التفصيل بأن لا يجوز التمسك بالعام إذا ورد التخصيص في الأثناء دون ما إذا كان وارداً في الابتداء. ولا يجري الاستصحاب إذا كان الزمان قيداً للخاص.

وربما يورد عليهما بأن الزمان إذا لم يؤخذ مفرداً في العام كقوله: «أكرم العلماء» من غير تقييد بمثل قوله: «في كل زمان» أو «في كل يوم» فإكرام العلماء إنما يكون عبارة لكل من أفراد إكرامهم علي نحو العام الاستغراقي فيدلّ بالعموم علي وجوب إكرام كل فرد من العلماء، كما يدلّ بالإطلاق علي وجوب كل فرد منهم حسب جميع حالاته الطارئة، فإذا خرج فرد منه في حال من حالاته وشكّ في شمول دليله لسائر حالاته يتمسك بإطلاق العام للحكم عليه بالعام.

وبعبارة أخرى يتمسك بعموم العام للحكم علي أفراد العام، ولحالات الأفراد بإطلاق الإكرام.

وإنما يكون الإكرام موضوعاً للعام علي نحو الطبيعة السارية في الأفراد بأن يكون كل فرد من أفراد الإكرام مصداقاً وفرداً لها من غير أن يكون كل واحد من المصاديق ملحوظاً مستقلاً ولكنّه يكون بحيث لو خالف المكلف في بعض المصاديق ولم يأت به لا يسقط عنه وجوب الإتيان بسائرها، وفي مثل هذا أيضاً كما يكون إكرام كل فرد من أفراد العلماء مصداقاً لطبيعة الإكرام السارية في جميع الأفراد بقوله: «أكرم العلماء» أو «أوفوا بالعقود» يكون كل فرد منه في كل حال من أحواله مصداقاً للإكرام والوفاء.

فعلي هذا، يمكن أن يقال: بورود الإشكال علي الشيخ القائل بعدم جواز الرجوع

إلي العامّ إذا كان الزمان ظرفاً للعامّ، وكذا علي صاحب الكفاية القائل بالتفصيل المذكور، فيجوز التمسك بإطلاق موضوع دليل العام.

اللهمّ إلا أن يقال: معني كون الزمان ظرفاً للعامّ أنّ مثل الوفاء في مثل «أوفوا بالعقود» يكون أمراً بسيطاً في وعاء الزمان بحيث لو خولف في زمان من الأزمنة سقط الأمر به بالعصيان، وفي مثله إذا خصّص بزمان لا يمكن التمسك بالعامّ لوجوبه في سائر الأزمنة لقطع حكمه به، فتأمل.

هذا، وقد أفاد السيّد الأستاذ - طاب الله مضجعه - بعد بيان ما أفاد أستاذه صاحب الكفاية: ما يوافق حاصل ما ذكرناه من التمسك بالعامّ مطلقاً، وعدم جواز التمسك بالاستصحاب وإن كان الزمان ظرفاً للعامّ بتقريب: أنّه لا شكّ في وجوب التمسك بالعامّ إذا كان كلّ زمان من الأزمنة مفرداً لموضوعه وخرج منه بعض أفراده في زمان من الأزمنة وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد هذا الزمان، لأنّ مثل «إكرم العلماء» - باعتبار كون الزمان مفرداً له - يتكثّر وينحلّ بموضوعات متكثّرة كما ينحلّ الحكم أيضاً به بأحكام كثيرة. فإذا ورد دليل خاصّ علي عدم إكرام زيد في زمان خاصّ لا ريب في أنّه يتمسك بالعامّ في وجوب إكرام زيد في غير هذا الزمان، كما يتمسك به في وجوب إكرام غير زيد من أفراد العرضية.

وإذا كان العامّ مقيداً بالدوام كقوله: «أكرم العلماء دائماً» يكون موضوع كلّ حكم - من الأحكام التي انحلت العامّ بها - الإكرام الدائم له في جميع حالاته وفي جميع الأزمنة علي سبيل العامّ المجموعي، بمعنى أنّ المولي اعتبر مجموع الإكرامات المستمرة المتتالية شيئاً واحداً وأمر بها نظير المركّب. وكما إذا قال: «أكرم هذه الفئة» أو «أعتق هذه العشرة». فإذا قال: «لا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة» يكون دليلاً علي خروج زيد عن تحت «أكرم العلماء يوم الجمعة» وساكتاً عن حكمه بعد يوم الجمعة فيبقى ما بعد

يوم الجمعة تحت العام، فإذا كان العام ملحوظا علي سبيل العام المجموعي فكما يشمل أفراده العرضية بعد خروج فرد منه كذلك يشمل أفراده الطولية بعد خروج فرد منها.

وبعبارة أخرى: يكون مفاد العام مطلوبية مجموع الإكرامات، ومفاد الخاصّ خروج مقدار منها عن المطلوبة، فيبقي غيره باقياً علي مطلوبيته. إذن: لا فرق بين هذه الصورة والصورة الأولى إلا في كون الخارج في الأول الفرد، وفي الثاني البعض أي بعض المجموع.

وهنا قسم ثالث، وهو: ما إذا لم يكن مقيّداً بالزمان أصلاً لا علي كون التقيّد به مفرداً، أو مستمراً، مثل قوله: «أكرم العلماء».

ففيه: إن كان العام دالاً علي مطلوبية الإكرام في الجملة ولم يكن له إطلاق، يكون مفاده في مثل «أكرم العلماء» إكرام كلّ فرد منهم في الجملة، فإذا دلّ دليل الخاصّ علي عدم مطلوبية إكرام زيد مثلاً في يوم الجمعة لا يكون مانعاً من التمسك بالعام لمطلوبية غيره في الجملة. ولا يكون معارضاً للعام في أصل المطلوبة في الجملة، بل يكون مبيّناً للدليل ورافعاً لإجماله.

وإن كان له إطلاق بحسب الزمان، فلا يخلو إمّا أن يستفاد من الإطلاق مطلوبية كلّ فرد منه علي حدة بحيث يكون إكرام كلّ يوم فرداً من العام فيكون إطلاقه راجعاً إلي الأول يتمسك به في غير يوم الجمعة، أو يستفاد منه المطلوبة علي الدوام والاستمرار فيكون إطلاقه راجعاً إلي الثاني ويعامل معه معاملة العام المجموعي، كما قد عرفت.

فإن قلت: المستفاد من تقيّد العام بالدوام اتصال مطلوبية الإكرام علي الدوام، فإذا انقطع الاتصال بالدليل لا يبقي مجال للتمسك بالعام فنحتاج إلي دليل آخر دالّ علي مطلوبية الباقي من العام تحت الحكم بعنوان آخر.

قلت: مدلول العام المقيّد بالدوام والاستمرار هو الاتصال والمتصل بالحمل الشائع

لا الحقيقي وهو العامّ المجموعي، وليس عنوان الاتّصال مأخوذاً في موضوعه ولا يستظهر ذلك من لفظ الدوام والاستمرار، بل يمكن دعوي ظهوره في خلافه.

هذا، ولا يخفي عليك: أنّ ما ذكر يكون فيما إذا كان الدوام قيدياً للواجب.

وأما إذا كان قيدياً للوجوب - كما هو الظاهر من الكفاية فإنّه جعل الدوام قيدياً للحكم، ومعني تقييده بالدوام أنّه لا ينسخ إلي الأبد وإن كان المطلوب من متعلّقه إيجاد نفس الطبيعة الذي يحصل بوجود فرد منها - فالحكم أيضاً في غير مورد الخاصّ هو التمسكّ بالعام، لدلالة العامّ علي بقاء الحكم في غير مورد الخاصّ، كما عرفت ذلك، بالإضافة إلي كون الدوام والاستمرار قيدياً للموضوع، فتدبّر وراجع التقريرات(1) لعلّك تستفيد منه ما هو أزيد ممّا قلناه، والله هو الهادي إلي الصواب.

### التنبيه الرابع عشر: في المراد من الشكّ في الاستصحاب

#### إشارة

لا ريب في أنّ المستفاد من أخبار الباب: أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو خلاف اليقين، يشمل الشكّ المصطلح والظنّ بالخلاف وكذا الظنّ بالوفاق بطريق أولي.

فلا حاجة مع مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن تنقضه بيقين آخر» إلي دليل آخر مثل دعوي الإجماع القطعي(2) علي اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف.

أو أن يقال: (3) إنّ الظنّ غير المعبر إن علم عدم اعتباره بالدليل مثل الظنّ الحاصل من القياس فوجوده كعدمه عند الشارع فكلّما يترتب علي

ص: 208

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 439 - 442.

2- كما استدللّ به الشيخ في الفرائد (الأنصاري، ص 398).

3- والقاتل به هو الشيخ أيضاً في الفرائد (الأنصاري، ص 398).

تقدير عدمه يترتب علي تقدير وجوده، وإن كان اعتباره مشكوكاً فيه فالبناء عليه ورفع اليد عن اليقين السابق به يكون من نقض اليقين بالشك.

أمّا دليل الإجماع فيرد عليه صغرياً وكبرياً.

وأما الدليل الثاني، ففيه أنّ عدم اعتبار الظنّ بالدليل، أو عدم الدليل علي اعتباره لا يفيد إلاّ عدم إثبات مضمونه به تعبدًا فلا تترتب عليه آثاره شرعاً ولا يفيد ترتب آثار الشكّ عليه إذا لم يكن الشكّ المذكور في الأخبار أعمّ من الظنّ، بل لا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلي سائر الأصول كأصل البراءة من التكليف أو أصالة الطهارة، والله هو العالم.

### **تتمّة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة علي الاستصحاب**

إعلم: أنّه قد ذكر في الكفاية أنّه لا بدّ في الاستصحاب من أمرين:

أحدهما: بقاء الموضوع والثاني عدم أمانة معتبرة هناك ولو علي وفاقه. فيقع الكلام في مقامين:

### **المقام الأوّل: في المراد من الموضوع وبقائه**

قال الشيخ: إنّ المراد بالموضوع معروض المستصحب، مثل زيد المعروض للقيام مثلاً.

والمراد ببقائه بقاءه علي النحو الذي كان في السابق معروض المستصحب إمّا بتقرّره الذهني أو بوجوده الخارجي، ففي الشكّ في قيام زيد لا بدّ من بقاء زيد في الزمان اللاحق خارجاً كما كان في السابق وجوده محققاً محرزاً. وفي استصحاب وجود زيد يكفي تقرّره في الذهن، فكما كنّا نحكم بوجود زيد في الخارج وكان الموضوع زيد المتقرّر في الذهن إذا شككنا في بقاء وجوده نحكم عليه بالبقاء.

وبعبارة أخرى: إذا كان المتيقّن السابق من عوارض شيء خارجيّ كقيام زيد وشككنا في بقاء قيامه يجب في الحكم ببقاء قيامه بحكم الاستصحاب بقاء زيد الذي

هو معروض المستصحب وهو الموضوع. وإذا كان المتيقن السابق عين أمر خارجي مثل وجود زيد وحياته وشككنا في بقاءه لا يعتبر في استصحابه بقاءه لمنافاة الشك في بقاءه مع العلم بوجوده، بل يكفي بقاءه في الذهن، وإليك ما أفاده الشيخ بلفظه:

الأول: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق علي النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً أو بوجوده خارجياً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره ذهنياً لا وجوده الخارجي. (إلي أن قال:) ثم الدليل علي اعتبار هذا الشرط (يعني بقاء الموضوع) في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى في غير محلّ وموضع وهو محال، وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوqاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده. انتهى. (1)

والجواب عنه أنه لا دليل علي لزوم ما ذكر، أي إحراز معروض المستصحب خارجاً.

وأما الاستدلال عليه بلزوم انتقال العرض من موضوع إلي موضوع آخر وهو غير معقول، وأن يكون الحكم بالحدوث لا بالبقاء، أو لزوم كون العرض بدون المعروض وهو محال.

ففيه: أن ذلك يتم بالنسبة إلي وجود العرض الحقيقي الخارجي، وأما بالنسبة إلي وجوده التنزيلي والبنائي التعبدي فلا مانع منه لتوسعة دائرة التعبّد والبناء.

ص: 210

هذا، وأما صاحب الكفاية فقد أفاد في هذا الشرط: (1) أن معني اعتبار بقاء الموضوع اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً، كاتّحادهما حكماً؛ لأنّ بدونه لا يكون الشكّ في البقاء بل يكون في الحدوث، ولا يكون رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ، بل هذا الاتّحاد ليس شرطاً زائداً علي أصل تحقّق موضوع الاستصحاب، فالاستصحاب مركّب من القضيتين المتحدّتين موضوعاً ومحمولاً.

وإنّما الكلام في أنّ الاتّحاد المذكور هل يكون بنظر العرف أو العقل؟ أو بحسب دليل الحكم؟

فإن كان بنظر العقل يلزم منه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام في كلّ مورد شكّ في بقاء الحكم، لزوال خصوصية كانت في الموضوع أو زيادة خصوصية لم تكن فيه.

وإن كان بحسب لسان الدليل والجمود عليه يلزم الاقتصار علي جريان الاستصحاب بنفس العنوان المذكور في لسان الدليل وإن علم كونه مشيراً إلي ما هو الموضوع واقعاً فإذا قال: أكرم هذا القاعد أو النائب، ثم زال عنوان القائم أو القاعد وشكّ في بقاء الحكم لا يجري استصحاب وجوب إكراهه، لزوال الموضوع المأخوذ في لسان الدليل مع أنّه يجري فيه الاستصحاب بلا كلام.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد أنّه يعتمد علي لسان الدليل إذا كان استظهار كون العنوان فيه مشيراً مورداً للشكّ، لا ما إذا كان مثل هذا المثال أو مثل: «العنب إذا غلي يحرم».

وبالجملة: فالاعتبار علي لسان الدليل إذا لم يكن بنظر العرف موضوع القضيتين واحداً أو كان مورد الشكّ وإلا لا ريب في أنّ المعيار في تشخيص هذا الاتّحاد هو العرف، لأنّه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية التي منها الخطابات الشرعية، والله هو العالم.

ص: 211



إعلم أنه قد ذكر المقرّر الفاضل (قدس سره) حكاية عن السيّد الأستاذ (قدس سره) ذهب البعض إلي جريان الاستصحاب في مورد قيام الأمانة. (1) ولم يشر إلي اسمه.

وهذا غريب بعيد، لأنّ القول به علي الإطلاق يوجب سقوط أكثر أدلّة الأحكام الفرعية - المبتنية علي أخبار الآحاد - عن دلالتها عليها، وتعطيل الأحكام. وكذلك يوجب سقوط البيّنة في الموضوعات، مع أنّ مدار الأمور يكون عليها وهي من الأمارات.

وكيف كان، كما أفاد صاحب الكفاية، لا شبهة في عدم الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، (2) ولا يحتاج ذلك إلي كثير تحقيق.

وإنّما الكلام يقع في أنّ عدم جريانه مع قيام الأمانة هل يكون للتوفيق بين دليل اعتبار الأمانة وخطابه؟ بتقريب: أنّ العرف يفهم من الدليلين معنيّ مناسباً لهما، كالتوفيق بين دليل حجّة الأمارات والاستصحاب، لما ذكر من ابتناء أخذ أحكام الشرع بأخذها من الأمارات ومعرفة الموضوعات علي البيّنة. فلا بدّ من كون أمر آخر حجّة أن يكون في طولها لا نافية لها أو لأكثرها.

أو أنّه للحكومة؟ (3) فإنّها عبارة عن حكم الشارع في ضمن دليل برفع اليد عمّا يقتضيه دليل آخر.

وبعبارة أخرى الحكومة عبارة عن: كون أحد الدليلين شارحاً وناظراً إلي الآخر، فإذا قال الشارع: «إعمل بخبر الثقة الواحد في الأحكام»، أو قال: «إعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك»، معناه: إرفع اليد عن آثار احتمال المخالف لذلك، مثل استصحاب العدم أو

ص: 212

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص447.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص350.

3- كما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص407).

استصحاب الطهارة، واعمل معاملة النجاسة معه. فمثل قوله: «اعمل بالبيّنة» يكون مبيّناً لمقدار دلالة دليل الاستصحاب ومضيّقاً لدائرته، فإنّ دليل الحاكم تارة يكون مضيّقاً لدائرة موضوع المحكوم مثل: «أكرم العلماء» و«زيد ليس من العلماء» بلحاظ نفي حكم وجوب الإكرام عنه مع كونه عالمًا حقيقة، فيكون حاكمًا علي «أكرم العلماء». والمثال الآخر قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ». وأخري يكون موسّدًا لها كقوله: «زيد من العلماء» بلحاظ إثبات حكم وجوب الإكرام عليه مع عدم كونه من العلماء.

أو يكون عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة للتخصّص؟ وهو: خروج فرد عن موضوع الحكم عقلاً وواقعاً. ولا ريب أنّ الاستصحاب في مورد الأمانة ليس خارجاً عن الدليل الدالّ عليه بالعموم عقلاً وواقعاً.

أو يكون بالتخصيص؟ وهو: إخراج بعض الأفراد عن تحت الحكم مع كونه داخلًا في الموضوع مثل: «أكرم العلماء» و«لا- تكرم زيدا العالم».

والأقوي أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة ليس من التخصيص - وإن نسب اختياره إلي جماعة -، أي ليس دليل الأمانة مخصّصاً لدليل الاستصحاب وإخراجاً لموردها عن حكم الاستصحاب، لكون دليل الأمانة أعمّ من الاستصحاب كما أنّ دليل الاستصحاب أيضاً أعمّ من مورد البراءة، والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فيتعارضان في مادّة الاجتماع.

أو يكون بالورود؟ (1) وهو: كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم المذكور في الدليل الآخر حقيقة كما هو كذلك في الأمارات والأصول العقلية، كالبراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقلين، فإنّ مع قيام الأمانة علي حكم أو موضوع ذي حكم لا يبقى مجال لإجراء الأصول المذكورة.

ص: 213

---

1- كما ذهب إليه المحقّق الخراساني (قدس سره) في الكفاية (ج2، ص350).

أو تعبدًا، كالأمانة قبالة الأصول الشرعية، والاستصحاب بناءً على كونه من الأصول العملية، وقاعدة الحليّة والطهارة؛ فإنّ الأمانة إذا قامت تكون رافعة - تعبدًا وشرعاً - للجهل أو الشكّ في موارد الأصول المذكورة.

هذا، وقد أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): بأنّ التحقيق ما اختاره أستاذه صاحب الكفاية من أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة يكون للورود، لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الأمانة ليس نقضاً لليقين بالشكّ بل باليقين.

وليس بالتخصيص، لأنّه لا وجه له (وقد عرفت ما هو الوجه له والجواب عنه). ولا بالحكومة، لأنّه لا نظر لدليل الأمانة إلي مدلول دليل الاستصحاب بما هو مدلوله في مقام الإثبات وإن كان معني لزوم العمل بالأمانة إلغاء احتمال الخلاف في مقام الثبوت.

والحاصل: مقتضى دليل الأمانة هو: وجوب العمل على طبقها في حال الشكّ، كما هو مقتضى دليل الاستصحاب، لا أنّ مقتضاه إلغاء احتمال الخلاف حتى يكون ناظرًا إلي دليل الاستصحاب ومدلوله. (L) انتهى. والله هو العالم.

ص: 214

---

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول، ج2، ص448.

الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره

إعلم: أنه قد أفاد في الكفاية في بيان النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية: أنها بعينها هي النسبة بين الأمارات وبينه، (1) فيكون الاستصحاب مقدماً علي هذه الأصول، وإلا يلزم في النقلية منها - كالبراءة الشرعية من تقدمها علي الاستصحاب - إما تخصيص دليله بدون المخصّص، أو القول بكون المخصّص لدليله دليل البراءة الشرعية وهو مستلزم للدور؛ لأنّ كونه مخصّصاً لدليل الاستصحاب يتوقّف علي اعتباره مع الاستصحاب، واعتباره معه يتوقّف علي كونه مخصّصاً له. وعلي هذا، يكون الاستصحاب وارداً علي البراءة الشرعية بالورود التعبدي، بمعنى كونه رافعاً للشكّ أو الاحتمال الذي هو موضوع البراءة بحكم الشرع تعبدًا لا حقيقة فينتفي به موضوع البراءة تعبدًا.

وأما الأصول العقلية فالاستصحاب يقدم عليها لكونه رافعاً لموضوعها واقعاً وحقيقة، لكونه بياناً في مواردّها.

فمثل التخيير العقلي إنّما يكون مرجعاً إذا لم يكن بياناً معيّناً لأحد الطرفين (الحرمة والوجوب)، والاستصحاب بيان للطرف الذي يقوم عليه.

ص: 215

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص351.

وكذا يرتفع به موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان.

وموضوع الاحتياط الناشئ من العلم الإجمالي بالتكليف وهو عدم الأمن من العقوبة بالإتيان ببعض الأطراف دون البعض، فإذا علم بخميرية أحد الإناءين يجب الاجتناب عنهما، أما إذا علم بكون أحدهما سابقاً خمراً والآخر خلاً ينحلّ العلم الإجمالي بوجود الاجتناب عن أحدهما المعين والشك في وجوب الاجتناب عن الآخر، بل وإن لم تعلم الحالة السابقة للطرف الآخر.

هذا، وأما السيّد الأستاذ (قدس سره) فيظهر من تقريرات بحثه الشريف: أنه لا يري التعارض بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، فالبراءة العقلية عنده عبارة عن حكم العقل بأن مجرد الاحتمال لا يوجب تنجز التكليف، ولا ينفي ذلك قيام الحجّة علي التكليف، لأنّ تنجزه بالاستصحاب ليس بمجرد الاحتمال بل بالحجّة القائمة عليه. وبعبارة أخرى: مفهوم البراءة العقلية وعدم تنجز التكليف بمجرد الاحتمال تنجزه إذا قامت الحجّة عليه والاستصحاب حجّة عليه.

وأما بالنسبة إلي البراءة النقلية، فإن كان مفاد ما يدلّ عليها الإرشاد إلي حكم العقل، وأنّ التكاليف المجهولة مرفوعة عن الأمة ولا تصير فعلية، فالكلام فيها هو الكلام في البراءة العقلية. إلا أنّ ظاهر دليلها بالتدقيق هو التأسيس لا الإرشاد إلي حكم العقل المذكور. وحينئذٍ إن كان مفاد دليلها إخباراً عن عدم جعل طريق منجز للتكاليف المجهولة، فلا ريب في تعارض دليلها مع دليل الاستصحاب، بل وسائر الطرق والأمارات. لكن هذا أيضاً خلاف الظاهر.

والتحقيق في مفاد دليلها هو: أنّ التكاليف المجهولة بعنوان أنّها مجهولة مرفوعة عن الأمة، بمعنى أنّها مع الجهل بها وإن كانت تقتضي جعل الاحتياط إلا أنّها صارت مرفوعة عن الأمة.

وبعبارة أُخري مفاده عدم جعل الاحتياط في التكاليف المجهولة بما هي مجهولة. وهذا معني لا تعارض بينه وبين قيام الحجّة علي ثبوت التكليف، والاستصحاب وسائر الأمارات حجّة. مع أنّ التكليف المجهول بمجرد قيام الحجّة عليه يخرج عن عنوان المجهولية. (1)

أقول: ويمكن أن نقول: إنّ دليل البراءة النقلية إنّما ينهض بعد الفحص عن الحجّة علي التكليف وعدم الظفر به، سواء كانت الحجّة الاستصحاب أو غيره، فتدبر.

## الأمر الثاني: في الاستصحابين

### إشارة

وهو يتصوّر علي وجوه:

أحدها: إذا لم نعلم بعدم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كما إذا شككنا في بقاء وجوب كلّ من الواجبين، كإكرام زيد وإكرام عمرو، في الشبهة الحكمية. أو شككنا في حياة الغريقين في الشبهة الموضوعية من جهة وقوع التضاحم بينهما في مقام الامتثال، فالحكم فيهما هو الحكم في الواجبين اللذين وقع التضادّ بينهما من جهة عدم قدرة المكلف بإتيان كليهما، كإكرام زيد وإكرام عمر المعلومين وجوبهما في زمان واحد في نفس المثال.

وبالجملة: حكم هذه الصورة، إن كان بينهما ما هو أهمّ من الآخر يجب الإتيان به، وإلا فالمكلف مخير بإتيان أيّهما شاء.

ولكن السيّد الأستاذ كما يستفاد من تقارير بحثه الشريف اعترض علي أستاذة في فرض التضاحم بأنّه لا مورد للاستصحاب فيه، لأنّ التعارض إذا وقع بين الحكمين - للتضادّ الذي وقع بينهما في مقام الامتثال - فالحكم هو الأخذ بأهمّ منهما إن كان

ص: 217

أحدهما أهم من الآخر، وإلا فحكمه التخيير بينهما فليس لنا شك في وجوب أحدهما إما بالخصوص أو لا بالخصوص.

وبعبارة أخرى: حكم التضاد الواقع بينهما في مقام الامتثال هو ما ذكر، ولا شك في بقاء الحكمين من جهة هذا التضاد، وإلا فيمكن أن يقال: إن الموضوع المبتلي بالمزاحم غير ما لم يكن مزاحما به وإجراء استصحاب حكم غير المزاحم علي المزاحم من إسراء الحكم إلي غير ما هو موضوع له. نعم، إذا كان المقصود من الاستصحاب استصحاب مقتضي الوجوب لاحتمال طرؤ مانع آخر (غير التضاد بين الواجبين الذي ثبت لكل منهما وجود المقتضي حتي في حال التمانع وهو المراد من المتزاحمين)، فهو مع خروجه عن فرض التزام، لا يجري إلا علي القول بالأصل المثبت، أي لا يثبت به إلا أثر عقلي وهو التزام، فتأمل.

ثانيها: ما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وكان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

وبعبارة أخرى: كان وجود أحد المستصحبين مسبباً عن وجود الآخر، مثل طهارة الثوب النجس المغسول في الماء المشكوك بقاء طهارته المعلومة سابقاً، فعلي الحكم بطهارة الماء المذكور بالاستصحاب يحكم بطهارة الثوب المذكور.

ولا شبهة في جريان الاستصحاب في هذه الصورة في السبب فقط، وذلك لأن جريانه في المسبب والحكم ببقائه نجساً نقض لليقين بطهارة الماء سابقاً بالشك. بخلاف جريانه في السبب، فإن مع جريانه فيه يكون نقض اليقين بنجاسة الثوب والحكم بطهارته نقضاً باليقين وبما هو رافع للنجاسة شرعاً.

وأيضاً إجراء الاستصحاب في المسبب إما يكون مع إجرائه في السبب، وإما يكون برفع اليد عن إجرائه فيه، وكلاهما محال.

أما الأول فلائّه يستلزم الحكم ببقاء نجاسة الثوب وطهارته.

وأما الثاني، فإمّا أن يكون بتخصيص دليل الاستصحاب في السبب بلا مخصّص؛ وإمّا يكون بتخصيصه بالاستصحاب الجاري في المسبّب.

أما الأول، فبطلانه واضح.

وأما الثاني، فمستلزم للدور، لأنّ عدم فردية الاستصحاب الجاري في السبب لدليل الاستصحاب موقوف علي فردية الجاري في المسبّب له، وفرديته تتوقّف علي عدم فردية الجاري في السبب، وهو دور.

هذا كلّه إذا كان الاستصحاب جارياً في السبب وإلا إذا لم يمكن إجراؤه فيه، كما إذ اشتبه الماء المغسول فيه الثوب بغيره من جهة وقوع النجاسة في أحدهما، فلا شبهة في أنّه يجري استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول فيه.

ثالثها: ما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما وكانا عرضيين لم يكن أحدهما في طول الآخر.

فلا يخلو الأمر إمّا أن يلزم من جريانهما المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، كما إذا علم بوجوب أحد الأمرين إجمالاً بعد العلم بعدم وجوبهما سابقاً، وإجراء استصحاب عدم الوجوب في كليهما يوجب مخالفة الوجوب الفعلي المعلوم بالإجمال، ففي هذا يمنع هذا العلم عن جريانهما شرعاً وعقلاً وإن كان المقتضي لإجراء الاستصحاب في مقام الإثبات وهو إطلاق دليله موجوداً إلا أنّ المانع المذكور يمنع من تأثيره.

وإمّا أن لا يلزم منه ذلك، مثل ما إذا علم إجمالاً بارتقاع وجوب أحد الأمرين بعد العلم بوجوب كليهما سابقاً، فلا يلزم من إجراء استصحاب الوجوب في الطرفين مخالفة للتكليف أصلاً، فليس هنا ما يمنع من تأثير المقتضي، أي إطلاق خطاب «لا تنقض» وشموله لأطراف العلم الإجمالي.



فإن قلت: لا يشمل الخطاب، لأن رفع اليد عن الحالة السابقة في الأطراف ليس نقضاً لليقين بالشك بل يكون نقضاً لليقين باليقين.

قلت: رفع اليد عن اليقين في كل واحد من الأطراف يكون نقضاً لليقين بالشك، واليقين الإجمالي لم يتعلّق بواحد من الأطراف بالخصوص حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق المتعلّق به رفعاً باليقين، بل إنّما هو متعلّق بأحد الأطراف لا بعينه بخلاف اليقين السابق والشكّ اللاحق، فإنّهما تعلّقاً بأشخاص الأطراف ومصاديقها الخارجية، وخطاب «لا تنقض» ناظر إلي المصاديق الخارجية.

وممّا ذكر يظهر أنّ ما يقال (1) من أنّ شمول الأخبار لمثل المقام يوجب التناقض في مدلول بعضها، لأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل بعض الأخبار: «ولكن تنقضه بيقين آخر» يشمل العلم الإجمالي بارتقاء أحد الأمرين، وهو يناقض قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا تنقض اليقين بالشك» الشامل للشكّ في بقاء كل فرد من الأطراف علي حالته السابقة.

يردّ بأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن...» اعتبر بالإضافة إلي متعلّق الشكّ، وهو كلّ فرد من الأطراف بالخصوص، والعلم الإجمالي متعلّق بشيء آخر وهو عنوان أحد الأطراف لا بعينه. فعلي ذلك، تشمل الأخبار المقام من غير أن يستلزم تناقضاً في البين. فعلي هذا يكون المقتضي - وهو شمول الأخبار - موجوداً، والمانع - وهو لزوم المخالفة العمليّة - مفقوداً. (2)

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ أعلي الله مقامه. وأمّا صاحب الكفاية (قدس سره) فكأنّه قبل التنافي بين الصدر والذيل في بعض الأخبار، فلا يتمّ التمسك بإطلاقه. بيان ذلك: أنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل بعض الأخبار: «ولكن تنقض اليقين باليقين» يمنع عن دلالة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في صدرها: «لا تنقض اليقين بالشك» بالإطلاق عن النهي عن نقض اليقين بالشكّ في

ص: 220

1- والقائل هو الشيخ (قدس سره) في فراند الأصول (الأنصاري، ص 429).

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 451 - 456.

أطراف العلم الإجمالي لكون اليقين في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن...» أعمّ من اليقين التفصيلي والإجمالي. فمفاد المغيبي حرمة النقض في كليهما، والغاية تدلّ وجوبه في أحدهما، فتقع المناقضة بين السلب الكلّي الذي هو مفاد المغيبي والإيجاب الجزئي مفاد الغاية، فتصير الغاية سبباً لإجمال المغيبي وقرينة علي عدم دلالة المغيبي علي حرمة النقض في مورد العلم الإجمالي، لكنّه قال: إنّ ذلك لا يمنع من الاستدلال بغيره من الأخبار ممّا ليس فيه هذا الذيل، وشامل لما في أطرافه، لعدم سراية إجمال هذا البعض إلي غيره. (1)

فعلي هذا، مع وجود المقتضي - وهو الإطلاق المذكور وعدم المانع - بلزوم المخالفة العمليّة - يجري الاستصحاب في كليهما. وأمّا المخالفة الالتزامية، فهو ليس بمحذور شرعاً ولا عقلاً.

وممّا ذكر يظهر عدم جريان الاستصحاب في ما إذا يلزم منه المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية، لأنّ إجراءه لا يكون عذراً للمخالفة الإحتمالية إذا وقع فيه، فتدبّر.

### تذنيب

إعلم: أنّه كما أفاد في الكفاية، (2) وأفاد سيّدنا الأستاذ (قدس سره)، (3) وغيرهما: لا ريب في تقدّم مثل قاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، وأصالة صحّة عمل الغير وغيرها من القواعد المقرّرة في الشبهات الموضوعية علي الاستصحاب الجاري في مواردّها - لولا هذه القواعد - المقتضي لفساد ما شكّ فيه من الموضوعات.

والدليل علي ذلك أولاً: أخصّيّة دليل هذه القواعد عن دليل الاستصحاب فيخصّص دليله بأدلّتها.

ص: 221

- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص356 - 358.
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص356 - 358.
- 3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص456.

فإن قلت: قد تكون النسبة بين بعض هذه القواعد ودليل الاستصحاب عموماً من وجه، فلا بدّ من القول بتساقط الدليلين بالتعارض، ففي مورد قاعدة اليد إذا احتتمل أو علم أنه ليس ما في اليد مما كان في ملك غير ذي اليد سابقاً حتي تستصحب الملكية السابقة، أو كان ما في اليد ممّا تعاقبت فيه الحالتان، فعلم أنّ ما في اليد كان ملكاً لذي اليد في حالة ولم يكن ملكاً له في حالة أخرى ولم يعلم السابقة منهما علي الأخرى، ففي هذين المثالين يدٌ ولا استصحاب، فهو مورد الافتراق من جانب اليد، وأمّا مورد الافتراق من جانب الاستصحاب فهو كثير جداً. وبالجملة: تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فكيف يقال بأنّ النسبة بينهما الأعمّ والأخصّ المطلق حتي يقال بالتخصيص تحكيماً للخاصّ علي العام؟!

قلت: قد أجاب في الكفاية(1) عن ذلك أولاً: بالإجماع علي عدم التفصيل بين العمل بالقاعدة فيما لم يكن في موردها الاستصحاب، وبين ما إذا كان في موردها.

وثانياً: بأنّ ذلك موجب لقّدّة المورد للقاعدة - التي تقتضي ملاحظتها وكثرة الحاجة إليها في فصل الخصومات وغيرها حجّيتها مطلقاً - بخلاف العكس، فإنّه لا يوجب قلة المورد للاستصحاب.

هذا مضافاً إلي أنه ليس في موارد جريان هذه القواعد ما لم يكن المشكوك فيه مسبقاً بالعدم، ومقتضي الاستصحاب عدمه؛ ومع ذلك حكم الشارع بوجوده ووقوعه.

نعم، قد استثنى من تلك القواعد القرعة، فإنّه لا شبهة في تقدّم الاستصحاب عليها.

أولاً: لأخصّية دليبه عن دليل القرعة، لأنّ موضوعها الجهل والشكّ، والمعتبر في الاستصحاب الشكّ في ما تكون له حالة سابقة لا مطلقاً.

وثانياً: لقوّة دليل الاستصحاب وضعف دليلها ولو كان من جهة عدم العمل به مطلقاً.

ص: 222

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 360.

وثالثاً: لعدم حجّية دليل القرعة علي الإطلاق، فإنّها مختصّة بالموضوعات دون الأحكام.

ورابعاً: - وهو العمدة - : أنّ الظاهر من أدلّتها أنّها لكلّ أمر مشكل ومشتبه، وما يكون حكمه الواقعي أو الظاهري (والأوّل أو الثانوي) معلوماً ليس بالمشكل ولا المشتبه. ومثل دليل الاستصحاب وكلّ حكم ظاهريّ يكون رافعاً لموضوعها ومخرجاً لمورده عن تحتها. والله هو العالم بالصواب، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله علي سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

ص: 223



## المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمارات)

إشارة

ص: 225



## فصل: في معني التعارض

إعلم: أنه قد أفاد السيّد الأستاذ(1) بأنّ أحسن التعاريف وأتمّها في الباب المعنون في كلماتهم بالتعادل والترجيح أو التراجيح هو ما ذكره صاحب الكفاية،(2) وذلك لأنّه أظهر من أن يبيّن بغير لفظه.

والتعادل والترجيح ظاهر فيما يطراً علي المتعارضين من تعادلها وكون كلّ واحد منهما عدلاً للآخر، أو ذا مزية ورجحان عليه.

فاللازم قبل ذلك تعريف التعارض الواقع بين الدليلين، وهو: يتحقّق بينهما بكونهما متنافيين بحسب المدلول ذاتاً بالتناقض، كما إذا قال: يجب إكرام زيد، ولا يجب إكرام زيد؛ أو بالتضادّ، كما إذا قال: يجب إكرام زيد، ويحرم إكرام زيد. أو عرضاً، كما إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما.

وهذا إنّما يكون إذا لم يكن أحدهما قرينة علي إرادة ما هو خلاف الظاهر من الآخر، وإلاّ ينتفي التعارض بينهما. فلا بدّ في مقام مقايسة أحد الدليلين مع الآخر من ملاحظة

ص: 227

---

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص461.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص376. وتعريفه(قدس سره) جامع ومانع بالنسبة إلي ما عرّفه الشيخ(قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص431).



أنه هل يكون قرينة علي إرادة خلاف الظاهر من اللفظ الآخر أم لا؟ فإذا كان أحدهما قرينة علي ذلك لا يتحقق التعارض بينهما أصلاً، ولا نحتاج إلي الرجوع إلي الأخبار العلاجية والترجيح والتخير، وملاحظة فتوي المشهور، وإن كان الدليلان بقطع النظر عن كون أحدهما قرينة علي تعيين المراد من الآخر متعارضين، فهذه قاعدة كلية في باب التعارض. وعلي ذلك، لا يدخل في باب المتعارضين العام والخاص، والمطلق والمقيد، لكون الخاص أو المقيد بالنسبة إلي العام والمطلق نصاً في الخصوص وقرينة عند العرف علي عدم إرادة العموم من العام والمطلق.

فلا وجه لما قاله البعض من لزوم ملاحظة فتوي المشهور والأخذ بما يطابقها من العام أو الخاص.

وذلك لأن فتوي المشهور إنما تلاحظ فيما إذا كان الدليلان متعارضين، ولا يري العرف تعارضاً بين العام والخاص والمطلق والمقيد أصلاً، بل الخاص عندهم قرينة علي عدم إرادة العموم من العام، وهكذا في المطلق والمقيد.

نعم، إذا لم يكن الخاص والمقيد نصين في مدلولهما بل كانا ظاهرين في مدلولهما يدخلان مع العام والمطلق في باب التعارض. بل إذا كان العام والمطلق - في مورد - بسبب احتفافهما بقرينة أنص وأظهر دلالة من الخاص والمقيد يقدمان عليهما، ولا تعارض بينهما أيضاً. ولكن الغالب - إذا كان العام والخاص مجردين عن قرينة تختص بموردتهما - قرينية الخاص والمقيد، لأن الظاهر من العام والخاص عدم كونهما مراداً للمتكلم.

ومما ذكر يظهر عدم التعارض بين الأدلة المشتملة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية والأدلة المتكفلة لبيان أحكامها بعناوينها الثانوية، مثل الضرر والحرع والعسر والإكراه والاضطرار، فإنه لا يتحير أهل العرف في تقديم الثانية علي الأولى ويرون الثانية قرينة علي إرادة ما هو خلاف الظاهر من الأولى، وتكون الأدلة

النافية للأحكام الأولية حاكمة عليها وناظرة إلي نفي الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية وإن لم تكن ناظرة إلي أدلتها ومفسرة وشارحة لها، هذا.

وأما حال الأمارات المعتبرة مع مثل الأصول العملية، فقد يقال: إنَّ مع قيام الأمانة لا يبقى مجال للأصول، ولا يتحير العرف في تقديمها عليها وإن كان دليل الأصل قطعيّ الصدور والدلالة ودليل الأمانة ظنيّ الصدور والدلالة. والله هو العالم بالصواب.

ثم إنه لا يخفي عليك: أن ما يدخل في باب التعادل والترجيح هو ما إذا كان الدليلان ظنيّ الصدور وقطعيّ الدلالة والجهة، أو مظنون الدلالة فقط، أو مظنون الدلالة والجهة، ففي هذه الصور المرجح هو الأخبار العلاجية. وهكذا إذا كان كلاهما قطعيّ الصدور وكانا قطعياً من حيث الجهة مختلفاً في ذلك، أو كانت الجهة في أحدهما معلوماً دون الآخر، سواء أكان كلاهما قطعيّ الدلالة أو ظنيّ الدلالة. وإذا كانا قطعيّ الصدور والدلالة لا ترجيح لأحدهما علي الآخر من جهة الصدور، فهو خارج من باب التعارض المصطلح، فإن أمكن الجمع بينهما عرفاً بحيث يخرجان به عن باب التعارض فهو، وإلا فالحكم هو التخيير عقلاً.



في حكم المتعارضين

إعلم: أن الكلام في حكم المتعارضين يقع في مقامين:

الأول: في حكم العقل فيه مع قطع النظر عن الإجماع والأخبار العلاجية.

الثاني: في حكمه بالنظر إليهما. ويأتي الكلام في المقام الثاني إن شاء الله تعالى.

### المقام الأول: مقتضى الأصل في المتعارضين

وأما الكلام في المقام الأول، فاعلم: أنه يستفاد من تقريرات سيدنا الأستاذ أعلي الله مقامه أنهم قد ذهبوا فيه إلى أقوال: (1)

الأول القول بأن مقتضى التعارض التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل. والثاني: القول بالتخير في العمل بكل واحد منهما.

والثالث حجّة أحدهما بلا تعيين ولا عنوان لا واقعاً ولا ظاهراً.

والفرق بينها في مقام العمل وجوب العمل علي ما يقتضيه الأصل علي القول الأول وإن كان مخالفاً لكل واحد من المتعارضين.

وعلي القول الثاني، يجب العمل علي طبق الأصل الموافق لأحدهما، وذلك لاستقلال العقل بوجوب الأخذ بالدليل الذي يوافقه الأصل تعييناً.

ص: 231

وعلي الثالث لا- يجوز طرحهما والعمل علي خلافهما، ولكن يجوز العمل علي طبق الأصل المخالف لأحدهما إذا لم يكن معارضاً بالأصل الآخر.

وأما الفرق بينها بحسب الوجه: أنّ التعارض مانع عن شمول أدلة حجّة الخبر لكليهما. وشمولها لواحد من الدليلين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، لوجود شرائط الحجّة في كليهما علي السواء. وشمولها لأحدهما لا بالخصوص بل بلا عنوان، فرع كون ذلك من مصاديق ما دلّ الدليل علي حجّيته من الخبر، ومن المعلوم أنّ مصاديقه هي الأفراد الخارجية لا عنوان أحدهما، فإنّه ليس فرداً خارجياً للخبر، والتخيير إنّما يصحّ لو كان أحدهما بالخصوص حجّة واقعية ولا نعلمه بعينه، فإنّ العقل يحكم حينئذٍ بالتخيير مع عدم مرجح في البين، ولكنّ القول بحجّة أحدهما واقعاً ترجيح بلا مرجح.

فتحصّل من ذلك كلّ أنّ التعارض موجب لتساقط الدليلين عن الحجّة، فلا بدّ من الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل. هذا كلّ بيان وجه الفرق بين القول الأوّل وغيره.

وأما وجه الفرق بحسب الثاني: أنّ دليل الحجّة بإطلاقه يشمل الخبرين، ومقتضاه الأخذ بهما، إلا أنّ مقتضي التعارض والعلم بكذب أحدهما هو سقوط أحدهما عن الحجّة دون الآخر، ومع الجهل بخصوص ما هو الساقط عن الحجّة،

إلا أنه ليس كذلك، أي ليس بحجة في خصوص مؤداه، وأمّا بالنسبة إلي نفي الثالث يكون أحدهما حجة. وعلي هذا، لا يشمل دليل الحجية كل واحد من المتعارضين، ولا أحدهما المعين، ويشمل أحدهما من غير تعيين ولكنه لا يفيد حجة واحد منهما بالخصوص، إلا أنه ينفي الثالث به، كما لا يخفي، هذا.

وقد أفاد السيّد الأستاذ(قدس سره) بعد بيان الفرق بين هذه الأقوال عملاً ووجهاً أنّ التحقيق في المقام يحتاج إلي بسط الكلام وذكر أنّ ما يكون المنشأ للتعارض علي ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون التنافي بين مدلولي الدليلين ذاتاً وعقلاً بحيث لا يمكن اجتماعهما وثبوتهما معاً لاتحاد موضوعهما، كما إذا دلّ أحدهما علي وجوب شيء والآخر علي حرمة.

والحكم في ذلك: امتناع شمول أدلة الحجية لهما معاً ذاتاً لا لأمر خارج عنهما؛ لاستلزام ذلك التناقض، لأن مقتضي حجة كل واحد منهما تنجز الواقع به في صورة المصادفة وكونه عذراً له في صورة الخطأ، فإذا كان الواقع مثلاً وجوب ما دلّ عليه أحد الدليلين، فمقتضي حجة دليل الآخر الدالّ علي حرمة أنه لو تركه مع عدم كونه حراماً وكونه واجباً في الواقع أن يكون معذوراً في تركه، مع أن مقتضي دليل حجة ما دلّ علي وجوبه كونه مستحقاً للعقاب بتركه، وهذا تناقض ظاهر لا يمكن الجمع بين استحقاق العقوبة وعدمه. وهكذا لو كانت المصادفة في طرف الحرمة.

بل يمكن أن يقال: إنّ أدلة حجة الأمارات لا تشمل المتعارضين بنفسها وبما هي هي لا لاستلزام شمولها لهما التناقض، لأن مفاد حجة الأمارة هو البعث إلي الأخذ بها وإن كان بعثاً طريقياً، ولا يمكن اجتماع البعث إلي المتعارضين مع عدم إمكان الجمع بينهما.

هذا كلّ بالنسبة إلي شمول الأدلة لكليهما. أمّا شمولها لأحدهما، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: ما إذا لم يكن بين المتعارضين تنافياً ذاتاً، بل وقع التعارض بينهما لأمر

خارجي مثل العلم بكذب أحدهما لا علي التعيين، وذلك يفرض في الموضوعين، كما إذا دلّ دليل علي وجوب صلاة الظهر ودليل آخر علي وجوب صلاة الجمعة، أو دلّ دليل علي وجوب فعل ودليل آخر علي حرمة فعل آخر وعلمنا بكذب أحدهما.

والحكم في ذلك: عدم التنافي بين حجّيتهما معاً لا ذاتاً، لإمكان اجتماع وجوب الظهر ووجوب الجمعة ووجوب فعل وحرمة فعل آخر، وإمكان الجمع بينهما. ولا- عرضاً، لأنّ العلم بكذب واحد منهما لا علي التعيين لا يمنع من شمول أدلّة الحجّية لكلّ واحد منهما بالخصوص، لأنّ أدلّتها تدلّ علي حجّية الأفراد والمصاديق الخارجية المحتمل فيها الكذب والخطأ، ومن المعلوم أنّ احتمال الكذب لا يوجب عدم شمول الأدلّة، بل مفادها إلغاء احتمال الكذب والبناء علي الدليل، ولولا ذلك لما بقي مورد لشمول الأدلّة له لوجود احتمال الكذب في الجميع علي السواء، وما تعلق به العلم الإجمالي - وهو عنوان أحدهما - خارج عن تحت أدلّة الحجّية الدالّة علي حجّية الأفراد والمصاديق.

هذا، وقد أورد المقرّر علي سيّدنا الأستاذ: بأنّ ما ذكر من التفصيل إنّما يتأتّي إذا كان دليل حجّية الأمانة والآيات والأخبار. وأمّا إذا كان الدليل بناء العقلاء - وكانت الآيات والأخبار الصادرة إمضاءً للبناء المذكور - فلا وجه لهذا التفصيل، فإنّ بناء العقلاء لا يكون علي العمل بالمتعارضين مطلقاً إذا لم يكن لأحدهما مرجّح في البين علي الآخر.

ولو تنزّلنا عن ذلك نقول: لم يثبت بناء العقلاء علي الدليلين المتعارضين وإن لم يكن التنافي بينهما ذاتياً بل كان عارضياً، إلا إذا كان كلّ واحد منهما مؤدياً إلي التكليف وكان كلّ واحد من التكليفين مقدوراً للمكلف. (1)

ص: 234

أقول: لم نتحصّل ورود إيراد بعد الاستثناء الذي ذكره في آخر كلامه، فتأمل.

القسم الثالث: ما كان منشأ تعارض الدليلين عدم قدرة المكلف علي امتثالهما معاً، فلا يمكن تنجزهما فعلاً بحيث يكون المكلف مستحقاً للعقاب علي مخالفتهما.

ويمكن أن يقال: إن مقتضي إطلاق دليل الحجية هو حجية كلّ واحد منهما، غاية الأمر أنّ عدم قدرة المكلف علي الامتثال مانع عن تنجزهما معاً، ولكن لا يمنع عن تنجز التكليف بهما في الجملة فيجب عليه الإتيان بأحدهما والموافقة الإجمالية دون التفصيلية، لعدم قدرته عليهما.

ولا يخفي عليك: أنّ الصحيح هنا التعبير بالموافقة الإجمالية والموافقة التفصيلية لا الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية، لأنّ في المتزاحمين بالنسبة إلي ما يختار منهما ممثل بالموافقة القطعية وبالنسبة إلي الآخر يكون معذوراً في المخالفة القطعية.

نعم، إذا تردّد التكليف بين أحد المتزاحمين تتحقّق المخالفة القطعية بتركهما معاً والموافقة الإجمالية بفعل أحدهما. فما في التقريرات (1) من التعبير بوجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية كأنه ليس بمستقيم، فإنّ هذا غير ما جعله نظيراً لذلك في بحث البراءة في مسألة العلم الإجمالي بمتعلّق التكليف وكونه مردّداً بين شيئين لا يمكن الإتيان بهما معاً، هذا.

إذا عرفت ذلك عرفت أيضاً أنّ مقتضي الأصل في القسم الأوّل التساقط، وفي الثاني حجية كلّ واحد من المتعارضين، وفي الثالث حجيتهما في الجملة. ففي الأوّل لا بدّ في مقام العمل الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل. وفي الثاني العمل علي طبق المتعارضين. وفي الثالث الموافقة القطعية الإجمالية. وبعبارة أخرى: العمل علي طبق أحدهما علي سبيل التخيير إن لم يكن لأحدهما مرجح علي الآخر.

ص: 235

---

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص471.



وأما القول بأن الأصل في المتعارضين التخيير بمعنى حجّة أحد المتعارضين علي سبيل البدلية، فلا وجه له.

وهكذا القول بأن الأصل حجّة عنوان أحدهما من غير تعيين وهو مختار صاحب الكفاية؛ (1) فباطل، لأن أدلة حجّة الأمارات إنّما تدلّ علي حجّة كلّ فرد من أفراد الخبر تعييناً، وليس فيها ما يدلّ علي حجّة أفرادها تخييراً.

هذا كلّ بناءً علي كون حجّة الأمارات من باب الطريقة.

وأما بناءً علي كونها من باب السببية والموضوعية، فإن قلنا بأنّ المستفاد من دليل الحجّة حجّة خصوص ما لم يعلم كذبه، وبعبارة أخرى: ما لم يقع التنافي بينه وبين غيره، فلا-ريب في أنّه هو الحجّة، كما هو كذلك بناءً علي الطريقة، فما علم بكذبه والتنافي بينه وبين غيره ليس بحجّة، وذلك لأنّ هذا هو القدر المتيقّن من دليل الاعتبار، أي بناء العقلاء وظاهر الآيات والأخبار.

وأما إن قلنا بشموله لما علم كذبه إجمالاً مثل المتعارضين، فإمّا أن يكون مؤدّي كلّ واحد منهما حكماً إلزامياً في موضوع واحد، كوجوب شيء أو حرمة، فيدخل في باب التزاحم. وحكمه: إن لم يكن أحدهما الأهمّ أو محتمل الأهميّة التخيير، وإلا فيؤخذ بالأهمّ أو محتمل الأهميّة.

وأما إن كان مؤدّي أحدهما الحكم الإلزامي، كالوجوب أو الحرمة، والآخر غير الإلزامي، كالاستحباب والكرهية، فيؤخذ بما دلّ علي الإلزامي، لعدم المزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما ليس فيه الاقتضاء.

نعم، إن قيل بأنّ دليل غير الإلزامي أيضاً يدلّ علي أنّه كان عن العلة والاقتضاء،

ص: 236

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 382.

فيقع التزام بين المقتضيين، فالحكم هو الأخذ بما دلّ علي غير الإلزامي، لعدم العلم بتمامية علّة الإلزامي والشكّ في وصول علته بمرتبة تقتضي الإلزام.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه علي فرض شمول دليل الحجّية لما علم كذبه إجمالاً وكون مؤدّي كلّ منهما حكماً إلزامياً في موضوع واحد، يكون الحكم تساقطهما لا التزام والتخيير؛ فإنّ التزام الملاكين والمقتضيين بلا ترجيح لأحدهما علي الآخر يوجب عدم ثبوت الحكمين معاً، فالحكم في ذلك ما يقتضيه الأصل لا التخيير لأجل التزام، لأنّ التزام إنّما يقع بين الدليلين في ظرف تحقّق الملاك لكلّ واحد منهما وعجز المكلف في مقام الامتثال عن الإتيان بكليهما. وهكذا إذا كان دليل غير الإلزامي أيضاً دالاً علي كونه عن علّة واقتضاء، فإنّ لازم ذلك عدم الحكم بأحدهما لتعارض المقتضيين.

وبعبارة أخرى: الصحيح أن يقال: إذا كان مؤدّي أحدهما الحكم الإلزامي والآخر الحكم غير الاقتضائي يؤخذ بالإلزامي، لعدم تعارض بينهما. وأمّا إذا كان مؤدّي الآخر الحكم الاقتضائي غير الإلزامي، كالكراهة والاستحباب والإباحة، إذا كان عن علّة مقتضية لها، فيقع التزام بينهما علي مبني صاحب الكفاية،<sup>(1)</sup> لتعارض مثل مقتضي الوجوب ومقتضي الكراهة في شيء واحد، فيتساقطان. وهذا بخلاف باب التزام، فإنّ فيه يقدّم الإلزامي علي غيره.

وأيضاً فما أفاد من الأخذ بحكم غير الإلزامي الاقتضائي دون الإلزامي لعدم العلم بتمامية علّة الإلزامي.<sup>(2)</sup>

فيه أيضاً: أنّ الحكم غير الإلزامي مثل أصالة البراءة أو الإباحة يجري بعد تساقط الإلزامي وغير الإلزامي الاقتضائي بالتعارض، فتأمل جيّداً.

ص: 237

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 387 - 388.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 387 - 388.

## المقام الثاني: مقتضي الدليل في المتعارضين

مقتضي دلالة الدليل من الأخبار أو الإجماع علي عدم سقوطهما عن الحجّية - مع قطع النظر عن الدليل الدالّ علي تعيين أحدهما أو التخيير بينهما - هو تعيّن ما فيه رجحان علي الآخر، والظنّ بكونه هو الحجّبة الواقعية أو كون مؤداه هو الواقع، وذلك للقطع بكونه حجّة تخييراً أو تعيّنًا، فالمتيقّن حجّية الراجح، بخلاف غيره فإنّه محكوم بعدم الحجّية بالأصل.

وأما مع ملاحظة الأخبار العلاجية، فقد وقع الاختلاف بينهم علي قولين:

أحدهما: التخيير مطلقاً وإن كان أحدهما راجحاً. وهو ما ذهب إليه بعض القدماء مثل شيخنا الكليني (قدس سره) صاحب الكافي الشريف في ظاهر كتابه، وصاحب الكفاية من المتأخرين.

ثانيهما: التعيّن والأخذ بالراجح.

ومنشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار، فإن بعضها يدلّ علي التخيير، وبعضها ظاهر في وجوب الأخذ بالراجح. فمن قال بالتخيير حمل ما يدلّ علي التعيّن علي الاستحباب. وبعبارة أُخري: نظر إلي ما يدلّ علي التخيير بأنّه ظاهر في تساوي عدليه ونصّ في جواز الاكتفاء بأيّهما شاء، وإلي ما يدلّ علي التعيّن وأنّه نصّ في رجحانه علي الطرف الآخر وظاهر في تعيّنه دون الآخر، فنصّ هذا رفع اليد عن ظاهر الأوّل وبنصّ الأوّل رفع اليد عن ظاهر الثاني.

ولكن هذا بعيد عن ذهن العرف. ويمكن أن يكون المستند لمثل الشيخ الكليني (قدس سره) أمراً آخر لم يصل إلينا.

وأما وجه الذهاب إلي القول بالتعيّن والأخذ بالراجح، فهو الجمع بين الطائفتين

بالإطلاق والتقييد، وتقييد إطلاق أخبار التخيير بما يدلّ علي التعيين عند وجود الرجحان، فالنتيجة التخيير عند فقدان الرجح والتعيين في صورة وجوده، وهذا جمع عرفي.

وبعد ذلك كلّه، لا بدّ من ذكر الأخبار الواردة في علاج المتعارضين والنظر فيهما، فنقول بحول الله تعالى وقوّته: (1) من هذه الأخبار ما دلّ علي التخيير علي الإطلاق كخبر الحسن بن جهم عن الرضا(عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): قلت للرضا(عَلَيْهِ السَّلَامُ): تجيئنا عنكم الأحاديث مختلفة؟

قال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ما جاءك عنّا فقسه علي كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يشبههما فليس منّا».

قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحقّ؟

فقال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت». (2)

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله(عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسع عليك حتي تري القائم فترّده عليه». (3)

ومكاتبة عبد الله بن محمّد التي رواها الشيخ عن أحمد بن محمّد(4) عن العبّاس بن

ص: 239

1- لا يخفي عليك: أنّه قد انتهى ما وجد من إفادات سيّدنا الأستاذ بقلم الفاضل المقرّر تغمّدهما الله برحمته بهذا الفصل، وبقي كتابه من الأخبار العلاجية إلي آخر مباحث الاجتهاد والتقليد ناقصاً. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله، وإنا لله وإنا إليه راجعون. [منه دام ظلّه العالي].

2- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص108. في احتجاجات الإمام الصادق(عَلَيْهِ السَّلَامُ). والحسن بن جهم بن بكير بن أعين أبو محمّد الشيباني ثقة... له كتاب، من السادسة.

3- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص108 - 109. والحارث بن المغيرة أبو عليّ النصري، ثقة ثقة، من الرابعة أو الخامسة.

4- الظاهر أنّه ابن عيسى الأشعري شيخ القميين...، من السابعة.

معروف(1) عن علي بن مهزيار(2) قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد(3) إلى أبي الحسن(عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله(عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروي بعضهم: أن صلّهما في المحمل، وروي بعضهم: أن لا تصلّهما إلا علي الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأفتدي بك في ذلك؟ فوقع(عليه السلام): «موسّع عليك بأية عملت». (4)

ومكاتبة محمد بن عبد الله الحميري(5) إلى مولانا الحجّة(عليه السلام) في مسألة القيام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة: هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟

الجواب: «إن فيه حديثين: أمّا أحدهما، فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير. وأمّا الآخر، فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك في التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً». (6)

أقول: قد يقال بضعف سند خبر الحسن بن جهم بالإرسال، ولكن لا كلام في دلالته.

وخبر الحارث بن المغيرة أيضاً ضعيف السند بالإرسال. وقيل في دلالته: إنه يدلّ علي حجّية أخبار الثقة إلى ظهور الحجّة(عليه السلام)، ولا دلالة له علي حكم المتعارضين.

ولكن الظاهر من الخبر كونه ناظراً إلى صورة تعارض الحديثين. لأنّ حجّية خبر الثقة

ص: 240

1- قمّي ثقة له كتب، من كبار السابعة.

2- ثقة جليل القدر، له ثلاثة وثلاثون كتاباً، من كبار الطبقة السابعة.

3- لم أقف علي ترجمته، ويكفي في الاعتماد عليه اعتماد علي بن مهزيار علي كتابه.

4- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج3، ص250، ب23، ح583/92.

5- ابن جعفر بن الحسين بن جعفر بن جامع بن مالك الحميري أبو جعفر القمي، كان ثقة وجهاً كاتب صاحب الأمر(عليه السلام)...، كان من الثامنة.

6- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص303-304، في توقيعات الناحية المقدسة.

ليست معيئة برؤية القائم (عجل الله تعالى فرجه شريف). نعم، يمكن أن يقال: إنَّ القدر المتيقن منه صورة تكافؤ الحديثين ودوران الأمر بين المحذورين وعدم إمكان الاحتياط.

وبعبارة أُخري: يكون موسَّعاً عليه إذا صار تعارض الحديثين سبباً لوقوعه في الضيق والتحيّر، لا مطلقاً.

وأما المكاتبة الأولى، فالظاهر منها أنّ الحكم في ركعتي الفجر التخيير الواقعي. وعلي فرض التعارض - لأنَّ أحدهما روي لا تصلّهما إلاّ علي الأرض - يمكن أن يكون جواب الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) علي أساس التخيير الواقعي في خصوص المورد. وعلي القول بالتعدّي عنه غايته التعدّي إلي سائر النوافل لا الواجبات وغيرها.

وأما المكاتبة الثانية، فقد قيل فيها: إنّ موردها خارج عمّا هو محلّ الكلام، لأنَّ التعارض بين الخبرين يكون بالعموم والخصوص، فأحدهما يدلّ علي استحباب التكبير إذا انتقل من حالة إلي حالة أُخري، والآخر يدلّ علي عدم استحباب التكبير إذا قام للركعة التالية، ومقتضي الجمع العرفي هو تخصيص العام بالخاصّ. وحكم الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بأنَّ الأخذ بأيّهما من جهة التسليم يكون صواباً، لأنَّ الأمر في المستحب سهل، فإن لم يكن التكبير مستحبّاً لانتقاله من حالة إلي حالة أُخري فإنّه مستحبّ لأنّه ذكر في نفسه.

ومنها: ما دلّ علي التوقّف مطلقاً. (1)

ومنها: ما دلّ علي ما هو الحائط منهما. (2)

أقول: إن أريد - ممّا يدلّ عليهما - الأخبار العامة الدالّة علي التوقّف والاحتياط في الشبهات؛ فهي مخصّصة بما يدلّ علي خلاف ذلك. وإلاّ فالظاهر أنّه لا يوجد ما يدلّ عليهما في الخبرين المتعارضين.

ص: 241

1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 66، باب اختلاف الحديث، ح 7؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 4، ص 133، ح 230.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 154 - 175، ب 12.

فالعمدة من أخبار الباب ما يدلّ علي الترجيح بالمزايا والمرجحات المذكورة فيها. وأجمع خير دلّ علي المرجحات خبران: (مرفوعة زرارة، ومقبولة عمر بن حنظلة).

أمّا الأولي: فقد رواها ابن أبي جمهور<sup>(1)</sup> عن العلامة قدّست نفسه مرفوعاً إلي زرارة.

وضعفها من حيث السند غني عن البيان. مضافاً إلي تصريح البعض بأنّه لم يجدها في ما بأيدينا من كتب العلامة. ومع ذلك نجري الكلام في ما يستفاد من ألفاظها، فنقول:

أمّا الفقرة الأولي، فإن كان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» ما رواه الجميع، أو جمع يوجب إخبارهم القطع بالصدور، كالماتر قبال خبر الواحد، فمثله خارج عن باب الترجيح بالمزية، لأنّ المتواتر قطعي الصدور ولا يعارضه الشاذّ المظنون صدوره، وما يرجح بالمزية لا يخرج بها عمّا هو ظنيّ الصدور، فلا يوافق قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك» إذا كان أحدهما المشتهر بين الأصحاب يقينيّ الصدور.

نعم، إذا كان المراد من المشتهر ما يكون رواته عن الراوي عن المعصوم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أكثر وأشهر قبال الآخر الذي رواه عمّن يروي عن المعصوم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أقلّ فلم يروه مثلاً عن محمّد بن مسلم إلا نفر واحد يترتب عليه الترجيح بالمرجحات فيرجح المشتهر علي غيره.

وبعبارة أخرى: الظاهر أن المراد من السؤال عن حديثين متعارضين ما إذا كان ينتهي رواة أحدهما إلي زيد ورواة الآخر إلي عمرو، والمشتهر بين الأصحاب ما كان منهما رواته عن الراوي الآخر أكثر، وعليه تستقيم الأسئلة والأجوبة التالية. بخلاف ما إذا كان المراد من المشتهر ما رواه الجميع أو كان ثابتاً بالتواتر، فإنّه لا يستقيم المعني ولا يترتب ما ذكره بعده من الأسئلة عليها، لأنّها ظاهرة في كون السؤال عن أخبار الأحاد. وبعد ذلك يمكن أن يقال: إنّ الترتيب المذكور في الحديث خلاف الاعتبار، لأنّه إذا كان الخبران

ص: 242

---

1- ابن أبي جمهور الأحساني، عوالي اللئالي، ج4، ص133، ح229.

المتعارضان كلّ واحد منهما مشهوراً مروياً واجداً كلّ منهما لشرائط الاعتماد عليه فمقتضى الاعتبار العرفي الرجوع إلي جهة صدورهما، فما لا يمكن حمله إلا علي بيان حكم الله الواقعي هو الحجّة وهو المخالف للعامّة يقدم علي ما يمكن أن تكون جهة صدوره الموافقة معهم تقيّة. وعلي هذا، كأنه لا يوافق الحديث الاعتبار، فإنّه إذا أمكن رفع التعارض بملاحظة جهة الصدور لا تصل النوبة إلي الأخذ بقول الأعدل ولا وجه لجعل هذه الجهة متأخرة عن التقديم بالأعدلية. هذا مضافاً إلي ما وقع في ذيل الحديث من الخروج عمّا هو ظاهره في صدره، فإنّ الظاهر من الصدر تعارض الخبرين علي نحو وقع المكلف بين المحذورين كوجوب فعل وحرمة والسؤالات المترتبة علي السؤال الأوّل وأجوبتها تنطبق علي ذلك ولا ينطبق عليه الأخذ بالحائطة للدين إذا دار الأمر بين وجوب فعل أو حرمة. نعم، ينطبق عليه الحكم بالتخيير. وكيف كان لا اعتبار بهذا الخبر بعد ما عرفت من ضعف سنده واضطراب متنه. والله هو العالم.

وأما الثانية: وهي المعروفة ب- «مقبولة» عمر بن حنظلة، فقد رواها المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالي عليهم. وسندها علي ما في التهذيب (1) هكذا: محمّد بن عليّ بن محبوب، (2) عن محمّد بن عيسى، (3) عن صفوان، (4) عن داود بن الحصين (5) عن عمر بن حنظلة (6)...

ص: 243

- 1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، ص301 - 302، ب 6، من الزيادات في القضايا والأحكام، ح845/52. راجع: أيضاً الكليني، الكافي، ج1، ص67، باب اختلاف الحديث، ح10.
- 2- الأشعريّ القميّ، شيخ القميين، ثقة عين فقيه صحيح المذهب، له كتب.
- 3- ابن عبد الله الأشعري، شيخ القميين ووجه الأشاعرة.
- 4- ابن يحيى، أوثق أهل زمانه... له ثلاثون كتاباً.
- 5- ثقة واقفي.
- 6- العجلي الكوفي، وثقه الشهيد الثاني، وروي الكليني بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) ما يدلّ علي صدقه في الحديث.



وقد استشكل في الكفاية علي الاستدلال بها لوجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة فيها:

أولاً: بقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة وفصل الخصومة الذي لا بدّ منه، فلا مجال لدعوي شموله غير مورد الحكومة لا بالإطلاق لتوقّفه علي انتفاء القدر المتيقّن المفقود في المقام، ولا بتنقيح المناط، لأنّه لا يمكن دعواه بالقطع.

وثانياً: أنّ الرواية علي فرض دلالتها علي وجوب الترجيح بالمرجّحات مختصّة بزمان حضور الإمام وإمكان التشرف بلقائه (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فإنّ في آخره قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتي تلقي إمامك» فلا تشمل زماننا الذي لا يمكن لأحد الفوز بمثل هذا اللقاء.

وثالثاً: أنّ إطلاقات التخيير أظهر من المقبولة في وجوب الأخذ بالمرجّحات، لأنّ القول بوجوب الأخذ بها مستلزم لأن لا يبقى تحت إطلاقات التخيير إلا الفرد النادر، فإنّه قلّ مورد يكون فاقداً لبعضها. والمناط كلّ المناط في تقديم المقيّد علي المطلق كونه أظهر في الدلالة علي معناه من المطلق وصيرورة المطلق محمولاً علي الفرد النادر بالقيّد مانع من أظهريته في الدلالة علي تقيّد المطلق من ظهور المطلق في الإطلاق، فلا بدّ إمّا من القول بورود المقبولة في خصوص الحكومة، أو حملها علي الاستحباب. (1)

ورابعاً: يدلّ علي أظهرية أخبار التخيير الاختلاف الواقع الكثير بين أخبار الترجيح.

وخامساً: بأنّ أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم ليست من أخبار باب علاج التعارض بالمرجّحات، لأنّ المستفاد منهما عدم حجّية المخالف للكتاب والموافق للقوم منهما، فمثل ما ورد في أنّ المخالف للكتاب زخرف أو باطل أو يضرب علي الجدار، معناه عدم الحجّية رأساً، وكذا الخبر الموافق للقوم يصير موهوناً به مع معارضة المخالف لهم له ويسقط به الأصل المثبت صدوره لأجل بيان الحكم الواقعي فيسقط

ص: 244

---

1- كما حمل السيّد الصدر (قدس سره) شارح الوافية جميع أخبار الترجيح علي الاستحباب، فراجع.

عن الاعتبار ويخرج من باب التعارض. وعلي فرض أن نقول: إن أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم تقييد ترجيح إحدَي الحجّتين علي الأخرى نمنع أظهريّتها بالإطلاق علي ظهور أخبار التخيير فيه، فلا بدّ من حملها علي الاستحباب إن لم نقل بكونها في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة.

وسادساً: يلزم من عدم التوفيق بين أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم وأخبار التخيير - بحمل الأولي علي تعيين الحجّة عن اللاحجّة، أو الاستحباب - تقييد الطائفة الأولي بعضها ببعض مع إبانها عنه.

بيان ذلك: أنّه إذا كان الخبر الموافق للكتاب مخالفاً للقوم أو المخالف للكتاب موافقاً للقوم، فطريق الترجيح معلوم. وأمّا إذا كان الخبر الموافق للكتاب موافقاً لهم والمخالف للكتاب مخالفاً لهم، فيقع التعارض بين ما يدلّ علي الأخذ بموافق الكتاب وما يدلّ علي الأخذ بما هو مخالف للعامة، وما يدلّ علي ترك المخالف للكتاب وترك الموافق للعامة، فلا بدّ من القول بتقييد ما دلّ علي الأخذ بالموافق للكتاب بما إذا لم يكن مخالفاً للعامة مع أنّ هذه الأخبار مثل: «ما خالف قول ربّنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل» تكون آية عن التقييد.

وسابعاً: لو لم تحمل أخبار الترجيح علي الاستحباب يلزم منه في أخبار التخيير ارتكاب ترك الاستفصال من الإمام (عليه السّلام) والسكوت في مقام البيان.

وبالجملة: يظهر من جميع ما ذكر أنّ إطلاقات التخيير محكمة ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

أقول: يمكن الجواب أمّا عن الإشكال الأول، بأنّ المقبولة ناظرة إلي تعارض

ص: 245

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص392 - 395. وانظر بعض الإشكالات أيضاً في فرائد الأصول (الأنصاري، ص445)، المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة...

الروايتين اللتين استند بهما الحَكَمين بما أنَّهما روايتان متعارضتان، ولا نظر فيها إلي تعارض الحكمين، كما إذا كان حكمهما باجتهادهما في الروايات وتطبيقهما علي المورد، ففي مثل ذلك يحكم مثلاً بأنَّ الحكم ما حكم به أعلمهما. ولكن في المقام كأنه لا خلاف بينهما في الموضوع وأنَّ كلاً من الروايتين تنطبق عليه، إلاَّ أنه لا يمكن الجمع بينهما، فكأنَّ كلَّ واحد منهما سأل عن حكم الموضوع حسب الرواية عمّن اختاره فأخبر كلَّ منهما صاحبه برواية تتعارض رواية الآخر، فأعطي الإمام(عَلَيْهِ السَّلَامُ) القاعدة لرفع التعارض الروائيتين، لا خصوص الحَكَمين، أو الحكمين لأنَّ كلَّ واحد منهما لم يجعل صاحبه حَكَمًا ولم يسأله عن حكمه في الواقعة بل سأله عما هو عنده من روايات الأئمة(عليهم السلام) فاختلفا في حديثهما عنهما، فقال الإمام(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث». ولم يسأل السائل عن حكم ما إذا اختلفا في أنَّ أيَّ منهما بهذه الصفات، وسأل عن أنَّهما عدلان مرضيان فأجاب الإمام(عَلَيْهِ السَّلَامُ) بما أجب. ولم يسأله الراوي أيضاً عن صورة اختلافهما في الحكم المجمع عليه. وكذا لم يسأل عن صورة الاختلاف في الموارد الآتية، فكأنه سأل عن حكم نفسه في صورة اختلاف الرواة. فظهورها في رفع التعارض بين الروايات أظهر من ظهورها في مقام فصل الخصومات وإن كان للقاضي أن يعمل بها كما أنَّ للمفتي العمل بها. والله هو العالم.

وأما الإشكال الثاني، فيمكن الجواب عنه بأنَّ انتهاء الأمر إلي لقاء الإمام(عَلَيْهِ السَّلَامُ) في عصر الحضور لا يوجب رفع اليد عن القواعد المذكورة قبل ذلك.

نعم، يأتي الكلام في أنَّ في عصر الغيبة إذا انتهى الأمر إلي ما ذكر في الرواية كيف يكون العمل؟

ويمكن الجواب، بأنَّه إن أمكن الاحتياط يحتاط، وإلا فيعمل بما يقتضيه الأصل، وإن لم يمكن فهو بالخيار.

وأما الإشكال الثالث، فهو يرد لوقلنا بالتجاوز عن المرجّحات المنصوصة إلي غيرها. وأما إن لم نقل به واقتصرنا بالمنصوصة منها يكون ما يبقى تحت إطلاقات التخيير أكثر مما يخرج منها بالتقييد.

وأما الإشكال الرابع، فيمكن أن يقال: إن بعد رفع اليد عن المرفوعة والبناء علي عدم حجّيتها - كما هي كذلك - يخرج الاختلاف بين أخبار العلاج عن الكثرة.

ويمكن الجمع بينها بتقديم ما يرجع به السند علي ما فيه الترجيح لجهة الصدور.

وعلي فرض تعارضها وعدم تقديم بعضها علي البعض - لما ذكر - يقال بالتخيير في مورد تعارض المرجّحات لا مطلقاً، فيؤخذ بذي المزيّة إذا لم يكن المعارض له كذلك.

وأما الجواب عن الإشكال الخامس، فيرد بأن ما هو خارج من الأخبار العلاجية ما يخالف الكتاب بالتباين دون ما كان مخالفاً لعمومه أو لإطلاقه؛ فإنه لا ريب في صحّة تخصيص عموم الكتاب وكذا تقييد إطلاقه بالسنة، فإذا كان أحد المتعارضين موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخصّصاً له يقدّم ما يوافق العموم علي المخالف له.

وأما ما يدلّ علي الترجيح بمخالفة العموم فلا وجه لخروجه عن أخبار العلاج، فإنّ مجرد كون الخبر مخالفاً للعموم لا يجعله موثوق الصدور ولا صادراً لبيان الواقع، كما أنّ مجرد كونه موافقاً لهم لا يجعله غير موثوق الصدور ولا صادراً لعدم بيان الواقع.

اللهمّ إلا أن يقال: إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعموم لا يحتمل صدوره للتقييد دون الذي هو موافق لهم، فإذا كان سند كلّ منهما قطعياً يكون ترجيح المخالف لهم من تقديم الحجّة علي اللاحجة. نعم، إذا كان سند كلّ منهما ظنياً يكون الترجيح للأخبار العلاجية، فتدبر.

وأما الجواب عن الإشكال السادس، فيعلم ممّا ذكرنا في الجواب عن الخامس، فانه لا يمكن تقييد ما دل ترك المخالف للكتاب بما اذا لم يكن مخالفاً للعموم اذا كان مردانا من المخالف ما خالف الكتاب بالتباين لا ما خالفه بالعموم او الخصوص.

وأما الإشكال السابع، فشبّهة ترك الاستفصال والسكوت في مقام البيان قويّة. واحتمال أن يكون ذلك لمصلحة في مثل المورد بعيد جدّاً.

اللّهمّ إلا أن يقال بعدم وجود دليل معتبر علي التخيير لا يخلو من المناقشة في سنده.

وفي قبال ذلك استبعاد حمل المقبولة علي الاستحباب أيضاً قريب جدّاً، لأنّ احتمال كون ذي المزيّة أقوي وأقرب من غيره يقتضي الحكم بتعيّنه ووجوب العمل به، ولا وجه للاستحباب في المقام.

فيتلخّص من ذلك كلّهُ أنّ الأقوي هو الأخذ بالمرجّحات المنصوصة مهما أمكن، وإلا فهو بالخيار. والله هو العالم.

ذكر في الكفاية(1) أنه استدلّ علي تقييد أخبار التخيير، ووجوب الترجيح بوجهه آخر:

منها: دعوي الإجماع(2) علي الأخذ بأقوي الدليلين.

وفيه: أنّ دعوي الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلي التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغري، ويخالط النّوّاب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: «ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير» - مجازفة.

أقول: لا صراحة بل ولا دلالة لكلام عروة الإسلام الكليني علي الحكم بالتخيير مطلقاً ولو مع وجود المرجّحات التي صرّح هو بها في صدر كلامه. وكيف يحكم بذلك بعد التصريح بأمر الإمام(عليه السّلام) بعرض الحديث علي كتاب الله والأمر بترك ما وافق القوم والأخذ بالمجمع عليه؟! هذا مضافاً إلي أنّ الشيخ قد اختار تبعاً للمشهور الأخذ بالمرجّحات واستدلّ عليه بالإجماع المحقّق والسيرة القطعية.

ومنها: أنّه لو لم يجب الأخذ بالمرجّح وترجيح ذي المزيّة علي غيره، يلزم ترجيح المرجوح علي الراجح القبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.  
(3)

ص: 249

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص 395 - 396.

2- قال الشيخ(قدس سره): «يمكن أن يستدلّ علي المطلب بالإجماع المدّعي في كلام جماعة علي وجوب العمل بأقوي الدليلين...». الأنصاري، فرائد الأصول، ص496.

3- استدل به المحقّق القمي(قدس سره) في قوانين الأصول (ج2، ص278).

وأجيب عنه: بأنه إن كان مراد المستدل لزوم ترجيح المرجوح علي الراجح في جعل الشارع، فيرد عليه أنه يلزم ذلك إن كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية عنده بأن كان خبر الأعدل أغلب إيصالاً إلي الواقع من خبر العادل؛ وهو ممنوع، لاحتمال كون المزية المحتملة كونها موجبة للترجيح غير موجبة له. هذا مضافاً إلي أن الإضراب من الحكم بالقبح إلي الامتناع في غير محله، فإن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية التي منها الأحكام الشرعية يكون قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا من الحكيم تعالي، وإلا فهو بمكان من الإمكان لكفاية كون إرادة المختار علة لفعله، وما هو الممتنع وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالي للمرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالي، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا هو باختياره.

وبالجمله: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعني بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

أقول: يمكن أن يقال: إن المسألة ليست من التعدييات الصرفة التي لا طريق لنا إلي درك وجهها وحكمتها، وليس الملاك في باب حجية الخبر غير كونه طريقاً إلي الواقع، ولا ريب أن المرجحات المذكورة توجب أفوائية ذي المزية علي غيره وكونه أرجح من الآخر عند العرف، فلا يصح للمولي أن يأمر بالأخذ بغيره، أو يخير عبده بالأخذ بأيهما شاء إذا لم يكن هنا وجهٌ للتخير ولو كان هو التسهيل علي العبد.

وبالجمله: ليس في المقام أمرٌ لزم ملاحظته إلا الإيصال إلي الواقع، ولا ريب في أن احتمال الوصول إليه بالأخذ بذوي المزية أقوى من غيره ويجب الأخذ به ولا يجوز الحكم بالتخير معه. والله هو العالم.

ثم إنه علي القول بالتخيير يجري الكلام في مقامات:

الأول: لا إشكال في تخيير المجتهد في الأخذ بواحد من المتعارضين، وهذا هو التخيير في المسألة الأصولية.

الثاني: لا يجوز له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية إذا كان مضمون الخبرين دائراً بين المحذورين كوجوب شيء وحرمة، وذلك لأن مفاد دليل التخيير التخيير في الأخذ بأحدهما وجعله حجة للعمل بمضمونه، لا التخيير بين الفعل والترك. والإفتاء بالتخيير بينهما إفتاء بغير ما أنزل الله ومخالف لما يستفاد منهما، وهو نفي الحكم الثالث مثل التخيير.

الثالث: لا يجوز في مقام القضاء وفصل الخصومة الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية. وبعبارة أخرى: لا يجوز للحاكم الحكم في المسألة الأصولية، لأنه لا يفصل به الخصومة، فعليه أن يختار أحدهما ويفصل الخصومة بالحكم علي طبق ما اختاره.

وأما في غير مقام القضاء ففي المسألة وجوه:

الأول: أنه ليس له الإفتاء في المسألة الأصولية بالتخيير، ويتعين عليه اختيار أحدهما والإفتاء بمدلوله للمقلد.

الثاني: وجوب الإفتاء عليه بالتخيير في المسألة الأصولية للمقلد. وعليه إن كان المجتهد والمقلد مشتركين في المسألة ان يختار غير ما اختاره مقلده المجتهد.



الثالث: أن يكون المجتهد بالخيار في الإفتاء للمقلد في المسألة الأصولية، كما يجوز له الإفتاء في المسألة الفرعية.

وجه الأول: أن إفتاء المجتهد المقلد بالتخيير في المسألة الأصولية إفتاء بغير ما هو وظيفة المقلد، فإنّ عليه التقليد في المسائل الفرعية، وأمّا الأصولية فهي شأن المجتهد العارف بها.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّه لِمَ لا يكون للمقلد بعد انتهاء المجتهد إلي التخيير في العمل بأيّ منهما شاء هذا الاختيار؟ وما الفرق بينهما في ذلك؟ وبالجملة: التخيير وظيفة المتخيّر المواجه للمتعارضين، ولا فرق فيه بين المجتهد والمقلد.

ووجه القول الثاني: أنّ حجّية فتوي المجتهد للمقلد موردها عجز المقلد عن تعيين وظيفته واضطراره إلي المجتهد فيه، وفي المقام هو ومقلده المجتهد في اختيار أحد الخبرين سواء.

وفيه: أنّ القدر المتيقّن من أخبار التخيير هو تخيير المكلف العارف بتعارض المتعارضين دون من لا يعرف من ذلك شيئاً. نعم، يمكن أن يقال بالتخيير أي في المسألة الفرعية إذا كان المقلد متجزّياً عارفاً بالتعارض.

ووجه القول الثالث: أنّه يجوز له أن يخير المقلد بالتخيير في المسألة الأصولية، ويجوز له أن يخيره بما اختاره منهما أنّه الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ كون ما اختاره الحكم الشرعي للمقلد أوّل الكلام.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ جواز إفتائه بما اختاره في عمل نفسه وعمل مقلده مما لا - كلام فيه، وإثما الكلام في جواز إفتائه له في المسألة الأصولية.

ثم اعلم: أنّه علي القول بالتخيير لا بدّ من القول بكونه ابتدائياً، فإنّه مع قطع النظر

عمّا قيل في وجه كونه استمراريّاً وما أُجيب عنه، (1) يكون القول بكونه استمراريّاً موجباً في الظاهر للعب بأمر الشرع وتوهينه عند العرف، فإنّه علي القول به يجوز للمجتهد وللمقلّد فيما إذا دلّ أحدهما علي وجوب فعل والآخر علي حرمة، وأتفق مورده في وقائع متعدّدة وأزمنة متعاقبة، اختيار ما دلّ علي الوجوب في واقعة، وما دلّ علي الحرمة في واقعة أُخرى، واختيار هذا في الزمان الأوّل، والآخر في الزمان الثاني، ويجوز للقاضي اختيار مفاده والحكم علي أحد الخصمين، واختيار غيره في الحكم علي الآخر في قضيتين متماثلتين، فمناسبة الحكم والموضوع واستظهار الحكم من الحكم بالتحخير تقتضي التحخير الابتدائي في المسألة الأصولية مرّة واحدة، والبناء علي أحد المتعارضين في جميع القضايا والمصاديق. والله هو العالم.

ص: 253

---

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 440 - 441.



وأما الكلام في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلي غيرها، فيمكن أن يقال: يستفاد ممّا يدلّ علي التخيير، أو علي التوقّف إلي الفوز بلقاء الإمام (عليه السلام)، بعد التنصيص علي المرجحات المنصوصة، عدم اعتبار غيرها فهو علي التخيير بعد فقد المرجحات المذكورة في النصوص، وإن كان الأحوط الأخذ بغير المنصوصة أيضاً<sup>(1)</sup> إذا كان موجباً لرجحان احتمال إصابة ذيه إلي الواقع.

لا يقال: (2) إنّ جعل شيء فيه خصوصية الطريقة وإراءة الواقع مرجحاً، لا يدلّ علي أنّ ذلك تمام الملاك في جعله حجّة.

فإنّه يقال: يستفاد ذلك منه بمناسبة الحكم والموضوع، فإنّ الحكم في أمثال هذه الأمور ليس بالتعبّد، وإنّما الغرض فيه رعاية الواقع.

واستدلّ أيضاً علي لزوم التعدي بالتعليل في الروايات ب- «أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه» باستظهار أنّ العلة هو: عدم الريب بالإضافة إلي الآخر.

وأجيب عنه بأنّ الرواية المشهورة بين الرواة والأصحاب هي ما لا- ريب فيها أصلاً بحيث تطمئنّ النفس بصدورها، لا ما لا ريب فيها بالإضافة إلي غيرها، فغاية الأمر نقول بالتعدي إلي كلّ مزية توجب هذا الاطمئنان.

ص: 255

1- كما نسبه الشيخ (قدس سره) إلي جمهور المجتهدين، وحكي عن بعضهم دعوي الإجماع علي ذلك. الأنصاري، فرائد الأصول، ص 450.

2- قال به المحقق الخراساني، في كفاية الأصول (ج 2، ص 398).

كما استدلل عليه أيضاً بالتعليل علي «أنّ الرشد في خلافهم». وتقريب الاستدلال به: أنّ المراد منه ليس من جهة كون الحقّ في خلافهم دائماً، لبطلانه بالوجدان، بل الظاهر منه كون الحقّ في مخالفتهم غالباً، لكون المخالف لهم أقرب إلي الواقع غالباً، فما يكون أقرب إلي الواقع يتعيّن الأخذ به ولو لم يكن منشأ مخالفة القوم.

والجواب عنه: أنّ من المحتمل كون الرشد في نفس المخالفة لحسنها، لا مطلقاً، بل إذا تعارض المخالف لهم ما يوافقهم سلّمنا أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف، لكن ذلك يوجب الوثوق بالخلل في الموافق لهم صدوراً أو جهة، وفي ما يوجب هذا الوثوق لا بأس بالتعدّي؛ وفيه منع حصول هذا الاطمئنان.

ثمّ إنّه ربما يقال: بأنّه لا يعتبر في التعدّي إلي المزاي غير المنصوطة إلي خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربية بل يتعدّي إلي كلّ مزية وإن لم توجب أحدهما؛ وذلك لأنّ في المزاي المنصوطة ما لا يوجب واحداً منهما مثل أورعية الراوي وأقهيته فإنّ التورّع والجهد في العبادة وكثرة التتبع في الفقه لا يوجب الظنّ بكون ما أخبر به الواقع وأقربيته، قبال ما أخبر به الورع والفقير.

لا يقال: إنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون مرجّحاً، بل موجباً لسقوط الآخر عن الحجّية للظنّ بكذبه حينئذ.

فإنّه يقال: الظنّ بالكذب لا يضرّ بحجّية الخبر المجعول حجّة من باب الظنّ النوعي. هذا مضافاً إلي أنّ حصول الظنّ بكذب الآخر مختصّ بصورة العلم بكذب أحدهما، وإلا فلا يوجب الظنّ بصدوره الظنّ بعدم صدور الآخر، لإمكان صدوره مع عدم إرادة ما هو الظاهر منهما أو أحدهما، أو لأجل التقيّة.

هذا كلّ بناء علي كون وجه التعدّي والاستظهار من الروايات إلغاء الخصوصية ومجرّد كون أحدهما ذا المزيّة بالنسبة إلي الآخر وإن لم يكن موجباً للظنّ أو الأقربية.

أما إذا كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين يجب الاقتصار على المزية التي توجب قوة ذي المزية في الدليلية والطريقة، فلا يرجح أحدهما على الآخر لما يوجب قوة مضمونه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دليلية وطريقة.

وفي ما ذكر منع وجود ما لا يوجب الظن بالأقرب في المرجحات المنصوصة، فإن ورع الراوي وفقهه وهكذا أورعيته وأفقيته يكون موجباً للظن بكون خبره أقرب إلي الواقع، فلا يجوز التعدي إلي مطلق المزية إذا كانت وجودها كالعدم بالنسبة إلي الإصابة إلي الواقع. والله هو الموفق للصواب.

ص: 257



هل الأخبار الدالة علي التخيير أو الترجيح تشمل ما إذا أمكن الجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل الظاهر علي الأظهر، كالعام علي الخاص والمطلق علي المقيد، أو تختص بغير موارد التوفيق العرفي؟ فإنَّ العبد إذا قال له مولاه: اشتر كل ما في السوق من الفواكه، وقال: لا تشتت التفاح، لا- يتحير في تكليفه ويعلم أنه مكلف بشراء غير التفاح مما في السوق من الفواكه، ولا- يرجع إلي مولاه في ذلك، وحكمه بالتخيير بين العمل بالعام أو الخاص أو ترجيح دليل أحدهما علي الآخر، كأنه مناقض لمدلولهما العرفي وما بينهما من التوفيق. فلا تحير حتى يحتاج إلي رفعه، وإن قيل به في ابتداء الأمر لمن لا يتفطن بأسلوب الاستفادة من الكلام والخطاب، فإنه يزول بمجرد التفطن.

ومما يدل علي ذلك - أي علي أنَّ العرف لم يكن متحيراً في التوفيق بين مثل العام والخاص - ما في نهج البلاغة من «أنَّ في كتاب الله الخاص والعام». (1)

وبالجملة: قد جرت سيرة العرف وسيرة أهل الشرع والمشريعة علي ذلك، فلا يقبل التخيير والأخذ بالعام وترك الخاص أو ترجيحه علي الخاص، بعد حكم العرف وأهل المحاورة فيهما بحمل الظاهر علي الأظهر والعام علي الخاص، فلا حاجة إلي إطالة الكلام في المقام.

ص: 259





لا- إشكال في أنّ عند تعارض الظاهر والأظهر يحمل الأوّل علي الثاني فيما إذا ظهر ذلك. وأمّا إذا اشتبه الحال ولم يتيسّر التمييز، فهما ملحقان بما لا يمكن التوفيق بينهما، فلا يجوز ترجيح أحدهما علي الآخر. ومع ذلك قد ذكروا لتقديم أحدهما علي الآخر وجوهاً، نشير إلي بعضها وما قيل فيها:

منها: تقديم العامّ علي المطلق، (1) والتقييد علي التخصيص، فيما إذا كان أحد الدليلين عامّاً والآخر مطلقاً؛ وذلك لأنّ ظهور العامّ في العموم تنجيزي ومستند إلي الوضع، وظهور المطلق في الإطلاق تعليلي، فإنّه معلق علي مقدّمات الحكمة، التي منها عدم بيان ما يصلح أن يكون مقيداً له، والعامّ صالح لأن يكون بياناً، فإذا قال المولي: «لا تكرم الفاسق»، وقال بعده أو قبله: «أكرم العلماء»، فدلالة العامّ علي شموله لجميع أفراد تنجيزي لا تحتاج إلي أمر زائد علي العامّ، بخلاف لا تكرم الفاسق، فإنّ دلالة وشموله لجميع أفراد الفاسق معلق علي عدم ما يصلح أن يكون بياناً له، والعامّ صالح لذلك، سواء كان صادراً قبل صدور المطلق أو بعده.

وأجيب عن ذلك: (2) بأنّ عدم دلالة المطلق علي الشمول والعموم موقوف علي عدم ما يصلح أن يكون بياناً للقيّد في مقام التخاطب لا إلي الأبد. فعلي هذا، يقدم

ص: 261

- 
- 1- انظر الوجه والاستدلال عليه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 457) نقلاً عن سلطان العلماء.
  - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 404.

العامّ علي المطلق إذا كان صادراً بعد العامّ، أمّا إذا صدر العامّ بعد المطلق وانعقاد ظهوره في العموم والشمول لا يقدّم العامّ عليه، ولا يكون ظهوره أظهر من ظهوره.

ويمكن أن يقال: نعم، انعقاد ظهور المطلق في العموم والشمول يحتاج إلي عدم البيان في مقام التخاطب، لكن بقاء ظهوره فيه يحتاج إلي عدم البيان إلي الأبد، فكلّ ما ورد بعد ذلك يكون وارداً عليه وبيانا له، فيكون المطلق قبل ذلك كالأصول العمليّة بالنسبة إلي الأمارات، إذن يتّجه تقديم التقييد علي التخصيص مطلقاً، سواء كان العامّ وارداً قبل المطلق أو بعده.

وبهذا البيان لا نحتاج إلي التمسك بالدور بأن يقال: لو لم يقدّم تقييد المطلق علي تخصيص العامّ يلزم تخصيص العامّ إمّا بلا مخصّص أو علي وجه دائر؛ فإنّ تخصيص العامّ بالمطلق متوقّف علي إطلاقه المتوقّف علي عدم كون العامّ بياناً ومقيّداً له، وكون العامّ كذلك متوقّف علي إطلاق المطلق.

وإن شئت قل: كون المطلق مخصّصاً للعامّ متوقّف علي تحقّقه معه، وتحقّقه معه متوقّف علي كونه مخصّصاً له.

ومنها: ترجيح التقييد لكونه أغلب من التخصيص. (1)

وردّ بمنع أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص حتي قيل: ما من عامّ إلا وقد خصّ. (2)

ويمكن أن يقال: بناءً علي تفسير المشهور من المطلق ب- «الماهية المرسلّة» (3) كلّما يقيّد المطلق بشيء فهو مستعمل فيها بالتقييد، والعامّ وإن خصّص بغير ما خصّص به

ص: 262

1- نقله الشيخ (رحمه الله) واستشكل عليه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 457).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 404.

3- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 321 (المطلق والمقيّد)؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 218 (فصل المطلق)؛ الخراساني، كفاية الأصول (المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد).

مستعمل في العام، وإنما الخاص يدلّ علي عدم كونه محكوماً بحكم العام لا علي خروجه من تحته، فلذلك يكون التقييد في المطلق أكثر بل مختصّ به دون العام.

وفيه: أنّ ذلك لا يوجب أولوية التقييد علي التخصيص بهذا المعني، فتأمل.

منها: ما قيل بأنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ يقدّم التخصيص علي النسخ لغلبته وندرة النسخ.

أقول: إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فورد مثلاً: «لا تكرم زيداَ العالم» وبعد حضور وقت العمل به ورد «أكرم العلماء» فعلي القول بكون أصالة عدم النسخ كالاستصحاب من الأصول العملية، فالوجه كون العام ناسخاً للخاص بأصالة العموم، وانتفاء المعارضة بين العام والخاص لتقدّم الدليل علي الأصل. بل يمكن أن يقال: إنّ مثله ليس من النسخ الحقيقي، بل حكم ظاهريّ كسائر الأحكام الظاهرية والعام كاشف في مورده عن الواقع والحكم الواقعي، والنسخ إنّما يكون في الأحكام الواقعية. واحتمال كون الخاص مخصّصاً للعام مردود، لكونه موجباً لتقديم الأصل علي الدليل، كما لا يخفي.

وعلي القول بكون أصالة عدم النسخ من الأصول اللفظية مرجعها إلي أصالة العموم الجارية في الخاص، فالقول بتخصيص العام به مستلزم لتقديم ما هو المستفاد من الإطلاق علي المستفاد من الوضع. وبعبارة أخرى: إنّ تقديم العموم الأزمني - الثابت للخاص بالإطلاق - علي العموم الأفرادي - الثابت للعام بالوضع - وهو خلاف التحقيق. ومقتضي ذلك: القول بالنسخ في طرف الخاص، وحينئذ يمكن أن يقال: بأنّ غلبة التخصيص علي النسخ موجب لقوّة ظهور الخاص في العموم الأزمني وأظهريته فيه من ظهور العام في العموم الأفرادي. وبعبارة أخرى: أظهرية التخصيص علي التقييد.

ولكن يمكن أن نقول: إنه ليس هنا نسخ وناسخ ومنسوخ، فإنَّ ظهور الخاصِّ في حرمة إكرام زيد في جميع الأزمنة يكون بالإطلاق المتوقَّف علي عدم البيان، والعامُّ صالح لأن يكون بياناً، وعليه يكون الأخذ بالعامِّ بدليله وأصالة العموم، وترك إطلاق الخاصِّ لعدم انعقاد ظهوره فيه وعدم الدليل عليه. نعم، لا يجيء ذلك علي مختار صاحب الكفاية، فإنَّه عدَّ من مقدّمات الحكمة(1) عدم القدر المتيقَّن في مقام التخاطب، فتدبَّر جيِّداً.

ثمَّ إنَّه بناءً علي اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص يشكّل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنَّة بالأدلة المخصَّصة الواردة عن الأئمَّة الطاهرين(عليهم السلام)؛ وذلك لأنَّ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ فيما إذا كان الخاصُّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامِّ غير معقول، لأنَّ النسخ حقيقته رفع الحكم الفعلي، وقبل حضور وقت العمل لا حكم فعلي حتَّى يرفع بالنسخ فليس هنا إلَّا التخصيص.

وكذلك لا يعقل الدوران بينهما إذا كان الخاصُّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصِّ، فإنَّه لا يمكن أن يكون مخصَّصاً للعامِّ، لأنَّه مشروط بكونه وارداً قبل حضور زمان العمل بالعامِّ، وبعده لا يكون إلَّا ناسخاً له.

وربما يجاب عن ذلك بالالتزام بالنسخ بناءً علي جواز ورود النسخ عن الأئمَّة(عليهم السلام)، بأن يقال: إنَّ النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، أنشأ النسخ ولكن لم يخبر به غير الأئمَّة(عليهم السلام)، ولم يأذن لهم أن يخبروا به الناس إلَّا عند اقتضاء المصلحة أو عند رفع المانع من إظهاره والإخبار به.

وفيه: أنَّ هذا بعيد جدًّا وخلاف إكمال الدين بتبليغ جميع أحكامه وشرائعه، مضافاً إلي أنَّه ليس من النسخ الحقيقي.

ص: 264

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، الفصل الأوَّل من المقصد الخامس في المطلق والمقيَّد.

وأيضاً ربما يجاب عن هذا الإشكال بأنّ من الممكن كون العامّ محفوظاً بقرائن يستفاد منها ما يستفاد من الخاصّ ولكن بمرور الزمان خفيت القرائن، والخاصّ إخبار عن الحكم الصادر عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وهذا قريب جدّاً، لاسيّما وقد حدث بعد ارتحال النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إلي الرفيق الأعلى من الأحداث السياسية وغصب حقّ أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ومنع الحكومة الرواية عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بناءً علي أساسهم الفاسد بقولهم: حسبنا كتاب الله، حتي منعوا النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عن كتابة وصيته في مرض موته. (1)

فلا يقال: إنّ عموم البلوي بالأحكام يمنع من خفائه لكثرة الدواعي في نقلها وحفظها.

فإنّه يقال: نعم، ولكن قد وقع من الأمة ما لا يستبعد بوقوعه خفاء أكثر الأحكام حتي أنّ القوم أيضاً اعترفوا بتلك المصيبة العظمي، فقد جاء في صحيح البخاري أنّ أنس قال: ما أعرف شيئاً ممّا كان علي عهد النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيّعتم ما ضيّعتم فيها، وروي نحوه عن أبي الدرداء وغيرهما. (2)

ص: 265

1- البخاري، صحيح، ج 5، ص 137 - 138؛ المسلم النيسابوري، صحيح، ج 5، ص 76.

2- راجع في ذلك مقدّمة كتابنا: أمان الأمة من الضلال والاختلاف. [منه دام ظلّه العالي].



لا يخفي أنه إذا كان التعارض بين الإثنين وكان أحدهما أظهر من الآخر يحمل الظاهر علي الأظهر، وإذا لم يكن أحدهما كذلك فالحكم ما ذكر من التخيير أو الترجيح.

وأما إذا وقع التعارض بين أزيد من اثنين كما إذا كان هنا عامّ قد خصّص بخاصّين أو أزيد فتارة: تكون نسبة أحدهما مع العامّ بعد ملاحظته مع الثالث كنسبته قبل هذه الملاحظة، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم» و«لا تكرم زيدا العالم العادل» فإنّ نسبة «لا تكرم زيدا العالم العادل» مع «أكرم العلماء» العموم المطلق، وبعد ملاحظة العامّ مع قوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يخصّص العامّ بالعلماء العدول، ونسبة «لا تكرم زيدا العالم العادل» معه العموم المطلق لا تتفاوت قبل ملاحظة نسبة العامّ مع «لا تكرم الفسّاق منهم» وبعده. وهكذا لا تتفاوت نسبة «لا تكرم الفسّاق منهم» مع العامّ بعد ملاحظة تخصيصه ب- «لا تكرم زيدا العالم العادل» وقبله. ففي مثله لا تنقلب النسبة بملاحظة نسبة أحد الخاصّين مع العامّ بعد ملاحظة نسبته مع الآخر، فلا محلّ للاختلاف في أنه هل يلاحظ كلّ خاصّ مع العامّ بنفسه أو بعد ملاحظة نسبة الخاصّ الآخر معه وتخصيصه به؟

مثال آخر: إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء»، فنسبة كلّ واحد منها إلي الآخر بنفسه العموم من وجه، فمادّة افتراق العلماء من الفسّاق «العالم العادل» ومن الشعراء «العالم غير الشاعر» ومادّة افتراق الفسّاق من



العلماء «الفاسق غير العالم» ومن الشعراء «الفاسق غير الشاعر»، وأيضاً مادّة افتراق الشعراء من العلماء «الشاعر غير العالم» ومن الفسّاق «الشاعر غير الفاسق». ومادّة اجتماع «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» العالم الفاسق ومادّة اجتماع «أكرم العلماء» و«يستحبّ إكرام الشعراء» «العالم الشاعر»، ومادّة اجتماع «لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء» «الشاعر الفاسق».

ثم إذا لوحظ، نسبة كلّ من الثلاثة مع غيره منها بعد ملاحظة الآخر معه تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فإذا خصّص العلماء بغير الفاسق تكون النسبة بينه وبين الشعراء عموماً من وجه، لا تنقلب النسبة التي كانت بين الشعراء والعلماء قبل تخصيص العلماء بغير الفاسق.

مثال آخر: «أكرم العلماء» و«يكره إكرام العصاة منهم» و«يحرم إكرام مرتكب الكبيرة منهم».

وبالجملة: فمثل هذه الأمثلة خارجة عن محلّ الكلام، وإنّما الكلام في صورة انقلاب النسبة بعد الجمع بين أحدها والآخر وحمل الظاهر منهما علي الأظهر وملاحظة الثالث كما إذا ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم» و«يستحبّ إكرام الشعراء منهم» فنسبة أكرم العلماء، وإن شئت قلت: نسبة وجوب إكرام العلماء مع كلّ من حرمة إكرام الفسّاق منهم واستحباب إكرام الشعراء منهم، نسبة العام والخاصّ (العموم المطلق)، ولكن إذا خصّص وجوب إكرام العلماء بحرمة إكرام الفسّاق ثم لوحظ معه استحباب إكرام الشعراء منهم تنقلب النسبة التي كانت بينه وبين العام بالعموم من وجه.

وهكذا لو لوحظ أولاً نسبة استحباب إكرام الشعراء من العلماء مع وجوب إكرام العلماء، ثم لوحظت نسبة حرمة إكرام الفسّاق منهم معه، تنقلب النسبة من العموم

المطلق إلي العموم من وجه، فمادة افتراق وجوب إكرام العالم غير الفاسق مع استحباب إكرام الشعراء من العلماء وجوب إكرام العالم العادل غير الشاعر، ومادة افتراق استحباب إكرام الشعراء عن وجوب إكرام العالم العادل استحباب إكرام العالم الشاعر الفاسق، ومادة اجتماعهما العالم العادل الشاعر.

وفي هذا القسم من التعارض الواقع بين أكثر من إثنين وقع الخلاف في أنّ علاج التعارض هل يكون بملاحظة كلّ منهما بنفسه مع الآخر بنفسه؟ ففي المثال يخصّص عامّ «أكرم العلماء» ب- «لا تكرم الفساق منهم»، ويقال بتخصيص العامّ بالخاصّ، كما يخصّص باستحباب إكرام الشعراء منهم، ويقال بوجوب إكرام غير الشعراء من العلماء؟ أو أنّه يعالج تعارض أحدهما مع الآخر بملاحظة كلّ منهما بنفسه أولاً وحمل أحدهما علي الآخر، وملاحظة نتيجة هذه الملاحظة ثانياً مع الثالث؟ فإنّه يكون بالعموم من وجه فيأتي الكلام في مادة اجتماعهما، كما قلنا في المتباينين من القول بالتخيير أو الترجيح.

نسب الثاني إلي الفاضل النراقي (1) إمّا مطلقاً أو إذا كان أحد الخاصين لئياً والآخر لفظياً.

ووجه الثاني: أنّ المخصّص إذا كان لئياً يكون كالمخصّص المتّصل في مزاحمته لظهور العامّ فيه، ويكون العامّ المخصّص به ظاهراً في غير ما خصّص به، فيلاحظ هو مع العامّ ويخصّص العامّ به، ثمّ يلاحظ نسبة الثالث مع العامّ.

ويجاب عن ذلك بأنّه ليس من المتّصل بشيء، فإنّ في المخصّص المتّصل يستعمل العامّ في العموم، ويستفاد ضيق دائرته من مدخوله وتقيده بقيد خاصّ، فلا ينعقد له الظهور سعةً وضيقاً إلا بمدخوله. وأمّا في المخصّص اللبّي فينعقد له الظهور في

ص: 269

مدخوله اللفظي دون اللبّي، وإنّما يكون المخصّص اللبّي مانعاً عن حجّية العموم فيه لا عن ظهوره فيه.

ومن هنا يظهر الجواب إذا كان المراد من هذا القول، أي لحاظ العامّ مع أحد الخاصّين المنفصلين ثم لحاظ العامّ المخصّص به مع الآخر، أعمّ من المنفصل اللفظي واللبّي؛ وذلك لعدم انثلام عموم العامّ بورود المخصّص المنفصل عليه سواء كان لفظياً أو لبّياً، غاية الأمر أنّه مانع عن حجّيته فيه، فظهور العامّ باقٍ عليّ حاله ونسبة الخاصّ الآخر معه باقية عليّ حالها.

وبالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل مستعمل في العموم وظاهر في كونه مراداً بالإرادة الجدّية، والخاصّ يدلّ عليّ عدم كونه مراداً كذلك فيه، لا أنّه ليس ظاهراً في العموم واستعمل في غير الخاصّ، فلا يرتفع به التعارض الذي كان بينه وبين الخاصّ بالعموم المطلق.

ويدلّ عليّ عدم انثلام عموم العامّ بورود التخصيص عليه حجّيته في تمام الباقي، وإلاّ فيمكن أن لا يكون حجّة فيه لإمكان أن يكون المستعمل فيه العامّ دون هذه المرتبة ومرتبة من مراتبه. وأيضاً يأتي الكلام في وجه سبق تخصيص العامّ بأحد الخاصّين دون الآخر. وفي غير العامّ والخاصّ أيضاً من الأدلّة المتعارضة يأتي هذا الإشكال؛ فإنّ تقديم هذا الخاصّ في تخصيص العامّ عليّ الآخر أو ملاحظة نسبة هذا الدليل مع الآخر أوّلاً دون الثالث ترجيح بلا مرجّح.

وبهذا يجب عمّا يقال: من أنّ التعارض بين الدليلين أو الأدلّة يلزم أن يكون واقعياً، ولا يكون ذلك إلاّ فيما يكون الدليلان حجّة فيه. وبعبارة أخرى: لا يتحقّق التعارض إلاّ إذا كان كلّ من الدليلين أو الأدلّة حجّة فيما كان غيره حجّة فيه بعد تخصيصه بالدليل الآخر لا قبله، فإنّ دفع التعارض حينئذ بين الأدلّة، مثل العامّ

والخاصّين، إذا كان منوطاً بملاحظة مدلول أحدهما مع الآخر ثم ملاحظة مدلول الآخر مع نتيجة الملاحظة الأولى الذي هو معارض لها، يحتاج إلي تقديم تخصيص العامّ بأحدهما ثم ملاحظة مدلول الآخر مع مدلول العامّ المخصّص بالأول ولا ريب أنّ تقديم كلّ منهما علي الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا بعدم وقوع التعارض بين العامّ بنفسه إذا كان مخصّصاً والخاصّ الآخر، لأنّ العامّ بنفسه ليس حجّة في مدلوله بل حجّة في غير المخصّص من أفرادها، فلا بدّ أن يقال بوقوع التعارض بين العامّ حال كونه مخصّصاً بأحد الخاصّين والخاصّ الآخر؛ يقع الكلام في تقديم تخصيص العامّ بهذا الخاصّ أو غيره، ولا وجه لتقديم أحدهما علي الآخر مع أنّ النتيجة تتفاوت به.

ففي المثال: إذا خصّصنا أولاً عموم «أكرم العلماء» ب- «لا- تكرم الفسّاق منهم»، تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء العدول، ونسبة استحباب إكرام الشعراء منهم معها العموم من وجه، ويقع التعارض بينهما في العالم الشاعر العادل. وأمّا إذا خصّصنا أولاً عموم «أكرم العلماء» باستحباب إكرام الشعراء منهم تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء غير الشعراء منهم، والنسبة ما بين تلك النتيجة وحرمة إكرام الفسّاق منهم أيضاً العموم من وجه، فيقع التعارض بينهما في العالم الفاسق غير الشاعر. إذن فلا وجه لتقديم إحدي الملاحظتين علي الأخرى.

فإن قلت: يخصّص العامّ بكلّ من الخاصّين بعد تخصيصه بالآخر.

قلت: نتيجة ذلك تساقط الجميع في مداليلهما إذا قلنا بتساقط الدليلين في مادّة الاجتماع، فالعلماء كلّهم إمّا هم فسقة غير الشعراء، وإمّا هم شعراء عدول، ولا يبقى منهم إلا العلماء الفسقة، والنتيجة تكون وجوب إكرام العلماء من الفسقة والتخصيص المستهجن، ولا أظنّ يلتزم به الفاضل النراقي ومن يري رأيه.

وبالجملة: فالوجه هو مختار الشيخ (1) وصاحب الكفاية. (2) وحينئذ إذا كان هناك عام مخصّص بخاصين أو أكثر، فإمّا أن يكون علي نحو لو خصّص بالخاصين لا يبقى تحت العامّ فرد من أفرادها وتكون الخصوصيات مستوعبة لها، أو يكون علي وجه لا يبقى تحته من الأفراد إلا ما يلزم منه التخصيص المستهجن، أو لا تصير بالتخصيصات المذكورة لا من الأوّل ولا من الثاني بل يبقى تحته بعد التخصيص ما يكون أكثر ممّا خرج عنه أو يساويه علي البناء علي أنه ليس من التخصيص المستهجن.

أمّا حكم الثالث فبناءً علي ما ذكر معلوم، فيخصّص العامّ بكلّ واحد من الخصوصات بنفسه دون ملاحظة تخصيصه بغيره.

وأمّا الأوّل والثاني، فإن كان بين الخصوصات قطعي فيقدّم في تخصيص العامّ به علي الظنّي، لأنّه متيقّن الخروج عن تحت العام، وإن لم يكن بينها قطعي فلا بدّ من ترجيح العامّ أو الخصوصات بالسند، لأنّه إذا لم يمكن الجمع الدلالي بين العامّ وبينها تكون النسبة بين العامّ وبينها التباين، وعلي ذلك إن كان الترجيح للخصوصات بأن لا يكون بينها ما هو مرجوح بالنسبة إلي العامّ، أو اختير الخصوصات لفقد المرجّح في أحد الطرفين علي الآخر، فلا بدّ من طرح العامّ وترك العمل به. وإن كان الترجيح للعامّ أو اختير العامّ لفقد المرجّح فيترك مجموع الخصوصات لا جميعها، لأنّ المعارض للعامّ هو المجموع دون الجميع، وحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات لتخصيص العامّ بها بمقدار لا يكون من التخصيص المستهجن، فإن كان بينها ما هو الأرجح الوافي بهذا المقدار يؤخذ به وإلا فالحكم هو التخيير بالأخذ من الخصوصات إلي حدّ لا يكون الأخذ به مستهجنًا، فتدبّر.

ص: 272

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 458.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 406.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكر: حكم ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة، سواء كان علي وجه العموم المطلق أو علي وجه العموم من وجه، ومثاله كما مرّ: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق، ويستحبّ إكرام الشعراء، فإنّ نسبة كلّ من الثلاثة مع الآخر العموم من وجه، ولا ريب في أنّه يقع التعارض بينها في العالم الشاعر الفاسق، وحكمه إمّا العمل بالترجيح إن كان بعضها واجداً لموجهه، أو التخيير مطلقاً.

وأما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعدّدة، مثل: ما إذا ورد عامّان من وجه كأن يقول: أكرم العلماء، ويستحبّ إكرام العدول، فالنسبة بينهما العموم من وجه، وورد ما هو خاصّ بالنسبة إلي الأوّل، كقوله: لا تكرم فسّاق العلماء، فهل في مثله يؤخذ في الأوّلين - ابتداءً وقبل ورود المخصّص علي الأوّل - بالعموم من وجه فيعمل في مادّة اجتماعهما علي أحد المبنيين إمّا الأخذ بما فيه الترجيح أو التخيير، أو يخصّص أولاً «أكرم العلماء» بقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم»، ثم يلاحظ نسبة استحباب إكرام العدول مع العامّ المخصّص وهي العموم المطلق وترتفع به المنازعة في مادّة اجتماع الأوّلين؟ وهذا هو اختيار الشيخ (1) خلافاً لصاحب الكفاية، (2) لأنّ ظهور العامّ - كما قلناه - لا ينثلم بالخاصّ، ولا يعارض الخاصّ المنفصل مع العامّ إلّا في حجّيته في الخاصّ لا في ظهوره فيه فتعارض استحباب إكرام العدول مع وجوب «أكرم العلماء» في مادّة اجتماعهما - وهو العالم العادل - باقٍ علي حاله وإن خصّص «أكرم العلماء» بقوله: «لا تكرم فسّاقهم».

فإن قلت: في المثال المذكور تخصيص «أكرم العلماء» ب- «لا تكرم فسّاقهم» موجب لتقديم العامّ المخصّص - وهو أكرم العلماء العدول - علي استحباب إكرام العدول في

ص: 273

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 458.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 409.

مادّة الاجتماع - وهو العالم العادل - لأنّه لو قدّم استحباب إكرام العدول علي إكرام العلماء العدول لا يبقي مورد له، بخلاف أن لو قدّم وجوب إكرام العلماء العدول علي استحباب إكرام العدول فإنّه يبقي تحته العدول من غير العلماء، فالأول يكون كالنصّ في شموله لأفراده، والثاني ظاهر في شموله لتمام أفراده، فيحمل الظاهر علي النصّ.

قلت: نعم، يكون كذلك ولكن هذا ليس من جهة انقلاب النسبة، كما هو ظاهر لا يخفي.

يذكر فيه أمور:

الأول: المزايا المرجحة لذيها علي غيره المعارض له سواء كان ممّا يرجّح الخبر به من جهة راويه كوثاقته وفقاهته وضبطه وحفظه، أو من جهة نفسه كالشهرة الروائية، أو من جهة صدوره كمخالفة العامة، أو من جهة لفظه وامتته كالفصاحة والبلاغة، أو من جهة مضمونه كموافقة الكتاب وفتوي الأصحاب، وبالجملة: علي القول بالتعدّي عن المزايا المنصوصة إلي غيرها فكلّ ما يوجب مزيّة في أحد الطرفين المتعارضين علي الآخر يكون مرجحاً لسنده علي الآخر والتعبّد لصدوره دون الآخر، وحتى مثل موافقة العامة مرجح لسند الآخر والتعبّد به بمقتضي الأخبار.

ولا يقاس بمقطوعي الصدور كالمتواترين حيث لا بدّ من حمل موافقة العامة فيهما علي جهة الصدور وللتقية. فإنّه خلاف مظنونني الصدور.

لأنّ فيهما لا تعبّد بصدورهما ولا قطع، ولا يدور الأمر بين كون الموافق للعامة هو الحجّة أو المخالف لهم، حتى يحمل الموافق علي صدوره تقيّة، بل فيهما المحكوم بالصدور هو المخالف للعامة وهو الذي تعبّدنا الشارع به دون الموافق، فإنّه مطروح لم يثبت صدوره، فلا تصل النوبة إلي كون جهة صدوره التقيّة، لأنّها فرع ثبوت صدوره، فتدبر.

الأمر الثاني: علي القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة لا مجال للبحث في



ملاحظة الترتيب بينها، بل تمام المناط في كلّ منها وترجيح بعضها علي بعض حصول الظنّ الأفوي بالصدر، أو بكون مضمونه أقرب إلي الواقع عن غيره.

وأما علي القول بعدم التعدي والاقتصار بالمزايا المنصوصة فللبحث فيه مجال.

وقد ذهب بعضهم (1) إلي لزوم رعاية الترتيب المذكور في الروايات، وأنّ تقدّم بعضها في الذكر علي البعض الآخر يكون بالعناية إلي ذلك، فلا يجوز جعل المتأخر في الذكر في عرض المتقدم عليه.

نعم، قد وقع بين الروايات ما بظاهرها تعارض في الترتيب المذكور، فلا بدّ من حمل ظاهرها علي أظهرها ومطلقها علي مقيدها، وإلاّ فالحكم التخيير بين الأخذ بأحدهما، أو تساقطهما والرجوع إلي ما يقتضيه الأصل في المسألة.

هذا، وقد أنكر بعضهم كون أكثر ما في الروايات - سيّما المرفوعة والمقبولة - من المرجّحات، فقال بعدم كون الشهرة منها، لأنّ المذكور في المقبولة هو الأخذ بالمجمع عليه، أي الأخذ بما هو معلوم الصدور، لا ترجيح أحد مظنوني الصدور بها علي الآخر.

وفّرغ علي ذلك: عدم إمكان الاستدلال بالمرفوعة ولا بالمقبولة علي الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، لكون موردهما عليهما الخبرين المشهورين، أي المقطوع صدورهما، فلا يشمل مظنوني الصدور.

وفي الترجيح بصفات الراوي كالأعدلية وغيرها، قال بعدم حجّية المرفوعة. وأما المقبولة فالترجيح المذكور فيها بصفات الراوي جعلت من مرجّحات الحكمين لا الروايتين. واستظهر ممّا ذكره عدم صحّة ما في كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحة علي الموثّقة.

ص: 276

---

1- راجع: الفريد الكلبايگاني، ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، ص 120، الفائدة 21؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ص 468؛ العراقي، بدائع الأفكار، ص 455، 457، المقام الرابع في ترتيب المرجّحات.

وبالجملّة: تلخّص ممّا ذكره عدم ورود الترجيح بالمرجّحات المذكورة في كلامهم (عليهم السلام) إلّا في ترجيح الموافق للكتاب علي المخالف له، وترجيح مخالف العامّة علي الموافق لهم، وذلك لخبر صحيح رواه الراوندي بسنده عن الصادق (عليه السّلام) أنّه (عليه السّلام) قال: «إذ ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما علي أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه». (1) وهذه الصورة غير مذكورة في المقبولة، فإنّ المذكور فيها صورة حكم الواجد لموافقة الكتاب والفاقد لها، وأيضاً صورة الموافق للعامّة والمخالف لهم.

وعلي كلّ حال، فمن تمسّك بصحيح الراوندي يظهر اختياره الترجيح بموافقة الكتاب علي الخبر الفاقد لها وعلي المخالف للعامّة، وبالمخالف للعامّة علي الموافق لهم، فلا بدّ للقائل بذلك القول بعدم التعدّي من هذه المرجّحات والاقْتصار عليها، وحيث لا يقول هو بالتخيير في الأخذ بالمتعارضين، ويرد ما يراه القائل به من الأخبار بالخدشة فيه سنداً أو دلالة، فلا بدّ له في غير تلك الموارد الثلاثة المذكورة من القول بتساقط المتعارضين والرجوع إلي ما تقتضيه القواعد.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المراد من المجمع عليه لو كان معلوم الصدور يختلّ نظام السؤال والجواب في المقبولة، فإنّ ما هو الموضوع للسؤال ابتداءً - كما يظهر من جواب الإمام (عليه السّلام) - هو تعارض مظنوني الصدور، ولا يرتبط الجواب عنهما بالأخذ بمعلوم الصدور منهما، فلا بدّ أن يكون المراد من المجمع عليه ما أجمع عليه جمع من الرواة بروايته قبال الخبر الذي رواه من لا يطلق عليه الجمع. فالظاهر من المقبولة أنّ الشهرة

ص: 277

---

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 118، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 29.

أول المرجحات، فإذا لم يكن بينهما ما هو المشهور أو كانا كلاهما مشهورين يكون المرجح موافقة الكتاب، هذا.

ويظهر من صاحب الكفاية (1) دعوي أنّ الظاهر من المرفوعة والمقبولة كونهما - كسائر ما يدلّ علي الترجيح من الأخبار - بصدد بيان مجرد ما هو المرجح وأنّ هذا مرجح وذاك مرجح، ولا يستفاد منهما ترجيح ما ذكر أولاً علي ما ذكر بعده، فالجميع في عرض واحد. والشاهد علي ذلك الاقتصار في غير واحد من الأخبار بذكر مرجح واحد، ومن المستبعد تقييد جميع هذه الروايات بما في المقبولة. وبناءً علي ذلك لو كان في أحد المتعارضين مرجح وفي الآخر مرجح لا بدّ من الرجوع إلي إطلاقات التخيير، إلا إذا كان أحدهما موجبا للظنّ بصدق مضمونه أو الأقربية إلي الواقع وعلي هذا لا فرق بين المرجح الجهتي وسائر المرجحات في الرجوع إلي إطلاقات التخيير إذا كان في أحد المتعارضين المرجح الجهتي وفي الآخر غيره إلا إذا كان المرجح الجهتي موجبا لما ذكر من الظنّ بصدوره أو أقربيته إلي الواقع، وإلا فلا يرجح المرجح الجهتي علي غيره ولا غيره عليه.

وما قيل في وجه الأول وهو أنّه إذا كان أحد المتعارضين مخالفاً للعادة يحصل القطع به بأنّ الموافق لهم إمّا صدر تقيّة أو لم يصدر عنهم (عليهم السلام).

ففيه: أنّه من أين يحصل هذا القطع، مع احتمال عدم صدور المخالف لهم، واحتمال كون الموافق هو حكم الله الواقعي؟ فلم يقل أحد بكون كلّ خبر مخالف لهم قطعي الصدور، فالمدار في الترجيح ليس إلا ما ذكر.

ووجه القول الثاني: أرجحية المرجح السندي علي المرجح الجهتي، لأنّه إنّما تصل النوبة إلي المرجح الجهتي إذا كان المتعارضان من حيث السند سواء لا يرجح أحدهما

ص: 278

علي الآخر، وأما بعد وجود المرجح السندي وتقديم ذي المرجح علي فاقدته - يعني علي صدوره - يرفع به التعارض، فلا تصل النوبة إلي الرجوع إلي المرجح الجهتي الذي يكون الواجد له فاقدًا للمرجح الصدوري الذي يكون معارضه واجداً له.

وفيه: أن هذا يتم لو لم يكن المرجح الجهتي مرجحاً للصدور، ولكن قد قلنا بأن في باب التعارض تمام الكلام يرجع إلي أن أي الخبرين يكون صادراً وسنده أقوى من الآخر، لا أن أيهما صدر للتقية أو لبيان الحكم الواقعي الذي لا يأتي الكلام فيه إلا بعد كونهما مقطوعي الصدور أو بحكمه، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الكلام في أقواتية أحدهما من حيث الصدور الذي هو الموضوع للعمل به وإلغاء احتمال خلافه. فالمرجحات كلها جهة أو صدوراً أو مضموناً كانت مرجحات لصدور ذي المرجح وطرح الفاقد، فلا تقدم لأحدها علي غيره.

وبعد ذلك كله في استشهاد المحقق الخراساني - بالاختصار في غير واحد من الأخبار علي مرجح واحد، واستبعاد تقييد جميعها بما في المقبولة - أن هذا الاستشهاد لا يصح، لأنه ليست هنا روايات معتبرة - غير صحيح الراوندي - تدل علي هذا الاختصار. وعلي هذا، يمكن ترجيح القول برعاية الترتيب بين المرجحات وتقييد صحيح الراوندي بالمقبولة، وجعل الشهرة أول المرجحات، وأن عمدة المرجحات بعدها ترجع إلي موافقة الكتاب ومخالفة العامة علي الترتيب بينهما.

الأمر الثالث: لا يخفي أن ما ذكر من الخلاف الواقع بينهم في أن المرجح الجهتي هل يساوي غيره ولا ترتيب بينه وبين غيره أو يقدم هو علي غيره كما هو المنقول عن الوحيد البهبهاني، (1) أو يقدم غيره عليه كما اختاره الشيخ؟ (2) إنما يجري إذا كان المرجح جهتياً لا دلالياً.

ص: 279

1- الفريد الكلبيگاني، ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، ص 120، الفائدة 21.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 468.

وحيث إنّ الموافق لهم يحمله فيه صدوره تقيّة ولا لجهة بيان الواقع، ويحتمل صدوره تورية، والاحتمال الثاني موجب لو هن دلالة علي صدوره تقيّة وكون المرجّح جهتياً، فيكون المخالف لهم أظهر في معناه من الموافق لهم، فيحمل الموافق علي المخالف من باب حمل الظاهر علي الأظهر، وهو مقدّم علي جميع المرجّحات. ويؤكّد ذلك احتمال وجوب التورية علي مثل الإمام (عليه السّلام)، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الأظهرية عقلية ليست عرفية، فإنّ العرف لا يتنبّه بها إلا بعد الدقّة والتأمّل، لا بالارتكاز والارتجال. مضافاً إلي أنّ ارتكازية ذلك تقيّد وتجعل اللفظ في معناه أظهر إذا كان بحيث لا يتخيّر العرف في الحمل علي معناه، وأمّا إذا كان المراد من اللفظ مردّداً بين معنيين وكان اللفظ محتمل الأمرين لا يجوز حمله علي الآخر المعلوم معناه فيصير مجملاً مردّداً بين كون المرجّح جهتياً أو دلالياً.

وفيه: أنّ معني حمل الظاهر علي الأظهر ليس إلا هذا، فإنّ الخبر المخالف ظاهر في معناه وهذا غير ظاهر، فيحمل غير الظاهر والمجمل علي الظاهر والمبيّن، فتدبّر.

وبعد ذلك كلّه يردّ احتمال كون هذا المرجّح دلالياً صحيح الراوندي، فتأمّل.

المرجّح المضموني ما يوجب الظنّ بأقربيه ذيه إلي الواقع من غيره، كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائية، من دون أن يكون له دخل في قوّة دليليته أو كاشفيته بالسند أو الدلالة، وهو علي قسمين:

أحدهما: ما لم يرد النهي عن العمل به وإلغاء اعتباره ووجوب تركه. وقد وقع الكلام في لزوم الترجيح به وعدمه، بل عدم اعتباره. وما قيل أو يمكن أن يقال في اعتباره وجوه:

أولها: ما قيل في وجوب التعدي من المرجّحات المنصوصة.

وقد عرفت عدم تماميته، وأنّ التعبد من الشارع بالعمل بذوي المرجّح مختصّ بالمنصوص منه.

ثانيها: دخول ذي المرجّح المضموني في القاعدة المجمع عليها، (1) بتقريب: أنّ المرجّح المضموني ممّا يوجب أقوائية ذيه بالنسبة إلي غيره، فيجب العمل بالدليل الأقوي من غيره، وبعبارة أخرى: بأقوي الدليلين.

وفيه: أنّ موافقة أحد الدليلين مع الأمور الخارجية مثل الإجماع المنقول لا يوجب قوّة ذي الموافقة علي الدليل الآخر، غاية الأمر يوجب الظنّ بأقربيته إلي الواقع،

ص: 281

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 469.

والقاعدة المذكورة المجمع عليها أنّها قامت علي الأخذ بأقوي الدليلين من جهة دليليّتهما وكشفهما عن الواقع لا من جهة الأقربية إلي الواقع بسبب موافقته مع أمر خارج منه.

ثالثها: أنّ مطابقة أحد الخبرين مع أمر خارجي - يوجب الظنّ بأقربيته إلي الواقع - يوجب الظنّ بوجود خلل في الآخر من حيث الصدور أو جهة الصدور، فيرجع هذا المرجح الخارجي إلي المرجح الداخلي.

وفيه منع ذلك فلا- توجب المطابقة المذكورة الظنّ بوجود الخلل في الخبر الآخر، فإنّا نري أنّ الشهرة أو الإجماع المنقول لو قامت علي خلاف خبر بلا معارض حجة لا توجب ظنّ الخلل فيه، لأنّ القطع بالحجية وعدم الخلل فيه لا يمكن أن تجتمع مع الظنّ بالخلل.

فإن قلت: القطع بالحجية وعدم وجود خلل فيما يعتبر في حجّيته لا يستلزم صدقه واقعاً وعدم خلل واقعي فيه من حيث الصدور أو من حيث الحجّية ولو كان بلا معارض فوجود المرجح الخارجي مع أحدهما يوجب الخلل في الظنّ بصدق الآخر واقعاً، ويكفي ذلك مزيّة وموجبا لرححان ذي المرجح علي الآخر.

قلت: لا يعتبر في حجّية الخبر صدقه واقعاً فهو معتبر مع احتمال كذبه، لأنّ فرض اعتبار صدق الخبر الواقعي في حجّيته مع كون معناها حجة سواء كان صدقاً واقعاً أو كذباً كذلك غير معقول، لا يخفي ما فيه من التهافت.

وثانيهما: ما ورد النهي عنه، ودلّ الدليل بالخصوص علي عدم اعتباره، كالقياس.

وحكمه - علي القول بعدم جواز الترجيح بما لم يرد النهي عنه - معلوم واضح، لأنّه أولي بعدم الجواز، فلا كلام فيه.

وأما علي القول بالجواز في القسم الأوّل لتمامية ما ذكر في اعتباره - كلاً أو بعضاً -

فهو وإن يدخل تحت ما دلّ علي اعتبار القسم الأوّل، والنسبة بين ما دلّ علي النهي عنه ودليل الاعتبار تكون بالعموم من وجه، إلا أنّ الأخبار الدالّة علي النهي عن القياس (1) مع ما فيها من التأكيد والتشديد وتقبيح العمل به تكون آية عن التخصيص، واختصاصه بمورد دون مورد، وخطر استعماله في المسألة الشرعية الأصولية أكثر وأعظم من استعماله في المسألة الفرعية.

والوجه التي قيل بها لجواز التمسك به في ترجيح أحد الخبرين علي الآخر مثل: أنّه ليس العمل بالقياس بل عمل بالخبر (2) والدليل الذي طابق مدلوله مدلول القياس، أو أنّ الترجيح به من قبيل العمل لتتقيح الموضوع أي الخبر الحجّة، أو غير ذلك، كلّها ضعيفة لا يخرج بها من إعمال القياس في الدين لوضوح كون الترجيح في هذه المسألة الأصولية من القياس في الدين أظهر منه وأشنع من القياس في المسألة الفرعية.

ولا حول ولا قوة إلا بالله، والحمد لله الذي هدانا إلي ولاية أهل البيت عليّ أمير المؤمنين وأولاده الأئمة المعصومين، وصليّ الله علي سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

ص: 283

- 
- 1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 46، باب البدع والرأي والمقاييس، ح 13 و 15 و 16، و ج 7، ص 299، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة و...، ح 6؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 269، ب 7، عدم حجّة القياس والرأي.
  - 2- حكاة المحقّق الحلّي في معارج الأصول (ص 186).









والكلام فيه موضوعاً وحكماً يقع في مقامين:

### الأول: في تعريف الاجتهاد

إنّ تعريف الاجتهاد بأنّه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، مأخوذ من العامّة (1). فإنّهم لمّا رأوا أنّ ما عندهم من النصوص عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لا تكفي في بيان الشريعة والأحكام المبتلي بها الناس إلّا في موارد هي الأقلّ من القليل، وخالفوا ما أوصى النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الأُمَّة بالتمسك بالثقلين (الكتاب والعترة)، وتركوا الأحاديث المتواترة الناصّة علي وجوب التمسك بهما وأنّهما لن يفترقا حتي يردا عليه الحوض، وعلي أنّ لا يتقدّموا علي العترة فيضلّوا، وأن لا يتأخروا عنهم فيهلكوا؛ لجأوا إلي الرجوع إلي غيرهم، واتّبعوا آراء الناس، فأخذوا عن مثل أبي هريرة في دين الله تعالي، ولمّا رأوا أنّ ذلك أيضاً لا يكفي ما يبتلي به الناس في أمر دينهم وديناهم في أكثر أحكام العبادات من الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها ممّا كلّ واحد منها مشتمل علي آلاف من الفروع، وكذا في أحكام المعاملات بأنواعها، وأحكام العائلة والنكاح والطلاق، وأحكام القضاء والحكومة والسياسة والإدارة وغيرها ابتدعوا الاجتهاد بإعمال الرأي والقياس والاستحسان

ص: 287

---

1- راجع: الإيجي، شرح مختصر الأصول، ص 460، الكلام في الاجتهاد.

والاستقراء في دين الله تعالى، فضّلوا وأضلّوا وهلكوا وأهلكوا.

وأما شيعة أهل البيت (عليهم السلام) فبفضل تمسّكهم بالثقلين استغنوا عن هذا الاجتهاد وكفاهم ما عندهم - والحمد لله - من علوم ساداتهم الأبرار عترة النبي المختار صلوات الله عليهم أجمعين، ممّا رووا عنهم بأسنادهم الذهبية عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فلا توجد واقعة أو قضية أو موضوع أو فرع من فروع الأحكام ومسألة في الحلال والحرام، وفي الأصول والعقائد، ولا آية من الكتاب تحتاج إلي التفسير إلا وقد بيّن ما يرجع إليها في أحاديثهم ورواياتهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وغورهم في هذه الأحاديث ورجوعهم إليها لمعرفة مداليلها وخاصّتها وعمّتها ومطلقها ومقيدها ومتواترها ومستفيضها وآحادها ومسندها ومرسلها وغير هذه، كلّها اجتهاد في فهم الحديث واستحصال للحكم من النصوص، يستخرج بها الحجّة علي الأحكام الشرعية منها.

ولا يقاس هذا الاجتهاد بالاجتهاد المصطلح عند القوم الذي هو منهّي عنه، فلا يرد علي علمائنا وفقهائنا القائمين بهذا الاجتهاد المقدّس اعتراض وإيراد في هذا الاجتهاد، لأنّ هذا لا يكون إلا ضرباً من الكلام والجدال في اللفظ والاصطلاح.

وبالجملة: التعبير عن الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، إذا كان المقصود منه الظنّ الحاصل بالاستنباطات الظنّية من القياس والاستقراء الظنّي والمصالح المرسلة، فهو مردود عند جميع فقهاءنا. وإذا كان المراد تحصيل الظنّ المعتمد بحكم الشارع مثل الظنّ الحاصل من خبر العادل الثابت حجّيته بالكتاب والسنة والسيرة، فهو مقبول عند الكلّ يعمل به الجميع سواء سمّي العامل به مجتهداً أو أخبارياً، فالأخباريّ مجتهد والمجتهد أخباريّ.

وإن شئت فعبر عن الاجتهاد باستفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الحجّة علي الحكم الشرعي.

فهل من يسمّونه أو سمّي نفسه بالأخباري لا يستفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي؟ وهل عمل مثل الشيخ الجليل صاحب الحدائق في كتابه يكون غير استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي؟ إذن فما الوجه لتسمية اختلاف أنظارهم في حجّة بعض الحجج واستنباطاتهم من الأدلة الذي ليس بعزيز بين العلماء باختلاف الأصولي والأخباري؟ وتسمية العلماء بعضهم بالأوّل وبعضهم بالثاني؟

وبالجملة: إن كان بينهم بعض الاختلافات في بعض الصغريات فلا يوجب ذلك تجزئة العلماء بالطائفتين الأخباريين والأصوليين.

وبعد ذلك كلّه؛ فإن كان في من يسمّي بالأخباري من لا يقبل ذلك ويريد التباعد والتنازع، فلا نزاع لنا معه وندنو منه لا نتباعد عنه بل ننظر في اجتهاداته في الفقه بعين الاحترام كما ننظر في اجتهاد غيره، وننظر في الحدائق - مثلاً - كما ننظر في الجواهر، ونقبل منهما ما هو الحقّ. ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

### المقام الثاني: في حكم الاجتهاد

إعلم: أنّه لا ريب في جواز الاجتهاد واستفراغ الوسع المذكور لمن كان له أهلية ذلك كما يجوز له تحصيل تلك الأهلية.

والظاهر أنّه واجب علي الأوّل للأحكام المبتلي بها بنفسه، فلا يجوز له التقليد، للأصل ولانصراف ما دلّ علي جوازه، مثل: قوله تعالي: (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1) عنه. فيجب عليه - لغيره، ولحفظ الشريعة القويمة من الاندراس والانطماس - كفاية.

وأما الثاني فيجب لنفسه تحصيل قوّة الاجتهاد عند فقد المجتهد الحيّ.

ص: 289

ويمكن أن يقال بعدم الوجوب وجواز الرجوع إلي الأموات.

ويجب عليه أيضاً - لغيره إذا لم يمكن له الرجوع إلي الأموات، ولحفظ الشريعة - بالوجوب الكفائي.

وفي جميع الصور المذكورة إنما يجب الاجتهاد أو تحصيل القوّة عليه عند عدم إمكان الاحتياط، أو الوقوع به في العسر والحرج.

هذا تمام الكلام في الاجتهاد موضوعاً وحكماً. وقد عرفت أنه لا فرق فيه بين من يسمّى - عند من ينازع في الاصطلاح أو اللفظ - بالمجتهد أو الأخباري فكلّ في استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة علي الحكم الشرعي سواء، وإن كان قد يتّفق للبعض عدم وصوله إلي حجّة ما ثبت عند غيره حجّيته كما إذا لم يثبت له تخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو نحو ذلك. والله هو العالم.

ص: 290

## فصل في الاجتهاد المطلق والتجزي

لا يخفي: أن الاجتهاد ينقسم إلي المطلق والمتجزاً.

ولا يخفي أيضاً: أن القسم الثاني ممكن الحصول لسهولة الاجتهاد في بعض المسائل.

والأقوي أنه حجة للمتجزئ في عمل نفسه. وهل يكون حجة لغيره؟ الظاهر أنه كذلك إذا كان المجتهد منحصرأً بالمتجزئ، ولا يمكن الاحتياط، والعمل بفتوي الأموات.

وأما جواز القضاء له في القضايا التي صار عارفاً بأحكامها، فمقتضي الأصل عدم الجواز وعدم نفوذ قضائه.

اللهم إلا أن يقال بصدق قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «عرف شيئاً من قضايانا» علي مقدار صار عارفاً به، فلا يجب أن يكون عارفاً بجميع الأحكام.

وفيه: أن المستفاد من «شيئاً» ليس القليل من الأحكام، بل المراد منه الإشارة إلي أن ما يعرفه العارفون من علومهم وأحكامهم شيء قليل بالنسبة إلي ما عندهم (عليهم السلام).

وأما المجتهد المطلق، فلا ريب في وجوب العمل باجتهاده في عمل نفسه، ولا في نفوذ حكمه وقضائه. وكذا يجوز له الإفتاء والإخبار عمّا استنبطه من الأحكام. كما يجوز له تصدي الأمور العامة، فإنه القدر المتيقن للولاية علي هذه الأمور، مضافاً إلي الأدلة الخاصة الدالة علي ولاية الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة.



والظاهر أنّه لا- فرق في ذلك بين من يري انفتاح باب العلم والعلمي، ومن يقول بانسداده؛ وذلك لأنّ القائل بالظنّ المطلق والقائل بالظنّ الخاصّ مشتركان في استنباط الأحكام من الأدلّة المعتمدة، وكلّ منهما يتمسك بالكتاب أو السنّة أو الإجماع علي السواء، إلا أنّ القائل بالظنّ المطلق لا- يدعي القطع بكون مؤداه الحكم الواقعي وانتهاء ظنّه إلي العلم بالواقع، والقائل بالظنّ الخاصّ يقول بأنّ ظنّه - الحاصل مثلاً من خبر الواحد - وإن لم يكن قطعاً إلا أنّ اعتباره مقطوع به. وبالجملة: لا يوجب الاختلاف في وجه اعتبار الظنون الخاصّة اختلافاً في الأدلّة التي يتمسّد بها في الفقه. وأيضاً لا فرق بين الرجوع إلي المجتهد في الأحكام العقلية، كحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة، والرجوع إلي من يقول باعتبار الظنّ المطلق بحكم العقل.

وخالف صاحب الكفاية، وقال بعدم جواز الرجوع إلي الظنّ المطلق وعدم نفوذ حكمه، لأنّ الرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلي الجاهل. (1)

وفيه: أنّ هذا مردود عند العرف، فهل تري أنّ من رجع إلي مثل المحقّق القمي في تعلّم الأحكام كان رجوعه إليه رجوع الجاهل إلي الجاهل وهل إفتاؤه وقضاؤه يكون من غير العارف بشيء من أحكامهم. هذا مضافاً إلي أنّ البحث عن الفرق بين الرجوع إلي الظنّ المطلق والظنّ الخاصّ يجري علي تقرير دليل الانسداد علي ما جري في لسان المتأخّرين، وأمّا لو بنينا علي تقرير القدماء - الذين هم الأصل فيه - فلا يكون للبحث عن الفرق بينهما مجال، فراجع ما كتبناه من السيّد الأستاذ (قدس سره) في المسألة في فصل تقرير دليل الانسداد علي مسلك القدماء. والله هو العالم.

ص: 292

## فصل في الرجوع إلي المجتهد في الأحكام العقلية

قد قلنا: إنّه لا فرق بين الرجوع إلي المجتهد القائل باعتبار الظنّ المطلق وانسداد باب العلم والعلمي إلي الأحكام وبين الرجوع إلي المجتهد في الأحكام والأصول العقلية كحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة، وأصالة البراءة والتخيير والاشتغال، فينبغي أن تجري البحث في جواز تقليد العامي عن المجتهد فيما استنبطه من الأحكام العقلية، فإذا شكّ المكلف في حلّيّة الاستفادة من المذباغ أو الركوب علي الطائرة، وفرضنا عدم وجود عموم أو إطلاق يتمسك به لحكمهما جوازاً أو حرمةً، فلا ريب في أنّ المجتهد بمقتضي البراءة وقبح العقاب بلا بيان يقول بحلّيتهما بحكم العقل، وأمّا المقلّد فهل يقلّد المجتهد في الحكم بالحلّيّة أو يجب عليه الاحتياط؟

وجه الإشكال فيه: أنّ رجوع العامي إلي المجتهد في تلك الموارد - التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية - رجوع الجاهل إلي الجاهل. وأجيب عنه: بأنّ رجوع الجاهل إليه فيما هو جاهل فيه والمجتهد عالم به، وهو فقد الأمارات الشرعية في موردها الذي يكون المقلّد عاجزاً عن الاطلاع به. وأمّا في تعيين الوظيفة في مورده، وأنها هل هي البراءة أو الاحتياط، فهو يرجع إلي عقله.

واستشكل في هذا الجواب: بأنّ العامّي عاجز عن تشخيص حكم العقل في موارد فقد الأمانة، إلّا أن يقال بأنّه إن لم يعرف من العقل البراءة أو الاحتياط يعمل بالاحتياط، فإنّ عقله يعرف أنّه يخرج من اشتغال الذمّة بالتكليف بالاحتياط.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العامّي - إذا كان الأمر المبتلي به من الأمور العبادية - عاجز عن كيفية الاحتياط وتكرار العمل إلى حصول العلم بفراغ الذمّة.

وقد يجاب عن هذا الإشكال بأنّه يأتي إذا كان دليل جواز التقليد منحصراً فيما يدلّ علي وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالمجتهد لا يكون في موارد فقد الأمانة عالماً بالحكم، ولكن يدلّ علي الجواز استقرار سيرة العقلاء علي الرجوع إلى الخبرة، فالمقلّد يرجع المجتهد في تلك المسائل لكونه من أهل الخبرة. والله هو العالم.

لا-ريب في أنّ الاجتهاد موقوف علي معرفة طائفة من المسائل، وإن شئت فقل: إلي طائفة من مسائل طائفة من العلوم، كالعلوم العربية (النحو والصرف واللغة)، وكالتفسير.

واحتياج الفقيه إليها ظاهر، فإنّ جلّ مدارك الأحكام بل كلّها يستفاد من الكتاب والسنة، ولا ريب في أنّ فهمهما متوقف علي فهم قواعد اللسان العربي. والحاجة إلي التفسير أيضاً ظاهر، لأنّ المعرفة إلي مداليل الآيات محتاجة إلي التفسير المشتمل علي أسباب النزول وعموم الكتاب وخصوصه، وسيما إلي ما ورد عنهم في تفسير الآيات، وإلي معرفة الأحاديث من حيث التواتر والاستفاضة والآحاد وحال أسنادها.

وأيضاً لا ريب أنّ هنا قواعد كلبية يحتاج الفقيه إلي معرفتها ممّا هو مذكور ومجموع سُمّي بالأصول لبناء المسائل الفقهية عليها.

فما دام لم تكن هذه المسائل مبحوثاً عنها والبناء علي ما ينتهي البحث إليها، لا يمكن الاستنباط، فما لم يبين الفقيه في البحث في أنّ الأمر هل ظاهر في الوجوب أو في مجرد الرجحان علي أحد الطرفين؟ لا يمكن له استظهار مراد الشارع من أوامره، وكذا في النواهي. وهكذا في مقدمة الواجب مادام لم يبين في البحث علي أنّ وجوب المقدّمة

لازم لوجوب ذبها، لا- يمكنه الفتوي بوجوب المقدّمة فيما يعرض له من المسائل الكثيرة. وإذا لم يبحث في أنّ العامّ المخصّص هل هو حجّة في الباقي أو لا-؟ ولم بين علي حجّيته، لا- يمكن له في العمومات المخصّصة الكثيرة الحكم علي حجّية العموم في الباقي، إلا أن يجدد البحث في كلّ مسألة من الرأس، فإذا كان ذلك مبحثاً عنه مستقلاً فييني عليه في جميع المسائل.

وقس علي ذلك سائر الموارد المذكورة في الأصول.

نعم؛ لا- كلام في أنّ بعض المسائل المذكورة في الأصول غير محتاج إليها في الفقه، وليس البحث عنها إلا استطراداً. إذن فما المانع من جمع هذه القواعد في مجموعة من المسائل، وتسميته بالأصول، أو بعلم الأصول؟ وسعيهم للإتيان بتعريف موضوعه علي نحو يكون البحث عن تلك المسائل من عوارضه الذاتية، سواء أتوا به أم لم يأتوا به، لا يدخل تدوين هذه المسائل - مجموعة مستقلة - في البدعة، كما ربما يظنّ ذلك بعض من يسمّي نفسه بالأخباري، وإلا يكون تدوين مسائل الفقه والتفسير والنحو والصرف واللغة والرجال والتاريخ كلّها بدعة محرمة، فهذا ليس ممّا ينازع فيه العقلاء. والله هو الهادي إلي الصواب.

ص: 296

## فصل في التخطئة والتصويب

إعلم: أنه وإن كان في العامة، كالعنبري يقول: إنَّ كلَّ مجتهد مصيب في العقلية، فضلاً عن الفروع. وأورد عليه بأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه، وإثبات الصانع ونفيه حقاً؟! إلا أن الظاهر ذهب أكثرهم إلي التخطئة فيما عليه دليل من الكتاب والسنة، وإنما يقول من يقول بالتصويب في الوقائع التي لا نصَّ فيها ممَّا يعملون فيه بالاستحسان والقياس وغيرهما.

وكيف كان، لا إشكال في بطلان التصويب مطلقاً، ولذا قال قوم من المصوّبة: إنَّ الحكم في كلِّ واقعة واحد معيّن يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، ولكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدّى ما كلف فأصاب ما عليه.

والجواب عن ذلك: أن القول بوجوب العمل بالظنّ القياسي والاستحسان ليس معناه - علي قول هذا القائل الذي يتحاشي من القول بالتصويب - إلا وجوب العمل بالظنّ القياسي مثلاً، فإن أصاب فهو، وإلا فهو عمل بما عليه وهو العمل بالقياس. وهذا قريب من القول بالتخطئة في الظنون المعتمدة التي نصّ الشارع علي اعتبارها، كظاهر الكتاب وخبر الواحد، فالنزاع لا يكون بين الطرفين في التخطئة والتصويب،

بل في اعتبار القياس والاستحسان مطلقاً، أو إذا كانا موجِباً للظنّ عند الشارع، فالمنكر للقياس والاستحسان يقول بعدم إثبات اعتبار هذه الأمور إذا لم تكن موجبة للظنّ بالحكم الواقعي الواحد في حقّ الجاهل والعالم، أو مطلقاً. وهذا ما يقوله شيعة الحقّ وقوم من العامّة. فظهر من ذلك كلّهُ: أنّنا حيث لا نقول باعتبار مثل القياس والاستحسان والاستقراء في الفقه نستغني عن البحث في التصويب والتخطئة فيها. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

إذا زال رأي المجتهد بالتردد في المسألة، أو تبدل رأيه برأي جديد، فإمّا يكون مورده وجوب فعل أو حرمة فعل، فلا خلاف في أنّه إذا زال رأيه الأوّل في كلّ منهما وتردّد في حكمه لا يجب عليه بعد ذلك فعل الأوّل ولا ترك الثاني.

وإن كان قد ترك الأوّل أو فعل الثاني قبل زوال رأيه فلا شيء عليه، إلا إذا قلنا بحرمة التجري فيجب عليه التوبة.

وإن تبدل رأيه من الوجوب إلى الحرمة أو من الحرمة إلى الوجوب يجب عليه البناء على رأيه الجديد في الأعمال اللاحقة، ولا شيء عليه من جهة الأعمال السابقة إن ترك الأوّل أو فعل الثاني، فإنّه أتى بمؤدّي رأيه اللاحق.

وأما إن فعل الأوّل فلا شيء عليه تكليفاً، لأنّه كان معذوراً في فعله، لأنّ تكليفه إن كان الوجوب فقد أذاه، وإن كان تكلفه الترك فعن عذر فعله.

نعم، يترتب عليه ما يترتب عليه من الحكم الوضعي.

وأما إن ترك الثاني، أي ما كان يراه حراماً، وتبدل رأيه بوجوبه، فإن لم يكن لتركه على الاجتهاد الثاني قضاء وتدارك فلا كلام أيضاً، وإن كان يجب عليه تداركه بالقضاء. فالقول بالإجزاء وكونه مكلفاً بالترك مستلزم للقول بالتصويب المستلزم للدور، وخلاف الإجماع. اللهم إلا أن يقال: بالسببية في باب الطرق والأمارات.



وإذا كان تكليفه مردّداً بين وجوب هذا الفعل أو حرمة فعل آخر، وأدّى اجتهاده إلي أنه أحدهما المعين، ثم تبدّل رأيه بأنّه الآخر، فهل يجزي الأول عن الثاني إن أذاه قبل تبدّل رأيه مع بقاء وقت الإتيان بالثاني؟ ففيه أيضاً أنه لا وجه للإجزاء إلا علي القول بالسببية، دون سائر الأقوال.

ومن هنا يظهر أنه لو كان رأيه السابق عدم وجوب صلاة العيد فتبدّل إلي الوجوب، لا مجال للكلام في أنه هل يجب عليه البناء فيما مضى عليه علي الاجتهاد السابق أو الاجتهاد الجديد.

ومثّلوا أيضاً بما إذا كان رأيه السابق جواز النكاح بالعقد بالفارسية وعقد علي امرأة بالصيغة الفارسية فزال رأيه وتردّد فيه أو تبدّل باشتراط صحّته بالعربية بعد موت المرأة أو بعد طلاقها وانقضاء عدّتها. إلا أنه يمكن أن يقال: إنّ في مثل هذا المثال ينفع البحث عمّا يجب أن يبني عليه من الرأي الأوّل أو الثاني في صداقها مثلاً فإنّه علي البناء علي الرأي الجديد يتعيّن الصداق في مهر المثل، وعلي البناء علي الرأي السابق فهو متعيّن في المهر المسمّي.

ولا يخفي عليك: أنّ الكلام في المسألة إنّما يأتي فيما إذا كان بناء المجتهد علي رأيه الأوّل مبنياً علي الاعتماد بالأمارات والأصول الشرعية، وأمّا إذا كان مبنياً علي القطع بالحكم فزال وتبدّل بالشكّ أو الظنّ أو القطع بالخلاف، فالظاهر أنه ليس محلّ الكلام، لعدم احتمال وجود الحكم الظاهري بعد كشف الخلاف بالنسبة إلي الأعمال السابقة، وعدم كونه عاملاً بطريق شرعي. فما يأتي الكلام فيه ما إذا كان ترتيب الأثر علي الأعمال السابقة محلّ الابتلاء كالمراة التي هي باقية تحت نكاحه بعد زوال رأيه بجواز العقد الفارسي وقد عقدها به. وكما إذا كان رأيه طهارة عرق الجنب من الحرام ثم زال بعد ما صلّي فيه. وكما إذا كان رأيه وجوب صلاة الجمعة تخييراً أو تعييناً في عصر الغيبة

فصلاًها وتبدّل رأيه بعدم وجوبها واشترط صحتها بزمان الحضور وإذن الإمام (عليه السلام). وكما إذا كان لا يري تنجّس الملاقي للمتنجّس وتوضأ واغتسل به وصلّى، وبعده تبدّل رأيه بتنجّسه.

ويمكن أن يقال: إنّ بعد كشف الخلاف وقيام الحجّة علي الرأي الثاني الذي يكون مطلقاً وغير مقيّد بزمان دون زمان يجب العمل بمقتضاها، ولا وجه للاستناد بالرأي الأوّل الذي ظهر بطلانه. فيجب عليه تجديد العقد المذكور، وقضاء ما فات عنه من الصلوات، والبناء علي تنجّس ما لاقى المتنجّس قبل تبدّل رأيه.

وبالجملة: لا يجزي الإتيان بالأمانة علي أصل التكليف بعد كشف الخلاف عن تكليف آخر، كما أشرنا إليه في مثل ما إذا قامت علي وجوب صلاة الجمعة. كما لا يجزي في متعلّق التكليف إذا كان الحاكم في تشخيصه العرف، كمتعلّقات العقود والإيقاعات والمعاملات ممّا ليس تشخيص مصاديقه مبنياً علي التبعّد، مضافاً إلي دعوي قيام الإجماع علي البناء فيها علي رأيه الجديد.

نعم، في العبادات، كالصلاة والصوم والحجّ، إذا كان زوال رأيه أو تبدّله فيما يعتبر في الأمور به شرطاً أو شرطاً، كما إذا استقرّ رأيه بالدليل أو الأصل الشرعي علي عدم جزئية السورة، أو عدم مانعية كون اللباس في الصلاة من وبر غير مأكول اللحم، أو الملاقي للبول بعد غسله بالماء القليل مرّة واحدة، ثم تبدّل رأيه بعد الصلاة بجزئية السورة، ومانعية كون اللباس من وبر غير المأكول، ومانعية اللباس الملاقي للبول المغسول بالماء القليل مرّة واحدة، لعدم زوال النجاسة بالغسل بالماء القليل مرّة واحدة، يمكن أن يقال بتوسعة موضوع الأمور به وأنه أعمّ ممّا هو فاقد السورة في حال الجهل بوجوبها وواجدها في حال العلم به، أو هو أعمّ من الواقع في اللباس المجهول تنجّسه والواقع في المعلوم طهارته، فللصلاة الأمور بها فردان فرد لها في حال

الجهل بنجاسة اللباس، وإن شئت قل في حال حكم الشارع بطهارته، وفرد لها في حال علمه بطهارته، وإن شئت فقل: المانع العلم بنجاسة اللباس، لا أن العلم بطهارة اللباس شرط في الصلاة. وبعبارة أخرى: المانع النجاسة المعلومة، لا النجاسة الواقعية، وذلك مقتضى ملاحظة وجوب الأمر بالصلاة، وأنها لا تسقط بحال حتي في حال الجهل بجزئية السورة مثلاً أو نجاسة اللباس، ومقتضى مثل حديث الرفع (1) وأصالة الطهارة، فإنه لو قلنا بالبناء علي كشف الخلاف بعد تبدل الرأي إلي جزئية السورة، أو العلم بوقوع الصلاة في اللباس المتنجس، يلزم منه سقوط التكليف بالصلاة واقعاً في حال وجوبها عليه ظاهراً، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإن قلت: إن ذلك إن يأتي يأتي في الشبهات الموضوعية، فإذا دلت الأمانة أو الأصل الموضوعي علي تحقق ما هو الشرط أو الجزء، أو دلت علي عدم المانع في لباسه، يمكن أن يقال: إنه فرد من اللباس الطاهر، أو الطهارة بالماء الطاهر، أو المكان المباح. وأما في الشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في جزئية السورة، أو اشتراط الصلاة بطهارة اللباس، إذا كان الحكم الواقعي جزئية السورة، واشتراط الصلاة بطهارة اللباس، فالقول بكونها فرداً للصلاة مستلزم للتصويب والدور.

قلت: نعم، لا بدّ لدفع ذلك من التمسك بما ذكرناه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، بأن يقال: إن الحكم ينشأ مطلقاً من غير تقيده بحال العلم وبدون ملاحظة حال العلم والجهل به، وإنما يريد الحاكم من إنشائه انبعاث العالم به منه. وإن كان يريد بعث الجاهل به يجب عليه التوسل بأمر آخر كإيجاب الاحتياط علي الجاهل، فإذا لم يجب الاحتياط عليه، ولم يسقط تكليفه بطبيعة المأمور به في حال الجهل بالطبيعة الواجدة

ص: 302

---

1- الكليني، الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، ح2؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص36، ب14، ح4؛ الصدوق، الخصال، ص417، باب التسعة.

لجميع الأجزاء والشرائط، وقامت الأمانة أو الأصل علي فردية الفاعل للشرط أو الجزء المشكوك يكون لا محالة هذا فرداً لها، وإن شئت فقل: بمنزلة مجزياً عنها، فالحكم علي ذلك غير متوقف علي العلم به وإن كان تنجزه متوقفاً عليه، فلا دور ولا تصويب، لأنّ حكم الله بطبيعة الصلاة الواجدة للشرائط غير مقيد بعلم المكلف به، فهو أنشأ للجاهل والعالم علي السواء، إلا أنه يتنجز علي العالم بالعلم به ولا يتنجز علي الجاهل، ولذا لا منافاة بين كونه محكوماً بحكم هو غير الحكم الذي لم يتنجز عليه. وتام الكلام في باب الإجزاء، وفي باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد مرّ.

ثم لا يخفي عليك: أنّ الفرق بين مسألتنا هذه ومسألة الإجزاء أنّ البحث في الإجزاء يعمّ المجتهد وغيره في الشبهات الموضوعية كالحكمية، وهنا مختصّ بالمجتهد في الشبهات الحكمية، فالبحث في الإجزاء بهذا اللحاظ أعمّ من البحث في مسألة اضمحلال الاجتهاد.

ومن جانب آخر البحث في هذه المسألة، تعمّ ما هو الموضوع للبحث في مسألة الإجزاء وغيره، فالثاني أخصّ من الأول، لأنّ البحث هنا في العبادات والمعاملات، والظاهر أنّ بحثهم في الإجزاء يختصّ بالعبادات، بل مطلق الواجبات. وبالجملة النسبة بينهما بالعموم من وجه، فتتداخل المسألتان في

العبادات إذا تبدّل رأي المجتهد، وتتفارقان في غير العبادات إذا تبدّل رأي المجتهد، وفي العبادات في الشبهات الموضوعية. والله هو العالم.



### معنى التقليد

اعلم أنّ ما يصحّ أن يبحث عنه في المبحث المعنون في كلماتهم بالتقليد هو: أنّه هل يجزي للجاهل العمل بقول العالم، أو متابعة العالم؟  
وبتعبير آخر: إيجاد العمل علي طبق رأي العالم، أو إتيان العمل معتمداً علي قول العالم، أو الاعتماد علي قول العالم في الخروج عن عهدة التكاليف الإلهية.

ولعلّ التعبير الأخير أولي وأشمل، لأنّه يشمل الاعتماد علي قول المجتهد بعد العمل إن وقع موافقاً لفتواه وإن صدر منه غافلاً أو رجاءً،  
وعلي هذا يكفي في الاعتماد علي رأيه علمه به قبل العمل أو حينه أو بعده.

وتسمية كلّ ذلك بالتقليد في الاصطلاح مناسب لمعناه اللغوي، فإنّه تقليد القلادة والفتل علي عنق من كان المقلّد مالكاً لأمره، كتقليد  
الهدى، أو تقليد أمر كالإمارة وحفظ شيء، والعمل بالوصيّة علي عهدة الغير وجعله كالقلادة علي عنقه فيحتاج إلي قبول المقلّد (بالفتح).

نعم، الإمارة والخلافة والولايات الشرعية - حيث إنّها تجعل علي عهدة الأمير والخليفة والوليّ من جانب الله تعالي المالك الحقيقي  
للجميع - لا تحتاج إلي قبولهم،

لأنها من جانب الله تعالى كالقلادة مجعولة في عنقهم، لا يمكن لهم ردها وكذلك في تقليد الهدي ونحوه لا يحتاج إلي القبول.

ويمكن أن يقال: إن فتوي المجتهد حجة من الله تعالى إمضاءً أو تأسيساً علي العامي، يجب عليه تعهده والأخذ به والاعتماد عليه، فالفتوي تكون كالقلادة علي عنق الجاهل، لا أن يكون عمله قلادة علي عنق العالم، فتسميته بالمقلد أنسب من تسميته بالمقلد.

### بديهية رجوع الجاهل إلي العالم

وأما جواز رجوع الجاهل إلي العالم إذا لم يتمكن من الاحتياط ولو من جهة وقوعه في العسر واختلال الأمر، لا يحتاج إلي كلام كثير، بل يعرفه كل واحد من العوام بفطرته وجبلته، وقد استقر عليه بناء العقلاء ولم يردع عنه الشارع، وسيرة المشرعة (1) المستمرة عليه، فلا حاجة إلي الاستدلال ببعض الآيات كما أنه لا حاجة إلي الاستدلال بالروايات (2) أيضاً وإن كانت تامة الدلالة علي المطلوب، ويدعي تواترها بالإجمال.

وتوهم شمول ما يدل علي عدم جواز اتباع غير العلم (3) والذم علي التقليد (4) لما ذكر كونه رادعاً عنه، مردود جداً، لانصرافه عن مثل متابعة العالم في أحكام الفروع التي لا يمكن تكليف عامة الناس بتعلمها، لاختلال النظام به. وينجز النهي عن متابعة غير العالم بها العالم إلي رفع اليد عن التكليف الثابتة عليهم. فلا بد أن يكون ذلك مختصاً بالأصول دون الفروع. هذا مضافاً إلي أنه علي فرض القول بشموله

ص: 306

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص411، فصل جواز التقليد.

2- كآية النفر (التوبة، 122)، وآية السؤال (النحل، 43).

3- نحو قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). الإسراء، 36.

4- نحو قوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ). الزخرف، 23.

للفروع يكون مخصّصاً بتلك الروايات الكثيرة الدالّة علي الجواز، بل وجوب رجوع الجاهل إلي العالم بالأحكام، وهذا واضح لا ينبغي فيه الارتياب. والله هو الهادي والعالم بالصواب.

ص: 307



إعلم: أنه لا إشكال في أنّ العالم الواحد لشرائط رجوع الجاهل إليه إذا كان واحداً يجب الرجوع إليه بناءً علي وجوب الرجوع إلي الحيّ دون الميت، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأما إذا كانوا متعدّدين، فإن كانوا متساوين في العلم ومتوافقين في الفتوي يجوز الأخذ بما هو رأي الجميع بما أنه رأيهم، فإنه أولى بالإجزاء من الاعتماد علي أحدهم المعين.

وليس المقام كالانتماء بالإمامين في الجماعة التي لا بدّ وأن تكون بإمام واحد، فإنه أمر تعبدي صرف لم تثبت مشروعيته.

وهكذا إذا كانوا مختلفين في العلم متوافقين في الفتوي مع عدم العلم بالأعلم منهم، إلا أن المعيار هنا علي فتوي من كان منهم أعلم في الواقع، فالاعتماد يكون علي رأي الأعلام الواقعي منهم.

وإذا كانوا متساوين في العلم مختلفين في الفتوي، فإن أمكن الاحتياط ولا ينتهي إلي العسر وما لا يرضي به الشارع، يحتاط، كما إذا كان فتوي أحد المجتهدين علي الوجوب والآخر علي الجواز والثالث علي الاستحباب، أو كان فتوي أحدهم الحرمة والآخر

الكرهية والثالث الجواز. وأمّا إن لم يمكن الاحتياط، كما إذا دار الأمر بين المحذورين من الوجوب أو الحرمة، أو كان الاحتياط موجباً للعسر والحرَج، ففيما يوجب العسر يحتاط فيما دون العسر، وفيما يدور بين المحذورين يأخذ برأي أيّهما شاء.

وأما إن كانوا مختلفين في العلم والفقهِ وفي الفتوي، فهل يجب تقليد الأَعلَم منهم، أو يجوز تقليد غير الأَعلَم كالأَعلَم علي السواء. والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في تكليف المقلّد، فلا- ريب في أنّه يجب عليه عقلاً- إذا احتمل تعيّن تقليد الأَعلَم أن يبيّن في المسألة الأصولية (تقليد الأَعلَم) علي وجوبه. وفي المسائل الفرعية علي تقليد من يري الأَعلَم جواز تقليده وإن كان هو غير الأَعلَم، أو يعمل في المسائل الفرعية بالاحتياط بتقليد الأَعلَم. والوجه في ذلك: حصول القطع ببراءة الذمّة عن التكليف بذلك فإنّه، إمّا يكون الواجب عليه تقليد الأَعلَم، أو يكون مخيراً بينه وبين تقليد غيره، فجواز الاكتفاء بالأوّل يقيني، والثاني مشكوك فيه ويكفي ذلك في عدم حجّيته، والقول بجوازه مستلزم لتوقّف الشيء علي نفسه أو التسلسل.

المقام الثاني: وهو في بيان حكم المسألة في نفسها، وأنّه بحسب الأدلّة هل حكم الله الواقعي هو وجوب تقليد الأَعلَم، أو التخيير بينه وبين تقليد غير الأَعلَم؟ فينبغي النظر في أدلّة الطرفين، فنقول: قد ذكر في الكفاية(1) من أدلّة عدم جواز تقليد غير الأَعلَم الأصل.

يمكن أن يكون المراد منه عدم الخروج عمّا في ذمّته بتقليد غير الأَعلَم، واستصحاب بقاء التكليف. أو أنّ الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين، لأنّ الأمر يدور بين الأخذ بما هو معلوم حجّيته وما هو مشكوك

ص: 309

---

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 439.

الحجّية، والعقل مستقلّ بوجوب الأخذ بالأوّل إمّا بالبديهية، أو لأنّ الأمر يدور بين الأخذ بالحجّة وما هو ليس بحجّة، أي المشكوك حجّيته إذ يكفي في عدم حجّيته الشكّ في حجّيته.

لا يقال: لم لا يتساقطان بالتعارض؟ كما هو الشأن في باب تعارض الأمارتين الحجّيتين.

فإنّه يقال: ليس في باب تعارض الأمارتين الإجماع علي وجوب الأخذ بإحدهما فتساقطان بالتعارض، بخلاف المقام، ومقتضي ذلك وجوب تقليد الأعلّم.

فإن قلت: الأصل مقطوع بالدليل، وهو إطلاق ما دلّ من العقل علي جواز التقليد ورجوع الجاهل إلي العالم، وعدم ما يمكن أن يكون مقيداً له في المقام.

قلت: نمنع الإطلاق، لأنّ الأدلّة إنّما صدرت للإرشاد إلي نفس حسن رجوع الجاهل إلي العالم، دون بيان تفاصيله. نعم، لو قلنا بالإطلاق فالظاهر أنّه لا إطلاق فيما يدلّ علي تقييده بالأعلّم، لأنّه مختصّ بمورده الخاصّ، فيبقي غيره تحت الإطلاق.

وإن قلت: لكنّ السيرة(1) قد استقرّت من أصحاب الأئمة(عليهم السلام) علي الأخذ بفتوي أحد المخالفين من دون الفحص عن أعلميته، مع العلم بأعلمية أحدهما.

قلت: نمنع تحقّق السيرة، بل يمكن دعوي سيرة المبالين بالدين علي الفحص، فإذا كانوا هم بحكم جبلّتهم وفطرتهم مبالين بفتوي الأعلّم المعين من بينهما، مقبّحين العمل بفتوي غيره، فكيف يعملون بفتوي أحدهما غير المعلوم أعلميته بدون الفحص عن الأعلّم مع العلم بأعلمية أحدهما؟! فتحقّق السيرة علي خلاف ذلك في غاية البعد.

إن قلت: الحكم بعدم جواز التقليد من غير الأعلّم يوجب العسر للمقلّد والمقلّد،

ص: 310

---

1- راجع: الإيجي، شرح مختصر الأصول، ص 484.

بل يمكن أن يقال بعدم إمكانه، فكيف يمكن لشخص واحد الجواب عن استفتاءات جميع الأمة؟ وكيف يمكن للجميع الوصول إليه؟

قلت: يمكن للجميع أخذ فتاواه من رسالته وكتبه، والناقلين عنه من أهل الثقة، فلا يلزم منه عسر لا علي هذا ولا علي ذلك.

وهكذا لا يوجب القول بوجوب تقليد الأعلام العسر في تشخيصه، كما أنه لا عسر في تشخيص المجتهد. وعلي فرض لزوم العسر يجب عليه الاحتياط فيما دونه.

هذا، وقد استدلل لعدم جواز تقليد غير الأعلام بوجوه: منها: الإجماع. (1)

وردّ: بمنع تحقّقه أولاً. ومنع حجّيته علي فرض تحقّقه ثانياً، لأنّه من المحتمل المدرك، لاحتمال كون مدرك المجمعين - جميعهم أو بعضهم - الأصل الذي تقدّم ذكره.

ومنها: الأخبار الدالّة علي ترجيح قول الأفقه في صورة المعارضة. (2)

وفيه: أنّها في مقام القضاء والحكم بالموضوع.

ولو سلّم أنّ النزاع والمخاصمة كانت لأجل الشبهة الحكمية من جهة الاختلاف في دين أو ميراث، فلا يدلّ ذلك علي أزيد من ترجيح قول الأفضل، لعدم إمكان رفع التخاصم إلاّ به.

ولكنّ الإنصاف مع ذلك أنّ هذه الأخبار لا تخلو من الدلالة علي وجوب

ص: 311

---

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 303، التنبيه السادس، عند استدلاله علي القول بوجوب تقليد الأفضل.  
2- كما في المقبولة (الطوسي)، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ب 92، ح 6؛ الكليني، الكافي، ج 1، ص 54، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، ح 10). وغيرها من الأخبار (الطوسي)، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ب 92، ح 50 و 51؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 5، ب 9، ح 1 و 2). وانظر أيضاً المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك». نهج البلاغة، في كتابه (عليه السلام) لمالك الأشتر، كتاب 53 (ج 3، ص 94).

الأخذ بفتوي الأفضّل إذا دار الأمر بين المحذورين، كمقام المرافعة والمخاصمة، وبعد القول بالفصل، بل القول بعدم الفصل، يقال بوجوب الأخذ بفتوي الأعلّم مطلقاً، فتأمل.

ومنها: إنّ قول الأفضّل أقرب من غيره جزماً. (1) وإن شئت قل: احتمال كونه الواقع أقوى من احتمال قول الفاضل.

والجواب عنه: أنّه ممنوع صغروباً وكبروباً. أمّا من حيث الصغري: فإنّ مجرد كون القائل بقول أفضل من غيره لا يوجب كون احتمال إصابته إلي الواقع أقوى مطلقاً ولو كان قول غير الأفضّل مطابقاً للمشهور أو لقول من هو أعلّم منهما من الأموات.

وأما من حيث الكبرى: فالأنّ ملاك حجّية قول المجتهد شرعاً - ولو علي نحو الطريقة - لم يعلم أنّه لقربه إلي الواقع، حتي يحكم عند المعارضة بوجوب الأخذ بقول الأعلّم لأنّه أقرب إلي الواقع، بل يمكن أن يكون ملاك حجّيته أمراً آخر لا يتفاوت فيه كونه من الأعلّم أو غيره.

وقد يجاب عن ذلك إمّا بمنع أنّ الكلام في تعارض قول الفاضل مع الأفضّل بنفسهما لا بملاحظة ما يقارنهما ويوجب تفصيل أحدهما علي الآخر، فيمكن أن يقال بعدم وجوب تقليد الأعلّم إذا كان قول الأعلّم منهما من الأموات موافقاً لغير الأعلّم.

وإمّا بمنع الكبرى، بأنّ حجّية قول المجتهد بأيّ ملاك كان هو في قول الأعلّم

ص: 312

---

1- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج2، ص801، باب الاجتهاد، فصل صفة المفتي والمستفتي؛ العاملي، معالم الدين، ص241.

أكثر أو أقوى، فلا- يجوز مع وجود الأقوي الأخذ بالأضعف، مثلاً: إذا كان الملاك غلبة الإصابة فيمكن دعوي كون ذلك أقوى في قول الأعلم بالنسبة إلي غيره. والله هو الهادي.

ص: 313

إعلم: أنه لا خلاف بينهم في جواز التقليد عن الحيّ بالنظر إلى نفس هذا الوصف، وإنّما وقع الخلاف بينهم في جواز تقليد الميت في عرض تقليد الحيّ، فهل يجوز تقليد الميت مع وجود المجتهد الحيّ؟ هناك صور نبحث عن كلّ منها علي حدة.

الأولي: إذا كان الحيّ والميت متساويين في العلم متّفقين في الفتوي، فربما يظهر من كلمات بعضهم (1) أنّ الحياة شرط في جواز التقليد كالإيمان، فلا يجوز تقليد الميت وإن كان متساوياً مع الحيّ، بل وإن كان أعلم منه وكانا متّفقين في الفتوي.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا دليل علي ذلك، وأنّ ما يدلّ علي أجزاء التقليد عن الحيّ يشمل التقليد عن الميت المساوي له إذا كانا متوافقين في الرأي.

الثانية: إذا كانا متساويين في العلم مختلفين في الرأي، فمقتضي الأصل عدم إجراء تقليد الميت، وبقاؤه تحت حرمة العمل بغير العلم، وتعيّن تقليد الحيّ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فالمتعين هو تقليد الحيّ لعدم خلاف في جوازه.

الثالثة: إذا كان الميت أعلم من الحيّ وكانا مختلفين في الرأي، فلا يخفي أنّ مقتضي

ص: 314

---

1- راجع: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 1، ص 127، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ العلامة الحليّ، قواعد الأحكام، ص 119، كتاب الجهاد، في المقصد الخامس.

الشك في جواز تقليد الميت واليقين بجواز تقليد الحي أيضاً تعين تقليد الحي، إلا أنه يمكن أن يمنع تحقّق اليقين بجواز تقليد الحي حينئذ، لمنع تحقّق الإجماع علي جواز تقليد الحي حتي في هذه الصورة، ولانصراف إطلاق ما يدلّ علي وجوب التقليد المدّعي انصرافه إلي الحي عن هذه الصورة. فلو لم نقل بوجوب تقليد الميت الأعلم فلا أقلّ من تردّد الأمر بين تعينه، أو التخيير بينه وبين تقليد الحي غير الأعلم.

والآذي ينبغي أن يقال: إنّ من بني علي أنّ الأصل حرمة تقليد الميت وإن كان أعلم وفتواه مخالفاً للحي لبنائه علي تحقّق الإجماع علي جواز تقليد الحي مطلقاً فهو، وإلا فلو منعنا هذا الإطلاق وقلنا بعدم شمول الإجماع لهذه الصورة، ففي جانب جواز التقليد عن الحي غير الأعلم أيضاً مقتضي الأصل حرمة تقليده، فاللازم الخروج عن الأصل بالدليل. والدليل علي جواز التقليد عن الميت الأعلم هو:

إطلاق النقل وشموله لتقليد الميت كالحي علي حدّ سواء، المقيد بما إذا كان الحي والميت متساويين أو الحي أفضل من الميت.

والدليل الثاني: عدم الفرق في حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلي العالم بين العالم الحي والميت، سيّما إذا كان الميت أعلم، لو لم نحكم برجحانه.

والدليل الثالث: الأصل، وهو استصحاب جواز تقليده في حال حياته بعد موته، وهذا يقرّر بوجهين: أحدهما: استصحاب جواز العمل برأيه السابق الذي كان له في حياته بناءً علي انعدام رأيه عند العرف بموته وعدم بقائه.

وثانيهما: استصحاب جواز العمل برأيه الباقي ببقاء نفسه الناطقة بعد موته.

وعلي هذا يكون المخرج من الأصل - الدالّ علي حرمة تقليد الميت ابتداءً إذا كان الميت أعلم من الحي ومخالفاً معه في الرأي - الأمور الثلاثة:



أحدها: الإطلاق الدالّ علي جواز التقليد، المقيد بالإجماع علي عدم جوازه إذا كان الميّت مساوياً للحيّ مخالفاً معه في الفتوي.

وثانيها: عدم الفرق في حكم العقل برجوع الجاهل إلي العالم بين الحيّ والميّت، بل وحكمه برجحان الرجوع إلي الأعلّم منهما إذا كانا مختلفين في الرأي. ثالثها: الأصل.

وأجيب عن إطلاق النقل، بمنعه وظهور الروايات في جواز الرجوع إلي الحيّ.

وعن دليل العقل، باستقرار بناء العقلاء علي الرجوع إلي الحيّ، ألا تري أنّك إذا كنت مريضاً ترجع إلي الطبيب الحيّ ولا ترجع إلي كتب الأموات من الأطباء.

وعن الأصل، أمّا علي التقرير الأوّل، فالجواب عنه: أنّه لا بدّ من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال اعتقاده بجنون أو هرم أو تبدّل الرأي لا يجوز تقليده قطعاً. وبعبارة أخرى: الإجماع قائم علي أنّ، جواز التقليد يدور مدار الرأي الموجود، فلا يكفي مجرد حدوثه.

وعن التقرير الثاني: فإنّنا وإن قلنا ببقاء موضوع الرأي وهو النفس الناطقة وعدم انعدامها بموت الجسد، إلّا أنّه عند العرف تنعدم النفس بموت الجسد، فلا يري العرف لها بقاءً فضلاً عن رأيه.

بل يمكن أن يقال: إنّ بقاء الرأي علي القول ببقاء النفس الناطقة أيضاً ممنوع، فإنّ الرأي إن كان ظنيّ الحصول، كأغلب آراء المجتهدين، فإن كان خلافاً للواقع يرتفع جزماً لكشف خلافه بعد الموت، وإن كان موافقاً للواقع فيزول الظنّ به وينقلب باليقين، فهو مقطوع الارتفاع.

لا يقال: إنّ الفرق بين الظنّ واليقين بالشدة والضعف.

فإنّه يقال: إنّ الظنّ ضدّ اليقين، فإنّ الظنّ عبارة عن الرجحان المحتمل خلافه، واليقين هو العقيدة التي لا تتحمّل احتمال خلافها.

وإن كان الرأي مقطوعاً به فهو مشكوك البقاء، لأنّ بقاءه يدور مدار كونه مطابقاً للواقع وهو مشكوك فيه، مضافاً إليّ أنّه لو كان موافقاً للواقع لا وجه للتعبّد ببقائه فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه التعبّد ببقاء ما هو مشكوك البقاء، وعليّ تقدير مطابقة الرأي مع الواقع يكون بقاءه مقطوعاً به لا مشكوكاً فيه.

ويمكن الجواب عمّا ذكر. أمّا عن منع الإطلاق، فلاّته لا وجه لدعوي انصراف الأدّة إليّ الحيّ وانصرافها عن الميتّ، بعد ما نعلم أنّها ليست تأسيسية وأنّ مفادها إمضائية وإرشاد إليّ ما يرشد إليه العقل من رجوع الجاهل إليّ العالم الذي ربما يكون ما هو الوجه للرجوع إليّ العالم أقوى في الرجوع إليّ الميتّ من الرجوع إليّ الحيّ.

وأما المثال بالطبيب والمريض، فقياس مع الفارق، لأنّ المريض العالم بما هي الدواء للداء الفلاني من الطبيب الميتّ الأعمى من الحيّ يرجع إليّ الطبيب لتشخيص الداء والموضوع، لا لأخذ النسخة والدواء، كما هو واضح.

وأما الجواب عن ردّ الأصل - عليّ التقرير الأوّل بزوال الرأي بالهرم والجنون وغيرهما - : عدم صحّة استصحاب جواز التقليد من الرأي الذي كان له قبل ذلك، فلا يدلّ عليّ عدم جواز استصحابه إذا زال الرأي بموت المجتهد. ولا ملازمة بين زوال الرأي بالهرم والجنون وبين زواله بالموت.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّه لا وجه لعدم جواز التقليد من الرأي السابق إذا زال بالهرم أو الجنون إلاّ زواله الذي هو موجود في موته، وحينئذٍ يمنع تحقّق الإجماع عليّ عدم جواز التقليد من الرأي الزائل بالهرم والجنون أيضاً، كالموت.

وأما الجواب عن ردّ الاستصحاب عليّ التقرير الثاني، فيمكن أن يقال: إنّ لا يتفاوت في طريقتي الرأي الصادر عن المجتهد إليّ الواقع حياته ولا موته، ولا تنعدم هذه الطريقتي بموته، بل هو يوجد في الخارج بحدوثه أنّاً ما في ذهن المجتهد فهو طريق

إلي الواقع، كان المجتهد حيّاً أو ميتاً أو ناسياً أو غافلاً منه أو ذاكراً له، لا ينعدم أصلاً. وإن تبدّل إلي آخر فهو موجود في عالم الآراء ينقل ويذكر عنه ويورد عليه ويستدلّ له. غاية ما يقال: إنّ طريقيته، وإن شئت قل حجّيته، تنتفي بتبدل رأيه، ولكن لا تنتفي بنسيانه أو بموت صاحب الرأي، فهو في وعائه الخاصّ طريق إلي الواقع باقية طريقيته لم تزل بعد.

ونتيجة ذلك كلّ: عدم نهوض ما يكون دليلاً علي عدم جواز التقليد عن الميّت الأعلّم إذا كان رأيه مخالفاً لرأي الحيّ، بل الدليل ناهض علي وجوب تقليد الميّت الأعلّم.

اللّهمّ إلا أن يمنع وجوب تقليد الأعلّم، سيّما إذا كان الأعلّم ميّتاً لاستقرار السيرة علي تقليد الحيّ من دون فحص عن فتاوي الأموات.

ولكن غاية ذلك جواز تقليد الحيّ مطلقاً، لا عدم جواز تقليد الميّت مطلقاً وإن كان أعلّم من الحيّ. إلا أن يقال بأنّه بعد ذلك جواز تقليد الميّت مشكوكٌ فيه، لدعواهم الإجماع علي عدمه، فيدور الأمر بين تعيّن تقليد الحيّ والتخيير بين تقليده وتقليد الميّت، فالأحوط تقليد الحيّ.

هذا كلّ في التقليد البدوي.

### حكم تقليد الميّت استمراراً

وأما حكم تقليد الميّت استمراراً، فكما أنّ في التقليد البدوي إذا كان الحيّ والميّت متساويين في العلم ومختلفين في الفتوي يتعيّن تقليد الحيّ، بل وإن كانا متوافقين في الفتوي فلاحتمال كون اعتبار الحياة في المقلد كاعتبار الإيمان، يكون الحكم في التقليد الاستمراري أيضاً كالحكم في البدوي. فإذا كان الميّت الذي كان مقلّده مساوياً للحيّ

في العلم مختلفاً معه في الفتوي يتعين تقليد الحيّ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير. وكذا إن كانا متوافقين في الفتوي.

وإذا كان الحيّ أفضل من الميّت، فالمتعين أيضاً تقليد الحيّ علي القول بوجوب تقليد الأعلم، بل مطلقاً. وإذا كان بالعكس، ففي التقليد الابتدائي قد مرّ الكلام فيه. وعلي القول بوجوب تقليد الميّت الأعلم الحكم في الاستمراري أيضاً الوجوب. وعلي القول بعدم جواز التقليد البدوي من الميّت مطلقاً يأتي الكلام في الاستمراري، فهل إذا كان الميّت أفضل من الحيّ أو مساوياً له يجوز - بل يجب علي فرض كونه أفضل - البقاء علي تقليده أو لا يجوز مطلقاً، ولو كان الميّت أفضل؟

يمكن أن يقال: إن في صورة تساويهما في الفضل يدور الأمر بين تعيين العدول إلي الحيّ، أو التخيير بين البقاء والعدول، فمقتضي الأصل تعيين العدول.

وأما إذا كان الميّت أفضل من الحيّ، وقلنا بعدم اشتراط الحياة في المفتي في التقليد الاستمراري، فالواجب البقاء. وإن قلنا باشتراط الحياة مطلقاً، فالواجب العدول إلي الحيّ حتي في فرض أفضلية الميّت من الحيّ. فالكلام يدور مدار اشتراط الحياة في المفتي - في التقليد الاستمراري - وعدمه، ولا يدور الأمر هنا بين التعيين والتخيير، كما يقال في التقليد الابتدائي: إن التقليد من الحيّ مجزٍ مطلقاً سواء كان الميّت أفضل من الحيّ أم لا، وإنما الكلام في إجزاء تقليد الميّت كالحَيّ وعدمه، لأن الإجماع إن كان علي جواز الاكتفاء بتقليد الحيّ مطلقاً، لم يدع تحقّقه هنا إذا كان الميّت أعلم من الحيّ.

فهذا - أي وجوب العدول إلي الحيّ أو البقاء إذا كان الميّت أفضل - محلّ النزاع، فالأصل في الطرفين عدم الإجزاء وعدم الخروج عن تحت الأصل الأولي الذي مقتضاه حرمة الاكتفاء بكلّ منهما، فاللازم علي هذا الرجوع إلي أدلة الطرفين، فنقول:

إنّ الدليل العقلي علي جواز البقاء وعدم جواز العدول يقرّر: بأنّ العقل الذي

يوجب علي العامي والجاهل الرجوع إلي العالم - لا يفصل بين حال موته بعد التقليد منه حال حياته، فهل يمنع العقل من العمل بما أخذ المريض من الطبيب حال حياته وعمل به بمجرد موته؟ وهل يعدل إلي الطبيب الحي المفضول؟ بل نقول: لولا الإجماع المدعي علي عدم جواز تقليد الميت ابتداءً لقلنا به في التقليد الابتدائي أيضاً. فحكم العقل في جواز الاكتفاء بتقليد العالم مطلق يشمل العالم الميت والحي علي السواء، وموجب لتقليد الأعلم منهما إذا كانا مختلفين في الرأي، خرج من هذا الحكم التقليد الابتدائي بالإجماع.

وأما النقل، فلا ريب في أنه إن لم يشمل التقليد الابتدائي يشمل البقاء عليه بعد موت المجتهد، فهل تري أن الذي أخذ مثلاً بآية النفر وبني علي ما أخذ ممن تقه في الدين لا يجوز له العمل به إن مات هو بعد الأخذ والعمل به، بل وقبل العمل؟ فإطلاق هذه الأدلة إن لم يشمل التقليد الابتدائي من الميت يشمل التقليد الاستمراري. فقولنا: «اسأل عن العالم واعمل برأيه» وإن لم يشمل العالم الميت والرجوع إلي كتابه إلا أنه يشمل بالإطلاق جواز استمرار العمل برأيه بعد موته.

وأما الأصل، فما هو المشترك للتقليد الابتدائي والاستمراري الاستدلال بما مرّ في تقرير الأصل للتقليد الابتدائي، فإنه يشمل الاستمراري، وقد مرّ الكلام فيه. وما هو المشترك بين التقليد الاستمراري والابتدائي ما إذا كان المقلد أدرك زمان المجتهد، فيقال: إن هذا كان له الأخذ برأي فلان في حال حياته فيكون له ذلك حال موته، والكلام فيه كما مرّ في سابقه.

والقسم الثالث من تقرير الأصل يختص بالتقليد الاستمراري وهو: استصحاب الأحكام التي قلّد الحيّ فيها، مثل استصحاب وجوب السورة أو نجاسة الخمر.

واستشكل فيه بأنّه علي القول بحجّية قول المجتهد من باب الطريقة ليس حكم

سابقاً حتى يستصحب، وغاية ما هنا تنجّز الواقع بقوله عند المصادفة، وكونه معذوراً عند المخالفة.

وفيه أولاً: أنّ قول المجتهد، أي رأيه المحفوظ عنه بعد موته، كما يمكن أن يكون حجّة من باب الطريقية في حياته يمكن جعله حجّة من باب الطريقية بعد موته، فإذا شككنا في بقاء حجّيته نستصحبها.

فإن قلت: إنّ ما هو الموضوع للحجّة هو الرأي الذي ينتفي بموته عند العرف وهو الذي تعلق به اليقين وهو مقطوع الزوال ليس مشكوك البقاء.

قلت: عند العرف لا يزول رأي الشخص بموته، بل يبقى بعده بوجوده الذهني في الأذهان والكتبي في الكتب، فلا يعتبره العرف كلا رأي وكما لم يكن قبل إبدائه، فهو طريق إلي الواقع بعد موت صاحبه كما كان قبله، وهو مثل الأعلام والعلامات المنصوبة لهداية الناس في الطرق والشوارع لا فرق في طريقيته بين حياة ناصبها وموته.

وثانياً: نقول بأنّ هذا يتمّ علي القول بأنّ المجعول بالأمارات الحكم التكليفيّ المولويّ الطريقي، فيستصحب الحكم التقليدي الطريقي المولوي مثل الحكم بنجاسة الخمر. وبعبارة أخرى: رأي المجتهد بنجاسة الخمر من أسباب عروض حكم النجاسة عليه لا من مقوماته التي يدور بقاء الحكم وعدم، مدار بقائه وعدمه، وإن شئت فقل: إنّ من الحيثيات التعليلية لا التقييدية، فإذا ثبت الحكم بنجاسته يستصحب بعد زوال رأيه المفروض زواله عند العرف لا في الواقع.

وقد أورد علي ذلك بأنّ المعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، فإذا ثبت كون رأي المجتهد بنجاسة الخمر من أسباب عروض الحكم عليه يجري الاستصحاب المذكور، ولكن من المحتمل بل المقطوع به أنّ رأي المجتهد يكون من مقومات هذا الحكم فيزول بزواله والفرض أنّه عند العرف يزول الرأي به بموت المجتهد.

وبعبارة أُخري إذا كان الرأي من أسباب عروض حكم حرمة العصير عليه يكون تبدّل رأي المجتهد أو زوال رأيه بالموت من ارتقاع الحكم عن موضوعه، فإذا شككنا فيه نحكم ببقائه بالاستصحاب، بخلاف ما إذا كان من مقوّمات الموضوع، فإنّه بزوال الرأي بالموت ينتفي الحكم أيضاً لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. وفي المقام ولو لم نقل بكون الرأي من مقوّمات الحكم إلاّ أنّه لا يمكن ردّ احتمال كونه من أسباب عروضه، فلا يصحّ استصحاب الحكم لاعتبار إحراز بقاء الموضوع، أي نجاسة الخمر أو حرمة العصير، مع أنّه مشكوك البقاء.

فتلخص من ذلك كلّه: أنّ احتمال عدم كون الأحكام التقليدية حكماً لموضوعاتها بقول مطلق، واحتمال كونها باقياً ببقاء رأي المجتهد يكفي في عدم صحّة إجراء استصحاب الحكم بعد زوال رأي المجتهد بالموت، فتدبّر.

ويمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون رأي المجتهد من أسباب عروض الحكم لا من القيود المقوّمّة له واحتمال كونه من القيود خلاف الظاهر.

## فصل في تختيار الرجوع إلي أحد المتساويين

إذا كان المجتهدون متفقين في العلم وفي الرأي، أو مختلفين في العلم متفقين في الرأي، أو متفقين في العلم مختلفين في الرأي، فالعامي مخير في التقليد من أحدهم.

وإذا كانوا مختلفين في الفضل والفتوي، فإن كان الأعلم فيما بينهم معيّنًا معلومًا يقبَل منه، وإلا فإن أمكن العمل بالاحتياط بين الفتاوي فهو مخير بين الاحتياط، أو الفحص عمّن هو الأعلم من بينهم، فإن أطلع عليه فهو، وإلا فيأخذ بأحوط الأقوال إن كان في البين. وإن لم يمكن الاحتياط فالحكم التخيير في تقليد واحد منهم.

وأما إذا كان عالمًا باختلافهم في الفضل شاكًا في اختلافهم في الفتوي، فهل يجب عليه الفحص عن الاختلاف ليأخذ بفتوي الأعلم أو لا؟

استدلّ لوجوب الفحص بأن مقتضي الأصل وجوب الفحص أو العمل بالاحتياط بتقليد الأعلم، لأنه يدور الأمر بين كون التقليد من الأعلم متعيّنًا أو مخيرًا فيه، فيتعيّن تقليد الأعلم.

وأجيب عنه بانقطاع الأصل بالسيره في عصر الأئمة (عليهم السلام) علي وجوب الرجوع إلي الأصحاب مع العلم باختلافهم في الفتوي. مضافاً إلي أنه يمكن أن يقال: إن فتوي المجتهد سواء كان فاضلاً أو مفضلاً حجّة وطريق بنفسها إلي الواقع، ووجود مجتهد



آخر سواء كان أعلم منه أو مساوياً له لا يزاحمها، وإنما تزاحمها الفتوي المخالفة لها من مجتهد آخر، فإذا شككنا فيها فمقتضى الأصل عدمها، مثلاً: إذا أفتي المجتهد بنجاسة الخمر وشكّ في وجود الفتوي بطهارته من مجتهد آخر يستصحب عدمها ويؤخذ بالفتوي بالنجاسة.

لا يقال: لا بدّ من الفحص كما في باب الأمارات والأصول الجارية في الشبهات الحكمية، فكما أنّ جواز العمل بها مقصور بصورة الفحص ولا حجّة لها قبل الفحص، ففي المقام أيضاً لا يجوز العمل بالفتوي قبل الفحص عن المعارض معها.

فإنّه يقال: إنّ اشتراط جواز العمل في باب الأمارات بالفحص ليس بنفسها ولمجرّد احتمال وجود أمانة أخرى علي خلافها، بل يكون للعلم الإجمالي بوجود الأمارات المعارضة والأدلة في موارد الأصول، بخلاف مخالفة المفضول مع الفاضل فإنّها ممنوعة بالنسبة إلي المسائل المبتلي بها.

وبالجملة: فرق بين العلم الإجمالي الحاصل للمجتهد الذي يعلم بوجود المعارضات من أوّل الفقه إلي آخره وهو مبتلي بالاجتهاد والاستنباط والإفتاء من أوّله إلي آخره وبين المقلّد الذي لا يعلم إجمالاً بمخالفة فتوي الأعلّم مع غيره، سيّما إذا كان عاملاً بالاحتياط في مظانّ اختلاف الفتاوي. ومع ذلك لا يترك الاحتياط بالفحص.

هذا كلّّه فيما إذا كانوا مختلفين في الفضل وشكّ في اختلافهم في الرأي.

وإذا كانوا مختلفين في الرأي وشكّ في اختلافهم في الفضل، فهل يجب الفحص عن مرتبة كلّ منهم بالنسبة إلي غيره أو لا؟ هناك صور:

الأولي: أن يحتمل أعلمية أحدهم من غيره واحتمل مساواة الغير معه، ولا يحتمل أفضليته عنه.

ففي هذه الصورة لا يجب الفحص ويجزي تقليد محتمل الأعلمية دون غيره، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير علي القول بوجوب تقليد الأعلّم.

والفرق بين هذه الصورة وصورة العلم بالاختلاف في الفضل وعدم العلم بالخلاف في الرأي: أن في صورة عدم العلم بالخلاف في الرأي لا يعلم بوجود المزاحم للفتوي فلا- يجب الفحص ويجزي العمل بفتوي المفضول، وفي صورة العلم بالخلاف عالم بوجود ما يزاحم الحجية فلا بدّ إمّا من الفحص أو العمل بالاحتياط.

الصورة الثانية: أن يكون عالماً باختلافهم مع العلم الإجمالي بكون أحدهما أعلم، لكن يشكّ في أنه زيد أو عمرو. وهذا من دوران الأمر بين الحجّة واللاحجة كاشتباه الخبر الصحيح بالضعيف، فإنّه عالم بحجّة فتوي الأعلم - علي القول بوجوب التقليد منه - وعدم حجّة فتوي المفضول، فمع عدم إمكان تعيين الحجّة من اللاحجة فلا بدّ له من العمل بأحوط القولين إن كان في البين، وإلا فالعمل بالاحتياط وترك التقليد، وإن لم يمكن الاحتياط بالحكم التخيير.

الصورة الثالثة: الشكّ في أفضلية كلّ واحد من الأطراف عن غيره وعدم إمكان تعيين الأفضل من بينهم بالفحص. ففي مثل هذه أيضاً الحكم هو الأخذ بأحوط الأقوال إن كان في البين، وإلا فالعمل بالاحتياط، وإن لم يمكن فهو بالتخيير.

وبالجملة: مع العلم بالاختلاف وكون الأعلم مردّداً بين شخصين أو أشخاص - علي القول بوجوب تقليد الأعلم - يجب الفحص عنه، فإن لم يتعيّن هو بالفحص بالحكم علي ما ذكر.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله علي محمد وآله الطاهرين، ونسأله التوبة وأن يغفر لنا خطايانا وهفواتنا وزلاتنا وسيئاتنا، ويجعل عواقب أمورنا خيراً.

قد تمّ ما رزقنا كتابته في هذا الكتاب في اليوم العاشر من شهر ربيع المولود من العامّ الخامس من العشر الثالث من المائة الخامسة من الألف.



## مصادر التحقيق

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، الشريف الرضي، تحقيق وشرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.
3. الاحتجاج، الطبرسي، أحمد بن علي (م. 560ق.)، النجف الأشرف، دار النعمان، 1386ق.
4. الاختصاص، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
5. الإرشاد في معرفة حجج الله علي العباد، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
6. أمان الأمة من الضلال والاختلاف، الصافي الكلبايكاني، لطف الله، قم، المطبعة العلمية، 1397ق.
7. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، البيضاوي، عبد الله بن عمر (م. 685ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418ق.
8. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، المجلسي، محمد باقر (م. 1111ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
9. بدائع الأفكار في الأصول، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، 1370ق.

10. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.).

11. تفسير العيّاشي، العيّاشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

12. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420ق.

13. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364ش.

14. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1398ق.

15. جامع أحاديث الشيعة، البروجردي، السيّد حسين (م. 1380ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1399ق.

16. الحاشية علي كفاية الأصول، الحجّتي البروجردي، بهاء الدين، تقريرات أبحاث السيّد حسين البروجردي، قم، منشورات إسماعيليان، 1412ق.

17. الخصال، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1403ق.

18. درر الفوائد في الحاشية علي الفرائد، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1410ق.

19. دعائم الإسلام، المغربي، قاضي نعمان بن محمد التميمي (م. 363ق.)، القاهرة، دار المعارف، 1383ق.

20. الذريعة إلي أصول الشريعة، الشريف المرتضي، عليّ بن الحسين (م. 436ق.).

21. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، محمد محسن (م. 1389ق.)، بيروت، دار الأضواء، 1403ق.
22. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (م. 786ق.).
23. رياض المسائل، الطباطبائي، السيد علي (م. 1231ق.).
24. زبدة الأصول، البهائي العاملي، محمد بن الحسين (م. 1031ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1319ق.
25. شرح مختصر الأصول، الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (م. 756ق.).
26. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل (م. 256ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.
27. صحيح مسلم، المسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج (م. 261ق.)، بيروت، دار الفكر.
28. العدة في أصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مطبعة ستارة، 1417ق.
29. علل الشرائع، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق.
30. العناوين، الحسيني المراغي، مير عبد الفتاح (م. 1250ق.).
31. عوائد الأيام، النراقي، أحمد بن محمد مهدي (م. 1245ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1417ق.
32. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي (م. 880ق.)، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403ق.

33. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي (م. 588ق.)، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، 1417ق.
34. فرائد الأصول، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419ق.
35. فرائد السمطين، الحموي، إبراهيم بن محمد (م. 730ق.).
36. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404ق.
37. فرائد الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1407ق.
38. فرائد الأصول، النائيني، محمد حسين (م. 1355ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1376ش.
39. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلبي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413ق.
40. قوانين الأصول، القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. 1231ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378ق.
41. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363ش.
42. كتاب الصلاة، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، قم، الطبعة الحجرية.
43. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، كاشف الغطاء، جعفر (م. 1228ق.).

44. كفاية الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
45. مبادئ الوصول إلي علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1404ق.
46. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، فضل بن الحسن (م. 548ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1373ش.
47. مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي، أحمد بن محمد (م. 993ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
48. المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد (م. 274ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1370ش.
49. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، العاملي، السيد محمد بن علي (م. 1009ق.).
50. مسالك الأفهام إلي تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (م. 965ق.)، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1413ق.
51. مستدرك الوسائل، المحدّث النوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، بيروت، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1408ق.
52. مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، حسين بن محمد (م. 1099ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
53. مطارح الأنظار، الكلانتري الطهراني، أبو القاسم بن محمد (م. 1292ق.)، تقريرات شيخ مرتضى الأنصاري، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1404ق.



54. معارج الأصول، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.
55. معارج الأصول، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.
56. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. 1011ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
57. ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، الفريد الكلبيگاني، حسن (م. 1366ق.).
58. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق.
59. مناهج الأحكام، القمي، الميرزا أبو القاسم (م. 1231ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1420ق.
60. المناهل، الطباطبائي، السيّد محمد بن علي (م. 1241ق.).
61. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1405ق.
62. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، بيروت، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، 1429ق.
63. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسّسة الإمام الصادق(عَلَيْهِ السَّلَامُ)، 1419ق.
64. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد تقي بن عبد الرحيم (م. 1248ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

65. الوافية في أصول الفقه، الفاضل التونسي، عبد الله بن محمد (م. 1071ق.)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، 1412ق.

66. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1414ق.

67. ينابيع المودّة لذوي القربى، القندوزي، سليمان بن إبراهيم (م. 1294ق.)، دار الأسوة، 1416ق.

ص: 333



## فهرس المحتويات

٥	المقصد السابع: في الأصول العملية .....
٧	الفصل الأول: في أصالة البراءة .....
١٠	تحرير محل النزاع .....
١٤	الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .....
١٦	الأمر الثاني: أصالة الحظر .....
١٨	الأمر الثالث: وجوب الاحتياط .....
١٩	الآيات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها .....
٢٢	الروايات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها .....
٣٥	الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي .....
٤١	الاستدلال للبراءة بالآيات .....
٤٤	الاستدلال للبراءة بالأخبار .....
٤٥	حديث الرفع .....
٤٥	الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه .....
٤٧	الأمر الثاني: في المراد من المرفوع .....
٤٩	الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون» .....

..... بيان الأصول / ج ٣	٣٣٦
..... هنا فروع	٥٠
..... الفرع الأوّل: الفرق بين فقرات الحديث	٥٠
..... الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء	٥١
..... الفرع الثالث: رفع الجزئية برفع النسيان	٥٣
..... الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»	٥٤
..... حديث الحجب	٥٧
..... حديث: «كلّ شيء لك حلال...»	٥٨
..... حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»	٥٩
..... إشكال الشيخ والجواب عنه	٥٩
..... حديث: «كلّ شيء مطلق...»	٦٠
..... أمور مهمّة	٦٣
..... الأمر الأوّل: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة	٦٣
..... الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة	٦٣
..... الكلام في أخبار من بلغ، وقاعدة التسامح في أدلّة السنن	٦٨
..... الأمر الثالث: أنحاء تعلق النهي وإجراء البراءة فيها	٧٠
..... الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً	٧١
..... الفصل الثاني: في أصالة التخيير (دوران الأمر بين الوجوب والحرمة)	٧٣
..... تنبيه: عدم اختصاص النزاع بالتوصّليات	٧٦
..... الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط (في الشكّ في المكلف به)	٧٩
..... المقام الأوّل دوران الأمر بين المتباينين	٨٠
..... تنبيهات	٨٢

فهرس المحتويات .....	٣٣٧
التنبه الأول: الاضطرار إلى غير معين يمنع فعلية التكليف.....	٨٢
التنبه الثاني: تنجز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد.....	٨٦
التنبه الثالث: الاجتناب في الشبهة غير المحصورة .....	٨٩
التنبه الرابع: حكم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال.....	٩٠
المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .....	٩٣
الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.....	٩٧
التنبه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط .....	١٠١
التنبه الثاني: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان .....	١٠٣
التنبه الثالث: حكم الزيادة العمدية والسهوية .....	١٠٧
التنبه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعيته .....	١٠٩
التنبه الخامس: في تعذر الجزء أو الشرط .....	١٠٩
قاعدة الميسور.....	١١١
<b>شرائط الأصول .....</b>	<b>١١٥</b>
استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه .....	١١٦
حكم الجاهل بعد إجراء البراءة.....	١١٨
تتمة .....	١٢٠
تذنيب .....	١٢٣
<b>قاعدة لا ضرر .....</b>	<b>١٢٥</b>
الجهة الأولى: في معنى الضرر.....	١٢٧
الجهة الثانية: في معنى لا ضرر.....	١٢٨
<b>الفصل الرابع: في الاستصحاب .....</b>	<b>١٣٣</b>

٣٣٨	بيان الأصول / ج ٣
١٣٧	أدلة حجية الاستصحاب
١٣٨	الأخبار الدالة على الاستصحاب
١٤١	التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع
١٤٤	في المراد من المانع
١٤٥	صحيحة زرارة الثانية
١٤٦	والكلام فيها يقع في جهات
١٤٩	صحيحة زرارة الثالثة
١٥٤	الكلام في الأحكام الوضعية
١٥٥	الجهة الأولى: تعريف الحكم
١٥٥	كيفية جعل الأحكام الوضعية
١٥٥	الجهة الثانية
١٥٦	أنحاء الوضع
١٦١	تنبيهات
١٦١	التنبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
١٦٣	التنبيه الثاني: في الإشكال على جريان الاستصحاب
١٦٣	في الأمارات
١٦٧	التنبيه الثالث: في استصحاب الكلي
١٧١	التنبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرّجة
١٧٤	إزاحة وهم
١٧٨	التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي
١٨٠	التنبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

٣٣٩	فهرس المحتويات .....
١٨٢	التنبية السابع: في الأصل المثبت .....
١٨٦	التنبية الثامن: في ما يتوهم ابتناؤه على الأصل المثبت .....
١٨٧	التوهم الأول: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي مثبت .....
١٨٨	التوهم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت .....
١٨٨	التوهم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت .....
١٨٩	إثبات البراءة باستصحابها .....
١٩١	التنبية التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية .....
١٩١	التنبية العاشر: تعتبر شرعية المستصحب حين الشك لا اليقين .....
١٩٢	التنبية الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشك في تقدم الحدوث وتأخره .....
١٩٨	التنبية الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات .....
٢٠٠	تمسك الكتابي باستصحاب النبوة .....
٢٠٢	التنبية الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصص .....
٢٠٨	التنبية الرابع عشر: في المراد من الشك في الاستصحاب .....
٢٠٩	تتمة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة على الاستصحاب .....
٢٠٩	المقام الأول: في المراد من الموضوع وبقائه .....
٢١٢	المقام الثاني: في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب .....
٢١٥	خاتمة في أمرين .....
٢١٥	الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره .....
٢١٧	الأمر الثاني: في الاستصحابين .....
٢٢١	تذنيب .....
٢٢٥	المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمارات) .....



٣٤٠	بيان الأصول / ج ٣
٢٢٧	فصل: في معنى التعارض
٢٣١	فصل: في حكم المتعارضين
٢٣١	المقام الأول: مقتضى الأصل في المتعارضين
٢٣٨	المقام الثاني: مقتضى الدليل في المتعارضين
٢٤٩	فصل
٢٥١	فصل
٢٥٥	فصل
٢٥٩	فصل
٢٦١	فصل
٢٦٧	فصل
٢٧٥	فصل
٢٨١	فصل
٢٨٥	الخاتمة الاجتهاد والتقليد
٢٨٧	الأمر الأول: في الاجتهاد
٢٨٧	الأول: في تعريف الاجتهاد
٢٨٩	المقام الثاني: في حكم الاجتهاد
٢٩١	فصل في الاجتهاد المطلق والتجزّي
٢٩٣	فصل في الرجوع إلى المجتهد في الأحكام العقلية
٢٩٥	فصل فيما يتوقّف عليه الاجتهاد
٢٩٧	فصل في التخطئة والتصويب
٢٩٩	فصل في اضمحلال الاجتهاد

٣٤١	فهرس المحتويات
٣٠٥	الأمر الثاني: في التقليد
٣٠٥	معنى التقليد
٣٠٦	بديهية رجوع الجاهل إلى العالم
٣٠٨	فصل في تقليد الأعلم
٣١٤	فصل في اشتراط حياة المفتي
٣١٨	حكم تقليد الميت استمراراً
٣٢٣	فصل في تخيير الرجوع إلى أحد المتساويين
٣٢٧	مصادر التحقيق



آثار سماحة آية الله العظمى الصافي الكلبايگاني مد ظله الوارف

الرقم	اسم الكتاب	اللغة	الترجمة
القرآن و التفسير			
١	تفسير آيه فطرت	الفارسية	—
٢	القرآن مصون عن التحريف	العربية	—
٣	تفسير آية التطهير	العربية	—
٤	تفسير آية الانذار	العربية	—
٥	پیام های قرآنی	الفارسية	—
الحديث			
٦	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ثلاث مجلدات	العربية	الاردية/الانجليزية/ الفارسية
٧	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ست مجلدات	الفارسية	—
٨	فضائل العترة الطاهرة <small>عليهم السلام</small>	العربية	—

٩	غيبة المنتظر	العربية	—
١٠	قبس من مناقب أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> (مئة وعشر حديث من كتب عامة)	العربية	—
١١	پرتوی از فضائل امیرالمؤمنین <small>عليه السلام</small> در حديث	الفارسية	—
١٢	أحاديث الأئمة الاثني عشر، أسنادها وألفاظها	العربية	—
١٣	أحاديث الفضائل	العربية	—
<b>الفقه</b>			
١٤	توضیح المسائل	الفارسية	—
١٥	منتخب الاحكام	الفارسية	—
١٦	احكام نوجوانان	الفارسية	الانجليزية
١٧	جامع الاحكام	الفارسية	—
١٨	آيين قضاوت در اسلام (استفتائات قضایی)	الفارسية	—
١٩	استفتائات پزشکی	الفارسية	—
٢٠	مناسک حج	الفارسية	العربية
٢١	مناسک عمره مفرده	الفارسية	العربية

—	الفارسية	هزار سؤال پيرامون حج	٢٢
—	الفارسية	پاسخ کوتاه به ٥٧٠ پرسش از احكام	٢٣
—	الفارسية	احكام خمس	٢٤
—	الفارسية	اعتبار قصد قربت در وقف	٢٥
—	الفارسية	رساله در احكام ثانويه	٢٦
—	العربية	فقه الحج في أربع مجلدات	٢٧
—	العربية	هداية العباد في المجلدين	٢٨
—	العربية	هداية السائل	٢٩
—	العربية	حواشى على العروة الوثقى	٣٠
—	العربية	القول الفاخر في صلاة المسافر	٣١
—	العربية	فقه الخمس	٣٢
—	العربية	أوقات الصلاة	٣٣
—	العربية	التعزير (أحكامه وملحقاته)	٣٤
الفارسية	العربية	ضرورة وجود الحكومة	٣٥
—	العربية	رسالة في معاملات المستحدثة	٣٦
—	العربية	التداعى في مال من دون بينة ولا يد	٣٧
—	العربية	رسالة في المال المعين المشتبه ملكيته	٣٨

—	العربية	حكم نكول المدعى عليه عن اليمين	٣٩
—	العربية	ارث الزوجة	٤٠
—	العربية	مع الشيخ جاد الحق فى ارث العصبه	٤١
—	العربية	حول ديات ظريف ابن ناصح	٤٢
—	العربية	بحث حول الاستسقام بالأزلام (مشروعية الاستخارة)	٤٣
—	العربية	الرسائل الخمس	٤٤
—	العربية	الشعائر الحسينية	٤٥
اذريجان	الفارسية	آنچه هر مسلمان بايد بداند	٤٦
—	العربية	الرسائل الفقهية من فقه الإمامية	٤٧
—	العربية	الإتقان في أحكام الخلل والنقصان	٤٨
<b>اصول الفقه</b>			
—	العربية	بيان الأصول في ثلاث مجلدات	٤٩
—	العربية	رسالة في الشهرة	٥٠
—	العربية	رسالة في حكم الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية	٥١
—	العربية	رسالة في الشروط	٥٢

العقائد والكلام			
العربية	الفارسية	عرض دين	٥٣
—	الفارسية	بهسوى آفريدگار	٥٤
—	الفارسية	الهيأت در نهج البلاغة	٥٥
—	الفارسية	معارف دين	٥٦
—	الفارسية	پيرامون روز تاريخى غدیر	٥٧
—	الفارسية	ندای اسلام از اروپا	٥٨
—	الفارسية	صبح صادق	٥٩
—	الفارسية	نگرشی بر فلسفه و عرفان	٦٠
—	الفارسية	نیایش در عرفات	٦١
—	الفارسية	سفرنامه حج	٦٢
—	الفارسية	شهيد آگاه	٦٣
—	الفارسية	امامت و مهدويت	٦٤
—	الفارسية	نوید امن و امان/١	٦٥
العربية	الفارسية	فروغ ولايت در دعای ندبه/٢	٦٦
—	الفارسية	ولايت تكوينی و ولايت تشريعی/٣	٦٧
—	الفارسية	معرفت حجّت خدا/٤	٦٨



—	الفارسية	عقیده نجات بخش ۵/	٦٩
—	الفارسية	نظام امامت و رهبری ۶/	٧٠
العربية	الفارسية	اصالت مهدویت ۷/	٧١
—	الفارسية	پیرامون معرفت امام ۸/	٧٢
اذريجان	الفارسية	پاسخ به ده پرسش ۹/	٧٣
—	الفارسية	انتظار، عامل مقاومت و حرکت ۱۰/	٧٤
—	الفارسية	وابستگی جهان به امام زمان ۱۱/	٧٥
—	الفارسية	تجلی توحید در نظام امامت ۱۲/	٧٦
—	الفارسية	باورداشت مهدویت ۱۳/	٧٧
الانجليزية	الفارسية	به سوی دولت کریمه ۱۴/	٧٨
العربية	الفارسية	گفتمان مهدویت ۱۵/	٧٩
—	الفارسية	پیام های مهدوی ۱۶/	٨٠
الانجليزية	الفارسية	توضیحات پیرامون کتاب عقیده مهدویت در تشیع امامیه	٨١
—	الفارسية	گفتمان عاشورایی	٨٢
—	الفارسية	مقالات کلامی	٨٣
—	الفارسية	صراط مستقیم	٨٤
—	العربية	إلى هدى كتاب الله	٨٥

—	العربية	ايران تسمع فتجيب	٨٦
—	العربية	رسالة حول عصمة الأنبياء والأئمة <small>عليهم السلام</small>	٨٧
—	العربية	تعليقات على رسالة الجبر والقدر	٨٨
—	العربية	لمحات في الكتاب والحديث والمذهب في ثلاث مجلدات	٨٩
—	العربية	صوت الحق ودعوة الصدق	٩٠
—	العربية	ردّ أكذوبة خطبة الإمام علي <small>عليه السلام</small> ، على الزهراء <small>عليها السلام</small>	٩١
الاردية/ فرنسا	العربية	مع الخطيب في خطوطه العريضة	٩٢
—	العربية	رسالة في البداء	٩٣
—	العربية	جلاء البصر لمن يتولى الأئمة الاثني عشر <small>عليهم السلام</small>	٩٤
—	العربية	حديث افتراق المسلمين على ثلاث وسبعين فرقة	٩٥
—	العربية	مَن لهذا العالم؟	٩٦
—	العربية	بين العلمين، الشيخ الصدوق والشيخ المفيد	٩٧
—	الفارسية	داورى ميان شيخ صدوق و شيخ مفيد	٩٨

—	العربية	مقدّمات مفصّلة على «مقتضب الاثر» و «مكيال المكارم» و «منتقى الجمال»	٩٩
—	العربية	أمان الأمة من الضلال والاختلاف	١٠٠
—	العربية	البكاء على الامام الحسين <small>عليه السلام</small>	١٠١
—	العربية	النقود اللطيفة على الكتاب المسمّى بالأخبار الدخيلة	١٠٢
—	الفارسية	پیام غدیر	١٠٣
<b>التربية</b>			
—	الفارسية	عالی ترین مکتب تربیت و اخلاق یا ماه مبارک رمضان	١٠٤
—	الفارسية	بهار بندگی	١٠٥
—	الفارسية	راه اصلاح (امر به معروف و نهی از منکر)	١٠٦
—	الفارسية	با جوانان	١٠٧
<b>التاريخ</b>			
—	الفارسية	سیرحوزه های علمی شیعه	١٠٨
—	الفارسية	رمضان در تاریخ (حوادث تاریخی)	١٠٩
<b>السيرة</b>			

—	الفارسية	پرتوی از عظمت امام حسین <small>عليه السلام</small>	۱۱۰
—	الفارسية	آينه جمال	۱۱۱
—	الفارسية	از نگاه آفتاب	۱۱۲
—	الفارسية	اشک و عبرت	۱۱۳
<b>التراجم</b>			
—	الفارسية	زندگانی آيت الله آخوند ملا محمد جواد صافی گلپایگانی	۱۱۴
—	الفارسية	زندگانی جابر بن حيان	۱۱۵
—	الفارسية	زندگانی بوداسف	۱۱۶
—	الفارسية	فخر دوران	۱۱۷
<b>الشعر</b>			
—	الفارسية	ديوان اشعار	۱۱۸
—	الفارسية	بزم حضور	۱۱۹
—	الفارسية	آفتاب مشرقين	۱۲۰
—	الفارسية	صحيفة المؤمن	۱۲۱
—	الفارسية	سبط المصطفى	۱۲۲
—	الفارسية	در آرزوی وصال	۱۲۳

المقالات والمحاضرات			
—	الفارسية	حديث بيدارى (مجموعه پیامها)	١٢٤
—	الفارسية	ديدارها و رهنمودها	١٢٥
—	الفارسية	حديث خوبان	١٢٦
—	الفارسية	شب پرگان و آفتاب	١٢٧
—	الفارسية	شب عاشورا	١٢٨
—	الفارسية	صبح عاشورا	١٢٩
—	الفارسية	با عاشورايبان	١٣٠
—	الفارسية	رسالت عاشورايبى	١٣١

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي  
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩