

وَسَائِلُ

فِي

الأصول والفقه



تأليف الأصول المذنب والفقيه المحقق العلامة الثاني

آية الله الشيخ عباس الطهراني

قدس سره (١٢٩٨ - ١٣٦٠ هـ)

محققة وقدم له وعلق عليه

على الفاضل القاليني النجفي



مرکز تحقیقات و نشر در علوم اسلامی

الكتاب : رسائل في الاصول والفقه

المؤلف : آية الله الشيخ عباس الطهراني (قدس سره)

تحتقيق و تقديم و تعليق : علي الفاضل القائمي النجفي

برعاية : حجة الاسلام والمسلمين الشيخ مهدي الحائري الطهراني

الطبعة : الاولى

المطبعة : سيد الشهداء (عليه السلام) - قم

العدد : ٢٠٠٠

تاريخ الطبع : ١٤١١ هـ - ١٣٧٠ ش

الناشر : بنياد فرهنگي امام المهدي (عليه السلام) قم اول خيابان شهداء تلفن ٢٢٨٩٦

المقدمة :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله الطيبين الطاهرين .

ان بذرة الفكرة الاصولية قد وجدت لدى فقهاء اصحاب الائمة عليهم السلام منذ ايام الصادقين عليهم السلام ومن الشواهد التاريخية على هذا الزعم الروايات المروية في كتب الحديث التي لها ارتباط تام بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وذكرت جملة منها في فصل «الاجتهاد في عصر الائمة» من كتابنا «علم الاصول تاريخاً وتطوراً».

ويعزز ذلك ان بعض اصحاب الائمة عليهم السلام كان لهم كتب وتأليفات في مسائل اصول الفقه كهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن .

وامتد التاليف في هذا المجال الى عصر المؤسس الشيخ مرتضى الانصاري (ره) الذي انتهى بهذا العلم الى درجة عظيمة بحيث لم يسبقه سابق ولا يعدهل ائله لاحق ، فقد بلغ بالعلم والتحقيق ذروته النهائية وكماله السامي .

حياة المؤلف :

ومن قدر له ان يشارك في هذا المجال وصار من المؤلفين في هذا العلم ،
وحقق انظار اكبر المحققين من اساتذته وكان من اعلام عصره ، و: آية الله الشيخ
عباس بن المولى حاجي الطهراني (قدس سره) فانه ولد بطهران في سنة ١٢٩٨ هـ
ونشأ المؤلف محباً للعلم وأهله وشجعه أبوه على ذلك ، ودخل مدرسة الروي
وانخرط فسي سلك طلاب العلوم الدينية، فدرس علوم الادب والمقدمات على
لفيف من فضلاء عصره ، وساعده استعداده الفطري على النبوغ وظهر بين زملائه
مشاراً اليه في الفضل والمعرفة ، ثم هاجر الى النجف الأشرف لمواصلة دراسته
العالية، فحضر على علماء عصره الاعلام ، ونال درجة سامية، وحصلت له الاجازة
من الميرزا محمد تقي الشيرازي ، والسيد اسماعيل الصدر ، والسيد محمد
الفيروز آبادي ، والسيد حسن الصدر، والشيخ ضياء الدين العراقي .

وكان من اكبر اساتذته في العتبات المقدسة آية الله السيد محمد الفشاركي
الاصفهاني الذي يعد من ابرز تلامذة الامام المجدد الشيرازي ، حيث تراه يعبر
في اثناء الكتاب: هذا مما افادنا سيدنا الاستاذ طاب ثراه نقلاً عن سيد اساتذتنا
الميرزا الشيرازي (قدس سره) . وقال في موضع آخر: هذا ما سمعناه منه طاب
ثراه ونقلنا في هذه الرسالة عباراته من الرسالة التي صنفها في الخلل .

ومن اساتذته ايضاً المحقق آية الله الخراساني مؤلف كفاية الاصول ، وتراه
كثيراً ما ينقل عنه من حاشيته على رسائل الشيخ الانصاري وكفايته .

وعند ما اكمل دراسته عاد الى ايران فهبط قسم المقدسة ، وذكر العلامة آية
الله الشيخ آغا بزرگ الطهراني (قدس سره) في طبقات اعلام الشيعة: ان المؤلف
امهم مع الحجة المؤسس الشيخ عبدالكريم الحائري فسي تشييد بناء الحوزة

الدينية ، واهمل معه على ارضاء قواعدها ، وتشويق الطلاب بإخلاص ، واشتغل بالتدريس والامامة وسائر الوظائف ، وكان الحائري يجله ويثق به ، وربما ارجع اليه في احتياطاته ، وكان اذا عرض له مانع من الحضور للصلاة اذابه عنه ، وقد قضى على ذلك سنوات فتقدم بعض المؤمنين من طهران إلى الحائري بطلبه إلى طهران فوافق على ذلك فكان من المراجع هناك ، وقام بالتبليغ وإداء الوظائف إلى ان توفي في أوائل شهر ذي القعدة سنة ١٣٦٠ هـ .

له آثار منها : شرح اصول الكافي وترجمته بالفارسية ، طبع المجلد الاول منه - وهو في شرح كتاب العقل والجهل - وكان فسراغه منه يوم المباهلة سنة ١٣٥٧ هـ كما ذكرناه في الذريعة ٣ : ٩٨ .

والجواب الصائب عن شبهة ايمان أبي طالب ، فارسي مختصر ذكرناه في ١٧٠ : ٥ . ورسالة في الرضاع ، وموائد الكريم لزوار عبد العظيم ، ورسالة في مباحث الالتفاف في الاصول ، وشرح زيارة عاشوراء ، وشرح زيارة جامعة الكبيرة ، وشرح حاشية المولى عبدالله اليزدي في المنطق ، واسرار الصلاة ، ورسالة الوصية ، وغيرها . كانت هذه ترجمته من طبقات اعلام الشيعة القسم الثالث من الجزء الاول ، وهو نقباء البشر في القرن الرابع عشر / ٩٩٠ - ٩٩١ .

وترجمه ايضاً في معجم المؤلفين رضا كحالة ٥ : ٥٩ - ٦٠ ، قال : فقيه اصولي ، نحوي ، منطقي ، له شرح الصمدية في النحو ، مباحث الفاظ الاصول ، شرح حاشية ملا عبدالله في المنطق ، كتاب في الصلاة ، ورسالة الوصية .

وفي معجم مؤلفي الشيعة لهذا الكاتب / ٢٦٥ ذكرنا له : مسائل التريية ، شرح اصول الكافي ، لبنية .

ونجل المؤلف سماحة حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ مهدي الحائري الطهراني من علماء طهران وله خدمات اجتماعية وثقافية متعددة ، ولحسن ظنه بي

طالب مني بتحقيق وتعليق كتاب والده ... احياء لذكره واداء لبعض حقه عليه ...
فاجبت مأموره ، وحقت الكتاب بما لا بد منه وذكر المصادر ، وتعليق الحواشي
اللازمة لتوضيح غوامض كلمات المؤلف وشرح ما لا يد من شرحه ، ارجوا من
العلي القدير أن يوفقني لاحياء تراث سلفنا الصالح انه سميع مجيب .

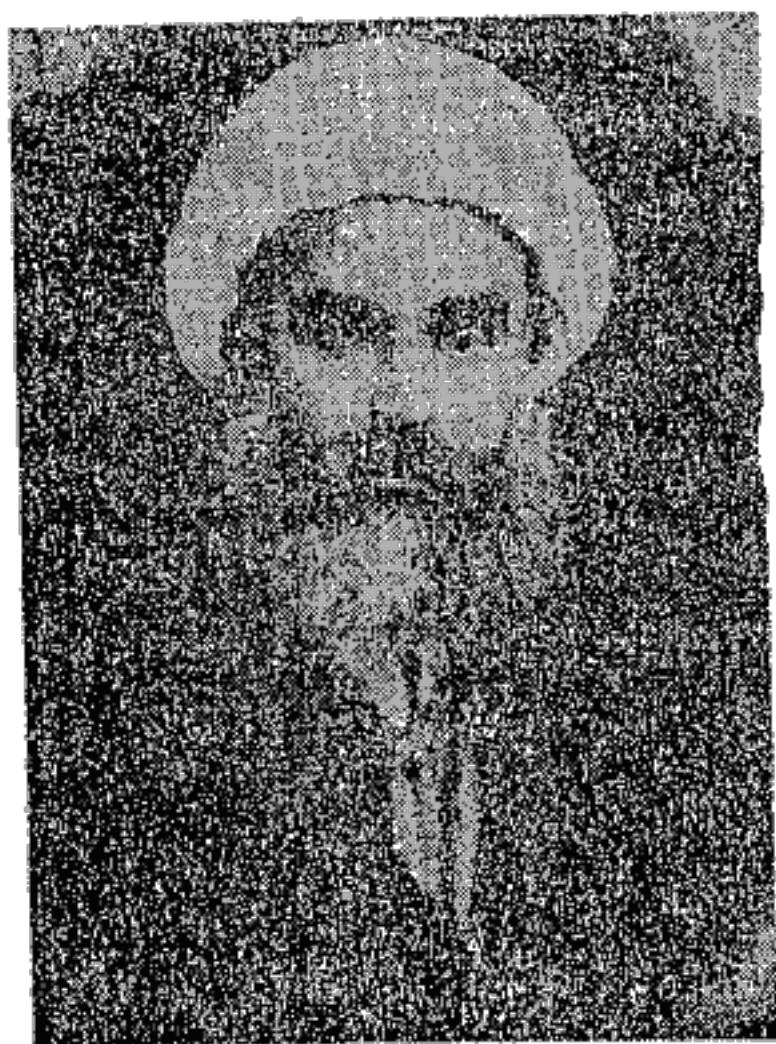
٢٠ / رجب ١٤١٢ هـ

قم المقدسة

علي الفاضل القائمي النجفي



مركز توثيق وتحرير التراث الإسلامي



المرخوم آية الله الشيخ عباس الطهراني مؤلف الكتاب
قدس سره (١٢٩٨ - ١٣٦٠ هـ)



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی



بسم الله الرحمن الرحيم



اعلم ، من وضع عليه قلم التكليف ، اذا التفت الى الحكم الشرعي ، فاما ان يكون قاطعاً به ام لا (١) .

وعلى الثاني ، اما ان يكون له طريق منصوب من قبل الشارع ، ام لا .

وعلى الثاني ، اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة ، ام لا .

وعلى الثاني فاما يكون الشك في اصل التكليف ام لا وعلى الثاني ، اما ان

يتمكن من الاحتياط ، واما ان لا يتمكن منه .

فالقاطع ، ومن له طريق معتبر الى الواقع ، يتبع ما عنده من القطع او الطريق .

والشاك ، ان لوحظت حالته السابقة ، فهو مورد الاستصحاب ، والا ، فان

شك في حقيقة التكليف ، فهو مورد البراءة ، وان شك في متعلته ، وكان قادراً على

(١) القاطع ويرادفه في اصطلاح الأصوليين : العلم واليقين ، والمقصود من

القاطع في علم الأصول هو نفس المعنى المذكور في اللغة ، وهو العلم واليقين .

الاحتياط ، فهو مورد الاشتغال ، وان لم يكن قادراً على الاحتياط ، فهو مسورد
التخيير .

وهم ودفع

قد يتوهم عدم صحة ما ذكرنا ، من جهة ان المقسم في هذه المذكورات :
هو من وضع عليه فلم التكليف ، وهو اعم من المجتهد والمقلد ، مع ان احكام
بعض الاسام مختصة بالمجتهد ، كالقواعد المقررة للشاك .

فان قلت : لا يصح القول باختصاص الاحكام المقررة للشاك بالمجتهد ، لازوم
عدم جواز رجوع المقلد اليه فيما استفاده منها ، فان الاحكام المختصة بالمجتهد
لا يجوز للمقلد العمل بها ، كوجوب التصرف في مال الايتام ، والغائب ، وفصل
الخصومة ، وامثال ذلك مما يختص بالمجتهد .

قلت : لا ينافي اختصاص القواعد المقررة للشاك بالمجتهد ، ورجوع المقلد
اليه في الاحكام المستفادة من تلك القواعد .

مثلاً ، المخاطب بقول الشارع : «لأنقض اليقين بالشك» وان كان هو المجتهد ،
ولكن الحكم الذي يبنى على بقائه ، هو الحكم الاووي المشترك بينه وبين المقلد .
وعليه ، فالافتاء به : هو عبارة عن حكمه بوجوب العمل ، على طبق الحالة
السابقة ، على كل احد .

بخلاف الاحكام الواقعية^(١) المختصة بالمجتهد ، لعدم استنباط المجتهد منها

(١) الحكم الواقعي هو الذي جعل على الافعال والذوات بعناوينها الاولية
المخالفة عن قيد طور العنوان الثانوي وقيد الشك في حكمه الواقعي ، كالوجوب
المترتب على صلاة الصبح ، والحرمة المترتبة على شرب الخمر ، والطهارة والنجاسة .

حكماً آخر ، يشترك فيه المقلد .

بل ، هذه احكام واقعية ، تعلقت بفعل المجتهد خاصة .

دفع اصل الاشكال

هذا ، ويدفع اصل الاشكال ، بعدم اختصاص الاحكام الثانوية ^(١) بالمجتهد بل ، حالها حال الاحكام الاولى ، في اشتراكها بين المقلد والمجتهد ، من دون تفاوت اصلاً .

وما ذاك ، الا لعدم التقييد في ادلة الاحكام الظاهرية ^(٢) .

بل ، وعدم وجود دليل من الخارج ، يستدل به على مثل هذا الاختصاص ، الا توهم عدم قدرة المقلد ، على العمل بخير الواحد ، او على الفحص اللازم في العمل بالاصول .

مركزية تكوير طبرستان

المرتبتين على الماء والبول ، فيطلق عليها الاحكام الواقعية وعلى متعلقاتها . الموضوعات الاولى .

(١) المراد من الاحكام الثانوية : هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطراب والاكراه ونحوهما من العناوين الثانوية ، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً او حرجياً على المكلف ، او اكراهه على الافطار كان حكم جواز الافطار او حرمة الامساك حكماً ثانوياً .

(٢) المراد من الحكم الظاهري : هو الحكم المجمول عند الجهل بالواقع والشك فيه ، كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات وادلة الاصول العملية ، كما لو اخبر العادل بسوجوب صلاة الجمعة وحكم الشارع بتصديقه كان الحكم بوجوب صلاة الجمعة حكماً تكليفاً ظاهرياً لكونه مجمولاً لدى الجهل بالواقع .

ويدفعه : ان العمل بخبر الواحد ، ليس هو الا لاثيان بالفعل المخارجي ، الذي
دل خبر الواحد على وجوبه .

ومعلوم : ان من الواضحات ، عدم خصوصية للمجتهد فيه .

نعم ، الذي يختص بالمجتهد ، ولا يقدر عليه المقلد ، هو خصوص الاستظهار
من الدليل والاستنباط منه ، ان الواجب كذا . . .

وهذا غير العمل بمداولته .

ثم ، ان الاخذ بالاحكام المتعلقة بالشك ، ليس مشروطاً بعنوان الفحص عن
الدلة ، حتى يقال : ان المقلد لا يقدر عليه .

بل الحكم متعلق بالشك ، الذي ليس في ورده دليل واقعاً ، والفحص انما
يكون لاحراز ذلك .

وعليه ، فيكون نظر المجتهد متوجهاً الى : تعيين مداول الدليل ، وفي عدم
وجود معارض له ، وفي احراز عدم وجود الدليل في مورد الشك متبعاً للمقلد .
هذا ، اذا عرفت ما ذكرنا من اقسام المكلف ، واحكام كل منها على سبيل
الاجمال ، فلنشرع في تفصيل كل من المذكورات ، في ضمن مباحث .

المبحث الاول

في : حجية القطع المتعلق بالتكليف
ويتبني التكلم في ثلاث مقامات :

مجملة المقامات

الاول : هل يحتاج القطع في حجته الى جعل الشارع ، كما هو الحال في

الظن ، ام لا ؟ ١

الثاني : هل يمكن عقلا النهي عن العمل بالقطع ، ام لا ؟ ٢

الثالث : وهل هو قابل لتعاق امر المولى به ، ام لا ؟ ٣

المقام الاول

اما الكلام في المقام الاول فنقول :

الحق : عدم احتياجه الى الجعل .

ذلك : لانه اذا قلنا باحتياجه الى الجعل للزم التسلسل (١) .

وكيف لا يستلزم ذلك ، وان الامر بمتابعة هذا القطع ، لا يوجب التنجز ، لوجوده الواقعي ، بل ، لا بد فيه من العلم ، وهذا العلم ايضاً كالسابق يحتاج في التنجز الى الامر .

وهكذا ، مضياً الى انه لو فرضنا امكان التسلسل ، فانه لا يمكن تنجز القطع ، لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجاً الى الجعل ، وهذا واضح .

المقام الثاني

قد يقال في وجه عدم قابليته للمنع ، ان المنع من العمل بالقطع ، يوجب

التناقض (٢)

(١) التسلسل هو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية .

(٢) التناقض هو الحكم بالايجاب والسلب على موضوع واحد ، كما اذا

ورد يجب اكرام العالم ، وورد ايضاً لا يجب اكرام العالم ، فان عدم الوجوب نقبض الوجوب .

فان من علم يكون هذا خمرأ ، وكون الخمر محرماً ، يحصل من فهم هذه الصغرى الوجدانية ، إلى تلك الكبرى المقطوعة بها ، العلم يكون هذا جراماً ، وحيثئذ ، يرى تكليف المولى ونهيه ، عن ارتكاب شرب هذا المبيع ، من دون مترة ولا حجاب .

فلو قال : لاتعمل بهذا العلم ، رجع قوله الى الاذن في ارتكاب الخمر ، بنظر القاطع ، وهو التناقض .

وأورد على اصل الدعوى نقضاً ، يورود النهي عن العمل بالظن القياسي ، حتى في حال الانسداد (١) .

فاذا جاز النهي عن العمل بالظن عند الانسداد ، جاز النهي عن العمل بالعلم ، لان الظن في تلك الحالة كالعلم .

واجاب عن هذا الاشكال شيخنا الأستاذ (٢) بان القياس بالظن القياسي ، ليس في محله .

لان العالم يرى الحكم الواقعي ، من غير مترة ولا حجاب ، فالمنع من اتباعه

(١) اختلف في الاحكام الشرعية في امكان الوصول اليها علماً ، وان لنا اليها طريقاً حقيقياً منجعلاً وهو العلم ، ولا فرق بين حضور الاثمة بالتحليل وحال الغيبة ، وذهب الاكثر الى عدم الوصول بنحو العلم ، بل الممكن انفتاح بسبب العلمي الى غالب الاحكام ، بمعنى ان لنا طريقاً وادلة نجعولة من طرف الشرع والعقل موصلة الى معظمها او جميعها وافية فسي اثباتها ، كخبر الثقة والاجماع المحصل والمنقول والشهرة الفتوائية وحكم العقل ، وتلك الطرق مقطوعة الاغبار ويطلق عليها العلمي ، للعلم باعتيادها وكون دليل اعتبارها قطعياً .

وذهب جمع الى الانسداد ، وانه لا طريق لنا الى الواقع لا علماً ولا علماً ، ويطلق على هذا المعنى الانسداد ، وعلى قائله الانسدادى .

(٢) حاشية الرسائل للمحقق الخراساني / ٤ .

راجع الى ترخيص فعل ما يقطع بحرمة ، أو منع فعل ما يقطع بوجوبه .
 فكيف يمكن ان يذهب به مع الاذعان بضده ونقيضه ، من الحكم المقطوع
 به في مرتبة واحدة ، وهي مرتبة الحكم الواقعي ، لانكشاف الواقع بحاقه ، من
 دون سترة موجبة لمرتبة أخرى غير تلك المرتبة ، ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً ،
 لا ينافي ما في المرتبة الأخرى .

بخلاف الظن القياسي ، فان النهي عنه في صورة الانسداد ، اذا صح ببعض
 الوجوه الآتية ، لا يكون الأحكاماً ظاهرياً ، لا ينافي الحكم الواقعي او مخالفه ، كما
 اذا اصابه ووافقه .

هذا ما افاده من الجواب .
 اقول : وهذا لا يستقيم على ما ذهب اليه من منافاة الحكمين الفعليين ، للذين
 تعلقا بموضوع واحد خارجي .
 سواء كانا واقعيين أم ظاهريين أم مختلفين .

وحصر التناقض بين الحكم الواقعي والظاهري ، بجعل الواقعي انشائياً (١)
 والظاهري فعلياً .

وتوضيح الاشكال على هذا المبنى : انه لا ينبغي الفرق ، بين القاطع وبين الظن
 بل ، العمدة ملاحظة متعلق القطع ، والظن المقطوع والمفنون ، فان تعاق كل منهما
 بالحكم الفعلي ، لا يعقل المنع .
 اما في حال القطع فواضح .

(١) المقصود من الحكم الانشائي ، هو فيما اذا تحقق انشاء الحكم من الامر
 لوجود مقتضيه وفقد مانعه ، الا انه ليس له ارادة جدية بالنسبة الى الفعل ، ولم
 يقصد الزام المأمور لوجود مانع عن الالتزام ، ليطلق على الحكم في هذه المرتبة
 الحكم الانشائي .

وأما في حالة الظن ، فلان المنع عن العمل بالظن ، يستوجب القطع بعدم فعالية الحكم الواقعي ، لو كان موافقاً للمظنون ، على خلاف الحكم الظاهري . وهذا ينافي الظن بالحكم الواقعي الفعلي ، كما هو المفوض ، ولبداهة التنافي بين القطع بعدم شيء ، وبين الظن بوجود ذلك الشيء ، وهذا واضح .
وأما ان تعلق كل واحد منهما بالحكم الانشائي ، فلا مانع من الحكم على المخلاف ، ولا يتفاوت أيضاً بين العلم والظن .

وأما على ما قلنا : في رفع المناقاة ، بين الحكم الواقعي والظاهري ، من اختلاف رتبتهما ، فيرد اشكال آخر على أصل الدعوى .
بمعنى : انه كما يتأخر رتبة الشك والظن بالحكم ، عن نفس الحكم ، كذلك رتبة العلم به ، وما ذاك الا لانه أيضاً ، من العناوين المتأخرة عن الحكم . فكما انه لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع ، في موضع الشك والظن ، لاختلاف رتبتهما ، كذلك لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع ، في مورد القطع لعين ما ذكر .

ويمكن أن يجاب على هذا المبنى : بان الغلام بالتكليف موجب لتحقيق عنوان الاطاعة والمخالفة .

والاول : علامة تامة للحسن .

والثاني : علامة تامة للقبح .

وهما كعنواني الاحسان والظلم ، فكما انه لا يجوز المنع عن الاحسان ، والامر بالظلم عقلا ، كذلك لا يجوز المنع عن الاطاعة ، والامر بالمعصية والمخالفة .

ولافرق عند العقل في تحقق هذين العنوانين ، بين اسباب القطع .

بخلاف الظن بالتكليف ، فانه بعد لم يصل الى حد يصالح لان يبحث المكلف

الى العقل ، لسجود الحجاب بينه وبين الواقع ، فلم يتحقق عنوان المخالفة والاطاعة .

نعم ، لو حكم العقل بوجوب الاتيان بالمظنون ، من جهة الاحتياط وادراك الواقع ، كما في حال الانسداد ، فعدم الاتيان به على تقدير اصابة الظن للواقع ، في حكم المعصية .

لكن ، لاشكال في أن هذا الحكم من العقل ، ليس الاعلى وجه التعليق .
بمعنى : كونه معلقاً على عدم منع الشارع ، عن العمل بذلك الظن ، لاعلى وجه التمييز ، كالاتيان بالمعلوم .

ومن ثم ، لو حكم الشارع بترك العمل بالظن ، في حال الانسداد ، لاينافي حكم العقل .

ومحصل ما ذكرنا من الوجه : ان المخالفة اكونها قبيحة بقول مطاق ، لا يقبل الترخيص والاطاعة ، لكونها حسنة .

كذلك ، لايقبل المنع ، لان المنع عن العمل بالعلم ، مستازم للتناقض ، حتى يرد عليه ما ذكرنا من الاشكال .

المقام الثالث

أعني : قابلية العمل بالعلم ، أعني : الاطاعة لورود التكليف الشرعي الموالي عليه وعدمه ، فقد قيل في وجه عدم قابليته اور :

منها ، لزوم التسلسل ، او وقع الامر الموالي^(١) بالاطاعة .

(١) الامر الموالي هو البحث والطلب الحقيقي لمصلحة موجودة في متعلقه غالباً بحيث يحكم العقل بترتيب استحقاق المؤوبة على موافقتنا والعقوبة على

لأن الامر بالطاعة ، لو كان مولوياً ، لتحقق منه عنوان اطاعة اخرى .
 وحينئذ ، فيتعاق الامر به ، لكونها اطاعة ، ثم ان هذا الامر نفسه أيضاً ،
 يحقق عنوان الطاعة ، فيتعاق الامر به ، وهكذا .
 ومنها ، اللغووية ، لأن الامر المولوي ، ليس الامن جهة دعوة المكاف الى
 الفعل ، وهو موجود فلا يحتاج اليه .
 ومنها ، ان الطاعة عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي أمره ، فلا يعقل أن يكون
 الامر بها داعياً اليها .

والا ، لزم عدم تحقق موضوع الطاعة ، ويستحيل ان يصبر الامر المتعاق
 بعنوان ، داعياً الى ايجاد غير ذلك العنوان .
 هذا وكلها مخدوشة .



مركز تكملة الحديث
 اما الاول

فلانه لا يوجد من الامر الا انشاء أمر واحد ، متعلق بطبيعة الطاعة ، وقضيته
 الطبيعية تشمل الافراد المتحققة بها ، فلا بأس بانحلال الامر المتعاق بالطبيعة
 الواحدة الى أوامر غير متناهية ، لانتهائها الى ايجاد واحد .
 مضافاً الى انقطاع هذه الاوامر ، باتيان المكاف فعلاً واحداً ، وهو ما امر به

مخالفته ، مضافاً الى مصلحة الفعل المطلوب ، كغالب الاوامر الواقعة في الكتاب
 والسنة ، فاذا أمر المولى بالصلاة والصيام وحصل من العبد امتثال ذلك الامر
 ترتب عليه أمران : احدهما حصول غرض المولى من أمره ، وهو نيل العبد
 الى المصالح الموجودة في الصلاة والصيام ، وثانيهما حكم العقل باستحقاقه
 للجزاء والمثوبة بواسطة حصول الطاعة منه .

أولاً ، أو انقضاء زمان ذلك الفعل .

وأما الثاني

فلانه يكفي في الخروج عن اللغوية ، تأكيد داعي المكلف .
لانه من الممكن أن لا يثبت بأمر واحد ، ولكنه لو تعددت وتضاعفت الآثار
يثبت نحو الفعل .

وأما الثالث

فلان اتيان الفعل ابتداءً ، بداعي الامر بالطاعة ، ليس اطاعة للامر المتعلق

مركزية كميترولوجي

به .

ولكن اتيانه بداعي الامر المتعلق به ، وبداعي الامر بالطاعة ، بحيث يكون
الامر بالطاعة داعياً الى ايجاد الداعي ، لا يضر بصدق الطاعة ، ولا يكون الامر
المتعلق به مولوياً كما لا يخفي .

والاولى أن يقال في وجه المنع : ان الارادة المولوية المتعلقة بعنوان من
العناوين ، يعتبر فيها أن تكون صالحة ، لان تؤثر في نفس المكلف مستقلاً .

لان حقيقتها : البعث الى الفعل .

وبعبارة أخرى : هي ايجاد الفعل اعتباراً وبالعبارة .

والامر المتعلق بالطاعة ، ما لا يصح لان يؤثر في نفس المكلف مستقلاً ، لانه

لا يخلو من أمرين : اما أن يؤثر فيه أمر المولى ، أم لا .

فعلى الاول ، يكفيه الامر المتعلق بالفعل ، وهو المؤثر لا غير ، لانه أصبح

رتبة من الامر المتعلق بالاطاعة .

وعلى الثاني ، لا يؤثر الامر المتعلق بالاطاعة فيه استقلالاً ، لانه من مصاديق أمر المولى .

وقد قلنا : أن من شأن أمر المولى ان كان تأثيره ، في نفس العبد ، على وجه الاستقلال .

أقول : هذا كله في القطع المتعلق بالحكم الواقعي ، الذي يكون طريقاً محضاً اليه .

وأما القطع المأخوذ في موضوع الحكم ، فلا اشكال في امكان تقييده بحصوله من سبب خاص ، كما لا اشكال في امكان اعتباره على وجه الاطلاق ، فيتبع دليل اعتباره .

ثم أعلم ، ان القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على اقسام :

أحدها : أن يكون تمام الموضوع المحكم .

والثاني : أن يكون جزء للموضوع .

بمعنى : ان الموضوع المتعلق للحكم : هو الشيء بنفسه مع كونه مقطوعاً .

وعلى أي حال : اما أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على

انه صفة خاصة ، واما أن يكون ملحوظاً على أنه طريق الى متعلقه .

والمراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة : ملاحظته من حيث أنه كشف

تمام .

والمراد من كونه ملحوظاً على أنه طريق : ملاحظته من حيث أنه أحد

مصاديق الطريق المعبر .

وبعبارة أخرى ، ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعبرة

فعلى هذا، يصح ان يقال في الثمرة بينهما: انه على الاول لا يقوم سائر الامارات والاصول مقامه ، بواسطة الادلة العامة لحجيتها .

اما غير الاستصحاب من الاصول فواضح .

واما الاستصحاب وسائر الامارات المعتبرة، فلانها بواسطة ادلة اعتبارها توجب اثبات الواقع تبعداً .

ولا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه ، لان القطع بمعنى الكشف التام دخل في الحكم ، اما بكونه تمام الملاك ، واما بكونه مما يتم به الموضوع .

وعلى الثاني، فقيام الامارات المعتبرة - وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً الى الواقع في الجملة مقامه - مما لا مانع منه ، لانه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع .

ففي صورة قيام احدي الامارات او الاستصحاب، تحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة .

وفما يكون المعتبر هو الواقع المقطوع، فالواقع يتحقق بدليل الحجية تبعداً والجزء الاخر وجداناً ، لان المفروض عدم ملاحظة القطع في الموضوع ، من حيث كونه كاشفاً تاماً .

بل ، من حيث انه طريق معتبر ، وقد تحقق مصداقه قطعاً .

فان قلت: لو لم يكن العنوان الواقعي، موضوعاً للحكم ، كما هو المفروض فالامارات القائمة به لا تشملها دلائل الحجية ، حتى يصير مصداقاً بالطريق المعتبر . لان معنى حجيتها فرض مداليتها واقعة ، وترتيب آثار الواقع عليها والمفروض في المقام ، ان ما تعلق به الامارة ، ليس له اثر واقعي .

بل ، الاثر مرتب على العلم ، ان كان تمام الموضوع والواقع المعلوم ، ان كان قيده .

قلت : فيما كان العلم تعام الموضوع ، لو لم يكن لمتعلقه اثر اصلا ، فما ذكرته
حق لا محيص عنه .

لكن القول بقيام الامارات ، فيما لو كان للمتعلق اثر غير ما رتب على العلم ،
مثل ان يكون الخمر موضوعاً للحرمة واقداً ، وما علم بخمريته موضوعاً للنجاسة
مثلاً .

فحينئذ يمكن احراز الخمرية تعبداً ، بقيام البيئة ، اكونه ذا اثر شرعي ،
وبعد قيام البيئة ، فيرتب عليه ذلك المحكم الاخر ، الذي رتب على العلم ، من
حيث انه طريق لتحقيق موضوعه قطعاً .

واما فيما كان العلم قيداً للموضوع ، فيكفي في اثبات الجزء الاخر ، كونه
ذا اثر تعلقي .

بمعنى : انه لو انظم الى الباقي ، يترتب عليه الاثر الشرعي .

وكم له من نظير ، فان اثبات بعض اجزاء الموضوع بالاصل ، او بالامارة
والباقي بالوجدان ، غير عزيز .

ومما قررنا ، يظهر لك الجواب عن الاشكال الذي اورده شيخنا الاستاذ في
هذا المقام ، على شيخنا المرتضى « ره » (١) .

بما حاصله : ان قيام الامارات او بعض الاصول مقام القطع ، المأخوذ في
الموضوع جزء على وجه الطريقة ، بمجرد الادلة العامة الدالة على حجيتها ،
يوجب الجمع بين الملاحظين ، لمحاظ الموضوعية ولمحاظ الطريقة .

لان الملاحظ في التنزيل ، ان كان نفس الظن والعلم - بمعنى : ان الجاعل
يلحظ الظن وينزله منزلة العلم في الآثار - ، فاللازم من هذا الجعل ترتيب آثار
العلم على الظن ، ولا يلزم منه ترتيب آثار الواقع على المظنون .

وان كان الملاحظ متعلقهما - بمعنى : ان الجاعل لاحظ العلم والظن مرات للمتعاق - ، فاللازم ترتيب آثار الواقع على متعاق الظن ، ولا يجوز على هذا ترتيب آثار العلم على الظن .

وعلى اي حال ، فلو تعلق الحكم بالخمر المعلوم مثلاً ، فدليل حجيته الامارة او الاستصحاب ، المنزل للشك بمنزلة العلم ، يتصدى لتنزيل احد الجزئين للموضوع لان الجاعل او اراد التنزيل في كليهما ، لزم ان يجمع بين لحاظ العلم والظن في الامارة او العلم والشك في الاستصحاب ، طريقاً وموضوعاً ، وهو مستحيل . وحاصل الجواب : انه بعدما فرضنا اعتبار العلم طريقياً ، بالمعنى الذي سبق ، فادلة حجية الامارات او الاستصحاب ، وان لم تتعرض الا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع ، تكفي في قيام كل منهما بمقام العلم ، لاحتراز الموضوع المقيد بعضه بالتعبد ، وبعضه بالوجدان ، كما عرفت .

ثم ان الرجل تفصى عن الاشكال : بان بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فالواقع التعبدى معلوم .

مثلاً ، لو ورد دليل على حرمة الخمر المعلوم ، وقامت البيئة على ان هذا خمر ، فعلم بواسطة دليل حجية البيئة بأن هذا خمر تعبدى ، فيتحقق هذا الموضوع بواسطة دليل الحجية والوجدان .

فدليل الحجية يوجب ثبوت الخمر تعبدى ، والعلم بشأن هذا خمر تعبدى وجداني .

وفيه ، ان اخذ بعض أجزاء الموضوع تعبدى ، وبعضها وجداني ، انما يكون فيما اذا كان الجزء الوجداني ما اعتبر في الدليل الاول ، كما اذا ترتب الحكم على الماء الكر الطاهر .

فنقول : كون هذا ماء وجداني ، وكونه كراً أو طاهراً مثلاً يتحقق بالاصل .

وأما في مقامنا هذا ، فالجزء الوجداني ليس مما اتخذ في الدليل الاول ، لان الموضوع فيه هو العلم بالخمر الواقعي ، لا الاعم منه ومنه التعبدى ، حتى يتحقق هذا الجزء بالوجدان ، فلا بد في ترتيب أثر العلم بالخمر الواقعي على العلم بالخمر التعبدى ، من تنزيل آخر .

فان قلت : ان الحكم فى الموضوعات المقيدة ، انما رتب على المقيد من حيث انه مقيد .

ولاشك فى ان مجرد اثبات أحد الجزئين بالاصل ، والاخر بالوجدان ، لا يوجب اثبات المقيد ، فلما حصص عن ذلك .

الآن يلتزم بأن المقيد بالقييد التعبدى ، بمنزلة المقيد بالقييد الواقعي .
فها هنا نقول أيضاً : يكفي فى ترتيب الحكم ، العلم بالخمر التعبدى .
قلت : الحكم المرتب على الماء الكر ، ليس مرتباً على المقيد ، أعني :
العنوان البسيط .

بل ، الموضوع هو منشأ انتزاع ذلك العنوان ، أعني : الماء حال كونه كراً .
فلو سلمنا كون الموضوع هو البسيط ، فنقول : انه من الوسائط المخفية ، التي لا يراها العرف واسطة .

ولاجل أحد هذين الوجهين نقول : يكفي فى ترتيب الحكم بثبوت جزء بالوجدان ، والباقي بالاصل ، وهذا لا يتم فى الخمر المعلوم .

لان كون هذا المايح خمراً فى الواقع ، لا يستلزم كون العلم المتعلق به ، هو العلم بكونه خمراً ، كما ان العلم بكونه خمراً ، لا يستلزم كونه خمراً فى الواقع .

وبعبارة أخرى ، فان مجرد تعلق علم بهذا المايح وكونه خمراً فى الواقع لا يكون منشأ لانتزاع الخمر المعلوم ، بخلاف كون هذا الماء كراً فتدبر .

الكلام في حرمة التجري وعدمها

ثم انك عرفت مما سبق: عدم تجويز العقل الاقدام، على مخالفة القطع المتعلق بالنكليف، فلو أقدم على ذلك، وصادف قطعه الواقع، حيثئذ لا شبهة في استحقاقه العقوبة.

وأما لو لم يصادف، فوقع النزاع والاختلاف، بين العلماء « قدس سرهم » في حكمه .

وتحقيق المبحث ان يقال : ان النزاع يمكن ان يقع في استحقاق العقوبة وعدمه ، فيكون راجعاً الى النزاع في المسألة الكلامية ، ويمكن أن يقع في ان ارتكاب الشيء المقطوع حرمة، هل هو قبيح أم لا ؟ فتكون المسألة من المسائل الاصولية التي يستدل بها على الحكم الشرعي .

ويمكن ان يكون النزاع في كون هذا الفعل - أعني : ارتكاب ما قطع بحرمة - مثلاً، هل هو حرام شرعاً أم لا ؟ فيكون من المسائل الفقهية .

فان كان النزاع في الاخير ، فالحق عدم اتصاف الفعل المذكور ، أعني : ما قطع بحرمة بالحرمة الشرعية .

توضيح ذلك: ان شرب الماء المقطوع خمريته في الخارج، ينتزع منه عناوين : منها شرب الماء ، ومنها شرب مقطوع الخمرية ، ومنها شرب مقطوع الحرمة، ومنها شرب المايح، ومنها التجري .

ولا اشكال في عدم كون الاخير منها اختيارياً للفاعل ، فانه لم يكن محتملاً لخطأ اعتقاده ، فلم يقدم على هذا العنوان عن التفات، وهكذا الاول منها .

وباقى العناوين ، وان كان اختيارياً للفاعل ، ضرورة ان مجرد كون الفرد

الصادر عنه غير الفرد المقصود، مع اشتراكهما في الجامع، لا يخرج الجامع من كونه اختيارياً .

الا انه من المعلوم، عدم النزاع في شيء من تلك العناوين، غير عنوان مقطوع الحرمة .

وقد عرفت ماضى، عدم قابلية هذا العنوان للحكم المولوي، فان هذا الحكم نظير الحكم بحرمة المعصية ووجوب الطاعة .

هذا، وأما ما يظهر من كلام شيخنا، من أن الفعل المتجري به، لا يكون اختيارياً أصلاً، حتى بملاحظة العام الشامل للفرد المقصود وغيره، فلعله من سهو القلم .

حيث أن سماحته قال في طي استدلاله على عدم كون التجري حراماً شرعاً ما ألفه: مع أن الفعل المتجري به أو الاعتقاد به، بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة لا يكون اختيارياً كي يتوجه إليه خطاب بتحريم أو إيجاب، إذا كان القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا بهذا العنوان الطاري الالي .

بل، لا يكون اختيارياً أصلاً، إذا كان التجري أو الانقياد، بمخافة القطع بمصادق الواجب أو الحرام أو موافقته .

فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية، لم يصدر منه ما قصده، وما صدر منه لم يقصده بل، ولم يخطر بباله .

لا يقال: إن ما صدر منه، لامحالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده، فيفسري إليه قصده، مثل شرب المايح في المثال .

فإنه يقال: كلا، كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً، واختيارياً بمجرد قصد خاص آخر قصد بخصوصيته .

نعم ، لو عمد الى خاص تبعاً للعام ، وصادف غيره من أفرادهِ ، لم يخرج من اختيارهِ بما هو متحد مع ذلك العام ، وان كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاص^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه .

أقول : لاشك في ان كل عنوان يكون مانقناً اليه حال ايجاده ، وكان بحيث يقدر على تركه ، بصير اختيارياً ، وان لم يكن مورداً للغرض الاصاي .
مثلاً ، لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمرأ ، لا لانه خمر ، بل لانه مابيع بارد يصح أن يعاقب عليه .

لانه شرب الخمر اختياراً ، وان لم يكن كونه خمرأ داعياً ومحرراً له على الشرب لانه يكفي في كون شرب الخمر اختيارياً ، صلاحية كون الخمرية رادعاً له ، وكونه قادراً على تركه .
ونظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة الى الجامع .

فان من شرب مائماً باعتقاده انه خمر ، يعلم بان هذا مصداق لشرب المابيع ، ويقدر على تركه ، فكيف يحكم بعدم كون شرب المابيع اختياراً له ؟

فان خص العنوان الوجود اختياراً ، بما كان محطاً للارادة الاصلية للفاعل ، فاللزام أن يحكم في المثال الذي ذكرنا ، بعدم كون شرب الخمر اختيارياً ، لعدم تعلق الارادة الاصلية بعنوان الخمر ، كما هو المفروض ، ولاأظن أحداً يلتزم به .
وان اكتفى في كون العنوان اختيارياً ، بمجرد كونه معلوماً ، وملفتاً اليه حين الایجاد ، بحيث يصلح لان يكون رادعاً له ، فحكمه بعدم كون الجامع فيما نحن فيه - أعني : شرب المابيع اختيارياً - لاوجه له .

وكيف كان ، فالحكم بعدم اختيارية العنوانين المنطبقة على الفعل المتجرى به بأسرها ، حتى الجامع لما هو واقع وما هو مقصود ، مما لأرى له وجهاً ، فالأرى

ما قلنا في المقام .

ومحصله : ان العناوين المتحققة مع الفعل المتجري به ، بن مالا يكون اختيارياً ، وبين مالا شبهة في عدم تحريره ، وبين مالا يكون قابلاً لورود النهي المولوي عليه ، هذا على تقدير جعل النزاع في الحرمة الشرعية .
وأما لو كان مجرى النزاع كون الفعل المتجري به قبيحاً أم لا ، فالذي يقوى في النظر ، هو عدم كونه قبيحاً أصلاً .

ذلك اننا لو رجعنا الى وجداننا ، فاننا سوف لن نرى شرب الماء المقطوع بخمريته ، الا على ما كان عليه واقعاً ، قبل طرو عنوان القطع المذكور عليه .
على ان الذي أوقع مدعي قبح الفعل في الشبهة ، هو كون الفعل المذكور في بعض الاحيان يأتي متحداً مع بعض العناوين القبيحة ، كهتك حرمة المولى والاستخفاف بأمره تعالى جل شأنه ، وامثال ذلك مما لاشبهة في قبحه .
وانت خبير ، بأن اتحاد الفعل المتجري ببعض تلك العناوين ، ليس دائماً لاننا نفرض الكلام في من أقدم على مقطوع الحرمة ، لاستخفافاً بأمر المولى ولا جاحداً لمولويته ، بل ، غلبت عليه شقوته ، كإقدام فساق المسلمين على المعصية .
ولا اشكال ، في ان نفس الفعل المتجري به ، مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا يفتح فيه أصلاً .

ومن هنا يظهر الكلام ، على تقدير جعل النزاع في استحقاق العقوبة ، وانه لاوجه لاستحقاق الفاعل ، من حيث انه فاعل لهذا الفعل الخارجى ، العقوبة بعد عدم كونه محرماً ولا قبيحاً عقلاً .

نعم ، قد يقال باتصاف بعض الافعال الوجودية في النفس ، بما هو موجب لتحريك الفاعل نحو الفعل بالقبح ، وبسببه يستحق موجدته العقوبة .
بيان ذلك : ان الفعل الاختياري لا بد له من مقدمات في النفس ، بعضها غير

اختيارية من قبيل تصور الفعل وغايته والميل اليه ، وبعضها اختيارية من قبيل الإرادة .

فما كان من قبيل الاول ، فانه لا يتصف بحسن ولا قبح ، ولا يستحق الشخص المتصف به مثوبة ولا عقوبة ، ضرورة ان ما ذكر منوط بالافعال الاختيارية .
وأما ما كان منها من قبيل الثاني ، فانه يتصف في محل الكلام بالقبح ، كما انه في الانقياد يتصف بالحسن ، ويتصف الموجد له في النفس العقوبة فيما نحن فيه ، كما يستحق المثوبة في الانقياد .

والحاصل ، ان نفس العزم على المعصية فيصح ، وان لم تترتب عليه المعصية . نعم ، لو انجر الى المعصية يكون أشد قبحاً .

فان قلت : كيف يمكن أن تكون الإرادة اختيارية ؟ والمعتبر في اختيارية الشيء : أن يكون مسبوقاً بها ، فلو التزمنا في الإرادة كونها اختيارية ، أزم التسلسل ؟

قلت : انما يلزم التسلسل ، فيما لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة ، ولا نقول به .

بل ، ندعي : انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعاق - أعني : المراد - ، وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها ، فيكفي في تحققها أحد الأمرين ، وما كان من قبيل الاول ، لانه يحتاج معه الى ارادة أخرى ، وما كان من قبيل الثاني ، فحاله حال سائر الافعال التي يقصد بها الفاعل ، بملاحظة الجهة الموجودة فيها .

ولازم ما ذكرنا : انه قد يقع التزاحم ، بين الجهة الموجودة في المتعاق ، والموجودة في الإرادة ، فحينئذ ترجيح احدى الجهتين يستند الى ارادة أخرى . فلو فرضنا كون الفعل مثلاً ، على نفع ملائم لطبع الفاعل ، وكون ارادته مشتملة على ضرر يخالف بطبيعته ، فحينئذ يكون ترجيح ارادة الفعل ، انما هو بعد ملاحظة

مجموع الجهتين، والاقدام على الضرر المرتب على تلك الارادة، ولانمني بالفعل الاختياري الا هذا .

والدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها : هو الوجدان ، لانا نرى امكان أن يقصد الانسان البقاء في المكان الخاص عشرة ايام ، بملاحظة أن صحة الصوم والصلاة النوم، انما تتوقف على القصد المذكور ، مع العلم بعدم كون هذا الاثر مرتباً على نفس البقاء واقعاً، ونظير ذلك غير عزيز ، فليتدبر في المقام .

فان قلت: ان مجرد كون الفعل قبيحاً بحكم العقل، لا يوجب استحقاق العقوبة من المولى، لان العقوبة تابعة للتكليف الموالي، ولذا قيل: ان التكليف الشرعية الطاف في التكليف العقلية .

ومعنى هذا الكلام: ان الاوامر والنواهي الصادرة من الله جل شأنه، توجب زيادة بعث العباد نحو الفعل والترك، لكونها موجبة للمثوبة والعقوبة ، ولو كان حكم العقل بالحسن والقبح كافياً فيهما ، لما كانت التكليف الالهية الطافاً .

ولا يمكن أن يقال: باستكشاف حكم الشرع هنا بقاعدة الملازمة .

لانا نقول : مضافاً الى منع تلك القاعدة ، بناءً على عدم كفاية الجهات الموجودة في الفعل للتكليف ، اذ قد يكون الفعل حسناً عقلاً، ولا يأمر به الشارع أو يكون قبيحاً ولا ينهي عنه، لعدم المصلحة في النهي عنه .

وعليه، فان الملازمة المذكورة انما تنفع، فيما يكون قابلاً للتكليف الموالي وليس المقام كذلك ، لان حال النهي المتعلق بارادة المعصية ، كمال النهي المتعلق .

قلت: فرق بين العناوين القبيحة، فان منها ما لا يكون لها ارتباط خاص بالمولى من حيث انه مولى، كالظلم الواقع على الغير مثلاً، ومنها ما له ربط خاص به ،

كانظلم الواقع على نفس المولى ، والخيانة بالنسبة اليه .

ففي الاول: لو لم يتعلق به النهي المواوي، لوجه لعقاب المولى من حيث أنه مولى، بل، هو كأحد العقلاء يجوز له أن يأوم الفاعل باعتبار أنه عاقل .

وأما في الثاني : فتصح عقوبته من حيث هو مولى له .

هذا محصل الكلام في المقام .

وأما استدلالهم على حرمة الفعل المتجرى به، وكونه معصية بالاجماع .

فمدفوع: بعدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام في المسائل العقلية، مضافاً الى مخالفة غير واحد .

وأما مسألة سلوك الطريق المظنون خطاره، وإن كان يظهر الاتفاق فيه، منهم، على كونه عصيانياً، إلا أنه يمكن القول: بكون الظن عندهم، هو تعام الموضوع المحرمة الواقعية، فيخرج عن محل النزاع .

وأما ما ذكر من الدلائل العقلية المعروفة، فمحصل الجواب: أنا نختار ثبوت العقاب، على من أصاب دون من أخطأ .

وأما ما أورد على ذلك، من لزوم ابتناء العقاب على أمر غير اختياري، ففيه: إن تدخلية أمور غير اختيارية في صحة العقاب، مما لا يضر حقلاً، ذلك أن ما من فعل اختياري الا وللأمور غير الاختيارية فيه دخل، كتصور الفاعل والمهل اليه وإنما يمنع العقل من العقاب، على ما لا يرجع بالآخرة الى الإرادة والاختيار .

في لزوم موافقة العلم الاجمالي

وهنا ينبغي التنبيه على أمور :

أحدها: في مدخلية العلم الاجمالي

بمعنى: ان العلم الاجمالي ، هل له أثر بحكم العقل ؟ أو حاله حال الشك البدوي ؟

وعلى الاول ، هل يوجب حرمة المخالفة القطعية فقط ؟ أم يوجب الموافقة القطعية ؟

وعلى أي حال ، هل يصح للشارع الترخيص في خلاف ما اقتضاه أم لا ؟
وبعبارة أخرى: هذا الاثر منه ، هل هو على نحو العلية الثامة ، بحيث لا يقبل المنع ؟ أو على نحو الاقتضاء ؟
وملخص الكلام في المقام : انه لا شبهة في أن المقدم على اتیان جميع أطراف التحريمية ، حاله عند العقل حال من أقدم على المحرم المعلوم تفصيلاً .
وأي فرق بين من شرب الاناثين ، وهو عالم بأن أحدهما خمر ، وبين من شرب اناءً واحداً ، وهو أيضاً عالم بأنه خمر .

نعم ، وانكار كون الشرب الاول معصية ، يردّه وجدان كل عاقل .
وأما الاقدام على ارتكاب شرب أحد الاناثين ، مع عدم قصد الآخر ، أو مع قصد عدمه ، وان يكن في الوضوح مثل الاول ، لكن مقتضي التأمل بحكم بعدم جوازه عند العقل أيضاً .

وما ذاك ، الا لوجود الحجة على التكليف الواقعي المعلوم ، اذ اولاه لاجازت المخالفة القطعية ، ثم ان بعد ثبوت الحجة ، صارت ذمة المكلف مشغولة بامتثالها ، بحيث لا يلا بد له الا لقطع بالبراءة ، التي لا تحصل الا بترك الاطراف .
ولكن حكم العقل بوجوب متابعة الموافقة القطعية ، ليس هو كحكمه بحرمة

المخالفة القطعية، إذ الثاني حكم تنجيزي لا يقبل أن يرتفع، لأن المخالفة القطعية حاله حال الظلم، بل، هو من أوضح مصاديقه.

والحاصل: أن الالزام في العصيان مما لا يعقل، ولو كان معقولا لم يكن وجه لمنعه في العلم التفصيلي كما مر.

فلو دل ظاهر دليل على ترخيص المخالفة القطعية، حينئذ يجب صرفه إلى خلاف الموافقة القطعية، التي يتحقق بالاحتياط في جميع الأطراف.

وعليه، فإن إذن الشارع في ارتكاب محتمل الحرمة، ليس إذناً في المعصية، كما أن حكم العقل بأزوم الاحتياط، إنما هو من جهة احتمال الضرر وعدم الأمن من العقاب، فإذا دل دليل على عدم وجوب الاحتياط، حينئذ يؤمن به من العقاب. ومن هنا ظهر أنه لو دل دليل بظاهرة، على جواز المخالفة، فلا بد من طرحه لمنافاته حكم العقل.

بخلاف ما لو دل دليل على عدم وجوب الموافقة القطعية والترخيص في بعض الأطراف، أما على سبيل التعيين، أرغى سبيل التخيير، وسيأتي في مبحث البراءة التعرض للدالة اللفظية، وأنه هل يستفاد منها الترخيص في ترك الاحتياط أم لا؟

ثانيهما: في حدود الامتنال

نرى هل يكفي في مرحلة السقوط بالامتنال الإجمالي مع التمكن من الامتنال التفصيلي، علماً أو بظان معتبر أم لا؟

واقول: لا إشكال في سقوط التكليف، لو كان من التوصيات.

وأما لو كان من العبادات، المعتبر فيها قصد القربة، فاقصد ما يمكن به الاستدلال، على وجوب تحصيل العلم أو الظن المعتبر في المقام، الامتنال وعدم الاكتفاء بالامتنال الإجمالي، لوجوه:

احدها : الاجماع المستفاد من كلمات بعض الاعاظم ، خصوصاً فيما اذا اقتضى الاحتياط التكرار .

والثاني : عدم عد الفضلاء من تمكن من تحصيل العلم بالواجب شخصاً ، او اكتفى باتيانه على نحو الاجمال ، مطيعاً .

الا ترى : ان السيد اذا علم اجمالاً ، بإرادة المولى شيئاً مردداً بين اشياء متعددة ، ويقدر على تشخيص الارادة بالسؤال عنه ، فلم يسأل ، وجاء بعد ذلك بامور ، احدها مطلوب للمولى ، يعد حائلاً لاغياً ، فكيف يوجب مثل هذا العمل القرب المعتبر في العبادات .

والثالث : ان يقال : باحتمال ان يكون الامر غرض ، لا يسقط الا باتيان الفعل ، مع قصد الوجه التفصيلي ، ومع هذا الاحتمال ، يجب الاحتياط .
أما تحقق هذا الاحتمال في النفس ، فلعدم ما يدل على نفيه .

وأما وجوب الاحتياط ، فلان هذا القيد المحتمل ، ليس هو ما يمكن دفعه باطلاق الدليل ، ولا بالاصل ، وان قلنا به في مقام دوران الامر ، بين المطلق والمقيد .

أما الاول : فلكون القيد المذكور مما هو متأخر رتبة عن الحكم ، فلا يمكن ادخاله في الموضوع ، والموضوع بالنسبة الى القيد المذكور لا يطلق ومقيد ، والتمسك باصالة الاطلاق انما يصح فيما يمكن ان يكون معرضاً للقيد .

وأما الثاني : فلان موضوع التكليف بناء على ذلك متعين معلوم بحدوده ، وانما الشك في مرحلة السقوط ، وليس حكمه الا الاشتغال .

وفي الكل نظر

أما الاجماع ، فلعدم حجية المنقول منه ، مضافاً الى عدم الفائدة في اتفاقهم

أيضاً ، ففي مثل هذا المقام ، مما يكون المدرك حكم العقل يقيناً أو احتمالاً ، اذ مع احتمال ذلك ، ففي مثله لا يستكشف عن رأي المعصوم عليه السلام .

واما الدليل الثاني : فلان عدم عد العبد ، الاتي بعده بأمور ، وهو مستل لها في بعض الأحيان ، انما هو فيما يكون مقصوده الاستهزاء ، وليس هذا محل الكلام عنه ، فنفرض فيما كان عدم تحصيل العلم التفصيلي منه ، من جهة غرض غفلائي .
والحاصل : ان الكلام في ان الاطاعة الاجمالية ، يمكن أن يكون عبادة ومقربة ، لان الاطاعة الاجمالية مقربة مطلقاً ، ولو كان قاصداً للاستهزاء ،

وأما الدليل الثالث : فقد أشبعنا الكلام فيه ، ففي بحث وجوب المقدمة ، وذكرنا هناك عدم الفرق بين مثل هذه القيود المتأخرة رتبة عن الحكم وسائر القيود ، فلا نطيل الكلام عنها في هذا المقام باعادتها ، ومن اراد الاتيان عليها ، فليرجع الى هناك .

مركز تفتيش كميتر طريق مسعودي

ثانها : هل ان المخالفة الالتزامية كالمخالفة العملية أم لا ؟

والسؤال هنا : هل المخالفة الالتزامية ، هي كالمخالفة العملية عند العقل أم لا ؟
وهنا ينبغي ، ان نفرض مورداً ، لانتكون فيه المخالفة العملية اصلاً ، واولاً نحو التدريب ، ليمسنى لنا بعده ان نتكلم ، ففي جواز المخالفة الالتزامية فيه ، نفيًا وإثباتاً .

وهذا مما لا يمكن افتراضه في الشبهة الحكمية ، نظراً لعدم وجود فعل يكون واجباً في الشرع في ساعة معينة ، او حراماً كذلك ، ثم يرتفع حكمه بعد تلك الساعة .

وحينئذ ، ينحصر المورد في الشبهة الموضوعية ، كالمرأة المرددة بين المنذور

وطيها في ساعة كذا ، وترك وطيها كذلك .

ومجمل القول فيه : ان المخالفة الالتزامية في المثال المفروض يتصور على قسمين : أحدهما : عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة فيه .

والثاني : الالتزام بحكم آخر ، غير ما علم به واقعاً .

فنقول : ان اراد القائل بوجود الالتزام بالحكم ، وعدم جواز المخالفة ، وجوب الالتزام بالحكم الواقعي ، على ما هو عليه ، سواء كان واجباً او حراماً ، فهو مما لا ينبغي انكاره ، لان لازم التدين بالشرع والانقياد به ، هو ان يتسلم ما علم انه حكم الشارع .

وان اراد لزوم التدين ، بشخص الحكم المجعول في الواقع ، فهو مما لا يقدر عليه ، لكونه مجهولاً .

نعم ، يقدر ان يبتنى على وجوب هذا الفعل ، سواء كان واجباً في الواقع ام حراماً ، وكذلك الكلام في الحرمة .

وان اراد لزوم التدين بأحد الحكمين ، على سبيل التخيير في الخبرين المتعارضين ، فهو امر يقدر عليه ، لكن لزومه يحتاج الى دليل .

اذ لولاه ، لكان البناء تشريعاً محرماً ، وليس في المقام دليل سوى ما يتوهم من الأدلة الدالة على وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين ، عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر ، من ان العلة في إيجاب الأخذ بأحد الخبرين ، كون الحكم في الواقعة مردداً بين امرين .

وهو فاسد ، لعدم القطع بالملاك ، واحتمال اختصاص الحكم بخصوص مورد تعارض الخبرين ، مضافاً الى انه لو تم ذلك ، لوجب في حالة دوران الامر بين الإباحة والحرمة ، الأخذ بأحد الحكمين كما لا يخفى .

وبالحاصل : انه لا دليل على وجوب الالتزام ، بشخص حكم في الواقعة .

المشكوك ، ولا يجوز الالتزام به ، لكونه تشريعاً .

ومن هنا يظهر عدم المانع عقلاً ، للالتزام بحكم آخر غير الوجوب والتحرير في مورد الشك ، كالأباحة اذا اقتضت أدلة الأصول ذلك .

لان المانع المتصور هنا : اما لزوم الالتزام بشخص الوجوب او الحرمة ، وهذا يتنافى والقول بالالتزام بالأباحة .

وأما لزوم الالتزام بالواقع المردد ، على ما هو عليه .

أما الاول : فمفقود لما عرفت .

وأما الثاني : فليس بمانع ، لعدم المناقاة بين الالتزامين ، كما أنه لا منافاة بين نفس الحكمين ، لما حقق من عدم المناقاة بين الاحكام الواقعية ، والاحكام المجعولة في موضع الشك .

وعليه ، فمع عدم المناقاة بين نفس الحكمين ، لا يعقل ان يكون الالتزام باحدهما منافياً للالتزام بالآخر .

اجل ، هذا في الواقعة الواحدة ، التي لم تكن لها مخالفة عملية أصلاً .
واما الوقائع المتعددة ، فكما لودار الامر بين وجوب صلاة الجمعة دائماً ، او حرمتها كذلك .

فالكلام في عدم وجوب الالتزام بشخص حكم من الشرع ، من الوجوب او الحرمة ، بل ، حرمة هو الكلام فيما سبق .

وأما الالتزام بالحكم المخالف ، فمبني على جريان دليل الاصل الدال على الاباحة ، وهو موقوف على عدم حكم العقل ، بقبح المخالفة تدريجاً .

والحق ، عدم جريان دليل الاصل ، لان المخالفة التدريجية قبيحة عند العقل كغيرها .

اذ غاية ما يقال في عدم قبحها ، ان الفعل فسي الزمان الانسي ، ليس منعلاً

بتكليفه الفعلي .

بل التكليف المتعلق به مشروط بوجود الزمان الانبي، والتكليف الفعلي ليس له مخالفة عملية قطعية ، اويقال : بان المخالفة العملية قطعية ، وان كانت قبيحة مطلقاً .

الا ان الامر في المقام ، دائرين الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية ، حتى لا يوجد مخالفة قطعية ، أو الموافقة القطعية المستازمة لمخالفة قطعية .
وعليه ، فنحن لانسلم بان العقل يبين الاول .

اما الاول :

فهو باطن ، لما حققناه في بحث مقدمة الواجب ، من ان الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرطه في محله ، يكون كالمطابق عند الفعل ، فراجع .
فالتكليف المتعلق بالفعل في الزمان الانبي ، يكون في حكم التكليف الموجود الفعلي عند العقل .

فكما انه لو علم بوجود احد الشئين فعلاً ، حينئذ يجب عليه الامثال بالانبان بكلاهما .

كذلك ، لو علم بوجود فعل ، اما في هذا اليوم واما في الغد ، في مثل هذه الحالة يجب عليه الاحتياط ، باتيان الفعل في كلا اليومين هذين ، اذا تمكن من الاحتياط وامثال المخالفة القطعية .

وأما اذا لم يتمكن من الموافقة القطعية ، كما هو الحال فيما نحن فيه ، في امثال هذه الحالة ، يجب عليه ترك المخالفة القطعية .

وأما الثاني :

فلان عدم ارتكاب المخالفة القطعية ، متعين عند العقل ، لما سمعته سابقاً وما سوف نحققه في مبحث البراعة ان شاء الله ، من ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية ، هو حكم تنجيزي ، لا يمكن ان يرفع بالمانع .
وأما حكمه بوجوب الموافقة القطعية ليس كذلك ، فانه على تقدير عدم ترخيص الشارع بالموافقة الاحتمالية .

فان قلت :

نعم ، فان قلت : بأن الاذن في المخالفة القطعية التدريجية واقع في الشرع كما في التخيير بين الخبرين المشاكسين ، ان قلنا بكونه استمرارياً .
وكتخيير المقلد بين الاخذ بفتوى كل من المجتهدين ، فان في كل منهما قد ينجر الامر الى المخالفة القطعية التدريجية ، كما اذا كان احد الخبرين دالاً على الوجوب ، والاخر على الحرمة ، وكما اذا اتى احد المجتهدين بالوجوب والاخر بالحرمة ؟!

قلت :

بلى ، أقول : موافقة الحكم الظاهري في المشاكسين في كل واقعة ، انما هو بدل للواقع على تقدير المخالفة .

ومثل هذه المخالفة التدريجية ، التي لها بدل تصبر اليه ، ليس ممنوع حصولها عقلاً .

بخلاف ما اذا لم يكن لترك الواقع بدل اصلا ، كما اذا رخص الشارع في ترك الواقع في هذا الزمان والزمان الاتي ، فلان هذا ترخيص في مخالفة الواقع بلا بدل .



مركز تحقيقات علمی و پژوهشی

المبحث الثاني

في : الظن

والكلام فيه يقع في طي امور

الامر الاول

في : التعبد بالامارات غير العملية

والسؤال هنا : هل يمكن التعبد بالامارات غير العملية عقلا ام لا ؟ والنزاع في هذا الامر بين المعروف وابن قبه (١) «قد هم» ومورد كلامهم وان كان خبر الواحد ، الا ان ادلة الطرفين تشهد بعموم محل النزاع .

في : معاني الامكان

اذا عرفت هذا فنقول : ان الامكان يطلق على معان .

احدها : الامكان الذاتي ، والمراد به : مسالا ينافي الوجود والعدم ، بحسب

(١) ابو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي ، نقيه ربيع المنزلة من متكلمي الامامية صاحب كتاب الانصاف في الامامة الذي ينقل منه الشيخ المفيد (ره) في العيون والمحاسن ، وذكره النجاشي وتسال : متكلم عظيم القدر حسن العقيدة ... الكنى واللقاب ١: ٣٧٠

الذات ، وبفأله الامتناع بهذا المعنى ، كاجتماع النقيضين والضدين (١) .
والثاني : الامكان الوقوعي ، والمراد به : ما لا يلزم من فرض وجوده ، محذور عقلي ، ويقابله الامتناع بهذا المعنى .
والثالث : الاحتمال ، كما هو إحدى الوجوه في قاعدة الامكان (٢) في باب الحيض .

لاشكال في عدم كونه بالمعنى الاول مورداً للنزاع ، اذ لا يتوهم احد من ان التبعيد بالظن ، يابى عن الوجود بالذات ، كاجتماع النقيضين .
وكما ان النزاع ليس فيه بالمعنى الثالث ، اذ التردد والشك في تحقق شيء ، هو امر حاصل لبعض وغير حاصل للآخر .

وعليه ، فان هذا هو أمر ليس بالقابل للنزاع ، فانحصر الامر في الثاني .
ثم لا يخفى : ان المراد من المحذور العقلي ، الذي فرض عدم لزومه في الامكان الوقوعي ، انما هو المانع العقلي ، لا عدم المقتضي ، وان كان يلزم من فرض وجود الشيء ، مع عدم المقتضي ، محذور عقلي أيضاً ، وذلك ، لامتناع تحقق الشيء من دون علة .

(١) الضدان : هما العرضان الوجوديان من نوعين مع عدم إمكان الاجتماع وعدم توقف تصور احدهما على تصور الآخر كسواد وبياض .
(٢) الامكان ينقسم الى الذاتي والوقوعي ، والامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث ليس في ذاته اقتضاء للوجود ولا للعدم ، بل رجحان كل من وجوده وعدمه يحتاج الى علة ، كما في جميع الممكنات .

والامكان الوقوعي هو : كون الشيء بحيث لا يستلزم وجوده وعدمه وقوعه ولا وقوعه محذوراً عقلياً كاجتماع النقيضين والضدين والخلف والقبح على الحكيم ونحوها ، ومثاله غالب الحركات والأفعال الصادرة منا .

وعليه ، فلو كان المراد أعم من المقتضي وعدم المانع ، لكان العلم بالامكان في شيء مساوفاً للعلم بوجوده ، كما لا يخفى .

وعلى هذا ، فمن يدعي العلم بالامكان بالمعنى المذكور ، فدعواه راجع إلى العلم بأنه على فرض وجوده ، لا يترتب عليه محذور عقلي ، حتى ولو شك في تحققه من جهة الشك في تحقق مقتضيه .

ولا يصلح هذه الدعوى ، إلا ممن يطاع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة في المقام .

مثلاً ، من يعتقد بامتناع اجتماع الحكيمين الفعليين في مورد واحد ، لا يصح منه دعوى الامكان بالمعنى المذكور ، إلا بعد القطع بعدم فعالية الاحكام الواقعية ، وكذا الالتقاء في المفسدة فيبيح بحكم العقل .

وعليه ، فمن يدعي امكان التعبد بالظن ، لابد وأن يعلم بأن في العمل به مصلحة أعظم من المفسدة ، التي قد يفتقر وقوع المكلف فيها بسبب التعبد ، ومتى ما يحصل العلم لاحد من طريق العقل .

نعم ، لو ثبت بالادلة التعبد بالظن ، حينئذ يستكشف ما ذكرنا ، وهذا غير دعوى الوجدان والقطع بعدم المحذور .

لذا ، فالاولى أن يقال بعد رد الوجوه التي تذكر في المقام للمنع : بأننا لنقطع بالاستحالة ، فلامانع من الاخذ بالادلة التي أقيمت على حجية بعض الظنون ، كما ستطلع عليها في المقام الثاني انشاء الله .

في دليل المانعين

وكيف كان، فقد استدل المانع بوجهين :

الاول :

انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد، في الاخبار عن النبي ﷺ، لجاز التعبد به في الاخبار عن الله .

والتالي باطل اجماعاً ، فالمقدم مثله .
بيان الملازمة : ان حكم الامثال فيما يجوز ولايجوز سواء ، ولايختلف الاخبار بواسطة اختلاف المخبر عنه، وكونه هو الله سبحانه أو النبي ﷺ .
واذا لم يجز التعبد في الاخبار عن الله تعالى ، لم يجز في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله .

والجواب: منع بطلان التالي عقلاً، لجواز ايجاب الشارع التعبد بأخبار سلمان «رض»، وأمثاله، عن الله تعالى .
غاية الامر: عدم الوقوع، وليس هذا محلاً للنزاع .

الثاني :

ان العمل بالخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، اذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً في الواقع وبالعكس .
نعم، توضيح الكلام: أنه لا شك في أن الاجكام الخمسة، متضادة بأسرها،

فلا يمكن اجتماع اثنين منها في مورد واحد .

ثم، ان من يدعي التعبد بالخبر الواحد، يقول بوجوب العمل به، وان أدى الى مخالفة الواقع .

وحيثئذ، لو فرضنا ان الامارة أدت الى وجوب صلاة الجمعة، ونكون محرمة في نفس الامر، فقد اجتمع في موضع واحد - أعني: صلاة الجمعة - حكمان : الوجوب، والمحرمة .

وأيضاً يلزم اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، من دون وقوع الكسر والانكسار .

بل، يلزم المحال أيضاً، على تقدير المطابقة للواقع، من جهة لزوم اجتماع المثليين، وكون الموضع الواحد مورداً لوجوبين مستقلين .

وأيضاً يلزم الالتقاء في المفسدة، فيما إذا أدت الامارة الى اباحة ما هو محرم في الواقع، وتفويت المصلحة فيما إذا أدت الى حواز ترك ما هو واجب . هذا كله، على تقدير القول: بأن لكل واقعة حكم يجعل في نفس الامر^(١) سواء كان المكلف عالماً به أو جاهلاً، وسواء أدى اليه الطريق أو تخلف عنه، كما هو مذهب أهل الصواب .

وأما على التصويب^(٢) فلا يرد ما ذكرنا من الاشكال ، الا أنه خارج عن الصواب .

(١) المقصود من نفس الامر «الواقع» .

(٢) التصويب عبارة: عن تبعية واقع الشيء لما أدى اليه الطريق المعبر .

هذا والجواب عنه بوجوه :

الاول :

ماأفاده سيدنا الاستاذ طاب ثراه^(١) من أن عدم المناقات بين الحكمين، اذا كان الملحوظ في موضع الآخر، الشك في الاول .
وتوضيحه : انه لا اشكال في أن الاحكام ، لاتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجية .

بل ، انما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن ، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن .

بل ، من حيث أنها حاكية عن الخارج
فالشيء مالم يتصور في الذهن ، لا يتصف بالمعنوية والمبغوضية ، وهذا واضح .

ثم ان المفهوم المتصور، تارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق، وأخرى على نحو التقيد .

وعلى الثاني ، فقد يكون لعدم المقتضي في ذلك المقيد، وقد يكون لوجود المانع، فمثلاً، قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الاطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة ، وقد يكون في المطلق ، الا أن عتق الرقبة الكافرة منافي لغرضه الآخر .

نعم، فلما يرى في عالم التصور: ان عتق الرقبة الكافرة ينافي غرضه ، فلا بد

(١) يقصد السيد الفشاركي له مجموعة رسائل مخطوطة تسمى بالفوائد

أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرتبة المؤمنة .

فتقييد المطلوب في القسم الأخير ، إنما هو من جهة الكسر والانكسار ، لا لتضييق دائرة المقتضي ، وذلك موقوف على تصور العنوان المطاوب أولاً ، مع العنوان الآخر المخرج له عن المطاوية الفعلية .

فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن ، بحيث يكون المتعلق أحدهما لأمع الآخر ، فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتيهما .

وعليه ، فاللازم من ذلك ، أنه متى ما تصور العنوان الذي فيه جهة المطاوية ، عندها يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، لعدم تعقل منافيه ، كما هو المفروض . هذا ، ومعلوم بعد ذلك ، أن العنوان المتعلق بالاحكام الواقعية ، مع العنوان المتعلق بالاحكام الظاهرية ، مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً .

مثلاً ، إذا تصور الأمر صلاة الجمعة ، فلا يمكن أن يتصور معها إلا الحالات التي يمكن أن يتصف بها في هذه الرتبة ، مثل كونها في المسجد أو في الدار ، وأمثال ذلك .

وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً ، فليس مما يتصور في هذه الرتبة ، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع ، بعد تحقق الحكم والوصاف المتأخرة عن الحكم ، وبالتالي ، فلا يمكن ادراجها في موضوعه .

نعم ، ولو فرضنا أن صلاة الجمعة ، في كل حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة ، مطاوية بلامناف ومزاحم ، فارادة المريد حينئذ تتعلق بها فعلاً . ثم أنها بعد تعلق الإرادة بها ، فإنها تنصف بأوصاف أخرى ، لم تكن لتتصف بها قبل الحكم .

مثل أن يصير معلوم الحكم تارة ، ومشكوك الحكم أخرى . ولو فرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم ، تحقق فيه

جهة المبعوضة ، يصير مبعوضاً بهذه الملاحظة لامحالة ، ولا تراحمها المطالبة الملحوضة في ذاته ، لان الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلقاً فعلاً ، لان تلك الملاحظة انما كانت بسبب ملاحظة ذات الموضوع ، مع قطع النظر عن الحكم ، وهذه ملاحظته مع الحكم .

فان قلت : وان لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات ، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر ، فعند ملاحظة العنوان المتأخر ، يجتمع العنوانان في اللحاظ ، فلا تعقل المبعوضة في المرتبة الثانية ، مع محبوبة الذات .

قلت : تصور ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الاوحي ، مبني على قطع النظر عن الحكم ، لان المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم .

وبالتالي : فان تصوره يلزم ان يكون مجرداً عن الحكم ، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم ، لا بد وان يكون بلحاظ الحكم ، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ كونه موضوعاً للحكم .

وبعبارة اخرى ، فان صلاة الجمعة التي كانت متعذرة في رتبة كونهها موضوعاً للوجوب الواقعي ، لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومماوئته ، والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم ، تكون مقسماً لهما فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهر ، مما يتوافق على تصور العنوان ، على نحو لا ينقسم الى القسمين ، وعلى نحو ينقسم اليهما ، وهذا مستحيل في لحاظ واحد .

فحينئذ نقول : متى ما تصور الامر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها ، تكون مطالبة ، ومتى تصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم ، تكون متعاقبة الحكم آخر ، فانهم وتدبر فانه لا يخلو من دقة .

الوجه الثاني:

ما أفاده أيضاً «قدس» ، وهو ان الاوامر الظاهرية ، ليست باوامر حقيقية ، بل ، هي ارشاد الى ما هو اقرب الى الواقعيات .

وتوضيح ذلك : على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ، ولا يستلزم تفويت الواقع ، من دون جهة ان نقول ، ان انسداد باب العلم كما انه قد يكون عقلياً ، كذلك قد يكون شرعياً .

بمعنى : انه وان أمكن للمكلف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل ، لكن لكي يرى الشارع العالم بالواقعيات ، ان في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة ، فيجب بمتنضي الحكمة دفع هذا الالتزام عنه ، ثم بعد دفعه عنه ولو احواله الى نفسه يعمل بكل ظن فعلي من أي سبب حصل .

فلو رأى الشارع بعد ان صار ما ان أمر المكلف الى العمل بالظن ، ان سلوك بعض الطرق أقرب الى الواقع من بعض آخر ، فلامحذور في ارشاده اليه .

فحينئذ نقول : اما اجتماع الضدين فغير لازم ، لانه مبني على كون الاوامر الطارئة حكماً مولوياً .

واما الالتقاء في المفسدة وتفويت المصلحة ، فليس بمحذور بعدما دار أمر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم .

الوجه الثالث :

أن يقال : ان بطلان ذلك مبني على عدم جواز الاجتماع في الامر والنهي ،

لأن المورد من مصاديق ذلك العنوان، فإن الأمر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهي تعلق بعنوان آخر، مثل شرب الخمر .

وحيث جوزنا الاجتماع وبينناه في محله، فلا إشكال هنا أيضاً .

لا يقال : جواز الاجتماع الأمر والنهي على تقديره ، انما يكون فيما يكون مندوحة للمكلف، كالامر بالصلاة والنهي عن الغصب، لا فيما ليس له مندوحة ، ومانحن فيه ، هو من قبيل الثاني .

لأن العمل بمضمون خبر العادل مثلاً، يجب عليه معيناً حتى في مورد، يكون فيه مؤدى الخبر وجوب شيء، مع كونه حراً في الواقع، بخلاف الصلاة، لعدم وجوب تمام أفرادها معيناً .

بل ، الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرم وعلى غيره .

لأننا نقول : اعتبار المندوحة في تلك المسألة ، انما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق .

وفي مانحن فيه، لا يلزم التكليف بما لا يطاق من جهة عدم تنجز الواقع، فلم يبق في البين الا قضية اجتماع الضدين والمثلين ^(١) وهو مدفوع بكفاية تعدد الجهة .

وفيه، ان جعل الخبر طريقاً الى الواقع، معناه أن يكون الماحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الاولى .

(١) اجتماع الضدين والمثلين : الضدان هما العرضان الوجوديان من نوعين منع عدم امكان الاجتماع وعدم توقف تصور أحدهما على تصور الآخر كسواد وبياض .

والمثلان هما العرضان من نوع واحد كالبياضين والسوادين .

مثلاً ، أوقام المخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع ، ففي العمل على طبقه أن يأتي بها على أنها واجبة واقفاً ، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصلاة على أنها واجبة واقفاً .

فلو فرضنا كونها محترمة في الواقع ، يلزم من ذلك كون الشيء الواحد من جهة واحدة محرماً وواجباً .
وعليه ، فالامر هنا ، ليس هو من جزئيات مسألة اجتماع الأمر والنهي^(١) الذي قلنا بكفاية تعدد الجهة فيها ، فافهم .



أعني : في تأسيس الأصل المعمول به في المقام .

اعلم : أن المحبة عبارة عن كون الشيء ، بحيث يصح فيه المواخذة والاحتجاج وبالتالي ، فالاملازمة بين هذا المعنى ، وجواز التعبد ، إذ من الممكن تحقق هذا المعنى ، وعدم جواز التعبد به ، كما هو الحال في الظن حال الانسداد ، بناءً على

(١) لا إشكال في عدم جواز صدور أمر ونهي من الحكيم بفعل واحد له عنوان واحد في زمان واحد .

وأما تعاقب الحكمين كذلك بواحد ذي عنوانين ، فيأمر به بعنوان وينهى عنه بعنوان آخر كالامر بالصلاة في الدار المغصوبة بعنوان الصلاة والنهي عنها بعنوان الغصب .

فذهب فريق إلى الجواز وفريق إلى الامتناع .

الحكمة (١) .

(١) المراد من الانسداد ، أي انه لا طريق لنا الى الواقع لا علماً ولا علمياً في عصر الغيبة .

ثم اعلم : ان المقاتل بالانسداد عند الشك في المكاييف الواقعية دليلاً عقلياً يطلق عليه دليل الانسداد ، وعلى مقدماته مقدمات الانسداد ، ونتيجة ذلك الدليل وجوب العمل بكل ظن يتعلق بثبوت الاحكام الواقعية أو بسقوطها سواء حصل من ظواهر الكتاب والسنة أو غيرهما ويعبرون عن ظن ثبت حجته بهذا الدليل بالظن المطلق في مقابل الظن الخاص الذي ثبت حجته بغير هذا الدليل .

ودليل الانسداد مبني على مقدمات خمس : الاولى : انا علم اجمالاً بوجود أحكام واقعية كثيرة في الشرع .

الثانية : انه قد انسداد علينا باب العلم والعلمى بكثير منها .

الثالثة : انسه لا يجوز لنا اهمالها والأعراض عنها وعن النمرض لموافقها

وامثالها لأنه مستلزم للخروج عن الدين .

الرابعة : انسه لا يجب أو لا يجوز الاحتياط الكافي في أطرافها بمعنى فعل جميع مظنونات الوجوب ومشكوكاته وموهوماته من أفعال المكلفين وترك جميع مظنونات الحرمة والمشكوكات منها ، فانه مستلزم للمسر والحرص ، فلا يجب ، أو لا اختلال النظام فلا يجوز .

الخامسة : ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح .

وخاصل تلك المقدمات انه بعد العلم بوجود أحكام فعلية وعدم امكان العلم التفضيلي بها ، وعدم جواز اهمالها ، أو الاحتياط التام في أطرافها يازمنا التمييز في الاحتياط ، فيدور الامر بين أن نعمل بظننا ونأتي بمظنونات الوجوب مثلاً ونترك ما شككنا أو وهمنا وجوبه ، وبين عكسه ، ولا اشكال في وجوب الاول ،

وهذا المعنى ان ثبت بالدليل، فلاشكال فيه .

وان شك فيه ، فهل لواقعه أثر على تقدير ثبوته أم لا ؟ ا بل يكون ما شك في حجته ، مع ما علم بعدم حجته سواء ، وان كان حجة في الواقع .
والحق فيه التفصيل .

وبيان ذلك : ان للحجة أثرين ، أحدهما اثبات الواقع ، وتنجزه على تقدير الثبوت ، والثاني : إسقاطه كذلك .

الاول : ما يكون قائماً على حكم الزامي ، من الوجوب أو الحرمة ، وكان مطابقاً للواقع ، فانه يصحح العقوبة على ذلك الحكم الواقعي .

والثاني : ما يكون قائماً على رفع الإلزام ، في مورد لولاه ان كان مقتضى العزل الاحتياط ، كاطراف العلم الاجمالي (١) .

فيتبع لزوم العمل بالظن من مقتضى كونه ظناً

ثم انه اختلف القائلون بالانسداد في مفاده ونتيجته هل هو حجية الظن حقلاً ، بمعنى ان العقل يحكم بازوم العمل عليه ، كحكمه بحجية القطع بلاحصول جعل من الشارع ، أو أن مفاده حجته شرعاً ، بمعنى اننا نستكشف منه أن الشارع جعله حجة وأمرنا باتباعه كخبر العدل ؟ وعلى الاول يقال أن الظن الانسدادي حجة على الحكومة ، وعلى الثاني يقال انه حجة على الكشف .

والمنشأ في هذا الاختلاف هو أن عدم لزوم الاحتياط هل هو بحكم العقل أو الشرع ؟

(١) الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي هو الشك الواقع في أطراف العلم الاجمالي المؤثر ، بحيث كان ارتكابه مظنة للضرر الانخروي ، سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريرية ، حكومية أم موضوعية ، فاذا علم اجمالاً بوجوب الظهور أو الجمعة فالشبهة في كل صلاة وجوبية مقرونة بالعلم الاجمالي ، وكذا اذا علم

أما القسم الثاني، فلا ينفع الواقع المشكوك فيه قطعاً مطلقاً .

ضرورة ان من علم اجمالاً، بوجوب الظهور او الجمعة عليه، فلم يأت بالظهور مثلاً ، وكان هو الواجب واقعاً ، يصح ان يعاقب عليه .

نعم ، وان كان هذا بحسب الواقع ، دليلاً على عدم وجوبه، بحيث لو اطاع عليه لكان حجة له على المولى .

واما القسم الاول ، فتارة يفرض بعد الفحص وعدم الظفر، واخرى قبل ذلك . اما في الاول ، فوجود الواقعي للدليل ، ليس له اثر في حقه قطعاً، اذ ليس وجود الواقعي للحكم الطريقي ، باقوى من وجود الواقعي للحكم الاول .

وعليه، فبعد الفحص وعدم الظفر بالحكم ، ولا بدليله ، حينئذ يحكم العقل بالبراءة قطعاً .

واما في الثاني ، فهو على قسمين : تارة يكون بحيث لو تفحص عن الدليل لظفر به ، واخرى لا يكون كذلك .

فان قلنا : بان الشك قبل الفحص بنفسه ، يصح العقوبة على الواقع، على تقدير الثبوت في كلا القسمين ، فوجود الدليل بحسب الواقع ايضاً لا اثر له . ذلك ، لان المنجز فيما يكون الدليل موجوداً في الواقع ايضاً ، نفس الشك .

وان قلنا : بان المصحح للمواخذة ليس نفس الشك ، بل ، وجود الدليل

بوجوب اكرام زيد وشك انه هذا الشخص أوداك ، واذا علم بحرمة فعل شرعاً وشك في انه شرب الخمر أو شرب المصير ، فالشبهة في كل فعل تحريرية مقرونة بالعلم الاجمالي، وكذا اذا علم بحرمة الخمر وشك في انه هذا المايح أوداك ، والحكم في هذه الشبهة الاحتمالات على المشهور ، وفصل بعض جواز المخالفة الاحتمالية دون القطعية .

ان كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به ، هو المصحح .
 وسينفذ ، فالشك مردد امره بين ان يكون له دليل يصل اليه بعد الفحص ،
 فتصح عقوبته ، او لا يكون فيصح عقابه ، ولما لم يكن جازماً بفتح العقاب ،
 يجب عليه عقلاً الاحتياط او الفحص ، فوجود الواقعي للدليل ، لو كان بحيث او
 تفحص عنه لظفر به يثمر في حقه ، لانه به يؤخذ ويعاقب على المخالفة .
 فتحصل مما ذكرنا : ان الطريق المشكوك بعد الفحص ، ليس بحجة قطعاً ،
 لاثباتاً ولا اسقاطاً .

كذلك ، هو قبل الفحص ليس بحجة اسقاطاً مطلقاً واثباتاً ، هذا ان قلنا بأن
 الحجة هي نفس الشك قبل الفحص .
 أما اذا لم نقل بذلك ، بل قلنا : بأن الحجة هي الدليل الذي لو تفحص عنه
 لظفر به ، فما لم يكن الدليل الواقعي كذلك ، فهو غير حجة أيضاً .
 وأما في حالة ما اذا كان الدليل الواقعي ، بحيث لو تفحص عنه لظفر به ،
 فسينفذ يكون وجوده الواقعي حجة على المكلف وان كان مشكوكاً فعلاً ، فليتدبر .

الامر الثالث

في الامارات

بمعنى : النكلم في الامارات التي ثبت حجيتها بالدليل ، أو قيل أنها كذلك ،
 وهنا يحتاج الامر الى بيان مجموعة مطالب :

المطلب الاول

في : تشخيص مراد المتكلم

والقصد هنا : بيان ما ينبغي أن يعمل ، في تشخيص مراد المتكلم ، بعد الفراغ عن المدلول العرفي للفظ .

الاول : في تقسيم الارادة

اعلم : ان الارادة على قسمين :

أحدهما : ارادة الشيء في اللب ونفس الامر .

الثاني : ارادة المعنى من اللفظ في مقام الاستعمال .

وهما قد يتفقان ، كما اذا قال المتكلم : اكرم العلماء ، واراد من اللفظ انشاء وجوب الاكرام ، لكل واحد واحد منهم ، وكان فسي الواقع ايضاً مريداً له .

وقد يختلفان ، كما انه في المثال لم يرد اكرام واحد منهم بالخصوص ، فحكمه في مقام الارادة الاستعمالية على ذلك الفرد حكم صوري ، وليس يظهر للواقع لمصلحة في اخفائه .

والمقصود الاصلي في هذا المقام ، هو تشخيص الارادة الاستعمالية ، وما اراد من اللفظ في مقام الاستعمال ، وبعد هذا التشخيص لطبق هذه الارادة على الارادة الواقعية ، عند الشك باصل آخر غير ما يتكلم فيه في المقام .

الثاني : في احوال القرينة

اذا عرفت هذا فنقول :

اذا علمنا بان المتكلم في مقام افهام المراد ، وانه اسم ينصب قرينة مع الالتفات ، يصرف اللفظ عن ظاهره ، فعلم بان مراده هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ ، اذ لو لا ذلك ، لزم الالتزام بانه تصدى لتقص غرضه عمداً ، وهذا مستحيل .

ولا يختص ذلك المورد ، بكون المتكلم حكيماً ، بل ، العاقل لا يعمل عملاً يكون فيه نقص غرضه ، سواء كان حكيماً ام لا ، وهذا واضح .

فمضى ما شئنا ، فسي ان المتكلم اراد من اللفظ معناه الظاهر - ري او غيره ، فاما ان يكون الشك ، من جهة الشك ، في كونه في مقام التفهيم ، واما من جهة الشك في وجود القرينة ، واما من كليهما .

فان كان منشأ الشك : الشك في كونه في مقام تفهيم المراد ، فلا اشكال في ان الاصل المعمول به عند تمام العقلاء ، هو كونه في مقام تفهيم مراده ، وهذا اصل لاشبهه لاحد منهم فيه .

ولا ينافي ما ذكرنا فيما سبق في باب الاطلاق : من ان كون المتكلم في مقام البيان ، لا بد له من ان يحرز من الخارج ، وبدونه يعادل مع اللفظ معاملة الاهمال ، لان الاطلاق امر زايد على مدلول اللفظ ، وما ذكرناه هنا - من الاصل المتفق عليه ، انما هو بالنسبة الى مدلول اللفظ ، فلا تغفل .

وان كان منشاؤه : هو الشك في نصب القرينة ، فهل لنا اصل يعتمد عليه ام

لا ؟

وعلى الاول ، فهل الاصل المعمول به هو اصاله عدم القرينة او اصاله المديقة ؟ والثمرة بينهما تظهر فيما لو اقترن بالكلام ما يصلح لكونه قرينة .

فعلى الاول ، يوجب اجمال اللفظ ، اعدم جريان اصاله عدم القرينة مع وجوده .
وعلى الثاني ، يسوخذ بمقتضى المعنى المستفاد من الوضع ، حتى يعلم
خلافه .

نعم ، فان مبنى الاشكال في المقام ، هو أنه هل الطريق الى ارادة المتكلم عند
العقلاء ، صدرر ذات اللفظ الموضوع ؟ أم هو مع قيد خلوه عن القرينة الصارفة
فعلى الاول ، يكون وجود القرينة ، من قبيل المعارض .

وعلى الثاني : يكون اعدامها دخل في انعقاد الطريق ، على ارادة المعنى
الظاهر ، كما انه لو وجودها دخل في انعقاد الطريق على ارادة المعنى غير الظاهر .

الثالث : في الظهور الثابت للكلام

اقول : اذا حفظت ذلك ، فاعلم : ان اعتبار الظهور الثابت للكلام ، وان
كان الشك في اختلافه بانقرينة ، مما لا اشكال فيه في الجملة ، كما سوف تأتي
الاشارة اليه .

الا ان اعتبار كون ذلك ، من جهة الاعتماد على اصاله الحقيقة ، كي لا يرفع
اليه عنها حتى في صورة وجود ما يصلح للقرينة ، فغير معلوم ، وان كان قد يدعى
ان بناء العقلاء - اعني : الجري على ما يقتضيه طبائع الاشياء - ماداموا شاكين
في ثبوت ما اخرجها عن الطبيعة الاولى .

ومن ذلك بناؤهم على صحة الاشياء ، عند شكهم في الصحة والفساد ، لان
مقتضى طبع كل شيء ، أن يوجد صحيحاً ، والفساد انما يعجبى من قبل امر خارج
عنه .

ولعل من هذا القبيل : القاعدة المسلمة عندهم ، القاضية بان كل دم يمكن
ان يكون حيضاً ، فهو حيض .

وعليه، فإن مقتضى طبع المرأة، أن يكون الدم الخارج منها هودم السبيض، ويكون غيره، هو الخارج عن مقتضى الطبع. وعلى هذا القول: فإن مقتضى طبع اللفظ الموضوع، أن يستعمل في معناه الموضوع له، لأن المحكمة في الوضع تمكن الناس من أداء مقاصدهم بتوسط الألفاظ، لذا، فإن استعماله في غيره، إنما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع.

لكن الانصاف، أن هذا البناء من العقلاء، إنما هو يسلم في مورد لم يحرز فيه كثرة الوقوع، على خلاف الطبع، ثم إن استعمال الألفاظ في معانيها المجازية إن لم نقل بكونه أكثر من استعمالها في السمائي الحقيقية بمراتب، فلا أقل هي من التساوي، بحيث لم يبق على طبعه الأول، وعندها يصح الاعتماد عليه.

هذا، وكيف كان، فإن المتيقن من الحجة هو الظهور المنعقد للكلام، نحالياً عما يصلح لأن يكون صارفاً، ولا يناف بالظن الفعلي بالمراد.

بل، ولا بعدم الظن بخلاف، ولا تخلص من قصده إتهامه، بل، هو حجة على من ليس بمقصود في الخطاب، بعد كونه مورداً للتكليف المستفاد من اللفظ.

الرابع: في نوعي الدليل

نعم، والدليل على ذلك كله، هو بناء العقلاء عليه، وإمضاء الشارع له. أما الأول:

فلشهادة الفطرة السليمة عليه.

بمعنى: أن العبد لو علم بقول المولى: أكرم كل عالم في هذا البلد، ثم أنه احتمل عدم إرادته معناه الظاهر: أما من جهة احتمال التورية^(١) وعدم كونه

(١) التورية: هو أن يريد المتكلم بكلامه خلاف ظاهره.

في مقام افهام المراد ، واما من جهة احتمال كون الكلام مثلاً، على قرينة على خلاف الظاهر ، واختفي عليه او ظن ان احداً لا يرى من سبب غير حجة ، عند تمام العقلاء، وفرضنا عدم تمكنه من الفحص عما يوجب صرف الكلام المذكور عن ظاهرة .

تري ، هل يصح له ان لا يأتي بمقاد اللفظ المذكور ، معتذراً بانى ما تيقنت ان المولى كان لغرض افهام المراد ، او ما تيقنت عدم احتمال الكلام على قرينة صارفة، بل ، كان وجودها عندي محتملاً ١١٩

او هل يصح للمولى لو اتى العبد بمقاد الكلام المذكور ، في الفرض الذي فرضنا ان يعاتبه او يعاقبه ، ان كان ما اتى به مفاوضاً واقعاً ١٢٠

بمعنى : ان رأينا من انفسنا انسداد عذر العبد ، في المثال المذكور هذا ، في صورة عدم الاتيان به ، وصحة احتجاج المولى عليه عند العقلاء ، بالاضافة الى انسداد عذر المولى في صورة الاتيان به ، وصحة احتجاج العبد عليه عندهم ، كما هو واضح بادنى ملاحظة والتفات .

اجل ، كان هذا معنى الحجة عندهم ، اذ لانعني بحجية ظواهر الالفاظ، كونه كالعلم في ادراك الواقعات ، حتى يشكل بان الاخذ بأحد طرفي الشك ، في ما كان المراد مشكوكا ، او الاخذ بطرف الوهم فيما كان موهوماً ، كيف يكون كالعلم عند العقلاء ١٢١

وكذا الكلام فيما لو قطع بكلام للمولى ، مخاطب به غيره ، مع كونه مورداً للتكليف المشتمل عليه ذاك الكلام ، مع بذل جهد فيما يوجب صرف الكلام عن مقتضى ظاهره ، فانه بعد الرجوع الى العقلاء ، نقطع بانقطاع العذر بين العبد والمولى بذاك الكلام ، وان كان العبد غير مقصود بالمخاطب اللفظي هذا .

وأما الثاني

أعني : امضاء الشارع لمثل هذه الطريقة ، فلان الطريقة المرتكزة في جبلة العقل ، لو لم يرض بها الشارع ، لكان عليه الردع ، ولم يصدر منه ما يصلح لكونه رادعاً ، الا الايات الناهية عن العمل بغير العلم ^(١) وهي لا تقبل لان تكون رادعة عن العمل بالظواهر ، لعدم حجية مدلولها بالنسبة اليه قطعاً .

لان الظواهر اما ليست بحجة أصلاً ، واما أن تكون حجة .

فعلى الاول ، تكون ظواهر الايات أيضاً ليست بحجة ، لانها منها .

وعلى الثاني ، يكون تخصيصها بها معلوماً ، فلا تغفل .

الخامس : في حجية ظواهر الكتاب

بقي الكلام في خصوص ظواهر الكتاب المعجيد ، التي ادعى أصحابنا الاخباريون ^(٢) بعدم حجيتها ، والذي يمكن أن يكون مستنداً لهم ، وهذا ما يتضح ضمن الفقرات التالية :

(١) مثل قوله تعالى : « قل الله اذن لكم أم على الله تفترون » (يونس/٥٩) .

(٢) الاخبارية : تعتقد هذه الجماعة بعدم دخل العقل في مختلف الميادين ،

وعزله في مسائل الشريعة بتاتاً ، والاقتصار في المعتقدات والاحكام الشرعية على

البيان الوارد من قبل الشرع فقط ، وذكروا سبب هذه الفكرة : بأن العقل عرضة

للخطأ ، والتاريخ الفكر العقلي يشهد على ذلك ، فانه تراه زائحاً بالاختطاء .

ولمزيد الاطلاع راجع كتابنا « علم الاصول تاريخاً وتطوراً / ١٤٨ » .

في: جملة دعاوى المنع

أحدها : الأخبار (١) المدعى ظهورها في المنع من العمل بظواهر الكتاب المجيد .

الثاني : العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه ، كما يظهر من الأخبار الكثيرة (٢) أيضاً .

الثالث : العلم الاجمالي لورود التخصيص والتقييد في عموماته ومطلقاته

(١) مثل النبوي ﷺ : «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» .
للاطلاع على تفصيل هذه الأخبار راجع رسائل الشيخ الانصاري بحث الظن .

(٢) ان التحريف بمعنى السقط أمر موهوم لاحقية له ، اذ القرآن قد بلغ من الاهمية عند المسلمين في زمان النبي ﷺ مرتبة حفظته الصدور زائداً على الكتابة .

وكتاب مثل القرآن العظيم كيف يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له ، والروايات الدالة على التحريف اماضعاف لايعتمد عليها ، واما لدلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة ، بل المراد منها التقديم والتأخير ، أو التأويل أو غير ذلك .

ثم ان احاديث التحريف أكثرها وردت عن طرق أهل السنة ، راجع الإنقيان ١ : ٦٠ وصحيح مسلم ٤ : ١٦٧ ، ولمزيد الاطلاع لتزييف هذا الزعم الباطل راجع البيان / ١٤٤ ، للامام آية الله العظمى الخوئي دام ظله .

ووقوع الاستعمالات المجازية فيه (١) .

الرابع: وجود التشابه في الكتاب، وعدم العلم بشخصه وإعذاره والنهي عن اتباعه (٢) .

ولكن، أيكن معلوماً أن شيئاً من الوجوه المذكورة لا يصح للمنع .

أما الأخبار:

فلانها على طوائف :

منها ، ما يدل على المنع من التفسير بالرأي .

ومنها ، ما يدل على المنع من مطلق التفسير .

ومنها، ما يدل على المنع من الافتاء بالكتاب فعلاً، لعدم وجود علمه الا عند

(١) أي ان القرآن وأن كان له ظهور في حد ذاته ، ولكن العلم الاجمالي

بوجود القرائن المنفصلة الدالة على خلاف الظاهر من مخصصات وتقييدات

وقرائن على المجاز يمنع من العمل بظواهره .

(٢) اشارة الى قوله تعالى : « فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه

منه » آل عمران/ ٧ .

والمتشابه ما كان ذا احتمالين قبالا للمحكم، وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف،

فبشتمل الظواهر، ولأقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر، باعتبار أن المتشابه

غير ظاهر المراد، ومجرد احتمال شموله لها يكفي في الحكم بعدم حجيتها ،

لان الخفية تحتاج الى الامضاء، ومع احتمال المنع لا يثبت الامضاء .

راجع مصباح الاصول ٢: ١٢٤، للسيد سرور تقريراً لباحث الامام الخوئي

دام ظله .

أهله (١) .

ولاريب في أن الاوليين لا يمتنعان من العمل بالظواهر ، ذلك لان من عمل من أهل اللسان، بعام صادر من مولاه، لا يقال له: أنه فسر كلام مولاه، فضلاً عن صدق التفسير بالرأي عليه .

وأما الثالث ، فلان من المحتمل قوياً كون المنع مختصاً بمثل مذهب أبي حنيفة (٢) وأمثاله الذين كانوا يعملون بظواهر الكتاب ، من دون الرجوع الى من عندهم علمه ، ولا اشكال عندنا ان هذا النحو من العدل بظواهر الكتاب غير جائز .

فان قلت: ان الظاهر من قوله لا يلج في مقام الاعتراض على أبي حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته الخ (٣) هو أن المفتي بظواهر القرآن، يجب عليه أن يعرف (١) ذكر هذه الاحاديث المحقق الانصاري في رسائله في مبحث حجية الظن .

(٢) والمقصود من الثالثة رسالة شعيب بن انس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لابي حنيفة: انت فقيه اهل العراق؟ قال: نعم! قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم قال: يا ابا حنيفة تعرف، كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا ابا حنيفة لقد ادعيت علماً، وملك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم، وملك ما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما ورثك الله من كتابه حرفاً .

راجع الفرائد للشیخ الانصاري بحث الظن .

وابو حنيفة النعمان بن ثابت أحد الائمة الاربعة صاحب الرأي والقياس توفي

سنة ١٥٠ هـ .

(٣) راجع رقم ٢

القرآن حق معرفته ، والا لا يجوز له الفتوى .

قلت: ليس في الخبر ما يدل على عدم جواز الافتاء بظواهر القرآن مطلقاً، بل المتيقن من مدلوله: أن من اكتفى في مدارك فتاويه بالقرآن المجيد، وأعرض عن الرجوع الى كلمات العترة عليهم السلام ، كما كان ذلك ديدن أبي حنيفة وأمثاله ، لا يجوز له ذلك الا بعد العلم بحقيقة القرآن .

ولما لم يكن هذا العلم عند أحد الا العترة الطاهرة عليهم السلام ، حينئذ لا يجوز لغيرهم عليهم السلام الاكتفاء بالقرآن .

وعليه، فلا يدل الخبر على المنع من العمل بظواهر الآيات، في حق الخاصة الذين ديدنهم هو الفحص ، ومن ثم الرجوع الى كلمات أئمتهم عليهم السلام ، عاملين بظواهر الآيات ، بعد عدم ظفرهم بما يوجب صرفها عن ظاهرها كما لا يخفى .

وأما العلم الاجمالي بوقوع التحريف :

فبعد التسليم به، يمكن أن يقال: أنه في غير آيات الاحكام، هو من الموارد التي يكون التحريف فيها مطابقاً لأغراضهم الفاسدة .

وثانياً : لو سلمنا عدم اختصاص العلم الاجمالي بغيرها ، غاية الامر تصير هي من أطراف العلم الاجمالي ، اذ لا يمكن دعوى العلم الاجمالي بخصوصها قطماً، وحينئذ نقول: لأن تأثير لمثل هذا العلم الاجمالي، نظراً لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء .

فان قلت: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، انما يمنع من تأثير العلم الاجمالي في العمل بالاصول، وأما الظواهر، فان العلم الاجمالي قادح للعمل بها مطلقاً، ولو كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء .

والسر في ذلك : هو أن الملاك في العمل بالاصول هو الشك ، فيعمل بها عنده ، إلا أن يكون هناك مانع عقلي ، وليس هو إلا فيما يكون العلم الاجمالي ، بثبوت تكليف فعلي ، بحيث يازم من العمل بالاصول في الاطراف ، المخالفة القطعية فيما خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، لم يكن تكليف الفعل معلوماً ، فلان مانع من العمل بالاصول ، وأما الأخذ بالظواهر ، فملاكه الطريقة الى الواقع ، المعلوم انتفاؤها عند العلم الاجمالي بالخلاف مطلقاً .

قلت : بناء العقلاء في الظاهر ، المستقر على عدم الاعتناء بالعلم الاجمالي ، بمخالفة ظاهر يحتمل أن يكون هذا الظاهر الذي هو محل الابتلاء أو غيره ، مما لا يكون محلاً للابتلاء .

الا ترى ان احداً من العقلاء ، يتوقف عن العمل بالظاهر الصادر من مولاه ، بمجرد العلم الاجمالي بمخالفة ظاهر مردد ، بين كونه مما صدر عن مسو له ، وكونه مما صدر عن مولى آخر معتد به ؟

واما العلم بورود المخصصات والمقيدات

نعم ، واما العلم الاجمالي بورود المخصصات والمقيدات ، على عمومات الكتاب ومطلقاته .

فالجواب عنه : انه ان ادعي الاجمالي فيما بين ايدينا من الامارات ، فهو ممانع من العمل بالظواهر قبل الفحص .

واما بعده ، فيعلم بخروج المورد من الاطراف ، وان ادعي ذلك في الواقع ، فهو ممانع من العمل قبل النظر بالمخصص والمقيد ، بمقدار المعارف بالاجمال ، اما علماً وامان الطرق المعلوم حجيتها .

اذ بعد النظر ، كل ينحل الى : العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي ، والى

الشك البصري كما هو واضح .

وأما كون القرآن مشتملاً على المتشابه

فالجواب : ان متشابه لا يصدق على ماله ظاهر عرفاً .

ولو فرض الشك في شموله للظاهر ، فلا يجدي النفي المتعلق بعنوان التشابه ، لان القدر المسلم من مراده هو المجملات ، فلا يصير دليلاً على المنع في الظواهر .

المخالصة

نعم ، فتلخص مما ذكرنا : عدم دابل يقتضي خروج ظواهر الكتاب من الحجية ، فهي على غيرها باقية تحت قاعدة الحجية المستفادة من بناء العقلاء (١) وامضاء الشارع ، فلا يحتاج الى ذكر الاخبار التي يدعى ظهورها في حجية ظواهر الكتاب ، مع كونها كلها او جلها مخدوشاً او دليتها .

هذا تمام الكلام في اعتبار الظواهر ، بعد الفراغ عن تشخيص الظاهر .

(١) بناء العقلاء يراد به : اتفاق العقلاء على سلوك معين تجاه واقعة ما ، ويتساوون في الاتفاق على اختلاف في ازمتههم وامكنتهم ، وتفاوت في ثقافتهم ، وتعدد في نحلهم وادبائهم .

كما في اتفاق العقلاء على الاخذ بظواهر الكلام ، وعدم التقييد بالنصوص القطعية منه ، على نحو يحمل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه ، ويحتج به عليه ، وعدم ردع الشارع عن هذا يعتبر امضاء له .

السادس : في تشخيص الظواهر

وأما تشخيص الظاهر والمفهوم من معنى اللفظ .

فإن محصل الكلام فيه :

هو أن الظن في تشخيص الظواهر : إما يحصل من قول اللغوي ، وإما من
أحراز مورد الاستعمال ، بضميمة أصالة عدم القرينة ، وكل منهما لا دليل على
حجيته .



مركز دراسة اللغة العربية
أما الأول

فلأن غاية ما يستدل به عليه وجهان :

أحدهما : كونه خبرة ، وبناء العقلاء على الرجوع الى اصحاب الصناعات
البارزين ، في فهم ما يختص بصناعتهم .

الثاني : ان استنباط الاحكام من الأدلة واجب على المجتهد ، ولا يمكن الا
بالرجوع الى قول اللغوي ، في تشخيص معاني الالفاظ الواردة في الكتاب
في السنة .

والدليل الثاني لو تم ، لدل على حجية كل ظن ، ولا اختصاص له بقول اللغوي ،
وكيف كان فلا يتم كل من الوجهين :

أما الأول ، فلم يدم كون أهل اللغة خبراء فيما هو المقصود ، لان المقصود

هو فهم المعاني الحقيقية للالفاظ ، وتشخيصها عن معانيها المجازية .

ثم ان وظيفة اللغوي ليس هي الا بيان موارد الاستعمال .

وأما كون المعنى الكذائي معنى حقيقياً ، فلا يطلع عليه ، وان اطلع عليه

بواسطة بعض الامارات ، فليس هو من هذه الجهة من أهل الخبرة .

والحاصل : ان المنع من جهة تحقق الصغرى .

واما الكبرى ، أعني : بناء العقل على الرجوع الى أرباب الصناعات فهي

صنعتهم ، فالانصاف انه لا يخاو من قوة .

وأما الوجه الثاني ، فان كان المقصود : انه لو لم يرجع الى انظان الحاصل

من قول اللغوي ، لانسد باب الاستئصال للاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً ، فهو

راجع الى دليل الانسداد ، وهذا مما يكون ممنوعاً على تقدير ، وخارجاً عن محل

الكلام على تقدير آخر من ترتيب كبرى

ذلك لان المدعى ، ان كان ممن يسلم بحجية قول الثقة ، وانسه بهذا يعجز

صدور تلك الاخبار المنقولة عن الثقات ، فلا اشكال في انه ليس معناه دعوى العلم

الاجمالي بوجود الاحكام ، حيث أن معاني الالفاظ في تلك الاخبار ، التي تكون

حجة بالفرض ، هي معلومة غالباً ، الامر الذي لا يكون معه بعد ذلك ، من مصداقية

الى العلم الاجمالي ، بل ، هو عندها ينحل الى العلم التفصيلي ، والشك البدوي .

وان كان ممن لا يسلم بذلك ، فصح منه دعوى العلم الاجمالي ، لكن يتجه

على تلك الدعوى ، مع انضمام باقي المقدمات المذكورة في دليل الانسداد ،

يتجه عليها : كون النظر الحاصل من قول اللغوي ، هو من الظنون المطلقة الثابتة

حجيتها بدليل الانسداد ؟ وهذا خارج عن محل البحث ، ولا ربط له بالمدعى ،

لانا لسنا في مقام اثبات حجيته بالخصوص ، حتى يكون من الظنون الخاصة ،

بحجية ظواهر الالفاظ .

وان كان المقصود ، هو حجيته مع قطع النظر عن الاحكام المعالومة اجمالاً ، فوجوب اجتهاد المجتهد ، لا يقتضي وجوب العمل بالظن المذكور ، لان القاعدة تقتضي في مورد عدم العلم بالحكم الواقعي ، وعدم وجود دليل خاص يرجع اليه ، هو الرجوع الى الاصول العملية في ذلك المورد .

ومما ذكرنا ، ظهر ان التمسك بالاحتياج الى قول اللغوي ، لا يثمر ابداً في المقام ، لانه مع ملاحظة دليل الانسداد ، فهو خارج عما نحن فيه ، ومع قطع النظر عنه ، لا يحتاج الى الاخذ بقوله .

هذا مضافاً الى ما عرفت : من ان اللغوي لا تنحل به عقدة مانع بصلده ، وهو تشخيص خفايق المعاني من مجازاتها ، هذا في الظن الحاصل من قول اللغوي .



واما اصاله عدم القرينة

مرکز تلم فقه اسلامی

فالقدر المتيقن من بناء العتلاء على حجيتها ، انما هو في مورد احراز المعنى الحقيقي للفظ ، والشك في ارادة المتكلم اياه .

واما لو احرز المراد وشك في كون المراد ، هو المعنى الحقيقي للفظ أو مجازياً ، فلا نسلم بناؤهم على كونه معنى حقيقياً له ، بملاحظة الاستعمال وأصاله عدم القرينة ، ولهذا اشتهر بين العلماء في قبال السيد (١) القائل بأصاله الحقيقة : ان الاستعمال اعم من الحقيقة .

ولعل نظير ذلك ، ما وعلم مورد عام ، وعلم بعدم كون الفرد الخاص ، هو

(١) قال في الذريعة : ولهذا نقول : ان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في

شيء يدلالة على انها حقيقة فيه . الذريعة ١ : ١٣١ طبع جامعة طهران ، والسيد

الاجل هو علي بن الحسين الشريف المرتضى علم الهدى (٣٥٥-٤٣٦) .

مورد حكم ذلك العام ، ولكن الشك بذاته هل هو داخل في عنوان العام ، حتى يكون خروجه تخصيصاً في العام ، أو خارج عن عنوانه حتى يكون عدم كونه موردًا لحكم العام من باب التخصيص .

فانه يمكن أن يقال في ذلك : عدم معلومية بناء العقل على أصالة عدم التخصيص ، لاستكشاف حال عنوان ذلك الفرد ، بعد القطع بعدم كونه مشمولاً للحكم . ويمكن الفرق بين المثال وما نحن فيه ، بأن في المثال يرجع الشك إلى الشك في المراد من اللفظ ، وإن كان حكم هذا الفرد الخارجي الذي لا يعلم دخوله في أي عنوان مقطوعاً ، وأصالة عدم القرينة فيه يترتب عليها تخصيص المراد ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن المفروض عدم الشك في المراد من اللفظ هذا .

المطلب الثاني

مركزية كميترية

في : الاجماع المنقول بخبر الواحد

وتحقيق المقام فيه ، ينبغي على بيان أمور :

الاول : في تعريف الاجماع :

حيث عرف الاجماع في مصطلح العامة بتعاريف

فمن الغزالي (١) : انه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على

أمر من الأمور .

(١) الغزالي هو : ابو حامد محمد بن محمد بن احمد الملقب بحجة الاسلام

الطوسي توفي بقزوين سنة ٥٢٠ هـ .

والمراد من أهل الحل والعقد - على ما نبه عليه غير واحد منهم - : المجتهدون ، وعن الحاجبي : (١) انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة ، في عصره على أمر .

وأما أصحابنا ، فقد أوردوا له حدوداً كلها متحدة مع ما سبق أو متقاربة معه . فقد عرفه العلامة « قدس » ، بما ذكره الفخر الرازي (٢) .

وعرفه بعضهم : بأنه اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر ، على أمر . والحاصل ، انه من المعلوم انه ليس لأصحابنا رضوان الله عليهم : اصطلاح جديد في الاجماع ، وانما جروا فيه على ما جرت العادة .

نعم ، قد يتسامح في كلماتهم دعوى الاجماع ، على اتفاق طائفة خاصة ، يعلم معه قول الامام عليه السلام ، وما ذاك الا وجود مالك الحجة ، وهو قول الامام عليه السلام ، وعدم الاعتناء بمخالفة غيره .

مركزية تفسير محمد بن عبد الله

الثاني : في مستند حجية الاجماع

ان مستند الاجماع امور ثلاثة :

أحدها : دخول شخص الامام عليه السلام في جملة المجتهدين .

ضرورة انه لو اتفق هذا النحو من الاتفاق - أعني : اتفاق أهل العصر

(١) ابن الحاجب هو : أبو عمرو عثمان بن عمر (٥٧٠-٦٤٦) مؤلف مختصر

الاضول .

(٢) الرازي هو : أبو عبد الله محمد بن عمر المعروف بالامام فخر الدين الرازي

توفي سنة ٦٠٦ هـ مؤلف التفسير الكبير .

واتفاق ائمة محمد عليه السلام أو اتفاق العلماء أو أهل الحل والعقد منهم أو الرؤساء -

كان الامام عليه السلام أحد هؤلاء قطعاً ، لعدم خلوا العصر من وجوده عليه السلام .

والثاني : ما ذهب اليه شيخ الطائفة « قدس » من قاعدة اللطف ^(١) .

وحاصله : انه اذا اجتمع المجتهدون في عصر ، على حكم من احكام الشرعية

نقطع بمطابقته للواقع ، اذ لولا ذلك . لازم على الامام عليه السلام اظهار المخالفة من

باب اللطف ، وحيث لم يظهر المخالفة ، نقطع باتحاد رأيه مع رأي العامة .

والثالث : ما ذهب اليه المتأخرون من الحدس

وحاصله : ان اتفاق علمائنا اعلام الدين ، ودينتهم الانقطاع الى الائمة عليهم السلام

في الاحكام ، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي والاهام ، منع ما يسرى من

اختلاف انظارهم ، مما قد يؤدي به مقتضى العقل والفطرة السليمة الى العار ، بان

ذاك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم ، ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف

قول المعصوم عليه السلام .

بل ، قد يستكشف بها عن رأي ساير الرؤساء المتبوعين .

مثلاً ، اذا رأيت جميع خدمة السلطان ، الذين لا يصدرون الا عن رأيه ،

اتفقوا على اكرام شخص خاص ، فانه يستكشف من هذا الاتفاق ، ان هذا انما

هو من توصية السلطان .

الثالث : في تعذر الطريق الاول

وأقول : ان الطريق الاول ، مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة ، لانه مبني

على استقصاء آراء أشخاص ، يكون هو عليه السلام منهم ، ولا يعرف شخصه تفصيلاً ،

ومن المعلوم : عدم الاتفاق لأحد في هذه الأعصار .
والطريق الثاني ، ليس صحيحاً لعدم تمامية البرهان الذي اقيم عليه ، فانه
بعد غيبة الإمام عليه السلام بتقصير منا ، فكل ما يفوتنا الانتفاع به لوجوده الشريف ، وبما
يكون عنده من الأحكام الواقعية قد فاتنا من قبل أنفسنا ، فلا يجب عليه عقلاً أن
يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء ، إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي
فانحصر الأمر في الطريق الثالث .

الرابع : في أنواع النقل

إذا عرفت هذا فنقول : أنه لو نقل الأجماع ناقل ، فهذا النقل لا يخالو من
وجه

مركز تفتيش كميته بمرحوم

أحدها :

أن ينقل اتفاق جماعة يلازم قول الإمام عليه السلام عند المنقول اليه .

والثاني :

أن ينقل اتفاق جماعة ليس كذلك عنده قطعاً ، وهذا على قسمين :
أحدهما : أنه حصل للمنقول اليه بعض الإمارات أو الفتاوى ، بحيث حصل
من مجموع ما عنده وما نقله الناقل ، على تقدير صدقه العلم بقول الإمام عليه السلام .
والثاني : أنه ليس عنده شيء آخر ، يحصل بانضمامه إلى المنقول كذا ذلك
العلم .

والثالث :

ان ينقل الاجماع ، ولا يعلم ان هذا الناقل حصل على قول الامام ^{عليه السلام} بطريق ملازم له عندنا أيضاً ، أو بغير ذلك الطريق .

الخامس : في اشكال الحجية

نعم ، لا ينبغي الاشكال في حجية نقل الاجماع ، ان كان على الوجه الاول ، بالنسبة الى الكاشف والى المنكشف ، بناء على حجية الخبر الواحد .
أما بالنسبة الى الكاشف ، فلانه اختيار عن أمر محسوس ، فيأخذ هذا الأمر المحسوس المخبر به تعبداً ، أو يستكشف منه لازمه . وأما بالنسبة الى المنكشف ، فلانه وان لم يكن من الأمر المحسوس ، ولكن لما كان طريق الاطلاع عليه هو المحسوس ، فانه يلحق به ، فنظير الاخبار بالعدالة ، فانه يقبل من المخبر لاستكشافها من لوازمها المحسوسة .

وكذا لا ينبغي الاشكال في حجيته على الاول من شقي الثاني ، بالنسبة الى الكاشف .

وجعل مقدار ما أخبر به العادل بمنزلة المحصل ، واستكشاف الواقع بضميمة ما عنده من الامارات .

كما أنه لا ينبغي الاشكال في عدم حجيته على الثاني ، من شقي الوجه الثاني ، ذلك لانه لو علمنا بتحقيق هذا القدر ، لعلمنا بانه لا يستازم منه العلم بالواقع ، ولا يكون التعبد بمخبر العادل أزيد من تحصيلنا هذا المقدار من الاتفاق .

السادس : في مفهوم آية النبأ

أجل ، وأما اذا نقل الإجماع على الوجه الثالث ، فهل لنا دليل على حجيته أم لا ؟ وهو ما يمكن أن يستدل عليه بمفهوم آية النبأ ^(١) بناء على ثبوت المفهوم لها .

وحاصل تقريب الدلالة : أنها تدل بمفهومها على حجية أخبار العادل مطلقاً ، سواء كان من حس أو عن حدس .

غاية الامر ، خرج ما علم كون اختياره عن حدس غير قريب من حسن ، وبقي الباقي ، أو يقال : بأن الخارج وإن كان مقصدياً للأخبار عن الحدس البعيد عن الحس واقعاً ، لكن لما كان المخصص منفصلاً بعد استقرار ظهور العام ، في وجوب العمل بكل ما يخبر به العادل ، سواء كان عن حدس أو عن حس ، فاللزام التمسك بحكم العام ، فيما لم يعلم دخوله تحت عنوان المخصص .

وفيه : منع المفهوم للآية كما ستعرف ومنع ظهوره في الأعم من الأخبار عن حدس بعيد عن الحس ، فإن مقتضى التعديل في ذيل الآية ، هو وجوب الاعتناء باحتمال الندم ، المستند الى فسق المخبر .

ومن المعلوم ، أنه ليس الامن جهة قوة احتمال تعمد الكذب ، بخلاف العادل .

وكذا منع كون الخارج من تحته ، ما يعلم أنه عن حدس بعيد ، ومنع جواز التمسك بعموم العام ، في صورة الشك في وجود المخصص ، الذي عام عنوانه مفصلاً .

(١) آية النبأ هي قوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا

القول بما بجهالة فتصيحوا على ما فعلتم نادمين » المحجرات / ٦ .

نعم ، يجوز التمسك في المخصص المنفصل ، لو كان مجعلا مردداً بين الأقل والاكثر ، وقد مر بيان ذلك في بحث العام والخاص .

المطلب الثالث

في : تقريب حجية الاجماع المنقول

اجل ، ويمكن ان يقال في تقريب حجية الاجماع المنقول : بان جهة الشك في عدم مطابقته للواقع تنحصر في امور :

احدها : احتمال تعمد الكذب ،

والثاني : احتمال خطأ في الخدس .

ثم ان الخطأ الذي يحتمل في حقه : اما من جهة استكشاف فتوى جماعة اخبر بفتواهم ، كما استكشفت فتوى الجماعة في مسألة فرعية ، من جهة اتفاقهم على الاصل الذي ينطبق عليه بمقتضى اجتهاد الناقل .

واما من جهة الكشف عن رأي الامام عليه السلام ، بواسطة قول جماعة لا ينبغي عادة حصول العلم بقولهم .

فان كان الشك من جهة الاول ، فادلة حجية خبر العادل ، وان قلنا باختصاص مفادها ، في الغاء احتمال الكذب ، ترفع هذا الشك .

وان كان من جهة الثاني ، فالظاهر من قول الناقل ، من كون المسألة اجماعية ، تحصيل الاجماع في خصوص تلك المسألة ، وهذا الظاهر حجة برفع ذلك الشك .

وان كان من جهة انه استكشفت رأي الامام عليه السلام ، من سبب غير عادي ، فظاهر حاله برفع هذا الشك .

نعم ، لو تبين منه في موارد ، ان دعوية الاجماع كانت مستندة الى الاجماع

على القاعدة، أو مستندة إلى اتفاق جماعة، ليس اتفاقهم سبباً عادياً إلى استكشاف رأي الإمام «ع»، حينئذ في مثل هذه الحالة، لا يجوز الركون إلى نقله .
وأما ما لم يعلم حاله، فادلة حجية قول العادل، بضعمة ظاهر لفظه وظاهر حاله، ينتج وجوب الأخذ بالأجماع الذي نقله .

وفيهِ تسليم بقاء ظهور كلام ناقل الأجماع، في الاتفاق على الفرع - أنه لا يتعد حصول العلم للناقل، بواسطة اتفاق جماعة، وعدم حصوله لنا .

ولا يلزم في الصورة المقروضة، أن يكون حصول السبب غير عادي، حتى يكون على خلاف مقتضى الأصل العقلاني، لا يمكن أن يكون ذلك منه من جهة حسن ظنه بتلك الطائفة، لأن جهة ذلك المنقول إليه،

فتمحصل من تمام ما ذكرناه، عدم الدليل على حجية الأجماع المنقول بالخصوص، إلا إذا كان الاتفاق المنقول، بحيث لو اطلعنا عليه علماً، حصل لنا العلم، أو كان بحيث لو ضممنا إليه الأمارات الموجودة عندنا، حصل لنا العلم .

تتميم

قد يقال بناء على أن مفهوم الآية، ليس متعرضاً للألحائية إلغاء احتمال تعمد بالكذب، لا ينبغي في الأخذ بخبر العادل، حتى في المحسوسات، هذا إذا احتملنا كون الحجية الفعلية منوطة بشرط آخر، إذ هي على التقدير المذكور، ليست متعرضة للحجية الفعلية، حتى يدفع ذلك الشرط المحتمل باطلاقها .

والجواب : أنه بعد الفراغ من القول، باحتمال تعمد الكذب، فالمانع ليس من جهة حمل مفاد قول القائل على الواقع، إلا بالمحاذ احتمال الخطأ في المحسوس، مع أن مقتضى الأصل عند العقلاء هو عدمه، فإذا انظم ذلك الحكم

المستفاد من الشرع ، الى تلك القاعدة المتيقن بها عند العقلاء ، فلا يعقل بقاء التحريم .

نعم ، يمكن عدم كون الخبر حجة فعلية ، بعد فرض الغاء احتمال الكذب ، الا مع شرط زائد ، كالتعبد ونحوه .

لكن ، ان ثبت ذلك بالدليل ، فيرجع الى عدم امضاء الشارع ، ذلك الاصل المحفوظ عند العقلاء ، الامع وجود ذلك الشرط ، ومالم يدل دليل على ذلك ، فمقتضى القاعدة العمل بالاصل المرتكز في اذهان العقلاء .

ومن هنا يظهر : ان عدم قبول شهادة الفاسق ، حتى مع العلم بعدم تعدده الكذب ، ليس منافياً لما ادعيناه ، اذا اشتراط العدالة في الشهادة ، ثبت من الشرع لامن جهة احتمال تعدد الكذب في الفاسق ، وبعد ثبوت ذلك ، نستكشف عدم امضاء الشارع ذلك الاصل العقلاني في مورد شهادة الفاسق .

ويمكن ان يقال أيضاً : ان مانعة الفسق في باب الشهادة ، أو اشتراط العدالة ، ليس راجعاً الى عدم امضاء الاصل المذكور .

فلو شهد الفاسق بشيء ، ونعلم بعدم تعدده الكذب ، علمنا بالاصل المذكور في احراز الواقع ، لكن الموضوع لحكم الواقع فسي باب رفع الخصومات ليس مجرد احراز الواقع ، بأي طريق .

بل ، هو خصوص البيئة العادلة ، فلا تناقض بين احراز الواقع ، وعدم جواز الحكم على طبقه ، فليتدبر .

المطلب الرابع

في : التواتر المنقول

ومما قلنا في الإجماع المنقول، يظهر الكلام في التواتر المنقول (١) إن أردنا إثبات الواقع الذي ادعى الناقل تواتر الخبر عليه .

وأما إن أردنا ترتيب آثار نفس التواتر، فإن كان الأثر مرتباً على التواتر في الجملة، ولو عند واحد فيؤخذ به بلا إشكال، لأن احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم الأدلة الدالة على وجوب إلغاء احتمال الكذب عمداً .

وإن كان مرتباً على التواتر عند المنقول إليه، فلا يؤخذ به وإن كان المنقول إخباراً عدة، لو اطلع عليه المنقول إليه بتحقيق له العلم، لأن المفروض عدم تحقق العلم المنقول إليه بواسطة إخبار تلك العدة، فالتواتر عنده منتفٍ قطعاً .

وبعبارة أخرى، إن حصول العلم بإخبار جماعة، ليس هو كالأمور الواقعية، حتى يثبت بإخبار العادل، كالكرية وانقبة للماء وأمثال ذلك .

بل، يختلف باختلاف الموارد والأشخاص، فمن حصل له العلم بإخبار جماعة، تحقق له التواتر واقعاً، دون من لم يحصل له العلم .

وحينئذ، فإن إخبار العادل بتحقيق التواتر، لما يوجب حصول العلم فعلاً للمنقول إليه، لم يتحقق له موضوع الحكم، وهو التواتر عنده .

(١) الخبر المتواتر : يراد به إخبار جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب واتفاقهم جميعاً على خطأ أو اشتباه أو خداع حواس .

المطلب الخامس

في: فتوى المشهور

ونقول: من الظنون التي ادعي حجيتها بالخصوص، الظن الحاصل من فتوى المشهور .

وما يمكن أن يستدل به عليه أمران :

أحدهما: الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد

أما بدلائلها على ذلك بمفهوم الموافقة، كما قديتوهم بدعوى فلوورها، في أن اعتباره ليس من باب الخصوصية، بل هو من باب الكشف عن الواقع، فيدل على اعتباره ما كان كشفه أنهم منه .

وأما من جهة تنقيح المناط، بعد استفادته من تلك الأدلة والخدشة في كلاهما واضحة .

أما الأول، فلأن ما يكون من باب مفهوم الموافقة، يعتبر فيه دلالة اللفظ عليه عرفاً، بحيث يكون مسوقاً لأفادة المفهوم، كدلالة قوله تعالى: « ولا تقل لهما أف »^(١)، على حرمة الضرب، لأن المعلوم من هذه القضية أنها سبقت لافساده حرمة الأيذاء .

وانما ذكر الفرد الخفي فيها، لأفادة أن الأيذاء بأي مرتبة كان محرم، ولا اشكال

في أن العرف لا يفهم من القضية الدالة على حجية خبر الواحد، أنها مبنية على بيان اعتبار مطلق الظن .

وأما الثاني، فلأنه إن أراد تنقيح المناط القطعي، فأني لأحد القطع بذلك . كيف ؟ وإن ظهور الأدلة في كون اعتبار الخبر من باب الطريقة مسلم ، ولكن ليست الطريقة مجرد حصول الظن ، بل هي مطابقة موزنه غالباً مع الواقع ، بحيث يكون مواقع التخلف في غاية الندرة، ومثلي يكون كذلك ولو احتمالاً .

فكيف لنا القطع بتحقيق ذلك المناط، في كل ظن تحقق لنا، وإن كان أقوى من الظن الحاصل من الخبر، لا يمكن التخلف في الكل أو الغالب . ولو فرضنا العلم بمطابقته غالباً، فلا نعلم حصول تلك المرتبة من الغلبة التي رآها الشارع في الخبر هذا .

الامر الثاني :

بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين الدالين على الاخذ بالشهرة ، اقول عليه عليه السلام : «خذ بما اشتهر بين اصحابك» (١) .

بدعوى : ان المورد وان كان مما تعارض فيه الخبران، لكن المبرة بعموم الجواب، لا خصوص المورد .

وفيه : ان الموصول عبارة عن الخبر، لا كل شيء، وهو واضح .

(١) عوالي الثاني ٣ : ١٢٩ حديث ١٢ ، الطبعة الاولى بقلم تحقيق العلامة

وان سلمنا عمومها، فالاشتغال عبارة عن الوضوح، لا الشهرة في الاصطلاح .
وان سلمنا، فغاية الامر كون الشهرة مرجحة، ولا تلازم بين المرجحية وبين
الخجية مستقلة .

حيث بمقام الدليل على اعتباره بالخصوص في الجملة، هو خبر الواحد .
واعلم ، ان اثبات الحكم الشرعي ، من الاقفاظ المنقولة عن المعصومين
عليهم السلام، بعد الفراغ من أمور متعلقة بعلم الكلام، تتوقف هي بدورها على
أمور أربعة :

أحدها : احراز ان هذه الاقفاظ صادرة عنهم عليهم السلام .

والثاني : احراز ان صدورها انما كان لاجل افادة الحكم الواقعي، لا لتخفيف
والثقة أو مصالح أخرى، اقتضت اظهار الحكم على خلاف ما هو ثابت في الواقع .

والثالث : احراز ظواهر الاقفاظ، وتشخيص ما هو المتفاهم منها عرفاً .

والرابع : احراز ان الظواهر منها هو مراد للمتكلم ، نعم ان البحث انما
انعقد للاول من هذه الامور .

وأما الثلاثة الأخيرة ، فهي ما بين ما يكون مفروغاً منه ، وبين ما يكون محللاً
للنظر .

الامر الرابع

في: محل النزاع

وفيه جملة من المطالب :

المطلب الاول

في: تحديد محل النزاع

وأقول :

ثم لا يخفى: ان موضوع النزاع في هذا المبحث، ليس الا في خبر الواحد،
اذ ليس النزاع هنا الا في حجيته وعدمها، وبالتالي، فلا وجه لجعل الموضوع
هو السنة الواقعية، وجعل النزاع في ثبوته بالخبر الواحد، تحفظاً لموضوع علم
الأصول .

لان الالتزام بكون الموضوع في هذا العلم، هو الادامة الاربعة ، ليس له
مازم .

وقد أشبعنا الكلام في ميزان علمي الأصول والفقه في أول الكتاب .
وكيف كان، فاستدل المانع بالآيات إلناهيّة ، عن العمل بخبر العلم، ومنها :
التعليل المذكور في ذيل آية النبأ^(١) والروايات الدالة على عدم قبول الخبر
المخالف للكتاب، ورد ما لم يوافقه ، وانه باطل زخرف^(٢) والاجماع المحكي
من السيد ، بل المحكي عنه : أنه بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً لدى

(١) سورة الحجرات/٦ .

(٢) ذكر الأحاديث المذكورة المحقق الانصاري في أول مبحث الخبر
الواحد فيما استدل به المانعين من العمل بالخبر الواحد .

الأصحاب (١) .

المطلب الثاني

في : الجواب عن الايات

وأقول : والجواب : أما عن الايات ، فبأنها بعد تسليم كون دلالتها ، هي من نوع العمومات القابلة للتخصيص ، وبعد دلالة الدليل على حجية الخبر تخصص به .

بل ، الدليل الدال على حجية الخبر ، حاكم على تلك العمومات ، وذلك ، لان لسان تلك الأدلة ، هو جمل مفاد الخبر بمنزلة الواقع .
وأما عن التعليل المذكور في آية النبأ ، فيأتي عند ذكرها ان شاء الله .

المطلب الثالث

في : دلالة الاخبار

وأما عن الاخبار ، فبأنها بين طوائف :

(١) قال السيد : ان أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الاحاد ، ومن القياس في الشريعة ، ويعيبون أشد عيب الذاهب اليهما والمتعلق في الشريعة بهما ، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم ، وغير مشكوك فيه من المذاهب .

جواب المسائل الموصليات الثالثة / ٢٠٣ من المجموعة الاولى من رسائل

الشریف المرتضى نشر دار القرآن قم سنة ١٤٠٥ هـ .

منها ما يدل على جواز العمل بخبر الواحد ، عند التعارض ^(١) .
وهذه الطائفة ، مع أنها أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها ، لعدم حجية الخبر
الواحد ، فإنها لا يثبت المنع عن العمل بها مطلقاً .

ومنهم ما يدل على وجوب العرض على الكتاب ، وهو بين طائفتين :
أحدهما : ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب ^(٢) .
والثانية : ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب ^(٣) .
أجل ، وهذه الأخبار وإن حصل فيها التواتر في الجملة ، لكن لا يثبت بها
الإيجاب طرح ما يخالف الكتاب .

كذلك ، فإنها من جانب آخر ، لا تدل على الساب الكلي .
أما بناءً على أن المراد من عدم الموافقة ، هو خصوص المخالفة ، كما هو
الظاهر من هذا اللفظ عرفاً ، فواضح .
وأما على ظهوره في الأعم ، كما هو مدلوله اللغوي ، فلم يثبت التواتر في
خصوص الطائفة المشتملة على طرح غير الموافق .

بل ، التواتر المدعى هنا ، هو التواتر الإجمالي ، بمعنى : العلم بصدور البعض
في مجموع الطائفتين ، فاللازم الأخذ بالاختصاص مضموناً ، لأنه المنبثق على أي
حال .

(١) مثل الخروني في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى . الوسائل ١٨ :
٨٦ حديث ٣٦ .

(٢) مثل قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ... « يخالف كتاب الله فلا تأخذ به »
بحار الأنوار ٢ : ٢٤٤ .

(٣) مثل قول الصادق عليه السلام : « كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة ، وكل
حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف » أصول الكافي ١ : ٦٩ .

ثم المراد بالمخالفة، لا يجوز أن يكون على نحو العموم والمخصوص والاطلاق والتفصيل، وذلك لشروع مثل هذه في الأخبار الصادرة منهم عليه السلام .
 والتزام التخصيص في تلك الموارد «بشع» جداً لاكثرته، بل لأن الأخبار الدالة على رد الخبر المخالف للكتاب، وكونه باطلاً وزخرفاً بما يأتى عن التخصيص كما لا يخفى، فلا بد من حمل المخالفة على المخالفة على نحو التباين ^(١) .

والقول: بعدم صدور ما يبين الكتاب من الجاعلين، مدفوع بأن هذا الاستبعاد إنما يصح فيما إذا انقلبت تلك الأخبار المبينة من الأئمة عليهم السلام، لا فيما إذا كان على نحو الدس في كتب الأصحاب «رضي الله عنهم» .



المطلب الرابع
 في : الاجماع

وأما الاجماع :

فالمحصل منه غير ثابت .

والمنقول غير مفيد ، مع أنه معارض بالمثل ، وموهون بذهاب المعظم الى الخلاف .

(١) كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم، فإن هذا التعارض

يكون على نحو التباين .

حجة المجوزين: الأدلة الأربعة

أما الكتاب :

فقد استدلوا بآيات منها: آية النبأ .

قال الله تبارك وتعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ... » (١) .

تقريب الاستدلال من وجوه :

أحدها : التمسك بمفهوم الشرط الدال على وجوب التبين عند مجيئ غير

الفاسق بالخبر .

والثاني : التمسك بمفهوم الوصف (٢) حيث علق سبحانه الحكم على خبر

الفاسق .

والثالث : التمسك بالمناسبة العرفية بين الفسق والتبين ، بحيث يظهر عند

العرف ان وجه الاتيان به في الكلام كونه علة ، وبعد فرض كونه حلة لا يمكن

كون الخبر بذاته حلة ، والا لزم استناد المعلول اليه ، لكونه اسبق رتبة .

هذا (١) سورة الحجرات / ٦ .

(٢) المفهوم محكم غير مذكور في الكلام ، بل تستلزمه خصوصية المعنى

المذكور ، ومفهوم الوصف مثلواله بمثل ما اذا ورد في الثمن السائمة زكاة ، فالوجوب

بالثابت للسائمة منطوق ، وعدمه للمعلوفة مفهوم ، والخصوصية هو اشعار الكلام

بكون السوم حلة منحصرة للوجوب .

هذا وفي الكل نظر .

أما في الأخيرتين ، فلاحتمال ان يكون ذكر الوصف في الآية ، لمجرد التنبيه على فسق الوليد (١) .

ولكن الانصاف : بعد هذا الاحتمال ، لان العرف يفهم من هذه القضية مناسبة بين التبين والفسق .

والحق ان يقال : ان المناسبة وان كانت محققة ، لكن لا يفهم من القضية ان وجه وجوب التبين في خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه ، او من جهة كونه ملازماً لعدم حصول العلم غالباً .

فحينئذ تتردد العلة بين امرين : أحدهما : وصف الفسق ، والثاني : عدم حصول العلم .

فان كان الاول ، يلزم منه حجية خبر العادل .

وان كان الثاني ، يلزم اشتراك خبر العادل ، الخبر المفيد للعلم مع الفاسق كذلك في عدم الحجية .

وأما في الاول ، فلان الجزاء ليس الا التبين فسي خبر الفاسق ، ولا يمكن

(١) ولابد من حقبة بن ابي معيط ، بعثه رسول الله ﷺ في صدقات بني المصطلق فخرجوا يلقونه فرحاً به ، وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله ، فرجع الى رسول الله ﷺ وقال : انهم منعوا صدقاتهم ، وكان الامر بخلافه ، فغضب النبي ﷺ وهم ان يغزوهم ، فنزلت الآية (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (٢٠) مجمع البيان ٢ : ٣٦٣ ، الطبعة الحجرية لمحمد

تحققه إلا بعد مجيء الفاسق بالنبا .

وعليه ، فالشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع ، كما في قولك : إذا ركب الأمير فخذ بركابه ، وإذا رزقت ولداً فاخزنه .

والحاصل : إن القضايا الشرطية تدل على المفهوم بشرط فيها ، إن تكون مشتملة على موضوع وشرط خارج عنه ، فتدل أداة الشرط على كون الحكم المستفاد من تلك القضية ، دائر مدار ذلك الشرط .

وأما فيما لم يعقل تحقق الجزاء عند عدم الشرط ، لعدم تحقق موضوعه ، فعدمه حينئذ عقلي ، وليس هو مستفاداً من مفاد القضية اللفظية ، ولا ينفع في المقام هذا عدم العقلي .

لأن المطلوب : هو عدم وجوب التبين في خبر العادل ، لعدم وجوب التبين في خبر الفاسق ، في صورة عدم تحققه .

لا يقال : إن كلمة «إن» واختواتها ، وإن كانت موضوعاً بالوضع اللغوي أو العرفي ، للدلالة على ثبوت حكم لموضوع عند الشرط ، وعدمه له عند عدمه . لكن لما لم يكن إرادة هذا المعنى في المقام ، لعدم وجود الشرط خارج عن الموضوع ، حينئذ يجب حمل القضية على كلية الموضوع لسنخ الحكم المستفاد من المحمول ، لما في ذلك من حفظ لبعض مراتب ظهور تلك الأدوات . وبعبارة أخرى : إن سنخ المفهوم هنا ، هو سنخ مفهوم الوصف واللقب^(١) إن قلنا به .

لذا غاية الأمر أن القول به فيهما خلاف التحقيق ، لعدم ما يدل عليه ، ولكن يقال به هنا لكان أداة الشرط .

(١) مفهوم اللقب : كما إذا قيل أكرم زيداً ، فإن عدم وجوب أكرام عمرو بمفهوم مخالف ، لزومه حصر الوجوب في زيد ، والمراد من اللقب : الأعلام الشخصية ، وأسماء الأجناس وغيرها من الجوامد .

لأننا نقول: ليس حمل الكلام على هذا المعنى ، فيه حفظ لظهور إذا الشرط في الجملة ، وذلك لعدم دلالتها الأعلى المحلية المنحصرة للشرط على الحكم ، المتعلق بالموضوع في القضية اللازم منه ارتفاعه عند عدمه عن ذلك الموضوع .
لا يقال : ان الموضوع في القضية ، ليس هو نبأ الفاسق ، حتى يلزم انفاؤه بانقضاء الشرط .

بل ، الموضوع هو النبأ ، ومجيب الفاسق به شرط خارج عنه ، فتدل الآية على وجوب التبين في النبأ ، على تقدير مجيب الفاسق به ، وعدمه على تقدير عدمه .
لأننا نقول : ان كان المراد كون الموضوع هو طبيعة النبأ ، المقسم بين نبأ العادل والفاسق ، فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعة النبأ ، وان كانت متحققة في ضمن خبر العادل .

وان كان المراد كون الموضوع هو النبأ الموجود الخارجي ، فيجب ان يكون التعبير بأداة الشرط ، باعتبار التردد ، ذلك لان النبأ الخارجي ليس هو قابلاً لأمرين .

فعلى هذا ينبغي ان يعبر بما يدل على المعنى ، لا الاستقبال ، هذا .

مجموعة اشكالات

وهاهنا اشكالات اخر اوردت على دلالة الآية على حجية خبر العادل ، كلها قابلة للدفع .

نعم ، من الاشكالات : هو ان العبرة في القضية المعللة ، هو ملاحظة تلك المعللة عموماً وخصوصاً ، فقد يعم المعللة ، وان كان المذكور في اصل القضية خاصاً ، وقد يخصص وان كان المذكور عاماً ، وقد يكون عاماً من وجه خاصاً من وجه آخر ،

كما في قولك: كل الرمان لانه حامض ، حيث انه يتعدى منه الى كل حامض ، ويخصص الرمان بالحامض .

اذا تمهد هذا فنقول : ان صدر الآية وان كان دالا على حجية خبر العامل بالمفهوم ، الا ان التعليل يدل على وجوب التبيين فسي كل خبر غير مفيد للمعلم ، فكون القضية بعد ملاحظة التعليل ، تكون في قوة ان يقال : «ان جاءكم» ، خبر لايعلم صدقه من كذبه ، فتبينوا فيه .

لا يقال : ان يقتضى التعليل هو حكم عام نظير سائر العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم .

فلو فرض لانه مفهوم يجب ان يخصص العموم المستفاد من التعليل به ، كما يخصص به سائر العمومات .

لانا نقول : تقدم الخاص على العام انما يكون فيما لودار الامر بين طرح دليل الخاص رأساً ، وبين طرح عموم العام ، ولا اشكال في ان الثاني متعين ، لانه جمع بين الدليابين .

وليس مانحن فيه من هذا القليل ، لان ما يترتب على اخذ عموم العلة ، ليس إلا طرح المفهوم ، وهو بعض مدلول القضية ، كما ان ما يترتب على اخذ المفهوم ، ليس إلا طرح العموم فسي عموميه ، وعليه فالتعارض حينئذ يكون بين ظهور القضية الشرطية في المفهوم ، وظهور التعليل في العموم .

ولاشك ان التعليل اظهر في العموم ، من دلالة القضية على المفهوم ، فيكون التعليل لاظهريته قرينة صارقة عن انعقاد ظهور القضية في المفهوم .

نعم ، لو وقع التعارض بين مفهوم الآية وعام آخر ، تكون دلالة على العموم ، أضعف من دلالة القضية الشرطية في العلة المنحصرة ، تخصص ذلك العام بها ، كما هو الحال في معارضتها مع سائر العمومات الدالة على عدم جواز

العمل بغير العلم .

والجواب عن الاشكال : ان التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير علم مطلقاً ، بل ، يدل على عدم الجواز ، فيما اذا كان الاقدام في معرض حصول الندامة ، واحتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن جهة .

فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل ، فلا يحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤدياً الى العدم ، فلا منافاة بين التعليل ومفهوم الآية أصلاً .
ومن الاشكالات : ان الآية لو دلت على حجية خبر العادل ، لدلت على حجية خبر السيد في نقله الأجماع على عدم حجية خبر الواحد ^(١) ولازم ذلك : عدم حجية الخبر أصلاً .

توضيح ذلك : ان القول بحجية خبر العادل ، مما يلزم من وجوده عدمه ، وكما كان كذلك ، فهو محال ، فحجية خبر العادل محال .

أما الكبرى ، فواضح .

وأما الصغرى ، فلاته لو كان حجة ، لكان خبر السيد بعدم حجية خبر الواحد حجة أيضاً ، لكن نفيه خبراً صدر عن العادل ، ولو كان هذا حجة ، لزم عدم حجية أخبار الاحاد مطلقاً .

وأما ما أجيب عنه : بأن خبر السيد غير قابل للحجية ، لان حجيته مستلزمة لعدمها ، فغير سديد : بأن عدم قابليته للحجية ، انما يكون باعتبار شموله لنفسه ، وأما بالنسبة الى سائر مداليته فقابل للحجية .

فحينئذ نقول : يمكن أن يلتزم بالنفكيك ، ويقال : ان خبر السيد بالنسبة الى نفسه ليس بحجة ، وبالنسبة الى سائر مداليته موضوع لدليل الحجية ، فيقع التعارض بينه وبين سائر الافراد في حكم العام .

(١) تقدم نقل كلام السيد من جوابات المسائل الموصليات الثالثة / ٢٠٣ .

فالأولى في الجواب : ان اخبار السيد لكونه نقلاً للاجماع ، لا تشمله أدلة حجبية الخبر كما عرفت سابقاً ، وعلى فرض شمول الأدلة ، فالامر هاهنا دائر بين خروج هذا الفرد من العام ، وخروج باقي الافراد .

والشك في أن الأول متعين ، لان الثاني مستلزم لحمل الكلام على اللغز والمعنى^(١) اذ في مقام ارادة عدم حجبية خبر العادل ، القاء الكلام الدال على حجبيته ، مما لا ينبغي صدوره من المتكلم الحكيم .

قال شيخنا المحقق الخراساني في تعليقاته على ما يظهر من عبارته : أن من الجائز أن يكون خبر العادل حجة ، من زمن صدور الآية الى زمن صدور هذا الخبر من السيد وبعده ، يكون هذا الخبر حجة فقط ، فيكون شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتهاء الحكم في هذا الزمان ، وليس هذا بمستحسن .

ثم قال دام ظله ما محصله : ان حجبية خبر العادل ، انما هي في زمان صدور الآية دون زماننا ، وان كان خلاف الاجماع ، فاننا نعلم بالاجماع : ان الخبر لو كان بحجة للاولين ، لكان حجة للآخرين ، الا انه لا بأس في مقام الاخذ بظاهر العموم ، أن يأخذ الاولون بمقتضاه من حجبية الخبر ، وتأخذ نحن أيضاً بمقتضاه من عدم حجبيته^(٢) .

هذا ملخص ما أفاده دام بقاءه .

وفيه أولاً : ما عرفت من عدم الدقة في الكلام ، على تقدير شموله لخبر السيد ، ليس من جهة خروج تمام الافراد ، سوى فرد واحد ، حتى يدفع بما أفاده ، بل ، من جهة التعبير بالحجبية في مقام ارادة عدمها ، وهذا لا يدفع بما أفاده .

(١) الغز الكلام : عمى مراده به ولم يبينه .

(٢) حاشية الرسائل للمحقق الخراساني / ٦٣ طبعة أحمد الشيرازي سنة

وثانياً : ان بعد تسليم الأجماع المذكور، امر القضية دائر بين امور باطلة،
الا ارادة باقي الافراد وعدم ارادة خبر السيد ، ذلك لان المتكلم بهذه القضية ؛
اما لم يرد حجية خبر العادل اصلاً ، وهو خلاف القرض ، واما ارادة حجية خبر
كل الاخبار حتى خبر السيد ، وهو باطل أيضاً ، للزوم التناقض ، واما ارادة
حجية كل الاخبار الى زمان صدور الخبر من السيد وعدمها بعده ، وهو باطل
ايضاً ، لانه خلاف الاجماع ، واما ارادة حجية خصوص خبر السيد من بين سائر
الاحاد ، وهو باطل ايضاً ، لانه مستهجن ، واما ارادة حجية باقي الاخبار غير خبر
السيد ، وهو المطلوب .

ونعم ، ومن الاشكالات كذلك : ان الآية لا تشمل الاخبار مع الوساطة .
ومحصل هذا الاشكال من وجهين :
احدهما : انه اذا قال الشيخ «قدس» : حدثني المفيد ، قال : حدثني الصدوق
مثلاً ، فخبر المفيد لا يثبت لنا الا بدليل حجية قول الشيخ ، وكيف يصح ان يجعل
خبر المفيد الذي تحقق تعبداً بواسطة قول الشارع صدق خبر العادل موضوعاً
لهذا المحكم .

فهذا من قبيل شمول قول القائل : كل خبري صادق لهذا الخبر اخبر به
فعلاً .

غاية الامر : قضية كل خبري صادق ، تسوجد فرداً حقيقاً للخبر ، بخلاف
صدق العادل فانه يوجد فرداً تعديلاً له .

وثانيهما : ان قول الشارع صدق العادل ، ليس الا بملاحظة ترتيب الاثر ،
ولا اثر لخبر المفيد المخبر بقول الشيخ «ره» الاوجوب ان صدق ، فيلزم ان تكون
قضية صدق العادل ناظرة الى نفسها ، وهو محال .

وعند التحقيق : اشكال الاول راجع الى الثاني ، ذلك لان ايجاد قضية صدق

العادل الفرد المتعبدى ليس معناه الايجاب ترتيب الاثر .

اجل ، فلو اجبنا عما سبق ، حينئذ يمكننا الخروج من الاشكالين .

والجواب : ان وجوب تصديق العادل فيما اخبر به ، ليس هو من قبيل الحكم المجمول للشك تعبداً ، بل مفاد الحكم هنا جعل المخبر ، من حيث انه مفيد للظن النوعي طريقاً الى الواقع .

فعلى هذا ، لو اخبر العادل بشيء ، يكون ملازماً لشيء له اثر شرعاً ، اما عادة او عقلاً ، او يجب العلم فاخذه ، وترتب على لازم المخبر به الاثر الشرعي المرتب عليه .

والسر في ذلك : ان الطريق الى احد الملازمين ، طريق الى الاخر وان لم يكن المخبر ملتفتاً الى الملازمة .

فحينئذ نقول : يكفي في حجية خبر العادل انتهائه الى اثر شرعي .

لا يقال : ان ما ذكرت انما يصح ، فيما اذا كان بين المخبر به وشيء آخر ، ملازمة عادية او عقلية ، وليس بين المخبر به فيما نحن فيه ، اعني : حديث المفيد وصدقه ملازمة ، لاعادية ولا عقلية .

فالانتقال من خبر المفيد والمخبر بقول الشيخ ، الى تحقق مضمونه لايجوز ، الا بركة قول الشارع صدق العادل ، فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعاقبه بخبر الشيخ ناظراً الى نفسه .

لانا نقول : ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولا عادية ، ولكن يكفي ثبوت الملازمة الجعلية ، بمعنى : ان الشارع جعل الملازمة النوعية ، الواقعة بين اخبار العادل وتحقيق مخبره ، بمنزلة الملازمة القطعية .

وبالتالي ، لا تكون قضية صدق العادل ناظراً الى هذه الملازمة ، كما لا تكون

ناظرة الى الملازمة العقلية والعادية .

بل ، يكفي في ثبوت هذا الحكم ، ثبوت الملازمة في نفس الامر ، حتى تكون نتيجة للحكم الشرعي العملي .

وان شئت قلت : كما ان الطريق الى الحكم الشرعي العملي ، ابتداء طريق اليه ، وتشمله ادلة الحجية ، كذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعي ايضاً طريق اليه ، فيشملة دلائل الحجية فانهم وتدبر .

هذا مضافاً الى ان قضية صدق العادل ، بعد التقطع بعدم كون المراد منه التصديق القلبي ، يجب ان يحمل على ايجاب العمل في الخارج ، وليس بقول المفيد المخبر بقول الشيخ «ره» اثر عملي اصلاً ، ولو بعد ملاحظة كونه موضوعاً لوجوب التصديق .

لان التصديق ليس اثرأ عملياً فسي نفسه ، بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبي والاثار العملي منحصرأ فيما تنتهي اليه هذه الاخبار ، وهو قول الامام عليه السلام : يجب الصلاة مثلاً .

فيجب ان تكون قضية صدق العادل ، عند تعلفها بقول الشارع ، ناظرة الى ذلك الاثر ، وهو لا يصح الا بملاحظة ما ذكرنا .

وبعبارة اوضح : احتمال عدم وجوب الصلاة في المثال المذكور ، مسند الى احتمال كذب احد العدول المذكورة في السلسلة .

فمعنى : الغاء احتمال كذب العادل ، يرجع السى ايجاب العمل بما انتهى اليه قول الرواة العدول .

ومن الايات التي استدل بها

على حجية الخبر : «آية النفر»

قال الله تبارك وتعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

وليتذكروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون . (١)

تقريب الاستدلال بوجوه أربعة :

أحدها : استظهار رجحان المحذر من لفظة «لعل» ، اما بانسلاخها عن معناها الحقيقي وهو الترجي الواقعي ، وحملها على مطلق الطلب ، أو مع إبقائها على حقيقتها على ما هو التحقيق ، لكون معناها هو الترجي الإيقاعي ، ولا ينافي ذلك ممن هو عالم بحقيقة الأمر .

ثم القول بالوجوب ، انما هو من باب الملازمة العقلية ، بين رجحان المحذر ووجوبه ، لما أفاده صاحب المعالم (٢) من أن مقتضى المحذر اما أن يكون موجوداً فيجب ، واما لا يكون موجوداً فلا يحسن .

الثاني : كذلك ، مع القول بوجوبه من جهة الإجماع ، على عدم كون العمل بخبر الواحد مستحباً ، لأن العلماء يبينون بقول بالخبر من يقول بالوجوب ، فلا قائل بالاستحباب ، فاذا ثبت الرجحان ثبت الوجوب بالإجماع .

الثالث : استكشاف وجوب المحذر : من جهة وقوعه غاية الانذار الواجب ، من جهة وقوعه غاية للتفقه الواجب ، من جهة وقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية .

الرابع : استظهار وجوب الانذار مما ذكر ، واستكشاف وجوب المحذر بالملازمة العقلية ، لأنه لو لم يجب المحذر عقيب الانذار ، للزم لغو وجوب الإنذار .

(١) سورة التوبة (٩) : ١٢٢

(٢) المعالم / ١٩٠ ، للشیخ حسن بن الشہید الثاني (٩٥٩ - ١٠١١) طبع

ولا يخفى عدم تمامية شيء من الوجوه

أما الأول، فلا يمكن كون الحذر بالنسبة الى فوات المصالح الواقعية، وارثكاف
المفاسد الكامنة في الاشياء .

وأما الثاني والثالث ، فلا يثنانه على اطلاق رجحان الحذر، حتى في صورة
عدم العلم بمطابقة قول المنذر للواقع ، وليس الكلام مسوقاً له كما لا يخفى .
وأما الرابع ، فلأنه يكفي في عدم المغوية حصول العلم، من جهة انذار
المنذرين في بعض الاحيان، ووقوع الحذر بعد العلم .

فان قلت : كيف يمكن القول بوجوب الانذار على الاطلاق ، وعدم القول
بوجوب الحذر كذلك ، مع أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها ، اطلاقاً
وتقييداً .

قلت: قد تجب غير المقدمة معها ، لعدم ماهو المقدمة محتازاً عند المكاف ،
فيجوز أن يجب مطلق الانذار، لعدم تميز الانذار المفيد للعلم من بين الانذارات
للوصول الى ماهو المقصود الاصيلي .

هذا مضافاً الى احتمال أن يقال : ان الایة ليست الا في مقام افادة وجوب
تعلم أحكام الله تعالى واقعاً، والانذار بها والحذر عن مخالفتها، ولا يثبت بها وجوب
التعبد بما لم يعلم أنه حكم الله ، كما هو محل البحث .

ثم ان شيخنا المرتضى «ره» اورد على الاستدلال بالآية ، بأنها اجنبية عن
المقام .

فان الكلام في أنه هل يجب الحكم بصدر الالفاظ المنقولة عن الحجة ^{الاولى}
بمخير الواحد أم لا ؟

ولاشك في أن مجرد هذا، لا يوجب صدق الانذار على فعل الناقل، ولا صدق

الحذر على تصديق المعتقد اليه، فالانسب الاستدلال بها على حجية فتوى الفقيه العامي^(١).

وفيه: انه ليس حال الناقلين للاخبار الى غيرهم في الصدر الاول، الا كحال الناقلين للاحكام من المجتهدين الى مقلديهم .
فلو قال أحد حاكياً من قول المجتهد : « اتقوا الله في شرب الخمر » ، فانه يوجب العقاب مثلاً بصدق انه منذر ، مع أن نظره ليس بحجة .
وكذلك حال الرواة بالنسبة الى من تنقل اليهم الاخبار ، من دون تفاوت أصلاً .

نعم، يبقى الكلام في نقل الاخبار التي ليست مشتملة على الانذار ، كالانخبار الدالة على الاباحة والاستحباب والكراهة .
لكن الامر فيها سهل بعد الاجماع ، على عدم الفرق بين أفراد الاخبار .
ومما ذكرنا في هذه الآية، من عدم دلالتها على وجوب أخذ قول المنذر تعبداً يعرف بطلان الاستدلال بآية الكتمان، لان حرمة الكتمان ووجوب اظهار الحق، لا يلزم وجوب قبول السامع عند الشك تعبداً كما لا يخفى .

ومن الآيات التي استدل بها للمقام

آية السؤال عن أهل الذكر

قال جل وعلا: « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون »^(٢) .

(١) الرسائل / ١٣١ ، للمحقق الانصاري طبعة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم .

(٢) سورة النحل (١٦) : ٤٣ .

تقريب الاستدلال : مأمور في السابق من الملازمة ، لان إيجاب السؤال مع عدم وجوب القبول لغو .
وفيه ، مضافاً الى مأمور من الجواب ، أنها لو دلت على حججية الاخبار التي وردت، في ان المراد بأهل الذكر هم الائمة عليهم السلام .
وعلى هذا ، لا يدخل لها بحججية خبر الواحد ، فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة الاستدلال بها .

ومن جملة الايات التي استدلت بها :

آية الاذن

قال الله تعالى : « ويقرءون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » (١) .

فانه تعالى قرن تصديق نبيه صلى الله عليه وآله للمؤمنين ، بتصديقه جل وعلا ، ومدحه بذلك .

وفيه : ان الظاهر من الآية بقرينة تعديته الايمان في الفقرة الثانية باللام، ان الله تعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله بحسن المعاشرة مع المؤمنين ، بقبول قوله فيما ينفعه ولا يضر غيره، لا بتصديق قول المؤمن مطلقاً، بمعنى : ترتيب جميع الانوار كما هو المقصود .

وهذا هو المراد من التصديق في قول الامام عليه السلام : فان شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً ، وقال لم أقله ، فصدقه وكذبهم (٢) .

(١) سورة التوبة (٩) : ٦١ .

(٢) بحار الانوار ٧٥ : ٢٥٥ حديث ٤٠ .

وأما السنة

واعلم : ان صحة التمسك بها يبتني على تواترها ، اما لفظاً واما معنى واما
اجمالاً (١) .

بمعنى : العلم بصدور بعضها من الامام عليه السلام ، والا لما أمكن التمسك بها على
حجية أخبار الاحاد .

والاولان وان كانا مفقودين ، الا أن الأخير ليس قابلاً للانكار ، كما لا يخفى
على من لاحظ الاخبار الواردة في هذا الباب .

وعلى هذا يجب الاخذ بأخصها مضموناً ، لكونه القدر المتيقن من بينها .
وحينئذ ، لو نهض ما هو القدر على حجية ما عداها ، لوجب الاخذ به ، كما هو
الحال كذلك . فان في الاخبار ما هو جامع لشرايط الحجية ، ويدل على حجية
خبر الثقة . وعليك بالمراجعة فيها حتى تجد صدق ما ادعينا .

ولكن المتيقن من مدلول ما هو المتيقن حجية الخبر الموثوق الصدور ، من
جهة الوثوق بصدق الراوي ، دون الجهات الخارجية .

(١) للخبر تقسيمات ، منها المتواتر : وهو الذي بلغ رواه في كل طبقة حداً
يمنع عادة تبانيهم على الكذب .

والتواتر اللفظي : هو اتفاق الرواة على نقل لفظ معين ، كما ادعي ذلك في
قوله عليه السلام : انما الاعمال بالنيات .

وأما التواتر المعنوي : هو اخبارهم بألفاظ مختلفة تشترك الجميع في اثبات
بمعنى واحد .

وأما التواتر الاجمالي : هو اخبار الناقلين بألفاظ مختلفة متفاوتة في سعة
الدلالة وضيقها مع حصول العلم الاجمالي بصدور بعض تلك الالفاظ .

نعم، لو تم بناء العقلاء، الذي سوف نتكلم عنه فيما بعد انشاء الله، لدل حينئذ على حجية كل خبر نطمن النفس بصدوره من أي جهة كانت .

وأما الاجماع

فتقريره من وجود :

أحدها : دعواه على حجية خبر الواحد في قبال السيد وأتباعه .

والثاني : دعواه على حجيته في حال الانسداد مطلقاً، حتى من السيد وأتباعه .

والثالث : دعوى السيرة ^(١) واستمرار طريقة المسلمين طراً على استفادة

الاحكام الشرعية من الثقات .



والرابع : طريقة استقرار العقلاء ^(٢) .

وتحصيل الاجماع على الوجه الاول بأحد وجهين :

أحدهما : تتبع كلمات العلماء وأقوالهم رضوان الله عليهم .

والثاني : تتبع الاجماع المنقولة ، والعلم بتحقيق الاجماع ؛ اما بنفسها ،

(١) السيرة هي اتفاق فئة من الناس، فان كان يجمعهم دين معين ، أو مذهب

معين عن عمل ما أو تركه فتكون السيرة منسجمة ، وحجية مثل هذه السيرة انما

تكون بعد اثبات امتدادها تاريخياً الى زمن المعصوم، واثبات مشاركته لهم في

السلوك فيما يمكن صدوره منه ، أو اقرارها من قبله ، ولو من قبيل عدم ردعه عنها

مع امكان الردع، والاطلاع عليها فيما لم يمكن صدورها منه .

(٢) طريقة العقلاء وبنائهم: يراد به اتفاقهم عن سلوك معين تجاه واقعة ما ،

ويتساوون في اتفاقهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم وأمكناتهم ،

وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم، وتعدد في نحلهم وأديانهم .

واما بضميمة شواهد آخر .

ولا يخفى ما في كلا الوجهين ، فان تتبع كلماتهم ، مع احتمال كون مدرّكهم مثل آية النبأ ، او غير ذلك من الأدلة التي ذكرناها فيما سبق ، لا توجب الحدس القطعي برأي الحجة ^{العلية} .

ومن هنا تعرف حال الوجه الثاني .

واما دعوى الاجماع مطلقاً ، حتى من السيد واتباعه ، على حجية خبر الواحد في زمن الانسداد ، فلا تنفع ، بعد احتمال ان المستند للمطلق منهم هو : الأدلة التي ذكرنا ، وللمخصص منهم بحال الانسداد هو وحكم العقل ، بحجية كل ظن ، سواء حصل من الخبر ام من غيره .
واما دعوى سيرة المسلمين ، فلم يحزن ان عملهم بخبر الثقة من حيث كونهم مسلمين ، لاحتمال ان يكون ذلك منهم ، من جهة كونهم عقلاء ، فيرجح الى الوجه الرابع .

نعم ، هذا الوجه - اعني : بناء العقلاء - لو تم بعدم ردع الشارع اياهم ، لثبت المدعي ، فينبغي التكلم فيه .

فنقول : الذي اعتبر كونه رادعاً لهم - من تلّكم الايات المتكاثرة والاخبار المتواترة - عن حرمة العمل بما عدا العلم ، فان شيئاً منها لا يصلح لان يكون رادعاً .

بيان ذلك : ان بعد فرض كون حجية خبر الثقة ، مركزاً في اذهان العقلاء ، ويخفى لو تكلم احدهم مع الاخر وقال لا يجوز ولا يحسن العمل بغير العلم ، فكذلك لا ينبغي نقض اليقين بغير اليقين مثلاً .

في مثل هذه الحالة ، يفهم السامع من كلام هذا المتكلم ، ان المراد من العلم العلم اعم من الجزم وما هو بمنزلة عندهم .

والمفروض : ان حجية قبول الثقة مفروغ عنها عند المتكلم والسامع ،
لكونهما من العقلاء .

ثم ان القضايا الصادرة عن احدهما الى الاخر ، التي حكم فيها على موضوع
العلم ، محمولة على ماهو العلم بنظرهم وفي حكمهم .

وعلى هذا نقول : ان مكالمات الشارع مع العرف والعقلاء ، هي في حالها
حال مكالمات بعضهم مع البعض الاخر ، لانه بهذا اللحاظ بمنزلة احد افراد
العرف .

وبالتالي ، فمن هذه الجهة تحمل الاحكام الشرعية ، الواردة في القضايا
اللفظية على المصاديق العرفية .

وحينئذ نقول : ان نهي الشارع العمل بغير العلم ، من وجهة نظر العرف
والعقلاء ، محمول على غير صورة الاطمينان والوثوق ، الذي فرض كونه
عندهم بمنزلة العلم .

نعم ، لو لم يرد الشارع العمل بغير العلم ، بنظر العرف والعقلاء ، قالوا يجب
ان يعلمهم بلفظ دال عليه صريحاً ، كأن يقول له : يحرم عليك العمل بالاطمينان ،
او مثل ذلك .

هذا محصل الكلام في المقام ، وعليك بالتأمل التام .
واستدل شيخنا المحقق الخراساني : على عدم صلاحية الادلة المذكورة
في الردع بلزوم الدور ، لو كانت رادعة .

وبيانه : ان رادعية تلك الادلة ، يتوقف على وجوب اتباعها مطلقاً ، حتى
في موارد خبر الثقة ، وهو يتوقف على عدم حججته ، كيف لا ، وهو لو كان حجة
لكان وارداً او حاكماً عليها .

بمعنى : لو كان خبر الثقة غير حجة ، بواسطة كونها رادعة ، للزم الدور لتواف

رادعيتها على عدم حجية خبر الثقة ، المتوقف على رادعيتها ، وحينئذ لا تكون تلك الأدلة رادعة الا على وجه داير ^(١) .

وفيه أولا : انه يمكن تقرير نظير هذا الدور ، في طرف حجية خبر الثقة ، بأن يقال : ان حجية خبر الثقة ، يتوقف على عدم رادعية تلك الأدلة ، اذ على تقدير رادعيتها ، لا يكون خبر الثقة حجة كما هو المفروض ، كما أن عدم رادعيتها يتوقف على حجية خبر الثقة ، اذ على تقدير عدم حجيتها ، تكون عموم الأدلة متبعة في موارد وجود خبر الثقة ، فلا يمكن أن يكون خبر الثقة حجة ، الا على وجه داير .

وثانياً : ان ما أفاده من توقف رادعية الأدلة ، على عدم حجية خبر الثقة فمسلّم ، لما عرفت من أنه على تقدير حجيتها ، لا يبقى مجال للعمل بالعمومات ، وأما توقف عدم حجيتها على رادعية تلك الأدلة فممنوع ، اذ يكفي في عدم الحجية ، عدم العلم بامضاء الشارع ، وهو حاصل قبل الفراغ من عدم كون تلك الأدلة رادعة ، فتدبر جيداً .

وأما العقل

فهو من وجوه : بعضها مختص بحجية الخبر ، وبعضها يثبت حجية ، طاق الظن .

أما الاول : فمن وجوه

أحدها :

اننا نعلم اجمالاً بصدور كثير من الاخبار التي هي متداولة اليوم بين أئدينا ،

(١) كفاية الاصول / ٣٠٣ ، للمحقق الخراساني طبعة مؤسسة آل البيت .

بحيث لو علم تفصيلاً لانهل العلم الاجمالي، الى العلم التفصيلي والشك البدوي .
 وحينئذ يحكم العقل بوجوب العمل بكل خبر مثبت للتكليف ، ويجوز
 العمل بكل خبر ناف له، لخروج مورده عن أطراف العلم .
 ولا يخفى ان مقتضى هذا الدليل، على تقدير تماميته ، هو وجوب العمل
 بكل خبر مثبت للتكليف، لو لم يكن في مورده أصل مجعول شرعي، ينافي مقتضى
 الخبر .

والا لم يكن العمل بمضمون الخبر متعيناً، بل المتعين هو العمل بالأصل ان
 كان مثبتاً للتكليف أيضاً .

والا يوجب الترخيص في مخالفة الاحتياط بالعمل بالخبر .
 هذا اذا كانت الاصول الواردة في موارد الاخبار حجة، بمعنى : عدم العلم
 بخلافها اجمالاً .

وأما لو علم ذلك، فان كان هذا العلم الاجمالي في الاصول المثبتة للتكليف،
 الواردة في موارد الاخبار المثبتة لتكليف آخر، فمقتضى القاعدة: التخيير^(١) ،
 لأن المقام دائر مدار الامر بين محذورين : العلم بصدر أخبار مثبتة للتكليف
 اجمالاً ، وشمول دليل الأصل لبعض موارد وجود الاخبار على نحو الاجمال
 أيضاً .

نعم ، لو قلنا : بأن دليل الأصل يقصر عن ثبوت الحكم في موارد العلم
 الاجمالي بالخلاف، لوجب العمل بمقتضى الاحتياط في مضمون الاخبار .
 وان كان العلم بخلاف الاصول المثبتة في موارد الاخبار النافية، فازوم العمل
 بمقتضى تلك الاصول وعدمه ، مبني على ما أشير به آنفاً ، من تصور أدلتها في

(١) التخيير يراد به جعل الشارع وظيفة اختيار احدي الامارين المكاف

عند تعارضهما وعدم امكان الجمع بينهما .

مورد العلم الاجمالي وعدمه .

فان قلنا بالاول، فنسقط عن الحجية .

وان قلنا بالثاني - كما هو التحقيق - ، فيجب العمل بمقتضاها . هذا حال
الاصول المثبتة في موارد الاخبار المثبتة والنافية .

وأما الاصول النافية في موارد الاخبار المثبتة، فلو علم اجمالاً بخلافها، لوجب
طرحها رأساً، سواء قلنا بعدم شمول أدلتها أم لا .
أما على الاول، فواضح .

وأما على الثاني، فلان العمل بالكل يوجب المخالفة القطعية، وهي قبيحة
عقلاً .

ثم ان العمل باليهض في حالة كونه معيناً ، هو من باب الترجيح من غير
مرجح، وفي حالة كونه غير معين، فهو مما لا دليل عليه .

فظهر مما ذكرنا كله، ان وجوب العمل بالأخبار، يقتضي هذا الدليل، لا يفي
بما هو المراد والمقصود من حجية الخبر .

هذا، ويظهر من جواب شيخنا المرتضى ^(١) عن هذا الدليل :
هي دعوى العلم بالاحكام ، زائداً على المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة ،
والذي يتنادى بذلك دعواه، بأننا لو فرضنا عزل طائفة من الاخبار، الى باقي مجموع
الآيات التي بين أيدينا ، كان العلم الاجمالي على ذلك بحالة .

ومن المعلوم، عدم صحة هذه الدعوى، الا بعد العلم بالتكاليف، زايد على
المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة، اذ لو لا ذلك، لما حصل العلم بعد عزل طائفة
من الاخبار، لامكان كون المعلوم بتمامه، انما هو في تلك الطائفة التي عزلناها .

(١) هو المحقق الكبير خانمة المجتهدين الشيخ مرتضى بن أمين الانصاري

وحينئذ لا يرد عليه اشكال ، ذلك لان صحة الدعوى المذكورة ، لا اشكال في لزوم الاخذ بباقي الامارات ، باعتبار كونها من أطراف العلم الاجمالي .
نعم ، يمكن منع العلم زائداً على ما حصل لنا في الاخبار الصادرة .

الوجه الثاني

وأعني به : ما ذكره في الوافية ، مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة ، كالكتب الاربعة ، مع عمل جماعة به من غير رد ظاهر منهم له .

قال : انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة ، سيما بالاصول الضرورية ، كالصلاة والزكاة والحج والامتناع من النكاح ونحوها ، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها ، أثبتت بخبر الواحد غير القطعي .

بحيث يقطع بخروج حقاق هذه الامور ، عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد .

ومن أنكر ، فانما ينكر باللسان ، وقابه مطمئن بالإيمان ، انتهى^(١) .

أقول : هذا الدليل حاله حال الدليل الاول ، الا أن المدعى فيه هو العلم الاجمالي ، لصدر خصوص الاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء والموانع .
كذلك يرد عليه مضافاً الى ما يرد على الاول ، انه لا يثبت وجوب العمل بالخبر المثبت لاصل التكليف .

(١) الوافية / ٥٧ ، للفاضل التونسي عبدالله بن محمد (١٠٧١) طبعة بمبئي

الوجه الثالث

وأعني به : ما ذكره بعض الاساطين ، في حاشيته على المعالم .
وملخصه : ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ، ثابت بالاجماع بل بالضرورة
هذا بالاضافة الى الاخبار المتواترة .
كما ان بقاء هذا التكليف ودوامه ، هو أيضاً بالنسبة اليها ثابت بالادلة
المذكورة .

وحيثئذ ، فان أمكن الرجوع اليها ، على وجه يحصل العلم من خلالها
بالحكم أو الظن الخاص به ، فهو المطلوب ، والا ، فالمتبع هو الرجوع اليها ،
على وجه يحصل الظن منهما ^(١) .
أقول : لا يخفى ان المراد من السنة التي ادعسي الاجماع والضرورة على
وجوب العمل بها .

أجل ، ان كانت هي السنة الواقعية ، فهذا يرجع الى دليل الانسداد الاتي ،
المثبت لحجية كل ظن ، وليس بخصوص الاخبار فقط .
وان كان المراد : هو اخبار الاحاد الحاكية عن السنة ، فمع أنه لا ينبغي الركون
الى دعوى الضرورة ، في وجوب العمل بها ، وأنه يوجب العمل بما هو متيقن
الاعتبار لو كان ، والا فالعمل بالكل تحصيلاً للامثال اليقيني ، والا يجوز الاكتفاء
بالخبر المظنون الصدور أو الاعتبار .

(١) هداية المسترشدين / ٣٩١ للشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الاصفهاني

وأما الثاني :

فالوجوه التي استدل بها على حجية مطلق الظن، من غير خصوصية للخبر دون غيره، فهي: أربعة .

الأول

ان في مخالفة المعتمد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي ، مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم .

أما الصغرى، فلان الظن بالوجوب أو المحرمة ، يستلزم الظن بالعقوبة على المخالفة ، أو بالمفسدة اللازمة لتلك الواجب ، أو فعل المحرام بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها .

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل به ، بل؛ قيل أنه متفق عليه بين العقلاء، وان لم نقل بالتمسسين والتقبيح (١) .

والجواب : ان الضرر الاخروي غير مظنون ، بل، ولا محتمل من جهة عدم البيان .

وأما غير الاخروي ، فانه وان سلمنا الظن به، لكنه لا يوجب صحة العقوبة ، بداهة أن مجرد هذا الظن ليس منشأ العقوبة ، كما انه ليس هنا حكم عقلي يوجب

(١) من المسائل التي وقع الخلاف فيها هي انه هل العقل يحكم بحسن الافعال وقبحها، أو انه لا يحكم بشيء من الحسن والقبح؟ بل هو منعزل عن ذلك، والمراد من حكم العقل هو ادراكه ، والمراد من الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح، ومن القبح كونه بحيث يستحق فاعله الذم .

العقوبة . بل المحقق في موارد الظن بالضرر، هو تحرز النفوس بمقتضى الجبلة، ولا يختص ذلك بالعقلاء . بل، هو أمر مرتكز في نفوس جميع الحيوانات . ومعلوم ، أن مثل هذا الارتكاز الجبرائي، الذي ليس منشأه التعسفين والتقييخ، ليس موجباً لصحة العقوبة .

والحاصل : أن تحرزهم عن الضرر ، إنما هو من جهة حبهم للنفس والمال، وليس هو لمن أقدم عليه من أجل غرض آخر من الأغراض . وعليه ، فمن بعد عند العقلاء مقدماً على القبح ، يكون حاله كمن أقدم على الظلم ، وبالتالي ، لم يبق إلا أن المقدم على الضرر المظنون أو المحتمل ، أن يقع فيه على فرض وجوده .

وهذا مما لا ينكره أحد ، سواء كان بناء العقلاء على الاحتراز عن الضرر أم لا ، إنما الكلام في أنه هل للمولى حجة على مؤاخذته ، ولو على تقدير الوقوع في الضرر الواقعي ؟ وقد عرفت عدمه . هذا مضافاً إلى أنه لا يلزم أن تكون المفاسد الكامنة ، في فعل المحرم أو ترك الواجب ، من الضرر الراجع إلى المكلف ، حتى يحصل في الإقدام على المظنون الحرمة ، وترك مظنون الوجوب مخالفة للكبرى المدعاة ، كما هو واضح .

الوجه الثاني

أنه لو لم يؤخذ بالظن ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو قبيح . وفيه : أن أراد من الراجح : ما هو راجح بملاحظة أغراض الفاعل ، ويقابله المرجوح كذلك ، فترجح المرجوح بهذا المعنى غير ممكن ، لأنه راجع إلى نقض الغرض .

وليس الاخذ بطرف الموهون ترجيحاً للمرجوح بهذا المعنى ، اذ ما لم يترجح بملاحظة اغراضه لم يمل اليه .
وان اراد من الراجع هو الظن ، فعدم الاخذ به واختيار الطرف الموهوم ، وان كان ترجيحاً للمرجوح بمعنى اختيار الطرف الموهوم ، ولكن قبح ذلك موقوف على تنجز الاحكام الواقعية ، وازوم امتثالها ، وانحصار طرق الامتثال بالظن او الوهم او الشك ، لكن هذا راجع الى دليل الانسداد الانبي ، وليس هو وجهاً مستقلاً .

الوجه الثالث

ما عن السيد الطباطبائي « قدس سره » (١) : من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات .
ومقتضى ذلك : وجوب الاحتياط بالاثنيان بكل ما يحتمل الوجوب ، وترك كل ما يحتمل الحرمة .
ولكن مقتضى قاعدة نفى الحرج ، عدم وجوب ذلك كله ، لانه امر عسير بالتاكيد ، كما انه مدعاة الى الحرج الشديد .
وعليه ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفى الحرج ، هو العمل بالاحتياط في المظنونات ، دون المشكوكات والموهومات ، لان الجمع على غير هذا الوجه ، باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً .

(١) مفاتيح الاصول / ٤٦٥ تأليف السيد المجاهد محمد بن علي الطباطبائي

ولا يخفى ان هذا هو دليل الانسداد المعروف ، مع اسقاط بعض المقدمات التي لا ينتج بدونها .

الوجه الرابع

وهو الدليل المعروف بدليل الانسداد ، وهو مركب من :

مقدمات :

احداها : العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة .

الثانية : عدم لزوم الامتثال على نحو ، يقطع باتيانها أو إثبات ما يكون بدلا عنها ، لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال ، سواء كان عدم لزوم ذلك بواسطة عدم التمكن ، ام بواسطة الاذن الصادر من الشرع .

الثالثة : عدم جواز الاهمال ، وترك التعرض لامثالها اصلا .

الرابعة : انه في مقام دوران الامر بين الامتثال على وجه الظن ، وبينه على نحو الشك والوهم ، يكون اختيار الشك والوهم في قبال الظن قبيحا عند العقل . ولو تمت هذه المقدمات التي ذكرناها ، لوجب الاخذ بالظن قطعاً .

اذ العلم الاجمالي بوجود التكاليف ثابت بحكم المقدمة الاولى ، وليس على المكلف امتثالها على نحو يوجب القطع بالسقوط ، لا على نحو الامتثال العملي التفصيلي ، ولا على نحو الامتثال بالطرق المعتبرة تفصيلا ، او الاصول المعتبرة كذلك .

ولا على نحو الامتثال الاجمالي ، بحكم المقدمة الثانية .

ولا يجوز له إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً ، بحكم المقدمة الثالثة .
ولا يجوز العقل رفع اليد عن الظن ، واخذ المشكوك والوهوم في قبالة ،
بحكم المقدمة الرابعة ، فلا سبيل له إلا الاخذ بالظن .

أما المقدمة الأولى :

فلا سبيل إلى انكارها .

وأما المقدمة الثانية :

فتوضيحتها : أن الاعتقال على نحو يوجب العلم ببراءة الذمة بأحد أمور :
منها : احراز التكليف تفصيلاً ، بمقدار ينحل العلم الاجمالي فيسه إلى :
التفصيلي ، والشك البدوي ، والاثيان بما علم تفصيلاً .
ومنها : احرازها بمقدار المذكور بالطرق الشرعية المعتبرة ، أو الاصول
المثبتة للتكليف أو الاحتياط .

ومنها : اثيان كل ما يحتمل كونه واجباً ، وترك كل ما يحتمل كونه حراماً .
أما الاول ، فلا سبيل إليه قطعاً ، بشهادة كل واحد ، من أن المعلومات في
الفقه بالنسبة إلى غيرها لندرتها ، تكاد أن تلحق بالمعدوم .

وأما الثاني ، فيبني على المراجعة لما ذكرنا من الأدلة على حجية الخبر ،
فإن قطع منها بحجة قسم خاص منه يفي بالفقه ، كالخبر الموثوق صدوره فقد
استراح من الرجوع إلى الظن المطلق ، والا فمرجه إلى الظن المطابق أن تم له
بأقي المقدمات ، وهذا ما سوف تطالع عليه فيما بعد .

وأما الرجوع الى الأصول المثبتة فلا يفي في الفقه ، بحيث يوجب التحلل العلم الاجمالي ، مضافاً الى أن الامارات الموجودة في مواردنا ، قد توجب العلم الاجمالي بخلاف مفادها ، والعلم الاجمالي بخلاف مؤدى الأصول ، يضر لنا فيما نحن بصدده ، سواء كان العلم الاجمالي ينفي التكليف في بعض مواردنا ، أم باثبات تكليف آخر مضاد لمؤدى الأصول ، وان قلنا بأن مجرد العلم الاجمالي ، بعدم التكليف بين الأصول المثبتة له ، لا ينافي اجراء الاصل .

أما الثاني فواضح .

واما الاول ، فلان تلك الأصول التي فرضناها كافية في الفقه ، وأنها لولا هذا العلم تصير غير كافية بملاحظة العلم المذكور ، فان بعد العلم بعدم ثبوت التكليف في بعض مواردنا يعلم أن المعلوم بالاجمال في غير مواردنا .

اللهم الا ان يفرض ان الاحكام الظاهرية ، المستفادة من الأصول ، هي زائدة عن المقدار المعلوم من التكليف المعلومة اجمالاً ، بحيث لم يعلم بتكاليف آخر في غير مؤدى الأصول ، حتى بعد العلم الاجمالي بعدم التكليف في بعض مواردنا وهو كما ترى .

والحاصل : ان اكتفاء المجتهد بالعمل بالأصول المثبتة للتكليف ، والاحتياط في الموارد الجزئية ، ورفع اليد عن سائر الامارات يجوز أمرين .

أحدهما : قلة مواردنا ، بحيث لا يفي بالمقدار المعلوم اجمالاً .

الثاني : ان العلم الاجمالي بمخالفة مواردنا للواقع ، يوجب سقوطها عن الاعتبار ، فيما كان العلم بتكليف آخر مضاد لمؤدى الأصول ، ويوجب عدم الاكتفاء بمؤدى الأصول ، فيما كان العلم بعدم ثبوت التكليف في بعض مواردنا .

نعم ، يلزم الاخذ بمؤدى الأصول المذكورة فيما لم يسقط ، بواسطة العلم الاجمالي بمخالفة عن الاعتبار ، واعمال الظن في غيرها ، لأنه يقتصر في الفقه

بالعمل بتلك الأصول ، ويطرح سائر الامارات المثبتة الاحكام .

لا يقال : ان الطرق الى التكليف الواقعية ، هي الاخذ بفتوى الفقيه ، حيث دلت الأدلة الخاصة على اعتبارها للجاهل .

لانا نقول : الرجوع الى فتوى الفقيه ، انما يجب على غير البصير ، لا الفاضل المتدرب الذي يقطع بفساد مبنى الفقيه الاخر ، من دعوى انفتاح باب العلم او العلمي ، وهذا واضح .

وأما الطريق الثالث من الطرق للامتناع القطعي ، أعني : اتيان محتملات الوجوب ، وترك محتملات الحرمة ، فقد يقال بعدم وجوبه ، بل ، بعدم جوازه لاختلال النظام بذلك ، لكثرة ما يمحتمل وجوبه ، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة .

قال شيخنا المرتضى «قدس» في تقريب ذلك : لو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط ، فيما لم ينعقد عليه اجماع قطعي أو خبر متواتر ، على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوماً وليلة ، لوجد صدق ما ادعيناه .

هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط ، وأما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلديه ، وتعلم المقلد موارد الاحتياطات الشخصية ، وعلاج تعارض الاحتياطات ، وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي ، على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف ، فهو مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد ، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم انتهى (١)

أقول : لا يخفى ان العلم الاجمالي ، انما يكون بين موارد الامارات المثبتة للتكليف ، لا بينها وبين ما لا يكون عليه أمانة أصلاً .

فحينئذ نقول : لا يلزم من الاحتياط في تمام موارد حرج ، بحيث يوجب اختلاف النظام ، بل ، لا يكون حرجاً لا يتحمل عادة بالنسبة الى كثير من المكلفين الذين ليس محل ابتلائهم الا القليل من التكاليف ، كما ان اتفاق الحرج في بعض الحالات لبعض الاشخاص ، يوجب رفع الاحتياط عنه ، لا عن عامة المكلفين .

فمقتضى القاعدة : الاحتياط في الدين الا في موارد خاصة ، مثل أن يوجب اختلال النظام ، أو كان مما لا يتحمل عادة ، أو لم يكن الاحتياط ممكناً ، كما اذا دار الامر بين المحذورين ، أو وقع التعارض بين احتياطين ، أو يوجب الاحتياط المخالفة القطعية لواجب قطعي آخر ، فيجب العمل بالظن ، لانه لا طريق للمكاف أقوى منه .

والحاصل : ان دعوى الحرج لا سيما في الموجب لاختلال النظام بالنسبة الى آحاد المكلفين ، الموجب بسقوط الامتنال القطعي عن الكل ، في غاية الاشكال . ومما يدل على ما ذكرناه ان بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي « قدس الله نفسه الزكية » ^(١) كان على ارجاع مقلديه الى الاجتيان ، وقلمما اتفق منه اظهارة الفتوى والمخالفة للاحتياط ، وكان مرجع تمام افراد الشيعة لمدة طويلة ، ومع ذلك ما اختل نظام العالم بسبب رجوعه الى احتياطاته ، كما لم يكن تحمل مثل تلك الإحتياطات شاقاً على مقلديه ، بحيث لا يمكن تحملها عادة .

اجل ، وكيف كان ، فان في مناصرة هذه الدعوى محل نظر ، بل ، منع . ثم لو سلمنا تحقق العسر والحرج في العمل بالاحتياط الكلي ، فان كان بحيث يخلل به النظام ، فالعقل حاكم بطرحه ولا اشكال فيه .

(١) هو السيد المجدد الحاج ميرزا حسن الشيرازي (١٣١٢-) يعد من ابرز تلامذة المحقق الانصاري ، ومجدد المذهب .

وأما لو لم يكن يمثل هذه المثابة ، فالتمسك في رفعه بالأدلة السمعية الدالة على نفي الحرج في الدين محل تأمل ، إذ يمكن أن يقال : إن ظاهرها عدم جعل الشارع تكليفاً بوجوب الحرج بنفسه .

ولا اشكال في أن التكاليف المبحولة من قبل الشارع ، ليست هي بنفسها مما يوجب امثالها الحرج والمشقة ، وإنما جاء الحرج من قبل جهل المكلف في تعيينها ، وبعد عروض هذا الجهل بحكم العقل بوجوب الاحتياط ، وليس إيجاب الاحتياط شرعياً ، حتى يازم منه جعل الحرج ، فما جعله الشارع ليس بخرجي ، وما يكون خرجياً ليس بمجهول للشارع .

هذا ، ولكن الاشكال في الكبرى ليس في محله ، بعد ملاحظة الانصاف وفهم العرف ، فإن ما يفهم العرف من أدلة الحرج ، عدم تحقق الحرج على المكلف من ناحية الشارع ، سواء كان يجعله ابتداءً أم بجهل الاحكام الواقعية ، واشتبه على المكلف فوقع في الكلفة بحكم العقل وامضاء الشارع .

نعم ، يمكن القول بعدم شمولها للموارد التي ألزم المكلف على نفسه المشقة كما لو اجر نفسه لعمل شاق من أجل امرين :

أحدهما : أن القضية واردة في مقام المنة ، ولأمانة في مثل هذه الموارد .
والثاني : أن العمل بعد هذا الالتزام مستند إلى نفس الملزم ، لا إلى الشارع .
وقد يورد على الأخذ بالاحتياط ، أنه مخالف للاحتياط ، وهذا لا يبراد مبني على اعتبار قصد الوجه .

وقد اشبعنا الكلام في الجواب عن ذلك في بحث مقدمة الواجب فراجع .
ونزيد هنا : أنا لو سلمنا ذلك ، فهو مخصوص بصورة قدرة المكلف على تحصيل العلم التفصيلي ، وأما في غيرها فلا ، خصوصاً فيما إذا لم يقدر على تحصيل الطريق الشرعي ايضاً ، كما هو المفروض في المقام .

لأن الظن الذي لم يقم دليل شرعي على حجته، لا يجوز قصد الوجه به، وإن اكتفى المدعي بقصد الوجه بالوجوب العقلي، فهو ممكن بالنسبة إلى الاحتياط، لا بالضرورة بمقتضى حكم العقل في المقام هذا.

وأما المقدمة الثالثة :

وهي عدم جواز ترك التعرض لامثال المكاليف، بنحو من الانحاء، فيدل عليه.

أولاً : العلم الإجمالي بوجود الأحكام، وهو يوجب الموافقة القطعية، وبعد عدم النمكن أو عدم الوجوب تسقط الموافقة القطعية، ولكن تبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها، فإن قبح المخالفة القطعية لا يمكن أن ترفع في حال من الأحوال، كما قرر ذلك في محله *بمقتضى كلامنا في المحل*.

الثاني : الإجماع القطعي، فإن إهمال معظم الأحكام، وكون المكاليف بالنسبة إليها كالبهايم والأغنام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً، وهو الذي يعبر عنه في لسان العلماء بالخروج عن الدين. فإن من اقتصر على ما علم من الأحكام مع قلتها، وترك المجعولات مع كثرتها، يكاد أن لا يعد من الملتزمين بدين الإسلام.

والحاصل : أن بطلان هذه الطريقة أوضح من أن يخفى على العوام، فضلاً عن خواص.

وأما المقدمة الرابعة :

وهي ترجيح الظن في مقام الامثال على غيره، بعد التنزل عن العلم.

فان تمسكنا في المقدمة الثالثة بالعلم الاجمالي ، فوجهه واضح ، فانه يوجب الموافقة القطعية بحسب اقتضائه الاول . فاذا لم يوجب الموافقة ، فلا يسقط عن تنجيز الواقعات بالمرّة .

كيف وحرمة المخالفة القطعية من آثار هذا العلم عقلا .
واذا لم يسقط عن التنجيز ، فاللازم مراعاته بقدر الامكان ، وهو منحصر بالآخذ بالظن .

واذا لم نقل بتأثير العلم الاجمالي ، وتمسكنا لحرمة مخالفة الاحكام المجهولة في المقام بالاجماع ، فيشكل بتقديم الظن عقلا .

لان الاجماع : ان كان منعقداً على مجرد حرمة المخالفة القطعية لتلك الاحكام ، فيكفي في عدم المخالفة لهذا الاجماع ، الاثيان بالمشكوكات والموهومات .
وان كان على وجوب الآخذ بالظن ، فتعيين الظن حينئذ يكون شرعياً لاعقاباً ، الا ان يقال : بان الاجماع منعقد على امرين : احدهما : حرمة المخالفة

القطعية ، والثاني : عدم جواز الاكتفاء بالشك او الوهم .

فتتبع هذين الاجماعين : ان الشارع لما جعل طريقاً خاصاً للواقعات ، او يكون الظن عنده حجة ، ولما كان الطريق مشكوكاً ، والقابل للمسلوك الى الواقع في هذه الحالة منحصراً في الظن ، تعين بلحاظ العقل اعتباره هذا .

ولكن لا يخفى ان هذا البيان يرجع الى حجية الظن شرعاً من باب الكشف ، وسيجيبه توضيح ذلك ان شاء الله .

احدها :

انه بعد صحة مقدمات الانسداد ، هل النتيجة اعتبار الظن مطلقاً ، بمعنى : جواز الاكتفاء بالمظنونات ، ورفع اليد عن المشكوكات والوهومات ، او اعتبار الظن الاطميناني لو كان بين الظنون تفاوت ، والا فمطلق الظن ، او يحكم بوجوب العمل بالظن بمقدار العلم بالتكليف .

فان كان بين الظنون ترجيح من حيث القوة، يؤخذ بذلك المقدار من الظن القوي ، والا يتخير، او يحكم بالانخذ بالظنون النافية للتكليف ، بمقدار ما يرفع به الحرج ، ويقدم القوي منها على الضعيف ، ويحتاط في الباقي ، سواء كان من موارد الظنون المثبتة ام غيرها من الوجوه .
والذي تقتضيه القاعدة هو الآخر ، وفقاً لشبختا المرتضى «قدس» ، ثم الثالث .

بيان ذلك : انه لاشكال في ان للمعلومات بالعلم الاجمالي مقداراً متيقناً بحسب العدد ، وهذا مما لاشبهة فيه ، وانما الاشكال في ان الامثال في الخارج بمقدار ما علم اجمالاً ، هل يكفي في خروج المكلف عن عهدة العلم الاجمالي ، وان لم يعلم به ام لا ؟

امثال ذلك : لو علم بوجود النجاسة في أحد الاناثين ، واحتمل نجاسة كلاهما أيضاً ، فترك احدهما وشرب الاخر ، وكانا نجسين في نفس الامر . فهل يكفي في رفع العقاب عنه اجتناب أحدهما الذي كان نجساً في نفس الامر ، نظراً الى أن العلم الاجمالي ليس متعلقاً بأزيد من تكليف واحد ، وهو قد أمثله بحكم الفرض ، وان لم يعلم بذلك .

أو تصح عقوبته بمجرد ارتكابه الشرب من الاخر ، نظراً الى أن العلم الاجمالي

بوجود أحد النجسين بين الاناثين ، يصحح العقوبة لمن ارتكب شرب ما هو نجس بينهما ؟ !

الاقوى : الثاني ، بشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان ، بعدم معذورية المكلف المفروض ، في ارتكاب شرب ما هو نجس واقعاً .

لا يقال : فعلى هذا يلزم ثبوت العقابين في محل الفرض ، على من شرب كلا الاناثين ، وهو باطل ، ضرورة ان العلم بتكليف واحد لا يصحح العقابين ، اذا لآخر مشكوك ، وليس العقاب عليه الاعقاباً بلا بيان .

لانا نقول : ان العلم الاجمالي بثبوت أحد التكليفين ، يوجب عقاباً واحداً على المخالفة المتحققة بينهما ، ولو شرب الاناثين في محل الفرض ، عندها يستحق عقوبة واحدة .

وكذا لو شرب اثناء واحد ، لاشراك الفرضين في تحقق مخالفة واحدة ، أعنى : التي كانت محرمة بحكم العقل .

اذا عرفت هذا فنقول : ان مقتضى العلم الاجمالي في المقام ، أن يحتاط في تمام الاطراف توصل الى الموافقة القطعية ، واجتناباً عن المخالفة الواقعية .

فاذا دل الدليل على الترخيص في بعض الاطراف ، وهو المقدار الذي يرفع الحرج بترك الاحتياط فيه ، فالمقدار المعلوم بالاجمال لو كان في الباقي يوجب مخالفة العقوبة ، فيجب الاحتياط في غير مورد الترخيص ، تفصيلاً عن المخالفة الموجبة للعقاب .

هذا ، وأما ان قلنا بكفاية الامثال بالمقدار المعلوم بالاجمال في نفس الامر فيقتصر على العمل بالظنون المثبتة للتكليف ، بالمقدار المعلوم بالاجمال ، لان العلم الاجمالي بمقدار خاص ، يوجب الاثبات به علماً ، وان لم يمكن فالواجب الاثبات به ظناً ، ولادليل على الاثبات بازيد من ذلك .

وحينئذ ، فلو تمكن من تحصيل الاطمينان بالمقدار المذكور اقتصر عليه ، وان تساوت الظنون بتخير في أخذ المقدار المذكور من بينها .
هذا مقتضى التأمل في نتيجة دليل الانسداد ، والله الهادي الى الرشاد .

الامر الثاني :

ان قضية المقدمات المذكورة ، هي على تقدير سلامتها ، لاتعدو كونها حجة بالنسبة الى : الظن بالواقع او بالطريق أوبهما معاً .

فذهب الى كل فريق ، واختار شيخنا المرتضى « ره » الثالث .

وحاصل ما أفاده في وجهه : ان المهم للمكاف هو تحصيل براءة الذمة عن الواقعيات ، فان تمكن من ذلك على سبيل العلم ، تعين عليه ، وان انسد بسبب القطع الى ذلك ، عندها ينتزل الى الظن بذلك .

ولا اشكال في ان العلم بالبراءة ، كما انه يحصل باحد أمرين : اما بتحصيل العلم بالواقع واثباته ، واما بتحصيل ما هو طريق قطعي اليه ، وليس بينهما تفاوت عند العقل .

كذلك الظن بالبراءة ، يحصل باحد أمرين : اما بتحصيل الظن بنفس الواقع ، واما بتحصيل الظن بما هو طريق مجعول اليه شرعاً ، فاذا انسد بسبب تحصيل العلم بالبراءة بالمرّة ، قال امر المكاف الى التنزل الى الظن بذلك ، عندها لا يعقل وجود فرق عند العقل بين الظنين لما قلنا ، من ان المهم عند العقل في مقام الامتثال ، ليس هو ادراك الواقعيات ، بل الخروج عن عهدة ما صار منجزاً على المكاف بأي نحو كان (١) .

هذا وأقول : لا اشكال في الكبرى التي افادها في المقام ، وهو أن العقل بعد انسداد باب تحصيل العلم بالمبرىء ، يعين الظن به بأي وجه كان .

انما الاشكال في أن العمل بما ظن كونه طريقاً ، وإن لم يفد بنفسه ظناً بالواقع ، ظن بالابراء .

ومحصل الاشكال : ان بدلية مفاد الطرق عن الواقع ، لو كان تابعا لحجيتها واقعا وإن لم يعلم به ، كان الامر كما افاده « قدس » .

لكن هذا خلاف التحقيق ، فان من علم اجمالا بوجوب الظاهر أو الجمعية مثلا ، فترك الجمعية وأتى بالظاهر ، وكان ما تركه هو الواجب في نفس الامر ، واتفق مقارنة تركه الواجب طريقاً شرعياً ، دالا على عدم الوجوب ، لا يوجب الثبوت الواقعي لذلك الطريق ، يدفع استحقاقه العقوبة بحكم العقل .

وعليه ، فاسقاط عقوبة الواقع ، في صورة العمل بالطريق ، انما يكون من لوازم العلم بحجيته ، لا من لوازم ثبوته في الواقع .

لا يقال : ثبوته بالحجة كشوته بالعلم ، والمفروض حجية مطلق الظن في حال الانسداد .

لانا نقول : اعتبار الظن هنا ، انما هو موقف على تعلقه بالمبرىء ، فان كان الابراء بواسطة اعتبار الظن لزم الدور .

والحاصل : ان تعميم الظن للظن بالطريق ، بمجرد العلم الاجمالي بالواقعات في غاية الاشكال امام .

نعم ، يمكن اعتبار دعوى الظن في الطريق ، بواسطة دعوى العلم الاجمالي الاخر المتعلق به ، كما يأتي تقريبه انشاء الله .

واما حجة من ذهب الى كون الاختصاص بالظن بالطريق ، فهي أمران : أحدهما : ما ذكره صاحب الفصول « ره » قال « ره » : انا كما نقطع بأننا ، كالفون في

إيماننا هذا ، تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة ، لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان ، الى تحصيل كثير منها بالقطع ، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه ، أقيام طريقه مقام القطع ، ولو عند تعذره .
كذلك نقطع : بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً ، كلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة .

وحيث أنه لاسبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ، ولا بطريق من السمع يقطع قيامه بالخصوص ، أويقوم مقام القطع كذلك ولو بعد تعذره .

فلاربيب ان الوظيفة في مثل ذلك - وبحكم العقل - ، انما هو الرجوع في عين ذلك الطريق، الى الظن الفعلي الذي لادليل على حجيته ، لانه أقرب الى العلم والى اصابة الواقع بماعدها، انتهى (١).
وفيه ، بعد التسليم بمثل هذا العلم الاجمالي ، الآن اللازم هو الاخذ بالقدر المتيقن ان كان ، والا ينبغي الاحتياط في أخذ مضامين تمام الطرق التي تكون طرافاً للعلم، لعدم كون الاحتياط في الطرق حرجياً ، وان نحن قلنا بكونه كذلك في أطراف تمام المحتملات .

ولازم ذلك ، أن يؤتى بهؤدى كل واحد من الطرق المثبتة ان لم يكن له معارض .

أما في غير هذه الصورة، بأن يكون المعارض نافياً للتكليف، وكان من غير وجه ، فالعمل حينئذ يكون على طبق الامارة المثبتة .

وان كان نافياً، وكان المعارض فرداً آخر من نوعه، فحينئذ يكون العمل على اصل في غير الخبر مطلقاً، وفي الخبر على التخيير، ان لم يكن للمثبت مرجع

(١) الفصول الغروية / ٢٢٥ ، للشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الاصفهاني

والا يتعين العمل به .

هذا، اذا كان المعارض نافياً للتكليف .

وأما اذا كان مثبتاً لتكليف مضاد للآخر، فالعمل على الاصل في غير صورة كونهما فردين من المخبر، وفيهما التخيير مع عدم المرجح، وتبين أحدهما مع المرجح، ويظهر وجه ما ذكرنا كله بالتأمل .

ثم انه على فرض كون العمل بالاحتياط، فيما بين أيدينا من الطرق، وجباً للعسر والخرج، فهل المتعين العمل بالظن بالطريق، أو لا يتعين ذلك .

ومبنى ذلك: ان الطريق المجمعولة بعد العلم بها، دل هي مثل العام في انحلال التكاليف المعلومة بالاجمال أولاً غاية الامر، الاتيان بمؤداها يجب بدلا عن اتیان الواقع .

وتوضيح ذلك: انه لو علم بوجوب عمل معين، بعد كونه من أطراف العلم الاجمالي، ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي، والشك البدوي، وبالتالي فاللازم عليه بحكم العقل، الاتيان بما علم تفصيلاً، وباقي الاطراف مورد لبراءة البراءة. ولو فرض الخطأ في عمله، بأن ما قطع بوجوبه لم يكن واجباً في نفس الامر، وكان الواجب ذلك الطرف الآخر، الذي صار محكوماً بالبراءة لم يكن عليه شيء، وان لم يأت بأحدهما، فان مامو واجب، سار مورداً للبراءة بحكم العقل، وما قطع بوجوبه ليس واجباً واقماً فلا يضر مخالفته .

نعم، ان قلنا: بإيجاب التجري للعقوبة يستحقها في الفرض من قبل التجري، وكذا الحال فيما اذا كان الواجب المعلوم مردداً بين أزيد من طرفين أو لا، ثم علم بوجوده بين الطرفين منها، فان الواجب بحكم العقل الاحتياط في الطرفين، وباقي الاطراف التي كانت طرفاً للعلم أولاً، مورد للبراءة، والوجه في ذلك واضح هذا فيما تحقق العلم التفصيلي بعد العلم الاجمالي .

وأما إذا قام طريق معتبر ، على أحد الاطراف تفصيلاً أو اجمالاً في بعض أطرافه، فهل يحكم بالبراءة فيما لم يقم عليه طريق، بمجرد قيام الطريق على بعض الاطراف ، وإن لم يعمل به عصياناً ، أو المحكم بالبراءة في الطرف المخالي عن الطريق ؟ موقوف على العمل بمؤدى الطريق .

مثلاً، لو فرضنا قيام طريق معتبر على وجوب الظهور ، بعد العلم الاجمالي بوجوب الظهور أو الجمعة ، فهل يحكم بالبراءة عن الجمعة، وعدم صحة العقاب عليها ، وإن لم يأت بالظهور عصياناً ، أو المحكم بالبراءة عن التكليف بالجمعة موقوف على اتيانه بالظهور، الذي كان واجباً بمقتضى الطريق ؟

والثمرة انما تظهر فيما لو أتى بالظهور، في حين اتفق كون الواجب هو الجمعة وأنه لم يأت به .

فعلى الاول، لا يستحق العقاب أصلاً، أما على تركه الجمعة، فلكون وجوبها مورداً للبراءة، وأما على الظهور فتقدم كونه واجباً في الواقع، وقد تحقق في محله ان مخالفته لا توجب العقوبة، الا على تقدير مصادفتها للواقع، والمفروض عدمها فينفي المقام .

وعلى الثاني، يستحق العقوبة، على ترك الواجب الواقعي، لان المفروض ان جريان البراءة في مورده، يتوقف على اتيان مؤدى الطريق ولم يأت به .

الاقوى: هو الثاني، لان قيام الطريق، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة، بداهة ان الاجمال باق في النفس، فلا يرتفع أثره عند العقل .

غاية الامر، أنه لما نزل الشارع مؤدى الطريق منزلة الواقع ، فهو يجب بحكم قيامه في مقام الامتثال مقام الواقع، فلو أدى الى وجوب الظهور، بعد العلم الاجمالي بوجوب الظهور أو الجمعة، فاتيانه يكون بمنزلة اتيان الواجب الواقعي، فلو كان واجباً واقعاً فهو ، والا يكون بدلاً عنه في مرحلة الامتثال ، فيكفي في

مقام لزوم امتثال الواجب ، هو الاتيان بمؤدى الطريق .

وأما لو لم يأت بمؤدى الطريق، ولا بالواقع، فيستحق في مثل هذه الحالة العقاب ، لانه لم يأت بالواقع المنجز عليه بسبب العلم الاجمالي ، لا أصلاً ولا بدلاً .

ومن هنا اتضح أن أثر العلم الاجمالي لا يرتفع بمحض قيام الطريق على بعض أطرافه، بل يكون الاتيان بمؤداه، بدلاً عن الواقع في مرحلة الامتثال، فيتخير المكلف بين اتيان الاصل واتيانه بالبدل .

إذا عرفت ذلك، ظهر لك أن لازم ما ذكرنا كون العمل بالعارق ؛ مساوياً للعمل بالواقع في مقام الامتثال عقلاً ، فإذا تمكن من العلم يتخير بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق، وعند عدم التمكن من العلم، يقوم الظن في كل منهما مقام العلم .

ثانيهما : ما أفاده بعض المحققين ، ومحصل كلامه « قدس » يتضح في ضمن مقدمات :

الاولى : العلم بكوننا مكلفين بالاحكام الشرعية اجمالاً ، وانه لم يسقط عنا التكليف بواسطة الجهل بخصوصياته .

الثانية : ان كل ما يجب العلم به في زمان الانفتاح يجب الظن به عند الانسداد .
الثالثة : انه في حال الانفتاح يجب العلم ببراءة الذمة ، في حكم الشارع ، دون العلم باتيان الواقع .

الرابعة ، بعد لزوم تحصيل الظن بالبراءة في حكم الشارع، في حال الانسداد ان الظن بالواقع لا يلزم الظن بالبراءة في نظر الشارع، بخلاف الظن بالطريق، فنحصر الحجة في زمان الانسداد بالظن بالطريق .

والاولان ، يمكن من الوضوح .

والدليل على الثالثة ، على ما أفاده «قدس» في مقدمات هذا المطالب ، وهو ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم ، وتحصيل اليقين من الدليل ، هل هو تحصيل اليقين بمصادقة الاحكام الواقعية الاولى ، الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره ؟ او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام ، واداء الاعمال على وجه ارادة الشارع منا في الظاهر ؟ وحكم معه قطعاً بتفريق الذمة بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها ، مما جعلها وسيلة للوصول اليها ، سواء علم بمطابقة الواقع ، او ظن ذلك ، ولم يحصل به شيء منهما ، وجهان :

الذي يقتضيه التحقيق : هو الثاني ، فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ، ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور ، لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ، ولم يرد شيء من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك .

بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك ، ذلك لان الشريعة لم تبين من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القاطع واليقين ، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع .

وفي ملاحظة طريق المسافر ، من زمن النبي «ﷺ» والائمة «عليهم السلام» كفاية في ذلك ، اذ لم يوجب النبي «ﷺ» على جميع من في بلده من الرجال والنساء ، السماع منه في تبليغ الاحكام ، او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى الآحاد الاحكام ، او قيام القرينة القاطعة على عدم تعدد الكذب ، او الغلط في الفهم ، او في سماع اللفظ ، بل ، لو سمعوه من الثقة اكتفوا به . انتهى كلامه في مقامه (١)

وناب : وحاصل ما أفاده «قدس» : ان الواجب بحكم العقل تحصيل العلم بالبراءة ، في حكم الشارع في حال الانفتاح ، ولما كان الواجب في حال الانسداد تحصيل ما

كان يجب تحصيل العلم به حال الانفتاح ، فيلزم تحصيل البراءة في حكم الشارع .
وأما الدليل على أن العمل بالظن بالطريق ، يوجب الظن بالبراءة في حكم
الشارع ، دون العمل بالظن بالواقع ، فهو ما أشار اليه في طي كلماته : من أن
العمل بالظن بالواقع ، قد يجامع القطع بعدم البراءة عند الشارع كالظن القياسي ،
فتمين العمل بالظن بالطريق ، فإنه ملازم للظن بالمبريء .

والجواب : أولاً : بالنقض بما قام الظن القياسي على حجية طريق ، فإنه
ليس بمعتبر قطعاً ، فإن كان عدم اعتبار ظن من الظنون ، موجباً لعدم الاعتماد
بالباقى ، فاللزام عدم الأخذ بالظن بالطريق أيضاً .

وثانياً : ان ما أسسه من لزوم تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف لوجه
له ، لأنه ليس من وظيفة الامر بالحكم بالبراءة ، وإنما يحكم بها العقل ، سواء
أنى بنفس الواقع على وجه الجزم ، أم أنى بمؤدى الطريق المجعول .

أما في الاول : فواضح ، لأنه ليست براءة الذمة مستندة الى حكم الشارع عند
العمل بالقطع .

بل القاطع يقطع ببراءة ذمته عن الواقع ، من دون ملاحظة حكم من الشارع .
أما في الثاني : فلان العقل يحكم أيضاً بأن الاتيان بمؤدى الطريق ، الذي
هو واقع ثانوي ، نزل في لسان الادلة بمنزلة الواقع الاول ، مبريء للذمة عن
الواقع الاول ، بمعنى عدم صحة العقاب عليه ، لو كان غير مؤدى الطريق .

وكيف كان ، فالحكم بالبراءة عما كلفنا الشارع من العقل ، وهو يلزمنا
تحصيل العلم بها في نفس الامر .

ولاشك ، في أن البراءة البقينية عند الانفتاح يحصل بأحد أمرين : اما اتيان
نفس الواقع ، واما اتيان ما هو مؤدى الطريق المعتبر ، فاللزام عند الانسداد
الظن بالبراءة في نفس الامر ، وهو أيضاً لا يختص باتيان ما هو مؤدى الطرق

المطلوبة .

فالقول : بأن العمل بالظن بالواقع ، لا يوجب الظن بالبراعة ، بخلاف العمل بالظن بالطريق تحكم . هذا فيما اذا علم بنصب الطريق اجمالاً .
وأما مع قطع النظر عن ذلك ، كما هو مبني كلام المستدل ، قلنا : نمنع جواز العمل بالظن بالطريق أصلاً ، كما عرفت مما ذكرنا سابقاً فراجع .

الامر الثالث :

هل المقدمات المذكورة على تقدير تماميتها ، تنتج اعتبار الظن ، على نحو حكومة العقل ؟ أم موجبة لكشف العقل عن اعتبار الظن شرعاً .

الحق : هو الاول ، فان العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات ، يوجب وجوب الامتثال بحكم العقل ، فان تمكن من ذلك ولم يكن له مانع يمين عليه الامتثال القطعي .

وان لم يتمكن أو اسقط عنه الشارع الامتثال القطعي ، يجب النزول الى الظن ، ، لانه أقرب الى الواقع المنجز عليه بمقتضى العلم من الشك والوهم ، ولا يجوز العقل بعد وجود مراتب متفاوتة للامتثال ، المصير الى المرتبة النازلة ، إلا بعد عدم التمكن مما فوقها ، أو سقوطه بالأذن الشرعي ، وبعد وجود هذا الحكم القطعي من العقل ، لا يجب على الشارع جعل الطريق .

فان قلت : الامر كما نقول ، فيما اذا كان رفع اليد من المرتبة العليا ، بواسطة هدم التمكن عقلاً ، واما اذا كان بواسطة اذن الشارع ، فيكشف عن عدم فعلية الأحكام ، على تقدير تحققها في البعض المرخص فيه ، وذلك لامتناع اجتماع الخكمين الفعليين في مورد واحد ، ووجودها في البعض الآخر غير معلوم ، فإذا ينتمي أثر العلم الاجمالي بالمرّة .

فلنقاتل باعتبار الظن من باب الكشف أن يقول : لم يبق لنا إلا الاجماع على

عدم جواز ترك التعرض للأحكام الواقعية ، بوجه من الوجوه ، واجتماع آخر على عدم جواز الافتصاص على مجرد إتيان المشكوكات أو الموهومات ، وحينئذ فيثبت بدينك الاجماعين جعل طريق من الشارع .

اذ لولا ذلك ، لما صح عقلا العقاب على ترك التعرض للأحكام ، فان ما كان منجزاً ، وهو العلم الاجمالي ، قد ارتفع أثره ، ولما كان الطريق القابل للسلوك في نظر المكلف ، في الحال الذي هو عليه ، منحصراً بالظن يكشف عن اعتباره . قلت : رفع أثر العلم الاجمالي مطلقاً ، بواسطة الاذن في بعض الاطراف ، ممنوع .

اما على عدم المنافات ، بل فعلية الأحكام الواقعية ، والترخيص الوارد من الشرع في مورد الشك ، فواضح ، لان العلم بوجود الأحكام الفعلية يساق على حاله ، مع هذا الترخيص ، فيجب على المكلف الامتناع (نلك الأحكام المعلومة ، اما قطعاً اذا لم يكن له مانع ، والا ينزل الى الظن بحكم العقل .

واما بناء على منافات الاذن ، في بعض الاطراف مع فعلية الواقع ، فلعدم الملازمة بين الترخيص ورفع الفعلية على الاطلاق ، بل ، غاية ما يلزم الترخيص رفع الفعلية بمقدار يقتضي الموافقة القطعية ، هذا اذا قلنا بوجوب امتثال الأحكام الواقعية ، من جهة ثبوت العلم الاجمالي ، كما هو الحق .

وأما بناء على عدم تنجز العلم الاجمالي ، والتمسك بعدم جواز ترك التعرض للأحكام الواقعية المجهولة بالاجماع ، فيمكن أن يقال : ان لازم هذا المبنى التزام جهل الظن من قبل الشارع .

توضيح المقام : ان صاحب هذا المبنى يحكم بالبراءة في تمام اطراف العلم الاجمالي ، لانه كالشك البدوي عنده بحسب الفرض .

غاية الامر ، تحقيق الاجماع في المقام ، على هدم البراءة في تمام الاطراف ،

هل المقدمات المذكورة تفيد حجية الظن على نحو الحكومة أو الكشف؟ ١٣٥

فإن اقتصر على دعوى هذا الاجماع ، حينئذ لا يجب عليه عقلاً الا الاتيان ببعض الاطراف ، وإن كان من موارد المشكوكات أو الموهومات .

وهذا أيضاً ، لم يقل به أحد ، فيتحقق اجماع آخر على عدم جواز الاقتصار باتيان المشكوكات أو الموهومات ، وعليه ، فينتج الاجماعان اعتبار طريق من الشارع ، ولما لم يكن ما يقبل المسالك بحسب حال المكاف الا الظن ، فحينئذ يكشف على اعتباره من بين الطرق .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : ان المستكشف من الاجماع هو اهتمام الشارع بالواقعيات ، وهذا يكفي في حكم العقل بالاطاعة بمقدار الممكن ، ولا يلزم منه جعل الطريق ، وعليه ، فلو أننا أحرزنا من الشارع الاهتمام بأمر ، نحكم بلزوم مراعاته ، وإن كان من موارد الشكوك البدوية (١) ومن هذا الباب حكمهم بلزوم مراعاة الاحتياط في باب الاعراض والدماء والاموال .

ومن هنا ظهر عدم الاحتياج الى دعوى الاجماع الثاني ، فإن بعد انعقاد الاجماع على عدم جواز الرجوع الى البراءة في التكاليف المجهولة ، حينئذ يستكشف اهتمام الشارع بالواقعيات .

ثم بعد هذا الاستكشاف يحكم العقل بلزوم مراعاته بقدر الامكان .

والحاصل : ان القطع بجعل الطريق من قبل الشارع ، بواسطة مقدمات الانسداد مما لاوجه له ، بعد وجود الطريق العقلاني للامثال ، ذلك الذي يحكم العقل بوجوب الاخذ به في مقام الطاعة ، وليس هذا من الاحكام العقلية ، التي يستكشف منها الحكم الشرعي من باب الملازمة ، ذلك لان الحكم في باب الطاعة والعصيان ، ليس من وظيفة المولى .

(١) يطلق عنوان الشك البدوي على المشتبه الذي لم يقارن علمياً اجمالاً بالتكاليف .

وعليه ، فلو صدر من قبله حكم في هذا الباب ، ففي مثل هذه الحالة يحل
على الارشاد .

الامر الرابع

في : نتائج المقدمات

بمعنى : هل المقدمات ينتج عنها اعتبار الظن ، على نحو الاطلاق أو على
نحو التقييد بظن خاص ، أو ينتج اعتباره على نحو الاهیال ؟ !
ثم ان الاطلاق والتقييد ، قد يعتبران بالنسبة الى الاسباب ، وقد يعتبران بالنسبة
الى مراتب الظن ، وقد يعتبران بالنسبة الى الموارد .
وتحقيق المقام أن يقال : أنه لاوجه للالتزام باهمال النتيجة ، بحيث تبقى
الحجة مرددة بين أبعاد الظن ، أو بينها وبين سائر الطرق الأخرى .
بيان ذلك : أننا لو بنينا على حكومة العقل ، فلا يخلو : أما أن نقول بحرمة
المخالفة ، في المقدار المعلوم بالاجمال ، الا بمقدار العسر والخرج ، وأما أن
نقول : ان الحرج أوجب سقوط الموافقة القطعية ، وقامت عندها الموافقة الظنية
في المقدار المعلوم بالاجمال ، مقام الموافقة العلمية .
فعلى الأول : لا يجوز ترك الاحتياط ، الا في مقدار يكون حراماً على المكلف ،
فان ارتفع الحرج بترك الاحتياط في موارد الاطمینان القوي ، على عدم التكليف ،
حينئذ يجب الافتصار عليه ، ولا فيتعدي في ترك الاحتياط الى باقي الظنون النافية
للتكليف ، وهكذا .

وعلى الثاني : يجب الرجوع الى الظنون الاطمینانية المثبتة للتكليف ،
لو كانت وافية بالمقدار المعلوم بالاجمال ، ولا يتعمها من باقي الظنون ، ثم يعمل

في الزايد على وفق الاصل .

وعليه ، فلافرق فيما ذكرنا - بناءً على القوانين السابقين - بين أسباب الظن ، كما أنه في حال الانفتاح ، لافرق بين أسباب حصول العلم ، في لزوم اتباعه عقلاً ، وكذا لافرق بين الموارد ، لان المعيار عند العقل هنا العلم بالتكليف .

نعم ، يمكن أن يقال بناءً على الاول : الظن الاطميناني بعدم التكليف لا يؤخذ به في الموارد التي عرف اهتمام الشارع بها ، كالدماء والقروح والاموال وأمثال ذلك ، بل محتاط فيها . كما انه بناءً على الاول ، فان هذه الموارد لا تكون مجرى للبراءة ، وان كانت خارجة عن مورد الظن الاطميناني .

هذا بناءً على حكومة العقل ، وأما بناءً على الكشف ، فالذي يذهب اليه صاحب هذا القول : ان العقل يكشف عن حجية الطريق الواصل اليها ، دون الطريق الواقعي ، الذي يبقى مجهولاً عندنا ، فانوجه اعتبار الطريق في هذه الحالة ، هو رفع تحير المكلف من الواقعيات المشكوك فيها ، نلامعني لجعل طريق واقعي ، يكون المكلف متحيراً فيه ، ومقتضى هذا القول : أن يؤخذ بالقدر المتيقن ، ولو في حال الانسداد ، وان كان في البين وكان وافياً في الفقه والا ، فان كان لبعض الظنون ترجيح في نظرنا ، ويمكن الاكتفاء به في الفقه يقتصر عليه ، والا فالمفروض أن نأخذ بمطابق الظن هذا .

ثم أنه على تقدير القول بحجية الطرق الواقعية ، فاللازم الاحتياط بأخذ الجميع لو لم يكن محذوراً ، والا فاللازم ترتيب مقدمات الانسداد في الطريق ، التي أن ينتهي الى مقدار من الظن ، لا يكون زائداً على قدر الكفاية في الفقه ، ولو لم يكن في الاحتياط محذور .

والدليل على ذلك : ان الطرق احكام ثانوية شرعية ، فكما ان انسداد باب

العلم بالنسبة الى الاحكام الواقعية مع ساير المقدمات ، يقتضي جعل الشارع طريقاً اليها ، فكذلك حال انسداد باب العلم بالنسبة الى الاحكام الثانوية ، من غير تفاوت أصلاً .

ومما ذكرنا يظهر لك : انه لاوجه لتوهم انه على تقدير اشتباه الطرق الواقعية المجهولة ، وعدم لزوم الاحتياط ، لابد من الانتهاء الى حكومة العقل ، حيث ان القابل بهذا المبنى ليس بقابل عن حكومة العقل ، والا لم نقل بالطرق الشرعية المجهولة حال الانسداد هذا .

الامر الخامس في: الظن القياسي

أجل ، فبناءً على حججية الظن ، وأنه من باب الحكومة ، قد امشكك في الظن القياسي .

وملخص الاشكال فيه ، انه ان قلنا بحججته في حال الانسداد كباقي الظنون فهو مخالف للاخبار المتواترة ، بل اجماع الشيعة على الخلاف .
وان قلنا بعدم حججته ، فلا يخلو اما أن يقال بعدم ملك الحجية فيه ، واما أن يقال بوجود الملك فيه .

والاول : باطل ، لان ملك الحجية عقلا في حال الانسداد ، ليس الا الظن .
والثاني : موجب للتخصيص في حكم العقل ، وهو محال .
فان قيل : انا نلزم بعدم حججته ونختار الشق الاول ، ونقول بان الملك عند العقل هو الظن الذي لم يمنع منه الشارع ، فاذا منع الشارع عن ظن يخرج عن موضوع حكم العقل ، فخرج الظن تخصص لتخصص .

قلت: هذا موقوف على صحة منع الشارع عن العمل بالظن، في حال الانسداد ولا يمكن ذلك، اذ لو صح لما قطع العقل بحجية سائر الظنون أيضاً، لاحتمال منع الشارع عن العمل بها، ولادافع للاحتمال المذكور الاحكام العقل بقبح المنع من الشارع.

ولا يخفى، ان مثل هذا الاشكال، لا يبتنى على القول بحجية الظن، بل، يأتي على القول بالتبعض في الاحتياط أيضاً.

نعم، ان مورد الاشكال على الاول، هو الظن القياسي^(١) المثبت للتكاليف وعلى الثاني: هو الظن القياسي النائي له، كما يظهر وجهه بأدنى تأمل.

والجواب عن الاشكال: أنا نلتزم بأن المعتبر بحكم العقل في حال الانسداد هو الظن الذي لم يعلم منعه من قبل الشارع، فاذا علم المنع، حينئذ يخرج عن موضوع حكم العقل، وهذه الدعوى مشتملة على دعاوى ثلاث: أحدها: ان المعتبر عند العقل، ليس مطلق الظن.

والثانية: ان الخصوصية المعتبرة في الموضوع، هو عدم العلم بمنع الشارع لاعداد منع الشارع واقعاً.

والثالثة: جواز منع الشارع عن العمل بالظن، في حال الانسداد.

(١) المقصود من الظن القياسي: الظن الحاصل من القياس، وقع البحث بين الاعلام في خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة. راجع الكفاية للمحقق الخراساني/ ٣٢٥ طبعة مؤسسة آل البيت.

والقياس: عبارة عن تعدية الحكم من موضوع الى موضوع آخر بسبب مشاركتة له في علة ذلك الحكم، ثم ان العلة المشتركة ان كانت مظنونة مستخرجة من الكلام ظناً فيطلق عليه القياس المستنبط علة، وان كانت معلومة، صريحاً بها فهي القياس المنصوص علة.

أما الدليل على الأولى : ان وجه الزام العقل العمل بالظن ، انما هو تنجز
الواقعيات بواسطة قيام الحجة عليها ، من العلم الاجمالي ، وان مع هذا الوصف
لا يأمن المكلف من العقاب لو ترك العمل بالظن ، كونه حكماً واقعياً ، وبعد منع
الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن ، وان كان حكماً
واقعياً .

وأما الدليل على الثانية : فهو ان احتمال منع الشارع من العمل بالظن ، في
حال الانسداد ، راجع الى احتمال براءة ذمة المكلف عن مؤداه ، لو كان حكماً
واقعياً ، وبعد قيام الحجة ، أعني : العلم الاجمالي لا يفني هذا الاحتمال ، وهل هذا الا
كاحتمال حجية الظن في حال الانفتاح ، فكما انه هناك لا يجوز الاكتفاء بالاحتمال
المذكور في قبال الامتثال العلمي ، كذلك ، لا يجوز هنا الاعتماد عليه ، في قبال
الامتثال الظني ، وهذا واضح جداً .

وأما الدليل على الثالثة : فهو ان وجه عدم الجواز منحصر في أمرين :
أحدهما : اجتماع الحكمين المتضادين ، في موضوع واحد .
والثاني : تفويت المصلحة .

والجواب عن الاول : ان اختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي ، يصحح
وجودهما بدون تناف وتضاد اصلاً .

وعن الثاني : ان تفويت المصلحة قبيح ، لو لم تكن تلك المصلحة تتزاحم
مع مصلحة أخرى ، اما في الجعل ، واما في متعلقه .

وقد ذكرنا نظائر ما ذكرهنا ، في رد اشكال جعل الطرق في حال الانفتاح
مستقصى ، فراجع ، فان المقامين من واد واحد اشكالا وجواباً .

الامر السادس

في: الظن المانع والممنوع

لوقام فرد من أفراد مطلق الظن ، على حرمة العمل ببعضها ، فهل يجب الاتخذ بظن المانع أو الممنوع ؟ أويحكم بالتخير ؟ أو يسقط كلاهما عن الاعتبار ؟
أقول : قد عرفت مما ذكرنا سابقاً ، في تعيين نتيجة دليل الانسداد بمقتضى القاعدة احد أمرين : اما التبعض في الاحتياط ، وهو تركه في الموارد التي يطمئن بعدم ثبوت التكليف ، وإتيان الباقي إذا ارتفع الجرح بذلك ، والابتعاد الى مطلق الظن النافي .

وأما الظنون المثبتة ، فحالتها عند هذا القائل حال الشك يحتاط فيها ، لأنها من أطراف العلم ، لامن جهة انها ظنون ، وأما وجوب العمل على طبق الظنون الاطمينانية المثبتة للتكليف ، بمقدار المعلوم بالاجمال .

وأما الظنون النافية ، فحالتها عند هذا القائل حال الشك في الاتخذ بمقتضى الاصل ، فعدم الاحتياط فيها ليس من جهة الظن بعدم التكليف ، بل ، لان مواردها مجرى الاصل .

وعلى كلا الحالتين ، فلا اشكال في المقام ، بأن الامر يحتاج الى الدفع .
أما على الاول ، فسا لظن بالممنوع ان كان مثبتاً للتكليف ، فيجب عليه أن يحتاط في مورده ، لالانه ظن بل لانه من موارد الاحتمال ، فلا يضر هذا المدعي ، الظن بعدم حجية الظن المفروض . بل ، لوقطع بعدم حجيته أيضاً ، فانه يحتاط في مورده ، لانه من أطراف العلم .

والحاصل : ان المدعي لهذا القول ، لا يأخذ الظن المذكور بحجة ، حتى يمنعه .

الظن المانع وان كان نافياً له ، وكان من الظنون الاطمينانية ، أو مهتياً على التعدي منها الى غيرها من الظنون ، وذلك لعدم ارتفاع الحرج بترك الاحتياط في خصوص الظنون الاطمينانية .

فلو كان المرجح في عدم حجتيه ، مجرد ان الشارع لم يجعله حجة ، فلا اشكال في أن الظن بعدم الحجية بهذا المعنى ، يضر بترك الاحتياط ، بمقدار رفع الحرج بمقتضى الظنون النافية للتكليف .

بداهة ان تارك الاحتياط ، في المقدار المذكور في موارد الظنون النافية ، وان كان بعضها مما ظن عدم اعتباره ، لا يخرج من أنه ظان ببراءة ذمته عما كان عليه ، والعقل لا يحكم عليه بازيد مما ذكر .

ولو كان المرجع عائد الى حرمة العمل بالظن المفروض ، بحيث كان المظنون ان العمل به محرم في مثل هذه الحالة ، فلا اشكال في تقدم الظن المانع ، حيث أن ترك الاحتياط حينئذ يظن أنه من المحرمات ، فاللازم طرح هذا الظن المتعاق بنفي التكليف الاولى ، وجعل المورد كالموارد التي لا ظن فيها أصلاً .

أجل ، هذا هو مقتضى القول الاول ، أعني : التبعيض في الاحتياط .

وأما على الثاني ، فالظنون النافية للتكليف بأسرها ، لا ينفات حالها بين أن يظن عدم حجيتها أم لا ، ذلك لان العمل بمقتضى تلك الظنون ، ليس من باب أنها ظنون ، بل لأجراء الاصل في مواردنا .

وأما الظنون المثبتة له ، فان كان عنده من الظنون الاطمينانية ، ما يفي بمقدار التكليف المقدار المعلوم ، وما ظن عدم حجتيه كان من الظنون الضعيفة ، فلا اشكال أيضاً ، فان ما يجب أخذه لامانع فيه وماليه المانع لا يجب أخذه .

وان كان ما يظن عدم حجتيه ، فهو من الظنون الاطمينانية أو من غيرها ، بناءً على عدم كفاية تلك الظنون ، فنقول :

ان كان مرجع عدم الحجية الى مجرد أن الشارع لم يجعله حجة ، فلأمانع من العمل بالظنون المفروضة ، فإن العامل بها في حال الانسداد لا يخرج عن كونه وافق المقدار المعام من التكاليف ، بالظن الاطميناني أو بطلاق الظن ، على اختلاف حال الاشخاص ، والعقل لا يلزم أزيد من ذلك ، على المبنى الذي ذكرناه له سابقاً .

وان كان المرجع الى أن الشارع جعل العمل به محرماً ، فلاشكال في أن الاتيان بمؤدى الظن الممنوع ، لا يعد من الموافقة الظنية ، فان مقتضى حرمة العمل بالظن المفروض في هذا الحال ، هو عدم فعالية الواقع المتعلق بالظن الممنوع .

فالظن بحرمة العمل بظن فعلاً ، يلزم الظن بسان التكاليف الواقعية التي فرض كونها معلومة فعلاً ، كونها في غير مؤدى الظن المفروض ، وحينئذ ، لا يعد العمل بالظن المفروض الاطاعة الظنية للتكليف الفعلي حتى يحكم بوجوبه . هذا ما يقتضيه النظر .

وأما لو قيل بحجية الظن في حال الانسداد ، أثباتاً ونقياً ، بمعنى : وجوب الاخذ بمؤداه على كمال حال ، فسي الواقعيات وقسي الطرق ، بحيث كان ملاك الحجية في الظنون المتعلقة بالواقع موجودة مطلقاً ، وكذا في الظنون المتعلقة بالطريق . وبعبارة أخرى ، كان حال الظن حال الانسداد حال العلم حال الانفتاح ، فيشكل الامر في المقام ، من حيث ان ملاك الاعتبار موجود في كلاهما ، وأن الاخذ بأحدهما دون آخر ، هو ترجيح بلا مرجح .

وقد يقال في المقام : بتقديم الظن المانع ، فانه بمؤداه يمنع من الظن الممنوع ، بخلاف الممنوع ، فانه لا ينفي المانع بمؤداه ، بل ينفيه بواسطة المناقاة وعدم امكان الاجتماع في الحجية .

وعليه ، فإن خروج الظن الممنوع إنما هو من باب التخصيص ، لأنه من الظنون التي أقيم الدليل على عدم اعتباره .

وقلنا : بأن موضوع الحجة عند العقل : الظن ، الذي لم يقم دليل على اعتباره ، بخلاف الظن المانع ، فإنه إن خرج فإنما هو من باب التخصيص ، ثم قاس هذا القائل المقام بمسألة الشك السببي والمسببي .

فإن الوجه في تقديم الشك السببي : أن دخوله تحت الدليل يوجب خروج الشك المسببي موضوعاً ، بخلاف الشك السببي ، فإنه لا يوجب خروج الشك السببي موضوعاً ، بل يوجب خروجه حكماً من باب المناقاة ، فيقدم الأول لتقديم التخصيص على التخصيص هذا .

وفيه : أن قياس المقام بمسألة وجود الشك السببي والمسببي فاسد من وجوه : أحدهما : أن الأمر في ذلك المقام ، دائرة بين التخصيص والتخصيص ، بخلاف مقامنا ، فإن إجراء الحكم على كل من الظنين ، يوجب خروج الآخر عن الموضوع ، لأن المفروض أن الموضوع متيقّد بعدم قيام الدليل على حجتيه ، والدليل على حجية شيء يلزم عدم حجة شيء آخر ، دليل على عدم حجية ذلك الشيء الآخر .

ثانيها : لو سلمنا أن الأمر في ذلك المقام أيضاً ، لم يكن دائراً بين التخصيص والتخصيص ، بل يكون كالمقام دائراً بين التخصيصين ، كما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الطريقة ، فيلزم منه القول بأنه إذا جرى في الشك المسببي يزول الشك في السبب ، كالعكس من باب لزوم الأخذ بلوازم الطريق .

ولكن ، يمكن القول بتقديم الشك السببي ، من جهة تقدم وجوده على الشك المسببي رتبة ، فيرتب عليه حكمه من دون مزاحم في مرتبته ، حيث أن الشك المسببي الذي هو معلوله ، ليس موجوداً في مرتبة العلة ، بخلاف مقامنا

هذا ، لعدم الترتب بين الظنين في مرتبة الوجود .

ثالثها : لو فرضنا كون الامر دائراً بين التخصيص والتخصيص في المقام ، فلا وجه أيضاً لتقديم الظن المانع .

توضيح ذلك : ان تقديم التخصيص على التخصيص ، في مقام الدوران ، انما يكون في العمومات اللفظية ، من جهة لزوم الاخذ بظاهرها ، حتى يدل دليل على الخلاف . فما دام فرد العام موجوداً ، لا يجوز رفع اليدين الحكم المستفاد من القضية ، الا بواسطة الدليل المخرج . واما اذا انتفى الفرد عن الفردية ، فليس رفع اليدين حكمه خلافاً للقاعدة . واما فيما نحن فيه ، فان موضوع حكم العقل مع قطع النظر عن وروده على المانع او الممنوع ، فهو متحقق في كلا الفردين ، لان كلا منهما ظن لم يتم دليل على عدم اعتباره .

ومن الواضح : ان مجرد لزوم التخصيص على تقدير ، والتخصيص على تقدير آخر ، فهو لا يوجب الترجيح في حكم العقل ، حيث ان مسألة الترجيح بالتخصيص انما هو في مقام الاثبات والاستفادة ، دون مقام اللب والشك ، فلا بد من اجراء حكم العقل على احدهما دون الآخر ، كما انه ليس هناك من خصوصية واقعية توجب ترجيح احدهما على الآخر عند العقل ، فتدبر جيداً .

ومما ذكرنا ظهر لك ما نفي ما افاده شيخنا المرتضى «قدس» في توجيه هذا الكلام ، بقوله : ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع ، ذلك لان معنى كل شيء هو وجوب الاخذ بمؤداه ، لكن القطع بحجية الممنوع ، التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع .

وعليه ، فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع ، وانما هو عين خروجه ، فلا ترجيح ولا تخصيص ، بخلاف دخول الممنوع ، فانه يستلزم خروج المانع ،

فبصير ترجيحاً من غير مرجح ، انتهى (١) .

وأنت خبير بما فيه ، لانه مع قطع النظر عن الحكم الذي جاء من قبل داليل الانسداد ، لم يكن بين الظنين تفاوت ، فما الذي أوجب جريانه في الظن المانع دون الممنوع .

والاولى في الجواب منع المبنى ، بأننا لا نسلم وجود ملاك الاعتبار في كل ظن ، لم يقم على عدم اعتباره دليل ، بل الملاك اما الظن بعدم حصول المخالفة بمقدار ما علم اجمالاً ، أو الظن بحصول الموافقة بالمقدار المذكور .

ثم ان الظن الذي فرض كونه ممنوعاً ، اذا انسلخ منه ذلك العنوانين ، لم يؤخذ به لعدم وجود الملاك فيه ، والا فلا مانع من أخذه ، ومع كون ملاك الاعتبار ما ذكرنا ، لا يمكن وقوع التعارض بين فردين من الظن ، فليتأمل جيداً . قال شيخنا الأستاذ في الكفاية في هذا المقام : ان التحقيق بعد قصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد ، أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع منه ، فضلاً عما اذا ظن ، كما أشرنا اليه في الفصل السابق ، فلا بد من الاقتصار على ظن قطعي بعدم المنع عنه بالمخصوص . فان كفى والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه ، وان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد ، وان انسداد باب هذا الاحتمال كما لا يخفى ، وذلك ضرورة عدم الاحتمال مع الاستقلال بحسب الفرض .

ومنه انقذ انه لا يتفاوت الحال ، لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول أو في الفروع أو فيهما ، انتهى (٢) .

أقول : احتمال منع الشارع في حال الانسداد عن ظن ، كاحتمال جعل

(١) الرسائل / ٢٦٣ في البحث عن المقام الثاني .

(٢) الكفاية / ٣٢٧

الشارع ظناً فسي حال الانفتاح حكماً . وما ذاك الا كون الاحتمال الثاني لا ينافي الاستقلال بعدم الحجية . كذلك الاحتمال الاول ، لا ينافي استقلال العقل بالحجية . والسرفي ذلك : ان جعل الواقعي للطريق اثباتاً ونفيّاً ، لا يترتب عليه أثر الحجية ، ما لم يثبت بعلم أو علمي .

فإذا ، لامناقة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن ، واستقلال العقل بحجيته ، نظراً لعدم ثبوت ذلك المنع بطريق معتبر من العلمي أو العلمي ، وكذا لامناقة بين الظن بذلك واقعاً ، واستقلال العقل بحجية الظن الممنوع لمحض وجود الملاك في الظن الممنوع دون المانع ، فتدبر جيداً .



مركز تحقيقات كليات علوم وادب

المبحث الثالث

مسألة الشك من الاصول العملية

تقديم في : مجمل مسائل الشك

اعلم ، ان من وضع عليه قلم التكليف ، اذا التفت الى الحكم الشرعي في الواقعة : اما قاطع أم لا ؟ !

وعلى الثاني : اما جعل له طريق معتبر أم لا ، ولا اشكال في ان مرجع القاطع الى قطعه ، كما أنه لا اشكال في أن مرجع من جعل له طريق معتبر الى الطريق المعمول .

وأما الأخير ، فمرجعه الى القواعد المقررة للشك ، وهي منحصرة في أربعة : لان الشك : اما أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ، فالاول مجرى الاستصحاب ، والثاني : اما أن يكون الشك فيه من جنس التكليف أم لا ، والاول مجرى أصالة البراءة .

والثاني : اما أن يمكن فيه الاحتياط أم لا ، فالاول مورد الاحتياط ، والثاني

مجرى التخيير .

والمقصود بالبحث في هذه الرسالة ، انما هو في التعرض لتلك القواعد ،
بما يناسب من تفصيل .
فها هنا أربع مسائل :

المسألة الاولى

في : حكم الشاك في جنس التكليف

يلى ، هذه المسألة موقوفة على حكم الشاك في جنس التكليف ، ولم تكن
له حالة سابقة ، وان حكمه بعد الفحص عن الدليل والياس منه ، هل هو البراءة
أم الاحتياط ؟ وسواء كان الامر دائراً بين الحرمة وغيبي الوجوب ، أو الوجوب
وغير الحرمة ، وسواء كان الشاك من جهة عدم النص أو من جهة أجمال النص أو
من جهة تعارض النصين ، لان المقصود بيان الاصل في الشبهات البدوية (١)
والصور المذكورة لانفاوت بينها بحسبه ، وإن اختص بعض منها بحكم آخر
لدليل خارجي .

إذا عرفت هذا فنقول - وبالله التوفيق - : الاقوى ان مقتضى القاعدة في
الشبهات المذكورة هو البراءة وعدم لزوم الاحتياط .

لنا على ذلك : حكم العقل بقبح العقاب من دون جهة وبيان ، وهذه قاعدة

فيما

فيما

(١) ذكرنا انه يطلق عنوان الشك البدوي على المشتبه الذي لم يقارن علماً

إجمالاً بالتكليف .

مسلمة عند العدلية ^(١) ولا شبهة لاحد فيها ، الا أن ما يمكن أن يكون دانعاً لموضوعها يزعم الخصم أمور، سوف نتكلم فيها حتى ينضح الحال ان شاء الله.

أخذها

في : وجوب دفع الضرر

ونعني به : المحتمل عقلاً .

وهذه أيضاً قاعدة عقلية يجب العمل بها ، فإذا كان الفعل محتمل الحرمة ، يحتمل في إيجاده الضرر ، وكذا إذا كان محتمل الوجوب ، يحتمل في تركه الضرر ، والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر ، فيجب بحكم العقل ترك الاول وإيجاد الثاني ، وبعد ثبوت هذا الحكم من العقل يرتفع موضوع تلك القاعدة .

والجواب : ان الضرر المأخوذ في موضوع القاعدة الثانية ، ان كان يمثل الضرر الاخرى ، فلا يكون محتملاً حتى يجب دفعه ، لان المفروض عدم بيان غير هذه القاعدة ، وهي لا تكون بياناً الاعلى وجه دائر ، ذلك لان جريانها يتوقف على الموضوع ، والموضوع يتوقف على جريانها .

وان كان الضرر هو ما كان لازماً لفعل كل حرام وترك كل واجب ، كما يقول به

(١) قاعدة قبح العقاب بلا بيان المسلمة عند الامامية ، هي ان العقل حاكم بالاستقلال بانه لو التفت المكلف الى حكم فعل من افعاله وشك في وجوبه الواقعي وعدمه ، اوفي حرمة وعدمها وتتبع وفحص بقدر الوسع والامكان فلم يجد دليلاً على الحكم ، فترك مشكوك الوجوب ، او ارتكب مشكوك الحرمة ، كان عقاب المولى ومؤخذته عليه فيبيحاً.

العادلة ، فاحتماله وان كان لازماً لاحتمال التكليف ، ولم يكن محتاجاً الى البيان ، الا ان حكم العقل يوجب دفعه ، ليس الا لاجل الخوف من الوقوع فيه ، ولا يترتب على مخالفته سوى الوقوع في المفسدة الذاتية ، على تقدير الثبوت .

ولكن ليكن معلوماً ، بان مثل هذا الحكم لا يكفي في اثبات العقاب من المولى ، لان عقاب المولى لا يصح الامع المخالفة ولا تتصور هنا مخالفة الا على تقدير الالتزام ، بان لقاء النفس في المفسدة المحتملة ، من الافعال القبيحة عند العقل على اي حال ، سواء كان في الواقع مفسدة ام لا ، حتى يستكشف بقاعدة الملازمة تعاقب نهى الشارع بهذا العنوان ، ويصير اتيانه مخالفة للنهي ، وليس الامر كذلك ، للزوم ان يكون محتمل المفسدة مقطوع المفسدة عند العقل ، وهذا واضح البطلان .

والحاصل : انه ليس في المقام الا ارشاد العقل بالتجنب عن المفسدة المحتملة ، ولا يترتب عليه الانفس تلك المفسدة على تقدير الثبوت .

وقد يجاب أيضاً : بأن الشبهة في المفسدة من الشبهات الموضوعية ، التي لا يجب الاحتياط فيها اتفاقاً .

بيد اني اقول : ان مثل هذا الجواب مخدوش بعدم ثبوت الاتفاق على البراعة ، حتى في مثل هذه الشبهة .

كيف ، والخصم يستدل على دعواه ، بوجوب دفع المفسدة المحتملة ، والمتيقن من مورد الاتفاق انما هو الشبهات التي لم يكن كشفها من وظيفة الشارع ، مثل كون هذا المايح بولا او خيراً او نحو ذلك ، فالعمدة في الجواب ما ذكرنا فلا تغفل .

الامر الثاني

في : دليل الايات والاخبار

اجل : فمن الامور التي يمكن ان تكون بياناً وحجة على العقاب بزعم الخصم ،

هي الآيات والأخبار .

أما الآيات :

فهي على صنفين :

أحدهما : ما دل على النهي من القول بغير العلم ^(١)

والجواب عنه : واضح ، لانا لا نقول بان الواقعة المشكوكة محكومة بالحالية

في نفس الامر ، حتى يكون قولاً بغير علم .

بل نقول : بان اتيان محتمل الحرمة بعد النحوص عن الدليل لا يوجب عقاباً ،

وكذا ترك محتمل الوجوب . وهذا ليس قولاً بغير علم . بل مقتضى حكم العقل

القطعي بقبح العقاب من دون بيان .

ثانيهما : ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والتورع والانقضاء ، مثل قوله تعالى :

« واتقوا الله حق تقاته » ^(٢) « وجاهدوا في الله حق جهاده » ^(٣) وقوله تعالى :

« فانقوا الله ما استطعتم » ^(٤) وكذا « لاتلقوا بأيديكم الى التهلكة » ^(٥) .

والجواب : عما عدا الأخيرين ان الانقضاء يشمل فعل المندوبات وترك

المكروهات ، ولا اشكال في عدم وجوبهما ، فيدور الامر بين تقييد المادة بغيرهما

(١) وهي قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون » سورة

الصف (٦١) : ٢

(٢) سورة آل عمران (٣) : ١٠٢

(٣) سورة الحج (٢٢) : ٧٨

(٤) سورة التغابن (٦٤) : ١٦

(٥) سورة البقرة (٢) : ١٩٥

وبين التصرف في هيئة الطلب بحملها على ارادة مطلق الرجحان ، حتى لا ينافي فعل المندوبات وترك المكروهات .

ولا اشكال في عدم أولوية الاول ، ان لم نقل بأولوية الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب ، حتى قيل أنها صارت من المجازات الراجحة ، المساوي احتمالها مع الحقيقة .

وأما عن آية التهلكة ، فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم ، لعدم البيان عليه ، وبدونه فيصح ، ولا يمكن أن يكون هذا النهي بياناً ، إذ موضوعه التهلكة ، ولا يمكن أن ينحقق الموضوع بواسطة حكمه .

وأما الهلاك بمعنى المفساد المرتبة على فعل المحرام وترك الواجب ، فالحق أن الآية لا تنصرف اليها ، لأنها مما لم يقل به الاوحد من الناس بالبرهان العقلي حتى ان بعضاً من العدلية لا يلتزمون بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعاق بل يكتفون بوجود المصلحة في التكليف (١) فكيف تحمل الخطابات المنزلة على فهم المعروف على هذا المعنى الدقيق ، الذي لا يعرفه الا البعض بمقتضى البرهان العقلي .

ويمكن أن يقال : أنها على فرض شمولها للمفاسد الذاتية ، فإنها لا تدل على دعوى الخصم ، لأنها إنما تدل على حرمة القاء النفس في الهلكة الواقعية ، ولا دلالة لها على حكم حال الشك .

وفيه : ان الظاهر ان القاء النفس في التهلكة ، أعم من الاقدام على الهلكة اليقينية والمحتملة عرفاً ، ولا أقل من شمولها لموارد الظن بالتهلكة ، وان كان غيره معتبر فيلحق به الشك لعدم القول بالفصل ، فالأولى في الجواب ما ذكر .

(١) المراد من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، هي ان كل فعل حكم الشرع بوجوبه لاشتماله على المصلحة الملزمة ، او بحكم بحرمة لاشتماله على المفسدة المازية

وأما الاخبار

فهي على أصناف :

أحدها : مادل على حرمة القول بغير علم^(١) وقد مر الجواب عنه .

الثاني : مادل على وجوب التوقف عند الشبهة^(٢) وهذا الصنف مخصص بالشبهة التحريمية ، بقرينة التوقف الذي يكون عبارة عن عدم مضي الحركة الى جانب الفعل .

والثالث : الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط^(٣) وهي أعم مورداً من السابق لأنها تشمل الشبهة التحريمية والوجوبية . وأما مادل منها على التوقف^(٤) فهو أكثر من أن يحصى .

وتقريب الاستدلال به : أن الظاهر من هذه الاخبار الكثيرة ، أن عدم التوقف والحركة الى ناحية الفعل المحتمل حرمة ، موجب للاقتحام في الهلكة . والظاهر من الهلكة : العقاب الأخروي .

فمحصل هذه الاخبار : أن الأقدام على فعل ما احتمل حرمة ، موجب لثبوت العقاب ، على تقدير كون الفعل المأني به محرماً في الواقع .

لا يقال : أن الأوامر المتعلقة بالتوقف ، لا يمكن أن يكون بياناً لثبوت العقاب

(١) مثل قوله عليه السلام : من أفتى الناس بغير (من عمل على غير علم) كان ما يفسده أكثر مما يصاحبه . وسائل الشيعة ١٨ : ١٢ .

(٢) الكافي ١ : ٦٨ ، تحقيق علي أكبر الغفاري ، نشر دار الكتب الإسلامية طهران إيران .

(٣) وسائل الشيعة ١٨ : ١١٢

(٤) وسائل الشيعة ١٨ : ١١٢ .

لأنها إنما جاءت من الهلكة ، كما هو مقتضى التعليل في الاخبار ، والحكم الذي جاء من جهة الهلكة ، لا يعقل أن يكون منشأ اثبوتها ، لازوم الدور . فمورد هذه الاخبار مختص بالشبهة التي قامت الحجة على الواقع على تقدير ثبوته ، كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، ونحو ذلك .

وأما الشبهات البدوية ^(١) بعد الفحص عن الدليل ، فليس مرتكبها مقتحماً في الهلكة ، حتى يجب عليه التوقف للقطع بعدم الهلكة فيها ، من جهة قبح العقاب من دون بيان .

لأننا نقول : اذا تعلق حكم بطبيعة وعمل بعلة ، وكان المتكلم في مقام البيان ، فالظاهر ان تلك الطبيعة في أي فرد وجدت ، فإنها محكومة بذلك الحكم ، وان العلة سارية في جميع أفراد تلك الطبيعة ، ولا فرق فيما قلنا : بين أن يكون الحكم المذكور في القضية مولوياً ، وبين أن يكون ارشادياً ^(٢) ألا ترى ان الطبيب لو قال للمريض : كل الرمان لأنه مزيل للصفراء ، يفهم منه ان ازالة الصفراء سارية في تمام أفرادها ، وأن هذه الطبيعة من دون تقييدها بشي يصلح لذلك المريض . والحاصل : انه لا اشكال في ظهور ما قلناه ، وان الاخبار تدل على أن مطلق الشبهة يجب فيها التوقف ، لان عدم التوقف فيها موجب للاقتحام في الهلكة ،

(١) مضي قريباً المراد من الشك البدوي فراجع .

(٢) المراد من الامر المولوي : هو البعث الحقيقي لمصلحة موجودة في متعلق الامر غالباً ، بحيث يحكم العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته ، والمقوبة على مخالفته ، مضافاً الى مصلحة الفعل المطلوب .

والمراد من الامر الارشادي : هو البعث الصوري الذي ليس بطلب وأمر حقيقة بل ارشاداً الى فعل ذا مصلحة بحيث لا يترتب على موافقته الا الوصول الى مصلحة العمل المرشد اليه ، وعلى مخالفته الا فوت تلك المصلحة .

فوجب الجمع بين هذا الاطلاق والتأعده العقلية، التي فرغت سابقاً من بيانها ، أعني : قبح العقاب من دون بيان ، وأن نستكشف من هذه الأدلة ان الشارع قد كان أوجب الاحتياط على المخاطبين ، بالخطاب المدلول عليه بهذه الاخبار ، والا لم يصح التعليل المذكور في الاخبار . فاذا ثبت وجوب الاحتياط على المخاطبين بهذه الخطابات ، ثبت وجوبه علينا أيضاً للقطع بالاشتراك في التكليف ^(١) هذه غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بهذه الاخبار .

والجواب : أولاً باننا نمنع ظهور المشتبه في كل محتمل ، بل قد يطلق على فعل يحتمل فيه الخطر ، وبعد احتمال ذلك في اللفظ ، وعدم ظهوره في الاول ، يتعين الثاني بقريضة التعليل ، فالربط حيثئذ لتلك الاخبار بمذهب المدعي .

وثانياً : على فرض ظهور هذه الاخبار في العموم ، لامتناع من حملها الا على مطلق الرجحان ، وحمل الهلكة فيها على الإجماع من العقاب وغيره من المفاسد ، لانه من الموارد التي أجريت هذه العبارة في الاخبار على سبيل تعليل النكاح في الشبهة . وقد فسر الصادق عليه السلام بقوله : اذا بلغك انك رضعت من لبنها ، أو أنها لك محرمة ^(٢) وما أشبه ذلك . فلاشكال في أن مثل هذا النكاح ، لا يجب الاجتناب عنه ، ولا يوجب عقاباً وان صادف المحرم الواقعي ، فان مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية ، التي يتمسك فيها بالاصل اتفاقاً .

(١) من المسائل التي بحث عنها في علم الأصول هي انه : هل ان خطابات الشارع تختص بمن كان مخاطباً بها ، أو تشمل من لم يقصد افهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة الى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين ، وبالنسبة الى الكتاب العزيز ، بناءً على عدم كون خطابات موجهة إلينا ؟ راجع بحث حجية الظواهر من كتاب الرسائل للمحقق الانصاري .

والحاصل : ان قولهم عليه السلام : فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتران في الهلكة ^(١) أجرى في موارد وجوب التوقف، وفي موارد عدم وجوب التوقف، قالوا لا يلزم أن نحمله على ارادة مطلق الرجحان حتى يلائم كلاهما .

وثالثاً، انه مع قطع النظر، عن بعض موارد تلك الاخبار، نعلم من الخارج عدم وجوب التوقف في بعض من الشبهات التحريمية ، كالشبهات الموضوعية باعتراف الخصم، فيدور الامر بين تخصيص الموضوع بغيرها ، أو حمل الهيئة على مطلق الرجحان، ولارب في عدم رجحان الاول ان لم نقل بالعكس، فليست من الدلالة .

وأما الصنف الثالث من الاخبار، التي دلت بظاهرها على وجوب الاحتياط، فهو كثير :

منها : صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام من رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزأ بينهما أو على كل واحد منهما جزاء ؟ قال عليه السلام : بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد . قلت : ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك ، فلم أدر ما عليه . قال عليه السلام : اذا أصبتهم بمثل هذا فلم تدروا، فعابكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ^(٢) .

ومنها، موثقة عبد الله بن وضاح قال : كتبت الى العبد الصالح عليه السلام : يتواري من القرص، ويقبل الليل ، ويزيد الليل ارتفاعاً ويستمر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل الحمراء، ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ وأفطر ان كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل .

(١) الكافي ١ : ٦٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١٨ : ١١٢ .

فكتب عليه السلام الي : أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحايطة لدينك (١) .

ومنها ، خير التثليث المروي عن النبي ﷺ والوصي عليه السلام وعن بعض الائمة عليهم السلام . ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين ، بعد الامر بالاخذ بالمشهور منهما ، وترك الشاذ النادر ، معللا بقوله عليه السلام : فان المجمع عليه لاريب (٢) وقوله عليه السلام : انما الامور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيبه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله ﷺ .

قال رسول الله ﷺ : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (٣) .

ومنها ، سأل الاخيار الامرة بالاحتياط في الدين ، مثل ماورد من قول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد : أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت (٤) وأمثال ذلك .

والجواب : أما عن الصحيحة ، فبان قوله عليه السلام : اذا أصبتم بمثل هذا ، يحتمل أن يكون اشارة الى السؤال ، يعني : اذا سألتم عن مثل هذه الواقعة ، من الوقائع المشكوكة ولم تدروا حكمها ، فعليكم بالاحتياط ، ويحتمل أن يكون اشارة الى نفس الواقعة .

بمعنى : اذا ابتليتم بالواقعة المشكوكة ، فعليكم بالاحتياط ، وعلى الاول

(١) وسائل الشيعة ٣ : ١٢٩ .

(٢) الكافي ١ : ٦٨ .

(٣) الكافي ١ : ٦٨ .

(٤) الوسائل ١٨ : ١٢٣ .

يحتمل المراد من قوله عليه السلام ، فعليكم بالاحتياط ، من ايجاب التوقف ، وترك القول بما لا يعلم ، وأن يكون المراد ايجاب الافتساء بالاحتياط ، والاخير بعيد جداً .

وعلى الثاني : يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السلام بمثل هذا جميع الوقائع المشكوكة ، وأن يكون المراد ما كان مماثلاً لواقعة جزاء الصيد ، في كونه مردداً بين الأقل والأكثر ، واستدلال الاخباريين مبني على حمل الرواية على المعنى الاول بالوجه الثاني ، قلنا بأنه بعيد جداً ، أو على المعنى الثاني بالوجه الاول . أما الاول منهما ، ففي غاية البعد .

وأما الثاني ، فيلزم عليهم الحكم بالاحتياط ، في الشبهات الوجوبية اليدوية ، ولم يلزم أكثرهم بذلك ، مضافاً الى عدم ترجيح هذا الاحتمال ، فيسقط الخبر عن صحة الاستدلال .

وأما عن الموثق ، فبأنه مع اضطراره لا يدل على المطلوب ، لانه ان حمل على كفاية استتار القرص ، وانما يجب الانتظار حتى يحصل القطع بتحقيقه ، فمع بعده عن ظاهر الخبر كما لا يخفى ، لا يدل الا على أن في أمثال هذا المقام ، مما اشتغلت به ذمة المكلف بتكليف ، يجب عليه أن يحاط حتى يحصل له اليقين بالبراءة .

وان حمل على عدم كفاية استتار القرص ، فيشكل حكم الامام بالاحتياط ، مع أن المورد من الشبهات الحكمية ، التي تكون وظيفة الامام عليه السلام رفع الشبهة فيها ، فلا بد من أن يحمل هذا البيان منه عليه السلام على التوبة . بمعنى : أنه أبرئ ان قولي بالانتظار ليس من أجل عدم كفاية الاستتار . بل من جهة حصول القطع بتحقيقه ، لتمكن الاحتياط اللازم في المورد .

بل ، يمكن أن يقال : ان الظاهر من قوله عليه السلام استجاب الانتظار احتياطاً ،

فيكون هذا أدل على حمله على التقية ، ويمكن قريباً منه : ان قوله «**إِنَّمَا**» وتأخذ الحايطة لدينك متمماً للفقرة الاولى لا لعليلها ، فالمراد على هذا ، أنه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط ، من دون أن يلتفت الى مذهبك أحد .
وأما من خبر التثليث ، فينبغي أولاً ذكر موارد الاستدلال به ، ثم الجواب عنه ، وهي ثلاثة :

أحدها : ايجابه الاخذ بالمشهور ، وطرح الشاذ النادر ، معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه ، فيستفاد من التعاليل : ان الوجه في وجوب طرح الشاذ كونه مما فيه ريب ، وبمقتضى عموم هذه العلة يجب رفع اليد عن كل ما فيه ريب ، وطرحه والاخذ بما لا ريب فيه .

وهذا مفاد قولهم **عَلَيْهِ السَّلَام** في بعض الاخبار : «**دَعِ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ**»^(١)
فشرب التبن مثلاً مما فيه ريب ، وتركه مما لا ريب فيه ، وبمقتضى قوله ، هو وجوب طرح الاول والاخذ بالثاني .

الثاني : تقسيم الامام **عَلَيْهِ السَّلَام** الامور على ثلاثة أقسام ، والحكم بوجوب رد الشبهات الى الله ورسوله .

الثالث : النبوي الذي استشهد به الامام **عَلَيْهِ السَّلَام** ، وهو قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك : فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم^(٢) .
والجواب :

اما عن الاول ، فبأن السؤال اما أن يكون من الخبرين المتعارضين ، وأنه بأيهما يجب الاخذ على أنه طريق وحجة ، فيستفاد الجواب بملاحظة عموم التعاليل ،

(١) عوالي اللثالي ٣ : ٣٣٠

(٢) الكافي ١ : ٦٨

أن الأخذ بكل ما فيسه ريب ، بعنوان أنه حجة بينه وبين الله ، فهو غير جائز ، ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدده ، من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه . وأما عن الثاني ، فبأن حكم الامام عليه السلام برد الشبهات الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، ظاهره عدم القول بما لا يعلم ، ولا اشكال أيضاً في ذلك ، ولا يدفع ما ندعي كما لا يخفى .

وأما النهوي ، فإن كان المراد من الهلكة فيه العقاب كما هو الظاهر ، فاللزام حمله على الارشاد وتخصيصه بموارد ثبوت الحجة على الواقع ، وإن كان ما يعم المفاسد الذاتية ، فاللزام حمل الطلب فيه على مطلق الترجيحان ، ويمكن أن يقال : المحرمات الواقعية التي لادليل على ثبوتها ، ليست داخلية في هذا التقسيم ، بل ، هو ناظر الى المحرمات المنجزة والمحللات ، والشبهات بين الحرام المنجز والحلال ، كالشبهات في أطراف العلم الاجمالي ، ولا اشكال في وجوب الاحتياط فيها .

هذا ، وأما عن سائر الاخبار الامرة بالاحتياط ، فبأنه مضافاً الى أن الظاهر من كلها أو جلها الاستحباب كما لا يخفى على من راجعها .

أقول : فالامر فيها يدور بين التصرف في الأمور به ، بحمله على غير الشبهات الموضوعية ، التي ليس الاحتياط فيها واجباً اتفاقاً ، وبين التصرف في الهيئة بحملها على ارادة مطلق الترجيحان والاستحباب ، ولا أقل من عدم الترجيح ، إن لم يكن الثاني أولى ، كما هو واضح .

الامر الثالث

في : العلم الاجمالي

من الامور التي تمسك بها الخصم ، هو العلم الاجمالي بوجوب أحكام

كثيرة، وهذا العلم حاصل لكل من علم ببعث النبي ﷺ ، ولا طريق الى انكاره الا المكابرة . ومقتضى هذا العلم : هو الاحتياط في كل شبهة وجوبية أو تحريمية ، ذلك لان الاشتغال اليقيني بالتكاليف ، يقتضي البراءة اليقينية منها ، بحكم العقل . غاية الامر : أنه ثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية بالدليل ، نقول بمقتضاه في خصوص تلك الشبهة ، وتبقى الشبهات التحريمية باقية على مقتضى العلم الاجمالي .

لا يقال : ان هذا العلم انما يكون قبل مراجعة الأدلة ، وأما بعدها فالمعلوم اشتغال الذمة بمقتضى مداليل الأدلة ، والزائد مشكوك فيه .

وبعبارة اخرى ، بعد مراجعة الأدلة ، ينحل العلم الاجمالي : الى العلم التفصيلي ، والشك البدوي .
لانا نقول : ان كان المراد ان الأدلة توجب القطع بالاحكام الواقعية ، فكل منصف يقطع بخلاف ذلك ، وان كان المراد أن مع كون الأدلة لا تفيد القطع ، فان الاصل يجري في الموارد الخالية عنها .

فالجواب : أنه لا وجه لذلك ، فان مقتضى دليل حجية الامارات ، هو وجوب الاخذ بمؤداهما ، لا حصر التكاليف الواقعية في ، واردة ، وحينئذ فلا منافاة بين وجوب الاخذ بمؤدى الامارات بمقتضى دليل اعتبارها ، وجوب الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي الموجود فعلا ، الاحتياط في الاطراف الخالية عن الامارة .

هذا والجواب عنه بوجوه :

أحدها : ان العلم الاجمالي بالتكاليف ، لا يقتضي الا الاثبات بالمقدار المعلوم اما حقيقة ، كما لو علم بالمقدار المعلوم ، وأني به ، واما حكماً ، كما لو أتي بمؤديات

الطرق التي نزلها الشارع منزلة الواقع ، وحينئذ يكون الاتي بها كالانسي بنفس الواقعيات ، ولا شيء عليه سوى ذلك .

ويمكن الخدشة في هذا الجواب ، بأن العلم الاجمالي يقتضي عدم المخالفة بالمقدار المعلوم اجمالاً ، لا المطابقة بذلك المقدار ، كما سبق في مبحث دابل الانسداد ، وجعلناه مبنى القول بالتجري في الاحتياط ، فراجع .

الوجه الثاني : انه بعد قيام الادلة على الواجبات والمحرمات ، بمقدار المعلوم بالاجمالي ، ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي ، ذلك لان الايمان بمادلات الادلة على وجوبه واجب ، فكذا ترك مادلات على تحريمه ، ولا يكون لنا علم بالتكليف سوى ما علم تفصيلاً ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل .

فان قلت : هذا صحيح ، لو اطلع على الادلة قبل العلم الاجمالي أو مقارناً له ، لما ذكر من عدم العلم بأزيد مما علم تفصيلاً ، بمجرد احتمال التطبيق . وأما لو اطلع على الادلة بعد العلم الاجمالي ، فلا يكفي مجرد احتمال الانطباق المعلوم بالاجمال على مدابل الادلة ، لتنجز الواقعيات بواسطة العلم ، ويجب بحكم العقل الامثال القطعي .

قلت : يشترط في بقاء أثر العلم الاجمالي كونه باقياً ، بمعنى : أن يكون عالماً في الزمان الثاني اجمالاً بوجود التكليف في الزمن الاول ، وان لم يكن عالماً به بملاحظة الزمن الثاني من جهة طرو الانعدام على بعض الاطراف ، أو بخروجه عن محل الابتلاء ، أو غير ذلك .

ولهذا ، لو شك في الزمن الثاني ، في ثبوت التكليف في الزمن الاول ، لم يكن أثر للعلم الاول بلا اشكال . فحينئذ نقول : العلم الاجمالي وان كان موجوداً في الزمن الاول ، لكن الامارات الدالة على الاحكام ، لم تدل على ثبوتها من أول

الامر، وكان الواجب عليه البناء على مضمونها في زمان الاطلاع على هذه الامارات، ولم يكن اجمال في البين بملاحظة الحالة السابقة ، لانه يعلم في الحال ثبوت التكليف في موارد الامارات من اول الامر ويشك في الزائد كذلك .

وبعبارة أخرى ، فالظفر بالامارات بعد العلم الاجمالي ، هو من قبيل العلم بالتكاليف الواقعية من اول الامر . فكما أنه يوجب الانحلال، كذلك الظفر بالامارات الشرعية، لانها تكشف عن وجود تكاليف قطعية على طبق مقتضاها من اول الامر هذا ولا يخفى ان الجواب المذكور، وإن كان نافعا في المقام ، فان كلامنا في الشبهات الحكمية والادلة القائمة على التكاليف ، كانت ثابتة في الواقع مقدمة على العلم الاجمالي .

غاية الامر عدم اطلاع المكلف عليها، وبعد اطلاعه عليها ، يكشف عن ثبوت تكاليف قطعية من اول الامر كما عرفت ، ولكنه غير نافع في الشبهة الموضوعية لوقامت البيئة على بعض أطراف العلم الاجمالي متأخرة عن العلم ، لانها لا تكشف عن التكليف القطعي .

ضرورة ، ان التكليف القطعي الذي يكون عبارة عن وجوب متابعة البيئة، لا يمكن أن يكون سابقاً على نفس البيئة ، فلا يبقى في البين اللسان البيئة ، ويكون هذا موضوعاً للمحكم سابقاً ، ثم ان مجرد هذا اللسان لا يجدي في الانحلال الوجداني .

نعم ، جواب الاول ان تم فهو نافع مطلقاً ، حتى في موارد قيام البيئة . الوجه الثالث : ان العلم يعتبر في موضوع حكم العقل ، من حيث أنه طريق قاطع للأمر ، لاسن حيث انه صفة خاصة ، ولذا تقوم بالامارات مقامه ، وقد بينا الفرق بينهما في مبحث حجية القطع . وعلى هذا ، او قامت اشارة معتبرة على بعض الاطراف مفصلاً ، فالعلوم بصفة انه معلوم ، وان كان بعضه مردداً .

ولكن ما قام عليه الطريق القاطع المعتبر ليس مردداً ، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتنال مفصل ، وما بقي على اجماله فهو ليس ملاكاً بحكم العقل ، ولا يتفاوت في الانحلال على هذا الوجه ، بين أن يكون الطريق مقارناً للعلم ، أو سابقاً عليه ، أو لاحقاً له ، وكذا لا يتفاوت بين الشبهة في الحكم أو في الموضوع . وما أنشأ شرع في ذكر الأدلة الشرعية الدالة على عدم البأس في ارتكاب الشبهات الحكمية البدوية بعون الله تعالى وحسن توفيقه .

منها ، الخبر المروي عن النبي ﷺ بسند صحيح في الخصال ، كما من التوحيد : رفع عن امتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان . وما استكروها عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا اليه ، الخبر (١) .

تقريب الاستدلال واضح ، واستشكل شريخا الانصاري « قدس » في شموله للشبهات الحكمية ، التي هي محل النزاع بوجهين : أحدهما : ان السياق يقتضي أن يكون المراد من الموصول في قوله : « ما لا يعلمون » ، هو الموضوع ، اذ المراد في قوله « ما لا يطيقون » ، « وما اضطروا اليه » . « وما استكروها عليه » ، ليس الا الافعال ، اذ لا معنى للاضطرار الى الحكم والاكراه عليه ، فيكون المراد من الموصول في قوله ﷺ « ما لا يعلمون » أيضاً : الافعال السبجولة العنوان ، لظهور اتحاد السياق .

والثاني : ان الظاهر ان المراد من الرفع هو رفع المؤاخذة ، فلا بد من التقدير في قوله ﷺ : « ما لا يطيقون » ، « وما اضطروا اليه » ، « وما استكروها عليه » ، هو المؤاخذة على نفس المذكورات . ولو قلنا بشمول الموصول « فيما لا يعلمون » ، الحكم أيضاً لا يمكن فيه مثل هذا التقدير ، اذ لا معنى للمؤاخذة

(١) توحيد الصدوق / ٣٥٣ ، طبعة ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة

على الحكم^(١) وزاد شيخنا الاستاد اشكالا آخر، وهو ان اسناد الرفع الى الحكم اسناد الى ما هو له ، اذ وظيفة الشارع هو رفع الحكم ووضعه ، واسناده الى الموضوع اسناداً الى غير ما هو له ، فيكون اسناداً مجازياً ، فإرادة الحكم والموضوع من الموصول لا يجوز، الا أن يراد كل منهما مستقلاً ، كما في استعمال اللفظ في المعنيين^(٢) .

هذا ، ولكن الانصاف هو عدم ورود شيء مما ذكر . أما قضية السياق فلان عدم تحقق الاضطرار في الاحكام وكذا الاكراه ، لا يوجب التخصيص في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ما لا يعلمون » ، ولا يقتضي السياق ذلك ، فان عموم الموصول انما يكون بملاحظة سعة متعلقة وضيقة ، فقوله يَعْلَمُونَ : « بما اضطرروا اليه » أريد منه كل ما اضطر اليه في المخرج . غاية الامر ، لم يتحقق الاضطرار بالنسبة الى الحكم ، فيقتضي اتحاد السياق أن يراد من قوله يَعْلَمُونَ « ما لا يعلمون » أيضاً ، كل فرد من أفراد هذا العنوان . ألا ترى أنه اذا قيل ما يؤكل وما يرى في قضية واحدة ، لا يوجب انحصار أفراد الاول في المخرج ببعض الاشياء ، تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض ، وهذا واضح جداً .

وأما ما ذكره «نفس» من الوجه الثاني : فالتحقيق فيه : أنه لا يحتاج الى التقدير في القضية أصلاً .

وتوضيح ذلك : أنه تارة نلتزم بأن الاحكام الواقعية في حال الجهل لا بد وأن تكون باقية على فعليتها ، وأخرى لا نلتزم بذلك .

وعلى أي حال نقول : اسناد الرفع الى نفس «الاعلمون» ، ينحو من المساهمة ، فعلى الاول : المجهول سواء كان حكماً أو موضوعاً ، ليس مرفوعاً حقيقة . أما الثاني :

(١) الرسائل للمحقق الانصاري / ٣٢٠

(٢) حاشية الرسائل للمحقق الخراساني / ١١٤

فواضح .

وأما الاول، فلان المفروض بقاء الاحكام الواقعية على فعليتها في حال الجهل فلا بد من احدي المسامحتين، أما جعل المجهولات مما يقبل الرفع ادعاءً ، وأما حمل النسبة على التجوز .

وعلى الثاني ، ان كان المجهول حكماً يمكن رفعه حقيقة، بمعنى رفع فعلية في حال الجهل .

وأما ان لا يكون الموضوع قابلاً للرفع ، فالمتعين في مثل هذه الحالة هو جعل ما لا يقبل الرفع، مما يقبل الرفع ادعاءً، ثم نسبة الرفع الى الجمع حقيقة. ومما ذكرنا ظهر ما في ما أفاده شيخنا الاستاذ أيضاً، فلا تغفل. وبالجمله، فالانصاف انه لا وجه لرفع اليد عن عموم قوله عليه السلام « ما لا يعلمون » للشبهات الحكمية . ثم انك بعدما عرفت ان نسبة الرفع الى ما لا يعلمون وأخواته، يحتاج الى وجه من المسامحة .

اعلم ، ان المصحح لهذه المسامحة، إما أن يكون رفع جميع الآثار، وأما خصوص المؤاخذه في الجميع، وأما الاثر المناسب لكل من المذكورات . فان قلنا بالاول ، كما لو كان لشيء آثان متعددة ترتفع عند الجهل أو النسيان أو الاضطراب ، مثل ما لو اضطر الى لبس الحرير ، الذي له أثر الجريمة النفسية والماتعية للصلاة، وكذا الجهل بكونه حريراً، أو الجهل بكون الحرير محرماً، أو مانعاً من الصلاة .

وان قلنا بالثاني ، فمورد الرفع ينحصر فيما له خصوص الاثر المذكور ، أعني: المؤاخذه، وما لم يكن له ذلك خارج عن مورد الرواية .

وان قلنا بالثالث، يشمل غير المؤاخذه أيضاً، لكن الفرق بينه وبين الاول ، هو أن في الاول لو كان للشيء آثار متعددة، يرتفع الكل بخلاف الاخير، فانه يلاحظ

ما هو الأنسب بالنسبة الى ذلك الشيء .

اذا عرفت هذا فنقول: لو خلدنا وأنفسنا، قلنا بأن الظاهر أن نسبة الرفع الى المذكورات، انما يكون بملاحظة رفع المؤاخذة، لكن ينافيه ماورد عن الصفوان والبرنطي عن أبي الحسن عليه السلام بطريق صحيح: في رجل يستحلف من اليمين بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون وما أخطأوا، الخبر ^(١) فان الحلف على ما ذكر وان كان باطلا مطلقاً، الا ان استشهد الامام عليه السلام على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها، يدل على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة .

فعلى هذا، يدور الامر بين الاحتمالين الاخيرين: أحدها: جميع الآثار، والثاني: الاثر المناسب، والثاني مستلزم لملاحظات عديدة، فتعين الاول . قال شيخنا الاستاد في تعليقاته: ان ما يظهر من الخبر، لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها، الى ما كانت معتربة عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعناق، فانها مستتبعة لها بواسطة ما يلزمها من حرية الوطى في المطلقة، ومطابق التصرف في الصدقة والعناق .

وبالجملة، لو كان المقدر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قبلها، بلا واسطة أو معها، فانه لا ينافيه ظاهر الخبر، انتهى كلامه ^(٢) .

أقول: اسناد الرفع الى شيء لا يرتفع بنفسه، ينصرف الى الاثر المترتب على ذلك الشيء من دون واسطة . فان قلنا بتمام الآثار، فهو تمام الآثار المترتبة على الشيء من دون واسطة . وان قلنا بالمؤاخذة خاصة، فهو أيضاً من باب أنها أظهر الآثار المذكورات، ولو في خصوص المقام . وعلى أي حال لا يشمل الآثار

(١) توحيد الصدوق/ ٣٥٣ .

(٢) حاشية المحقق الخراساني/ ١١٦ .

المرتبة على الشيء بواسطة أو وسائط .

كما أن أخبار الاستصحاب الدالة على وجوب إبقاء ما كان، ينصرف إلى إبقاء الآثار بواسطة، وكيف كان دلالة الخبر المذكور، على كون المرفوع أعم من المؤاخذه، فهي غير قابلة للمחדشة .

بقي الكلام هنا في أمور :

أحدها : أن المراد بالرفع في هذا الخبر الشريف، هو الدفع أو الأعم منه ومن الرفع، لأمعناهُ الحقيقي الذي هو عبارة عن إزالة الشيء بعد ثبوته، اذ هو غير واقع في بعض العنادين المذكورة قطعاً .
الثاني : أن الأثر المرفوع ، إنما هو الأثر الشرعي المترتب على مثل هذه المذكورات بواسطة، فالآثار الشرعية والعقائبة المترتبة عليها بواسطة أو وسائط خارجة عنه .

فإن قلت : فعلى هذا تكون الشبهات الحكمية خارجة عن مورد الرواية، لأن الحرمة المجهولة مثلاً، ليس لها أثر شرعي قابل للرفع ، بل أثرها المؤاخذه ، وهي غير قابلة للتصرف الشرعي ، وهكذا الوجوب المجهول .

قلت : المؤاخذه وإن لم تكن قابلة للرفع والوضع بنفسها، لكنها قابلة لهما بواسطة منشأها ، فإنه للشارع أن يثبت المؤاخذه بإيجاب الاحتياط في حال الجهل ، فإذا لم يوجب الاحتياط عندها ترتفع المؤاخذه ، فيصح استناد رفعها إلى الشارع ، مضافاً إلى إمكان القول بأن نسبة الرفع إلى الشبهات الحكمية، ليست بملاحظة الآثار بل بملاحظة نفسها ، لأن الحكم بنفسها مما تنال به يد الجعل .

الثالث: انه لا اشكال في قبح مؤاخذه الناسي والعاجز والمخطي عقلاً، وعلى هذا يستشكل في الرواية من جهتين :

احدهما : عدم اختصاص رفع المؤاخذه عن هذه المذكورات بالامة المرحومة .

والثانية : ان الرواية في مقام العنة ، وأي معنى للعنة في رفع ما هو قبح عند العقل .

ثم لا يخفى انه لا يرتفع الاشكال بجعل المرفوع تمام الاثار، اذ منها المؤاخذه، فانضمام الاثار التي يصح رفعها امتناناً الى ما لا يصح كذلك غير صحيح . وهذا التوجيه نظير ما قيل في أن الرفع انما هو بملاحظة مجموع التسعة ، فما أورده شيخنا المرتضى «قدس» على التوجيه الثاني، من انه شطط من الكلام^(١) وارجد أيضاً على الأول بعينه، فلا تغفل .

وكيف كان، فالاولى أن يقال كما أفاده شيخنا المرتضى «قدس» أخيراً^(٢) : بأن النسيان وكذا الخطأ، قد يكون من جهة مسامحة المكاف ، وعدم المبالاة في الحفظ، وقد يكون غير مستند اليه . والقبح هو في مؤاخذه الناسي والمخطي، اذا لم يكونا مستنديين اليه .

وأما في صورة الاستناد اليه ، فليس في المؤاخذه قبحاً، فيصح أن يرتفع الشارع المؤاخذه عن الناسي ومثله ، بأن لم يوجب عليهم التحفظ أولاً .

الرابع : ان بنينا على ان المرفوع هو تمام الاثار، فيمكن أن يقال : لو نسي جزءاً من أجزاء الصلاة وأتى بالباقي ، كانت مجزية ، ولا يجب عليه الاعادة بعد الالتفات، اذ هي من الاثار الجزئية ، فهي مرفوعة في حال النسيان، وحينئذ ،

(١) الرسائل / ٣٢١ .

(٢) الرسائل / ٣٢٣ .

فالخبر يدل على أن المكلف به للناسي هي الصلاة، من دون ذلك الجزء العنسي. والاشكال. بأن الجزئية غير قابلة للرفع، لأنها من الآثار الوضعية التي قلنا بعدم جعل فيها، مدفوع بما مر في رفع المؤاخذة، من أنها وإن كانت غير قابلة للجعل بنفسها، إلا أنها قابلة من جهة منشأ انتزاعها. هذا، ولكن ما قلناه إنما هو مبني على صحة اختصاص الناسي بالتكليف، كما هو المحقق في محله. وأما على مذهب شيخنا المرتضى «قدس»^(١) من عدم إمكانه، فلا يصح الاستدلال، كما لا يخفى.

الخامس : لو شك في مانعية شيء للصلاة، فالأحدث بناءً على حملها على تمام الآثار، إنما ينفع لصحة صلاته مادام شاكا. وإن قطع بكونه مانعاً، يجب عليه إعادة تلك الصلاة في الوقت، وقضائها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية.

وأما الشك، في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء، فلا يعد أن يقال بالأجزاء، وإن علم بعد القول بالانطباق لو صلى مع لباس مشكوك، في أنه من مأكول اللحم أو غيره، مثلاً، فيقتضي رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول، ولا يمكن هذا القول في الأول، إذ يستحيل تخصيص المانع، بما إذا علم مانعيته، فتدبر جيداً.

ومن جملة ما استدلل به على البراءة، هي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، فيمن تزوج امرأة في عدتها؟ قال: إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر؟ بجهالته أن ذلك محرم عليه؟ أم بجهالته أنها في العدة؟ قال: إحدى الجهالتين لا يؤمن من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معه على الاحتياط. قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور، فله

ان يتزوجها . (١)

تقريب الاستدلال : انه عليه السلام حكم بكونه معذوراً لانه جاهل ، فجعل الجهل موجباً للمعذر ، سواء كان متعلفاً بالحكم ام بالموضوع . وبؤيده سؤال الراوي ، بعد ذلك باي الجهالتين اعذر . ويشكل بان الجهل المفروض في الرواية ، على كون المراد منه الشك ، ان كان متعلفاً بالحكم الشرعي ، فالمعذورية تتوقف على الفحص ، اذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور اجماعاً ، واما لو حملنا الرواية على مسامحة الفحص ، فبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم بين المسلمين .

واما لو كان المراد الجهل بالموضوع ، فيصح الحكم بالمعذورية ، اذا لم يعلم بكونها في العدة اصلاً . واما اذا علم بكونها في العدة سابقاً ، ولم يدرك انقضائها ، فمقتضى استصحاب بقاء العدة ، هو عدم معذوريته .

وبالجملة ، فالحكم بالمعذورية الجاهل مطلقاً ، لا يطابق القواعد المساواة ، الا ان يحمل الجهالة على الغفلة ، فيستقيم الحكم بالمعذورية ، اذ كان المراد من المعذورية هي بالنسبة الى الحكم الوضعي ، اعني : الحرمة الابدية .

وايضاً ، هنا اشكال آخر في حكمه بكون الجهالة ، بان الله حرم عليه ذلك ، وانه اهون من الاخرى ، معللاً بعدم قدرته على الاحتياط معه .

وحاصل الاشكال : انه لا فرق بين الجهالتين فسي هذه العلة ، لانها ان كانت بمعنى الغفلة ، فلا اشكال في عدم قدرته فيهما ، والتشكيك بين الجهالتين بان يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة ، والاخرى بمعنى الشك في غاية البعد .

قال شيخنا الاسناد : غاية ما يمكن ان يقال في دأبه : هو ان ارادة الغفلة في احد الموضعين ، والشك في الاخر ، لا يوجب التفكيك في الجهالة بحسب

المعنى فيهما ، فإنه من الجائز بل المتعين هو استعماله في كلا الموضعين ، في
 المعنى العام الشامل للغفلة والشك ، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هي
 الغفلة ، اذ مع وضوح الحكم بين المسلمين ، فإنه قلما يتفق مع الالتفات اليه
 الشك فيه ، بخلاف الجهل بكونها في العدة ، فإنه يتحقق غالباً مع التفات لكثرة
 أسبابه ، اذ المتعارف بحيث قل ان يتخلف التفتيش عن حال المرأة التي يريد
 ان يتزوجها ، ومعه من المستحيل عادة ان لا يصادف بما يورث التفاته اليها
 في العدة أم لا . كما لا يخفى خص الامام عليه السلام الجاهل بالتحريم بالاعتدية ، معللاً
 ذلك بكونه غير قادر على الاحتياط ، نقاراً الى ان الغالب فيه الغفلة ، بخلاف
 الجاهل بالعدة من دون التفات منه ، مما يتفق نادراً في الموضعين ، فاذا لا تفكيك
 بحسب المعنى بين الموضعين ، انتهى كلامه (١)

أقول : كما أن وضوح الحكم بين المسلمين ، يوجب عدم الشك مع
 الالتفات : كذلك غلبة التفتيش عن حال المرأة ، يوجب عدم بقاء الشك على
 حاله ، فالتعرض بحكم الشك في الشبهة في العدة أيضاً ، تعرض للفرد النادر ،
 فتأمل . ويمكن دفع الاشكالات الواردة على الرواية باجماعها ، بحمل الجهالة
 على الغفلة في كلتا الصورتين ، وحمل قول السائل بجهالته ، ان الله حرم عليه
 ذلك ، على الجهالة في الحكم التكليفي .

وقوله عليه السلام : أم بجهالته ، أنها في العدة بجهالته ، على ان العدة موضوعة
 للامر الوضعي ، أعني : المحرمة الابدية . وحينئذ وجه قدرته على الاحتياط في
 الثاني ، انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة ، بخلاف الاول فإنه
 يعمل بالفعل المحرم شرعاً ، ولا يتمكن من تداركه بعد الالتفات ، فافهم .

ومما استدلوا به على البراءة قوله عليه السلام : كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك

حلال حتى تعرف المحرام منه بعينه (١) بحمل قوله عَلَيْهِ السَّلَام فيه حلال وحرام على صلاحيتهما أو احتمالهما ، فيصير الحاصل : ان كل شيء يصاح لان يكون حراماً ولان يكون حلالاً ، ويصح أن يقال فيه : إما حرام وإما حلال فهو لك حلال ، سواء كانت الشبهة في الحلية والحرمة من جهة الشك في الذرائع تحت كلي علم حكمه أم لا .

وأورد شيخنا المرتضى «قدس» على المستدل : بأن القضية ظاهرة في الانقسام الفعلي : اما خارجاً مثل أن يكون هناك شيء مشتمل على المحلال والمحرام ففي الخارج ، واما ذهنياً كما اذا كان هناك شيء تحته ، عنوانان : أحدهما محرم ، والاخر محال وان لم يوجد لأحدهما أو كليهما أفراد في الخارج . وعلى أي حال حمل القضية على التردد خلاف الظاهر ، فعلى هذا يخص بالشبهات الموضوعية .

لا يقال : انا نحمل القضية على الانقسام الفعلي ، ولا ينافي شمولها للشبهات الحكمية أيضاً ، كما اذا فرضنا شيئاً فيه حرام وحلال كذلك ، ويكون قسم من ذلك الشيء مشتبهاً بالحكم ، كمطلق اللحم من حيث ان فيه حلال كلحم الغنم ، وحرام كلحم الخنزير ، وفيه قسم آخر مشتبهاً بين الحلال والحرام ، فنقل الرواية على حلية ذلك المشتبهاً ، وبعد شمول الرواية لهذا المورد ، ياتى ما بقي من الشبهات الحكمية بعدم القول بالفصل .

لانا نقول : قوله عَلَيْهِ السَّلَام : فيه حلال وحرام ، انما جيء به لبيان منشأ الاشتباه ، والا فالقيد الذي لادخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع ، يكون لغواً لا ينافي صدوره من المتكلم سيما الامام عَلَيْهِ السَّلَام ، ولا اشكال في ان حلية لحم الغنم أو حرمة لحم الخنزير ، مما لادخل له في حلية اللحم المشتبهاً فيه ، ولا يكون أيضاً منشأ

للاشتباه، إذا المنشأ إنما هو عدم النص، بخلاف ما لو حملنا على الشبهة الموضوعية، فإن هذا المفيد يكون بياناً لمنشأ الاشتباه، حيث إن وجود قسم المحلل وقسم الحرام يكون منشأً للشبهة في ذلك الأمر الخارجى، الذي لم يعلم اندراجه في أحد القسمين، مضافاً إلى أنه يلزم على ما ذكره هذا القائل، أن يكون العلم بكون لحم الخنزير حراماً، غاية لحلية لحم الحمير.

هذا محصل ما أفاده «قدس» (١).

أقول: يمكن دفع هذين الاشكالين عن القائل:

أما الأول: فبأنه يكفي في عدم لغوية المفيد، أنه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً، لم يبق شك في لحم الحمير، فوجود القسمين في اللحم، صار منشأً للشك في لحم الحمير.

وأما الثاني: فبان معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق، أو على ذلك الشيء الذي عرفت حرمة، ولم يولد ذلك اللزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضاً، إذ بعد معرفة فرد من أفراد الخبر المذكور يصدق أنه حرام الحرام، فيلزم ارتفاع الحكم عن المشتبهات أيضاً، فتدبر جيداً.

ومن جملة ما استدلوا به على البراءة قوله عَلَيْهِ السَّلَام في رسالة: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي (٢) وهذا كـ بعض ماسلف، لـو تمت دلالة يدل على البراءة في الشبهة التحريمية، وادعى شيخنا المرتضى «قدس» كونها أوضح دلالة من الكل (٣) وفيه: أن الاستدلال بها على المطاوب، يبتنى على حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَام حتى يرد فيه نهي على الثبوت عند المكلف، والافلو حمل على الورد في نفس الأمر

(١) الرسائل / ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) الوسائل ١٨ : ١٢٧.

(٣) الرسائل / ٣٢٧.

كما أنه لم يكن بعيداً ، فلا يدل إلا على إباحة الأشياء قبل تعاقب النهي بها واقعاً ، فيما شك في تعاقب النهي به وعدمه من الشبهات ، لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها ، إلا أن يتمسك باستصحاب عدم النهي لأحرار الموضوع .

وعلى هذا ، لا يحتاج إلى الرواية فسي الحكم بالاطلاق ، لأنه أوضح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم .

هذه عمدة الأدلة فسي الباب ، وقد عرفت ما ينفع منها ، والأدلة الأخر التي ذكروها في المقام من الآيات والأخبار ، لعدم كونها نافعة ، فاني لم أتعرض لها رعاية للاختصار .



مركز توثيق ودراسات

الاول :

بعد ما عرفت حال الشبهة الحكمية فسي اصل التكليف ، من الوجوبية والتحريرية ، ينبغي التكلم في الموضوعية من هذا القسم أيضاً ، فنقول :

مجمل القول فيها : أن التكليف المتعلقة بالطبيعة على انحاء :

أحدها : أن يتعلق بها باعتبار صرف الوجود ، اعني : المقابل لعدم المتعلق والثاني : أن يتعلق بها باعتبار الوجودات الخاصة .

والثالث : أن يتعلق بها باعتبار مجموع الوجود من حيث المجموع ، فلو

تعلق على نحو الاول ، فلامجال لأصالة البراءة فسي الشبهة الموضوعية ، سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة على النحو المذكور أمراً أو نهياً ، لأن الأمر بالطبيعة على هذا النحو ، يقتضي إيجاد فرد مأمراً ، فمأمم يوجد قطعاً ، أو يشك في إيجاده

يجب عليه الاثبات بحكم العقل من دون شك ، فاذا قطع بايجاده تلبس عليه شيء آخر قطعاً .

وكيف كان ، فلامجال لاصالة البراءة والنهي عنها على هذا النحو ، فيقتضي ترك جميع الافراد ، لان الطبيعة لا تترك الا بترك جميع الافراد ، فمتى شك في شيء انه من أفراد الطبيعة المنهي عنها ، يجب عليه تركه ، لان اشتغال الذمة بترك ايجاد الطبيعة معلوم ، ولا يتيقن بالبراءة الا بالقطع بترك جميع أفرادها في نفس الامر . ولونعلق التكليف بالطبيعة على النحو الثاني ، فلاشكال في أنه ينحل الى تكاليف عديدة ، وان كان كل فرد يتعلق به تكليف مستقل ، نظير العام الاستغراقي ، فمتى ما شك في شيء في أنه من أفراد الطبيعة المكلف بها ، فالاصل فيه البراءة ، سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة أمراً أو نهياً ، اذ كل ما ذكرناه في الشبهة الحكمية من حكم العقل والادلة الشرعية ، جارها أيضاً .

ومجرد العلم بالكبرى ، التي شك في وجود صغيرها كما هو المفروض ، لا يصح العتاب على هذا التكليف المشكوك . ولعمري ان هذا واضح جداً . ولو كان التكليف بالطبيعة على النحو الثالث ، فان كان أمراً يقتضي اثبات مجموع الافراد ، فيجب الاثبات بما يحتمل ان يكون فرداً للطبيعة وتحصيلاً للبراءة اليقينية ، وان كان نهياً ، يكفي ترك الفرد الواحد ، فيجب القطع بترك الواحد ولا شيء عليه بعده .

اذا عرفت هذا ، تعرف ان مورد اجراء أصالة البراءة ، ينحصر فيما اذا كان التكليف بالطبيعة باعتبار وجودها الساري في كل من الافراد ، بحيث ينحل الى تكاليف متعددة ، فلا يحسن القول بالبراءة في الشبهة الموضوعية على نحو الاطلاق ولا بعلمها كذلك ، فلا تغفل .

مورد البراعة في الشبهة ما لم يكن هناك أصل وارد أو حاكم عليها ، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والاجنبية ، والمحم المردد بين أن يكون مذكى أو غير مذكى خارج عنه .

أما الاول ، فلاستصحاب عدم تحقق علاقة الزوجية .

وأما الثاني ، فلاستصحاب عدم التذكية .

لا يقال : كما ان الحلية في بعض الأدلة علقت على التذكية ، فكذلك الحرمة في البعض الاخر علقت على الميتة ، فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم كونه ميتة فيمتساقطان ، فيرجع الى أصالة البراعة .

لانا نقول : ليست الميتة مخصوص ما مات حنف أنفه ، بل هي عبارة عن غير المذكى ، لان الحيوان ان أزهيق روحه مع تحقق امور اعتبرها الشارع ، من التسمية والاعتقبال وفري الاوداج الأربعة ونحوها ، فقد حل لحمها . ومع عدم تلك الامور كلا أو بعضاً يكون ميتاً .

وأما المال المردد بين مال الغير ومال نفسه ، فان كان مسبوقاً بكونه مال الغير ، فلاشبهة في كونه مورداً للاستصحاب ، وان لم تكن له حالة سابقة معاومة ، فيه كن القول بالحرمة فيه من جهة ان قولهم **لَا يَحِلُّ مَالُ الْغَيْرِ** : « لا يحل مال الا من حيث ما أحاه الله » ^(١) يدل على ان الحلية متعلقة بأمر وجودية ، اعتبرها الشارع ، فاذا شككنا في تحقق ما هو موجب للحلية ، حينئذ يستصحب عدمه .

وكذلك الكلام في مال الغير ، الذي نشك في طيب نفس صاحبه ، فان حلية التصرف في الدليل ، معلق على طيب النفس ، وعند الشك يستصحب عدمه .

هذا تمام الكلام في المسألة الاولى ، وهو الشك في أصل التكليف . من الحكمية والموضوعية بحسب الاصل العقلي والنقلي .

وقد قلنا : ان مقتضاهما البراءة ، فلا يناقضي ما ذكرنا من عدم اعتبارها ، في مورد تعارض النصين ، لوجوب الرجوع الى المرجحات هناك فيما لو كانت ، والا فالتخيير كما هو التحقيق ، لان ما ذكرنا هنا انما كان مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في علاج الخبرين ، فلا تغفل .



مركز تحقيقات كليات علوم وادب

المسألة الثانية

في : حكم الشاك في متعلق التكليف

بمعنى : ما اذا كان شاكاً في متعلق التكليف ، مع كون المكلف قادراً على الاحتياط .

فنقول - وبالله المستعان - : ان الامر يحتاج في بيانه الى جملة حقول :



الحقل الاول

في : أقسام الشاك في متعلق التكليف

أجل ، الشاك في متعلق التكليف ، بعد احراز أصله ، تارة يكون في نوع التكليف مع احراز جنسه ، كما اذا علم بوجوب هذا وحرمة ذلك .
وأخرى ، يكون في الفعل الذي تعلق التكليف المعلوم جنساً ونوعاً به ، كما اذا علم اجمالاً بوجوب هذا أو ذلك ، أو علم بحرمة هذا أو ذلك .

وعلى كلا التقديرين؛ إما أن تكون الشبهة حكمية ^(١) بمعنى: أن رفعها يكون من وظيفة الشارع .

أو تكون موضوعية، بمعنى: أن رفعها ليس وظيفة له، وإنما وظيفة جعل الحكم للشك .

وعلى التقدير الأول، تارة تكون الشبهة ناشية من عدم النص، وأخرى من اجمال النص، وثالثة من تعارض النصين .

والمقصود هنا، الكلام في حكم هذه الشبهة بأقسامها، من الأصل العقلي والتقاي، إذ حكم جميع الأقسام من الشبهة واحد، وإن اختلف بعض أفرادها بحكم خاص، كالشبهة الناشئة من تعارض النصين .



في: حكم المكلف

والحاصل، إن المقصود: إن المكلف المتمسك لتكليف المولى في الجملة،

(١) الشبهة الحكمية: هي الشك بالحكم الشرعي الكلي مع كون منشأه عدم النص في المسألة، أو اجماله، أو تعارضه مع نص آخر، وتوصيفها بالحكمية لأن متعلقها هو الحكم الشرعي، ورفع الاشتباه فيها يكون بيد الشارع .

والمراد بالشبهة الموضوعية: هي الشك المتعلق بالموضوع الخارجي أو الحكم الجزئي، مع كون منشأه اشتباه الأمور الخارجية، والتوصيف بالموضوعية لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، ورفع الشبهة موقوف على الفحص عن الأمور الخارجية من غير ارتباط له بالشرع .

مع تمكنه من الاحتياط حكمه ماذا؟ فنقول :

الافوى وجوب الاحتياط عليه ، باتيان جميع المحتملات ، فيما كان الواجب مردداً بين أمور ، وبترك جميع المحتملات ، فيما اذا كان الحرام كذلك ، وباتيان هذا وترك ذلك ، فيما اذا كان الالزام المعلوم مردداً بين وجوب فعل هذا وترك ذلك .

لنا : ان المقتضي للامثال - وهو العلم بخطاب المولى - موجود بالفرض ، والشك في تعيين المكلف به ، ليس بمانع عند العقل .

وهل يجوز العقل مخالفة القطعية للتكليف السقوط ، مع تمكن المكلف من الاستئصال بمجرد الشك في التعيين ، حاشاه من ذلك ، فان الملاك المتحقق في مخالفة العلم التفصيلي بوجوده هنا بعينه .

ومن هنا يظهر ، أن العقل يوجب الموافقة القطعية ، لان العلم بالواقع أوجب تنجزه على المكلف ، فليس له حجة في عدم اتيانه كما هو ظاهر .

فان قلت : ان الاصل العقلي وان كان كذلك ، الا أن الاخبار الدالة على الترخيص في موارد الشك ، باطلاقها أو عمومها شاملة للمقام ، فيحكم بالاباحة بمقتضى الاخبار لا بمقتضى حكم العقل .

قلت : ما نكر شمول الاخبار للمقام كما ذكرت ، وما ذكر في نفى شمولها من كون العلم المأخوذ غاية ، أهم من العلم الاجمالي والتفصيلي ، والاول حاصل في المقام .

مدفوع ، بأن الغاية هي صيرورة المشكوك معلوماً ، وهنا ليس كذلك ، كما هو واضح ، وبالتالي ، فان موضوع أدلة الأصول باق على حاله ، الا أن الاخذ بمؤدى الأصول ، في تمام اطراف العلم الاجمالي ، يوجب الاذن في مخالفة القطعية ، وهو مما يحكم العقل بقبوله على الحكيم تعالى شأنه .

فان المقروض تحقق العلم بخطاب فعلي من الشارع ، وحينئذ ترخيصه في تمام اطراف العلم ، يرجع الى ترخيصه في المعصية ، واولجاز ترخيصه في المعصية هنا ، جاز في العلم التفصيلي أيضاً ، لانهما من واحد واحد كما لا يخفى . نعم ، يجوز أن يرخص في بعض الاطراف ، اما تعييناً واما على البدلية ، ذلك لان الاذن في البعض ، ليس اذناً في المعصية ، ولا يكون منابياً للتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال لما ذكرنا في محله ، من اختلاف رتبة المحكمين .

المحقق الثالث



في : اثبات المرام

أجل ، فحينئذ فالعمدة اثبات دلالة هذه الاخبار ، على الاذن في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الاولى بحكم العقل فنقول ما يمكن أن يقال في المقام في اثبات المرام وجوه :

الاول :

ان مقتضى عموم الادلة ، هو الترخيص في كل من الاطراف ، غاية ما هنا هو وجوب التخصيص بحكم العقل ، بمقدار لا يلزم منه الاذن في المعصية ، وحيث لا ترجيح لاختراجه واحد معين من عموم الادلة ، نحكم بخروج البعض لابعينه ، وببقاء الباقي كذلك ، حفظاً لاصالة العموم ، فيما لم يدل دليل على التخصيص . وفيه : ان البعض غير المعين ، لا يكون موضوعاً للعلم من أول الامر ، حتى يحفظ العموم بالنسبة اليه ، ذلك لان موضوعه هو المعينات ، فالحكم بالترخيص في البعض المبهم يحتاج الى دليل آخر .

الثاني :

أن يقال : ان الدليل اللفظي وان لم يدل على الترخيص ، في البعض غير المعين ، الا أنه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي ، بضميمة حكم العقل .

وبيانه : ان القضية المشتملة على حكم متعلق بعنوان من العناوين ، على سبيل الاطلاق أو العموم ، يفهم منها أمران :

أحدهما : ثبوت ذلك الحكم لتتمام أفراد عنوان الموضوع .

والثاني : وجود ملاك الحكم في كل فرد منها .

ثم ان ثبت قيد يرجع الى مادة القضية ، فقضية ذلك التقييد ، هو تضيق دائرة ذلك الحكم وملاكه معاً ، وان ثبت قيد يرجع الى الطلب ، فقضيته رفع اليد عن اطلاق الطلب دون المادة ، كما اذا ورد خطاب دال على وجوب انقاذ الغريق ، ثم وجد غريقان ، فان ذلك الخطاب وان كان غير شامل لهما بحكم العقل ، لقبح التكليف بما لا يطاق الا أنه يحكم باطلاق المادة بوجود ملاك الوجوب في كليهما . ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً ان لم يكن أحدهما أهم ، وخطأياً تعييناً متعلقاً بالاهم ان كان كذلك ، وقدمضى شطر من هذا الكلام ، في البحث عن مقدمة الواجب ، فراجع .

اذا عرفت هذا فنقول : ان الادلة المرخصة هنا ، وان اقتص حكمها بغير صورة العلم الاجمالي ، بحكم العقل الحاكم بفتح الاذن في المعصية ، الا ان اقتضاء كل مشكوك للإباحة ، يستكشف من اطلاق المادة ، وبعد تميز الجري على مقتضى كل من الاطراف ، يستكشف ان البعض على سبيل التخيير مرخص فيه ، حيث لا ترجيح هنا للبعض المعين هذا .

وقه : ان هذا الحكم من العقل ، انما يكون فيما يقطع ان الجري على طبق أحد الاقتضائين لامانع فيه ، كما في مثال الفريقين .
وأما فيما نحن فيه ، فكما ان الشك يقتضي الترخيص ، كذلك العلم الاجمالي يقتضي الاحتياط ، ولعل اقتضاء العلم ، يكون أقسوى في نظر الشارع ، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص .

الثالث :

أن يقال : ان مقتضى اطلاق الحكم في الأدلة الأمرخصة ، هو ثبوت الاذن في كل واحد من الأطراف ، في حال ارتكاب الباقي وفي حال عدمه ، وهذا الاطلاق قد قيد بحكم العقل في حال ارتكاب الباقي ، فيما كان العلم الاجمالي متعلقاً بحرمة أحد الأمور ، وفي حال ترك الباقي فيما كان المعلوم وجوب أحد الأمور ، فنأخذ بمقتضى الاطلاق في غير الصورتين .

ونقول : بثبوت الاذن في الاولى ، في حال عدم ارتكاب الباقي ، وفي الثانية ، في غير حال ترك الباقي ، حفاظاً لاطلاق الحكم فيما لم يدل دليل على خلافه .
وبهذا البيان ، يمكن اثبات الخطابين ، فيما اذا اجتمع غريقان لا يقدر على انقاذهما ، بأن يقال : ان مقتضى القاعدة رفع اليد عن اطلاق كليهما ، وجعل كل منهما مشروطاً بترك الآخر .

ولا يقال : لازم ذلك ثبوت الخطابين في حال ترك كليهما ، لثبوت شرط كل منهما فيلزم التكليف بما لا يطاق ، في الحال المفروضة في مسألة الخريقين ، وكذا يلزم الاذن في المعصية في ذلك الحال في الشبهة المحصورة .

لانا نقول : ان الاطلاق لا يقتضي ايجاد الفعل في حال تركه ، حتى يلزم المحذور المذكور فافهم .

لا يقال: ان لازم ما ذكر، هو اجتماع المحاذير المتنافيين في الادلة المرخصة، لان الاذن فيها مطلق بالنسبة الى الشبهات البدوية^(١) ومشروط بالنسبة الى الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فيلزم في انشاء واحد أن يلاحظ ذلك الانشاء مطلقاً ومشروطاً .

لانا نقول: هذا المحذور انما يرد، ان قلنا ان القيد الوارد على المطلق، كشف عن ارادة المقيد في مقام الاستعمال . وأما ان قلنا: ان المطلق في مقام الابقاء، أريد منه ما هو ظاهره، وأن القيد كشف عن عدم الارادة، في مقام اللب، فلا محذور كما لا يخفى .

هذا، ولكن الادلة الدالة على ان العالم يحتاج عليه بما علم، وأنه في غير سعة من معلوماته، يقتضي الاحتياط بحكم العقل، وينافي الترخيص الذي استكشفناه من الاطلاق .

هذا، مضافاً الى امكان منع اطلاق الادلة المرخصة للحال المفروض . بل هو متعرض لحكم الشك من حيث انه شك .

ثم ان ما ذكرنا انما كان على ما هو التحقيق عندنا ، من كون الاحكام الواقعية هي فعلية، وأن الترخيص في مورد الشك لا ينافي فعلية الحكم الواقعي .
وأما على ما ذهب اليه شيخنا الاستاذ ، من ثبوت المراتب للاحكام^(٢)، فقد يقال بوجوب الاخذ بعمومات الادلة المرخصة في أطراف العلم، والجمع بينها

(١) الشبهة البدوية : يطلق هذا العنوان غالباً على المشتبه الذي لم يقارن علماً اجمالياً بتكليف ، وتلاحظ هذه الشبهة تارة في الشبهات الوجوبية وأخرى في التحريمية ، وثالثة في الاقل والاكثر ، وقد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية، والمشهور على اجراء اصالة البراءة في الجميع .

(٢) الكفاية/ ٢٥٨ .

وبين الحكم الواقعي المعلوم بالشأنيسة والفعلية ، كما هو الحال في الشبهات البدوية .

لكنه مدفوع ، بأنه كما ان عيومات الأدلة المرخصة ، تقتضي الترخيص ، فكذلك عموم أدلة اعتبار العلم ، تقتضي الفعلية ، فيتعارضان ، وبالتالي : فلا طريق للحكم بالترخيص .

فان قلت : هب أن الامر كذلك ، ولكن لأطريق أيضاً للحكم بفعلية المعلوم بعد التعارض .

قلت : يكفي للحكم بالفعلية ظهور أدلة الاحكام ، لانها ظاهرة بنفسها في الحكم الفعلي ، والحمل على الثاني ، انما كان من جهة الجمع بينها وبين الأدلة المثبتة للاحكام الظاهرية ، وحيث لم يكن هناك حكم ظاهري ، الاوجه اربع اليد عن ظهورها .

مركز تفتيش كميتر بروج مسدي

الحقل الرابع

في : جملة امور

بلى ، ينبغي التنبيه على جملة أمور :

الاول :

لو كان أطراف المعلوم بالاجمال ، معالم يوجد الا تدريجاً ، كما اذا كانت نتيجة الرجل مضطربة في حيفها ، بأن تنسى وقتها وان حفظت عددها ، فعلم

اجمالاً أنها حايض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً .

فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ، ويجب على الزوجة أيضاً الامساك عن قراءة العزيمة، واللبث في المسجد مثلاً، أم لا ؟

قد يقال: بعد تنجز التكليف ، لا على الزوج ولا على الزوجة ، لأن المعلوم عندهما ، هو خطاب مردد بين المطلق والمشروط ، لأن الزوج يعلم بحرمة الوطئ ، في هذه القطعة من الزمان ، أو في القطعة الآتية ، ولو كانت الحرمة في القطعة الآتية ، فالخطاب مشروط بتحقيق تلك القطعة ، فلا يعلم بتوجه الخطاب المطلق اليه ، ومقتضى الاصل البراءة ، وهكذا الكلام في الزوجة .

وفيه ، أنه ليس حال الزوجة كالزوج ، ذلك لأنها في كل يوم تعلم بتوجه خطاب مطلق اليها ، أما متعلق بأفعال المستحاضة ، وأما بتروك الحايض ، فلا وجه للعمل بالبراءة بالنسبة اليها . وأما الزوج فالذي ينبغي ان يقال : ان من يرى بشوت الوجوب التغليقي وأنه قسم من الواجب المطلق ، يجب ان يلاحظ الدليل الدال على وجوب ترك وطئ الحايض في وقت حيضها .

فان استظهر منه : ان هذا الوجوب مشروط بالزمان ، حيثئذ حايه ان يحكم بالبراءة في كل قطعة من الزمان ، فسي الصورة المفروضة ، وذلك لعدم تحقق العلم بالتكليف المطلق في وقت من الاوقات . وان استظهر انه مطلق ، وان زمان الواجب قد انغلك عن زمان الوجوب ، حيثئذ عليه ان يحكم بوجوب الاحتياط . اجل ، وعلى هذا المبنى يمكن التفريق بين الصورة المفروضة ، وبين ما اذا نذر او حلف على ترك وطئ امرأته فسي ليلة خاصة ، ثم اشتبهت بين ليلتين او ازبد .

بان يقال : ان في الاول خطاب الزوج مشروط بتحقيق الحيض ، ولم يعلم تحققه بخلاف الثاني ، ذلك لان الخطاب ليس له شرط اصلاً ، بل الزمن ظرف

لتحقق الفعل .

واما بناء على ماقلنا في مبحث مقدمة الواجب، اخذاً عن سيدنا الأستاذ طاب ثراه. (١) من انقسام الواجب الى المطلق والمشروط، وعدم وجود ثالث لهما، وان مقدمات الوجودية للواجب المشروط بعد العلم بتحقيق ماهو شرط للوجوب، في محله، معكومة بالوجوب كما اشبعنا الكلام فيه .

فاللزام : الحكم بالاحتياط في المثال مطلقاً، فانه على هذا المعنى يحكم الواجب المشروط، بعد العلم بتحقيق شرطه في محله، وان لم يتحقق بعد حكم الواجب المطلق .

الثاني :

يشترط في تنجز المعلوم بالاجمال، ان يكون الخطاب المعلوم، بحيث يصح تعلقه فعلاً بالمكلف على اي حال .
بمعنى : ان كل طرف فرض من الاطراف، كان الخطاب بالنسبة اليه صحيحاً، فانه لو لم يكن على بعض التقادير صحيحاً، لم يعلم بتوجه الخطاب فعلاً، وهذا واضح، ويتفرع على ما ذكر مسائل :

احدها : انه لو اضطر الى ارتكاب احد الاطراف، التي علم بوجود النجاسة او الخمر فيها معيناً .

فلو كان هذا الاضطرار سابقاً على العلم، فلم يؤثر ذلك العلم شيئاً . وكذا لو كان مقارناً له . ووجهه واضح .

ثاني : اما لو كان الاضطرار لاحقاً ومسوقاً بتحقيق العلم الاجمالي، فلا يرفع الاثر الخاص بالعلم، ذلك لان الذمة قد اشتغلت بامثال التكليف الواقعي، في حال العلم، فيجب بحكم العقل البراءة .

اثانية؛ لو اضطر الى ارتكاب البعض الغير معين، فلا يكون مانعاً من تنجز الخطاب، وذلك لصحة الخطاب في كل من الاطراف فعلاً، نظراً لعدم الاضطرار الى ارتكاب طرف معين.

وبعبارة اخرى: شرايط الخطاب بالنسبة الى الواقع موجودة، وانذا، لو علم به تعين عليه رفع اضطراره بالطرف الاخر. غاية الامر جهل المكلف هنا اوجب سقوط الامتثال القطعي عليه.

وهذا نظير حال الانسداد، حيث ان عدم القدرة على امتثال الاحكام الواقعية على سبيل القطع، او كونه حرجاً عليه، لا يوجب سقوط الاحكام الواقعية، بل، يوجب سقوط الامتثال القطعي عليه.

نعم، من ذهب الى عدم امكان اجتماع الحكم الواقعي الفعلي، والترخيص في حال الشك كذلك، يجب عليه ان يفصل هنا بين ان يكون الترخيص في بعض الاطراف شرعياً، فيرفع العلم الاجمالي بشبوت التكليف، او عقلياً، فيبقى العلم بحاله، كما انه لا بد له من هذا التفصيل، في مسألة دليل الانسداد، بان يقول ان كان الحرج اللازم على تقدير الاحتياط عقلياً، كما اذا ازم من الاحتياط اختلال النظام فلا يتنافى بقاء الاحكام الواقعية، وان كان شرعياً فالترخيص الشرعي يتنافى بقاء العلم الاجمالي، فلا يكون اتيان المظنونات واجباً عقلياً، اللهم الا ان يدعي العلم الاجمالي في خصوص المضمونات.

الثالثة: لو كان أحد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء، قبل تحقق العلم الاجمالي، أو خرج عنه مقارناً معه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي، والخروج عن محل الابتلاء: اما بان يكون غير مذكور للمكلف، واما بان يكون بحيث يرغب عنه الناس عادة، وتكون دواعيهم مصروف عنها نوعاً، ثم ان الميزان هو استهجان العقلاء للخطاب المتعلق به، والخروج

عن محل الابتلاء بعد تحقق العلم الاجمالي ، حاله حال اضطرار الطاري ، وقد سبق أن الاصل فيه هو لزوم الاحتياط .

نعم ، لا اشكال في شيء مما ذكرنا ، انما الاشكال في حكم موارد الشك ، في كون الطرف خارجاً عن محل الابتلاء ، أو داخل فيه لامن جهة الامور الخارجية بل من جهة اجمال ماهو خارج عن موارد التكليف الفعلي ، فهل يكون المقام مما يتمسك باصالة البراءة أو الاحتياط أو اطلاق الادلة ، بملاحظة ان التقييد بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر بحسب المورد ، يوجب الاقتصار فيه على المتيقن .

وهنا كذلك ، لان الخارج ليس هو عنواناً مبيناً ، فيشك في الانطباق ، حتى يصير المقام من المتمسك بالعام ، أو المطلق في الشبهة المصداقية كما لا يخفى .

والحق : عدم جواز التمسك بالدليل اللفظي في أمثال المقام ، مما يكون الشك فيه راجعاً الى حسن الخطاب وعدمه ، لوجهين :

أحدهما : ان الادلة الشرعية ، ليست ناظرة الى هذه الجهات .

الثاني : انه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة الاطلاق والعموم ، لان المفروض الشك في أن الخطاب من قبل الشارع في هذا المورد حسن أم لا ؟ ولا تفاوت بين الخطاب الواقعي والظاهري ، فافهم .

وعلى هذا ، فهل القاعدة تقتضي البراءة أو الاحتياط ؟ والتحقيق : الثاني .

لان البيان المصحح للعقاب عند العقل ، وهو العلم بوجود مغبوض المولى بين أمور حاصل ، وان شك في الخطاب الفعلي من جهة في حسن التكليف وعدمه ، وهذا المقدار يكفي حجة عليه ، نظير ما اذا شك في قدرته على اتيان الأمور به وعدمه بعد احراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ، ومطابقاً له ذاتاً ، ودل له ان لا يقدم على الفعل ، بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته ؟

والحاصل ان العقل بعد احرازه المطلوب الواقعي للموالي أو مبعوضه ، لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال هذا .

الثالث :

لو تحقق العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالاجمال ، ولم يكن له عنوان زائد ، لا يعلم انطباقه على ما علم تفصيلاً ، فلا اشكال في انحلال العلم الاجمالي قهراً ، اذا كشف العلم التفصيلي عن كون الخطاب سابقاً .
أما لو علم تفصيلاً بشيء لا يعلم انطباقه المعلوم الاجمالي عليه ، كما اذا علم اجمالاً بوجود شاة منصفة بصفة كذا موطوعة فيما بين الشيات ، ثم علم تفصيلاً بكون الشاة المعينة موطوعة ، ولم يعلم بانطباقها على تلك الصفة ، فهل يوجب ذلك الانحلال أم يجب الاحتياط ، حتى يقطع باجتناب الشاة المنصفة بالوصف المعلوم .

الاقصى : الاول ، لأنه بعد احتمال انطباق المعلوم بالاجمال ، على ما علم تفصيلاً ، لم يبق له علم بتكليف آخر ، سوى العلم بالتفصيل .
نعم ، يشترط في الانحلال ، أن يعلم بكون الشاة المخصوصة موطوعة في الزمن الذي علم اجمالاً بوجود شاة موطوعة ، بملاحظة ذلك الزمان ، اذ لو علم تفصيلاً بكون الشاة موطوعة ، ثم احتمل حدوث الوطي ، فسي مثل هذه الحالة لا ينحل العلم الاجمالي السابق ، بل هو باق على اجماله .

فان قلت : ان كان الاعتبار بوجود العلم الاجمالي في زمان ، فاللازم الاحتياط في كلا المثالين ، لأشتراكهما في تحقق العلم الاجمالي في زمن ، وان كان الاثر دائراً مدار وجوده ، فيلزم عدم وجوب الاحتياط فيهما ، اذ بعد العلم التفصيلي ، يكون الطرف المعين محرماً ، لا يبقى هناك مجال للتردد والاجمال ، في أن الحرام هل هو هذا أو الاخر ، سواء علم تفصيلاً بكونه حراماً من قبل ، أم لم يعلم ذلك بل احتمل حدوث سبب الحرمة .

قلت : الاعتبار بوجود العلم الاجمالي وبقائه ، بملاحظة الزمن السابق ، لا بقاءه بملاحظة الزمن اللاحق . وبعبارة أخرى : يعتبر في تنجز العلم الاجمالي في الأزمنة المتأخرة ، أن يعلم انه في السابق كان عليه تكليف مردد بين أطراف ، وان لم يعلم بملاحظة الحال . وأما اذا علم الان بأن هذا المورد كان متعلقاً بتكليفه في السابق ، ويشك في الطرف الاخر من أول الامر ، فلا أثر للعلم الاجمالي الموجود سابقاً ، كما لو شك نفسي أصل تحقق التكليف من أول الامر ، بعد ما علم اجمالاً بثبوته أولاً . بل ولو تفصيلاً ، ولو كان مجرد تحقق العلم في زمن مؤثر ، اوجب المحكم بوجود الاثر ، وان صار شكاً سارياً ، وهذا مما لا يقول به ذو بسطة . . .

ثم ان هذا الذي ذكرنا من الانحلال ، فيما اذا لم يعلم بالانحصار التكليف كما في المقدر الذي علم تفصيلاً ، وأما اذا علم الانحصار ، فالامر فيه أوضح .

هذا حال العلم التفصيلي ، ولو قام طريق معتبر شرعي ، مثبت للتكليف في بعض الاطراف ، بحيث لو علم بمؤدى ذلك الطريق ، لانحل العلم الاجمالي .

فالسؤال هنا هو : هل يحكم بالانحلال ، ويجري الاصل النافي للتكليف في الباقي أم لا ؟ بل يجب الاحتياط في باقي الاطراف أيضاً .

ومحل الكلام ، فيما لم يبين الطريق فيه مورد العلم الاجمالي ، كما اذا علم اجمالاً بكون الشاة هذه مثلاً ، هي موطوعة انسان خاص ، ثم قامت البيئة على أن الشاة الموطوعة من ذلك الشخص هي هذه . فان في مثل هذه الصورة ، لاشكال في جريان الاصل في الطرف الاخر . وكذا لو علم بحصر المعلوم في واحد مثلاً ، فان من لوازم صدق البيئة ، هي عدم كون الباقي موطوء ، وتعين المعلوم بالاجمال فيها قامت عليه البيئة ، وقد حقق في محله وجوب الاخذ بلوازم الطريق ، وانما تكون شرعية ، وبهذا تفارق الاصول العملية .

والحاصل : ان محل الكلام فيما اذا علم بوجود حرام أو واجب فيما بين

امسور ، واحتمل كون التكليف زائداً على المعلوم في نفس الامر ، ولم يعين الطريق المعلوم بالاجمال في مورد ، كما اذا علم بكون شاة واحدة ، وطوعة فيما بين الشياه ، واحتمل الزيادة ، ثم قامت البيئة على ان الشاة المخصوصة موطوعة ، وكذا لو علم بوجود القاهر أو الجمعة ، ثم قام الطريق المعبر على وجوب الظهر .

ومجمل الكلام في المقام : أنه لو كان قيام الطريق سابقاً على العلم الاجمالي ، أو مقارناً له فلا اشكال في جريان الاصول الشرعية الثانية للتكليف ، فان الاصل في مورد الطريق محكوم عليه ، فتبقى الاصول الجارية في الاطراف المخالفة عن الطريق ، سليمة عن المعارض . ولو كان بعد تحقق العلم الاجمالي ، فان المقام من الشبهات الحكمية ، وكان عدم وصوله اليه من جهة عدم الفحص ، فلا اشكال أيضاً في خلو الاصول في باقي الاطراف من المعارض ، لان قيام الطريق يكشف عن عدم كون مورد مجرى للاصل ، من اول الامر ، فيبقى الباقي خالياً عن المزاحم .

وان لم يكن من الشبهات الحكمية ، أو كان ولكن بعد الفحص على قدر الوسع ، تبين أنه لم يجد الطريق ابتداءً ، ثم التفت الى طريق على خلاف العادة مثلاً ، عندها وفي مثل هذه الحالة ، يشكل اجراء الاصول الشرعية في باقي الاطراف ، لسقوطها ابتداءً بواسطة المعارضة ، وقد عرفت ان سقوط المعارض ، بعد العلم الاجمالي والتساقط ، لا يوجب كون الظرف الموجود ، ورداً للاصل . والذي ينبغي أن يقال : ان قيام الطريق ، يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي السابق في الاحتياط عقلاً ، وقد قررنا وجهه سابقاً في الجواب عن الاخباريين المتمسكين بالعلم الاجمالي لرفع البراعة ، فلا نطيل المقام باعادته .

الرابع :

وأقول : سقوط الاصول في أطراف العلم ، انما يكون اذا كانت نافذة للتكليف ، وأما اذا كانت مثبتة ، فلو احتمل مطابقة الكل للواقع ، كما في صورة عدم العلم بالانحصار ، فلا اشكال في وجوب الاخذ بها ، وذلك ، لعدم المانع لا عقلا ولا شرعاً .

وأما اذا لم يحتمل ذلك ، كما اذا علم بنجاسة أحد الاناثين وطهارة الآخر ، وكان كل واحد منهما مسبوقاً بالنجاسة ، فهل يحكم بجريسان الاستصحاب في كلاهما أم لا ؟

أجل ، هناك وجهان مبنيان على أن العلم المجهول في الاخبار ، هل هو أعم من العلم التفصيلي والاجمالي ، أو هو مخصوص بالعلم التفصيلي ؟
فإن قلنا بالاول ، فلا يجري الاصل ، وإن قلنا بالثاني ، فلا مانع لجريان الاصلين كلاهما ، اما بحسب الدليل الشرعي ، فلان المفروض ثبوت الدليل العام ، ووجود الموضوع لذلك الدليل ، واما بحسب حكم العقل ، فلان اجراء الاصل في كلاهما ، لا يوجب المخالفة العملية ، وقد عرفت ما هو الاقوى . .
وتظهر الثمرة ، في ملاقي أحد الاناثين بالمخصوص ، فانه على تقدير جريان الاستصحاب في الملاقي بالقبح محكوم بالنجاسة ، وعلى التقدير الاخر محكوم بالطهارة .

الخامس :

قد عرفت في طي المسائل : ان الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، انما يجب فيها الاحتياط بشروط :

منها ، كون الأطراف كلها مورداً للإبتلاء ، بحيث لا يكون التكليف بالنسبة الى بعضها مستهجناً .

ومن هنا ، عدم الاضطرار الى بعض الأطراف ، اما معيناً واما غير معين ، فانهما مشتركان في عدم وجوب الاحتياط كما لا يخفى .

ومن هنا ، عدم كون الاحتياط في جميع الأطراف حرجياً ، ولو كان كذلك لم يجب الاحتياط .

إذا عرفت هذا فنقول : قد اشتهر أن الشبهة غير المحصورة ، لا يجب فيها الاحتياط ، بل ، ادعي عليه الاجماع ، بل الضرورة .

فلا بد أن نفرض الشبهة على نحو ، لو فرض كونها محصورة ، لوجب فيها الاحتياط ، لكونها جامعة للشرائط المعتبرة في تنجزها . إذ لو فقد بعض ما ذكر ، فعدم وجوب الاحتياط إنما يكون من جهة عدم الشرط ، لامن جهة كونها غير محصورة .

وعليه ، فلنفرض الكلام فيما اذا علمنا بحرمة شيء مردداً بين امور كثيرة ، ولم يكن الاجتناب عن الجميع حرجياً ، وكذا لم يكن بعضها خارجاً عن محل الابتلاء ، ولم يكن المكلف مضطراً الى ارتكاب البعض .

كذلك ، فإن ما قيل في وجه عدم وجوب الاحتياط فيها ، من عدم ابتلاء المكلف بالنسبة الى جميع الأطراف ، أو كون الاحتياط فيها حرجياً ، وأمثال ذلك ، أجنبي عن المقام .

إذا عرفت موضوع البحث فنقول : غاية ما يمكن ان يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط ، هو ان كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاص ، بحيث لا يعتني به العقلاء ، ويجعلونه كالكسك البدوي ، فيكون في كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب ، طريق عقلائي على عدم كون

الحرام فيه .

وهذا التقريب أحسن مما أفاده شيخنا المرتضى «قدمر» : من أن وجه عدم وجوب الاحتياط هو كون الضرر موهوماً ، فإما جواز الأقدام على الضرر الأخرى الموهوم لو سلم ، لا يوجب القطع بكونه غير معاقب كما لا يخفى (١) . هذا ، ولكن فيما ذكرنا أيضاً تأمل ، فإن الأطمينان بعدم الحرام في كل واحد واحداً بالخصوص ، كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينهما ، وعدم تخروجه عنها ، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسبب الكافي ، فحينئذ إن تم الاجتماع في المسألة والألفاظ بعدم وجوب الاحتياط ، شكل ، لعين ما ذكر في الشبهة المحصورة من دون تفاوت .

ولا يبعد أن حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة ، من جهة مقارنتها غالباً ، مع فقد بعض شروط التنجز ، وعلى هذا ، فلا خصوصية لها في الحكم المذكور .

هذا حكم الشبهة في متعلق الحكم ، بعد إحراز أصله ، وقد ذكرنا أن الشبهة إن كانت في متعلقه بعد إحراز أصله ، فالقاعدة تقتضي الاحتياط .

الكلام فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

أقول : قد وقع الاختلاف بين أصحابنا في بعض من الشبهات ، فذهب جماعة إلى كونه مورداً للبراءة ، وأخرى إلى كونه مورداً للاشتغال . ومبنى الخلاف أنه هل هو من أفراد الشبهة في أصل التكليف أم في متعلقه

ومن تلك الموارد ، الشك في جزئية شيء للمأمور به ، وإن التكليف هل هو متعلق بالمركب الأقل أو الأكثر .
 والتكلم فيه يقع في مقامين : أحدهما : في اقتضاء الاصل الدقائي ، والثاني : في اقتضاء الاصل الشرعي .
 ثم : أن المركب الواجب : تارة يفرض توصيلاً لا يشترط فيه قصد القرينة وأخرى تعديلاً .

المقام الاول

في : الاصل العقلي

١ - الواجبات التوصيلية

بلى ، لنقدم الكلام في الواجب التوصلي ، بحسب اقتضاء الاصل العقلي فنقول : احتج على لزوم الاحتياط بثبوت العلم الاجمالي ، بالتكليف المتعلق بالأقل أو الأكثر ، ومقتضى اشتغال الذمة بالتكليف ، وجوب الفراغ منه يقيناً ، وهو لا يحصل إلا باتيان الأكثر .

لا يقال : إن الأقل معلوم الوجوب على كل حال ، لأنه إما واجب نفساً وإما مقدمة لحصول الأكثر ، والعلم بوجوب الأقل تفصيلاً ينحل العلم الاجمالي معه إلى علم تفصيلي وشك بدوي .

لأننا نقول : التكليف المعلوم تفصيلاً ، لو كان غير ماضي الواقع ، لا يترتب عليه أثر عقلا ، لما حقق في محله ، والتكليف النفسي غير معلوم تفصيلاً في طرف خاص ، فيبقى العلم الاجمالي بالتكليف النفسي بحاله موجباً للاحتياط .

فان قلت : بقي الاثر عن التكليف الغيري مطلقاً ، لا وجه له ، فان المنفي بحكم العقل هو استحقاق العقوبة على مخالفته ، كالتكليف النفسي . واما كون مخالفته هي المنشأ للعقاب على ذي المقدمة فلا ينفيه العقل . بل هو لازم عند العلم به ، فحينئذ يقال : ان التكليف بالأقل معلوم ، ومخالفته توجب استحقاق العبد للعقوبة ، اما على ترك نفسه واما على ترك ما هو مسبب عن تركه ، ولا عام له بتكليف آخر غير هذا المعلوم .

قلت : المفروض على هذا القول ، هو عدم تنجز الأكثر ، فكيف يصير ترك الأقل المعلوم موجباً للعقوبة عليه .

والحاصل ان احتمال كون الوجوب المعلوم غريباً ، هل يوجب تنجز الأكثر ام لا ؟

فعلى الاول ، لا معنى للقول بالبرائة فيه .

وعلى الثاني ، لا معنى للقول بأن مخالفته توجب العقوبة عليه .

فان قلت : ترك الأكثر قد يكون مستنداً الى ترك الاجزاء المعلوم ، وقد يكون مستنداً الى ترك الجزء المشكوك . والمراد من ان مخالفة التكليف الغيري ، يوجب العقوبة على ذي المقدمة ، انه لو ترك مستنداً الى ترك الاجزاء المعلوم وجوبها ، لاستحق عليه العقاب دون ما اذا ترك مستنداً الى غيرها .

قلت : لازم ما ذكرت عدم صحة العقوبة على الأكثر ، لو ترك مجموع الاجزاء من المعلوم وغيرها ، فان الترك حينئذ غير مستند الى خصوص ترك الاجزاء المعلوم كما هو واضح ، فرجع الامر الى ان مخالفة هذا الامر المعلوم ، ليس له اثر على اي حال .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال القائل بالإشتغال .

وفيه : ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي ، ليس هو العلم التفصيلي

بالتكليف الذي توجب مخالفته العقوبة على كل حال ، كيف ولو كان كذلك ، لما صح القول بالانحلال فيما اذا قام طريق معتبر شرعي مثبت في بعض الاطراف ، فانه لا تصح العقوبة على مخالفة التكليف الطاريقي على كل طريق . بل هو موجب لصحة العقوبة لو كان مصادفاً للواقع .

انما الضابط هو العلم التفصيلي بالتكليف ، الذي يجب امتثاله عقلاً ، وان كان من جهة صحة العقوبة على بعض التقادير . فنقول فيما نحن فيه ، ان العلم بالتكليف المتعلق بالافل ، لما لم يعلم كونه مقدماً أو نفسياً ، يجب عند العقل موافقته .

لانه لو كان نفسياً ، لم يكن له عذر في تركه ، كما في التكليف الطريقي ، حيث أن وجوب أمثالها عند العقل ، انما هو من جهة احتمال مصادفتها للواقع ، وان المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً .

فعلى هذا نقول : نعلم تفصيلاً بتكليف من الشرع ، يجب بحكم العقل متابعتها ، ونشك في تكليف آخر وراء ذلك ، لاحتمال وحدة مورد العلم الاجمالي مع التفصيلي .

والعجب ممن جزم في التكليف الطريقية ، بأنها موجبة للانحلال ، مع جزمه هنا بالاشتغال محتجاً بأن التكليف المعلومة ليس لها أثر على كل حال . وكيف كان ، والافوى في النظر : البراعة ، وفاقاً لسيدنا الاستساذ طاب ثراه ^(١) لما ذكرنا من الوجه .

فان قلت : ان مقتضى القواعد العدلية ، هي كون الاوار مسبية عن مصالح في المأمور به ^(٢) فوصول العبد الى تلك المصالح عوض للشارع ، فاذا أتى

(١) يقصد السيد الفشاركي

(٢) ذكرنا معنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فراجع .

بالأقل لم يعلم بحصول الغرض أصلاً . لاحتمال حصوله بإتيان الأكثر ، والعقل يحكم بوجود إتيان الأمور به ، على نحو يسقط به الغرض . بل ، ليس هذا الكلام مبنياً على قواعد العدالة القائمين بوجود المصلحة والمفسدة ، وذلك لوضوح أن لكل أمر غرض في إتيان الأمور به ، وإن كان جزافاً ، ويلزم على العبد إتيان الأمور به ، على نحو يحصل منه غرض المولى .

قلت : لزوم إتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض عقلاً ، تارة يقال من جهة أن الثابت عليه بحكم العقل إسقاط الأمر ، وهو لا يسقط إلا بإسقاط الغرض ، وأخرى من جهة أن اللازم بحكم العقل هو تحصيل غرض المولى مستقلاً من دون ملاحظة كونه سبباً لسقوط الأمر .

وعلى الثاني : تارة يقال : أن أصل الواجب في سبب الطاعة منحصر في تحصيل الغرض ، والأمر إنما يكون حجة على الغرض ، من دون أن يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ، وأخرى يقال : بأن الواجب كل منهما بحكم العقل ، فلو انفرد الغرض عن الأمر بوجوب تحصيله ، وكذا لو انفرد الأمر عن الغرض ، كما لو كانت المصلحة في نفس التكليف .

فإن كان نظر النائل إلى الأول فنقول : لا يعقل بقاء الأمر مع إتيان متعلقه ، لأنه يرجع إلى طلب الحاصل .

وإن كان نظره إلى أول الوجهين من الثاني فنقول : هذا خلاف ما نجد من أنفسنا ، لوضوح أنه لو فرضنا أمر المولى كان جدياً ، ولم يكن له غرض في الفعل . بل ، إنما أمر جدياً لغرض ومصلحة في نفس الطلب الجدي ، يجب بحكم العقل طاعته ، ويصح عند العقلاء أن يؤخذ العبد على المخالفة ، ولا يسمع هذا العبد بأن هذا الأمر لم يكن لتحصيل غرض في الأمور به .

وإن كان نظره إلى الوجه الأخير فنقول : لو علم بالأمر غرض المولى ، لا يحصل بإتيان

متعلق الامر المعلوم ، يحكم العقل باثبات ما هو موجب لحصول غرضه . وأما اذا لم يعلم ذلك ، واحتمل انطباق غرضه على ما علم وجوبه ، كما فيما نحن فيه ، فلا يحكم العقل بوجوب شيء زائداً على ما علم وجوبه . فان امثال هذا الامر المعلوم واجب ، ولا يعلم ببقاء غرض للمواي بعد اتيان الفعل المفروض .

ويمكن أن يستدل على البراءة بوجه آخر ، وهو أن يقال : ان الاقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي ، لان المركب بالملاحظ الاول ، الذي يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ، ملحوظ بالمحاط واحد وموجود في الذهن بوجود واحد ، ولا جزء له بهذه الملاحظة ، انما تعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية ، وهي ملاحظة كل جزء منه مستقلاً . وعليه ، فالجزء ان لوحظ مستقلاً ، فهو مقدمة للكل ، وان لوحظ طريقاً الى ملاحظة الاولى للحاكم على نحو الطبيعة المهملة ، فهو عين الكل ، اذ ليس للاجزاء بهذا الاعتبار وجود على حدة .

اذا عرفت هذا فنقول : بعد العلم بمتعلق الوجوب ، اما بالاقل أو بالاكثر ، فقد نعلم بتعلقه بذات الاقل ، مع قطع النظر عن كونه محدوداً بأحد الحدين ، ونشك في تعلقه بشيء آخر ، فمقتضى الاصل : البراءة .

فان قلت : ان الطبيعة المهملة مسن أحد الحدين ، لا يكون موضوعاً لحكم الحاكم قطعاً ، ضرورة أنه اما تعلق غرضه بالمركب الاقل أو الاكثر ، فالقدر المشترك بينهما المجرد من اعتبار الوصفين ، شيء انتزع من تكليف الامر بأحد العنوانين على جهة الخصوصية ، ولا أثر لهذا الامر الانتزاعي ، وما هو واقع لا يعلم به الا اجمالاً .

قلت : ليس حكم العقل بوجوب الامثال مخصوصاً بما اذا علم عنوان المكلف به مفصلاً ، بل ، متى ما علم بشيء ، ولو كان ذلك الشيء وجهاً من وجوه المكلف به ، لزم عليه الامثال بحكم العقل . ولذا قلنا في مبحث العلم الاجمالي ،

أنه باقسامه ،وجب للاحتياط ، ولولم يكن عنوان الواقعي المكلف به معلوماً ، كما اذا علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، أو بحرمة شرب الخمر .

فان قلت : هب أن الامر كذاك ، لكن ليس العلم بوجوب المهمة مقتضياً لاثباتها في ضمن أي فرد كان ، ألا ترى انه لو كان الواجب عتق الرقبة المؤمنة ، لا يصح امتثاله بعتق رقبة كافرة ، وان كانت نسبة الوجوب الى عتق الرقبة بنحو الإهمال صحيحة من جهة وجود المهمة في المقيد أيضاً . فمقتضى العلم بتعلق الوجوب بالطبيعة المهمة امتثاله على نحو يقتضيه في الواقع ولا يقطع بالبراءة من مقتضى هذا المعلوم ، إلا بالاثبات الاكثر .

قلت : ان علم تعلق التكليف بالمقيد ، فلا يصح امتثاله في الفرد الفاقد للمقيد لان التكليف بالمقيد تكليف واحد ، وان صح نسبته الى المهمة من جهة اتحادهما مع المقيد ، فذمته مشغولة باثبات ذلك المقيد ، بخلاف ما نحن فيه فان ذمته لم تشغل بازيد من هذه الطبيعة الجامعة .

فان قلت : فعلى هذا لزم عليك أن تقول في صورة العلم بوجوب أحد المتباينين بعدم وجوب الاحتياط ، لانه لا يعلم إلا بوجوب أحدهما ، فلا يجب عليه الا اتيان أحدهما ، لانه المقدر المعلوم له .

قلت : وجه الاحتياط في المتباينين أنه يعلم بوجوب عنوان خاص في نفس الامر وذلك العنوان خصوصية زائدة على عنوان أحدهما ، لان هذا العنوان الإجمالي صادق على كل منهما ، وذلك لا ينطبق الا على واحد بعينه ، والمنجز عقلاً هو ذلك العنوان الخاص الأعم الاجمالي . وأما في مقامنا مما يكون الامر فيه دائر بين الزائد والناقص أو المطلق والمقيد ، فلما علم المكلف بالزوم خصوصية زائدة على المقدار المعلوم ، فان مرجع كون الناقص أو المطلق مطلوباً ، إلى عدم رجوع مدخلية خصوصية زائدة ، على تلك الطبيعة لا الى مدخلية خصوصية

زائدة ، وهي النقص أو الإطلاق ، فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام .
ومما ذكرنا عرفت وجه أصالة البراءة في الشك في القيد ، فلا تطبل بذكره
الكلام ، هذا حال الاصل العقلي في الاجزاء والقيود المشكوكة ، في الواجبات
التوصيلية .

٢ - الواجبات التعبدية

وأما الواجبات التعبدية ، فليُنظر القائل بالاحتياط الى جهة أخرى ، سوى
ما ذكر في وجه الاحتياط في التوصليات . وهي أن الواجب فيها قصد التقرب ،
ولا يحصل الا بقصد اتيان ماهو تكليف نفسي للمولى ، اذ في الواجبات النبرية
على ما حقق في محله ، لا ينافي وقصد القربة ، فيجب من جهة حصول هذا المعنى
المبين المفصل اتيان الاكثر ، وقصد التقرب باتيان ماهو واجب في الواقع .
وفيه : ان قصد القربة ان جعلناه من الاغراض المرتبة على الامر ، بان قلنا
لا يمكن ادراجه في المأمور به ، فمعلوم ان تنجزه تابع لتنجز الافراد ، لا يعقل
عدم تنجز الامر الذي هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه ، فكما ان العذل يحكم في
الشبهات البدوية ، بعدم تنجز الغرض المرتب على الامر على المكاف ، كذلك
هنا على القول بالبراءة .

نعم ، لو كان التكليف متعلقاً بالافل ، يجب على المكاف امثاله على نحو
يسقط به الغرض ، اذ الحاجة قد قامت عليه . والمفروض أنه يأتي بالافل المعلوم ،
بقصد الاطاعة لا باغراض اخر .

فسان قلت : كيف يتمشى قصد القربة ، فيما دار أمره بين أن يكون واجباً
نفسياً أو مقدمياً ، والمفروض عدم حصول القربة في امثال التكليف المقدمي .

قلت : المقدار المسلم اعتباره في العبادات ، أن توجد على نحو يعد فاعاله من المنقادين للمولى ، ومن المعلوم حصوله هنا . كيف ولو كان المعتبر أزيد من ذلك ، لانسد باب الاحتياط في العبادات ، في موارد الشبهة في أصل التكليف ، اذ لا يعلم العبد ان ما يأنى به لغو أو مطلوب للمولى : فكيف يقصد القربة ؟
ومن هنا ظهر الجواب عن هذا الاشكال ، على تقدير القول بكون القربة داخلة في الأمور به ، فإنه يصير حينئذ كالأجزاء المعروفة ، فهي ازوم المزاوعة باتيانها متقرباً على نحو ما ذكرناه .

هذا تمام الكلام في الاصل العقلي



المقام الثاني

في : الاصل الشرعي

فتقول : ان الدليل العمدية في المقام ، هو حديث الحبيب (١) وحديث البضع (٢) ومفادهما بالنسبة الى مورد الشك واحد .

وتقريب الاستدلال على مبنى القائل بالبراءة عقلاً واضح ، فان مقتضاهما هو رفع الحكم المتعلق بالاكثر ، لانه مما حجب الله علمه عن العباد ومما لا يعلمون .

ولا يعارضه كون تعلق الحكم بالنسبة الى الاقل مشكوكاً ايضاً ، فان التكليف النفسي وان كان كذلك ، الا أنه بعد العلم باصل الوجوب ، وكون هذا الحكم

(١) التوحيد للصدوق / ٤١٣ .

(٢) التوحيد للصدوق / ٣٥٣ .

المعلوم لازم الامتثال بحكم العقل ، كما هو مبني القائل بالبراءة ، لا يكون مورداً للرفع ، لان ما هو ملاك للائر عند العقل معلوم غير قابل للرفع ، والخصوصية المشكوكة ليست كلفة زائدة على العبد كما هو واضح ، ومن هنا يظهر وجه الاستدلال بهما ، على نفي القيد المشكوك .

وأما على مبني القائل بالاحتياط ، فيشكل التمسك بهما على المطلوب ، من جهة أنه على المبني المذكور ، العلم بالوجوب الاعم من النفسي والغيري ، ليس له أثر عقلا ، وانما المؤثر هو العلم بالتكليف النفسي : اما اجمالا أو تفصيلا فعلى هذا ، كما ان تعلق التكليف بالاكثير مشكوك فيه ، فيشمله الحديث كذلك تعلقه بالاقل أيضاً ، فيتعارضان .

اللهم ، الا أن يقال بعد تعارضيهما ، يبقى الاصل الجاري في الوجوب الغيري للجزء المشكوك فيه سليماً عن المعارض ، لان الشك فيه انما يكون مسيئاً عن الشك في تعلق التكليف بالاكثير ، وليس في مرتبة المتعارضين حتى يسقط بالتعارض . ولكن يمكن المناقشة فيه أيضاً ، بأن مجرد نفي الوجوب الغيري من الجزء المشكوك ، لا يثبت كون الواجب هو الاقل ، الا بالاصل المثبت الذي لانقول به (١) اللهم ، الا أن يدعى أن رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي ، يفهم منه عرفاً ان الباقي واجب نفسي ، ويؤيد ذلك قول الامام عليه السلام في خبر عبد الاعلى : يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله . ما جعل عليكم في الدين من حرج ، امسح على المرارة (٢) حيث أن الامام عليه السلام دلنا على ان المدلول العرفي للقضية هو رفع ما يكون حرجاً ، وهو مباشرة اليد الماسحة للبشرة الممسوحة ، فاثبات الباقي هو أصل المسح .

(١) بحثنا عن الاصل المثبت مفصلاً فراجع

(٢) الكافي ٣ : ٣٣

وهنا نقول أيضاً : بأن المجهول مرفوع ، والتكليف ثابت في الباقي بمدلول قضية رفع ما لا يعلمون ^(١) وحديث المحجب ^(٢) .

ومن هنا يظهر وجه التمسك بهما ، لنفي الضد المشكوك ، فإنا التكليف بالمقيد ، وإن كان تكليفاً واحداً ، لكن يصح تخليه عند العقل ، ويقال : إن تعاق التكليف بأصل الطبيعة معلوم ، والمخصوصية الزائدة غير معروفة ، فتنفى بمقتضى الخبرين وبثبت الباقي كما ذكرنا .
هذا ، وينبغي التنبيه على أمور :

في : التنبيه على أمور



في : دوران الامر بين التعمين والتخيير

أجل ، السؤال هنا هو : إذا دار الامر بين التعمين والتخيير ، بأن يكون تعاق الوجوب على موضوع معلوماً ، وشك في أنه على نحو التعمين أو التخيير ، فهل الأصل يقتضي لهما ؟ فيه وجهان .

وجه الاول : ان تعلق التكليف بهذا الموضوع معلوم ، وشك في أنه هل يسقط باتيان شيء آخر أم لا ؟! فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغه عن عهدة التكليف يقيناً .

(١) التوحيد / ٣٥٣

(٢) التوحيد / ٤١٣ .

ووجهه الثاني : ان الشك في المقام راجع الى الشك في الاطلاق والتقييد
 ووجهه ان الشكين اذا اتحدا في الاثر ، فاللازم عند العزل أن يكون ذلك الاثر
 مستنداً الى القدر الجامع ، فحينئذ مرجع الشك في التعيين والتخيير ، الى ان
 التكليف هل هو متعلق بالجامع بين افرادين ، أو بخصوص ذلك الفرد ، وعليه
 فالذي قلناه هناك فيما يتعلق بالبراءة نقول به هنا أيضاً .

والحق : هو الاول ، لان التخيير وان كان راجعاً الى تعاق المحكم بالجامع
 عقلاً ، وفي عالم القلب ، ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص ، الذي
 جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين ، لم يكن للعبد عذر ، وليست المؤاخذه عليه مؤاخذه
 من دون حجة وبيان ، حيث أنه يعلم توجه الخطاب بالنسبة الى العنوان المخصوص
 ومن هنا تعرف الفرق بين المقام هذا ، وبين دوران الامر بين المطابق والتقييد
 حيث أنه في الثاني لا يعلم توجه الخطاب بالتقييد ، فيؤخذ بالمتيقن ويدفع القيد
 بالبراءة ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث ان المفروض هو العلم بصدور الخطاب المتعلق
 بالعنوان المخصوص ، فلا تغفل .

الثاني

في : الشبهة الموضوعية

أقول : لما فرغنا من الشك في الجزئية والتقيدية في الشبهة المحكمية ،
 فاللازم التكمّل في الموضوعية منها مفصلاً ، لكون بعض مصاديقها محللاً للابتلاء
 ومورداً لانظار العلماء ، فنقول : وبالله استعين .

ان جعل طبيعة جزء للمأمور به ينصور على أنحاء :

منها ، جعلها باعتبار صرف الوجود ، أعني : الوجود اللا بشرط من جميع الخصوصيات ، الذي يكون نقضاً للعدم المطلق . وبعبارة أخرى ، الذي ينتقض به العدم ، فيكتفى باتيانته في ضمن فرد واحد ، ضرورة تحقق ذلك المعنى اللا بشرط ، في ضمن فرد واحد .

ومنها ، جعلها باعتبار وجودها الساري في جميع الأفراد ، كما اذا جعل ماهية السورة القرآنية ، باعتبار جميع افرادها جزء الصلاة ، بحيث يصير كل واحد من السور جزء مستقلاً لها .

ومنها ، جعلها باعتبار مجموع الوجود ، بحيث يكون مجموع أفراد الطبيعة جزءاً واحداً للمأمور به ، والاقسام المذكورة كلها متصورة بالنسبة الى الشرط والمانع .

اذا عرفت هذا فنقول :

ان جعل شيء جزءاً وشرطاً للمأمور به بالاعتبار الاول ، فلا ريب في وجوب احرازه ، وعدم جواز الاكتفاء بالمشكوك ، ذلك لان الاشتغال بالمركب من أجزاء معلومة ، أو المشروط بالشرط المعلوم ، معلوم بالفرض ، ولا يتحقق البراءة الا باتيان ما يعلم انطباقه عليه . وهذا في الوضوح والبساطة يمكن ..

وان جعل جزءاً وشرطاً بالاعتبار الثاني ، فلا اشكال في أن مرجع هذا بالنحو من الجعل ، الى جعل كل واحد من أفراد الطبيعة جزءاً مستقلاً أو شرطاً كذلك وان القضية الدالة على ذلك ، تنحل الى قضايا متعددة ، فهل يحكم في الفرد المشكوك كونه جزءاً وشرطاً ، من جهة الشك في انطباق المفهوم المعلوم بكونه جزءاً وشرطاً عليه بالبراءة والاحتياط ؟ هناك وجهان للاجابة ، وسوف نتعرف على حالهما بما يناسب بعد بسط المقال في الشك في المانع ان شاء الله .

... وكذا الحال فيما إذا جعل بالاعتبار الثالث، أعني: اعتبار المجموع الوجود فيرجع إلى اشتراط ترك أحد من أفراد ما جعل مانعاً، ولأشكال في وجوب احتراز ذلك الترك، لأن أصل الاشتراط معلوم، فاللازم العلم بوجود الشرط، وهذا أيضاً واضح.

وان لجعل مانعاً بأحد الاعتبارين الأولين، أعني: اعتبار صنف الوجود أو الوجود السارحي، فلو شك في كون شيء مصداقاً للمفهوم الذي جعل مانعاً، فهل الأصل يقتضي الاحتياط والاجتناب من ذلك الشيء المشكوك كونه فرداً أو البراءة؟

مثال ذلك، إذا علمنا أن الشارع جعل لبس الجلد أو الصوف أو الوبر لغير ما يؤكل لحمه من الحيوان مانعاً للصلاة، وشككنا في أن اللباس المخصوص، هل هو ما عود ما يؤكل لحمه أو من غيره؟ المشهور كما قيل على الاحتياط، وذهب بعض الاساطين إلى البراءة وعدم وجوب الاحتياط، منهم: سيد شايخنا الميرزا الشيرازي «قدس» في أواخر عمره، وهذا هو الأقوى.

وتوضيح المقام على نحو يكشف السر عن وجه المرام: أن يجعل أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعاً في الصلاة، بعد القطع بعدم كون المانع هو مجموع وجودات تلك الطبيعة، لا يخلو من أمرين: إما جعله على نحو السريان، فالمجموع مانعاً على هذا، كل فرد من أفراد تلك الطبيعة، والمفروض أن لتلك الطبيعة أفراد معلومة، قد علم تقييد الصلاة بعدم كل واحد منها، فارجع الشك هنا إلى أن التأمور به هل قيد بعدم هذا الفرد زائد على ما علم اعتباراً فيه أم لا؟ وبعبارة أخرى: مرجع هذه الشبهة إلى الشبهة في أصل اشتراط أمر آخر سوى الأمور المعلومة. غاية الأمر: أن هذه الشبهة نشأت من أمور خارجية.

وحينئذ نقول: أن لهذه الشبهة جهتين، أحدهما: أنها من مصاديق الشبهة

في الاقل والاكثر ، والثانية : انها من بمصاديق الشبهة الموضوعية .

فان كان المانع من اجراء البراعة فيها الجهة الاولى ، فقد فرغنا عن ان الحق فيها من هذه الجهة البراعة ، وكل ما اثبتنا حجته هناك فهو جاز هنا ، بلا تطيل الكلام باعادته ، وان كان المانع الجهة الثانية ، فقد مسر ايضاً الكلام فيه ، وان ما يشك كونه محرماً من جهة الشك في الطباق العنوان ، فتحكمه بحكم ما يشك كونه محرماً من جهة الشبهة الحكمية .

والحاصل ، ان بعد ما فرضنا قبح المؤاخذة ، على ارتكاب المعصية المجهول ، فلا فرق في ذلك بين ان يكون المرتكب جاهلاً بالصغرى ، وان هذا خمر مثلاً ، وبين ان يكون جاهلاً بالكبرى ، بان لا يعلم حرمة الخمر ، فالقائل بوجوب الاحتياط ، ان كان نظره الى ان هذا المورد مما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ، فقد اجبتنا عن اشكاله في الشبهة الحكمية ، وان كان نظره الى كون المقام من الشبهات الموضوعية ، فقد اجبتنا عن اشكاله في الشبهة الموضوعية .

ثم اقول : ولا يعقل ان يحدث اجتماع الجهتين ، اللتين ليست واحدة منها مواجهة للاحتياط ايجاب الاحتياط .

هذا ، ان حملنا دليل المانع على الوجود الساري ، كما هو ظاهر النواهي الشرعية عرفاً ، سواء كانت نفسية او غيرية ، وان حملناه على صرف الوجود ، فقد يتوهم ان مقتضى القاعدة هو الاحتياط ، حيث ان تقييد الصلاة بعدم تلك الحقيقة معلوم ، وهو تقييد واحد ، سواء كثرت افرادها ام قلت ، ولا يتحقق ذلك لعدم الابعاد جميع الافراد ، كما اذا قيدت الصلاة بالطهارة عن الحدث ، ولم يعلم بسأله هل يتحقق بالمركب من الغسلين والمحدثين ، او به ومن شيء آخر ١٩

والحاصل ، انه لو كان التكليف بشيء واحد ، علوماً ، ودار الامر في محصل

ذلك الشيء بين الأقل والأكثر، فلا شك في لزوم الاحتياط، والسرفي ذلك هو ان يحيط التكليف ليس هذا المركب، حتى يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ويكون الشك في الباقي شذوذاً في اصل التكليف، بل التكليف متعلق بذلك المعنى الواحد، فالذمة مشغولة به يجب الفراغ عنه، لكن التحقق يقتضي عدم الفرق بين الصورتين، ومقايضة ذلك بالطهارة ومحصلها ليست في محلها.

وتوضيح ذلك: انه قد يكون التكليف متعلقاً بالعنوان المتولد من السبب الخارجي، ويشك في ان سبب حصول ذلك العنوان المكاف به، هل هو الأقل والأكثر فيجب حينئذ الاحتياط باتيان الأكثر، حتى يعلم تحقق ذلك العنوان. والامر بالطهارة من هذا القبيل، لانه امر معنوي يحصل من افعال خارجية، وكذلك لو امرنا بسائيات، ولم نعلم انه يحصل بضربة او بضربتين مثلاً، وهكذا.

وقد يكون التكليف متعلقاً بما هو عين للخارج، لانه يحصل به، كما فيما نحن فيه، فان صرف الوجود الذي جعلناه متعلقاً بالنهي القوي، هو عين هذه الوجودات الخارجية، والنهي المتعلق به في الحقيقة راجع الى النهي من تلك التحصيلات الخارجية، فحينئذ يقال: انا نعلم من جهة ذلك النهي، تقييد الصلاة بعدم تلك التحصيلات المعلومة ونشك في تقييدها بالزائد، ومقتضى الاصل البراءة. والفرق بين هذا الفرض وسابقه، هو أنه في السابق كانت الشبهة من مصاديق الشبهة في الأقل والأكثر من حيثية واحدة، وفي هذا الفرض من حيثيتين: احدهما: من جهة ارتباط القيد بالصلاة.

وثانيهما: من جهة الارتباط الموجود في نفس القيد، ولا ضرر بعد، ما لم يكن من هذه الجهة منشأ للاحتياط.

هذا ما استفدناه من سيدنا الاستاذ طاب ثراه (١) في بيان الاصل العقلي ، فنقلنا
عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس» .

فان قلت : ان ما ذكرته صحيح على تقدير جعل لبس غير ما كول اللحم مانعاً في الصلاة ، وأما لو جعل اللباس على تقدير كونه من أجزاء الحيوان شرطاً سواء كان ذلك الشرط كونه من ما كول اللحم أم عدم كونه من غير ما كول اللحم ، فالقاعدة تقتضي الاحتياط ، فإن بعد حصول التقدير ، وهو ما اذا لبس المصلي شيئاً من أجزاء الحيوان ، اشتراط هذا اللباس الخاص بشيء معلوم ، وهو كونه مما يؤكل أو عدم كونه مما لا يؤكل ، والشك انما هو في وجود الشرط ، وليس هنا قدر متيقن حتى يؤخذ به ، ويصير الشك في الزائد شكاً في أصل الاشتراط ، كما لا يخفى على المناهل .

وحينئذ نقول : ان موثقة ابن بكير ، التي هي الاصل في عدم جواز لبس غير ما كول اللحم في الصلاة ، وان كان صحتها ظاهراً في مانعية لبس غير ما كول اللحم في الصلاة ، ولكن بعض فقراتها تدل على خلاف ذلك ، وهو قوله **«لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيره»** ، مما أحل الله أكله (٢) لان هذه الفقرة بعد القطع بعدم كون ظاهرها مراداً كما هو واضح ، يلزم أن يحمل على الشرطية التقديرية .

والمعنى : لا يقبل الله تلك الصلاة ، على تقدير لبسك شيئاً من الحيوان ، حتى تصل فيما أحل الله ، فحينئذ لا يجوز الاكتفاء بالصلاة في اللباس المشكوك .

قلت : لا يخفى على العارف بأسلوب الكلام ، ان هذه الفقرة ليست مما تفيد مطلباً آخر ، سوى ما استفدنا من صدر الرواية ، ذلك ، لان قول الامام **«لا يقبل الله»** هذا

(١) يقصد السيد الفشاركي الذي يعد من أبرز تلامذة المجدد الشيرازي ؛

(٢) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١ .

تفريع على ما في صدر الرواية .

ومحصل المعنى : انه لما كانت الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل فاسدة ، لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ، انما ذكر مما أحله الله من جهة كون الصلاة قربة هو أحد مصاديق الصلاة المقرونة بعدم المانع .

ثم على تقدير تسليم كونه في مقام بيان الاشتراط فنقول : الظاهر منه توقف صحة الصلاة على كونها في ما كَوَّلَ اللحم ، وبعد القطع بعدم اشتراط ذلك بقول مُطَّلِق ، فاللزام بحمله على الاشتراط المعان . بمعنى : ان المصلي على تقدير لبسه شيئاً من أجزاء الحيوان ، فلا تصح صلاته الا أن يصلي فيما أحله الله ، وحيث شد نقول : يكفي في صدق هذا الشرط أن يكون معه لباس مما أحله الله يقيناً ، وان كان معه أيضاً ما يشك كونه كذلك ، فان بعد احراز الشرط المستفاد من دليل الرواية على الغرض ، ليس لنا شك الا من جهة مانعية اللباس الاخر للصلاة وقد قلنا : انه من تلك الجهة يكون مؤزداً للأصل .

اللهم ! الا أن يدعى أنه على تقدير القول ، بأن ذيل الخبر يفيد الشرطية ، ليس معناه اشتراط الصلاة فيما أحله الله . بل المراد ان الاحتياطي على تقدير لبسه جزء الحيوان ، يشترط كون ذلك الجزء الملبوس مما يؤكل ، نفى جزء التشكوك كون أصل الاشتراط معلوماً ، وانما الشك في وجوب الشرط ، واللازم في مثله الاحتياط ، وكيف كان ، فتحن في شدة ما ذكرناه ، لما قلنا من توضيح ان العدة مفاد صلات الرواية ، وأن الدليل لا يفيد شيئاً الا التفريع على ما ذكرناه .

هذا تمام الكلام في الأصل العقلي .

وأما الأصل النقلي ، فبذل على انه قصود كل ما دل على البراعة في الشبهة

الخبر كونه بنفسه المتقرية الذي يبريها هناك فلا تطيل ، المقام بإعادته .

مضافاً الى امكان أن يقال : ان مثل قوله : كل شيء فيه جلال وحرمان ،

حتى تعرف المحرام منه بعينه ^(١) أيضاً، يدل على المقصود .
 وتقريبه : ان الحل والحرمه كما يطلقان على النفسين ، كذلك يطلقان على
 الغيرين ، وقد شاع استعمالهما في هذا المعنى في الاخبار ، مثل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في
 رواية عبد الله بن سنان : كلما كان عليك أو معك مما لا يجوز فيه الصلاة منفرداً
 الخ ^(٢)

وكذا قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد ^(٣) وفي رواية ابراهيم
 ابن محمد الهمداني : لا يجوز الصلاة فيه ^(٤) ، وفي صحيحه عبد الجبار : لا تحل
 الصلاة في الحرير المحض ^(٥) وفي صحيحه أخرى له : لا تحل الصلاة في حرير
 محض ^(٦) وفي صحيحه علي بن مهزيار : هل تجوز الصلاة في وبر الارانب الى
 أن قال فكتب **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا يجوز الصلاة ^(٧) وفي رواية الحلبي : كل ما لا يجوز الصلاة
 فيه وحده ^(٨) الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المشتبع .
 والحاصل ، ان الحل والحرمه في لسان الائمة **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** : أصم من النفسي
 والغيري ، كما يشهد به ما ذكرنا من الاخبار .

وحينئذ نقول : أن مقتضى ظاهر الحديث ، هو جواز الصلاة في اللباس

(١) المحاسبين / ٩٥ .

(٢) الوسائل ٢ : ١٠٤٦ حديث ٥ .

(٣) الوسائل ٢ : ١١٠٢ حديث ٧ .

(٤) الوسائل ٣ : ٢٥١ حديث ٤ .

(٥) الوسائل ٣ : ٢٦٧ حديث ٢ .

(٦) الوسائل ٣ : ٢٧٢ حديث ١ .

(٧) الوسائل ٣ : ٢٥٨ حديث ٣ .

(٨) الوسائل ٣ : ٢٧٣ حديث ٢ .

المشكوك، ذلك لانه شيء لاتعلم حلية الصلاة فيه من عددها، وقد قال عليه السلام : كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال .

وللجلود والاصواف قسم تحل فيه الصلاة، وقسم لاتحل فيه الصلاة، فيحل المشكوك بمقتضى ظاهر الحديث .

هذا محصل الكلام في المقام ، وفقنا الله واخواننا المؤمنين لمرأضيه ، بحق محمد وآله عليهم السلام خير الانام .

الثالث

في : ثبوت جزئية الشيء والشك في نقصه سهواً

فالكلام يقع في مقامين :

المقام الاول

هل مقتضى الاصل العقلي في نقص الجزء سهواً البطلان أو عدمه :

بمعنى : اذا ثبت جزئية شيء في الجملة، شك في أن نقصه سهواً يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ فهل الاصل العقلي يوجب الاعادة ، أم يكفي بالاناقص ؟ وجهان : اخار أولهما شيخنا المرتضى «قدس» .

واحتج على ذلك ما حاصله : ان ما كان جزء حال العمد ، كان جزء حال الغفلة، فلم يأت بالمركب المأمور به ، كما لم يأت به أصلاً .

والدليل على ما قلنا : أنه لو كانت جزئية الجزء المغفول عنه ، مختصة به حال العمد، لزم تخصيص الغافل بخطاب خاص، وهو غير مقول، وذلك لعدم اتيان انبعاث الغافل بالخطاب المتوجه الى عنوانه، لأن انبعاثه يتوقف على التفاته انه

داخل في العنوان الذي تعلق به الخطاب .

ولا يعقل التفاته الى ذلك ، لانه مناف للغلة ، فمتى التفت بخرج عن كونه غافلاً ، فينتفي الخطاب المتعلق بهذا العنوان لعدم موضوعه ، وما لم يلتفت لم يعقل انبعائه بذلك الخطاب المتوجه اليه لغو مطلقاً .

نعم ، يمكن أن يسقط الشارع الاعادة عن المكلف الاتي بالنائص ، كما نقول به في بعض أجزاء الصلاة ، بواسطة القاعدة المستفادة من الشرع ، لكن الكلام في الأصل العقلي ، مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع ، ولا شك في أن الأصل العقلي يقتضي لزوم الاحتياط ، وعدم الاكتفاء بالمركب النائص ^(١) هذا محصل ما أفاده «قدس» في المقام .

وأورد عليه سيدنا الأستاذ ^(٢) نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس»

بوجهين :

احدهما ، انه على تقدير تسليم فتح اختصاص الغافل بخطاب لايلزم كونه مشاركاً للعائد فسي الخطاب ، لجواز أن لا يكون له خطاب أصلاً حين الغلة ، لا بالنام المغفول عنه ولا بالنائص المأتي به ، بل هو كذلك ، لانه غير قادر على المغفول عنه ، وغير قابل للخطاب بالنائص ، فتوجه الخطاب اليه لغو ، وان ازيد من الخطاب مجرد الافتضاء والمصلحة ، فنسبة الامكان الى النائص والنام سواء .

فان قلت بعد الاجماع : على أن لكل أحد خطاب ، كان خطاب الغافل

(١) الرسائل / ٤٨٣ .

(٢) يقصد بسيدنا الأستاذ السيد المحقق محمد افشاركي (١٢٥٣-١٣١٦)

المذكور في معجم مؤلفي الشيعة / ٣٠٠ لمحقق هذا الكتاب علي الفاضل القائمي رضني مهيقاً ترجمة السيد الامام الشيرازي فراجع .

كمخاطب الذاكر ، لعدم إمكان اختصاصه بمخاطب ، غاية الأمر : أن الخطاب تمام والمكلف غافل لم ينجز عليه ، كالشاك بعد القحص .

قلت : دغوى الأجتماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع ، كما هو محل الكلام ممنوعة .

نعم ، العقلة عن الحكم ، لا يوجب اختلاف الحكم ، والا لزم التصويب .
وملخص الكلام : أنا نشك بعد ارتفاع العذر ، أن الغافل صار مكافئاً بغير التركيب الناقص الذي أني به ، والأصل عدمه ، وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائق لدليل عليه ، فالأصل البراءة عنه ، كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر .

لا يقلك : أنا نستصحب بقاء الإرادة الذاتية ، التي كانت ثابتة في حال الغفلة لانا نقول : المعلوم منها وهي المنطق بالقدر المشترك ، بين الأقل والأكثر مقطوع الامثال ، والزائد مشكوك الحدوث ، فالأصل البراءة .

والوجه الثاني ، أنه يمكن تصور اختصاص الغافل وأمثاله بمخاطب ، مثل أن يخاطب في ضمن مطلق الأنسان بالصلاة ، ويشرح له الأجزاء والإشراط على ما هي عليه من العموم والإختصاص بالذاكر ، ويثبت ، فإن لم ينفذ من أول الأمر إلى جزء ، فلامحالية ينوي الأجزاء المطلقة المفصلة في ذهنه ، بعنوان أنها عين الصلاة . وإن التفت إلى أن من تلك الأجزاء ما يختص بالذاكر ، ينوي الإتيان بالعبادة ، بحسب ما يجب عليه بحسب حالته الطارئة عليه ، فيكون داعيه بالتركز في ذهنه الأمر الواقعي الذي تصوره بالعنوان الإجمالي ، واعتقاد أنه لا يعرض عليه النسيان لا يضر بالنية ، كما لا يخفى ، هذا ما سمعناه من طالب ثراء ، ونقلنا في هذه الرسالة عباراته ، من الرسالة التي صنفها في الخل (١) شكر الله سعيه وأجزل

(١) رسالة الخل السيد محمد الفيشاركي والمذكورة في التلخيص

مشوبته .

المقام الثاني: في مقتضى القاعدة الأولية لجمال الزيادة سهواً أو غمداً:

أجل ، هذا حال نقص الجزء ، الذي ثبت جزئيته في الجملة سهواً ، ولو زاد ، فمقتضى القاعدة الأولية ، مع قطع النظر عن أدلة ابطال الزيادة هو عدم بطلان العمل بها ولو كانت عن عمد ، ذلك ، لان الزيادة في العمل المأمور به ، لا يمكن أن يكون مبطلاً الا ان يشترط عدمها ، فيرجع الى النقيصة: وعلى هذا ، فالشك في بطلان العمل بالزيادة ، يرجع الى الشك في اعتبار عدمها أو عدمه ، والمرجع البراءة لانه من مصاديق الشك في التقييد . نعم ، لو دل دليل على بطلان العمل بها في الجملة ، فعلى ما أفاده شيخنا المرتضى «قله»^(١) لا بد من القول بالبطلان بها ، بحسب الاصل العقلي في حال العمد والسهو ، لعدم إمكان اختصاص الساهي بخطاب خاص ، على ما نقلناه عنه «قدس» .

وأما على ما ذكرنا ، فلم يكن للدالة الدالة على ابطال الزيادة ، إطلاق يشمل حال السهو ، لم تكن في تلك الحالة مضيئة بالعمل ، لما ذكرنا من الوجه . هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الاصل العقلي .

فتلخص مما ذكرنا ، ان مقتضى الاصل العقلي ، هو عدم بطلان العمل بنقص الجزء سهواً ، فيما لم يدل دليل على جزئيته ، حتى في حال السهو ، كما ان مقتضى الاصل ، هو عدم البطلان اذا زاد على المركب المأمور به ، ما لم يدل دليل على ابطال الزيادة ، ولو دل دليل على ذلك ، ولم يكن له إطلاق يشتمل

على حال السهو ، فالأصل عدم البطلان بالزيادة في حال السهو .

مقتضى الأصل العملي في الخلل الواقع في الصلاة

بلى ، بقي الكلام في الأصل المستفاد من الشرع ، في خصوص باب الصلاة فنقول : روى محمد بن علي بن الحسين ، بإسناده عن زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : لاتعاد الصلاة الا من خمسة : الطهور ، والوقت ، والقبلة ، والركوع والسجود ^(١) والتكلم فيه يقع في واضح :

أحدها

ان الظاهر بمقتضى العموم المستفاد من الخبر ، هو عدم التفاوت بين أسباب الخلل ، وان وقوعه في غير الخمسة المستثناة لا يوجب الاعادة ، سواء كان منشأه السهو من الحكم ، أو عن موضوعه ، أو النسيان كذلك ، أو الجهل كذلك .

نعم ، ليس الخلل الواقع من علم بالحكم والموضوع ، داخل في نفي الاعادة لمنافاة ذلك الجزئية أو الشرطية الثابتين بحسب الفرض . هذا ، ولكن كلمات الاصحاب لاثلاث ما ذكرنا من العموم ، فلاحظ .

الثاني

الظاهر من الاعادة ، هو الاثيان ثانياً بعد تمام العمل ، فلا يعم اللفظ بظاهره

الاستئناف في الإثناء ، ولكن استعماله في الأعم شايع فسي الأخبار وفسى لسان
المشرعة ، مضافاً الى شهادة تعليل عدم الاعادة فسي الخبر : بان القراءة سنة
والشاهد سنة ، ولانقص السنة الفريضة^(١) فان ظاهره في أن تركه سهو ، لكونه
سنة لانقص الفريضة حين حصوله ، لانه مراعى باتمام العمل .

الثالث

هل يعم الخبر الزيادة الواقعة في الصلاة عن سهو أو يختص مدلوله بالنقص؟
وجهان، من أن الزيادة أيضاً راجعة الى النقص ، لكون عدمها معتبراً في الصلاة
والا لم يعقل كونها موجبة للبطلان .
فعلى هذا ، مقتضى العموم عدم الاعادة بكل نقص حصل في الصلاة ،
سواء كان بترك ما اعتبر وجوده أم بإيجاد ما اعتبر تركه ، ومن أنه ظاهر من حيث
الانصراف في الوجوديات . وأما العدميات المعتبرة في الصلاة فلا يشملها ، وهو
الأقوى .

وعلى هذا ، أن ثبت عموم يدل على ابطال الزيادة مطلقاً ، لم تكن الرواية
حكمة عليه .

وعلى الاول : هل يدل على بطلان العمل بزيادة الركوع والسجود أم لا ؟
يمكن أن يقال ان زيادتهما داخلة في المستثنى منه ، فان مدلول الخبر على هذا
هو عدم الاعادة من النقص الحاصل فسي الصلاة ، سواء كان بترك شيء معتبر
وجوده أم بإيجاد شيء معتبر عدمه ، الا من نقص الركوع والسجود مثلاً ، فتكون
زيادتهما داخلة في المستثنى منه .

ويمكن أن يقال : ان الزيادة صفة مضافة الى الجزء ، كما ان النقيصة أيضاً كذلك ، فهما اعتباران متواردان عليه . وان كانت الزيادة عدمها معتبر فتبي الصلاة ، فهي من جهة اعتبار الاول يدخل في المشتكى ، ويصير خاصل لمداول الخبر على هذا : لاتعاد الصلاة بقوات شيء من الامور المعثرة فيها ، سواء كانت وجودية أم عدمية .

الا ان منشأ الخلل الواقع فيها من جهة الركوع والسجود مثلاً ، والخلل الواقع فيها من جهتهما على قسمين :
احدهما : تركهما في الصلاة .

والثاني : زيادتهما فيها .

هذا ، ولكن الانصاف ان ظهور الرواية فيما قلنا مشكل ، والاظهر مناقتنا اولاً من عدم شمولها للمعذبات المعثرة في الصلاة .

الرابع

لوشك في ان سبب النقص عمداً وسهواً ، فالتمسك بما للعموم مبني على الانحد بالعمومات في الشبهة المصدقية ، الا أن يقال : ان التخصيص هنا عقلي ، والمتيقن منه هو المعلوم كونه عن عمد ، وهو غير بعيد .

هذا بعض الكلام في الحديث الشريف ، وقد عرفت عدم تعرضه للزيادة ، فلو فرض ما يبدل على ابطال الزيادة مطلقاً ، لم يكن منافياً له ، ثم لو فرضنا شموله للزيادة كالنقيصة ، فالنسبة بينه وبين الاخبار الدالة على ابطال الزيادة مطلقاً ، وان كان عموماً من وجه ، الا ان الظاهر بحكومة هذه القاعدة عليها كما لا يخفى . وكذا الحال فيما اذا دل دليل على بطلان الصلاة بالزيادة في خصوص السهو ، مثل

قوله عليه السلام: إذا استيقن أنه زناد في المكتوبة استقبال الصلاة (١) لأن الدليل المذكور وإن كان مختصاً بحال الدهور، لكنه من حيث الزيادة يعم المار كدوع والسجود وغيرهما، والقاعدة تدل على عدم لزوم الإعادة في غير الركوع والسجود، فمورد التعارض في غيرهما، ومقتضى حكومة القاعدة هو إخراج مورد التعارض عن ذلك الدليل، وتعيين مؤرده في الركوع والسجود.

وعليه، فما أفاده شيخنا المرتضى «قدس» من كون الدليل المذكور أنحصر من القاعدة (٢) لأوجه له، فتدبر جيداً.

الامر الرابع

هل يسقط التكليف عن المعيد بتعذر القيد؟

مرآة القواعد

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية فسي الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطية المطلقتين، بحيث لو تعذرا سقط التكليف، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذرا لم يسقط التكليف بالمقدور؟ وجهان، وينبغي تعيين محل الكلام، ثم التكلم بما تقتضيه القاعدة فيه.

فنعول: محل الكلام، ما لم يكن للدليل الدال على الجزئية أو الشرطية إطلاق إذا لو كان كذلك، فلا إشكال في سقوط التكليف حال تعذرهما، وكذا لو لم يكن للدليل الدال على وجوب المركب أو المعيد إطلاق يشمل حال العجز منهما إذا لو كان كذلك يتمسك بالإطلاق في بقاء التكليف، ثم أنه قد يفرض طرأ العجز

(١) الوسائل ٥ : ٣٣٢ حديث ١

(٢) الرسائل / ٤٩٥

مع كونه قادراً قبل ذلك ، وقد يفرض كونه عاجزاً من أول الامر ، كما اذا كان في أول زمن التكليف عاجزاً عن اتيان تمام المأمور به .

ثم ان القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة ، كما اذا كان في أول الظاهر قادراً على اتيان الصلاة مع تمام ماله دخل فيها ، فصار عاجزاً عن اتيان شيء منه في الوقت ، واخرى في واقعيتين ، كما اذا كان قادراً في الايام السابقة ، فطراً عليه العجز في يومه . ولو كان عاجزاً من أول الامر ، لم يجر في حقه الا قاعدة البراءة ، اذ قاعدتا الاستصحاب والميسور اللتين يتمسكان بها في المسئلة الاتية ، لا يجريان في حقه ، ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمان السابق .

اللهم ، الا أن يكتفى في تحقق قاعدة الميسور ، بتحقيق مقتضى الثبوت . ولو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة ، فالحق وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً ، لانه يعلم بتوجه التكليف اليه ، فان لم يأت بالمقدور ازم المخالفة القطعية له .

مركز تقيتكم بدم محمد

في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الاولى

فالمنصود بالبحث هنا

هو صورة طرأ العجز في واقعة اخرى ، ولم يكن للدليل الدال على المركب أو المقيد اطلاق وكذلك لم يكن للدليل الدال على العجزية أو القيدية اطلاق . اذا عرفت هذا فنقول : لا اشكال في أن مقتضى الاصل الاولي البراءة ، للشك في ثبوت أصل التكليف ، لكن هنا أمور تقدم على قاعدة البراءة .

منها : استصحاب بقاء التكليف على المقدور ، أما من جهة المسامحة في المستصحب بمعنى : ان التكليف المتعلق بالمقدور في الزمن السابق وان كان غيرياً ، وقد انتفى قطعاً ، وهذا التكليف المشكوك نفسي على تقدير ثبوته ، لكن العرف لا يرى الغيرية والنفسية معدوداً للتكليف .

وأما من جهة المسامحة في الموضوع ، بأن يقال : ان المستصحب هو التكاليف النفسي والمركب النام والناقص بجزء واحد ، وكذا المفيد والفاقد للقيد ليسا بموضوعين عند العرف ، بل ، هما واحد .

ومما الاختلاف نظير الاختلاف في حالات موضوع واحد ، نظير استصحاب الكربة ، مع ان موضوع الكربة لم يكن هذا الماء الموجود عقلاً ، وكل منهما صحيح ، ولكن الثمرة بينهما : أنه على الاول يجري الاستصحاب في القيد المقدور ، سواء كان قليلاً أو كثيراً .

وبعبارة اخرى ، سواء كان المعجوز عنه بالنسبة الى المقدور قليلاً ، بحيث يفرض كالمعدوم أم لا ؟ وعلى الثاني ، لا يجري الا اذا كان المقدور بمقدار يصح اطلاق اسم النام عليه بالمسامحة العرفية ، وايضاً الاستصحاب على الوجه الاول ، يختص بصورة فقدان الجزء ، ولا يجري في صورة فقدان القيد ، لان المطابق لا يكون مكلفاً بالتكاليف الغيري في ضمن القيد لعدم كونه مقدمة له ، بخلاف الاجزاء بالنسبة الى الكل ، فالاستصحاب في صورة فقدان القيد يختص بالوجه الثاني .

ولكن لا يخفى ، أنه ليس كل قيد بحيث يكون فقدانته غير قادح في جريان الاستصحاب ، بل القيود مختلفة في ذلك ، فرب قيد لا يكون عدمه بغير الموضوع في نظر العرف ، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة .

فانها مع الطهارة ليست أمراً مبانئاً لها مع عدمها ، بخلاف الايمان بالنسبة الى الرقة ، فان الرقة المؤمنة والرقة غير المؤمنة متباينان بنظر العرف ، ومجرى الاستصحاب في صورة المعجز عن القيد هو القسم الاول كما لا يخفى .

ومنها :

النبوي المروي في عوالي الثمالي : « اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما

استطعنتم^(١) .

ومنها :

العلوي : الميسور لا يسقط بالمعسور^(٢) وما لا يدرك كله لا يترك كله^(٣)
وضعت اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين العلماء « رض » في الكتب
الفقهية .

تقريب الدلالة في النبوي : هو أن كله « من » ظاهرة في التبعض لا التبيين ،
لان كونها بيانية فيما اذا كان لسابقتها اجمال ، يرتفع بسبب متعلقها ، كما في
قولك : « خاتم من فضة » ، وكونها بمعنى الباء خلاف الظاهر مطلقاً ، وحينئذ كامة
« ما » موصولة لا مصدرية زمانية ، فيصير المعنى : اذا امرتكم بمجموع مركب
من أجزاء ، ولم تقدرُوا على اتيان الكل ، فأتوا بعض الذي استطعنتم .
هذا ، ولكن هذا المعنى وان كان ظاهراً من الرواية ، الا أنه مستلزم لتخصيص
كثير ، بل الخارج منها اكثر من الباقي بمراتب ، فحملها على هذا المعنى
المستلزم لهذا التخصيص المستبشع لا يجوز ، فيدور الامر بين استكشاف تفيد
متصل بالكلام مجهول عندنا ، فلا يجوز التمسك بها في الموارد ، الا بعد احراز
كونها من مصاديق العنوان المذكور في الدليل من الخارج ، وبين حملها على
معنى آخر ، وان كان خلافاً لظاهرها ابتداءً .

وعلى أي حال ، لا يجوز التمسك بها لما نحن بصددده ، والانصاف أن بعد
ملاحظة خروج الاكثر ، لو حملناها على ظاهرها الاقرب ، جعل كلمة « من »

(١) عوالي اللئالي ٤ : ٥٨ حديث ٢٠٥

(٢) عوالي اللئالي ٤ : ٥٨ حديث ٢٠٦

(٣) عوالي اللئالي ٤ : ٥٨ حديث ٢٠٧

فيها زائدة ، أو بمعنى الباء وكلمة « ما » مصدرية زمانية ، فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي ﷺ بزمان الاستطاعة ، ويصير موافقاً لأدلة نفي الحرج في الدين . هذا ، وأما تقريب الدلالة في العلوي الأول ، فهو أن يقال : إن قوله **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** ، لا يسقط ، إنما هو في مقام توهم السقوط ، وهو وإن كان فرع الثبوت ، إلا أنه يكفي في صدق الثبوت وعدم السقوط ، ثبوت التكليف الغيري المتعلق بالميسور سابقاً ، لما ذكرنا في تصحيح الاستصحاب ، من اتحاد التكليف الغيري والنفسي عرفاً ، أو يقال : إن التكليف النفسي كان ثابتاً في الموضوع الميسور ، لمساهمة العرف في الموضوع ، كما مضى في الاستصحاب أيضاً .

والشبهة بينهما كالثمرة المذكورة في الاستصحاب بالطريقتين :

هذا ، ولكن الأشكال الواردة في الرواية السابقة ، من لزوم خروج الأكبر

جار هنا أيضاً ، فلا بد من حمله على ما يستلزم ذلك .

والأولى ، حمله على الإرشاد والموعظة ، لمن أراد إتيان شيء يوجهه إلى الكمال ،

أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن ، فإن النفس قد ينصرف عن

الاقدام على الميسور أيضاً ، وإن كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم .

ومن هنا يظهر الكلام في العلوي الثاني أيضاً .

المسألة الثالثة

في : العلم بجنس التكليف

وعدم التمكن من الاحتياط

سواء كان عالماً بالتنوع ، كما اذا علم بوجود الظهور أو الجمعة ، ولم يقدر على الجمع بينهما ، أو لم يكن كذلك ، كما اذا علم باصل الالتزام ، ولم يعلم تعلقه بفعل شيء مخصوص ، أو تركه .
ومجمل الكلام في المقام : انه قارة نفرض هذه الحالة في واقعة واحدة ، وأخرى في وقايح متعددة ، والاول لا يفرض غالباً إلا في الشبهات الموضوعية كمن علم بوجود وطىء إحدى أمرأته بالنذر في زمان خاص غير قابل للجمع أو علم بوجود وطىء أمرأته خاصة ، أو حرمة من جهة العلم بأنه اما حالف على الوطني أو على تركه ، والثاني يفرض في الشبهات الحكمية أيضاً ، كمن علم بوجود الجمعة دائماً ، أو حرمة كذلك مثلاً .

أما الفرض الاول :

فلا يمكن في حقه مخالفة قطعية ولا موافقة قطعية ، ان كان التكليف توصيلاً والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك حاصلتان فهراً ، حيث لا معين لخصوص الفعل أو الاختيار الترك في مقام العمل بحكم العقل بالتخيير .

وأما الفرض الثاني :

فالموافقة القطعية كمالها لم يكن متصوراً فريد ، فلا أثر للعلم الاجمالي منها .
وأما المخالفة القطعية ، فلا وجه لاهمال العلم بالنسبة اليها .
لا يقال : الوقائع المتأخرة ، لما لم تكن التكليف بالنسبة اليها الامشروطاً
بتحقق الزمان ، ولارتباطها بالمكنف ، فالتكليف الثابت المتعلق عليه ، منحصر
فيما تعلق بالواقعة الشخصية الفعلية ، ولا اشكال في ان المخالفة القطعية غير ممكنة
فيها كالموافقة القطعية .

لانا نقول : التكليف المشروط بشرط متحقق الحصول فيما بعد ، حالها حال
التكليف المطلق في وجوب مقدمتها الوجودية والعلمية ، وقد مضى الكلام
في ذلك ، في مبحث مقدمة الواجب مستوفى ، ومن أراد فليراجع .

والحاصل :

ان العقل لا يفرق في قببح المخالفة القطعية ، بين ما اذا كان التكليف مطلقاً
أمشروطاً بشرط يعلم حصوله .

ومن هنا يعلم حال الواقعة الواحدة ، اذا كان أحد طرفي المعلوم بالاجمال
أو كلاهما تعديلاً .

هذا حال الاصول الثلاثة ، أعني : البراعة ، والاحتياط ، والتخيير .

قد فرغت من كتب هذه الرسالة ، في المشهد الحسيني ، في الظهور السادس
من جمادى الثانية ، من سنة ثلثمائة وأربع وثلاثين بعد الالف .

وأنا الجاني عباس الطهراني ابن المرحوم حاج ملا حاجي خفر الله اههما

المبحث الرابع

في : الاستصحاب

وهذا جملة مباحث

مركزية كميّة

المبحث الاول

في : تعريف الاستصحاب

وقد عرف بتعاريف غير خالية عن المناقشة .

وأمتنها ، تعريفه : بابقاء ما كان .

لأن المراد بالابقاء بشهادة المقام : هو الابقاء العملي لا الحقيقي ، وذكر

«ما كان» مع كونه مأخوذاً في مفهوم الابقاء ، يدل على مدخولية الكون السابق في

الابقاء العملي ، فيخرج ما إذا كان الابقاء للعلم بالبقاء ، أولدليل خارجي عليه .

وأيضاً يعلم اعتبار الشك واليقين من هذه العبارة ، لأنه لو كان للكون السابق

دخلاً في الابقاء ، فلا بد من احرازه ، وكذا لو لم يكن شاكاً في البقاء ، لم يكن :

أبقاؤه مستنداً الى الكون السابق ، فلا يرد عليه باخلال اليقين والشك ، اللذين هما ركنا الاستصحاب ، وأيضاً الاستصحاب على ما يظهر من مشتقائه فهو فعل المكلف ، لاحكم الشارع بناءً على اعتباره من باب الاخبار ، ولاحكم العقل أو بناء العقلاء بناءً على عدم أخذه من الاخبار .

وعليه ، فلا يرد على التعريف المذكور ، ما أورده شيخنا الاستاذ (١) من أن الاستصحاب يختلف باختلاف جهة اعتباره ، اذ هو كما عرفت عبارة عن البناء على الحالة السابقة بحسب العمل .

غاية الامر ، ان وجه هذا البناء يختلف باختلاف الاراء ، فعند بعض حصول الظن النوعي أو الشخصي من الكون السابق ، وعدم ما يدل على ارتفاعه ، وعند آخر الاخبار الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة وهكذا ، ولا يوجب هذا الاختلاف تفاوتاً في حقيقة الاستصحاب كما لا يخفى .

ثم اعلم ، ان الاستصحاب ان أخذ من باب الظن ، فتارة يبحث عن وجود هذا الظن ، وأخرى عن حججه ، ولا اشكال في أن النزاع الثاني ، انما هو نزاع في المسألة اصولية ، وهو كالنزاع في حجية خبر الواحد ، وأمثال ذلك ، بناءً على عدم أخذ عنوان الدلالية في موضوع علم الاصول .

واما الاول ، فادخاله في المسألة اصولية ، مبني على جعل محصل الكلام ثبوت الملازمة ، بين الكون السابق والبقاء ، لان موضوع البحث حينئذ هو حكم العقل ، وهو ادراكه الملازمة ظناً ، وان احتيج بعد الفراغ من هذا الحكم العقلي الى تحكم شرعي ، يدل على حجية هذا الظن ، فموضوع البحث ذات الدليل العقلي ، وان لم يفرغ عن دليليته .

واما اذا اخذناه من الاخبار ، فادراجه في المسائل اصولية مع الالتزام بكون موضوع

علم الأصول هو الأدلة الأربعة لا غير ، مشكل بل غير ممكن ، لان المبحوث فيه ليس الا ثبوت حكم الشارع بوجوب المضي على ما كان .

ومن الواضح ، عدم كون حكم الشارع ، الذي هو محل البحث في المقام من الأدلة الأربعة ، بل هو مدلول الاخبار بعد احراز حجيتها ، وحجية ظواهرها وتميز ظواهرها عن غيره ، وغير ذلك مما جعل لكل واحد بحثاً مستقلاً .

والحاصل ، انه ليس النزاع في حكم الشارع في المقام ، الا مثل النزاع في حكم الشارع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وامثاله من المسائل الفقهية ، فما افاده المحقق القمي «قدس» في القوانين : من ان الاستصحاب ان اخذ من العقل كان داخلاً في الدلائل العقلية ، وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة ^(١) ، فهو صحيح في الشق الاول ، ولكنه محل نظر في الشق الثاني .

ويظهر من كلام شيخنا المرتضى «قدس» ^(٢) هنادخوله في المسائل الاصولية ، من جهة ان اجراءه في موارد ، يختص بالمجتهد ، وليس وظيفة للمقلد .

ومراذه «قدس» : انه بعد الاستظهار من أدلة الباب ، هذا الحكم من الشارع لا ينفع الا للمجتهد ، اذ مجراه ييقن حكم في السابق ، وعدم طريق في اللاحق يدل على ارتفاعه .

ومن الواضح ، ان تشخيص المورد المذكور ليس شأن المقلد ، وهذا ميزان المسائل الاصولية ، بخلاف ما اذا استظهر من الأدلة نجاسة الغسالة مثلاً ، فان هذا الحكم بعد استظهاره من الأدلة ينفع المقلد ، وهذا ميزان المسائل الفقهية ، وعلى هذا تدخل مسألة الاستصحاب ، ولو على تقدير أخذها من الاخبار

(١) القوانين المحكمة ١٣: ٢ للمحقق الميرزا ابي القاسم القمي (١٢٣١)

الطبعة الحجرية بطهران .

(٢) الرسائل / ٥٤٣

في المسائل الأصولية .

ولا يخفى أن هذا الكلام يدل على عدم التزامه « قدس » ، بكون موضوع علم الأصول ، هو خصوص الأدلة .

ولكن يرد على ما أفاده « قدس » أن لازم ما ذكره كون بعض المسائل الفقهية داخلا في المسائل الأصولية ، من قبيل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكس هذه القاعدة ^(١) لو ضوح أن تشخيص مجراها لا يكون وظيفة للعالمي ، بل ينتقض بكل حكم شرعي متعلق بالموضوعات ، التي لا يكون تشخيص مصاديقها ، إلا وظيفة للمجتهد ، من قبيل الصلاة والغناء والوطن وأمثال ذلك ، مما لا يحصى ، فتأمل .

وأوثق كلام في المقام أن يقال : كل قاعدة أُمست لملاحظة الأحكام الواقعية الأولية ، سواء كانت من الطرق إليها ، أو من الأحكام المتعلقة بالشك ، من دون ملاحظة الكشف عن الواقع ، تسمى قاعدة أصولية ، وسواء كانت منجزة للأحكام الواقعية أم مسقطة لها ، فيخرج ما ذكر في مقام النقض عن تحت القاعدة المذكورة . فإن الأحكام المذكورة ، ليست مجعولة بملاحظة حكم آخر ، بل ، هي

(١) قاعدة كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، وكل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده . لم توجد بهذه العبارة في النصوص ، بل هي قاعدة اصطلاحية من عدة روايات في أبواب مختلفة ، تعرض المحقق الانصاري للقاعدة ويبحث في ان القاعدة هل تشمل العقود الجائزة واللازمة وكذا الإيقاعات مثل الجمالة أم لا ؟

ث . وهل المراد بالضمان هو ضمان المثل أو المسمى أو القدر الجامع ؟ وهل المراد بالبإء - في قولنا يضمن بصحيحه ويضمن بفاسده - هو معنى السببية أو الظرفية ؟

أحكام مجعولة لمتعلقاتها، من جهة اقتضاء كان ثابتاً فيها، وتدخل مسألة الاستصحاب ونظائرها في المسائل الأصولية، لدخولها تحت القاعدة المذكورة .

ثم إن المعتبر في اليقين والشك، المأخوذون في موضوع الاستصحاب تحققةهما فعلاً، ولا يكفي وجودهما الشأني .

بمعنى : كون المكلف بحيث لو التفت، لكان متيقناً للحدوث أو شاكاً في البقاء .

أما بناء على أخذه من الاخبار فواضح، لأن المعتبر فيها وجودهما الظاهر في العقلية .

وأما بناء على أخذه من باب الطريقة، فلأن طريقة كون السابق للبقاء، إنما هو في صورة الالتفات .

وأما حال التفتة، فلا يكون مفيداً للظن النوعي، والظاهر أن هذا الإشكال فيه .



إذا عرفت هذا فنقول : قد فرع شيخنا الميرزا « قدس » على ذلك مسألتين : أحدهما : أن المتيقن للحدث، إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك، جرى الاستصحاب في حقه .

قلو غفل عن ذلك وصلى، بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل .

الثانية : لو غفل المتيقن للحدث عن حاله وصلى، ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً، جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، لحدث الشك بعد العمل، وعدم وجوده قبله، حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول في الصلاة بدونها .

ثم قال «قدس» : نعم ، هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة ، لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ . انتهى (١) .
أقول : وللتنظر فيما أفاده «قدس» مجال ، لأن المصلي في الفرض الاول كالثاني ، ليس محكوماً بحكم الاستصحاب ، لأن المفروض انه غفل في حال صلاته عن الحالة السابقة ، ولم يكن شاكاً في تلك الحالة ، فكيف يمكن أن يحكم عليه في تلك الحالة بعدم جواز نقض اليقين بالشك .
نعم ، كان محكوماً بهذا الحكم قبل الصلاة في حال التفاته ، ولكنه رفع بواسطة رفع موضوعه .

وأما بعد الصلاة ، فإن قلنا : بأن الشك الحاصل له هناك ، من أفراد الشكوك الحادثة بعد الفراغ عن العمل ، لأن الشك الموجود قبل العمل قد انتفى ، وهذا الشك الموجود بعده شك آخر حدث بعد الفراغ ، يجري في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ ، على احتمال يأتي في المسألة الثانية .

وان قلنا : بأنه هو الشك الموجود قبل العمل عرفاً ، فليس من أفراد الشكوك التي تجري فيها القاعدة المذكورة ، فاللازم الأخذ باستصحاب الحدث ، والحكم ببطالان الصلاة بملاحظة هذا الشك الموجود بعد الفراغ ، بالتقريب الذي يأتي بيانه في المسألة الثانية . وأما المسألة الثانية

فالأخذ بقاعدة الشك بعد الفراغ فيها ، مبني على كونها من الاصول العملية ، وأما على كونها من الطرق ، من جهة ملاحظة التعليل الوارد في بعض الاخبار ،

من انه حين العمل اذكر ، فلا تكون مشمولة لها ، للعلم بانه حين العمل ليس اذكر منه بعده .

فحينئذ ، ان قلنا بالاول ، فيأخذ بالقاعدة ويقدم على الاستصحاب ، لامن جهة الحكومة ، بل من جهة انه لولاه للزم كون القاعدة لغوا ، لورودها مورد الاستصحاب غالباً ، أمامواً وفقاً له أو مخالفاً .

وان قلنا بالثاني ، فتقديمها عليه في موارد جريانها من جهة الحكومة ، نظير تقديم مسائل الادلة والامارات عليه ، ولكن الدليل غير شامل للشك المقروض ، لعدم صدق التعليل المقضي للطريقة .

ومن هنا يعلم ما في ما أفاده « قدس » : من أن هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم الاستصحاب ، لولا الحكومة قاعدة الشك بعد الفراغ ، لانه لو أخذ بالقاعدة من باب الطريقة ، بملاحظة التعليل المذكور ، فلا يجري في الفرع المزبور أصلاً ، حتى يكون مقدماً على الاستصحاب .

وان أخذ بها من باب التعبد ، فتقدمها ليس من باب الحكومة كما لا يخفى ، ولعله أشار الى ما ذكرنا أو بعضه بقوله فافهم .

نعم ، الاستصحاب ينقسم باعتبار المستصحب ، والدليل الدال عليه في السابق والشك في بقائه في اللاحق الى أقسام عديدة ، لايهمنا التعرض لذكرها لقللة الجدوى ، انما المهم هنا بيان أمور :

الامر الاول

ان الدليل الدال على وجود المستصحب في السابق ، ان كان هو العقل ، فهل يمكن الاستصحاب أم لا ؟

ذهب شيخنا المرتضى « قدس » الى الثاني (١)

وذهب جمع من مشايخنا الى الاول، تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي « قدس » ، وهو الحق عندي .

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مرام الشيخ « ره » أولاً فنقول : حاصل ما يستفاد من كلامه ، في وجه منع جريان الاستصحاب ، هو ان العقل لا يحكم الا بعد احراز موضوعه ، بقيوده وحدوده ، حتى عدم المانع والرافع .

فحينئذ ، اذا حكم العقل بالحسن أو القبح على موضوع محدود بحدوده ، فما دام ذلك الموضوع على حاله ، لا يعقل الشك في حكمه .

والشك في الحكم ، اما من جهة القطع بزوال قيد أو جزء من ذلك الموضوع واحتمال أن يكون ملاك ذلك الحكم ، في المجرّد عنهما أيضاً .

وأما من جهة الشك في انطباق الموضوع العقلي على أمر خارجي .

ولا يمكن الاستصحاب في كل من الصورتين ، اما الاولى : فللقطع بزوال

الموضوع ، وأما الثانية : فللشك في بقاء الموضوع ، ومن جملة شرائط الاستصحاب لحرّاز الموضوع .

فان قلت : لو بنينا على احراز الموضوع في الاستصحاب بالدقة العقلية ،

لأنه يابى في الاحكام الشرعية أيضاً ، ضرورة عدم امكان الشك فيها ، الا من جهة

(١) الرسائل / ٥٥٤ ، ذكر المؤلف خلاصة كلام الشيخ في وجه عدم جريان الاستصحاب لو كان الدليل الدال على وجود المستصحب هو العقل .

الشك في الموضوع .

ومن المعلوم : عدم الاشكال هنا من هذه الجهة لان الميزان هو صدق نقض اليقين بالشك عرفاً ، وهو يقتضي بقاء ما هو الموضوع عندهم .

قلت : الفرق بين المقامين : ان في القضايا الملقاة من الشرع ، يرى العرف موضوعاً وحكماً وشيئاً آخر يكون من حالات الموضوع واسطة في ثبوت المحكم لذلك الموضوع ، وان كان عند العقل ، لا تكون القضية الامركية من الموضوع والمحمول والنسبة ، وليس هناك شيء آخر يكون ظرفاً أو حالاً لثبوت المحكم للموضوع .

مثلاً ، اذا قال الشارع الماء نجس اذا تغير ، فموضوع هذه القضية عند العرف هو الماء والتغير واسطة لثبوت النجاسة للماء .

فحينئذ ، لو شك بعد زوال التغير من قبل نفسه في النجاسة ، من جهة الشك في أن التغير في زمان سبب لنجاسة الماء مطلقاً ، ولزوال بعد ذلك ، أو انه سبب له حدوثاً وبقاء ، أو من جهة الشك في أنه بعد زوال التغير هل قام مقام ملاك آخر أم لا ؟ يصدق : ان ما كان موضوعاً للنجاسة في الزمن السابق باق بعينه ، والشك في النجاسة شك في بقائها ، فيشمله أدلة الاستصحاب .

وأما القضية الملقاة من العقل ، فليست هي الا الموضوع الذي هو علة تامة لحكم العقل بالحسن أو القبح ، وليس هناك شيء آخر خارج عن الموضوع يسمى ظرفاً أو حالاً واسطة في ثبوت المحكم ، كما كان الحال في القضية الملقاة من الشرع ، فحينئذ متى ما زال قيد أجزء من الموضوع العقلي ، فالباقي موضوع آخر مغاير لما كان أولاً ، فلا يفرض الشك في الحكم العقلي مع بقاء موضوعه ،

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي ، المستكشف بالعقل أيضاً هذه خلاصة ما أفاده «قدس» في المقام .

اقول : وتحقيق الحال ان يقال : ان عدم الاجمال في موضوع حكم العقل ، بمعنى ادراكه واذعائه الفعلي ، مسلم لعدم امكان ان يدعى بحسن شيء او قبحه ، ولم يتعين عنده موردهما ، فاذا حكم بحسن شيء مركب او مقيد او قبحه ، فجميع خصوصيات ذلك له دخل في حكمه ، بحيث لو زالت بعض الخصوصيات وتغيرت عما كانت عليه اولاً ، ارتفع حكمه قطعاً .

ولكن يمكن ان لا يكون لبعض تلك الخصوصيات دخل فيما هو ملاك لحكمه ، اعني الحسن الواقعي والقبح كذلك ، بان يعتقد العقل حسن شيء او قبحه على سبيل الاهمال والاجمال .

اما بان يرى ذلك في مركب او مقيد مثلاً ، من دون ان يعلم مدخلة الخصوصية او جزء معين في الحسن او القبح ، او يرى ان المطلق مثلاً ، مقتضى الحسن او القبح ، ولكن يحتمل ان يكون وجوده في خصوصية خاصة رافعاً لما يقتضيه المقتضي ، فالقدر المتيقن عند العقل حينئذ ، هو المقيد بغير القيد المفروض ، مع احتمال ان يكون الملاك في المطلق .

او بان يعتقد ان الملاك قائم لمجموع المركب او المقيد ، ولكن يحتمل وجود ملاك آخر ، في فاقده الجزء او القيد .

ففي جميع هذه الصور المفروضة ، اذا تغير موضوعه الاولي بزوال القيد المفروض أو الجزء المفروض ، يشك في ثبوت الملاك في الباقي .

إذا عرفت هذا فنقول : لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ، ضرورة عدم تصور الشك في بقاءه .

كما لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه ، ذلك لان الشك وان كان متصوراً فيه ، ولكنه ليس موضوعاً لإثر من الآثار الشرعية .

ولكن استصحاب الحكم الشرعي ، المستكشف بقاعدة الملازمة يمكن من الامكان ، لعدم المانع فيه ، الا الشك في الموضوع بحسب الدقة .

ولو كان هذا مانعاً ، لانسد باب الاستصحاب ، في الاحكام الكاينة والجزئية ، لكون الشك فيها يرجع الى الشك في الموضوع يقيناً .

وما هو الجواب في باقي موارد الاستصحاب ، هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً ، وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف في محله ان شاء الله تعالى .

مركز تحقيق التراث
الامر الثاني

في بيان حال الأدلة الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة ، وأنها هل تدل عليه مطلقاً ، أو يختص ببعض الموارد ؟

فنقول : ذهب شيخ مشايخنا المرتضى «قدس» الى الثاني ، وذكر من الأدلة الدالة على الاستصحاب اموراً ، كلها مختصة بصورة الشك في الرفع ، مع احراز المقتضي على ما افاده «ره» ،

أحدها :

ظهور كلمات جماعة في الاتقان عليه .

ثانيها :

انا تتبعنا موارد الشك في بقاء المحكم السابق المشكوك ، من جهة الراجع ، فلم نجد من أول الفقه الى آخره مورداً ، الا وحكم الشارع فيه بالبقاء ، الا منع أمساراة توجب الظن بالخلاف ، كالمحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء ، فإن المحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ، والا لوجب المحكم بالطهارة ، لقاعدة الطهارة ، بل ، لغلبة بقاء جزء من البسول أو العني في المخرج ، فرجح هذا الظاهر على الأصل .

الى أن قال « قدس » : والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع ، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض ، انه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق .

ثالثها :

الاخبار المستفيضة ، فذكر الاخبار الواردة في الباب ، عموماً وخصوصاً . ثم قال « ره » بعد التكلم فيها نقضاً وإبراماً .

١ - الاخبار الخاصة

نعم ، ان اختصاص الاخبار الخاصة بالقول المختار ، واضح .

٢ - الاخبار العامة

وأما الاخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين : الاستدلال بها على حجية الاستصحاب مطلقاً، وفيه تأمل، فتح يابه المحقق المخونساري « قدس » في شرح الدروس (١).

توضيحه : ان حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والاقرب اليه على تقدير مجازيته، هو رفع الامر الثابت، وقد يطابق على مطلق رفع اليد عن الشيء، ولو لعدم المقنضي له، بعد أن كان آخذاً به.

فالمراد من النقص : عدم الاستمرار عليه، والبناء على عدمه بعد وجوده. اذا عرفت هذا فنقول : ان الامر يدور بين أن يراد بالنقص مطلق ترك العمل وترتيب الاثر، وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض لكل يقين، وبين أن يراد من النقص ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر : وجهان هذا على الاول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما في قول القائل، لا تضرب أحداً، فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالاحياء، ولا يكون عمومها للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه، كسائر الجمادات (٢).

(١) مشارق الشموس/ ٧٦ تأليف رضي الدين محمد بن حسين (ح ١١١٢)
أفست مؤسسة آل البيت.

(٢) الرسائل/ ٥٦٣ و ٥٧٤.

انتهى ما أردنا نقله من كلامه ، رفع مقامه في الخلد .

أقول :

أما الاتفاق ، فلا يتحقق المحصل منه ، الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام قطعاً ، والمنقول منه ليس بحجة ، مع ما يرى من الاختلاف وذهاب جمع الى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً .

وأما التبع الذي ذكره « قدس » فإن كان الدليل في كل مورد هو غير أداة الاستصحاب ، فالانصاف انه يفيد الاطمينان التام ، بوجوب الجري على طبق المقتضي للبقاء . أما أن هذا الحكم هل هو من جهة ملاحظة الحالة السابقة ، مع وجود المقتضي للبقاء ، أو من حجتها من درن اعتبار المقتضي ، أو من جهته من درن اعتبار الحالة السابقة ، فلا يعلم ، وإن كان الدليل على ذلك أداة الاستصحاب . فليس بدليل مستقل ، فليتكلم فيها .

وأما الاخبار ، فالانصاف ان ظهورها في حجية الاستصحاب غير قابل للإنكار . وأما اختصاص مواردنا فيما اخبره « قدس » محل منع ، بل ، التحقيق شمولها للشك في المقتضي أيضاً ، وتحقيق الحال فيها يتوقف على ذكر كل واحد منها فنقول :

ان الاخبار الواردة في المقام ، بين عامة وخاصة .

فمن الاولى : صحيحة زرارة ، ولا يضرها الاضمار ، لان زرارة « ره » أجل لنا من أن يسأل عن غير الامام عليه السلام ، فالمسؤول : اما أبو جعفر عليه السلام وأما أبو عبد الله عليه السلام أرواحنا لهما القداء ، لانه يروي عن كليهما عليه السلام .

قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان

عليه الوضوء ؟

قال: يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن ، فقد وجب الضوء .

قلت : فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟ قال : لا . حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين ، والافائه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين بالشك ، ولكن تنقضه بيقين آخر (١) .

وفقه الحديث : ان الظاهر من الفقرة الاولى ، ان شبهة السائل كانت حكمية ، أعني : انه كان شاكاً في ان مفهوم النوم الذي جعل ناقضاً للوضوء هل يشمل مثل الخففة والخفتين أم لا ، فسأل عن ذلك ، فأجابه عليه السلام بما خاصله ان النوم الموجب للوضوء لا يتحقق بذلك ، بل الملاك نوم العين والاذن .

والفقرة الثانية : سؤال عن شبهة الموضوعية ، أعني : بعد ما علم زرارة ما هو الملاك في النوم الناقض ، سأل عن الشك في تحقق ذلك ، فأجابه عليه السلام بقوله : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين ، والافائه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولكنه ينقضه بيقين آخر .

ثم ان قوله عليه السلام : فانه على يقين من وضوئه يحتمل بعيداً أن يكون هو الجزء الشرط ، وبصير المقاد ، وان لم يجيء من ذلك أمر بين ، فانه يجري على يقين من وضوئه .

والظاهر ، ان جواب الشرط محذوف ، قامت العلة مقامه ، كما وقع نظيره في الكتاب العزيز ، مثل قوله تعالى : « وان تكفروا فان الله غني عنكم » ومثل قوله تعالى : « ومن كفر فان ربي غني كريم » ، « ومن كفر فان الله غني عن العالمين » ، وأمثال ذلك مما لا يحصى ، وفي هذه الصورة تكون القضية صغرى ، لقوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين ... الخ .

والظاهر ، ان قوله **إِلَّا** : من وضوئه لمجرد كونه متعلقاً لليقين في المورد لا لمدخليته في الحكم ، لان المناسبات المقترنة بالكلام ، كما أنه قد يوجب التقيد وان لم يكن القيد مذكوراً ، كما في قوله **إِلَّا** : الماء اذا بلغ قدر كذا لم ينجسه شيء .

الظاهر ، من جهة فهم العرف المستند الى المناسبة المقامية ، ان لم ينجسه شيء بالملاقات كذلك ، قد يوجب الغاء القيد المذكور في الكلام ، كما في ما نحن فيه ، فان المناسب لعدم النقص هو جنس اليقين فسي قال الشك ، فاندفع ما يقال في المقام : ان استظهار العموم من الخبر ، مبني على كون اللام للجنس وظهوره فيه ، ممنوع بعد سبق الخصوصية ، لما عرفت من أن المناسبة في المقام توجب الغاء الخصوصية بنظر العرف .

ثم أعلم ^(١) : ان هذه الصحيحة أنفع للمقام ، من الاخبار العامة الاتية ، لكونها نصاً في وجوب الجري على الحالة السابقة المتيقنة في حال الشك ، بخلاف الاخبار العامة ، فانها تحتمل افادتها لقاعدة الشك الساري كما يأتي .

نعم ، ليست الصحيحة نصاً في العموم ، لكنها ظاهرة فيه كما أشرنا . بقي الكلام في أن الصحيحة وأسألها ، مما يدل على نحو عدم جواز نقض اليقين بالشك ، هل يعم الشك في المقتضي أو يختص بالشك في الراجع بعد

(١) قوله : ثم أعلم الخ ، فيه نظر ، لان اللام ان كان للجنس ، فجنس اليقين أعم يشمل أيضاً شك الساري لانه كان على يقين ، ولا ينقض اليقين بالشك . ان قلت : يكون المراد باليقين هو اليقين الفعلي ، وهو الاستصحاب ، أما الساري يقينه كان في السابق وليس فعلياً .

قلت : مضافاً الى أهمية الجنس ، فاليقين ظاهراً في اليقين الفعلي ، وهو الاستصحاب ولا يكون نصاً فيه « عباس طهراني » .

احراز المقتضي ؟ والاقوى الاول .

توضيح ذلك : ان النقص بحسب اللغة ضد الابرام ، فلا بد أن يتعلق بماله اجزاء مبرمة ، كما في قوله تعالى : « نقصت غزلها بعد قوة » ^(١) كما ان متعلق الابرام لابد أن يكون ذا أجزاء متفاسخة ، وقد يستعار لمثل اليهود والايمن ، مما من شأنه الاستحكام والاتقان ، لكونها شبيهة بماله أجزاء ذات ابرام ، واليقين حاله حال العهد واليمين ، وانتقاضه عبارة عن انقاسخ تلك الحالة الجزئية ، وتحقيق الترديد في النفس ، فعلى هذا نسبة مسادة النقص الى اليقين لها مناسبة تامة لاتحتاج الى صرف النسبة الى المتيقن . ثم تخصيصه بما اذا كان له مقتض للبقاء ، بل ، ليس مجرد وجود المقتضي للبقاء في شيء ، مصححاً لنسبة النقص اليه ، لما عرفت من اعتبار كون متعلقه ، مما له أجزاء مبرمة .

فان قلت : نعم ، لكن النهي في القضية لا يصح تعلقه بنقص اليقين ، حيث ان انتقاض اليقين بالشك قهري .

قلت : كما أنه لا يجوز تماق النهي بنقص اليقين ، كذلك لا يجوز تعلقه بنقص المتيقن أيضاً ، لانه في حال الشك اما باق واقعاً ، واما مرتفع وعلى أي حال ليس اختياره بيد المكاف ، كما هو واضح ، فالنهي في القضية يجب أن يكون متعلقاً بالنقص من حيث العمل .

وعلى هذا ، فكما أنه يصح أن يقال : يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار ، كذلك يصح أن يقال : يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك .
فان قلت : نعم ، لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين ، وهو غير مقصود .

قلت : اليقين في القضية ملحوظ طريقاً الى متعلقه ، فيرجع بمحصل مفساد

القضية الى وجوب معاملة بقاء اليقين، من حيث كونه طريقاً الى متعلقه، فيندفع المحذور.

هذا، مما افادنا سيدنا الاستاذ طاب ثراه، نقلاً عن سيد أساتيدنا الميرزا الشيرازي «قدس سره»، ولعمري ان المتأمل المنتصف يشهد بأن هذا الالتفات والتنبية، انما يصدر ممن ينبغي أن يشد اليه الرحال، فجزاه الله عن الإسلام وأهله أحسن الجزاء (١).

ومنها، صحيحة أخرى عن زرارة ايضاً قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلمت أثره الى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم اني ذكرت بعد ذلك؟!

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم اكن رأيت موضعه، وعلمت انه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته.

قال عليه السلام: تغسله وتعيد الصلاة.

قلت: فان ظننت انه أصابه ولم اتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً فصليت.

(١) أقول: نقض الشيء رفعه وضده، فنقض كل شيء مختلف، مثلاً، انه ان أضيف الى الغزل ويقال: نقضت غزلها أي فككت غزلها، وان أضيف الى العهد والقول يقال زيد نقضها أي خرج عن الوفاء بلوازمها، ونقض اليقين هو ضد الحالة الجزئية، وهو الحالة الشاكية، وقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، أي في مقام العمل لا تعمل على أثر الشك الحادث بعد اليقين، بل تعمل على أثر اليقين السابق، وهو أعم من أن يكون الشك من جهة الرفع أو المقتضي. وعلى هذا لا يلزم الاستعارة التي نسيه الى سيد أساتيدنا الميرزا الشيرازي طاب ثراه «عباس طهراني».

فيه ، فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تميد الصلاة .

قلت : لم ذلك ؟ قال عليه السلام : لانك كنت على يقين من طهارتك ، فشككت ، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً .

قلت : فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابه حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل على أن شككت أنه أصابه شيء أن انظر فيه ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك .

قلت : ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ، ثم رأيت وان لم تشك ، ثم رأيت رطباً ، قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لانك لا تدري لعله شيء أو وقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ^(١) الحديث .

تقريب الاستدلال : كما ذكره في الصحيحة الاولى ، لكن فيها اشكال من جهة اخرى ، وهو أن الظاهر من السؤال في قوله : « فان ظننت أنه أصابه ... الخ » انه بعد الصلاة تبين ان ثوبه كان نجساً من أول الامر ، وحينئذ عدم اعادة الصلاة ، لا يمكن أن يكون مستنداً الى تلك القاعدة - أعني : عدم جواز نقض اليقين بالشك - ، لان الاعادة على هذا نقض اليقين بيقين مثله .

وبعبارة أخرى : الظاهر من تلك الفقرة ان الاعادة نقض اليقين بالشك ، ولعدم صلاحية ذلك لاتصال الاعادة ، ولا يمكن حفظ هذا الظهور فيما نحن فيه فان الطهارة عن الحدث ان كانت من الشروط الواقعية ، فالاعادة ليست من مصاديق نقض اليقين بالشك كما هو واضح ، وان كان الشرط احرازها ولو بالاصل فالاجزاء وعدم الاعادة مستند الى حكم الاستصحاب حين الصلاة ، بضميمة الأدلة الدالة

على كفاية نفس الاحراز حين الصلاة .

وعلى أي حال قوله عليه السلام : وليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك ، لا ينتج عدم الاعادة كما هو واضح .

إذا عرفت هذا ، يظهر لك عدم ارتفاع هذا الاشكال بما تخيله بعض ، من استناد عدم الاعادة إلى اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ، ولا بما أفاده شيخنا الأستاذ دام ظله ^(١) من جعل الشرط هو نفس الاحراز ، وأبداً من الأصول ، إذ كل ذلك اجنبي عن ظاهر الرواية كما لا يخفى ، فبازم التصرف في ظاهرها ، أما على نحو تخيله المتخيل وأما على نحو وجهها شيخنا الأستاذ دام ظله .

والتوجيهان مشتركان في أن الصحة وعدم الاعادة ، إنما يكون ، مستنداً إلى كبرى مسلمة عند السائل ، وإن قوله عليه السلام ليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك ، إنما إشارة إلى تحقق صغرى لتلك الكبرى المسلمة .

خاتمة الأمر ، أن على ما تخيله المتخيل الكبرى المفروضة ، كون الأمر الظاهر مفيداً للأجزاء ، وعلى ما أفاده دام ظله كون الشرط نفس الاحراز ، فلا تغفل . والعجب منه دام ظله أنه استضعف كلام المتخيل ، ثم وجه الرواية بما هو مماثل لما استضعفه ، هذا إذا كان المراد من الرواية ما ذكرنا .

وأما إن كان المراد رؤية النجاسة بعد الصلاة ، مع احتمال وقوعها بعدها ، كما هو أحد الاحتمالين فيها ، فلا إشكال في اقتضاء قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك ، عدم اعادة الصلاة والاكتفاء بما أتى به ، لأنه واجد للشرط تعدياً ، ولا كاشف للخلاف كما هو المفروض .

فإن قلت : عدم الاعادة ليس هو أثراً شرعياً ، حتى يترتب على استصحاب الطهارة .

قلت : ليس المجعول بقضية لاتنقض ، عدم وجوب الاعادة ، حتى يقال : انه عقلي ليس قابلاً للجمل ، بل المجعول به المتصرف في شرط الواجب والتوسعة في موضوع الوجوب ، ولازم ذلك عدم وجوب الاعادة ، فعدم وجوب الاعادة من اللوازم العقلية المرتبة على نفس الاستصحاب لا على المستصحب .

ومنها ، صحيحة ثلاثة لزارة : واذا لم تدرفي ثلاث هو أوفي أربع ، وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ، ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فسي اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه تنقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات (١) وقد تمسك بها في الوافية (٢) وتبعه جماعة ممن تأخر عنه

وكيف كان . فان هذه الصحيحة مع قطع النظر عما فيها من الاجمال ، فهي لانفيذ قاعدة كلية ينتفع بها في سائر الموارد ، وذلك اظهر ان قوله **لَا يَلْبَسُ** : ولا ينقض اليقين بالشك ، تأكيداً لقوله **لَا يَلْبَسُ** : قام فأضاف اليها أخرى لاعلة له حتى يستفاد منه الكلية . اللهم الا أن يستفاد العموم من قوله **لَا يَلْبَسُ** : ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات .

ثم ان جعل هذا المورد من مصاديق حرمة نقض اليقين بالشك ، يحتمل الامرين .

احدهما : كونه من جهة النقية موافقة للعامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين ، هو البناء على الأقل ، وضم الركعة المشكوكة . ويوهن هذا الاحتمال ظهور صدر الرواية في عدم الصدور على جهة النقية ، حيث أنه **لَا يَلْبَسُ** أوفي جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع ، بأن يركع ركعتين واربع سجعات وهو

(١) الكافي ٣ : ٣٥٢

(٢) الوافية بمبحث الاستصحاب

قائم بفاتحة الكتاب . وهذا الكلام ظاهر في وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهور تعيين الفاتحة . وهذا مخالف لمذهب العامة .

والثاني : أن يقال : إن المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : قام فاضاف اليها القيام للركعة المنفصلة كما هو مذهب الحق . والوجه لجعل هذا من صغريات القاعدة المزبورة مع اقتضاؤها بحسب الظاهراتيان الركعة المتصلة ، أن الصلاة في نفس الامر يعتبر فيها أمران : أحدهما تحقق الركعات ، والثاني تقييدها بعدم الزايد .

ومقتضى قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ : لا تنقض اليقين بالشك ، البناء على عدم تحقق الركعة المشكوكة ، ولا يثبت بهذا تحقق ذلك التقييد المعتبر ، لو أتى بالركعة المشكوكة موصولة ، فالجمع بين مفاد القاعدة المزبورة ، ومراعاة ذلك التقييد لا يمكن إلا باتيان الركعة منفصلة ، فليتناهل جيداً .

وهذا التوجيه اوجه من حمل الرواية ، على إيجاب تحصيل اليقين بالاحتياط كما فعله شيخنا المرتضى « قدس » ^(١) وذلك لظهور اتحاد مفاد هذه القضية في جميع الموارد ، وقد عرفت كونها نافذة في الاستصحاب في الصحيحة الأولى .

وما قد ينوهم من إمكان الجمع بين الاستصحاب ، وإيجاب تحصيل اليقين فلا ينافي تطبيق القضية ، تارة على الاستصحاب كما في الصحيحة الأولى ، وأخرى على إيجاب الاحتياط كما في الصحيحة الثالثة ، مدفوع بأنه على تقدير ارادة الاستصحاب يجب أن يراد من اليقين المفروض في القضية الموجود الثابت ، وعلى تقدير ارادة إيجاب الاحتياط ، يجب أن يفرض عدمه حتى يصح الأمر بتحصيله ، وهما ملاحظان غير قابلين للجمع كما هو واضح .

ومنها : موثقة عمار ، عن أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : إذا شككت فابن على اليقين

قلت : هذا أصل ١٩ قال رحمته : نعم (١) .

أقول : ان جعلنا مورد الرواية خصوص ركعات الصلاة ، كما أن الأصحاب يذكرونها في طي أدلة تلك المسألة ، فالمراد من قوله رحمته : فابن علي اليقين ، اما تحصيل اليقين بالبناء على الأكثر ، واثيان ما يحتمل نقصه منفصلا ، ولادخل لها بما نحن بصدده ، واما محمول على النقية ، واما على الاستصحاب بالتوجيه الذي ذكرنا في الصحيحة السابقة ، وان لم نقل باختصاصها بشكوك الصلاة ، فلا يبعد دعوى ظهورها في الاستصحاب ، حيث ان الظاهر من لفظ اليقين هو اليقين الموجود حين البناء عليه ، لا الماضي حتى ينطبق على قاعدة الشك الساري ، ولا المستقبل حتى يكون المراد وجوب تحصيله وينطبق على الاحتمال .

فما ذكره شيخنا المرتضى « قدس » (٢) : من ان الموثقة على تقدير عدم اختصاص موردها بشكوك الصلاة ، أضحت دلالة من الروايات الاتية ، حيث أنه لم يبين فيها ان المراد اليقين السابق على الشك ، ولأنه المتيقن السابق على الشكوك ، بخلاف الروايات الاتية ، حيث أنها ليست خارجة عن هذين الاحتمالين ، مبني على عدم كون ظهور الموثقة في الاستصحاب ، أقوى من بين الاحتمالات ، وقد عرفت خلافه .

ومنها ، ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله رحمته قال : قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : من كان على يقين فشك ، فليعض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين (٣) .

(١) الوسائل ٥ : ٣١٨ حديث ٢

(٢) الرسائل / ٥٦٩

(٣) الخصال / ٦١٦ للشيخ الصدوق نشره مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فإن اليقين لا يدفع بالشك ^(١) .

أقول : ظهور الروايتين في اتحاد متعلق اليقين والشك ، مما لا يقبل الإنكار . وحينئذ ، إما أن يلاحظ المتيقن مقيداً بالزمان ، فإشك فيه ، عناء الشك اليساري ، وإما أن يجرد عنه . وعلى الثاني : إما أن تكون القضية مهمة من حيث الزمان ، وإما أن يكون ملحوظاً فيها على نحو الظرفية ، والآخر منطبق على المدعى ، وسبجيء أن المجمع بين القاعدة والاستصحاب غير ممكن فسي هذه القضية إن شاء الله تعالى .

إذا عرفت هذا فنقول : أن القضية وإن كانت في حد نفسها غير ظاهرة في المدعى ، لكن بملاحظة تكرارها في موارد ، يعلم إرادة الاستصحاب منها ، تصير ظاهرة في المدعى ، لظهور اتحاد المراد في تمام الموارد .

لا يقال : إن ذكرها في عداد أدلة الباب غير صحيح ، لأن العدة في ذلك الأدلة المتقدمة ، إذ أولها كانت هذه مجعلة أوظاهرة في غير المدعى .

لأننا نقول : فائدة أمثال هذه الرواية استفادة الكفاية بعد ما حملناها على الاستصحاب ، إذ ليس فيها ما يمنع ذلك ، كما كان في الأدلة السابقة .

هذا ، ولكن الإشكال في سند الرواية من حيث إن فيها قاسم بن يحيى ، وقد ضعفه العلامة «قدس» في الخلاصة ^(٢) وتضعيفه وإن كان مستنداً إلى تضعيف ابن الغضائري ^(٣) . وقد قيل إنه لا يعابيه . إلا أنه ما وجد في علم الرجال توثيقه ،

(١) الارشاد / ١٥٩ وبحار الانوار ٢ : ٢٧٢

(٢) رجال العلامة / ٢٤٩ ، طبع النجف الاشرف المطبعة الحيدرية .

(٣) ابن الغضائري : هو أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري . من

المشايخ الأجلة والثقات الذين لا يحتاجون إلى التفصيل بالوثاقة .

فلو أغمضنا عن هذا التضعيف لكان من النجاهيل .

وعلى أي حال لا يجبر جعل الرواية مدركا لشيء ، اللهم الا أن يوثق برواية الاجلة عنه ، مثل : أحمد بن أبي عبدالله (١) وأحمد بن محمد بن عيسى (٢) فليتأمل جيدا .

ومنها ، مكتبة علي بن محمد القاساني ، قال : كتبت اليه وأنا بالمدينة :
عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان ؟ هل يصام أم لا ؟!

فكتب عليه السلام : اليقين لا يدخله الشك ، صم للرؤية وافطر للرؤية (٣).

ودلائها على المدعى : ملاحظة تفريع الامام عليه السلام ظاهر ، هذه اخبار عامة واردة فسي المقام ، وقد يؤيد بالأخبار الواردة في الموارد المخصوصة ، مثل رواية عبدالله بن سنان ، الواردة فيمن يعبر ثوبه الذمي ، وهو يعلم انه يشرب المشمر ويأكل لحم الخنزير .
قال : فهل علي أن اغسله ؟ فقال عليه السلام : لا ، لانك اعترته اياه وهو طاهر ، ولم

— مصنف كتاب الرجال المقصود بالضعفاء . راجع ترجمته في كتاب بوجه

الامال في شرح زبدة المقال ٢ : ٣٨ .

(١) هو احمد بن محمد بن خالد البرقي راجع ترجمته في رجال النجاشي

٧٦/ رقم ١٨٢ .

(٢) هو احمد بن محمد بن عيسى الاشعري ، واول من سكن قم من آبائه

سعد بن مالك .

راجع ترجمته فسي رجال النجاشي / ٨١ رقم ١٩٨ ، طبعة مؤسسة النشر

الاسلامي لجماعة المدرسين بقم .

(٣) تهذيب الاحكام ٤ : ١٥٩ حديث ٤٤٥ .

يستيقن أنه نجسه^(١) .

وفي تعليل الحكم بكونه طاهراً حين الإعادة دلالة واضحة على أن المسند هو استصحاب الطهارة لأفادتها .

ومثل : موثقة عمار : « كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه فذر »^(٢) بناءً على كونها في مقام بيان استمرار الطهارة المفروغ عنها ، لا في مقام جعل الطهارة في موضوع لم يعلم نجاسته ، ولكن الظاهر من القضية المعنى الثاني كما هو واضح ، فلا دخل لها بالمدعي ، ولا يمكن الجمع بين المعنيين . أعني : قاعدة الطهارة واستصحابها . ، فإن الثاني مبني على كونها مفروضة الوجود ، والاول مبني على عدم كونها كذلك ، وملاحظة شيء واحد مفروض الوجود وغيره ، تجمع بين المتنافيين كما لا يخفى ، والعجب من شيخنا الاستاذ دام بقاءه حيث زعم إمكان الجمع بينهما في القضية المذكورة .
والنظر في كلامه يتوقف على نقل ما أفاده .

قال دام ظله في حاشيته على رسالة الاستصحاب عند قول المصنف « قدس » : نعم ، ارادة القاعدة والاستصحاب معاً ، يوجب استعمال اللفظ في معنيين الخ ، فاللفظ ارادتهما ، انما توجب ذلك لو كان كما أفاده « قدس » : بان يراد من المحمول فيها تارة أصل ثبوته وأخرى استمراره ، بحيث كان أصل ثبوته مفروغاً عنه .
وكذلك الحال في الغاية ، فجعلت غاية للحكم بثبوته مرة ، وللحكم باستمراره أخرى ، وأما اذا اريد أحدهما من الغيا والآخر من الغاية ، فلا .
وتوضيح ذلك : ان قوله ^{اللفظ} : « كل شيء لك طاهر » ، مع قطع النظر عن

(١) تهذيب الاحكام ٢ : ٢٦١ .

(٢) تهذيب الاحكام ١ : ٢٨٥ حديث ١١٩ ، لكن بدل طاهر في الرواية كلمة « نظيف » .

الغاية بعمومه، يدل على طهارة الاشياء بعناوينها الواقعية، كالماء والتراب وغيرهما فيكون دليلاً اجتهدياً على طهارة الاشياء، وباطلاقه بحسب حالات الشيء، التي منها حالة كونه بحيث يشبه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية، تدل على قاعدة الطهارة فيما اشبه طهارته كذلك وإن أبيت الآن عدم شمول اطلاقه لمثل هذه الحالة التي هي في الحقيقة ليست من حالاته، بل من حالات المكلف، وإن كانت لها اضافة اليه، فهو بعمومه لما اشبهت طهارته بشبهة لازمة له لا يتفك عنه أبداً، كما في بعض الشبهات الحكمية والموضوعية، يدل بضميمة عدم الفصل بينه وبين سائر المشتبهات على طهارته كلها.

والا يلزم تخصيصه بلامخصص، ضرورة صدق عنوان الشيء على هذا المشتبه كسائر الاشياء بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى، وليس التمسك به فيما اشبه طهارته موضوعاً، تمسكاً بالعام فسي الشبهة المصدقية، لأن التمسك به إنما هو لاجل دلالاته على القاعدة، وحكم المشكوك على ما عرفت لا لاجل دلالاته على حكم الشيء بمنزلة الواقعي كي يلزم تخصيصه من هذه الحيثية بنجاسة بعض العناوين أو بعض الحالات.

ولامنافاة بين جواز التمسك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة، وعدم جوازه من جهة أخرى كما لا يخفى، ولاضير فسي اختلاف الحكم بالنسبة الى أفراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة الى بعضها، وواقعياً بالاضافة الى بعضها الآخر، ذلك لأن الاختلاف بذلك إنما مر من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهة الاختلاف في معنى المحكوم به، بل هو بالمعنى الواحد والمفهوم المفرد، يحمل على ما هو واحد يعم تلك الانفراد على اختلافها كما هو واضح من أن يخفى، فلامجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين من ذلك أصلاً.

فعلى هذا ، يكون دليلاً معنوية على طهارة الاشياء بما هي بعنوانيتها ، وبما هي مشتبه بحكمها مطلقاً ، بضميمة عدم الفصل في المشتبهات ، بين ما يلزم الاشتباه وبين ما يلزم الاشتباه ، فلا حاجة في دلالته على قاعدة الطهارة الى ملاحظة غايته ؛ نعم ، بملاحظتها يدل على الاستصحاب .

بيانه : ان قضية جمل العلم بالقدارة التي تنافي الطهارة ، غاية لها في الرواية هو بقاءها واستمرارها ، ما لم يعلم بالقدارة كما هو الشأن في كل غاية . غاية الامر : ان قضيتها لو كانت من الاصول الواقعية ، هو استمرار المعنى وبقاؤه واقعاً الى زمان تحققها ، ويكون الدليل عابها دليلاً اجتهادياً على البقاء . ولو كانت هي العلم بانتفاء المعنى ، هو بقاءه واستمراره تعبداً الى زمان حصولها ، كما هو الحال في الغاية هاهنا ، فيكون بملاحظتها دليلاً على استمرار الطهارة تعبداً ، ما لم يعلم بانتفائها . ولا نعني بالاستصحاب الا ذلك كما لا يخفى ، فدل بما فيه من الغاية والمعنى على ثبوت الطهارة واقعاً وظاهراً على ما عرفت ، على اختلاف أفراد العام ، وعلى بقاءها تعبداً عند الشك في البقاء ، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين اذ منشأ توهم لزومه ليس الا نوههم ان ارادة ذلك من قوله **«لَا يَكُنْ شَيْءٌ مِّنْهَا ظَاهِرًا»** لا يكاد أن يكون الا ارادة الحكم على كل شيء ، بثبوت أصل الطهارة ما لم يعلم قذارته ، والحكم باستمرار طهارته المفروغ عنها أيضاً ، ما لم يعلم قذارته باستعمال لفظ طاهر وارادة كلا الحكمين منه .

وقد عرفت ان استفادة مفاد القاعدة من اطلاقه أو معنوية ، بضميمة عدم الفصل ، من غير حاجة الى ملاحظة الغاية ، واستفادة مفاد الاستصحاب من الغاية ، من جهة دلالته على استمرار المعنى ، كما هو شأن كل غاية .

الا أنها لما كانت هي العلم بانتفاء المعنى ، كان مفاده استمراره تعبداً ، كما

هو الشأن في كل مقام ، جعل ذلك غاية الحكم ، من غير حاجة في استفادته الى ارادته من اللفظ الدال على المعنى ، والا يبازم ذلك في كل غاية ومعنى كما لا يخفى .

مثلا ، الماء طاهر حتى يلاقي النجس ، لابد أن يراد منه على هذا طاهر ، بمعنى : ثبوت الطهارة ، ومعنى استمرارها كليهما ، مع أنه ليس بلام لا استفادة الاستمرار من نفس الغاية كما لا يخفى ، فلم لا يكون الحال في هذه الغاية على هذا المنوال^(١) انتهى موضوع الحاجة من كلامه دام ظله .

أقول : وفيه :



أولا :

ان الجمع بين الحكم بطهارة الاشياء بعنوانيتها الاولى ، وعنوان كونها مشكوك الطهارة ، لا يمكن في انشاء واحد ضرورة ، تأخر رتبة الثاني عن الاول ، ولا يمكن ملاحظة موضوع الحكم الثاني في عرض موضوع الحكم الاول ، وهذا واضح وأيضا على فرض تسليم الجمع ، يصير الحكم المجموع بملاحظة الشك لغوا ، لان القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت الى المكلف ، يرتفع شكه من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الاشياء بعنوانيتها الاولى ، ولا يبقى له شك حتى يحتاج الى العمل بالحكم الوارد على الشك ، اللهم الا أن تحمل القضية على الاخبار والحكاية عن الواقع دون الانشاء .

وعلى هذا يرتفع الاشكالان : لانه اذا فرض ان الشارع حكم على بعض الاشياء بعنوانيتها الاولى بالطهارة ، وعلى بعض آخر بعنوان انه مشكوك بها

أيضاً ، يصح أن يقول واحد في مقام الحكاية كل شيء طاهر عند الشرع ، اما بالطهارة الواقعية واما بالطهارة الظاهرية ، ولا يدل على ان المحكوم بالطهارة ما هو ، حتى تكون دليلاً اجتهادياً ، على طهارة الاشياء بعناوينها الاولى ، كما يدل عليه كلامه المحكي ، فيظهر ان ما قلنا في مقام التوجيه لا ينطبق على ظاهر كلامه دام بقاءه .

وثانياً :

ان مقتضى الغاية المذكورة في القضية ، ان الحكم فيها انما هو ثابت فيها قبل الغاية ، وهو زمان عدم العلم بالقذارة ، وهذا الحكم الثابت للاشياء في زمان عدم العلم بالقذارة عبارة عن قاعدة الطهارة ، فابن حكم الاستصحاب الذي هو عبارة عن ابقاء الشيء الموجود سابقاً في حال طرو الشك ، والشيء الذي فرضنا موجوداً بهذه الرواية هو طهارة الاشياء في حال عدم العلم ، وهو حال الشك وبقاؤها ببقاء الشك ، ليس استصحاباً قطعياً ، لان مقتضى الحكم السابق على موضوع بقاءه ببقائه ، ومن الموضوعات الشك .

واذا اريد افادة الاستصحاب ، فاللازم فرض شك آخر طار على هذا الحكم المتعلق بموضوع الشك ، والحكم ببقائه في حال ذلك الشك الطارئ ، كما اذا شك في ان هذا الحكم المتعلق بالشك ، هل نسخ أم لا مبطلاً ؟

والحاصل ، لا ينبغي للشك في عدم امكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في فرض واحد ، بعد ملاحظة ما ذكرنا ، وعليك بالتأمل والتدبر اثلا يشبه عليك المجال .

الامر الثالث

ان المتيقن السابق، قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً ، والشك في بقاء الكلي تارة من جهة الشك في بقاء الفرد الذي حلم تحققه فيه ، وأخرى من جهة الشك في تعيين الفرد المتحقق فيه ذلك الكلي، وتردده بين ماهو باق جزئاً وبين ماهو مرتفع وثالثة من جهة الشك في وجود فرد آخر مع الفرد المتيقن اولاً أو مقارنا لارتفاعه ، بحيث يحتمل عدم ارتفاع الكلي .

فان كان الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المعين كالمثال الاول، فلا اشكال في وجوب استصحاب الكلي ، ان كان ذا أثر شرعي ، ولا يستغنى عن استصحاب الفرد وان كان بقاءه مستمراً لبقاء ذلك الفرد . فلو كان الفرد ذا أثر شرعي يجري فيه استصحاب مستقلاً . وهل يغني استصحابه عن استصحاب الكلي بحيث يترتب على الاستصحاب الجاري في الفرد أثر الفرد والكلي أم لا؟ وجهان من حيث ان الفرد هو عين الكلي في الخارج ، والاثر المترتب على الكلي سار في الفرد من جهة الاتحاد والعينية .

فالفرد مجمع لاثنتين أحدهما من جهة الكلي ، والثاني من جهة نفسه، ومن حيث أنه وان كان متحداً مع الكلي في الخارج ، الا انها متغايران عند العقل ، ولكل منهما أثر يمكن سلبه عن الآخر .

مثلاً ، لو فرض ان وجود الانسان في الدار يكون موضوعاً لوجوب الصلاة وركعتين ، ووجود زيد يكون موضوعاً لوجوب التصديق بدهم ، يصح أن يقال ان وجوب الصلاة ليس أثراً لزيد ، بل هو أثر وجود الانسان .

وكذلك يصح أن يقال : ان وجوب التصديق ليس أثراً لانسان ، بل هو أثر لوجود زيد ، وسيتضح نقول : ان اجراء دليل لانتقاض مثلاً بالنسبة الى زيد لو شك

في بقاءه ، لا يوجب الا ترتيب أثر المختص بزيد ، لا ما هو مرتب على حقيقة الانسان كما في العكس .

وان كان الشك من جهة الشك في تعيين الفرد : فهو على القسمين :
لان الشك فيه : اما راجع الى الشك في المقتضي ، كما لو كان الوجود أولاً
حيواناً مردداً بين ما يعيش ثلاثة أيام أو سنة مثلاً ، فاذا مضى ثلاثة أيام يشك
في بقاء ذلك الحيوان .

واما راجع الى الشك في الواقع ، كما لو خرج منه رطوبة مرددة بين البول
والمني ، ثم توضأ فبشك في بقاء حدثه أو ارتفاعه بواسطة الوضوء .
هذا ان قلنا ان الموضوع للآثر خصوص الحالين اللتين توجدان مع البول
والمني أحدهما ، توجب المنع من الدخول في الصلاة الا بالوضوء ، والاخرى
توجب المنع الا بالغسل .

فالمثال الذي ذكرنا أخيراً ، ليس من موارد استصحاب الكلي .
وكيف كان ، فالحق جواز استصحاب الكلي في كلا القسمين ، ان كان له
أثر شرعاً ، لعدم المانع الا على مذاق من يذهب باختصاص «ورده بالشك في
الرافع» ، فمنع جريانه في القسم الاول ، وقد عرفت ان المحقق خلافه .
نعم ، منع بعض علماء العصر - دام بقاءه - جريان هذا النحو من الاستصحاب
مطلقاً ، في حاشيته ^(١) التي علقها على مكاسب شيخنا المرتضى «ره» .

وحاصل ما أفاده هناك : ان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في وجود
الفرد الطويل ، وحيث ان مقتضي الاصل عدمه ، فلا يبقى شك في بقاء الكلي .
لأنه أورد على نفسه بأن أصالة عدم وجود الفرد الطويل معارض بأصالة عدم وجود

(١) حاشية المكاسب السيد كاظم اليزدي / ٧٣ بيع المعاطاة ، اتمت مؤسسة

الفرد القصير. وأجاب بأنه ليس في طرف القصير أصل حتى يعارض ذلك الأصل، لعدم الأثر الشرعي للأصل المجاري في طرف القصير.

هذا، وفيه أولاً: أن تقدم الأصل المجاري في السبب على المسبب، إنما يكون مما إذا كان الترتيب شرعياً، كالأصل المجاري في الماء بالنسبة إلى الثوب المغسول به، فإن غسل الثوب بالماء الطاهر يوجب طهارة الثوب شرعاً، بخلاف ترتيب عدم الكلي على عدم الفرد في المثال، فإنه من جهة العلم بانحصار الوجود في فرد واحد. وعلى تقدير عدم وجود الطويل وجد القصير وارتفع.

وثانياً: أن عدم جريان الأصل في القصير مطلقاً لا وجه له، لأنه إن كان المراد أنه مقطوع بعدم في زمان الشك في بقاء الكلي، فلا يقدح هذا القطع، لأن ذلك المعارضة وجود الأصليين المتعارضين في زمان، وإن انتفى موردها في ما بعد ذلك، كما لو خرج أحد أطراف الشبهة المحصورة بعد تعارض الأصليين عن محل الابتلاء.

وإن كان المراد عدم جريان الأصل في القصير أصلاً، فهو لا يصح على إطلاقه، إنما يصح فيما إذا كان أثر الفرد القصير أقل من أثر الفرد الطويل، كما إذا لم يعلم أن الثوب تنجس بالدم أو البول، وقلنا أن في الأول يكفي الغسل مرة، وفي الثاني يجب مرتين، فإن وجوب الفعل مرة مما قطع به، فلا يجوز استصحاب عدم تنجسه بالدم إنفي أثره. وأما إذا لم يكن كذلك كما لو كانا متباينين في الأثر، فلا وجه للقول بعدم جريان الاستصحاب في الفرد القصير، فليتدبر جيداً. ثم إنك قد عرفت أن إجراء الأصل في الكلي لا يثبت الفرد، وإن كان ملازماً له، لأن هذه الأدلة ليست بشرعية. وحينئذ فلو كان المفرد أثر خاص ينفي بالأصل، إلا إذا كان للفرد الآخر أيضاً أثر خاص، فتعارض الأصلان، وكذا لو علم أن

الحكم ببقاء الكلّي في الاثر والحكم ، لعدم الفرد كذلك مما لا يجتمعان في مرحلة الظاهر أيضاً .

وان كان الشك من جهة وجود الفرد الاخر مع المتيقن أو مقارناً لارتفاعه ، ففي جريان الاستصحاب في الجامع بين الفردين المحتمل بقاؤه بقيام الفرد الاخر مقام المتيقن وجوه ، ثالثها التفصيل بين القسمين المذكورين ، فيجري في الاول منها ، نظراً لاحتمال بقاء الكلّي بعين ما وجد أولاً دون الثاني ، للقطع بعدم بقائه كذلك ، كما ذهب اليه شيخنا المرتضى « قدس » ، واختار شيخنا الاستاذ دام ظله عدم الجريان مطلقاً .

قال دام بقاءه في تقريب ذلك : ان الوجود الطبيعي وان كان بوجود فرد ، الا ان وجوده في ضمن أفراد متعددة ، ليس نحو وجود واحد له ، بل وجود كل فرد منه نحو وجود له عقلاً وعرفاً . فكما اذا شك انه في الزمان الاول كان موجوداً بوجود واحد أو اثنين ، وفي ضمن فرد أو فردين ، لم يكن الشك في نحو وجوده ، بل الشك في وجوده بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده ، فما علم من وجوده ، فقد علم ارتفاعه ، وما شك فيه فقد شك في أصل حدوثه ، فاحتل أحد ركني الاستصحاب فيه على كل حال . ومنه يظهر الحال في القسم الثاني . بل الامر فيه أظهر ^(١) انتهى كلامه دام بقاءه .

وأقول : لسو جعلت الطبيعة باعتبار صرف الوجود ، مع قطع النظر عن خصوصياتها الشخصية موضوعاً للحكم ، كما أوضحنا ذلك في مسألة اجتماع الامر والنهي ، فلا اشكال ان هذا المعنى لا يرتفع الا بانعدام تمام الموجودات الخاصة في زمن من الأزمنة اللاحقة ، لانه في مقابل العدم المطلق ، ولا يصدق بهذا العدم الا بعد انعدام تمام الموجودات .

وحينئذ لو شك في وجود الفرد الآخر، مع ذلك الوجود المتيقن، واحتمل بقاءه بعد ارتفاع الفرد المعلوم، فمورد استصحاب الجامع . ملاحظة صرف الوجود، متحقق من دون اختلال أحد ركنيه، فإن اليقين بصرف وجود الطبيعة غير قابل للإنكار . وكذلك الشك في بقاء هذا المعنى، لأن لازم الشك في كون فرد في الآن اللاحق، الشك في تحقق صرف الوجود فيه، وهو على تقدير تحققه في نفس الأمر بقاء لحدوثه، لأن هذا المعنى من الوجود في مقابل العدم المطلق، فحدوثه فيما إذا كان مسبوقاً بالعدم المطلق، والمفروض أنه ليس كذلك . فعلى تقدير تحققه بقاء، فالشك فيه شك في البقاء .

نعم، لو أريد استصحاب الوجود الخاص فهو غير جائز، لأن المتيقن سابقاً مقطوع الارتفاع، والمشكوك لاحقاً غير متيقن سابقاً، فاختل أحد ركني الاستصحاب على أي حال، ومما ذكرنا يظهر حال القسم الآخر، وهو ما لو شك في وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الموجود من دون تفاوت أصلاً .

الامر الرابع

المستفاد من أخبار الباب : إن مجرى الاستصحاب ما شك في تحققه لاحقاً، مع القطع بتحقيقه سابقاً . وحينئذ لا فرق بين ما يكون قاراً بالذات، وما يكون تدريجياً كالزمان والزمانيات، كالممكن والمحركة وأمثالهما . ضرورة أنها ما لم ينقطع وجود واحد حقيقي، وإن كان نحو وجودها أن يتصرف شيئاً فشيئاً . وحينئذ، فلو شك في تحقق الحركة مثلاً، أو نفس الزمان بعد ما علم بتحقيقه سابقاً، فقد شك في تحقق عين ما كان محققاً سابقاً، فلا يحتاج في

التمسك بالانحياز الى المسامحة العرفية .

نعم ، لو كان محل الاستصحاب الشك في البقاء ، أمكن أن يقال مثل الزمان والزمانيات خارج عن العنوان المذكور ، لعدم تصور البقاء لها الا بالمسامحة العرفية ، ليس هذا العنوان في الادلة .

وبعبارة اخرى : المعترف في الادلة صدق نقض اليقين بالشك ، ولانفاوت في ذلك بين التدريجيات وغيرها .

قال شيخنا المرتضى « قلنس » في الامر الثاني من الامور التي نبه عليها في باب الاستصحاب ما هذا لفظه : « قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشك في البقاء ، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق ، ويترتب عليه لعدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني ، الذي لاستقرار وجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج .

وكذا في المستقر الذي يؤخذ قسداً له ، الا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان ، فيجري في القسمين الاخيرين بطريق أولى ^(١) بانتهى كلامه رفع مقامه .

وقد عرفت صحة استصحاب نفس الزمان والزمانيات ، من دون الاحتياج الي مسامحة .

نعم ، لو انقطع الزماني مما لا يعتد به عرفاً ، ثم وجد فعده شيئاً واحداً يحتاج الي المسامحة ، والابحسب العقل قد انصرفت وحدته وفيه : ان الزمان ان لوحظ أمراً محدوداً كما يقال ان الليل وكذا النهار عبارة عن القطعة الخاصة المحدودة بالحددين المفروضين ، فلا معنى للعلم به ، الا بعد احراز مجموع تلك القطعة ، وبعد احراز وجود تمام تلك القطعة ، لا يبقى شك فيه ، فلا يتحقق فيه ما هو ملاك

جريان الاستصحاب .

نعم، لو قلنا : بان الليل والنهار عبارة عن الإن، سيال بين الحدين المفروضين يمكن تحقق اليقين والشك فيه .

وهكذا حال الحركة إن كان المقصود بها الحركة المحدودة المسماة بالحركة القطعية ، فلا يجتمع فيها اليقين والشك كما هو ظاهر كلامه « قدس » هنا .
وأما المستقر الذي أخذ الزمان قيداً له ، فإن أريد استصحابه في حال الشك في انقضاء الزمان المأخوذ قيداً ، وإن كان المقصود الحركة التوسطية ، وهي كون الجسم بين الحدين ، تمكن كونها متعلقة لليقين والشك ، كما هو ظاهر .
فالاولى في المقام أن يقال : إن كان موضوع الاثر الذي نريد استصحابه هو الزمان المحدود أو الزماني كذلك ، فاستصحابه يحتاج الى المسامحة التي اناها شيخنا المرتضى « قدس » من جعل المجموع موجوداً فعلياً لوجود جزئه ، وإن كان القسم الآخر فلا يحتاج في الاستصحاب الى تلك المسامحة ، فحاله حال استصحاب نفس الزمان ، كمن وجب عليه الجلوس في النهار مثلاً ، فجاس الى أن شك في قضاء النهار أو بقاءه ، اذ يصح أن يقال : إن جلوسه كان سابقاً جلوساً في النهار ، وإن كان كذلك ، فترتب حكمه اعنى الوجوب . لا يقال : إن الجلوس في هذه القطعة من الزمان ليس له حالة سابقة . ضرورة كونه مردداً من أول الامر بين وقوعه في الليل أو النهار . لانا نقول : المفروض عدم ملاحظة الجلوس في القطعات من النهار موضوعاً ، مستقلاً . بل ، اعتبر حقيقة الجلوس المتحقق في النهار موضوعاً واحداً للوجوب ، وهذا واضح .

وإن أريد استصحاب الموضوع الدقيق بالزمان أو حكمه ، بعد انقضاء الزمان المأخوذ قيداً كما هو ظاهر كلامه « قدس » ، قيد ذلك عند تعرض القسم الثالث وهو ما كان مقيداً بالزمان ، بلا شك في عدم جريان الاستصحاب .

ضرورة ان الجلوس المقيد بالنهار و كذا حكمه ، لا يبقى بعد انقضائه .
اذا عرفت هذا فنقول : ان مراده « قدس » ان كان ما ذكر أولاً ، فلا وجه
للقطع بعدم جريان الاستصحاب ، كما أفاد ذلك عند التعرض ، حيث يقول : وأما
القسم الثالث ، وهو ما كان مقيداً بالزمان ، فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب
فيه الخ .

بل ، ينبغي القطع بصحة الاستصحاب فيه كما لا يخفى .
وان كان مراده « قدس » ما ذكرناه أخيراً ، فلا وجه لجعل الاستصحاب فيه أولى
منه في نفس الزمان ، هذا ، وكيف كان الظاهر عدم الاشكال في صحة الاستصحاب
في الاقسام الثلاثة اذا كان الاثر مرتباً على نفس بقائها ، من دون أن يحمل ويطبق
على جزئي في الخارج .

وأما لو أريد تطبيقه كذلك ، كما اذا أريد أن يحكم باستصحاب الزمان ، كون
هذا الزمان المشكوك فيه نهائياً ، فلا يصح الا بالأصل المؤقت .

وبعبارة أخرى ، ان كان الحكم مرتباً على تحقق النهار ، ففي الان الثاني يحكم
بأنه بالاستصحاب ، ويترتب عليه ذلك الحكم ، وان كان مرتباً على كون الزمان
المشكوك فيه نهائياً فلا يثبت بذلك الاستصحاب ، لان كون الزمان المشكوك
فيه نهائياً أمراً آخر يلزم بقاء النهار عقلاً .

اللهم الا ان يعد من اللوازم الخفية التي لا يراها العرف واسطة فلا يضر كما
يأتي ان شاء الله .

ثم انه « قدس » نقل عن بعض معاصريه : ان في صورة تعلق الحكم بالموضوع
المعتبر فيه الزمان ، لو شك بعد انقضاء ذلك الزمان في بقاء الحكم ، فهناك
الاستصحابان أحدهما وجودي والاخر عدمي ، فيعارض أحدهما بالآخر .

مثلاً ، لو علمنا بوجود الجاوس في يوم الجمعة الى الزوال ، ثم شكنا

بعد الزوال، فهنا أصلان أحدهما استصحاب وجوب الجلوس والاخر استصحاب عدمه.
 ورد عليه «قدس»: بأن الزمان ان أخذ قيداً، فليس هناك الا استصحاب عدم
 لان الجلوس المقيد بعد الزول لم يكن واجباً قطعاً، وان أخذ طرفاً فليس هناك
 الاستصحاب الوجود، لان عدم الوجوب انقطع بنقيضه، فلا يجزي فيه الاستصحاب
 بخلاف الوجوب، فانه كان ثابتاً قبل الزوال، فيشك في بقاءه بعده^(١) انتهى
 ملخصاً.

أقول: يمكن ان يوجه كلام المقامين المذكورين على نحو يسلم مما ورد
 عليه بان نختار الشق الاول، ونقول: بان الزمان وان أخذ قيداً في الموضوع
 الذي تعلق به الوجوب، الا ان نسبة الوجوب الى الموضوع مهمة عن اعتبار
 الزمان صحيح، لاتحاد المهمة مع الاقسام كما بينا ذلك في محله، وبيننا على
 ذلك صحة اجراء أصالة البرائة في القيد المشكوك. فراجع مسألة الاقل والاكثر.
 وعلى هذا نقول: لو وجب الجلوس المقيد بما قبل الزوال، فبعد انقضاء
 الزوال يمكن أن يقال ذات الجلوس كان قبل الزوال ونشك في بقاءه، فيحكم
 ببركة الاستصحاب ببقاء وجوب أصل الجلوس فيما بعد الزوال، وبعارض
 باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال، لانه بهذا القيد مشكوك
 الوجوب.

أو نختار الشق الثاني ونقول: ان الزمان وان اعتبر طرفاً في الدليل الذي
 دل على ثبوت الحكم على الموضوع، لكن بعد انقضاء ذلك الزمان.
 كما انه يصح أن يلاحظ ذلك الفعل ويقال: انه كان واجباً في السابق، ونشك
 في بقاء وجوبه كذلك، ليصح أن يلاحظ مقيداً، ويقال ان هذا الموضوع المقيد
 لم يكن واجباً في السابق، والان كما كان فيعارض الاصلان في طرف الوجوب.

والعدم .

وليه: إن الشك الأول وإن أمكن تصور اليقين السابق، بوجوب حقيقة الجلوس على سبيل الإهمال ، والشك اللاحق كذلك ، لكنه راجع إلى استصحاب القسم الثالث من الكلي .

وقد سبق من شيخنا المرتضى « قدس » اختيار عدم جريانه ، ونحن وأن قلنا بصحته ، لكنه في المقام مُحْكوم ، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في وجوب فرد آخر من الجلوس ، والأصل عدمه .

وعلى كل حال لا يصح القول بالتعارض ، هذا في الشك الأول .
وأما الشك الثاني ، فاستصحاب الوجوب ليس له معارض ، فإن مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بزمان خاص ، المقيد ليس مورداً للوجوب على نحو لوحظ الزمان فيه ، أو لا ينافي وجوب الجلوس في ذلك الزمان الخاص على نحو لوحظ الزمان ظروفاً للوجوب .

الامر الخامس

قد يطاق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديرى والتعليلي ، وهو أن يثبت الحكم المشروط بشيء المتعلق بموضوع في الآن السابق المشكوك بقائه لذلك الموضوع ، لاختلاف حال من حالاته .

مثلاً ، إن كان حكمه النجاسة المعلقة على الغليان وبعد ما صار زيبياً ، والمفروض عدم صيرورته بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف ، يشك في أن النجاسة المعلقة على الغليان التي كانت ثابتة لهذا الموضوع ، حال كونه عنياً هل هي باقية عند صيرورته زيبياً أم لا .

لا اشكال في صحة هذا الاستصحاب ، لعدم الفرق في شمول أدلة الباب بين
ما يكون الحكم المتيقن في السابق مطلقاً أو مشروطاً ، ولا ينوهم ان الحكم
المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشيء ، اذ قد تقرر في محله تحققه ووجوده
قبل وجود الشرط ، وكما ان وظيفة الشارع جعل شيء حراماً مطلقاً مثلاً ، كذلك
وظيفة جعله حراماً على تقدير كذا ، فاذا شك في بقاء الحرمة المعلقة على الان
الثاني ، يصح أن يجعل حرمة ظاهرية معلقة على ذلك المشروط .

واذا صح ذلك لشمول أدلة الاستصحاب مما لا ينكر ، وهذا واضح ، وإنما
الاشكال في تعارضه مع استصحاب الحكم الفعلي .

مثلاً ، الزبيب اذا غلا فهناك خالتان في السابق ، يصح استصحاب كل منهما ،
أحدهما الحرمة على تقدير الغليان ، والثاني الاباحة الفعلية الثابتة قبل الغليان ،
فهل يكون لاحدهما تقدم على الآخر أم لا ؟

قال شيخنا المراتضى « قدس » : ان استصحاب الحكم التعليلي مقدم بحكمته
على استصحاب الحكم الفعلي (١) .

أقول : عندي فيما أفاده « قدس » نظر ، فان الشك في بقاء الاباحة الفعلية
وان كان مسبباً عن الشك في جعل الحرمة التعليلية ، الا أن ترتب عدم الاباحة
من جهة ان العقل يحكم بثبوت الحرمة الفعلية عند تحقق الشرط ، وهو يضاد
الاباحة .

وهذا الحكم العقلي وان كان من لوازم الحكم التعليلي ، سواء كان ظاهرياً
أم واقعياً ، نظير الحكم بازوم الامثال ، لكنه يصح الاخذ بهذا اللازم ، وأنه ليس
قولاً بالاصل المثبت ، ولا يصحح الحكومة .

لما عرفت من أن عدم الاباحة حينئذ من جهة عدم امكان الجمع بينهما .

وكما يترتب على الاستصحاب التعليقي عدم الإباحة بحكم العقل ، كذلك يترتب على استصحاب الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكم العقل ، اذ لا تجتمع الإباحة ولو ظاهراً مع ما يكون علة لاضدها .

وبما ذكرنا ، يظهر من كلام شيخنا الاستاذ دام ظله (١) من تصحيح الحكومة يكون اللازم من اللوازم العقلية ، اللازم من الواقعي والظاهري .

نعم ، لو قلنا بتقديم الاصل في الشك في السبب من جهة تقديمه على الشك في المسبب طبعاً ، وان لم يكن من آثار الاصل الجاري في المسبب ، رفع الشك عن المسبب شرعاً ، صحت الحكومة هنا ، وسيجيء ان شاء الله عند ذكر تعارض الاصلين زيادة توضيح المطلوب فانظر .



لو شك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة ، فهل يحكم بإبقاء بواسطة الاستصحاب أم لا ؟

توضيح المقام ، ان هذا الشك تارة يعرض بعد كون القطع بنسخ أصل الشريعة السابقة ، وأخرى يعرض بواسطة الشك في ذلك .
أما الاول :

فالحق جواز اجراء الاستصحاب والحكم به بإبقاء للحكم المشكوك فيه في هذه الشريعة ، فان مقتضى - أعني : عمومات الادلة - موجود ، وليس في المقام ما يصلح للممانعة عدا امور توهم كونها مانعاً .

منها ، ان الحكم الثابت لجماعة لا يمكن اثباته في حق الآخرين لتغاير

الموضوع ، فإن ما ثبت في حقهم مثله لانفسه .

وفيه : أولاً : باستصحاب عدم النسخ ، فإن الحكم المفروض كان ثابتاً لجماعة ،

ويثبت بالاستصحاب في حق آخرين .

وثانياً : بالحل ، وهو ان المستصحب كان حكماً ثابتاً للعنوان الباقي ولو تبدل

الأشخاص ، ليلزم تعدد الموضوع . فالموضوع هاهنا كالموضوع في الوقف على

العناوين ، كالفقراء والطلبة وغيرهما .

هذا ملخص ما أجاب به شيخنا المرتضى « قدس » ، وهو كلام متين .

وأجاب أيضاً ، بأننا نفرض الشخص الواحد مدركاً لشريعتين ، فإذا ثبت في

حقه حكم في الشريعة السابقة ، وشك في بقاءه في اللاحق ، يجري في حقه

الاستصحاب ، ويكون هذا حكم الشخص المفروض .

وبعد وجود المدومين في عصره ، يسري الحكم المذكور اليهم ، اقيام

الضرورة على اتحاد حكم أهل عصر واحد ، وهذا بظاهرة مخدوش ، كما أفاد

شيخنا الأستاذ في حاشيته ^(١) لان قضية الاشتراك يقتضي كون الاستصحاب حكماً

كلياً ثابتاً في حق كل من كان على يقين من شيء فشك ، دون من لم يكن كذلك .

فتسمية الحكم الثابت بالاستصحاب ، في حق من كان موضوعاً له ، أو من

لم يكن موضوعاً له ، مما لاوجه له أصلاً . ويمكن أن يكون نظره الى أن المدوم

الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن بالحكم . ذلك المدرك في الشريعة

الاولى وشاك في حكمه أيضاً في الشريعة ، فنحكم بأدلة الاستصحاب ، ببقاء

ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ، ثم يحكم بثبوته لنفسه ، بواسطة الملازمة

الثابتة بالشرع .

وبعبارة أخرى ، حكم الثابت للمدرك للشريعتين ، بمنزلة الموضوع بحكمه ،

وهذا الاستصحاب في حق المعلوم الذي وجد في عصره ، من الأصول الجارية في الموضوع ، فافهم .

ومنها ، ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع ، فلا يجوز الحكم بالبقاء . وفيه : ان نسخ جميع الاحكام غير معام ، ونسخ البعض غير قاذح .

لا يقال : انا نعلم بنسخ كثير من الاحكام السابقة ، والمعام تفصيلا ليس به مقدار المعلوم اجمالا حتى ينحل .

لانا نقول : الافعال التي يتماق بها حكم الشرع ، بين ما علم تفصيلا بنسخ حكمه الثابت له في الشريعة السابقة ، وبين ما لم يعلم بذلك ، والثاني على ضربين : اما ان يعلم حكمه الشرعي الثابت له في الشريعة السابقة في هذه الشريعة واما لا . والثاني على ضربين ، لانه اما لم يعلم حكمه في الشريعة السابقة ابصاراً ، واما يعلم ذلك .

ومجرى الاستصحاب : هو القسم الاخير فقط ، وقد تقرر جواز اجراء الاصل في بعض اطراف العلم ان كان سليماً عن المعارض ، ودعوى العام الاجمالي بوقوع النسخ في القسم الاخير مما لا يصغى اليه ، لانه في غاية الندرة كما لا يخفى . ومنها ، ما حكى عن المحقق القمي «ره» من أن جریان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتياً ، وهو ممنوع بالتحقيق انه بالوجوه والاعتبار (١).

وأيضاً ان مراده «قدس» بكون حسن الاشياء ذاتياً ، الذي جعله مبني لصحة الاستصحاب ليس كونها عامة تامة للحسن ، والا لكان الشيخ معالماً يقع مورداً للشك ، حتى يثبت عدمه بالاستصحاب . بل ، مراده «قدس» كونها مقتضية .

والحاصل مراده على هذا ، أن صحة استصحاب عدم النسخ مبني على القول بان الفعل الذي كان حسناً في السابق ، كان من جهة اقتضاء لذلك ، حتى يرجع الشك في نسخه الى الشك في وجود المانع .
وأما ان قلنا بالوجوه والاعتبار ، فلا يجزي الاستصحاب لاحتمال أن يكون الزمان دخل في حسن ذلك الفعل ، فمقتضي بقاء الحسنيين غير مخروص .

هذا غاية توجيه كلامه ، وفيه :

أولاً : أنه على هذا المبني لا يصح استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة اللاحقة أيضاً ، لو شك في ارتفاعه بعين ما ذكر .

ثانياً : ان قلنا فيما مضى انه لا فرق على القول باخذ الاستصحاب من الانظار بين أن يكون الشك في المانع أو في المقتضي ، فراجع .

واما الثاني :

أعني : صورة كون الشك في بقاء الاحكام السابقة من جهة الشك في نسخ أصل الشرع .

فنقول : ان لو فرض بقاء هذا الشك بعد التفحص الذي شرط العمل بالاستصحاب ، فجواز التمسك به لهذا الشك يمتني على أحد أمرين :

أما أن يعلم ان هذا الحكم الاستصحابي ، حكم في كل من الشريعتين .

وأما أن يعلم بان هذا الحكم ثابت في الشريعة اللاحقة ، لانه على الاول يعلم ان هذا الحكم غير منسوخ .

وعلى الثاني يعلم بأن المجهول في حقه مثلاً البقاء على الحكم السابق ،

أما لكونه حكماً واقعياً له ، وأما لكونه حكماً ظاهرياً .

باب المائدة

حكى عن بعض السادة^(١) انه ابتلي مخاصمة وقعت بينه وبين بعض علماء اليهود، حيث تمسك العالم اليهودي على اثبات دينه باستصحاب ثبوت موسى عليه السلام لاعتراف المسلمين على أصل ثبوتها وحقيقتها .

قال : فعلى المسلمين إقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها ، وهذه الشبهة قد أشار إليها الجائلي على اثبات نبوة عيسى عليه السلام في مجلس المأمون .

فأجابه عليه السلام بانسي مقر نبوة عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته وما أقرب به إلحوازيون ، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد عليه السلام وكتابه ولم يشر به أمته .

أجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك ، باننا نقر بنبوة موسى الذي أقر بنبوة محمد عليه السلام ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد .

فاعترضه اليهودي : بان موسى بن عمران حاله معهود وشخصه معروف قد يدعى النبوة وجاء بدين وشرعة ، وأنتم تعترفون بصحتها ، ولا تفترون ثبوت ذلك بين أن يقول بنبوة محمد عليه السلام أو لا يقول بها ، فنحن نقول بنبوة الشخص المعهود وبقاتها بحكم الاستصحاب ، فعليكم بإبطاله ، انتهى حكاية المخاصمة بين اليهود وبعض السادة .

وقد أجابوا عن إشكال اليهودي بأجوبة لا يهمننا ذكرها .

والحق في الجواب : ان اليهودي المذكور تارة يريد أن يتمسك بالاستصحاب لتكليف نفسه فيما بينه وبين ربه ، وأخرى يريد الزام الخصم ان كان غرضه

(١) الرسائل / ٦٧٣ ، ذكر الشيخ هذه المناظرة مفصلاً فراجع .

تكليف نفسه .

فنقول : بقاء نبوة موسى عليه السلام الراجع الى احكامه فسي نفس الامر مازوم
لامرين :

اخذهما : وجوب الاعتقاد والعلم بذلك الذي هو مقتضي الايمان .

والثاني : وجوب العمل بتلك الاحكام .

فان اراد اثبات اللازم بالاستصحاب ، فهو غير معقول ، لانه حكم مجهول
للساك بوصف انه شك ، ولا يمكن الايجاب على الساك في امر مع وصف انه
كذلك ، تحصيل الاعتقاد والعلم بذلك الامر .

نعم ، يمكن أن يجب على الشخص في حال الشك تحصيل العلم ، كما
انه يجب على العباد تحصيل العلم بالمبدأ والوسائط والمعاد . ولكن فلماذا
التكليف راجع الى ايجاب إزالة تلك الحالة - أعني : الشك - ، لانه تكليف
متعلق بموضوع الشك . *مركزية تكليف موسى*

والاول : أمر ممكن واقع .

والثاني : محال له ، لرجوعه الى اجتماع النقيضين .

وان اراد اثبات اللازم الثاني فهو ممكن ، لانه عرفت ان التمسك بالاستصحاب
مشروط بالفحص ، ولو تفحص اليهودي ورفع اليد عن العصبية ، وما أخذ من
آبائه تقليداً ، لظهر له حقيقة مذهب الاسلام ، اوضح الادلة والبراهين القائمة
على صدقه ، بحيث لم يبق له حيرة ولا شك ، حتى يحتاج الى التمسك بالاستصحاب
وهذا أمر مقطوع لا ريب فيه أصلاً .

نعم ، لو فرض محالاً بقاء الشك له بعد الفحص ، فالتمسك بالاستصحاب
لعمل نفسه بالاحكام السابقة ان كان الحكم الاستصحابي مجهولاً في الشريعتين ،
أو الجري على التكليف الثابتة في شريعة موسى عليه السلام ، من جهة انه اما تكليف

واقعي له أو ظاهري مما لا مانع منه ، ولا يضر ذلك أحداً ولا ربطاً له في إبطال مذهب الخصم وحقيقة مذهبه كما هو واضح . هذا إذا كان غرضه اثبات تكليف نفسه .

وأما إن كان غرضه إلزام الخصم كما هو ظاهر قوله : فعليكم إقامة الدلائل

فنقول : من الأمور المعتمدة في الاستصحاب المجهول في حقنا ، اليقين بأمر في الزمان السابق ، والشك في ذلك الأمر في الزمن اللاحق . ونحن لو قطعنا النظر عن أخبار نبينا ﷺ وكتابه الذي أخبر بنبوته موسى عليه السلام لانعام بوجود موسى عليه السلام ، فضلاً عن نبوته .

ومع ملاحظة نبوة محمد ﷺ وكتابه وأخباره بنبوته موسى عليه السلام نعلم بنبوته ونعلم بنسخه أيضاً ، فكيف تلزم اليهودي بالاستصحاب جماعة ، ليس لهم علم بالأمر السابق على تقدير ، وليس لهم شك في انقطاع ذلك الأمر على تقدير آخر .

الأمر السابع

نقض اليقين بالشك ليس أمراً اختيارياً للمكاف ، حتى يرد مورداً للتكليف فالقضية بعد القطع بعدم كون ظاهرها مراداً محمولة بحكم العرف على النوني من النقص عملاً .

نأ : فمحصل المعنى : حرمة نقض اليقين ووجوب الإبقاء في حال الشك من حيث العمل ، فيختص مورد التكليف بما إذا كان لليقين السابق على فرض بقاءه عملاً ، يصح للشارع أن يجعله مورداً للتكليف .

ن ٧ : وحيث إن هذه القضية وردت لرفع تحجير المكاف ، من جهة تكليفه الواقعي

لزم أن يكون لليقين السابق على تقدير بقاءه عمل متعلق للتكليف الشرعي ، وإن لم يكن في السابق كذلك ، فخرج اليقين الذي لم يكن له على تقدير بقاءه عمل أصلاً ، وكذا ما لم يكن له عمل متعلق للتكليف الشرعي .

إذا عرفت هذا فنقول : إن كان المتيقن في السابق حكماً من الأحكام الشرعية متعلقاً بموضوع من الموضوعات أو موضوعاً خارجياً تعاق به الحكم الشرعي منه دون واسطة ، فدخله في مورد الاختيار مهما لاشكال فيه ، لأن المتيقن بالحكم لم يعمل ، وهو الاثنان بموضوعه متعلق بالحكم الشرعي ، وكذا اليقين بالموضوع المورّد للتكليف بلا واسطة .

مثلاً ، لو يقرن بكون ما يبيع خمرًا ، فعمل هذا اليقين من حيث الطريقة ترك شرب ذلك المايح ، وبقاء عمل اليقين في حالته الثانية ترك شربه أيضاً ، فيرجع قبله لا تنقض اليقين بالشك ، فسي ما لو كان المتيقن وجوب الصلاة مثلاً ، إلى إيجاب الصلاة ، وفي ما لو كان كون ما يبيع خمرًا فشك إلى حرمة شربه ، لأن ترك الصلاة في الأول نقض لليقين بالوجوب عملاً ، وكذا شرب ذلك المايح في الثاني ، فمفاد حرمة النقض في الأول إيجاب الصلاة ، وفي الثاني حرمة شرب ذلك المايح .

ومن هنا عرفت : معنى ما هو المعروف من أن الاستصحاب في الأحكام الشرعية ، عبارة عن جعل الحكم المماثل للمتيقن ، وفي الموضوعات عبارة عن جعل آثارها مع وحدة الدليل الدال على ذلك ، فالمراد .

ثم إن قلنا : من أنه لا بد أن يكون لليقين عمل ، ليس المراد كون ذلك العمل متعلقاً بالتكليف الشرعي مستقلاً بل ، المراد أعم منه ، وإن يكون له دخل وربط بالموضوع المتعلق بالحكم فيجوز أن انحاز الربط كالقيد والشرط .
هذا فالمعبر أن يكون لليقين عمل يربطه الشرع ، معناه كان من جهة كون

شيء موضوعاً للتكليف مستقلاً ، أو من جهة دخله في الموضوع ينحو من الانحلاء .
 ضرورة ان تقييد مورد الأدلة بالصورة الأولى ، مما لا وجه له أصلاً ، لان
 مقتضى القوم عدم جواز نقض كل يقين له عمل يصح للشارع أن يحكم به .
 وأما أن يكون المتيقن في السابق حكماً من الأحكام الشرعية ، ولا موضوعاً
 رتب عليه حكم شرعاً بلا واسطة ، فهو على الانحاء :
 ١ . أحدها : ما ينتهي الى أثر شرعي أصلاً .
 ٢ . والثاني : ما ينتهي اليه بنحو من الانحاء .

لاشكال في خروج الاول من الأدلة ، وأما الثاني : فهو على اقسام تسعة
 كلها بالاصول المثبتة ، لكن يختلف بعضها مع بعض في الخروج عن مورد الأدلة
 وضروباً وخففاء .
 ١ . أحدها : ما ينتهي بواسطة اللوازم العادية أو العقلية الى أثر شرعي .
 ٢ . والثاني : ما ينتهي بواسطة الملازمة بينه وبين شيء آخر اما عقلاً واما عادة
 وأما اتفاقاً الى أثر شرعي .

٣ . والثالث : ما يكون ملزومه اثر شرعي أو موضوعاً لاثر شرعي .
 ٤ . والرابع : أن يكون لازمه اثر شرعي ، ولكن لم يكن ترتيبه على ذلك الموضوع
 شرعي ، كما لو أخرب مقتضى الوجوب وشك في المانع ، فإزالة الحكم عن وإن
 المانع وان كان ترتيب عليه الوجوب وهو حكم شرعي ، لكن ترتيب
 لهذا الحكم على وجود المقتضي وعدم المانع ترتيب عقلي كما لا يخفى .
 ٥ . والخامس : أن يكون المستصحب وأثره من الامور الانتزاعية ، التي منشأ
 انتزاعها بيد الشرع ، كاستصحاب الشرطية أو عدها ، أو المانعية وعدها ، بناء
 على عدم كونها من الامور المجرعولة في جد ذاتها ، كما هو التحقيق في
 أما خروج الثاني والثالث عن مورد الأدلة فظاهر ، فإبقاء العيماني للشيء

ليس أخذاً بملازمة أو أثر ملازمة في الوجود أو ازواجه .

وأما الرابع ، فقد يتوهم شمول دليل الاستصحاب له ، من جهة إن المحكم الشرعي وإن كان ترتيبه بحسب الواقع عقلياً ، إلا أنه يمكن أن يرتبه الشارع عند الشك ، فإن العقل غير حاكم ترتيب الأثر عند الشك في المانع ، فالمحكم به في حال الشك ليس خارجاً عن وظيفة الشارع . وفيه : إن عنوان عدم المانع وجوده كالمقتضي بعنوانه ، وكذا عدمه ليس له أثر حتي عقلاً ، فإن مثل تلك العناوين إنما تنتزع من تأثير شيء بعنوانه الخاص في شيء ، لا أن الآثار تتحقق بها ، وهذا واضح جداً .

وأما الخامس ، فلا يبعد دخوله في الأدلة ، حيث إن المحكم ببقاء ما هو من قبيله يجعل منشأ انتزاعه ، فهو مما تناله يد التصرف ، ليس خارجاً عن وظيفة الشارع ، ودعوى انصراف الاخبار عن مثله ليس له وجه ، والمسألة محل تأمل . وأما القسم الأول ، فالتحقيق فيه عدم دخوله في الاخبار ، وعدم شمولها له ، لأن الإبقاء العملي للشيء ينصرف إلى إتيان ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطة . فإن قلت : أو تيقن بشيء ليس له أثر إلا بواسطة الوسائط ، فمقتضى أصالة الإطلاق في لفظ اليقين ، يحكم بدخول هذا المتيقن أيضاً ، فيحكم بوجوب ترتيب الآثار مع الوسائط ، لانهصار الأثر فيها بالفرض ، وإذا صح في ذلك يتم في غيره لعدم القول بالفصل .

قلت : قد قلنا بأن المراد من نقض اليقين في القضية هو النقض العملي فكما تصرف بحكم دلالة الافتضاء إلى ذلك ، تصرف بحكم الانصراف إلى ما يكون نقضاً عملياً لنفس المتيقن ابتداءً ، لا بواسطة الوسائط . فاليقين بأمر ليس له أثر شرعاً ، بل ينتهي بالوسائط إلى أثر شرعي ليس له نقض عملي على نحو ما ، تنصرف إليه القضية فلا تشملها .

ومن هنا يظهر انه لا يتفاوت الامر بين أن يكون هناك لفظ يدل على عموم أفراد اليقين وضعاً ، أو لا يكون الا اطلاق لفظ اليقين ، أو دعوى المذكور بتعاقب انصراف المادة ، فلو كان مدخولاً للفظ الكل أيضاً ، لما دل الا على احاطة أفراد ما دلت عليه المادة .

فان قلت : فعلى ما ذكرت لا يمكن اثبات اللوازم الشرعية الثابتة مع الواسطة ، في صورة قيام الامارة أو الطريق على شيء ، فان معنى قول الشارع صدق العادل أو أعمل بالمبينة ليس الا جعل المؤدى بمنزلة الواقع فيما يترتب عليه .

واذا لم يكن لما أنجز به العادل أثر شرعاً ، بل ، ينتهي بتوسط اللوازم العادية أو العقلية الى أثر شرعي . فمقتضى ما ذكرت في دليل الاستصحاب أن لا تشمل دليل الحجية هنا أيضاً ، لان العمل بالاثار الشرعية المفروض ، ليس أخذاً بمقادير خبر العادل ابتداءً .

قلت : الوجه في ذلك ان الطرق والامارات ، انما اعتبرت من جهة كشفها عن الواقع ، وافادتها الظن النوعي به ، ولا اشكال ان ما يكشف عن الجازم يكشف عن اللازم بعد العلم بالمالزمة .

فالظن النوعي المتعاق بالمالزم ظن حاصل من تلك الامارة ، ودليل حجيتها دلت على اعتبار الكشف ، والظن النوعي الحاصل منها .

فلهذا فهنا فردان من الكشف الحاصل منها ، فان كان كل منهما قابلاً للاعتبار إشعاعاً ، دليل الحجية ، وان كان أحدهما دون الآخر ، فيدخل تحت دليل الحجية دونه .

وبهذا يظهر انه لو كان مقادير الامارة ابتداءً امرأ لم يكن شرعياً ، ولا موضوعاً لاثار شرعي ، ولكن ينتهي الى أثر شرعي بالف واسطة يثبت ذلك الاثر الشرعي . لان الامارة تكشف عن وجود ذلك الاثر ، ويصير مضموناً بالظن النوعي الحاصل من تلك ، ولا يتوقف اثبات هذا الاثر الشرعي ، على اعتبار الامارة في

الوثائق ، حتى يستشكل بأنها ليست قابلة لان تعترضها الامارة ، بل دليل الحجية يشمل كشف الحاصل من تلك الامارة بالاثر الشرعي ابتداءً .

ومن هنا يظهر الجواب عن شبهة ربما يؤولهم ورودها على الحكم ، بنفي الثالث بالخبرين اللذين تعارض مدلولهما .

وحاصل الشبهة : ان دلالة كل منهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية ، وبعدم سقوطهما في المدلول المطابق وعدم حجيتهما فيه فعلاً ، كيف يؤخذ بمدلولهما الالتزامي ، الذي هو تبع لمدلولهما المطابق .

وحاصل الجواب على ما عرفت هنا : ان كشف كل منهما عن المعنى الالتزامي وان كان تبعاً للكشف عن المطابق في الوجود ، ولكن ليس تبعاً له في الاعتبار والحجية ، لان كلا منهما كشف لحاصل من الخبر .

مثلاً ، فسقوط الكشف الاول عن الحجية بواسطة المعارض ، لا يلزم سقوط الثاني . ومن هنا يعلم وجه أخذ ما يلزم مفاد الامارة في الوجود ، سواء كانت الملازمة عادية أو عقلية أو إتفاقية .

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن ، ولم يكن مناص من القول بالاصل المثبت ، لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن بالتوازن ، والظن بأحد المتلازمين عن الظن بالآخر ، اللهم الا أن يقال بشأن بناء العقلاء على اعتبار الظن بالبقاء من الكون السابق ، لا الظن بحدوث أمر يلزم بقاء ذلك الشيء .

وعلى هذا يحمل عدم ذهابهم الى حجية الاصل الثابت ، مع ان بناء المعظم على حجتيته من باب الظن ، وكيف كان بناء على التحقيق من أخذ الاستصحاب من الاخبار ، فيجب أن يقتصر في مورده على ما اطله كان المستصحباً بحكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي من ذون واسطة أمر عادي أو عقلي .

نعم ، يستثنى من ذلك ما اذا كانت بوساطة بين المستصحب وبين المحكم الشرعي من الوسائط الخفية ، والسرفي ذلك هو ان العرف لا يرى ترتيب المحكم الشرعي على تلك الوساطة ، بل ، يراه مرتباً على نفس المستصحب .
وخطاب لاتنقض اليقين بالشك كسائر الخطابات تعلق بالعنوان ، باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية .

ولذا ، لا يحكم بدليل نجاسة الدم بنجاسة اللون الباقي منه بعد زوال العين ، مع انه من أفراد الدم بنظر العقل ، والدقة ، بوساطة استحالة انتقال العرض .
فما يتوهم من أن المسامحات العرفية بعد العلم بخطأهم لا يجوز الاعتماد عليها ، وإن المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل ، فإن المدعي ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية .

نعم ، لو ترتيب الحكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع ، لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحة ، وهذا واضح جداً .

واستثنى شيخنا الاستاذ دام بقاءه أيضاً ما اذا كانت الملازمة بين الشئيين جلية ، بحيث يستلزم التنزيل في أحدهما التنزيل في الآخر ، كالأبوة والنبوة ، وهو كلام في غاية البساطة ولا يجب أن يكون لكل منهما أثر حتى يصبح بلحاظه التنزيل ، بل ، وضوح الملازمة بينهما صار بحيث يعد أثر كل واحد منهما أثراً للآخر كما لا يخفى .
ثم انه لا بأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي توهم كونه من الأصول المثبتة ، وقد ذكرها شيخنا الاستاذ دام ظله وأجاب عنها .

منها ، لو نذر التصديق بدينهم ما دام والده حياً ، بحيث توهم ان استصحاب حياته في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصديق بدينهم ، مثبت لعدم ترتيب الأثر الشرعي على حياة الولد في دليل من الأدلة .

بل ، موضوع الوجوب هو الوفاء بالنذر ، وحياة الولد توجب أن يكون الدرهم المتصدق به وفاء للنذر ، ومثل هذا الاشكال جازفي استصحاب حياة زيد ، لاثبات وجوب الانفاق ، من ماله على زوجته ، لان حياة زيد ليست موضوعه في الدليل .

بل ، المحكم مرتب على الزوج ، وزيد على تقدير حياته يوجب تحقق عنوان الزوجة ، وهو موضوع لوجوب الانفاق ، وأمثال ذلك مما لا يسع لذكره المجال كثير .

وقد أجاب عنه دام ظله بقوله : والتحقيق في دفع هذه الغائلة أن يقال : ان مثل الولد في المثال ، وان لم يترتب على حياته أثر شرعي في خصوص خطاب ، الا ان وجوب التصديق قد رتب عليه لعموم الخطاب الدال على وجوب الوفاء بالنذر ، فانه يدل على وجوب ما التزم به الناذر بعنوانه الخاص ، على ما التزم به من قيوده وخصوصياته ، فانه لا يكون وفاء لنذره الا ذلك .

وبالجملة ، انما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالمحمل الشائع ، وما يصدق عليه الوفاء بهذا التحمل ليس الا ما التزم به بعنوانه بخصوصياته ، فيكون وجوب التصديق بالدرهم مادام الولد حياً في المثال ، مدلولاً عليه بالخطاب لاجل كون التصديق به كذلك وفاء لنذره ، واستصحاب الحياة لاثبات وجوب التصديق به غير مثبت .

وجه ذلك : ان سريان الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العقد أو النذر وشبهه من الحلف والعهد ، الى تلك العناوين الخاصة المتعلقة بها أحد هذه الاورحققة ، هو ان الوفاء ليس الامراً منتزعا عنها ، وتحققه يكون بتحققها ، وانما أخذ ذي موضوع الخطاب ذلك دونها ، لانه جامع لها مع شنائها وعدم انضباطها ، بحيث لا يكاد ان يدرج تحت ميزان ، أو يحكي عنها بعنوان غيره ، كان جامعاً ومائناً كما

لا يخفى .

وهذا حال كل عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المنفقة في الملوك للمحكم عليها المصحح لانتزاعها ، كالمقدمة والضدية ونحوهما .

ولاجل ذلك ، يكون النهي المتعلق بالضد ، بناء على اقتضاء الامر بالشيء له

من باب النهي في المعاملة والعبادة ، لامن باب اجتماع الامر والنهي .

لا يقال : ان الغصب مثلاً له عنوان منتزع ، فكيف اذا اجتمع مع الصلاة

فيكون من باب اجتماع الامر والنهي ، لا النهي في العبادات والمعاملات .

لانا نقول : ان الغصب وان كان منتزحاً ، الا انه ليس بمنتزع عن الافعال بما

هي صلاة ، بل بما هي حركات وسكنات ، كما ينتزع عنها عنوان الصلاة أيضاً .

وهذا بخلاف عنوان الضد ، فانه منتزع من الصلاة بما هي صلاة فيما اذا

تزامنت هي كذلك واجباً مضيقاً ، فاذا انفصل الامر والنهي عن ضده ، يكون

النهي متعلقاً بالصلاة فاحفظ ذلك ، فانه ينفك في غير المقام (١) . انتهى أفاده دام

عظله بالفاظه .

أقول : ان اراد ان عنوان الوفاء بالنذر ليس له دخل في المطالبة ، بل

المطلوب في نفس الامر ، هو العناوين الخاصة بخصوصياتها ، وانما جيء بهذا

العنوان لمجرد الاحتواء على المطالبات الخاصة ، نظير هؤلاء نبي قواك اكرم

هؤلاء ، كما هو ظاهر كلامه .

لأنه فقيه ، انه من المعلوم ان اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد ، انما وجب

لكونه مصداقاً للوفاء بالنذر لالخصوصية فيه ، مع قطع النظر عن هذا العنوان ،

وان اراد ان المحكم المتعلق بهذا العنوان يسري الى مصاديقه ، التي منها اعطاء

الدرهم على تقدير حياة الولد ، فهو حق لا ريب فيه ، الا انه لا اختصاص لهذا الكلام

بالعناوين المذكورة في كلامه ، من الوفاء بالنذر والعهد وأمثال ذلك .

... بل الاحكام المتعلقة بكل عنوان يسري الى مصاديقه ، وان كان من العناوين التي يضاف الوجود اليها في الخارج ، كالانسان مثلاً .

والاولى في الجواب ان يقال : ان الوفاء بالنذر كسائر العناوين ، اذا تعاقب به الحكم يسري الى مصاديقه في الخارج ، ومن مصاديقه اعطاء الدرهم على تقدير خيبة الولد بعد الالتزام بذلك ، فاعطاء الفقير الدرهم على تقدير حياة الولد ، متعلق بالتكليف الشرعي ، من حيث كونه مصداقاً للنذر ، فاذا شك في حياة الولد يستصحب ، ولا يترتب عليه الحكم من دون التوسط .

ومنها ، استصحاب وجود شرط شيء ، أو عدم مانعه ، أو بالعكس ، اذ ينبغي انه لا اثر شرعاً يترتب على وجوديهما والشرطية والمانعية من الاحكام الوضعية ، وهي على التحقيق غير مجعولة ، وجواز الدخول في المشروع والممنوع وعدم جوازه ، ليسا بشرعي بل عقلي لا يمتثلان العقل بهما .

والجواب : انه ان اراد استصحاب مصداق الشرط والمانع - أعني : ما جعله الشارع شرطاً أو مانعاً - سواء اعتبر في المكافئ به مثل الطهارة والمحدث ، أم في التكليف كالزوال ومثله ، فلا اشكال في صحة الاستصحاب .

بل ، مورد اخبار الباب هو استصحاب الطهارة ، اذ كما ان تقيد موضوع الحكم بالطهارة وظيفة للشارع ، كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوكية أو عدم الاكتفاء بها ، وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه .

والحاصل : انه كما ان ايجاب الصلاة المقيدة بالطهارة وظيفة للشارع ، كذلك الاكتفاء بالصلاة مع الطهارة المشكوكية التي علم بتحققها سابقاً أيضاً وظيفة له . وكما ان ايجاب اكرام العالم بشرط العدالة وظيفة للشارع ، كذلك ايجاب

إكرام العالم المشكوك البعالة بعد ما علم سابقاً بها أيضاً وظيفة له ، ولا إشكال في شيء من ذلك ، وإن أراد استصحاب عنوان الشرطية والعانية أو عدميهما ، فله وجه ، من حيث أن هذه العناوين ليست بمجمولة في حد نفسها ، ولا تكون موضوعة لآثر شرعي ، مع إمكان أن يقال بصحة الاستصحاب فيها ذكر أيضاً .

١. لأنه وإن كان غير معمول ولا موضوع لآثر شرعي ، إلا أنه يكفي في حصول أدلة الاستصحاب للشيء كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ، ولو بالجعل ما هو منشأ لانتزاعه .

٢. وعلى هذا أيضاً لافرق في صحة الاستصحاب بين أن الوجوه هذه العناوين في المكلف به ، أو في التكليف ، وعبارة شيخنا الاستاد في هذا المقام لانتزاع عن اضطراب ، فراجع .

ومنها ، الاستصحاب في الموضوعات الخارجية ، يتوهم أنه لا أثر لها شرعاً إلا بواسطة انطباق العناوين الكافية عليها .

ضرورة أن الأحكام الشرعية لها ، لا للموضوعات الخارجية الشخصية ، فيكون إثباتها بملاحظة تلك الأحكام مثبتاً . وهذا الإراد نقله شيخنا الاستاد دام ظله في تعليقه عن بعض الأعاضل من معاصريه (١) .

أقول : يحتمل أن يكون مراده أن الجزئي الخارجي ، لم يترتب عليه حكم في الشرع .

بل ، إنما يسري الحكم إليه عقلاً للانطباق ، فترتب الحكم على الجزئي الخارجي عقلي لا شرعي .

ويحتمل أن يكون مراده أن الأعيان الخارجية كالخمر ونحوه ، ليست بنفسها موضوعة للحكم التكليفي .

ضرورة ان موضوع التكليف، انما هو فعل المكلف ، فالحرام شرب الخمر مثلاً لانفسه ، فكون المايح المخصوص خمرأ لا يترتب عليه شيء ، الاكون شربه شرب الخمر وهو موضوع الحرمة ، فاستصحاب خمرية شيء لا يثبت ان شربه شرب الخمر من الاصول المثبتة .

والجواب : ان كون المايح الخارجى خمرأ موجب لصيرورته حراماً ، نفس الحرمة المجهولة المتعلقة بشرب الخمر، لان الحكم المتعلق بالعناوين الكلية ، عين الحكم المتعلق بجزئياتها .

فالمايح الخارجى ، على تقدير كونه خمرأ ، يكون شربه حراماً ، لاتحاد شربه مع شرب الخمر، وهو واضح .

هذا تمام الكلام في المقام وفقنا الله واخواننا المؤمنين لما يحب ويرضى.

الامر الثامن

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق وضماً ، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق ، مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء ، وهو الذي يعبر عنه باصالة تأخر الحادث .

والمنصود : ان الحادث الذي قطع بوجوده في زمان ، وشك في مبدئه وجوده . فمقتضى الاستصحاب عدم تحققه في الازمنة التي يشك فيها ، فترتب عليه آثار عدمه في تلك الازمنة ، وان لم يترتب عليه آثار حدوثه فيما بعد تلك الازمنة .

لان حدوثه فيه لازم عقلي للعدم في تلك الازمنة ، ومطابق وجوده المعلوم بالفرض ، الا أن يقال : ان الحدوث في زمان خاص ليس عنواناً بسيطاً متحققاً

من أصل وجوده فيه عدمه فيما قبل ، بل ، هو عبارة وان عند العرف من الوجود فسي ذلك مقيداً بعدمه فسي الازمنة السابقة ، فيصير كسائر الموضوعات المقيدة ، التي يمكن احراز قيدعها بواسطة الاصل .

وكيف كان ، فلا اشكال في اثبات الآثار الشرعية المرتبة ، على عدم الحادث المفروض في الازمنة المشكوك فيها ، ان كان لعدم ذلك اثر شرعي .
هذا حال الحادث المعلوم وجوده في زمن ، وشك في مبدأ وجوده بالنسبة الى نفسه .

واما حاله بالنسبة الى حادث آخر . كما علم حدوث حادثين ، شك فسي تقديم أحدهما على الآخر ، فاما أن يجهل تاريخيهما ، أو يعلم تاريخ أحدهما .
واما لو علم تاريخ حدوث كل منهما ، فلا يبقى للشك مجال ، فهو خارج عن محل الكلام .

اما فسي صورة الجهل بتاريخ كليهما ، فإصالة عدم كل منهما فسي الازمنة المشكوكية ، ومنها زمان حدوث الآخر ، وان كان جارياً فسي حد ذاتها ، الا انها معارضة بالمثل ، ان كان لعدم كل منهما في زمن حادث الآخر اثر شرعي ، وان كان الاثر لعدم أحدهما بالخصوص ، فيجري بلا معارض .

وأما اذا كان تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مشكوكاً ، فيجري الاصل فسي مجهول التاريخ ، ويحكم بعدمه في الازمنة المشكوكية ، التي منها زمن وجود معلوم التاريخ ، ان كان لذلك عدم في زمنه اثر شرعي ، ولا يجري الاصل فسي ظرف معلوم التاريخ ، لعدمه قبل ذلك الزمان المعين الذي قطع بوجوده ، وعدمه بانقطاع ذلك عدم في ذلك الزمان ، فليس له زمان يشك في بقاءه وعدمه .
نعم ، وجوده الخاص - أعني : وجوده المقارن - وجود ذلك هو مشكوك فيه ، فيمكن استصحاب عدمه بنحو ليس التامة ، لانه كان مسبوقاً بعدم الازلي ،

فيرتب عليه الاثر ان كان له أثر بهذا النحو من الوجود .

واما ان كان الاثر لعدمه في صورة الوجود المفروض للآخر ، بنحو ليس الناقصة فليس له حالة سابقة ، لان أصل وجوده معلوم في زمان معلوم .
واما كون هذا الوجود في زمان وجود آخر ، فلا يعلم نفيًا وإثباتًا .

مثاله : لو علم بحدوث ملاقة النجس للماء المعين في يوم الخميس ، وعلم بصيرورته كراً لكن لم يعلم تاريخ كريقته ، فيحتمل كونه كراً في يوم الخميس ، ويحتمل صيرورته كراً في يوم الجمعة ، فاستصحاب عدم الكرية في زمن الشك أعني يوم الخميس الذي هو زمان حدوث الملاقة لا اشكال فيه ، فيكون في يوم الخميس ملاقة النجاسة للماء الذي لم يكن كراً قبل الوجدان .

وأما اذا لم يكن كراً في زمن الملاقة ، أعني يوم الخميس قبل الأصل ، فيعامل مع هذا الماء معاملة الماء الذي لاقي نجساً ، وام يكن كراً في زمن الملاقة .
وأما استصحاب عدم الملاقة ، فان أريد استصحابه من دون اضافة الى آخر فهو باطل قطعاً ، اذ ليس زمان شك في وجوده وعدمه ، لان المفروض ان مبدأ وجوده وانقطاع عدمه معلوم .

وان أريد استصحابه مع الاضافة الى الآخر ، بأن تلاحظ الملاقة المتحقق في زمن الكرية ويستصحب عدمه ، لان وجود الخاص غير معلوم .
وان كان مطلق الوجود معلوماً ، فهو مبني على كون الاثر مرتباً على الوجود الخاص على نحو كان التامة .

واما ان كان الاثر مرتباً عليه ، على نحو الوجود الربطي ، بمعنى : ان الملاقة له أثر شرعي اذا وقع في زمن وقوع الكرية المفروض وجودها ، وكذا عدم الملاقة فليس للملاقة على هذا النحو ولا لعدمها حالة سابقة ، لعدم العلم بان في زمن الكرية وقعت الملاقة أو لم تقع ، بخلاف مجهول التاريخ ، مثل الكرية

في المثال، فإنه يمكن اثبات عدمها وان كان الاثر مرتباً على العدم المرتبط بالوجود الآخر، على نحو ليس الناقصة، لأن الكرية بهذا النحو وان لم يكن مسبوقاً بالعدم، بحيث يمكن أن يكون المستصحب هو عدم الكرية بهذا النحو، إلا ان استصحاب عدم الكرية منع قطع النظر عن اضافته الى الملاقة، يكفي في اثبات عدمها الربطي، لأن مقتضاه عدمها في زمن الخميس، الذي هو أحد الازمنة المشكوكه، وهو أيضاً زمن الملاقة بالفرض، فيصح أن يقال: ان في يوم الخميس وقعت الملاقة، وهو غير كر.

وهذا واضح لاسترة عليه، ولشيخنا الاستاذ دام ظله في المقام رداً على شيخنا المرتضى «قدس» كلام لا بأس بذكره والنظر فيه.

قال دامت افادته عند قول شيخنا المرتضى «قدس» في مجهول التاريخ ان اصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر معارضة بالمثل، ما هذا لفظه: لا يخفى: انه لا مجال لاستصحاب عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر في نفسها، مع قطع النظر عن المعارضة بها في الآخر، للقطع بوجود كل منهما في زمان.

وأما انه كان في زمان الآخر، وان كان مشكوكاً، الا انه غير مسبوق بالعدم، فإنه حدث اما فيه أو في غيره من زمان سبقه أو لحقه.

وبالجملة، ما ذكره في دفع جريان الاصل في طرف المعام، ومعارضته في طرف المجهول به جار هنا في الطرفين.

والتحقيق على حسب ما يساعد عليه التدقيق، ان الغرض ان كان متعلقاً بمجرد عدم أحدهما في زمان الآخر، فالاصل في نفسه يجري في الطرفين مطلقاً، ولو كان أحدهما معلوم التاريخ.

بضرورة ان وجوده الخاص غير معلوم، فالوجود في زمان الآخر مشكوك الحدوث، لاحتمال أن لا يوجد به، وان علم تحققهما بوجود ما يكون مسبوقاً

بالعدم ، فيستصحب ما كان .

أو كان الاستصحاب بلا ترتيب فيما علم زمان حدوث أحدهما ، وكون وجود كل منهما معلوماً لا ينافي الشك في تحققه بوجود خاص ، وهو الوجود ، في زمان الآخر المسبوق بنقيضه ، وهو سلب هذا الوجود الخاص ونفيه في الازل ، فليتبع به باستصحابه ما لم يعلم بانقلابه ، وان علم بانقلاب عدمه في الجملة . الى أن قال : وان كان الغرض متعلقاً بأنه لم يكن وجوده الثابت في زمان معلوم أو مجهول في زمان الآخر ، أو كان فلا مجال للاصل أصلاً ، فان الوجود المحقق في كل واحد منهما المشكوك كونه في زمان الآخر غير مسبوق بعدم كونه فيه .

بل ، اما حدث مسبوقاً أو لاحقاً أو فيه .

وأما سبق وجود مجهول التاريخ في زمان معلومة بالعدم ، فهو أيضاً بالنسبة الى أصل تحققه لا بالنسبة الى وجوده المعلوم ، فانه اما كان في زمان معلوم التاريخ ، أو في زمان آخر ، فلم يكذب يكون مسبوقاً بعدم كونه في زمانه ، ثم شك في أنه على ما كان يستصحب العدم ، وانما يصح استصحاب عدم وجوده الخاص ، وهو وجوده فيه كما مر .

وبالجملة ، لاحالة سابقة في البين ، لو شك في أنه متى كان وجود أحد الحادثين اللذين كان كل منهما مجهول التاريخ ، أو كان أحدهما ، وتعلق الغرض بتعيين ذلك ، وانه كان في زمان الآخر أو في زمان آخر ، فلا استصحاب .

والحالة السابقة ، انما يكون أو شك في انه هل تحقق بوجود خاص ، وهو وجوده في زمان الآخر ، الذي هو مفاد كان التامة ، من دون نظر الى وجوده المحقق ، وانه متى كان الذي هو مفاد كان الناقصة ، لما عرفت من احتمال عدم تحققه به .

وان تحقق بوجود آخر، فلأمانع من استصحابها في أحدهما، الاستصحابها في الآخر، فيجري أولاً هذه المعارضة^(١) انتهى ما أفادنا من نقل كلامه دام بقاءه. أقول : المقصود في المقام كون الحادتين على نحو أو فرض عدم وجود كل منهما، في زمان الثبوت المفروض للآخر، يترتب عليه أثر.

وعلى هذا، لو فرضنا مجهولي التاريخ، يتعارض الأصل في كل منهما.

ولو فرض أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، يجري الأصل في مجهول التاريخ، أعني : يستصحب عدمه المحر زمن وجود هذا المعلوم، ففي كلا القسمين مجرى الاستصحاب، يتحقق من تحقق اليقين في السابق، والشك في اللاحق، إلا أن في القسم الأول معارض بالمثل، وفي الثاني لامعارضة.

أما بيان أن مجرى الأصل محقق في كلا القسمين، مع أن الأثر يترتب على عدم كل منهما في زمان ثبوت الخارجي المفروض للآخر، ولا حالة سابقة لعدم واحد منهما على هذا النحو، لأن في أصل الوجود للآخر معلوم.

وأما كونه مقارناً مع عدم الآخر أو وجوده، فليس مما له حالة سابقة، فبان المستصحب ليس العلم في زمان وجود الآخر ملحوظ هذا المجموع، حتى يقال بعدم الحالة السابقة لهذه السالبة.

بل، المستصحب نفس عدم ذلك الجارث، والحكم ببقائه إلى زمان ثبوت الخارجي لحادث آخر، ففي زمان ثبوت الخارجي للآخر، تحقق ما هو الموضوع للأثر الشرعي، وهو وجود حادث في حال عدم الآخر مثلاً، الأول منهما : وجداناً، والآخر : تعبداً.

مثلاً، لو فرضنا ترتب الأثر على ملاقة النجس للماء في حال عدم كونه كراً، أو ييقن بتحقيق الملاقة وشك في الكرية، مع العلم بعدمها في السابق، لا إشكال

في اثبات عدم الكرية حال الملاقة بالاصل ، وإن لم يكن عدم الكرية بهذا العنوان ، أعني : حال الملاقة له حالة سابقة ، لأن المستصحب نفس عدم الكرية المعلوم سابقاً .

نعم ، نحكم بالاستصحاب ببقاء ذلك عدم الى زمان الملاقة ، فيتم اجزاء الموضوع للحكم الشرعي ، بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد ، فظاهر ان مجرى الاستصحاب محقق في كلا القسمين .

وأما التفصيل الذي قلنا بأن الاصلين متعارضان في مجهولي التاريخ ، بخلاف ما اذا كان أحدهما معلوم التاريخ ، فيجري الاصل في مجهوله ، فيبانه : انه بعد الفرض ان لكل من الحادثين أثر في حال عدم الآخر ، ففي مجهولي التاريخ يحتمل انتقاض عدم كل منهما قبل الآخر وبعده .

ففي حال وجود كل منهما يحتمل بقاء عدم صاحبه وعدم انتقاضه بالوجود ، فيتعارض الاصلان .

مركزية كبرى

وأما لو كان أحدهما معلوم التاريخ ، كما لو علم بحدوث الملاقة في اول يوم الجمعة ، وشك في ان الكرية هل حدثت قبله أو بعده مثلاً ، فاستصحاب عدم الكرية الى اول يوم الجمعة الذي هو زمان ثبوت الملاقة الخارجى لا مانع منه .

وأما الاستصحاب في طرف الملاقة المعلوم مبدأ حدوثه ، فلا يمكن لعدم زمان شك في بقاء عدمه ، لانها قبل يوم الجمعة كانت معدومة قطعاً ، وفي اول يوم الجمعة انتقض عدمها بالوجود قطعاً ، فلم يبق في البين زمان يشك في بقاء عدم الملاقة حتى يستصحب .

نعم ، كون الملاقة في زمن الكرية مشكوك ، الا انها على هذا النحو ليس له حالة سابقة ان أريد اثباتها أو نفيها على نحو الربط .

وان لم يرد على نحو الربط ، فيمكن استصحاب عدم هذا الوجود الخاص ،

أعني الملافة في زمن الكرية ، الا أن هذا الاستصحاب محكوم ، لان منشأ الشك في وجود هذا الخاص .

ان اول يوم الجمعة الذي هو مبدأ وجود الملافة دل كان كراً أم لا ؟ فلو كان الاصل جارياً في الخصوصية ، يتعين حال هذه الملافة باجراز أصابها وجداناً وقيداً تعبداً .

ولعمري ان ما قلنا واضح ، واشتبه على من لا يابق لمثله ، وكان دام ظله توهم من عبارة الشيخ « ره » في بيان تساقط الاصلين في مجهولي التاريخ .

وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر ، فهي معارضة بالمثل ، ان المقصود اجراء الاصل في عدم أحدهما في زمن الآخر ، ملاحظاً كونه في زمن الآخر جزء للمستصحب ، لكنه من الواضح ان مراده « قدس » ليس ذلك . بل هو مما ذكرنا فتأمل في هذا المقام ، تجد صدق ما ادعيناه هذا .

مركز تحقيق التراث

الامر التاسع

ان الدليل الدال على الحكم لو دل عليه في الزمان الثاني اثباتاً ونفيّاً ، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب ، لان مواده عدم وجود الدليل الاجتهادي ، انما الكلام في هذا الامر ، في أنه لو كان لنا علم يدل على ثبوت الحكم لافراده ، ثم يخرج منه فرد في زمان ، ففي ما بعد ذلك الزمان هل يرجع الى استصحاب الحكم المخصص أو الى عموم العام .

مثلاً ، لو قال : اكرم العلماء ثم علمنا بالاجماع عدم وجوب اكرام زيد في يوم الجمعة ، ففي بعد ذلك اليوم هل يرجع الى استصحاب عدم وجوب الاكرام أو الى عموم اكرام العلماء .

وملخص الكلام في المقام : انه ان لاحظ المتكلم بالقضية قطاعات الازمنة افراداً ، كما انه قال اكرم العلماء في كل زمان ، فلا شبهة في أنه خرج فرد في زمان يحكم بدخوله في حكم العام فيما بعد ذلك الزمان ، سواء جعل تلك القطاعات بحسب اعتبار الدليل قيداً للفعل الحامو ربه ، أم ظرفاً للنسبة المحكمية ، فانه على الغرض الاول يصير الاكرام بالنسبة الى كل فرد من افراد العام متعدداً بالنسبة الى الازمنة ، فاكرام زيد في الجمعة فرد من أفراد العام ، وفي يوم السبت فرد آخر ، وهكذا .

وعلى الثاني يصير نفس القضية متعدداً بتعدد أفراد الزمان ، فكان التكامل في كل زمان هذه القضية ، ولا شبهة في انه على التقديرين خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط القضية عن المحجة في شمول الحكم له يوم السبت .
فانه على الاول اكرام زيد في يوم الجمعة فرد من الاكرام ، واكرامه في يوم السبت فرد آخر خرج من العموم فرد يتمسك في الباقي باصالة العموم .
وعلى الثاني قلنا : ان القضية في حكم القضايا المتعددة ، وكأنه صدرت من المتكلم قضية في يوم الجمعة وخارج منها زيد .
وأيضاً صدرت منه تلك القضية في يوم السبت ، ولم يعلم بخروجه من تلك القضية الثانية .

والحاصل : ان المقام مقام الاخذ بالعموم دون الاستصحاب .
بل ، قال شيخنا المرتضى «قدس» : ان هذا المورد لم يجز التمسك بالاستصحاب وان لم يتمسك بعموم العام (١) .

لكن ، فيما أناده نظر ، لان المانع من الاخذ بالاستصحاب ، مع قطع النظر عن العموم ، ليس الاعداد اتحاد الموضوع ، والموضوع في الاستصحاب بعد أن

ليس الجاكن فيه هو العقل ، كما سيجيء ، اما الدليل ، والاعرف .
 فان اعتبرنا الاول ، فالعيار هو الموضوع المأخوذ في دليل حكم المستصحب
 وربما يكون الزمان قيداً بحسب الدليل الدال على العموم ، وظرفاً للحكم ، بحسب
 الدليل الدال على المخصص .

وان اعتبرنا الثاني ، فالامر واضح ، فانه قد يكون الزمان بالنسبة الى دليل
 الحكم المستصحب أيضاً قيداً ، لكن العرف يراه ظرفاً للحكم ، مع ما قد عرفت
 من عدم ملازمة ملاحظة الازمنة أفراداً ، مع كونها قيداً للمأمور به ، لمعضى من
 وجه آخر أيضاً ، هذا على تقدير ملاحظة الازمنة أفراداً .

وأما على تقدير عدم ملاحظة ذلك ، فلنظاها أن الحكم في القضية المفروضة
 يتعلق بكل فرد ، ويستمر ذلك منه دائماً ، حيث أنه لم يحدده بحد خاص ، واسم
 يقيد به زمان خاص بالفرض ، فاذا خرج الفرد من تحت العام في زمان ، لم يكن
 العام دليلاً على دخوله في الزمان الاتي **بغير خروج**

ذلك ، لان دلالة العام على استمرار الحكم المتعلق بالفرد ، انما هو فرع دلالة
 على نفس الفرد ، فاذا خرج الفرد من تحته يوم الجمعة ، فأنى لنا بالعموم الذي
 يشمل ذلك الفرد يوم السبت حتى يشمل الحكم ، ويحكم باستمرار ذلك الحكم
 أيضاً من أول يوم السبت .

والحاصل ، انه على الفرض الاول ، كان الفرد الخارج يوم الجمعة فرداً ،
 والفرد الذي يتمسك بالعموم له في السبت فرداً آخر أو كان لنا في يوم الجمعة
 قضية عامة خرج منها فرد ، وفي يوم السبت قضية عامة كذلك ، يشك في خروج
 الفرد منها .

ولا اشكال في كلا الاعتبارين ، بالتمسك بالعموم في المشكوك ، ذلك لان

الفرد المفروض على تقدير عدم دخوله تحت العام ، يلزم تخصيص آخر زائداً على التخصيص المعلوم .

وهذا واضح بخلاف الفرض الثاني ، فإنا الفرد المفروض بخروجه يسوم الجمعة ، لو كان خارجاً دائماً ، لم يلزم الا مخالفة ظاهر واحد ، وهو ظهور وجوب اكرامه دائماً .

فإن قلت : بناءً على عدم التمسك في الفرض الثاني ، فكيف يتمسك بالاطلاقات بعد العلم بالتقييد ، ويقتصر في عدم التمسك بها بالمقدار الذي هام بخروجها ، والحال ان مفادها واحد .

وبعد العلم بالتقييد ، يعلم أنه ليس بمراد ، مثلاً : او فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبة ، وعلمنا بالدليل المنفصل ان الرقبة الكافرة عنها غير واجب ، فيلزم أن لا يكون الموضوع في الدليل الاول المفهوم من اللفظ المذكور فيه .

وبعد ما لم يكن هذا المعنى مراداً منه ، لا يتفاوت في كونه خلاف الظاهر ، بين أن يكون المراد منه الرقبة المؤمنة ، أو هي مع كونها عادلة .

وليست مخالفة الظاهر على تقدير ارادة المفهوم الثاني من اللفظ اكثر ، حتى يحمل اللفظ بواسطة لزوم مراتب الظهور بقدر الامكان على الاول .

اذ ليس في البين الا تقييد واحد ، كثرت دائرته أو قلت ، والمفروض أنا نسرى أن يدن العلماء على التمسك بالاطلاق في المثال المذكور ، والحكم ببقاء الرقبة المؤمنة ، سواء كانت عادلة أم فاسقة ، تحت الاطلاق .

قلت : الفرق بين المطلق وما نحن فيه : ان المطلق يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض واحد ، والحكم انما يتعلق به بالمحاذ الخارج ، فظهور القضية استقر

في الحكم على كل ما يدخل تحت المطلق ، بدلا أو على سبيل الاستغراق ، على اختلاف المقامات .

فاذا خرج بالتقييد المنفصل شيء ، يبقى الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقر فيه أولا ، وهذا بخلاف مباحث فيه ، فان الزمان في حد ذاته أمر واحد مستمر ، ليس جامعا لافراد كثيرة متباينة ، الا ان يقطع بالملاحظة ، وجعل كل من قطاعاته ملحوظا في القضية ، كما فسي قولنا اكرم العلماء فسي كل زمان .

وأما اذا لم يلاحظ على هذا النحو ، كما في قولنا اكرم العلماء ، فمقتضي الاطلاق ان هذا الحكم غير مقيد بزمان خاص ، فلازمه الاستمرار من أول وجود الفرد الى آخره ، فاذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعة مثلا ، فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخوله ذلك الفرد يوم السبت ، اذ لو كان داخلا ، لم يكن هذا الحكم استمرارا لحكم السابق كما هو واضح .

هذا الكلام كله ، فيما اذا خرج فرد من العام في الاثناء .

وأما اذا علم بخروجه من أول الامر ، الى زمان معين ، فمقتضي القاعدة الحكم بشمول العام له ، بعد ذلك الزمان ، لان أصالة عموم الافرادي ، يقتضي دخول الفرد المفروض في الحكم العام في الجملة ، وبعد العلم بعدم دخوله من أول الوجود الى زمن معين ، يجب تقييده بما بعد ذلك الزمان ، بخلاف ما اذا خرج في الاثناء ، فان العموم الافرادي قد عمل به .

هذا غاية ما يمكن أن يقال - أو قيل - : في الفرق بين المنقطع الوسط ،

والابتداء .

وعندي فيه نظر، لأن أصالة العموم بالنسبة إلى الأفراد، لا يقتضي الإدخول
الفرد في الجملة، وأما استمرار الحكم المتعلق به، إنما هو من جهة إطلاق
الزمان، والمفروض كونه معنى واحداً، وهو استمرار من أول وجود الفرد إلى
آخره، ولا فرق في ارتفاع هذا المعنى بين أن يخرج الفرد في الأثناء، أو من
الوجود.

فإن في كلا الحالين، الحكم في القضية ما استمر بالنسبة إلى هذا الفرد،
من أول وجوده إلى آخره، وتقييد الفرد بغير الزمان المقطوع بخروجه، مبني
على ظهور الدليل في كل واحد من الأزمنة، حين يقتصر في الخارج على القدر
المتيقن، وهذا خلاف المفروض.

على أنه لو صح هذا التقييد فيما خرج في الابتداء، أصبح فيما إذا خرج في
الأثناء أيضاً، بأن يقال بعد العلم بخروج زيد مثلاً يوم الجمعة عن عموم أكرم
العلماء، أن الواجب هو الأكرام في غير يوم الجمعة، فيوم السبت فرد من هذا
العنوان المقيد، كما أن اليوم السابق على يوم الجمعة أيضاً فرد له.

والحاصل، أن الأمر فيما إذا كان في الابتداء، دائراً بين تخصيص العام
بالنسبة إلى الفرد أو التصرف في ظهور الإطلاق، الذي يقتضي استمرار الحكم.
ولو فرضنا، أن الثاني متمم من جهة أنه ظهور إطلاقي. يرفع اليد عنه في
مقابل ظهور الوضعي، فلا يجوز أن يقيد موضوع الحكم، بما بعد ذلك الزمان
الخارج، ويقال بثبوت الحكم لذلك الموضوع دائماً، لأن ذلك فسر انعقاد
ظهورات بالنسبة إلى الأزمان، حتى يحفظ فيما لم يعلم بالخروج، والمفروض
خلافه، بل اللازم على فرض القول بدخول الفرد في الجملة، القول بعدم دلالة
القضية على زمان الحكم، فافهم.

الامر العاشر

يشترط في استصحاب كل شيء، بقاء موضوعه على نحو ما كان في القضية المتينة، فإن كان الموضوع فيها الشيء المفروض وجوده، فاللازم أن تكون القضية المشكوكة هي ثبوت الفرض لذلك الشيء المفروض وجوده، وإن كان الموضوع ذات الشيء، أعني: الطبيعة المتغيرة.

كما إذا ثبت بوجود زيد، فاللازم أن تكون في القضية المشكوكة أيضاً كذلك.

مثلاً، لو ثبت قيام زيد في السابق، ثم شك في ذلك، فتارة بذلك في القيام مع اليقين بوجود زيد في الخارج، وأخرى مع الشك.

والثاني على قسمين، لأن الشك تارة يستند إلى الشك في وجود زيد، وأخرى غير مستند إليه، بل شك في كل نحو من وجوده وقيامه مستقلاً.

هذه أقسام الشك المتصور في قيام زيد ثانياً.

أما القضية الموضوعية للحكم الشرعي في نحو قيام زيد، فيمكن تصورهما على قسمين:

أحدهما: أن يكون الموضوع ثبوت هذا المفهوم، كما إذا قال إذا تحقق قيام زيد في الخارج، فافعل كذا.

وثانيها: أن يكون الموضوع بثبوت القيام لزيد فرض وجوده في الخارج كما هو مفاد قولك إن كان زيد قائماً فافعل كذا.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كان موضوع الحكم الشرعي هو قيام على النحو

الاول فلا اشكال في جريان الاستصحاب ، اذا شك في ذلك في الان الثاني ، سواء كان الشك في القيام وحده ، أو فيه مع المحل ، وسواء كان الشك في القيام ناشئاً عن الشك في وجود المحل أم لا . ذلك لان جميع تلك الصور شك في قيام زيد ، والمفروض ان موضوع الحكم تحققته في الخارج ، فيحكم بالاستصحاب بتحقيقه .

وان كان موضوع الحكم الشرعي ، هو ثبوت القيام لزيد على النحو الثاني ، فلو شك في القيام مع اليقين بوجود زيد ، فاستصحاب القيام لا اشكال فيه ، او وحدة موضوع القضية المتبقية والمشكوكه ، وهو زيد مع الفراغ عن وجوده . وكذا لو شك في قيام زيد مع الشك في وجوده ، ولكن من دون استناد اليه ، لان في هذه الصورة أيضاً شك في قيام زيد بعد فرض وجوده ، فاستصحاب القيام على فرض الوجود لا مانع فيه .

نعم ، يحتاج الى استصحاب آخر لاثبات المحل ، فان الموضوع في قضيته ان كان زيد قائماً فافعل كذا ، عند العرف منحل الى جزئين : أحدهما وجود زيد ، والثاني قيامه على تقدير الوجود .

فلو كان الاول معلوماً والثاني مشكوكاً ، يستصحاب الثاني فقط .

وأما لو كان كل منهما مشكوكاً ، فيحتاج الى اجراء أصليين في احرازهما .

وأما لو شك في قيام زيد ، وكان الشك مستنداً الى وجوده ، فلا يمكن استصحاب القيام لزيد ، لان المهم ليس اثبات هذا المفهوم كما هو الفرض ، بل المهم اثبات القيام لزيد بعد ملاحظة كونه موجوداً .

والمفروض ، انه لو فرض وجوده لم يكن قيامه مشكوكاً ، واستصحاب وجود زيد في المثال لا ينفع أيضاً ، لان الشك في القيام وان كان مسبباً عن الشك في وجوده ، الا أن القيام ليس أمراً شرعياً ، حتى يثبت بواسطة جريان الأصل في

السبب .

نعم ، لو كان المشكوك حكماً شرعياً ، وكان الشك فيه مستنداً الى الشك في موضوعه ، فاستصحاب الحكم وان لم يكن جازياً للشك في موضوعه ، لكن استصحاب الموضوع يكفي في ترتيب الحكم الشرعي المشكوك .

هذا حاصل مرادنا من بقاء الموضوع في الاستصحاب ، ويظهر من كلام شيخنا الاستاد دام بقاءه جواز استصحاب قيام زيد ، وان كان الشك مسبباً عن الشك في وجود زيد مطلقاً ، على أي نحو فرض موضوع الحكم الشرعي (١) .

وأنت خبير ، بأن الموضوع ولو كان القيام لزيد بعد ملاحظة الوجود ، لم يكن في المثال مشكوكاً حتى يستصحب ، والذي هو مشكوك لم يكن له أثر شرعي ، كما هو المقروض .

وكيف كان ، فدليلنا على اعتبار بقاء الموضوع على النحو الذي قلنا ، ان الملاك في شمول أدلة الاستصحاب الشك في بقاء ما كان متحققاً سابقاً ، بشرط أن يكون هذا المشكوك على تقدير بقاءه ، اما حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي .

فلو كان المشكوك قيام عمرو ، والمتيقن سابقاً قيام زيد ، ليس هذا الشك منك في البقاء .

ولو كان المشكوك قيام زيد ، وكان الشك مستنداً الى الشك في وجود زيد ، فان موضوع الحكم الشرعي هو تحقق هذا المفهوم ، أعني : قيام زيد يصدق بانه شك في بقاء ما هو موضوع الحكم الشارع .

سواءً ما ان كان في هذه الصورة ، موضوع الحكم الشرعي هو ثبوت القيام لزيد ، فهذا المعنى ليس مشكوكاً فيه للعلم بقيامه بعد تحققه ، والمعنى

المشكوك فيه ، أعني : قيام زيد ، ليس موضوعاً للحكم الشرعي .
وأنت إذا أمنت النظر فيما ذكرنا ، تعرف بأن هذا المدعى لا يحتاج إثباته
إلى مزيد برهان ، وإن تكلف به شيخنا المرتضى « ره » .
قال في هذا المقام : الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب
واضح ، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً ، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم
به ، فإما أن يبقى في غير محل وموضوع ، 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 مسبقاً بالعدم ، فهو المستصحب دون وجوده .
وبعبارة أخرى : إبقاء المستصحب لافي موضوع محال ، وكذا في موضوع
آخر ، إما لاستحالة انتقال العرض ، وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع
السابق ، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ، ليس نقضاً للمتيقن السابق^(١)
انتهى كلامه « قدس » .

واعترض عليه شيخنا الاستناد ، بأن المحال إنما هو الانتقال والكون في
الخارج بلا موضوع ، بحسب وجود العرض حقيقة لا بحسب وجوده تبعداً ، كما
هو قضية الاستصحاب ، ولأحققة وجوده كذلك لا ترتيب آثاره الشرعية وأحكامه
العملية .

ومن المعلوم أن مؤنة هذا الوجود حقيقة ، مع أنه أخص من المدعى ، فإن
المستصحب ليس دائماً من مقولات الاعراض ، بل ربما يكون هذا الوجود وليس
هو من إحدى المقولات العشرة ، فلا جوهر بالذات ولا عرض وإن كان بالعرض .

ان قلت : نعم ، لكنه مما يعرض على الماهية كالمعرض .

قلت : نعم ، الا أن تشخصه ليس بعروضه ، ليستحيل بقاؤه مع تبدله ، بل ، تكون القضية بالعكس ، ويكون تشخصه معروضة به كما حقق في محله ، بحيث لا يثلم وحدته وتشخصه بتعدد الموجود ، وتبدله من نوع إلى آخر ، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة ، حسب اختلافه نقصاً وكما لا ضعفاً وشدة ، فصح استصحاب هذا الوجود عند الشك في بقائه وارتفاعه ، ولو مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً من الماهية ، إلى غير ما ينتزع منه الآن لو كان هذا ^(١) انتهى كلامه .

أقول : ظاهر كلام الشيخ وان كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض ، الا انه يمكن توجيه كلامه على نحو يسلم من المناقشة . وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمة ، وهي ان القضايا الصادرة من المتكلم ، سواء كانت من سنخ انشاء الاحكام ، أم من قبيل الاخبار ، مشتملة على نسب ربطية متقدمة بالموضوعات الخاصة .

مثلاً ، قولنا : اكرم زيداً ، مشتملة على ارادة ايقاعية مرتبطة باكرام زيد ، وكذا قولنا زيد قائم مشتملة على نسبة تصديقية حاكية ، منقومة بهذا المحمول الخاص والموضوع كذلك ، وحال هذه النسبة في الذهن حال الاعراض في الخارج ، في الاحتياج إلى الغير في التحقق ، وكذا في عدم امكان انتقالها من محل إلى آخر .

هذا واذا عرفت ما بيننا لك فنقول : لو فرضنا ان المتيقن في السابق هو وجوب الصلاة ، فالجاعل للحكم في الزمان الثاني : اما أن يجعل الوجوب للصلاة ، وهو المطلوب هنا من ازوم اتحاد الموضوع ، واما أن تنشأ هذه الارادة

الاحتمية الربطية من دون موضوع ، وهو محال ، ضرورة تقومها في النفس بموضوع
نخاص ، واما أن ينشأ لغير الصلاة .

وحينئذ ، اما أن تنشأ تلك الارادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها ، واما
أن تنشأ ارادة مستقلة .

والاول : محال أيضاً ، لاستحالة انتقال العرض ، وقد عرفت ان حالها في
النفس حال الاعراض في الخارج .

والثاني : ممكن ، لكنه ليس ابقاء لما سبق .

هذا في الشبهة الحكمية ، وأما تقريب هذا الكلام في الشبهة الموضوعية ،
فنفرض ان المتيقن في السابق خميرية هذا المايع الخاص .

ففي الثاني ، لو وقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخميرية وهذا المايع
تعبداً ، فان كان طرف النسبة المذكورة هذا المايع ، فقد ثبت المطلوب ، والا
فان لم يكن لها طرف ، يلزم تحقق العرض ، أعني : هذه النسبة الربطية في
النفس من دون محل ، وهو محال .

وان كان لها طرف ، فان أوقع تلك النسبة المتقومة بطرف خاص لمحل آخر ،
فهو محال أيضاً ، للزوم انتقال العرض .

وان أوقعها لمحل آخر فهو ممكن ، ولكنه ليس ابقاء للحالة السابقة كما هو
واضح ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام شيخنا المرتضى « قدس » .

ومما ذكرنا تعرف عدم الفرق بين كون المستصحب عرضاً خارجياً أو
وجودياً .

وأما ما أفاده دام بقاءه في ذيل كلامه ، من عدم إثلام وحدة الوجود ، مع
اتزاع ماهيات مختلفة بحسب المراتب ضعفاً وشدة ، لعدم تشخصه بها ، بل ،
الامر بالعكس فيصح استصحاب هذا الوجود اذا شك في بقاءه وارتفاعه ،

مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً الى غيره (١) .

ففيه ، ان الوجوب وان لم يتشخص بالماهية ، ولكنه يتشخص بحدوداته الخاصة ، ذلك لان وجود زيد ووجود عمرو هما وجودان متعددان قطعاً .
وحينئذ ، لو انتزع عنوان السواد الضعيف من حد خاص من وجود السواد وعنوان السواد الشديد من حده الآخر ، يكشف ذلك عن اختلاف الوجودين اللذين انتزع العنوانان المختلفان منهما ، اذ لا يعقل اختلاف عنوان المنتزع من دون اختلاف في منشأ الانتزاع .

فان قلت : كيف ينتزع من وجود زيد مثلاً ضارب تارة وغير ضارب أخرى؟
وجالس تارة وقائم أخرى مع بقاءه على الوحدة؟
قلت : العناوين المذكورة لا تنتزع من مرتبة الذات ، بل هي منتزعة من أمر خارج عنه ، وثبت ذلك الامر الخارج عن الذات بخلاف ، قد يكون الذات متصفاً بمرض ، وقد يكون متصفاً بضد ، بخلاف مثل السواد الضعيف والشديد فانهما منتزعان من حد خاص من الوجود ، من دون إخاية لامر خارجي .
فحينئذ ، لو لم يتعدد الوجود الذي هو منشأ الانتزاع اكل من المفهومين ، وكيف يختلف المعنى المنتزع .

ومن هنا ظهر ان استصحاب بقاء السواد فيما قطع بتبدله على تقدير البقاء مبني على أحد أمرين ، اما جواز استصحاب الكلّي الذي يكون من القسم الثالث واما القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف ، وان كانا متعددين في نظر العقل ، فاحفظ ذلك .

ثم ، بعد ما علمت من لزوم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة هل الحاكم بالاتحاد هو العقل أو الدليل أو العرف .

والفرق بين الاول والاخيرين غير محتاج الى البيان .

والفرق بين الثاني والثالث انه بناء على الثاني ينظر فيما جعل موضوعاً للقضية عند العرف ، فان اخذ فيها الشيء المقيد ، فبارتفاع المقيد يختلف ذلك الشيء ويصير موضوعاً آخر ، وان اخذ فيها ذات الشيء وجعل أمثراً آخر شرطاً للحكم ، فاله موضوع هو تلك الذات ، ولا يختلف بارتفاع ذلك الامر ، الذي جعل شرطاً للحكم .

مثلاً ، الموضوع في قضية الماء المتغير نجس ، هو الماء المتغير دون قضية الماء نجس اذا تغير ، فان الموضوع بفهم العرف هو الماء ، والتغير علة لثبوت النجاسة للماء ، واذا زال التغير وشك في ارتفاع النجاسة أوبقائها من جهة كون حدوثه علة ، أو الحكم دائر مداره ، فلا مانع لاستصحابه .

واما بناءً على الاخير ، تلاحظ المناسبة بين الحكم الوارد من الشارع وموضوعه ، فربما يكون الموضوع في القضية اللفظية هو المقيد كالماء المتغير لكن العرف بواسطة المناسبة بين الحكم والموضوع ، يرى ان معروض النجاسة هو الماء ، وان التغير خارج عنه وعلة لثبوت الحكم ، وربما يكون الامر بالعكس . وكيف كان ، فالحق هو الاخير ، لان الاحكام المتعاقبة بالعناوين ، تتعاقب بها بالحفاظ مصاديقها العرفية ، لان الشارع انما يتكلم بلسان العرف ، وهو حين التكلم يتصرف وكأنه واحد من العرف فاذا قال اجد من العرف لآخر : « لاتنقض اليقين بالشك » ، فانه يحمل كلامه على أن ما هو نقض عندنا أهل العرف .

وكذلك حال الشارع في التكلم مع أهل العرف ، وحينئذ فيعد كون الموضوع في قضية الماء المتغير نجس هو الماء ، فاو زال التغير يحكم العرف ، بان هذا الماء ان كان نجساً فقد بقيت نجاسته السابقة ، والأثر ثبت ، فعلاقة النجاسة مع هذا الماء ابقاء للحالة السابقة عملاً ، وعدمها فنقض لها كذلك .

ومن هنا ظهر ان توهم عدم جواز كون العرف مرجعاً عند العلم بخطأه
ناش عن الغفلة ، اذ بناءً على ما قلنا ، ليس موضوع الحكم واقعاً وبالذمة
العقلية ، الا ما هو مصداق للعناوين بنظر العرف ، وهذا واضح جداً .

ثم ، بعد ما علمت ان موضوع الحكم مأخوذ من العرف .
فاعلم ، انه قد يرد الحكم في الدليل على عنوان . ولكن العرف يحكم بان
الموضوع اعم مما يصدق عليه ذلك العنوان ، بحيث لو زال العنوان عنه واطاق
عليه عنوان آخر ، يرى أن هذا الباقي في كلا الحالين هو الذي كان موضوعاً
للحكم ، وقد يحكم بان زوال العنوان موجب لزوال الموضوع الاول ، وحدوث
موضوع آخر ، والاول على قسمين .

أحدهما ، أنه لا يحتاج في حكمه ببقاء الحكم الاول ، الى وجود دليل آخر
مثل الاستصحاب ، بل ، يحكم بالبقاء بمقتضى نفس الدليل الاول .

والثاني ، انه يحتاج في ذلك الى دليل آخر ، ووجه الاحتياج مع فرض
انه أحرز ان الموضوع هو الموجود في الحالين ، احتمال أن يكون الحكم في
القضية دائراً بمدار وجود اسم العنوان ، بحيث يكون هو الوسيلة في ثبوت
حكمها لموضوعها ، حدوثاً وبقاعاً ، فلا ينافي بقاء الموضوع عدم الحكم ،
وغالب الاحكام المستفادة من القضايا من قبيل الثاني .

أعني ، لو زال العنوان الذي كان الموضوع منصفاً به ، لم يكن الدليل الاول
كافياً في اثبات الحكم .

ولعل ما اشتهر في ألسنتهم من ان الاحكام تدور مدار الاسماء ، محمول على
الغالب في مقام الاثبات ، بمعنى : ان الادلة المثبتة للحكم لمسمى باسم ، يجوز
التمسك بها لاثبات ذلك الحكم مادام الاسم باقياً ، وبعد زواله لا يجوز التمسك
بها .

فائدة تناسب المقام ، حكمي عن بعض المتأخرين ، انه فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس ، فحكم بطهارة الاول ازال الموضوع دون الثاني ، لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل ، أعني الخشب مثلا ، وأما هو الجسم ولم يزيل بالاستحالة .

قال شيخنا المرتضى «قدس» بعد نقل هذا الكلام: وهو حسن في بادي النظر إلا ان دقيق النظر يقتضي خلافه ، اذا لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم ، وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماع ، ان كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس ، الا انه لا يخفى على المتأمل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم بجميع الاجسام الملاقية ، ومن حيث سببته الملاقات للنجس ، لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية .

وبتقرير آخر ، الحكم ثابت لاشخاص الجسم ، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها ، من حيث نوعه أو صفة المتقوم به عند الملاقات ، فقواهم : كل جسم لاقى نجساً فهو لبيان حدوث النجاسة في الجسم ، بسبب الملاقات ، من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به ، كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصيته وتأثيره ، مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الانواع ، وان أبيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم .

فنقول: لاشك ان مستند هذا العموم: هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة ، مثل الثوب والبدن والماء ، وغير ذلك .

فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ، ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة ، لا ما يتقوم به ، والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ، ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً ، ليست باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة ، من حيث عموم

ما يحدث فيه النجاسة بالملاقات ، لأن حيث تقوم النجاسة بالجسم^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : الظاهر من الأدلة في الموارد الخاصة ، أن الخصوصيات النوعية والصنفية ، لا تدخل لها في النجس بالملاقات ، كيف ولولم يكن كذلك ، لما صح الحكم بنجاسته ما لاقي نجساً ، ولم يذكر في الأدلة لاحتمال اختصاص الحكم بالمذكورات في الأدلة ، فاستكشاف قضية عامة وهي قواهم كل جسم لاقي نجساً فهو نجس ، مبني على العلم بإلغاء الخصوصيات في الموارد المخطوطة . فالأولى في الجواب أن يقال : أنه إن أراد القائل ببقاء النجاسة في المنتجسات بعد الاستحالة الحكم ببقائها ، من دون حاجة إلى التمسك بالاستصحاب فهو فاسد ، لأن الدليل الدال على نجاسة شيء بالملاقات ، لا يدل على عدم تطهره بعد ذلك .

فاذا احتملنا أن عروض صورة أخرى على ذلك الشيء أوجب تطهره ، فلا يرفع هذا الاحتمال بالدليل الأول الدال على حدوث النجاسة فيه بالملاقات ، وإن أراد الحكم ببقاء النجاسة فيها بضميمة الاستصحاب ، فهو تابع لبقاء الموضوع عند العرف ، أعني : موضوع المستصحب .

ولا ينافي كون موضوع النجاسة هو الجسم ، وعدم بقاءه عند العرف ، لأن حكم الجسم لتشخصه في نوع خاص قبل الاستحالة سري في ذلك النوع ، وبعد استحالاته وصيرورته عند العرف موضوعاً آخر لا يصح الاستصحاب ، لأنه لو كان نجساً لم يكن بقاء النجاسة ، نظير ذلك ، لو فرضنا تعلق حكم بالحيوان من دون تدخلية بالخصوصية ، فإنه يسري إلى جميع أنواعه ، وكل نوع منه يتعلق به حكم مستقل غير الحكم الذي تعلق به بتوابع آخر ، وإن كان أصل الحكم من حيث تعلقه بالحيوان

واحد هذا .

الامر الحادي عشر

المعتبر في الاستصحاب أن يكون شاكاً في البقاء ، بعد الفراغ من أصل وجوده حين الشك في بقائه ، فلو شك في أصل وجوده ، وهو الذي يعبرون عنه بالشك الساري ليس من الاستصحاب .

نعم ، أودنا دليل على عدم الاعتناء بالشك في أصل الحدوث أخذنا به ، ويضرب هذا قاعدة أخرى ، وقد يتخيل إمكان شمول الأدلة المذكورة في باب الاستصحاب للقاعدتين .

وتقريب ذلك على نحو أنتم : هو أن يقال : أن في قولهم **وَاللَّيْلُ** : من كان على يقين فشك ، جعل الزمان السابق ظرفاً لليقين ، والزمان اللاحق ظرفاً للشك وأما المتيقن والمشكوك فلو حفظ ، مجرداً من اعتبار الزمان ، لا على نحو الظرفية ولا على نحو القيدية (١) .

فحينئذ ، المراد باليقين بالشيء هو اليقين بذات الشيء ، مهملة عن اعتبار الزمان ، والمراد بالشك أيضاً كذلك ، ولا شك أن الشك بذات الشيء ، يصدق على الشك في أصل وجوده وعلى الشك في بقائه ، لأن بقاء الشيء ليس أمراً آخر وراء ذلك الشيء ، فإذا شمل كلا الشكين بوجوب الماضي على اليقين ، يوجب الغاء كليهما والغاء كل شك بحسبه ، فالشك في أصل الوجود الغاء بأن يحكم بأصل الوجود ، والشك في بقائه الغاء ، بأن يحكم بالبقاء ، هذا غاية تقريب كلام المتخيل .

(١) يشرح المؤلف كيفية أخذ الزمان ظرفاً أوقيداً للمتيقن بعد سطور .

أقول: والذي يخطر بالبال في دفع هذا المقال أن يقال: أن المتيقن بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً ، يصح أن يقال في حقه انه متيقن بالعدالة ، مقيدة بكونها يوم الجمعة .

وأن يقال : انه متيقن بالعدالة بملاحظة اعتبار ذلك الزمان ظرفاً لها .
وأن يقال : انه متيقن بعدالة زيد ، مع اهمال الزمان قيداً وظرفاً ، فان المتيقن بالقيد متيقن بالمهملة .

اذا عرفت هذا فنقول : المتكلم بقضية « اذا يغت بشيء ثم شككت فيه » الخ ، اما أنه لاحظ الشيء المتيقن مقيداً بالزمان ، واما أنه لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن ، واما أنه أهمل ملاحظة الزمان رأساً ، ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث .

أما على الاول ، فلا بد أن يكون المراد من قوله « شككت فيه » الشك في نفس ذلك الشيء ، مقيداً بالزمان السابق ، ولا يكون هذا الا الشك الساري ، وكذا على الثالث ، لان قوله فشككت فيه على هذا الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهمة عن الزمان ، ولا يصدق هذا الشك الاعلى الشك في وجوده من رأس اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق أنه مشكوك تحققه ، مجرداً عن الزمان فان الشيء اذا كان له أنحاء من الوجود ، لا يصدق أنه مشكوك الوجود ، الا اذا شك في تمام أنحاء وجوده .

وأما على الثاني ، فيمكن تطبيقه على الاستصحاب ، يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً ، وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً ، نعم ان تطبيق القضية على الاستصحاب ، يتوقف على ملاحظة زمان السابق ظرفاً للمتيقن ، واللاحق ظرفاً للمشكوك ، وهذه الملاحظة لا تجتمع مع ملاحظة الزمان الاول قيداً كما في الصورة الاولى ، وعدم ملاحظة الزمان أصلاً كما في الصورة الثالثة .

هذا واعلم ان تخيل عموم الاخبار لقاعدتين من جهتين:

احدهما : ما مضى الكلام فيه .

والثانية : ان المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَام « تيقنت بشيء » الشيء المعقيد بالزمان ،

والمراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَام : « ثم شككت فيه » الشك في حدوث ذلك الامر من الاول

الا ان المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَام فليحضر على يقينه ، اولاً تنقض اليقين : الا يقيناً مثله ،

هو البناء على ذلك الشيء ، حدوثاً وبقاء .

وهذا التخيل نظير ما وقع من بعض في قوله عَلَيْهِ السَّلَام : كل شيء طاهر حتى

تعلم أنه قدر ، انه يشمل الاستصحاب وقاعدة طهارة الاشياء ، وقد وافق شيخنا

الاستاذ دام بقاءه هذا المتخيل ، وأصر في الاعتراض على من أنكر ذلك .

ونحن قد بينا هناك عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في تلك القضية ، على

نحو لا أظن أن يشبهه على أحد بعد المراجعة ، ومن أراد فليراجع .

وزاد دام بقاءه في المقام ، بسأله لا يبعد أن يكون الامر هنا أوضح ، فان

المتعلق بما كان اليقين متعلقاً به على قسمين :

احدهما : ما يتعلق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ، وكان اليقين متعلقاً بها ، مع

القطع بعدالته بعد اليوم أو فسقه .

ثانيهما : ما يتعلق بعدالته فيه وفيما بعده ، فالنهي عن نقض اليقين بشكك

يعم باطلاقه النقض بكل من الشكين ، وقضيته عدم نقضه بالثاني المعاملة مع

مشكوكه معاملة المتيقن ، بترتب آثار العدالة عليه ، وربما أيد ذلك بالاستدراك

بقوله عَلَيْهِ السَّلَام ولكن تنقضه بيقين آخر ^(١) انتهى .

وفيه : ان الشك في الحدوث ، والشك في البقاء ، شكان مستقلان ، ومعاملة

اليقين مع أحدهما ، لا يلزم معاملة اليقين مع الآخر ، والاستدراك بقوله عَلَيْهِ السَّلَام ولكن

تنقضه بيقين آخر بعد تسليم ان القضية متعرضة للشك في الحدوث ، ولا يدل الاعلى عدم رفع اليد عن اليقين بالحدوث ، والذي كان في الزمان الاول ، الا بيقين آخر بعدم الحدوث كذلك ، ولا يدل على الحكم بالبقاء كما لا يخفى ، هذا ما قاله شيخنا المرتضى « قدس » في هذا المقام .

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشتمل القاعدتين ، للزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط لها من الاستدلال بها على القاعدة الثانية ، لانه اذا شك فيما تيقن سابقاً أعني عدالة زيد في يوم الجمعة ، فهذا الشك معارض لفردين من اليقين .

أحدهما : اليقين بعدالته المعقولة بيوم الجمعة .

الثاني : اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة ، فيدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ، باحتمال انتفاؤها في ذلك الزمان .

مركزية كميّة برهان

وبمقتضى قاعدة الاستصحاب ، على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة ، فكل من طرفي الشك معارض افراد من اليقين . ودعوى ان اليقين السابق على الجمعة ، قد انتقض باليقين في الجمعة ، والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق ، مدفوعة بان الشك الطارى في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها ، في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها ، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : الظاهر من كلامه « قدس » ان هذه المعارضة دائمية ، وليس كذلك ،

لا يمكن عدم احراز الحالة السابقة قبل يوم الجمعة .

نعم ، العدم الازلي متيقن ، لكن انما يصح ان يكون مجرى للاستصحاب ،
ان كان له أثر شرعي .

وأما ان كان موضوع الأثر ، هو عدم العدالة للمحل المفروض وجوده ، فلا
يأزم أن يكون ذلك العدم متيقناً دائماً ، حتى يعارض الاستصحاب مع القاعدة ،
كما لا يخفى .

واعترض شيخنا الأستاذ دام بقاءه ، بأن التعارض انما يأزم لو كان كل واحد
من نقض اليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة ، شك ونقض اليقين بالعدالة المقيدة
ثبوتها بذلك في مثل المثال في عرض الآخر ، ولم يكن بينهما السببية والمسببية ،
والا لا يعلم العام الا ما هو السبب منهما كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله .

وليس كذلك ، فان كون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشك نقضاً بالشك ،
يتوقف على عدم شمول النهي لنقض اليقين بالعدالة المقيدة .

وهذا بخلاف نقض اليقين بالعدالة المقيدة مع هذا الشك ، فانه نقض بالشك
على كل حال ، من غير توقف على عدم شمول النهي اليقين بعدم العدالة المطلقة ،
بل ، ولو شمله .

غاية الامر معه لا يمكن أن يشمله أيضاً ، وكان نقض اليقين بهذا الشك جازماً ،
فان النهي عن نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك ، يلازم تجوز نقض اليقين
بالعدالة المقيدة بالشك ، لا أنه موجب لكونه نقضاً بغير الشك (١) انتهى .

أقول : لا يخفى ان في هذا المثال لنا شك واحد ، وهو الشك في عدالة زيد
يوم الجمعة ، وبقينان أحدهما اليقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة ، والثاني اليقين
بعدالته المقيدة بيوم الجمعة .

ومقتضى الأخذ بالاستصحاب : تنزيل الشك في العدالة يوم الجمعة بمنزلة

العلم بعدمها، ومقتضى اجراء حكم القاعدة تنزيل هذا بمنزلة العلم بثبوتها؛ فإين حكومة القاعدة على الاستصحاب ١؟

ولعل نظره دام بقاء في هذا الكلام، الى أن اليقين المتحقق في يوم الجمعة، صار ناقضاً لليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة .

ومقتضى عدم جواز نقض هذا اليقين بالشك الطارئ : أن يجعل هذا الشك بمنزلة اليقين ، حتى في كونه ناقضاً لليقين بعدم العدالة السابقة ، فيكون اجراء القاعدة دليلاً على أن نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك ، بمنزلة نقضه باليقين، لأن هذا الشك بمنزلة اليقين بالعدالة ، الذي كان ناقضاً لليقين بعدمها .

هذا بخلاف الاستصحاب ، فإن اليقين فيه وهو اليقين بعدم العدالة سابقاً ، لم يكن ناقضاً لليقين الآخر ، حتى يترتب على الشك اللاحق .

وأنت خبير ، بأن ناقضية اليقين لليقين السابق ، ليست من اللوازم الشرعية، حتى يترتب على الشك اللاحق المنزل منزلة ، وإنما هي من آثاره العقلية، سواء لوحظ طريقاً أم صفة ، لأن العقل يحكم بأن قياس الطريق المحجة ، على خلاف الحالة السابقة ، أو خصوص العلم كذلك بوجوب رفع اليد عنها، والشك اللاحق منزل منزلة العلم في الآثار المترتبة على المعلوم ، لأني لأزم العلم بحكم العقل ، سواء في ذلك الاستصحاب والقاعدة ، ومن المعام عدم حكومة أحدهما على الآخر في هذا المدلول كما هو واضح، ثم بعد ما بينا عدم شمول الأدلة المذكورة في الباب للقاعدتين يتعين الاستصحاب ، لأن مورد بعضها الشك في البقاء ، وظهور اتحاد مفاد الباقي معه .

المبحث الثالث

في : جملة مقامات

أقول : بقي الكلام في وجود مدرك آخر ، لقاعدة الشك الساري وعدمه ، وما يمكن أن يكون مدركاً لها في الجملة : الاختيار الدالة على عدم الإعتناء بالشك ، بعد التجاوز عن الشيء ، فلا بد من ذكر الاخبار الواردة في المقام ، ثم التكلم فيها .

المقام الاول

فنعول مستعيناً بالله العزيز الجليل ، ومتوسلاً بأوليائه الكرام :

انه روى محمد بن الحسن ، بإسناده عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز بن عبدالله ، عن زرارة ، قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة، قل : يمضي ، قلت : رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر ؟ قال عليه السلام : يمضي . قلت : رجل شك في التكبير وقد قرأ ، قال : يمضي ، قلت : شك في القراءة وقد ركع ، قال : يمضي .

قلت : شك في الركوع وقد سجد ؟ قال : يمضي على صلاته .

ثم قال : يسا زرارة ، اذا خرجت من شيء ، ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء (١) .

وبإسناده عن سعد ، عن أحمد بن محمد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن اسماعيل بن جابر قال :

قال أبو جعفر عليه السلام : ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض ، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض ، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ، وقد دخل في غيره ، فليمض عليه ^(١) الخبر .

عن عبد الله بن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اذا شككت في شيء من الوضوء ، وقد دخلت في غيره ، فليس شكك بشيء ، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ^(٢) الخبر .

وفي موثقة أخرى : كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ^(٣) . والكلام فيها يقع في مقامات :

أحدهما : ان مضمون هذه الاخبار هل هو فعل قاعدة واحدة أو تكون مختلفة ؟ قال شيخنا الاسناذ دام بقاءه : ان مقتضى التأمل في الروايات أنها مفيدة لقاعدتين .

أحدهما : القاعدة المضروبة للشك في وجود شيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً ، أو في خصوص أجزاء الصلاة وما يحكمها من الاذان والاقامة .

وثانيهما : القاعدة المضروبة للشك في صحة الشيء ، لاجل الشك في الاختلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً بعد الفراغ منه ^(٤) .

ثم جعل دام بقاءه الصحيحة الاولى والرواية الثانية ظاهرتان في القاعدة

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٩٧١ حديث ٤

(٢) تهذيب الاحكام ١ : ١٠١ حديث ١١١

(٣) وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦ حديث ٣

(٤) حاشية الرسائل / ٢٣٧

الاولى ، والموثقة للخيرة ، مضافاً الى مؤيدات آخر ظاهرة في الثانية .

ثم قال دام بقاءه في تقريب هذا المدعي : لا يخفى ان ارجاع احدي الطائفتين الى الاخرى بحسب المقاد ، أو ارجاعهما الى ما يعمهما أو يعم القاعدتين ، من كل منهما ، لا يخلو من تكلف وتعسف بلا وجه موجب له أصلاً ، مع ما يرد عليه من الاشكال الاتي ، في خروج أفعال الطهارات الثلاث من القاعدة ، مع التحمل في اندفاعه ، وعدم وروده على ما استفدناه من القاعدتين .

ثم استظهر مما جعله دليلاً على القاعدة الثانية : العموم بجميع موارد الفقه ، من أبواب العبادات والمعاملات ، ومما جعله دليلاً على القاعدة الاولى اختصاصه بأجزاء الصلاة ، وما يحسب منها كالإذان والإقامة .

وعمل اختصاص ذلك بأجزاء الصلاة وما يحكمها ، بأن قوله : «^{الصلوة}» إذا خرجت من شيء» في صحيحة زرارة ، وقوله «^{الصلوة}» في رواية ابن جابر : «كل شيء فيه» ، لوام يكن ظاهراً في خصوص شيء من أفعال الصلاة ، بقراءة السؤال عن الشك فيها في صدر كل واحد منهما ، فلا أقل من عدم الظهور في العموم لغيرها . فان تكرار السؤال من خصوص أفعال الصلاة ، يمنع من إطلاق الشيء لغيرها .

ثم اعترض على نفسه ، بأنه لو سلم ذلك ، فإنما هو في الصحيحة ، لان العموم فيها بالإطلاق دون الرواية ، فان العموم فيها بالوضع .

فأجاب بما حاصله : ان لفظ الشيء الذي وقع عقيب الكل ، لوام يكن طائفاً بمقدمات الحكمة ، فلا يدل الكل على استيعاب تمام أفراد ، لانه إنما يدل على استيعاب تمام أفراد ما يرد من مدخوله .

وقد عرفت : ان المتيقن من مدخوله في المقام ، خصوص أفعال الصلاة ، فان اريد بقوله «^{الصلوة}» كل شيء فيه» المخ كل فعل من أفعال الصلاة ، لا يلزم

خلاف أصل في اللفظ الدال على العموم^(١) انتهى كلامه دام بقاءه .

أقول : وفي كلامه مواقع للنظر ، منها : استظهار قاعدتين . من الاخبار مع وحدة مضامينها بحسب الصورة ، فإن المضمون الوارد في المرحلة ، أنه في قوله **«لَا إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ الْخ»** ، وكذا الوارد في الرواية «كل شيء فيه» وقد جاوزه الخ ، مما استظهره إعادة الشك بعد المحل ، متحد مع ما ورد في الموثقتين .

ومن البعيد جداً ، أن يراد من هذا المضمون في مقام غير ما أريد به في الآخر ، كما مر نظير ذلك ، في قولهم **«لَا إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ الْخ»** : لا تنقض اليقين بالشك .

ومنها ، ما أفاده : من أنه بناءً على ما ذكر ، لا يرد على خروج أفعال الطهارات ولا يحتاج الى ما تكلف به شيخنا المرتضى «قدس» في دفع الاشكال ، فإن هذا التكلف محتاج اليه على كل حال ، سواء جعلنا ، فاد إنكل واحد أم لا ، فإن من شك في غسل المرفق بعد الفراغ من غسل اليد ، يصدق أنه شك في صحة الشيء بعد الفراغ عنه ، ويشمل الكلية المذكورة في ذيل الموثقة ، وهي قوله **«لَا إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ الْخ»** : إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه مع وجوب الاعتناء بهذا الشك بالأجماع والاختبار ، فلا بد من القول بان الموضوع أمراً واحداً في نظر الشارع حتى يندفع الاشكال ، كما أفاده شيخنا المرتضى «قدس» .

ومنها ، ما أفاده : من أن وجود القدر المتيقن في المطلقات ، مانع من الأخذ باطلاقها ، لأن المتكلم إن أحرز كونه في مقام بيان ما هو مراده في اللب ، وأظهر في المقام الاظهار لفظاً مطلقاً ، ولم يكن منصرفاً الى شيء من الخصوصيات . يحكم العرف بان مراده في اللب هو المطلق ، والا لم يطعننا على مراده الواقعي وهو خلاف كونه في مقام اظهار ذلك .

نعم ، يمكن أن يقال في بعض الموارد أن المتيقن من كونه في مقام البيان هذا المقدار ، أعني المقدار المتيقن في مقام التخاطب ، لكن ليس هذا في مثل المقام الذي صار بصدد اعطاء القاعدة الكلية كما لا يخفى .

ومنها ، مما أفاده : من أن إفادة الكل استيعاب تمام أفراد الشيء ، تابع لوجود مقدمات المحكمة فيه ، فإن الكل عند العرف يدل على استيعاب أفراد ما يتلوه في القضية اللفظية ، لأفراد ما يكون مراداً في الباب .

وبعبارة أخرى : الإطلاق والعموم يردان على الشيء في عرض واحد ، لأن العموم يرد عليه بعد إحراز الإطلاق .

ولعمري ، هذا واضح عند العرف والعقلاء ، وقد سمعناه مراراً من سيدنا الأستاذ طاب ثراه^(١) ، والذي يظهر لي اتحاد مفاد الاخبار ، وإن المستفاد منها الأعم من الشك في وجود الشيء بعد انقضاء المحل ، والشك في صحته كذلك .
فهنا دعويان :

الأولى : ما سبق من اتحاد القضايا الواردة في هذا الباب ، بحسب العودة والعرف ويفهم اتحاد المفاد كما مر نظيره في النهي عن نقض اليقين بالشك .
والثانية : عموم الأدلة أو إطلاقها ، مضافاً إلى أن المستفاد إن دلك عدم الاعتناء هو التجاوز عن المحل ، وإن الفاعل حين العمل أذكر .

فإن قلت : لا يمكن أن يراد من القضية كلا الشكين من وجهين :

أحدهما : أن إرادة الشك في الصحة مبني على ملاحظة وجود نفس الشيء لأن هذا الشك إنما يكون بعد الفراغ من أصل وجود الشيء وإرادة الشك في الوجود إنما يتصور فيما لم يكن وجود الشيء ، فزوغاً عنه ، والشيء الذي فرض متعلقاً للشك لا يمكن أن يفرض محقق الوجود ، ولا يفرض كذلك ، لأنه من الجمع

(١) وهو السيد محمد الفشاركي الاصفهاني .

بين اللحاظين المتنافيين .

والثاني : انه ان اريد من الشك الشك في الوجود ، فلا بد من الالتزام بان المراد من الخروج من الشيء في الاخبار الخروج من محله ، وان اريد منه الشك في الصحة لا يلزم منه ذلك ، فان التجاوز حينئذ يلاحظ بالنسبة الى نفس ذلك الشيء فيلزم تقدير المحل وعدم تقديره في قضية واحدة .

قلت : اما الجواب عن الاول : فبان الشك في وجود الشيء له تعاقب به ، وكذا الشك في صحته ، فيمكن أن يلاحظ جامع هذين التعليقين معنى حرفياً ويعبر عنه بلفظ الشك في الشيء كما استعمل في بعض الاخبار في معنى جامع بين الظرفية وغيرها ، كما في موثقة ابن بكير « فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه والبانة » (١) الخبر .

واما الجواب عن الثاني : فبالالتزام بتقدير المحل ، فان من فرغ عن نفس الشيء فرغ عن محل وجوده الخارجي ، نعم المحل بالنسبة الى الشك في الوجود ، ليس محلاً للوجود الخارجي المحقق ، لانه غير محرز بالقرص ، بل هو عبارة عن المكان الذي ينبغي أن يوجد فيه اما شرعاً واما الاعم منه ومن غيره ، ولامانع من تقدير مفهوم جامع نعم المعنيين .

هذا ، بل يمكن ان يقدر المحل بالمعنى الذي يقدر في الشك في الوجود أعني المحل الذي اعتبر للشيء شرعاً ، فان محل الحمد مثلاً شرعاً قبل السورة ، سواء اتى بها أم لا ، فكما انه لو شك في وجوده بعد الدخول في السورة ، يكون من الشك فيه بعد المحل ، كذلك لو شك في صحته بعد الدخول في السورة ، يكون من الشك فيه بعد المحل ، لان ما اعتبر مشكوكاً هو الحمد مثلاً ، ومحله قبل السورة ، سواء كان الشك في وجوده أو في صحته ، فليقدر .

هذا ، ولكن الانصاف عدم ظهور الاخبار في المعنى الاعم ، وان لم يكن

ارادته محالاً، فالأولى حمل الاخبار على الشك في التحقق ، ليشمل الشك في وجود الشيء والشك في صحته ، لانه راجع الى الشك في تحقق أوجودي أو عدمي ، اعتبر في الشيء شطراً أو شرطاً .

وقد يقال : ان الشك في الصحة راجع الى الشك في وجود الشيء الصحيح فيشمله الاخبار من هذه الجهة ، والمراد منه ليس هو عنوان الصحيح حتى يدفع بان الظاهر ان الشيء كناية عن العناوين الأولية ، لا ما يعرضها بملاحظة بعض الامور الخارجية مثل الصحة، بل المراد ما يصدق عليه الصحيح بالمحمل الشايع كالصلاة مع الطهارة والحمد عن جهر .

وتظهر الثمرة بينه وبين ماذكرنا انه لو شك في الكيفية المعبرة في الفعل بعد تحقق ذلك الفعل وقبل الدخول في غيره المترتب عليه ، فعلى ما ذكرنا للاعتبار به لانقضاء محلها ، فان محلها نفس ذلك الفعل المأمري به ، وعلى ما ذكره هاهنا . يرجع الى المشكوك لعدم انقضاء محل المقيد .

وفيه : ان الظاهر من الشيء ، الذي نسب الشك اليه في الاخبار ، هو المشكوك الابتدائي في الصلاة مع الطهارة ، هي الطهارة مثلاً وان صح من جهة نسبة الشك الى الصلاة المقيدة ، لكن لا ينصرف انظ الشك في الشيء الا ما شك فيه ابتداءً .

المقام الثاني

هل المحل الذي اعتبر التجاوز عنه في الاخبار ؟ هو خصوص المحل الذي جعل للشيء شرعاً ، أو يكون أعم من ذلك وما صار محلاً للشيء بدقنضى العادة الشخصية أو النوعية ؟ ! .

والذي يظهر في بادي النظر هو الاخبار بدون الاول والثاني .

أما الأول ، فلعدم التقييد في دليل من الأدلة .

وأما الثاني ، فسلان إضافة المحل الى الشيء بقول مطاق ، لا يصح بمجرد تحقق العادة تشخص خاص ، بخلاف ما لو كانت العادة بملاحظة النوع مثلاً ، يصح أن يقال ان محل غسل الطرف الايسر قبل تخال فصل معتديه بينه وبين غسل الايمن لبناء النوع فسي الغسل الترتيبي على الموالاة بين الغسلات ، بخلاف العادة الشخصية .

نعم ، يصح ان يضاف المحل في هذه الصورة الى فعل خصوص ذلك الشخص ، لكن ظاهر الاخبار اعتبار مضي محل الشيء من دون اضافة الى شخص خاص فتدبر جيداً .

لكن قال شيخنا المراتضى « قدس » : ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة .

فمن اعتاد الصلاة في اول وقتها ، أو مع الجماعة ، شك في فعلها بعد ذلك ، فلا يجب عليه الفعل .

وكذا من اعتاد فعل الشيء بعد الفراغ من الصلاة ، فرأى نفسه فيه ، وشك في فعل الصلاة .

وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتديه ، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ ، فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقهاء بها .

نعم ، ذكر جماعة من الاصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة ، اذا شك في الجزء الاخير ^(١) انتهى ما أوردناه من نقل كلامه « قدس » .

وأنت خبير ، بأن ما ذكره « قدس » في الامثلة كلها ، من قبيل العادة الشخصية

الاخير . وقد قال جماعة بعدم اعتبار الشك فيه ، مستدلين بالاخبار ، وهو موافق لما قوبلنا .

نعم ، لازم ما ذكرنا أن من صلى صلاة الظهر أو المغرب ، ثم شك بعد قيامه عن المصلي ، انه هل صلى صلاة العصر أو العشاء أم لا ؟ مع بقاء الوقت لا يعتني بشكه ، لتحقق العادة نسوفاً بانتيان الصلاتين في مجلس واحد ، والالتزام به مشكل جداً .

وأما ما أفاده من المخالفة للاطلاقات ، ففيه : ان الاطلاقات لا تدل الا على وجوب اتيان الفعل .

وأما لو شك بأنه هل وجد أم لا ؟ فلا تدل على عدم الایجاد ، كما لا يدل على الایجاد .

نعم ، قاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الاتيان ، حتى يقطع بالامتنال ، وكذا استصحاب عدم الاتيان ، وعلى فرض تمامية أدلة الباب ، لاتعارض بينها وبين قاعدة الاشتغال لورودها عليها ، كما لاتعارض بينها وبين الاستصحاب ، اما من جهة حكومتها عليها ، وأما من جهة خلوها عن المورد أو أخذ بذيل الاستصحاب ورفع اليد عنها كما يأتي ان شاء الله .

المقام الثالث

الدخول في الغير ، ان كان محققاً للتجاوز فلا اشكال في اعتباره ، والا ففي اعتباره وعدمه وجهان ، منشأوهما اختلاف أخبار الباب .

وتظهر الثمرة من الصحيحة (١) ورواية ابن جابر اعتباره (٢) ومن بعض الاخبار عدم اعتباره ، فهل اللازم تقييد ذلك البعض بما دل على اعتباره ، كما ذهب اليه شيخنا المرتضى « قده » (٣) أو الاخذ بالاطلاقات كما ذهب اليه بعض آخر ؟

ثم على تقدير الاول ، هل الغير الذي اعتبر دخوله فيه يعم كل شيء ؟ أو يكون مختصاً بالاشياء الخاصة ؟

والذي يظهر لي : هو عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقاً ، لاطلاق الموثقة كل ما شككت مما قد مضى فامضه كما هو (٤) وكذا موثقة ابن أبي يعفور ، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه (٥) فان قلت : لوجه للاخذ بالاطلاق مع وجود الاخبار الدالة على القيد ، وايضاً الموثقة بان كان ذيلها مطلقاً ، ولكن ظاهر صدرها هو اعتبار الدخول في الغير ، فكيف يمكن الاخذ باطلاق الذيل مع ما ذكر من القيد في الصدر ؟ قلت : ما ذكر فيه الدخول في الغير ليس ظاهراً في القيدية ، لاكان وروده مورد الغالب المقيد الذي يصح ورودها مورد الغالب ، لايجب التصرف في ظاهر المطلق الذي استقر ظهوره .

نعم ، اولئنا : بأن وجود القدر المتيقن في الخطاب مانع للاخذ بالاطلاق ،

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦ حديث ١

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٩٧١ حديث ٤

(٣) الرسائل / ٧١١ ح

(٤) تهذيب الاحكام ٢ : ٢٤٤ حديث ١٤

(٥) تهذيب الاحكام ١ : ١٠١ حديث ١١١

كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ دام بقاءه (١) لم يمكن التمسك بموثقة ابن أبي يعفور لأن المتيقن من موردها هو الدخول في الغبر ، لما ذكر في المصدر ، ولكن هذا خلاف التحقيق عندي ، ما لم يصل إلى حد الانصراف ، وعلى فرض القول بذلك يكفينا إطلاق الموثقة السابقة .

فإن قلت : إن الظاهر من رواية ابن جابر ، أن الشك في الركوع بعدما سجد وإن شك في السجود بعدما قام ، فليس أن ذكر الدخول في الغبر ليس لمجرد كونه محققاً للتجاوز غالباً ، إذ لو كان من هذه الجهة ، لما صح تعيين ذلك الغير في السجود والقيام ، لوجود أمر آخر يتحقق به التجاوز سابقاً عليهما كالهوى والنهوض ، فالتحديد في الرواية مضافاً إلى دلالة على عدم الكفاية ، فإن مجرد التجاوز يدل على عدم كفاية الدخول في كل أمر ، هو غير المشكوك ، بل ، يعتبر كون ذلك الأمر مما اعتبر في المركب بعنوانه الخاص ، فلا يكفي مثل الهوى الذي هو مقدمة للسجود ، أو النهوض الذي هو مقدمة للقيام .

قلت : إن الهوى والنهوض وإن كان يتحقق بهما التجاوز ، لكن لا يتحقق الشك في الركوع في حال الهوى غالباً ، وكذا في السجود في حال النهوض لقرئهما بالمشكوك ، فيمكن أن يكون ذكر السجود والقيام في الرواية ، من جهة كونهما أول حال يتحقق فيه الشك للغائب في الجزء السابق ، لأن الحكم منوط بالدخول في مثلها ، فتدبر جيداً .

المقام الرابع

قد خرج من الكلية المذكورة الشك في بعض أفعال الرضوء قبل الفراغ

(١) حاشية الرسائل / ٢٣٩ - ٢٤٠ .

عن أصل العمل، كما لو شك في غسل الوجه وهو مشغول بغسل اليد اليمنى ، أو شك في غسل اليمنى وهو مشغول باليسرى ، وهكذا ، وهذا من جهة الاختيار والاجماع .

بل ، وألحق بعضهم بالوضوء: الغسل ، والتيمم .

وكيف كان ، فإن حكم الوضوء مما لا اشكال فيه ، إنما الاشكال في أن موثقة ابن أبي عمير ، وهو قوله **إِنَّمَا** : إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فشكك ليس بشيء ، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجسزه ^(١) تدل على أن الوضوء باق تحت القاعدة المذكورة ، بناءً على عود ضمير غير الوضوء لثلاث مخالفات الاجماع .

وحينئذ يستشكل بأن اجراء حكم القاعدة على الوضوء ودخوله تحتها ، ليس منوطاً بالدخول في غير الوضوء ، لتحقيق بعض جزئيات تلك القاعدة قبل الدخول في غير الوضوء أيضاً .

فمقتضى القاعدة المذكورة في ذيل الموثقة، عدم الاعتناء ببعض المشكوك وإن كان قبل الانتقال عن الوضوء الى غيره ، كما لو شك في غسل جزء من الوجه بعد الدخول في غسل اليد مثلاً ، أو شك في أصل غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد ، لأنه شك في الشيء بعد التجاوز .

وقد نفى شيخنا المرتضى « قدس » عما ذكر : بأن الوضوء بتمامه في نظر الشارع أمر واحد ، بملاحظة وحدة أثره ، وهي الطهارة ، فلا يلاحظ كما قبل بحال .

فعلی هذا، لا یصدق التجاوز الا بالانتقال عن أصل العمل الى غيره ^(٢) .

(١) تهذيب الاحكام ١: ١٠٦ حديث ١١١ .

(٢) الرسائل / ٧١٣ .

وناقش في ذلك شيخنا الأستاذ : بأن وحدة الاثر لو كانت موجبة لذلك ، فإنه يلزم أن يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل ، شكاً فيه قبل التجاوز عن الجزئيات الملازمة .

حيث إن سائر الاعمال تشارك الطهارات في وحدة الاثر وبساطته، مثل أن أثر الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء، ولو كانت الوحدة في الاثر توجب كون المسبب فعلاً واحداً في نظر الشرع، فلم لأنوجب في سائر الافعال (١) .

هذا وأقول : الظاهر أنه «قدس» لم يرد بأن كل فعل له أثر واحد هو واحد في نظر الشارع حتى يرد عليه منه ما أفاده دام بقاءه .

بل، المراد ان المكاف به في الوضوء ، اكونه هو الطهارة في الحقيقة ، والافعال الخارجية محصلة لها، صحيح أن يلاحظ الشارع تلك الافعال أمراً واحداً من جهة وحدة ما يراد منها .

وبهذه الملاحظة، ليس لها أجزاء حتى يكون الشك في السابق بعد الدخول في اللاحق من أفراد الشك بعد التجاوز .

والدليل على هذه الملاحظة ، تطبيق هذه الكلية في الموثقة على الشك في جزء من أجزاء الوضوء بعد الفراغ من الوضوء .

والحاصل، انه بعد الاستفادة من الاخبار، بأن الشك في جزء من الوضوء ان كان بعد الوضوء فلا يعتنى به ، لكونه من الشك في الشيء بعد التجاوز .

وان كان قبل الفراغ منه يعتنى به ، لكونه من أفراد الشك في الشيء قبل التجاوز ، يستكشف بأن أفعال الوضوء كلها في نظر الشارع بمنزلة فعل واحد ، والمصحح لهذه الملاحظة مع كونها متعددة في الخارج ، هو وحدة المسبب ، وهي الطهارة التي هي المكلف به في الحقيقة .

هذا ثم تفصي دام بقاءه عن أصل الاشكال ، بما مر سابقاً في المقام الاول .

وحاصله : ان المستفاد من الاخبار قاعدتان :

الاولى : قاعدة الشك بعد المحل .

والثانية : قاعدة الشك بعد التجاوز والفراغ .

والاولى : مختصة بأجزاء الصلاة وما يحكمها .

والثانية : أعم منها ومن ساير الابواب ، والمذكور في ذيل الموثقة هي

القاعدة الثانية ، فلا اشكال .

وأما شمول ذيل الموثقة للشك في صحة بعض الاجزاء ، بعد الفراغ عنه

والانتقال الى جزء آخر ، كما اذا شك في غسل جزء الوجه بعد الشروع بغسل

اليدين مثلاً ، فيلزم التهاافت .

اذ كما يصح اعتبار انه شك في الشيء قبل المضي ، لانه شك في شيء من

الوضوء قبل الانتقال عنه الى حال آخر ، فيجب الالتفات اليه ، صح اعتبار انه

شك في الشيء بعد المضي عنه ، لانه شك في شيء من غسل الوجه مع التجاوز

عنه ، فيجب عدم الالتفات اليه .

فيجاب عنه أولاً : بأنه لا اختصاص لهذا الاشكال بالطهارات ، بل يعم ساير

المركبات مما كان له أجزاء مركبة أو مقيدة من العبادات والمعاملات ، مثل ما

اذا شك في جزء من الغائبة بعد الفراغ منها ، وقبل الفراغ من الصلاة .

والفصي عن الكل بأن المراد من الشيء في ذيل الموثقة وغيرها ، هو مثل

الوضوء والغسل والصلاة ، مما له عنوان شرعاً وعرفاً بالاستقلال يقيناً بلاشكال ،

كما تشهد به صحيحة زرارة في الوضوء ، ومثل خبر : « كل ما مضى من صلاتك

وطهورك » ، وغيرها من الاخبار ، ومعه لا يمكن أن يراد من العموم والاطلاق

في الموثقين الاجزاء المركبة ، كي يلزم التهاافت ^(١) . انتهى ما أردنا من نقل كلامه ملخصاً دام بقاءه .

أقول : وأنت خير بأن وحدة مضمون الاخبار الواردة في المقام ، تأبى عن الحمل على القاعدتين ، فانها بين ما رتب عدم الاعتناء على الشك في الشيء بعد الخروج عنه ، وما رتبه عليه بعد المضي عنه ، وما رتبه عليه بعد التجاوز .

ولا شك في وحدة هذه الالفاظ الثلاثة بحسب المعنى ، فحمل بعضها على الشك في الوجود بعد المحل ، والآخر على الشك في الصحة بعد التجاوز عن العمل ، مما لا يساعد عليه فهم العرف ، ومن حيث ان المراد في بعض الاخبار هو الشك في الوجود ، كما في صحيحة زرارة ورواية ابن جابر ^(٢) من جهة الامثلة المذكورة منهما ، تعين حمل الباقي عليه .

هذا مضافاً الى أن المشكوك في موثقة ابن أبي يعفور ، انما هو شيء من الوضوء لانفسه باعتبار جزء منه أو قيد ، فالشك المذكور في الكبرى ، لابد أن يحمل على الشك في الجزء أو القيد حتى يصير كبرى لما ذكر في الصدر .

وحيثئذ ، فيرجع ضمير قوله فإنه لم تجزئه الى ذلك الشيء المفروض ، ولا ينطبق هذا إلا على الشك في الشيء بعد المحل ، فتدبر .

نعم ، يمكن ان تكون قاعدة الشك بعد الفراغ قاعدة اخرى يستفاد من بعض اخبار اخر ، في خصوص الوضوء والصلاة ، مثل صحيحة زرارة في باب الوضوء ، مثل ما روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : « كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض » ^(٣) ، وامثال ذلك من الروايات .

(١) حاشية الرسائل / ٢٤٠

(٢) صحيحة زرارة ورواية ابن جابر في تهذيب الاحكام ١ : ١٠١

(٣) تهذيب الاحكام ٢ : ٣٤٤ حديث ١٤

فحينئذ ، كل شك تنطبق عليه القاعدتان ، يلغى من جهتهما ، وكل ما ينطبق عليه احدهما يلغى أيضاً من جهتها ، ولا يعارضها مفهوم الآخر ، لأن المفهوم في كل من القاعدتين ، هو بيان عدم المقتضي لالغاء الشك ، وأن الرجوع الى المشكوك من باب القاعدة ، مع امكان أن يقال بعدم المفهوم ، للدليل المقيّد بقاعدة بعد الفراغ في باب الصلاة ، لأنه لم يجعل الموضوع فيه الشك ، والفراغ شرطاً خارجاً عنه ، كما هو شأن كل قضية شرطية سبقت لبيان المفهوم .

كذلك ، جعل الشك بعد الفراغ موضوعاً للحكم ، وأداة الشرط الموجودة في بعضها ، إنما جيء بها لبيان تحقق الموضوع كما لا يخفى على المتأمل ، ولو سلمنا ثبوت المفهوم لكل منهما ، فلا تغلب المعارضة مع المنطوق ، كما في قول الشارع : إذا بأت فتوضاً مثلاً ، ثم قال : إذا تمت فتوضاً ، فإنه ليس لاحد توهم أن منطوق أحدهما معارض مع مفهوم الآخر ، فتدبر .

فإن قلت : إن الشك المركب بعد الفراغ ، مسبب عن الشك في الجزء أو القيد ، والشك في السبب يشمل الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك قبل المحل ، وقد تحقق أن القاعدة الجارية في الشك السببي ، مقدمة على القاعدة الجارية في الشك المسببي ، وحينئذ لا يبقى للشك بعد الفراغ مورد الا نادراً ، كما لو شك في الجزء الأخير وقد فرغ من العمل بواسطة الاشتغال بأمر آخر مغاير له ، ولا يحسن اعطاء قاعدة عليه ، لاجل مورد نادر .

قلت : هذا إنما يصح إذا اعتبر المشكوك في القاعدة بعد الفراغ مجموع العمل ، بلحاظ الخلل في بعض ما اعتبر فيه .

وأما إذا اعتبر نفس ما اعتبر فيه من القيد أو الجزء ، كما في قوله عليه السلام : « كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك الخ » ، فليس هناك شك حتى يكون أحدهما مسبباً عن الآخر ، بل ، عاق الحكم في إحدى القاعدتين على الشك في

الجزء أو القيد بعد انقضاء المحل ، وعلق في أخرى عليه أيضاً بعد الفراغ من مجموع العمل .

وأما حديث تطبيق القاعدة على الشك في بعض أفعال الوضوء كما في الموثقة ، فتصحيحه إما بما أفاده شيخنا المرتضى « قدس »^(١) وقد عرفت عدم ورود ما أورده عليه شيخنا الأستاذ^(٢) .

وأما بأن يقال : إن المستفاد من الموثقة أن الشك في شيء من الوضوء بعد الوضوء ، لا يعتنى به من جهة أنه من أفراد الشك في الشيء بعد التجاوز ، ولا يستفاد منها ومن غيرها أن الشك في شيء من الوضوء قبل الفراغ عن أصل الوضوء يعتنى به من جهة أنه شك في الشيء قبل التجاوز .

بل ، يمكن أن يكون الشك قبل تمام الوضوء ، منع كونه من أفراد الشك بعد المحل فيعتنى به ، لكن هذه القاعدة مختصة بالنسبة إليه ، إذ لا منافاة بين بقاء فرد من أفراد الشك بعد المحل في باب الوضوء تحت القاعدة وخروج الباقي .

وحيث نقول : ذكر القاعدة في الموثقة ، إنما هو من جهة الاجراء على الفرد الباقي ، لا أنها تدل على أن الشك في باب الوضوء داخل تحت القاعدة من دون تخصيص أصلاً .

والحاصل ، أنه لم يظهر من الاخبار أن الاعتناء بالشك في جزء من الوضوء ما دام مشغولاً به ، من حيث كونه داخل في أفراد الشك قبل التجاوز ، وأن الشك بعد التجاوز في باب الوضوء منحصر بالشك بعد تمام العمل ، حتى يحتاج

(١) الرسائل/٧١٣

(٢) حاشية الرسائل/٢٤١

التوجيه الى ما أفاده شيخنا المراتضى «قدس» (١) أو الى ما أفاده شيخنا الاستاذ (٢). غاية الامر ، ان الموثقة السابقة تدل على أن الشك في شيء من الموضوع بعد الفراغ عنه لا يعتنى به ، لكونه من جزئيات الشك في الشيء بعد المحل ، ولولا الاجماع والاختبار الصحيحة بوجوب الاعتناء بالشك مادام مشغولاً بالموضوع ، لقنا بمقتضى القاعدة : ان الشك في غسل اليد اليمنى بعد الشروع في اليسرى ، وكذا الشك في جزء منها بعد الفراغ منها لا يعتنى به ، لكن الاختبار والاجماع يخصان القاعدة في الشكوك المتعلقة بأجزاء الموضوع بعد المحل ، غير الشك الذي يكون كذلك بعد الموضوع هذا .



المقام الخامس

قد عرفت منا ذكرنا سابقاً : ان الشك في الشرط حكمه حكم الشك في الجزء ، لان الشرط أيضاً أمر يشك في وجوده وله محل خاص ، فلو تجاوز محله تشمله العمومات .

والكلام هنا ، في أنه ان أحرز شرطاً بهذه القاعدة ، بواسطة مضي محله ، هل يكفي لمشروط آخر الذي محله باق بالنسبة إليه أم لا ؟
مثلاً ، لو شك بعد صلاة الظهر في أنها كانت مقرونة بالطهارة أم لا ؟ فلا شبهة في مضي محل الطهارة بالنسبة الى صلاة الظهر ، فتشمله العمومات فهل يكون الشخص بمقتضى تلك الأدلة واجداً للطهارة ، حتى يجوز له الدخول في العصر

(١) الرسائل / ٧١٣

(٢) حاشية الرسائل / ٢٤١

من دون تحصيل الطهارة أم لا ندل إلا على صحة صلاة الظهر ، لأن محل الطهارة مضي بالنسبة إليها .

وأما بالنسبة إلى صلاة العصر فمحلها باق ، فيدخل بالنسبة إليها في الشك في الشيء قبل انقضاء المحل ، ويمكن تقريب هذا المطالب على أن الأدلة هل يستفاد منها الطريقية ، بمعنى : أن الشك في شيء بعد التجاوز جعل له طريق إلى استرازالواقع أم لا يستفاد منها الأحكام الشاك ، كسائر القواعد المقررة لذلك نظير أصالة البراءة والاستصحاب وغير ذلك .

إن قلنا بالأول ، فيكتفي به لمشروط آخر أيضاً ، لأن الشخص واجد للشرط واقعاً ، بحكم الطرق الشرعية ، والمفروض أنه ما ارتفع على تقدير وجوده ، فيستأنز وجوده أولاً بقاء مثل هذا اللازم ، يؤخذ به في الطرق الشرعية .

وأما إن قلنا بالثاني ، فلا يكتفي لمشروط آخر ، لأن الشرط من هذه الجهة ليس مما تجاوز محله ، وهذا ظاهر ، ولما كان المطالب منفرداً على طريقية القاعدة وعدمها ، فليتكلم في ذلك .

ونقول : إن ظاهر الأخبار المذكورة في صدر المبحث ، كونها من القواعد المقررة للشاك .

نعم ، ما يوهم كونها معتبرة من باب الطريقية ، تعادل الحكم في بعض الأخبار بكونه حين العمل اذكر ، مثل رواية بكير بن أعين : « في الرجل يشك بعد ما يتوضأ ؟ قال » **البراءة** : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » ^(١) فإن الظاهر منه أن الوجه في إلغاء الشك وقوع المشكوك فيه في محله ، بموجب العادة والغلبة .

وفيه منع ، إذ فرق واضح بين جعل الظن المحاصل من العادة معتبراً ، كما

(١) تهذيب الأحكام ١ : ١٠١ حديث ١٠٤ .

هو مفاد للطريق ؟ أو كونها علة لتشريع الحكم للشاك ، ولا يستفاد من الخبر نحو الاول ، فيبقى ظهور الاخبار السابقة من كون هذا الحكم من الاختكام المقررة للشك بحاله ، فاي تدبر .

المقام السادس

قد يترائي في هادي النظر لزوم التهافت في الاخبار السابقة ، اذا فُظ الشيء كما أنه يصدق على جزء المركب ، كذلك يصدق على مجموعه ، فحينئذ لو شك في جزء المركب بعد الفراغ منه فذلك الجزء مشكوك فيه ، ومجموع المركب أيضاً مشكوك فيه ، اذ الشك في الجزء يستلزم الشك في الكل ، فهاهنا فردان يحصل من أحدهما : الشك في الجزء ، والاخر : الشك في الكل .

والاول : داخل في الشك في الشيء بعد تجاوز محله .

والثاني : داخل في الشك في الشيء قبل تجاوز محله .

وباعتبار الثاني يجب الاعتناء به دون الاول .

والجواب : ان الظاهر من الشك في الشيء ، هو أن يكون الشك متعلقاً به ابتداءً . لا أن يكون مشكوكاً بواسطة أمر آخر ، وما شك فيه ابتداءً هو الجزء ، وأن كان يصدق نسبة الشك الى الكل من جهة لزوم الاول .

الثاني : وأيضاً ان الشك في الكل مسبب عن الشك في الجزء ، واجراء القاعدة في السبب يكون أولى من أجزائها في المسبب .

وان أبيت فنقول : أولاً : أن لزوم الاعتناء بالشك هل تجاوز المحل مستفاد

من مفاهيم أخبار الباب ولزوم عدم الاعتناء بالشك بعد المحل مستفاد من منطوقات الأخبار ولا يستقيم المفهوم للمعارضة مع المنطوق .

وثانياً : إن لزوم الاعتناء بالشك إذا كان قبل الخروج الاستفادة من الاخبار ليس حكماً تعديلاً حتى يقع التعارض في مداول الاخبار ، بل إنما هو على طبق القاعدة العقلية المقنضية لوجوب اتيان كل ما شك فيه ، ما اعتبر في المأثور به .
غاية الامر خرج ما شك فيه بعد انقضاء المحل ، وأما المشكوك فيه قبل انقضاء محله فازوم الاتيان به ، إنما هو من باب القاعدة الاولى .

وحيث نقول : الشك المفروض من حيث انه شك في الجزء ، لو شمله الدليل الدال على عدم لزوم الاعتناء ، فليس في البين ما يعارضه ، لأن الشك في الكل وإن كان شكاً في الشيء قبل انقضاء محله ، لكن عرفت أن الحكم بالإعادة فيه من باب قاعدة الاشتغال ، وبعد ما حكم الشارع بالغناء الجزء المشكوك فيه ، كما هو مفاد اجراء الدليل في الشك في الجزء ، لا يفتي محل الحكم العقل كما هو ظاهر .

مركزية تكملة في شرح

المقام السابع

لا اشكال في أن المراد بالشك الوارد في الاخبار ، هو الشك الحادث بعد التجاوز ، لا الاعم منه ومن الباقي من أول الامر .

فلو شك من حين الدخول في الصلاة ، في كونه متطهراً ، فلا يجوز له الدخول فيها ، بملاحظة ان هذا الشك يصير بعد انقضاء العمل شكاً في الشيء ، بعد تجاوز المحل .

وهذا واضح ، وهذا الشك الحادث بعد العمل على أقسام :
أحدهما : أن يكون المكلف غافلاً عن صورة العمل ، بمعنى : أنه لا يعلم

الان هل حرك خاتمه حين غسل اليد أم لا ، وهذا على قسمين :
أحدهما : انه يعلم أنه على تقدير عدم تحريكه الخاتم ، كان هذا مستنداً الى
السهو .

والثاني : أنه يعلم على هذا التقدير كان مستنده العمد .
وهنا قسم ثالث ، وهو أنه على هذا التقدير ، لا يعلم ان مستنده السهو أو العمد
لكن حكم هذا القسم يعلم بعد بيان القسمين الاولين .
والقسم الثالث : أن يعلم كيفية العمل ، مثل : أنه يعلم بان كيفية غسل يده
كانت بارتعاس يده في الماء وأنه لم يحرك خاتمه قطعاً ، وانه غافل حين العمل ،
ولكن شك الان ، في أن ماتحت خاتمه يتغسل بالارتعاس أم لا .
اذا عرفت هذا فنقول : أما القسم الاول ، فدخوله في الادلة مما لا اشكال
فيه .

وأما القسم الثاني ، فشمول الاخبار المطلقة له مما لا اشكال فيه .
وأما تطبيق ما حال فيه بكونه حين العمل أذكر ، فتقريبه أن قوله «^{الغالب}» هو
حين يتوضأ أذكر ، بمنزلة الصغرى الكبرى المعطوية ، فكانه قال «^{الغالب}» : هو حين
يتوضأ أذكر ، وكل من كان متذكراً حين العمل فلا يتركه عملاً .
فعلى هذا تنفع هذه القضية لمن احتمل ترك الشيء سهواً ، وكذا لمن
احتمل تركه عمداً كما لا يخفي .

وفيه : ان الظاهر من التعليل المذكور عدم الاعتناء بترك الشيء سهواً ، لكون
الانسان متذكراً حين العمل غالباً . وأما عدم تركه عمداً فهو مفروغ عنه في
الإسئلة والاجوبة الواردة في الاخبار . ومن هنا يظهر الاشكال في القسم الآخر
الذي ذكرنا أنه يعلم حكمه . والحاصل ، ان قوله «^{الغالب}» «^{الغالب}» هو حين يتوضأ ...
ليس متوضئاً لالغاء احتمال التعمد .

وأما القسم الثالث، ففي شمول الأدلة له وعدمه وجهان من الإطلاق، وظهور التعليل المذكور فيما إذا احتفل التذكار حين العمل .

ويمكن أن يقال : أن قوله « عَلَيْهِ السَّلَام » : « هو حسن بنوضاً ... ليس ممن قبيل العلة ، بحيث يكون الحكم دائراً مداره ، بل ، هو من قبيل المحكمة لأصل تشريع الحكم للشك بعد القراع ينحو الإطلاق .
والدليل على ذلك أمران :

أحدهما : خلوسائر الاخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة .

يمكن أن يقال : أن محل الحاجة غالباً هو القسم الأول ، والعلة الضرورية صادقة فيه ، وسائر الأقسام نادرة ، فذكر التعليل في الاخبار لا يكون لازماً على فرض كون المراد القسم الأول فقط ، فهذا لا يكون دليلاً .

والثاني : ما رواه ثقة الاسلام عن العدة عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن الحسين بن أبي العلاء قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت ؟ قال « عَلَيْهِ السَّلَام » : حوله من مكانه ، وقال في الوضوء : تديره ، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة ^(١) .

واحتمال أن يكون السؤال عن الخاتم الوضوء الذي يصل الماء تحته قطعاً ، وإنما أمره عليه السلام بالتحويل والإدارة استحباباً ، أو حمل النسيان على الغفلة بعد العمل على الإدارة وعدمها حينه بعيد في الغاية .

يمكن حمل الرواية على نسيان الإدارة ، يعني يعلم أنه لم يديره ولكنه شك في أن هذا الخاتم يصل الماء إلى تحته ، وعدم الإدارة عند الوضوء مستند إلى هذا السبب ، أو لا يصل الماء تحته وعدم الإدارة مستند إلى الغفلة ، فتعليل أنه

حين العمل اذكر قال «عليه السلام» : «لا تعيد الصلاة ، وهذا الحمل وأمثاله وإن كان بعيداً ، إلا إن أثبت حكم تعيدي محض المقسمين بهذه الرواية كان أبعد ، فهذا الدليل كسابقه ليس دليلاً .

وعلى هذا ، يمكن قوياً الأخذ باطلاقات الاخبار ، وحمل التعادل المذكور على الحكمة ، والمحكم بأن الشك الحادث بعد التجاوز مطلقاً ، سواء كان خافلاً عن صورة العمل ، أم كان ملتفتاً إليها ، وسواء كان احتمال تركه مستنداً إلى السهو أم كان مستنداً إلى العمد ، لا اعتبار به ، هذا تمام الكلام في المقام ، وعليك بالتأمل التام .



المقام الثامن

بقي الكلام في أصالة الصحة في فعل الغير وبيان مدركها ، وقد استدل عليها بالادلة الاربعة :

أما الكتاب :

ففيه آيات :

منها قوله تعالى : «وقولوا للناس حسناً» (١)

ومبنى الاستدلال ، على أن المراد من القول ، هو الظن والاعتقاد .

ووجه الدلالة على هذا : أن التكليف المتعلق بالاعتقاد ، اكوته أمراً غير

إختياري ، راجع إلى ترتيب الأثر ، فيجب على المكلفين أن يعاملوا مع الناس

في أفعالهم معاملة فعل الصحيح .

لا يقال : تحصيل الاعتقاد أمر اختياري ، اذا كانت مقدماته اختيارية .

لانا نقول : نعم ، قد يكون كذلك وقد يحصل قهراً ، بل في غالب الاحوال يكون كذلك ، فلا يمكن جعله موضوعاً للالتزام بنحو الاطلاق .

ومنها قوله تعالى : « فاجتنبوا كثيراً من الظن أن بعض الظن اثم »^(١) .

تقريب الاستدلال : أن ظن الخير ليس اثماً قطعاً ، فالظن الذي يكون اثماً ومنهياً عنه ، هو الظن السوء والنهي عنه ، راجع في الحقيقة الى النهي عن ترتيب آثاره السوء حين الظن به ، لمامضي من عدم قابلية الظن للالتزام ، فترتيب آثاره الحسن والصحة لعدم الوسطة .

ومنها قوله تعالى : « اوفوا بالعقود »^(٢) بناء على ان الخارج عن عهده ،

ليس الا ما علم فساد ، لانه المتيقن .

ومنها قوله تعالى : « إلا أن تكون تجارة عن تراض »^(٣) بالتقريب المتقدم .

وأنت خبير بما في المجموع من الضعف .

أما الآية الاولى ، فلان الظاهر منها مطالوبية قول حسن في مقام المعاشرة ، ولا ربط لها بترتيب آثار الصحة على فعل الغير ، وهي نظير قوله تعالى في توجيه موسى وهارون عليهما السلام : « وقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى »^(٤) .

وأما الثانية ، فلان عدم الوسطة بين السوء والحسن أو الصحة والفساد ، لا يلزم عدم الوسطة في المعاملة ، وترتيب الاثر ، اذ رب عقد لا يعامل معه

(١) سورة الحجرات (٤٩) : ١٢ .

(٢) سورة المائدة (٥) : ١ .

(٣) سورة النساء (٤) : ٢٩ .

(٤) سورة طه : (٢٠) : ٤٤ .

الإنسان لا معاملة الصحة ولا معاملة الفساد، وإن كان في الواقع لا يخاف من أحدهما. وأما الاثنان الآخرتان، فمضافاً إلى عدم شعولهما إتمام المدعى، اذ هي ليست خصوص العقود، فالاستدلال بها مبني على جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصدقية، وهو خلاف المشهور، وإن لم يكن بعيداً كما أشرنا إلى وجهه في بعض المقامات.

وأما السنة :

فمنها، ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام : ضاع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقبلك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سيلاً (١).

ومنها قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل : يا محمد كذب سمعتك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال وقال لم أقل، فصدهم وكذبهم (٢).

ومنها، ماورد مستفيضاً : « أن المؤمن لا يتهم أخاه، وإنه إذا اتهم أخاه انه اذات الإيمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء، وإن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما، وإن من اتهم أخاه فهو ملعون » (٣). إلى غير ذلك من الأخبار.

(١) الكافي ٢ : ٣٦١-٣٦٢.

(٢) (٢) ثواب الاعمال وعقاب الاعمال / ٢٩٥ تحقيق في أكبر الغفاري طهران.

(٣) أصول الكافي ٢ : ٣٦١ حديث ٢٠١.

ولا يخفى ما في الكل خصوصاً رواية ابن الفضل ، فإن رد شهادة خمسين قسامة في مقابل انكار المؤمن وتصديقه فيما يترتب عليه الحكم الشرعي بجائز طبع بخلافه، فإن القسامة هي البيئة العادلة .

والأولى : جعلها على مورد لم يكن لما تشهد به القسامة أثر شرعي ، فتكون هذه الرواية واردة في مقام آداب المعاشرة .

ومحصل مفادها على ما ذكرنا : أنه إذا رأيت أو سمعت ولو من خمسين قسامة ، صدور قول أو فعل من أخيك ، لا ينبغي صدوره في مقام المعاشرة ، فلا ترتب الأثر على ذلك ، واجعل المعاملة بينك وبينه كما لم يصدر منه شيء .



وإما الإجماع القولي :

فقد يظهر لمن تصفح فتاوى الفقهاء ، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة مطابق للأصل .

والإجماع العملي :

يعرف من أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار، على حمل الأعداء على الصحيح، وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، وهذا واضح من دون ستره .

والظاهر بناء العقلاء على ذلك، من دون اختصاص بالمسلمين، ويستكشف

رضاء الشرع بضميمة عدم الردع .

ويمكن أن يكون هذا أيضاً مدرك الفتاوى ، لا أنهم اطلعوا على ما لم نطلع عليه .

وكيف كان اعتبار اصالة الصحة في فعل الغير اجдалاً ، فانسه أظهر من أن يحتاج الى تكليف الاستدلال . ولا يخفى ان بناء العقلاء والسيرة المستمرة على أن المحمول عليه هو الصحة الواقعية دون الفاعلية . وهذا واضح عند من ينظر الى حالتهم في المعاملات والعبادات ، ولكن الحمل على الصحة الواقعية في بعض الصور مشكل .



وتفصيل الصور :

مركز تفتيش وادارة حقوق

ان الشاك في الفعل الصادر من غيره ، اما أن يعلم بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واقعاً ، واما أن يعلم بجهله بذلك ، واما أن لا يعلم بحاله أصلاً . والصورة الثانية على أقسام ، لانه اما أن يعلم باستناد جهله الى خطاه في الاجتهاد المعذور فيه ، أو التقليد كذلك ، واما ان يعلم باستناد كونه عن تقصير ، واما أن يجهل ذلك . وحيث انه ليس في البين دليل لفظي ينظر فيه ، من حيث العموم والاطلاق فلا بد من أن يؤخذ بالمقدار المتيقن من السيرة ، ولاشكال في تحققها في الصورة الاولى . والظاهر تحققها في الصورة الاخيرة أيضاً .

وأما تحققها في الوسطى بتمام أقسامها ، فهي في غاية الاشكال ، وعليك بالتبوع في هذا المجال .

خاتمة

في: تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد المقررة للشك .

وفي: تعارض الاستصحابين .

ويذكر ذلك ضمن مقالات :

الاولى



في : تعارضه مع القاعدة العقلية لعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز .

ومجمل القول في ذلك : انه ان قلنا باعتبار القاعدة من باب الطريقية، فوجه

تقديمهما على الاستصحاب واضح، وان قلنا به من باب التعبدية فنضى تقدمه على

سائر الاصول، وان كان تقدمه عليها أيضاً، الا أنه لو قلنا به ازم لغوية القاعدة ، اذ

قل ما يتفق عدم استصحاب في موردها، مخالفاً كان أو وافقاً، واو بنى على تقديم

الاستصحاب على القاعدة كتقديمه على سائر الاصول ، لم يبق لها معه دالا نادراً

لهاية التدرية، فاللازم تقديمها عليه من هذه الجهة .

الثانية

في: تعارضه مع أصالة الصحة في فعل الغير

ومجمل القول في ذلك :

ان الشك في صحة الفعل الذي وقع في الخارج، ناش من الشك في انحلال ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً ، وهذا على قسمين :

أحدهما : ما يكون مجرى للاستصحاب كالبلوغ واعتبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن .

والثاني : ما لا يكون كذلك ، كما اذا شك في الصحة لاجل الشك في تحقق ما اعتبر قيداً للعقد كالعربية مثلاً، اذ لا يكون له حالة سابقة كما لا يخفى .

أما القسم الثاني، فمجري الاستصحاب فيه هو المجموع الملتئم مما اعتبر فيه اذ هو مسبوق بالعدم ، ولكن الشك في بقاء ذلك على عدم مستنداً الى الشك في أن هذا الموجود هل هو مصداق لما رتب عليه الاثر شرعاً أم لا . ومقتضى أصالة الصحة كونه مصداقاً له، فهي حاكمة على الاستصحاب .

وأما القسم الاول، فان قلنا باعتبار أصالة الصحة من باب الطريقية، فنقدّمها عليه واضح .

وأما ان قلنا بكونها من الاصول العملية ، فنقدّمها عليه مشكل ، لانه كما أن مقتضاها كون الواقع جامعاً لتمام ما اعتبر فيه ، كذلك مقتضاه عدم تحقق الشرط الكذائي مثلاً .

ولا يتوهم ان الاستصحاب حاكم على القاعدة، من حيث ان الشك في الصحة مستند الى الشك في تحقق ما اعتبر فيه . ومقتضى الاستصحاب عدمه كما هو المفروض لان ما يصح بسا قاعدة ليس عنوان الصحة ، حتى يقال ان الشك فيها ناش من الشك فيما اعتبر في الموضوع ، بل ، مفادها تحقق ما يكون مصداقاً للصحيح في الخارج .

مثلاً ، لو شك في صحة عقد وقع في الخارج من جهة الشك في بلوغ العاقد لمقتضى أصالة الصحة صدوره من البالغ، ومقتضى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد

ومن المعلوم عدم حكومة أحدهما على الآخر .

ويمكن أن يقال بحكومة الاستصحاب من جهة أن مجراه نفس القيد المشكوك

فيه ، ومجرى أصالة الصحة هو العقد من حيث تقييده بما اعتبر فيه .

ومن المعلوم : أن الشك في تقييد العقد بكونه صادراً من البالغ ، ناش من

الشك في بلوغ العاقد ، بل ، يمكن أن يقال بالتنافي . وإن قلنا : بأن مفاد أصالة

الصحة وقوع العقد الجامع للشرائط في الخارج فإن مقتضى استصحاب عدم

البلوغ أن هذا العقد ليس هو العقد الصادر من البالغ ، فرتب عليه عدم وقوع

النقل مستنداً إليه ، والمفروض أن الفرد الآخر من هذا العنوان مقطوع العدم ،

فيصح أن يقال بعدم تحقق النقل مطلقاً ، لأن أسبابه بين مقطوع العدم ، وبين ماهو في

حكم العدم شرعاً .

لا يقال : أن ترتب عدم الكلي على عدم الأفراد ترتب عقلي ، فلا يمكن المصير

إليه إلا بالقول بالأصل المثبت ، *تكملة في شرح*

لأننا نقول : في الحكم بعدم تحقق النقل ، السى الحكم بعدم تحقق الكلي

المؤثر ، الجامع بين الخصوصيات . بل ، يكفي في ذلك عدم وجودات خاصة

أذ ليس المؤثر في الخارج الاهي .

نعم ، لو كان المؤثر هو الكلي الجامع من دون ملاحظة الوجودات الخاصة

لما كان لتفيه من جهة نفي الأفراد بالأصل ، أو نفي الجامع بضميمة العلم بعدم

فرد آخر ، إلا الالتزام بأصل المثبت ، وكيف كان ، فتتافي مدلول الأصلين واضح

ومقتضى ما ذكرنا سابقاً حكومة الاستصحاب .

وقد يتوهم تقدم القاعدة على الاستصحاب ، من جهة أن أصالة عدم بلوغ العاقد

لا يثبت إلا أن هذا العقد صدر من غير البالغ ، وعدم الأثر إنما هو مستند إلى عدم

وقوع العقد الصادر من البالغ أصلاً ، وهذا الأصل لا يثبت ذلك إلا على القول

بالأصل المثبت ، اذ المفروض انحصار الكلي في الفرد الموجود ، الذي حكم عليه بمقتضى الاستصحاب انه من غير البالغ .

وحيث لا نقول بالأصل المثبت ولا نحكم بعدم صدور العقد الصادر من البالغ مطلقاً ، فإن اقتضت القاعدة وقوع ما هو سبب مؤثر ، اعني العقد الصادر من البالغ ، فلا يعارضه شيء ، لأن القاعدة أيضاً ليس مفادها أيضاً وقوع الكلي المفروض في الخارج ، بل ، مفادها ان هذا الذي وقع في الخارج جامع لجميع ما اعتبر فيه . وبعبارة أخرى ، مقتضى استصحاب عدم البلوغ ، تضيق دائرة الموضوع بمعنى : ان هذا العقد مما يجب الوفاء به ، ومقتضى القاعدة توسعها .

والحاصل : ان التناقض بين مفاد الاصلين واضح ، الا ان يقال بتقديم أصالة الضحية من جهة ورودها غالباً موارد الاستصحاب الموضوعية ، وأولم نقل بذلك يصير كاللغو .

مركزية كميترية

الثالثة :

في : تعارضه مع أدلة القرعة

ومجمل القول في ذلك : ان موضوع القرعة ، جعل في بعض الاخبار الامر المشكل ، وفي آخر المجهول والمشتبه ، فان أخذنا بمفاد الاول فنقدم الاستصحاب عليها واضح ، لارتفاع الاشكال فيما اذا ورد حكم من الشرع ولو ظاهراً ، وان أخذنا بالثاني .

فنقول : بتقديم الاستصحاب أيضاً لأهمية دليلها عليه ، فلا بد من تخصيص دليلها بتركيبه . ومن هنا يعرف حالها مع سائر الاصول العملية ، التي كان مدرستها تعبد الشارع بها ، اذ ما قلنا في تقديم الاستصحاب عليها ، حار ف. الكا .

نعم ، ان كان العقل فهي واردة عليها ، لكن بشرط الانجبار بعمل الاصحاب لان كثرة التخصيص أوجب ، وهنا في عموم أدلتها .

فان قلت : كثرة التخصيص ان وصلت الى حد الاستصحاب ، فلا يجوز العمل به أصلاً ، للعلم بعدم كون العام المفروض على الضرورة التي وصلت بأيدينا . بل ، كان محفوظاً بقريضة حالية أو مقالية ، لم يلزم بملاحظتها هذا المحذور ، فيصير اللفظ مجملاً بالنسبة إلينا ، لعدم علمنا بذلك القريضة تفصيلاً ، وان لم تكن الى حد المذكور ، فهو ان لم يوجب قوة الظهور لا يوجب هنا فيه ، فلا يحتاج الى شمل الاصحاب به ، بل يحتاج به على من لم يعمل .

قلت : نختار الشق الأول ونقول : ان عمل الاصحاب يكشف عن أن اللفظ المفروض مع تلك الضمنية التي كانت معه يشمل المقام ، كما ان اعراضهم عنه مع كونه نصب أعينهم يكشف عن عدم شموله كذلك .

ولنا أن نختار الشق الثاني ونقول : ان كثرة التخصيص على هذا ، وان لم يكن موجباً للوهن بنفسها ، لكنه اذا علم تفصيلاً موارد التخصيص ، بمقدار الذي علم اجمالاً به .

وأما اذا لم يعلم ذلك المقدار ، فلا يجوز العمل بالعلم ، الا اذا احرز أن مورد العمل ليس من أطراف العلم الاجمالي ، وعمل الاصحاب يوجب ذلك كما لا يخفى . فلو احتمالنا تخصيص المورد المفروض أيضاً بعد خروجه عن أطراف العلم الاجمالي ، كان احتمالاً بدوياً غير مانع من الاخذ بأصالة العموم .

الرابعة

في : تعارضه مع اليد

اعلم ان مقتضى التأمل ان اعتبار اليد من باب الطريقة ، لبناء العرف والعقلاء

على معاملة الملكية مع ما في أيدي من يدعي الملكية، ويحتمل في حقه ذلك .
ومعلوم ان ذلك ليس من جهة التعبد كما في سائر الطرق المعمولة فيما بينهم ،
ولا اختصاص لذلك بيد المسلم أيضاً كما هو ظاهر .

ويشهد لما قلنا رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال له عليه السلام :
رجل اذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له ؟ قال : نعم .
قال الرجل : أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له ، فلمله لغيره .

فقال أبو عبد الله عليه السلام : فيجعل الشراء منه ؟ قال : نعم .
فقال أبو عبد الله عليه السلام : فلمله لغيره ، فمن أين لك أن تشريه ويصير ملكاً لك ،
ثم تقول بعد الملك هو لي وتختلف عليه ، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ماله
من قبله اليك .

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : لو لم يجر هذا لم يقيم المسلمون سوقاً (١) .
فان الظاهر أن السؤال عن جواز الشهادة على أنه مالك واقفاً ، اذ السائل
عالم بالملكية الظاهرية بمقتضى اليد .

ولذا قال : نعم ، في جواب الامام عليه السلام : « أفيجعل الشراء منه » .
وجواز الشهادة على الملكية واقفاً لا يمكن ، الا مع كون اليد معتبرة ، على
نحو تعامل معها معاملة العلم ، ولا ينافي ما قلنا قوله عليه السلام في ذيل الخبر : « لو
لم يجر هذا لم يقيم للمسلمين سوق » ، فان الظاهر ان هذا المطلب صار سبباً لامضاء
الشارع ما هو المرسوم بين الناس ، من جعل اليد طريقاً إلى الملكية .

وعلى هذا تقدمها على الاستصحاب واضح ، كما أنه يقدم كل أمانة اعتبرت
من جهة كشفها عن الواقع ، وسيأتي الوجه في تقديم الامارات على الاستصحاب
ان شاء الله .

هذا ، مع أنه لو قلنا باعتبارها من باب التعبد ، لزم أيضاً تقديمها لورودها
مورداً يقتضي الاستصحاب خلاف مقتضاها غالباً ، فلو بني على العمل بالاستصحاب
في تلك الموارد الكثيرة ، لما قام للمسلمين سوق ، وهذه العلة هي التي صارت
موجبة لاعتبار اليد كما في الخبر :

فإن قلت : مقتضى كون اليد أمانة أنه علم ، بانحصار سبب الملك في أمر
خاص حاكم بواسطة تلك الأمانة بوقوع ذلك السبب ، لاشان الأمانة الأخذ بلوازمها
وملزماتها وملازماتها ، مع أن المشهور حكوا بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه
سابقاً ملكاً للمدعي ، انتزع منه العين . وعليه أن يقيم البيئة على انتقالها إليه .
ومقتضى أمانة اليد على الملكية ، أمانتها على موجبها ، وهو الانتقال من
الخصم إليه .

فدعوى ذي اليد الانتقال مطابق للأمانة ، فكيف تنتزع منه العين ويطلب
بالبيئة ١٩

قلت : إن الوجه في ذلك أن الشارع جعل في باب المخاصمة إقامة البيئة
على المدعي والحلف على المنكر ، وحصر فصل المخصوصة بذلك وفهم مصاديق
هذين المفهومين موكل إلى العرف ، إذ ليس لهما حقيقة شرعية كما هو الحق ،
وعليه نقول : إن كل من صدق عليه عنوان المدعي عرفاً يطالب بالبيئة ،
سواء طابق قوله ظاهراً من الظواهر أو أصلاً من الأصول ، أم خالف ، وكل من
صدق عليه عنوان المنكر ، فعليه اليمين كذلك .

وتعريف الفقهاء « رضوان الله عليهم » : أن المدعي هو الذي لو ترك ترك
أو الذي خلاف الأصل ، أو الذي يدعي أمراً خفياً ، محمول على يسان الأفراد
الغالبية وتميزه عن المنكر في الجملة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن كان مال تحت يد أحد يعامل معه معاملة الملكية ،

فادعى الغير أنه ماله ، فهذا الغير مدعي عرفاً ، لأنه هو الذي أنشأ الخصومة .
وأما لو أقر ذواليد باستناد يده الى انتقال العين اليه من الخصم ، فيصير
مصب الدعوى هو الانتقال ، ويكون ذو اليد بذلك مدعياً ، لأنه لا كلام بينهما
الا دعوى ذي اليد الانتقال ، وهذه خصومة أنشأها بكلامه ، وليس طريق فصل
الخصومة الا اقامة البينة منه ، أو استحلاف لمن ينكر الانتقال .

نعم ، لو لم تكن في العين خصومة ، وادعى ذواليد ملكية ما في يده بسبب
نخاص يقبل منه بواسطة اليد .

تنبيه ، اعلم ان ما قلنا : بأن طريق دفع الخصومة في باب القضاء منحصر
بالبينة والايمان ، انما هو فيما اذا كان المنكر في مقابل المدعي .
وأما اذا لم يكن في قبالة منكر ، بأن يقول الخصم : لأدعي صدق ما تقول
أو كذبه ، كالدعوى على المورث مع اظهار الورثة الجهل بذلك ، وتصديق
المدعي له ، فان كانت البينة للمدعي على ما يقول بوجوهها ، والا فلا مانع للاخذ
بسائر القواعد الموجودة من قبيل الاستصحاب أو اليد ، وينفرع على ذلك : ان
العين لو كانت في يد المدعي ، ويدعي انتقالها من الميت في حال حياته اليه ، ولا
ينكر ذلك الورثة جزءاً ، تحكم بكونها ما كان في اليد ، اذ لا ينكر في قبالة حتى
يقال ان طريق توصل المدعي الى المال ، منحصر في اقامة البينة ، والاذلة الدالة
على ذلك موردتها وجود المنكر في قبالة ، وفي غيره يعمل على القواعد ، ومما
ذكرنا يعلم وجه محاجة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في امر فاك العروية في
الاحتجاج (١)

(١) الاحتجاج / ٩ ، تأليف أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي (ق ٦) طبعة

الخامسة

في : حاله مع الطرق المعتبرة شرعاً

أعني : ما اعتبر من جهة كشفها عن الواقع ، ويسمى في الأحكام الأدلة الاجتهادية وفي الموضوعات أمانة ، ولو ورد في مورد الاستصحاب دليل معين أو أمانة معتبرة على خلاف الحالة السابقة ، فلا إشكال في أنه يشترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى ذلك الدليل أو تلك الأمانة ، إنما الكلام في وجه ذلك .
وقد قال شيخنا المرحوم «قدس» في غير مورد من كلامه ^(١) : إن تقديم الأدلة أو الأمانات على الاستصحاب ، إنما هو من باب الحكومة لا التخصيص ولا التخصيص ، وهي على ما فسرنا في مبحث التعادل والتراجع ، أن ينظر دليل بمدلوله اللفظي إلى دليل آخر ، ويكون مبيناً لمقدار مدلوله ، سواءً أبيان حاله نظير الدليل على أنه لا حكم لكثير الشك أو الشك في النافذة ، وأمثال ذلك بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حكم الشك في عدد ركعات الصلاة .
وعلى هذا ، فيبان حكومة الأدلة أو الأمانات على الاستصحاب إن في مورد هما ، وإن كان الشك موجوداً ، ولسم يتطوع بخلاف الحالة السابقة ، وعموم لا تنقض يشمل لفظاً ، إلا أن دليل اعتبارهما قد جعل موداهما واقعاً أولاً بالتنزيل .
ولازم ذلك : جعل الشك فيه ملغى بحسب الآثار ، فصار مفاد قول الشارع : صدق العادل فيما أخبرك به ، أو صدق الأمانة فيما حكته أن شكك في المورد المفروض بمنزلة العدم .

ومعنى كونه بمنزلة العدم : أنه لا يترتب عليه ما يترتب على الشك ، نظراً ما إذا ورد حكم على عنوان العالم ، ودل دليل على عدم كون النحوي عالماً ، فإن مرجع هذا الدليل إلى أن ما جعل للعالم في ذلك الدليل ، لا يترتب على النحوي .

هذا ويشكل ، بأن الضابط المذكور لا ينطبق على دليل حجية الامارات والادلة ، ولا على سائر الموارد التي جعل تقديدها من باب الحكومة ، كدليل لاضرر ولا ضرار ، ولا شك لكثير الشك ، ودليل نفي الحرج وأمثال ذلك . اذ ليس واحداً منها بمدلوله اللفظي ناظر إلى مدلول دليل آخر ، بل يحكي كل واحد منها عن الواقع .

ولذا ، لو لم يكن في البين الا هذه القاعدة ، التي جعلها حاكمة على سائر القواعد ، لم يازم كونها بلامورد ، ولو كانت مبينة لمقدار مدلول قاعدة أخرى ، للزم كونها لغواً وبلامورد ، عند عدم تلك القاعدة .

لان دليل الحاكم على ما ذكره « قدس » بمنزلة قول القائل ، أعني : ولا يكون هذا صحيحاً الا مع كلام آخر ، يكون هذا شارحاً له ، ونحن نرى أنه لو لم يكن الشك موضوعاً للحكم الشرعي أصلاً ، وكذا لم يدل دليل على حكم الشك في عدد ركعات الصلاة .

وكذا لم تكن العمومات أو الاطلاقات يقتضي ثبوت الحكم الضروري والحرجي ما كان حجية الامارات والادلة .

وكذا قول الشارع : لاحكم لكثير الشك ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وما جعل عليكم من حرج ، لغواً وبلامورد كما هو واضح ، فعلم ان ما ذكر ليس متعرضاً بمدلوله اللفظي لحال الدليل الاخر .

هذا ، ولتقدم الكلام في بيان ضابط الحكومة بما عندنا ، ثم نتعرض لوجه

تقديم الامارات والادلة، على الاستصحاب وعلى سائر الاصول التعبدية، وأنه هل هو من جهة الحكومة أو الورود، وما توفيقى الا بالله .

اعلم : ان المراد من قولنا ان دليل كذا محاكم على كذا ، انه يقدم عليه من دون ملاحظة الاخضية والاظهرية ، بل يقدم بواسطة أدنى ظهور انعقد له . اذا عرفت هذا فنقول : ان كل دليل يكون متعرضاً للمحكم المستفاد من الدليل الاخر وان لم يكن متعرضاً له بعنوان انه مدلوله ذلك الدليل ، سواء كان تعرضه لذلك الحكم ابتداءً أم كان بلسان تنزيل الموضوع ، فهو يقدم عليه عند العرف وان لم يكن أنحص بل كانت النسبة بينهما عمومياً من وجه .

كما اذا قال المتكلم : اكرم العلماء ، ثم قال في محاسن آخر : ما حكمت أولاً بحكم باكرام الفاسق فقط ، فاننا نرى ان أهل العرف يحسمون كلام الثاني قرينة على الاول ، ويحكمون بأن المراد من العلماء المدلول منهم ، مع كون النسبة بين الكلامين عمومياً من وجه ، وان لم يكن الكلام الثاني بمدلوله اللفظي شارحاً للكلام الاول ، ولذا لو لم يكن الاول أيضاً لكان الثاني تاماً في مفاده .

ولعل السر في ذلك : ان مدلول قول المتكلم اكرم العلماء ليس الا جعل ايجاب متعلق باكرام العلماء ، واما ان وجوب اكرام كل فرد منهم ، مراد المتكلم فهو مفهوم آخر غير المفهوم الاول من القضية .

نعم ، يحكم السامع بملاحظة عموم اللفظ ، وعدم صدور شيء من ناحية المتكلم ، يدل على عدم كون فرد خاص مورداً للإيجاب ، بأن مراده وجوب اكرام ذلك الفرد أيضاً ، وعندما صدر من ناحيته لفظ يدل بمدلوله المطابق ، على عدم صدور هذا الحكم منه ، وان لم يكن هذا اللفظ شارحاً لللفظ الاول ، بل يكون حاكياً عن نفس الامر ، فلا يبقى مجال للاخذ بأصالة العموم في الكلام الاول .

نعم ، لو كان الكلام الثاني غير متعرض للحكم بمدلوله الاولي ، بل يدل على جعل الحكم المنافي كقول المتكلم لا تكرم الفاسق ، فلا بد من التعارض بين الكلامين في مورد الاجتماع ، لانه كما أن كون اكرام العالم الفاسق مراداً للمتكلم ، ايس مدلولاً اولياً لقضية اكرم العلماء ، بل يحكم السامع بذلك، من جهة القاعدة المسلمة ، كذلك كونه مراداً له ، من قضية لا تكرم الفاسق ، فيقع التعارض، فيحتاج الى ملاحظة الاظهرية ان كانت في البين، والا فيحكم بالتسايط ويرجع الى قاعدة أخرى .

وبعبارة أخرى في القسم الاول، لا يقع التعارض بين الكلامين في ذهن العرف حتى يحتاج الى الترجيح بالاقوائية، ولذا قلنا فيه : بأنه يكفي انعقاد أول ظهور للكلام بخلاف القسم الثاني .

ويحتمل أن يكون هذا أيضاً مراد شيخنا العرفي « قدس »، لكنه « قدس » قال في مبحث التعادل والتراجع في دليل بيان المضابط للحكومة (١) ماينافي ما ذكرنا، فراجع .

وأما وجه تقديم الأدلة والامارات على الاستصحاب وسائر الاصول العملية فكونه من باب الحكومة، مبني على أن يكون دليل حجيتها متعرضاً لحكم الشك، بمعنى : ان قول الشارع: صدق العادل، واعمل بالبين، يرجع الى أن هذا الشك ليس شكاً عندي ، وما جعلت له حكم الشك والانصاف انه لم يدل دليل الحجية الا على جعل مدلول الخبر واقعاً ، وإيجاب معاملة الواقع به ، وأما ان حكم الشك لا يترتب على الشك الموجود، فليس بمدلول لدليل الحجية .

نعم، هنا لازم حجة الخبر المنافي للاستصحاب أو سائر الاصول، عدم ترتب حكم الشك عليه ، كما أن لازم ترتب حكم الشك عدم حجية الامارة الدالة على

المخلاف، وهذا معنى التعارض.

والأقوى، وفاناً لسيدنا الأستاذ طاب ثراه ^(١) ورود الأدلة والامارات على الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية.

وتوضيح ذلك : انك عرفت في مبحث حجية القطع ، ان العلم اذا أخذ في الموضوع ، فتارة يتمر على نحو الطريقة ، وأخرى على نحو الصفية . والمراد من اعتباره على نحو الطريقة : ان المعتبر هو الجامع بينه وبين الطرق المعتبرة ، كما أن المراد من اعتباره على نحو الصفية ، ملاحظة خصوصية الماحوظ به دون سائر الطرق ، وهو الكشف التام المانع من النقض .

ونقول هنا : ان الشك في مقابل العلم ، أعني : كما ان العلم المأخوذ في الموضوع ، تارة يلاحظ على وجه الطريقة ، وأخرى على وجه الصفية ، كذلك الشك قد يلاحظ بمعنى : انه عدم الطريق ، وقد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة في النفس ، اذ الشك بمعنى عدم العلم ، فان لاحظت العلم طريقاً ، فمعنى الشك الذي في قبالة هو عدم الطريق ، وان لاحظته صفة فكذلك .

اذا عرفت هذا فنقول : ان ظاهر الأدلة الدالة على الاستصحاب وسائر الاصول هو ان العلم المأخوذ فيها ، انما أخذ طريقاً .

وعلى هذا ، فان مفاد قولهم **« لا تنقض اليقين بالشك »** ، انه في صورة عدم الطريق الى الواقع ، يجب ابقاء ما كان ثابتاً بالطريق .

وهكذا كل ما دل على ثبوت الحكم على الشك ، مفاده دوران الحكم المذكور مدار عدم الطرق ، فاذا ورد دليل علم حجيته أو اماره كذلك ، يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلقاً على عدم الطريق .

(١) هو المحقق الكبير السيد محمد الفشاركي الاصفهاني الذي يعد من أبرز

تلامذة الميرزا الشيرازي ، تقدم شرح حياته (قدس سره) .

والذي يدل على ذلك ، مضافاً الى أنه لا يبعد دعوى ظهور العام المأخوذ في الموضوع ، في كونه على نحو الطريقة عند العرف ، هو ان الاصول العملية والطرق المعتمدة ، تشترك في كونها أحكام ظاهرية للشاك في الواقع ، اذ لا يعقل جعل طريق الى الواقع للقاطع به ، سواء كان قطعه موافقاً لمؤدى الطريق أم مخالفاً ، فالأحكام الظاهرية سواء كانت من نسخ الاصول مجعولة ، مادام المكاف شاكاً .

وحينئذ نقول : ان تعليق الشارع المحكم على الشك ، وجعله مادام كونه باقياً ، فيما يسمى بالاصول العملية وعدمه ، كذلك فيما يسمى بالطرق ، مع كونها أيضاً أحكاماً متعلقة بالشك ودائماً بدوامه ، دليل على أن الشك المذكور في الاصول العملية غير الشك اللازم عقلاً في الأحكام الظاهرية .
ومغايرتهما ، بأن يراد من الشك المأخوذ في الاصول عدم الطريق ، ويكون الشك اللازم في الطرق الشرعية عقلاً ، ولم يذكر في الدليل هو صفة التردد ، فليأمل .

فان قلت : هب ذلك ، لكن ورود الطريق على الاصول ، موقوف على شمول دليل حجتيه لمواردها ، وأي ترجيح لشمول دليل حجته ، وعدم شمول أدلة الاصول ، مع كون المورد قابلاً لهما في أول الامر .

قلت : شمول أدلة الطرق لامانع منه أصلاً ، لوجود موضوعها مطلقاً ، وعدم شيء يدل على التخصيص ، بخلاف شمول أدلة الاصول ، فان موضوعها يبنى على شمول دليل حجتيه الطرق ، ولاوجه له بعد وجود الموضوع مطلقاً ، وعدم ما يدل على التخصيص .

وبعبارة أخرى ، فان الامر يدور بين التخصيص والتعميم ، والاول خلاف الاصل دون الثاني .

والعجب من شيخنا المرتضى «قدس» ، حيث انه بعدما نقل كون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب ، هو من باب التخصص ، بناءً على المراد من الشك ، هو عدم الدليل ، والطريق والتحير في العمل استشكل بأنسه لا يرفع التحير في خصوص مورد الاستصحاب ، الا بعد اثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب ؛ والا أمكن أن يقال : ان مؤدى الاستصحاب هو وجوب العمل على الحالة السابقة ، مع عدم اليقين بارتفاعها ، سواء كانت هناك الامارة الفلانية أم لا . ومؤدى دليل تلك الامارة : وجوب العمل بمؤداه ، خالف الحالة السابقة أم لا ، ولا يندفع هذا المناط إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة (١) انتهى .

وأنت خبير ، بأنه بعدما فرض ان المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب هو عدم الدليل والتحير ، فعليه لا يمكن أن يقال : ان مؤداه هو وجوب العمل على الحالة السابقة ، مع عدم اليقين بارتفاعها ، سواء كانت الامارة الفلانية أم لا ، اذ مع الامارة الفلانية المفروضة كونها حجة ، لا يبقى للاستصحاب موضوع على الفرض المذكور ، مع ان هذا الكلام يجري على تقدير القول بالحكومة أيضاً .

بأن يقال : ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحالة السابقة ، سواء كانت الامارة الفلانية أم لا ، وكون الامارة على تقدير وجودها حاكمة ، ليس أقوى من كونها واردة ، وكيف كان ، فهو «قدس» أعلم بما أفاد .

وكما ذكرنا ، يظهر انه لا فرق في تقدم الطرق على الاصول العملية ، بين ما يكون مخالفاً لها أو موافقاً ، وكذلك لا فرق على ما أفاده شيخنا المرتضى «قدس» لان وجود الطريق موجب لارتفاع الاصول بناءً على ما قلنا ، وارتفاع حكمه بناءً على ما أفاده «قدس» .

ويمكن أن يقرر الحكومة، بأن حجية الخبر والطرق، وإن قلنا بأنها حكم تعبدى من الشارع، إلا أن أدلة وجوب الأخذ بدل عليه بلسان الارشاد إلى الواقع، فكما أن المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك عن المسترشد، كذلك المتعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف، أن غرضه رفع الشك تعبداً، وهذا راجع إلى رفع آثاره، فتفطن.

وذهب شيخنا الأستاذ في المقام إلى القول بمرور الطريق على الاستصحاب رساير الأصول العملية بتقريب آخر.

قال في مبحث الاستصحاب: إن مجرد الدليل على خلاف الحالة السابقة، وإن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، إلا أنه يخرج حقيقته عما تعلق به النهي في أخبار الباب من النقض بالشك، فإنه لا يكون معه نقضاً بالشك بل بالدليل فلا يعمه النهي فيها.

وليس أفراد العام هاهنا هو أفراد الشك واليقين، كي يقال إن الدليل العلمي إما أن يكون مزبلاً للشك بوجوده، بل أفراده أفراد نقض اليقين بالشك، والدليل المعتبر وإن لم يكن علمياً، يكون موجباً لأن لا يكون النقض بالشك، بل بالدليل إلى أن قال:

لا يقال: قضية قوله **لا** في بعض الأخبار، ولكنه تنقضه يبين آخر، هو النهي عن النقض بغير اليقين، والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقاً، فكيف يقدم كذلك.

لأننا نقول: لامحالة يكون الدليل موجباً لليقين، غاية الأمر لا بالعناوين الأولية للأشياء بل بالعناوين الثانوية الطارئة، مثل كونه على وجوبه أو حرمة خبر العدل، أو قامت البيئة على ملكيته أو نجاسته بالملاقاة، إلى غير ذلك من العناوين

المنتزعة (١)، انتهى ما أردنا من نقل كلامه دام بقاءه .

ولا يخفى : ان جعل اليقين الذي جعل غاية للاستصحاب، عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه ، وان كان من الوجوه الظاهرية ، يلزم جعل الشك الموضوع فيه عبارة عن عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه كذلك ، وعلى هذا فيعد قيام الدليل المعتبر ، ليس الشك بهذا المعنى موجوداً . وحيث لا حاجة الى تسليم ان الدليل المعتبر ، لا يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب ولكن يخرج عما يتعلق به النفي من النقص بالشك .

وكيف كان ففي ما أفاده دام بقاءه مواقع للنظر :

أحدها : ان وجود الدليل المعتبر على خلاف الحالة السابقة ، بعدما لم يكن موجباً للعلم ، لا يخرج المورد عن صدق نقض اليقين بالشك ، لان المفروض بقاء الشك بحاله . ولا يعني بنقض اليقين بالشك ، الارتفاع اليد عن الحالة السابقة في حال الشك . نعم ، هو نقض اليقين بالشك بواسطة الدليل .

ثانيها : ان جعل اليقين الذي هو غاية للاستصحاب عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه ، حتى يكون العلم بعنوان انه قام عليه خبر العدل مصداقاً له حقيقة ، لا ينفع في البيئة القائمة على الموضوع الخارجي ، على خلاف الاستصحاب في ذلك الموضوع .

ضرورة أن البيئة لا توجب العلم بمؤداها بوجه ، لان الموضوع غير قابل للجعل .

وبعبارة أخرى ، لو قام الدليل على حرمة شرب التتن في قبال الاستصحاب اباحة مثلاً ، يمكن أن يقال ان شرب التتن حرام يقيناً ، بعنوان أنه قام على حرمة الدليل المعتبر .

وأما اذا قامت البينة على موت زيد في قبال استصحاب حياته، فلا يمكن أن يقال انه ميت يقيناً ، بعنوان قيام البينة على موته ، فحياة زيد في المثال معالِم سابقاً ، ولم يعلم عدمه لاحقاً بوجه من الوجوه ، بالعمل على طبق البينة نقض لحياته سابقاً ، بغير اليقين بالخلاف .

ومنها، ان الوجوه المذكورة ليست عناويناً للاحكام، بمعنى تعاق الاحكام بها بعناوينها، بل، انما لوحظت طريقاً الى الواقع .

ومقتضى تلك الملاحظة : أن يجعل الحكم الثانوي ، للعنوان الذي يكون موضوعاً للحكم الارلي ، مثلاً ، لوقام الدليل على حرمة شرب التتن، فمقتضى طريقة ذلك الدليل ، أن يصير شرب التتن بهذا العنوان محرماً ، اذ لوحظ عنوان قيام خبر العدل في موضوع هذا الحكم ، كالتغصب وسائر العناوين الموضوعية للاحكام، لخروج الدليل عن كونه طريقاً معتبراً، من جهة حكاية عن الواقع .

واذا فرض ان مقتضى الدليل كون شرب التتن محرماً بالحرمة الثانوية فنقول : ان مقتضى الاستصحاب كونه مباحاً بالاباحة الثانوية ، فأى مزية له عليه ، الا أن يلتزم بأن غاية الاستصحاب هو العلم بالحكم الفعلي ، وان لم يكن متعلقاً بوجه من الوجوه، سوى الوجوه الواقعية، ونحن علمنا حرمة شرب التتن بواسطة الدليل القائم عليها مثلاً، فتحقق العلم الذي هو غاية للاستصحاب .

فان قلت: لم لاناخذ بمقاد الاستصحاب ، ونعلم بأنه غير حرام فعلاً ، حتى لا يحتاج الى الاخذ بالدليل الدال على الحرمة ؟

قلت : لان ذلك موجب لرفع اليد عن الدليل ، من دون موجب بخلاف العكس، فانه موجب التخصيص في دليل الاستصحاب .

والوجه في ذلك : ان ايجاب الاخذ بالطرق الشرعية ، ليس مغنياً بالعلم

بالحكم الفعلي، حتى يمكن الأخذ بمقاد الاستصحاب وجعله غاية له كما في العكس، بل، الدليل على وجوبه مطلق .

نعم، لما علم أنه حكم ظاهري للتوصل إلى الواقع، علم أنه ليس بجعولا للعالم بأصل الواقع، لأنه مقيد بعدم العلم بالحكم الفعلي، وإن كان مداولا لدليل أو أصل .

وبعبارة أخرى: داليل الاستصحاب جعل الحكم متعلقاً على الشك، الظاهر في الشك في الحكم الفعلي، وأوجب التفتيش بيقين آخر، وهو ظاهر في اليقين بالحكم الفعلي، وإن كان مستفاداً من الأدلة المعتبرة، بخلاف داليل اعتبار الطرق، فإنه اعتبرها مطلقاً، غاية الأمر هو مقيد بما إذا يعلم أصل الواقع .

وحينئذ، فالأخذ بالطرق رافع لموضوع الاستصحاب حقيقة بخلاف العكس .

وكيف كان، فلا أرى مما سبق من أن الشك المأخوذ في الاستصحاب وسائر الأصول، بمعنى عدم الطريق، فيرتفع هذا الموضوع بوجود كل ما اعتبر طريقاً على نحو الإطلاق هذا .

تنبية :

لأندي أن لفظ اليقين في الخبر، استعمل في معنى الطريق المعتبر مطلقاً، ولأن الشك استعمل في عدم الطريق كذلك، حتى يازم الدجاء في الكلمة، بل نقول: إن الظاهر أن الخصوصية المذكورة ملغاة في موضوع الحكم، وهو غير عزيز في القضايا كما لا يخفى .

السادسة

تعارضه مع سائر الأصول العملية مثل البراءة والاحتياط والتخيير

ومحصل الكلام في المقام : ان كل ما كان مما ذكر مدركه العقل ، فلا اشكال في ورود الاستصحاب عليه ، لارتفاع موضوعه بسببه ، لان حكم العقل بالبراءة معلق على عدم بيان من جانب الشرع ، وحكمه بالاحتياط معاق على عدم وجود المؤمن ، وحكمه بالتخيير معاق على عدم ما رُفِعَ به التخيير من قبل الشارع ، ولا فرق فيما ذكر بين الاحكام الواقعية والظاهرية ، وهذا واضح .
وأما ما كان منها مأخوذاً من الادلة الشرعية ، كأصالة البراءة المأخوذة من قوله ﷺ : « رفع ما لا يعلمون » ، وقوله ﷺ : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » (١) وكذا أصالة الطهارة .

ففي تقديمه عليها اشكال من جهة ان كلا من قاعدة الاستصحاب والقاعدتين المذكورتين ، حكم مجعول من الشارع في موضوع الشك ، ولا وجه لتقديم احدي القاعدتين على الاخرى ، سواء جعلنا الشك الموضوع فيها - بمعنى التردد في في النفس - أم جعلناه بمعنى عدم الطريق ، اذ على الثاني كل ما قدم من القاعدتين ، يكون رافعاً لموضوع صاحبه ، واستراح شيخنا الاستاذ دام بقاءه في هذا المقام ، إما أذاؤه سابقاً من وجه تقديم الامارات على الاستصحاب .

وحاصله : ان الشك المأخوذ في الأصول ، هو الشك من جميع الجهات ،

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٠٨ حديث ٢٢ نشر دار الكتب الإسلامية

فإذا علم الحكم بوجه من الوجوه ارتفع ذلك الموضوع ، وقد علمنا الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك ، فلامجال للاخذ بالحكم المعلق على عدم العلم بوجه من الوجوه (١) .

أقول: ليت شعري ما الفرق بين البناء على الحالة السابقة ، الذي هو حكم الشك في باب الاستصحاب، والبناء على الاباحة الذي هو أيضاً حكم الشك في باب البراءة ، وهكذا البناء على الطهارة ، الذي هو مفاد قاعدة الطهارة ، وما النسي رجح الاستصحاب حتى صار منشأ للحكم بهذا الوجه ، وارتفع به وصول الاصل المخالف له .

وقال شيخنا المرتضى «قدس» في وجه تقديم الاستصحاب على أصالة البراءة ما لفظه : ان دليل الاستصحاب بمنزلة المعمم للنهي السابق ، بالنسبة الى الزمان اللاحق ، فقوله **إِنَّمَا** : لا تقتضي اليقين بالشك ، يدل على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض عموميه وفرض الشيء في الزمان اللاحق ، ممسا ورد فيه النهي أيضاً ، فمجموع الرواية المذكورة وهي قوله كل شيء مطلق الخ ، ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ، وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله ، لتكون الرخصة في الشيء وإطلاقه ، معنى لورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الزمان ، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهي ، وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض (٢) انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : لا اشكال ان التعميم المستفاد من قضية لاقتناض ، انما هو الحكم المرتب على الشك ، وليست حاكية عن عموم التحريم بحسب الواقع .

(١) حاشية المكاسب/ ٢٣٦ للمحقق الخراساني

(٢) الرسائل/ ٧٣٤

وحيث أنه ، فما الفرق بين ما يدل على أن الحكم الشرعي في حال الشك ، من
 نسخ ما كان موجوداً في السابق وهو التحريم مثلاً أو هو الترخيص ؟ وأي وجه
 لتقديم الأول على الثاني ؟ وكيف كان فالذي يمكن أن يقال : إن أدلة الاستصحاب
 مدلولها الأولي هو الحكم بابقاء اليقين والغاء الشك ، لجعل الحكم المطابق
 السابق ، وإن كانت بدلالة الاقتضاء يرجع إلى ذلك ، حيث إن اليقين ليس يقبل
 أن يحكم بالابقاء .

وحيث نقول : إن جعل المراد من الشك الذي هو موضوع للأصول المعنى
 الظاهر منه ، أعني : حالة التردد في النفس ، فقله ^{البيان} : لا تنقض اليقين بالشك
 بكون حاكماً عليها ، لأنه يدل على وجوب معاملة اليقين مع هذا الشك ،
 بموضوع أصالة البراءة وسائر الأصول التي في حكمها متف شرعاً ، وإن كان
 باقياً عقلاً ، وإن جعلنا المراد منه عدم الطريق كما أسلفنا سابقاً .
 والمراد من اليقين الذي هو غاية للأصول ، ومعتبر في الاستصحاب ابتداءً
 وغاية الطريق المعتبر ، فوجه تقديم الاستصحاب على أصالة البراءة وما شابهها
 ردوده عليها ، لأن مفاد أداته كون المكلف واجداً للطريق في حال الشك ، فلا
 يبقى لسائر الأصول التي مفادها الحكم لفائدة الطريق موضوع .

فإن قلت : إن أردت من الطريق الذي يرتفع به موضوع الأصول ما يحكي
 عن الواقع الأولي ، فلا اشكال في عدم كون الاستصحاب كذلك ، وإن أردت منه
 إطلاق الأحكام الظاهرية التي جعلت بملاحظة الأحكام الواقعية من دون ملاحظة في
 نفسها فلا اشكال في اشتراك الأحكام المفعولة في سائر الأصول معه في ذلك .

وحيث أنه ، فأي من الاستصحاب والأصل الآخر تقدم برفع موضوع صاحبه ،
 إذ كما يصدق بعد مجيء الحكم بالاستصحاب أنه واجد للطريق إلى الحرمة مثلاً
 بالمعنى الذي ذكرناه ، يصدق بعد مجيء الترخيص بأدلة البراءة أنه واجد للطريق

الى الترخيص كذلك .

قلت : نعم ، كون المكلف ذا طريق الى الترخيص بالمعنى الذي ذكر ، انما هو بعد جعل الترخيص الظاهر ، الذي هو مفاد أدلة البراعة ، وأما كونه ذا طريق الى الحرمة المحققة في الزمن السابق ، بالمدلول الاول من أدلة الاستصحاب ، لانها حاكمة ببقاء الطريق في حال الشك أيضاً ، فواجبة المكلف الطريق الى الحرمة السابقة بمقتضى الاستصحاب ، مقدمة على واجبة الطريق الى الترخيص بمقتضى دليل البراعة ، اذ هي في رتبة الترخيص المازوم لجعل الطريق .

وبعبارة اخرى : بعد تحقق موضوع الاستصحاب وأصاله البراعة ، مع قطع النظر عن دليلهما ، دليل الاستصحاب متصد لرفع موضوع أصالة البراعة أولاً . وأما دليل البراعة لا يتصدى لذلك أولاً ، بل هو لازم للحكم المستفاد منه ، فموضوع الاستصحاب باق في رتبة الحكم المستفاد من دليل البراعة ، بخلاف موضوع البراعة ، فانه ينتفي بمجيء الحكم المستفاد من دليل الاستصحاب هناك في الاستصحابات الجارية في الاحكام .

وأما الشبهات الموضوعية ، فنقدم الاستصحابات الجارية فيها على أصالة البراعة أوضح ، لان الشك في الحكم فيها مسبب عن الشك في الموضوع ، ويأتي تقدم الاصل في السبب على الاصل في المسبب مطلقاً ، ان شاء الله تعالى .

السابعة

في : تعارض الاستصحابين

ومحصل الكلام في المقام ، ان الشك في أحدهما : اما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر ، واما أن يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث ، واما كون الشك

في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر ، فغير معقول ، وعليه ، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين :

القسم الاول

ما اذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

وحكمه : تقديم الاستصحاب الجاري في الشك السببي ، ورفع اليد عن الحالة السابقة المستصحب الآخر .

مثاله : لو غسل ثوباً نجساً بماء كان طاهراً قبلاً ، وشك في بقاء طهارته حين غسل الثوب به ، فالثوب بعد الغسل بالماء يشك في طهارته ونجاسته ، ولكن هذا الشك انما نشأ من الشك في طهارة الماء حين غسل الثوب به ، اذ او علم طهارة الماء حين الغسل لكان طهارة الثوب قطعياً .

والوجه في تقديم الاستصحاب الجاري في الشك السببي أمران : أحدهما : ما أسلفنا سابقاً في وجه تقديم الطرق المعتبرة على الاصول . وحاصله : ان الشك المأخوذ في موضوعها ، بمعنى عدم الطريق ، فاذا وزد طريق معتبر يرتفع موضوعها .

وفي المقام نقول أيضاً : ان دليل اعتبار الاستصحاب ، بملاحظة شموله للشك السببي ، لم يبق للاستصحاب في المسبب موضوع ، لانه بعد حكم الشارع بطهارة الماء الذي غسل به الثوب ، يحصل لنا طريق الى طهارة الثوب أيضاً ولا عكس .

بمعنى : انه لو فرض شموله للشك في الثوب ، لا يترتب عليه نجاسة الماء ،

لأن نجاسة الماء ليست من آثار نجاسة الثوب ، لأن المقروض العلم بأن الماء لم يتنجس بالثوب .

نعم ، لو علم ببقاء نجاسته الثوب ، يكشف عن نجاسته الماء ، وحينئذ ، فالامر دائر بين التخصيص والتخصيص ، والاول مخالف للقاعدة بخلاف الثاني .
الثاني : تقدم الشك السببي على المسببي طبعاً ، لأن الثاني معلول للاول ، ففي رتبة وجود الاول لم يكن للثاني وجود ، وإنما هو في رتبة الحكم المرتب على الاول .

فالاول في مرتبة وجوده ليس له معارض أصلاً ، فيحرز الحكم من دون معارض ، وإذا ثبت الحكم في الاول لم يبق للثاني موضوع ، وبهذا البيان الثاني تعرف وجه تقديم الاستصحاب الجاري في السبب ، وإن قلنا بالاصول المثبتة .
توضيح المقام : انه بناءً على ذلك ، وإن كان يترتب على الاستصحاب الجاري في الثوب نجاسة الماء ، ويرتفع به موضوع الاستصحاب في الماء ، وليس على هذا من قبيل دوران الامر بين التخصيص والتخصيص ، إلا أن التقسيم الطبيعي للشك السببي ، أوجب احراز الحكم وارتفاع موضوع الاخر من دون عكس .
ومن هنا يعلم : ان الاستصحاب ان قلنا باعتباره من باب الظن أيضاً ، لكان تقدم الاستصحاب في السبب .

ويظهر أيضاً من جميع ما ذكرنا : ان هذا الحكم ليس مختصاً بالاستصحاب ، بل كل أصل جار في الشك السببي مقدم على كل أصل جار في الشك المسببي ، حتى انه في المثال المذكور لو أحرز طهارة الماء بأصالة الطهارة ، نحكم بطهارة الثوب وترفع اليد عن الحالة السابقة فيه ، مع أن الاستصحاب مقدم على قاعدة الطهارة ، اذا كانتا في مورد واحد .

القسم الثاني

ما اذا كان الشك في كليهما ناشياً عن أمر ثالث

ومثاله : لو علم اجمالاً يقض الحالة السابقة في احد المستصحبين ،
ومحصل القول في ذلك : أن العمل بالاستصحاب تارة يوجب مخالفة عملية
قطعية ، لذلك العلم الاجمالي ، واخرى لا يوجب ذلك .
الاول : كما لو علم بنجاسة أحد الاناثين الظاهرين في السابق .
والثاني : كما لو توضحاً غافلاً بما يبع مراد بين الماء والبول ، فان بقاء طهارة
البدن والحدث وان كان مخالفاً للمقطع ، ولكن لا يازم من البناء عليهما بمقتضى
الاستصحابيين مخالفة عملية .

اما القسم الاول

فالتحقيق فيه : ان عموم ادلة الاستصحاب يشمل طرفي العلم الاجمالي ،
لان الموضوع فيها اليقين بأمر في السابق ، والشك في بقاء ذلك الأمر في اللاحق .
وهذا المعنى محقق في كل واحد منهما ، لكن لما كان العمل بعموم الدليل
المذكور في المقام ، موجباً لمخالفة قطعية عملية ، ولا يجوز عند العقل تجويز
ذلك ، فلا بد من رفع اليد عنه في مجموع الطرفين .
نعم ، الترخيص في البعض لا بأس به ، لكن اخراج بعض معين وإبقاء
الآخر كذلك ترجيح بلا مرجح . اذ نسبة الدليل الى كل من الطرفين على حد

سواء ، وإبقاء أحد منهما على نحو التخيير غير مدلول الدليل ، لأن موضوعه الإحاد المعينة .

ومقتضى ذلك : التساقط والرجوع الى مقتضى العلم الاجمالي بالتكليف ، وهو موجب الامتنال القطعي .

فان قلت : ترخيص أحد الطرفين وان لم يكن مدلول الدليل ، الا انه يجب الحكم بالترخيص من جهة العقل ، لأن مقتضى الترخيص في كل منهما موجوداً بمقتضى عموم الأدلة ، والمانع انما منع من الجمع ، فإلمقتضى في أحدهما يكون بلا مانع ، فيجب تارة بحكم العقل ، ونظيرهذا يقال : في با اذا تراجم الغريقان ، ولم يقدر المكلف على انقاذهما ، ولم يكن لأحدهما مرجح .

قلت : هذا في مثال تراجم الغريقين صحيح ، والوجه فيه : ان مقتضى الانقاذ في أحدهما موجود ، ولا يكون له مانع يقيناً ، بخلاف مانع فيه ، لاننا نقض بعدم المانع ، اذ لعل العلم الاجمالي الذي يقتضي الاجتهاد ، يمنع عن تأثير مقتضى الترخيص مطلقاً في نظر الشارع ، اللهم الا أن يقال بالترخيص في أحدهما لامن جهة ما ذكر ، بل من جهة الاخذ باطلاق دليل الترخيص في كل من الطرفين وتقييد كل منهما بمقدار الضرورة .

بيان ذلك : ان مقتضى عموم الدليل الترخيص في كل من الاثنان المشتهين مطاماً ، أعني مع ارتكاب الآخر وعدمه ، والمانع العقلي انما يمنع هذا الاطلاق ولا ينافي بقاء الترخيص في كل واحد منهما ، بشرط ارتكاب الآخر .

فان قلت : لازم ذلك ان من لم يرتكب شيئاً منهما يكون مرخصاً في ارتكاب كليهما ، وهذا اذن في المخالفة القطعية .

قلت : الاحكام لا تشمل حال وجسود متعلقاتها ولا حال عدها ، لان الشيء المفروض الوجود ليس قابلاً لان يتعلق به حكم من الاحكام ، وكذا الشيء المفروض

العدم . مثلاً ، بعد فرض وجود الخارجي بشرب اللبن ، لا يصبح الأمر به ولا النهي عنه ولا الترخيص ، لأنه بعد هذا الفرض خارج عن تحت قدرة المكلف ، وكذا بعد فرض عدمه الخارجي ، فالدليل المذكور لا يمكن شموله للتخصيص في صورة فرض عدم ارتكاب متعلقه ، حتى يكون ترخيصاً في المخالفة القطعية . هذا وقد أشرنا إلى ذلك في الشبهة المحصورة ، فراجع وتأمل جيداً .

وأما القسم الثاني :

فهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين ثبوت التكليف ، وفي الآخر عدمه ، ونحن نعلم بعدم التفكير بينهما .
والثاني : أن يكون مقتضاه في الطرفين ثبوت التكليف ، ونحن نعلم بعدمه في أحدهما .

أما الأول

فلا مانع فيه من الأخذ بمقتضى كلا الاصلين ، لعدم مخالفة قطعية عملية ، التي كانت مانعة في المثال السابق ، ومجرد العلم بأن مقتضى أحد الاستصحابين مخالف للواقع لا يؤثر شيئاً .

نعم ، لو نعلم بعدم التفكير حتى في مرحلة الظاهر ، يقع التعارض بينهما ، كما أنه قد يقال في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر ، بقيام الإجماع على اتحاد العائين في الحكم ، حتى بملاحظة الظاهر ، فحينئذ ، مقتضى استصحاب

نجاسة المتهم - بالفتح - بضميمة الاجماع المدعى على الملازمة نجاسة الكل ومقتضى استصحاب طهارة المتهم - بالكسر - بضميمة الاجماع المذكور طهارة الكل ، فيقع التعارض بينهما ويحصل التسايط ، فاللازم في المثال الرجوع الى قاعدة الطهارة

واما الثانى :

فالأخذ بالاستصحاب فيه وان لم يكن مخالفاً لتكليف واقعي معلوم ، كما هو المفروض ، لكن لما كان الاستصحاب حكماً ظاهرياً ، وليس له فائدة الانجز الواقع ، على تقدير الوجود فيما اذا كان مثبتاً للتكليف واستقاطه ، كذلك فيما اذا كان نافيّاً له ، لا يمكن جعل الاستصحابيين في المثال المقطع بعدم ثبوت الواقعين فيكون أحدهما لغواً .

نعم ، لو فرض لهما أثر آخر غير تثجيز الواقع ، يمكن الأخذ بكل منهما لترتيب ذلك الأثر ، كما في استصحاب نجاسة كل من الطرفين ، لاثبات نجاسة ملاقي كل واحد من المشتبهين ، اذ لولا ذلك ، لكان الملاقي محكوماً بالطهارة الا اذا حصل العلم الاجمالي في الملاقي ، كما اذا لاقى شيء الطرفين ، وآخر الطرف الآخر .

هذا ما عندنا في المقام ، وعليك بالتأمل التام ، وقدمت الكلام في أحكام ذلك بأسرها ، مع مراعاة الاختصار والاجتناب من الزوائد والتكرار وتجاوزها الكلام في التعادل والتراجيح ، ونسأل الله ان يصلح نياتنا ، ويتجاوز عن زلاتنا ، انه عزيز غفار .

المبحث الخامس

في

التعادل والترجيح



في تعارض الدليلين

مركزية تكية بروجرد

وهو عبارة عن تنافي مدلاهما، بحيث لا يمكن صدق كلاهما بحسب الواقع ومن هنا يعلم انه لا تعارض بين مفاد الدليل الجاكي عن الواقع والدليل الدال على حكم الشك وان كان على خلاف الواقع ، لا يمكن صدق كلاهما ، مثلاً يمكن أن يكون شرب الخمر حراماً ، ومع الشك في حرمة حلالاً .
لاختلاف رتبتهما .

وقد أوضحنا ذلك في مبحث حجية الظن عند تعرض كلام ابن قبة (١) فلا

(١) أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي ، فقيه رفيع المنزلة من متكلمي الامامية ، صاحب كتاب الانصاف في الامامة الذي ينقل عنه الشيخ المفيد (ره) في العيون والمحاسن ، وذكره النجاشي وقال : متكلم عظيم القدر حسن العقيدة . . الكنى واللقاب ١ : ٣٧٠ .

تطيل الكلام بتكراره فراجع .

أقسام الدليل

ثم انه لو كان الدليل الدال على الواقع مفيداً للقطع فلاشكال ، والا يقع التعارض بحسب الصورة بين دليل حجية ذلك الدليل وبين ما يدل على حكم الشك ، لأن مقتضى دليل حجية الخبر العاكي عن الواقع وجوب الاخذ بمؤداه في الحال الذي عليه المكلف وهو حال الشك في الواقع ، ومفاد ذلك الخبر حرمة شرب التين مثلاً ، ومقتضى دليل الدال على حكم الشك في هذا الحال حايته ، وليس بينهما اختلاف الرتبة ، كما كان بين الحكم الواقعي والحكم المتعلق بالشك ، لأن كلا منهما حكم ثانوي مجعول بالمكلف في حال الشك في الواقع الاولي .

هذا ، وقد فرغنا أيضاً فيما تقدم ورود أداة حجية الطرق على الاصول العملية فلا نعيد ، ومن أراد فليراجع .

التعارض بين العام والخاص

فالتعارض بين مدلول العام والخاص واضح ، لعدم امكان صدق كلاهما . ومجمل الكلام فيهما ، انهما علي أقسام : لانهما اما أن يكونا قطعي السند ، أو يكونا ظنيين ، أو يكون العام قطعي السند دون الخاص ، أو بالعكس ، وعلى أي حال اما أن يكون الخاص قطعياً من حيث الدلالة ومن حيث جهة الصدور ، أو يكون ظنياً من هاتين الجهتين ، أو من احدهما ، فهنا أقسام لابد من تعرضها .

القسم الاول

القسم الاول: اذا كان العام مقطوع الصدور، والخاص أيضاً مقطوع الصدور والجهة والدلالة، فلا اشكال في تقديم الخاص المذكور على هذا العام، لان حجية ظهور العام موقوف على عدم العلم بالخلاف، والخاص المفروض يوجب العلم بالخلاف، كما هو واضح .



القسم الثاني

القسم الثاني: اذا كان العام مقطوع الصدور، والخاص ظني الصدور، فقد اختلف العلماء في ذلك، ومن جملة مصاديق هذا القسم تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وهم بين قائل بتخصيص العام به، وقائل بالعكس، ومتوقف، لان لكل منهما جهة رجحان .

وقال شيخنا المرتضى «قدس سره» في وجه التخصيص المذكور ما محصله: ان دليل اعتبار السند حاكم على أصالة العموم - ان بيننا على ان اعتبار الظهور انما هو من حيث أصالة عدم القرينة - فان مقتضى دليل اعتبار السند جعل هذا الخاص - المفروض كونه نصاً - بمنزلة النص الصادر القطعي، فالشك في تحقق القرينة الذي كان موضوعاً للاصل المذكور بمنزلة العدم بحكم دليل اعتبار السند .

واما ان قلنا : بأن اعتباره من جهة الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة

الحاصل من الغلبة أو غيرها ، فالظاهر هنا ان النص وارد عليه مطلقاً ، وان كان ظنياً ، لان الظاهر ان دليل حجبية الظن الحاصل من ارادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه ، ويكشف عن ذلك اننا لم نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة ^(١) انتهى كلامه زفع في الخلد مقامه .

أقول : وفيما ذكره (قدس سره) نظر ، اما أولاً : فلانه بناءً على اعتبار الأول من أصالة عدم القرينة أيضاً لو قدمنا الخاص فلا يكون وجه تقدمه الا الورود ، لعدم تعقل الحكومة في اللبيات ، كما لا يمكن القول بالتخصيص فيها ، فلا بد ان يلتزم القائل بتقديم الخاص الظني السند على العام في هذا الفرض ، بأن أصالة عدم القرينة معتبرة ما لم يكن في البين دليل معتبر على القرينة ، وان كان ذلك الدليل غير معلوم بنفسه غير عملي .

وثانياً : انه (قدس سره) وان أصاب فيما أفاده من انه لا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص ، وان كان أضعف الظنون المعتبرة ولكننا أيضاً لا نجد من أنفسنا كون حجبية الظواهر بحسب الشأن والاقضاء مقيدة بعدم وجود ظن معتبر على خلافها .

نعم ، يرفع اليد عنها في بعض الموارد وان لم يعلم بالقرينة ، وليس ذلك من جهة تقيدها في الحجبية ، بل من جهة تقديم ما هو أقوى منها .

والحاصل : ان تقديم الخاص الظني على العام وان كان نجد من أنفسنا - كما أفاده (قدس سره) - ولكن وجهه ليس ما أفاده ، كما انه نجد ذلك من أنفسنا أيضاً .

والذي يخطر بالبال - في المقام في وجه التقديم - ان دليل اعتبار السند

يجعل الظهور في الخاص بمنزلة معلوم المخلاف، فإن الاخذ بسند الخاص - الذي لاحتمال فيه بعد الاخذ سوى المعنى الخاص الذي هو في مقابل العام - يكون معناه جعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم، فيحصل غاية حجية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند، بخلاف دليل حجية الظاهر، فإنه ليس معناه ابتداء جعل الغاية بحجية الخبر الواحد، بل مقتضاه ابتداء هو العمل بالظاهر، وأنه مراد من العام.

نعم، لازم كونه مراداً من العام عدم كون الخبر الدال على خلافه صادراً من الامام عليه السلام ان المفروض كونه نصاً من جميع الجهات، فدليل حجية السند موضوعه محقق في مرتبة تعلّقها، بخلاف دليل حجية الظاهر، فإنه يرد معه ما يرفع موضوع الحجية، ومعلوم انه اذا كان مع الحكم ما يرتفع به موضوعه لا يصلح تحقق ذلك الحكم.

وبعبارة أخرى: يرفع دليل حجية السند موضوع حجية الظاهر بنفس وجوده، بخلاف العكس، فإن دليل حجية الظاهر لا يرفع موضوع حجية السند بنفس وجوده، اذ من الواضح انه ليس معنى جعل الظاهر مراداً واقعياً هو عدم صدور ذلك الخاص من الامام عليه السلام.

نعم، يرفع موضوع حجية السند في الرتبة المتأخرة عن مجيء الحكم، ففي المرتبة الاولى لا مانع عن مجيء دليل اعتبار السند لتحقيق موضوعه في هذه الرتبة، فاذا جاء هذا الدليل لتحقيق موضوعه يرتفع به موضوع ذلك الدليل فليتدبر جيداً.

ومما ذكرنا، يظهر وجه تقديم الخاص الذي يكون نصاً في المدلول الاستعمالي ولم يكن مقطوعاً من حيث وجه الصدور، فإن ما ذكرنا في تقدم الخاص الظني السند جار فيه أيضاً.

نعم ، او كان الخاص ظناً مسخ جهة المدلول الاستعمالي لم يأت مقلتيه ،
 ضرورة كون أصالة الظهور في كل من العام والخاص في عرض واحد ،
 فتحصل مما ذكرناه ان الخاص اذا كان نصاً في مداولة الاستعمالي فهو مقدم
 على العام ، سواء كان مقطوعاً من سائر الجهات أو مفادوناً أو مخففاً ، سواء كان
 العام قطعي المصدر أم لا .

الكلام في الخاص الظني بحسب الدلالة اللفظية

فيبقى الكلام فسي الخاص الظني بحسب الدلالة اللفظية ، فنقول : ان كانا
 متساويين في الظهور فلا اشكال في التوقف ، لان اصالة ظهور كل منهما معارضة
 بمثلها ، وان كان احدهما اظهر ففي تقديم الاظهر وجعله قرينة على طرف الظاهر
 أو التوقف كالمساويين اشكال ؟

وما يمكن أن يكون وجهاً للدول أحد أمرين على سبيل منع الخلو ،
 احدهما : أن يدعي أن بناء العرف على تقديم الإمارة الاقوى عند التعارض
 فلا يكون متحيراً عند تعارض الامارتين بعد اقوائية احدهما ، خصوصاً اذا كان
 منشأ الاقوائية ما يكون بنفسه حجة . كما فيما نحن فيه فان منشأ الاقوائية اصالة
 ظهور ، هو حجة الى ظهور ، وليس ذلك بعيد ، ولكنه يحتاج الى التأمل .
 الثاني : ان يقال : ان المتكلم اذا احرزنا أنه من عادته ذكر القرائن متصلة
 عن كلامه ، بمعنى أنه كثيراً ما يفعل كذلك . كما هو كذلك في كلمات الائمة عليهم السلام .
 تصير كلماته المنفصلة المنافية بعضها مع بعض بمنزلة المتصلة ، فكما أن اللفظ
 الذي يكون اظهر دلالة على معناه من لفظ آخر اذا وقع متصلاً بالكلام تكون
 قرينة صارفة ، كما فسي لفظ يرمي بالنسبة الى الاسد ، كذلك هذا اللفظ اذا وقع

منفصلاً ، اذ فهمنا بالفرض أن من عادته أن يؤخر ما يكون صالحاً من القرينة في الكلام .

نعم ، فرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة من جهة أخرى ، وهي أن الأولى تمنع من انعدام الظهور ، ويسري اجمالها لو كان في الكلام ، بخلاف الثانية .

الدليلان المتباينان بحسب المدلول

هذا ، واما الدليلان المتباينان بحسب المدلول ، فهما على أقسام :
أحدهما : أن يكونا نصين في تمام مدلوليهما ، والثاني : أن يكونا ظاهرين وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون لهما قدر متيقن ، بحيث لو فرض صدورهما تعين الأخذ به ، الثاني : أن لا يكون لهما قدر متيقن في البين أصلاً ، والاول منهما على قسمين :

أحدهما : أن القدر المتيقن المفروض إنما فهم من نفس الدليابين .
والثاني : أنه علم من الخارج ، فهذه أربعة أقسام .

حكم الاقسام والجمع بينهما

لا إشكال في عدم إمكان الجمع اذا كانا نصين ، كما أنه لا إشكال في عدم إمكان الجمع أيضاً اذا كانا ظاهرين في تمام مدلوليهما ، فهذان القسمان داخلان في الخبرين المتعارضين ، ويعامل معهما بمعاملة التعارض من ملاحظة الترجيح في السند أو التخيير . على التفصيل الذي يأتي ان شاء الله .

ولو كان كل منهما نصاً في مقدار من مدلولهما وظاهراً في الآخر، فبمقتضى ما ذكرنا في وجه تقديم الخاص المظنون السند على العام الأخذ بالنص في كلا الدليلين هنا، والغاء الظاهر فيهما تحكماً للنص في كل منهما على الظاهر في الآخر، ولا فرق في ذلك بين كونهما مقطوع السند أو مظنون السند بالظن المعتبر أو كان أحدهما مقطوع السند والآخر مظنوناً بالظن المعتبر.

أما في الأول فظاهر، وأما في الثاني، فالوقوع التعارض بين ظهور الخبر المقطوع الصدور وسند الآخر، وما ذكرنا من الوجه في تقديم الخاص المعتبر على العام جار هنا بعينه.

وأما الثالث، فلعدم كون المدلول مشمولاً لدليل الاعتبار إلا بعد الفراغ عن اعتبار السند، فيشمل دليل الاعتبار كلا السنتين من دون معارض، لأن ما يتوهم أن يكون معارضاً للسند دليل اعتبار الظهور في الآخر، وظاهر أنه غير مشمول لدليل الحجية قبل الفراغ عن اعتبار السند، فالواجب أن يفرض السندان مقطوع السند بمقتضى دليل الاعتبار المخالي من المعارض. كما عرفت. ثم الأخذ بنص كل منهما وتحكيمه على ظاهر الآخر.

وبعبارة أخرى: قبل الأخذ بالسنتين ليس المدلولان مشمولان لدليل الاعتبار وبعد الأخذ بهما لامناص من الأخذ بنص كل منهما وطرح ظاهر الآخر. وبهذا البيان تعرف الحال في القسم الأخير أيضاً، وهو ما إذا كان لكل منهما قدر متيقن لا يحسب مدلول القضية، فإن ما ذكرنا في السابق جار هنا أيضاً. والحاصل: أن ميزان الجمع أن يكون الدليلان بحيث لو فرض صدورهما لم يكن تحجير في مدلولهما.

وقد يقال: بالفرق بين القسمين الأخيرين، بالالتزام بالجمع بين المدلولين في الأول، ومعاملة المتعارضين في الثاني، بملاحظة أن ثبوت المتيقن في كل

من الدليل من الخارج لا يخرجها عن المتعارضين عرفاً ، اذ ليس هذا الجمع هو الجمع المقبول عند العرف .

وفيه : ان المراد من الجمع العرفي أن كان ارتفاع التعارض بينهما عرفاً على فرض الصدور كما هو الحال في المخصص المتصل - فظاهر هذا المعنى في القسم الاول أيضاً مفقود ، بل ليس ذلك في العموم والخصوص المطابق المنفصل أيضاً ، اذ ليس حال المخصص المنفصل كالتصل في كونه مانعاً لاعتقاد ظهور آخر ، وان كان المراد أن العرف بعد فرض صدور الدليلين لم يكن متحيزاً في الاخذ بمدواهما ، فالقسمان متساويان في ذلك .

ثبت مما ذكرنا : أن المتباينين لو كان لكل منهما على فرض الصدور مقدار متيقن - ولو علم ذلك من خارج اللفظ - لزم الاخذ بهما باتباع المتيقن منهما وطرح غيره في كلاهما .

مركزية كميترية

نقل كلام المحقق الانصارى في المقام ونقده

وخالف في ذلك شيخنا المرتضى (قدس سره) حيث صرح في رسالة التعادل والتراجع بانحصار الجمع بين الدليلين فيما اذا كان الجمع مستلزماً للتصرف في أحدهما ، كالعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، دون ما كان مستلزماً للتصرف في كلاهما - كما فيما تقدم .

وحاصل ما أفاده (قدس سره) في وجه ذلك : أن أحد الدليلين مقطوع الاعتبار، فيقع التعارض بين ظاهره وبين سند الآخر، ولا ترجيح لاختصاص السند وطرح الظاهر^(١).

أقول : بعد تسليم كون أحد السندين مقطوع الاعتبار فالوجه في تقديم سند الآخر على ظاهر ما فرض القطع باعتباره ما قلناه في تقديم سند الخاص على ظهور العام ، مضافاً الى منع حجية أحد السندين ، لأن حجيته في المدلول التعييني ترجيح بالامرجح ، وحجية أحد المبهم لا معنى له فيما لم يكن هناك ثالث ، كما اذا قام الخبران على طرفي التقبضين .

فإن قلت : ان أحد الخبرين حجة بالاجماع بعدم القول بجواز طرحهما بين العلماء ، لانهم بين من يجمع بين المدلولين ، ومن يأخذ بالترجيح لو كان ، والافاتخير ، ومن يحكم بالتخير مطلقاً .

قلت : مدارك الاقوال المذكورة معلومة ، فمن اخار أحد المدارك المذكورة يلزمه حكمه ، فلم يبق له مجال للقول بحجية أحد الخبرين على سبيل الإيهام ، وتعارض ظهوره مع سند الآخر ، ومن لم يختر أحد المدارك المذكورة فلا دليل له على حجية أحد الخبرين في مقام التعارض ، لا تعيناً ولا تخيراً ولا على سبيل الإيهام .

فإن قلت : اذا منعت حجية الأخذ على سبيل الإيهام فبم ينفي الثالث فيما اذا كان لهما ثالث ؟

قلت : نفي الثالث لا يتوقف على حجية أحد الخبرين في المدلول المطابقي اذ كون دلالة اللفظ على اللازم متفرعاً على دلالة على المازوم لا يلزم كون حجية حكاية اللفظ عن اللازم متفرعاً على حجية حكايته عن المازوم ، اذ هما فردان من الكشف الحاصل من نقل الثقة ، فيشملهما دليل الاعتبار في عرض واحد ، ولو منع أحدهما مانع ليس في الآخر فلا وجه لسقوط دليل الاعتبار بالنسبة الى ما ليس له مانع .

النظر حول قاعدة : الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

ومما ذكرنا يظهر : أن ما اشتهر بينهم من أن «الجمع بين الدليابين» هما المكن أولى من الطرح» أن كان المراد الامكان العرفي ، فهو صحيح ، وينحصر بورده فيما إذا فرض صدور كلا الدليبين لم يتحير العرف في المراد ، سواء كانا من قبيل العموم والخصوص أم غيره ، وإن كان المراد غير ذلك فلا دال عليه .

تفريع الشهيد على القاعدة ومناقشته :

ثم أن الشهيد الثاني (قدس سره) على ما حكى عنه في تهذيبه فرع على قضية أولوية الجمع بالحكم بالتنصيف دار تنازعها وهي في يدهما أولاً لا أحدهما وأقاما بينة^(١) وفي كون أول المثالبين من فروع القاعدة ما لا يخفى ، لأن بينة كل منهما إنما هي معتبرة في النصف ، سواء حكمتنا بتقديم بينة الداخل أو الخارج فالحكم بالتنصيف مقتضي حجية بينة كل منهما في النصف ، لا مقتضي الجمع . نعم ، يمكن أن يكون الثاني متفرعاً للقاعدة ، وإن كان المنظر فيه أيضاً مجال حيث أنه يمكن أن يقال أن الحكم بالتنصيف من جهة تساقط البيتين من الطرفين كما إذا لم يكن بينة في البين وتحالفاً أو تناكلاً .

(١) تهذيب القواعد ٢ : ٢٤١ ، مطبعة الآداب النجف الأشرف .

الجمع بين الاخبار المتعارضين

وكيف كان ، فالذي ينبغي أن يقال في المقام : أن الجمع بين الدليلين في الاخبار الحاكية عن قول الامام عليه السلام يتصور على وجهين :
أحدهما : التصرف في أحد الدليلين أو في كلاهما على وجه يرتفع التناقض .
الثاني : الأخذ ببعض المقادير من كل منهما أو من أحدهما ، وذلك فيما لم يتطرق فيه التوجيه والحمل كالنصين .

وأما الجمع بين مقادير قوليه الشاهدين فينحصر في الثاني ، أما إذا كان القولان نصين فواضح ، وأما إذا كانا ظاهرين أو أحدهما ظاهراً والآخر نصاً بلان الجمع بهذا المعنى يتجه فيما إذا كان المتكلم واحداً أو في حكم الواحد ، وأما في صورة تعدد المتكلم فلا وجه للتصرف في ظاهر كلام أحدهما ، لكون نصوبة كلام الآخر أو أظهرية .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أن سلمنا كون القاعدة المعروفة موقفاً للاجماع فلا محيص في أمثال المقام من الأخذ بمقادير بعض قول كل منهما وطرح بعض الآخر ، لأن طريق الجمع منحصر في ذلك ، ولا بد من الجمع بحكم القاعدة المفروضة كونها اجماعية ، وإن لم نقل بذلك - كما هو الحق - قلنا بعدم الدليل على ذلك الا في الدليلين اللذين لم يتحير العرف في استكشاف المراد منهما بعد فرض صدورهما ، فاللزام التمسك بدليل آخر في أمثال المقام .

التحقيق حول الفرع المذكور

والذي يمكن أن يكون وجهاً للحكم بالتنصيف في المسألة المذكورة ونظائرها : أننا نعلم بوجوب فصل الخصومة على المحاكم ولا وجه لأن يحكم

لا أحدهما على الآخر ، فالحكم بالعدل عرفاً أن يحكم بالتنصيف ، ويمكن أن يستظهر ذلك أيضاً من الرواية الواردة في الدرهم ، الآن يقال : إن الحكم الوارد في الدرهم قضية فسي واقعة لا يستكشف منها عموم الحكم لكل مال مردد بين اثنين ، والوجه الأول لأبأس به إذا لم يكن في الين طريق شرعي لتعيين الواقع وقد جعل الشارع القرعة لكل أمر مشكل ، والمسألة محتاجة إلى مزيد تأمل .

ثم إنك قد عرفت مما مضى : أن الجمع بين الداليل فيما إذا لم يكن العرف متحيراً في المراد بعد فرض كلاهما أو أي من طرح أحدهما والتخير بينهما ، وأما فيما إذا كان متحيراً على فرض الصدور فلا دال على الجمع ، ولا يصح .

وعلى هذا لابد من التكلم فيما إذا تعارض الخبران ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً على نحو ما ذكرنا ، والكلام يقع في مقامين :
المقام الأول فيما إذا كان الخبران متكافئين ، ولا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر .

والثاني : فيما إذا كان لأحدهما ترجيح على الآخر .

أما الكلام في المقام الأول فيقع في مقامين أيضاً : أحدهما : فيما يقتضيه القاعدة ، مع قطع النظر من الأخبار الواردة في الباب .
والثاني : فيما يقتضيه الأخبار .

حكم تعارض الخبرين على القول بالطريقة أو السببية

أما الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعدة فمحصله :
أن حجية الخبر إنما أن يكون من باب السببية ، وإما أن يكون من باب الطريقة ، إذ لا

بالثاني فمقتضى القاعدة التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون والاختلاف بما يشتركان فيه ، مثلاً لو قام دليل على وجوب صلاة الظهر ، ودليل آخر على وجوب صلاة الجمعة ، فمقتضى القاعدة التوقف في المحكم الخاص بالمداول لكل منهما بالخصوص ، والمحكم بشبوت أحد المداولين واقعاً ، وفائدته نفي الثالث .

وهنا دعويان : أحدهما : لزوم التوقف في المداول المختص لكل منهما .
والثانية : لزوم الحكم بأحد المداولين اللازم منه نفي الثالث ، والدليل على الأولى منهما امران : أحدهما : بناء العرف والمقلاء ، فإنا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها ، فإن من أراد الذهاب إلى بغداد - مثلاً - واختلاف قول الفقهاء في تعيين الطريق إليه يتوقف عند ذلك حتى يبين له الأمر ، وهذا واضح من طريقته .
الثاني : أنه قد تحقق أن فائدة سلوك الطرق المجهولة تنجز الواقع فيما لو كان هناك واقع مطابق لمؤداها واسقاطه فيما لو كان واقع هناك على خلاف مؤداها ففيما تعارض الخبران فالخبر الدال على الوجوب يقتضي تنجزه أو كانه والخبر الدال على الإباحة يقتضي إسقاطه كذلك ، وهكذا مقتضى ذلك سقوط كلاهما من الأثر ، وهذا معنى سقوطهما من الحجية .

هذا على تقدير القول بأن أدلة حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض ، لا بمعنى تقييده بعدم التعارض حتى يخرج المقام من تعارض الحجيتين ، بل بمعنى عدم ملاحظة حال التعارض لا إطلاقاً ولا تقييداً - كما هو الظاهر من الأدلة - وأما أن قلنا بإطلاق دليل الحجية بحال التعارض فلا وجه للتوقف ، بل الوجه على هذا التخيير ، لأن جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير .

ولا ينوهم انه على هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين ، حجبية الخبر تعييناً في غير مورد التعارض ، وتخبيراً في مورد التعارض ، لأن استفادة التخبير هنا ليس من المدلول اللفظي ، بل من القرينة الخارجية ، فلا تعقل .
هذآ ، ولكن الذي اسهل الخطب عدم ظهور ادلة حجبية الخبر في هذا الاطلاق كما لا يخفى .

فان قلت : على تقدير تسليم عموم دليل الحجبية لكل منهما نستكشف منه وجود المصلحة الطريقة في كل منهما تعييناً ، وعلى هذا مقتضى القاعدة التخبير لالتوقف ، كما هو الحال في الواجبين المتزاحمين ، السذي استكشف وجود المصلحة النامة في كل منهما تعييناً .

قلت : فرق بين المقام وبين نزاحم الواجبين ، اذ في الثاني قد علمنا باشمال كل منهما على غرض من الشارع لازم الحصول من حيث لا يمكن الجمع ، فالعقل يحكم بوجوب تحصيل احدهما ، لانه مقدور ، وفي مانحن فيه ليس كل من الطريقين مشتملاً على غرض مستقلاً للشارع ، بل المقصود الاصلي هو الواقع ، ونعلم بمخالفة احدهما للواقع الذي هو مقصود اصلي للآخر ، فما هو مخالف للواقع قطعاً ليس فيه مصلحة الطريقة اصلاً ، وحيث ان احدهما المقطوع مخالفته للواقع ليس فيه مصلحة الطريقة ، فلا سبيل الى الحكم بالحجبية في المقام لاتعييناً ولاتخبيراً ، مع قطع النظر عن الادلة الاخر المتكفلة لحال الخبرين المتعارضين .

اما الاول ، فواضح لان حجبية كلاهما غير ممكن ، وحجبية احدهما المعين دين الاخر ترجيح من غير مرجح اذا المفروض اجتماع شرائط الحجبية في كلاهما من دون تفاوت ، وحجبية احدهما على التخبير يحتاج الى دليل نقلي او عقلي .
واما العقل ، فحكمه بالتخبير موقوف على وجود المصلحة في كل واحد منهما تعييناً ، حتى في حال التعارض ، وقد عرفت عدم قابلية ما هو معلوم المخالفة

للحجية .

واما النقل ، فلا يدل على التخيير ايضاً ، لما عرفت من ان دليل حجية الاخبار متكفل لحجيتهما على التعليلين في حد ذاته ، واما الادلة الواردة لعلاج المتعارضين فهي وان كانت تدل على التخيير ، لكن الكلام هنا مع قطع النظر عنها .

واما الدليل على اثنائية : ان حجية الخبر انما هي من باب كشفه نوعاً عن الواقع ، فالدليل المثبت لحجيته يوجب الاخذ بالكشف الحاصل منه ، لان معناه وجوب الاخذ بمؤدى قول العادل مثلاً ، كيف ولولم يكن كذلك لكان الواجب الاقتصار بما كان مدلولاً لفظياً له ، وام يكن وجه الاخذ بلوازمه ومازوماته وملازماته كما كان الامر كذلك في الاصول العملية ، والوجه في الاخذ بها ليس الا ما ذكرنا وهو ان معنى حجية الطريق جعل الكشف الحاصل منه بمنزلة العلم ، ولاريب انه اذا قام طريق على ثبوت المألوم يحصل به الكشف عن المألوم ، كما حصل به الكشف عن ثبوت المألوم ، وكذا بالعكس ، وهكذا اذا قام طريق على احد المتلازمين ، فالدليل الدال على حجية ذلك الكشف يدل على حجية الجميع في عرض واحد ، وان كان بعضه مرتباً على بعض في مرحلة الوجود .

اذا عرفت هذا ، فنقول : ان قام خبر على وجوب الظاهر مثلاً ، فقد حصل منه الكشف عن مادل عليه بالمطابقة ، وهو وجوب صاوة الظاهر ، وحصل منه الكشف ايضاً عن لازمه الاعم اعني عدم براءة ذمة المكلف عن تكايف الزامي ، وكذا اذا قام خبر على وجوب الجمعة فقد حصل منه كشفان : احدهما من مدلوله المطابق ، والثاني من اللازم الذي ذكرناه . وهما وان تعارضا في مدلولهما الخاص وسقطا من الحجية ، ولكن بقي كشفهما من اللازم المشترك ، وهي ايضاً كشف حاصل من الخبر العادل ، وهو ان كان تابعا للكشف الاول في الوجود ، واكن ليس تابعا له في الحجية ، لان دليل حجية انكشاف الحاصل من الخبر العادل

يشمل تمام افراد الانكشاف الحاصل منه القابل للاعتبار في عرض واحد ، وليس حجية الانكشاف المعلول نابعاً لحجية انكشاف العلة - كما مر في محله - من وجوب الاخذ بانكشاف الحاصل من الطرق ، وان كان بواسطة وسائط لم يكن قابلاً للاعتبار ، لخروجها عن وظيفة الشارع .

وان شئت قلت : في تعارض الخبرين انكشاف احدهما عن الواقع مقطوع الخلاف ، واما انكشاف الاخر بلا عنوان ليس بمقطوع الخلاف ، فلا مانع من حجيته بعد كونه انكشافاً حاصلاً من الخبر الجامع للشرائط المعتمدة في الحجية ولازم ذلك نفي الثالث ، وحينئذ فلو اقتضى الاصل خلاف مقتضى الخبرين بطرح لانه في مقابل الدليل ، لكن احدهما بلا عنوان ليس قابلاً للحجية ، لعدم مداول خاص له حتى نأخذ به ، وحجية مداوله الالتزامي غير موقوفة على حجيته ، لانه من مصاديق الكشف الحاصل من الخبر ، فيشمله دليل الحجية من دون ابتناء على شموله للمداول المطابق ، وان كان هذا الكشف مرتباً على الكشف من المداول المطابق وجوداً - فليتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام - .

هذا ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في الباب ، واما بالنظر اليها فسيجيء الكلام في مداول الاخبار الالاجية ، والنقض والابرام فيها بعد الفراغ عن مقتضى الاصل العقلي بناءً على السببية .

حكم تعارض الخبرين بناءً على السببية

فنقول : بناءً على اعتبار الاخبار من باب السببية ، فالذي صرح به شيخنا المرتضى (قدس سره) : ان مقتضى الاصل التخيير ، لان المطلوبة المانعة من النقيض في كل منهما موجودة ، فيجب الامتناع بقدر الامكان ، وحيث لا يمكن

الجمع يجب امتثال أحد التكليفين بحكم العقل على نحو التخيير ، لعدم الأهمية في أحدهما - كما هو المفروض - (١) .

واليه ذهب شيخنا الأستاذ ، حيث قال في تعليقه على رسالة التعادل والترجيح ، ما هذا لفظه : فاعلم : انه ان قلنا بحجية الإخبار من باب السببية ، فيكون حال المتعارضين مسن قبيل الواجبين المتزاحمين ، من ان الأصل فيهما هو التخيير ، حيث ان كل واحد منهما حال التزام أيضاً على امكان عليه من المصلحة التامة المقترضة للمطالب المحتمي ، ولا يصالح التزام الا الممنوع عن تنجزهما جميعاً ، لا متناع الجمع لأعن أحدهما لامكانه ، وحيث كان تعيينه بلامين ترجيحاً بلامرجح كان التخيير متعيناً ، نعم لو كان أهم أو محتمل الأهمية يتعين على ما سنفصله (٢) انتهى ما أردنا من نقل كلامه .

وعندي في ذلك نظر ، توضيحه : ان جعل الامارات من باب السببية - كما أوضح ذلك شيخنا المرتضى (قدس سره) في مبحث حجية الظن (٣) - يتصور على وجوه بعضها باطل عقلاً ، وبعضها باطل شرعاً .

والذي يمكن من الوجوه المذكورة وجهان : الوجه الاول : ان يكون الحكم العقلي تابعاً للإمارة ، بمعنى ان الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل ، لولا قيام الإمارة على خلافه ، بحيث يكون قيام الإمارة المخالفة مانعاً من فعلية ذلك الحكم ، لكون مصلحة سلوك هذه الإمارة غالبية على مصلحة الواقع ، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه ، وشأنه في حقه بمقتضى وجود المقترضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه .

(١) الرسائل/٢٦٦

(٢) حاشية الرسائل/٢٦٥

(٣) الرسائل/٤٢

والوجه الثاني : ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ، ولا تحدث فيه مصلحة ، الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع ، وترتيب الاضرار الشرعية المرتب عليه واقعا يشتمل على مصاحبة فارجه الشارع ، ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها ، لا وجوب ايجاد العمل على طبقها . اذا عرفت ذلك ، فنقول : مقتضى السببية بالمعنى الاول انه اذا تعارض الخبران وعلم مطابقة أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلاً ، لما عرفت في الوجه الاول ، ان المانع من الحكم الواقعي انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع ، فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً ، والمخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعي ، فالواجب الأخذ بمؤدى أحد الامارتين في الواقع ، وهي الامارة المخالفة للواقع دون ما هو مطابق له ، وحيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف والرجوع الى مقتضى الاصل ، وهو يخالف في مقامات . لان الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف فان أمكن الاحتياط يجنب ، لان مضمون أحدهما مجعول في حقه بمقتضى سببية الخبر المخالف للواقع والالتخير .

وان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتاً والاخر نافياً فمقتضى الاصل البراءة ، لاحتمال كون الثاني مخالفاً للواقع وصار موجباً لانقلاب الواقع الى مؤداه .

هذا في صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين المتعارضين للواقع ، واما في صورة الجهل بالواقع لا يخاو اما ان يكون كذلك ، فالحكم ما عرفت ، واما ان يكون كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كلاهما من ال اثر ، مثلاً لو كان حكم الواقعة الاباحة فدل أحد الخبرين على الوجوب والاخر على الحرمة فما دل على

الوجوب يقتضي أحداث مصلحة تامة في فعل ذلك الشيء ، وما دل على الحرمة يقتضي ذلك في تركه ، وحيث لا يمكن الجمع بين إيجاب شيء وتحريمه يلغى السببان ، هذا بناءً على السببية بالمعنى الأول .

نعم ، على الوجه الثاني فالامر كما أفاده (قدس سره) لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه ، سواء كانت الامارة مطابقة لها أم لا ، بل المصلحة في الالتزام والتدين بمسا دلت عليه ، ولما كانت الامارتان في محل الفرض متعارضين ولم يتمكن الالتزام بمؤدى كلتاها وجب ذلك في أحدهما على سبيل التخيير ، لعدم الاهمية - كما هو المفروض - .

ان قلت : ليس الامر كذلك على الاطلاق في هذا الفرض أيضاً ، لجواز التدين بمدلول الامارتين في بعض فروض التعارض ، كما دل الدليل على وجوب الظاهر والاخر على وجوب الجمعة ، مع العلم بعدم وجوب كلتاها ، فسان الدليان متعارضان ، لعدم جواز صدق كلاهما مع العلم المفروض ، مع انه يمكن الالتزام بمدلول كلا الدليان ، وحينئذ لا سبيل الى التخيير ، لانه متفرع على عدم امكان الجمع ، والمفروض خلافه .

قلت : - قد حقق في محله - ان اعتبار الامارات ليس مخصوصاً بمداليها المطابقة ، بل يؤخذ بها وبما يلزمها ، سواء كانت الملازمة بين الشيء وملازماتها واقعاً أم لا ، بل كانت بملاحظة علم المكلف ، ولا يفرق في ذلك بين القول باعتبارها من باب الطريقة أو السببية - كما هو واضح - .

وحينئذ نقول : بعد العلم بانحصار الواجب في أحد الفعلين أما الظاهر وأما الجمعة ، فالخبر الدال على وجوب الظاهر مثلاً يدل على وجوب الظاهر ، وكذا الخبر الدال على وجوب الجمعة ، ومقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظاهر وعدم وجوب الجمعة ، ومقتضى التدين بالثاني عكس ذلك ، ولا يمكن الجمع بينهما ، ومقتضاه التخيير - فافهم - هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل مع قطع النظر من الاخبار الواردة في المقام .

القاعدة الثانوية في تعارض الاخبار

واما بالنظر اليها ، فهل يحكم بالتخير ، أو التوقف ، أو الاخذ بما يوافق الاحتياط . أو التفصيل بين ما لابد فيه من العمل بالتخير وبين غيره فالتوقف ، كما حكى عن عوالي الثاني ^(١) أو التفصيل بين دوران الامر بين محظورين فالتخير وغيره فالتوقف ، أو التفصيل بين حق الله بالتخير وحق الناس فالتوقف ، كما نسب الى الوسائل ^(٢) وجوه ، ناشية من اختلاف الاخبار واختلاف الانظار . وفي الجمع بينهما فنقول : المشهور الذي عليه جمهور المجتهدين الاول ، للاخبار المستفيضة الدالة عليه ، ولكن يعارضها الاخبار الدالة على التوقف ، وهي أيضاً في الكثرة لا يقصر من الاخبار الدالة على التخير ، وكذا يعارضها مرفوعة زرارة المحكية عن عوالي الثاني ^(٣) الامرة بالاخذ بما فيه الاحتياط . بعد فرض السائل تأدي الخبرين في جميع ما ذكر فيها من المرجحان .

اما معارضتها مع المرفوعة فقد أجاب عنها شيخنا المرتضى (قدس سره) بضعف مسند المرفوعة ^(٤) وقد طعن في ذلك التأليف وفي المؤلف المحدث البحراني (قدس سره) في مقدمات الحقائق ^(٥)

وفيما افاده نظر ، وان كانت ضعيفة السند ، الا ان ضعفها مجبور بعمل

(١) عوالي الثاني ٤ : ١٣٧

(٢) الوسائل ١٨ : ٧٧ ، ذكر وجه الحمل في آخر حديث ٦

(٣) عوالي الثاني ٤ : ١٣٣

(٤) الرسائل / ٧٦٣

(٥) الحقائق ١ : ٩٩ ، طبعة الاخوندي النجف الاشرف

الأصحاب ، حيث استقرت سبوتهم في باب الترجيح على العمل بها، كما اعترف به (قدس سره) في موضع آخر من الرسالة .

فالأولى أن يقال : ان الأخذ بما يوافق الاحتياط في المرفوعة انما جعل في عداد المرجحات وحينئذ ان حملنا الدالة على الاحتياط بالمرجحات على الاستصحاب كما سيحكيه تقوية ذلك ان شاء الله - فالأمر سهل ، والا فالعين حمل تلك الفقرة على الاستصحاب ، لعدم القائل بوجوب الترجيح بالموانفة للاحتياط مطلقاً ، فانهم بين قائل بالتوقف مطلقاً ، وقائل بالتخيير كذلك ، ومفصل بين الموارد المذكورة ، ولا ينافي ذلك كون المراد في باقي الفقرات الوجوب - كما لا يخفى - والشاهد على ذلك أيضاً قولهم عليه السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الاخبار .

وأما معارضتها مع أخبار التوقف فقد أجاب منها شيخنا المرتضى (قدس سره) أيضاً: بأنها محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام - كما يظهر من بعضها - فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاع الواقعة اليه عليه السلام (١) .

وفيه نظر، اما أولاً: فلانه كما انه في الاخبار الدالة على التوقف ما يظهر منه التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام من جهة كون الأمر بالتوقف فيها مغياً بلقائه عليه السلام كذلك في الاخبار الدالة على التخيير ما يظهر منه ذلك ، لعين تلك الجهة، كرواية حارث بن مغيرة عن الصادق عليه السلام : اذا سمعت من أصحابي الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام .

واما ثانياً: ان مجرد دلالة بعض الاخبار التوقف على التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام لا يوجب تقييد سائر الاخبار المطلقة ، اذ لامنافاة بين وجوب

(١) الرسائل/٧٦٣ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٧ حديث ٤١ .

التوقف مطلقاً ، سواء تمكن من الوصول الى الامام عليه السلام أم لا ، كما هو مفاد بعض الاخبار المطلقة ، وبين كون غاية التوقف هو الوصول اليه عليه السلام كما هو مفاد بعض الاخبار الاخر ، فلا وجه المحمل وقصر التوقف على صورة التمكن - كما لا يخفى - .

وقد يقال : ان التحديد بقاء الامام عليه السلام أعم من صورة التمكن ، لان كلمة حتى كما تدخل على الغاية الممكنة كذلك تدخل على الغاية الممتنعة ، كما في قوله تعالى : « حتى يابح الجمل في سم الخياط » فالأخبار المحدودة ببقائه عليه السلام مطلقة من حيث التمكن من الوصول الى خدمته ، كما ان اخبار التخيير أيضاً مطلقة ، فيكونان متباينين ، فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورة معينة الى شاهد خارجي .

وفيه : ان كلمة حتى وان كان كذلك بحسب وضعها اللغوي لكنها تنصرف الى الغاية التي جعلت تلوها من الممكنات .

مناقشة اخبار التخيير والتوقف عند تعارض الخبرين

وكيف كان ، والذي أظن في الجمع بين أخبار التخيير والتوقف : ان اخبار التوقف ليست ناظرة الى ما يقال ، بل الاخذ بأحدهما على سبيل التخيير ولا على سبيل التعيين ، بل ناظرة الى تعيين مداول الخبرين المتعارضين بالانسابات الظنية التي لا اعتبار بها شرعاً ولا عقلاً .

والشاهد على ذلك ان التوقف من هاتين الجهتين أمر مركوز في أذهان العرف ، ا ترى أحداً من العقلاء يبنى في صورة تعارض الخبرين المتساويين من جميع الجهات على حججة أحدهما المعين ؟ اد يبنسي على حججة أحدهما على

سبيل التخيير من دون دليل .

وحيث ان التوقف من هاتين الجهتين مركّز في أذهانهم فلا يحتاج الى تلك الأوامر الكثيرة ، هذا بخلاف تعيين مدلول الخبرين المتعارضين ، بل يدل كل خبر منشأ بالظنون والاعتبارات ، فإن هذا أمر مرسوم عندهم متعارف بينهم ، وقد تصدى الشارع لهذا الأمر بحكمه بأزوم التوقف عند اشتباه مدلول الخبر اما بالتعارض أو بغيره .

اوالحاصل ، انا ندعي ان اخبار التوقف بملاحظة ما قلنا منه رف الى حرمة القول بالرأي ، وفي تعيين مدلول كلام الشارع ، فاذا ورد خبر فيحمل بالتخيير في مقام العمل ، فلانفاة بينه وبين تلك الاخبار ، والشاهد على ذلك قولهم فإن بعد الامر بالتوقف في بعض الاخبار .

وأما هذا المضمون شاهدة عن الانصراف ، مع ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول اخبار التخيير ، لان الاول يرجع الى النهي عن أمور : منها : القول بغير العلم في مدلول الخبرين ، ومنها : أخذ خبر خاص حجة بانياً على انه هو الحجة لا غير .

ومنها : أخذ أحدهما حجة على سبيل التخيير ، واخبار التخيير تدل على جواز الاخير ، فيجب تقييد تلك الأدلة بها .

والذي يقتضيه اخبار التخيير : ان مرجعه عند تعارض الخبرين هو التخيير لاشيء آخر .

ومما ذكرنا ظهر ما في ما أورد شيخنا العرفي (قدس سره) في الرسالة من دلالة اخبار التوقف على الاحتياط في العمل بالاستانزام ^(١) .

ووجه ذلك شيخنا الاستاذ : بأن الاحتياط في العمل لا يحتاج الى فتوى بشيء

أصلاً، بخلاف العمل على البراءة، فإنه لا بد من الفتوى بها - ناقش في ذلك -
يمنع الاستلزام، إن يكفي في العمل بالبراءة حكم العقل بقبح المقاب بلا بيان بلا
افتاء بالإباحة شرعاً لظاهراً ولا واقعاً .

ثم قال دام بقاءه : فالأولى التمسك على الاحتياط بإطلاق أخبار التوقف ،
اذ بإطلاقها بدل على وجوب التوقف عن ارتكاب الشبهة مطلقاً ، وعدم جواز
الانحياز فيها أصلاً، عملاً كانت أو فتوى ، بل دلالتها على وجوب التوقف في
الفتوى ليس إلا، لأنها عمل أيضاً لا بما هو فتوى (١) .

أقول: ومما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده بقواه : « فالأولى ... » لأن التمييز
عن الاحتياط بالتوقف إنما يحسن في خصوص الشبهة التحريمية ، لأنها هي
التي يحسن فيها التوقف، أعني الكون وعدم الحركة إلى الفعل دون غيرها - كما
لا يخفى - .

مركز تكملة تفسير المحمدي

وهنا أمور يجب التنبيه عليها:

أحدها : أن التعارض أن وقع المحاكم فهو تخيير أحد الخبرين ويحكم على
طبقه، لأن فصل الخصومة عمل القاضي، فالتخيير له لا للمترافعين ، وأن وقع للمفتي
نفي عمل نفسه أيضاً يختار أحدهما ، وأما في عمل المقلد فهل يختار أحدهما
أيضاً أو يجب عليه الافتاء بالتخير وجهان؟ الأقوى الثاني ، لأن الأحكام الظاهرية
كالواقعية مجعولة للمجتهدين والمقلدين، وليس في أدلة الأحكام الظاهرية ما يظهر
منه اختصاصها بالمجتهدين . والقول بأن العمل بأحد الخبرين عند التعارض أو
بأقواها ليس إلا وظيفة المستنبط، ولا معنى لثبوت ما يتعلق بالاستنباط من الأحكام
للعامي الغير القادر على الاستنباط .

مدفوع، بأن ماهو وظيفة المستنبط منهم التعارض بين الخبرين وتساويهما
أو كون أحدهما أقوى، وأما العمل على طبق الاقوى أو أحدهما فليس بشيء يختص
بالمجتهد، لان هذا العمل ليس الا كالعمل بأصل الواقعات الأولية التي يشترك
فيها جميع العباد، وان لم يكن للمقلد طريق اليها الا فهم مجتهده .

والحاصل : ان الاحكام المتعلقة بالموضوعات سواء كانت واقعية أم ظاهرية
بحال المجتهد والمقلد فيها سواء ، والذي يختص بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيه فهم
تلك الاحكام وتشخيص موارد ما من طريق النظر - فلا تغفل -

الثاني : ان التخيير هل هو على مبدل الاستمرار بمعنى انه هل يجوز للحاكم
ان يحكم على طبق امارة في واقعة ثم يحكم على طبق امارة اخرى في واقعة
اخرى مثلها أم لا ؟ وكذا يجوز للمفتي ان يختار في عمل نفسه امارة ويعمل على
طبقها ثم يختار اخرى ويعمل عليها وكذا يفتي للمقلد هذا النحو من الاختيار
أم لا ؟ الاقوى : هو الاول ، لاطلاق أدلة التخيير ، خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد
في بعض الاخبار من الاخذ بأحد الخبرين انما هو من باب التسليم ، ومن المعلوم
ان مصلحة ذلك لا يختص بحال الابتداء .

وان أبيت من ذلك - وقلت ان الاخبار لم يكن لها تعرض الا لبيان وظيفة
التخيير في أول الامر - يكفي في اثبات استمرار التخيير استصحاب ذلك ،
الحاكم على استصحاب حكم المختار ، والقول باختلاف الموضوع مدفوع
بما ذكر في محله من كفاية الوحدة العرفية .

الثالث : قد عرفت ان الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين انما هو من
باب التعبد بالخبر الوارد في الباب ، وان مقتضى القاعدة بناءً على اعتبار
الاخبار من باب الطريقة التوقف ، وحينئذ فللازم الاقتصار في ذلك على مورد
الاخبار العلاجية ، وهو صورة تعارض الخبرين ، وحكم تعارض الامارتين

القائمتين في غير الاحكام التوقف على حسب ما يقتضيه القاعدة - كما هو ظاهر -

الكلام فيما لو كان لاحد الخبرين مزية

المقام الثاني : فيما اذا كان لاحد الخبرين مزية على الآخر ، والتكلم فيه يقع في امرين :
أحدهما : في أنه هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية في أحد الخبرين أم لا ؟ .

الثاني : انه على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصة أم يتعدى الى كل مزية ؟



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة

أما الامر الاول :

قال المشهور وجوب الترجيح ، وقبل الشروع في الاستدلال لابد من تأسيس الاصل في المسألة .

تأسيس الاصل في الخبرين المتعارضين

فنقول: قد عرفت مقتضى الاصل الاولي في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة والسببية ، وانه على الاول التوقف ، وان كان لاحدهما مزية على الآخر ، اذ مجرد المزية لاحدهما على الآخر لا يصلح دليلا على الخروج عن مقتضى

أصالة عدم الحجية - كما لا يخفى - لكن كلامنا في هذا المقام بعد فرض حجية أحد المخبرين من جهة التعبد بالانخبار ، إنما الاشكال في ان الحجية خصوص ذي المزية أو أحد المخبرين على سبيل التخيير ، فالمقام من دور ان الامر بين التخيير والتعيين .

فنقول : بناءً على اعتبار الانخبار من باب الطريقة مقتضى الاصل التعيين ، لان ذي المزية حجة يقيناً ، وغيره مما لم يعلم حجيته ، فيجب الاخذ بما يعلم حجيته ، ولا يجوز الاخذ بما يشك في حجيته ، لانه تشرع .

ومن هنا ظهر : انه متى دار الامر بين التعيين والتخيير بين الطريقتين فالاصل التعيين ، وان قلنا في غير هذا المقام بالتخيير ، لان اخذ الشيء طريقاً عبارة عن جملة مستنداً للحكم الشرعي ، ولا يجوز ذلك الا اذا علم بالحجية .
وأما ان قلنا باعتبار الانخبار من باب السببية ، فالمقام من قبيل المتزاحم مع احتمال أهمية أحدهما للمعين .

والذي يظهر من شيخنا المرتضى (قدس سره) في مثل ذلك هو التعيين ، فان وجوب الاخذ بمحتمل الأهمية قطعي ، لانه اما متعين في الواقع أو يكون أحد طريق التخيير ، بخلاف الطرق الاخر ، فالأخذ بمحتمل الأهمية موجب لبراءة الذمة يقيناً ، بخلاف الاخذ بالآخر ^(١) .

وفصل شيخنا الاستاذ بين ان يكون منشأ الأهمية المحتملة اشدية المناط ، وبين اتحاده مع واجب آخر ، فان كان احتمالها ناشئاً عن الجهة الثانية فلا وجه لاستقلال العقل بوجوب ما كان منهما محتملاً لها ، بل العقل يستقل بالتخيير ، لعدم الجزم بعدم العقاب على الواجب الاخر لو كان ، فانه عقاب بلا بيان وهو اخذة بلا برهان .

ولو كان احتمالها ناشئاً من الجهة الاولى ، فأظهر استقلال العقل بالاشتغال ، وعدم الفراغ عن المهلة على سبيل الجزم الا باتيان مما فيه الاحتمال ، حيث ان التكليف به في الجملة ثابت قطعاً ، وانما الشك في تعيينه هل هو على سبيل التخيير او التعيين ، وليست الحجة لو كانت تكليفاً آخر حتى يمكن نفيه بإصالة البراءة بل هو على تقديره من كيفيات ذلك التكليف المعلوم تعاقبه به ، بداهة ان اقوائية جهة وجوب الاهم ليست جهة اخرى منضمة اليها - كما لا يخفى - (١) .

اقول : الاقوى عندي : التخيير مطلقاً ، لان التكليف الشرعي بمقتضى الدليل الاول ثابت في كلا الطرفين ، فالمقتضى للامثال موجود فيها ، وبعد عدم امكان الجمع ووجود المقتضى في كلا الطرفين تماماً يحكم العقل بالتخيير ، لان التعيين ترجيح بلا مرجح ، فان المقتضى للامثال انما هو امر المولى والعالم بان الواقعة مطلوبة للمولى من حيث هي ، وان احتمال عدم فعالية الطالب من جهة احتمال عروض عوارض اقتضت ذلك وهو موجود في كلا الطرفين من دون تفاوت اصلاً . نعم ، اشدية المناط بوجوب امر آخر من قبل المولى على سبيل التعيين بملاحظة حال التزاحم ، وحيث لا سبيل الى العلم به ، كما هو المفروض ، فمقتضى الاصل البراءة .

والحاصل : انه فرق بين مانحن فيه وبين دوران الامر الصادر من المولى بين التعيين والتخيير ، فانه في الثاني لم يثبت امر المولى متعلقاً بالطرف المشكوك فالانسان به لا يوجب البراءة من الامر المعلوم على سبيل الجزم ، فيجب الاحتياط باتيان الطرق المعلوم قضاء لاشتغال الذمة بالتكليف بقيناً ، وانما فيما نحن فيه فكل طرف من السببين يعلم انه متعلق للتكليف الثابت عليه اولاً .

نعم ، يحتمل ان يكون الامر بواسطة الاهمية رجح طرفاً معيناً ، وحيث لم

يثبت ذلك فالموأخذة عليه مؤأخذة بلا برهان - فلا يتدبر -

وكيف كان، فقد عرفت انه بناءً على اعتبار الاخبار من باب الطريقة، فمقتضى
الاصل التعمين، لانه متى دار الامر بين الاخذ بما هو متيقن ومما هو مشكوك النجوة
فالا لازم، لاخذ بالاول، فان جعل ماشك في اعتباره فعلا مدركا للحكم الشرعي
فنشريع مخرم.

وحيث ان التحقيق اعتبار الاخبار من باب الطريقة فلا يصل في المسألة
التعمين. هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل في المقام.

الوجوه التي استدلت بها لترجيح

وأما الادلة التي اقاموها على الترجيح فامور نذكر بعضها، لعدم الفائدة في
ذكر الجميع.

منها : الاجماع، قال بعض الاساطين (قدس سره) في طي أمور استدلت بها
على المقصود الثاني لاجماع بقسميه، بل باقسامه من القولي والعملي المحقق.
أما لاجماع المحقق القسولي فطريق تحصيله مراجعة كتبهم، خصوصاً
الاصولية المعسدة لذلك، فانهم ينادون باعلى صوتهم بوجوب العمل بارجح
الدليلين من غير خلاف محقق، الاختلاف شاذ ممن عرفت، فان الاطلاقات النادرة
والاقوال الشاذة الصادرة عن بعض الامراء والاجتهادات في مقابل جمهور العلماء
بما لا يعاب به، والا لم يبق للاجماع في غير الضروريات من مسائل الفقه مورد
ومحل.

والحاصل : ان هذا الاجماع كاحد الاجتماعات الوجودية في المسائل الفقهية،
بل من اعلامها، فان كانت الاقوال الشاذة قاذحة في الاجتماعات، فيخلاف الجماعة.

قادح في هذا الاجماع والا فلا .

واما المنقول ، فقد ادعاه اساطين الفن جمع كثير .

ففي المفاتيح : دعوى الاجماع على ترجيح بعض الاخبار على بعض .

وعن النهاية : ان الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين .

وعن غاية المبادي : اجماع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض .

وعن غاية المأمول : يجب العمل بالترجيح ، لان المعهود من العلماء كالصحابة ، ومن خلفهم من التابعين ، انه متى تعارض الامارات اعتمدوا على الراجح ، ورفضوا المرجوح .

عن الاحكام : أيضاً وجوب العمل بالدليل الراجح لما علم من اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين .

ومنه أيضاً في موضع آخر : من نفس عن احوالهم ونظر وقايح اجتهداتهم علم علماً لا يشوبه ريب ، كذلك انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما .

وعن المختصر ما يقرب من ذلك .

ويمكن استفادة عدم الخلاف من المعالم وأمثاله ، حيث قال (قدس سره) : ان التعادل يحصل عن اليأس من الترجيح بكل وجه ، لوجوب المصير اليه أولاً عند التعارض وعدم امكان الجمع ، وارسله ارسال المسلمات ، ولم ينقل فيه خلافاً ، وظاهر كما ترى اتفاق العلماء على ذلك ، خصوصاً بعد تعرضه بخلاف بعض أهل الخلاف في التخيير مع التعادل وعدم تعرضه معنا .

والحاصل : ان الوقوف في اثبات الاجماع محققاً ومنقولاً قولاً وعملاً بالغة

في إيضاح الواضحات خصوصاً العملي منه .

نعم ، ليس في هذه الاجتماعات ما يحكي عن فتوى الصحابة والعلماء ، لأن كلها حاكية عن عملهم ، وهي تكفي في المقام ، وليس دون الاجتماع المنقول الاصطلاحي في الاستدلال هنا ^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره) .
وانما خرجنا عن وضع هذا الكتاب تيمناً بنقل كلماته الشريفة جزاه الله عن أهل الاسلام خيراً .

أقول : قد تحقق في محله ان الاجتماع الذي هو أحد من الأدلة عبارة : عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله ، أو تقريره ، كشفاً قطعياً ، فلو حصلنا اتفاق الكل ولكن احتملنا ان يكون منشأ هذا القول منهم أمراً لا يصح كونه مستنداً عندنا فلم يتحقق عندنا اجتماع - كما لا يخفى - .

وفي المقام لما يمكن بل يظن أن يكون مدرك فتوى الفاضل بوجوب الترجيح ببعض الوجوه الاتية فليس هذا الاتفاق بشيء ، بل يرجع الى تلك الوجوه .
هذا حال الاجتماع المحصل الذي استدل به ، وكيف حال المنقول ، مضافاً الى ان الفاضل لم ينقلوا اجتماع على وجوب الترجيح من الصحابة والعلماء ، بل نقلوا علمهم على ذلك ، وهو لا يكشف عن كونه واجباً عندهم .

الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها للترجيح :

ومنها : ان العدول من الراجح الى المرجوح قبيح عقلاً ، بل ممتنع قطعاً ،

(١) بحر القوائد في شرح القوائد / ٤٢ - ٤٣ بحث التعادل والترجيح ، تأليف المحقق الاشتياني ، ولم أعر على صاحب المقالة ، لكن الموجود في شرح الاشتياني قريب لمقالة المنقول عنه .

فيجب العمل بالراجح ، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح .
وفيه : انه ان اريد من الراجح ما هو كذلك بملاحظة الدواعي الشخصية
للمفاعل ، لترجيح المرجوح بهذا المعنى عليه مجال لكن ليس العمل بغير ذي
المزية اختيار المرجوح ، ضرورة انه ما لم يترجح بحسب دواعيه الشخصية لم
يعقل اختياره .

وان اريد منه ما يكون كذلك عقلاً ، فقد عرفت انه مع قطع النظر عن التعبد
يحكم بالتوقف وعدم العمل بواحد منهما بالخصوص ، فما دعت الى العمل بأحد
الخبرين عند التعارض الا الاخبار الواردة في الباب ، فلا بد ان يلاحظ فان دلت
على التخيير مطلقاً حكم به ، وان دلت على الترجيح حكم به أيضاً ، وان قصرت
دالتها من هذه الجهة ، فلا بد من الرجوع الى الاصل الذي استسناه ، وكيف كان
التمسك بقبح ترجيح المرجوح على الراجح أو امتناعه مما لا يدخل له بالمقام .

الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها للترجيح :

ومنها : الاخبار الواردة من طرقنا المشتملة على جمع من وجوه الترجيح ،
وقد ذكرها شيخنا المرتضى (قدس سره) في رسالة التعادل والتراجيح ، وهي
العمدة في الباب عند مشايخنا (قدس سرهم) ^(١)

أقول : الانصاف ان اثبات وجوب الترجيح بهذه الاخبار مشكل من وجوه:
أحدها : اختلاف هذه الاخبار ، حيث ذكر في بعضها موافقة الكتاب والسنة ،
وفي بعضها مخالفة العامة ، واطلاق الاول يقتضي وجوب الاخذ بموافق الكتاب
وان كان الاخر مخالفاً للعامة ، وكذا اطلاق الثاني يقتضي وجوب الترجيح بمخالفة

العمامة وان كان الآخر موافقاً للكتاب، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعمامة فمقتضى اطلاق الاول الاخذ بالاول، ومقتضى اطلاق الثاني الاخذ بالثاني .

ودعوى : ان المقصود في المقام هو الإيجاب الجزمي في مقابل السلب الكلي، ويحصل ذلك بواسطة دلالة تلك الاخبار في مورد الافتراق .

مدفوعة : بان حمل كلام السائل في تلك الاخبار على خصوص مورد الافتراق في كمال البعد - كما لا يخفى - وحمل كلام الامام عليه السلام على ذلك بعد فرض ان السائل لم ينظر خصوص هذا المورد ؛ بل سأل من مطلق تعارض ما ورد عنهم عليهم السلام تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو وان كان جائزاً ان اقتضت المصلحة ذلك ، لكنه بعيد أيضاً .

فان قلت : هذا الاشكال جارياً على حمل اخبار الترجيح على الاستحباب أيضاً ، فلا بد من حمل هذه الاخبار على خصوص مورد الافتراق على أي حال ، سواء قلنا بوجوب الترجيح أو باستحبابه .

قلت : بناء على الحمل على الاستحباب يحتمل على الحكم الحثيثي، كغالب الاحكام المستحبة المتعلقة بالعناوين، وحيث انها هي مع قطع النظر عن المزايدات، بخلاف ما لو حملنا على الوجوب، فانه على هذا يصير كسائر الاحكام الوجوبية المتعلقة بالعمل ظاهراً في الحكم الفعلي أيضاً، وحملها على ان المراد مجرد الرجحان عن أي وجه حصل لبس بأدلى من حملها على ما ذكرنا .

ومنها : التعارض بين الخبرين المشتملين على جمع من وجوه الترجيح . أحدهما : مقبولة عمر بن حنظلة (١) والآخر مرفوعة زرارة (٢) حيث انه

(١) الكافي ١: ٦٢١ .

(٢) عوالي الثاني ٤: ١٣٣ .

بمقتضى الأول منهما الأخذ برواية الأعدل والأفقه، وإن كان الآخر أشهر، وبمقتضى الثاني منهما عكس ذلك .

وأيضاً، بمقتضى الأول بعد فرض التساوي في الوجوه المذكورة فيه يجب التوقف حتى يلقى الإمام عليه السلام وبمقتضى الثاني يجب الاحتياط أن كان أحدهما موافقاً له والا فالتخير .

ومنها: الاطلاقات الكثيرة الحاكمة بالتخير من دون ذكر الترجيح أصلاً^(١) مع كونها في مقام البيان وغلبة وجود إحدى المرجحات في الخبرين المتعارضين، خصوصاً إذا تعدينا من المنصوصة منها إلى غيرها .

والحاصل : أن حمل تلك الاطلاقات الكثيرة على مورد تساوي الخبرين من جميع الجهات مع كونه نادراً بواسطة الأمر بالترجيح في الأخبار الآخر ليس بأدلى من حمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب ، بل الأولى بالعكس، إذ ليس فيها إلا الأمر بالأخذ بأي الحوزة بصحة فعل ، وهي وإن قلنا بأنه حقيقة في الوجوب .

لكن استعمالها في الشريعة في الاستحباب وصل إلى حد أنكر بعض أساطين الفن ظهورها في الوجوب، ولم يكن مزية معها ، وكيف تطعن النفس بتقيد ذلك الاطلاقات الواردة في مقام البيان بواسطة هذا الظهور الذي من كثرة خفائه صار مورداً للانكار .

وإن أبيت من حمل الأخبار الواردة في الترجيح على الاستحباب فلا أقل من الاجمال، لدوران الأمر بين ظهور الأخبار المطلقة في التخير وظهور الأخبار الدالة على الترجيح، فيعمل بالأصل في موارد وجود إحدى المرجحات المنصوصة وقد عرفت أن الأصل في المقام الترجيح بناءً على حجية الأخبار من باب الطريقة

(١) يأتي ذكرها في الحاشية الآتية وما بعدها .

ويؤخذ باطلاق أدلة التخيير .

فان قلت : لاتعارض بين ظهور الاطلاق وظهور الامر ، لان الثاني وضعي والاول مبني على عدم البيان وهو مفقود في المقام .

قلت : انعقاد ظهور الاطلاق موقوف على عدم وجود البيان المتصل بالكلام لا الاعم منه ومن المنفصل ، ولذا لايجري اجمال القيد المنفصل الى الاطلاق بخلاف المتصل ، ولو كان عدم القيد وان كان منفصلا له دخل في انعقاد ظهور المطلق لكان اللازم عدم انعقاد ظهور الاطلاق فيما اذا وجد ما يمكن أن يكون قيداً منفصلاً من الكلام .

والحاصل : ان حكم القيد المنفصل يحكم المعارض مع الاطلاق ، فاللازم الاخذ بما هو أقوى ظهوراً ، ولكن الانصاف عدم ظهور الاخبار الدالة على التخيير ولا بد من ذكر ما وقفنا عليه من تلك الاخبار .

فمنها : خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه منه كيف يصنع؟ قال : حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه ^(١) .

ومنها : ما عن الحميري عن الحجة - روي له الفداء - الى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان ... الى أن قال عليه السلام : وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً ^(٢) .

ومنها : ما عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال : قلت له : يجيئان الاحاديث عنكم مختلفة؟ فقال عليه السلام : ما جاءك عنا على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا ، وان لم يكن يشبههما فأليس منا ، قلت : يجيئنا الرجلان

(١) الوسائل ١٨ : ٧٧ باب ٩ حديث ٥ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٧ باب ٩ حديث ٣٩ .

و كلاهما ثقة - بحديثين مختلفين ولانعلم أيهما الحق ؟ قال عليه السلام : فاذا لم تعلم فموسع عليك أيهما أخذت (١) .

ومنها : ماعن الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اذا سمعت عن أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القاسم عليه السلام فترد اليه (٢) .

ومنها : ماعن علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لعبد الله بن أبي الحسن : اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : صلاهما في المحمل ، وروى بعضهم : لانصايها الا على الارض ؟ فوقع عليه السلام : موسع عليك بآية عملت (٣) .

ومنها : مرفوعة زرارة ، وفيها - بعد ذكر المرجحات - اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ، ودع الآخر (٤) .

هذا ماوقفنا عليه من الأخبار ولا يخفى عدم ظهور بعضها في التخيير بين الخبرين ، كخبر سماعة ، لقوة احتمال أن يكون المراد من قوله عليه السلام : فهو في سعة... كون المكلف في سعة من الامر والنهي الواقعيين حتى يعلم حكم الواقعة لانه في سعة الاختار بأحد الخبرين ، كما هو المدعى .

وكخبر حرث بن المغيرة ، لاحتمال أن يكون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض ، فهو على هذا من الأدلة الدالة على حجية قول الثقة . فتأمل .

(١) الوسائل ١٨ : ٨٧ باب ٩ حديث ٤٠ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٧ باب ٩ حديث ٤١ .

(٣) الوسائل ١٨ : ٨٨ باب ٩ حديث ٤٤ .

(٤) عوالي اللئالي ٤ : ١٣٣ .

وأما التوقيع الشريف ، وخبر علي بن مهزيار وإن كانا دالين على التخيير بين الخبرين في الجملة ، ولكن لورودهما في المستحبات لا إطلاق لهما بحيث يشملان موارد الإلزاميات ، فلو قال قائل : اختصاص التخيير بالمستحبات ، كما هو أحد المحتملات فلا يدلان على خلافه ، وكذا لورودهما في المورد الخاص أعني تعارض الخبرين المخصوصين ، فلا إطلاق لهما بحيث يشمل ثبوت التخيير حتى في مورد وجود المرجح ، إذ لعل الحكم بالتخيير فيهما من جهة عدم وجود المرجح .

نعم ، خبر حسن بن الجهم لا اختصاص له بالمستحبات ، وإن كان مشتركاً بهما في عدم الدلالة حتى في صورة وجود المرجح .
فظهر مما ذكرناه عدم ثبوت إطلاق دلالة التخيير حتى يشمل صورة وجود المرجح ، فلو دل دليل على ثبوت الترجيح يؤخذ به من دون تراحم أصلاً .

الكلام في بيان أدلة الترجيح

فلنشرع في بيان أدلة الترجيح ، اعلم : أن الأخبار الدالة على تقديم الخبر الموافق للكتاب والمخالف للقوم باللغة حد الاستفاضة ، بل لا يبعد دعوى التواتر فيها ، وإن كان في القسم الأول ما يدل على عدم حجية المخالف للكتاب ، فالأخذ بموافق الكتاب من جهة حجيته وعدم حجية غيره ، ولكن فيه أيضاً ما يدل على كون موافقة الكتاب من جهة ، وهو فيما إذا تعارض الخبران الجامعان لشرائط الحجية . كما لا يخفى على الناظر في الأخبار .

ثم إن الأدلة الدالة على الترجيح بهما وإن كان بعضها مقتضراً على خصوص موافقة الكتاب والآخر مقتضراً على مخالفة القوم ، ولكن فيها ما يدل على الترتيب

وان الترجيح بمخالفة القوم مختص بما اذا لم يكن لاحد الخبرين شاهد من كتاب الله تعالى .

فنلخص من جميع ما ذكرنا : ان الترجيح بموافقة الكتاب لازم ، ثم بمخالفة القوم ، واما الترجيحات الاخر المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة كأعدلية الراوي وأوثقيته واصدقيته وكذا الشهرة بين الاصحاب ، فيمكن أن يقال : بعدم دلالتها على الترجيح بما ذكر في صورة تعارض الخبرين - كما هو مفروض البحث - .

واما ذكر من الأعدلية ونظائرها في المقبولة فلأنهما في مقام تقديم حكم أحد الحكمين في مقام رفع الخصومة ، ولا يدل على وجوب الترجيح في صورة تعارض الخبرين للجمهور .

وما ذكر منها في المرفوعة ، فان الظاهر بقربة سؤال السائل بعد ذلك : « هما عدلان مرضيان » انه ليس المراد من العدل من كان هذا الوصف فيه أكثر وأشد بعد اشتراكهما في أصل الصفة ، بل المراد من كان منهما عادلا ، فهو من قبيل « اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض » وحاصله يرجع الى وجوب الاخذ بخبر العادل ، لكونه حجة ، وطرح الاخر لكونه غير حجة .

وأما الشهرة : فالظاهر بقربة قوله عليه السلام في المقبولة : فان المجمع عليه لاريب فيه - وادراج الخبر المشتهر بين الاصحاب في جملة الامور التي رشدنا بها - ان الترجيح بها ليس من الترجيحات الظنية التي تعبدنا الشارع بها ، بل تقديم الخبر المشتهر بين الاصحاب من انه مقطوع وان غيره مقطوع الخلاف . وحمل قوله عليه السلام : لاريب فيه ، على عدم الريب بالاضافة الى الاخر فيجب الاخذ به تعبداً ، وكيف جداً ، من دون داع الى هذا الحمل ، لوضوح ان الخبر اذا صار مشتهراً بين الشيعة رواية وفتوى وعملاً كما هو الظاهر من الاشتهار بين

الأصحاب يوجب القطع بصحة ، وإن مضى هو حكم الائمة عليهم السلام ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع الخلاف ، فليس تقديم الخبر المشتهر بين الأصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه .

على القول بالترجيح هل يقتصر : المرجحات المنصوصة أم لا ؟

الامر الثاني : إذا بينا على الترجيح فهل يقتصر على المرجحات المنصوصة أم لا ؟ ذهب شيخنا المرتضى (قدس سره) الى الثاني ^(١) واستفاد ذلك من امور منها : الترجيح بالاصدية والوثقية ، فان اعتبار هاتين الصفتين ليس بالترجيح الاقرب الى الواقع في نظر الناظر ، وليس للسبب الخاص دخل .

ومنها : تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله عليه السلام : « فان المجمع عليه لاريب فيه » فانه بعد القطع بان ما يرويه المشهور لا يصير مما لاريب فيه واقعاً ، والا كان غيره مقطوع الخلاف ، ولم يمكن فرضهما مشهورين ، - يجب أن يكون المراد من قوله عليه السلام « فان المجمع عليه لاريب فيه » انه كذلك بالاضافة الى غيره ، فليستفاد من التعليل المذكور قاعدة كلية ، وهي : ان كل خبر يكون مما لاريب فيه بالاضافة الى معارضة يؤخذ به .

ومنها : تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للقوم : « بان الحق والرشد في خلافهم » فانه يدل على وجوب ترجيح كل ما كان معه اشارة الحق والرشد . هذا ، وفي الكل نظر ، لان الترجيح بالصفات قد عرفت حاله ، وكذا الترجيح بالاشهرية ، واما الترجيح بمخالفة القوم والتعايل بأن الرشد في خلافهم ، فلا يدل الا على ان الخبر الذي يكون معه هذا المرجح يؤخذ به لكونه معها اقرب الى الواقع واقداً وفي نظر الشرع ، لا لكونه اقرب الى نظر الناظر ولا وجعل الشارع عند التعارض الخبر الذي يخالف القوم حجة ، لعلمه بانه غالب الوصول الى

الواقع دون غيره، فكيف يصح لنا التعدي منه الى كل خبر يكون فيه شيء يرجح في نظرنا مطابقة للواقع مع عدم العلم بالغلبة التي صارت موجبة بجعل الشارع هناك، مثلاً اذا جعل الشارع خبر الثقة للاحاجة، وان قطع بان جهة حججه كونه طريقاً الى الواقع وموصلاً اليه في الغالب، لكن لا يصح لنا ان نعمل بكل ما يفيد الظن لنا، لان ملاك حججه خبر الثقة وان كان غلبة الوصول، لكن وجوده في الظن الحاصل لنا من سبب آخر غير معلوم.

ومن هنا يظهر: ان الأقوى بناءً على الاخذ بالمرجحيات الرجوع فيما لم يكن هناك احدى المرجحات المنصوصة الرجوع الى اطلاق التخيير.

نقل المقبولة وذكر بعض الاشكالات ومناقشتها :

بقى في المقام ما يجب تعرضه، وهو بعض الاشكالات الواردة في يادى النظر على مقبولة عمر بن حنظلة، والاولى نقلها بتمامها، ولعل من يركاها يزول كل شبهة اوردت عليها.

الاول : روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او مبراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة، ايحل ذلك؟ قال عليه السلام : من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً، وان كان حقه ثابتاً، لانه اخذه بحكم الطاغوت، وانما امر الله - تعالى - ان يكفر به، قال الله - تعالى - : يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ^(١)

قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران من كان ممن قد روى حديثنا ونظروا في حالنا وحزائنا وعرف احكامنا فايرضوا به حكماً ، فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، فبإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فانما يحكم الله استخف وعلينا قرد ، والاراد علينا الاراد على الله - تعالى - وهو على حد الشك بالله .

قلت : فان كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضينا ان يكون الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟

قال عليه السلام : المحكم ما حكم به اعداهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر .

قال : قلت : فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا ينزل واحد منهما على الاخر ؟

قال : فقال : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به في حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فان المجمع عليه لا ريب فيه .

وانما الامور ثلاثة : امر بين رشده فيتبع ، وامر بين غيه فيجتنب ، وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله ، قال رسول الله ﷺ : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم .

قلت : فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟

قال : ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة .

قلت : جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة

ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والاخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ ؟

قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد .

فقلت : جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً ؟

قال : ينظر الى ما هم اليه اميل حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت : فان وافق حكمهم الخبرين جميعاً ؟

قال : اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير

من الانتحام في الهلكات ^(١) .

اما الاشكالات الواردة عليها فمن وجوه :

أحدهما : ان قطع الخصومات وفصل الخصومات لا يناسبه تعدد الحاكم والمقاصل .

الثاني : ان مقام الحكومة آت عن الغفلة عن معارض مدرك الحكم ، فكيف يصح الحكمان أحدهما على الآخر ، *تكملة شرح*

الثالث : ان اجتهد المشرافعين وتحريهما في مدرك حكم الحاكم لا يجوز اجماعاً .

الرابع : ان اللازم مع التعارض الاجتهاد بأسبق الحكمين اذ لا يبقى للمتأخر مورد ، هذا ان كان أحدهما سابقاً على الآخر ، وان صدرت دفعة فاللازم التساقط دون الترجيح .

والخامس : ان الامر في تعيين الحاكم انما هو بيد المدعي فينفذ حكم من اختاره في الواقعة ، وقد فرض في الرواية الامر يدهما وتحريمهما اختلافهما في الحكم .

الجواب عن الاشكالات المذكورة :

وحسم مادة الاشكال بأحد وجهين : اما بان يخرج الواقعة من المخافة والمخاصمة ويحمل على السؤال من المسألة المتعاقبة بالاموال التي صارت منشأ للنزاع .

والحاصل : ان المتنازعين لما كان منشأ نزاعهم الشبهة في المسألة فيجب رجوعهما الى رواية الحديث ليعلموا حكم الواقعة ويرتفع النزاع بينهم، وحينئذ لا اشكال أصلاً .

وأما بحملها على مورد الداعي، فيصح ان يختار كل منهما غير من يختاره الآخر، فينفذ حكم كل منهما على من اختاره دون الآخر . نعم، يظهر من الرواية انه لو كان أحدهما اعلم وافقه فليس لاحد اختيار غيره، ويمضي حكمه على الطرفين .

وكيف كان، فيرتفع ما ذكر من الاشكالات .

اما اشكال تعدد الحكمين ، فلم يمض .

واما اشكال غفلة كل منهما عن مدرك الحكم الآخر، فلا مكان اطلاق كل منهما على ذلك، ولكن يعتد عدم صحته، كما هو غير عزيز .

واما اشكال لزوم الاختد بالاسبق، فلانه فيما لو كان الحكم نافذاً على الطرفين وما نحن فيه ليس كذلك، لان المفروض ان كل واحد اختار حكماً غير من اختاره الآخر، فلا ينفذ حكم من اختاره أحدهما على الآخر وان كان سابقاً .

واما اجتهاد المترافعين، فلانه بعد ما كانت الشبهة حكمية ولم يرتفع بالحكومة، أمرهما الامام عليه السلام بالنظر في أدلة نفس الواقعة واستنباط الحكم منها حتى يرتفع

نزاعهما، والامر بترجيح أحد الحكمين اذا كانت فيه إحدى المرجحات المذكورة في الرواية من جهة ان حكمهم في المصدر الاول كان مطابقاً لمضمون الرواية والله العالم .

تنبيهات بحث التعادل والترجيح

وينبغي التنبيه على أمور :

أحدهما : بناءً على وجوب الترجيح لو بينا على التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها، فهل يعتبر الظن الشخصي بمعنى ان الخبرين المتعارضين اذا كان مع أحدهما اشارة توجب الظن العقلي بكونه مطابقاً للواقع نأخذ به ونقدمه على الآخر ، والا فحالهما سواء ، وان كان مع أحدهما ما يوجب أقرينته الى الواقع نوعاً، اذ ان المعتبر الظن النوعي وان لم يوجب الظن شخصاً ، أو ان المعتبر بعدية أحدهما من الخلاف، بحيث لو فرض العلم بصدق أحدهما وكذب الآخر كان أحدهما أبعد من الكذب وأقرب الى الصدق ؟

لا ينبغي الاشكال في عدم اعتبار الظن الشخصي، لان المرجحات المنصوصة في الاخبار كموافقة الكتاب ونظائرها لا يستلزم الظن الشخصي مع وجوب الأخذ بها، بناءً على وجوب الترجيح، فالملاك المأخوذ من الاخبار ليس الظن الشخصي لعدم اعتبار ذلك في الاصل، فيبقى الآخر ان .

وامتظهر شيخنا المرتضى (قدس سره) من تعاليمهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة، بان الحق والارشاد في خلافهم ، ومن تعاليمهم عليه السلام لاخذ الخبر المتوافق المشهور بأنه لا ريب فيه ان الملاك في الترجيح كون أحدهما أبعد من الباطل من الآخر وان لم يكن معه اشارة المطابقة .

وتقريب ذلك: ان قولهم عليه السلام : «ان المجمع عليه لا ريب فيه» - بعد العلم بأن المراد ليس نقي الريب عنه حقيقة - يراد منه انه لا ريب فيه بالإضافة الى الآخر فيحصل من هذا التعليل ان الملاك في الترجيح كون أحد الخبرين بالإضافة الى الآخر أقرب الى الواقع وأبعد من الباطل ، وان لم يكن معه ما يوجب اقربيته الى الواقع على نحو الاطلاق، وكذا تعليلهم عليه السلام الاجد بالخبر المخالف للقوم: بأن الحق والرشد في خلافهم (١) .

أقول: لا يظهر من الاخبار بعد فرض جواز التعدي ان الملاك ما أفاده (قدس سره) لان قوله عليه السلام : «ان المجمع عليه لا ريب» - بعد تعذر حمله على ظاهره - يجب حمله على رجحان الفعل أو النوعي ، وكذا قولهم عليه السلام : بأن الحق والرشد في خلافهم ، اذ الظاهر انه لو حظ كون خلافهم طريفاً الى الواقع . وبؤيد ذلك ما في بعض الاخبار من أمرهم عليه السلام : بالاستفتاء من فقيه البلد ، والعمل بخلاف ما يفتي، ومن انهم ليس على الحقيقة بشيء، وغير ذلك مما يؤخذ في الاخبار .

وكيف كان ، بناءً على التعدي فلا وجه لترجيح غير ما يكون مؤيداً بما يفيده الظان نوعاً .

الثاني : قد عرفت ما ذكرنا سابقاً ان تقديم النص الظاني السند أو الجهة أو كلاهما على الظاهر، وان كان قطعي السند مما يحكم به العرف، ولازم ذلك عدم التوقف الذي هو الاصل الاولي في تعارض الخبرين فيما اذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ، وأمثال ذلك من النص والظاهر ، وكذا الحكم في الاظهر والظاهر .

وهل يكون مورد التخيير والترجيح أيضاً غير ما ذكرنا وهو عام وجهان ؟

أفصح ما يقال للاول : ان مورد الاخبار الواردة في العلاج هو الخبران اللذان يتحيز العرف فيهما دين ماله طريق جمع مرتكز فسي أذهانهم ، وجرى عليه ذيدانهم .

أقول : قد ذكرنا سابقاً ان العرف يعاملون مع الخاص الظني معاملة الخاص القطعي في تقديمه على العام وتحكيمه عليه ، ولكن لاشكال في انه لم يكن منشأ لانعقاد ظهور آخر وصرف ظهور العام كالتقربة المتصلة حتى لا يبقى تعارض من البين ولا يحسن السؤال عن حكمها ولا يشمله الاخبار الواردة في تعارض الخبرين .

وبعبارة أخرى : تارة يقال : بأن الخاص المنفصل كالم متصل في صرف ظهور العام انعقاد ظهور آخر لمجموع الكلامين .
وتارة يقال : بأن العام وان لم يصرف من ظاهر المنعقد له بورود الخاص المنفصل ، ولكن في مقام تعارض الخاص المذكور مع العام العرف يقدمون الخاص عليه ، والاول يكذبه وجدان كل احد ، والثاني لا يستلزم حمل السؤالات الواردة في الاخبار على غير الموارد المذكورة اذ المرتكزات العرفية لا يرام أن يكون مشروحاً ومفصلاً عند كل أحد حتى يزى السائل في هذه الاخبار عدم احتياجه الى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله ، اذ رب نزاع بين العلماء يقع في الاحكام العرفية مع انهم من اهل العرف .

سلمنا التفات كل الناس الى هذا الحكم حتى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الاخبار ، فمن الممكن السؤال أيضاً لاحتمال عدم انشاء الشارع هذه الطريقة ، وعلى هذا يجب أن يؤخذ باطلاق الاخبار .

ويؤيد عموم الاخبار ماورد في رواية الحميري عن الحجة عليه السلام من قوله عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فاذا انقل من حاله الى

أخرى فعلية التكبير وأما الأخرى فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير .. (١) .

ولاشك ان الثاني أخص من الاول مطلقا ، مع انه عليه السلام أمر بالتخير بقوله عليه السلام في آخر الخبر : وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً .

وكذا ما رواه علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد بن الحسن اختلاف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر ، فروى بعضهم : صلها في الحمل ، وروى بعضهم : لانصلهما الا على وجه الارض (٢) .

وظاهر ان الروایتين من قبيل النص والظاهر ، لان الاولى نص في الجواز ، والثانية ظاهرة في عدمه ، لا يمكن حملها على أن إيقاعها على الارض أفضل ، مع انه عليه السلام أمر بالتخير بقوله عليه السلام : موسع عليك بآية عملت .

ودعوى السورة القطعية التوفيقية في بين الخالص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمان الائمة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء الى المرجحات الاخرى يمكن منعها .

كيف ، ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة (قاس سره) فلا يظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر ، كما يظهر من عبارته المحكية عنه في الاستبصار (٣) والعدة (٤)

(١) الوسائل ١٨ : ٨٧ باب ٩ حديث ٣٩ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٨ باب ٩ حديث ٤٤ .

(٣) الاستبصار ١ : ٤ ، طبع دار الكتب الاسلامية طهران .

(٤) عدة الاصول ٦٠ ، للشبخ الطوسي تحقيق محمد مهدي نجف ، نشر

وقد نقل العبارتين شرحنا المرتضى (قدس سره) في رسالة التعادل والتراجع
فلاحظ (١) .

الثالث : لو بنينا على تقديم الاظهر ، فمتى حين كون أحد الدليلين أظهر
من الآخر فلا اشكال ، ومتى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الاظهر أموراً
ولا بأس بذكر بعضها .

منها : لو دار الامر بين التخصيص والتقييد فالثاني مقدم ، نظراً إلى ان
الاطلاق ليس معنى وضعياً لللفظ ، وانما حكم به من جهة مقدمات ، أحداها :
عدم البيان على القيد ومتى ورد دليل يوجب التقييد وان كان من الالفاظ الدالة
على العموم يقدم على الاطلاق ، لارتفاع موضوعه بذلك .

وفيه : ان عدم البيان الذي اعتبر في تحقق الاطلاق هو عدم البيان المتصل
لا الاعم منه ومن المنفصل - كما لا يخفى -

والاولى في مقام الدوران بين التخصيص والتقييد ملاحظة الخصوصيات
الموجودة في المقام ان كانت .

ومنها : لو دار الامر بين النسخ والتخصيص فالثاني مقدم ، نظراً إلى قلة
الاول وشيوع الثاني ، حتى اشتهر انه : ما من عام الا وقد خص .

أقول : ندرة الاول وشيوع الثاني ان كان مرتكزاً في ذهن العرف بحيث
يصير كالقرائن المكتنفة بالكلام فهو ، والا فمجرده لا ينفع ، ولادليل على اتباعه .
نعم ، يمكن أن يقال في الخصوصيات الواردة في كلام الائمة عليهم السلام بالنسبة
إلى عمومات الكتاب أو السنة النبوية يتعين التخصيص ، لان النسخ وان أمكن
وقوعه عقلاً بأن كان الناسخ مفروضاً عندهم ، لكن وقوعه وار نادراً غير محقق ،
مضافاً إلى ما ورد عنهم عليهم السلام : من ان حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيامة

وكذا حرامه ^(١) الظاهر في ان جنس الحكم المودع عنه ~~لا يغير ولا يتبدل~~ أصلاً - كما لا يخفى -

مضافاً الى ارتكاز هذا المعنى ذهن المسلمين .

فإن قلت : كيف يحمل على التخصيص مع حضور وقت العمل بتلك العمومات ، وهل هو الا تأخير البيان عن وقت الحاجة ، القبيح عقلاً ؟ قلت : قبح ذلك نظير قبح الكذب يمكن أن يرتفع بالوجوه والاعتبار ، فقد تقتضي المصلحة اخفاء القرينة على الحكم الواقعي ، كما انه قد تقتضي عدم بيانه ، واتكال الناس الى العمل بحكم الشك .

وبعبارة اخرى تأخير البيان عن وقت العمل ليس علة تامة للقبح كالظلم ، حتى لا يمكن تخلفه عنه ، واذا لم يمكن كذلك فقبحه فعلاً منوط بعدم جهة محسنة تقتضي ذلك .

الرابع : تعيين النص والظاهر لو كان التعارض بين المتعارضين لاشكال فيه ، واما اذا كان التعارض بين أزبد منهما فقد يشكل الامر من حيث ان ملاحظة علاج التعارض بين اثنين منهما قد يوجب انقلاب النسبة مع الآخر ، مثلاً لو ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم الفساق من العلماء ، ونعام من الاجماع ونحوه عدم وجوب اكرام النحويين ، فقد يتخيل ان العام بعد القطع بمخروج النحويين منه يصير بمنزلة قولنا أكرم العلماء الغير النحويين ، والنسبة بينه وبين الخاص الآخر ، أعني لا تكرم الفساق من العلماء ، يكون عمومياً من وجه .

وهذا فاسد ، من جهة ان ورود كل من الخاصين على العام انما يكون في مرتبة واحدة ، وان كان أحدهما قطعياً والآخر دليلاً لفظياً قطعي الاعتبار .

نعم ، لو كان دليل التخصيص مكتنفاً بالكلام بحيث انبثق للكلام ظهور

واحد ودليل التخصيص الآخر منفصلاً عنه يجب ان يلاحظ نسبة ذلك المخصص المنفصل مع ذلك العام المخصص ، لكن مع كونهما منفصلين لأوجه لملاحظة أحدهما قبل الآخر وتخصص العام به ثم ملاحظة الخاص الآخر مع العام المخصص . وهذا واضح ، وقال شيخنا الأستاذ في وجه عدم انقلاب النسبة : أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به حجته (١) .

أقول : الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى التصوري أعني الملقى في ذهن السامع حين سماعه ، وأما ظهوره في إرادة المتكلم فلا شك في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل ، إذ قبله ظاهر في إرادة الجميع على حد سواء ، وبعده يقطع بعدم إرادة البعض المخرج ويصير ظهوره في إرادة الباقي أقوى ، ولذا قد يصير كثرة التخصيص إلى مرتبة يقطع بإرادة الباقي ، والمدة في عدم الانقلاب ما ذكرنا : من كون الخصوصيات في عرض واحد لأوجه لملاحظة بعضها قبل الآخر حتى يوجب انقلاب النسبة .

ومن هنا يظهر : أنه لو كان النسبة في أحد المتعارضين مع الآخر عموماً من مطلق ، بمعنى أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً ولم يكن هذه النسبة بينه وبين الآخر قبل تخصيصه بذلك الخاص ، ولكن تنقلب بالنسبة بعد التخصيص بالعموم والخصوص برأعي النسبة المحققة بعد ملاحظة التخصيص بالاول ، كما لو ورد ثمن العذرة سحت ، وورد أيضاً ثمن العذرة لأبس به ، وورد أيضاً ثمن عذرة المأكول اللحم لأبس به يجب تخصيص الدليل الاول وإخراج عذرة المأكول اللحم منه ثم ملاحظته مع الدليل الثاني أعني قوله : ثمن العذرة لأبس به . والسرف في ذلك ، أنه ليس تعارض المقيد مع المطلق والمطلق الآخر معه

على نسق واحد ، فيجب تقييد المطلق بذلك المقيّد ، وبعد التقييد يصير فسي
حكم المقيّد فيقيّد إطلاقه الآخر به . فليتنامل جداً .

ثم أنه في الفرض الأول أعني صورة تعارض العام مع الخصوصيات إذا
بقي من العام بعد خروج تلك الخصوصيات مقدار لم يمكن إرادته منه شيئاً
فالحكم ما ذكرناه ، وأما إذا لم يكن كذلك بأن يكون الخصوصيات مستوعبة لأفراد
العام أو لم يبق بعد إخراجها مقدار يصح حمل العام عليه ، فيقع التعارض بين
العام ومجموع الخصوصيات ، وحالهما حال العام المتباينين ، فحينئذ لا يخالوا
أما أن يكون كل من العام والخصوصيات متساويين في السند أم لا ، وعلى الثاني
أما أن يكون العام أرجح سنداً من جميع الخصوصيات وأما بالعكس ، وأما
أن يكون راجحاً بالإضافة إلى بعض الخصوصيات ومتساوياً بالإضافة إلى الباقي
أو مرجوحاً كذلك ، وأما أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى بعض الخصوصيات
ومتساوياً بالنسبة إلى الآخر .

ففي صورة الأولى ، يحكم بالتخيير ، فإنا أخذنا بالخصوصيات يطرح
العام كلية ، وأن اختيار العام فلا وجه لطرح الخصوصيات رأساً ، إذا التباين مع
المجموع لامع كل واحد ، فحينئذ يطرح منها مقدار لم يكن الأخذ بالباقي ، محذور
فحينئذ يقع التعارض بين الخصوصيات ، فيحكم بالتخيير ، لعدم الترجيح كما
هو المفروض .

وفي الصورة الثانية ، يؤخذ بالعام ، بناءً على الأخذ بالترجيح ، ويطرح
من الخصوصيات ما لم يكن في الأخذ بالباقي ، محذور ، فحينئذ يلاحظ الترجيح
في الخصوصيات أن كان والأفالتخيير .

وفي الثالثة ، يؤخذ بجميع الخصوصيات ويطرح العام ،
والصور الباقية نتحد فسي الحكم مع الصورة التي لم يوجد ترجيح فسي

اليتين أصلاً، اذ التباين إنما يكون بين العام والبعض الذبهم من بين الخصوصيات وترجيح أحد هذين المتباينين على الآخر لا يكون إلا بترجيح العام على تمام الخصوصيات أو ترجيحها عليه - فليتدبر -

الخامس : لو بنينا على الترجيح واقتصرنا على المرجحات المنصوصة مرتباً بينها ، فلا إشكال في وجوب الأخذ بالمزية الملحوظة سابقاً وعدم الاعتناء بالآخرى الملحوظة لاحقة ، وأن لم يقتصر عليها بل تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع أو الأبعدية من المخلاف ، أو قلنا بناءً على الاختصار أن أدلة الترجيح إنما تكون في بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها .

فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة لأحد المناطين بناءً على الأول ووجدت أخرى في الآخر كذلك ، أو وجدت إحدى المزايا المنصوصة في أحدهما وأخرى في الآخر يحكم بالتخير سواء كانت المرتبتين راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه والآخرى إلى جهته .

والوجه في ذلك : بناءً على التعدي ، أن ملاك الأخذ بأحدهما معينا كونه لو فرض كذب أحد المتعارضين وصدق الآخر أولى بالمطابقة للواقع ، أو كونه منضمًا إلى شيء يوجب قرينة إلى الواقع - على الاختلاف الذي ذكرناه سابقاً في فهم الملاك من الاخبار .

وعلى كل حال مخالفة العامة عدفي الاخبار بما ينحفي به ملاك الترجيح كالأعدلية وأمثالها ، فلو كان أحد المخبرين موافقاً لهم والآخر مخالفاً وكان رواية المطابق لهم أعدل يحكم بالتخير ، لأن ملاك الترجيح في كل منهما على نهج سواء لامزية لأحدهما على الآخر .

وهكذا الكلام على القول بالاختصار على المرجحات المنصوصة ، بناءً على أن الاخبار ليست في مقام بيان الترتيب ، بل هي في مقام تعداد المرجحات ،

لأنه كما أن الاعدية عد في الاخبار من المرجحات كذلك مخالفتهم أيضاً عد منها فلا وجه لترجيح خبر العدل المطابق لهم على غيره المخالف لهم .

وقد خائف في ذلك شيخنا المرتضى (قدس سره) حيث قدم الخبر الأرجح سنداً المطابق لهم على غيره المخالف لهم قال : في باب التعادل والترجيح - ما لفظه : أما لو راجح الترجيح بالصدور والترجيح من جهة الصدور ، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة ، فالظاهر تقديمه على غيره وأن كان مخالفاً لهم ، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفتهم باحتمال القضية في الموافق ، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً ، كما في المتواترين ، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور . فان قلت : أن الأصل في الخبرين الصدور ، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق بنية ، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في ضعفهما دلالة ، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور .

قلت : لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على النقية ، لأنه الغاء لأحدهما في الحقيقة ^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

أقول : قوله (قدس سره) : أو تعبداً كما في الخبرين ... أن أراد كونهما حجة فعلاً ، فلا معنى له بعد وجوب الغاء أحدهما المعين كما صرح به (قدس سره) في جواب المستشكل ، وأن أراد تساويهما بملاحظة دليل الحجية من دون ترجيح لأحدهما على الآخر ، بحيث يشتمل الأدلة الواردة في علاج المتعارضين .

فما نحن فيه من هذا القليل ، لان الخبر الصادر من الاعمال الدواني لهم مع الخبر الصادر من غيره المخالف لهم ميان ، بملاحظة دليل الحجية ، أما تساويهما بملاحظة الدليل الاول فواضح ، لان المفروض كونهما جامعين للشرائط المعتبرة في دليل الحجية .

وأما تساويهما بملاحظة دليل العلاج ، فلان المفروض شتمال كل منهما مزبة خاصة موجبة للترجيح .

هذا ، والحمد لله على ما تيسر لي من تحرير هذه المسائل ، وأصلي وأسلم على محمد ﷺ وآله أشرف الأواخر والأوائل ، واللجنة الدائمة على أعتابهم ومبعضيهم ما تعادلتا المتعادلان وتراجعتا المتراجعتان .

حرره الراجي عباس الطهراني في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٣٤ .

تم استنساخ بحث التعادل والتراجيح في يوم الجمعة السابع من شهر شعبان عام ألف وأربعمائة وأحدى عشرة في قم المقدسة على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الكريم عالي الفضل القائي النجفي والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على نبيه وآله الطاهرين .

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) الحمد لله والصلاة على رسول الله محمد ﷺ وعلى آله الطيبين الطاهرين. من البحوث المتكاثرة في كتاب الصلاة، مسألة «لباس المشكوك» والمسألة لاجل أهميتها تعرض لها الفقهاء، وهي: «أن الصلاة فيما يشك أنه من أجزاء غير المأكول جائز أم لا؟».

إضافة عن ذكر المسألة ضمن مباحث كتاب الصلاة، بحثت مستقلاً، والقوا حول المسألة رسائل شتى، نذكر بعض مساعثرنا عليها حسب ترتيب حروف اسماء مؤلفيها:

- ١- رسالة في اللباس المشكوك لميرزا ابراهيم مسگر الخوئي (١٣٥١-).
- ٢ - رسالة لميرزا أبي الحسن الحسيني التبريزي الانكليزي (١٢٨٢-١٣٥٧)
- ٣ - رسالة للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧-)
- ٤ - رسالة للشيخ أحمد الشانه ساز الشيرازي (١٣٣٢-)
- ٥ - رسالة للسيد اسدالله الرانگوئي الاشكوري (١٣٣٣-)
- ٦ - رسالة للشيخ جواد البلاغي النجفي (١٣٥٢-)

- ٧ - رسالة لميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢ -)
 - ٨ - رسالة لميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥ -)
 - ٩ - رسالة للسيد عبد الله ثقة الاسلام الاصفهاني (١٢٨٥ -).
 - ١٠ - رسالة لميرزا عبد الهادي الشبرازي (١٣٠٥ - ١٣٨٢)
 - ١١ - رسالة للسيد محمد علي المرعشي الشهرستاني (١٣٤٤ -)
 - ١٢ - رسالة للسيد علي المرعشي النبريزي (١٣١٦ -)
 - ١٣ - رسالة للشيخ ضياء الدين العراقي (١٢٨٧ - ١٣٦١)
 - ١٤ - رسالة للشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الاصفهاني (١٣٣٩ -)
 - ١٥ - رسالة للشيخ محمد بن الميرزا حسين الخليلي الطهراني (١٣٥٥ -)
 - ١٦ - رسالة للسيد محمد الموسوي النوري (١٣٢٥ -)
 - ١٧ - رسالة للشيخ موسى الخوانساري (١٣٦٣ -)
 - ١٨ - رسالة لميرزا هادي الخراساني (١٣٦٨ -)
 - ١٩ - رسالة هذه الرسالة التي ألفها آية الله المرحوم الحاج شيخ عباس الحائري الطهراني (١٢٩٨ - ١٣٦٠)
- هذه جملة مما عثرت عليها في هذا المجال اسأل الله تعالى التوفيق أنه خير ناصر ومعين .

قم المقدسة : علي الفاضل القابائني النجفي ٢٠ رجب ١٤١١

المبحث السادس

فسي

حكم اللباس المشكوك

ذكر العلامة الحلي «قدس» في محكي الدتوي^(١) :

أنه أوشك في كون : الصوف ، أو الشعر ، أو الوبر ، من أكل اللحم ،
لم تجز الصلاة فيه .

لأنها مشروطة بستر العورة ، مما يؤكل لحمه .

والشك في الشرط ، يقتضي الشك في المشروط .

ونقول :

قد اعترض فسي المدارك^(٢) : بأن الشرط ستر العورة ، والنهي إنما يتعلق

(١) المنتهى ١ : ٢٣١ ، للعلامة الحلي طابعة حاج أحمد مؤيد العلماء سنة

١٣١٨ .

(٢) المدارك ٢ / ١٥٨ ، السيد محمد علي الموسوي العاملي (- ١٠٠٩)

طابع مؤسسة آل البيت عليه السلام .

بالصلاة في غير المأكول ، فلا يثبت ، الامنع العلم بكون السائر كذلك .
غير أنه يمكن النظر فيهما معاً :

أما في الأول :

فيما أشار إليه السيد «ره» ، مع كون هذا الشرط ، ستر العورة بما يؤكل لحمه ، وإنما هو ستر العورة لا غير .

ودعوى كون الأمر العدمي ، من عدم الناس بغير المأكول ، معتبراً في الصلاة ، على حد سائر الشروط والقيود المأخوذة فيها ، أمر آخر تأتي الإشارة إن شاء الله تعالى ، وهو ليس من لوازم المنع من الصلاة فيه ، عند الشك كما ستعرفه فيما بعد .

مركز تحقيقات كميته تبريز

وأما في الثاني :

على بعض الوجوه ، فبأنه :

ان كان غرضه : المنع من تقييد الصلاة في المقام بأمره ، وأنه ليس إلا الحكم التكليفي - وهو : حرمة الصلاة بغير المأكول ، كما يظهر من سياق كلامه - ، فهو واضح البطلان ، لظهور الاختيار ، لاسيما المؤثقة ^(١) في القيدية .

وكذا ، لو اراد قصر القيدية ، على صورة العلم ، وذلك لظهور كونه من القيود الواقعية ، لا العلمية .

وان اراد : كون الشك في الصلاة في غير المأكول ، يقتضي الشك في أصل

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٢٥٦ حديث ٤٥٣

القيدية ، في حين ان الاصل هو البراعة في مثله ؟ !

فالجواب هو : كون الامر مبنياً على القول بتعدد القيود ، بحسب الافراد الخارجية وسباني الكلام فيه .

وأجاب في الذخيرة ^(١) عن كلام المنتهى : بأن النصوص الدالة ، على المنع من ملازمة ما لا يؤكل لحمه ، لا عموم لها عمومًا ظاهرًا لغويًا ، أو عرضيًا ، بحيث يشمل المعلوم والمشكوك .

بل ، ان عمومها مستفاد : بقرائن الاحوال ، واطلاق المثل ، وعدم الاستفصال ؛

وغير بعيد ، انصرافها الى افراد المعلوم ، كونها مما لا يؤكل لحمه ،

وعومومها بالنسبة اليها ، لازيد من ذلك ، الاخير « ابن بكير » وقد عرفت

ان حملها ، على المنع التحريمي ، محل النظر ، انتهى . . .

وفيه ، مضافاً الى : منع ما يورث الانصراف المذكور ، ومنع كون المعالومية

والمشكورية من المفردات .

فان متعلق الحكم ، هو ذات الموضوع ، من حيث أن : وضوح عموم

الاخبار وظهورها في الجملة ، مما لا ينبغي انكاره ، كما يستفاد ذلك من مثل موثقة سماعة ^(٢) الآتية :

قال : سئل ابو عبد الله عليه السلام : عن جلود السباع ؟ فقال : اركبوا ، ولا تلبسوا شيئاً منه تصلون فيه .

نعم ، فان عموم النكرة المنفية ، هو من أوضح افراد العمومات اللفظية .

أما اذا لم يكن الخبر ، وإرداً بعنوان غير المأكول ، وكان ناظرًا الى جهة

(١) ذخيرة الاحكام / ١٣٤ ، للمحقق السبزواري ائمت مؤسسة آل البيت عليهم السلام

وخبر ابن بكير بآني ذكرها قريباً .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٢٥٦ حديث ٣ و ٤ طبع بيروت

أخرى، فحينئذ ، ليس لنا اشكال فيه، باعتبار عدم وجود خصوصية لجوار السباع.
مع ان الكلام ، هو في غير هذه الجهة أساساً .

ثم ، ومعلوم ايضاً : ان دعوى الانصراف ، لامجال لها هنا في المقام أصلاً،
وذلك ، لعدم امكانها في العمومات ، فضلاً عما أشرنا اليه من انتفاء ما يوجب
فان الظاهر المعهود ، كون متعلق الاحكام : هو الموضوعات الواقعية ، لا بوصف
المعلومية ، فتأمل .

كذلك ، فان حمل خبر « ابن بكير »^(١) على المنع التنزيهي ، هو الآخر
لاوجه له .

ثم ، ترى ، أي عبارة تكون أصرح في التحريم ، من قوله **الْبَلَاءُ** فيها : « ان
الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده ، وبواه ،
وروثه ، وكل شيء منه فاسد ، فانه لا تقبل تلك الصلاة ، حتى تصلى في غيره »
خصوصاً ، مع تأكيد هذه العبارة ، بمثلها ثانية ، في آخر الرواية .

ثم انه ، ربما يمسك للصحة أيضاً بأمور :

منها ، ما تمسك به المقدس الاردبيلي « قدس »^(٢) في جملة ما تمسك به من :
الاصل ، واطلاق الامر ، والشهرة في العمل ، وبعض الآية الكريمة الدالة على
تحليل كل ما خالق^(٣) كالزينة ، واللباس - ، وحصر المحرمات^(٤)

(١) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان ٢ : ٩٥ ، طبعة نشر
جماعة المدرسين بقم .

(٣) اشارة الى قوله تعالى : (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) البقرة (٢٩)

(٤) اشارة الى قوله تعالى : (قل لا تجد فيما اوحى الي محرم على طاعنم
يطعمه الا ان يكون ميتة اودماً مسفوحاً) سورة الانعام (١٤٥) :

ويمكن النظر في أغلب مآذره

أ . أما التمسك باطلاق الامر ، فمع ما فيه من عدم ملائحته ، لمقام الشبهة المصداقية ، بعد فرض الفراغ من تمامية الظهور ، والشكول جميع الأفراد ، فتأمل (١) .

وإنه إنما يتم ذلك ، فعلى تقدير كون أسماء العبادات ، وإنما هي موضوعية للأعم من الصحيح والفساد ، مع احراز ورود المطلقات الصلواتية ، بسوقه في مقام بيان كيفية العبادة ، لا الإشارة إلى المعهود المبين ، أو إلى ما سيؤتي عليه في محل الحاجة .

علماً ، بأنه دون إثبات هذين الأمرين كليهما ، إنما هو من قبيل القول بخروط القناد .

ب . وأما الشهرة في العمل ، فهي لا تجدي بنفسها نفعا ، ما لم تبلغ مرتبة

(١) الأمر بالتأمل ، الإشارة إلى أنه قد يقال : إن ذلك مبني على كونه من قبيل

المفهوم المعين ، وانحصار الشك في كون هذا المصداق محضاً لذلك المفهوم أم لا ، وسيأتي الكلام في تحقيقه إن شاء الله تعالى .

ولكن ، مراعاة الدقة في النظر ، تقتضي خلافه ، لعدم المجال للاطلاق . وإن قلنا بكونه من قبيل الشك في التقييد ، كما سيأتي بيانه ، فذلك ، لأن الشك في التقييد ، إنما هو لمكان الشك في احتمالها ، على غير المأكول وعدمه . وذلك ، بملاحظة كون الفرد الواقعي هنا : هو الصلاة ، التي تشمل على غير المأكول .

ثم إن الفرد المشكوك فيه ، ليس هو مما يمكن شمول الاطلاق له ، والا ، لكان القيد معه من قبيل الشروط العملية ، في حين أنك عرفت : كما بينا قبلاً - كونه من قبيل الشروط الواقعية ، فتدبر .

الاجماع .

ج . وأما التمسك بما دل من الكتاب ، على تحليل كل ما خاق ، والزينة ، واللباس وحصر المحرمات .

ففيه : ان الشبهة مصداقية ، وهي قد عرضت بعد الفراغ من خروج غير المأ كول عن العموم ، ولو كان ذلك بملاحظة الافراد الخارجية ، على نحو الانحلال الى قيودات متعددة ، كما ستشير اليه فيما بعد .

وبالتالى ، فلا يمكن دفعها بالعموم ، فتأمل جيداً ، منع ان مثل عموم قوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما فى الارض جميعاً » ^(١) ، انما هو موهون بكثرة التخصيص ، فلا يصلح للاستدلال به .

بل ، يمكن أن يقال : ان الحلية الملحوظة فى مثل هذه العمومات ، هي الحلية الذاتية ، دون ما يشمل التشريعية .

ولذا ، لا يحسن احتمال خروج المضاف ، كمااء الورد من عمومات الحل ، لعدم جواز الموضوع - مثلاً - منه ، فتأمل .

أو يقال : ان مثل قوله تعالى : « خلق لكم ما فى الارض جميعاً » ^(٢) ، لم يرد فى مقام تشريع الحل وعمومه ، وانما ورد فى مقام الامتنان ، ببيان : ان الحكمة فى خاق سائر المخلوقات المفروضة فى الارض ، انما هو لحفظ نظام العالم ، الذي هو فى عمدة موجوداته ، أعني : هذا النوع من بني آدم .

نعم ، وما من شيء من تلك المخلوقات ، الا وله جهة مصلحة ، تعود على الانسان ببعض الاعتبارات ، والتي من أقلها : هو التفكير فى عجائب المخلوقات .

نعم ، ثم ان غير المأ كول ، كيف تكون له ثمرات كثيرة بعد هذا ، والتي هي غير منحصرة بلبسه فى حال الصلاة .

ومنها ، ما تمسك به في المستند (١) .

من أن الاخبار المصرحة بجواز الصلاة ، في الجلود التي تشتري من سوق المسلمين ، وفيما يصنع في بلد كان غائب أدله من المسلمين ، هي من غير هذا الباب ، وفي كونها معارضة للموثقة .

وأنت خير ، بأنها على تقدير تماميتها ، فإنها غير معارضة للموثقة ، ذلك ، لأنها أماراة على حصول القيد المعتبر .

وهو هنا : انتفاء كونه من غير المأكول .

بل ، لكون النظر فيها ، إنما هو مسوق الى جهة التذكية وعدمها ، ليس غير ، كما سنشير اليه أيضاً فيما بعد .

نعم ، والذي عثرنا عليه فعلاً ، مما هو يصلح الاستدلال به بهذا الصدد ، هو صحيحة اسحاق بن عمار - أو موثقته - ، عن العبد الصالح عليه السلام ، أنه قال :

لا بأس بالصلاة في الفراء البعائي ، وفيما صنع في أرض الاسلام .

قلت : فإن كان فيها غير أهل الاسلام ؟

قال : إذا كان الغالب عليها المسلمون ، فلا بأس (٢) .

وأقول : هذه الرواية وإن كانت مطلقة ، إلا أنه لا يبعد بواسطة ما يفهم من نظائرها من الاخبار - وملاحظة جواز تقلباتهم في غير المأكول ، وإن لم تجز الصلاة فيه - أن تحمل على خصوص مورد الشك ، في الذكاة وعدمها ، دون المأكولية وعدمها .

ويشهد لما نفهمه منها : صحيحة الحلبي .

سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الخفاف التي تباع في الاسواق ؟

(١) مستند الشيعة ١ : ٢٨٦ ، الطبعة الحجرية

(٢) الوسائل ٢ : ١٠٧٢ حديث ٥

فقال : اشتر ، وصل فيها حتى تعلم انه ميتة بعينه ^(١) .

فانظر ، كيف فهم الامام عليه السلام منه السؤال ، من جهة الشك في الذكاة وعدمها ، والا ، فسؤاله كان مطلقاً .

وأما سائر أخبار اليد والسوق ، فلا تدل على أكثر من الحكم بالذكاة ، والخروج عن الميتة التي لا يجوز الانتفاع بها .

وأما الحكم بالمأكولية ، وجواز الصلاة مع فرض ما ثبت لغير المأكول ، من الانتفاعات المحللة اذا كان مذكى ، فلا دلالة لها عليه .

وأما الحكم بالمأكولية أيضاً ، في نحو اللحوم المعدة للبيع مثلاً ، في أسواق المسلمين ، لغرض انحصار الانتفاع به عادة في الاكل ، وهذا لا يجدي في مثل الجلود ونحوها ، مما يجوز ايسره في غير الصلاة بمجرد التذكية .

نعم ، لو صالى بها المسلم ، مع العلم بقصده ، لتحقق هذه العبارة ، كان المورد من مجازي أصالة الصلوة في فعل الغير ، وهو كلام آخر .

ومنها ، التمسك بمصححة عبدالله بن سنان ، قال :

قال أبو عبدالله عليه السلام : كل شيء يكون منه حلال وحرام ، فهو لك حلال أبداً ، حتى تعرف الحرام بعينه ^(٢) .

قال في الحبل المتين : ربما يستدل به على جواز الصلاة ، في الجلود والاورار والعظام ومثلها ، اذا شك في كونها من مأكول اللحم ، انتهى ^(٣) .

(١) الوسائل ٢ : ١٠٧١ حديث ٢

(٢) الوسائل ١٢ : ٥٩ حديث ١

(٣) حبل المتين / ١٨١ ، تأليف بهاء الدين محمد العاملي (- ١٠٣١) طبع

وجعله صاحب المدارك^(١) مؤيداً لذلك .

وصاحب الحدائق^(٢) عاضداً ، وذكر في تقريره : ان المراد بالحل : ما هو أعم من حل الاكل ، وحل الانتفاع .
وأقول : هذا بمجرد لا ينفع .

لانه ، ان كان الشك في المقام ، شكاً في أصل التقييد والاشتراط ، كما سنشير اليه ، فالأصل العقلي ، يقتضي البراءة ، فضلاً عن الأدلة اللفظية .

وان كان شكاً في حصول التقييد المفروض من اعتباره ، فلا بد من احرازه بالعلم ، أو ما يقوم مقامه شرعاً ، من أمانة أو أصل معتبر .

وعليه ، فعن ابن سنان^(٣) قاصر عن إيراد ذلك ، لعدم إثباته أكثر من الترخيص في مورد الشك والتحرير ، من غير تنزيل للمشكوك منزلة المحلل الواقعي .
بلى ، بهذا الاعتبار ، يكون الشك في احراز التقييد باق على حاله .
ويمكن أن يقال : انه يمنع أفادتها الترخيص في محل الكلام ، بدعوى ظهور قوله : « منه حرام وحلال » : في الحرام الذاتي ، لا ما يشمله والتشريعي ، فلا يجدي التعميم بكل الانتفاع ، لان حرمة الانتفاع بغير المأكول في الصلاة ، شرعي لا ذاتي .

اللهم ، الآن يدعي ان الظهور في الذاتي بخصوصه ، انما يسلم مع الأغراض من شيوع استعمال الحل والحرمة في أسان الشارع ، في التشريعي أيضاً ، فليتأمل .
ومنها ، ان الحكم معلق على ما حرم أكله .

(١) المدارك/١٥٨

(٢) الحدائق الناظرة ٧ : ٥٣ ، للشيخ يوسف البخاراني (١١٨٦) افست

مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين بقم

(٣) الرسائل ١٢ : ٥٩ حديث ١

مثل قوله **عَلَيْهِ** ، في موثقة ابن بكير ^(١) .

كل شيء حرام أكله ، فالصلاة في : وبره ، وشعره ، وجلده ، وبوله ، وروثه ، وكل شيء منه ، فاسد ... الخ .

وأقول : هو مقيد بالعلم ، اذ لا حرمة مع عدم العلم .

وفيه ، ان الظاهر من الحرام في الرواية الشريفة : هو الحرام الواقعي ، لكونه إشارة الى العنوانات الواقعية من الحيوانات ، الممنوع من أكلها ، كالسباع ونحوها .

وأما جريان أصل الإباحة ، من حيث : الأكل ، أو الانتفاع ، في مقام الشبهة المرضوعية ، فهو بعيد عن تقييد الواقع بمراحل .

وانما الأصل المعمولة به هنا هو : أصل ظاهري حذري ، في مقام العمل ينتج الحكم الواقعي في مقامه .

وبالتالي ، فهو لا ينفع فيما نحن فيه ، بل على تقدير كون الشك ، هو في احراز ما اعتبره الشارع ، من هذا القيد المبين المفهوم في الماهية المطلوبة .
فالمهم في المقام : جريان النظر في امكان جريان الأصل ونحوه ، الذي يمكننا بواسطته الصلاة مع المشكوك ، كما يمكننا الأكل بمثله في بعض المشكوكات .

فنقول وبه الاستعانة في بلوغ المأمول : **فإن**

قد يقال : ان الأصل يقتضي البراءة من القيد ، في هذا الفرد المشكوك ، وتقريبه ، بدعوى : رجوع القيد الى قيود متعددة ، بتعدد الافراد الخارجية .

بمعنى : ان الشارع اعتبر التنزه عن هذا الفرد الجزئي ، من غير المأكول ،

وكذا عن هذا الفرد منه مثلاً، وهكذا إلى سائر الأفراد الجزئية الابتدائية .
ولإينافيه ، فرض اعتباره في لسان الدليل ، على نحو عام ، لعدم ملازمة
ذلك لمعنى يعاند إرادة التعدد في القيود، نظير عموم حرمة شرب الخمر ، على
سائر المكلفين في سائر أزمانهم ، مع فرض انحلاله إلى تكاليف متعددة ، بتعدد
الوقائع الجزئية الخارجية .

وعليه ، فمقتضى الأصل : البراءة عن المشكوك ، بناءً على أنه المرجع في
مقام الشك في الأجزاء والشرائط .

وذلك ، لأن القدر المتيقن حينئذ ، هو تعاقب التقييد الفعلي ، بالأفراد
المعلومة .

وأما غيرها ، فمشكوك صرف ، ينتمي بالأصل ، إذا لفرق مع فرض اعتبارها
قيودات متعددة ، بين كونها من أفراد ماهية واحدة ، كمافي المقام ، أم لا كمافي
سائر القيودات المخالفة الأخرى ، لأنحد المناطق فيهما وهو الدوران بين أقل المعلوم
الاعتبار ، والزائد المشكوك للاعتبار .

فمع الاختصار على الأقل ، يكون المعلوم الاعتبار معلوم الحصول ،
وماعداه مشكوك الاعتبار من رأس ، فلا يضرنا كونه مشكوك الحصول ، اجريان
البراءة .

ولإينافي ذلك ، كون الشك انما نشأ من قبل العوارض الخارجية ، وأن الشبهة
مصدقية بعد فرض تبينه التقييد الفعلي ، للوجودات الخارجية المفروضة لذلك
الأفراد الجزئية .

وعليه ، فالشك في وجود كل فرد ، يفرض من الأفراد المنصورة لغير المأكول
ومحققه في مورد ابتلاء المكلف بصلاته الخارجية ، هو شك في أصل التقييد ،
بالنسبة إلى ذلك الفرد ، كما عرفت من مثال الخمر .

فإن الشك في كون المانع المخاص خمرًا، في مورد الابتلاء، هو شك في أصل التكليف أيضاً، مع أن الشبهة خارجية مصداقية أيضاً .

والسر في ذلك، هو ما أشرنا إليه، من رجوع النهي عن الخمر، إلى تكليف متعددة بتعدد الوقائع الخارجية الابتلائية، إلا أن التنزه والتجنب عن شرب الخمر معتبر لنفسه، والتجنب عن التلبس بغير المأكول، المناهض لاجل الغير، من حيث اعتباره قيداً للماهية المطلوبة .

وهذا، ليس بفارق في المقام، والالكان قارفاً في سائر الاجزاء والشرائط، التي قلنا بنفيها بأصل البراعة في مقام الشك .

نعم، لو قيل : إن القيد المفروض اعتباره في المقام، قد اعتبر بالنسبة إلى أفراد المتكثرة الخارجية، على ملاحظة معنى عام وحداني شامل لجميع الأفراد بمعنى : اعتباره قيداً واحداً معاً، لجميع الأفراد الخارجية، بحيث لا تلبس بأقل ما يصدق عليه بعض أنواع غير المأكول، وإنما كان مخرلاً بذلك القيد المعتبر ولا يجديهِ الاجتناب عن بقية أفراد غير المأكول، في إحراز ما يصدق عليه اسم القيد .

لكن المرجع : قاعدة الاحتياط .

الآن يحرز ذلك القيد، ولو بأصل ونحوه، كالاستصحاب على تقدير جريانه اللهم، إلا في صورة عدم إحراز الابتلاء، بشيء من جنس غير المأكول أصلاً، كأن يشك في تحقق شيء منه، في مورد ابتلائه .

والا، فمضى أحرز شيئاً منه، يكون لاجتنابه مدخاية في تحصيل ذلك القيد المعتبر المعلوم، وجب الاحتياط في المشكوك، لنجس القيد المعتبر حينئذ .

وذلك، لأن القيد على هذا التقدير، هو أمر مبين معلوم لدى المكلف، وهو النهي الراجع بعمومه وشموله، إلى اعتبار انقضاء جميع أفراد غير المأكول، في

حال الصلاة .

أريد : بالمعنى الذي عرفت ، من كون القيد أدراً واحداً ، جامعاً لجميع تلك الانتفاعات ، على وجه لا يتحقق إلا بسبب الكل .

فيكون الشك مع التلبس بالمشكوك ، شكاً في المحصل لذلك الأمر المعتبر فيجب الاحتياط المسارق لليقين بحصوله ، بناء على عدم إمكان تحصيله شرعاً بالاستصحاب ، لعدم جريانه في المقام ، كما ادعاه بعضهم ، وستعرف ما هو الحق إن شاء الله تعالى .

فالمهم ، تحقيق كون القيد المفروض معتبراً ، على السوجا الاول المحقق لمجرى البراعة ، أم على الوجه الثاني ؟

فنقول : لا يبعد كون الظاهر ، هو الاول ، لظهور كون كل جزء من أجزاء غير المأكول ، من كل نوع من أنواع فضلاته وتحويها ، كشعره وجلده وروثه ولبنه وكل شيء منه محذور في الصلاة ، (طالب فيها التنزه منه ، كما ربما يفهم من الموثقة^(١)) في الجملة أيضاً ، على وجه ، يكون ترك كل شيء مستقلاً عنه ، مطلوباً آخر في قيدية الصلاة .

فلودعته الضرورة ، الى لبس بعض غير المأكول ، قدرت بقدرها ، ووجب التجنب عن الباقي ، لما ذكرنا .

والا ، لم يكن وجه لهذا الوجوب ، لانتفاء القيد المعتبر فرضاً بالتعذر ، وانتفاء ما يدل على اعتبار قيديتين مترتبتين ، من جهة غير المأكول ، بحيث اذا نفث الاولى ، ثبتت الثانية .

ولو فرض الشك في اعتبار القيد ، على أحد ذينك السوجهين المتتبعين ، فالظاهر ان الاصل البراعة أيضاً .

هذا ، وان كان الاعتباران ، من قبيل المتباينين ، وذلك ، لعدم احراز كونه من قبيل المفهوم المبين ، ليكون الشك في المحصل .

وحينئذ ، فلا بد من الاتيان بالمعلوم ، للعلم بأن تركه سبب لترك الكل الموجب للعقاب ، وان لم يعلم كونه قيداً مستقلاً ، كما على أحد التقديرين ، أم جزءاً للقيد الواحداني المعتبر ، كما على تقدير الآخر ، وينفي المشكوك بالاصل ، الشك في كون تركه سبباً لترك الكل أم لا .

وللانصاف ، فان أصل البراعة بالمعنى الاعم ، لامانع منه ، اذ لا أقل من الشك في اعتباره ، على ذلك الوجه الموجب للاحتياط ، ما لم يكن خلافه هو الظاهر ، كما قد عرفت .

ثم انه قد يقال بجريان البراعة ، حتى على القول باتحاد القيد ، وعدم انحلاله الى قيود متعددة .

وتقريبه : بدعوى ان أهل العرف ، لا يرون في أنظارهم شيئاً ، وراء النهي المتعلق بغير المأكول ونحوه ، وكأنهم يرون في مثله : أن متعاق الطلب والارادة ، فيما يتعلق بالماهية الصلاتية ، بالنسبة الى القيود ونحوها ، ليس الانفس أسبابها الموجبة لها ، كترك التلبس بغير المأكول في المقام ، من دون ملاحظة اعتبار الامر العدمي قيداً فيها .

بل ، التقييد المذكور في أنظارهم ، بمنزلة المصالح والاغراض الخارجية ، عن مرحلة الاعتبار والطلب ، وان كان النظر التدقيق ، مع ملاحظة الدقة ، يقتضي القيدية .

وبعبارة أخرى ، فانهم لا يرون الامر العدمي المذكور ، أمراً مأخوذاً في الماهية الصلاتية ، بحيث يحكمون بانتفائها لا انتفائه .

بل ، يرون الصلاة شيئاً ، والنهي عن التلبس بما يفسدها من غير المأكول

شيئاً آخر ، فلا يكون لهم في مقام الشك ، الا الشك في تنجز الذبي المذكور ، وليس هو في نظرهم من قبيل معلوم الاعتبار ، والشك في محصله .
وحيث كان نظر العرف في مثله ، متبعاً لفرض أعضاء الشارع له ، ولو بعدم الردع ، كان المدار عليه ، على تقديره .

وحينئذ ، فلامانع من جريان أصل البراءة ، ولو على القول باعتبار اتحاد التيد في نفس الامر ، كما لامانع من استصحاب عدم النابس ، بشيء من غير المأكول على هذا التقدير ، وإن فرضنا عدم جريان الاستصحاب من أصله ، بقاء على ملاحظة القيد الواقعية ، وعدم الاعتناء بما ذكرناه من نظر العرف .

نعم ، ربما يناقش في المقام بأن المسامحة العرفية ، اذا كانت بحيث ينتبه المتسامح ، لكونها مسامحة صرفة لأواقع لها ، لاتجدي نفعاً ، ما لم يثبت اكنتاء الشارع بها في الواقع المخالف .

كما في حكمهم ، ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب ، مع التفاتهم الى بناء هذا الحكم على المسامحة ، واذعانهم بمجرد التأمل بانقضاء الموضوع .
فإن الاكنتاء بذلك ، كأنه لمكان ما يستفاد من أخبار استصحاباتهم ، من حيث احراز الموضوع على الدقة .

وأما في المقام ، فقد يقال بعدم ثبوت امضاء الشارع لهذه المسامحة ، على تقدير كونها من ذلك القبيل ، فيكفى في ردعهم تنبيههم لكونها مسامحة محدودة ، واذعانهم بعد التأمل ، بكون الامر العدمي مأخوفاً في الماهية ، واقعاً على نحو التيدية .

اللهم ، الآن يفرض اصرارهم ، على عدم فهم التيد المذكور ، حتى أنهم لو نبهوا عليه لم يلتفتوا اليه ، نظير ما يرونه من المباينة ، بين الدم واونه ، وان كان تجرده عنه .

من غير التفات الى ما يقال: من أن اللون من أعراض الدم، فيستحيل تحقيقه بدون معروضه، فأعطائه حكم الدم موقوف على المعنى من الشارح، على دابل آخر غير الدليل المتكفل بحكمه .

الا ان الانصاف هو: عدم ثبوت كون النظر العرفي ، في مقامنا هذا ، هو من ينسخ هذا القليل، ما لم يدعى العلم بانقائه .
علماء، بان الشك كان قد حصل في مثله، فلا مجال لأصل البراءة على هذا التقريب والله تعالى أعلم .

تدبره :

حيث علمت: ان المجري البراءة في مقام الشك، بالتقريبات المتقدمة .
فاعلم، انه لا فرق في ذلك ، بين كون المشكوك من قبيل الملبوس وغيره ، كالمطبخ والمحمول .

ولا ين ما يتم الصلاة به ، وغيره .

بناءً على المنع من ذلك كله ، لاتحاد المناط في الكل، كما لا يخفى .
ثم ان على تقدير اعتبار القيد وحدانياً، وانه لا يجري فيه أصل البراءة، فهل هناك أصل يحرر به القيد أم لا ؟
فتقول: المتصور في هذا القيد وجهان :

الاول :

أن يعتبر جزءاً للصلاة ، داخلاً في حقيقتها ، بمعنى : تركيبها من الاجزاء الوجودية والعدمية .

وحينئذ، لا مانع من استصحاب الحالة السابقة، من عدم التلبس بالمشكوك،
 لأجزاء الوجودية حينئذ بالوجدان، والامر العدمي بالأصل .
 إذ لم يعتبر في المركب، أكثر من إيجاد الأجزاء المعتبرة، في ظرفه المقرر
 له ، وقد فرض إيجادها، وإن كان في بعضها بواسطة الأصل .
 ولا يتوهم عدم المجال، لاستصحاب الجزء، لأنه لا يثبت العادية المطاوعة،
 إلا على الأصل المثبت .
 وذلك بعد إغماض عما ينبغي من شمول أدلة الاستصحاب، لاستصحاب
 مثل الأجزاء والشرايط .

وأنه ليس الواجب على المكلف، إلا إيجاد الكل الذي معناه إيجاد أجزائه
 فيكتفي في جواز استصحاب الجزء، ما ثبت له من إلحكم الشرعي، وهو وجوب
 الأتيان به ، في ضمن الكل، وليس هو إلا الوجوب النفسي ، المحاصل بالتحلل
 وجوب الكل إلى وجوب أجزائه، فليتأمل .

الوجه الثاني :

أن يعتبر قيداً للصلاة، فيكون من قبيل الشروط المعتبرة فيها، كما هو الظاهر
 من مؤلف ابن بكير (١) .
 وحينئذ، فقد يعتبر هذا الامر العدمي، من صفات نفس المصلي، بأن يكون
 المعتبر في المقام: هو كون المصلي خالياً من هذا المحذور، كاشتراط كونه خالياً
 من الأحداث .

وقد يعتبر قيد النفس : الصلاة بالأصالة ، بمعنى : اعتبار انتفاء هذا الامر

العدمي، من غير المأكول فيها نفسها، وان كان التلبس به وجوداً وعدمًا، انما يعرض بواسطة المصلي أيضاً .

للفرق بينهما، بان ارتباط الصلاة، بذلك القيد شرعاً، هل هو أصالة في لسان الأدلة ؟ أم بواسطة المصلي ؟

وربما يفصل فيهما، بجريان الأصل مطلقاً ، على تقدير اعتباره من صفات المصلي، لتحقيق الحالة السابقة، من عدم تلبس المصلي بذلك، فيستحب .
وبالتفصيل على التقدير الآخر ، فيمنع الاستصحاب ، اذا كان أحد طرفي الشك، هو كون الثوب بنفسه من غير المأكول ، وذلك، لعدم سبق الصلاة خالية من هذا المحذور .

اللهم ، الا اذا فرض تلبسه به في أثنائها ، وقلنا بوحدة الصلاة عرفاً، وان كانت تدريجية .

ويجري مطلقاً ، فيما لو كان المشكوك، هو حقوق غير المأكول انما يخص ثيابه كخيوط ساقطة ونحوها، لعدم المانع من جريان أصالة بقاء ثوبه ، على الخاو من هذا المحذور .

وفيه ، بعد الأغماض عما في هذا التفصيل المفروض، على تقدير كون ذلك من قيود الصلاة بلا واسطة ، لجريان ذلك الاشكال الذي أشكله بعينه ، من عدم الحالة السابقة للصلاة ، خالية من هذا المحذور .

أجل ، انه بعد فرض اعتبار ذلك ، قيدا للصلاة لا للساتر ، كما عرفت من العلامة «ره» (١) ، فلا فرق في جريان الاستصحاب، بين كونه شرطاً لها بالأصالة أو بواسطة حال المصلي .

ذلك، لان الارتباط بنفس الصلاة، فالقيدية لها مباشرة على تقدير الاعتبار

والشرطية في الصورتين، فإن كان هذا الارتباط والتقييد، مما يحتاج لثبوته إلى أمر ثالث غير ما فرض ثبوت الصلاة بالوجدان .

وهذا الشرط بالأصل، فهو مفقود في الصورتين؛ لأن استصحاب كون المصلي خالياً عن غير المأكول، ولو على تقدير التقييد بواسطة المصلي، لا يثبت الارتباط بالمذكور، على حد عدم الإثبات على التقدير الآخر، كما لا يخفى .
ولعل التحقيق، عدم الحاجة إلى مؤونة أمر آخر، هذا الاستصحاب المتقدم .

وبكفي في وجهه، ماورد من الأدلة المثبتة، لصحة استصحاب مطابق الشرط من غير فرق بين الطهارة وغيرها، كصحة زراة الظاهرتين في العموم، للشرط وغيرها، فضلاً عن الشمول لسائر الشروط .
فإن قوله ^(١) في أحدهما، في جواب قول السائل : « فإن حرك في جنبه شيء، وهو لا يعلم » قال: لا يخفى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين .
والأ، فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك ^(٢) .
وفي الأخرى، في تمثيل حكمه بعدم الأعادة، جواباً لقول السائل : « لم ذلك؟
لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، وأيس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً » ^(٣) .

نعم، ان مثل تينك الصحيحتين، في غاية الظهور، في بيان القاعدة الكلية المنطبقة على ما عند العرف والمرتكز في أذهانهم، وإن كان المورد فيهما خاصاً .
ولامعنى، للامر بالبناء على اليقين السابق، في مقام الشك في الشرط، كالطهارة ونحوها، إلا، مشروعية الدخول في الصلاة ونحوها، مما اعتبر فيه ذلك

(١) الوسائل ٢ : ٥٩٤ حديث ٢ .

(٢) الوسائل ٢ : ١٠٥٣ حديث ١ .

الشرط، واجتزاء الشارع بذلك المشروط ، مع الشرط المشكوك .
والا، لكان الحكم بجريان الاستصحاب لغواً، سواء قلنا بأنه من باب حكم
الشارع ، بإسقاط غير المأمور به ، عن المأمور به ، أو من باب الامتناع للامر ،
بإيجاد المأمور به بالامر الظاهري ،

وان كان التحقيق في ذلك أن يقال: ان مادل على صحة استصحاب الشروط،
كالمصحةحين المذكورتين ، حاكم على أدلة اعتبار تلك الشروط ، ومبين
لكون المراد منها، ما هو الاعم من الشرط الواقعي والتنزيهي ، الثابت بواسطة
الاستصحاب .

ومرجع ذلك ، الى التصرف بأصل الحكم الشرعي ، بتوسعة دائرته في
مرحلة الظاهر ، بمعنى الحكم ظاهراً ، بملاحظة عروض الشك ، بان الواجب هو
الاعم من الصلاة مع الطهارة، وعدم التلبس بغير المأكول الواقعيين ، أو المشكوكين
مع سبق اليقين بهما، ما لم ينكشف الخلاف .

فلو فعل بمقتضى ذلك ، في حال الشك ، حصل الامتناع للامر الظاهري ،
وحكم بالاجزاء بالجملة .

وأما الحكم بالاجزاء مطلقاً، وان تبين الخلاف، فمبني على الخلاف المعروف
في هذه المسألة .

وقد يقال : ان ما ذكر، انما ينفع لدفع ما يتوهم ، من لزوم احراز التقييد ،
المحقق لمعنى الشرطية، وهو الربط الملحوظ، بين ذات الشرط والمشروط .
فيقال في دفعه : لا حاجة بعد احراز ذات الشرط بالاستصحاب، الي اجراز
ذلك الارتباط بذلك التقريب المتقدم .

اشكال من نوع آخر

ونقول: هناك في المقام اشكال آخر، لا ينفع ذلك الرد المتقدم في دفعه .
وهو: أن ذات الشرط كما عرفت به ، مما لا بد من احرازه .
فلاستصحاب انما يجدي ، اذا كان الشرط هو مجرد الامر العدمي ، الذي
يعبر عنه بالنسبة الى مشروطه من الصلاة ، مع التلبس بغير المأكول ، بسلب
الربط بينهما .

واقول :

أما القضية المنكافة بهذا المعنى ، فيعبر عنها بالقضية السالبة ، وان كان هذا
السبب بملاحظة الشرطية ، قد أخذ فيه في الصلاة .
اذ يكفي فيه اثبات ذلك الامر العدمي بالاستصحاب ، من دون تكافؤ ، وونة
أخرى ، كما هو الحال في لازم صحة الاستصحاب ، الذي ينبغي العمل به بشروطه ،
كما سبق أن ذكرناه .

علماً ، بأن من لم يكن متلبساً ، بغير المأكول قبل الصلاة ، ام يطالب منه
من حيث تحقيق الشرط على هذا التقدير - الاستعوار بذلك العدم السابق ،
فبقائه في حال الصلاة ، لا احداث عدم آخر ، فيحكم ببقائه في حال الصلاة
بالاستصحاب .

وأما لو كان الشرط الذي اعتبر تقييد الصلاة به ، هو الانصاف بكونها عادمة
لغير المأكول ، وأن مرجعه الى اعتبار كون القيد أمراً وجودياً وان كانت الوجودية
فيه عارضة ، بلحاظ الانصاف بالامر العدمي .

نعم ففي مثل هذه الحالة ، يعبر عنه في مقامه بالقضية الموجبة .
وأما لو كان تحقق القيدية في الخارج ، إنما هو بواسطة ذلك الأمر العدمي ،
وعلى التقديرين .

حيثئذ ، فلا بد من احراز ذلك الانصاف ، على تقدير اعتباره ، مع أنه لا
أصل هناك بجورزه ، بناءً على عدم وجود الحالة السابقة .
أجل ، فعلى هذا ، ينبغي امعان النظر في الأدلة ، ومن ثم التأمل في مقدار
اقتضاها .

بلى ، ولكن قد يجاب عن ذلك :

أولاً : بأن هذا الانصاف المفروض ، إنما هو أمر انتزاعي اعتباري مخدوم
هذا على فرض تقديره بعالم الجعل والتركيب ، ..
ثم أنه لا ربط له بعالم الطلب واقعاً ، ولا مرحلة اليجاد أصلاً ، إذ لا وجود
له في مرتبة اليجاد من المكلف ، وراء إيجاد نفس الشروط من الصلاة ، مع
الأمر العدمي ، من انتفاء غير المأكول ، ولا حقيقة له زائدة عليهما .

فإن من اشتراط في حقيقة مركب خاص ، كالمكتبيين مثلاً ، كونه عادماً
للملح أو غيره ، ثم يأمر بإيجاد تلك الحقيقة .

أجل ، لم يقصد بذلك الأمر ، الا طلب إيجاد تلك الاجزاء ، مقارنة لعدم
ذلك الشيء ، فإذا أوجده المأمور ، كذلك خرج من عهدة المأمور به ، وترتب
عليه جميع اللوازم .

ثم بعد ذلك ، لا فرق بين الاتيان به وجداناً ، أو بأصل موضوعي معتبر ،
نزل الشارع متعلقه مطلقاً منزلة الواقع ، كما هو الحال في اجزاء الاستصحاب
في المقام .

وثانياً : بأنه لا يفهم من الأدلة ، الا اعتبار هذا الأمر العدمي ، ليكون غير

المأكول محذوراً منافياً للصلاة .

فيلزم نفيه من دون اعتبار أمر زايد عليه ، يعبر عنه بالاتصاف بذلك الأمر العدمي .

استعراض الأدلة

نعم ، فلنتعرض للأدلة الواردة في المقام ، وبيان مقدار مداواتها ، فنقول :
الأصل والعمدة في هذا الباب ، ما عن ثقة الإسلام في الصحيح - أو مثله -
بإبراهيم ، عن ابن بكير^(١) - وهو محكوم بثقته في دينه ، واجتماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه ، وعمل الطائفة بما رواه -

قال : سألت زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك
والسجباب ، وغيره من الورع ؟

فأخرج كتاباً زعم أنه أملاء رسول الله ﷺ : أن الصلاة في وبر كل شيء
حرام أكله ، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ،
لأنه قيل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ، مما أحل الله أكله .

ثم قال : يا زرارة : هذا عن رسول الله ﷺ ، فاحفظ ذلك يا زرارة ، فإن
كان مما يؤكل لحمه ، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء
منه جائز ، إذا علمت أنه ذكي ، قد ذكاه الذابح .

وان كان غير ذلك ، مما قد نهيت عن أكله ، وحرم عليك أكله ، فالصلاة
في كل شيء منه فاسد ، ذكاه الذابح أو لم يذكه^(٢) .

(١) ترجمه النجاشي في رجاله / ٢٢٢ وفي الكشي / ٣٢٥ .

(٢) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١ .

واقول :

المستفاد من قوله «**الْبَلَا**» : «فالصلاة في وبره» ، الى قوله «**الْبَلَا**» : «وكل شيء منه فاسد».

نعم ، المستفاد هو كون الفساد من هذه الجهة ، انما يكون مخصوصاً بصورة الاشتغال ، والتلبس بشيء من ذلك .

ومقتضاه : ثبوت الصحة ، بمجرد انتفاء ذلك الاشتغال والتلبس ، فأنفي الامر أن يفهم اعتبار ذلك الانتفاء في الصلاة ، من دون اعتبار أمر زائد ، وهو ما يعبر عنه : بالانصاف بكونها عادمة لغير المأكول .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً : قوله «**الْبَلَا**» فيها : لانقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ، مما أحل الله أكله .

أجل ، فان المستفاد منها ارادة تحقق القبول حينئذ ، من حيث انتفاء ذلك المفسد ، لا من حيث الاشتغال على خصوصية ، يعبر عنها بالانصاف المذكور ، كما لا يخفى على من له أدنى روية .

والظاهر من قوله : «لانقبل حتى يصلي في غيره» : هو ارادة بيان استمرار الصلاة ، على عدم الصحة والقبول ، في جميع حالات مقارنتها لغير المأكول ، من غير استثناء .

فكان قوله : «حتى يصلي في غيره» ، انما هو لبيان ما يتم به هذا المعنى ، من استمرار الفساد للصلاة المقارنة لهذا المحذور ، حتى ينتفي عنها .

وعليه ، فالتعبير بالصلاة في غيره ، انما يراد منه : بيان انتفاء ذلك المحذور عنها ، من باب الكناية ، لان الصلاة في غير هذا المفسد ، يستلزم انتفائه .

وربما يشهد أيضاً لما قلناه : من عدم دلالتها على اعتبار الاتصاف ، بضائاً

الى ظهور سوق الرواية ، في بيان تجرد مفسدية التلبس بغير المأكول، ومناقضاته للصلاة .

بلى ، يشهد له : ان مقتضى مفهوم الغاية ، من قوله حتى يصلي في غيره ، هو أن تلك الصلاة ، التي أشار إليها بقوله : « لا تقبل تلك الصلاة حتى ... » لها حالان :

حالة لا تقبل فيها ، وهي ما قبل تحقق الغاية ، التي بها ينتهي وجود العيب . وحالة تقبل فيها ، وهي ما بعد حصول تلك الغاية ...

حينئذ ، فليس هناك تقسيم الى صلاتين ، على نحو التنويع ، ليتوهم لذلك شرطية الاتصاف ، بكونها عادة لغير المأكول .

على هذا ، فقوله عَلَيْهَا : « حتى يصلي في غيره » ، ليس معناه حتى توجد صلاة أخرى ، من غير نوع تلك الصلاة .

والا ، لنافاه فرض الحكم عليها بالصحة ، استناداً الى المفهوم ، لان الموضوع في القضية المنطوقية والمفهومية واحد ، وهو هنا تلك الصلاة .

واذا كان الامر كذلك ، فحينئذ لا بد أن يكون معناه : حتى ينتفي ذلك المنحذور عنها ، كما لو أوقعها في غيره ، مما أحل الله .

ثم ان قوله عَلَيْهَا : « مما أحل الله » ، كأنه من باب المثال ، بذكر بعض أفراد ذلك الغير ، الملازم لانتفاء ذلك المفسد ، فلا يتوهم منه اشتراط المأكولية في اللباس ، ولو بالنسبة الى من يبتلى بالتلبس بالأجزاء الحيوانية .

كذلك ، فان ذكره عَلَيْهَا لغير المفسد من المأكول ، الذي أحله الله ، انما هو المناسب لحال السائل المذكور ، الذي كان غرضه من سؤاله ، هو معرفة ما يجوز لبسه في الصلاة ، من الأجزاء الحيوانية ، مما لا يجوز .

ذلك ، لأن سؤاله انما كان عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره

من الوبر، كما عرفت .

وعليه، فمثل هذا يعد شاهداً آخر، على عدم ورود الرواية الشريفة للتنويع، حتى يقال: إن لازم التنويع أن يمدى إلى نوعين، مع إحصاء اعتبار توفر في كل منهما، ما يحقق انفراده عن الآخر في النوعية .

علماء، بأنه ليس في المقام ما يقوم بذلك، بالنسبة إلى هذا الفرد، إلا الاتصاف بعمومية غير المأكول .

وقد عرفت كون المستفاد: هو إرادة بيان فساد الصلاة، في خصوص بعض الأحوال، وهو حال مقارنتها لغير المأكول .

ومعناه: الصحة بمجرد انتفاء ذلك المحذور .

فإن قلت: بعد فرض كون الإشارة بذلك، إلى الصلاة الخارجية الواقعة بغير المأكول، فلا يعقل أن يفرض لها حالتان: حالة تقبل فيها، وحالة لا تقبل . . بل، هي حينئذ مما لا تقبل إلى آخر الأبد، فلا بد من التصرف بهذه القضية بوجه آخر، لا يتم فيه ما ذكرت من التقريب .

قلت: ليست الإشارة بذلك، إلى الصلاة الخارجية، بملاحظة شخصاتها الزمانية والمكانية، بأن يكون المراد: لا تقبل تلك الصلاة الخارجية، التي أوقعها في داره مثلاً بغير المأكول، حتى يقال: أنها لا تقبل إلى آخر الأبد .

بل، المراد لا تقبل ماهية الصلاة المشروعة، لو أوقعها في بعض الأفراد المقارنة لحال تلبسه بغير المأكول، حتى يوجبها في فرد آخر سالم من هذا المحذور .

ومن أن النوع الواحد من الماهية، لا يختلف باختلاف الحالات، التي تصادفها أفرادها الخارجية .

وعليه، فالإشارة إليه بعدم القبول: هو الماهية بلحاظ وجودها الخارجي، في

ضمن مطلق الفرد المصادف لبعض الاحوال، وهو حال التلبس بغير المأكول :
ومنه يعلم : عدم الحاجة الى التصرف في عدم القبول ، مجملة على بقاء
الاشتغال بالامر الاول ، كما فعله بعض الاجلة ، في بعض تقاريره أو تحريراته .
وفي المقام اخبار اخر ، لا بأس بالتعرض لها أيضاً .
منها ، موثقة سماعة ، وقد أشرنا اليها آنفاً .

قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام : عن جلود السباع ؟ فقال : اركبوا ولا تلبسوا شيئاً
منه ، تصلون فيه (١) .

ومن العيون فيما كتب الرضا عليه السلام للمأمون قال : ولا يصلي في جلود العينة
ولا جلود السباع (٢) .

وفي البحار من كتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال :
سألته عن الرجل يلبس فراء الثعالب والسنابير ؟ قال : لا بأس ، ولا يصلي فيه (٣) .
وعن دعائم الاسلام ، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث : « ولا يصلي
بشيء من جلود السباع ، ولا يسجد عليه ، وكذلك كل شيء لا يحل أكل لحمه » (٤) .
وعن كتاب العلل لمحمد بن علي بن ابراهيم : قال رسول الله ﷺ : لا يصلي
في ثوب ما لا يؤكل لحمه ، ولا يشرب لبنه (٥) .

وروى سماعة في الموثق قال : سألته عن لحوم السباع وجلودها ؟ فقال :

(١) الوسائل ٣ : ٢٥٦ حديث ٤٣٣

(٢) الوسائل ٣ : ٢٥٧ حديث ٣

(٣) بحار الانوار ٨٠ : ٢٣٢ حديث ٢٧ ، افست مؤسسة الوفاء بيروت

(٤) دعائم الاسلام ١ : ١٢٦ ، طبع دار المعارف القاهرة

(٥) بحار الانوار ٨٠ : ٢٣٥ حديث ٣٢

أما لحرم السباع فمن الطير والدواب ، فانا نكرهه .
وأما الجلود ، فاركبوا عليها ، ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه (١) .
إلى غير ذلك من الأخبار .

واقول

الانصاف : ان شيئاً ممن تكلم بالأخبار ، مما ذكرناه ومما عثرنا عليه ولم نذكره ، لا يدل على أكثر من كون التلبس في الصلاة بغير المأكل مفسداً لها .
فيكفي في الحكم بصحتها : مجرد إخراج عدم ذلك المفسد ، ولو بالأصل ،
كاستصحاب عدم التلبس ، والحكم باستمراره وبقائه إلى اتمام الصلاة .
وملخص الأمر : ان أقصى ما يدعى استفادته من الأخبار المذكورة ، اننا
هو اعتبار عدم ذلك المفسد في المأكلية الصلاة ، شأنه في ذلك شأن اعتبار عدم
القذارات الحديثية مثلاً ، وبالتالي ، فتشمله أدلة الاستصحاب ، كما أشرنا إليها
فيما سبق .

وعليه ، فان تلك الأخبار ، لم يفهم منها اعتبار أي أمر آخر . كما لا يخفى على
من تبصر .

فان قلت : عدم استفادة ذلك الأمر الزائد ، من الأخبار وظواهرها ، لا يدل
على عدم إرادته منها ؟
ونتيجة ذلك : يستدعي الشك في اعتباره ، فلا بد في الحكم بصحة الصلاة ،
من انتفاء ذلك الشك ، ولو بأصل ونحوه .

قلنا : قد أشرنا الى أن الظاهر من الاخبار ، هو عدم اعتبار ذلك الاتصاف ،
لا أنها جملة .

بل ، والمتيقن منها : هو اعتبار الامر العدمي في الجملة .

أي : اعتباره بالمعنى الاعم ، من اعتبار : ذلك الاتصاف ، وعدمه ، ليتوهم
الاحتياج الى أصل ينفي به هذا الشك .

وعليه ، فإن معنى كونه مفسداً للصلاة ، كما هو مدلول موثقة ابن بكير ^(١)
ليس الا كون وجوده مضراً بها .

فيكفي في التخلص من هذا الضرر : مجرد انتفاء ذلك المفيد عنها ، بأي
تحرك .

ولذا اكتفى الشارع في ذلك ، بمجرد النهي عن لبسه ، في جملة من الاخبار
كما تقدم جملة منها ، كقوله ^(٢) : « ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه » ^(٣) .

فإن الخروج عن هذه هذه النهي الغيري ، إنما يحصل بمجرد عدم اللبس ،
حتى يسو بقى على عدم اللبس ، في مجموع الوقت المضروب للصلاة ، لكان
ممثلاً لهذا النهي الغيري ، وإن لم يكن آتياً بالصلاة ، وهو في ذلك نظير سائر
المقدمات ، المفروض كونها أعم من ذي المقدمة ، فليتدبر .

ومنه يتضح أيضاً : أن الملحوظ للشارع في مرحلة العمل ، ليس الا هذا
المعنى ، من دون ملاحظة أمر زائد عليه ، وإن كان هو من لوازم تحققه في الخارج ،
والا لم يكتف بمجرد هذا النهي ، لما علمت من ظهوره في انحصار الامر في
مفسدية النهي عنه ، وكونه هو المضر في نظر الشارع ، وأنه لم يقصد الانتفائه ،
فنهى عنه من دون ملاحظة شيء آخر ، لا يتحقق بوضوح الصلاة ، وهو اتصافها

(١) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١

(٢) الوسائل ٣ : ٢٥٦ حديث ٤٣

بكونها فاقدة لغير المأكول .

ثم على تقدير الشك في اعتبار هذا الأمر الزايد ، للمناقشة فيما قربناه من استفادة هذا المعنى ، فالأصل يقتضي البراءة عنه .

وذلك ، لأن القدر المتيقن حينئذ من الأدلة ، هو انتفاء التلبس بغير المأكول في الصلاة .

أما لأنه هو المعتبر بنفسه ، على ما هو ظاهر الاخبار ، أو هو مع قيد آخر هو اتصاف الصلاة بالعدمية لغير المأكول ، فلا بد من احراز ذلك المتيقن ، وهو بالأصل .

قراراً من تركه الموجب لفوات الصلاة ، على كلا التقديرين ، على حد سائر الاجزاء والشرايط المعلومة الاخر ، اذا شك في جزئية غيرها أو شرطيته ، فإنه لا بد من الاتيان بالمعلوم ، وان لم يعلم أنه المطلوب بنفسه ، أو من باب المقدمة .

وذلك لما ذكرناه ، من استلزام تركه فوات المأمور به ، على التقديرين . وأما ما يزيد على ذلك من الاتصاف المتقدم ، فباعتباره خصوصية زايدة مجهولة للمكلف ، فلا مانع من نفيها بأدلة البراءة العقلية (١) وبعض أدانها النفلية ، كما هو الحال في حديث الرفع (٢) وغيره .

سواء حملناه على ارادة رفع جميع الآثار ، كما هو مقتضى مصححة المحاسن (٣)

(١) البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ما شك في حكمه ، ولم يكن عليه دليل ، كما في الشك في حرمة العصير التمرى بعد خليانه .

(٢) الوسائل ١١ : ٢٩٥ حديث ١

(٣) المحاسن / ٤٩٥ ، تحقيق المحدث الازموي طبع طهران سنة ١٣٧١ .

أو خصوص المؤاخذة .

وبالتالي ، فلا يضرنا امكان المناقشة ، في بعض أدلتها الآخر ، كحديث السعة (٤) .

بتقريب : ان اعتبار ذلك الامر الزايد ، لا يوجب ضيقاً على المكاف ، في مرحلة ايجاد الواقع اذا علم به ، وان أوجب الضيق على تقدير الجهل بالالتزام بالاحتياط ، لعدم امكان احرازه بالاستصحاب ، الا على الاصل المثبت .

وربما يتوهم ، ان أصل البراءة عن الاتصاف لا يجدي في المقام ، لغرض لزوم احراز عدم التلبس بغير الماء كحل ، على التقديرين ، والاستصحاب انما يجوز على تقدير كون الشرط ، هو نفس المستصحب من ذلك الامر العدمي ، لا على التقدير الآخر ، من أخذ الاتصاف فيه .

وفيه ، ان انتفاء التلبس بالنسبة الى الاتصاف بالعامية ، من قبيل المطاق والمقيد كالرقبة بالنسبة الى الرقبة الموقنة .

فهما من افراد الاقل والاكثر ، وان كان يتحقق هذا الاقل واقعاً فيما نحن فيه يتحقق ذلك الامر الاعتباري قهراً .

ولا اشكال ، في أن الاستصحاب كما يجري في الشروط مثلاً ، يجري في أجزائها وشرائطها .

ولذا ، فهم لا يتوقفون في استصحاب عدم الحدث ، حيث يشك فيه في أثناء التطهر باحدى الطهارات .

ووجهه ، ان القاعدة المستفادة من نحو قوله ﷺ « وليس ينبغي لك أن

(١) مستدرک الوسائل ١٨ : ٢٠ ، طبعة مؤسسة آل البيت ﷺ نقلاً عن

عوالي اللئالي ١ : ٤٢٤ حديث ١٠٩ .

تنقض اليقين بالشك أبدأ^(١) ظاهرة الشمول ، لاجزاء الشرائط وشروطها ، مع ان توهم اشكال الاصل المثبت ، كما يندفع في نفس الشرايط ، يندفع في اجزائها وشروطها أيضاً ، لعدم الفرق بينهما .

اذ كما يقال : ان معنى استصحاب الشرط مثلاً ، هو تصرف الشارع في أصل الحكم الصاواتي ، بالحكم ظاهراً ، بأن الواجب هو الاعم من الصلاة مع الطهارة الواقعية ، أو المشكوكة بذاتها .

كذلك يقال في مقام الشك ، في جزء الشرط أو شرطه ، بأن الواجب فسي مرحلة ، هو الاعم من الصلاة مع الطهارة الواقعية أو المشكوكة من جهة الشك في بعض اجزائها أو شرائطها ، مع سبق اليقين به .

فحينئذ ، يكون دليل الاستصحاب حاكماً^(٢) على دليل اعتبار ذلك الشرط ، بالخروج عن ظاهره ، من اعتبار تركه من الاجزاء الواقعية مطلقاً .

ومرجع ذلك في المقامين ، الى اعطاء المشكوك في حال الشك ، ما كان له من الاثر الشرعي ، في حال التقية .

وان شئت توضيح الامر ، على وجه يرتفع عنك اشكال الاصل المثبت^(٣)

(١) الوسائل ٢ : ١٠٦٥ حديث ١ باب ٤٤ .

(٢) المراد من الحكومة كون دليل ناظراً الى حال دليل آخر وشارحاً ومفسراً لمضمونه ، سواء كان ناظراً الى موضوعه ام الى محموله ، وسواء كان النظر بنحو التوسعة ام التضييق ، والمراد هنا ان دليل الاستصحاب يفيد ان الصلاة الواجبة اعم من ان تكون مع الطهارة الواقعية او المشكوكة ويوسع في شرطية الطهارة للصلاة .

(٣) الاصل ينقسم الى الاصل المثبت وغير المثبت ، توضيحه : أن كل موضوع له أثر شرعي لابد فسي ترتيب أثره عليه من احراز ذلك الموضوع -

من أصله ، في استصحاب الشروط ونحوها .

أقول :

أعلم ، أنه بناءً على أن الشرطية والجزئية والسببية ، وغيرها من الأحكام
الوضعية ^(١) هي امور متفرعة من الأحكام التكليفية .

سواءً بقطع ، أو بإمارة معتبرة ، أو بأصل عملي ، فإن احراز بالقطع فلا اشكال ولا
كلام فـي لزوم ترتيب آثار نفس ذلك الموضوع و آثاره المترتبة عليه ، وفي
صورة عدم حصول القطع بل قام عليه امارة معتبرة كاخبار البيئة فلا اشكال فـي
لزوم ترتيب آثار ذلك الموضوع ، وأما الآثار الشرعية المترتبة على الموضوع
فالظاهر أيضاً وجوب ترتيب تلك الآثار ، وهذا معنى ما يقال : أن مثبتات الأمارات
حجة .

وأما في صورة عدم حصول القطع والامارة المعتبرة على وجود الموضوع
بل جرى أحدهما الاصول العملية كالاستصحاب ، كما لو شككنا في حياة زيد ،
فهل يثبت بهجريان الاصل نفس الحياة ويجب ترتيب آثاره ، أو يثبت بها آثار
المستصحب و آثار جوانبه وما يترتب عليه كما كان الامر في صورة حصول القطع
وقيام البيئة ؟ المشهور أنه لا يثبت بهجريان الاصل الا آثار نفس الموضوع ،
وهذا معنى ما اشتهر من أن الاصل المثبت غير حجة ، ومرادهم أن الاصل الذي
يراد به اثبات اللوازم للمستصحب مثلاً لا يترتب عليها آثارها لا يكون حجة .

(١) الحكم ينقسم الى التكليفي والوضعي ، والمراد من الحكم المتكليفي
هو الانشاء الصادر بداعي البعث أو الزجر أو الترخيص ، وتسميته بالحكم
التكليفي لأن فيه بحسب غالب مصاديقه كلفة ومشقة على المأمور .

بمعنى : أن شرطية الشرط ، وجزئية الجزء مثلاً ، غير مجعولة بجعل آخر غير جعل الحكم المتعلق بالمشروط أو المركب .

انما يكون متعلق الجعل منحضراً ، في ثمره انشاء الامر بالصلاة ، مع الطهارة المعبر عنه ، بقولك صل مع الطهارة .

فالطهارة المتيقنة السابقة ، من حيث أنها فرداً من أفراد كاي الطهارة المأمور بإيجاده معها ، حينئذ ، لا بد أن تكون من متعلقات الامر الصلاتي ، ومن جملة روابطه من حيث الموضوع في الجملة .

وما ذلك ، الا لرجوع الامر بالتحليل ، الى الامر بالصلاة مع هذه الطهارة الشخصية الحاصلة عنده ، بلحاظ عدم نقضها ، الى أن تتم صلاته ، أو مع غيرها من أفراد الطهارة ، على نحو التخيير العقلي .
بل ، ربما تتعين عليه تلك الطهارة الشخصية ، كما لو لم يتمكن من غيرها على تقدير نقضها .

نعم ، فإن معنى استصحاب تلك الطهارة في حال الشك ، انما يعني ترتيب

سوال الحكم الوضعي هو كل حكم مجعول منشأ لم يكن بحكم تكليفي ، كالملكية والزوجية ، وتسميته بالحكم الوضعي لكونه غالباً موضوعاً للحكم التكليفي .

والمشهور ان الحكم الوضعي : غير قابل للجعل ، بل يكون دائماً منتزعا عن الحكم التكليفي الموجود في موده ، فاذا قال الشارع اذا وقع البيع جاز تصرف البايع في الثمن والمشتري في المبيع ، أو اذا وقع عقد النكاح جاز لكل من الطرفين الاستمتاع من الآخر ، انتزع من جواز كل من البايع والمشتري ملكيته لما انتقل اليه ، ومن جواز استمتاع طرفي النكاح : الزوجية .

ما كان متعلقاً بها ، في الزمن السابق من ذلك الحكم الشرعي .
 اعني : ايجاب الصلاة مع تلك الطهارة تعييناً أو تخييراً كما عرفت .
 فان ذلك ، انما يقصد به نحو من أنحاء التعلقات الشرعية ، المحتاجة الى
 الجمل ، الراجعة الى بعض تعلقات الحكم الشرعي ، ببعض الموضوعات .
 وعليه ، فاستصحاب موضوع الطهارة الخاصة ، ومثله عدم التلبس بغير
 المأكول ، انما هو لاثبات ما كان ثابتاً لها ، من التعاق المفروض للحكم الصلاتي
 النفسي ، وبهذا وحده يتم ، وان لم نقل بالوجوب المقدمي .
 بل ، هو عنه بمراحل ، كما لا يخفى .

وبنه تعلم الكلام في أجزاء الشرايط ونحوها ، فان لوجوب الصلاة بذلك
 التقريب أيضاً ، تعلقاً بأجزاء الشرط مثلاً ، لان الشرط ليس الابعارة عن أجزائه
 وشرايطه ، حيث يكون ذا أجزاء وشرايط ، وان كانت من قبيل القيود المتحدة
 مع مقدماتها في الوجود الخارجي .
 وحينئذ يقال فيما نحن فيه ، على تقدير كون الشرط ، هو الاتصاف بعادية
 الصلاة لغير المأكول .

ان الواجب عليه حين تيقنه بعدم التلبس به ، ولو بالوجوب الداعي الى
 دخول الوقت ، هو الصلاة المرتبطة على نحو الاتصاف ، بما كان ثابتاً له عن عدم
 التلبس .

أجل ، فاستصحاب عدم تلبسه المتيقن قبل الصلاة ، يفيد اعطاء المشكوك من
 عدم التلبس ، بما كان له من تعلق الحكم الشرعي به ، ولو من حيث كونه جزءاً
 للشرط الذي يحوط بالصلاة ، المرتبطة به بقيد الارتباط .

وثمرته حينئذ هي عدم التوقف في الحكم ، بالاثبات بالواجب من حيث
 مشكوكية هذا الجزء .

ولما كان استصحاب هذا الجزء، لا يثبت ما أخذ معه من الانصاف ، لكونه بالنسبة اليه من الاصول المثبتة ^(١) فلا جدوى فيه ، على تقدير ثبوت كون الشرط هو ذلك المعنى الذي أخذ فيه الانصاف .

ولكن حيث فرض نفي الامر الزائد ، من الانصاف المذكور باصل البراءة ، فلا مانع من استصحاب الامر العدمي ، من عدم التلبس بغير المأكول ، لفرض عدم ثبوت ماهواكثر منه ، فلا بد من احرازه ولو بالاصل .
فيكون من قبيل دوران الواجب ، بين عتق الرقبة المسماة والمؤمنة ، فانه اذا نفي قيد الايمان باصل البراءة ، فلا مانع من استصحاب الاسلام للرقبة ، اذا شك في بقاء صفة الاسلام لها ، بعد ثبوته ، والله تعالى اعلم .

ثم انه قد ورد على اصل الاستصحاب اشكال آخر

مرکز تحقیق کتب دینی

وهو أن المستفاد من موثقة ابن بكير ^(٢) كون المانع وقوع الصلاة فيما لا يؤكل ، ومظروفيتها فيه ، كما هو مقتضى قوله ^(٣) « فالصلاة فيه فاسدة » ^(٢) .
ثم ان مقتضى لزوم احراز عدم المانع : هو احراز عدم وقوعها فيما لا يؤكل وليس لعدم وقوع هذه الصلاة الخاصة فيه حالة سابقة ليستصحب ، لفرض حدوثها مشكوك من أول الامر .

(١) راجع رقم ٤٢ .

(٢) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١ .

(٣) المذكور في موثقة ابن بكير، الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١ .

كذلك، فإن العدم الازلي^(١) من عدم وقوعها فيه سابقاً لعدم الموضوع ،
لا يثبت عدم وقوع هذه الصلاة فيه ، الا على الاصل المثبت .
فإن القضية السالبة ، المعبر عنها بالسالبة بانتفاء الموضوع ، وإن احتاجت
الى الموضوع أيضاً ، ليتحقق سلب شيء من شيء ،
الآن تقديرها على هذا التقدير ، هو الريبة التقريرية الذهنية ، القابلة للاتصاف
بالوجود والعدم .

وهو بهذا المعنى مغاير للموضوع الملحوظ باعتبار الوجود ، كما في المقام ،
فلا يجدي تحقق السالبة بالمعنى المذكور ، في الزمن السابق .
لان انتفاء شيء من ذلك الموضوع التقريري ، لا يثبت انتفائه عن هذا الموضوع
الا بواسطة الملازمة العقلية .
وأقول فيه :

مركزية تكوير طبعى

أولاً :

أنا لانسلم استفادة معنى من الخبر ، يستلزم الاصل المثبت .

(١) العدم الازلي ، اختلف في حججه ، ذهب النافين له بان الاستصحاب
لا يجري لكونه من الاصول المثبتة ، باعتبار ان العدم المعلوم لدى المستصحب
عدم محمولي ، والذي يراد اثباته عدم نعتي ، وثبوت أحدهما لا يثبت الاخر الا
بتوسط لازم عقلي ، فالبراءة المعلومه هي البراءة الثابتة قبل تبادل المكاف - من
باب السالبة بانتفاء الموضوع - والبراءة التي يراد اثباتها هي البراءة بعد تبادله ،
واحدهما غير الاخرى ، فلا يجري الاستصحاب .

وتوضيحه: أنا لانفهم من قوله **عَلَيْهِ**: فالصلاة فيه فاسدة ^(١): أكثر من كون مرجع الضمير من «فيه»، مفسداً لصلاة المكلف لو كان متلبساً به، أو كالتلبس في حال الصلاة، فيكفي في ثبوت صحتها، انتفاء ذلك المفسد ولو بالأصل . ومن المعلوم: ان مرجع الضمير، هو الاجزاء المذكورة لغير المأكول، كالشعر والوبر ونحوهما، مما عدا في الرواية .

وليس مفسدتها للصلاة، لمجرد وجودها في العالم . بل، بملاحظة تعلقها بالمصلي، وأوعاى نحو خاص، محقق لمعنى الظرفية، كالتلبس وشبهه، لان ارتباط الصلاة بهذا المفسد، منحصر في هذا الوجه الذي ذكرناه، من تلبس المصلي بذلك، أو تلبسه بما هو متلطخ به كما تقدم آنفاً . وعليه، فاطلاق نسبة المظروفية للصلاة، في قوله «فالصلاة فيه»، انما هو بهذا الاعتبار، فلا ينافي ذلك كون الشرط في انسان الدليل، هو الامر المرتبط بنفس الصلاة، من غير توسط واسطة .

وحينئذ، فالذي يفهم من الموثقة، ان المفسد للصلاة الكلية، المطلوب إيجادها في الخارج، انما هو تلبس المصلي بغير المأكول . بمعنى : مظروفيته في اللباس المتخذ منه، واليه يرجع جعله ظرفاً للصلاة كما عرفت، فيغتر عدم ذلك التلبس في الصلاة .

وليس المفسد وقوع الصلاة الخاصة الخارجية في غير المأكول، ليمنع استصحاب عدمه، ولبس المطلب: أنا لانفهم من مثل هذه العبارات، ارادة تصرف للشارع في موضوع المفسد، زائد على بيان حرازة نفس غير المأكول وقذارته، ومناقضاته للصلاة، وارادة التجنب عنه عند إيقاعها .

وقد علمت : ان المتصور في منافاته للصلاة، هو ارتباط المصلي به،

وتلبسه فيه حين إيجادها ، فيلزم نفي ذلك الارتباط والتلبس ، حين الصلاة ، ولو بالأصل .

وهو نظير ما لو قلت لمولاي : لا تدخل على الملك في الثياب الكذائية ، فانه لا يفهم من هذه العبارة ، الا كون الثياب لرداعتها وقبحها مثلاً ، لا تناسب ومواجهة الملوك ، فيفهم اعتبار عدم التلبس بها حين مواجهتهم .

فاذا أحرز عدم التلبس المذكور ، بأداة أو أصل عقلائي ، جاز في مقام احراز سائر الشروط والقيود المعتمدة ، وكان كافياً .

ثانياً :

أنه لو سلمنا ذلك ، أعني : اعتبار كون المانع ، عبارة عن وقوع الصلاة في غير المأكول ، فيكون القيد المعتبر شرعاً ، هو عدم وقوعها في غير المأكول ، عند وجودها في الخارج .

لامكن الجواب عنه : بأنه على هذا التقدير ، يكون لذات تحقق الصلاة في الخارج ، مدخلية في تحقق ذات القيد والشرط .

فيرجع ذلك ، الى كون هذا القيد الملحوظ للشارع ، هو عدم وقوعها في غير المأكول ، معلقاً ذلك القيد على وجود الصلاة في الخارج ، لما ذكرناه من أن لوجودها الخارجي فرضاً ، مدخلية في تحققه .

فالشارع ، حين اعتباره لهذا القيد في المطلوب الكافي ، كما في مقام صدور هذه الموثقة ، اعتبر وجوده معلقاً ومتوقفاً ، على وجود ذلك الكافي من الصلاة الفعلية في الخارج .

وهذا المعنى من الوجود التلخيصي ، كان متحققاً في الزمن السابق ، أعني

ما قبل التلبس بهذا المشكوك .

لان الصلاة الكلية المطلوبة للشارع ، كانت قبل التلبس بالمشكوك ، بحيث لو أوقعها في الخارج لم تقع في غير المأكول .

فهذه السالبة المفروضة بانتفاء المحمول - أعني : قولنا لم تقع في غير المأكول - ، كانت موجودة في السابق ، لكن بالوجود التقديري ^(١) المعلق على

(١) لاجل رفع الغماض في عبارة المصنف نقول: ان الاستصحاب التعليلي على تقدير جريانه انما يختص بما اذا كان الموجود في الزمان السابق هو الجزء الركين للموضوع ، وكان الجزء الاخر في الزمان السابق كان محكوماً بحكم تقديري فيستصحب ، ، واما اذا انعكس الامر وكان الموجود سابقاً مما يعد من حالات الموضوع وكان الجزء الركين معدوماً فلا موجب لتوهم ثبوت الحكم التقديري أصلاً حتى يجري فيه الاستصحاب .

ومن هنا يظهر عدم جواز الحكم بصحة الصلاة الواقعة في التلبس المشكوك ، نظراً الى استصحاب الصحة التقديرية الثابتة للصلاة على تقدير وجودها قبل لبس المشكوك ، فان الموضوع للصحة انما هي الصلاة المقيدة بعدم وقوعها في غير المأكول ، والركن الركين لهذا الموضوع نفس الصلاة ، وهي لم تكن موجودة سابقاً كي يستصحب صحتها التقديرية .

وأوضح من ذلك عدم جريان الاستصحاب في خصوص مثال العنب اذا صار زيبياً ، فان الغليان حينئذ لامحالة يكون عارضاً لماء خارجي منضم الى الاجزاء الزيبية ، ضرورة ان نفس الرطوبة الزيبية غير قابلة للغليان ، فما هو الموضوع للحكم غير باق يقيناً ، وما هو منتصف بالغليان فعلاً لم يكن الحكم ثابتاً له سابقاً .

إيقاع الأمور به ، من الصلاة الكلية في الخارج .

فالان ، بعد عروض هذا الحادث ، الذي أوجب الشك ، يحكم باستمرار ذلك الوجود التقديري ، فيتم المطلوب من الحكم بوجود القيد ، اذا أوجد المعلق عليه من الماهية الصلواتية في الخارج ، كما في الاستصحابات التقديرية . والظاهر ، ان من هذا القبيل ، استصحاب عدم الضرر في الوضوء أو الصوم أو الحج ونحوها ، فانه اذا شك في كون صوم هذا اليوم مثلاً مضراً ، فليس لعدم الضرر بهذا الصوم الخاص بذلك التقريب حالة سابقة .

مع أنه لا إشكال ، في بنائهم على استصحاب عدم الضرر ، في أمثال هذه الموارد ، فليس المستصحب إلا الأمر التقديري ، من عدم الضرر ، على تقدير توضحه أو صومه أو سعيه إلى الحج .

اذ من المعلوم ، ان عدم الضرر في مثل ذلك شرط ، يكون لوجود مشروطه الخارجي ، مدخاية في تحققه ، كما فرض مثله الخصم فيما نحن فيه .

اذ ، لو لم يتحقق الضرر به ، أو عدم الضرر به كما لا يخفى ، فتأمل جيداً . ولا ينبغي أن يتوهم : عدم كونه من الاستصحابات المعتبرة التقديرية اذ لافرق بينه وبين الأمثلة التي يذكرونها للاستصحابات التقديرية .

مثل : ماء العنب ، المفروض كون حرمة متعلقة على غليانه ، فيستصحبون تلك الجهة التقديرية عند الشك في زوالها ، كما اذا جف العنب وصار زيبياً . وأقول : اذ كما ان المتصور في ماء العنب كونه حراماً مطلقاً ، أو معلقاً على غليانه ، امكن ثبت من الشارع حرمة على تقدير الغليان . كذلك المتصور في عدم وقوع الصلاة بغير المأكل أمران أيضاً :

أحدهما :

كونه هو الشرط للصلاة مطلقاً ، غير مقيد بكونه على تقدير صدق السالبة

بانتفاء المحمول .

وذلك ، بأن يكون الشرط هو ذلك العدم الازلي الصادق ، مع انتفاء الموضوع وهو الذي يكفي في تحققه في ذاته مجرد صدقه ، ولو قبل ثبوت الموضوع وفي ثبوته في ظرف المشروط مجرد استمراره ، الى وقت وجود الموضوع من الصلاة في الخارج .

لان العدم المضاف الصادق ، عند وجود الموضوع ، هو بعينه ذلك العدم الازلي الثابت قبل وجوده ، لانه احداث عدم آخر ، ولا يحتاج ثبوته في ذاته الى شيء آخر ، كوجود الموضوع كما على التقدير الثاني ، وان كان حصول ثمره الشرطية ، وثبوت أثر التقيد في الخارج متوقفاً على وجود الموضوع مطلقاً .



مرکز تحقیق و پژوهش حقوق اسلامی

الثاني :

كون الشرط للصلاة هو ما فرضه الخصم من عدم وقوع الصلاة بغير المأكول مقيداً من الشارع بكونه على تقدير صدق السالبة بانتفاء المحمول .
فالتقيد في كل من المثالين ، أعني : تقيد الحرمة بكونه على تقدير التلبات وتقيد شرطية عدم الوقوع بغير المأكول ، بكونها على تقدير وجود الموضوع أجل ، فالتقيد في كل من المثالين شرعي ، تابع لتعبد الشارع وجعله .
فاذا جوزنا استصحاب الشروط ، كما جوزنا استصحاب الاحكام الشرعية ، وجوزنا فرضاً استصحاب الحكم - وان كان معاقماً وجوده شرعاً ، في أصل وضعه وجعله على أمر آخر ، لم يتحقق في زمن النعین .

حينئذ ، فيعتبر في اثبات فعالية الحكم ، في زمان الشك ، بعد ملاحظة الاستصحاب

احراز ذلك الامر الاخر ، كان اللازم تجويز استصحاب الشرط أيضاً .
 وأما اذا كان معلقاً وجوده شرعاً على أمر آخر ، كما في المقام ، فيعتبر أيضاً
 في اثبات فعلية وجود ذلك الشرط في الزمان الثاني ، وهو احراز ما علق عليه ،
 كالصلاة فيما نحن فيه .

ولأوجه للتفصيل بين المقامين ، لأن الأدلة المثبتة لجواز استصحاب الاحكام
 الفعلية أو التقديرية ، هي بعينها المثبتة لجواز استصحاب الشرط ، كما عرفت
 في الجملة كما مر .

ويمكن أن يجاب عن الاشكال بوجه آخر مفروض ، على تسليم استفادة كون
 الشرط هو عدم الوقوع أيضاً ، من باب التنزل .
 وهو انا نمنع استفادة اعتباره على هذا الوجه ، عن توقف وجوده على
 وجود الصلاة الشخصية فعلاً في الخارج .
 بل ، أقصى ما يدعى فيه : استفادة شرطية عدم الوقوع الثابت للماهية الكلية
 الخارجية ، القابلة للانصاف بالوجود والعدم .
 بمعنى كونه : عبارة عن العدم الازلي المحض الصادق ، مع السالبة بانتفاء
 الموضوع .

توضيحه :

ان الشارع انما اعتبر هذا القيد ، في عالم ملاحظة أصل الموضوع ، ومرتبة
 جعل الحكم .
 ولا شك ، ان الملاحظة هناك هي الماهية الكلية ، لا الفرد الشخصي الموجود
 في الخارج فعلاً ، وان فرضت موضوعية تلك الماهية الكلية ، باعتبار وجودها

الخارجي .

بمعنى : كون الموضوع هو الماهية الخارجية الكلية ، لا الماهية الذاتية .
 وهذا المعنى من الكلية ، مما يقبل الانصاف بالوجود والعدم .
 ولذا يقال : أوقعت الأمور به في الخارج ، ولم أوقعه بعد من دون تجرؤ .
 وحينئذ ، فالقيود المعتبرة فيه ، كعدم الوقوع في غير المأكول فرضاً ، معتبرة
 على هذا الوجه أيضاً ، والا لخرج الأمور به عن كونه الماهية الكلية .
 وهذا خلاف .

فيكفي حينئذ في احراز الشرط المشكوك ، احرازه حين ارادة ايجاد الصلاة
 المطلوبة منه ، وعند ارادة الدخول فيها .
 بل ، ذلك الوقت هو الوقت الذي ينبغي احراز الشروط والقيود المعتبرة
 فيه على كل تقدير ، لانه هو الوقت الذي يتخير فيه المكلف اذا كانت شروطه
 قبل الدخول مشكوكة الحصول .
 وذلك ، لازوم احراز مثل هذه الشروط ، من بدء الصلاة الى ختمها .
 فلا بد أن يكون ظرف الاحراز ، هو الآن الذي يتعقبه آن الدخول ، ومن
 المعلوم ، أن الشرط الذي يلزم احرازه عند الدخول ، إنما يحرز للصلاة الكلية
 التي يريد ايجادها في الخارج ، بأي نحو شاء من أنحاء الابداعات ، مطولة شاء
 أم مختصرة ، مشتملة على هذه السور والاذكار مثلاً أم غيرها ، للصلاة الشخصية
 الخارجية الفعلية .

وذلك ، بأن يعتقد بأن الصلاة الكلية ، التي أنا يريد ايجادها ، واجدة
 باعتبار ايجادي لها للشرط .

فلا مانع حينئذ من جريان الاستصحاب المأثور ، من دون لزوم كونه ، من
 الاستصحابات التقديرية ، لان هذا المقدار من احراز الشرط ، على الوجه الذي

ذكرناه ، كان ثابتاً للصلاة الكلية ، ففي الزمان السابق ، قبل طرؤ هذا العارض الذي أوجب الشك .

فيحكم عند ارادة الدخول في الصلاة المطلوبة منه ببقائه ، وذلك لانه قبل عروض هذا الشك ، كان متيقناً أن الصلاة الكلية المأمور بها ، كانت واجدة باعتبار ايجادها لهذا الشرط .

وقولنا : باعتبار ايجادها مما لا بد منه على كل تقدير ، لان الصلاة الكلية مما لا يعقل اتصافها بواجدة الشروط ، الا باعتبار ايجادها .

بل ، لا بد أن يعتبر الايجاد في المستقبل ، لان التوصيف المذكور بملاحظة ايجادها السابق ، يخرج من كونه توصيفاً للماهية الكلية ، لكونه حينئذ توصيفاً للفرد الخارجي الشخصي ، فنأمل جيداً .

وأعلم : أن ما سمعته من تقريب التمسك بالاستصحاب ، جار في جميع موارد الشك ، سواء كان متعلقاً في أصل اللباس ، أم في الشعرات الملقاة عليه . ويظهر من بعضهم : التفصيل حيث قصر جريانه على الثاني ، بدعوى : ان مرجع الشك فيه ، الى وجود المانع في اللباس ، وقبل حدوثه كان اللباس خالياً عن المانع ، ولم يكن موجوداً ، فليستصحب ذلك العدم في زمان الشك ، ويحكم بعدمه ظاهراً .

وقربه أيضاً : بأن الصلاة في اللباس الغير معمول ، من وبر ما لا يؤكل لحمه معلوم ، وانما الشك في أنه هل عليه ما لايجوز أن يصلي فيه ، اذا كان ذلك الشيء عليه ولم يكن ، فالاصل عدمه (١) .

قلت : والظاهر أن كلامه هذا ، ناظر الى ما يظهر من بعض كلماته ، ومن ان من شرط اللباس أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل ، وأن لا يكون عليه شيء مما

(١) الخال للسيد المحقق الفشاركي مخطوط ذكره في الذريعة ٧ : ٢٥٠ وهو

لا يؤكل ، فيجري الأصل في الثاني ، لثبوت الحالة السابقة دون الأول .

وفيه :

انه ليس في المقام من الاخبار المعتبرة ، ما يثبوت دلالاته على المنع من نحو الشرعات الملقاة ، الا موثقة ابن بكير (١) .

لما عرفت من قصور رواية ابراهيم بن محمد ، من حيث السند (٢) ومن المعلوم ان دلالتها حينئذ انما تتم على تقدير حمل « في » على المعية والمصاحبة ، دون الظرفية ، فيكون كلامه عليه السلام فيها ، في قوة قوله فالصلاة مع وبره وشعره الخ فاسد .

ولا يفهم من العبارة هذا المعنى ، وهو ان من شرط اللباس ، أن لا يكون عليه شيء من غير المأكول .

كما لا يفهم منها أو من فحواها ، على تقدير عدم دلالتها على مجموع الأمرين ولأن الاخبار الاخر ، كقوله عليه السلام في موثقة سماعة عن جلود السباع : « اركبوا ولا تلبسوا شيئاً تصلون فيه » (٣) .

وقول الرضا عليه السلام فيما كتب للمأمون : « ولا يصلي في جلود الميتة ، ولا جلود السباع » (٤) ونحوهما من سائر ما في الباب من الاخبار ، وهي متقاربة المضمون ان من شرط اللباس أيضاً : أن لا يكون من أجزاء غير المأكول ، ليفصل بينهما

(١) الوسائل ٣ : ٢٥٠ حديث ١

(٢) وثقه الكشي/ ٥٥٧ رقم ١٠٥٣ ، وترجمه في جامع الرواة ١ : ٣٣

(٣) الوسائل ٦ : ٢٥٦ حديث ٣ و ٤

(٤) الوسائل ٣ : ٢٥٧ حديث ٣

هذا التفصيل .

وانما المستفاد من الكل معنى واحد، وهو ما حققناه من كون المفسد للصلاة الكلية المطلوبة، هو تلبس المصلي بغير المأكل، ومظروفيته في اللباس المتخذ منه، كما هو المقصود من جعله ظرفاً للصلاة .

اذ لاتعقل الظرفية من غير جهة المصلي، فيعتبر عدم ذلك المفسد شرعاً عند الشك، وهو ما يمكن احرازه بالاصل، لان التلبس على تقديره مسبوق بالعدم . وهكذا الكلام، لو حملت « فسي »، على المعية والمصاحبة، لاصالة عدم تحقق هذه المعية .

ومن العجب، ان هذا الفاضل الجليل^(١) بعد تقريبه ظاهراً، الدلالة الموثقة على خصوص المنع من الصلاة، في الثوب الذي عليه شعراً لا يؤكل ووبره مثلاً، دون الثوب المعمول من ذلك، لعدم امكان استفادتهما من لفظ واحد، مع احالته، لمستند الحكم في الثاني الى الاخبار الاخر، التي اشرنا اليها مع فحوى الموثقة .

حيث اعترف فضيلته ظاهراً، بجريان الاصل فيما اذا شك في أن اللباس هل سيط عليه شيء من ذلك الوبر؟ وهو أصالة عدم السقوط، دون ما اذا كان الشك في أن ذات اللباس من غير المأكل أم لا؟ ذكرنا في تقريبه من عند نفسه أو نقلاً من غيره ما افظه .

وليس الاصل المذكور، من قبيل الاصل في المقام الاول، على وجه يراد بالاصل اثبات الاتصاف والارتباط، بين الامر الموجود بالوجدان، وبين الامر البدني، المحكوم بتحقيقه شرعاً بالاستصحاب، كما عرفت نظيره في مسألة استصحاب عدم الحيز، المراد اتصاف الدم الموجود به، انتهى .

(١) اشارة الى كلام السيد الفشاركي عن رسالته في الخل .

وأنت خبير، بأن اعتبار هذا الاتصاف، مع بطلانه في نفسه كما عرفت، انما يتوهم استفادته من خصوص المروثة .

وقد عرفت استظهاره « قدس سره » قصرها من حيث الشعر والوبر ، على نحو الشعرات الملقاة، اذ لا يكاد يتوهم مثل ذلك من الاخبار الاخر، فلاحظها . فمن اين استفاد اعتبار الاتصاف المذكور ، مع انسه لو فرض ولو محالاً ، للشوب المشكوك كونه من غير المأكول حاله سابقة بضد المحذور ، كان علمنا بعدم كونه من غير المأكول، ثم شككنا فرضاً في انقلابه الى غير المأكول .

فلا أظنه « قدس سره »، يتوقف في جريان الاستصحاب فيه ، لتصريحه بدلالة الخبر، على أن من شرط اللباس أن لا يكون من غير المأكول .

فيكفي حينئذ فرض جريان هذا الاستصحاب، في احراز الشرط المذكور، وان لم يحرز الاتصاف بذلك المعنى، فافهم وتدبر .

قد وقع كتابة مسألة المشكوك بعون الله تعالى، بيد المحقير الجاني، عباس بن حاجي ملاحاجي الطهراني .

في سر من رأى ، عند العسكريين عليه السلام .

في يوم سابع عشر من شهر ربيع الثاني من سنة ثلاثمائة وثلاثين بعد الالف من الهجرة النبوية، عليه وعلى آبائه الطاهرين آلاف التحية والدام .

المبحث السابع



الكلام في صلاة الجماعة ، وفضلها من الضروريات خصوصاً في الصبح والعشائين، ونخصوصاً لجيران المسجد ^(١) أو من يسمع النداء ^(٢) .
وقد ورد في فضلها ودم تاركها من التأكيد ^(٣) ماكد أن يلحقها بالواجبات،

-
- (١) الوسائل ٣: ٤٧٨ حديث ٣ باب ٢ من أبواب أحكام المساجد .
(٢) الوسائل ٥: ٣٧٠ باب ١ ، ذكر فيها أحاديث فضل الجماعة، وفي باب ٢ ذكر أحاديث الذم لتاركها .
(٣) راجع الرقم الثاني من التعليقة .

ومن أراد الاطلاع فليرجع الى الكتب المعدة لبيان هذه الاخبار (١) .

والمقصود المهم هنا بيان مسائل :

الاول: يجب الجماعة في الجمعة والعيد مع اجتماع سائر الشروط كما

يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

كمانه قد تجب بالنذر والعهد واليمين، بل الظاهر وجوبها ان توقف ترك

الوسواس عليها، وكذا لو لم يدرك من الوقف مقدار الركعة ويدرك مع الإمام،

بان كان هناك امام في حال الركوع .

وقال شيخنا الاستاذ (٢) وكذا صاحب العروة الوثقى (٣) بان النذر وشبهه

لوحاقفه ونقضه صحت الصلاة، لان الوفاء بالنذر وأشباهه واجب نفساً، ولا يوجب

تقيداً في الصلاة .

أقول : صحت الصلاة تمام ، لو لم يمكن ترك الجماعة في هذه الصلاة ،

أو لم يلغى بالنذر ، والا يشكل صحت الصلاة ، للاختلال بنية القربة ، لان أدلة

الوفاء بالنذر يقيد الصلاة في هذه الصورة بالجماعة .

الثاني: المعروف عدم مشروعية الجماعة في النوافل، الا فيما يأتي استثناءه،

والاخبار المستدل بها في هذا الباب وان كان غير نقيية السند الا انها موافقة

لفتوى المشهور ومخالفة للامة ، المعتضدة بنقل الاجماع عليه عن المنتهى (٤)

(١) راجع الرقم الثاني من التعليقة .

(٢) راجع حاشية المحقق الخراساني على نجاة العباد في مسألة أحكام

الجماعة .

(٣) العروة الوثقى أحكام الجماعة المسألة الاولى .

(٤) المنتهى ١ : ٣٦٤ تأليف العلامة الحلي طبعه أحمد اقا سنة ١٣١٦ هـ .

وهن كنز العرفان (١) .

مضافاً الى موافقتها للاصل ، وعدم ثبوت اطلاق في أدلة الجماعة - كما
ستطلع عليه ان شاء الله - فاذا القول بعدم مشروعية الجماعة في النوافل موافقاً
لمعظم الاصحاب لا اشكال فيه .

نعم، استثنى صلاة الامتساق من النوافل، لمشروعية الجماعة فيها بالتصريح
وقيل: صلاة الغدير أيضاً، وليس لمشروعية الجماعة فيها دليل يعتد به . . .
ويمكن أن يكون صلاة العيدين عند اختلال بعض شرائط الوجوب من
المستثناة أيضاً - ويأتي الكلام فيها في محلها ان شاء الله تعالى - .

الثالث : ظاهر عبارات الاصحاب - في مسألة جواز اقتداء المفترض
بالمفترض - مشروعية الجماعة في كل صلاة واجبة ، فيصح الجماعة في صلاة
الطواف والاقتداء فيها بمن يصلي الطواف أو الظهر أو غيرهما، أو اقتداء من يصلي
الظهر بمن يصلي الطواف .

وهو مشكل، لعدم ظهور اطلاق في الأدلة الواردة في الجماعة، فان أظهرها
مارواه زرارة والفضيل (ره) قالاً: قلنا له : الصلاة في جماعة فريضة هي ؟ فقال :
الصلاة فريضة، وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها، ولكنه سنة (٢) .

وأنت خبير بأن لفظ الصلاة في صدر الرواية لا يدل على مطلق الصلوات ،
اذ ليس مطلقاً بفريضة قطعاً ، بل المراد الصلوات اليومية ، بحكم الانصراف
فيما ديل الخبر على كون الجماعة مسنونة فيها لافي كل صلاة واجبة ، وحينئذ
يحتاج القائل بمشروعية الجماعة في غير الفرائض اليومية الى دليل آخر غير

(١) كنز العرفان ١ : ١٩٤ ، تأليف الفاضل المقداد السيوري (٨٢٦) طبع

مكتبة المرتضوية .

(٢) الوسائل ٥ : ٣٧١ حديث ٢ .

أدلة عامة واردة في الحث على الجماعة: وقد ورد في بعض المصاوات الواجبة كالجنائز والايات .

وأما في مثل صلاة الطواف مما لم يرد فيه نص بالخصوص فمقتضى الأصل عدم مشروعية الجماعة فيها .

ولا يتوهم كفاية احتمال الرجحان والثواب في اثبات المشروعية بوانتفاء الأدلة الواردة في التسامح في أدلة القائلين ، فإن الجماعة في الواجبات على تقدير مشروعتها ليست من الأمور المستحبة ، بل هي مصداق للواجب وأفضل الفردين منه ، فلا يمكن اثبات مشروعتها بنفس الاحتمال ، والدليل الضعيف - كما لا يخفى - .

ومن هنا يظهر حال الاقتداء في صلاة الاحتياط التي أوجبها الشك في عدد الركعات، سواء اقتدى بالاحتياط أو بأحدى الفرائض، وكذا حال اقتداء إحدى الفرائض بها، فإن ذلك كله خارج عن منصرف الأدلة .

وأما الاقتداء في الصلاة التي يعيد احتياطاً بمن لم يصل ، فلا إشكال فيه ، ولا يحتاج إلى دليل آخر، سوى دليل استحباب الجماعة في الفريضة، إذ كما يحتمل بقاء الأمر بأصل الفريضة يحتمل بقاء الأمر بالجماعة فيها ، فيأتي بها جماعة ، لاحتمال وجود الأمرين .

هذا بخلاف الاقتداء فيها بمن يعيد صلاته احتياطاً أيضاً ، أو الاقتداء في الفريضة اليومية لمن لم يصل بمن يعيدها احتياطاً ، لعدم احراز مشروعية صلاة الإمام في صورتين .

لا يخفى أن مما ذكرنا من عدم شمول الدليل لصلاة الطواف هو ما قاله

الاستاذ (١).

أقول : لا يبعد ان يدعى شمول لفظ الصلاة المذكور في الخبر العزيز ،
 مثل صلاة الطواف بقريظة قوله عليه السلام : « كلها » وقوله عليه السلام : « فريضة » ولكن
 منصرف عن مثل صلاة الاحتياط اللازمة للمشكوك دون الاحتياط التي يعيد المصلي
 احتياطاً بالتفصيل الذي ذكرنا .

الرابع : تجب على المأموم نية الإتيان وجوباً شرطياً ، فلو لم ينو لم
 ينعقد الجماعة ، لقوله عليه السلام : انما جعل الامام اماماً لياتم به (٢) اذ الظاهر ان
 الإتيان لا يتحقق بدون القصد .

وكذا يشترط كون الامام واحداً معيناً عنده ، فلو اقتدى باثنين أو بواحد
 مردد بين متعدد بطلت الجماعة ، فان أتى بوظيفة المنفرد صحة صلاته ، أما
 الاول : فلانصراف أدلة تشريع الجماعة عن مثله ، فمقتضى الاصل عدم مشروعية
 مثل تلك الجماعة .

وأما الثاني : فلان بطلان أصل الصلاة لا وجه له الا احتمال كون الجماعة
 والفرادى حقيقتين ، وما أتى به لم يكن بمشروع وما كان بمشروعاً ما أتى به ، الا
 ان الظاهر عدم كونهما حقيقتين ، بل يمكن دعوى القطع على خلافه .

هذا اذا لم يكن قصد الجماعة على وجه التشريع ، وأما لو كان مشروعاً ففي
 بطلان أصل العمل وان كان اتيانه بما يجب على المنفرد ، أو صحته وان اتم
 بالتشريع وجهان ؟

والتحقيق في ذلك : انه لو قلنا بحرمة الفعل المشرع به في الخارج ، فمقتضى

(١) راجع حاشية المحقق الخراساني على نجاة العباد في بحث صلاة

الجماعة

(٢) هوالى الثاني ٢ : ٢٢٥ حديث ٤٢

القاعدة بطلان العمل، وإن قلنا بأن التشريع لا يغير الخارج عما عليه، وإنما يقبح ما ارتكب في النفس من جعل شيء واجباً أو حراماً أو غير ذلك .
فإن لم يكن له داعي إلى العمل غير قصد التشريع ، فالعمل بساطل أيضاً ، لعدم قصد القرينة .

وإن كان قاصداً إلى امتثال الأمر الواقعي وقصد أيضاً انتثال ذلك الأمر في ضمن الجماعة التي شرعها ، فالعمل صحيح وإن كان آثماً بالتشريع .
وكيف كان ، يكفي فسي التعيين التعيين الاجمالي كالاقتداء بهذا المحاضر الذي يشير إليه حساً أو ذهنياً ، وأن لم يعرف اسمه ولا وصفه ، وأما لو كان معيناً عنده بالاسم أو الوصف أو كلاهما وليس بحيث يشار إليه لاحساً ولا ذهنياً بل كان مردداً بين شخصين أو أشخاص متعددة ، ففي صحة الاقتداء به اشكال ، من كونه معيناً في الواقع ، ومن الشك فسي شمول أدلة الجماعة له ، ومقتضي توظيفة الجماعة للاقتصار على المتيقن .

الخامس : لو شك فسي أنه نوى الإيتام أم لا ؟ فمقتضي الأصل عدمه ،
وحينئذ فإن كان في الركعة الأولى قبل الركوع يأتي بالصلاة منفرداً مع القيام بوظيفة الانفراد ، وإن كان بعد ذلك ، فإن كان قاطعاً بترك القراءة ولكنه يشك في أنه كان مع الإيتام حتى يصح صلاته أولاً حتى تبطل ، فإن جرت قاعدة التجاوز في مثل ذلك مما يحتمل عدم القيام بوظيفة الصلاة عمداً ولم ينظر إلى تعليل المذكور فسي بعض أدلة القاعدة بأنه حين العمل أذكر ، فلا اشكال فسي الحكم بصحة ماضيه والاثبات بالباقي ، كما يأتي المنفرد .

وأن لم يجز قاعدة التجاوز ، فاستصحاب عدم الاقتداء بوجوب بطلان صلاته لأنها فاسدة للقراءة وجداناً ، وليس المصلي قاصداً للإيتام بالأصل ، ولكنه يعارضه استصحاب عدم ما أوجب البطلان ، وبعد تعارض الاضامين فمقتضي قاعدة

الشغل بإعادة الصلاة .

وان كان قاطعاً بترك القراءة أما للايتمام أو نسياناً ، فإن قلنا : بعدم إيجاب ترك القراءة نسياناً لسجدتي السهو ، لا اشكال في جواز إتمام صلاته بوظيفة المنفرد لأن ماضيه منها علمت صحته ، وما بقى منها يتم منفرداً ، بمقتضى أصالة عدم الإيتمام الخالي عن المعارض .

وأن قلنا : بإيجاب السهو في القراءة لسجدتي السهو ، فيشكل من جهة إقتضاء أصالة عدم الموجب السجود وعدم وجوبه وإقتضاء عدم الإيتمام جواز إتمام الصلاة ، مع القيام بوظيفة المنفرد ، من دون العدول الى الانفراد ، ولازم الأخذ بكل الاصلين المخالفة القطعية ، فاللازم الاحتياط بإتمام الصلاة مع العدول الى الانفراد ، ثم الإتيان بسجدتي السهو .

السادس : لو اقتدى بشخص باعتقاده أنه زيد فبان أنه عمرو ، فهذا الاقتداء يتصور على قسمين : تارة يقتدى بهذا الشخص المصلي قدامه ويعتقد كونه زيداً فبان أنه عمرو .

وأخرى يقتدى بزيد بتخيل أن الحاضر زيد ، وفي كلا القسمين أما أن يكون عمرو عادلاً عنده أيضاً أو لا يكون ؟ فهذه صور أربع .

وأن اقتدى على نحو الاول ويكون عمرو أيضاً عادلاً عنده ، فالظاهر صحة صلاته ، لانه اقتدى بهذا الشخص الموجود وتخيّل كونه زيداً مع كونه عمرواً في الواقع لا يضر بصحة الاقتداء ، لانه خطأ في التطبيق ، ولا دخل له بما قصد . كما أنه لا اشكال في بطلان صلاته جماعة لو اقتدى به على النحو الثاني ، سواء كان عمرو عادلاً أيضاً عنده أم لا ، فإن من قصده لم يكن في الواقع ، ومن كان في الواقع لم يقصده .

وأما لو اقتدى على النحو الاول وكان عمرو فاسقاً عنده هل يصح الجماعة أم

لا ؟ قيل بالثاني ، فإن من كان مقتداه في الواقع يكون فاسقاً عنده .
ويمكن القول بصحة الجماعة في هذه الصورة أيضاً ، فإن صحة الاقتداء لا يتوقف الأعلى أحراز عدالة الإمام وأن لم يكن عادلاً في الواقع ، والإمام في هذا الغرض هو الشخص الحاضر لا عمرو الذي علم فسقه ، وهذا الشخص محرز العدالة ، من جهة اعتقاد كونه زيداً - والله العالم - .

السابع : إذا صلى اثنان وعلم بعد الصلاة أن نية كل منهما الإمامة لصاحبه صحة صلاتهما أن لم يعمل واحد منهما بسا الوظيفة الخاصة بالإمام كرجوعه في الشك في الركعات إلى المأموم ، والا فمقتضي القاعدة بطلان عمل من فعل ذلك والنص الوارد في المسألة مع ضعف سنده ليس له إطلاق حتى يشمل الصورة التي ذكرنا .

وأن علم أن نية كل منهما الائتمام ، فإن أتى كل واحد بوظيفة المنفرد ، فلا اشكال في الصحة ، والا فإن تعدد الزكركن من جهة المتابعة ، فلا اشكال في البطلان .

وان كان الاختلاف مع المنفرد منحصرأ في ترك القراءة ، يمكن أن يحكم بالصحة ، من جهة ان ترك القراءة بزعم الائتمام كتركها سهواً ، فيدل حديث لاتعاد على الصحة .

نعم ، روى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما كنت امامك وقال الآخر أنا كنت امامك ، فقال عليه السلام صلاتهما تامة ، قلت فإن قال كل واحد منهما كنت ائتم بك ، قال عليه السلام : صلاتهما فاسدة وليستأنفا (١) .

لكن الرواية ضمنية ، فلا تثبت بها الحكم المخالف للقاعدة .

ثم انه لو عملنا بالرواية فنصحبها ما لو اطلع كل منهما على قصد الآخر ، اما لو ائتم أحدهما فادعى الآخر أيضاً اني كنت ائتم بك ولم يعلم صدق دعواه ، يمكن المحكم بصحة صلاته ، بمقتضى أصالة الصحة بعد الفراغ .

لا يقال : ان القاعدة تعرضه للمحكم بالصحة من جهة احتمال الانحلال بالامور الراجعة الى المصلي وفساد صلاة هذا الشخص انما هو من جهة قصد الغير الايتمام فلا تدل القاعدة الصحة من هذه الجهة .

لانا نقول : وان كان الصحة والفساد هنا منوطاً بقصد الغير ، ولكن احراز ما هو شرط للصحة الايتمام من وظيفة المصلي ، وهذا نظير الوقت الذي ليس ايجاده بيد المصلي ، لكن احرازه من جهة انه شرط لصحة العمل من وظيفته . واوشك كل منهما فيما اخبراه ، فالقاعدة الصحة ، فان كان بعد الفراغ ، فلا شيء ، وان كان في الاثناء ، فيتم منفرداً .

الثامن : مقتضى توقيفية الجماعة عدم جواز الانتقال من امام الى امام آخر مالم يعرض الامام المنتقل منه موت أو جنون أو غناء أو حادث ، واوحصل بهض ما ذكر جاز للمأمومين تقديس اسم آخر من المأمومين ، وكذا للامام استنابة أحد من المأمومين واتمام باقي الصلاة معه جماعة ، والدليل على ذلك الاخبار .
الناسخ : المعروف جواز العدول من الجماعة الى الانفراد ، بل حكى الاجماع عليه من بعض الاساطين ^(١) وما استدلوا به لا يخلو عن ضعف ، مثل : ان الاصل في المستصحب أن لا يصير واجباً بواسطة الشروع فيه ، ومثل : استصحاب الصحة وعدم بطلانها بنيسة الانفراد ، ومثل : دعوى ظهور الروايات في كون الجماعة مما يكون مطلوبة في جزءاً جزءاً .

فالاولى أن يقال : انه تارة يبدو له العدول في الاثناء بعدما كان عازماً على

(١) الجواهر ١٤ : ٢٤-٢٥ ، طبعة الاخوندي النجف الاشرف .

الايتمام الى آخر صلاة الامام، وأخرى يكون عازماً عليه في الاثناء من أول الامر على الايتمام .

أما القسم الاول : فيشمله أدلة الايتمام ، فيصير الدخول بذلك مشروهاً فتلحقه أحكام الايتمام من سقوط القراءة وغيره ، فمما مضى من صلاته كذلك محكوم بالصحة ، وبعد العدول الى الانفراد يأتي بما بقي من الصلاة تاماً ، فلا وجه لاحتمال البطلان ، الاحتمال كون قصد الايتمام منوعاً ، وكون صلاة الجماعة حقيقة أخرى غير حقيقة صلاة الفرادى ، وظاهر الأدلة يدفعه ، وإن الجماعة وإن كانت مستحبة من أول الامر ، ولكنها تجب بعد الدخول وهذا أيضاً خلاف أصل الدليل .

ومما ذكرنا يظهر : جواز الاكتفاء بقراءة الامام وإن عدل قبل الركوع ، بل وإن عدل في أثناء القراءة فيأتي بما بقي منها واكتفى بقراءة الامام فيما مضى . وأما القسم الثاني : فشمول أدلة الجماعة له محل تأمل ، فالأحوط عدم الدخول في مثل هذه الجماعة ، ولو دخل فيها فالأحوط إعادة الصلاة لو خالفت صلاة المنفرد للشك في سقوط القراءة واغتفار تعدد الركن في مثل هذه الجماعة هذا حال العدول من الجماعة الى الانفراد .

وأما العكس ، فقد قال به بعض ، إلا أن الأنصاف عدم الجزم بشمول أدلة الجماعة له ، فلا يعلم مشروعية هذا الايتمام ، ولو أتم بعد الانفراد يعيد صلاته أو أتى بما لا يغفر للمنفرد .

العاشر : لا شك في أنه لا يعتبر في صحة الصلاة قصد القرية في تمام الخصوصية المتحددة معها بل يكفي قصد القرية في أصل الصلاة .

لكن تحقيق هذا الامر أعني كون الصلاة خالصاً لوجه الله تبارك وتعالى مع اتحاد الضمائم المتحددة معها من جهة الاغراض الدنيوية يتصور على وجوه :

أحدهما : ان يكون الداعي على ايجاد الخصوصية متولداً من أمر الشارع المتعلق بالطبيعة بمعنى ان ارادة امتثال أمر الشارع الجاه الى تعيين فرد من بين أفراد الطبيعة ، ولولا أمر الشارع بايجاد الطبيعة لم يكن له داع على ايجاد ذلك الفرد أصلاً ، ولما أمره الشارع بايجاد أصل الطبيعة وصار عاجزاً على ذلك ودار أمره بين هذا الفرد وباقي الافراد رجح هذا الفرد ، لكونه موافقاً لبعض الأغراض الدنيوية .

وهذا الاشكال فيه ، ولا يكاد يتوهم كون اعمال الغرض في هذه المرحلة مضراً بالعبادة ، ضرورة عدم اقتضاء الامر بالطبيعة ايجاد فرد خاص منها ، فتعين الفرد انما هو باختيار المكلف .

ثانيها : ان يكون ما يترتب عليه الغرض الدنيوي عنواناً آخر غير عنوان العبادة يمكن اتحادهما في الخارج ، ويمكن انفكاكهما ، كما ان تحصيل الغرض الدنيوي بنفس الكون في مكان خاص سواء اتحد مع الصلاة أم لا ، فأوجد الصلاة بهذا الكون بواسطة الامر بها .

ثالثها : ان تحصيل الغرض الدنيوي بالصلاة على وجه خاص وينحو آخر اسهل بحيث لو لم يكن أمر الصلاة داعياً له اليها لما صلى أصلاً ، وكان يحصل غرضه الدنيوية بالنحو الآخر ، ولكنه لما صار أمر الصلاة داعياً له اليها اختار ايجادها في تلك الخصوصية لافادة الغرض الدنيوي مع الامتثال .

واما لو كان الداعي الدنيوي يسري الى اصل الصلاة ، كما او فرضنا انه طالب لتحصيل الجاه على نحو يحركه الى تحصيله وكان طريق تحصيله منحصرأ في الصلاة على نحو خاص ، فالصلاة جماعة وان كان أمر الشارع ايضاً يدعو الى الصلاة على نحو لو لم يكن هناك داع آخر لكان كافياً ، فصحة الصلاة المفروضة مبنية على عدم اعتبار كونها مستندة الى القرينة المحضة ، فان المحرك الى الخاص محرك

الى الطبيعة ايضاً ، فاجتمع في الطبيعة داخيان ، وما وجد في الخارج منها مستند الى المجموع ، وعبارات الاصحاب فسي اعتبار الاخلاص بهذا المعنى وعلمه مختلفة ، والدليل اللفظي لا يفي باعتباره ، فاذا لا يعد القول بالصحة في صورة استناد العمل الى داعيين ، احدهما الامر والاخر لمحض الاغراض الدنيوية ، كالمثال المفروض ، وكان داعي الامر قويا بحيث لولا انضمام جهة دنيوية لكان كائناً .

نعم ، على القول بازوم الاحتياط اذا رجع الشك الى حصول الغرض الداعي الى الامر يكون المورد من موارد لزوم الاحتياط بعدم الاكتفاء بهذا العمل ، واما بناء على عدم الفرق بين مثل الشك المفروض والشك الراجع الى قيود المأمور به - كما حققناه في الاصول - فالمرجع اليه .
هذا كله في صورة كون الضميمة من المباحاة ، واما لو قصد الرياء في بعض الخصوصيات المتحدة مع الصلاة ، فالمرجع الى العمل به ، وان كان من باب تعيين الفرد واختياره من بين الافراد بصيرورة العمل محرماً في الخارج ولا يمكن ان يحصل به القرب .

والدلالة الاخبار على عدم قبول العمل المقصود به الرياء وان الله تعالى يأمر الملائكة بان يجعلوها في سجين ، ولولا دلالة الاخبار لا يمكن المناقشة في الوجه الاول ، بان البطلان به مبني على بطلان اجتماع الامر والنهي ومن جوز ذلك لا يحكم بالبطلان .

مضافاً الى امكان ان يقال : ان المحرم غير منطبق على افعال الصلاة في الخارج بل هو عنوان الرياء الحاصل بقصد اطلاع الغير على حسن العمل ومدحه اياه . نعم ، فعل الصلاة من مقدمات هذا القصد ، وليس مقدمة الحرام بمحرم مالم يكن حلة للحرام .

الحادي عشر: قد عرفت مما تقدم حكم اقدام الامام على الجماعة من دون قصد الربحان الشرعي، وانه تبطل صلاته في بعض الصور، وتصح في بعضها ولو اتى المأموم الجماعة من دون قصد الطاعة، فلو لم يخالف صلاته صلاة المنفرد، فلا اشكال في انه كالامام فيما تقدم، واما لو خالف صلاته صلاة المنفرد، كترك القراءة، او تعدد الركن، ففي اجزاء صلاته اشكال، من جهة عدم اطلاق في ادلة الجماعة يقتضي ضمان الامام، لقراءة مثل هذا الشخص الذي لم يقصد بالدخول في الجماعة التقرب، وكذا العفو عن تعدد الركن عن مثله - فتأمل.

الثاني عشر: المعروف انه يدرك الجماعة بادراك الامام راعياً وان لم يدرك تكبيرة الركوع، بل وان لم يدرك من ذكره شيئاً، وذلك لوجود الاختيار الصحيحة، منها: صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: اذا دخلت المسجد والامام راعع وظننت انك مشيت اليه رافع رأسه فكبروا ركع، فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك... (١).

دلت تصريحها على كفاية ادراك الامام راعياً من دون اشتراط ادراك التكبيرة معه، وبظاهرها على عدم اشتراط احق المأموم بالامام في ذكر الركوع. منها: صحيحة سليمان بن خالد التي رواها الشيخ (قدس سره) (٢) وثقة الاسلام (قدس سره).

ومنها: صحيحة الحلبي التي رواها المشايخ الثلاثة (٣) وفي معناها روايات اخرى مشتركة كلها فيما ذكرنا، وبازاء هذه الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن؟

(١) الوسائل ٥ : ٤٤٣ حديث ٣ باب ٤٣

(٢) الوسائل ٥ : ٤٤١ حديث ١ باب ٤٥

(٣) الوسائل ٥ : ٤٤١ حديث ٢ باب ٤٥

ابى جعفر عليه السلام : لا تعتمد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام ^(١) وقريب منها صحيحتان آخرتان عن محمد بن مسلم عنه ايضاً ^(٢) .

وحملها الاكثر على كراهية الاقتداء بمعنى اقلية الثواب .

وفيه : انه ان كان المراد كونه أقل ثواباً من صلاته المنفرد ، فهذا راجع الى عدم استحباب الجماعة بهذا النحو أصلاً ، فان صلاة المنفرد لا يزيد فيها سوى مصلحة أصل الصلاة ، وهو ينافي الامر بادراك مثل هذه الجماعة في الصحاح المتقدمة .

وان كان المراد كونه أقل ثواباً بالنسبة الى الجماعة التي أدرك الامام في حال التكبير .

ففيه : ان كونه أقل ثواباً بالإضافة الى ما ذكر لا يوجب النهي عن الدخول في هذه الجماعة الموجب لتفويتها .

وتنزيل الكلام على صورة ان مقام الجماعة لا يمكن ادراك الامام معها في حال التكبير .

بعيد جداً .

كما ان الجمع بتقيد الصحاح الدالة على كفاية ادراك الامام في حال الركوع وحملها على صورة ادراك التكبير مع الامام .

غريب جداً ، فان صحيحة عبد الرحمن صريحة في عدم ادراك التكبير ، والصحاح الاخر واردة في مقام التحديد ، فلا يعامل معها معاملة الاطلاق .

وكيف كان ، لابد من معاملة المعارض بين السندين والاخذ بالترجيح .

وقد يرجح الصحاح الدالة على كفاية ادراك الامام راعياً بالاكثريّة ، لان

(١) الوسائل ٥ : ٤٤١ حديث ٣ باب ٤٤

(٢) الوسائل ٥ : ٤٤٠ - ٤٤١ حديث ١٠١ باب ٤٤

الأصل في الصحاح الدالة على اشتراط إدراك التكبير هو محمد بن مسلم، لانتهاء الكل إليه .

وفي هذا الترجيح نظر : لأن الاكثرية ليست من المرجحات المنصوصة . نعم ، لو كانت مرجعه لغلبة الظن بالصذور الموجبة لو هن صدور ما يقابلها يثبتين الاخذ بها وطرح ما يقابلها ، لرجوعه الى عدم التجافية لشرائط الحجية . لكن الانصاف : انه ليس كذلك ، فان الروايات المستندة الى محمد بن مسلم في هذا الباب بواسطة الاجلاء الثقات لا يحصل الوهن فيها بمجرد عدة روايات على خلافها .

نعم ، يمكن أن يقال : اعراض المشهور عن مضمونها يوجب الوهن في مقام بيان حكم الله الواقعي . وان بنينا على التعدي من المرجحات المنصوصة الى مطاق المزية ازم الاخذ بالصحاح الاول المطابقة لما اتفق به المشهور وطرح ما يقابله .

ويدل على المشهور أيضاً : التوقيع الشريف الصادر من الحجة - ارواحنا فداء - في جواب سؤال الحميري على ما في الاحتجاج ، انه كتب اليه - عجل الله تعالى فرجه - وسأله عن الرجل يلحق الامام وهو راكع فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة ؟ فان بعض اصحابنا قال : ان لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له ان يعد بتلك الركعة ، فأجاب : اذا لحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وان لم يسمع تكبيرة الركوع (١) .

الى هنا ظهر من قلمه الشريف (قدس سره)

المبحث الثامن
في
الخلل الواقع في الصلاة

وهو يحدث نقص في الصلاة ، أو الشك المردد للامرين الزيادة والنقص
المبطلين ، والجامع بينهما خروج الصلاة عن قابلية الامتثال الا بالطريق الظاهري
الذي يبحث عنه في هذا الباب .

مقتضى الاصل في الزيادة في الصلاة :

وأعلم : أن الاصل الاولي في الزيادة عدم كونها مبطله للصلاة ، الا أن
يوجب الخلل في القرية ، كان يقصد الى امتثال الامر المتعاق بالمركب المشتمل

على الزائد اعتقاداً أو تشريعاً ، وأما إذا لزم بوجوب الخلل فيها كأن يقصد الأمر الواقعي المتعلق بالصلاة واعتقد اشتغالها على الزائد ، أو أعرض عن الجزء المأني به فمقتضي القاعدة عدم البطلان ، لعدم تعقل كون الزائد على المأمور به مبطلاً له ، إلا أن يكون عدمه شرطاً والأصل عدمه .

في مفاد الاخبار في الزيادة :

هذا ، إلا أن الاخبار قد دلت على بطلان الصلاة بالزيادة ، وقولهم (فَالْزَيْدُ) : «من زاد في صلاته» أما أن يكون من قبيل زاد الله في حرك ، وزاده بسطة في العلم والجسم ، فيكون المقدّر الذي جمعت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة ، فينحصر المورد بما كان الزائد بمقدار يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة .
وأما أن يكون المقدّر شيئاً من الصلاة ، سواء كان ركعة أو غيرها ، وأما أن يكون مطلق الشيء ، فيشمل ما لو أدخل فيها شيئاً من غير نسخها .
لا يبعد ظهور اللفظ في الأول ، ولأقل من الاحتمال ، فانقدر التيقن من القضية بطلان الصلاة بزيادة الركعة .

ويمكن أن يستفاد من بعض الاخبار أبطال زيادة الجزء مثل (قوله) فَالْزَيْدُ : لكل زيادة ونقص سجدتا سهو ^(١) فأنسه ظاهر بقرينة عطفه على النقصة في زيادة الأجزاء المجمولة على نحو الوجوب أو الاستحباب .

كما أنه يمكن استفادة أبطال شيء خارج من ماهية الصلاة بقصد كونه منها من بعض الاخبار أيضاً ، مثل ماورد في التكفير : بأنه عمل ولاعمل في الصلاة ^(٢)

(١) الوسائل ٥ : ٣٤٦ حديث ٣ باب ٣٢ ، وهسي مرسل سفيان : تسجد

سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان .

(٢) الوسائل ٤ : ١٢٦٤ حديث ٤ باب ١٥ .

حيث أن الظاهر منه أن وجه الإبطال كونه عملاً خارجياً جيبياً به في الصلاة بقصد أنه من آدابها ومن كیفياتها .

حكم الزيادة الركنية والجزأ الغير الركني :

ثم أن زيادة الركعة أو الركوع أو السجدة في أشكال في إبطالها ، للصلاة وأن وقعت سهواً ، وأما زيادة الجزأ الغير الركني أو الشيء الخارجى أن قلنا بكونها مبطله ، فقد يقال بعدم إبطالها سهواً ، لعدم قوله (الزيادة) : لاتعاد ... (١) . ولا يعارضه ماورد «من أنه من استيقن أنه زاد في صلاته فعليه الإعادة» (٢) .

لاحتمال أن يكون المراد من هذه الرواية زيادة الركعة ، فانه أحد الاحتمالين في مثل هذه العبارة ... كما قلنا - لكن بشكل شمول قولهم (الزيادة) : «لاتعاد» للزيادة ، اذ لا يبعد انصراف الرواية الى نقص الاجزاء أو القيود الوجودية . فالاولى : التمسك لعدم إبطال الزيادة بهذا المعنى بالمرسلة المتقدمة لكل

نقصة وزيادة سجدة سهواً (٣) أن تم السند .

والاشكال : بانها واردة مورد حكم آخر ، ولا يستكشف منها صحة الصلاة في كل زيادة سهوية ، نظير قول القائل : يستحب عقب كل صلاة التمتع ، حيث أنه لا اشكال في أن هذه العبارة لا يستكشف منها صحة كل صلاة .

مدفوع : بأن الرواية واردة في بيان حكم كل نقصة ، وزيادة سهوية في الصلاة ، ولازم ايجابها سجدة سهواً عدم إبطالها الصلاة .

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٢٥ حديث ٨ .

(٢) الوسائل ٥ : ٣٣٢ حديث ٢ .

(٣) الوسائل ٥ : ٣٤٦ حديث ٣ باب ٣٢ .

في حكم النقيصة :

هذا في الزيادة ، وأما الكلام في النقيصة ، فالأصل فيها الإبطال اذا وقعت عمداً ، وأما لو وقعت سهواً ، فإن كان دليل اعتبار ما نقص له إطلاق يشمل حال السهو ، فمقتضى القاعدة الإبطال ، وأما لو لم يكن له إطلاق ، فقد ذهب شيخنا المرتضى (قدس سره) : الى انه كذلك ^(١) اذ الساهي مكلف بعين ما كاف به العائد ، لعدم امكان اختصاص الساهي بخطاب .

وفيه : أولاً : منع الملازمة بين عدم امكان اختصاص الساهي بالخطاب وبين كونه مشتركاً مع العامة في الخطاب ، لعدم كونه مخاطباً أصلاً ، لا بالتسام ولا بالنقص ، بل هو كذلك لعدم قدرته على التام ، لغفلة عنه ، وعدم امكان اختصاصه بالخطاب بالنقص كما هو المفروض وان أريد من الخطاب صرف الاقتضاء المصلحة ، فنسبة الامكان الى النقص والتام سواء .

فان قالت : لعل نظره (قدس سره) فيما ذكره الى ان الاجماع قسائم على ان لكل أحد خطاب ، فحينئذ حكم بان خطاب الناسي هو عين خطاب العائد ، لعدم امكان اختصاصه بخطاب خاص ، فيكون النسيان كالجهل مانعاً من التجزؤ .
لانا نقول : دعوى الاجماع بالنسبة الى نسيان الموضوع ممنوعة .
نعم ، نسيان الحكم لا يوجب اختلافاً فيه ، والالزم التصويب الباطل .

هل الناسي متوجه اليه الخطاب الفعلي ؟

اذا عرفت هذا فنقول : ان الناسي ليس مخاطباً بخطاب فعلي ، لما ذكر من

(١) كتاب الصلاة للمحقق الانصاري / ٢٢٥ - ٢٢٦ طبعة أحمد التفرشي

عدم امكان اختصاصه بخطاب ، ولغوية الخطاب بالتام المفعول عنه ، ولكن نعلم بثبوت الاقتضاء لاحد الخطابين ، فان كان الناقص مقتضياً للخطاب في حقه فقد اتى به ، والا يصير مكلفاً بالتام بعد الالتفات ، والاصل براءة الذمة من التكليف بالتام . لا يقال : انه يستصحب بقاء الارادة الذاتية التي كانت ثابتة في حال النسيان . لاننا نقول : المعلوم منها وهي المتعاقبة بالقدر المشترك بين الاقل والاكثر مقطوع الامثال والزائد مشكوك الحدوث ، فالاصل بغيره ، والبراءة عنه .

هذا ، مع امكان تصور ان للناسي خطاباً يختص به ، وهو ان يكلف باصل الصلاة في ضمن مطلق الانسان ، ثم يشرح اجزائها المطلقة والتي يختص بالذكر وخبرته فلو لم يلتفت الى الجزء المحض بالذكر فقد يأتي بباقي الاجزاء بعنوان انها عين الصلاة المأمور بها ، كما انها كذلك في الواقع ، وغفلته من كونه ناسياً لا يضر بصدق امثال الخطاب الواقعي له . كما لا يخفى .

وان التفت الى الجزء المختص بالذكر نوى العبادة بحسب ما يطرأ عليه من الحالة في علم الله تعالى ، فان فرغ من الصلاة ولم يأت بالجزء المختص بالذكر ناسياً فقد امتثل الامر الواقعي المتوجه اليه .

هذا ما افادنا السيد الاستاذ نقلا عن سيدنا سائيدنا الميرزا الشيرازي عه علا الله

مقامهما .

وقد تلخص من هذا الكلام : ان الاصل الاولي في النقيصة الموهوبة الاعداء ، لو كان لدليلها اطلاق تشتمل حال السهو ، والا فمقتضى الاصل الاجزاء ، بناء على القول بالبراءة في الاقل والاكثر ، فاقول بالاجزاء في القسم الاول يحتاج الى دليل ، كما انه على ما ذهب اليه شيخنا العرفي (قدس سره) القول به في كلا القسمين يحتاج الى دليل .

الكلام في مفاد لاتعداد :

والذي يتمسك به في الباب قوله **الخلل** : لاتعداد الصلاة الا من خمسة ^(١) وينبغي ان يتكلم في مفاد الرواية ، لانها هي الاصل في استنباط الاصل الثانوي في هذا الباب ، والكلام فيه في مواقع :

الاول : الظاهر من عموم الرواية انه خصوصية لموجبات الخلل ، وانها لا توجب الاعداد الا اذا كان من الخمسة المذكورة .

نعم ، العمد تكون في الاعداد مع الخلل المستند اليه متافياً لغرض كون الناقص معتبراً في الصلاة خارج عنها .

ولكن ظاهر الاخبار الاتفاق على أن الجهل بالحكم وان كان عين نسيان ليس عذراً .

مركزية تكوير طبرستان

وأما الجهل بالموضوع ، فالامر فيه مشكل ، من حيث ان ظاهر كلماتهم انه لا يعذر من أجله ، والالتزام بخروج ما ذكر في الرواية عن صحة التمييز به في مواقع السهو والنسيان بالموضوع . لان خروج الجهل بالحكم ونسيانه والجهل بالموضوع من التخصيص الاكثر ، ولا يبقى معه أصالة العموم .

الا ان يدعى انصرافه الى الخلل الناجم بالسهو والنسيان في الموضوع .

وهو في غاية الإشكال

الثاني : هل المنادى في السهو مجرد أن يكون الترك مسبباً عنه وان كان بحيث لو لم يكن أيضاً لكان الترك محققاً بوجود سبب آخر ، كما لو كان الساهي بالموضوع جاهلاً بالحكم أيضاً ، فانترك فعلاً مستند الى السهو في الموضوع ، لكونه أصبغ

في التأثير ، ولكنه لو كان ملتفتاً اليه لترك أيضاً للجهل بالحكم ، ظاهر اطلاق الرواية الاول ، وكذا اطلاق الاخبار الواردة في الموارد الجزئية .

ودعوى : الانصراف الى مورد لم يكن جاهلاً بالحكم بعيدة ، كما ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين كون السهو مستنداً الى تقصير المكلف وعلمه .
الثالث : الظاهر من قوله **«لا يخلو»** : لانعاد ، ان هذا الحكم انما يكون بعد تمامية الصلاة ، فلا التفت في الائناء لا ينفى الاعادة بحكم الرواية .

الآن يقال : - مضافاً الى شيوع استعمال الاعادة في الاستيناف - ان تعليقه عليه السلام بأن القراءة سنة ، ان تركه عن سهو لا يوجب الخلل حين تركه ، لانه مراعى بتمامية الصلاة .

الرابع : الظاهر ان الرواية متعوضة للنقص الواردة على الصلاة ، وأما الزيادة فهل ساكتة عنها في المستثنى والمستثنى منه مع احتمال شمولها لها ؟ وعلى الثاني يمكن أن يدخل الزيادة في المستثنى منه ، لانها نقيصة في الصلاة ، من جهة اعتبار عدمها فيها ، فيراد ان كل نقيصة تدخل في الصلاة سهواً سواء كان من جهة عدم الاتيان بجزء أم قيد وجودي أو عدمي ، فلا يضره الصلاة الا من نقص الخمسة المذكورة ، فيكون زيادة الركوع والسجود داخلان في المستثنى منه .

ويمكن أن يدخل في المستثنى أيضاً ، فيكون المراد من قوله **«لا يخلو»** : الا من خمسة الا من النقص الوارد على الصلاة من ناحية الخمسة ، فزيادة الركوع نقص وارد على الصلاة من ناحية الركوع ، كنهضه ، وكذا السجود .

والاحتمالان بعيدان عن الرواية ، خصوصاً الأخير ، وبحيث لا يدل دليل على بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً فلا حكومة للرواية عليه .

الخامس : قد يكون الترك مستنداً الى جزم المكلف بعدم الوجوب ، مع

كونه ملحقاً إلى الموضوع: وإلى مفهوم الوجوب ، وإلى النسبة الناقصة بينهما وهذا هو المتيقن مما حكم الاصحاح بعدم المendozaية ، سواء كان ناسياً للحكم أم لا ، وقد يكون مستنداً إلى غروب الموضوع عن ذهنه بحيث لو التفت إليه يعلم بحكمه على ما هو عليه ، وهذا أيضاً هو المتيقن مما حكموا بدخوله تحت الخبر المذكور.

وأما لو التفت إلى الموضوع: وغفل عن مفهوم الوجوب بحيث لو التفت إليه لجزم بالنسبة الحكمية ، أو التفت إلى مفهوم الوجوب أيضاً وغفل عن النسبة الناقصة بينهما وبين الموضوع كذلك ، فهل يكون ملحقاً بالسهو في الموضوع في المendozaية أو يكون ملحقاً بالسهو في الحكم في عدم المendozaية ؟ الأقوى الأول .

السادس : لو شك أن الترك كان مستنداً إلى سهر أو إلى عمد فلا يجوز التمسك بالرواية ، لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية .
الآن يقال : أن الخارج هو العمد المعلوم .
وهو كما ترى .

وهل يحكم بصيحته من جهة قاعدة الفراغ من إطلاق الأدلة ومدن عدم مناسبة التعليل الوارد في بعض الاخبار من كونه حين العمل أذكر للمقام ، فإن صحة العمل بعدم القطع بالترك موقوف على عدم كونه ذا كراً حين العمل .
هذا تمام الكلام في هذا الخبر الشريف .

حكم الجهل بالجهز والاختفات :

ثم أنه بعد البناء على عدم المendozaية الجاهل بالحكم ، استثنى من ذلك

موردان : أحدهما : الجهل بالجهر والاختفات ، فلو قرأ جهرأ فيما لا ينبغي الجهر فيه ، أو أخفت فيما لا ينبغي الاختفات فيه جاهلاً بالحكم صحة صلاته ، ولا يجب الإعادة في الوقت فضلاً عن خارجه .

وثانيهما : الجهل بسجوب التصير ، فأوصلى تماماً فسي السفر مع جهله بالحكم لا يجب عليه الإعادة .

والأصل في الأول صحيحة زرارة : في رجل جهر فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفي فيما لا ينبغي الاختفات فيه ، فقال : أن فعل ذلك متعبداً فقد نكس صلاته وعليه الإعادة ، فإن فعل ذلك ناسياً أو لا يدري فلا شيء عليه (١) .

والمراد من الموصول يحتمل أن يكون الصلاة ، أي جهر في الصلاة الاختفائية أو أخفي في الصلاة الجهرية ، فيكون مورداً السؤال ظاهراً في القراءة في الأولتين .

ويحتمل أن يكون المراد المحل ، فيشتمل أيضاً التسبيح فسي الأخيرتين أو القراءة فيهما ، ويمكن إلحاق الأخيرتين بالأولتين وأن لم نقل بظهور الموصول فسي الثاني ، لأن الأولتين هما فرض الله ، والأخيرتين فرض النبي (ﷺ) فهما أولى بالعذر .

وكيف كان ، الظاهر من مورد السؤال الإجهار فيه بالأصل لا بالعارض ، فجهر المأموم المسبوق لا يدخل في الرواية ، وكذلك جهر المرأة في مورد يجب عليها الاختفات بسماع الأجنبية صوتها ، بناءً على كون صوتها ضرورة ، أو يكون موجباً للرؤية .

ولو انتفت إلى إبدال الجهر بالاختفات أو العكس في أثناء القراءة فمقتضي القاعدة أن نقول : أن جعلنا الجهر والاختفات قيديين للقراءة فيجب الإعادة .

لبقاء محل التارك ، وأن جعلناهما معتبرين في الصلاة فلا يجب التدارك لقوات المحل .

ويشهد للاحير ان قوله (عَلَيْهِ) : «فقد نقص صلاته» فانه ظاهر في أن نقص الصلاة ، انما هو من جهة تفويت الجهر أو الاخفات لأنه يستند الى نقصان القراءة المقيدة ولاوجود الزائد في الصلاة ، ولو قرأ بالصاد الموحدة تكون دلالة على ما ذكرنا أقرب .

مضافاً الى أن بطلان الصلاة لو وقع الجهر في مورد الاخفات عهداً يكون حين الابدال ، فيكون الشق الثاني ظاهراً في أنه حين الابدال لا شيء حايه . ثم ، أنه لا اشكال في أن اطلاق قوله (عَلَيْهِ) تاسياً أو ساهياً ، يشمل السهو والنسيان في المحكم والموضوع ، كما ان الظاهر أن قوله (عَلَيْهِ) : «أو لا يدري» يشمل عدم الالتفات اصلاً ، والجهل المركب . وأما الشاك ، فمقتضي مفهوم اللغوي للفظ المذكور شموله له ، ولكن لا يبعد اخروجه عنه عرفاً ، لأن النفاق في امثال المقام ارادة غيره .

ويمكن التفصيل بين الشاك المتمكن من الفحص وغيره ، بمخرج الاول عن قوله (عَلَيْهِ) : لا يدري ، بل يمكن كونه داخل في قوله (عَلَيْهِ) : «فعل متعمداً» ودخول الثاني .

ثم أنه لا اشكال في صلاة الشاك من جهة قصد القرية ، لانه يأتي بها رجاءً لاذراك الواقع ، مضافاً الى امكان الجزم منع كونه شاك في مسألة الجهر والاخفات بأن يلتفت الى أن حكم الجاهل الاجزاء ، وأن تخلف عن الواقع .

فلا اشكال في صحة صلاة الشاك من جهة الاختلال بقصد القرية ليس في محله والعلمة شمول الرواية له وعدمه .

وهل يجري الجهر في مورد الاخفات أو العكس جهلاً بالموضوع أو من

جهة سبق اللسان أم لا ؟ لا يبعد الاول ، لظهور الرواية في أن المنطوق في البطلان هو المعمد ، مضافاً الى عموم لا تمام .

حكم جهل المسافر في القصر والائتمام :

هذا تمام الكلام في الجهل بحكم الجهر والاختفات ، وأما القصر والائتمام فالمشهور على أنه لو اتم فسي السفر جهلاً بحكم المسافر لا يبعد ، والاصل فسي ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم ، قلنا لابي جعفر (عليه السلام) : رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا ؟ قال (عليه السلام) : أن قرأت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة (١) ودلائلها على المطلوب واضح ، ولا يعارضه الصحيح الاخر لعبد الله بن علي الحلبي ، قلت لابي عبد الله عليه السلام : صليت الظهر أربع ركعات وأنا فسي السفر ؟ قال (عليه السلام) : أعاد (٢) لكون الاول أخص .

بل يمكن منع الاطلاق لصورة الجهل بالحكم الذي هو المراد ، وللصحيح الاول ، لان الراوي في الثاني فرض نفسه المصلي أربعاً في السفر ، ويستبعد جداً كون مثل هذا الشخص الجليل جاهلاً بمثل هذا الحكم ، فسؤال هذا الشخص يحمل على الاشتباه في الموضوع ، ولعله لذا أمر الامام (عليه السلام) بالاعادة مسن دون استئصال .

هذا ، ولكن ينبغي الاقتصار على مورد الرواية ، وهو جهل المسافر بوجوب

(١) الوسائل ٥ : ٥٣١ حديث ٤ باب ١٧ .

(٢) الوسائل ٥ : ٥٣١ حديث ٦ باب ١٧ .

أصل تشريع القصر عليه .

وأما الجاهل ببعض الخصوصيات الآخر كالمسافر الذي نوى إقامة ثمانية أيام في بلد واعتقد انقطاع السفر بها فأنتم الصلاة ، أو كمن قصد أربع فراسخ مع كونه عازماً على الرجوع من يومه ومع ذلك أتم باعتقاد أنه لا يكفى في تحقق السفر وأمثال ذلك ، فلا دليل على كفاية ما أتى به ، لعل شمول الصحيح السابق ومقتضي القاعدة عدم الاجزاء ، كما أن الجهل الراجع الى الموضوع الذي يعبر عنه بالشبهة المصدقية أيضاً كذلك ، كالجعل بان المسافة التي يقصد طيها ثمانية فراسخ ، وأمثال ذلك .

ولو انعكس الفرض ، بأن صلى من فرضه اتمام للإقامة ونحوها قصرأ ، نسب الى المشهور الحكم بالبطلان وازوم الاعادة ، لعدم الاتيان بالأمور به . ولكن صحيح منصور عن الصادق عليه السلام يدل على الاجزاء ؛ قال عليه السلام : اذا أتيت بلدة واجمعت المقام بها عشرة فأنتم الصلاة ، وإن تركه جاهلاً فليس عليه الاعادة (١) .

فإن ثبت أعراض الاصحاب عنه ، كما قيل أنه من الشواذ ولم يفت به إلا ابن سعيد (٢) وبعض متأخر المتأخرين لا يعمل به ، والافالقول بالاجزاء متين ، كما أفتى به بعض الافاضل .

حكم الاخلال بالطهارة الخبثية جهلاً بالموضوع :

مسألة : لو أخل بالطهارة الخبثية جاهلاً بالموضوع ، فإن لم يلتفت حتى

(١) الوسائل ٥ : ٥٢٥ حديث ٤

(٢) هو المحقق البارغ يحيى بن سعيد الحلبي (٦٠١ - ٦٩٠) مؤلف كتاب

فرغ من الصلاة صحة صلاته، الاخبار الكثيرة، منها: صحيحة زرارة الطويلة التي تمسكوا بها في باب الاستصحاب، وفيها: فان ظننت انه اصابه ولم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال عليه السلام: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت (١).

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به، قال عليه السلام: عليه ان يتدر بالصلاة، قال: وسألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم به، قال عليه السلام: مضت صلاته ولا شيء عليه (٢).

ومنها: صحيحة زرارة، فان انت نظرت فلم تصبه ثم قد صليت فيه ثم رأيت بعده فلا إعادة عليك (٣).

أعلم: ان الاخبار في هذا الباب اختلفت، ومن هذا الاختلاف اختلفت الفتاوى.

منها: ما عرفت مما تدل على صحة الصلاة لو جهل المكلف بالنجاسة سواء تفحص أم لا.

ومنها: ما يدل على اشتراط عدم الاعادة بالنظر والتفحص للصحيحة الأخيرة، ورواية صيقل قال: قلت له: رجل اصابه جنابة بالليل واغتسل فصلى، فلما أصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة، قال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً الا وقد جعل له خذلاً،

(١) تهذيب الاحكام ١: ٤٢١ حديث ٨

(٢) الوسائل ٢: ١٠٥٩ حديث ٢ باب ٤٠

(٣) الوسائل ٢: ١٠٢٢ حديث ٢ باب ١٦، لكن الرواية عن محمد بن

ان كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه ، وان كان حين قام لم ينظر فعليه
الاعادة (١) .

وصحيفة معاوية بن عمار عن ميسر قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : أمر الجارية
فيغسل ثوباً من المني فلا يبالغ في غسله ، فاصلي فيه فاذا هو يابس ، قال عليه السلام :
أعد صلاتك ، أما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء (٢) .
والجمع بحمل المطلقات على صورة الفحص أو صورة العلم أو الاطمینان
بعدم النجاسة يجعل الفحص والنظر في الأدلة طريقاً الى احراز عدم النجاسة .
لا يمكن ، بملاحظة التعليل الوارد في الصحيحة ، حيث ان المذكور فيها
ان عدم الاعادة مستندة الى الطهارة الظاهرية المدلولة بقولهم : « لا تنقض »
ولامدخلة للنظر والفحص في جريان الأصل في الموضوعات اجماعاً .
وأيضاً ، يتنافي جواب الامام عليه السلام لزارة في هذه الصحيحة بعد ما يسأل عن
جواب النظر بقوله عليه السلام « لا ولكنك تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك »
اذ لو كان فائدة النظر عدم الاعادة بعد التبين ، لكان المناسب ان يذكر الإمام عليه السلام
تلك الفائدة .

فالاولى : حمل الاخبار الامرة بالاعادة في صورة عدم النظر على الاستحباب .
ولو تبين النجاسة في الثناء ، فان لم يتمكن من الغسل أو الاستبدال بحيث
لا يستلزم المبطل بطلان بلا اشكال ، وان تمكن من ذلك فمقتضى صحة زارة
- الطويلة - بطلان الصلاة ، حيث قال : قلت : ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ،
قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع يسر ثم رأيته ، وان لم
تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم ثبت على الصلاة ، لا نك لا تدري

(١) الوسائل ٢ : ١٠٦٢ حديث ٣ باب ٤١

(٢) الوسائل ٢ : ١٠٢٤ حديث ١ باب ١٨

لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك (١) .

وكذا مقتضى صحيحة أبي بصير السابقة .

وحمل الأخير وإن كان ممكناً على صورة عدم إمكان الاستبدال أو التطهير ، كما هو الغائب فيما بين الصلاة .

الا ان صحيحة زرارة ناصة في البطلان .

وان كان ممكناً كذلك فلاحظ ، فليس في البين الامجرد استبعاد صحة الصلاة مع وقوع تمامها في النجاسة وبطلانها مع وقوع بعضها فيها وهو استبعاد في مقابل النص ..

ولو نسي عن نجاسة ثوبه أو بدنه فصلّى مع النسيان ، فالمشهور بطلان الصلاة ، فيجب الاعادة في الوقت والقضاء بخارجه ، وعليه أخبار كثيرة ، فيها الصحاح وغيرها الواردة بعضها في الاستنجاء والاخر في غيره .

وفيه : ان الاخبار الواردة في الاستنجاء معارضة بعضها ، اورود الاخبار بعدم وجوب الاعادة على من صلى ونسي الاستنجاء .

وأما الاخبار الواردة في غيره ، فهي أيضاً معارضة لصحيح الغلاة ، قال :
سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل توضّأ ثوبه شيء فنجسه ، فينسى ان يغسله وصلى فيه ، ثم ذكر انه لم يمكن غسله أيّيد الصلاة ؟ قال عليه السلام : لا يعيد عند مضت صلاته وكتبت له (٢) .

ولو حمل الأدلة السابقة على الاستحباب جمعاً بينها وبين ما يرخى بعدم وجوب الاعادة لكان حسناً .

لكنه مشكل : من جهة مخالفة المشهور .

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٤٢٤ ، حديث ٨ .

(٢) الوسائل ٢ : ١٠٦٣ ، باب ٤٢ ، حديث ٣ .

واشكل من ذلك ، حمل الأدلة الأمر بالاعادة على الاعادة في الوقت ،
والادلة النافية على القضاء ، اذ لا شاهد لهذا الجمع ، سوى ما توهم من رواية
ابن مهزيار ، قال : كتب اليه سليمان بن راشد انه اصاب كفه برده من نقطه من
البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسح بخرقه ، ثم نسي ان يغسله ، وتمسح
بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى ؟
فاجابه بخطه : انما ما توهمت بما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق ، فان
تحققت ذلك كنت حقيقاً ان تعيد الصلاة التي كنت صليتها بذلك الوضوء بعينه
ما كان منهن في وقتها وما فاتت وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا
كان ثوبه نجساً لم يعيد الصلاة الا ما كان في وقت ، واذا كان جنباً أو على غير
وضوء فعليه اعادة الصلاة المكتوبات اللواتي فاتته ، لان الثوب خلاف الجسد
وأعمل ذلك (١) .

وأنت خير ، لعدم صحة الاعتداد على مثل هذه الرواية مع ما في متنها من
شدة الاجمال والاشكال ، حتى انه قال في الوافي : يشبه أن يكون قد وقع فيه
غلط من النساخ (٢) .

مسألة : لو بينا على ان تبين النجاسة في الاثناء لاوجب بطلان ما مضى بل
يتم الصلاة لو تمكن من الغسل أو الاستبدال بحيث لا يستأزم المبطل ، فلو التفت
الى النجاسة ولم يسع الوقت لغسل موضع النجاسة مثلاً بمضي في صلاته ،
وكذا لو لم يتمكن من الغسل ، فان ما مضى من أجزاء الصلاة لا يضر فيها النجاسة
للجهل بحكم الفرض وما بقى سقط عنه الشرط بملاحظة أهمية الوقت في الاول

(١) الوسائل ٢ : ١٠٦٣ حديث ١ باب ٤٢

(٢) الوافي ٦ : ١٥٤ ، تأليف المولى الفيض الكاشاني (١٠٩١) طبع

وعدم التمكن في الثاني .

وأما بناءً على البطلان كما عرفت أنه مقتضى الاخبار، فلو تبين المنجاسة في الأثناء ولم يكن الوقت قابلاً للاستيناف، هل تجزي اتمام هذا العمل أم لا؟ مقتضى القاعدة الثاني، فإن ماضى بمنزلة العدم، لكونه فاقداً للشرط، فحاله حال من لم يصلي إلى أن ضاق الوقت عن ادراكها .

لا يقال : مقتضى أهمية الوقت رفع اليد عن طهارة الثوب والبدن لوقوع الصلاة في وقتها المضروب لها .

لأننا نقول : هذا صحيح في البقية التي لم يأت بها، وأما الأجزاء الماضية التي أتى بها فاسدة بواسطة فقدان الشرط فلا يقتضي دليل الأهمية امضاءها بعد وجودها فاسدة .

ومن هنا يظهر : بطلان الصلاة على المبنى المذكور وإن تمكن من الفعل أو الاستبدال للأجزاء الباقية .

مسألة : لو أدخل بستر العورة سهواً وأنسى الصلاة، فالأقوى صحة صلاته، وإن التفت في الأثناء واتسع الوقت لاستيناف العمل مع الستر قيل : أو تمكن من المبادرة بالستر بحيث يقع الأجزاء الباقية مع الشرط يصح الصلاة . وفيه اشكال قد مضى الكلام في ذلك مفصلاً في البحث عن لباس المصلي فراجع .

مسألة : لو ضاق الوقت عن تحصيل الثوب الطاهر ففي وجوب الصلاة مع الثوب المتجسس أو الصلاة عارياً أو التخيير بينهما وجوه : والكلام هنا تارة في حكم المسألة بمقتضى القاعدة، وأخرى بمقتضى الاخبار الواردة فيها .

فنقول : قد عرفت مما مضى في البحث عن لباس المصلي أن الركوع والسجود الاختياري ساقط عن المصلي العاري، بل يؤمى إيماء وانما الكلام في أنه يجب

عليه القيام أو القعود أو يتخير بينهما .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن قلنا إن الستر المعتبر في الصلاة هو الستر الواجب عن الناظر المحترم ، بمعنى أنه يشترط في الصلاة ستر العورة بأي شيء حصل ولو باليد .

فحينئذ يدور الأمر بين أبس النجس الذي يفوت شرط الصلاة وهو الطهارة من الخبث والصلاة عارياً ويفوت بها الركوع والسجود الاختياريين دون الستر ، فإنه يمكن ستر التضييب باليد ، والدر مستور بالأيدين ، ومقتضى القاعدة تعين الصلاة عارياً ، لأنها في هذه الصورة غير فاقدة المشرط .

وأما الركوع والسجود الاختياريين فهما مقيدان بعدم انعراء ، وأما في حاله فقد تبدل شرعاً بالإيماء .

وإن بنينا على عدم كفاية هذا النجس من الستر في الصلاة فالأمر دائر بين فقهاء أهل الشرطين من الستر والطهارة ، ومقتضى القاعدة التحخير .

وأما تبدل الركوع والسجود الاختياريين بالإيماء ، فقد عرفت الحال فيهما ، هذا حال المسألة بمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة .

وأما بملاحظتها ، فالأخبار مختلفة ، بعضها يدل على لزوم أبس النجس ، بل في بعضها النهي عن الصلاة عرياناً ، والآخر يدل على لزوم الصلاة عرياناً مؤمياً الركوع والسجود ، مع اختلاف في هذا القسم من حيث القيام والقعود .

وحمل بعضهم الأول على صورة الضرر من جهة البرد الشديد ، بشهادة صحبة الحطبي ، عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيب البول وليس معه ثوب غيره ، قال : يصلي فيه إذا اضطر إليه ^(١) بحمل الاضطرار في الرواية على الاضطرار الخارج عن الشرعي الحاصل من شرطية اللبس وطهورها فيما

(١) الوسائل ٢ : ١٠٦٧ حديث ٧ باب ٤٥ .

ادعوه .

وان كان غير بعيد ، الا ان حمل المطلقات المستعدة الواردة في مقام البيان على هذا المعنى بعيد .

وقد يقال : بالتخير بينهما ، فان أريد الواقعي فهو فرع كـون هذا جمعاً عرفياً .

وهو محل منع ، خصوصاً مع النهي عن الصلاة عرياناً في صحبة علي بن جعفر (١) .

وان أريد الظاهري ، وهو التخيير بين الخبرين ، فهو فرع النكاح ، والاختيار الدالة على لزوم اللبس أصحابها سنداً .

وربما يجمع بينهما بحمل الاخبار الدالة على تعيين الصلاة عرياناً على صورة الامن من المطلاع ، فان خروج صورة عدم الامن منها قطعي ، فيخصص بها الاخبار الدالة على وجوب اللبس .

وفيه : - مضافاً الى عدم كون الجمع المذكور جمعاً عرفياً ، فان خروج بعض الاخبار من تحت المطلق بالمخصص الخارجي المنفصل لا يوجب ضرورة المطلق متيئداً - يلزم حمل المطلقات الدالة على وجوب اللبس على الفرد النادر جداً ، فان عدم امكان ستر العورة من الناظر المحترم بعد فرض تبديل الركوع والسجود بالإيماء ، ولا سيما لوجوزنا القعود مجتمعاً ، كما هو مقتضى بعض الاخبار في غاية الاستبعاد .

فالاقوى : بحسب الأدلة تعيين اللبس ، لكون الاخبار الدالة عليه أصحابها سنداً ، وليس معرضاً عنها ، بحيث يوجب الوهن في السند ، لان جماعة من العلماء (قدس سرهم) بنوا على التخيير ، وهو فرع الاخذ بالسند ، والعمل به وان

كان القول بالتخيير منهم مخدوش لما مضى من ان التخيير الواقعي فرع كونه جمعاً عرفياً، والظاهري فرع تكاثر السند، ولكن المقصود ان السند ليس معطوفاً بحديث يعد الاخبار المذكورة معالماً يعمل بها - والله العالم - .

مسألة : لو صلى في المكان المنصوب جاهلاً ، فان كان جهله عذراً شرعياً أو عقلياً صحة صلاته ، وان تبين انه صلى في المكان المنصوب ، فان اباحة المكان ليس من الشرائط الشرعية للصلاة ، حتى تكون الاخلال به ، وجباً للفساد ، بل فساد الصلاة في المكان المنصوب انما يكون من جهة الاتحاد مع النهي عنه المانع من حصول القرب ، وبعد ما كان معذوراً من الحرقة الواقعية لآمانع من حصول القرب - وقد حررنا المسألة في الاصول فراجع - .

واما لو لم يكن معذوراً ، فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة على القول بعدم كفاية تعدد الجهة .

وعلى هذا فقد يقال : بعدم لزوم الإعادة تمسكاً بحديث لاتعاد . وفيه نظر : فان عدم حصول القرب في المسألة على المبنى المذكور عقلياً ، والمخبر لا يدل على الاكتفاء بالعمل المقطوع فساداً ، انما يدل على الاكتفاء بالعمل الناقص الذي مقتضى القاعدة فساداً ، ثم استكشفنا بدلالة الخبر صحتها واقفاً من جهة اسقاط الشرطية او الجزئية في حال الجهل مثلاً .

لا يقال : ان من الشروط المعبرة التقرب وعموم الخبر يقتضي كونه شرطاً حال الالتفات ، واما حال الجهل وان كان مقصراً اكتفى بصورة العمل مثل التوصلات .

لانا نقول : ينفي هذا الاعتماد الصحيحة الدالة على عدم وجوب الإعادة الا من خمسة ، فان ذيلها يعلل بان القراءة والشهد سنة ولا تنقض السنة القرينة .

فان حاصل هذا التعليل راجع الى ان بعد حفظ ما هو العدة في الصلاة لا يضر الخلل الحاصل من ترك الباقي، ومعلوم ان التقرب اهم من الامور المذكورة بل ما وجبت الصلاة الا مقدمة احصواه ، وكيف يمكن عدم رفع اليد من الشارع عن مثل الركوع ويرفع اليد عن حصول القرب الذي هو الغرض الاصلي لتبشيع الصلاة .

هذا، مضافاً الى ان الخبر انما هو متعرض للاجزاء والقيود المرتبطة بموضوع الوجوب، وان الخلل المستند الى تركها لا يوجب الاعادة الا من الاشياء المذكورة ولا تعرض له للخلل المستند الى ترك ما هو خارج عن موضوع الحكم ومربط بالغرض ، كحصول القرب ، فمقتضى القاعدة بعد القطع بعدم حصول التقرب عقلاً بواسطة اتحاد الصلاة منع ما هو المتبعض فعلاً والمعاقب عليه واقعاً وجوب الاعادة .

مسألة : قد عرفت في طي البحث ان الاخلال سهواً بغير الخمسة المستثناة في الخبر لا يوجب الاعادة ، فاولا خلل سهواً بما هو مرتبط بالركوع او السجود كالاخلال بالانحناء المعتبر فيهما بعد صدق الاسم عرفاً او كالسجود على ما لا يصح او على مكان نجس او غير ذلك من الامور المعتبرة فهل يحكم بعدم الاعادة ام لا؟ فيه اشكال : منشأه ان الامور المذكورة هل هي قيود للركوع والسجود ام قيود للصلاة وانما يكون الركوع والسجود محلاً لها؟

ان قلنا : بالثاني ، فهي داخلة في المستثنى منه بلا اشكال .

وان قلنا : بالاول ، فيشكل من جهة ان الاخلال بتلك القيود اخلال في الركوع والسجود المعتبرين في الصلاة .

اللهم الان يقال : ان الركوع والسجود المذكورين في الرواية هو الغسقي العرفي ، لا ما هو المعتبر في الصلاة، ومنه يستكشف ان تلك الامور اما قيود للصلاة

واما قيود للركوع والسجود في حال الالتفات ، والمسألة محل اشكال .
 ويزيد الاشكال فيما اعتبر من الانحناء الخاص في الركوع والسجود ، فانه
 من المحتمل ان يكون هذا التحديد راجعاً الى تعيين المفهوم وتخطئة للعرف في
 التطبيق على ما هو خارج عن الحد الشرعي .
 مسألة : اذا زاد ركعة او ركوعاً او سجدة في ركعة واحدة او تكبيرة الاحرام
 سهواً بطلت صلاته اجمعاً .

واما اذا زاد ما عدا المذكورات من الاجزاء غير الاركان لم تبطل ، وهل
 يجب عليه سجدة السهو في الزبادات الغير المبطله ؟ مقتضى مرسله ابن ابي عمير
 « لكل زيادة ونقصه سجدة السهو » : الوجوب .

وبدل عليه صحيح الحلبي من الصادق عليه السلام : اذا كنت لاتدري اربعاً صليت
 ام خمساً ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدة في بعد ركوع ولا قراءة (١) .
 سواء كان المعطوف عليه فعل الشرط ام معمول قوله لاتدري ، فانه على
 الثاني يدل على ثبوت السجدة عند العلم الاجمالي بتحقق النقص او الزيادة
 ومعلوم انه لو لم يكن كل واحد منهما موجباً للسجدة لما كان هذا العلم موجباً لها .
 نعم ، لو كان معطوفاً على معمول لاتدري ولم يكن قوله عليه السلام ام زدت ظرفاً
 لقوله عليه السلام ام نقصت ، بل كان ظرف كل منهما عدمه فيكون المعنى لاتدري نقصت
 ام لا او زدت ام لا ، ليس دليلاً على المطالب ، لكنه خلاف ظاهر هذا التركيب -
 كما لا يخفى - .

ومثل هذا الصحيح في المضمون بعض الاخبار الاخر .

ولكن الذي يبعد لزوم سجدة السهو ان بعض الاخبار الواردة في نقص
 بعض الاجزاء نال عن ذكرهما ، مع كونه في مقام البيان ، بل في بعضها التصريح

ينفي السجود لنسيان السجدة ، فيدور الامر بين رفع اليد عن ظواهر الملاحظات المذكورة وظاهر تلك الاخبار الدالة على الوجوب بحملها على الاستحباب او مطلق الرجحان، وليس الاول اولى من الثاني لو لم نقل بالعكس، والمسألة محل اشكال ، وطريق الاحتياط واضح .

مسألة: يستثنى من بطلان الصلاة بزيادة الركعة ما اذا اتم المسافر جهلا بالحكم وقدم الكلام فيه .

تم تحقيق وتعليق الكتاب على يد العبد الضعيف علي الفاضل القائمي النجفي في يوم الجمعة من شهر ذي الحجة الحرام من عام الف واربعماية وتسعة هجرية بقم المقدسة ، والحمد لله اولا وآخراً .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

فهرس الموضوعات

تقديم

٣

المبحث الاول فى القطع

٩

وهم ودفع

١١

فى حجة النطع المتعلق بالنكاف

١٣

١٤

عدم احتياج القطع الى الجعل

١٤

عدم امكان النهى عقلا عن العمل بالقطع

١٩

هل النطع قابل لتعلق امر المولى به أم لا

٢١

فى أقسام النطع الموضوعى

٢٦

الكلام فى حرمة التجري وعدمها

٣٣

لزوم موافقة العلم الاجمالي

٣٤

هل يكفى الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلى

٣٦

هل المخالفة الانتزاعية كالمخالفة العملية أم لا ؟

المبحث الثانى فى الظن

٤٢

فى امكان التبعيد بالامارات الغير العملية، وبيان معنى الامكان

٤٢

فى أدلة المانعين بالعمل بالظن

٤٥

الجواب عن أدلة المانعين بوجوه

٤٧

فى تأسيس الاصل المعمول به فى المقام ، وبيان معنى الحجة

٥٢

- ٥٦ في بيان الامارات التي ثبت حجيتها بالدليل
- ٥٧ في تشخيص مراد المتكلم، وتقسيم الارادة
- ٥٨ في أحوال القرينة
- ٥٩ في الظهور الثابت للكلام
- ٦٢ في حجية ظواهر الكتاب
- ٦٣ في بيان جملة من دعاوي المنع
- ٦٤ في عدم صلاحية وجوه المنع عن العمل بظواهر الكتاب، اما الاختيار
- ٦٦ الجواب عن العلم الاجمالي بوقوع التحريف
- ٦٧ الجواب عن العلم بورود المخصصات والمقيدات
- ٦٨ الجواب عن كون القرآن مشتملا على المتشابه
- ٦٩ في تشخيص الظواهر
- ٧٢ في الاجماع المنقول بخبر الواحد
- ٧٣ في مستند حجية الاجماع
- ٧٥ في أنواع النقل للاجماع
- ٧٧ في مفهوم آية النبأ
- ٧٨ في تقريب حجية الاجماع المنقول
- ٨١ في التواتر المنقول
- ٨٢ في فتوى المشهور وأدلته
- ٨٥ في تحديد محل النزاع وهو « خبر الواحد »
- ٨٦ الجواب عن أدلة القائلين بعدم حجية خبر الواحد
- ٨٩ أدلة القائلين بحجية خبر الواحد
- ٩٢ اشكالات اوردت على دلالة آية النبأ على حجية خبر الواحد

- ٩٨ في الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد
- ١٠١ في الاستدلال بآية السؤال عن أهل الذكر على حجية خبر الواحد
- ١٠٢ ومن جملة الايات آية الاذن
- ١٠٣ الاستدلال بالسنة لحجية خبر الواحد
- ١٠٤ الاستدلال بالاجماع لحجية خبر الواحد
- ١٠٧ الاستدلال بالعقل لحجية خبر الواحد
- ١١٢ الوجوه التي استدل بها على حجية مطلق الظن
- ١١٥ في بيان دليل الانسداد على حجية مطلق الظن
- ١١٦ في مناقشة مقدمات دليل الانسداد
- ١٢٣ هل نتيجة مقدمات الانسداد اعتبار مطلق الظن ؟
- هل نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما ؟
- ١٢٥
- ١٢٦ في بيان دليل صاحب الفصول على حجية الظن بالطريق ومناقشته
- هل مقدمات الانسداد تفيد حجية الظن على نحو الحكومة أو الكشف ؟
- ١٣٣
- ١٣٦ هل المقدمات تفيد اعتبار الظن اطلاقاً أو تقييداً أو اهمالاً ؟
- ١٣٨ في الظن القياسي وخروجه عن عموم النتيجة
- ١٤١ في الظن المانع والممنوع
- ١٤٨ المبحث الثالث في مسألة الشك من الأصول العملية
- ١٤٩ في حكم الشاك بجنس التكليف
- ١٥٠ في وجوب دفع الضرر

- ما يمكن أن يكون رادعاً لحكم العقل؛ الآيات، الأخبار، العلم الاجمالي والجواب
 عن كل ذلك ١٥٠-١٦١
- الأدلة الشرعية الدالة على البراءة في الشبهات الحكمية البدوية: حديث الرفع،
 وصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج، وحديث كل شيء مطلق ١٦٥-١٦٥
- في حكم الشبهة الموضوعية ١٧٧
- حكم الشاك في متعاق التكليف، وأقسام ذلك ١٨٠
- في حرمة المخالفة القطعية في أطراف المعلوم بالاجمال ١٨٣
- الأدلة الدالة على جواز ارتكاب بعض أطراف المعلوم بالاجمال ١٨٥
- حكم ما لو كان أطراف المعلوم بالاجمال من الأمور التدريجية ١٨٧
- يعتبر في تأثير العلم الاجمالي إمكان الاستلاء بكل واحد من الأطراف ١٨٩
- في انحلال العلم الاجمالي ١٩٢
- شرائط الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي التي يجب فيها الاحتياط ١٩٥
- في دوران الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر ١٩٧
- حكم العقل في الشك بين الأقل والأكثر في الواجبات التوصيلية والنعبدية ١٩٨
- مفاد الأصل في الشك بين الأقل والأكثر، كحديث الحجب وحديث الدفع ٢٠٥
- دوران الأمر بين التعيين والتخير في الشبهة الحكمية ٢٠٧
- الأصل العقلي في الدوران بين التعيين والتخير في الشبهة الموضوعية ٢٠٨
- في إن جعل طبيعة جزأ للمأمور به يتصور على أنحاء ٢٠٨
- مفاد الأصل النقلي عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٢١٤
- في بيان ثبوت جزئية الشيء والشك في نقصه سهواً ٢١٦
- هل مقتضى الأصل العقلي في نقص الجزأ سهواً البطلان أم عدمه؟ ٢١٦
- في مقتضى القاعدة الأولية لحال الزيادة سهواً أو عمداً ٢١٩

- ٢٢٠ مقتضى الأصل العملي في الخلل الواقع في الصلاة
- ٢٢٣ هل يسقط التكليف عن المقيّد بتعذر القيد أو يختص بحال التمكن ؟
- ٢٢٤ في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولى
- ٢٢٨ العلم بجنس التكليف وعدم التمكن من الاحتياط
- ٢٣٠ المبحث الرابع في الاستصحاب
- ٢٣٣ في ضابط المسألة الأصولية
- ٢٤٠ هل دليل البناء على الحالة السابقة مطلقة أو تختص ببعض الموارد ؟
- ٢٤٣ عدم اختصاص أدلة الاستصحاب في الشك في الراجع بل يشمل المقتضى
- ٢٦١ في بيان أقسام استصحاب الكلي وأحكامه وحوار مع المحقق الخراساني
- ٢٦٤ في جريان الاستصحاب في الأمور القدرية
- ٢٦٩ في الاستصحاب التقديري والتعليقي
- ٢٧١ في استصحاب الشرائع السابقة ونقل مناظرة لبعض السادة
- ٢٧٧ في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي
- ٢٨٩ تقدم وتأخر الحادث إذا لوحظ مع حادث آخر وفروض المسألة
- ٢٩٥ في بيان استصحاب حكم المخصص
- ٣٠١ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بمعنى اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة
- ٣٠٧ المناظرة في الاتحاد في القضية المتيقنة والمشكوكة هو نظر العرف
- ٣١٣ يعتبر أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب سابقاً
- ٣١٨ في ذكر روايات لقاعدة الشك الساري ومناقشتها
- المحل المعنوي في التجاوز لخصوص المجمعول الشرعي أو يشمل العادة
- ٣٢٤ الشخصية والنوعية

- ٣٢٨ هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة التجاوز
- ٣٣٥ حكم الشك في الشرط حكم الشك في الجزأ
- ٣٣٩ المراد من الشك هو الحادث بعد التجاوز
- ٣٤١ مدرك قاعدة أصالة الصحة وصور الشك في فعل الغير
- ٣٤٩ تعارض الاستصحاب وأدلة القرعة وقاعدة اليد
- ٣٥٤ نسبة الاستصحاب مع سائر الطرق المعتبرة شرعاً
- ٣٦٥ تعارض الاستصحاب مع الأصول العملية كالبراءة والاحتياط والتخيير
- ٣٦٨ في تعارض الاستصحابيين وأقسام ذلك
- ٣٧٥ المبحث الخامس في التعادل والترجيح
- ٣٧٦ التعارض بين العام والخاص وبيان أقسام ذلك
- ٣٧٦ الجمع بين الاخبار المتعارضين
- ٣٨٧ حكم تعارض الخبرين على القول بالطريقة أو السببية
- ٣٩٥ القاعدة الثانوية في تعارض الاخبار
- ٤٠٤ الوجوه التي استدل بها للترجيح في مورد التعارض
- ٤٣٢ المبحث السادس في حكم اللباس المشكوك
- ٤٣٥ أدلة القائلين بصحة الصلاة في اللباس المشكوك ومناقشتها
- ٤٤١ هل يجري الأصل في الصلاة في اللباس المشكوك ؟
- ٤٥٥ في استعراض الأدلة وبيان مقدار مدلولها
- ٤٥٩ المستفاد من الأدلة كون التلبس بغير المأكل مفسداً للصلاة
- ٤٦٥ في ان الشرطية والجزئية والسببية من الاحكام الوضعية

هل إن التقيد بغير المأكول في الصلاة أمر تعبدى ؟ ٤٧٣

المبحث السابع في أحكام صلاة الجماعة ٤٨٠

عند مشروعية الجماعة في النوافل ٤٨١

هل تصح الجماعة في صلاة الطواف أم لا ؟ ٤٨٣

حكم ما لو شك في نية الإيتام وضور المسألة ٤٨٥

إذا صلى اثنان وكان نية كل منهما الإمامة للآخر ٤٨٧

المبحث الثامن في الخلل الواقع في الصلاة ٤٩٥

مقتضى الأصل في الزيادة في الصلاة ٤٩٥

في مفاد الاخبار في الزيادة ٤٩٦

حكم الزيادة الركنية والجزأ الغير الركني ٤٩٧

في تحكم النقيصة ٤٩٨

هل الناسي مترجعه اليه الخطاب الفعلي ؟ ٤٩٨

الكلام في مفاد قاعدة لاتعاد ٥٠٠

حكم الجهل بالجهر والاختفات ٥٠٢

حكم جهل المسافر في القصر والاتمام ٥٠٥

حكم الاختلال بالطهارة الخبثية جهلاً بالموضوع ٥٠٦

حكم الاختلال بالطهارة الخبثية جهلاً أو نسياناً ٥٠٩

حكم ما لو ضاق الوقت عن تحصيل الثوب الطاهر ٥١١

حكم الاختلال بما هو مرتبط بأركان أو السجود سهواً ٥١٥

لوزاد من الاجزاء غير الاركان هل عليه منجدة السهو ؟ ٥٢٦