

مكتبة

الأمم المتحدة

تأليف

الفقيه الأصولي، الأستاذ الأكبر، العلامة الحجة

آية الله العظمى محمد باقر الصدر

الأمام الخميني

مؤسسة تنظيم ونشر آيات الله العظمى

الاستبصار

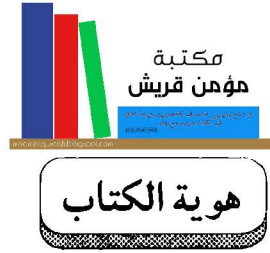
تأليف

الفقيه الأصمعي، الاستاذ الأكبر، العلامة الحجة

آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الأمام الخميني

مؤسسة تنظيم ونشر آراء الإمام الخميني



- * اسم الكتاب : الاستصحاب
- * المؤلف : الإمام الخميني قدس سره
- * تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره
- * سنة الطبع : اسفند ١٣٧٥ - شوال ١٤١٧
- * الطبعة : الأولى
- * المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج
- * الكمية : ٣٠٠٠ نسخة
- * الثمن : ١١٠٠ تومانا

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة

لمؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف

الأنبياء والمُرسلين محمّد وآله الطيبين الطاهرين

وبعد، فالاستصحاب أحد أوتاد وركائز البناء الفقهي الأصيل، ودعامة هامة من دعائمه، جعله الشارع المقدّس طريقاً وياًباً من طُرق وأبواب العلم التي يُحدد العالم الفقيه وظيفته العملية بها.

وقد بدأ الاستصحاب - كسائر العلوم المختلفة - بسيطاً في مستواه وحجمه وكيفيته، ثمّ تطوّر وتوسّع بفعل العوامل الزمانية ومُتطلباتها المتكثّرة والمتجدّدة، حتى بلغ القمة والذروة بأيدي العلماء المُبتكرين المُجددين من ناحية الدقة والعمق والاستيعاب.

والمعروف بين الأصوليين أنّ «الاستصحاب» يُطلق على أمور:

الأوّل: استصحاب حال الشرع؛ أي استصحاب الحكم الشرعي الثابت بدليل

سمعي من كتاب أو سنة.

الثاني: استصحاب حال الإجماع؛ والمراد به استصحاب الحكم الثابت

بالإجماع، وقد مثَّل له الشافعية: بالمتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة، فإنه يجب عليه بالإجماع المضي فيها قبل وجدان الماء، فيستصحب هذا الحكم حال الوجدان أيضاً، إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء قاطع للصلاة^(١).
هذا وقد يُطلق أيضاً استصحاب الحال ويُراد به الأعم من استصحاب حال الإجماع^(٢).

الثالث: استصحاب حال العقل - وقد يُسمَّى باستصحاب النفي الأصلي - وهو استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية، كاستصحاب البالغ لبراءته التي كانت ثابتة له حال الصغر. على ما هو المعروف بين جمع من الأصوليين، خلافاً لصاحب «الفصول» رحمه الله تعالى فإنه عممه لكلِّ حكمٍ ثبت بالعقل، سواءً كان حكماً تكليفاً أم وضعياً، حتى استصحاب عدم الملكية الثابت قبل تحقق موضوعها^(٣).

الرابع: استصحاب حال اللغة فيما لو ثبت كون اللفظ حقيقة في معنى، وشك في حصول النقل.

الخامس: الاستصحاب الفهريّ أو الفهقراي، أو المقلوب، وهو أصل عقلائي خاص بباب اللغة، مثاله إثبات اتحاد المعنى الذي نفهمه من اللفظ في زماننا، مع ما يفهمه المعاصرون لزمان صدور النص.

المناسب هنا والمعروف بين المتأخرين من «الاستصحاب»، هو المعنى المختلف فيه الذي قد عرّفه الأصوليون بتعاريف مختلفة وعبائر شتى، منها: «إبقاء ما كان»

١ - انظر عدّة الأصول: ٣٠٣.

٢ - نفس المصدر.

٣ - الفصول الغروية: ٣٦٦.

و«إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل» و«الشكّ المسبوق باليقين» لكنّ الإمام عليه السلام عدل عن طريقة القوم وصحّح التعاريف بناءً على المباني المختلفة. فمن قال بآتته أصل عملي ويكون وظيفة عملية في مقام الشك، يجب تعريفه بـ«إبقاء ما كان» ولا يصحّ له إطلاق الحجّة عليه لعدم كونه ناظراً إلى الحكم الواقعي ولا حجة عليه بل الاستصحاب هذا من المسائل الفقهية. ومن قال بآتته حجة على الواقع واعتبره الشارع يجعل اليقين طريقاً إلى متعلقه في زمان الشك، فيعرفه بـ«اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه في زمن الشك». ولو قال إنّ اعتباره ليس لأجل الطريقة عن الواقع بل لأجل التحفظ عليه، وجب تعريفه بـ«اليقين الملحق بالشك» أو «الشك في بقاء الشيء المسبوق باليقين به». فما في كلمات بعض من الخلط بين التعاريف والمباني غير وارد مورد التحقيق والتدقيق. كما أنّ ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من كون التعريف واحداً على جميع المباني غير قابل للتصديق.

وقد كتب في الاستصحاب وتطرّق لهذا الموضوع كلّ من صنّف في علم أصول الفقه - على الأعم الأغلب - فاسهبوا فيه تدقيقاً وتحقيقاً، وحققوا تقدماً في هذا السبيل وبالخصوص على يد الرواد النوابع، فخلّفوا تراثاً ضخماً، ومنجزات عظيمة. والذي نريد تقريره الآن هو إلقاء نظرة خاطفة سريعة حول أعيان الأعلام ومشاهير العلماء وعلى أهم منجزاتهم في ذلك المضمار حسب التسلسل الزمني فنقول: إنّ أوّل من وصلنا قوله في حُجّية الاستصحاب هو رئيس الملة وفخرها وعمادها الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد العكبري البغدادي رضوان الله تعالى عليه المتوفى سنة ٤١٣ هـ حيث قال:

والحكم باستصحاب الحال واجب؛ لأنّ حكم الحال ثابت بيقين، وما ثبت

فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل^(١).

وتطرّق لموضوع الاستصحاب أيضاً علم الهدى الشريف المرتضى السيد أبو القاسم علي بن الشريف أبي أحمد الحسين تقيب الطالبيين الموسوي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة».

وكذلك شيخ الطائفة الإمام الكبير الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ في كتابه الحافل الموسوم بـ «عُدّة الأصول».

وأيضاً السيد عز الدين أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المتوفى سنة ٥٨٥ هـ في «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع».

والمحقق الحليّ الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ في «معارج الأصول».

والعلامة الحليّ الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن ابن الشيخ سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن المطهر الأسدي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ في كتبه الأصولية كافة والتي منها «نهاية الوصول إلى علم الأصول».

والشهيد الأول الشيخ شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن الشيخ جمال الدين مكي ابن الشيخ شمس الدين محمّد النبطي العاملي الجزيني المُستشهد سنة ٧٨٦ هـ في «القواعد والفوائد».

والشهيد الثاني الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي المُستشهد سنة ٩٦٥ هـ في «تمهيد القواعد».

والعلامة الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن ابن الشهيد الثاني الشيخ زين الدين العاملي المتوفى سنة ١٠١١ هـ في «معالم الدين وملاذ المجتهدين».

١ - التذكرة بأصول الفقه «ضمن مصنفات الشيخ المفيد» ٩ : ٤٥ .

وعلم الأئمة الأعلام الشيخ بهاء الدين محمد ابن الشيخ عزالدين الحسين الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المتوفى سنة ١٠٣٠ هـ في «زبدة الأصول».

والعلامة المولى الشيخ عبدالله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني المتوفى سنة ١٠٧١ هـ في «الوافية في أصول الفقه».

والعلامة الكبير المحقق الميرزا أبو القاسم الكيلاني القمي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ في كتابه الشهير «القوانين المحكمة».

إلى أن جاء دور رائد المدرسة الأصولية والمؤسس لأرقى مرحلة من مراحلها الفكرية العلمية أعني الشيخ الأعظم المرتضى ابن الشيخ محمد أمين الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١ هـ فكتب «فرائد الأصول» الذي تمكّن فيه من إحداث قفزة نوعية فريدة في المسائل الأصولية التي تعرّض لها وبحثها ومنها موضوع الاستصحاب.

وفي آخر هذا العرض لا بأس بتقديم فهرست مختصر يجمع أسماء أهم الكتب والرسائل والتعليقات التي دونها المتأخرون حول موضوع الاستصحاب بالخصوص، وإلا فإنّ كل من كتب - تقريباً - في علم الأصول لأبد وأتته طرق ذلك الباب وتعرّض له بنحوٍ وآخر. فنذكر من ذلك:

- ١- (الاستصحاب وإثبات حجّيته وما يتعلّق به) للأستاذ الأكبر المحقق المجدد الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني قدس سره المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ.
- ٢- (الاستصحاب وإثبات حجّيته) للمحقق الكبير السيد المجاهد الأمير محمد صاحب «مفاتيح الأصول» ابن الأمير السيد علي الطباطبائي صاحب «رياض المسائل» المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ.
- ٣- (حاشية على موضوع الاستصحاب من القوانين) للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره.

٤ - (الاستصحاب) للشيخ ميرزا أبو القاسم ابن ميرزا محمّد علي النوري الطهراني الشهير بـكلان تري المتوفى سنة ١٢٩٢ هـ، وهذا الرجل من أبرز وأشهر تلاميذ الشيخ الأعظم المرتضى الأنصاري رحمته الله وهو جدّ الشيخ ميرزا محمّد الثقفى أبي زوجة الإمام الراحل رحمته الله.

٥ - (الاستصحاب) لآية الله الفقيه الكبير السيد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي النجفي المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ.

٦ - (رسالة في الاستصحاب) لآية الله الشهيد السعيد السيد حسن المدرس المستشهد سنة ١٣٥٠ هـ.

حول الكتاب ومؤلفه سماحة الإمام رضوان الله عليه:

إنّ أوّل ما يستوقف الباحث في هذه الرسالة الشريفة هو جمع مصنفه العظيم بين الدقتين العقلية والعرفية، وإعمال كلٍ منهما في موضوعها المناسب لها، وهذه مزية فريدة في نوعها لم يتصف بها إلا الأوحدي من المحققين، ذلك أنّ من طبيعة البحوث العقلية أن تصهر ذهنية صاحبها في بوتقة الدقة، فلا يعود يرى إلا زاويتها، وهو بهذا يتعد عن سليقته العرفية.

فعلى هذا فإننا نرى منهجية الإمام رحمته الله في هذا الكتاب وهو يغوص في بحث عقلي دقيق عند تحقيقه القضايا السالبة ومناطق الصدق والكذب فيها، وما يكاد يفرغ منها حتى يسبغ عليها من عقليته الفلسفية الجبارة قوالب محكمة من الحكمة المتعالية. وبنفس هذه الروح والسليقة المترعة بالحكمة يرد على المحقق الإصفهاني رحمته الله القائل بأنّ مفهوم النصف المشاع موجود بالقوة، ولكنّه مع ذلك يعود إلى سليقته العرفية القوية فيبني على أنّ الملكية المشاعة أمرٌ اعتباري عقلائي غير قائمٍ على

المسائل الفلسفية، كما أنّ الأشياء إنّما تتصف بالربع والنصف في مُحيط العقلاء.

ومن دقته في المسائل العقلية ما أفاده في جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والأحكام الشرعية المستكشفة عن العقلية حيث منعها الشيخ الأعظم الأنصاري مستدلاً بأنّ العقل مدرك لمناطات أحكامه ولا يطرؤ الشك في موضوع حكمه واستشكل عليه جلّ من تأخر عنه. لكنّ الإمام عليه السلام بعد دفع الإشكالات الواردة على كلام الشيخ، فضّل بين حكم العقل وبين حكم الشرع المستكشف من العقل، فنع من جريان الاستصحاب في الأوّل وصحّح في الثاني لأنّه يمكن أن يشك في صدق عنوان قبيح على الموضوع فيشك في بقاء الحكم الشرعي فيستصحب الحكم مثل ما إذا غرق مؤمن فيحكم العقل وكذا الشرع بوجوب إنقاذه وحسنه، فإذا شك في صدق عنوان السابّ لله على الغريق فلا يجوز استصحاب حكم العقل للشك في حسنه لكن حكم الشرع بوجوب إنقاذه باقٍ بحكم الاستصحاب.

ومن هذه الموارد ما أفاده في انحصار أدلّة الاستصحاب في الأخبار وكونه حكماً شرعياً تعبدياً من قبل الشرع أمّا كون الاستصحاب إمضاءً للسيرة العقلانية مطابقاً لما عند العقلاء، فإنكره قائلاً: إنّ بنائهم من باب حصول الوثوق والاطمئنان لهم ببقاء ما كان، لندرة وجود الراجع للشيء الثابت مع وجود مقتضيه؛ لكنّ الاستصحاب المذكور في الأخبار المدّعى ثبوته وحجّيته - سواء قلنا بكونه مختصاً بالشك في المقتضي أم لا - غير ما عند العقلاء؛ لأنّ الأخبار واردة في بيان حكم تعبدية وهو وجوب العمل على اليقين السابق وليس لسان أدلّته الإحالة إلى حكم معلوم مرتكز لدى العقلاء.

ومنها ما أفاده في توضيح الأحكام الوضعية وكيفية جعلها وجعل السببية والعلل التكوينية والتشريعية والمخاطب الواقع في كلام بعض المتأخرين من تشبيه

التشريع بالتكوين (و للإمام عليه السلام في تفصيل الحق عن الباطل رسالة مستقلة أيضاً غير ما ذكره هنا، ردّاً لكلام العلامة الحائري غير مطبوع بعد).

وذكر أقسام الأحكام الوضعية باعتبار أنحاء جعله : فمنها ما يكون مجعولاً يتبع التكليف كالجزئية، ومنها ما يكون مجعولاً يتبع اشتراط التكليف به مثل اشتراط الاستطاعة للحج، ومنها المجعول أصالة وهو أيضاً على أقسام : المجعول ابتداءً كالخلافة والقضاة والسببية، والمجعول عقيب شيء اعتباري كحق السبق والتحجير، والمجعول عقيب شيء تكويني مثل الحدود الشرعية والقصاص وضمان الإلتاف والملكية عقيب الإحياء والحيازة، والمجعول عقيب أمر تشريعي قانوني نحو العهدة عقيب عقد الضمان ومن ذلك العقود والايقات .

ومن الموارد التي تظهر دقته العقلية واستظهاره العرفي ما ذكره في جريان استصحاب الزمان والزماني في الثالث من التنبيهات .

أمّا جريان الاستصحاب في الزمان والحركة فلصدق البقاء عقلاً وعرفاً ، أمّا العقل فما هو المقرّر عنده وجود الحركة القطعية ووجوده واحد متصرّم متجدّد فكلّ من الحركة والزمان موجود واحد ذو هوية شخصية وأمّا عند العرف فظاهر لأنّهم يرون اليوم باقياً إلى الليل والحركة إلى السكون. وكذا يجري في الزمانيات مع أنّ من الزمانيات ما تكون وحدته بنحوٍ من الاعتبار مثل التكلم والدليل عليه أيضاً صدق البقاء عند العرف .

ثمّ أنّ الإمام عليه السلام تبعاً للمتقدمين عنون الشبهة العلامة التراقي ذيل التنبيه وهو أنّ استصحاب وجوب الشيء بعد زمان معارض لاستصحاب عدم وجوب ذلك الشيء المتقيد بذلك الزمان فلعلّ التقيد بالزمان جزء الموضوع . وبعد التعرض لكلام الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني والمحقق النائيني والعلامة الحائري عليه السلام والجواب

عن اشكالاتهم على التراقي، أورد إشكالاً مستقلاً عليه وهو أن الموضوع إن كان هو الشيء فلا يجري استصحاب عدم وجوبه الأزلي لأنّ اليقين السابق قد زال قطعاً لوجوب الشيء قبل ذلك الزمان. وإن كان هو الشيء المتقيد بالزمان فلا يجري استصحاب وجوب الشيء لعدم يقين سابق وحيث لا منافاة بين وجوب الشيء وعدم وجوبه المتقيد بالزمان فيجتمع الأمران ولا تعارض .

وجرى تبيُّرٌ على هذه الوتيرة في الرد على الشيخين الأنصاري والحائري رحمهما الله تعالى فأفاد أنّ التقدّم الطبيعي والرتبي خارجان عمّا يفهمه العرف من قوله **عَلَيْهِ**: (لا ينقض اليقين بالشك) لأنّهم يفهمون منه التقدّم الخارجي. ونظراً لتأصل الحس العرفي في نفسه الشريفة لم يجد بُدّاً من أن يقول بأنّ العرف الدقيق كما يكون مرجعاً في تحديد المفاهيم كذا فهو مرجع في تشخيص مصاديقها.

وانظر إلى تحقيقه في الجواب عمّا اشتهر من عدم جواز التمسك بعمومات أدلّة القرعة إلّا في موارد عمل الأصحاب، بدعوى كثرة المخصصات المستهجنة الواردة عليها، حيث أفاد أنّ مصب عمومات القرعة هو التنازع وتزاحم الحقوق، فيكون الأصحاب عاملين بعمومها فأين التخصص الكثير المستهجن؟!

هذا بعض ما نستطيع تقديمه في هذا المختصر ممّا لاح لنا من نظرات استجليناها، وإلّا فالقارئ الفطن اللبيب يتمكن من أن يستشف ملامح الفكر المبدع الدقاق بالثراء العلمي وما احتواه من إبداعات ومواهب غنية كل الغنى في كلّ ما يرجع إلى الموضوع.

منهج التحقيق:

- ١- مقابلة النسخة المطبوعة مع الأصل الذي هو بخط السيد الإمام عليه السلام.
 - ٢- تقطيع النص وضبطه، ووضع علامات الترقيم المتعارفة في هذا المجال.
 - ٣- استفدنا من هذه العلامة [] وتسمى بالعضادتين في موارد:
 - أ- لإضافة يقتضيه سياق الجملة.
 - ب- لإضافة من المصدر.
 - ج- لتصحيح كلمة.
 - ٤- الإشارة إلى موضع الآيات القرآنية الشريفة وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية.
 - ٥- تخريج الأحاديث الشريفة من مظانها الرئيسية.
 - ٦- تخريج الأقوال وما يحوم حولها ويجري مجراها من دعاوى أو توهمات أو إشكالات وغير ذلك، وعزوها إلى قائلها بذكر مصادرها ومنابعها الأصلية قدر الإمكان.
 - ٧- تعريف الأعلام والرواة المذكورين في أصل الكتاب بصورة مختصرة.
 - ٨- إعداد فهرس فنية عامة توَقَّر الوقت وتسهل من أمر الاستفادة من مطالب الكتاب.
- هذا ولا يفوتنا هنا أن نسجل شكراً جزيلاً وثناءً وافراً لسماحة آية الله الشيخ مجتبي الطهراني حفظه الله تعالى لتصحيح الكتاب وتحقيقه في طبعته الأولى.
- والحمد لله كثيراً، وصلاته وسلامه على محمدٍ وآله بكرة وأصيلاً.
- مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام
 فرع قم المقدسة
 شعبان ١٤١٧ هـ. ق. - دي ١٣٧٥ هـ. ش.

من ان كل محمول في الهرة كونه الهرة لغيره لئلا يربح باب القنار ومكورة وهم من مكورة لها قنار
 بعد ادى او مكورة الولا في المكورات السياسية كانت الهرة من شانها تركير مشون بعد
 انصرفت واذ وقع النزاع في الهرة الى الولا فالظاهر ان الهرة ايضا من مشونة وتدل عليه في الهرة
 بعد من روايات باب الهرة في الرد الهرة لولا لولا في النساء وكيفية
 حلاله ورواية يونس بن عيسى محمد بن مسلم بن ابي بصير في الربيعي كون له الملوكون في يومين تسع منهم
 قال كان معكم فيهم حيث يكثر ما كان الهرة في سنة الرجوع اليه في زمان مكورة ثم اخرج
 جواز الهرة في نفس الموارد كباب الهرة والراحم في الهرة كالحجور القنار الهرة
تفسير في باب الهرة في الرد الهرة لئلا يربح باب القنار ومكورة وهم من مكورة لها قنار

قد فرغ من تسييره مؤلفه الجليل في شرح
 المغيرة مع شهر رمضان المبارك سنة الف وثمان مائة وسبعين
 في بلدة مولات عمار السليمان الهرة الهرة

الاستصحاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى
اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ ،
وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

فصل

في تعريف الاستصحاب

وقد عرّف بتعاريف^(١) لا يخلو شيءٌ منها من الإشكال، بل لا يخلو كلام الأعلام في هذا الباب من الاضطراب والمناقضة صدرأً وذيلأً، وبعد تحقيق حقيقة الاستصحاب يظهر صدق ما ادّعيناه.

فنتقول: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون أصلاً عملياً كأصالة الحلّ والطهارة، ويكون وظيفة عملية في مقام الشكّ، ويكون موضوعه الشكّ في شيءٍ مُتيقّن سابقاً، من غير أن يكون اعتباره لأجل التحقّظ على الواقع، فلا يكون حينئذٍ حُجّة على الواقع، ولا طريقاً معمولاً، فإطلاق الحجّة عليه غير صحيح، كإطلاق الحجّة على أصالتي الطهارة والحلية.

فبناءً عليه يكون تعريفه بـ «إبقاء ما كان» وأمثاله^(٢) ممّا لا مانع منه، سواءً أريد منه

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٨ سطر ١٢، الوافية: ٢٠٠، القوانين المحكمة ٢: ٥٣ سطر ١٠، الفصول الغروية: ٣٦٦ سطر ١٣، كفاية الأصول: ٤٣٥، حاشية الأخوند على الرسائل: ١٧١، فوائد الأصول ٤: ٤٠٧، نهاية الدراية ٣: ٣ سطر ٤.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٨ سطر ١٢، الفصول الغروية: ٣٦٦ سطر ١٣، مناهج الأحكام والأصول: ٢٢٤ سطر

الإبقاء العملي الذي هو وظيفة المكلف^(١)، أو الحكم بالإبقاء من قبل الشارع^(٢).
ولاجتنبى: أنه حينئذ يكون مسألة فقهية ولو في الاستصحابات الحكمية؛ فإنه على
كلا التقديرين يكون وظيفة عملية غير ناظرة إلى الحكم الواقعي، ولا حجة عليه،
ولا طريقاً إليه.

وإما أن يكون حجة على الواقع، سواء كان أصلاً اعتبر لأجل التحفظ على
الواقع، كأصالة الاحتياط في الشبهة البدئية، أو طريقاً كاشفاً عنه كسائر الأمارات
الكاشفة عن الواقع، فحينئذ يكون مسألة أصولية، وإطلاق الحجة عليه صحيح؛ فإن
معنى الحجية هو كون الشيء مُنجزاً للواقع؛ بحيث لو خالفه المكلف مع قيامه عليه
يكون مُستحقاً للعقوبة.

مثلاً: لوقام الدليل على وجوب الاحتياط في الشبهة البدئية، يصير الاحتمال
حجة على الواقع؛ بمعنى أنه لو احتمل المكلف وجوب شيء فتركه، وكان واجباً واقعاً،
يصير مُستحقاً للعقوبة عليه، وهذا معنى تنجيز الواقع، والمنجز هو الحجة على الواقع،
وليس المراد بالحجة في الأصول القياس المنطقي، وإن اشتبه على بعض الأعظم حتى
العلامة الأنصاري قدس سره^(٣).

١- فوائداً الأصول: ٤: ٣٠٧، أجود التقريرات ٢: ٣٤٣، درر الفوائد: ٥٠٩.

٢- حاشية الأنوندا على الرسائل: ١٧٢ سطر ٣، حاشية الكفاية (تقريرات السيد البروجردي) ٢: ٣٣٩.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٢ سطر ١٢، وقد اختاره المحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل، وحكاه عن البعض
أيضاً. العلامة الأنصاري: هو الشيخ مرتضى ابن الشيخ محمد أمين بن شمس الدين بن أحمد بن نورالدين بن
محمد صادق الأنصاري، الإمام الفقيه المؤسس شيخ مشايخ الإمامية، وأحد جهابذة العلماء وأثبات المحققين، من
ذرية الصحابي الجليل جابر بن عبدالله الأنصاري السلمي الخزرجي، ولد في الثامن عشر من ذي الحجة عام ١٢١٤
هـ في مدينة دزفول، تلقه على عمه الفقيه الكبير الشيخ حسين الأنصاري، ثم على الفقيه السيد محمد نجل السيد علي
الطباطبائي، والفقيه المتبحر شريف العلماء المازندراني، والمحقق المولى أحمد النراقي وآخرين، وتخرج من معهد درسه
جماعة من أعظم العلماء، منهم: السيد ميرزا محمد حسن الحسيني الشيرازي، والشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي،
والفقيه الشيخ جعفر الستري، والفقيه الكبير السيد حسين الكوهكمري التبريزي، والمحقق الشيخ محمد كاظم
الخراساني وغيرهم، توفي ليلة الثامن عشر من جمادى الثانية عام ١٢٨١ هـ، ودفن في النجف الأشرف. أنظر: أعيان
الشيعة ١٠: ١١٧، وريحانة الأدب ١: ١٨٩، معارف الرجال ٢: ٣٩٩ / ٤١٠.

وبالجملة: إطلاق الحجّة على الاستصحاب - بناءً على كونه أصلاً لحفظ الواقع أو أمانة لإثباته - صحيح، ولكن تعريفه حينئذٍ بـ «إبقاء ما كان» ومثله ليس على ما ينبغي؛ لأنّ الاستصحاب بناءً عليه أمر يكون حكم الشارع أو بناء العقلاء أو حكم العقل دليلاً على اعتباره، ويجب على المُكَلَّف العمل على طبقه وجوباً طريقيّاً للحفاظ على الواقع، ولا يكون نفس الحكم الشرعيّ أو نفس عمل المُكَلَّف.

فكما أنّ خبر الثقة الذي هو طريق إلى الواقع وحجّة عليه شيء، وإيجاب العمل على طبقه شيء آخر، والعمل عليه شيء ثالث، فلا يصحّ أن يقال: إنّ خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه، أو العمل على طبقه، فكذا الاستصحاب.

فلابدّ من تعريفه - بناءً عليه - إمّا بـ «الكون السابق للشيء الكاشف عن بقائه في زمن الشكّ فيه»، أو «اليقين السابق للكاشف عن مُتعلّقه في زمن الشكّ»، أو «الشكّ المسبوق باليقين بالشيء».

فلو قلنا: إنّ الاستصحاب أمانة على الواقع كسائر الأمارات، ووجه اعتباره عند العقلاء أو الشارع أنّ الثابت يدوم، فيكون «الكون السابق للكاشف عن البقاء في زمن الشكّ فيه» هو حقيقة الاستصحاب، فهذا التعريف صحيح ولو بناءً على أخذه من الأخبار.

وأما لو قلنا: بأنّ اعتباره الشرعيّ إنّما يكون بجعل اليقين طريقاً إلى مُتعلّقه في زمان الشكّ، فتكون حقيقته: «أنّها اليقين السابق على الشكّ في البقاء، الكاشف عن مُتعلّقه في زمن الشكّ».

ولو قلنا: بأنّ اعتباره ليس لأجل الطريقيّة إلى الواقع، بل لأجل التحفظ عليه، وأنّ إيجاب العمل على طبق الحالة السابقة لأجل التحفظ عليها، فيكون أصلاً وحجّة على الواقع، نظير أصالة الاحتياط في الشبهات البدويّة في الأعراض والنفوس، فتكون

حقيقته: «أتمها الشك في بقاء الشيء المسبوق باليقين به، أو اليقين الملحق بالشك» فيكون ما جعله الشارع حجة على الواقع هو اليقين السابق الغير الكاشف عن الكون اللاحق أو الشك المسبوق به، كما أن ما جعله حجة عليه في باب الاحتياط في الأعراض والنفوس - بناء على وجوبه^(١) - هو الاحتمال.

وبما ذكرنا: يتضح النظر في كثير مما ذكره الأعلام في المقام، فإنك ترى أن من جعل الاستصحاب أصلاً عملياً ووظيفة عملية للشاك يبحث عن حجته^(٢).
ومن جعله حجة على الواقع عرفه: «بأنه الحكم بإبقاء ما كان»^(٣).
ومن عرفه: «بأنه الإبقاء العملي، ويكون فعلاً للمكلف» يجعله من المسائل الأصولية، و يبحث عن حجته^(٤).

وهذه مناقضات وقعت في كلامهم، وعليك بالتأمل التام في المقام.
وقد اتضح أيضاً مما ذكرنا: أنه لا يمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والإبرام على جميع المسالك؛ لعدم الجامع بينها، فإن من جعله أصلاً عملياً لا بُدَّ وأن يجعل الشك موضوعاً، ويقول: إنه وظيفة للشاك عند قصور اليد عن الواقع، ومن جعله أمانة على الواقع لا بُدَّ وأن لا يعتبر الشك على نحو الموضوعية، وهما مما لا يجتمعان.
وكذا لاجتماع بين القول بالطريقة والأمرية على الواقع، وبين القول بأنه حجة على الواقع وأصل كأصل الاحتياط، فمن أراد تعريفه بجامع تجتمع عليه الأقوال المتقابلة فقد أخطأ الغرض، إلا أن يُراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات.
وينبغي التنبيه على أمرين:

١- أوثق الوسائل: ٢٦٨ السطر ما قبل الأخير، وانظر هداية الأبرار للكركي: ٢٣٠، فوائد الأصول ٣: ٣٨٥.

٢- كفاية الأصول: ٤٣٦.

٣- أنظر معالم الدين: ٢٢٧ و ٢٢٨، بحر الفوائد: ٢ سطر ٢٢ مبحث الاستصحاب، رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٩ سطر ٧.

٤- درر الفوائد: ٥٠٩ - ٥١١.

الأمر الأول: الاحتمالات التي في الباب

إنه يُحتمل - بحسب التصوّر ومقام الثبوت - أن يكون الاستصحاب أصلاً عملياً كأصالة الحَلّ والطهارة.

ويُحتمل أن يكون أصلاً شرعياً للتحفظ على الواقع، ويكون حُجّة عليه. ويُحتمل أن يكون أمانة شرعية، كخبر الثقة بناءً على أن يكون اعتباره من قِبَل الشرع. ويُحتمل أن يكون أمانة عقلانية، كخبر الثقة بناءً على كون اعتباره من جهة بناء العقلاء.

ويُحتمل أن يكون أصلاً عقلانياً يكون بناء العقلاء على العمل به لا لأجل طريقيته إلى الواقع، بل لحِكْمَة دفع الحرج، كأصالة الصّحة بناءً على كونها من الأصول العقلانية التي شُرعت عندهم لأجل حِكْمَة دفع الحرج، لا لأجل الطريقيّة العقلانية. ويُحتمل أن يكون دليلاً عقلياً من العقليات الغير المُستقلّة؛ أي التي تنتهي إلى الحكم الشرعي لا بالاستقلال، بل بضمّ مُقدّمة شرعية، كالحكم بالملزمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

وأما احتمال كونه من العقليات المُستقلّة فممنوع؛ لأنها هي القضايا العقلية المنتهية إلى الحكم الشرعي بلا توسط شيء آخر وراء الحكم العقلي، كالحكم بأنّ الظلم قبيح، وتجويزه على الشارع قبيح، والقبيح محال عليه، فينتج: أنّ الظلم حرام بحسب حكم الشرع.

ولا يخفى: أنّ الاستصحاب - بناءً على أخذه من العقل - لا يكون من العقليات المُستقلّة؛ لاحتياجه إلى خطاب شرعي يُجعل صغرى للكبرى العقلية.

ثمّ اعلم: أنّ القائل بأنّ الاستصحاب أصل عمليّ يمكن أن يأخذه من الأخبار وهو واضح، ويمكن أن يأخذه من بناء العقلاء؛ لإمكان أن يكون أصلاً عقلانياً بنى

العُقلاء على العمل به لمصالح، كدفع الحرج و رَغْد العيش.
 اللهمَّ إلا أن تُنكر الأصل العقلائيّ مُطلقاً و نقول: ما عند العُقلاء لا يكون
 إلا الطرق كما هو المعروف^(١) ولكنه غير مُسلم.
 والقائل بأنّه دليل اجتهاديّ يمكن أن يأخذه من بناء العقلاء أو حُكم العقل،
 ويمكن أن يأخذه من الأخبار؛ بادّعاء أنّ مفادها هو اعتباره من حيث طريقيّته
 وكاشفيّته عن الواقع.
 ومن بعض ما ذكرنا يظهر النظرُ في بعض ما أفاده الشيخ الأنصاريّ في هذا المقام
 فراجع^(٢).

الأمر الثاني: الاستصحاب ليس من الأدلة الأربعة

إنّ الاستصحاب - بناءً على ما عرّفناه - ليس من الأدلة الأربعة إذا أخذت حُجّيته
 من الأخبار؛ لأنّ الأدلة الأربعة؛ أي الكتاب والسُنّة والإجماع والعقل، هي الأدلة التي
 أُقيمت منها على الحُكم الفرعيّ، لا الأعمّ منها ومما أُقيمت على الحُكم الأصليّ؛ أي
 المسألة الأصوليّة.

مثلاً: إذا قام خبر الثقة على حُرمة العصير العنبيّ، ودلّ ظاهر الكتاب على اعتباره
 يكون الدليل على حُرمة العصير هو خبر الثقة، لا ظاهر الكتاب، وكذا لودلت الأخبار
 على اعتبار خبر الثقة، وقام خبر الثقة على حُرمة العصير، يكون الخبر القائم على حُرّمته
 من الأدلة الأربعة. لا الأخبار الدالّة على اعتباره.

فالاستصحاب بناءً على ما ذكرنا:

من أنّه عبارة عن نفس الكون السابق الكاشف عن بقائه في اللاحق.

١- أنظر مثلاً فوائد الأصول ٤: ٤٨٥.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٩ سطر ٤.

أو اليقين السابق الملحق بالشك في البقاء.

أو الشك المسبوق باليقين^(١).

هو الدليل أو الحجّة على الحكم الفرعي الكلي، وليس هو من الأدلة الأربعة:

أما الإجماع والكتاب فظاهر.

وأما العقل فلأنّ المفروض أنّه أخذ من الأخبار.

وأما الشكّ فلأنّ قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)^(٢) دليل اعتبار الاستصحاب،

كدلالة آية النّبأ^(٣) على اعتبار خبر الثقة، فكما أنّ الآية دليل على الدليل، ويكون الدليل

على الفرع الفقهيّ هو خبر الثقة لآية النّبأ، فكذلك الدليل في الفقه أو الحجّة في الفقه

هو نفس الاستصحاب، و (لا تنقض اليقين بالشكّ) دليل على اعتباره، فليس

الاستصحاب - بناءً على أخذه من الأخبار - من الأدلة الأربعة، بل هو دليل برأسه.

ولعلّ السّرّ في ذهاب القدماء من أصحابنا إلى انحصار الأدلة في الأربعة^(٤): أنّ

العامة الذين هم الأصل في تدوين الأصول عدّوا الاستصحاب من الأدلة العقلية

كالقياس والاستقراء^(٥)، وقدماء أصحابنا إلى زمان والد شيخنا البهائي لم يُعهد تمسكهم

بالأدلة النقلية في حجّة الاستصحاب على ما حكى^(٦).

١- ذكر في صفحة ٣.

٢- أنظر التهذيب ١: ١١/٨، الوسائل ١: ١/١٧٤ - باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

٣- سورة الحجرات ٤٩: ٦.

٤- أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٧٧ و٢٨٧ و٥١١، عدّة الأصول: ١٣٠ سطر ١٠.

٥- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب ٢: ٤٥٣ و ٤٥٤ بضميمة أنّ من تمكّ بالأدلة العقلية على حجّة الاستصحاب يكون معدوداً عنده من الأدلة العقلية، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه في رسائله: ٣١٨ سطر ٥.

٦- الحاكي هو الشيخ حسين العاملي صاحب العقد الطهاسبي على ما في رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٩ سطر ١٠.

والد شيخنا البهائي: هو الشيخ عزّ الدين الحسين بن عبد الصمد بن شمس الدين محمّد بن علي الحارثي اللوزاني العاملي، من ذرية الحارث اعمداني الذي كان من خواصّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، المولود سنة ٩١٨ هـ من العلماء المشاهير، وأعيان الحديث وأتباته، وكان أديباً منظرًا ملجح الشعر والشر، ذا تفنّن في العلوم، يروي عن جملة من أعلام عصره، منهم الشهيد الشيخ زين الدين الجبمي العاملي، والسيد حسن بن جعفر الحسيني الكركي، وله أيضاً

وأما المتأخرون ممن قارب عصرنا فقد أنكروا كون موضوع علم الأصول هو الأدلة بما هي أوداها، وزعموا أنه لو جعل الموضوع هو الأدلة تصير مسألة حُجّية خبر الواحد والاستصحاب ونحوهما من المبادئ التصديقية^(١). وقدمرّ في مباحث الألفاظ تحقيق الحال في موضوع الأصول والمسائل الأصولية فراجع^(٢).

وبما ذكرنا: تكون مسألة حُجّية الاستصحاب وخبر الثقة من المسائل الأصولية، وإلى ما ذكرنا يرجع قول بعض السادة الفحول^(٣)، حيث جعل الاستصحاب دليلاً على

→ تلامذة فضلاء، منهم: ولده الشيخ البهائي، والشيخ رشيد الدين ابن الشيخ إبراهيم الأصفهاني وغيرهم، ومن تصانيفه: العقد الطهباسي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، شرح القواعد، حاشية الإرشاد، الأربعون حديثاً، تحقيق القبلة، ديوان شعره، توفّي بالبحرين سنة ٩٨٤ هـ بقرية المصلّى من قرى هجر ودفن فيها. أنظر أمل الأمل ١: ٧٤ / ٦٧، رياض العلماء ٢: ١٠٨، تكملة أمل الأمل للسيد الصدر: ١٨٢ / ١٤٥.

والشيخ البهائي: هو المحقق الكبير الشيخ بهاء الدين محمد ابن الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الجيعي، علم الأئمة الأعلام، وسيد علماء الإسلام، كانت له اليد الطولى في معرفة المذهب، وجمع من العلوم ما لم يجمعه أحد، فوقف على حقائقها ودقائقها، ومؤلفاته بأسرها مخط أنظار العلماء والأدباء، مشحونة بالتحقيق، طافحة بالفضل، نذكر منها: زبدة الأصول، الحبل المتين، مشرق الشمسين، الحديقة الهلالية، تشریح الأفلاك، حاشية على شرح العضدي، خلاصة الحساب، حواشي الكشاف وغير ذلك، اشتغل على جملة من علماء عصره منهم: والده المحقق الشيخ عز الدين الحسين، والعلامة عبدالله بن شهاب الدين اليزدي، ومحمد باقر اليزدي، وأفضل القاييني، واعتماد الدين محمود، وأحمد الكجائي وغيرهم، كان مولده في بعلبك سنة ٩٥٣ هـ، و توفّي في أصفهان سنة ١٠٣٠ هـ. أنظر طبقات أعلام الشيعة ٥: ٨٥، لؤلؤة البحرين: ١٦ / ٥، أعيان الشيعة ٩: ٢٣٤.

١- كفاية الأصول: ٢٢، فوائد الأصول: ١: ٢٧ و ٢٨، نهاية الأفكار ١: ١٩.

٢- مرّ في مناهج الوصول ١: ٥١ - ٥٤، وله قدّس سرّه رأي آخر تجده في أنوار الهداية ١: ٢٧٠.

٣- فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦ الفاتحة ٣٥.

والسيد بحر العلوم: هو الإمام العظيم، علامة العلماء الأعلام، فخر فقهاء الإسلام، مخطّ رجال الأفاضل المتبحرين، وسناخ ركاب الجهابذة المحققين الآية العظيم! السيد محمد مهدي ابن السيد سرتضى ابن السيد محمد البروجردي الطباطبائي، ولد في كربلاء المقدّسة سنة ١١٥٥ هـ، فنيا من تلك الأصول الطاهرة غصنه الموتى، وسبا على الأنجم الزاهرة بدره المشرق، فتملّذ على جماعة من أساطين العلم منهم: الاستاذ الأكبر الوحيد البهبائي، والسيد الأجل المير عبد الباقي الخاتون آبادي، والعلامة الفيلسوف السيد ميرزا مهدي الأصفهاني، والعلامة المحقق الشيخ يوسف البحراني وآخرون، وتلمّذ عليه جماعة من أعيان الطائفة كالفاضل النراقي، وحجة الإسلام الشفتي، والعلامة المحقق الشيخ أسدالله التستري، والسيد صدرالدين العاملي، والشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء، والسيد جواد العاملي وغيرهم، أشهر مؤلفاته: كتاب المصايح في الفقه، الدرّة النجفية، الفوائد الرجالية، ديوان شعر كبير، الفوائد الأصولية وغير ذلك، توفّي في شهر رجب سنة ١٢١٢ هـ، ودفن بجوار شيخ الطائفة الإمام الطوسي قدّس سرّه العزيز. انظر الفوائد الرضوية: ٦٧٦، طرائف المقال ٢: ٣٧٧، الكنى والألقاب ٢: ٦٧، مستدرک الوسائل ٣: ٣٨٣.

الحكم في مورده، وجعل قوله: (لانتقض اليقين بالشك) دليلاً على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الثقة، على ما نقل عنه العلامة الأنصاري^(١)، واستشكل عليه بما هو غير وارد عليه بعد التأمل فيما ذكرنا فراجع^(٢).

تنبيه

في ضابط المسألة الأصولية وأن الاستصحاب منها

يظهر من العلامة الأنصاري هاهنا أن المناط في كون المسألة أصولية أن يكون إجراؤها في مواردها مختصاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلد حظاً فيها، وبني عليه كون الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أصولية^(٣).

ولا يخفى ما فيه: فإن كثيراً من المسائل الفقهية والقواعد الفرعية لا تكون كذلك، كقاعدة: «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده» وعكسها؛ فإن الاطلاع على حدود تلك القاعدة ومقدار سريانها لا يمكن إلا للمجتهد، ولا حظ للمقلد فيها، فالستفاد من قاعدة «ما لا يُضمن» هو أن كلَّ معاملة لا يُضمن بصحيحها لا يُضمن بفاسدها، وبعد تميم هذه القاعدة يحتاج في تشخيص أن آية معاملة لا يُضمن بصحيحها وأيتها يُضمن إلى اجتهاد.

وبما ذكرنا من المناط في أصولية المسألة في مباحث الألفاظ^(٤) يظهر أن الاستصحاب مسألة أصولية، سواء أخذ من الأخبار أم لا.

١ و ٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٠ سطر ١٤ و ١٨.

٣- نفس المصدر السابق: ٣٢٠ سطر ٥ - ٨.

٤- أنظر مناهج الوصول ١: ٥١ - ٥٤.

فصل

حال جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

قد فصل العلامة الأنصاري رحمه الله بين الأحكام الشرعية المُستفادَة من الدليل الشرعيّ، والمُستفادَة من الدليل العقليّ، فذهب إلى عدم الجريان في الثانية. ومُحصّل كلامه تقريباً: أنّ موضوع الأحكام العقلية بجميع قيوده معلوم مُفصل لدى العقل، ولا يُعقل طرق الشكّ في موضوع حكمه، وتكون تمام الحيثيات - حتى عدم الرافع - من قيود الموضوع، وتكون مناطات أحكامه معلومة مُفصّلة، والأحكام الناشئة من إدراك تلك المناطات مُفصّلة مُبيّنة، لايجوز حولها الشكّ إلّا من حيث الشكّ في عنوان الموضوع، فالشكّ وإن كان في الرافع يرجع إلى الشكّ في تبدّل عنوان الموضوع. وبالجملة: حُكم العقل بحسن عنوان أو قُبْحه ممّا لا يتبدّل مع حفظ ذلك العنوان، ومع الشكّ في تبدّل العنوان لا يكون للعقل حُكم جزماً، فاستصحاب حُكم العقل مع القطع بعدمه لامتني له.

وكذا لايجري استصحاب الحكم الشرعيّ المُستكشف منه؛ لأنّ الحكم المُستكشف أيضاً يكون للعنوان الذي أدرك العقل مناطه فيه، فيكون الحكم الشرعيّ

التابع للحكم العقليّ مُتعلّقاً بعين العنوان الذي يكون الحكم العقليّ مُتعلّقاً به، فلا يمكن طرّو الشكّ مع بقاء الموضوع، فلا بُدّ فيه من الشكّ في تبدّله، فلا يبقى موضوع الاستصحاب.

هذا في الأحكام العقليّة والشرعيّة المُستفادّة من حُكم العقل.
 وأمّا المُستفادّة من الأدلّة الشرعيّة، فجريان الاستصحاب - بناءً على كونه دليلاً ظنيّاً - مُمتنع؛ لعين ما ذكرنا.
 وأمّا بناءً على أخذه من الأخبار فلا مانع منه؛ فإنّه تابع لتحقّق موضوعه ومعرضه عُرفاً، فقد يحكم الشارع بحرمة شيء، ويشكّ في الآن الثاني في بقاء مناطه مع بقاء الموضوع عُرفاً، فيستصحب الحكم الشرعيّ^(١) انتهى.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري وجوابها

وأورد عليه جُلٌّ من تأخّر عنه تارة: بأننا لانسلّم لزوم تبيّن موضوع حكم العقل ومناطه؛ لإمكان أن يكون العقل قاطعاً بوجود المناط في موضوع مركّب من أمور، أو مُقيّد بقيود على سبيل الإجمال والإهمال، ولم يكن ما تعلق به المناط مُفصّلاً عنده، فإذا زال قيد أو جزء غير مقوم له يشكّ في بقاء ما هو المناط، فلا يجري استصحاب نفس الحكم العقليّ، ولكن جريان الحكم المُستكشف منه ممّا لا مانع منه مع بقاء الموضوع عُرفاً؛ لاحتمال بقاء المناط في الناقص^(٢).

و أخرى: بأنّ الملازمة بين حُكم الشرع والعقل - موضوعاً ومناطاً - إنّما هي في

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٥ سطر ١ و ٣٧٨ سطر ٧.

٢- حاشية الآخوند على الرسائل: ١٧٦ سطر ٢٣، فوائداً لأصول: ٤: ٣٢١ و ٤٥١، أجود التفريرات ٢: ٣٥٢ سطر ١٠، نهاية الأفكار ٤: ٢٢ و ٢٣، درر الفوائد: ٥١٦.

مقام الكشف والدلالة، لبحسب الواقع، فيحتمل أن يكون هناك ملاك آخر بحسب الثبوت قائم بالناقص، غير المناط القائم بالكامل^(١).

وثالثة: بأنّ مناط الحكم الشرعيّ يمكن أن يكون قائماً بالأعمّ ممّا قام به مناط الحكم العقليّ، فتكون دائرة حكمه أوسع؛ أي يكون مناط الحكم العقليّ في الواجد للخصوصيّة، ومناط الحكم الشرعيّ في الأعمّ من الواجد والفاقد، ومع فقد الخصوصية الغير المقومة للموضوع عرفاً يستصحب؛ لاحتمال بقاء الحكم الشرعيّ^(٢).
أقول: لا يخلو شيء من الإشكالات من نظر:

أما الأول: فلعدم تعقل كون العقل جازماً بالمناط في موضوع مركّب على سبيل الإجمال والإهمال؛ لأنّ من شأن العقل أن يحلّل المركّب والمقيّد إلى أجزاء وقيود بسيطة، فيلاحظ كلّ جزءٍ من غير انضمامه إلى الآخر، والمقيّد والقيّد من غير انضمام كلّ إلى الآخر، فإذا لاحظ جزءاً فإمّا أن يدرك فيه الملاك أو لا، فإن أدرك فيه فإمّا أن يدرك فيه تمام الملاك أو بعضه:

فعلى الأول: يحكم بأنّ هذا الجزء تمام الموضوع، وسائر الأجزاء كالحجر إلى جنب الإنسان.

وعلى الثاني: يلاحظ الأجزاء واحداً بعد واحد حتّى يطّلع على ما هو تمام مناط حكمه منضمّاً إلى هذا الجزء.

وإن لم يدرك فيه الملاك: يقطع بأنّ حكمه بالحسن أو القبح غير ناش منه؛ فإنّ الملاك المشكوك فيه لا ينتج الحكم المقطوع به بالبداهة، فالإجمال في حكم العقل ممّا لا يعقل.

١- حاشية الآخوند على الرسائل. ١٧٧ سطر ٩، كفاية الأصول: ٤٣٨ سطر ٣، أجود التقريرات ٢: ٣٥٢ سطر ١٤، نهاية الأفكار ٤: ٢١ سطر ٦ و ٢٣ سطر ٢.

٢- كفاية الأصول: ٤٣٨ سطر ٥، فوائد الأصول ٤: ٣٢٢ و ٤٥١، حاشية الكفاية (تقارير السيد البروجردي) ٢: ٣٤٣.

وبعبارة أخرى: أنَّ حكم العقل دائماً إنّما يتعلّق بالعناوين الكلّية المبيّنة عنده، وعروض التركيب الخارجيّ لا يوجب الإهمال والإجمال في موضوعه تأمل^(١).

وأما الثاني: فلأنَّ الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ، يكون موضوعاً مُستقلاًّ لحكم مستقلّ شرعيّ، كما أنّ التامّ مع وجود الملاك التامّ فيه يكون موضوعاً لحكم آخر مُستقلّ؛ لأنّ موضوعات الأحكام تلاحظ مجرّدة عن اللّواحق الغريبة في مقام تعلّق الأحكام بها، فالناقص - بما أنّه شيء بحياته - قائم به الملاك، ملحوظ في مقام الموضوعيّة، ويتعلّق به حكم، والتامّ أيضاً كذلك، فلا يجري الاستصحاب فيه؛ للعلم بزوال الحكم الأوّل، والشكّ في وجود حكم آخر.

وجريان استصحاب الحكم الكلّي في المقام^(٢) ممنوع، ولو على تسليم جريانه في الجملة؛ لأنّ الجامع بين الحكمين غير مجعول، بل المجعول هو كلّ واحد منهما مُستقلاًّ مُتعلّقاً بموضوعه، والجامع أمر انتزاعيّ عقليّ غير متعلّق للجعل، ولا موضوع لأثر شرعيّ، وفي مثله لا يجري الاستصحاب.

ومّا ذكرنا يتّضح الإشكال في الثالث؛ فإنّ العقل إذا أدرك المناط التامّ لموضوع يدرك أنّ حكم الشرع تعلّق بهذا الموضوع بما هو هو، مع قطع النظر عن كليّة اللّواحق، ومع التجريد عنها، وإذا كان بحسب الواقع مناط قائم بعنوان أعمّ منه، لا بدّ وأن يتعلّق به حكم آخر مستقلّ غير مرتبط بالحكم المُتعلّق بالعنوان الأخصّ، فالإشكال الوارد على الثاني وارد عليه أيضاً.

١- وجهه: أنّ العقل لا يحيط بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فحينئذ يمكن الحكم بحسن موضوع مركّب من عدّة أمور من باب القدر المتيقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء أو الحثيّات يتصحب الحكم الشرعيّ المستنبط من العقليّ، كما أفاد المشايخ رحمهم الله [منه قدّس سرّه].

٢- أنظر نهاية الأفكار ٤: ٢٦ و ٢٧.

في تحقيق الحال في المقام

هذا، والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه لو سلّمنا أنّ العناوين المبيّنة المفصلة - التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها - إنّما تكون في نظر العقل مع التجرد عن كافة اللواحق والعوارض الخارجية حسنة أو قبيحة ذاتاً، فلا يمكن أن يشكّ العقل في حكمه المتعلّق بذلك العنوان المدرك مناطه.

ولكن تلك العناوين الحسنة والقبيحة قد تصدق على موضوع خارجي؛ لأنّ الوجود الخارجي قد يكون مجمع العناوين المتخالفة، فالعناوين المتكثّرة الممتازة في الوجود العقليّ التحليليّ قد تكون متّحدة غير متمّيزة في الوجود الخارجي، ويكون الوجود الخارجي بوحده مصداقاً للعناوين الكثيرة، وتحمل عليه حملاً شائعاً، فإذا صدقت عليه العناوين الحسنة والقبيحة يقع التزاحم بين مناطاتها، ويكون الحكم العقليّ في الوجود الخارجي تابعاً لما هو الأقوى بحسب المناط.

مثال ذلك: أنّ الكذب بما أنّه كذب - مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر عليه في الوجود الخارجي - قبيح عقلاً، وإنجاء المؤمن من الهلكة حسن، وكلّ من الحسن والقبح ذاتيّ بالنسبة إلى عنوانه بما أنّه عنوانه، ولكن قد يقع التزاحم بينهما في الوجود الخارجي إذا صدقا عليه، فيرجح ما هو أقوى ملاكاً وهو الإنجاء، فيحكم العقل بحسن الكلام الخارجي المنجّي مع كونه كذباً.

وكذا إيذاء الحيوان بما أنّه حيوان قبيح عقلاً، ودفع المؤذي حسن لازم عقلاً، وفي صورة صدقهما على الموجود الخارجي يكون الحسن أو القبح تابعاً لما هو أقوى مناطاً.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي، من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملزماً،

فيكشف العقل منه الوجوب الشرعيّ، ثمّ يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجيّ بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يفرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه، ويكشف الحكم الشرعيّ بوجوبه، ثمّ يشكّ في تطبيق عنوان السابّ لله ورسوله عليه في حال الغرق، وحيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأوّل أو دافعاً له، فيشكّ العقل في حسن الإنقاذ الخارجيّ وقبحه، ويشكّ في حكمه الشرعيّ.

مثال الثاني: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثمّ يشكّ بعد بلوغه في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعيّ، فاستصحاب الحكم العقليّ في مثل المقامات ممّا لا مجال له؛ لأنّ حكم العقل مقطوع العدم، فإنّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنّه مشكوك فيه.

وأما الحكم الشرعيّ المستكشف منه - قبل الشكّ في عروض العنوان المزاحم عليه - فلا مانع من استصحابه، إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجيّ لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً، كالمثالين المتقدّمين؛ فإنّ عنوان السابّ والمؤذي من الطوارئ التي لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخص ممّا ذكرنا: جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة من الحكم

العقليّ.

فصل

حول التفصيل بين الشكّ في الرفع والمقتضي

ما ذكرناه في الفصل السابق أحد تفصيلي العلامة الأنصاريّ في الاستصحاب،
وثانيهما: هو التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، فاختر عدم الجريان في
الأوّل^(١).

ولما كانت هذه المسألة مهمّة بحسب الآثار الفقهية، ومن مطارح أنظار
المُحقّقين المتأخّرين عنه، فلا بد من بسط الكلام فيها حتّى يتّضح ما هو الحقّ:
فقول: الظاهر من كلمات الشيخ أنّ مراده من المقتضي في مقابل الرفع هو
ما يكون معروفاً بين الأعلام^(٢): من أنّ المُستصحب إذا كان له استعداد بقاء واستمرار،
واقضاء دوام وقرار، وشكّ في حدوث أمر رافع له، يكون من الشكّ في الرفع، وأمّا إذا
شكّ في مقدار استعداد بقاءه وقابليّة دوامه، وكان الشكّ في زواله من ناحية ذلك،
فيكون من الشكّ في المقتضي، وليس مراده من المقتضي هو مناطات الأحكام،

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٨ سطر ١٧.

٢- أنظر مشارق الشموس: ٧٦ سطر ١١، ودرر الفوائد: ٥٢١، ونهاية الأفكار: ٧٨:٤ وغيرها.

ولا المُقتضي في باب الأسباب والمسببات الشرعية، كالعقد المُقتضي للملكية، والوضوء المُقتضي للطهارة.

وما ذكرنا هو الظاهر من كلامه في موارد^(١)، والمعروف من مذهبه، وإن أوهم خلافه ما صرح به في ذيل قول المحقق في «المعارج» في حجة القول التاسع: بأن كلام المحقق يرجع إلى مختاره لو كان مراده من دليل الحكم في كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح - هو المُقتضي، ويكون حكم الشك في وجود الراجع حكم الشك في رافعية الشيء^(٢).

فإن مراد المُحقق من المُقتضي هو الذي في باب الأسباب والمسببات الشرعية، كعقد النكاح المُقتضي للحلية، ومراده من الراجع هو رافع هذا الاقتضاء، كما هو صريح ذيل كلامه^(٣)، وهذا الذيل يمكن أن يكون قرينة على أن مراده من دليل الحكم في الصدر هو المُقتضي كما أفاد الشيخ.

فحيثئذٍ لو رجع كلام المُحقق إلى مختار الشيخ لكان مراده أيضاً من المُقتضي هو الذي في باب الأسباب والمسببات.

ولكن الظاهر من كلامه في ذيل أخبار الاستصحاب ما هو المعروف

١- كما في رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٦ سطر ٥ و ٣٣٦ سطر ١٠ و ٣٤٠ سطر ٤ وغيرها.

٢- نفس المصدر السابق: ٣٦١ سطر ٧.

٣- معارج الأصول: ٢١٠.

والمحقق الحلي: هو الشيخ الإمام الفقيه أبو القاسم جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن سعيد الهذلي الحلي، ولد سنة ٦٠٢ هـ، ونشأ في بيت عريق في العلم باذخ بالمجد، أخذ الفقه عن والده الشيخ الحسن بن يحيى، والسيد شمس الدين فخار بن سعد الموسوي، والشيخ الفقيه نجيب الدين محمد بن جعفر بن نوا الحلي الربيعي، والسيد نجم الدين محمد بن زهرة وآخرين، وتفقه به أعظم منهم: الإمام العلامة الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، والشيخ الحسن بن داود الحلي، والعلامة الأديب صفي الدين الحلي، وجمال الدين محمد بن محمد الكوفي الهاشمي الحارثي، توفي في شهر ربيع الآخر سنة ٦٧٦ هـ، وترك آثاراً جلية منها: المعارج في أصول الفقه، نهج الوصول إلى علم الأصول، شرائع الإسلام، النافع في مختصر الشرائع، المسلك في أصول الدين وغير ذلك. أنظر قاموس الرجال ٣٧٨: ٢، نقد الرجال: ٦٩ / ٢٠، رجال ابن داود: ٦٢ / ٣٠٤.

من مذهبه^(١)، فبناءً عليه لا يرجع كلام الشيخ إلى كلام المُحقّق فإنّ المُحقّق ذهب:

إمّا إلى إنكار الاستصحاب مطلقاً إن كان مراده من دليل الحكم هو إطلاق الأدلّة أو عمومها، ومن الشكّ في الرافعيّة هو الشكّ في التقييد أو التخصيص.

أو كان مراده من المُقتضي والرفع هو قاعدة المُقتضي والمانع كما حمل الشيخ كلامه عليه أولاً^(٢).

أو إجراء الاستصحاب فيما إذا كان المُقتضي - أي السبب الشرعيّ - قد اقتضى المُسبّب مُطلقاً، كعقد النكاح الذي اقتضى الحليّة مُطلقاً، وشكّ في ألفاظ أنّها رافعة له أم لا، فيستصحب حكم المُقتضي إلى أن يعلم الرفع، ولا يرجع شيء مما ذكر إلى ظاهر كلام الشيخ وما هو المعروف من مذهبه.

فما أفاده بعض أعظم العصر رحمه الله^(٣): من أنّ التأمّل في كلام المُحقّق والشيخ يعطي أنّ مرادهما من المُقتضي هو مقدار استعداد المُستصحب^(٤) ناش من عدم التأمّل في كلام المُحقّق، فراجع كلامه المنقول من «المعارض» اللهمّ إلا أن يكون مراده من

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣٦ سطر ١٠.

٢- نفس المصدر: ٣٢٩ سطر ٧ و ٦.

٣- بعض أعظم العصر المقصود منه هو: الإمام الفقيه الشيخ محمد حسين ابن الشيخ عبدالرحيم النائيني النجفي، ولد في سنة ١٢٧٧ هـ في بلدة نائين من نواحي مدينة يزد، قرأ على الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقي الأصفهاني والميرزا محمد حسن النجفي، والميرزا أبي المعالي، والسيد إسماعيل الصدر، والإمام الشيخ محمد حسن الشيرازي، وأما تلاميذه فكثيرون نذكر منهم: المغفور له آية الله العظمى السيد الخوئي، والفقيه الكبير الشيخ موسى الخوانساري، والمحقق الفقيه الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، والسيد جمال الدين الكلبي يگاني، والفقيه الكبير الشيخ حسين الخلي وغيرهم. توفي بالنجف الأشرف ٢٦ جمادى الأولى سنة ١٣٥٥ هـ وترك مؤلفات جمة منها: تفريرات عنه في الأصول، ورسالة في نفي الضرر، وتبنيّة الأئمة، ورسالة في أحكام الخلل في الصلاة وغيرها. أنظر أعيان الشيعة ٦: ٥٤، معارف الرجال ١: ٢٨٤ / ١٤٠، نقباء البشر ٢: ٥٩٣ / ١٠٢١.

٤- أنظر فوائد الأصول ٤: ٣٢٥.

المحقق هو الخوانساري^(١)، لكنّه خلاف ظاهر كلامه.

ثمّ إنّّه توهم أمراً آخر: وهو أنّه لو كان المراد من المقتضي هو ملاك الأحكام أو المقتضي في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعيّ تأسيساً أو إمضاء، للزم - مع عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي - سدّ باب جريان الاستصحاب مُطلقاً، وهو مسارق للقول بعدم الحجّية مُطلقاً؛ فإنّّه لا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم، أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعيّة في باب الأسباب والمسببات لمن لا يوحى إليه إلاّ من طريق الأدلّة الشرعيّة؛ فإنّّه لا يمكن إثبات كون الموضوع المتعقّب بالمذي، والنكاح المتعقّب بقول الزوج «أنت خليّة» مقتضيين لبقاء الطهارة وعلقة الزوجيّة، فما من مورد إلاّ ويشكّ في المقتضي بأحد الوجهين^(٢) انتهى.

وأنت خير بما فيه: فإنّ الاقتضاء بالمعنى المعروف من الشيخ لا طريق إلى إحرازه في الأحكام الشرعيّة أيضاً إلاّ من قبل الدليل الشرعيّ، كما اعترف به فيما بعد، فلو دلّ الدليل الشرعيّ على أنّ الحكم الفلاني مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلى الأبد، أو إلى غاية كذائيّة، يستكشف منه المقتضي بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذٍ في بقائه من قبيل الشكّ في المقتضي، لا بالمعنى المعروف، ولا بمعنى الملاك.

وبالجملة: لما لا يكون حكم إلاّ عن ملاك، فأصل الحكم يكشف عن أصل

١- يأتي تحريجه في صفحة ٢٩.

والمحقق الخوانساري: هو الشيخ الحسين بن جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري الأصفهاني، فقيه متضلع، وبتكلم محقق، وحكيم كبير، مشهور الاسم، بعيد الصيت، حسن الشعر والإنشاء بالعربية والفارسية، انتهت رئاسة الشيعة في زمانه إليه، ولد سنة ١٠١٦ هـ، وتوفي سنة ١٠٩٨ هـ، له تلامذة أجلاء منهم: ولده الشيخ جمال الدين محمد، وأخوه رضي الدين محمد، والمدقق الشيرازي، والسيد نعمه الله الجزائري. والمولى محمد بن عبد الفتاح التنكابني، وله مؤلفات كثيرة منها: مشارق الشموس في شرح الدروس، الجواهر والأعراض، حاشية على شرح الإشارات، رسالة في التشكيك، تفسير سورة الفاتحة، وغير ذلك. انظر أعيان الشيعة ٦: ١٤٨، رياض العلماء ٢: ٥٧، جامع الرواة ٢٣٥: ١.

٢- فوائد الأصول ٥: ٣٢٥ و ٣٢٦.

الملاك، واستمراره عن استمراره، وكذا الاقتضاء في باب الأسباب والمسببات إنَّها يستكشف من الأدلة الشرعية، فكما أنَّ إحراز المقتضي للبقاء ومقدار استعداد المُستصحب في الأحكام يحتاج إلى الدليل، كذلك إحرازه بالمعنيين الآخرين.

فتحصل ممَّا ذكرنا: أنَّ المقتضي بأيِّ معنى كان لا يوجب سدَّ باب الاستصحاب - لوقيل بعدم جريانه - إلا في الشك في الرفع، كما اتضح أنَّ المقتضي في كلام المحقق غير ما هو المعروف من مذهب الشيخ.

في ذكر أخبار الاستصحاب

إذا عرفت ما ذكرنا: فالذي اعتمد عليه الشيخ في التفصيل المذكور هو دعوى ظهور أخبار الباب فيه^(١)، فلا بد من ذكرها، وتذييل كلِّ منها بما يناسبه، وما يمكن أن يكون مستنداً له:

فمنها: ما عن محمد بن الحسن^(٢) بإسناده عن الحسين بن

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣٦ سطر ٨ و ٣٦١ سطر ١٠٢.

٢- هو الإمام الكبير والفقير الشهير الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة على الإطلاق، كان إماماً في التفسير والأصول والرجال والحديث، من أعيان الأئمة وأعلامها، الذي له المكانة السامية الراسية عند الأمة، والمنزلة الكبرى في الرئاسة والسؤدد، صاحب التصانيف المفيدة الممتعة التي لا تزال في طليعة المراجع الإسلامية، وسنابقه كثيرة، وفضائله مشهورة، وبركاته معروفة، كان مولده سنة ٣٨٥ هـ في طوس، وتفقه على علم الشيعة الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، وعلم الهدى الإمام السيد أبي القاسم علي بن الحسين المرتضى، والشيخ أبي عبدالله أحمد بن عبدالواحد البرزنجي، والشيخ أبي عبدالله الحسين بن عبيدالله بن الغضائري وخلاتق، وتخرَّج به جماعة منهم: الفقيه آدم بن يونس النسفي، والشيخ محمد بن علي الكراچكي، والشيخ محمد بن أبي القاسم الطبري، والشيخ الفقيه سعد الدين بن البراج، والشيخ الفقيه سليمان بن الحسن الصهرشتي وآخرون، توفي في الثاني والعشرين من المحرم سنة ٤٦٠ هـ. انظر نفيح المقال ٣: ١٠٤٣ / ١٠٥٦٣، سفينة البحار ٢: ٩٧، الأعلام للزركلي ٦: ٨٤.

سعيد^(١) عن حماد^(٢) عن حريز^(٣) عن زرارة^(٤) قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة^(٥) والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: (يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء).

قلت: فإن حركك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: (لاحتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين

من وضوئه، ولا يتقص اليقين أبداً بالشك، وإنما ينقضه يقين آخر)^(٦).

١- الحسين بن سعيد: ابن حماد بن سعيد بن مهران الأهوازي، من أصحاب الإمام الرضا والإمام الجواد والإمام المهدي عليهم السلام، كان جليل القدر، عظيم المنزلة، أوسع أهل زمانه علماً بالفقه والآثار والمناقب وغير ذلك من علوم الشيعة، صاحب المصنفات المعتمدة المعول عليها عند الطائفة، أصله كوفي وانتقل مع أخيه الحسن إلى الأهواز ثم تحوّل إلى قم وتوفى فيها، روى عن أبان بن عثمان، وإبراهيم بن أبي محمود، والحسن بن علي الششاء، وعبدالله بن سنان، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، وخلق، وعنه إبراهيم بن هاشم، وبكر بن صالح، وسعد بن عبدالله، وعلي بن مهزيار وآخرون. انظر رجال الشيخ الطوسي: ١٧ / ٣٧٢ و ١ / ٣٩٩ و ١ / ٤١٢ و ٦ / الفهرست للشيخ الطوسي: ٥٨ / ٢٢٠، الفهرست لابن النديم: ٢٧٧، معالم العلماء: ٤٠ / ٢٥٧.

٢- حماد: هو أبو محمد بن عيسى الجهني البصري، أصله من الكوفة وسكن البصرة، وكان ثقة في حديثه صدوقاً، وتمن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وأقرّوا له بالفقه، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليها السلام، مات غربيقاً بوادي قنّاة بالمدينة سنة ٢٠٩ هـ وله نيف وتسعون سنة. انظر رجال النجاشي: ١٤٢ / ٣٧٠، رجال الشيخ الطوسي: ١٧٤ / ١٥٢ و ١ / ٣٤٦، التحرير الطاوسي: ١٥٠ / ١١٤، رجال البرقي: ٢١ و ٤٨ و ٥٣.

٣- حريز: هو ابن عبدالله السجستاني أبو محمد الأزدي، من أهل الكوفة، عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، روى عن إسحاق بن عمار، و بريد بن معاوية، وبكير بن أعين، وسدير الصيرفي، وآخرين، وروى عنه أيوب بن نوح، وخلف بن حماد، وصفوان بن يحيى، ومحمد بن سنان وغيرهم. انظر رجال الشيخ الطوسي: ١٨١ / ٢٧٥، رجال ابن داود: ٧١ / ٣٩٣، مجمع الرجال: ٢ / ٩٢.

٤- زرارة: هو ابن أعين الشيباني أبو الحسن، شيخ أصحابنا في زمانه ومقتداهم، وكان قارئاً فقيهاً متكلماً شاعراً أدبياً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً فيما يزويه، وورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: (لولا زرارة لظننت أنّ أحاديث أبي عليه السلام سنده) وفي قول آخر له عليه السلام: (فإذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس) وأوماً إلى زرارة، مات رضوان الله تعالى عليه سنة ١٥٠ هـ. انظر رجال النجاشي: ١٧٥ / ٤٦٣، اختيار معرفة الرجال: ١ / ٣٤٥، تنقيح المقال: ١ / ٤٣٨ / ٤٢١٣.

٥- الخفقة: يقال خفق برأسه خفقة أو خفقتين إذا أخذته سبّة من التعاس، يقال برأسه دون سائر جسده. مجمع البحرين: ١٥٤: ٥ - خفق.

٦- التهذيب: ١ / ٨ / ١١، الوسائل: ١ / ١٧٤: ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

والظاهر أنَّ لزرارة كانت أولاً شبهة حكمية، ولم يعلم أنَّ الخفقة والخفقتين تنقضان الموضوع:

إمَّا للشك في مفهوم النوم، وأنَّه هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا.
وإمَّا للشك في كونها ناقضتين مُستقلتين مع علمه بعدم دخولهما تحت عنوان النوم.

وإمَّا للشك في أنَّ النوم الناقض هل هو النوم الغالب على الحواس، أو الأعم منه ومن الخفقة والخفقتين اللتين هما من المراتب الضعيفة للنوم، مع القطع بدخولهما تحت عنوانه.

فعلى هذا يكون معنى قوله: «الرجل ينام» إمَّا أنَّه تحقَّق منه النوم حقيقة، ولكن لا يعلم أنَّ النوم الناقض ما هو، وإمَّا أنَّه دخل في فراش النوم واضطجع فيه وتهيأ له؛ فإنَّه يقال: إنه ينام.

وبالجملة: تكون الشبهة في الفقرة الأولى حكمية وأجاب الإمام عليه السلام: بأنَّ النوم الغالب على العين والقلب والأذن موجب للموضوع.

ثمَّ حدثت شبهة أخرى له: بأنَّ النوم الغالب على تلك الحواسِّ مما لا سبيل إليه إلا بالأمارات، فذكر بعض الأمارات الظنية، مثل حركة شيء إلى جنبه، وأنها أماراة شرعية على النوم في صورة الشك في تحقَّق النوم أو لا؟

فأجاب: بأنَّه (لا، حتى يستيقن أنه قد نام، ويجيء من ذلك أمرٌ بين).

وأما قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه...) إلى آخره، ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن الجزء محذوف؛ أي إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الموضوع، وقوله: (فإنَّه على يقين...) إلى آخره صغرى وكبرى وتعليل للجزء^(١)، وهذا

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٩ سطر ٢٢.

أظهر الاحتمالات، ويستفاد منها حينئذ قاعدة كلية؛ بدعوى أن الظاهر منه كونه بصدق بيان قاعدة كلية، وذكر الضوء إنما هو لكونه مورد السؤال، لالدخلة في موضوع الحكم^(١).

بل يمكن أن يقال: إنه مع الشك في قديته لا ترفع اليد عن ظاهر قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك)^(٢).

ويمكن الخدشة في الدعويين: بأن إلقاء القاعدة الكلية المستفادة من اختلاف المعلول والعلّة في المقام لا يقتضي السراية لغير باب الضوء، ويصحّ التعليل والقياس بعد كون المورد ناقصاً واحداً هو النوم، فإلقاء القاعدة الكلية لإفادة تمام موارد باب الضوء.

وأما الدعوى الثانية: فغير وجيهة؛ لأنّ الكلام المحفوف بما يصلح للقربية لا يمكن فهم القاعدة الكلية منه، وإن شكّ في قربية الموجود.

وبالجمله: لا يمكن الأخذ بالإطلاق مع الشكّ في قربية ما يحفّ بالكلام، وأما إلغاء الخصوصية بمناسبة الحكم والموضوع^(٣) فهو حقّ سيأتي بيانه على جميع التقادير.

ولكن هاهنا شبهة: وهي أن الظاهر على هذا الاحتمال أن قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) يكون صغرى لقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك) فأراد الإمام عليه السلام إجراء استصحاب الضوء، مع أنه محكوم باستصحاب عدم النوم الناقض؛ لأنّ الشكّ في الضوء ناش من الشكّ في حصول الناقض، وأصالة عدم حصوله مقدّمة على استصحاب الضوء^(٤).

١- فوائد الأصول: ٤: ٣٣٥، نهاية الأفكار ٤: ٤١ و ٤٢.

٢- أنظر كفاية الأصول: ٤٤٢، فوائد الأصول ٤: ٣٣٧.

٣- فوائد الأصول ٤: ٣٣٩ و ٣٤٠، نهاية الأفكار ٤: ٤٣.

٤- قد دفعنا تلك الشبهة بما هو الموافق للتحقيق في باب تقدّم الأصل السببيّ على السببيّ ويتناسر تقدّمه فراجع [منه قدس سره]. أنظر نهاية الأفكار ٤: ٣٩، وسيأتي بيان ذلك في صفحة ٢٥١ و ٢٥٢.

كما أنَّ الظاهر من قوله: (حتى يستيقن أنه قد نام) أنه تمسك بأصالة عدم النوم، مع أنَّ جريان الأصل المحكوم - مقدماً على الحاكم أو في عَرَضه - خلاف التحقيق.

ويمكن أن يجاب: بأنه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة؛ أي شبهة نقض الوضوء وعدمه، لا بنحو الصناعة العلمية، وأنَّ نكته عدم وجوب الوضوء - بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه - هي جريان الأصل الحاكم أو المحكوم.

نعم: أفاد زائداً على جواب الشبهة: بأنَّ هذا ليس مُخْتَصّاً بباب الوضوء، بل الميزان هو عدم نقض اليقين بالشك، وهذا كجواب المفتي للمستفتي في نظير المسألة، مع إرادة المفتي إلقاء قاعدة كلية تفيده في جميع الموارد، لبيان المسألة العلمية، وكيفية جريان الأصول، وتمييز حاكمها من محكومها، فلا محيص حينئذٍ إلا من بيان نتيجة المسألة؛ وأنَّ الوضوء المتيقن لا ينقض بالشك في النوم، وأما كون عدم نقضه لجران أصالة بقاء الطهارة، أو أصالة عدم الناقض للوضوء، فهو أمر غير مرتبط بالمستفتي؛ فإنَّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعادة وعدمه، لا الدليل عليه موافقاً للصناعة.

لا يقال: إنَّ النوم والوضوء ضدَّان، وأصالة عدم الضدِّ لا تثبت الضدَّ الآخر، فلا محيص إلا من إجراء استصحاب الوضوء.

فإنه يقال: إنَّ النوم من النواقض الشرعية للوضوء، لامن الأضداد التكوينية، فالتعبّد بعدم تحقُّق الناقض للوضوء تعبّد ببقاء الوضوء شرعاً، ويرفع الشك ببقاء الوضوء تأملاً^(١).

فتحصل من ذلك: أنَّ معنى الرواية على هذا الاحتمال: «أنَّه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنَّه على يقين منه، وكل من كان على يقين من شيء لا يتقض يقينه بالشك أبداً».

١- وجهه ما يأتي في باب الاستصحاب في باب الأصل السببي والمسببي [منه قدس سره]. و ذلك في صفحة ٢٥١ و ٢٥٢.

الاحتمال الثاني: و لعلّه أقرب الاحتمالات، أن يكون الجزء المُقدّر غير ما ذكره الشيخ^(١)، ويكون قوله: (وإلّا) راجعاً إلى قوله: (لا حتّى يستيقن) فيكون المُقدّر: «وإن وجب قبل الاستيقان لزم نقض اليقين بالشك»، وقوله: (فإنّه على يقين) قرينة على المُقدّر، وبيان لفساد نقض اليقين بالشك ولزومه أيضاً، وعليه تكون استفادة الكلّية أقرب وأوفق بفهم العرف.

الاحتمال الثالث: أن الجزء هو قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) فحينئذٍ لا بد من تقدير، كقوله: «فيجب البناء على يقين من وضوئه» أو «يجري على يقينه» أو يكون ذلك كناية عن لزوم البناء العمليّ على اليقين^(٢).

وأما القول بأنّ الجزء هو نفس قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) من غير تقدير بتأويل الجملة الخبرية إلى الإنشائية^(٣)، فهو في غاية الضعف؛ فإنّ قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) لو صدر بداعي الإنشاء يصير المعنى: فليحصّل اليقين بالوضوء مع أنّ البعث إلى تحصيله خلاف المقصود، أو يكون المراد إنشاء تحقّق اليقين في زمان الشكّ اعتباراً وتعبداً، فلا يتناسب مع قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ)؛ لأنّ اعتبار إلغاء الشكّ مع اعتبار بقائه متضادّان.

وتأويل هذه الإخباريّة إلى الإنشائية لا يوجب أن يكون المعنى: «أنّه يجب البناء العمليّ على طبق اليقين بالوضوء»^(٤) كما يظهر بالتأمّل في أمثالها من الجمل الخبرية الصادرة بداعي الإنشاء.

فما ادعاه بعض أعظم العصر قائلًا: إنّه لا ينبغي الإشكال في كون الجزء هو

١- تقدّم تحريجه في صفحة ٢٣ -

٢- أنظر نهاية الأفكار ٤: ٤١.

٣- فوائد الأصول ٤: ٣٣٧، نهاية النهاية ٢: ١٧٢.

٤- نهاية الأفكار ٤: ٤١.

نفس قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) بتأويل الجملة الإخبارية إلى الإنشائية - مع جعل الاحتمال المتقدم ضعيفاً غاية^(١) - لا ينبغي أن يصغى إليه؛ فإنه مع كونه خلاف الظاهر، يرد عليه الإشكال المتقدم.

وعلى أي حال: لو جعلنا الجزء ما ذكر بنحو التقدير، أو بجعل الخبرية إنشائية، لا يمكن استفادة الكبرى الكلية من الرواية؛ فإن قوله: (لا ينقض اليقين بالشك) حينئذ يصير عطفاً على الجزء، ولا يفيد إلا مفاده؛ أي يكون عبارة أخرى عن قوله: «فيجب البناء على طبق اليقين بالوضوء»، ولا يصح جعله كبرى كلية؛ للخروج عن قانون المحاورة وطرز الاستدلال؛ فإن قانون الاستدلال على نحوين:

أحد هما: ذكر المقدمتين ثم الاستنتاج، فيقال: «الخمر مسكر، وكل مسكر حرام، فالخمر حرام» أو يقال: «إنه على يقين من وضوئه فشك، وكل من كان على يقين من شيء فشك يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

وثانيهما: ذكر النتيجة أولاً، ثم الاستدلال عليها، وحينئذ لا بد من تحلل كلمة «لأن» وأمثالها فيقال: «الخمر حرام؛ لأنه مسكر»، ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء؛ لأنه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشك».

فلو جعلنا قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) جزء، يكون المعنى: «أنه لا يجب عليه الوضوء» أو «يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق من وضوئه» وهذه نتيجة البرهان، فقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك) لو كان برهاناً عليها لا بد وأن يصدر بها يفيد العلية، فجعل قوله: (فإنه على يقين) صغرى للكبرى^(٢) لا يجتمع مع جعله جزء للشرط وجملة إنشائية^(٣)؛ فإنه على الإنشائية يصير نتيجة للبرهان، لا صغرى له.

١- فوائد الأصول ٤: ٣٢٦ و ٣٣٧. ومراد الإمام قدس سره من الاحتمال المتقدم هو الاحتمال الأول لا الثاني فتأمل.

٢- نفس المصدر ٤: ٣٣٥.

٣- نفس المصدر ٤: ٣٢٦ و ٣٣٧.

والعجب من المحقق المتقدّم؛ حيث جمع بين القولين غفلةً عما يلزمه، وأعجب منه أنّه جعل ما قواه الشيخ ضعيفاً؛ للزوم التكرار في الجواب من غير تكرّر السؤال^(١)، مع أنّ هذا الإشكال إنّما يلزم على احتمال؛ فإنّ مقتضى إنشائية الجملة أن يكون المعنى «أنّه لا يجب عليه الوضوء» وهذا تكرار بلا موجب، وأمّا على احتمال الشيخ فلم يذكر الجواب، وذكر قوله: (وإلا) توطئة لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلية.

وكيف كان: فالاحتمال المذكور أسوأ الاحتمالات وأضعفها.

الاحتمال الرابع: أن يكون الجزء قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) ويكون قوله: (فإنّه على يقين) توطئة للجواب^(٢).

وهذا الاحتمال أقوى من الثاني، وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم: من إجراء الأصل السببيّ مع وجود الأصل السببيّ^(٣)؛ لأنّ قوله: (لا ينقض اليقين أبداً بالشك) لا يكون حيثنّذ كبرى لقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه)، بل لقوله «فإن لم يستيقن أنّه قدنام» المقدّر، المفهوم منه أنّه على يقين من عدم النوم، مع كونه مفروضاً تاملاً.

هذا، ولكنّه أيضاً خلاف الظاهر؛ لخلوّ الجزء عن الفاء، وتصدير قوله: (فإنّه على يقين) بها بلا وجه، وكون التوطئة خلاف الأسلوب الكلامي، واحتياج ارتباط الشرط وهو قوله: (وإن لم يستيقن أنّه قدنام) مع الجزء إلى تأويل.

ثمّ إنّّه على هذين الاحتمالين وإن لم يحمل قوله: (ولا ينقض) على الكبرى الكلية كما أشرنا إليه، لكن يمكن استفادة الكلية؛ بإلغاء الخصوصية عرفاً، ومُناسبة الحكم والموضوع؛ ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين لكونه مبرماً مستحكماً لا ينقض بالشك

١- نفس المصدر.

٢- أنظر كفاية الأصول: ٤٤١ و ٤٤٢.

٣- تقدّم في صفحة ٢٤ و ٢٥.

الذي لا إبرام فيه ولا استحكام.

وأما ما قيل في مقام التأييد: من أن الظاهر من الكبرى ورودها لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء، واستقرت عليه طريقتهم^(١) فسيأتي ما فيه^(٢).

تقريبات الأعلام في اختصاص حجّة الاستصحاب بالشك في الرفع

ثمّ اعلم: أنه يظهر من الشيخ و من تبعه - في اختصاص حُجّة الاستصحاب بالشك في الرفع - تقريبات في كيفية استفادته منها:

أحدها: ما هو ظاهر كلامه في موضعين من «الرسائل» - تبعاً للمحقق الخوانساري^(٣) - من أن حقيقة النقض هي رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، والأقرب إليه - على فرض المجازية - هو رفع الأمر الثابت الذي له استعداد البقاء والاستمرار، وقد يطلق على مُطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له، فالأرجح هو الحمل على رفع اليد عن الأمر المُستمرّ، فعلى هذا يتقيّد اليقين بما تعلق بالأمر المُستمرّ، والمراد من اليقين هو الطريقي لا وصفه.

فمحصل المعنى: «أنّه لا يتقضى المتيقن الثابت كالطهارة السابقة» أو «أحكام اليقين الطريقي» أي أحكام المتيقن الكذائي المُستمرّ شأناً كنفس المتيقن.

وكيف كان: فالمراد إمّا نقض المتيقن، وهو رفع اليد عن مُقتضاه، وإمّا نقض أحكام اليقين؛ أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين، والمراد حيثئذٍ منه رفع اليد عنها^(٤).

١ - فرائد الأصول ٤: ٣٣٨، نهاية الأفكار ٤: ٤٣.

٢ - يأتي في صفحة ٣٧.

٣ - مشارق الشموس: ٧٦ سطر ١١.

٤ - رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣٦ سطر ٩ و ٣٦١ سطر ٢، وانظر ٣٦٩ سطر ١٢.

وثانيها: ما أفاده بعض المحققين^(١) في تعليقه على «الرسائل» وهو أن النقض ضد الإبرام، ومتعلقه لا بد وأن يكون له اتصال حقيقة أو ادعاء، ومعنى إضافة النقض إليه رفع الهيئة الاتصالية، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أن لهما نحو إبرام عقلي، ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد، وبالترديد في ذلك الاعتقاد.

فحينئذ نقول: قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقة في زمان الشك، وهذا المعنى إنَّما يتحقق في القاعدة، وأمَّا في الاستصحاب، فليست إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده في السابق، بل هي باعتبار تحققه في زمان الشك بنحو من المسامحة والاعتبار؛ إذ لا ترفع اليد عن اليقين السابق في الاستصحاب أصلاً، وإنَّما ترفع اليد عن حكمه في زمان الشك.

وليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بالحالة السابقة ليس عملاً به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بد من تصحيح إضافة النقض إليه بالنسبة إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديري له؛ بحيث يصدق هذه الملاحظة أن الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين، ورفع اليد عنه نقض له.

ومعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هيَّ عن عرفاً، بل لوجوده التقديري حينئذ وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيراً في العرف؛ ألا ترى أنهم يقولون: ما عملت بيقيني، وأخذت بقول هذا الشخص الكاذب، ورفعت اليد عن يقيني بقوله.

١- بعض المحققين: المراد منه هنا هو الفقيه الكبير إمام عصره الشيخ آغا رضا ابن العالم الفقيه الشيخ محمد هادي الهمداني النجفي، المولود في حدود سنة ١٢٥٠ هـ، كان على جانب عظيم من طهارة القلب وسلامة الذات والبعد عن زخارف الدنيا، ذا اطلاع واسع في الفقه وأصوله وخبرة وتضلُّع فيها، تلمذ على الإمام المجدد السيد محمد حسن الشيرازي، والإمام الشيخ محمد تقي الشيرازي، والعلامة الفقيه الميرزا حسن ابن ميرزا خليل الطهراني، وتخرَّج به جماعة كثيرون منهم: السيد محسن الأمين، والأخوان الشيخ أحمد والشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، والشيخ عبد الحسين أسدالله النستري، والسيد حسن الصدر، والشيخ آغا بزرگ الطهراني، توفي بسامراء ٢٨ صفر سنة ١٣٢٢ هـ. انظر أعيان الشيعة ٧: ١٩، نقيب البشر ٢: ٧٧٦ / ١٢٦٠، معارف الرجال ١: ٣٢٣ / ١٥٨.

وأما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضي فبعيد جداً، بل لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً، فعميم اليقين في قوله: (اليقين لا ينقض بالشك) بحيث يعم مثل الفرض بعيد في الغاية^(١) انتهى كلامه.

وثالثها: ما ذكره بعض أعظم العصر على ما في تقارير بحثه، وملخصه مع طوله بعد الإشكال على الشيخ بأن المراد باليقين ليس هو المتيقن: هو أن المراد من نقض اليقين نقضه بما أنه يستتبع الحركة على وفقه، فأخذ اليقين في الأخبار باعتبار كونه كاشفاً لصفة، فعناية النقض إنما تلحق اليقين من ناحية المتيقن، ولهذا تكون إضافته إلى اليقين شائعة، دون العلم والقطع؛ وليس ذلك إلا لأنها يستعملان غالباً في مقابل الظن والشك، بخلاف اليقين؛ فإن إطلاقه غالباً بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضي المتيقن، فتختص أخبار الباب بها إذا كان المتيقن مما يقتضي الجري العملي على طبقه؛ بحيث لو خلى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن.

وهذا المعنى يتوقف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء؛ فإنه في مثل ذلك يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن، ويصدق عليه نقض اليقين بالشك، بخلاف غيره؛ فإن الجري العملي فيه بنفسه ينتقض، ولا تصح هذه العناية فيه.

وبتقريب آخر: يتوقف صدق نقض اليقين بالشك على أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه؛ بمعنى أن الزمان الذي يشك في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، وهذا إنما يتم إذا كان المتيقن مرسلاً بحسب الزمان؛ لكي يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بزمان خاص، ومقيداً بوقت مخصص، وإلا ففيما بعد ذلك الحد يكون المتيقن مشكوك الوجود من أول الأمر، فلا يكون من نقض اليقين بالشك^(٢) انتهى.

١- أنظر حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ٨١ سطر ١٦.

٢- فوائد الأصول ٤: ٣٧٤-٣٧٦.

تحقيق الحق في الشك في الراجع والمقتضي

أقول: قبل بيان وجه النظر في كلام الأعلام نذكر ما هو التحقيق في المقام، فاعلم أن اليقين قد يلاحظ بما أنه صفة قائمة بالنفس، كالعطش والجوع والخوف والحزن، ومن الصفات القائمة بها، من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشك والظن. وقد يلاحظ بما أنه مضاف إلى الخارج، وأنه كاشف كشافاً تاماً عن متعلقه، والظن [كشافاً] ناقصاً، والشك غير كاشف أصلاً، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديدية.

لا إشكال في أن اليقين بحسب الملاحظة الأولى لا يكون ممتازاً عن الظن والشك بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام - بحسب هذه الملاحظة - إنما يكون في كيفية قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشك قوية؛ بحيث لا يزول بسهولة، وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة؛ بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجمل: سهولة زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظة أبرم من الشك، ولا الظن من الشك. وأما بحسب الملاحظة الثانية - أي إضافتها إلى الخارج - فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشك والظن، فكأن اليقين جبل مشدود أحد طرفيه على النفس، وطرفه الآخر على المتيقن، ويكون جبلاً مبرماً مفتولاً مستحكماً، وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظن والشك، فإنها بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين، وإن كانت مبادئ حصولها قوية مستحكمة.

وبالجمل: امتياز اليقين عن الشك - في كونه كالجبل المبرم دون الشك - إنما هو

بحسب تعلقها بالخارج، وهذا واضح.

وأما الجري العملي على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقلية أو العقلانية، فلا يكون إبرامه واستحكامه متفرعين على الجري العملي، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالحبل المشدود دون الشك لا ارتباط لها بالمتيقن، بل هي من مقتضيات ذاته، سواء تعلق بأمر مبرم أو غيره، كما أن الشك غير مبرم بأي شيء تعلق.

فتحصل مما ذكرنا: أن الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأن مقابلهما من مقتضيات ذات الشك في حال ملاحظتهما متعلقين بالخارج ومُضافين إلى المتعلق، ولا يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقن، ولا من وجوب الجري العملي على طبقه، كما أن اليمين المؤكدة يتوهم لها إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاتها المضافة إلى المتعلق، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْضُوا الْآيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(١) إنما نسب النقض إليها، لا باعتبار كونها من الكيفيات المسموعة القائمة بنفس المتكلم، ولا باعتبار كون متعلقها أمراً مستمراً مبرماً، ولا باعتبار الجري العملي على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلقاتها، فكان اليمين بواسطة هذه الاضافة حبل مبرم مشدود أحد جانبيه على عنق الخالف، والآخر على متعلقه، فبهذه الملاحظة نسب إليها النقض، كما أن اليقين إنما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة.

فما أفاده الشيخ العلامة: من أن نسبة النقض باعتبار كون متعلقه مبرماً^(٢) - كما أفاده ثاني العلمين المتقدمين من كون النسبة باعتبار الجري العملي^(٣) - ممنوع، خصوصاً ثانيهما.

١- سورة النحل ١٦: ٩١.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣٦ سطر ١٩ و ٣٦١ سطر ٤ و ٣٦٩ سطر ١٥.

٣- فوائد الأصول ٤: ٣٧٣ و ٣٧٤.

و في كلامه مواقع للنظر، كتفريقه بين العلم والقطع، وبين اليقين^(١) مما هو واضح
البطلان، وسيأتي النظر في تقريبه الثاني^(٢).

بيان جواب تقريب المولى الهمداني رحمه الله

وأما ما أفاده أول العلمين: من أن نسبة النقض باعتبار اليقين التقديري في زمان
الشك، لا اليقين المتعلق بالحالة السابقة^(٣).

ففيه: - مضافاً إلى عدم لزوم هذا التقدير في صحة نسبته إليه؛ فإنَّ اليقين المحقق
في زمان الشك وإن تعلق بالحالة السابقة، لكن تصح نسبة النقض إليه، ويقال هذا
اليقين المتعلق بالطهارة السابقة لا ينتقض بالشك، ويبنى عليه في زمان الشك - أنَّ
الظاهر من الروايات هو نسبة النقض إلى هذا اليقين الفعلي لا التقديري؛ لأنَّ قوله في
الصحيحة المتقدمة: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) مُرتبط بالكبرى التي بعده؛ أي
قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) سواء جعل صغرى لها كما هو الظاهر أو توطئة
لذكرها.

ولا شبهة في أن المراد باليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) هو اليقين المتعلق
بالوضوء في الزمان السابق، لا اليقين المُقدَّر المُعتبر، فلا بد أن يراد من اليقين في الكبرى
هو هذا اليقين، لا التقديري؛ لعدم صحة التفرقة بينهما، ضرورة عدم صحة أن يقال:
إنه على يقين حقيقة من وضوئه في الزمان السابق، ولا ينقض اليقين التقديري بالشك.
هذا مضافاً: إلى أن مناسبة الحكم والموضوع إنَّما تقتضي أن لا ينتقض اليقين

١- نفس المصدر.

٢- يأتي في صفحة ٣٦.

٣- أنظر حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ٨١ سطر ٢٢.

الواقعي الذي له إبرام واستحكام بالشك، لا اليقين التقديري الاعتباري. وأيضاً أن قوله: (أبدأً) لتأييد الحكم المتقدم؛ أي عدم نقض اليقين بالشك مستمر ومؤبد، فلا بد أولاً من جعل الحكم، ثم إفادة تأييده بلفظ (أبدأً) الذي هو قائم مقام الإطلاق، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد إلى أمرين: أصل الحكم القابل للتأييد وعدمه، وتأييده واستمراره، فلو اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك؛ أي من أول وجوده إلى آخره يقدر اليقين وينسب إليه النقض، فلا مصحح للتأييد؛ فإن الأمر المستمر الوجود إذا اعتبر من أول وجوده إلى آخره لا يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانياً؛ فإن الشيء المستمر لا يقع فيه استمرار آخر.

هذا إذا اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك، وإن اعتبر في أول زمان الشك، وأريد بيان تأييد حكمه بلفظ (أبدأً) فلا مصحح لنسبة النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحققه.

فتلخص مما ذكرنا: أن الظاهر من تأييد الحكم، أن اليقين المتعلق بأمر سابق على الشك لا ينقض في ظرف الشك من أول زمانه إلى آخره.

وأيضاً قوله في ذيل الصحيحة: (وإنها ينقضه بيقين آخر) ليس حكماً مجعولاً؛ ضرورة امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنه بمنزلة جعل الحجية والكاشفية له، فلا محالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدم، فتكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، أو لإفادة استمراره حتى مع وجود الظن إن أريد بالشك ما هو المصطلح، لاعداد العلم، فينهم من هذه الغاية أن المتكلم اعتبر ثلاثة أمور: اليقين السابق، والشك المستمر، واليقين المتأخر، فقال: «إن حكم اليقين بالأمر السابق مستمر في زمان الشك، ولا ترفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه» فاعتبار اليقين في ظرف الشك مما لا يساعد هذه الاعتبارات.

وبالجملة: إنَّ التأمل في الصحيحة صدرأً وذليلاً مما يشرف بالفقيه على القطع بأنَّ اليقين في الكبرى هو اليقين المحقق الفعلي المتعلق بالشيء في الزمان السابق، لا المُقدَّر المفروض في زمان الشك.

وبما ذكرنا: يظهر النظر في كلام بعض أعظم العصر في تقريره الثاني: من أنَّ صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه، وهو منحصر في الشك في الرافع^(١).

لما عرفت: من أنَّ الظاهر من الرواية، هو اليقين المتعلق بالحالة السابقة المُتحقق فعلاً، لا اليقين الآخر.

مُضافاً: إلى أنَّ ما ذكره غير تام في نفسه؛ لأنَّ اليقين في الشك في الرافع قد لا يتعلق في أول حدوثه بما تعلق به الشك، وفي الشك في المُقتضي قد يكون كذلك.

تقريب آخر لشمول الأدلة للشك في المُقتضي

هاهنا بيان آخر لشمول الأدلة للشك في المُقتضي: وهو أنَّ الكبرى الكلية المجعولة في باب الاستصحاب ظاهرة في أنَّ اليقين من حيث هو - بلا دخالة شيء آخر - لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك؛ ضرورة ظهور أخذ كل عنوان في حكم في أنَّه تمام الموضوع له بنفسه، من غير دخالة شيء آخر وراءه، ورفع اليد عن هذا الظهور لا يجوز إلا بصارف.

فحيثُ نقول: الأمر دائر بين أمور:

الأول: أن يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس.

١- فوائد الأصول ٤: ٣٧٦.

الثاني: أن يكون باعتبار المتيقن.

الثالث: أن يكون باعتبار الجري العملي على طبقه.

الرابع: أن يكون باعتبار نفس اليقين والشك من حيث ذاتيهما.

وفي غير الاحتمال الأخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتيهما، وقد عرفت أن الظاهر نفسيتهما في ذلك^(١) تأمل.

تأييد اختصاصه بالشك في الرفع والجواب عنه

ثم إنّه قد أُيد القول باختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع بأن أدلة الاستصحاب إنما وردت على طبق ارتكاز العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا إشكال في اختصاص بنائهم على العمل على طبقها في الشك في الرفع دون المقتضي^(٢).

فهاهنا مقامات من البحث:

أحدها: في أصل بناء العقلاء.

وثانيها: في وجه بنائهم.

وثالثها: في أن وجه بنائهم هل هو مطابق لوجه التعبد بالاستصحاب في الأخبار

أم لا؟

أما أصل بنائهم في الجملة فمما لا إشكال فيه.

وأما كون بنائهم على العمل من حيث نفس اليقين بالحالة السابقة والشك في

بقائهما، أو من حيث إن نفس الكون السابق موجب للحكم بالبقاء عملاً فممنوع؛ فإن

١- تقدم في صفحة ٣٣ .

٢- فوائد الأصول ٤: ٣٣٨ .

اليقين بالحالة السابقة بمجردة لا يكون منشأ لبنائهم؛ لعدم كاشفيّة اليقين بالحالة السابقة عن الحالة الحاضرة التي تكون ظرف الشكّ، كما هو المفروض، كما أنّ نفس الكون السابق بما هو لا يكشف عن بقائه، ولا يوجب عملهم على طبقه؛ بحيث لو فرضنا مورداً لا يكون في البين إلا اليقين بالكون السابق والشكّ في البقاء - بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان، ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط - يكون بناؤهم على العمل.

وبالجملة: لا أظنّ وجود بنائهم على طبق الحالة السابقة من حيث هي، ودعوى ذلك لا تخلو من مجازفة.

والقول: بأنّ ذلك أمر ارتكازيّ وعاديّ لهم من غير حصول الوثوق والاطمئنان لهم^(١) ممنوع، بل رجوع الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلا من جهة حصول الوثوق بالبقاء، ولادليل على عدم حصول الوثوق للحيوانات لولا الدليل على خلافه؛ فإنّ حصوله ليس من مختصات العقل، بل قد يحصل للنفس الحيوانية أيضاً؛ لحصوله في الأمور الجزئية المدركة للحيوان، فتلك الحالات النفسانية كما تحصل للإنسان تحصل لكثير من الحيوانات، أو لأجل العادة الجارية، كما قد تكون في الإنسان أيضاً، ولاريب في أنّه لم يكن لأجل عدم نقض اليقين بالشكّ، ولا يكون عودهم إلى محالهم غفلة كما قيل^(٢) فإنّه واضح الفساد أيضاً.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا يكون إلا لحصول الوثوق والاطمئنان لهم، وهو حاصل لهم من ندرة حصول الرافع للشيء الثابت المقتضي للبقاء، نظير أصالة السلامة الناشئة من ندرة حصول العيب في الأشياء وغلبة سلامتها؛ بحيث يحصل الوثوق على طبقها، فالاستصحاب العقلاني لا يكون إلا العمل على طبق الوثوق

١- أنظر نفس المصدر السابق ٤: ٣٢٢.

٢- كفاية الأصول: ٤٣٩، نهاية الأفكار ٤: ٣٣ و ٣٤.

الحاصل مما ذكرنا، وليس هذا مطابقاً للاستصحاب المدعى حُجَّيته.

وأما كون الأخبار واردة على طبق الارتكاز العقلاني فممنوع غاية المنع؛ لأنَّ الظاهر من الكبرى المتلقاة منها أنَّ ما هو موضوع لوجوب العمل هو اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، من غير دخالة شيء آخر فيه، وهذا أمر تعبدِّي غير ارتكازي للعقلاء، كما عرفت أنَّ العلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة.

والتعبير بأنَّه (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكَّ أبداً) لا يدلُّ على إرجاعه إلى ارتكازه كما توهم^(١)؛ ضرورة أنَّ عدم نقض اليقين بالشكَّ - في مثل الوضوء مع حصول مقدمات النوم كالخفقة والخفتين، وتحريك شيء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، و في مثل الظنِّ بإصابة دم الرعاف في من حصل له الرعاف - ليس ارتكازياً للعقلاء؛ لأنَّهم في مثل تلك الموارد التي تكون في مظانِّ حصول منافع الحالة السابقة يتفحصون عنها، كما ترى أنَّه في الصحيحة الثانية يقول: (فإن ظننت أنَّه قد أصابه ولم أتيقن، فنظرت فلم أر شيئاً)^(٢) فلم يكتف بالحالة السابقة حتَّى نظر إليه فصلئاً.

مضافاً: إلى أنَّ هذا التعبير كثيراً ما وقع في الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز، كما يظهر بالتتبع فيها^(٣) مع أنَّك قد عرفت أنَّ العمل على طبق اليقين المتعلِّق بحالة مع انقلابه إلى الشكِّ في حالة أخرى لا يكون ارتكازياً، والحال أنَّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشكِّ من حيث ذاتيهما، من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان بالبقاء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنَّ دعوى أنَّ نكته اعتبار الاستصحاب هي مطابقتها لارتكاز العقلاء غير مسموعة، فمفادها أعمّ من الشكِّ في الرفع والمقتضي، ومخالف لما

١- كفاية الأصول: ٤٤١، فوائد الأصول ٤: ٣٣٨، نهاية الأفكار ٤: ٣٥.

٢- تأتي الصحيحة كاملة في صفحة ٤٠ و ٤١ من هذا الكتاب.

٣- كقول الإمام الرضا عليه السلام عن ما في الفقه المنسوب إليه في صفحة ١١١: (و كل سهو بعد الخروج من الصلاة فليس بشيء، ولا إعادة فيه؛ لأنك قد خرجت عن يقين، والشك لا ينقض اليقين).

هو سيرة العقلاء بحسب الكبرى المجعولة والموارد المنطبقة عليها تلك الكبرى في الأخبار.

ومن هنا يعلم: أن التمسك بالسيرة العقلائيّة وبناء العقلاء على حجّية الاستصحاب في غير محلّه، كما اتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أمانة مجعولة شرعيّة.

ومنها: ما عن الشيخ بإسناده عن زرارة مُضمراً، وعن الصدوق^(١) في «العلل» متصدراً بأبي جعفر عليه السلام قال قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني، فعلمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إني ذكرت بعد ذلك؟ قال: (تعيد الصلاة وتغسله).

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟ قال: (تغسله وتعيد).

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: (تغسله ولا تعيد الصلاة).

١- الصدوق: هو الإمام رئيس المحذّين الشيخ أبو جعفر محمّد ابن الشيخ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالصدوق، المولود بدعاء صاحب العصر الإمام المنتظر عجل الله فرجه، تطلع إليه أهل العلم وهو في مُقتبل العمر، فاقبسوا منه معارفه وعلومه وآدابه، فكان مثار إعجاب الجميع، طاف كثيراً من البلدان، فسمع ما لا يحصى كثرة من الكتب والأصول، ولقي كثيراً من أعلام الشيوخ، وتحمل عنهم الحديث في مختلف الفنون، ولم ينقطع طيلة حياته عن الدراسة والسماع والتأليف، ومن أشهر تلاميذه والأخذين عنه الإمام الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، والشيخ الكبير الثقة علي بن محمّد الخزاز، والشيخ الفاضل الفقيه الحسين بن عبيد الله الغضائري، والشيخ هارون بن موسى التلعكبري وخلاتق، وأمّا آثاره العلمية فكثيرة منها: من لا يحضره الفقيه، والأمال، والتوحيد، وعلل الشرائع، وإكمال الدين، والخصال وغيرها، توفي سنة ٣٨١ هـ في بلدة الري وقبره لا يزال هناك. أنظر رجال السيد بحر العلوم ٣: ٢٩٢، تاريخ بغداد ٣: ٨٩ / ١٠٧٨، مقابس الأنوار: ٧.

قلت: لم ذلك؟

قال: (لأنك كنتَ على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

قلت: فإنّي قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: (تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك).

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: (لا، ولكنك إنما تريد أن تُذهب الشك الذي وقع في نفسك).

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك)^(١).

مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته

ومورد الاستدلال بالرواية فقرتان:

إحدهما قوله: (فإن ظننت أنه قد أصابه ...) إلى آخرها.

ثانيتها قوله: (وإن لم تشك ...) إلى آخرها.

أما الأولى منها ففيها احتمالات:

أحدها: أنه بعد الظن بالإصابة والنظر وعدم الرؤية، صلّى من غير حصول علم

١- التهذيب ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ / ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١ / ١، الوسائل ٢: ١٠٠٦ / ٢ - باب ٧ و ١٠٥٣ / ١ - باب ٣٧ و ١٠٦٣ / ٢ - باب ٤٢ و ١٠٦٥ / ١ - باب ٤٤.

أو اطمئنان له من النظر، فلما صَلَّى رأى في ثوبه النجاسة، وعلم بأنها هي التي كانت مظنونة، فعلم أنَّ صلاته وقعت في النجس.

ثانيها: هذه الصورة؛ أي عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها، واحتمال وقوع صلاته فيها.

ثالثها: أنه حصل له العلم من النظر بعدم النجاسة، فلما صَلَّى تبدل علمه بالعلم بالخلاف؛ أي بأنَّ النجاسة كانت من أول الأمر.

رابعها: هذه الصورة مع احتمالها بعد الصلاة حدوث النجاسة بعدها، واحتمال وقوع الصلاة فيها.

هذا ولكن تعليل الجواب ينافي إرادة الثالث، والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد؛ لأنه لو حصل له العلم كان عليه ذكره في السؤال؛ لوضوح احتمال دخالته في الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، والغفلة في مقام السؤال عن موضوعه خلاف الأصل.

مضافاً: إلى ظهور قوله: (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين) في فعلية الشك واليقين، تأمل.

مع أن الظاهر أنَّ الكبرى في هذا المورد وذيل الرواية واحدة، ولا إشكال في أنَّ الكبرى في ذيلها منطبقة على الاستصحاب لا القاعدة؛ ضرورة أنَّ قوله: (وإن لم تشك) معناه أنك إن كنت غافلاً وغير متوجّه إلى النجاسة، ثم رأيت رطباً، واحتملت كونها من أول الأمر، وحدوثها فيما بعد، وليس معناه اليقين بعدم الطهارة، فالاحتمال الرابع غير مقصود، فبقي الاحتمالان، وهما مشتركان في إفادة حجية الاستصحاب، فلو كانت الرواية مجمّلة من هذه الجهة لا يضرّ بها، وأمّا الاحتمالان فلا يبعد دعوى ظهورها في الأول منها.

الإشكال على أقوى الاحتمالات والجواب عنه

فحينئذ يشكل بأنَّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس بقوله: (لأنَّك كنت على يقين من طهارتك ...) إلى آخره، كيف يصلح مع كون الإعادة من النقص باليقين؟! نعم إنَّما يصلح عدم نقض اليقين بالشك علة لجواز الدخول في الصلاة، لالعدم الإعادة^(١).

وتوضيح الإشكال: أنَّ الظاهر من الرواية أنَّ تمام العلة لعدم وجوب الإعادة هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، من غير دخالة شيء آخر فيه، كإقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، أو كون إحراز الطهارة شرطاً للصلاة لانفسها، أو كون إحراز النجاسة مانعاً لها لانفسها، فالاستناد إلى شيء آخر غير التعليل المذكور في عدم وجوبها خروج عن ظهورها.

ومَّا ذكرنا يظهر: أنَّ الأجوبة التي تمسكوا بها في المقام لاتدفع الإشكال^(٢). وغاية ما يمكن أن يقال في المقام: أنَّ وجه تخصيص زرارة هذه الفقرة بالسؤال عن العلة أنَّ الإعادة في الفقرتين السابقتين - أي في صورة النسيان والعلم الإجمالي - كانت موافقة للقاعدة؛ لأنَّ مقتضاها أنَّ النجاسة بوجودها الواقعي مانعة، وكذا الطهارة شرط بوجودها الواقعي على فرض شرطيتها لها، فرأى جواب الإمام على وفق القاعدة، فلم يسأل عن علتها، ولا ينافي ذلك سؤاله عن أصل المسألة؛ لاحتمال كون حكم الله في الموردين مخالفاً للقاعدة.

١- حكى هذا الإشكال الشيخ الأنصاري عن السيد صدرالدين شارح الوافية، لاحظ كتاب الرسائل: ٣٣١ سطر ٣.
٢- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣١ سطر ٩، كفاية الأصول: ٤٤٧، فوائد الأصول: ٤ : ٣٤٢-٣٥٢، نهاية الأفكار

وأما الفقرة الثالثة: أي صورة الظنّ بالإصابة وإتيان الصلاة بعد النظر والفحص ثمّ العلم بأنّها وقعت في النجس، فلمّا كان الحكم فيها بعدم الإعادة مخالفاً للقاعدة سأل عن علته.

وحاصل إشكاله: أنّ المأتيّ به لما كان غير مطابق للمأمور به فلا بدّ من الإعادة، فما وجه الحكم بعدمها؟

فأجاب: بأنّ حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشكّ عملاً موجب لموافقة المأتيّ به للمأمور به فلا تجب الإعادة.

ووجهه: أن استصحاب الطهارة موجب للتوسعة في الشرط، فيكون حاكماً على إطلاق الأدلّة الأوليّة، فيكون الجواب موافقاً للسؤال، وهذا الوجه وإن رجع إلى بعض الوجوه المذكورة، لكن مع هذا التقريب ينطبق التعليل على المورد من غير تكلف. وإن شئت قلت: إنّ وجه الإشكال هو أنّ التعليل لا يناسب عدم الإعادة.

والجواب: أنّ التعليل لا يرجع إليه، بل الحكم بعدم الإعادة إرشاد إلى موافقة المأتيّ به للمأمور به؛ لعدم إمكان كون الإعادة وعدمها موردين للتعبّد من غير تصرف في المنشأ، فالتعليل راجع إلى المنشأ، فلا إشكال حينئذٍ هذا على الشرطيّة.

وأما بناءً على مانعيّة النجس فقد يقال: إنّ التعليل أيضاً صحيح سواء أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقاً مانعاً، أو من حيث كونه منجزاً، وسواء كان التعليل مجموع المورد والاستصحاب، أو خصوص الثاني؛ لأنّ مرجع التعليل بهما إلى أنّ النجاسة لم يكن لها منجز، فالصلاة تكون صحيحة ولا تجب الإعادة؛ لأنّ وجوبها يتنافى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ^(١).

وفيه: أنّه بعد فرض كون المانع هو النجاسة المعلومة، فمع عدم العلم يحرز عدم

المانع، فلا يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل بعد إحرازه وجداناً، فإذا كان المنظور إفادة عدم المنجز لا يصحّ التعليل بما يحرز عدمه، ويكفي في ذلك قوله: «إنك شكك»، فلا وجه للتعليل بالاستصحاب.

واحتمال أنّ التشبّث به لأجل إلغاء الشك؛ لاحتمال كون الشك منجزاً، ولا بدّ من دفعه^(١)، غير وجيه؛ لأنّ الاستصحاب شأنه إحراز الموضوع، وهذا أمر زائد على إلغاء الشك، فلا وجه للتعليل به، بل لا بدّ في إلغائه من التعبير بمثل «لا يعتدّ بالشك».

وغاية ما يمكن أن يقال: أنّ المانع هو النجس المعلوم، ومع الشك يحرز عدم جزء من الموضوع، ومع الاستصحاب يحرز جزؤه الآخر، فكأنّه أراد أن يفيد أنّ النجاسة المعلومة بكلا جزءيها مفقودة، مع إفادة أمر زائد هو جريان الأصل في جزء الموضوع أيضاً تأمل.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال المتقدّم وارد على الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدمة أيضاً، ولا يختصّ بالأول.

إشكال آخر على الاحتمال المتصوّر

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً ثانياً على هذا الاحتمال: وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس، وبين وقوع بعضها فيه؛ حيث حكم في الأوّل بعدم الإعادة دون الثاني، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه)، ولذا حمل بعضهم^(٢) هذه الفقرة على العلم الإجمالي، وهو خلاف الظاهر من وجوه.

١- نفس المصدر ٤: ٣٤٦.

٢- وهو السيد صدر الدين الصدر في شرح الوافية على ما نقله عنه الشيخ الأنصاري في الرسائل: ٣٣١ سطر ١٢.

وأيضاً: يرد إشكال آخر على ذيل الرواية، وهو عدم فرق واضح بين وقوع بعض الصلاة في النجاسة مع الجهل بها، وبين احتمال حدوث النجاسة في الأثناء؛ حيث تمسك الإمام عليه السلام في الثاني بالاستصحاب دون الأول.

توضيحه: أن للمصلي العالم بالنجاسة في الأثناء - سواء احتمل طرورها في الحال، أو علم الآن بوجودها من الأول - ثلاث حالات: حالة الجهل بالنجاسة، وحالة العلم بها والاشتغال بتطهيرها، وحالة الصلاة مع الطهارة الواقعية، وهي بعد تطهيرها وإتمام الصلاة، والاستصحاب إنما ينفع بالنسبة إلى حال الجهل، لا حال العلم بالنجاسة والطهارة.

فبناءً على حمل الفقرة المتقدمة من الرواية على الاحتمال الأول - أي حصول العلم بعد الصلاة بوجود النجاسة من أولها، وإجراء الاستصحاب لتصحيح الصلاة بالبيان المتقدم - لا يبقى فرق بين الفقرتين الأخيرتين؛ لجريان الاستصحاب فيهما، فكما يجري مع احتمال حدوث النجاسة في الأثناء لتصحيح الأجزاء السابقة على العلم بها، كذلك يجري مع العلم في الأثناء بوجودها من أول الأمر؛ فإن ظرف الجهل بالنجاسة مع الشك في حدوثها في موضع من ثوبه ظرف جريان الاستصحاب، والعلم اللاحق لا يضره، كما لم يكن مضرّاً في الفقرة الأولى؛ أي الاستصحاب بعد تمام الصلاة.

وأما حالة العلم بالنجاسة فلا يفيد الاستصحاب، بل لا بد من دليل آخر في تصحيحها، وهو الأدلة الدالة على أنه إذا رُغف في الأثناء غسل أنفه وبينه على صلاته^(١)؛ حيث يستفاد منها أن التلبس بالنجاسة في الزمان الذي يشتغل فيه بتطهير النجاسة لا يضر بالصلاة.

ومن هنا قد يرجح الاحتمال الثاني في الفقرة الأولى فيقال: إن تطبيق الاستصحاب

١- أنظر عن سبيل المثال الفقيه ١: ٢٣٩/١٠٥٦، الكافي ٣: ٣٦٥/٩، التهذيب ٢: ٣١٨/١٣٠٢ و ٣٢٣/١٣٢٣، الوسائل ٤: ١٢٤٤/١ و ٤- باب ٢ من أبواب قواطع الصلاة.

في الفترتين الأخيرتين على الثانية منها دون الأولى يرفع الإجمال عن الفقرة الأولى المتقدمة بحملها على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة، فيكون ذيل الرواية شاهداً على صدرها.

مُضافاً: إلى أن التعبير بلفظ «فأيت فيه» دون «فأيته فيه» يكاد أن يستشَم منه ذلك، كما أن التعبير بقوله: (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) ظاهر في أن الشك كان فعلياً بعد الصلاة، وإلا كان ينبغي أن يقول: «وما كان ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» فترجيح الاحتمال الثاني مع تلك المؤيّدات وإن [كان] لا يخلو من قرب، ولكن يمكن دفع أصل الإشكال على الاحتمال الأول.

دفع الإشكال

ودفع الإشكال بأن يقال: إن التمسك بالاستصحاب - فيما إذا صلى ثم رأى النجاسة مع الشك والالتفات في حال الصلاة، والعلم بعدها بأنها كانت موجودة حالها - مما لا مانع منه، كما عرفت تقرّبه^(١).

وأما إذا رأى في الأثناء - سواء علم بوجودها من أول الصلاة، أو احتل حدوثها في البين - فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لتصحيح الصلاة؛ لأن ما يمكن التمسك فيه به هو حالة الشك، وأما حال العلم فلا بدّ من تصحيح الصلاة بشيء آخر، وإلا فآدلة إثبات المانع للنجاسة^(٢)، أو اشتراط الطهارة^(٣) تدلّ على إثباتها في الصلاة التي هي حقيقة واحدة، ولها هيئة اتصالية، والأكوان الغير المشغولة بالأذكار أيضاً

١- أنظر صفحة ٤٣ و ٤٤.

٢- أنظر مثلاً الكافي ٣: ٥٣/ ٢، التهذيب ١: ٢٥٢/ ٧٢٦، الوسائل ٢: ١٠٢٤/ ١ - باب ١٨ من أبواب النجاسات وهي الأمانة بغسل البدن والثياب من النجاسات لأجل الصلاة.

٣- أنظر مثلاً التهذيب ١: ٤٩/ ١٤٤، الاستبصار ١: ٥٥/ ١٦٠، الوسائل ١: ٢٥٦/ ١ - باب ٦ من أبواب الوضوء.

أكون صلاتية بحسب ارتكاز المُشترعة ودلالة ظواهر الأدلة^(١)، فالصلاة مشروطة من أولها إلى آخرها بالسَّتر، والنجاسة مانعة لها كذلك، فلا بدّ من الخروج عن ظاهر أدلة الاشتراط، أو الأدلة الدالة على المانعِية من دليل مخرج.

وغاية ما يدلّ على عدم الاعتبار هو الأخبار الواردة في الرعاف، وهي واردة فيما إذا حدث الرعاف في الأثناء.

ودعوى إلقاء الخصوصية؛ لعدم الفرق عرفاً بين حدوث النجاسة في الأثناء، وكونها من الأوّل مع الالتفات والعلم في الحال^(٢) ممنوعة؛ لاحتمال أن يكون لحدوثها من باب الاتفاق دخل في رفع المانعِية، ولهذا لا يمكن الالتزام بجواز التنجيس عمداً، والاشتغال بتطهير الثوب فوراً، ثمّ البناء على الصلاة.

فحينئذٍ نقول: إذا علم في الأثناء بأنّ النجاسة كانت من الأوّل لا يمكن تصحيح صلاته؛ لأنّ الاستصحاب - كما عرفت - لا يفيد بالنسبة إلى حال العلم بالتلبس، والأدلة الدالة على اشتراط الصلاة بالطهارة، أو مانعية النجاسة ممّا لا يخرج لها، فلا محيص عن نقض الصلاة وإعادتها بعد تطهير الثوب.

وأما إذا احتمل عروضها في البين فيمكن التثبت بالاستصحاب لتصحيحها، لأنّ أصالة عدم عروض النجاسة إلى الآن تثبت حدوثها، حتّى يدخل المورد تحت أدلة حدوث الرعاف لتصحيح حال العلم بالتلبس بالنجاسة لأجلها؛ ضرورة مثبتية هذا الأصل، بل لأنّ أصالة عدم عروض النجاسة إلى الآن إنّما هي لتصحيح حال الجهل بها، وحال العلم بالتلبس يكون المُصليّ شاكاً في كون هذه النجاسة الموجودة حادثة

١- مثل قوله عليه السلام: (وأما الفقهية فهي تقطع الصلاة) أنظر الكافي ٣: ٣٦٤ / ١، والتهذيب ٢: ٣٢٤ / ١٣٢٥، والوسائل ٤: ١٢٥٣ / ٢ - باب ٧ من أبواب قواطع الصلاة، وكتاب الخلل في الصلاة للإمام قدس سره صفحة ١٢١ وما بعدها لبيان كيفية الاستدلال.

٢- كتاب الطهارة للمحقق الممداني ١: ٦١٩ سطر ١٨.

حتى لا تكون مانعة، أو باقية من الأول حتى تكون مانعة، فيكون شاكاً في مانعيتها، فتجري أصالة البراءة العقلية والشرعية كما في اللباس المشكوك فيه؛ فإنّ الأظهر من الأدلة على كثرتها هو مانعية النجاسة من الصلاة، لاشروطية الطهارة، كما يظهر لمن تدبرها، وإن كان بعضها يروهم الشرطية مثل هذه الصحيحة، لكنّ المانعية هي الأقوى بحسب مفاد الأدلة.

واستصحاب الطهارة في صدر هذه الصحيحة لعلّه من باب كون الطهارة وعدم النجاسة أمراً واحداً بحسب نظر العرف، والمقصود كون اللباس خالياً عن القذارة المانعة، وهو حاصل بإجراء أصل الطهارة، وإجراء أصالة عدم عروض النجاسة.

هذا إذا كان المراد من الأصل في ذيل الصحيحة هو أصالة عدم عروض النجاسة إلى الآن، كما أنّه ربما يُستأنس من قوله: (لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك).

وإلا فيمكن أن يقال: إنّ المراد من الأصل أصالة عدم عروض المانع في الصلاة؛ فإنّ النجاسة الواقعية لم تكن مانعة مع الجهل بها، والنجاسة المعلومة يمكن أن تكون حادثة غير مانعة، فقبل العلم بها يكون عدم عروض المانع في الصلاة التي بيده مُتيقناً، فيستصحب إلى زمان العلم، فيغسل الثوب ويبنى على الصلاة.

ولو فرض عدم جريان أصالة عدم المانع فأصالة بقاء الهيئة الاتصالية أيضاً جارية، كما هو المقرّر في محلّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ بين الصورتين فرقاً بحسب الأصول والقواعد، كما فرّق بينهما الإمام عليه الصلاة والسلام.

ومنها: صحيحة نالسة لزرارة عن أحدهما عليهما السلام قال قلت له: من لم يدرِ

في أربع هو أوفى ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟

قال: (يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يُدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)^(١).

يظهر من هذه الصحيحة آثار التقية، مع عناية الإمام عليه السلام ببيان المذهب الحق في ستره وحجاب كما سنوضحه.

وما قيل: إنَّ صدورها على وجه التقية ينافي صدرها؛ حيث حكم بتعيين الفاتحة، وهو ظاهر في انفصال الركعة^(٢) ممنوع؛ لأنَّ الحكم بتعيين الفاتحة لا يدلُّ عليه؛ أي على انفصال الركعة، وليس على خلاف التقية؛ لما حُكي عن الشافعي^(٣) وأحمد^(٤)

١- الكافي ٣: ٣٥١/٣، التهذيب ٢: ١٨٦/٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣/١٤١٦، الوسائل ٥: ٣٢١/٣-باب ١٠ و ٣/٣٢٣-باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣١ سطر ما قبل الأخير و ٣٢٢ سطر ١٣، دررالفوائد: ٥٢٥.

٣- الشافعي: هو الفقيه الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلي الشافعي المكي الغزي، ولد سنة ١٥٠ هـ وتلقى الفقه والحديث على شيوخ مكة والمدينة واليمن وبغداد منهم: مسلم بن خالد المخزومي المكي، وسعيد بن سالم القداح، وإبراهيم بن محمد المدني، وسفيان بن عيينة، ومحمد بن الحسن الشيباني، وعبد الوهاب ابن عبد المجيد بن الصلت البصري وآخرون، وعمن تتلمذ عليه: يوسف بن يعقوب البويطي، وإسماعيل بن يحيى المزني، والربيع بن سليمان المرادي، وخالد البائي الكلبلي، والحسن بن علي الكرابيسي وغيرهم، توفي سنة ٢٠٤ هـ. أنظر حلية الأولياء ٩: ٦٣/٤١٥، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ٢: ١٧٥، طبقات الفقهاء للشيرازي: ٧١.

٤- أحمد: هو الإمام أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس، إمام المذهب الحنبلي، ولد سنة ١٦٤ هـ، اتجه إلى طلب العلم وهو ابن خمس عشرة سنة، ورحل إلى الأقطار وأخذ عن شيوخها أمثال: هشيم بن بشير السلمي، وسفيان بن عيينة، وإبراهيم بن زياد، وجريز بن عبد الحميد، وعباد بن العوام الواسطي، ومحمد بن فضيل الضبي الكوفي، وأبي يوسف القاضي، والإمام الشافعي، وتلمذ عليه كثيرون منهم: ولداه صالح وعبدالله، وأحمد بن محمد الأثرم، وأحمد بن محمد المروزي، وإبراهيم بن إسحاق الحربي وآخرون، خلف آثاراً عديدة منها: المسند والناسخ والنسوخ والمناسك الكبير والصغير وأشباه آخر، توفي ببغداد سنة ٢٤١ هـ. أنظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ٢: ٤٣٩، سير أعلام النبلاء ١١: ١٧٧/٧٨، هدية الأحياب: ٦٤.

والأوزاعي^(١) القول بتعيين الفاتحة في الركعات كلها^(٢)، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين في الفرع الأول وإضافة الركعة في الفرع الثاني متصلّة، كما هو قضية قوله: (يركع ركعتين وأربع سجّادات...) إلى آخره، وقوله: (قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه). ثمّ إنّ عليه السلام بعد ما أفتى بها هو ظاهر في خلاف المذهب الحقّ تقيّة، أراد بيانه في حجاب التقيّة، فأتى بالجمل الآتية لبيان عدم صحّة خلط المشكوك فيه بالمتيقّن كما يأتي بيانه.

بيان احتمالات الرواية

ثمّ إنّ في الرواية احتمالات:

منها: أنّ قوله (لا ينقض اليقين بالشك) يعني به لا يبطل الركعات المحرزة بسبب الشك في الزائدة، بأن يستأنف الصلاة، بل يعتدّ بالمتيقّنة، ولا يدخل الشك في اليقين؛ أي لا يعتدّ بالمشكوك فيها، بأن يضمّها إلى المحرزة، ويتمّ بها الصلاة من غير تدارك. (ولا يخلط أحدهما بالآخر) عطف تفسير للنهي عن الإدخال. (ولكنه ينقض الشك باليقين) أي الشك في الركعة الزائدة؛ بأن لا يعتدّ بها، بل يأتي بالزيادة على الإيقان.

(ويتمّ على اليقين) أي يبني على المتيقّن فيها، وعلى هذا لم يتعرّض لذكر فصل

١- الأوزاعي: هو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد كيكرم، إمام أهل الشام وفقههم وعالمهم، ولد بعلبك سنة ٨٠ هـ، وسكن بظاهر الفراءيس بمحلة الأوزاع، ثمّ تحول إلى بيروت، روى عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام، وقتادة، والزهري، ومكحول، وعطاء بن أبي رباح، ومحمد بن سيرين وخلق، كانت وفاته في صفر سنة ١٥٧ هـ. أنظر الوافي بالوفيات ١٨: ٢٠٧ / ٢٥٢، البداية والنهاية ١٠: ١١٥، الكنى والألقاب ٢: ٥٩.

٢- تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٤، وأنظر المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ١: ٥٢٥، المجموع ٣: ٣٦١، المبسوط للسرخسي ١٨: ١، فتح العزيز ٣: ٣١٣ و ٣١٤.

الركعة ووصلها في الفرعين، وهذا الاحتمال مما أبداه المحدث الكاشاني قدس سره^(١).
ومنها: أن قوله (لا ينقض اليقين بالشك) كما أفاده المحقق المحدث المتقدم،
ولكن قوله: (لا يدخل الشك في اليقين) وقوله: (لا يخلط أحدهما بالآخر) يعني بهما فصل
الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط؛ بأن يراد بهما عدم إدخال المشكوك فيها في
المتيقنة، وعدم خلط إحدهما بالآخرى، فيكون المراد بالشك واليقين المشكوك فيها
والمتيقنة؛ أي أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين، والركعة إلى الثلاث المحرزة، لكن
لا يدخل المشكوك فيها في المتيقنة، ولا يخلط إحدهما بالآخرى؛ بأن يأتي بالركعة
والركعتين منفصلة لا متصلة؛ لئلا يتحقق الاختلاط وإدخال المشكوك فيها في
المتيقنة^(٢).

ولا يخفى: أن هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأول؛ حيث إن الظاهر من النهي
عن الإدخال والخلط أنها تحت اختيار المصلي، فيمكن له الإدخال والخلط وتركها،
والركعة المشكوك فيها إما هي داخلة بحسب الواقع في المتيقنة أو لا، وليس إدخالها فيها
وخلطها بها باختياره، بخلاف الركعة التي يريد إضافتها إليها؛ فإن له الإدخال والخلط
بإتيانها متصلة، وعدمها بإتيانها منفصلة.

كما أنه على هذا الاحتمال يكون ظهور قوله: (ولا يدخل الشك في اليقين، ولا
يخلط أحدهما بالآخر) محكماً على ظهور الصدر في أن الركعة أو الركعتين لا بد أن يؤتى

١- الوافي ٢: ١٤٧ سطر ١ - باب الشك فيها زاد على الركعتين.

المحدث الكاشاني: هو الشيخ الفقيه والفيلسوف النبيه المولى محمد محسن بن الشاه مرتضى بن الشاه محمود، ولد سنة
١٠٠٧ هـ، وأخذ العلم عن السيد ماجد البحراني، والمولى صدرالدين الشيرازي، والشيخ البهائي، والمولى محمد
طاهر بن محمد حسين الشيرازي، والمولى محمد صالح المازندراني، وآخرين، وأخذ عنه طائفة من العلماء البارزين
أشهرهم ولده المعروف بعلم الهدى، والعلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، والقاضي سعيد القمي وغيرهم. له
مصنفات كثيرة منها: تفسير الصافي، والوافي، والمحجة البيضاء، ومفاتيح الشرائع، وديوان شعره. توفي بمدينة كاشان
سنة ١٠٩١ هـ. أنظر جامع الرواة ٢: ٤٢، لؤلؤة البحرين: ١٢١ / ٤٦.

٢- كفاية الأصول: ٤٥٠، فوائد الأصول ٤: ٣٦٢ و ٣٦٣.

بها مُتَّصِلَةٌ، فكأنَّه قال: «قام فأضاف إليها أُخْرَى من غير خلط الركعة المُضَافَةَ المشكوك في كونها الرابعة أو الخامسة بالركعات المُتَيَقَّنَةُ» ولا يكون هذا من قبيل تقييد الإطلاق كما أفاده المُحَقِّق الخراساني رحمه الله^(١)، وتبعه غيره^(٢)، بل من قبيل صرف الظهور البدوي.

ومنها: أنَّ قوله (لا ينقض اليقين بالشك) يعني به لا ينقض اليقين بعدم الركعة المشكوك فيها بالشك^(٣)، ويأتي في الجملتين المُتَأَخَّرَتَيْنِ الاحتمالان المُتَقَدِّمان، فتكون الرواية دليلاً على الاستصحاب في المورد، ومخالفة للمذهب تقيّة على احتمال، وموافقة له على آخر.

ومنها: ما احتمله الشيخ الأنصاري قدس سرّه^(٤)، وهو أردأ الاحتمالات؛ لأنَّ قوله: (لا ينقض اليقين بالشك) لا ينطبق على تحصيل اليقين بالركعات بالاحتياط المُقَرَّر في المذهب الحقّ، ولا يدور الأمر بين الاحتمالين المشار إليهما في كلامه، حتّى إذا كان أحدهما خلاف التقيّة يحمل على الآخر اضطراراً، ولو كان مخالفاً للظاهر في نفسه، كما

١- كفاية الأصول: ٤٥٠.

وهو الإمام المجاهد الكبير الشيخ محمد كاظم ابن المولى حسين المروري الخراساني، قدوة العلماء، وأسوة الفضلاء، تفرّد بصنوف الفضل فما من فن إلا وله القدر المعلن، إليه انتهت رئاسة المذهب والملة، ولد في عام ١٢٥٥ هـ بمدينة مشهد المقدّسة في أسرة دينية معروفة بالصلاح والتقوى، وأنجبه في أوائل حياته إلى التحصيل، فتقدّم على أئمة زمانه في الآفاق بالاستحقاق، أخذ عن جملة وأئمة من أعلام عصره، كالفيلسوف الكبير الشيخ هادي السبزواري، والحكيم المتألّه الميرزا أبوالحسن جلوه، والمولى حسين الخوئي، والإمام المرتضى الأنصاري، والسيد محمد حسن الشيرازي وآخرين، وتخرّج عليه جملة كبيرة من أعلام الطائفة، كالسيد حسين البروجردي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ عبدالكريم الخايزي، والسيد عبدالحسين شرف الدين وآخرين، أشهر مصنفاته: كفاية الأصول، درر الفوائد، حاشية على كتاب المكاسب، الممعنات النيرة، حاشية على كتاب الأسفار، لبّ نداء ربّه عزّ وجلّ في ٢٠ ذي الحجة سنة ١٣٢٩ هـ في ظروف غامضة، وذلك بعد أن عزم على التوجّه إلى ساحات القتال للدفاع عن الوطن الإسلامي العزيز. أنظر معارف الرجال ٢: ٣٢٣، المصلح المجاهد لأستاذ الشهيد عبد الرحيم محمد علي، ربحانة الأدب ١: ٤١.

٢- فوائده الأصول ٤: ٣٦٢ و ٣٦٣.

٣- نهاية الأفكار ٤: ٦٢.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣١، السطر ما قبل الأخير.

أفاده رحمه الله^(١).

ولا يخفى: أنه على جميع هذه الاحتمالات لا بدّ من ارتكاب خلاف ظاهر، وهو تفكيك الجمل المُشتملة على الشكّ واليقين؛ بأن يُراد في جملة من اليقين والشكّ نفسها، وفي جملة يُراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزة، أو عدم الركعة الرابعة، وفي جملة يُراد بالشكّ المشكوك فيها؛ أي الركعة المُضافة، و في الأخرى الركعة المشكوك في إتيانها، كما يظهر بالتأمل في الجمل والاحتمالات.

بيان أظهر الاحتمالات في الرواية

وهاهنا احتمال آخر، لعلّه الأظهر منها، مع كونه سلباً عن هذا التفكيك المخالف للظاهر: وهو أن يُراد من اليقين والشكّ في جميع الجمل نفس حقيقتها الجامعة بين الخصوصيات والأفراد كما هو ظاهرهما، ولا ينافي ذلك اختلاف حكمهما باختلاف الموارد.

فيقال: إن طبيعة اليقين لا تنقض بالشكّ، ولعدم نقضها به فيما نحن فيه

مصادقان:

الأول: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزة، وعدم إبطالها لأجل الشكّ في الركعة

الزائدة.

والثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعة الرابعة بالشكّ في إتيانها، وكلاهما

داخلان تحت حقيقة عدم نقض اليقين بالشكّ.

وعدم إدخال حقيقة الشكّ في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر، له أيضاً

١- نفس المصدر.

مصدقان:

أحدهما: عدم الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها من غير تدارك.
 وثانيهما: عدم إتيان الركعة المضافة المشكوك فيها مُتَّصِلَةً بالركعات المحرزة.
 هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الإدخال والخلط في الفصل الاختياري،
 وإلا يكون له مصداق واحد.
 ولكنه ينقض الشكّ باليقين) بالإتيان بالركعة المُتَّيِّقَةَ، وعدم الاعتداد بالمشكوك
 فيها.

(ويتمّ على اليقين) بإتيان الركعة اليقينية، وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها.
 (ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات) وعدم الاعتداد به فيها نحن فيه هو بالبناء
 على عدم الركعة المشكوك فيها، والإتيان بالركعة.
 وعلى هذا تكون الرواية مع تعرّضها للمذهب الحقّ - أي الإتيان بالركعة
 منفصلة - متعرضة لعدم إبطال الركعات المحرزة، ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك
 فيها، وتكون على هذا من الأدلة العامة لحُجَّة الاستصحاب.

وهذا الاحتمال أرجح من سائر الاحتمالات:

أما أولاً: فلعدم التنكيك حيث يدّ بين الجمل؛ لحمل الرواية على بيان قواعد كلية،
 هي عدم نقض اليقين بالشكّ، وعدم إدخال الشكّ في اليقين، ونقض الشكّ باليقين،
 وعدم الاعتداد بالشكّ في حال من الأحوال، وهي قواعد كلية يفهم منها حكم المقام
 لانطباقها عليه.

وأما ثانياً: فلحفظ ظهور اللام في الجنس، وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور
 اليقين بإرادة نفس الحقيقة، لا الخصوصيات والأفراد.

وأما ثالثاً: فلحفظ الظهور السياقي؛ فإنّ الظاهر أنّ قوله: (لا ينقض اليقين

بالشكّ) في جميع الروايات يكون بمعنى واحد، هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرّد الشكّ، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكلّية تأمل.

نعم: لا يدخل الشكّ الساري فيها؛ لأنّ الظاهر فعليّة الشكّ واليقين، كما في الاستصحاب وفي الركعات الغير المنقوضة بالركعة المشكوك فيها، وأمّا في الشكّ الساري فلا يكون اليقين فعليّاً.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار^(١) عن أبي الحسن قال: (إذا شككت فابن عليّ اليقين).

قلت: هذا أصل؟

قال: (نعم)^(٢).

والظاهر: أنّ هذه الموثقة وردت في الشكّ في الركعات الذي كان محلّ الخلاف بين المسلمين في أنّه هل يجب فيه البناء على الأقلّ وإتيان المشكوك فيها متّصلة^(٣) أو الأكثر وإتيانها منفصلة، فتكون كسائر الروايات الواردة بهذا المضمون؛ من البناء على النقصان، والبناء على اليقين والجزم^(٤) والتعبير بمثله لعلّه من باب التقيّة؟

ويمكن أن يقال: إنّ لا منافاة - من جهة - بين البناء على اليقين أي الأقلّ والبناء على الأكثر، وهي عدم جواز الاكتفاء بالأقلّ كما اتفقت عليه الروايات، وهذا معنى

١- إسحاق بن عمار: ابن حيان مولى بني تغلب أبو يعقوب الصيرفي الساباطي الكوفي، شيخ من أصحابنا، ثقة، وهو من بيت كبير من الشيعة، وله أصل مُتعمد عليه، عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، روى عن جابر بن عبدالله، وسعيد الأعرج، وعبد الأعلى مولى آل سام، وعبيد بن زرارة، والقاسم بن سالم، وعبدالرحمن بن الحجاج، والمعلّى بن خنيس وطائفة، وروى عنه أبان بن عثمان، ومنصور بن يونس، وسليمان بن محمّد الخثعمي، ومحمّد بن عثمان، ويونس بن عبدالرحمن وخلائق. أنظر رجال النجاشي: ١٦٩ / ٧١، مجمع الرجال: ١٨٨، معجم رجال الحديث ٣: ٥٢ / ١١٥٧ - ١١٦٠.

٢- الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٥، الوسائل ٥: ٣١٨ / ٢ - باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٣- المغني لابن قدامة ١: ٦٧٥ و ٦٧٦.

٤- أنظر على سبيل المثال التهذيب ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٧، قرب الإسناد: ١٦، الوسائل ٥: ٣١٨ / ٦ - باب ٨ و ٣١٩ / ٢ - باب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

البناء على اليقين، وعلى الجزم، وعلى النقصان، وإتّما الاختلاف بينها في الإتيان بالسلام وانفصال الركعة، أو عدمه واتصالها، فالرواية الدالة على البناء على الأكثر تدلّ على الفصل بالسلام، والدالة على البناء على الأقلّ ظاهرة في الإتيان مُتّصلة، فهما مُتحدّتا المضمون من جهة الإتيان بالركعة، وعدم الاكتفاء بالمشكوك فيها، ومُختلفتا في الاتصال والانفصال، فالتعبّد على الأكثر - من جهة وجوب الانفصال - لا ينافي الاستصحاب من جهة عدم إتيان الركعة، فالبناء على اليقين يدلّ على استصحاب عدم الإتيان، وظاهره الإتيان مُتّصلة، و لكن ترفع اليد عنه بالأدلة الدالة على الإتيان منفصلة^(١).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الأخبار الدالة على البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المنفصلة تدلّ على أنّ الإتيان بها إنّما يكون من باب الاحتياط، لا من باب الاستصحاب، فتتأني الأخبار الدالة على البناء على اليقين، فلا محمل لها إلاّ التقيّة، وأمّا الحمل على اليقين بالبراءة^(٢) فهو محمل بعيد، كما لا يخفى هذا إذا خصصنا الموثقة بالشكّ في الركعات.

و أمّا لوقلنا بالتعميم، وأنّ مضمونها أصل كلّ في جميع الأبواب خرج منه الشكّ في الركعات، فدلالتها على الاستصحاب ظاهرة؛ لظهورها في فعلية الشكّ واليقين مع وحدة المتعلّق، فلا تنطبق إلاّ على الاستصحاب.

ومنها: ما عن «الخصال» بسنده عن محمّد بن مسلم^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشكّ

١- انظر مثلاً الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩٢، التهذيب ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، الوسائل ٥: ٣١٧ / ١ و ٣ / ٣١٨ - باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- نهاية الأفكار ٤: ٦٢.

٣- محمد بن مسلم: ابن رباح أبو جعفر الأوقص الطحّان الثقفى الطائفي، وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه، ورج، ومن أوثق الناس، ومن حوارى الإسماعيل الباقر والإمام الصادق عليها السلام، مات سنة ١٥٠ هـ. أنظر معجم رجال الحديث ١١٧٧٩ / ٢٤٧: ١٧.

فليمض على يقينه؛ فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين^(١).

وفي رواية أخرى: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك^(٢)).

والظاهر منهما: أنَّ من كان على يقين بشيء في الزمن السابق كالطهارة مثلاً، فشكَّ في اللاحق فيها، فليمض على يقينه في زمن الشك، فتدلّان على الاستصحاب من جهتين:

إحدهما: أنَّ متعلّق اليقين لا يكون متقيّداً بالزمن، فمعنى قوله: (من كان على يقين) أي يقين بشيء، لا بشيء متقيّد بالزمن، فعلى هذا يكون الشكُّ أيضاً في الزمن اللاحق متعلّقاً بهذا الشيء من غير تقيّده بالزمن، فكأنّه قال: «إذا كنت في الزمن السابق متيقّناً بعدالة زيد، ثم أصابك شك في زمن اللاحق، فامض على يقينك» ولا إشكال في ظهور هذا الكلام في الاستصحاب، لا الشك الساري، واحتماله مخالف للظاهر المتفاهم عرفاً.

وثانيتها: من جهة ظهور اليقين والشكَّ المأخوذين في الرواية في الفعلين منها؛ أي لا يدفع بالشكَّ الفعليّ اليقين الفعليّ، مع أنَّ الظهور السياقيّ أيضاً يقتضي الحمل عليه. والإنصاف: أنّهما ظاهرتان في الاستصحاب، ولا إشكال في دلالتها على القاعدة الكلية.

ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاسانيّ^(٣) قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم

الذي يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا ؟

١- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ١٧٥ / ٦ - باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

٢- الإرشاد للمفيد: ١٥٩، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨ / ٤ - باب ١ من أبواب الوضوء.

٣- علي بن محمد القاساني: أبواب الحسن من ولد زياد مولى عبدالله بن العباس، من آل خالد بن الأزهر، كان فقيهاً مكثرأ من الحديث، فاضلاً، من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام. أنظر رجال الطوسي: ٤١٧ / ١٠، تنقيح المقال ٢: ٣٠٥ / ٨٤٨١، معجم رجال الحديث ١٢: ١٤٨ و ١٤٩ / ٨٤٣١ و ٨٤٣٢.

فكتب: (اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية) (١). قال الشيخ قدس سره: والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب (٢) وأنكر بعضهم دلالتها عليه، فضلاً عن أظهرتها (٣). والحق: أن دعوى الأظهرية كدعوى عدم الدلالة ممنوعة، بل هي ظاهرة في الاستصحاب، لكن بعض الروايات المتقدمة مثل صحيحة زرارة الأولى أظهر منها.

أما أصل دلالتها عليه، فلأن الظاهر من قوله: (صم للرؤية وأفطر للرؤية) أنّها تفرعان لقوله: (اليقين لا يدخله الشك) فحينئذٍ يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشك مطلق يوم الشك، سواء كان من آخر شعبان، أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشك بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال، والظاهر بعد الاحتمال الثالث، فبقي الاحتمالان، وعلى أيّهما، يكون الجواب بملاحظة التفريعين المذكورين عن مطلق يوم الشك في أول رمضان كان، أو في آخره، فحينئذٍ لا ينطبق قوله: (اليقين لا يدخله الشك) إلا على الاستصحاب، فيتفرّع عليه استصحاب عدم دخول رمضان، وعدم دخول شوّال إلى زمان الرؤية.

واحتمال كون المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان - بمعنى أنّ اليقين بدخوله الذي يعتبر في صحّة الصوم لا يدخله الشك في دخوله؛ أي لا يجوز صوم يوم الشك من رمضان الذي تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخوله في صحّة الصوم (٤) - مع كمال بعده، لا يناسب تفرّيع كلّ من الصوم والإفطار للرؤية عليه.

١- التهذيب ٤: ١٥٩ / ٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤ / ٢١٠، الوسائل ٧: ١٨٤ / ١٣ - باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٣٤ سطر ٧.

٣- فوائد الأصول ٤: ٣٦٦، نهاية الأفكار ٤: ٦٥ و ٦٦.

٤- فوائد الأصول ٤: ٣٦٦.

كما أنَّ احتمال كون المُراد من قوله: (اليقين لا يدخله الشك) أنَّ اليقين بالتكليف لا يدخله الشك، فيكون المُراد أنَّ الاشتغال اليقيني لا بدَّ له من البراءة اليقينية^(١) غير صحيح؛ لأنَّ لازمه لزوم صوم يوم الشك ولو كان من آخر شعبان، فلا يناسب التفرعيين.

كما لا يناسبها احتمال كون المُراد منه أنَّ اليقين بأيام رمضان لا يدخله الشك: أي لا بدَّ أن تكون أيام رمضان محرزة باليقين، ولا يجوز الصوم مع الشك في كون اليوم من رمضان^(٢)؛ لأنَّ لازمه عدم جواز صوم يوم الشك بين رمضان وشوال، فالأظهر من بين الاحتمالات هو الاحتمال الأوَّل المنطبق على الاستصحاب.

هذه هي الأخبار الواردة في الباب ممَّا استفاد منها حُجَّة الاستصحاب.

تذييل

حول الاستدلال بأدلة قاعدتي الحلية والطهارة

على الاستصحاب والجواب عنه

ربما يستدلُّ على اعتبار الاستصحاب بقوله: (كلُّ شيءٍ طاهر حتَّى تعلم أنَّه قدر)^(٣) وقوله: (الماء كلُّه طاهر حتَّى تعلم أنَّه نجس)^(٤) وقوله: (كلُّ شيءٍ حلال حتَّى

١- هذا الاحتمال ذكره الشيخ الأنصاري في مجلس بحثه على ما في بحر الفوائد: ٢٨ سطر ٥ من مبحث الاستصحاب.
٢- أنظر كفاية الأصول: ٤٥٢، ونهاية الأفكار: ٤: ٦٦ - القسم الثاني - مع تقييد عدم جواز الصوم في الأخير بعنوان أنه من شهر رمضان.

٣- المقنع للصدوق: ٣، التهذيب: ١/ ٢٨٥ / ٨٣٢، الوسائل: ٢: ١٠٥٤ / ٤ - باب ٣٧ من أبواب النجاسات، مستدرک الوسائل: ١/ ١٦٤ / ٤ - باب ٢٩ من أبواب النجاسات والأواني، وفي بعضها كلمة «تنظيف» بدل «طاهر». لكن نظر الإمام قدس سره إلى الموثقة كما يظهر من نقله لكلام الآخوند.

٤- الكافي: ٣: ١ / ٣، التهذيب: ١/ ٢١٥ / ٦١٩ - ٦٢١، الوسائل: ١/ ١٠٠ / ٥ - باب ١ من أبواب الماء المطلق، وفيها كلمة «قدر» بدل «نجس».

تعرف أنه حرام^(١).

فإنَّ المُحَقِّقَ الخِرَاسَانِيَّ رَحِمَهُ اللهُ ذَهَبَ فِي «الْكَفَايَةِ» إِلَى دَلَالَةِ الصِّدْرِ عَلَى الْحُكْمِ الرَّاقِعِيِّ، وَدَلَالَةِ الْغَايَةِ عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ، وَفِي «تَعْلِيْقَتِهِ» إِلَى دَلَالَةِ الصِّدْرِ عَلَى الْحُكْمِ الرَّاقِعِيِّ وَقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ وَالْحَلْيَةِ، وَالْغَايَةِ عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ.

فَقَالَ فِي بَيَانِ الْأَوَّلِ مَا حَاصِلُهُ: إِنَّ الصِّدْرَ ظَاهِرٌ فِي بَيَانِ حُكْمِ الْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الْأَوَّلِيَّةِ، لَا بِمَا هِيَ مَشْكُوكَةٌ الْحُكْمِ، وَالْغَايَةَ تَدَلُّ عَلَى اسْتِمْرَارِ مَا حُكِمَ عَلَى الْمَوْضُوعِ وَاقْعًا مِنَ الطَّهَارَةِ وَالْحَلْيَةِ ظَاهِرًا، مَا لَمْ يَعْلَمْ بِطَرَوْضِهِ أَوْ نَقِيضِهِ^(٢).

وَفِي الثَّانِي: إِنَّ الصِّدْرَ بِعَمُومِهِ يَدَلُّ عَلَى الْحُكْمِ الرَّاقِعِيِّ، وَبِإِطْلَاقِهِ عَلَى الْمَشْكُوكِ، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: بِعَمُومِهِ يَدَلُّ عَلَى الْحُكْمِ الرَّاقِعِيِّ وَعَلَى الْمَشْكُوكِ فِيهِ؛ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّكُوكِ السَّلَازِمَةِ لِلْمَوْضُوعِ دَاخِلَةٌ فِي الْعَمُومِ، وَنَحْكُمُ فِي الْبَقِيَّةِ بِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفِصْلِ، وَالْغَايَةَ تَدَلُّ عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ كَمَا ذَكَرَ^(٣).

وَفِيهَا أَفَادَهُ نَظَرٌ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلِأَنَّ الطَّهَارَةَ وَالْحَلْيَةَ الرَّاقِعِيَّتَيْنِ لَيْسَتَا مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَجْعُولَةِ الشَّرْعِيَّةِ؛ لِلزُّوْمِ إِمْكَانِ كَوْنِ شَيْءٍ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ لِاطْهَارًا وَلَا نَجَسًا، وَلَا حَلَالًا وَلَا حَرَامًا؛ لِأَنَّ النِّجَاسَةَ وَالْحَرَمَةَ مَجْعُولَتَانِ بِلَا إِشْكَالٍ وَكَلَامٍ، فَلَوْ فَرَضَ جَعَلَ النِّجَاسَةَ وَالْحَرَمَةَ لِأَشْيَاءٍ خَاصَّةٍ، وَجَعَلَ الطَّهَارَةَ وَالْحَلْيَةَ لِأَشْيَاءٍ أُخْرَى خَاصَّةٍ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْأَشْيَاءُ غَيْرَ الْمُتَعَلِّقَةِ لِلْجَعْلَيْنِ لِاطْهَارَةٍ وَلَا نَجَسَةٍ، وَلَا حَلَالًا وَلَا حَرَامًا، وَهَذَا وَاضِحٌ الْبَطْلَانِ فِي ارْتِكَازِ الْمُتَشَرِّعَةِ.

١- الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ / ٤ - باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، باختلاف

يسير

٢- كفاية الأصول: ٤٥٢.

٣- أنظر حاشية الأخوند على الرسائل: ١٨٥ سطر ٢٥.

مُضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة على قسمين:

الأوّل: ما يستقذره العرف.

والثاني: ما لا يستقذره، وإنّما يستقذر الثاني بملاقاته للأوّل وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عبارة عن إزالة التلوّث بالغسل، وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليّة غير المستقدرة، لا إيجاد شيء زائد على ذاته، به يكون طاهراً، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف في ذلك، إلّا في إلحاق بعض الأمور غير المستقدرة عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقدرات عنها.

وكذا الحلّيّة لم تكن مجعولة؛ فإنّ الشيء إذا لم يشتمل على المفسدة الأكيدة يكون حلالاً وإن لم يشتمل على مصلحة، فلا تكون الطهارة والحلّيّة من المجعولات الواقعيّة. نعم، الطهارة والحلّيّة الظاهريّتان مجعولتان.

فحيثُ نقول: إنّ قوله (كلّ شيءٍ حلال) أو (طاهر) لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لإنشاء الطهارة والحلّيّة، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعيّ يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء في جملة واحدة، وهو غير ممكن، هذا أولاً. وأمّا ثانياً: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العمليّ عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن.

وأما ثالثاً: فلأنّ الحكم الظاهريّ مجعول للمشكوك بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعيّ مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعيّ، ولا يمكن الجمع بين هذين اللَّحاظين المتنافيين.

وأما رابعاً: فلأنّ الحكم في قاعدة الطهارة والحلّيّة يكون للمشكوك فيه، فلا محالة تكون غايتها العلم بالقدارة والحرمة، فجعل الغاية للحكم المغيّى بالغاية ذاتاً ممّا

لا يمكن.

اللَّهَمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْغَايَةَ إِنَّمَا تَكُونُ لِلطَّهَارَةِ وَالْحَلْيَةِ الْوَاقِعَتَيْنِ؛ لِأَجْلِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَهِيَ عَدَمُ إِمْكَانِ جَعْلِ الْغَايَةِ لِلْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى: أَنَّ الطَّهَارَةَ وَالْحَلْيَةَ الْوَاقِعَتَيْنِ مُسْتَمَرَّتَانِ إِلَى أَنْ يَعْلَمَ خِلَافَهُمَا، لَكِنْ جَعَلَ الْغَايَةَ لِلطَّهَارَةِ وَالْحَلْيَةِ الْوَاقِعَتَيْنِ لِأَنَّهُ لَازِمُهُ اسْتِمْرَارُ الْوَاقِعَتَيْنِ مِنْهُمَا فِي زَمَنِ الشُّكِّ، لَا الظَّاهِرِيَّتَيْنِ، وَيَرْجِعُ حِينَئِذٍ إِلَى تَخْصِيصِ أُدْلَةِ النِّجَاسَاتِ وَالْمَحْرَمَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ، فَتَكُونُ النِّجَاسَاتُ وَالْمَحْرَمَاتُ فِي صُورَةِ الشُّكِّ فِيهَا طَاهِرَةٌ وَحَلَالٌ وَاقِعًا، وَهُوَ كَمَا تَرَى بَاطِلٌ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَنِّعًا.

فَتَحْصُلُ مِمَّا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَالْقَاعِدَةِ وَالِاسْتِصْحَابِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ، فَلَا بَدَّ مِنْ إِرَادَةِ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الرُّوَايَاتِ ظَاهِرَةٌ فِي قَاعِدَةِ الْحَلِّ وَالطَّهَارَةِ، بَلْ مَعَ فَرَضِ إِمْكَانِ الْجَمْعِ بَيْنَهَا أَوْ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ مِنْهَا يَكُونُ ظُهُورُهَا فِي الْقَاعِدَتَيْنِ مُحْكَمًا، وَلَيْسَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ يَرَادُ.

فصل

الأحكام الوضعية وتحقيق ماهيتها

لأبأس بصرف الكلام إلى بيان حال الوضع تبعاً للمُحقق الخراساني^(١)، وتحقيق المقام يتم برسم أمور:

الأمر الأول

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي

إنه لا إشكال في تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، والظاهر أنه ينقسم إليهما بالاشتراك المعنوي، فلا بد من جامع بينهما، والظاهر أن الجامع هو كونها من المقررات الشرعية؛ لأن كل مقرّر وقانون من مقنّن نافذ في المجتمع يطلق عليه الحكم، فيقال: حكم الله تعالى بحرمة شرب الخمر، ووجوب صلاة الجمعة، وحكم بضمان اليد والإتلاف، وحكم بنجاسة الكلب والخنزير، وحكم بأن المواقيت خمسة

١- كفاية الأصول: ٤٥٤ وما بعدها.

أو سته، وكذا يقال: حكم السلطان بأنَّ جزاء السارق كذا، وسعر الأجناس كذا وكذا.

وبالجملة: كلُّ مقرر وقانون عرفي أو شرعي - ممن له أهلية التقرير والتقنين - حكم، تكليفاً كان أو وضعاً، ولا تخرج المقررات الشرعية أو العرفية عن واحد منهما، ولا ثالث لهما. فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحكومة والإمارة والقضاء من الأحكام الوضعية.

قال تعالى: ﴿وَكَلَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

فقد نصب رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير^(٤)، وجعل القضاة من ناحية السلطان - كجعل الأمير والحاكم - معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا إشكال في كون النبوة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهية التي جعلها الله وقررها، فهي من الأحكام الوضعية أو من الوضعيات وإن لم يصدق عليها الأحكام.

فاستباحش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعية^(٥) في غير محله، إلا أن يرجع إلى بحث لغوي وهو عدم صدق الحكم عليها،

١- سورة مريم: ١٩: ٤٩.

٢- سورة البقرة: ٢: ٣٠.

٣- سورة البقرة: ٢: ١٢٤.

٤- انظر كتاب الغدير للعلامة الأميني رحمه الله ١: ١١.

٥- فوائد الأصول ٤: ٣٨٥.

وهو كما ترى، كاستيحاشه من كون الماهية المُخترعة - كالصلاة والصوم - منها^(١)؛ فإنّها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعية، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المُخترعة أيضاً؛ لعدم كونها حيثئذ من المقرّرات الشرعية، وإنّما تصير مُخترعات شرعية بعد ما قرّرها الشارع في شريعته بجعلها متعلّقة للأوامر، وحيثئذ تصير كالجزيئة والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به من الأحكام الوضعية.

ولافرق بين الجزئية والكلية في كونها أمرين مُنتزعين عن تعلق الأمر بالطبيعة، فيكون نحو تقرّرها في الشريعة بكونها مُنتزعين من الأوامر المتعلّقة بالطبائع المركّبة، فمن جعل الجزئية للمأمور به من الأحكام الوضعية مع اعترافه بكونها انتزاعية فليجعل الكلية أيضاً كذلك.

وعلى هذا: فلأمانع من جعل الماهيات الاختراعية من الأحكام الوضعية؛ أي من المقرّرات الشرعية والوضعيّات الإلهية، ولكن إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيّات يحتاج إلى تأويل.

نعم: نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما وصورتهما من المقرّرات الشرعية، لاتعدّان من الأحكام الوضعية، ولا من الماهيات المُخترعة.

فالتحقّق: أنّ جميع المقرّرات الشرعية تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم: صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل في بعضها غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم وعدمه، بل في مطلق الوضعيّات، صدق عليها أو لا.

الأمر الثاني

بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع

إنّه كثيراً ما يقع الخلط بين الأمور التكوينية والتشريعية، فيُسري الغافل الحكم من التكوين إلى التشريع، فمن ذلك: أنّه لما قرع بعض الأسعاع أنّ الأمور الانتزاعية يكون جعلها ورفعها بمناشئ انتزاعها، فلا يمكن جعل الفوقية والتحتية للجسمين إلا بجعلها بوضع خاص، يكون أحدهما أقرب إلى المركز والآخر إلى المحيط، فبعد ذلك تنتزع الفوقية والتحتية منها قهراً، ولا يمكن جعلها ورفعها استقلالاً، فجعل هذا الحكم التكويني مقياساً للأمور التشريعية، فقايس الأمور التشريعية بالأمور التكوينية، فذهب إلى امتناع جعل الجزئية والشرطية والمانعية للمأمور به ورفعها عنه استقلالاً، وزعم أنّ جعلها بجعل منشأ انتزاعها كالأمور التكوينية^(١)، مع أنّ القياس مع الفارق.

وتوضيح ذلك: أنّ الأمور الاعتبارية تابعة لكيفية اعتبارها وجعلها، فقد يتعلّق الأمر القانوني بطبيعة أولاً على نحو الإطلاق لاقتضاء في ذلك، ثمّ تحدث مصلحة في أن يجعل لها شرط، أو يجعل لها قاطع ومانع بلا رفع الأمر القانوني الأول، فلو قال المولى: ﴿أقيموا الصلاة﴾^(٢) ثمّ قال: ﴿إذا قُمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾^(٣) أو قال: «يشترط في الصلاة الوضوء أو القبلة» أو قال: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ في الثوب النجس» ينتزع منها الشرطية والمانعية، فهل ترى أنّه يلزم أن يرفع الأمر الأول وينسخه، ثمّ يأمر بالصلاة مع التقيّد بالشرط أو عدم المانع؟! وأيّ مانع من جعل الوجوب للطبيعة المطلقة بحسب الجعل الأولي، ثمّ يجعلها

١- كفاية الأصول: ٤٥٦ و ٤٥٧.

٢- سورة البقرة: ٢: ٤٣.

٣- سورة المائدة: ٥: ٦.

مشروطة بشيء بجعل مُستقل، أو يجعل شيئاً مانعاً لها بنحو الاستقلال لاقتضاء حادث، كما غير الله قبلة المسلمين إلى المسجد الحرام؟! فهل كان قوله: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾ إلى قوله: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾^(١) من قبيل نسخ حكم الصلاة رأساً وإبداء حكم آخر، أو كان الجعل مُتعلقاً بالقبلة فقط؟! ومجرد كون المنتزعات التكوينية تابعة لمناشئ انتزاعها لا يوجب أن تكون الشرائط والموانع التشريعية كذلك، وكذا الكلام في إسقاط شرط أو مانع.

وبالجملة: تلك الأمور الاعتبارية والجعلية كما يمكن جعلها بتبع منشأ انتزاعها، يُمكن جعلها مُستقلاً بلا إشكال وريب، كما يُمكن إسقاطها كذلك.

نعم: إن الإرادة الواقعية إذا تعلقّت بطبيعة لا يُمكن أن تنقلب عمّا هي عليه من زيادة جُزء أو شرط أو مانع، أو إسقاطها مع بقائها على ماهي عليه؛ لأنّ تشخيصها بتشخص المراد، فلا يمكن بقاء الإرادة مع تغير المراد، بخلاف الأمور القانونية فإنّها تابعة لكيفية تعلق الجعل بها هذا حال الشروط والموانع.

وكذا حال إسقاط الجزئية، فلو قال المولى: «أسقطت جزئية الحمد للصلاة» تصير ساقطة مع بقاء الأمر القانوني.

وأما حال جعل الجزئية فتوضيحه: أنّ الأوامر المتعلقة بالطبائع المركبة إنّما تتعلق بها في حال لحاظ الوحدة، ولا يكون الأمر بها مُتعلقاً بالأجزاء، بحيث ينحل الأمر إلى الأوامر، ولا الأمر الذي هو بسيط مبسوطاً على الأجزاء، بل لا يكون في البين إلا أمر واحد مُتعلق بنفس الطبيعة في حال الوحدة، وهذا لا ينافي كون الطبيعة هي نفس الأجزاء في لحاظ التفصيل، فإذا أمر المولى بالصلاة لا يلاحظ إلا نفس طبيعتها، وتكون الأجزاء مغفولاً عنها.

فحينئذٍ نقول: إنَّ الأمر بالطبيعة يدعو إلى نفس الطبيعة بالذات، وإلى الأجزاء بعين دعوته إلى الطبيعة، فإذا جعل المولى جزءاً للطبيعة فقال: (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) ^(١) أو «إقرأ في الصلاة» أو «جعلت الفاتحة جزءاً لها» يدعو الأمر المتعلق بالطبيعة إليها بنفس دعوته إلى الطبيعة، كما إذا أسقط جزءاً منها تكون دعوة الأمر إلى الطبيعة دعوة إلى بقية الأجزاء.

وبالجملة: لا أرى وجهاً لامتناع تعلق الجعل الاستقلالي - على ما ذكر - إلا توهم كون التشريع كالتكوين، وإلا فلو لم يرد من المولى إلا الأمر بطبيعة، ثم صدر منه أمر آخر يدل على اشتراطها بشيء، أو جعل شيء جزءاً منها، فهل يجوز للعبد ترك الشرط أو الجزء قائلاً: بأنه لا بد من صدور أمر آخر متعلق بالطبيعة المتقيّدة أو المركبة من هذا الجزء، ولم يصدر منه على القطع إلا الأمر بالطبيعة والدليل الدال على الاشتراط أو الجزئية، وذلك لا يكفي في الدعوة والبعث، وهل هذا إلا كلام شعريّ مخالف للحجة القطعية؟!

توهم عدم قبول السببية للجعل ودفعه

ومن موارد الخلط بين التكوين والتشريع ما يقال: إنَّ السببية ممَّا لا تقبل الجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، لأصالة ولاتباعاً، بل الذي يقبله هو ذات السبب ووجوده العينيّ، وأمَّا السببية فهي من لوازم ذاته كزوجية الأربعة؛ فإنَّ السببية عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي وجود المسبب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات، لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكوينيّ، فضلاً عن التشريعيّ، بل هي كسائر

١- عوالي اللآلي ١: ١٩٦/٢، مستدرک الوسائل ١: ٧٧٤/٥ و ٨- باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، تفسير أبي الفتح الرازي ١: ١٥.

لوازم الماهية تكوينها إنَّما يكون بتكوين الماهية، فعليّة العلة وسببية السبب كوجوب الواجب وإمكان المُمكن إنَّما تكون من خارج المحمول، تُنتزع عن مقام الذات، ليس لها ما بحذاء، لا في وعاء العين، ولا في وعاء الاعتبار، فالعليّة لاتقبل الإيجاد التكوينيّ فضلاً عن الإنشاء التشريعيّ^(١)، هذا ما ذكره بعض أعظم العصر رحمه الله في وجه عدم إمكان جعل السببية.

وفيه: مُضافاً إلى خلطه بين لوازم الماهية ولوازم الوجود، وخلطه بين المحمول بالضميمة وخارج المحمول، وخلطه بين السببية؛ أي الخصوصية التي يصير المبدأ بها مبدأً فعلياً للمُسبَّب، وبين الرشح والإفاضة أي المُسبَّب بما أنَّه مُسبَّب أنَّه خلط بين الأسباب التكوينية والأسباب التشريعية، وقاس التشريع بالتكوين بلا وجه؛ فإنَّ نحو السببية التكوينية سواء كانت بمعنى مبدئية الإفاضة، أو نفس الرشح والإفاضة لا يكون في التشريعات مُطلقاً، فلا يكون العقد مُترشحاً منه الملكية أو الزوجية، والتحرير مُترشحاً منه الحرية، كما لا تكون في العقود والإيقاعات خصوصيات بها تصير منشأ لحقائق المُسبَّبات:

أما عدم المنشئية لأمر حقيقيّ تكوينيّ فواضح.

وأما عدم صيرورتها منشأً حقيقيّاً للاعتبار؛ فلأنَّ الاعتبارات القائمة بنفس المنشئ أو العقلاء أو الشارع، لها مناشئ تكوينية، لاتكون العقود والإيقاعات أسباباً لتكوّنهما فيها، فالسببية للأمر التشريعية والاعتبارات العقلانية إنَّما هي بمعنى آخر غير السببية التكوينية، بل هي عبارة عن جعل شيء موضعاً للاعتبار.

فالمُقنن المشرّع إذا جعل قول الزوج: «هي طالق» - مع الشرائط المقررة في قانونه - سبباً لرفع عُقلة الزوجية يرجع جعله وتشريعه إلى صيرورة هذا الكلام مع الشرائط

موضوعاً لاعتبار فسخ العقد ورفع عُلقة الزوجية، ولأجل نفوذه في الأمة يصير نافذاً، فقبل جعل قول الزوج سبباً لحل العقد لا يكون قوله: «أنتِ طالق» سبباً له وموضوعاً لإنفاذ الشارع المُقنّن، وبعد جعل السببية له يصير سبباً وموضوعاً لاعتباره القانوني المُتبع في أمته وقومه، من غير تحقّق رشح وإفاضة وخصوصية، فالسببية من المجموعات التشريعية

نعم: للشارع والمقنّن أن يجعل المسببات عقيب الأسباب، وأن يجعل نفس سببية الأسباب للمُسببات، والثاني أقرب إلى الاعتبار في المجموعات القانونية فتدبر.

الأمر الثالث

إنّ الملكية ليست من المقولات حقيقة

إنّ تلك الأمور التشريعية في القانون الشرعيّ أو القوانين العرفية لا يكون لها نحو تحقّق إلّا في عالم الاعتبار، وليس لما يعتبر من الملكية والزوجية والحرية والرقية وأمثالها إلّا وجود اعتباري، فلا يندرج واحد منها تحت مقولة من المقولات اندراجاً حقيقياً، فلا تكون الملكية من مقولة الجِدّة، ولا من مقولة الإضافة.

نعم: نفس مفهوم الملكية مفهوم إضافي، لكن لا يوجب ذلك اندراج الملكية الاعتبارية تحت مقولة الإضافة، كما هو المعلوم عند أهله^(١)، فقول بعضهم: إنّ مقولة الجِدّة لها مراتب: أحدها الملكية الاعتبارية، حتّى عدّ مالكية الله تعالى أيضاً من مراتبها^(٢) لا ينبغي أن يصغى إليه.

نعم: الملكية تشبه بمقولة الإضافة من وجه، وبمقولة الجِدّة من وجه

١- منظومة السيوطي - قسم الحكمة: ١٤٥، الأسفار ٤: ٦.

٢- فوائد الأصول ٤: ٣٨٣ و ٣٨٤.

آخر^(١)، لكنّ البحث في شباقتها بها وعن وجهها ممّا لا يرجع إلى محصل.

أقسام الوضعيات

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الأحكام الوضعيّة عبارة عن كافّة المقرّرات الشرعيّة ماعدا الأحكام التكليفيّة، حتّى أنّ الإباحة الواقعيّة لو كان لها جعل تكون من الوضعيات والأحكام الوضعيّة، بعد اشتراكها كلّها في إمكان جعلها استقلالاً، وليس حكم وضعيّ إلاّ ويمكن أن يتطرق إليه الجعل الاستقلاليّ.

[فمنها ما يكون مجعولاً بالتبع، وهو] على أنحاء:

. منها: ما يكون مجعولاً بتبع التكليف؛ بمعنى انتزاعه منه، كالجزئيّة للمكّلف به غالباً، والشرطيّة والمانعيّة له.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع اشتراط التكليف به؛ أي ينتزع من اشتراطه به، كقوله تعالى: ﴿لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾^(٢) فإنّ الاستطاعة لم تكن قبل هذا الجعل شرطاً للتكليف، وبعد تقييد التكليف بها انتزع منه الشرطيّة، ويمكن أن يكون ذلك الشمس من هذا القبيل، كما يُمكن أن يكون من قيود المكّلف به كما هو الأظهر؛ فإنّ الصلاة كما أنّها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من ذلك الشمس إلى غسق الليل.

ومنها: ما يكون مجعولاً أصالة وهو على أنحاء:

منها: ما يكون متعلّق الجعل ابتداءً من غير تخلّل واسطة تكوينيّة أو تشريعيّة، كالخلافة والنبوة والإمامة والقضاة، والسبيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة أحياناً، ومن

١- أنظر نهاية الدراية ٣: ٦١ و ٦٢.

٢- سورة آل عمران ٣: ٩٧.

ذلك جعل المواقيت والموقفين، وجعل الصفا والمروة والمسعى من شعائر الله، وأمثال ذلك، وإن أمكن أن يقال بانتزاع بعضها من الحكم التكليفيّ.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب شيء اعتباري أو تكويني، كضمان اليد والإتلاف، وكحقّ السبق والتحجير، وكحقّ الرهان في باب السبق والرماية، وكالملكيّة عقيب الإحياء والحيازة، ومن قبيله جميع الحدود الشرعيّة، وأحكام القصاص والديّات.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب أمر تشريعيّ قانوني، كالعهدّة عقيب عقد الضمان، ومن ذلك مفاد العقود والايقاعات، فإنّ كل ذلك من التشريعيّات والجعليات الشرعيّة والعرفيّة التي أنفذها الشارع، والمراد من الأحكام التشريعيّة [ما هو] أعمّ من العرفيّات التي أنفذها الشارع، أو لم يردع عنها.

ثمّ اعلم: أنّ في العقود والايقاعات وسائر الوضعيّات ذوات الأسباب يمكن أن يلتزم بجعل السببيّة، فيقال: بأنّ الشارع جعل الحيازة سبباً للملكيّة، واليد سبباً للضمان، وعقد البيع والنكاح سببين لمُسببهما، ويمكن أن يلتزم بجعل المُسبّب عقيب السبب، والأوّل هو الأقرب بالاعتبار، والأسلم من الإشكال، لكن في كلّ مورد لا بدّ من ملاحظة مقتضى دليله.

فقد اتضح ممّا ذكرنا: النظر في كثير ممّا أفاده المحقّق الخراسانيّ^(١) وغيره^(٢) في المقام، منه ما أفاده رحمه الله في النحو الأوّل من الوضع، فإنّه مع تسليم عدم تطرّق الجعل التشريعيّ مطلقاً إلى شيء لاوجه لعدّه من الأحكام الوضعيّة^(٣) فإنّ الأحكام الوضعيّة هي الأحكام الجعلية والمقرّرات الشرعيّة، فلا معنى لعدّها ما لا يتطرّق إليه الجعل منها.

١- كفاية الأصول: ٤٥٤ و ما بعدها.

٢- فوائد الأصول: ٣، ١٧، ١٠٥ و ٣٩٢: ٤.

٣- كفاية الأصول: ٤٥٥.

مع أنك قد عرفت النظر^(١) في عدالسببية للتكليف مما لا يتطرق إليه الجعل؛ فإنَّ السببية كالمانعية والشرطية والرافعية لأصل التكليف أيضاً من الوضعيات المتطرق إليها الجعل، فإنَّ نفس دلوك الشمس إلى غسق الليل أو سببته للجعل وإن لم يكن مجعولاً، لكن سببته للموجب يُمكن أن تكون مجعولة ومقررة شرعاً، كما أنَّ الاضطرار وإن لم يكن مجعولاً، لكن يمكن جعل السببية لرفع التكليف له، كما يمكن رفع التكليف عقيبها، كما هو ظاهر قوله: (رفع... وما اضطرّوا إليه)^(٢) الرفع لحرمة الخمر في صورة الاضطرار العرفي.

هذا، كما أنَّ عدَّ بعضهم الكاشفية والطريقة والحجية وأمثال ذلك من الوضعيات^(٣) في غير محلّه؛ فإنَّ الحجية سواء كانت بمعنى منجزية التكليف، أو بمعنى قاطعية العذر ليست من المجعولات، كما أنَّ الطريقة والكاشفية للكاشف والطريق ليستا بمجعولتين، كما مرّ ذكره في محلّه^(٤).

١- أنظر صفحة ٧٠ و٧١.

٢- أنظر التوحيد: ٣٥٣/٢٤، الخصال: ٤١٧/٩، الوسائل: ١١: ٢٩٥/١ - باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

٣- تقدّم تحريجه في الصفحة السابقة.

٤- دُكر في أنوار الهداية ١: ٢٠٦.

تنبيهات

التنبيه الأول

في اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
وأخذهما في موضوعه على نعت الموضوعية

يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين بناءً على أخذهما موضوعاً وركناً فيه، كما سيأتي التعرّض لذلك^(١)، وليس المراد من فعليتها تحقّقها في خزانة النفس ولو كان الإنسان ذاهلاً عنها، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق؛ لأنّ الاستصحاب كالأمارات إنّما اعتبر لأجل تنجيز الواقع، وإقامة الحُجّة عليه، والتحفّظ على الواقع في زمن الشك؛ أي يكون حُجّة من المولى على

العبد في بعض الاستصحابات، ومن العبد على المولى في بعضها، والحجة لاتصير حجة إلا مع العلم والالتفات^(١)، فقولُه: (لا ينقض اليقين بالشك)^(٢) أو «صدّق العادل» وإن كان لها وجود واقعيّ علم المكلف [به] أو لا، لكنّها لا يصيران حجة على الواقعيّات بوجودهما الواقعيّ، فلو دلّ دليل على حرمة الخمر مُطلقاً، ودلّ دليل آخر على حليّة قسم منها، ولم يصل المُخصّص إلى المكلف، وارتكب هذا القسم، وكان بحسب الواقع محرّماً؛ أي كان المُخصّص مخالفاً للواقع، يكون المكلف معاقباً على الواقع، وليس له الاعتذار بأنّ لهذا العامّ مخصّصاً واقعاً؛ لأنّ وجوده الواقعيّ لا يكون حجة لا من العبد ولا عليه، فقولُه: (لا ينقض اليقين بالشك) إنّما يصير حجة على الواقع أو عُذراً منه إذا كان المكلف متوجّهاً وملفتاً إلى الموضوع والحكم، فلا معنى لجريان الاستصحاب مع عدم فعلية الشكّ واليقين.

هذا مضافاً إلى ظهور أدلّته في فعليّتها أيضاً، فحينئذ لو كان المكلف قبل الصلاة شاكّاً في الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً، وصار ذاهلاً وصلّى، ثمّ بعد صلاته التفت إلى شكّه ويقينه لا يكون مجرّئاً للاستصحاب بالنسبة إلى ما قبل شروعه في الصلاة؛ للذهول عن الشكّ واليقين.

وأما جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إليه أيضاً^(٣) فمُشكّل؛ لظهور أخبارها^(٤) في حدوث الشكّ بعد العمل، وهذا الشكّ ليس حادثاً بل كان باقياً في خزانة النفس، ويكون من قبيل إعادة ماسبق، أو الالتفات إلى ما كان موجوداً، فتجب إعادة الصلاة،

١- فوائد الأصول ٤: ٣١٧ و ٣١٨.

٢- التهذيب ١: ١١/٨، الوسائل ١: ١/١٧٤؛ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

٣- كفاية الأصول ٤٥٩، فوائد الأصول ٤: ٣١٨.

٤- يأتي ذكرها في صفحة ٣٠٦-٣١١.

إمّا لأجل استصحاب الحدث بعد الصلاة بأن يقال: إنَّ استصحاب الحدث في حال الصلاة ممّا يوجب الإعادة، وهو وإن كان حكماً عقلياً، لكنّه من الأحكام التي تكون للأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، وإمّا لأجل قاعدة الاشتغال لو سلمت مُبْتَدِئَةً الاستصحاب.

ثمَّ إنَّ اشتراط فعلية الشكّ واليقين إنّما هو فيما إذا قلنا: بأخذهما في الاستصحاب على نحو الموضوعية؛ أي إذا كان الشكّ واليقين ركنين فيه، وأمّا إذا قلنا: بأنَّ المُتَبَرِّع فيه هو الكون السابق والشكّ اللاحق، كما هو مختار الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه^(١)، أو قلنا: بأنَّ الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة التعبديّة بين الكون السابق وبقائه، كما يظهر من المُحَقِّق الخراسانيّ رحمه الله في التنبيه الثاني^(٢)، فلا يبقى مجال للبحث عن فعلية اليقين على كلا المسلكين، وعن فعلية الشكّ أيضاً على المسلك الثاني.

ومن هنا يرد إشكال على المُحَقِّق الخراسانيّ: وهو وقوع التهافت بين ما اختاره في التنبيه الأول: من اعتبار فعلية الشكّ واليقين في الاستصحاب^(٣)، وبين ما اختاره في التنبيه الثاني: من الاكتفاء في صحّة الاستصحاب بالشكّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يجرز ثبوته، بل الظاهر منه في أواخر التنبيه، أنّ الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة التعبديّة بين ثبوت الشيء وبقائه؛ وذلك لأنَّ لازم القول باعتبار فعلية اليقين والشكّ هو أخذهما في موضوعه، ولازم ما اختاره في التنبيه الثاني، هو عدم أخذهما فيه، أو لأقلّ من عدم أخذ اليقين فيه ليكون مطابقاً لاختيار الشيخ، كما ربما يظهر من أوائل التنبيه الثاني، فيقع التهافت بينهما ولا مهرب منه.

ثمَّ إنَّ في اعتبار الشكّ واليقين في الاستصحاب على نعت الموضوعية، أو عدم

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٨ و ٣٢١ سطر ١٦.

٢- كفاية الأصول: ٤٦١.

٣- نفس المصدر: ٤٥٩.

اعتبارهما، أو اعتبار الشكّ دون اليقين، أو العكس، وجوهاً واحتمالات:
 من أنّ الظاهر من أخذ العناوين في الأحكام هو الموضوعية والدخالة.
 ومن أنّ العناوين المرآتية كاليقين والعلم وأمثالهما لو أخذت في موضوع حكم،
 يكون الظاهر منها هو كون الموضوع هو المرئيّ بها لا المرأة، وأنّ الشكّ في قوله: (لا ينقض
 اليقين بالشكّ) ^(١) لم يؤخذ موضوعاً، بل الظاهر إسقاط الشكّ وعدم صلاحيته لنقض
 اليقين.

ومن أنّ اليقين غير مأخوذ في الموضوع لما ذكر في الوجه الثاني، ولكنّ الظاهر من
 الأدلّة، هو التعبد بالبقاء في زمان الشكّ، ومن هنا يظهر وجه الاحتمال الآخر.
 والأقوى هو الأول؛ فإنّ الظاهر من جميع أدلّة الاستصحاب، هو أنّ اليقين
 المقابل للشكّ لأجل كونه أمراً مُبرماً لا ينقض بالشكّ، وأنّ العناية في التعبد في زمان
 الشكّ إنّما تكون لأجل مسبقته باليقين.

وبالجملة: لا يجوز رفع اليد عن اليقين والشكّ بعد ظهور الأدلّة في كون العناية
 بهما، وأنّه لا ينبغي رفع اليد عن اليقين الذي هو حُجّة مُبرمة بالشكّ الذي هو غير حُجّة
 وغير مُبرم، ولا ينافي موضوعيتهما كون الاستصحاب ناظراً إلى ترتيب آثار الواقع ومُعْتَبِراً
 لأجل التحفّظ عليه، كما هو كذلك في باب أداء الشهادة ^(٢)؛ فإنّ العلم مع كونه تمام
 الموضوع له يعتبر لأجل التحفّظ على الواقع؛ وذلك لأنّ أخذ اليقين موضوعاً إنّما هو
 جهة تعليلية لحفظ الواقع، من غير تقيّد بإصابته، أو تركيب بينها وبين الواقع في
 الموضوعية، أو كون الواقع تمام الموضوع.

١- تقدّم ترجمته في صفحة ٧٨ .

٢- أنظر الوسائل ١٨: ٢٥٠ / ١-٣- باب ٢٠ من أبواب الشهادات.

إشكال جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات وجوابه

فتحصل مما ذكرنا: أنّ اليقين والشك مأخوذان فيه على جهة الموضوعية، لكن أخذ اليقين بما أنّه طريق وكاشف، وأيضاً قد عرفت^(١) في ذيل الصححة الأولى أنّ صحّة نسبة عدم نقض اليقين بالشك إنّما هي في اليقين بما أنّه كاشف عن الواقع.

فحينئذٍ يقع الإشكال الذي أورده المحقق الخراساني - في التنبيه الثاني في باب مؤديات الطرق والأمارات، سواء في الأحكام أو في الموضوعات - وهو أنّ الاستصحاب متقوم باليقين، والأمارات مطلقاً لاتفيد اليقين، فينسدّ باب الاستصحاب في جلّ الأحكام الوضعية والتكليفية وكثير من الموضوعات^(٢).

والشيخ العلامة الأنصاريّ والمحقق الخراسانيّ رحمهما الله في فسحة من هذا الإشكال؛ لعدم كون اليقين مُعتبراً عندهما في موضوع الاستصحاب، لكن قد عرفت^(٣) الإشكال في مبناهما.

وأما على المبنى المنصور فيمكن أن يجاب عنه: بأنّ الظاهر من الأدلة بمُناسبة الحكم والموضوع هو أنّ الشكّ باعتبار عدم حُجّيته وإحرازه للواقع لا ينقض اليقين الذي هو حُجّة ومُحرز له؛ فإنّه لا ينبغي أن ترفع اليد عن الحُجّة بغير الحُجّة.

١- تقدّم في صفحة ٣٢ و ٣٣.

٢- كفاية الأصول: ٤٦٠.

٣- تقدّم في صفحة ٨٠.

وبعبارة أخرى: أن العرف لأجل مناسبة الحكم والموضوع يُلغى الخصوصية، ويحكم بأن الموضوع في الاستصحاب هو الحجّة في مقابل اللاّحجّة، فيلحق الظنّ المُعتبر باليقين، والظنّ الغير المُعتبر بالشكّ.

ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه قوله في صحيحة زرارة الثانية: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً)^(١) الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس، ولا بدّ أن تحمل الطهارة على الواقعية منها؛ لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية لما ذكرنا سابقاً^(٢).

ومعلوم: أن العلم الوجداني بالطهارة الواقعية ممّا لا يمكن عادة، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحة، وإخبار ذي اليد، وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنه لا ترفع اليد عن الحجّة القائمة بالطهارة بالشكّ.

بل يمكن أن يُؤيد بصحيحته الأولى أيضاً؛ فإنّ اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادة، بل الغالب وقوع الشكّ في الصحة بعده، ويحكم بصحّته بقاعدة الفراغ، بل الشكّ في طهارة ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدانياً غالباً تأمل.

ويؤيده أيضاً بعض الروايات التي يظهر منها جريان الاستصحاب في مفاد بعض الأمارات، كما دلّ على جواز الشهادة والحلف مع الاستصحاب في الغائب المُنقطع خبره إذا وصل [خبراً] موته بعد ثلاثين سنة، وشكّ في إحداث الحدث في أمواله، وحدوث وارث جديد له، وكلف القاضي الشهود ليشهدوا بأنّ أمواله له، وورثته

١- علل الشرائع: ٣٦١/١، التهذيب: ٣٢١/١، الاستبصار: ١/١٨٣، ٦٤١، الوسائل: ٢/١٠٥٣، ١- الباب ٣٧ من أبواب النجاسات.

٢- وذلك في صفحة ٦١-٦٣ من هذا الكتاب، حيث أفاد قدّس سرّه بأنّ الجمع بين إرادة الطهارة الواقعية والظاهرية مُستحيل؛ للأدلة المذكورة فراجع، وبأني تفصيل البحث في صفحة ٢٢١.

منحصرين في الموجودين^(١)، فلولا جريان الاستصحاب في مفاد الإمارات لما جازت الشهادة بأن أمواله له؛ لامتناع حصول اليقين الوجداني بأن المال ماله، فجريان الاستصحاب في مفاد الإمارات وبعض الأصول - كأصالة الصحة - مما لا مانع منه.

وأما ما ادّعه بعض أعظم العصر: من توسعة اليقين إلى الأعمّ من الوجداني وما هو بمنزلة^(٢) - بناء على مسلكه من قيام الطرق والإمارات مقام القطع الطريقي؛ لحكومة أدلتها على دليله^(٣) - فقد عرفت في مبحث القطع مافيه؛ من أن الإمارات المتداولة المعتبرة في الشريعة إمارات عقلائية أمضاها الشارع لاتأسيسية، وليس بناء العقلاء في العمل على طبق الإمارات لأجل تنزيلها منزلة القطع، بل هي إمارات مُستقلة معمول بها، كان القطع أو لم يكن.

نعم: مع وجود القطع في مورد لا يبقى محلّ للعمل بالإمارة^(٤).

وبالجملة: لا دليل في باب حُجّية الإمارات يكون حاكماً على دليل الاستصحاب، ويجعل اليقين أعمّ من الوجداني وغيره، وهذا واضح جداً.

التنبيه الثاني

في أقسام استصحاب الكلّي

المتيقّن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرده وشكّ في بقائه: فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين الفرد وتردده بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك، وإمّا من جهة الشكّ في تحقّق فرد آخر مع الجزم بارتفاع الفرد المتحقّق.

١- أنظر الكافي ٧: ٣٨٧/٤، التهذيب ٦: ٢٦٢/٦٩٨، الوسائل ١٨: ٢٤٦/٢ - باب ١٨ من أبواب الشهادات.

٢- فوائد الأصول ٤: ٤٠٣ و ٤٠٤.

٣- نفس المصدر ٣: ٢٤ و ٢٥.

٤- أنظر أنوار الهداية ١: ١٠٥-١٠٨.

القسم الأول من استصحاب الكليّ

أمّا الأول: فلا إشكال في جريان استصحاب الكليّ والفرد فيه وترتيب آثار كلّ منهما عليه، كما أنّه لا إشكال في أنّ جريان استصحاب الكليّ لا يُغني عن استصحاب الفرد؛ لأنّ بقاء الكليّ يستلزم عقلاً كونه في ضمن هذا الفرد؛ لانحصاره به فرضاً. وهل يغني استصحاب الفرد عن الكليّ^(١) أم لا^(٢) أو يفصل بين ما إذا كان الكليّ بنحو صرف الوجود، وبين ما إذا كان بنحو الوجود الساري؛ لأنّ الكليّ اعتبر في النحو الثاني متّحداً مع الأفراد، فجريانه في الفرد يُغني عنه؛ لأنّه مُتحد معه، لامستلزم إتياءه^(٣)؟

والتحقيق: عدم إغناؤه عنه مُطلقاً؛ لأنّ حيثيّة الكليّ غير حيثيّة الخصوصيّات الفردية في عالم الاعتبار ومقام تعلق الأحكام بالموضوعات، فاعتبار إيجاب إكرام كلّ إنسان غير اعتبار إيجاب إكرام زيد وعمرو؛ فإنّ الحكم قد تعلق في الأول بحيثيّة إنسانيّة كلّ فرد، وهي غير الخصوصيّات الفردية عرفاً، فإسراء الحكم من أحد المتحدّين في الوجود والمختلّفين في الحيثيّة بالاستصحاب لا يمكن إلّا بالأصل المُثبت.

القسم الثاني من استصحاب الكليّ

وأما الثاني: فالأقوى جريان استصحاب الكليّ فيه أيضاً؛ لأنّ المُعتبر فيه هو وحدة القضية المُتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، وهو حاصل؛ لأنّه مع العلم بوجود فرد من

١- حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٠٢ سطر ١٢.

٢- نهاية الأفكار ٤: ١٢٢.

٣- انظر هامش درر الفوائد: ٥٣٣.

الحيوان يعلم بوجود الحيوان، ومع الشك في كونه طويل العمر يشك في بقاء عين الحيوان المتيقن، فما هو مشكوك البقاء عين ما هو متيقن الحدوث.

لا يقال: إنَّ المتيقن السابق مردد بين الحيوانين، والكلّي مُتكثر الوجود في الخارج، فالبقّ غير الفيل وجوداً وحيثية، حتّى إنَّ حيوانية البقّ أيضاً غير حيوانية الفيل على ما هو التحقيق في باب الكلّي الطبيعي^(١) وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقن المردد بينهما، فلا تتحد القضيتان^(٢).

فإنّه يقال: إنّها يرد ذلك - بعد تسليم كون الطبيعي مع الأفراد كذلك عرفاً - لو أردنا استصحاب الفرد المردد، دون ما إذا أردنا استصحاب الكلّي؛ فإنّ المعلوم هو حيوان خارجي مُتشخص يكون الكلّي موجوداً بوجوده، ويشك في بقاء ذلك الحيوان بعينه، فلا إشكال في جريان الأصل فيه.

لكنّ الإنصاف: أنّه لو أغمض النظر عن وحدتها عرفاً، فلا يُمكن التخلّص من الإشكال، سواء أريد إجراء استصحاب الكلّي المُعرى واقعاً عن الخصوصية، أو استصحاب الكلّي المُتشخص بإحدى الخصوصيتين، أو الكلّي الخارجي مع قطع النظر عن الخصوصية؛ بدعوى أنّ الموجود الخارجي له جهتان: جهة مُشتركة بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه في الخارج، وجهة مميّزة، والعلم بوجود أحد الفردين موجب لعلم تفصيلي بجهة مُشتركة خارجيّة بينهما؛ وذلك لاختلال ركني الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير:

أما على التقدير الأوّل: فللعلم بعدم وجود الكلّي المُعرى واقعاً عن الخصوصية؛

١- أنظر رسائل ابن سينا ١: ٤٦٦ و ٤٦٧، الشفاء: ٢٠٨ - قسم الأفيات، الأسفار ١: ٢٧٣، ٢٧٤ و ٢: ٧ و ٨، درر الفوائد للآملي ١: ٣١٢، تهذيب الأصول ١: ٢٧٨، مناهج الوصول ٢: ٧٢ و ٧٧.

٢- أنظر نهاية النهاية ٢: ١٩٣.

لامتناع وجوده كذلك، فيختل ركناه.

وأما على الثاني: فلأن ذلك عين العلم الإجمالي بوجود أحدهما؛ لأن الكلي المُشخَّص بكل خصوصية يُغايِر المُشخَّص بالخصوصية الأخرى، فتكون القضية المُتيقَّنة العلم الإجمالي بوجود أحدهما، وقضية اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكَّ في بقاء المعلوم بالإجمال، وفي المقام لا يكون الشكَّ في بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم في الزمان الثاني إجمالاً، إمَّا ببقاء الطويل، أو ارتفاع القصير، وإنَّما يكون الشكَّ في البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلف الركن الثاني منه.

وأما على التقدير الثالث: فلأنَّ الجهة المشتركة بما هي مُشتركة غير موجودة في الخارج إلَّا على رأي الرجل اُهمداني الذي يلزم منه مفاصد كما حُقِّق في محله^(١)، وعلى المسلك المنصور تكون الطبيعة في الخارج طبيعتين، فكما لاعلم تفصيليَّ بإحدى الخصوصيتين، لاعلم تفصيليَّ بإحدى الطبيعتين؛ لامتناع حصول العلم التفصيليَّ إلامع وحدة الطبيعة المعلومة، فحينئذٍ يأتي فيه الإشكال المُتقدم^(٢). فالتخلُّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيتين عرفاً، وهي المُعتبرة في الاستصحاب، والدليل على عرْفية القضية ما ترى من عدم قبول النفوس خلافها إلَّا بالبرهان، و حكم أهل العرف قاطبة ببقاء النوع الإنساني وسائر الأنواع من بدو الخلق إلى انقراضها، واشتهار القول بأنَّ المهملة توجد بوجود ما، و تنعدم بعدم جميع الأفراد^(٣)، وغيرها ممَّا هي من لوازم قول اُهمداني.

لا يقال: يرد على هذا الاستصحاب ما يرد على استصحاب بقاء النهار في الشبهة المفهومية: من أنَّ النهار ينتهي إلى سقوط قرص الشمس، أو يبقى إلى زوال الحمرة؛ لأنَّ

١- أنظر صفحة ٨٥.

٢- تقدّم في صفحة ٨٥.

٣- أنظر شرح المطالع: ١٣٨ سطر ٢٣، الجوهر الضيد: ٥٥.

الاستصحاب غير جار فيه، لعدم الشك في الخارج؛ لأن سقوط القرص معلوم، وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنما الشك في انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين^(١)، وكذا الحال فيما نحن فيه لدوران الأمر بين المقطوعين؛ لأن الحيوان الخارجي إما باق قطعاً، أو مرتفع كذلك، فلاشك في الخارج، وإنما الشك في انطباق عنوان الغيل أو البق عليه.

فإنه يقال: قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهومية مع الفارق؛ لأن الشك في الشبهة المفهومية ليس إلا في المعنى اللغوي أو العرفي؛ أي يشك في أن لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحد أو ذلك، وهو ليس مجرى الاستصحاب، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن الشك إنما هو في بقاء الحيوان الخارجي، ومنشأ الشك إنما هو الشك في طول عمره وقصره، ومثل ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه إلا من جهة الشك في المقتضي، وقد فرغنا من جريانه فيه^(٢).

وأما الإشكال من جهة أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل المنفي بالأصل^(٣) فواضح الفساد.

الجواب عن الشبهة العبائية

ثم إنه لا إشكال في أنه لا يترتب على استصحاب الكلي أثر الفرد ولا أثر غيره من لوازمه وملزوماته؛ ضرورة أن بقاء الكلي مستلزم عقلاً لوجود الفرد الطويل، وهذا هو

١- أنظر نهاية الأفكار ٤: ١٥٤، حقائق الأصول ٢: ٤٥٨.

٢- تقدّم في صفحة ٣٢ وما بعدها.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧١ سطر ١٤، وقد ذكره الشيخ بعنوان التوهم وأجاب عنه فراجع. نعم، قد بنى عليه السيد الزيدي في حاشيته على المكاسب: ٧٣ سطر ١١.

الجواب عن الشبهة العبائية المعروفة^(١)؛ فإنه مع تطهير أحد طرفي الثوب لايجري استصحاب الفرد المرّد، ولكن جريان استصحاب النجاسة وإن كان مما لا مانع منه؛ لأنّ وجود النجاسة في الثوب كان مُتَيَقِّناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ في بقاءه فيه، إلّا أنّه لا يترتب على مُلاقاة الثوب أثر مُلاقاة النجس؛ فإنّ استصحاب بقاء الكلّي أو الشخص الواقعيّ، لا يثبت كون مُلاقاة الأطراف مُلاقاة النجس إلّا بالأصل المُثبت، لأنّ مُلاقاة الأطراف مُلاقاة للنجس عقلاً.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّه بعد استصحاب نجاسة الثوب تكون المُلاقاة معها وجدائيّة؛ لأنّ ما هو وجدانيّ هو المُلاقاة مع الثوب لامع النجس، واستصحاب بقاء النجاسة بالنحو الكلّي وكذا استصحاب النجس الذي كان في الثوب؛ أي الشخص الواقعيّ لا يثبت أنّ المُلاقاة مع الثوب بجميع أطرافه مُلاقاة للنجاسة إلّا بالاستلزام العقليّ، وفرق واضح بين استصحاب نجاسة طرف معيّن من الثوب، وبين استصحاب نجاسة فيه بنحو غير معيّن؛ فإنّ مُلاقاة الطرف المُعيّن المُستصحب النجاسة مُلاقاة للنجس المُستصحب وجداناً، فإذا حكم الشارع بأنّ هذا المُعيّن نجس ينسلك في كُبرى شرعيّة هي: «أنّ ملاقي النجس نجس» وأما كون مُلاقاة جميع الأطراف مُلاقاة للنجس الكلّي أو الواقعيّ فيكون بالاستلزام العقليّ.

ألا ترى أنّه لو وجب عليه إكرام عالم، وكان في البيت شخصان يعلم كون أحدهما عالماً، فخرج أحدهما من البيت، وبقي الآخر يجري استصحاب بقاء العالم في البيت، ويترتب عليه أثره لو كان له أثر، لكن لا يثبت كون الشخص الموجود عالماً ليكون إكرامه عملاً بالتكليف، بخلاف ما لو كان زيد عالماً وشكّ في بقاء علمه؛ فإنّ استصحاب كونه عالماً يكفي في كون إكرامه مُسقطاً للتكليف، كما أنّه لو شكّ في زوال

١- وهي للمحقق السيد إسماعيل الصدر رحمه الله كما في نهاية الأفكار ٤: ١٣٠.

النجاسة المعلومة بالإجمال؛ بأن يشكّ في أنّ الثوب الذي علم كون أحد طرفيه نجساً هل غسل أم لا؟ يجري استصحاب الكلّي، ولا يثبت كون ملاقي جميع أطرافه نجساً؛ لما عرفت.

لكن هاهنا استصحاب آخر: هو استصحاب الفرد المرّدّد، وأثره نجاسة ملاقي جميع الأطراف؛ فإنّ التعلّب بنجاسة هذا الطرف أو هذا الطرف بنحو الفرد المرّدّد يكون أثره نجاسة ملاقي الطرفين من غير شبهة المثبتة، فهو كاستصحاب نجاسة الطرف المعيّن من حيث إنّ ملاقيه محكوم بالنجاسة، والفرق بينه وبين استصحاب الكلّي واضح؛ فإنّ استصحاب أصل النجاسة في الثوب لا يثبت أنّ هذا الطرف أو هذا الطرف نجس، وكذا استصحاب الشخص الواقعي، وأمّا استصحاب الفرد المرّدّد فهو كالمُعَيّن، فلا إشكال في جريانه وترتيب أثر النجاسة على ملاقيه^(١).

وما يقال: من أنّ الفرد المرّدّد لا وجود له حتّى يجري الاستصحاب فيه^(٢)، ليس بشيء؛ ضرورة جواز التعلّب به وترتيب الأثر عليه كالواجب التخييري، لكنّه محل إشكال، والقياس بالواجب التخييري مع الفارق؛ لأنّ الواجب التخييري نحو وجوب على نعت التخيير، ولا يكون له واقع معيّن عند الله مجهول عندنا، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ النجس له واقع معيّن ومجهول عندنا، فالمعلوم هو النجس الواقعي المعيّن، فيجري الاستصحاب فيه، لا في الفرد المرّدّد، ولازمه عدم نجاسة ملاقي الأطراف، ولا بأس به.

اللهمّ إلا أن يقال في المثال: إنّ عالم بأنّ الشارع حكم بنجاسة هذا الطرف المعيّن أو ذلك، والملاقي لهما مُتصحب النجاسة وجداناً، وهذا هو الفارق بينه وبين

١- و يؤيد ما ذكرنا ما قاله المحققون في كتاب الوديعة: إنه لو قال عندي ثوب لفلان و سات، و لم يكن في تركته إلا ثوب واحد، وشك الورثة في بقاء الوديعة عنده، لا يحكم بكون الثوب وديعة؛ فإنّ استصحاب بقاء الوديعة لا يثبت كون الثوب وديعة [منه قدس سره] أنظر مفتاح الكرامة ٦: ٢٢ سطر ٢٢.

٢- نهاية الدراية ٣: ٧١ سطر ٥، حاشية المحقق الأصفهاني على المكاسب ١: ٣٢ سطر ١٢.

الشبهة العبائية المدفوعة بما تقدّم^(١) فتدبر.

وأما ما ادّعه بعض أعظم العصر رحمه الله في مقام الجواب عن الشبهة العبائية: من منع جريان استصحاب الكلّي فيما إذا كان الترديد في محلّ المُتَيَقِّن لا في نفسه، كما لو علم بوجود حيوان في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقيّ أو الغربيّ منها، ثمّ انهدم الجانب الغربيّ واحتمل تلف الحيوان، أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصّة، وتردّد محلّها بين الطرف الأسفل و الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل، فلا يجري الاستصحاب، ولا يكون من الاستصحاب الكلّي؛ لأنّ المُتَيَقِّن أمر جزئيّ حقيقي لا ترديد فيه، وإنّما الترديد في المحلّ، فهو أشبه باستصحاب الفرد المُردّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلّي، ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة^(٢).

ففيه ما لا يخفى: فإنّ استصحاب الفرد المُردّد عبارة عن استصحابه على ما هو عليه من الترديد، وهو غير جارٍ في المقام، وليس المقام شبيهاً به، بل المراد بالاستصحاب في المقام هو استصحاب بقاء الحيوان في الدار من غير تعيين محلّه، وكذا استصحاب بقاء النجاسة في الثوب من غير تعيين كونها في هذا الطرف أو ذلك، و من غير إرادة الجريان في الفرد المُردّد؛ ضرورة أنّ مع تطهير الطرف الأسفل من الثوب ينقطع الترديد، ولا مجال لاستصحاب المُردّد، بل ما يراد استصحابه هو بقاء الحيوان في الدار والنجاسة في العباء، وهذا استصحاب الكلّي، وكون الحيوان الخاصّ فرداً جزئياً حقيقياً لا ينافي استصحاب الكلّي كما لا يخفى، كما أنّ استصحاب الشخص الخاصّ والجزئيّ الحقيقي - كاستصحاب بقاء زيد في الدار، وبقاء النجاسة المُتحقّقة الخارجيّة الجزئية في الثوب -

١- تقدّم في صفحة ٨٧ و ٨٨.

٢- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٢١ و ٤٢٢.

مما لا إشكال فيه؛ فإنه استصحاب الفرد المشكوك فيه، ولا شبهة له باستصحاب الفرد المرّدّد، فسيبيل الجواب عن مثل الشبهة العبائيّة هو ما عرفت^(١).

القسم الثالث من استصحاب الكلّي

وأما الثالث: وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه فيتصوّر على وجهين:
أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد لوجود الفرد المعلوم؛ بحيث احتمل اجتماعها في الوجود.

وثانيهما: ما إذا كان منشؤه احتمال حدوث فرد مقارناً لزوال الفرد المعلوم، سواء كان الفرد الآخر من الجواهر أو الاعراض، فإذا احتمل مقارنة فرد من السواد في جسم مع الفرد الآخر في جسم آخر علم زواله، فهو من القسم الأوّل، وإذا احتمل حدوث فرد منه مقارناً لزوال ذلك الفرد، فهو من القسم الثاني، كما أنّه إذا احتمل تبدّل الفرد الزائل بفرد آخر مباين له في الوجود، فهو من القسم الثاني أيضاً.

وأما احتمال تبدّل مرتبة من العرّض - الذي فيه عرّض عريض ونقص وكمال - بمرتبة أخرى، فهو ليس من القسم الثالث رأساً؛ لأنّ شخصيّة الفرد و هويته باقية في جميع المراتب عقلاً و عرفاً، فالحمرة الشديدة إذا صارت ضعيفة ليس تبدّلها من الكمال إلى النقص تبدّل فرد بفرد آخر، أما عقلاً فواضح عند أهله^(٢).

وأما عرفاً فلأنّ المراتب عندهم في أمثالها من قبيل الحالات والشؤون للشيء، فشدة الحمرة وضعفها من حالات نفس الحمرة مع بقائها ذاتاً وتشخصاً، فالاستصحاب في مثلها من القسم الأوّل لا الثالث.

١- تقدّم في صفحة ٨٧ و ٨٨.

٢- الأسفار ١: ٤٢٧ وما بعدها.

نعم: فيما إذا علم بوجود شيء وقطع بزواله، واحتمل تبدله بالاستصحاب يكون من القسم الثالث؛ لأنه من قبيل تبدل فرد من الطلب بفرد آخر مُغاير له عرفاً وعقلاً.

ومما ذكرنا يتضح: أن استثناء الشيخ الأنصاري من عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث ما يكون من قبيل السواد الضعيف والشديد^(١) من الاستثناء المُتقطع، كما أن التفصيل بين القسمين المُتقدمين الذي اختاره^(٢) مما لا وجه له؛ لأنَّ مقارنة الفرد لفرد آخر وعدمها لا دخل لهما في بقاء الكلي وعدمه، كما لا يخفى.

ثمَّ إنه قد يقال: بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنَّ العلم بوجود الفرد في الخارج إنَّما يُلازم العلم بوجود حصّة من الكلي في ضمن الفرد الخاص، لا العلم بوجود الكلي، والحصّة الموجودة في ضمن الفرد الخاص تغاير الحصّة الأخرى في ضمن فرد آخر؛ ولذا قيل^(٣): نسبة الكلي إلى الأفراد نسبة الآباء المُتعددين إلى الأبناء^(٤).

ولا يخفى: أن هذا ناش من عدم تعقل الكلي الطبيعي وكيفية وجوده، وعدم الوصول إلى مغزى مُراد القوم من أن نسبة الكلي إلى الأفراد نسبة الآباء؛ ضرورة أن الكلي الطبيعي لدى المُحقّقين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الأفراد، فكُل فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلي، لا أنه حصّة منه، ولا تعقل الحِصص للكلي، فزيد إنسان، لانصف إنسان، أو جزء إنسان، أو حصّة منه، فلا معنى للحصّة أصلاً.

وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف بغني تصوّر الكلي عن رده، والعجب أن بعض أعظم العصر ادّعى البدهة لما اختاره من الحِصص للكلي^(٥)، مع كونه ضروري الفساد.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٢ سطر ١٧.

٢- نفس المصدر: ٣٧٢ سطر ١٤.

٣- رسائل ابن سينا: ١، ٤٦٦، منظومة السبزواري: ٩٩ - قسم الحكمة، وانظر صفحة ٨٥.

٤- فوائد الأصول: ٤: ٤٢٤ - ٤٢٥.

٥- نفس المصدر: ٤: ٤٢٤.

وأما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله: من تعدّد الطبيعي بتعدّد الفرد، وأنّ الكليّ في ضمن فرد غيره في ضمن فرد آخر، ولذا اختار عدم الجريان مُطلقاً^(١)، فهو حقّ في باب الكليّ الطبيعي عقلاً كما حُقّق في محلّه^(٢)، لكنّ جريانه لا يتوقّف على الوحدة العقلية، بل الميزان وحدة القضية المُتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولا إشكال في اختلاف الكليات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.

وتوضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذي هي تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وعمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكليّ العرضي، كأفراد الكيفيات والكميات التي هي مُشتركة في العروض على المحلّ.

ولا يخفى: أنّ الأفراد بالنسبة إلى الكليات مختلفة عرفاً، فإذا شكّ في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشكّ في البقاء عرفاً مع تبدّل الأفراد، لكنّ العرف يرى بقاء النوع مع تبدّل أفرادها، وقد يكون الجنس بالنسبة إلى أفراد الأنواع كذلك، وقد لا يساعد [عليه نظراً] العرف، كأفراد الإنسان والحصان بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان، وقد لا يساعد في أفراد الأجناس البعيدة، وقد يساعد وبالجملة: الميزان وحدة القضية المُتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولاضابط لذلك.

ولا يبعد أن يقال: إنّ الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد وعدم الحكم في بعضها: أنّه قد يكون المصداق المعلوم أمراً معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال، لكن بحيث يتوجّه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية، ولو بنحو الإشارة، ففي مثله

١- أنظر كفاية الأصول: ٤٦٢ و ٤٦٣، حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٠٣ سطر ٨.

٢- أنظر صفحة ٨٥.

لايجري الاستصحاب؛ لعدم كون المتيقن الكلي المشترك.

وقد يكون المعلوم على نحو يتوجه العرف إلى القدر الجامع، ولايتوجه إلى الخصوصيات، كما إذا علم أن في البيت حيوانات مختلفة، واحتمل وجود مصاديق أخر من نوعها أو جنسها، ففي مثله يكون موضوع القضية هو الحيوان المشترك، وبعد العلم بفقد المقدار المتيقن، واحتمال بقاء الحيوان بوجودات أخر يصدق البقاء، ففي مثل الحيوان المرّد بين الطويل والقصير في القسم الثاني لعلّه كذلك؛ لأجل توجه النفس بواسطة التردّد إلى نفس الطبيعة المشتركة بزعمه، فيصدق البقاء.

وأما ما في ظاهر كلام الشيخ الأعظم وصريح بعض الأعظم: من أن الفرق بين القسم الثاني والثالث أن في الثالث لايمتثل بقاء عين ما كان، دون الثاني؛ لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً^(١)، فخلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب، وبين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث، ففي الآن الثاني وإن احتمل بقاء ما هو حادث، لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لا معلومه.

نعم: لو أضيف الحدوث والبقاء إلى نفس الطبيعة بلا إضافة إلى الخصوصيات يكون الشكّ في بقاء المتيقن في كلا المقامين، إلا أن يتشبّث بحكم العرف بنحو ما ذكرنا آنفاً، والمسألة محتاجة إلى مزيد تأمل؛ لعدم الخلوّ من الخدشة والإشكال والنقض.

وبما ذكرنا: يجمع بين ما قلناه مراراً من أن كثرة الإنسان بكثرة الأفراد عرفية كما هي عقلية^(٢)، وبين ما قلناه من جريان الاستصحاب في القسم الثاني وفي بعض موارد القسم الثالث، وعليك بالتأمل التام في موارد الجريان وعدمه.

١- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٢ سطر ١٣، فوائد الأصول ٤: ٤٢٥، نهاية الأفكار ٤: ١٣٥.

٢- أنظر صفحة ٩١.

تذييل حول أصالة عدم التذكية

إنّا وإن استقصينا البحث في مبحث البراءة في أصالة عدم التذكية التي تمسك بها الأعلام في نجاسة الحيوان الذي شكّ في تذكّيته وحرمة لحمه^(١)، لكن لما بقي بعض الفوائد المهمة التي لا بدّ من تحقيقها، فلا محيص عن التعرّض لها تبعاً للشيخ قدّس سرّه^(٢).

فنقول: قد ذكرنا سابقاً أنّ الشبهة إمّا حكميّة أو موضوعيّة، والحكميّة: إمّا أن تكون لأجل الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية لأجل الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ في صدق مفهوم الكلب على حيوان، أو لأمر آخر، كالشكّ في قابليّة المتولّد من الحيوانين، وإمّا أن تكون للشكّ في شرطية شيءٍ للتذكية، أو مانعيّة شيءٍ عنها، كالجلل أو غير ذلك. وللشبهة الموضوعيّة أقسام، كالشكّ في كون حيوان كلباً أو غنماً لأجل الشبهة الخارجيّة، أو الشكّ في تحقّق التذكية، أو كون لحم مأخوذاً ممّا هو معلوم التذكية، أو معلوم عدمها، إلى غير ذلك^(٣).

وقلنا: إنّ التذكية بحسب التصوّر يمكن أن تكون أمراً بسيطاً متحصّلاً من الأمور الخمسة أو منتزعاً منها، ويمكن أن تكون مركّباً خارجياً؛ بمعنى كون نفس الأمور الخمسة أو الستّة هي التذكية، ويمكن أن تكون مركّباً تقيديّاً أو غير ذلك^(٤).

فحيثنّ: إذا شكّ في التذكية لأجل الشكّ في قابليّة الحيوان لها، فهل تجري أصالة

عدم القابليّة وتحرز الموضوع أم لا ؟

- ١- أنوار الهداية ٢: ٩٧ وما بعدها.
- ٢- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٢ سطر ٢٣.
- ٣- أنوار الهداية ٢: ٩٨.
- ٤- نفس المصدر ٢: ٩٩.

قد يقال: بجريانها؛ لأنَّ القابليَّة من العوارض التي تعرض الحيوان في الوجود الخارجي، وليست من عوارض الماهية أو لوازمها قبل تحقُّقها، فيمكن أن يشار إلى الحيوان الموجود بأنَّ هذا الحيوان قبل وجوده لم يكن قابلاً للتذكية، وبعد تلبُّسه بالوجود شكَّ في صيرورته قابلاً لها، فيستصحب عدمها، وكذا الحال في المرأة التي يشكُّ في قرشيَّتها، وكذا سائر الأزلية ممَّا يكون الحكم لموضوع مفروض الوجود. هذا مُحصَّل ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(١).

تحقيق القضايا السالبة

والتحقيق: عدم جريان الأصل المذكور، وتوضيحه يحتاج إلى تحقيق القضايا السالبة من جهتين:

إحداهما: ما مرَّ سالفاً^(٢) في الفرق بين القضايا الموجبة والسالبة والمعدولة، من أنَّ

١- أنظر دررالفوائد: ٢١٩ و ٢٢٠ حاشية المؤلف قدس سره، والظاهر أنَّ ما نقله الإمام قدس سره هنا من استاذة إنَّما تلقاه منه شفاهاً.

شيخنا العلامة: وهو الإمام الفقيه رئيس الطائفة الشيخ عبدالكريم ابن المولى محمد جعفر المهرجدي اليزدي الحائري، الزعيم الديني الكبير مؤسس الحوزة العلمية والجامعة الإسلامية بمدينة قم المقدسة، ولد في مهرجرد من قرى يزد سنة ١٢٧٦ هـ، تلقى علومه عن مشاهير علماء عصره كالإمام السيد محمد حسن الشيرازي، والميرزا محمد تقي الشيرازي، والشيخ محمد كاظم الخراساني، والسيد محمد الفشاركي، والفقيه الشهيد الشيخ فضل الله النوري وغيرهم، كما أخذ عنه جملة من أساطين المذهب ومراجع الدين وجهابذة الزمان، وفي طليعتهم آية الله العظمى الإمام السيد روح الله الخميني، وآية الله العظمى السيد محمد رضا الكلبايگاني، وآية الله العظمى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، وآية الله العظمى الشيخ محمد علي الأراكي رحمه الله عليهم، خلف آثاراً علمية قيَّمة منها: دررالفوائد، كتاب الصلاة، تقريرات استاذه الإمام الفشاركي، توفي ليلة السبت ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٥٥ هـ. أنظر نقباء البشر ٣: ١١٥٨ / ١٦٩٢، أعيان الشيعة ٨: ٤٢، ورجانة الأدب ١: ٦٦.

٢- في مباحث أوضاع الحروف وفي العام والخاص، هذا وقد عدل الإمام قدس سره عمَّا كان قد اختاره في أنوارالهداية ٢: ١٠١ وما بعدها من ثبوت النسبة في مطلق القضايا، ذاهباً إلى التفصيل بين الحملية المؤولة وغيرها، كما هو في المتن وفي مناهج الوصول ١: ٨٦ وما بعدها و ٢: ٢٥٩ وما بعدها ولاحظ تهذيب الأصول ١: ٢٢ وما بعدها و ٢: ٢٤. وقد أشار قدس سره إلى هذا العدول في هامش أنوار الهداية ٢: ١٠١ فلا حظ.

القضية الموجبة المركبة تكون حاكية عن موضوع ومحمول ونسبة منتزعة من حصول المحمول للموضوع، ولها نحو تحقق ولو بتبع الطرفين، وكذا المعدولة المحمول حاكية عن موضوع محقق، و محمول له نحو تحقق، كالأعدام والملكات، ولنسبته إلى الموضوع نحو تحقق في خصوص المركبات منها.

وفي حكم القضية المعدولة القضية الموجبة السالبة المحمول كقولنا: «زيد هو الذي ليس له القيام» مما لوحظ فيها اتصاف الموضوع بالمحمول، الذي هو قضية سالبة تحصيلية، وكذا السالبة المحصلة بسلب المحمول فقط، لا الأعم منه ومن سلب الموضوع، ولا بسلب الموضوع.

هذا كله في القضايا الحملية المؤولة كقولنا: «زيد على السطح» أو «له القيام». وأما الحمليات الغير المؤولة الحاكيات عن اهووية فلانسبة فيها، ولا كوناً رابطاً، لا واقعاً وفي نفس الأمر؛ لعدم إمكان النسبة والربط بين الشيء وما هو هو، ولا في القضية المعقولة والمفوضة؛ لكونها حاكيتين عن الواقع، مُنطبقتين عليه طابق النعل بالنعل، كما حققنا ذلك في مباحث الألفاظ فراجع.

وأما القضية السالبة البسيطة المُحصلة، سواء كانت بنحو اهلية البسيطة ك «زيد ليس بموجود» أو المركبة السالبة بسلب الموضوع ك «العنقاء ليس بأبيض» فليس لموضوعها ومحمولها ونسبتها تحقق أصلاً؛ أي لا تحكي القضية عن موضوع ومحمول ونسبة، بل يدرك العقل بطلان الموضوع ولا شيئته بتبع صورة إدراكية موجودة في الذهن، فيحكم ببطلانه أو ببطلان اتصافه بشيء بحسب الواقع، من غير أن يكون كشف عن واقع محقق، وسيأتي بيان مناط الصدق والكذب في القضايا^(١).

ثانيتها: أن النسبة السلبية ليست نسبة برأسها مقابلة للنسبة الإيجابية، كما عليه

المتأخرون من أهل النظر^(١)؛ لأنَّ حرف السلب آلة لسلب المحمول عن الموضوع، بالنسبة إليه، فمفاد السوالب ليس إلّا سلب المحمول عن الموضوع، وحرف السلب ليس إلّا آلة لسلبه عنه، فإذا لوحظ الواقع يرى أنَّه ليس بين المحمول والموضوع نسبة؛ أي لا يكون المحمول حاصلًا للموضوع، فلا نسبة بينهما، فإنَّها مُنتزعة من حصوله له.

والقضية المعقولة أيضاً تتعلّق على نعت الخارج؛ أي يكون مفادها سلب الربط بينهما، لا ربط السلب، ولا ربط هو السلب، وكذا مفاد القضية الملفوظة، فالقضية السلبية لا تشتمل على النسبة رأساً، كما أنَّه في الواقع ليس بين الموضوع والمحمول ربط ونسبة، فالقضية السالبة مفادها سلب الربط، وإلّا فإن كان مفادها ربط السلب تصير معدولة، وإن كان مفادها الربط بينهما بالنسبة السلبية؛ أي يكون السلب هو الربط يخرج حرف السلب عمّا هو عليه من كونه آلة لسلب المحمول عن الموضوع، مع أنَّ لازم ذلك؛ أي الانتساب السلبى اتصاف الموضوع والمحمول بالسلب، فيكون مفاد القضية معنويّة الموضوع بسلب المحمول عنه، ومعنويّة المحمول بسلبه عنه، فتصير القضية السالبة مُشتملة على نسبة إيجابيّة، مع أنَّه خلاف الضرورة وخلاف الواقع الذي تكون القضية كاشفة عنه.

مع أنَّ القضية موجبة كانت أو سالبة لا بدّ وأن تكون حاكية عن نفس الأمر، كاشفة عن الواقع، فإذا لم يكن في الواقع ونفس الأمر ربط و نسبة بين الموضوع والمحمول فلا بدّ وأن تكون القضية حاكية عن سلب الربط والنسبة، ولا معنى لاشتغالها على ربط حتّى يقال: إنَّ النسبة السلبية نسبة أيضاً.

فإن قلت: لازم ما ذكرت عدم ورود الإيجاب والسلب على شيء واحد؛ لأنَّ لازمه ورود السلب على النسبة الإيجابيّة، فمفاد القضية الموجبة إثبات المحمول للموضوع،

١- أنظر الأسفار ١: ٣٦٧، الجوهر النضيد: ٤٠، شرح المقاصد للفتازاني ١: ٣٨٨.

ومفاد القضية السالبة قطع هذه النسبة، فالإثبات يرد على المحمول، والسلب على النسبة، وهو كما ترى.

وأيضاً لازم ذلك خلو القضية عن النسبة، مع أنها متقومة بها، ولا تكون القضية قابلة للصدق والكذب إلا بالنسبة.

قلت: أما ما ذكرت من عدم ورود الإيجاب والسلب على شيء واحد، وورود السلب على النسبة الإيجابية، فممنوع جداً؛ لما عرفت من أن مفاد القضية الموجبة المؤولة إثبات المحمول للموضوع أولاً وبالذات، ولازمه الإخبار بتحقيق النسبة بينهما.

وإن شئت قلت: إثبات المحمول للموضوع ملحوظ باللاحظ الاسمي، وتحقق النسبة بينهما ملحوظ باللاحظ الحرفي. وكذا في القضية السالبة يكون سلب المحمول عن الموضوع أولاً وبالذات، ولازمه قطع الربط، والإخبار عن سلب النسبة بينهما، لا إثبات النسبة التي هي العدم، ولانسبة الشيء العدمي؛ فإنها خلاف الضرورة والوجدان، مع أن العدم ليس بشيء حتى يقع به الربط بين الشئين ويخبر المتكلم به.

نعم: يمكن لحاظ العدم بتبع الوجود والإخبار عنه، لكن ليس مفاد القضية السالبة كون العدم ربطاً، أو الموضوع متصفاً به، وهو عنوان له.

وبالجملية: ليس معنى وقوع السلب على الربط أن مفاد القضية أولاً وبالذات هو سلب النسبة، حتى تكون النسبة ملحوظة بالمعنى الاسمي، بل المراد منه أن حرف السلب يسلب المحمول عن الموضوع، ولازمه سلب الانتساب وقطع الربط، كل ذلك بحسب مقام الإخبار والإثبات، فلا يلزم أن يكون الربط مورداً للسلب حتى يكون الاعتبار في القضية السالبة مخالفاً للقضية الموجبة، بل مفاد القضية السالبة نفي المحمول عن الموضوع، كما أن مفاد القضية الموجبة ثبوته له.

ومما ذكرنا يتّضح: أنه لا يلزم في القضية السالبة لحاظ ثبوت المحمول للموضوع، ثمّ سلبه عنه.

نعم: لا بدّ من لحاظ المحمول والموضوع في سلبه عنه، كما في إثباته له. وأما لزوم خلوّ القضية عن النسبة، فليس بتال فاسد؛ فإنّ القضية على التحقيق لا تتقوم بالنسبة، وما يقال في مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء: من أنّ الإخبار ما يكون لنسبته خارج تطابقه أو لاتطابقه^(١) فكلام مسامحيّ معلوم البطلان، حتّى في كثير من القضايا الموجبة فضلاً عن السوالب كاهليّات البسيطة؛ فإنّه في قولنا: «زيد موجود» أو «الوجود موجود» أو «زيد زيد» لا يمكن أن يكون للنسبة خارج؛ للزوم تحقّق الماهية في قبال الوجود، ولزوم توسّط النسبة بين الشيء ونفسه، وكذا في الحملات الغير المؤولة التي يكون مفادها الهووية، وفي القضايا السالبة مطلقاً لا تكون نسبة، ولا للنسبة خارج بالضرورة؛ لما عرفت من أنّ مفادها قطع النسبة وسلب الربط، فما اشتهر بينهم: من أنّ القضية متنوّمة بالنسبة^(٢)، ممّا لا أصل له، وإن وقع في كلام أهل التحقيق والنظر لا بدّ وأن يحمل على قسم من اهليّات المركبة الموجبة، فالقضية قول مفاده إمّا الهووية، أو ثبوت شيءٍ لشيءٍ، أو سلبه عنه، وذلك في بعض اهليّات المركبة، أو ثبوت الشيء وسلبه، وهو في البسائط، ومناطق قابليّتها للصدق والكذب هو هذا الإثبات والسلب، فنفس تصوّر الموضوع أو المحمول أو النسبة أو سلبيها لا يوجب صيرورة القضية قضية، وأمّا التصديق بأنّ هذا هذا أو ليس بهذا [فهو] موجب لتحقّق القضية المعقولة، واللفظ الحاكي عنه الدالّ عليه هو القضية اللفظية، وقد عرفت كيفية حكايتها عن الواقع^(٣).

١- أنظر شرح المنظومة: ٥٤ - قسم الحكمة، المطول: ٣٠ سطر ١٥، وقوانين الأصول: ١: ٤١٩ سطر ١٣.

٢- نفس المصادر المتقدمة، وأنظر شرح المطالع: ١١٣ سطر ٢٣، وشرح الشمسية: ٦٨ و ٦٩.

٣- أنظر مناهج الوصول: ١: ٨٧ و ٨٨.

بيان مناط الصدق والكذب في القضايا

إن قلت: فما المناطق في صدق القضايا وكذبها إذا لم تكن للسالبة نسبة وواقعية؟ وهل الصدق إلا المطابقة للواقع، والكذب عدمها؟!.

قلت: نعم الصدق هو المطابقة للواقع والكذب عدمها، لكن لا يلزم منه أن تكون للكواذب واقعية، وللأعدام حقائق، ولا لقطع النسبة الواقعية حكاية عن واقع محقق في الخارج.

وتوضيحه: أن الواقع عبارة عن نظام الوجود ذهنياً وخارجياً؛ بحيث لا تشذ عنه حقيقة من الحقائق وموجود من الموجودات، فإذا أخبر بـ «أن زيدا قائم» فإما أن يكون مطابقاً لصفحة الكون ونظام الوجود فهو صدق، وإلا فلا، وإذا قيل: «شريك البارئ ليس بموجود» يكون مطابقاً للواقع؛ لأن صفحة الكون خالية عنه، والإخبار مطابق له، وإذا قيل: «إنه موجود» يكون مخالفاً للواقع؛ لأن صفحة الكون و صحيفة الوجود خاليتان عنه، وقد أخبر بوجوده، فلا بد لتشخيص الصدق والكذب من مقايسة الخبر لصفحة الوجود ونظام الكون، من مبدأ الوجود إلى منتهاه، ذهنياً وخارجياً، فكل إخبار يكون مطابقاً لصفحة الكون و صحيفة الوجود؛ بأن يكون الإخبار عن تحقق شيء موجود فيها، أو عدم شيء معدوم فيها يكون صدقاً مطابقاً للواقع، وإلا فلا، حتى أن مثل قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» الحاكي عن ذاتيات الماهية يكون مناط صدقه مطابقته لنظام الوجود ذهنياً أو خارجياً، فإن الإنسان في تقرره الذهني وتحققه الخارجي حيوان ناطق، وما ليس بموجود مطلقاً ليس بشيء حتى يثبت له لازم أو جزء، ولا يمكن أن يخبر عنه مطلقاً، وما أخبر عنه يكون له نحو تحقق ولو ذهنياً.

فتحصّل مما ذكرنا: أنه ليس مناط الصدق في القضايا السالبة مطابقتها للواقع؛

بمعنى أن يكون في الواقع شيء مطابق لها، بل المناط هو ما ذكرنا، و قد تكون القضية الموجبة في حكم القضية السالبة لخصوصية في محمولها، كقولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري مُمتنع» أو «باطل» فإنَّها ترجع إلى السوالب، ويكون حكمها حكمها، فقولنا: «شريك الباري مُمتنع» في قوة «شريك الباري ليس بوجود بالضرورة».

إذا عرفت ما ذكرنا: يتضح لك عدم جريان استصحاب عدم قابلية الحيوان فيما إذا شك في قابليته للتذكية، واستصحاب عدم القرشية فيما إذا شك فيها؛ فإنَّ الموضوع لعدم ورود التذكية على الحيوان هو الحيوان الغير القابل [لها] بنحو الإيجاب العدولي، أو الحيوان المسلوب عنه القابلية بنحو السالبة المحصلة مع فرض وجود الموضوع، وكون السلب بسلب المحمول أو الموجبة السالبة المحمول.

وأما السلب التحصيلي الأعم من السلب بسلب الموضوع، فليس موضوعاً للحكم؛ فإنَّ عدم كون الحيوان قابلاً [لها] صادق في حال معدوميته، لكنه ليس موضوعاً لحكم بالضرورة، فموضوع الحكم لا يخلو من أحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة. وكذا الحال في المرأة التي شك في قرشيتها؛ فإنَّ من ليست بقرشية - بنحو السلب التحصيلي الأعم من سلب الموضوع - ليست موضوعة للحكم بالحقيقة.

فحينئذ نقول: إنَّ الحيوان قبل تحققه لا يمكن أن يتصف بشيء، سواء كان معنى عدمياً أو وجودياً؛ لما عرفت^(١) من أنَّ القضية السالبة لا تكشف عن حيثية واقعية، وهي سلب محض لا اتصاف بالسلب، ولا يمكن أن يكون السلب نعتاً للمعدوم؛ لأنَّ المعدوم لاشيئية له حتى يتصف بشيء، فأصالة عدم القرشية والقابلية - كأصالة عدم كون المرأة المرجودة قرشية، والحيوان الموجود قابلاً للتذكية - مما لا أصل لها؛ لأنَّ الشيء قبل وجوده لا يتصف بشيء وجودي أو عدمي، ولا يسلب منه بنحو السالبة المحققة

١- تقدّمت الإشارة لذلك في مباحث الألفاظ، وفي صفحة ٩٦ و ٩٧ من هذا الكتاب أيضاً.

الموضوع شيء، بل هذا الحيوان وهذه المرأة قبل وجودهما ليسا بشيء وليس ذاتهما ذاتهما إلا في عالم التخيل ووعاء الوهم، فالفضية المتينة والمشكوك فيها ليست بواحدة، ومع فرض وحدتهما لا يكون الموضوع عدم الحيوان قابلاً بالسلب التحصيلي الأعم من سلب الموضوع كما عرفت^(١).

وأصالة عدم الحيوان قابلاً بالسلب التحصيلي الأعم لا تثبت كون هذا الحيوان غير قابل، ولا هو الذي لا يكون قابلاً بنحو الانصاف بالسلب، وهذا واضح، بل ولا هذا الحيوان ليس يقابل بنحو السلب التحصيلي مع فرض وجود الموضوع؛ لأنَّ السلب التحصيلي أعم، والموضوع للحكم أخص منه، والأعم في حال الوجود وإن كان منحصراً بمصادقه بالأخص، لكن إثبات الأخص من استصحاب الأعم مثبت.

لا يقال: يمكن أن يكون الموضوع مركباً من وجود الحيوان وعدم قابليته بنحو العدم المحمولي لا الرابط، فيكون من الموضوعات المركبة المحرزة بالوجدان والأصل، فيقال: هذا الحيوان موجود بالوجدان، وعدم قابليته - بنحو العدم المحمولي - محرزة بالاستصحاب.

فإنه يقال: - مضافاً إلى أنه مجرد فرض لا واقعية له - إنَّ العدم بهذا المعنى لا يعقل أن يكون جزءاً للموضوع؛ فإنه بطلان صرف ولاشئيتية محضة، ولا يمكن تعقله إلا بالحمل الأولي، وما كان حاله كذلك لا يمكن أن يجعل موضوعاً أو يؤخذ فيه، فموضوع رؤية الدم إلى خمسين سنة لا يمكن أن يكون المرأة الموجودة مع عدم محض يعبر عنه بعدم القرشية عدماً محمولياً، فلا بد وأن يكون السالبة المحصلة المحققة الموضوع، لانفس السلب بما أنه سلب، ولا الأعم من سلب الموضوع؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار المتناقضين في موضوع الحكم، فإنَّ اعتبار وجود المرأة وعدم قرشيتها - الأعم من سلب الموضوع -

١- تقدّم في صفحة ١٠٢ بقوله قدّس سره: وأما السلب التحصيلي الأعم....

اعتبار النقيضين.

ثم إنَّ ما ذكرنا من عدم جريان أصالة عدم القابليَّة إنّما يصحَّ فيما إذا قلنا: بأنَّ القابليَّة كالقرشيَّة من الحيثيات الواقعيَّة التكوينيَّة، وأمَّا إذا قلنا بأنَّها من الأحكام الوضعيَّة الجعليَّة، فيمكن إجراء أصالة عدم جعل القابليَّة للحيوان، فإذا شكَّ في قابليَّة الذئب للتذكية تجري أصالة عدم جعل الشارع القابليَّة لهذا العنوان بنحو القضيَّة الحقيقيَّة، فيحرز عدم قابليَّته.

ثمَّ إنَّ أصل عدم القابليَّة على فرض جريانه يُعني عن أصل عدم التذكية، ويكون حاكماً عليه وإن قلنا بأنَّ التذكية أمر بسيط محصَّل من الأمور السَّنة؛ لأنَّه على هذا الفرض تكون محصَّلية الأمور السَّنة ومسبَّبتها لها شرعيَّة، فيكون الترتب شرعيّاً، ولا إشكال في أنَّ الآثار الشرعيَّة تترتب على المحصَّلات بالتعبّد بوجود محصَّلاتها، ويحكم بعدم الترتب مع التعبّد بعدم المحصَّلات من غير شائبة المثبَّية فتأمل^(١).
هذا كلُّه حال أصالة عدم القابليَّة، ومع عدم جريانها لا بدَّ من التمسك في حرمة لحم الحيوان ونجاسته بأصالة عدم التذكية.

حال أصالة عدم التذكية

فقول: ما ذكرنا من الاعتبار في عدم القابليَّة تأتي في عدم التذكية مع شيء زائد؛ فإنَّ عنوان المذكيّ - المأخوذ في موضوع الحلِّيَّة والطهارة، أو الطهارة فقط - إنّما هو أمر وجوديّ، هو إزهاق الروح بكيفيَّة خاصَّة؛ أي فري الأوداج الأربعة، متوجَّهاً إلى القبلة، ذاكرةً عليه اسم الله، مع كون الذابح مسلماً، وآلة الذبح حديداً.

١- يأتي وجهه في باب الأصول المثبَّية [منه قدس سره].

ومقابل هذا العنوان الذي هو موضوع الحرمة والنجاسة يمكن أن يكون عنواناً وجودياً؛ هو زهوق الروح بكيفية أخرى غير الكيفية المأخوذة في التذكية، أية كيفية كانت.

ويمكن أن يكون عنواناً إيجابياً بنحو الإيجاب العدولي، أو الموجبة السالبة المحمول، أو سلبياً بنحو السالبة المحصلة الأعم من سلب الموضوع، أو السالبة بسلب المحمول.

ويمكن أن يكون مُركباً من زهوق الروح، وعدم تحقق الكيفية الخاصة بنحو العدم المحمولي.

هذا بحسب التصور، لكن بعض الفروض باطلة، ككون الموضوع عدم التذكية، أو عدم الزهوق بنحو السالبة المحصلة ولو بسلب الموضوع؛ ضرورة أن هذا الأمر السلبي لا يمكن أن يكون موضوعاً للحكم ولو في حال وجود الحيوان، فالموضوع للحرمة والنجاسة هو الحيوان المُتحقق الذي زهقت روحه بلا كيفية خاصة، لاسلب زهوق الروح بكيفية خاصة ولو بسلب تحقق الحيوان، أو السلب الصادق على الحيوان في حال حياته، فالمدكّي ومقابله هو الحيوان الذي زهقت روحه إما بكيفية خاصة، فيكون موضوعاً للحكم بالطهارة والحلية، أو بغيرها فيحكم بالنجاسة وعدم الحلية، فعدم تذكية الحيوان أو عدم كون الحيوان مذكّي - أي هذا العنوان السلبي بما أنه عنوان سلبي - ليس موضوعاً لحكم، لالحرمة والنجاسة، ولاعدم الحلية وعدم الطهارة.

نعم: ليست له الحلية والطهارة بنحو اللبس الأزلي والقضية السالبة الموضوع، ومعلوم أن هذا ليس بحكم، بل عدم حكم وتشريع، وقد عرفت حال العدم المحمولي بنحو جزء الموضوع في احتمالات أصالة عدم القابلية، فلا محيص إلا أن يكون الموضوع للحرمة والنجاسة هو الحيوان الذي زهقت روحه.

فحينئذٍ: إمّا أن يعتبر عدم الكيفيّة الخاصّة بنحو الإيجاب العدوليّ؛ أي زهوق بغير الكيفيّة الخاصّة، أو بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ أي زهوق مُتّصف بأنّه لم يكن بالكيفيّة الخاصّة، أو السالبة المُحصّلة بسلب المحمول مع فرض وجود الموضوع، وهذه الاحتمالات مع كونها معقولة مُعتبرة عند العقلاء - على إشكال في الأخير تعرّضنا له في العام والخاص^(١) - يمكن تنزيل الآيات والأخبار على واحدٍ منها.

فحينئذٍ نقول: إنّ أصالة عدم التذكية غير جارية مُطلقاً.

أمّا إذا كان الموضوع زهوق الروح بكيفيّة وجوديّة أُخرى، أو بنحو الإيجاب العدوليّ، أو الموجبة السالبة المحمول فواضح؛ ضرورة أنّ أصالة عدم زهوق الروح بالكيفيّة الخاصّة لاثبت العنوان الثبوتيّ، ولا الاتصاف بأمر سلبيّ، أو بسلب المحمول عنه؛ فإنّ كلّ ذلك عناوين يكون إثباتها للموضوع من اللّوازم العقلية لأصالة عدم التذكية.

وأما إذا كان عدم التذكية زهوق الروح مسلوباً عنه الكيفيّة الخاصّة بنحو السالبة المُحصّلة بسلب المحمول؛ فالأثبات نفس هذا العنوان - أي الزهوق مع سلب الكيفيّة الخاصّة بسلب المحمول، مع فرض وجود الموضوع - لم يكن له حالة سابقة، وعدم الزهوق بكيفيّة خاصّة بنحو السلب التحصيليّ الأعمّ من سلب الموضوع، أو عنوان السلب المحموليّ ليس موضوعاً للحكم، بل الموضوع هو الزهوق المفروض الوجود بلا كيفيّة خاصّة، واستصحاب عدم الزهوق بالكيفيّة الخاصّة لا يثبت أنّ الزهوق المُتحقّق ليس بالكيفيّة الخاصّة.

وبالجملة: أنّ الحيوان في حال حياته ليس مذكّي، وكذا ما يقابله؛ أي الموضوع الذي تعلّقت به النجاسة والحُرمة، وإن صدق عليه أنّه ليس بمذكّي ولو بسلب

١- أنظر مناهج الوصول ٢: ٢٦٥.

الموضوع الذي هو زهُوق الروح، ولكن هذا الأمر السلبي ليس موضوعاً للحكم، لا في حال حياته، ولا بعد زهُوق روحه، بل الموضوع هو زهُوق روحه بلا كَيْفِيَّة خاصَّة بنحو سلب المحمول، وعدم زهُوق الروح بالكَيْفِيَّة الخاصَّة وإن كان صادقاً عليه حال الحياة وبعد الموت، لكن لا يثبت به زهُوق الروح بلا كَيْفِيَّة خاصَّة بنحو السلب عن الموضوع المفروض الوجود إلا بالأصل المُثبت.

ومما ذكرنا: يتضح النظر في كلمات كثير من الأعظم، منهم الشيخ الأعظم قدس سره؛ حيث يظهر منه التفصيل بين ما إذا رتبت الأحكام على مجرد عدم التذكية بنحو السالبة المُحصَّلة، وبين كونها بنحو الموجبة السالبة المحمول^(١).

ومنهم: المُحقِّق الخراساني رحمه الله؛ حيث يظهر منه في «تعليقته» الفرق بين كون المذكي ومقابله من قبيل الضدين، أو من قبيل العدم والملكة، فذهب إلى أن أصالة عدم التذكية جارية حينئذٍ، وموجبة للحكم بأن الحيوان غير مذكي؛ فيكون من قبيل الموضوعات المُركَّبة أو المُقيَّدة المشكوك في جزئها أو قيدها، فيحرز بالأصل^(٢).

كلام المولى الهمداني وجوابه

ومنهم: المولى الهمداني في «مصباحه» و «تعليقته» حيث فصل بين الآثار التي رتبت على عدم كون اللحم مذكي، كعدم الخلية، وعدم جواز الصلاة فيه، وعدم طهارته من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات، التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها فيقال: الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهقت روحه، فلا يحل أكله، ولا الصلاة فيه، ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة، وبين الآثار المترتبة على كونه غير

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٣ سطر ٦.

٢- حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٠٣ و ٢٠٤.

مُدَّتِي؛ كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات؛ كحرمة أكله ونجاسته وتنجيس ملاقيه وغيرها من الأحكام المعلقة على عنوان الميتة أو غير المدَّتِي^(١).

وقال في خلال كلامه في تقريب مدَّعاه: إنَّ ما يظهر من الشيخ أيضاً هو أنَّ الحلية وسائر الأحكام الوجودية - مما تكون مُرتَّبة على سبب حادث - تصير مُنتفية بانتفاء سببها، فالموت المقرون بالشرائط أمر مُركَّب سبب للأحكام، وهو أمر حادث مسبق بالعدم، فأصالة عدمه مما يترتب عليها عدم الحلية والطهارة، فعدم حلية اللحم من الذي زهقت روحه من آثار عدم حدوث ما يؤثِّر في حليته بعد الموت، لامن آثار كون الموت فاقداً للشرائط، حتَّى لا يمكن إحرازه بالأصل^(٢)، انتهى بتوضيح وتلخيص منّا.

وفيه مُغالطة خفية؛ لأنَّ سلب الموت المقرون بالشرائط، الأعمّ من سلب الحيوان وسلب الموت وسلب الاقتران بالشرائط، لازمه سلب حلية اللحم وطهارته، الأعمّ من سلب اللحم - كما في حال عدم الحيوان، بل في حال حياته؛ لأنَّ اللحم غير الحيوان - ومن سلب الحلية والطهارة عنه، وهذا سلب بنحو السلب المحمولي، ولازمه العقليّ سلب الرابط في حال تحقّق اللحم؛ أي بعد زهوق روح الحيوان، فأصالة عدم سبب حلية اللحم لا تثبت أنَّ اللحم ليس بحلال إلّا بالأصل المُثبت؛ لأنَّ لازم أصالة عدم سبب الحلية؛ أي عدم الموت المقرون بالشرائط انتفاء حلية لحم الحيوان، الأعمّ من انتفاء الحيوان واللحم، وإذا استمرّ هذا العدم الأزليّ إلى زمان وجود اللحم يكون لازمه صدق السالبة المُحصّلة بسلب المحمول، وهو لازم عقليّ.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كون الطهارة والحلية وجواز الصلاة في شيء من الأحكام المجعولة المُسببة عن زهوق الروح بالكيفية الخاصة، بل المجعول المُحتاج إلى السبب هو النجاسة والحرمة ومانعية الميتة من الصلاة في أجزائها، على إشكال في حلية

١- أنظر مصباح الفقيه ١: ٦٥٣ سطر ٢٠، حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: ٩١ سطر ٢٨.

٢- أنظر مصباح الفقيه ١: ٦٥٤ سطر ١٣، حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: ٩١ سطر ٢٢.

الأكل.

ألا ترى أن الحيوان القابل للتذكية حين حياته يكون طاهراً بلا إشكال، وتجوز الصلاة معه لو فرض حمله بل لبسه، ولا دليل على عدم حلية أكله من جهة كونه غير مُذَكِّي، بل الحرمة لو كانت فهي من جهة كونه ممّا لا يؤكل ومن الخبائث، مع أن الموت المقرون بالشرائط مسلوب منه.

ومن هنا قد يقوى في النظر أن التذكية ليست سبباً للطهارة وحلية الأكل وجواز الصلاة فيه، بل إنَّها هي دافعة لما هو سبب للنجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة فيه، كما تشهد له الأدلة المتفرقة في أبواب النجاسات^(١) وموانع الصلاة^(٢).

وبالجملة: ليست التذكية سبباً للطهارة والحلية وجواز الصلاة، بل عدم التذكية المساوق لكون الحيوان ميتة - أي زهوق الروح بخصوصية مغايرة للخصوصيات المعهودة - سبب لمقابلاتها، فأصالة عدم سبب الطهارة والحلية وجواز الصلاة ممّا لا أصل لها.

بل لنا أن نقول: إنَّه على فرض كون تلك الأحكام مجعولة مُسَبَّبة عن سبب، يمكن إجراء أصالة بقاء جامع السبب المؤثر في الطهارة وحلية الأكل وجواز الصلاة فيه تأمل. ومنهم: بعض أعظم العصر رحمه الله^(٣)، وقد مرّ في مباحث البراءة كلامه ومايرد عليه^(٤).

هذا حال الشبهات الحكمية من جهة الشك في القابلية، ولا يهتّمنا التعرّض

لسائر الشبهات الحكمية؛ لوضوح حكمها غالباً.

١- أنظر مثلاً: الكافي ٣: ٣٩٨ / ٦ و ٤٠٧ / ١٦ و ٢٥٩ / ٧، التهذيب ٢: ٣٥٨ / ٣٥٨، الوسائل ٢: ١٠٥٠ / ٤ - باب ٣٤ و ١٠٨٠ / ٢ - باب ٦١ من أبواب النجاسات.

٢- أنظر مثلاً: الكافي ٣: ٣٩٧ / ١ و ٣، التهذيب ٢: ٢٠٣ / ٧٩٧ و ٢٠٩ / ٨١٨، الوسائل ٣: ٢٥٠ / ١ و ٢٥١ / ٢ - باب ٢ من أبواب لباس المصلي.

٣- فرائد الأصول ٣: ٣٨٢.

٤- مرّ في أنوار الهداية ٢: ١٠٧ و ١٠٨ فلاحظ.

حكم الشبهات الموضوعية

وأما الشبهات الموضوعية فلها صور كثيرة، يرد على جميعها الشبهة السيالة التي مرّ ذكرها^(١)، واختصّ بعضها بشبهة زائدة.

فمنها: الشكّ في تذكية حيوان من جهة الشكّ في حصول ما هو المُعتبر في التذكية، كفري الأوداج وغيره، وهذه هي الصورة التي جرت فيها أصالة عدم التذكية، ولا شبهة فيها إلا الشبهة المُتقدّمة السيالة^(٢).

ومنها: أن يكون الشكّ في جزء من الحيوان بأنّه من معلوم التذكية، أو معلوم عدمها، فجريان أصالة الحَلّ والطهارة في الجزء ممّا لآمانع منه - بناءً على كون التذكية وعدمها من صفات الحيوان، لا من صفات الأجزاء - وتكون طهارة الأجزاء وحليتها من آثار تذكية الحيوان لا الجزء؛ لأنّ السبب إنّما يرد على الحيوان، وكذا السبب المقابل، فتذكية الحيوان مُوجبة لطهارة الأجزاء وحليتها بناءً على سببيتها لهما، والموت بغير تذكية سبب حرمتها ونجاستها، وإن كانت التذكية واردة على الحيوان وكذا عدمها.

فحينئذٍ: يكون الأصل بالنسبة إلى الحيوانين ممّا لا مجرى له؛ لمعلومية حالهما، وجريان أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى الجزء لا معنى لها لما ذكرنا، ولا أصل يجرز كون الجزء من أيّ الحيوانين، وأصالة عدم تذكية ما أخذ منه الجزء لا معنى لها؛ لأنّ هذا العنوان الانتزاعي ليس موضوعاً للحكم، والحيوان الخارجي غير مشكوك فيه، فلا إشكال في جريان أصالتي الحَلّ والطهارة.

هذا من غير فرق بين كون الحيوانين أو أحدهما في محلّ الابتلاء، أو لا كما في الأجزاء التي علم أنّها إمّا مأخوذة من الحيوان المعلوم التذكية في بلاد الإسلام، أو من الحيوان المحكوم بعدمها في بلاد الكفر، فبناءً عليه لا تجري أصالة عدم التذكية في الجلود المصنوعة التي نقلت إلينا من بلاد الكفر، وتكون مشتبهة بين الجلود التي نقلت من بلاد المسلمين إليهم وصنعوا بها ما صنعوا وردّت بضاعتهم إليهم، وبين غيرها من جلود ذبائح الكفار، لأنّ الأمر دائر بين أخذها من معلوم التذكية، ومعلوم عدمها، فلا مجرى للأصل بالنسبة إلى الحيوانين؛ لكونها معلومين، وإنّما الشكّ في أخذها من أيّهما، ولا محرز لأخذها من غير المُذكّي، وقد عرفت عدم إجراء الأصل بالنسبة إلى الأجزاء بناءً على كون التذكية واللاتذكية من صفات الحيوان كما لا يبعد.

نعم: لو بنينا على جريان الأصل بالنسبة إلى كلّ جزء فلا إشكال فيه من هذه الجهة.

ومنها: ما لو علم أخذ الجزء من أحد الحيوانين الذين علم إجمالاً بتذكية أحدهما وعدم تذكية الآخر، وكان الحيوانان في محلّ الابتلاء، فحينئذٍ: إن قلنا بجريان الأصل في كلا الطرفين - حيث لم يلزم منه المخالفة العمليّة - فأصالة عدم التذكية فيها تحرز حرمة الجزء، ونجاسته وعدم حليّة الصلاة فيه. وإن منعنا جريانها مطلقاً، أو قلنا بتعارضهما، فهل يكون حال الجزء كحال ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي، فيجري فيه أصلاً الحلّ والطهارة أولاً فيكون الجزء والمأخوذ منه طرفاً للعلم، وأصلهما يكون معارضاً للأصل الآخر، فيكون حاله نظير إناءين مشتبهين قسّم أحدهما قسمين؟

الظاهر هو الثاني؛ لأنّ التذكية وإن كانت واردة على الحيوان، لكن أثرها حليّة الحيوان وطهارته بجميع أجزائه في عرض واحد، وكذا الحال في عدم التذكية، فلا يكون الشكّ في حليّة الجزء وطهارته مُسبباً عن الشكّ في حليّة الكلّ وطهارته، بل يكون

شكّهما مُسبباً عن التذكية وعدمها، فيكون العلم الإجمالي بحرمة الجزء وكلّه أو الطرف الآخر منجزاً.

ولو كان الحيوانان خارجين عن محلّ الابتلاء، وقلنا بتأثير الخروج عن محلّ الابتلاء في عدم منجزية العلم، وأغمضنا عن الإشكال الذي مرّ في باب الاشتغال^(١)، فأصالة عدم التذكية في الحيوان المأخوذ منه الجزء لامعارض لها؛ لأنّ الطرف لخروجه عن محلّ الابتلاء لا يجري فيه الأصل، وأمّا الحيوان المأخوذ منه الجزء فيجري فيه الأصل بلحاظ الجزء الذي هو محلّ الابتلاء، كما مرّ في باب الملاقى^(٢).

ولو كان أحدهما محلّ الابتلاء دون الآخر: فإن كان الحيوان المأخوذ منه محلّ الابتلاء، فأصالة عدم التذكية فيه تخرز حرمة الجزء ونجاسته، ولا معارض لها. وإن كان الآخر فالأصلان متعارضان؛ لجريانه في الخارج عن محلّ الابتلاء بلحاظ جزئه الذي هو محلّ الابتلاء. ولكنّ العلم الإجمالي بحرمة هذا الجزء ونجاسته، أو حرمة الحيوان ونجاسته منجز.

ومّا ذكرنا: يتضح حال الفروض الأخرى المتصوّرة. هذا مقتضى الأصول من حيث الجريان وعدمه، فيؤخذ بها إلا أن يدلّ دليل على خلافها.

التنبيه الثالث

استصحاب المتصرّمات

ربما يقال: إنّ مقتضى تعريف الاستصحاب وأخبار الباب - من اعتبار الشكّ في البقاء فيه - عدم جريانه في الزمان والزمانيات المتصرّمة المتقضية؛ لعدم تصوّر البقاء

١- مرّ في أنوار الهداية ٢: ٢١٤-٢١٨.

٢- مرّ نظيره في أنوار الهداية ٢: ٢٥١.

فيها^(١)، فأنكر شيخنا العلامة رحمه الله اعتبار الشك في البقاء قائلاً: إن الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشك، وهو صادق في التدريجات وغيرها؛ ضرورة أنّها مالم تنقطع وجود واحد حقيقي وإن كان مُتصرماً، فلو شك في تحقق الحركة أو الزمان بعد العلم بتحققها فقد شك في تحقق عين ما كان مُتحققاً سابقاً، فلا يحتاج في التمسك بالأخبار إلى المسامحة العرفية.

نعم: لو كان المُعتبر في الاستصحاب الشك في البقاء أمكن أن يقال: مثل الزمان والزمانيات المُتصرمة خارج عن العنوان المذكور؛ لعدم تصوّر البقاء لها إلا بالمسامحة العرفية، لكن ليس هذا العنوان في الأدلة^(٢)، انتهى.

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصاري أيضاً حيث تفصّل عن الإشكال بأحد وجهين:

أولها: أنّ التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بلحاظ صدقه في الزمانيات وإن لم يصدق في نفس الزمان^(٣).

وثانيهما: أنّ البقاء أعمّ من الحقيقي كما في الزمانيات، والمسامحي كما في الزمان، وإلا فالعبرة بالشك في وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشك، وإن كان تحقّقه بنفس تحقق زمان الشك^(٤).

تحقيق المقام

هذا والتحقيق: أنّ الشك في البقاء مُعتبر في الاستصحاب ومُستفاد من الأدلة،

ومع ذلك لا إشكال في جريانه في الزمان والزمانيات المُتصرمة.

١- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٤ سطر ١٤، فوائد الأصول ٤: ٤٣٤، نهاية الأفكار ٤: ١٤٥.

٢- أنظر درر الفوائد: ٥٣٨.

٣- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٤ سطر ٢٤.

٤- نفس المصدر: ٣٧٤ سطر ٢٢.

أما استفادة اعتباره منها؛ فلأن مقتضى الكبرى المجعولة وهي قوله: (لا ينتقض اليقين بالشك) أن اليقين الفعلي لا ينتقض بالشك الفعلي، ولازمه أن يكون هنا شك فعلي متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلي، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون الشك في بقاء ما علم وجوده سابقاً، فقوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)^(١) عبارة أخرى عن الشك في بقاء الطهارة، فكيف يقال لا استفاد ذلك من الأخبار^(٢)!

وأما مع اعتباره يكون الاستصحاب جارياً في الزمان والحركة؛ فلبقاء هويتهما الشخصية، ووجودهما الخارجي البسيط:

أما عند العقل فلما هو المقرر في محله^(٣) من وجود الحركة القطعية؛ أي الوجود المستمر المتدرج، وإن كان نحو وجودها متصراً متفضياً، فما دام المتحرك متحركاً تكون الحركة متحققة باقية بعين شخصيته المتدرجة، ولكل موجود نحو وجود خاص به، يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصم المتجدد، لا الوجود الثابت، فالنافي لوجود الحركة القطعية والزمان إن نفى عنها الوجود الثابت فقد نفى عنها ما لا يكون وجوداً لها، وإن نفى الوجود المتصم المتجدد عنها فقد التزم بها هو خلاف الضرورة، فالحركة أمر ممتد مستمر باق بالامتداد التصرمي والبقاء التجديدي والاستمرار التغيري.

وليس لأحد أن يقول: ما هو الوجود هو الحركة التوسطية لا القطعية^(٤)؛ لأن

١- علل الشرائع: ٣٦١ / ١، التهذيب: ٤٢١ / ١٣٣٥، الاستبصار: ١ / ١٨٣، ٦٤١، الوسائل: ٢ / ١٠٥٣: ١ - باب ٣٧ من أبواب النجاسات.

٢- القائل هو الشيخ المحقق الخائري كما تقدم، والمحقق العراقي على ما في نهاية الأفكار: ٤ / ١٤٦.

٣- الأسفار: ٣ / ٢٢ و ٣٢ وما بعدهما، وانظر شرح المنظومة: ٢٥٧ - قسم الحكمة.

٤- الشفاء: ١ / ٨٣ و ٨٤ - قسم الطبيعيات.

الحركة التوسّطية لو كانت موجودة - بمعنى انقطاع كلّ حدّ وأن عن سابقه ولاحقه، ووجود الحدّ الآخر والآن الآخر بعده مُنقطعاً عن الحدّ والآن الآخر - فلازمه إنكار الحركة أولاً؛ فإنّ تبادل الآنات لا يوجب وجود الحركة، والجزء الذي لا يتجزأ وتتالي الآنات ثانياً؛ ولهذا تكون الحركة بمعنى التوسّط والآن السبيل ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعية والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرّمي والاستمرار التجديدي.

وأما عند العرف: فلاّتهم يرون أنّ اليوم إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، والليل باقياً إلى اليوم، ولا ينافي ذلك اعتبار الساعات والحدود لهما، فلعلّ ارتكاز العرف يساعد العقل في البقاء التصرّمي والاستمرار التجديدي.

وكيف كان: لا إشكال في صدق البقاء عُرفاً على استمرار النهار والليل وكذا الحركات، فإذا تحرك شيء تكون حركته موجودة باقية عُرفاً إلى انقطاعها بالسكون، ولا تكون الحركة مجموع دقائق وساعات، منضمّ بعضها إلى بعض وهذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في مقامين:

أحدهما: ما أفاده الشيخ الأنصاريّ وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل، لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه مُتصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المُثبت مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية^(١).

ثانيهما: أنّه يُعتبر في الموقّات إحراز وقوعها في الزمان الذي أخذ ظرفاً لامثالها، فيعتبر في الصيام وقوعه في الظرف المُعتبر وقوعه فيه وهو شهر رمضان، وكذا الصلاة اليوميّة لا بدّ من إحراز وقوعها في الليل أو النهار، فاستصحاب بقاء النهار أو الليل

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٤ السطر الأخير، حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٠٥ سطر ١٠، دررالفوائد: ٥٤١، نهاية النهاية: ٢: ١٩٧.

أو شهر رمضان - على فرض إثبات كون هذا الزمان من الليل أو النهار أو من شهر رمضان - لا يثبت وقوع الفعل فيه؛ فإنَّ كون الفعل مُتَقَيِّداً بوقوعه في هذا الزمان من اللوازم العقلية لكون الزمان من الليل أو النهار^(١).

هذا ولا يخفى وهن الإشكال الثاني؛ فإنَّ وقوع الفعل في هذا الزمان وجدائي، فإذا حكم الشارع بالاستصحاب أنَّ هذا الزمان نهار لا يحتاج إلى أمر آخر إلا إتيان الصلاة أو الصيام فيه، كما إذا شكَّ في عالمية زيد، فيستصحب كونه عالماً لوجوب إكرامه؛ فإنه إذا ثبت بالاستصحاب أنَّ هذا الشخص الخارجي عالم لا يكون إثبات وجوب إكرامه أصلاً مُثَبِّتاً.

هذا مُضَافاً إلى إمكان أن يقال: إنَّ قوله: «يجب صوم شهر رمضان» أو «الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل» لما كان من القضايا الحقيقية يصير مفاده: أنَّ كلَّ ما وجد في الخارج وكان شهر رمضان يجب الصوم فيه، وكلَّ ما وجد في الخارج وكان نهاراً يجب الصلاة فيه، فإذا وجد زمان في الخارج، وحكم بالاستصحاب أنَّه شهر رمضان، يكون حكمه أنَّ الصوم فيه واجب، وكذا الصلاة، فوجوب الصوم في شهر رمضان من أحكام كون هذا الزمان شهر رمضان المحرز بالاستصحاب، ووجوب الصلاة فيه من أحكام بقاء النهار أو الليل، كما أنَّ وجوب إكرام هذا الشخص الموجود من أحكام كونه عالماً، وطهارة ما غسل بالماء الخارجي من أحكام كونه كزاً، ولا إشكال في عدم كون أمثال ذلك من الأصول المثبتة، فالعمدة هو الجواب عن الإشكال الأول.

ويمكن أن يجاب عنه أولاً: بأنَّ الزمان عبارة عن الهوية الخارجية المستمرة الباقية بالبقاء التصرمي كما عرفت، فاذا علم بوجود النهار فقد علم أنَّ هذه الهوية المستمرة

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٣٦.

متّصفة بكونها نهاراً، وإذا شكّ في بقاء النهار يكون الشكّ في زوال تلك الصفة عنها، فالمعلوم في الزمان السابق كون هذه الهوية المُستمرّة نهاراً، والمشكوك فيه هو بقاؤها على صفة النهارية.

ولانسمع لما قيل: من أنّ الزمان الحاضر حدث إمّا من الليل أو من النهار، فلا يقين بكونه منها حتّى تستصحب حالته السابقة^(١)؛ لأنّ ذلك مساوق لإنكار بقاء الزمان والليل والنهار، وقد عرفت أنّ ما هو باق من الحركة أو الزمان نفس ما كان مُتحقّقاً سابقاً؛ لأنّ الزمان أو الحركة ليسا مركّبين من القطعات، والماضي والحال والاستقبال ليست أجزاء للزمان بحسب الهوية الخارجية لا عقلاً ولا عرفاً، بل التقطيع إنّما هو بالوهم، فتكون هوية الزمان والحركة أمراً بسيطاً باقياً.

وثانياً: أنّ التعبّد ببقاء النهار في الحال عبارة أُخرى عن كون هذا الحال نهاراً؛ فإنّ الزمان لا يكون في الزمان حتّى ينظر العرف، فإذا قيل: «تعبّد بكون النهار موجوداً في الحال عند الشكّ في بقائه» يفهم العرف منه أنّ هذا الزمان الحاضر هو النهار، لا أنّ النهار شيء، والزمان الحاضر شيء آخر، وليس هذا من الأصل المُثبت، وليس كاستصحاب الكلّي لإثبات الفرد؛ لأنّ الكلّي ليس عبارة أُخرى عن الفرد في نظر العرف، وأمّا كون النهار موجوداً في هذا الزمان فهو عبارة أُخرى عن كون الزمان الحاضر نهاراً.

وثالثاً: يمكن إجراء الاستصحاب التعليقيّ على نحو التعليق في الموضوع؛ بأن يقال: لو صلّيت في الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكانت صلاتي في النهار، فشككت في بقاء هذا الأمر، فأستصحب أنّ صلاتي لو وجدت تكون في النهار، فيمجدها وجدانيّ،

١- فوائد الأصول ٤: ٤٣٥، وانظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٤ سطر ١٩.

وكونها واقعة في النهار - على فرض الوجود - إنما هو بحكم الأصل. لكن جريان الأصل التعليلي بنحو التعليق في الموضوع محل إشكال^(١).

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

استصحاب الزمانيات

وأما غير الحركة من الزمانيات المتصرمة المتقضية فهي على أقسام:

منها: ما يكون تصرمه وتقضيه مما لا يراه العرف، بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التي يراها العرف باقية من أول الليل إلى آخره من غير تصرم وتغير، مع أن الواقع خلافه، وكشعاع الشمس الواقع على الجدار الذي يرويه ثابتاً غير متغير.

ومنها: ما يرى العرف تصرمه وتغيره، لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس الزمان والحركة مما يكون واحداً عقلاً وعرفاً، وإن كانت وحدته وبقاؤه بعين تصرمه وتقضيه، كصوت مُتَدَّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تكون وحدته وبقاؤه بنحو من الاعتبار، مثل ما فرضه الشيخ الأنصاري رحمه الله بالنسبة إلى الزمان والزمانيات مطلقاً^(٢)، ولعل هذا الاعتبار محتاج إليه في هذا القسم، وهو مثل التكلم وقرعات النبض والساعة.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في الأول منها، سواء جرى في الزمان

١- حاصله: أنه يشترط في جريان الاستصحاب وحدة القضية المتينة والمشكوك فيها فإذا كان التعليق راجعاً للموضوع لم يكن في البين يقين سابق بثبوت الموضوع المعلق وبالتالي لا يقين بنفس القضية، فإذا صلح المكلف في ثوب يشك في أنه مما لا يؤكل لحمه لم يمكنه إجراء الاستصحاب؛ لعدم الجزم بتحقق الصلاة سابقاً فيما لا يؤكل لحمه. أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٧٢.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٤ سطر ٢٠ و ٣٧٥ سطر ٨.

والحركة أم لا.

والقسم الثاني حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما من غير احتياج إلى الاعتبار الذي اعتبره الشيخ الأعظم.

والقسم الثالث أسوأ حالاً من الزمان والحركة، وإن كان الأقوى جريانه فيه أيضاً؛ لمساعدة العرف في صدق البقاء، وأن رفع اليد عنه هو نقض اليقين بالشك، وهذا ممّا لاشبهة فيه، لكنّ الظاهر أنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي، لا القسم الأوّل أو الثالث من الثالث كما اختاره الشيخ الأعظم^(١) وتبعه بعض الأعظم^(٢)؛ ضرورة أنّ العرف يرى كلّ كلمة وكلام - في خطابة واحدة، أو مجلس وعظ واحد، من التحميد والتهليل والشعر والنثر وغيرها - موجوداً غير ما يلحقه، والوحدة بينها اعتباريّة حتّى في نظر العرف، فمع الاشتغال بأوله يرى وجود الموجود الاعتباري بوجه من المسامحة، لا على سبيل الحقيقة، فلم يصدق نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى المجموع إلا بالمسامحة والتأويل.

وقد ذكرنا في محله^(٣): أنّ موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف، لكن لا على وجه المسامحة، بل على نحو الحقيقة والدقة العرفيّة، وإن لم تكن على نحو الدقة العقليّة، فصدق عدم نقض اليقين بالشك ليس إلا بالنسبة إلى ماهية الكلام والخطابة، كصدق البقاء بالنسبة إلى نوع الإنسان، وعدم نقض اليقين بالشك فيه.

ثمّ إنّ اختلاف الدواعي لا يصير موجباً لاختلاف شخصيّة الكلام غالباً؛ لأنّ المتكلم المتشاغل بالكلام - كالخطيب والواعظ - قد تُعرض له الدواعي المختلفة في كلامه، مع أنّه مادام متشاغلاً به تكون وحدة كلامه محفوظة عرفاً، فوحدة

١- نفس المصدر: ٣٧٥ سطر ١٣ و ١٧.

٢- فوائد الأصول ٤: ٤٤٠، ٤٤١.

٣- ذكر في صفحة ٢١٨ و ٢١٩.

الكلام وعدمها لا تتقومان بوحدة الداعي وعدمها، لا طرداً ولا عكساً، كما يظهر بالتأمل في مواده.

فما أفاده بعض أعظم العصر: من أنه إذا شك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام بدأ آخر يقتضي وجوده فالأقوى عدم الجريان؛ لرجوعه إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فإنّ وحدة الكلام عرفاً إنّما تكون بوحدة الداعي^(١)، ليس على إطلاقه بصحيح؛ لأنّ الميزان في وحدة الكلام هو نفس شخصيته ووجوده، لا الدواعي الموجبة لإيجاده.

وأما القسم الثالث: وهو ما يكون الزمان قيّداً لأمرٍ مُستقرّ فجريان الاستصحاب فيه كجريانه في نفس الزمان إشكالاً وجواباً.

ولا يخفى: أنّ مناط الإشكال في الأقسام الثلاثة واحد، وهو أنّ التقضي والتصرّم في المُستصحب هل يوجب عدم جريانه أم لا؟ فكما إذا شك في بقاء النهار يكون استصحاب النهار مورداً للبحث، كذلك إذا قيّد الجلوس بالنهار يكون محلّ البحث ما إذا شك في بقاء النهار، وأنّ الجلوس المُتقيّد بأمرٍ مُتصرّم هل يجري الاستصحاب فيه أم لا؟

وأما استصحاب نفس وجوب الجلوس بعد مضيّ النهار فليس مورداً للبحث هاهنا، ومناط الإشكال فيه ليس مناطه في الزمان والزمانيات حتّى يقال: إنّ الزمان إذا أُخذ قيّداً لايجري الاستصحاب بعده، وإذا أُخذ ظرفاً يجري بعده؛ لأنّ ذلك خروج عن محطّ البحث ومورد النقض والإبرام، وهذا خلط واقع من الشيخ الأعظم^(٢)، وتبعه غيره^(٣)

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٤١.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٧ سطر ١.

٣- كفاية الأصول: ٤٦٥ و ٤٦٦، فوائد الأصول ٤: ٤٤٢.

شبهة التراقيّ

ومّا ذكرنا يعلم: أنّ ذكر كلام الفاضل التراقيّ رحمه الله في ذيل هذا المبحث غير مناسب؛ لأنّ إشكاله إنّما هو معارضة استصحاب الوجوديّ بالعدميّ في الأحكام بعد مضيّ الزمان الذي أخذ ظرفاً للواجب أو الوجوب^(١)، وليست شبهة مرتبطة بالشبهة التي في الزمان والزمانيات.

وكيف كان فمُحصّل إشكاله: أنّ استصحاب الوجود دائماً معارض باستصحاب العدم الأزليّ في الأحكام، تكليفية كانت أو وضعيّة، فاستصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المُتقيّد بكونه بعد الزوال؛ فإنّ عنوان الجلوس المُتقيّد بما بعد الزوال من العناوين التي يمكن أن تكون مُستقلّة في الحكم، فهو غير محكوم بالوجوب في الأزّل، فيُستصحب عدم الوجوب الأزليّ، ويُعارض باستصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

وإشكال عدم اتصال زمان الشكّ باليقين مدفوع: بأنّه قبل مجيء يوم الجمعة يكون الشكّ واليقين حاصلين، ومُتصلاً أحدهما بالآخر^(٢)، وهذا الجواب منه مجمل أو مخدوش.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ زمان الشكّ مُتصل باليقين بالنسبة إلى هذا

١- مناهج الأحكام والأصول للمحقّق التراقي: ٢٣٩ - الفائدة الأولى سطر ٣، عوائد الأيام: ٧١ سطر ١٠.
والمولّي التراقي: هو الإمام الشيخ المولّي أحمد ابن العلامة الشيخ محمد مهدي بن أبي ذر التراقي، أحد أقطاب العلم وجهابذة المحقّقين، وكفاه فخراً أنّه أحد أساتذة الفقيه الأعظم الإمام المرتضى الأنصاري، ولد سنة ١١٨٥ هـ في نراق من قرى مدينة كاشان، وأخذ أوليات العلوم فيها، ثمّ هاجر إلى العراق فأخذ عن السيد محمد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر الكبير صاحب كشف الغطاء، والأساذ الأكبر الوحيد البهبهاني وغيرهم. له مؤلّفات كثيرة منها: مناهج الأحكام والأصول، عوائد الأيام، مشكلات العلوم، ديوان شعر، معراج السعادة، توفيّ بنراق في ٢٣ ربيع الثاني سنة ١٢٤٥ هـ، وحمل إلى النجف الأشرف. أنظر أعيان الشيعة: ٣: ١٨٣، هدية الأحياء: ٢٠٠، مستدرك الوسائل: ٣: ٣٨٣.

٢- أنظر مناهج الأحكام والأصول للمحقّق التراقي: ٢٣٩ سطر ٩.

الموضوع المُقَيَّد؛ فَإِنَّهُ قَبْلَ وَجُودِ الْحُكْمِ مِنَ الشَّارِعِ، أَوْ قَبْلَ بَلُوغِ الْمُكَلَّفِ مَعْلُومِ عَدَمِ وَجُوبِهِ، وَبَعْدَ وَرُودِ الْحُكْمِ وَبَلُوغِهِ صَارَ مُشْكُوكاً فِيهِ، حَتَّى قَبْلَ الزَّوَالِ الَّذِي هُوَ ظَرْفٌ وَجُوبِ نَفْسِ الْجُلُوسِ.

وبعبارة أخرى: المُتخلَّلُ بين زمان الشك واليقين هو العلم بوجود الجلوس، لا بوجود الجلوس المُتقَيَّد بما بعد الزوال، والمُضَرَّ هو الثاني دون الأول؛ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْفِيٍّ لِلشَّكِّ بِوَجُوبِ الْجُلُوسِ الْمُتَقَيَّدِ.

وبعبارة ثالثة: أَنَّهُ قَبْلَ وَرُودِ أَمْرِ الشَّارِعِ كَانَ وَجُوبُ الْجُلُوسِ قَبْلَ الزَّوَالِ، وَوَجُوبُ الْجُلُوسِ الْمُتَقَيَّدِ بِمَا بَعْدَ الزَّوَالِ مَعْلُومِ الْعَدَمِ، وَبَعْدَ وَرُودِهِ صَارَ وَجُوبُ الْجُلُوسِ قَبْلَ الزَّوَالِ مَعْلُومِ التَّحَقُّقِ، وَوَجُوبُ الْجُلُوسِ الْمُتَقَيَّدِ بِمَا بَعْدَ الزَّوَالِ مُشْكُوكاً فِيهِ حَتَّى فِي ظَرْفِ الْعِلْمِ بِوَجُوبِ الْجُلُوسِ قَبْلَ الزَّوَالِ؛ لِعَدَمِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا، فَيَسْتَصْحَبُ وَجُوبُ الْجُلُوسِ، وَعَدَمُ وَجُوبِ الْمُتَقَيَّدِ، وَهُمَا مُتَعَارِضَانِ.

ثمَّ قَرَّرَ الْإِشْكَالَ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ بِنَحْوِ آخِرِ^(١) مَذْكُورِ فِي رِسَائِلِ الشَّيْخِ^(٢)، وَأَجَابَ عَنْهُ الْأَعَاظِمَ بِأَجُوبَةٍ غَالِبِهَا مَخْدُوشٌ فِيهِ.

جواب الشيخ عن الشبهة وما فيه

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، ومحصّل إشكاله الأوّل عليه: أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً للجلوس فلا يجري استصحاب العدم؛ لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّدّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان، وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المُتَيَقِّنَ فِي زَمَانٍ لَا بَدَّ مِنْ إِبْقَائِهِ، فَلَا وَجْهَ لاعتبار استصحاب العدم السابق.

١- نفس المصدر: ٢٣٩ سطر ١٩.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٧٦ سطر ٢٠.

والحاصل: أنَّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب، فلا يجري استصحاب العدم، وإن أخذ قيلاً للحكم أو المتعلق فلا يجري إلا استصحاب العدم؛ لأنَّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتفاض^(١).

والإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه؛ لأنَّ فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم غير مذكور في كلامه، ولا يكون دخيلاً في مدّعاها؛ لأنَّ دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائماً، لاجريان استصحاب الوجود دائماً، حتّى يرد عليه أنه قد لا يجري استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا أخذ الزمان قيلاً، وهذا نظير ادّعاء أنَّ استصحاب المسيبي محكوم لاستصحاب السبيي دائماً؛ فإنَّ المدّعى ليس جريان الاستصحابين دائماً، بل المدّعى أنه على فرض الجريان يكون أحدهما محكوماً.

وبالجمله: منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لإثبات الأحكام؛ لأنَّه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الأزليّ الثابت لعنوان مقيّد بالزمان المتأخّر عن ظرف الحكم، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودي غير مُنافٍ لدعواه.

وأما على فرض ظرفيّة الزمان، فجريان استصحاب العدم الأزليّ للعنوان المتقيّد ممّا لا مانع منه؛ لأنَّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع الغير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بها بعد الزوال؛ لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً، والجلوس المتقيّد غير واجب.

وبالجمله: عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غير الجلوس المتقيّد بالزمان، فلا يكون الحكم المتعلق نقضاً للمقيّد بها أنه مقيّد.

وأما قوله: إنَّ المفروض تسليم حكم الشارع بأنَّ المُتَيَقَّنَ في زمان لا بدَّ من إبقائه، وجعلَ هذا الحكم دافعاً لاستصحاب العدم الأزلي^(١) فهو غريب؛ لأنَّ هذا بيان الاستصحاب الوجودي المعارض باستصحاب العدم الأزلي، فالتسليم بجريان استصحاب الوجودي لا يوجب الحكم بتقدّمه على استصحاب العدم الأزلي.

اللهمَّ إلا أن يكون منظوره حكومة الاستصحاب الوجودي على العدمي، لكنّه خلاف ظاهر كلامه؛ لأنَّ الحكومة إنّها هي بعد فرض جريان المحكوم في نفسه، وهو يدعي عدم اتصال زمان الشكّ باليقين في استصحاب العدم الأزلي.

وهذا مع أنه على فرض انتقاض العدم لايجري الاستصحاب ولو مع عدم تسليم حكم الشارع بأنَّ المُتَيَقَّنَ في زمان لا بدَّ من إبقائه، فكلامه لا يخلو من خلل، بل تناقض.

جواب المُحَقِّق الخراساني ورده

ومنها: ما ذكره المُحَقِّق الخراساني رحمه الله، وحاصله بتوضيح منّا: أن أدلّة الاستصحاب لا يمكن أن تعمّ هذين الاستصحابين؛ لأنَّ الجمع بين لحاظ الزمان قيلاً وظرفاً ممّا لا يمكن؛ لكمال التنافي بينهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيلاً^(٢).

وفيه: أن إطلاق دليل الاستصحاب يشملها من غير لزوم الجمع بين اللّحاظين؛ لأنَّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطارئة والحيثيات العارضة، والحكم عليها، وإلا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهية تمام الموضوع للحكم من غير تقييده

١- نفس المصدر: ٣٧٧ سطر ٥.

٢- كفاية الأصول: ٤٦٦ و ٤٦٧، حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٠٦ سطر ٣.

بشيء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقلوه: ﴿أحلَّ اللهُ البيعَ﴾^(١) مُطلق؛ معناه أنَّ البيع تمام الموضوع للحلية والنفوذ، ولا تكون حيثية أخرى وقيد آخر دخيلين في حليته، فإذا كان البيع تمام الموضوع، فكلمة تحقق مع أية حيثية أو قيد يكون موضوعاً للحل بما أنه بيع، ومن غير دخالة قيد ولا لحاظه.

فقلوه: (لا تنقض اليقين بالشك) يكون مُطلقاً بهذا المعنى؛ أي يكون اليقين والشك تمام الموضوع للحكم بعدم الانتقاض، من غير لحاظ خصوصية معهما، فهو بوحده يشمل جميع الاستصحابات بما أنها عدم نقض اليقين بالشك، وكذا إطلاق المادّة عبارة عن كون النقص - بما أنه نقض - ملحوظاً من غير لحاظ أمرٍ آخر معه.

هذا مضافاً إلى أنه لو فرض لزوم الجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب لا بد وأن لا يشمل إلا واحداً منها دائماً، لا أنه على فرض النظر فيه يشمل أحدهما، وعلى فرض القيدية يشمل الآخر، إلا أن يكون مُراد ذلك بتأويل في ظاهر كلامه؛ بإرجاع القيدية أو الظرفية إلى أدلة الاستصحاب، وهو كما ترى، والحق عدم ورود هذا الإشكال عليه رأساً.

جواب المحقق النائيني والإشكال عليه

ومنها: ما في تقريرات بعض أعظم العصر رحمه الله، من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مُطلقاً، ولو لم يجر استصحاب الوجود؛ لأنَّ العدم الأزلي هو العدم المُطلق، وانتقاضه إنما يكون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثاني هو العدم الأزلي، والعدم المُقيد بقيد خاص من الزمان أو الزماني

مُتَقَوِّمٌ بوجود القيد، ولا يعقل تقدّمه على قيده.

فإذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزليّ انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قيده، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون [من] عدم الأزليّ؛ لكونه مُقَيِّداً بما بعد الزوال، والعدم المُقَيِّد غير العدم المطلق المُعَبَّر عنه بـ «العدم الأزليّ» فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المُقَيِّد بما بعد الزوال، وهو مُتَقَوِّمٌ بما بعد الزوال، فلا يمكن استصحابه إلا إذا آن بعد الزوال، ولم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم.

والمفروض غير ذلك؛ لأنّ آن بعد الزوال يكون العدم مشكوكاً فيه، فالعدم الأزليّ المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المُقَيِّد لم يكن قبل الزوال مُتَحَقِّقاً إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم: لامانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المُقَيِّد؛ لأنّ الجعل واللاجعل أزليّان، فإذا جعل الزمان قيدهً يختصّ كلّ من الجلوس قبل الزوال وبعده بجعل خاصّ، فيُستصحب عدم جعل الوجوب للجلوس بعد الزوال، لكن عدم الجعل ليس له أثر إلا بلحاظ المَجْعول، وإثبات عدم المَجْعول بعدم الجعل مُثَبَّت.

هذا مضافاً إلى أنّ استصحاب البراءة الأصليّة المُعَبَّر عنه بـ «استصحاب حال العقل»^(١) لا يجري مُطلقاً؛ لأنّ العدم الأصليّ عبارة عن اللاحكمة واللاحرجية، وهذا المعنى بعد وجود المُكَلَّف واجتماع الشروط فيه قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة؛ لأنّ اللاحرجية في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللاحرجية قبل وجود المُكَلَّف، إذ الأول مُستند إلى الشارع دون الثاني^(٢)، انتهى مُلخّصاً.

١- أنظر على سبيل المثال المعبر: ٦ سطر ٣٣، قوانين الأصول ٢: ١٤ سطر ١٠ و ١١، شرح العسدي على مختصر ابن الحاجب: ٤٥٣ و ٤٥٤.

٢- فوائد الأصول ٤: ٤٤٥ و ٤٤٨.

ولا يخفى ما فيه :

أما أولاً: فلأنَّ العدم الأزليَّ وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلِّ عنوان مُستقلاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزليَّ هو عدم وجوب الجلوس المطلق، ووجوب الجلوس المُقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزليَّ هو عدم وجوب هذا المُقيّد، كما أنَّ العدم الأزليَّ للإنسان، هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه في زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزليَّ للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة.

فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزليَّ بعدم هذا الوجوب المُتعلّق بالموضوع المُقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المُقيّد إذا كان بعد الزوال قيّداً للهيئة، وللوجوب المُتعلّق بالموضوع المُقيّد إذا كان قيّداً للمادة، ولا يكون هذا العدم مُنتقضاً؛ ضرورة أنَّ انتقاضه إنّما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق؛ بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقيّده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنَّ عدم وجوب الجلوس المُقيّد بما بعد الزوال - سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس - غير معلوم الانتقاض، فلأمانع من جريان استصحابه.

وأما ما كرّره: من أنَّ العدم المُقيّد بقيد كونه بعد الزوال ليس له تحقّق قبل الزوال، فغير مرتبط بكلام الفاضل النراقي؛ ضرورة أنَّ العدم ليس مُتقيّداً بكونه بعد الزوال، بل العدم مُطلق، والوجوب أو الجلوس مُقيّد، والفرق بينهما أظهر من أن يخفى، والظاهر أنَّ منشأ اشتباهه هو هذا الخلط، وبعد ذلك نسج على منواله ما نسج.

وأما ثانياً: فلأنَّ ما ذكره - من أنَّ الجعل المُتعلّق بوجوب الجلوس قبل الزوال غير الجعل المُتعلّق بالوجوب بعد الزوال؛ لأنّه بناء على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مُغاير لجعل الوجوب قبل الزوال، وحيث إنّه يشكُّ في جعله بعده

فالأصل عدمه - دليل على استقلال المجعول أيضاً؛ لأنه تابع للجعل في الوحدة والكثرة والاستقلال وعدمه، فحينئذٍ كما يُستصحب عدم جعل الوجوب بعد الزوال، يُستصحب عدم وجوب الجلوس بعده، فلا وجه للتفكيك بين الجعل والمجعول.

وأما ثالثاً: فلأنَّ إنكاره استصحاب عدم الوجوب الأزليّ قائلاً: بأنَّ البراءة الأصلية عبارة عن اللاّحمية واللاّحرجية، وهذا المعنى قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة، ليس بشيء؛ لأنَّه - مُضافاً إلى جواز استصحاب عدم الوجوب قبل البلوغ، ومُضافاً إلى عدم العلم بانتقاض اللاّوجوب الأزليّ إلى الوجوب، ولو سلّم انتقاض عدم الحكم إلى الحكم؛ لعدم المنافاة بين انتقاض عدم الحكم بالحكم، وبين عدم انتقاض اللاّوجوب إلى الوجوب - لنا أن نمنع انتقاض اللاّحرجية واللاّحمية إلى الحكم في كلّ موضوع من الموضوعات؛ لأنَّ بعض الموضوعات التي لاقتضاء فيها لشيء من الأحكام لا بدّ وأن يبقى على اللاّحرجية واللاّحمية.

ولا يلزم أن يكون لكلّ موضوع اقتضاء ولو للإباحة، وعدم الاقتضاء للأحكام الأربعة لا يستلزم اقتضاء الإباحة، فيمكن أن يكون موضوع خالياً من مُطلق الاقتضاء، فيبقى على اللاّحمية الأزليّة.

فدعوى القطع بانتقاض اللاّحمية واللاّحرجية إلى الحكم والخرج في غير محلّها، بل دعوى القطع بخلافها ليست ببعيدة.

جواب شيخنا العلامة وما فيه

ومنها: ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في مجلس بحثه، من أنَّ الاستصحاب الوجودي حاكم على استصحاب عدم الأزليّ؛ لأنَّ الشكّ في المُقيّد ناش

عن بقاء الوجوب السابق، وأصالة بقاءه ترفع شكّه، وأمّا أصالة عدم الوجوب للموضوع المُقَيّد فمضادة لحكم الأصل الوجوديّ ورافعيته له؛ للتضادّ الواقع بينهما، لالرافعيته لشكّه^(١).

وفيه إشكال:

أمّا أولاً: فلأنّ الشكّ في وجوب الجلوس المُتَقَيّد بها بعد الزوال ليس منشؤه الشكّ في بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله، بل منشؤه إمّا الشكّ في أن الوجوب المجعول هل هو ثابت لمُطلق الجلوس، أو للجلوس قبل الزوال، فليس شكّه ناشئاً عن البقاء، بل عن كيفية الجعل.

وإمّا الشكّ في جعل وجوب مُستقلّ للموضوع المُتَقَيّد بها بعد الزوال، فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعاً لشكّه تأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ شرط حكومة الأصل السببيّ على المُسببيّ، أن يكون جريان الأصل الحاكم موجبا لرفع الشكّ عن المُسبّب تبعداً؛ بمعنى أن يكون المُستصحب في الأصل المُسببيّ من الآثار الشرعيّة المترتبة على المُستصحب في الأصل السببيّ، كاستصحاب كزّية الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، وأمّا لو كان الشكّ مُسبباً ولم يكن كذلك، فلا يكون الأصل حاكماً.

ألا ترى: أنّ الشكّ في نبات لحية زيد مُسبّب عن الشكّ في حياته، ولكنّ استصحاب الحياة ليس حاكماً على استصحاب عدم نباتها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فاستصحاب وجوب الجلوس إلى بعد الزوال لا يثبت كون الجلوس المُتَقَيّد بها بعد الزوال واجباً إلاّ بالأصل المُثبت، بل حاله أسوأ من الأصل المُثبت كما يظهر بالتأمّل.

١- أنظر هامش درر الفوائد: ٥٤٣ و ٥٤٤.

الجواب عن الشبهة

هذا والتحقيق في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنَّ من فرض معارضة الاستصحاب الوجودي والعدمي يلزمه عدم المعارضة بينهما؛ لأنَّ المعارضة بين الأصلين إنما تتحقَّق إذا كان موضوع حكمهما واحداً، ويكون أحد الأصلين يقتضي حكماً مُنافياً للآخر.

نعم: فدتكون المعارضة بالعرض كما في أطراف العلم الإجمالي، لكنَّ منظورنا في المقام هو المعارضة بالذات، ولا بدَّ فيها من وحدة الموضوع، بل سائر الوحدات التي تتوقَّف عليها المعارضة.

فحينئذٍ نقول: إنَّ الاستصحاب الوجودي والعدمي إما أن يكون موضوعهما واحداً أو لا.

فعلَى الأوَّل: تقع المعارضة بينهما لو فرض جريانها، لكنَّ فرض وحدة الموضوع مُوجب لسقوط أحدهما؛ لأنَّ الموضوع إما نفس الجلوس، فلا يجري الاستصحاب العدمي؛ لأنَّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال، فلا يكون بين الشكِّ واليقين اتِّصال، وإمَّا الجلوس المُتقيّد ببعْد الزوال فلا يجري الاستصحاب الوجودي؛ لعدم اليقين بوجوب الجلوس المُتقيّد بما بعد الزوال.

وعلى الثاني: بأن يكون مفاد أحد الأصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس، ومفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المُتقيّد بما بعد الزوال، فلا منافاة بينهما؛ لإمكان حصول القطع بأنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنَّه جلوس، أي يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المُتقيّد بما بعد الزوال غير واجب؛ بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقيّده بكونه بعد الزوال.

كما أنَّ الإنسان بما أنَّه إنسان ناطق، لا بما أنَّه ماشٍ مُستقيم القامة، فيصحَّ أن يُقال: إنَّ الإنسان ليس بناطق من حيث كونه ماشياً مُستقيم القامة، بل بما أنَّه إنسان، وفيما نحن فيه يصحَّ أن يقال: إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنَّه جلوس، وليس بواجب بما أنَّه مُتقيّد بما بعد الزوال، ويرجع ذلك إلى أنَّ الجلوس تمام الموضوع لابعضه. لا يقال: إنَّ المُطلق إذا كان واجباً يقتضي إطلاقه وجوب الجلوس في جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال. فإنَّه يقال: ليس معنى إطلاقه أنَّ الجلوس بعد الزوال بما أنَّه جلوس بعد الزوال واجب، بل معناه أنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنَّه جلوس، فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنَّه جلوس، وعدم وجوبه بما أنَّه مُتقيّد كما هو واضح، ولقد أشار إلى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة في «درره»^(١) فليكن ما ذكرنا تقريراً وتوضيحاً لما أفاده.

التنبيه الرابع الاستصحاب التعليقيّ

هل يجري الاستصحاب التعليقيّ مُطلقاً، أو لا يجري كذلك، أو يفصل بين التعليق في الحكم والموضوع، أو بين ما كان التعليق شرعياً وغيره؟
وجوه؛ يتضح الحقّ ببيان أمور:
الأول: أنَّ محطَّ البحث والنقض والإبرام في الاستصحاب التعليقيّ هو أن تعليقيّة الحكم أو الموضوع هل توجب خللاً في أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟

١- أنظر درر الفوائد: ٥٤٢، ٥٤٣.

وعلى الثاني: هل يكون الاستصحاب التعليقي مفيداً ومنتهياً إلى العمل، أو لا؛ لابتلائه بالمعارضة دائماً؟ فلا بدّ من تمخّص البحث في ذلك.
 وأمّا قضية بقاء الموضوع وعدمه، أو إرجاع القضية التعليقية إلى القضية التنجزية فهي خارجة عن محطّ البحث ومورد النقض والإبرام، فما أفاده الشيخ الأنصاريّ رحمه الله من استصحاب سببية الشرط للمشروط^(١) وإن كان حقّاً على إشكال، ويدفع به الإشكال بوجه، لكنّه خروج عن موضوع البحث، ومع ذلك لا يحيص عن التعرّض له تبعاً لهم.

الثاني: أنّ التعليقات الواقعة في لسان الشرع والقضايا المشروطة كقوله: (إذا بلغ الماء قدر كبرٍ لا ينجسه شيء)^(٢) وقوله: (إذا نشّ العصير أو غلى حرم)^(٣) تحتل ثبوتاً لأمر:

منها: جعل الحكم مُتعلّقاً بموضوعاتها على تقدير شيء، فيكون المَجعول في قوله: (إذا غلى العصير حرم) هو حرمة على تقدير الغليان، وفي قوله: (إذا بلغ الماء قدر كبرٍ لم ينجسه شيء) هو الاعتصام على تقدير الكربة.

ومنها: جعل الحكم مُتعلّقاً بموضوع مُتقيّد بعنوان، فيكون المَجعول فيها هو الحرمة المُتعلّقة بالعصير المغلي، والاعتصام للماء البالغ حدّ الكرّ، فيكون قوله: (إذا بلغ الماء قدر كبرٍ لم ينجسه شيء) عبارةً أُخرى عن أنّ الكرّ لا ينجسه شيء، فيكون التعبير بذلك تفنّناً في البيان، أو تنبيهاً على أنّ السرّ في نجاسة المغلي هو غليانه، وفي اعتصام الماء هو كربيته، وعلى هذا يكون الموضوع مُركّباً من ذات وقيّد.

ومنها: جعل سببية المُعلّق عليه للمُعلّق، فيكون مفاد القضيتين أنّ الغليان سبب

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٠ سطر ١٥ و ٢٣.

٢- قد تكررت هذه العبارة في الكتب الفقهية وهي مضمون عدة من الروايات، لاحظ الوسائل ١: ١١٧، باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- الكافي ٦: ١٩؛ ٤، النهاي ٩: ١٢٠ / ٥١٥، الوسائل ١٧: ٢٢٩ / ٤ - باب ٣ من أبواب الأشربة المُحرّمة.

للحرمة، والكزيرة للاعتصام.

ومنها: جعل الملازمة بين الكزيرة والاعتصام، والحرمة والغليان.

كل ذلك مُحتمل بحسب مقام الثبوت، أما الأولان فلا كلام فيهما، وأما الأخيران فقد مرّ التحقيق في مثلهما في الأحكام الوضعيّة، وقلنا: إنَّ السببيّة والملازمة وأمثالهما قابلة للجعل، وإنَّ المنكر لإمكانه فيها خلط بين التكوين والتشريع، وبين السببيّة الحقيقيّة التكوينيّة، والاعتباريّة القانونيّة فراجع^(١).

وأما بحسب مقام الإثبات والاستظهار من الأدلّة، فهو خارج عما نحن بصددّه، والأدلّة مختلفة بحسب المقامات ومناسبات الأحكام والموضوعات.

الثالث: أنّ التعليق قد يكون في كلام الشارع كأمثال ما ذكرنا، وقد لا يكون في كلامه، لكنّ العقل يحكم به.

مثلاً: لو ورد «أنّ الماء البالغ حدّ الكزيرة لا ينجسه شيء، وأنّ العصير المغليّ يجرم» يحكم العقل بأنّ الماء إذا بلغ قدر كزيرة لا ينجسه شيء، وأنّ العصير إذا غلى يجرم، لكن ليس هذا من التعليق الشرعيّ، بل هو تعليق عقليّ يدركه العقل من القضية المنجزة. وهذا التعليق العقليّ قد يكون في الأحكام كما عرفت، وقد يكون في الموضوعات، كما يحكم بأنّ الماء إذا بلغت مساحته ثلاثة أشبار ونصفاً طويلاً وعرضاً وعمقاً فهو كزيرة، ويحكم على الماء الناقص عن الكزيرة بمنّ بأنه إذا زيد عليه منّ يصير كزيرة، وهذا تعليق عقليّ في الموضوع، كما أنّ ما مرّ تعليق عقليّ في الحكم، ويمكن أن يقع التعليق في الموضوع في كلام الشارع، ويرجع إلى التبعّد بوجود موضوع الحكم على تقدير كذا، وترتيب آثاره عليه على فرض تحقّقه.

الرابع: إذا أخذ عنوان في موضوع حكم يكون ظاهراً في الفعلية، فإذا قيل: «الكزيرة

مُعْتَصِمٌ» و «المُسْتَطِيعُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَجُّ» يَكُونُ ظَاهِرًا فِي أَنَّ الْكَرَّ الْفِعْلِيَّ مُعْتَصِمٌ،
والمُسْتَطِيعُ الْفِعْلِيَّ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَجُّ وَهَكَذَا، وَهَذَا وَاضِحٌ.

لَكِنْ يَفْعُ الْكَلَامُ فِي قَوْلِهِ: (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) ^(١) أَنَّ الْمِيزَانَ فِعْلِيَّةَ الْيَقِينَ
وَالشَّكِّ، أَوْ فِعْلِيَّةَ الْمُتَيَقِّنِ؟ فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا يَنْظُرُ إِلَى الْمُتَيَقِّنِ هَلْ هُوَ مُتَحَقِّقٌ فِعْلًا أَمْ لَا،
بِخِلَافِ الثَّانِي.

وَقَدْ مَرَّ الْكَلَامُ فِيهِ سَابِقًا؛ وَقَلْنَا: إِنَّ الْحَقَّ - بِحَسَبِ النَّظَرِ إِلَى أَدَلَّةِ الْاِسْتِصْحَابِ،
وَمُنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ، وَأَنَّ الْيَقِينَ لِإِبْرَاهِمَ لَا يُنْقَضُ بِالشَّكِّ؛ لِعَدَمِ إِبْرَاهِمَ - أَنَّ
الْمَوْضُوعَ هُوَ نَفْسُ الْيَقِينَ وَالشَّكِّ بِمَا أَنَّ الْيَقِينَ طَرِيقٌ وَكَاشَفٌ، فَلَا يُعْتَبَرُ فِيهِ إِلَّا فِعْلِيَّةَ
الشَّكِّ وَالْيَقِينَ ^(٢).

نَعَمْ: لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ الْمُسْتَصْحَبُ مِمَّا يَتَرْتَبُ عَلَى التَّعَبُّدِ بِهِ أَثَرٌ عَمَلِيٌّ، فَلَوْ فَضِرْنَا أَنَّ
الْيَقِينَ بِأَمْرٍ تَعْلِيْقِيٍّ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَرٌ عَمَلِيٌّ لَوْ تَعَبَّدَ بِبِقَائِهِ لَجَرَى الْاِسْتِصْحَابُ بِلَا إِشْكَالٍ؛
لِفِعْلِيَّةِ الشَّكِّ وَالْيَقِينَ، وَعَدَمِ اعْتِبَارِ أَمْرٍ آخَرَ، سِوَا مَا كَانَ الْمُتَيَقِّنُ وَجُودِيًّا أَمْ لَا، وَفِعْلِيًّا أَمْ
لَا؛ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِهِ كَذَلِكَ، فَإِذَا تَعَلَّقَ الْيَقِينَ بِقَضِيَّةٍ تَعْلِيْقِيَّةٍ، وَفَرَضْنَا أَنَّ بَقَاءَهَا فِي
زَمَنِ الشَّكِّ يَكُونُ ذَا أَثَرٍ شَرْعِيٍّ - كَمَا لَوْ فَضِرْنَا أَنَّ نَفْسَ الْقَضِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ لِحُكْمٍ فِي زَمَانِ
الشَّكِّ - لَجَرَى الْاِسْتِصْحَابُ فِيهَا بِلَا إِشْكَالٍ وَرَيْبٍ؛ لِفِعْلِيَّةِ الْيَقِينَ وَالشَّكِّ، وَكَوْنِ
الْمُتَيَقِّنِ ذَا أَثَرٍ شَرْعِيٍّ فِي زَمَنِ الشَّكِّ، أَوْ مُنْتَهَبًا إِلَيْهِ، وَأَمَّا لَزُومُ كَوْنِ الْمُتَيَقِّنِ وَجُودِيًّا فِعْلِيًّا
فَلَا يُعْتَبَرُ.

إِذَا عَرَفْتَ مَا ذَكَرْنَا نَقُولُ: إِنَّ التَّعْلِيْقَ إِذَا وَرَدَ فِي دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ كَمَا لَوْ وَرَدَ «أَنَّ
العَصِيرَ الْعَنْبِيَّ إِذَا غُلِيَ يَحْرَمُ» ثُمَّ صَارَ الْعَنْبُ زَبِيْبًا، فَشَكَّ فِي أَنَّ عَصِيرَهُ أَيْضًا يَحْرَمُ إِذَا
غُلِيَ أَوْ لَا، فَلَا إِشْكَالَ فِي جَرِيَانِ اسْتِصْحَابِهِ مِنْ حَيْثُ التَّعْلِيْقُ؛ لَمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ

١- تَقَدَّمَ تَحْرِيْجُهُ فِي صَفْحَةِ ٥٠ وَفِيهِ «لَا يَنْقُضُ» وَصَفْحَةِ ٢٢ وَفِيهِ زِيَادَةٌ «أَبْدًا».

٢- أَنْظُرْ صَفْحَةَ ٣٢.

في الاستصحاب ليس إلا اليقين والشكّ الفعليين، وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعيّ، أو مُنتهياً إليه، وكلا الشرطين حاصلان، أما فعليتها فواضحة، وأما الأثر الشرعيّ؛ فلأنّ التعبد بهذه القضية التعليقيّة أثره فعليّة الحكم لدى حصول المُعلّق عليه، من غير شبهة المُثبتة؛ لأنّ التعليق إذا كان شرعيّاً معناه التعبد بفعلية الحكم لدى تحقق المُعلّق عليه، وإذا كان الترتب بين الحكم والمُعلّق عليه شرعيّاً لا ترد شبهة المُثبتة، فتحقق الغليان وجداناً بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعيّ وجداناً.

كلام بعض الأعاظم ومافيه

والعجب من بعض أعاظم العصر، حيث فسر الاستصحاب التعليقيّ بما إذا تعلّق الحكم على موضوع مُركّب من جزءين عند فرض وجود أحد جزئيه، وتبدلت بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، ثمّ ناقض كلامه هذا بقوله: بعبارة أوضح، ثمّ نسج على هذا المنوال، وأورد على الاستصحاب التعليقيّ:

تارة: بأنّ الحكم المُترتب على الموضوع المُركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل تقدّم الحكم على الموضوع، فلا معنى لاستصحاب ما لا يكون موجوداً ومُقرّراً؛ لأنّ في الاستصحاب الوجوديّ لا بدّ من وجود المُستصحب، إذ لا يُعقل التعبد ببقاء وجود ما لا وجود له.

وأخرى: بأنّه ليس للجزء الموجود من المُركّب أثر إلا إذا انضمّ إليه الجزء الآخر، فليس للعصير العنبيّ أثر إلا إذا انضمّ إليه الغليان، وهذا ممّا لا شكّ فيه، فلا معنى لاستصحابه.

وثالثة: بأن هذه القضية التعليقية عقلية؛ لأنها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب^(١).

وأنت خبير بها فيه:

أما أولاً: فلأن ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام في الاستصحاب التعليقي هو ما إذا وردت قضية شرعية تعليقية، كقوله: (العصير إذا نش وغلى حرم) أي العصير العنبي، ثم شك في بقاء الحكم عند عروض حالة على الموضوع، كصيورة العنب زبيبا، لافيا إذا كان الحكم متعلقاً بموضوع مُركب، وكان التعليق من حكم العقل، والفرق بينهما أظهر من الشمس؛ لأن الترتب بين المعلق والمعلق عليه في الأولى شرعي دون الثانية.

وبهذا تنحل الشبهة الثالثة؛ لأن الترتب بينهما إذا كان شرعياً لا يكون الأصل مُبتأ، وتوهم رجوع القضية التعليقية إلى التنجيزية لبتأ، ورجوع الشرط إلى قيديّة الموضوع^(٢) فاسد إن أريد الرجوع عرفاً؛ ضرورة أن الموضوع والحكم في التعليقية مُخالف لهما في التنجيزية، فإن الموضوع في الأولى نفس الذات، والشرط واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، والحكم غير فعلي، فأين أحدهما من الأخرى؟

وإن أريد الرجوع عقلاً فهو - على فرض تسليمه حتى في مثل المقام - لا يفيد بعد كون الميزان في مثل المقام هو النظر العرفي.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من أن الحكم المترتب على الموضوع المركب لا وجود له إلا بوجود جميع أجزائه، ولا يُعقل التبعّد بوجود ما لا وجود له، فلا معنى لاستصحابه.

فيه - مضافاً إلى أن المفروض في المقام هو ورود القضية التعليقية كما عرفت،

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٦٣ - ٤٦٩.

٢- أنظر مطارح الأنظار: ٤٦ سطر ٢٦، فوائد الأصول ٤: ٤٦٧.

والحكم المعلق على شيء لا يكون عدماً محضاً؛ ضرورة تعلق الجعل به، وأنه مُتعلق لليقين - أنه ليس المُعتبر في الاستصحاب إلا فعلية الشك واليقين، وكون المُتيقن في زمن الشك ذا أثر شرعي أو مُنتهياً إليه، فلو فرض تعلق اليقين على أمر معدوم يكون ذا أثر شرعي في زمان الشك يجري الاستصحاب فيه بلا إشكال، والمفروض فيما نحن فيه أن اليقين مُتعلق بقضية تعليقية شرعية، موضوعها العنب، يشك في بقائها بعد صيرورته زيبياً، والتعبد ببقاء هذه القضية الشرعية يكون أثره الشرعي هو حرمة عصيره إذا غلّي، بل في مثل المثال حكم شرعي تعليلي يصير فعلياً بتحقق ما علق عليه.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره من أنه لا أثر للجزء الموجود من المركب، إلا أنه لو انضم إليه الجزء الآخر لثبت له الحكم.

ففيه: أنه يكفي في الاستصحاب كون الشيء جزءاً للموضوع مُركب، فإذا فرض أن العنب المغلّي كان موضوعاً لحكم، وكان العنب قبل غليانه جزءاً للموضوع، ويترتب عليه الأثر لو انضم إليه الغليان، فصار زيبياً فشك في بقاء حكمه؛ أي كونه جزءاً للموضوع فيستصحب، تأمل.

وأما قوله: وهذا مما لاشك فيه، فلا معنى لاستصحابه^(١)، فلا يخفى ما فيه من الخلط بين العنب والزيب فراجع كلامه.

فتحصل مما ذكرنا: أن جريان الاستصحاب التعليلي مما لإشكال فيه.

ثم إن ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من إجراء أصالة بقاء سببية الغليان للحرمة، أو أصالة بقاء الملازمة بين الغليان والحرمة^(٢) وإن كان خروجاً عن محل البحث، لكنه متين في ذاته لو فرض استفادة جعل السببية الشرعية أو الملازمة الشرعية، ليكون الترتب بين السبب والمُسبب، وبين أحد المتلازمين مع الآخر شرعياً، وإلا يصير

١- فوائد الأصول ٤: ٤٦٧ و ٤٦٨.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٠ سطر ١٥ و ٢٣.

الأصل مُثبتاً.

لكنه مع ذلك مُشكل؛ لأنَّ جعل المُلازمة والسببية وإن كان شرعياً لكن وجود اللّازم والمُسبّب عند وجود صاحبها عقلياً، فيكون مُثبتاً، وإرجاعها إلى جعل اللّازم والمُسبّب عقيب صاحبها إنكار للمبنى.

وأما ما أورد عليه الفاضل المتقدّم على ما في تقارير بحثه: تارة بأنَّ السببية والمُلازمة لا يعقل أن تنالهما يد الجعل، وأخرى بأنَّ المُلازمة بين العنب المغلي وبين نجاسته وحرمة مُلازمة بين تمام الموضوع والحكم، والشكّ في بقاء المُلازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلاّ بالشكّ في نسخ المُلازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، وهو غير الاستصحاب التعليقي^(١)، فغير واردين:

أما الأول منهما: فلما عرفت في مباحث الأحكام الوضعيّة من أنّها قابلتان للجعل فراجع^(٢).

وأما الثاني منهما: فلأنّ الشكّ ليس في بقاء المُلازمة بين تمام الموضوع والحكم؛ ضرورة عدم الشكّ في حرمة العصير العنبيّ المغليّ، وإنّما الشكّ في العصير الزبببيّ، وليس منشؤه الشكّ في نسخ الحكم الأوّل، بل في أنّ العنبيّة هل هي واسطة في الثبوت، أو العروض؟

وبعبارة أخرى: أنّ سببية الغليان للحرمة هل هي مجعولة بنحو تدور مدار العنبيّة أم لا؟ وفي مثله لا يكون الشكّ في النسخ، ولعمري إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر.

١- فوائد الأصول ٤: ٤٧١ و ٤٧٢.

٢- أضف إلى ذلك: أنّنا لو فرضنا عدم تعلق الجعل بها مُستقلاً، ولكن مجعوليتها بمنشئها غير قابلة للإنكار، وهذا المقدار من الجعل يكفي في جريان الاستصحاب، فلا إشكال في جريانه فيها؛ لكون وضعها ورفعها بيد الشارع ولو تبعاً [منه قدّس سرّه]. وانظر صفحة ٧٠-٧٥.

تذنيب

حال معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي

بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي قد يقال: إنه معارض دائماً باستصحاب تنجيزي، ففي المثال المتقدم بعد عروض الغليان على العصير الزبيني يكون استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان أثره الحرمة الفعلية بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحلية الثابتة للعصير قبل الغليان، لأنه إذا غلّ يشكّ في حليته وحرمته، فيتعارض الأصلان^(١).

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره: بحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التجيزي^(٢)، ولم يذكر وجهها، ولذا وقع الكلام فيها.

فقال المحقق الخراساني رحمه الله في «تعليقته» ما محصله: إن الشكّ في الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في حرمة المعلقة قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحلية، والترتب وإن كان عقلياً لكن الأثر العقلي المترتب على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري يترتب على المستصحب، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظة.

وبالجملة: أن استصحاب الحرمة التعليقية تترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان، وينفي الإباحة بعده؛ لأنّ نفي الإباحة لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية أعم من أن تكون واقعية أو ظاهرية، فيرتفع الشكّ المسببي^(٣).

وقد فصل هذا الوجه بعض أعظم العصر مع تطويل وتفصيل، وتناقض صدر

١- ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره وبنى عليه المحقق الإيرواني في نهاية النهاية ٢: ٢٠٣.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٠ سطر ٢١.

٣- حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٠٨ و ٢٠٩.

وذيل، ولم يأت بشيء زائد عليه^(١).

وقريب منه ما في «الكفاية» وحاصله بتوضيح منّا: أنّ الغليان لما كان شرطاً للحرمة فلا بدّ وأن يكون غاية للحلية، فيكون العصير حراماً بشرط الغليان، وحلالاً إلى أن يغلي، ولا منافاة بين الحرمة بعد الغليان والحلية المغيأة به؛ ضرورة أنّ ثبوتها كذلك لو كان قطعياً لا يضرّ أحدهما بالآخر، فضلاً عن كونها مُستصحين، فإذا شكّ في حرمة المعلقة بعد صيرورة العنب زيبياً شكّ في حليته المغيأة أيضاً، فيكون الشكّ في حليته وحرمة فعلاً بعده مُتحدداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه؛ أي من كون الحرمة معلقة والحلية مُغيأة، فاستصحاب حرمة المعلقة الملازم لاستصحاب الحلية المغيأة يثبت حرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء حليته؛ لأنّ هذا لازم أعمّ للحكم الواقعي والظاهري، فيترتب عليه^(٢)، والظاهر أنّه يرجع إلى ما في «التعليقة» مع تعبير مُخلّ، وتغيير مضرّ.

وحاصل الوجهين: أنّ الحكومة تتقوم بأمرين، أحدهما: كون الشكّ سببياً ومُسببياً، وثانيهما: نفي حكم المُسبّب لجريان الأصل في السبب، وكلا الأمرين حاصلان في المقام؛ لأنّ الشكّ في الحلية بعد الغليان مُسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة قبله بعد عروض حالة موجبة للشكّ، وجريان الأصل فيه يثبت الحكم بوجود المعلق عليه، ويرفع الحكم المُضادّ له؛ أي الحلية، لأنّ جعل الحرمة ظاهريّة كانت أو واقعيّة لازمه استحالة جعل حكم مُضادّ له.

وفيه: أنّه لا بدّ في الحكومة من أنّ الأصل الجاري في السبب يرفع الشكّ تعبداً عن المُسبّب؛ أي يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعيّ هو التعبد بحكم المُسبّب، كالتعبد ببقاء الكرّ؛ حيث إنّ أثره الشرعيّ طهارة الثوب المغسول به، كما سيأتي تفصيله مع سرّ

١- فوائد الأصول ٤: ٤٧٤ و ٤٧٧.

٢- كفاية الأصول: ٤٦٨ و ٤٦٩.

تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ في محلّه^(١).

والتعارض أولاً وبالذات واقع بين استصحاب نجاسة الثوب والتعبّد بطهارته، لا بين استصحاب النجاسة وبين كزّية الماء؛ لعدم التضادّ بينهما إلاّ بلحاظ هذا الأثر الشرعيّ، فجريان استصحاب الكزّية لو لم يكن أثره الشرعيّ هو التعبّد بطهارة الثوب المغسول به لما رفع الشكّ عن المُسبّب، كما أنّه لو فرض حُجّية الأصل المُثبت يتعارض الأصل المُسببيّ مع السببيّ؛ لأنّ كلّاً منهما يرفع موضوع الآخر بالتعبّد بلازمه، فتقدّم الأصل السببيّ لرفعه الشكّ عن المُسبّب، دون العكس.

وأما لو فرض أنّ الأصل الجاري في السبب يكون لازمه العقليّ - الأعمّ من الواقعي والظاهريّ - نفي حكم المُسبّب للتدافع والتضادّ بين الحكمين، فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر؛ لأنّ استصحاب الحرمة والتعبّد ببقائها كما أنّه مضادّ للحليّة، كذلك استصحاب الحليّة والتعبّد ببقائها مضادّ للحرمة بالذات، وللاستصحاب التعليقيّ لأجله، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

هذا مُضافاً: إلى أنّ ما أفاده في «الكفاية» من عدم المعارضة بين بقاء الحليّة المُعيّاة، والحرمة المشروطة في صورة القطع فضلاً عن استصحابها^(٢).

ففيه أولاً: أنّ القطع بالحليّة المُعيّاة يوجب القطع بانتفاء الحليّة ما بعد الغاية؛ لأنّه لازم عقليّ لثبوت الحكم المُعيّى، وأما استصحاب الحليّة المُعيّاة فلا يثبت الحرمة بعد الغاية، فاستصحاب الحليّة المُعيّاة ممّا لايجري؛ لأنّ إجراءه إن كان لإثبات الحليّة قبل الغليان فهي قطعية، وإن كان لإثبات الحرمة ونفي الحليّة بعد الغليان، فلا يثبتها إلاّ بالأصل المُثبت؛ لأنّ الحرمة بعد الغاية ليست من الآثار الشرعيّة للحليّة المُعيّاة، ولا من اللوازم الأعمّ.

١- يأتي في صفحة ٢٤٥-٢٥٠.

٢- كفاية الأصول: ٤٦٨ و ٤٦٩.

وثانياً: أن كلامنا إنما يكون في الحلّية والحرمة بعد الغليان لاقبله، وفي استصحاب الحلّية إلى ما بعد الغليان؛ للشك في أن الغاية ثابتة للعصير الزبيني كما هي ثابتة للعنبيّ أو لا.

ثم إن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه سلك مسلكاً آخر بعد الإشكال على الحكومة: وهو أن الأصل السببيّ يتقدّم على الأصل المسيبيّ طبعاً، وهذا وجه آخر لتقدمه عليه غير الحكومة.

قال رحمه الله في وجه تقدمه: إن الشك الثاني معلول للأوّل، ففي رتبة وجود الأوّل لم يكن الثاني موجوداً، وإنّما هو في رتبة الحكم المرتّب على الأوّل، فالأوّل في رتبة وجوده ليس له معارض، فيحرز الحكم من دون معارض، وإذا ثبت الحكم في الأوّل لم يبق للثاني موضوع، وجعل هذا وجه تقدّم الاستصحاب التعليقيّ على التنجيزيّ^(١).

وفيه أولاً: أن تقدّم العلة على المعلول إنّما هو تقدّم عقليّ يدرکه العقل من صدور المعلول عن العلة، فيحكم بأنّ العلة وجدت فوجد المعلول، وأمّا في الخارج فالعلة مع المعلول لا يتقدّم أحدهما على الآخر، ولا إشكال في أن مثل: (لا تنقض اليقين بالشك) يكون موضوعه الشك بوجوده الخارجيّ، ولا تأثير للتقدّم العقليّ والرتبيّ في موضوعيّة الموضوع، فلا يتقدّم موضوع أحدهما على الآخر بحسب موضوعيّة للحكم، وهو الوجود الخارجيّ، مع أنه لو فرض تقدّم أحدهما على الآخر في الخارج لا يتقدّم في جريان الأصل.

وثانياً: أن التعارض بالذات إنّما هو بين التعبد بالأثر الشرعيّ للأصل الحاكم مع مفاد الأصل المحكوم، وهما في رتبة واحدة.

مثلاً: لو شك في نجاسة الثوب المغسول بهاء لأجل الشك في كبريته لا يكون بين

أصالة بقاء الكرّية، وأصالة بقاء نجاسة الثوب تعارض بالذات، بل التعارض إنّما هو بين التّعبد بطهارة الثوب المغسول بالكزّ، وبين التّعبد بنجاسة الثوب، وهما في رتبة واحدة؛ لأنّ الشكّ في نجاسته وطهارته موضوع لهما، فاستصحاب النجاسة والتّعبد بالطهارة - المتأخّر عن التّعبد بالكرّية برتبة - متعارضان في رتبة واحدة.

ونتيجة ذلك: أنّ الماء كزّ، لكن لا يكون مطهراً للثوب المغسول به، فتترتب على الكرّية سائر آثارها كعدم الانفعال.

ولو قيل: بأنّ استصحاب الكرّية يعارض استصحاب بقاء نجاسة الثوب بلحاظ أثره وهو طهارة المغسول به، يصير التعارض في رتبة واحدة، فلا تكون أصالة الكرّية بلامعارض، ولو في رتبة ذاتها.

حكومة الاستصحاب التعليقيّ على التنجيزيّ

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة حاكم على استصحاب الإباحة كسائر الحكومات؛ لأنّ شرط حكومة أصل على آخر - كما أشرنا إليه^(١) - أمران:

أحدهما: كون أحد الشكّين مُسبباً عن الآخر.

والثاني: أن يكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ عن المُسبّب تعبداً فاستصحاب كرية الماء يكون حكمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعية، من «أنّ الكزّ مطهّر»^(٢) فيرفع الشكّ في أنّ الثوب طاهر أو لا؛ لأنّ الشكّ في

١- تقدّم في صفحة ١٤٠.

٢- لم ترد هذه الكبرى في الأخبار بلفظها، وإنّما هي مُستفادة من النصوص، لاحظ مثلاً مرسلّة العلامة المذكورة في مختلف الشيعة: ٣ سطر ٢.

الطهارة والنجاسة متقوم بطرفي التردد، فإذا وقع التعبد بالبناء على أحد طرفي التردد يرفع الشك قهراً.

فحكومة أصالة بقاء الكرية في الماء على أصالة بقاء نجاسة الثوب ليست لأجل رافعية الحكم بالكرية لبقاء النجاسة؛ بواسطة أن التعبد بالطهارة ولو ظاهراً ينافي التعبد بالنجاسة ولو ظاهراً، بل لأجل أن التعبد بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك فيه يرفع الشك المتقوم بطرفي التردد.

وإن شئت قلت: إن الشك في الطهارة والنجاسة شك واحد، وحالة ترددية واحدة، يكون أحد طرفيها الطهارة، والآخر النجاسة، فإن قيست هذه الحالة الترددية بالنسبة إلى وجود الطهارة وعدمها تكون شكاً في الطهارة وعدمها، وبالنسبة إلى وجود النجاسة وعدمها تكون شكاً في النجاسة وعدمها.

وإن قيست بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة تكون شكاً فيهما، فلا تكون في النفس إلحالة واحدة ترددية، يكون أحد طرفيها الطهارة، والآخر النجاسة، فإذا كان مفاد أصل هو الطهارة بلسان الأصل السببي يكون رافعاً للشك المتقوم بطرفي التردد، فيصير حاكماً على الأصل المسببي، وسيأتي قريباً^(١) سرّ تقدّم الأصل السببي بما لامزيد عليه فانظر.

وما نحن فيه يكون الحال كذلك؛ لأن الشك في بقاء الإباحة الفعلية للعصير الزببي المغلي مسبب عن بقاء القضية الشرعية التعليقية بالنسبة إلى الزبيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع كما أشرنا إليه سابقاً^(٢)، فترتب الحرمة على العصير المغلي ليس بعقلي، بل شرعي، فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقية حاكماً؛ لأن الحرمة متحققة بالفعل عند الغليان، ومترتبة

١- سيأتي في صفحة ٢٤٥-٢٥٠.

٢- تقدّم في صفحة ١٣٤ و ١٣٥.

على الغليان الفعلِي، فيرفع الشكَّ في الحرمة والإباحة الفعليتين؛ لأنَّ الشكَّ في الحرمة والإباحة مُتقومٌ بطرفي التردد، فإذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعمد بحرمة المغلي يرفع التردد بين الحرمة والحلية، فيصير الأصل السببي حاكماً على المسيبي.

فالقائل بالفرق بين الأصل التعليقي السببي والتنجيزي المسيبي، وبين الأصل السببي والمسيبي في موارد آخر^(١)، إن كان من جهة تعلقيّة الأصل، وأنَّ صيرورة التعليق فعلياً عقلياً فقد عرفت بطلانه.

وإن كان من جهة أنَّ الحلية والحرمة مُتضادّتان، فإثبات أحد الضدين يرفع الضدَّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مُرتبباً على المُستصحب لكن لا يصحَّ الحكومة، فقد عرفت بطلانه أيضاً؛ لما ذكرنا من أنَّ جريان الأصل في التعليقي يرفع الشكَّ المتقوم بطرفي التردد لأجل التعمد بأحد طرفي التردد مُعَيّناً وهو الحرمة.

ألا ترى أنَّ أصالة بقاء الكريّة أيضاً لا ترفع نجاسة الثوب، بل ترفع التردد بالتعمد بطهارته.

وإن شئت قلت: إنَّ استصحاب الحرمة على تقدير الغليان جارٍ قبل حصوله، فيتعمد لأجله ببقاء المُستصحب، وهو الحرمة على تقدير غليان عصير الزبيب مثلاً، وهذا الحكم التعليقي - قبل الغليان - وإن كان ثابتاً لعصير الزبيب الذي شكَّ في حكمه، لكنَّ لسان المُستصحب هو حرمة العصير على فرض الغليان، لاحرمة المغلي المشكوك فيه، فإذا حصل الغليان يكون لسان الدليل الاجتهادي المُستصحب بضميمة الوجدان هو حرمة المغلي، لا المغلي المشكوك فيه، واستصحاب الحلية المنجزة متقوم بالشك، فيكون لسانه إثبات الحلية للمغلي المشكوك فيه بما هو كذلك، ولاريب في

١- فوائد الأصول ٤: ٤٦٦، نهاية النهاية ٢: ٢٠٣.

تقديم الأول على الثاني وحكومته عليه؛ لأنه بإثبات الحرمة لذات المغلي يرفع الشك الذي هو موضوع استصحاب الحلية.

وهذا يدفع ما قد يمكن أن يتوهم: من أن المغلي المشكوك فيه موضوع لكلا الاستصحابين، وكلّ منهما بنفس التعبد به يرفع الشك، وهما متعارضان قبل رفع موضوع الآخر^(١)؛ لما عرفت من أن استصحاب الأول يجري قبل الغليان، وبعد الغليان يكون المستصحب - أي الحكم التعليقي الذي يصير فعلياً - متعلقاً بذات الموضوع ورافعاً للشك، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحلية التنجيزية، والحلية التعليقية لا أصل لها، ولو فرض يكون مثبتاً؛ لأنّ التعليق عقلي لا شرعي، فتدبر فيه فإنه جدير به.

فالإنصاف: أنه لا فرق بين الحكومة في المقام وبينها في مقامات أخرى، ولعلّ عدم تعرّض الشيخ الأعظم قدس سره لوجه الحكومة لذلك، ونحن لسنا الآن بصدد بيان وجه تقدّم الأصل السببي وما هو التحقيق عندنا، بل بصدد أن المقام كالمقامات الأخرى بلا افتراق بينهما.

التنبيه الخامس

استصحاب أحكام سائر الشرائع

هل يجري استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة كما يجري في أحكام شريعتنا إذا شككنا في نسخها أم لا؟ وهذه المسألة وإن لم تكن لها ثمرة ظاهرة لكن نتعرّض لها اقتفاءً لأثر القوم.

فنقول: اختار الشيخ الأعظم ومن بعده الجريان قائلين إنّ المقتضي موجود، وهو

١- أنظر نهاية النهاية ٢: ٢٠٣، وانظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٠ سطر ١٩.

إطلاق أدلة الاستصحاب، وليس ما يصلح للمانعية إلا أمور يمكن دفعها:
منها: أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق الآخرين لتغاير
الموضوع^(١).

وأجابوا عنه أولاً: بالنقض باستصحاب عدم النسخ في أحكام شريعتنا^(٢).
وثانياً: بالحل؛ فإن الأحكام ثابتة للعناوين الكلية على نحو القضايا الحقيقية
للاشخاص على نحو الخارجية، فإذا ثبت حكم للمُستطيع أو الغني أو الفقير فلا
مانع من استصحاب بقاءه عند الشك في نسخه؛ فإن موضوع القضية المتينة والمشكوك
فيها هو هذه العناوين بنحو القضية الحقيقية، فتتحد القضية المتينة والمشكوك فيها^(٣).
وزاد الشيخ رحمه الله أمراً آخر^(٤) ردّ عليه من بعده^(٥)، والعمدة هو الجواب الحلّي
الذي ارتضاه المحققون، وهو أن يدفع الإشكال المتقدّم.

لكن هاهنا شبهة أخرى لا يدفعها هذا الجواب، وهي أنه من الممكن أن يكون
المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية،
لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا، كما لو أخذ عنوان اليهود والنصارى؛
فإن القضية وإن كانت حقيقية لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه.

ففي قوله تعالى: ﴿على الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفرٍ ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومها﴾^(٦) إلى آخره كانت القضية حقيقية، لكن إذا شك المسلمون في بقاء

١- الفصول الغروية: ٣١٥ سطر ٣٠.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨١ سطر ٨، كفاية الأصول: ٤٧٠، نهاية الأفكار: ٤: ١٧٤، درر الفوائد: ٥٤٧ وغيرها.

٣- كفاية الأصول: ٤٧٠، فوائد الأصول: ٤: ٤٧٨ و ٤٧٩، نهاية الأفكار: ٤: ١٧٤ و ١٧٥، وانظر رسائل الشيخ
الأنصاري: ٣٨١ سطر ٩، درر الفوائد: ٥٤٧.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨١ سطر ١٣.

٥- كفاية الأصول: ٤٧١، حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٠٩ سطر ١٠، فوائد الأصول: ٤: ٤٧٩ و ٤٨٠، نهاية الأفكار
٤: ١٧٦، درر الفوائد: ٥٤٧ و ٥٤٨.

٦- سورة الأنعام: ٦: ١٤٦.

حكمها لهم لايجري الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشك الأغنياء في ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم بالاستصحاب، وهذا واضح جداً^(١).

إن قلت: فكيف يستصحب الحكم الثابت للعصير العنبي إذا شك في ثبوته للعصير الزبيبي، وهل هذا إلا إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر؟!

قلت: فرق واضح بين ما ذكرنا وبين مورد النقض؛ لأن كل زبيب مسبوق بالعنبيّة بحسب وجوده الخارجي، فإذا وجد العنب في الخارج، وثبت الحكم له، وصار يابساً يجري استصحاب حكمه؛ لأن العنب الخارجي إذا بيس لا يرى العرف إلا بقاءه مع تغيير حال، فالقضية المتينة والمشكوك فيها واحدة فيستصحب الحكم، وأما المسلمون فلم يكن كل واحد منهم مسبوقاً بالتهود أو التنصر خارجاً ثم صار مسلماً، ولو كانوا كذلك لجرى في حقهم الاستصحاب، كاستصحاب حكم العنب للزبيب.

ومما ذكرنا: ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة وأحكام الشرائع السابقة.

ولا يخفى: أن مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كافٍ في المنع؛ للزوم إحراز وحدة القضيتين، ولا دافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها؛ لأن ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلة للتمسك بها، مع ورود الدس والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا عندنا حتى يعلم أن الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذة في موضوعات أحكامهم الكلية، كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمرة للنزاع تبعاً للمحكي عن «تمهيد القواعد»^(٢).

فتحصل مما ذكرنا: عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

١- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨١ سطر ١٠.

٢- الحاكي هو الشيخ الأعظم قدس سره، أنظر رسائله: ٣٨٢ سطر ٦، تمهيد القواعد: ٣٣ سطر ٢.

هذا مضافاً: إلى أنَّ الشكَّ فيها من قبيل الشكِّ في المقتضي؛ لعدم الدليل على إحراره، ونحن وإن ذهبنا إلى جريانه فيه^(١)، لكن يرد هذا الإشكال على الشيخ رحمه الله، ومن تبعه في عدم الجريان مع الشكِّ في المقتضي^(٢).

التنبيه السادس في الأصول المثبتة

قد اختلفت كلمة أهل التحقيق في وجه اعتبار مثبتات الأمارات دون الأصول؛ أي اللوازم والملزومات والملازمات العادية والعقلية إذا انتهت إلى الأثر العملي الشرعي، بل في الملزومات والملازمات الشرعية، سواء كان ترتب الأثر مع الوساطة أو بلا واسطة.

فذهب المحقق الخراساني إلى أنَّ وجه إطلاق أدلة الأمارات دون الأصول؛ لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا توسط شيء^(٣).

وذهب شيخنا العلامة رحمه الله إلى أنَّ وجه انصراف أدلة الأصول عن الآثار مع الوساطة^(٤).

وقال بعض أعاظم العصر: إنَّ وجه اختلاف المجمعول في باب الأمارات والأصول؛ فإنَّ المجمعول في الأول هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حُجبة المثبتات،

١- تقدّم في صفحة ٣٢ وما بعدها.

٢- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢٨ سطر ١٧، حاشية المحقق الفهماني على الرسائل: ٨١ سطر ١٦، فوائد الأصول: ٣٧٣: ٤.

٣- كفاية الأصول: ٤٧٢ و ٤٧٣، حاشية الآخوند على الرسائل: ٢١١ سطر ٩.

٤- درر الفوائد: ٥٥٤ و ٥٥٥ وكلامه ناظر لحصوص الاستصحاب، لالمطلق الأصول العملية.

وفي الثاني هو مجرد تطبيق العمل على مؤدئ الأصل، وهو لا يقتضي حجيتها^(١).

وقال الشيخ الأعظم: إنَّ الوجه في عدم اعتبار مُثبتات الأصول أنَّ اللوازم العقلية والعادة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المُستفاد من دليل الاستصحاب لا يُعقل إلا في الآثار القابلة للجعل الشرعي، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو الحكم بحرمته تزويج زوجته والتصرف في ماله، لاحكمه بنموه ونبات لحيته؛ لأنَّ هذه غير قابلة لجعل الشارع^(٢).

وما أفاده الشيخ وإن كان أسد ما قيل في الباب، لكنّه لا يحسم به مادة الإشكال، خصوصاً في الآثار الشرعية مع الوسائط العديدة، وستعرف الإشكال فيها^(٣).

والتحقيق في المقام أن يقال: أما وجه حُجّية مُثبتات الأمارات فهو أن جميع الأمارات الشرعية إنّما هي أمارات عقلائية أمضاها الشارع، وليس فيها ما تكون حُجّيتها بتأسيس من الشرع، كظواهر الألفاظ وقول اللغويّ على القول بحُجّيته، وخبر الثقة واليد وقول ذي اليد على القول بحُجّيته، وأصالة الصحة على القول بأماريتها؛ فإنّها كلّها أمارات عقلائية لم يردع عنها الشارع، فراجع أدلة حُجّية خبر الثقة ترى أنّها ليست بصدد التأسيس، بل جميعها بصدد الإمضاء لبناء العقلاء، فأية النبأ^(٤) ظاهراً الردع عن العمل بقول الفاسق، فيظهر منها أنّ بناءهم هو العمل بقول الثقة مطلقاً

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٨٤ و ٤٨٦ و ٤٨٧.

٢- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٣ سطر ٧.

٣- يأتي في صفحة ١٥٣-١٥٥.

٤- سورة الحجرات ٤٩: ٦.

أو خصوص غير الفاسق، إلا أنهم لا يعلمون فسق الوليد^(١)، فأخبر الله تعالى به .
 وبالجملة: يظهر منها أن العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم وارتكازهم، وكذا
 الحال في غيرها من الأخبار التي بلغت حد الاستفاضة أو التواتر^(٢)، وهذا حال خبر
 الواحد الوارد فيه الآيات والأخبار، فكيف بغيره مما هو خالٍ غالباً عن الدليل اللفظي،
 وماورد فيه بعض الروايات تكون إضائية أيضاً كاليد^(٣)؟! .
 فلا إشكال في أن الأمارات مطلقاً عقلائية أمضاها الشارع، ومعلوم أن بناء
 العقلاء على العمل بها إنما هو لأجل إثباتها الواقع، لالتعبد بالعمل بها، فإذا ثبت
 الواقع بها تثبت لوازمه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذي لنفسه، فكما أن العلم
 بالشيء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته مطلقاً، فكذلك الوثوق به موجب
 للوثوق بها.

وكذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالى على العبيد وبالعكس، فكما يحتاج العقلاء
 بقيام الأمانة على الشيء، كذلك يحتاجون على لوازمه وملزوماته وملازماته مع الوساطة أو
 بلا واسطة شيء، ولو حاولنا إثبات حجية الأمارات بالأدلة النقلية لما أمكن لنا إثبات
 حجية مثبتاتها، بل ولا لوازمها الشرعية إذا كانت مع الوساطة الشرعية، كما سيأتي
 التعرض له إن شاء الله^(٤)، هذا حال الأمارات.

١- الوليد: هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط، واسمه أبان بن أبي عمرو بن أسية، له صحبة، وهو أخو عثمان بن عفان لأمه،
 قال ابن عبد البر: ولا خلاف بين أهل العلم بتأويل القرآن فيما علمت أن قوله عز وجل: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءً﴾ نزلت
 في الوليد بن عقبة إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم
 عداوة في الجاهلية فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنهم منعوا صدقاتهم فكان الأمر
 بخلافه، فغضب النبي صلى الله عليه وآله، وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية. أنظر تهذيب الكمال ٣١: ٥٣ / ٦٧٢٣،
 أسد الغابة ٥: ٩٠، مجمع البيان ٩: ١٩٨.

٢- أنظر الوسائل ١٨: ٥٢- باب ٨ و ٧٥- باب ٩ و ٩٨- باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٣- أنظر التهذيب ٩: ٣٠٢ / ١٠٧٩، الوسائل ١٧: ٥٢٥ / ٣- باب ٨ من أبواب ميراث الأزواج. وسيأتي في صفحة
 ٢٦٥ وما بعدها.

٤- يأتي في صفحة ١٥٤.

حال مثبتات الأصول

وأما الأصول: وعمدتها الاستصحاب ، فالسر في عدم حُجّية مُثبتاتها، وحُجّية لوازمها الشرعية، ولو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلها شرعياً يتضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أن اليقين إذا تعلق بشيء له لازم وملزوم وملزوم، وكان لكل منها أثر شرعي، يصير تعلق اليقين به موجبا لتعلق يقين آخر على لازمه، ويقين آخر على ملازمه، ويقين آخر على ملزومه، فتكون مُتعلقات أربعة، كل واحد منها مُتعلق يقين مُستقل وإن كان ثلاثة منها معلولة لليقين المُتعلق بالملزوم.

لكن يكون لزوم ترتيب الأثر على كل مُتعلق لأجل استكشافه باليقين المُتعلق به، لاليقين المُتعلق بغيره من ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فإذا تيقنت بطلوع الفجر، وعلمت منه خروج الليل ودخول يوم رمضان، وكان لطلوع الفجر أثر، ولخروج الليل أثر، ولدخول يوم رمضان أثر، لا يكون لزوم ترتيب الأثر على كل موضوع إلا لأجل تعلق العلم به، لا لأجل تعلقه بغيره من لازمه أو ملزومه أو مُلازمه.

وكذا إذا تيقنت بحياة زيد، وحصل منه يقين بنبات لحيته، ويقين آخر ببياضها، وكان لكل منها أثر شرعي، يجب ترتيب أثر حياته للعلم بها، ونبات لحيته للعلم به، لا للعلم بحياته، وترتيب أثر بياضها للعلم به، لابنات اللحية أو الحياة، فالعلم بكل مُتعلق موضوع مُستقل لوجوب ترتيب أثره، وإن كان بعض العلوم معلولا لبعض آخر.

ثانيهما: أن الكبرى الكلية في الاستصحاب وهي قوله: (لا ينقض اليقين

بالشك):

إما أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام المُتيقن في ترتيب الآثار،

فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه، كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الأعلام^(١).

وإما أن يكون المراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشارع وإطالة عمره، وعدم نقضه بالشك، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل^(٢)، ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً وأمانة كما ذهبنا إليه سالفاً^(٣)؛ لما عرفت في محله من أن اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً وأمانة على الشيء المشكوك في زمان الشك^(٤)، فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إلا بإيجاب العمل على طبق اليقين الطريقي؛ أي التعبد ببقاء المتيقن، فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة، وهي وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك، وإن كان الاعتباران مختلفين، وطريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفاً، كما ستأتي الإشارة إليه^(٥).

إذا عرفت ذلك فنقول: إن قوله: (لا ينقض اليقين بالشك) إن كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن في الآثار فلا يترتب عليه بهذا الدليل إلا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار؛ أي لوازم اللوازم الشرعية، وإن كان الترتيب شرعياً، فضلاً عن آثار اللوازم والملازمات والملازمات العقلية والعادية، وذلك لوجهين:

الأول: أن آثار المتيقن ليست إلا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها، وأما أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المتيقن، كما أن أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقاً يكون

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٣ سطر ١٢، كفاية الأصول: ٤٧٢ و ٤٧٣، حاشية الآخوند على الرسائل: ١٩١ سطر ١٤.

٢- أنظر نهاية الدراية ٣: ٩٧ سطر ١٧.

٣- أنوار الهداية ١: ١١٠.

٤- تقدم في صفحة ٣٧ و ٣٨ من هذا الكتاب، وانظر هادش أنوار الهداية ١: ١١٠.

٥- يأتي في صفحة ١٥٥-١٥٧.

موضوعه تلك الأمور لا المتيقن، ومعنى (لا ينقض اليقين بالشك) بناءً عليه أنه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه، والفرض أنه لم يتعلّق اليقين إلا بنفس المتيقن، فإذا تعلّق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته، وشكّ في بقائها، يكون التعبد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقن؛ وهو ما يترتب على الحياة المتيقنة، لا ما ليس بمُتيقن كنبات اللحية؛ فإنّ التنزيل لم يقع إلا بلحاظ المتيقن والمشكوك فيه. وذلك من غير فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية والعادية والعقلية.

وليس ذلك من جهة انصراف الأدلة عن الآثار الغير الشرعية^(١)، أو عدم إطلاقها^(٢)، أو عدم تعقل جعل ما ليس تحت يد الشارع^(٣)، كما ذهب إلى كلّ ذاهب، بل لقصور الأدلة، وخروج تلك الآثار موضوعاً وتخصّصاً، وهذا الوجه يظهر من كلام الشيخ أيضاً.

والثاني: أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل بآثار الآثار، وآثار الوسائط ولو كانت شرعية؛ لأنّ الأثر إنّما يكون تحقّقه بنفس التعبد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبد بالآثر مُتكفلاً للتعبد بأثر الأثر؛ لأنّ أثر المتيقن مُتقدّم ذاتاً واعتباراً على أثره؛ أي أثر الأثر، لكونه موضوعاً له، فلا بدّ من جعل الأثر والتعبد به أولاً، وجعل أثر ذلك الأثر والتعبد به في الرتبة المتأخّرة عن الجعل الأول، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد مُتكفلاً لهما؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه، وإثبات الموضوع بالحكم.

وبالجملة: يرد في المقام الإشكال الذي ورد على أدلة حُجّية خبر الثقة بالنسبة إلى

الأخبار مع الوسطة^(٤).

١- درر الفوائد: ٥٥٤ و ٥٥٥.

٢- كفاية الأصول: ٤٧٢ و ٤٧٣، حاشية الآخوند على الرسائل: ٢١١ سطر ٩.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٣ سطر ٧، نهاية الأفكار: ٤: ١٧٨.

٤- أنظر أنوار الهداية: ١: ٢٩٧.

ولا يمكن دفعه بها دفع به الإشكال هناك؛ لإمكان أن يقال هناك: إن قوله «صدق العادل» قضية حقيقية تنطبق على كل مصداق وجد منها ولو كان مصداقاً تعبدياً^(١)، أو أن يقال: إن العرف يحكم بإلغاء الخصوصية^(٢)، أو يدعى العلم بالمناط؛ وأن المصداق المتحقق بنفس دليل التعبد لا بد وأن يترتب عليه الأثر^(٣).

ولا يأتي واحد منها في المقام؛ لأن التعبد بعدم نقض اليقين بالشك لا يوجب حصول مصداق تعبدى من الشك واليقين حتى ينطبق عليه عدم نقضه به، فإذا علم بعدالة زيد، وشك فيها، يجب ترتيب آثار العدالة عليه لقوله: (لا ينقض اليقين بالشك) فيحكم بجواز الاقتداء به، وجواز شهادته في الطلاق، فإذا كان جواز الاقتداء والشهادة فيه موضوعاً لأثر شرعي فلا يمكن أن يكون دليل (لا ينقض) حاكماً بوجوب ترتبه عليها؛ لعدم تكفل هذا التعبد لإيجاد مصداق تعبدى لقوله: (لا ينقض اليقين) حتى يقال: إنه قضية حقيقية تشمل ما وجد بنفس التعبد.

كما لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصية عرفاً أو العلم بالمناط بعد عدم كونه مصداقاً للكبرى ولو تعبداً، وبعد كون ترتب الأثر على الموضوع لأجل تعلق اليقين وهو مفقود، فدعوى وحدة المناط أو إلغاء الخصوصية مجازفة محضة.

ومما ذكرنا يعلم أنه لو كان معنى: (لا ينقض اليقين بالشك) هو التعبد بإبقاء اليقين وإطالة عمره لما نفع في ترتب آثار الوسائط الشرعية فضلاً عن غيرها؛ لعين ما ذكرنا من الوجهين.

ومما ذكرنا يتضح أيضاً: أنه لو كان دليل حجية الأمارات هو الأدلة التعبدية من الكتاب والسنة لكانت مثبتاتها أيضاً غير حجة؛ لأن جعل الكاشفية والطريقة

١- نفس المصدر ١: ٢٩٨ و ٣٠٠.

٢- نفس المصدر ١: ٢٠١.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٧٦ سطر ١، كفاية الأصول: ٣٤١.

- أو ما شئت فسمه - للأمارات تعبداً ليس إلا ترتيب أثرها، مع أنّ أثر كشف كلّ موضوع هو لزوم ترتيب أثره لا غير، وأما أثر موضوع آخر لازم له أو ملزوم له أو ملازم إنّما هو لأجل كشفه الخاص به، لا أثر كشف ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فلا يشمله دليل التعبد.

فالتحقيق: في الفرق بين الأمارات والأصول في حُجّية مُثبتات الأولى دون الثانية هو ما عرفت.

بيان الفرق بين الآثار الشرعيّة وغيرها

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعيّة وغيرها.

قلت: نعم لافرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل كقوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) لكن هاهنا أمر آخر مُوجب للزوم الأخذ بآثار اللّوازم الشرعيّة، وإن كانت مع ألف واسطة شرعيّة دون غيرها؛ وهو أنّا لو فرضنا سلسلة مُرتّبة من اللّوازم والملزومات الشرعيّة، فصار مبدأ السلسلة؛ أي الملزوم الأوّل مشمولاً لدليل الأصل كقوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) فينسلك المُستصحب في صغرى كبرى كآلية مجعولة شرعيّة لأجل تحقّق مصداقها بالأصل، فإذا انطبقت عليه الكبرى المجعولة يتحقّق لأجله موضوع لكبرى كآلية مجعولة أخرى، وبعد انطباقها عليه يتحقّق موضوع لكبرى مجعولة ثالثة، وهكذا إلى آخر السلسلة.

مثلاً: لو فرضنا أنّ عدالة زيد كانت معلومة، فشكّ في بقائها، فدليل (لا ينقض) يحكم بأنّه عادل تعبداً، فهذا الدليل يحرز مصداقاً تعبدياً لقوله: «تجوز شهادة

العادل»^(١) فإذا شهد برؤية هلال شؤال لدى الحاكم، وضمَّ إليه شاهد آخر يصير موضوعاً لقوله «إذا شهد عدلان برؤية الهلال لدى الحاكم يحكم بأنَّ الغد عيد»^(٢) فيحكم الحاكم ثبت عيدية الغد، فيحرز مصداق قوله: «يجب أو تستحب صلاة العيد»^(٣) وهكذا، فدليل (لا ينقض) لا يتكفل إلا التعبد بتحقق مبدأ السلسلة دون غيره، فإذا ترتبت السلسلة من اللوازم والملزومات الشرعية تترتب أحكام جميع السلسلة لا لدليل الأصل، بل للكبريات المترتبة المحرزة المصاديق بها ذكرنا.

ومن ذلك يعلم: أنَّ التعبد بالملزوم الشرعي ينفع بالنسبة إلى ترتيب آثار اللازم ولازم اللازم إذا كانت شرعية إلى آخر السلسلة.

وأما التعبد باللازم فلا ينفع بالنسبة إلى ملزومه، ولا الملازم بالنسبة إلى مُلازمه؛ لعدم إيجاب التعبد باللازم أو الملازم اندراج ملزومه أو مُلازمه تحت كبرى مجعولة. وكذا يعلم: أنَّ اللوازم العادية أو العقلية إذا كانت لها آثار شرعية لا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل في ملزومها، لا للانصراف، أو عدم الإطلاق، أو عدم تعقل التعبد لكونها تكوينية، أو كون المجعول فيها على نحو لا يمكن ترتب الآثار، فإنَّ كل ذلك خلاف التحقيق؛ بل لأنَّ ترتيب الأثر موقوف على كبرى شرعية يندرج الموضوع فيها كما عرفت، وليس بالنسبة إلى الأمور العادية أو العقلية كبرى شرعية.

فإذا حكم الاستصحاب بحياة زيد، يترتب عليه ما هو آثار الحياة بحسب الكبريات الشرعية، وأما أنه إذا كان حياً نبتت لحيته، فلم يقع في دليل شرعي حتى

١- أنظر الوسائل ١٨: ٢٨٨ - باب ٤١ من أبواب الشهادات، مستدرک الوسائل ٣: ٢١٣ - باب ٣٥ من أبواب الشهادات.

٢- أنظر الوسائل ٧: ٢٠٧ - باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، مستدرک الوسائل ١: ٥٧٣ - باب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٣- أنظر الوسائل ٥: ٩٤ - باب ١ من أبواب صلاة العيد.

يترتب عليه أثره؛ لأجل تحقق مصداق الكبرى المجعولة، فلو فرض وجود دليل شرعي يكون مفاده التعبد بنبات اللحية على فرض الحياة لقلنا بترتيب آثار نباتها باستصحاب الحياة من دون شبهة الامتناع أو المثبتة، فتأمل في أطراف ما ذكرنا، فإنه يليق بذلك.

تتميم

حول الوسائط الخفية

إذا كانت الوساطة بين المستصحب والأثر الشرعي خفية يجري الاستصحاب ويترتب عليه الأثر، ولا يكون من الأصول المثبتة، والمراد من خفاء الوساطة أن العرف - ولو بالنظر الدقيق - لا يرى وساطة الوساطة في ترتب الحكم على الموضوع، ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطة، وإنما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوساطة لُبّاً، وإن كان مترتباً على ذي الوساطة عرفاً. مثاله: أن الشارع إذا قال: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكن العقل يحكم بأن ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن إلا لأجل مفسدة قائمة بها، تكون تلك المفسدة علّة واقعية للحرمة.

ثم لو فرض أن العقل اطلع على جميع الخصوصيات الواقعية للخمر، وحكم بالدوران والترديد أن العلّة الواقعية للحرمة هي كونها مُسكرّة مثلاً، فيحكم بأن إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثم يحكم بأن موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعية، بل الموضوع هو المُسكر بما أنه مُسكر، ولما كان هو متحداً في الخارج مع الخمر حكم بحرمة الظاهر، ولكن الموضوع الواقعي ليس إلا حيثية المُسكرية؛ لأنّ الجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل، فإذا علم أنّ

مائعاً كان خمرأ سابقاً وشكّ في بقاء خمريته، فلا إشكال في جريان استصحاب الخمرية وثبوت الحرمة له.

ولا يصح أن يقال: إن استصحاب الخمرية لا يثبت المسكرية التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلا بالأصل المثبت؛ لأن ترتب الحرمة إنما يكون على المسكر أولاً وبالذات، وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة. وذلك لأن الواسطة عقلية خفية، لا يراها العرف واسطة.

وليس المراد بخفاء الواسطة أن العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها؛ لأن الموضوع للأحكام الشرعية ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقة ومن غير تسامح، فالدم الحقيقي ينظر العرف موضوع للنجاسة، فإذا تسامح وحكم على ما ليس بدم عنده أنه دم لا يكون موضوعاً لها، كما أنه لو حكم العقل بالبرهان بكون شيء دمأ أو ليس بدم لا يكون متبعاً؛ لأن الموضوع للحكم الشرعي ما يكون موضوعاً لدى العرف.

والسرّ في ذلك: أن الشارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الأمة إلا كسائر الناس، ويكون في محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أن المقتن العرفي إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلا ما يفهمه العرف مفهوماً ومصداقاً، فلا يكون اللون دمأ عنده، وليس موضوعاً لها، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف، فالمفاهيم عرفية، وتشخيص مصاديقها أيضاً كذلك.

فما وقع في كلام المحقق الخراساني رحمه الله وتبعه بعضهم: من أن تشخيص المفاهيم موكل إلى العرف، لا تشخيص مصاديقها؛ فإنه موكل إلى العقل^(١).

١- كفاية الأصول: ٧٧، حاشية الآخوند على الرسائل: ٢١٢ سطر ٢١، ناقلاً فيها ذهب بعض السادة - وهو الميرزا الشيرازي قدس سره ظاهره إلى هذا القول أيضاً، فوائد الأصول ٤: ٩٤ و ٥٧٤، نهاية الأفكار ٤: ١٨٩، نهاية الدراية ١: ١٠١ سطر ٧.

منظور فيه؛ ضرورة أنّ الشارع لا يكون في خطابه إلا كواحدٍ من العرف، ولا يمكن أن يلتزم بأنّ العرف في فهم موضوع أحكامه ومصاديقه لا يكون مُتّبِعاً بل المُتَّبِع هو العقل.

وبالجملة: الشرع عرف في خطابه، لا أنّ الموضوعات مُتّقيّدة بكونها عرفيّة؛ فإنّه ضروريّ البطلان، فحينئذٍ يكون قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) قضية عرفيّة، فإذا رأى العرف أنّ القضية المُتّيقنة عين المشكوك فيها، وأنّ عدم ترتّب الحكم على المشكوك فيه من نقض اليقين بالشكّ يجري الاستصحاب، ولو لم يكن بنظر العقل من نقضه به، لعدم وحدة القضيتين لديه هذا كلّه واضح.

حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ

وإنّما الكلام في الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه، ولا يخفى أنّ جميعها من قبيل الوسائط الغير الخفيّة، ويكون الأصل فيها مُثبّتاً: أما قضية استصحاب رطوبة النجس لإثبات تنجّس ملاقيه^(١)؛ فلأنّ العرف هو الذي يستفيد من الأدلّة الشرعيّة الواردة في النجاسات أنّ التنجّس لا يكون إلاّ لأجل سراية النجاسة إلى الملاقى، فملاقة الثوب للرطب لا تكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف، بل الموضوع هو الثوب المتأثرّ بالنجاسة الرطبة، فاستصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان، وقد عرفت أنّ الوسائط الخفيّة ما تكون الواسطة عقليّة لا يراها العرف واسطة.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٨٦ سطر ١٩.

كما أنّ استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقق الغسل^(١) مُثبت؛ لأنّ الواسطة عرفيّة لاعقليّة.

وكذا استصحاب عدم هلال شؤال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد عيداً^(٢) مُثبت بلا إشكال وريب؛ لأنّ العيد هو اليوم الأوّل من شؤال، والأولى عبارة عن مبدئيّة سلسلة أيام الشهر، وهو أمر بسيط لا يثبت باستصحاب عدم حدوث شؤال أو بقاء شهر رمضان.

نعم: لو كان الأوّل مُركّباً من وجود يوم وعدم يوم مثله أو ضده قبله فيمكن إثباته بالوجدان والأصل، لكن على فرض تسليمه لا يفيد ذلك بالنسبة إلى إثبات عنوان سائر الأيام، فإثبات ثامن ذي الحجّة وتاسعه وعاشره باستصحاب عدم هلال ذي الحجّة أو بقاء ذي القعدة مُثبت؛ فإنّ كون اليوم الثامن - بعد مضيّ سبعة أيام من اليوم الأوّل - عقليّ لاشرعيّ.

فما ادّعا بعض أعظم العصور: من ثبوت جميع أيام الشهر بالأصل إذا قلنا بأنّ الأوّل مُركّب^(٣) فيه مافيه، تأمل^(٤).

هذا مُضافاً إلى أنّ كون الأوّل مُركّباً ممّا ذكر واضح الفساد.

فحيثيذ: يبقى الإشكال في الأحكام - المترتبة على اليوم الأوّل، أو العيد، أو اليوم الثامن والتاسع والعاشر في أعمال الحج، وكذا سائر الأحكام المتعلّقة بعناوين الأيام - في قاله.

ولقد تصدّي لدفع الإشكال المُحقّق المُتقدّم ذكره بما لا يخلو عن غرابة، وهو

١ و ٢- نفس المصدر: ٣٨٧ - سطر ١ و ٧.

٣- فوائد الأصول ٤: ٤٩٨.

٤- وجهه أنّه يمكن أن يقال: إنّ الثاني مُركّب من وجود يوم وكونه مسبقاً بالأوّل، فإذا ثبت الأوّل بالأصل والوجدان، يثبت الثاني بهما أيضاً وهكذا [منه قدّس سرّه].

الالتزام بأنَّ اليوم الأوَّل في موضوع الأحكام غير اليوم الأوَّل الواقعي؛ فإنَّه عبارة عن يوم رؤية الهلال، أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضي، فالمراد من ثامن ذي الحجَّة هو الثامن من رؤية الهلال، أو ما بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذي القعدة، سواء كان مُطابقاً للواقع أو لا^(١).

ولا يخفى ما فيه؛ فإنَّه مُخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مُسلم إلَّا ويعلم بالضرورة أنَّ يوم عيد الفطر هو اليوم الأوَّل من شَوَّال ويوم عيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذي الحجَّة وهكذا، مع مخالفة ما ذكر للأدلة الشرعيَّة كما يظهر بالتتبع ومراجعة الأخبار^(٢).

لكنَّ الذي يسهل الخطب أنَّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب أثار العيديَّة على يوم رؤية الهلال، ويجعلون يوم الرؤية أو اليوم الذي بعد يوم الشكِّ أو الذي بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق اليوم الأوَّل، وثانيه الثاني وهكذا، لامن جهة أنَّ موضوع الحكم الشرعي غير الموضوع الواقعي؛ فإنَّه ضروريُّ البطلان، بل لأنَّ هذا حُكم ظاهريُّ ثابت من الصدر الأوَّل إلى الآن من غير إشكال في جميع الطبقات.

بل يظهر ذلك من الأدلة اللَّفظية أيضاً بعد التتبع، فما نقل عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: (إِذَا خَفِيَ الشَّهْرُ فَأْتُوا الْعِدَّةَ سَبْعَانَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، وَصُومُوا الْوَاحِدَ وَثَلَاثِينَ)^(٣).

وعن أبي جعفر أو أبي عبدالله عليها السلام قال: (شهر رمضان يُصيبه ما يُصيب

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٤٩٩ و ٥٠٠، وانظر (تقرير بحث المحقق الثاني): ٣٣٥.

٢- كما دلَّ على عدم توفيق مثل قتلة الإمام الحسين عليه السلام لعيدي الفطر والأضحى؛ فإنَّه ظاهر في أنَّ المدار على واقع العيدين، وإلَّا لأدركوهما بشهادة العدلين ونحوها. فانظر الكافي ٤: ١٧٠ / ٣، الفقيه ٢: ١١٤ / ٤٨٨، الوسائل ٧: ٢١٣ / ٣، ٢، باب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٣- التهذيب ٤: ١٦١ / ٤٥٤، الوسائل ٧: ١٩٢ / ١٦ - باب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

الشهور من النقصان، فإذا صمت تسعة وعشرين يوماً ثم غيّمت السماء فأتمّ العدة ثلاثين يوماً^(١) لا يراد منها إلا أن الحكم الظاهريّ هو تكميل العدة، فأمره بتكميل العدة بعد قوله: (شهر رمضان يصيبه النقصان كسائر الشهور) كالنص على أن تكميل العدة عند احتمال الزيادة والنقصان حكم ظاهريّ، وجعل الواحد والثلاثين يوم الصوم أو يوم الفطر أيضاً حكم ظاهريّ.

وبالجملة: لا إشكال في أن المراد بالشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيام في موضوع الأحكام ليس إلا الأيام الواقعيّة، كما لا إشكال في أن بناء المسلمين والأئمة عليهم السلام على العمل بالظاهر، وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان، وترتيب آثار الأوّل عليه، والثاني على ما بعده وهكذا.

تذييل

ويذكر فيه أمور

الأمر الأوّل

إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

أنه قد عرفت سابقاً^(٢) أن استصحاب الفرد لا يغني عن الكلّي وبالعكس، فإذا تعلق حكم بالإنسان، فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لا لأن الفرد مقدّمة

١- التهذيب ٤: ١٥٥ / ٤٢٩، الاستبصار ٢: ٦٢ / ١٩٩، الوسائل ٧: ١٨٩ / ١ - باب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٢- تقدّم في صفحة ٨٤.

للكلي^(١)؛ فإنه خلاف التحقيق، بل لأنَّ حيثية الإنسانية - في عالم الاعتبار وتقدير موضوعية الموضوع للأحكام - غير حيثية الفردية وإن كان الفرد متحدًا مع الطبيعي خارجًا، لكن لما كانت العناوين الطبيعية موجودة بوجود الفرد لدى العرف، فإذا تعلق حكم بعنوان يسري إلى مصداقه الخارجي، فإذا شكَّ في بقاء العنوان للمتخصَّص الخارجي يمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه، فإذا شكَّ في بقاء عنوان الخمر المنطبق على الموجود الخارجي يستصحب بقاء الخمر، ويترتب عليه أثرها.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب أثره عليه؛ فإنَّ ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقَّق في الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلي لترتيب آثاره.

والحاصل: أن هاهنا أموراً ثلاثة:

أحدها: عنوان الكلي بها أنه كلي.

والثاني: عنوان الفرد الذي هو متحد معه خارجًا، ومختلف اعتبارًا وحيثية.

والثالث: عنوان الكلي المتحقَّق في الخارج المتخصَّص في العين، ويجري الاستصحاب في الأول والثالث لترتيب آثار العنوان دون الثاني:

أما في الأول فلا كلام فيه، وأما في الثالث فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لأنَّ الفرق بين العنوان الكلي والخارجي بالتخصَّص واللاتخصَّص، وإلا فنفس العنوان محفوظ، فإذا تعلق حكم بعنوان الكر يكون هذا الحكم متعلقًا بكلِّ ما هو كر في الخارج بعنوان أنه كر فترتيب آثار الكرية باستصحاب كرية الماء الخارجي مما لا مانع منه، وأما استصحاب وجود المائع الخارجي أو الوجود الخارجي - المتحد مع الكر لترتيب آثار الكرية - فلا يجري إلا على القول بالأصل المثبت.

ومما ذكرنا: يتضح حال العناوين المتحدة مع المستصحب في الخارج مما هي من قبيل الخارج المحمول، كاستصحاب الوجود لترتيب الوحدة أو التشخص؛ فإن ذلك مثبت أيضاً، فضلاً عما هو من قبيل المحمول بالضميمة كالملكىة والغصبيّة والسواد والبياض؛ فإن كل ذلك من قبيل المحمول بالضميمة، إلا أن الضميمة في الأولين من الاعتبار العقلانيّة، بخلاف الأخيرين فإنهما من الأعراض الخارجيّة. فما ادّعاه المحقق الخراساني رحمه الله: من الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول^(١)، ففيه مالا يخفى.

كما أن في تمثله للخارج المحمول بالملكىة والغصبيّة^(٢) مناقشة، بل قد يكون في بعض المحمولات بالضميمة مما لا يكون بنظر العرف كذلك فيجري الاستصحاب لكونه من الوسائط الخفيّة.

الأمر الثاني

استصحاب الأحكام الوضعيّة

لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة كجريانه في الأحكام التكليفية؛ لما تقدّم^(٣) من أن الوضعيات بأقسامها مما يتعلّق بها الجعل مُستقلّاً، ولو فرض عدم تعلّقه بها إلا بمنشئها^(٤) فلا إشكال أيضاً في جريانه فيها؛ لكون وضعها ورفعها بيد الشارع.

إنما الإشكال في أن استصحاب وجود الشرط، أو عدم المانع، أو عدم الشرط،

١ و٢- كفاية الأصول: ٤٧٤.

٣- تقدّم في صفحة ٦٨.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٥٠ سطر ١١.

أو وجود المانع هل يجري لإحراز وجود قيد المُكَلَّف به أو عدمه؟ فاستصحاب الوضوء يحرز كون الصلاة مُتَقَيِّدَةً بالطهارة، واستصحاب عدم لابسية غير المأكول يحرز كون الصلاة بلا مانع، واستصحاب عدم الشرط أو وجود المانع يحرز أنَّ الصلاة وُجِدَتْ غير مُتَقَيِّدَةً بوجود الشرط أو وُجِدَتْ مع المانع أو لا، أو يفصل بين استصحاب الشرط وعدم المانع، فيحرز الأول دون الثاني؟

وما النكتة في أنَّ جريان استصحاب الوضوء^(١) وطهارة الثوب مما لم يقع فيها إشكال، وأما استصحاب عدم لابسية غير المأكول صار مورداً للنقض والإبرام^(٢)، مع أنَّ الطهارة الحديثة من قيود الصلاة!، كما أنَّ الطهارة الخبيثة من قيودها، أو النجاسة من موانعها؟!

ولا يمكن أن يقال: إنَّ الطهارة من شرائط المُصَلِّي لا الصلاة، وعدم المأكولية من موانع الصلاة بحسب الأدلة^(٣)، فإحراز طهارة المُصَلِّي بالاستصحاب يكفي لصحة صلاته، لكنَّ استصحاب عدم لابسية المُصَلِّي لغير المأكول لا يثبت تقيّد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلا بالأصل المثبت^(٤).

وذلك لأنَّ الصلاة لو لم تقيّد بالطهارة يلزم أن تصحَّ مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد، ولو كانت الطهارة عنواناً للمُصَلِّي كالأستطاعة للزم عدم وجوب الصلاة مع عدم التطهير.

هذا مُضَافاً إلى أنَّ ظاهر الأدلة أيضاً يقتضي اشتراط الصلاة بها كقوله: (لاصلاة

١- مفتاح الكرامة ١: ٢٨٨ سطر ١٩، جواهر الكلام ٢: ٣٥٩.

٢- أنظر الرسائل الفشاركية: ٣٩٤، رسالة اللباس المشكوك للمحقق الثاني ٢: ٢٩٣ المطبوعة ضمن منية الطالب، نهاية التقرير (تقرير بحث آية الله السيد البروجردي) ١: ١٨٤ و ١٨٥، متمسك العروة الوثقى ٥: ٣٤٤ و ٣٤٦.

٣- كموتقة ابن بكير المروية في الكافي ٣: ٣٩٧/١، التهذيب ٢: ٢٠٩/٨١٨، الوسائل ٣: ٢٥٠/١ - باب ٢ من أبواب لباس المُصَلِّي.

٤- أنظر نهاية التقرير ١: ١٨٥.

إلا بطهور^(١) وظاهر الأدلة الواردة في النهي عن الصلاة في النجس^(٢)، كالأدلة الواردة في عدم جوازها في غير المأكول من غير فرق بينهما.

والذي يمكن أن يقال: إنَّ الميزان في التخلُّص من الأصل المُنبت كما ذكرنا أن يصير المُستصحَب مُندرجاً تحت كبرى شرعيّة، فإذا استصحبت الطهارة الخبيثة أو الحديثية يصير الموضوع مُندرجاً تحت الكبرى المُستفادَة من قوله: (لاصلاة إلا بطهور)؛ فإنَّ المُستفاد منه أن الصلاة مُتحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات، فإذا قال الشارع: «إنَّ الصلاة تتحقّق بالطهور»، وقال في دليل آخر: «إنَّ الطهور مُتحقّق» يحكم بصحّة الصلاة المُتحقّقة مع الطهور الاستصحابيّ، ويجوز الاكتفاء بالصلاة معه، وكذا فيما إذا كان لباساً لغير المأكول يحرز فساد صلاته؛ فإنَّ استصحاب لابسية وِبَر غير المأكول ممّا يندرج الموضوع به في قوله: «الصلاة في وِبَر غير المأكول فاسدة».

وأما استصحاب عدم لابسية غير المأكول فمما لا يندرج به الموضوع تحت كبرى شرعيّة؛ لعدم ورود دليل شرعيّ بـ «أنَّ الصلاة مُتحقّقة إذا لم تكن في غير المأكول» وإنّما هو أمر عقليّ ينتزع من قوله: «الصلاة في كلّ شيءٍ من غير المأكول فاسدة»، فيحكم العقل بأنَّ الصلاة إذا وجدت في غير ذلك لا تكون فاسدة.

هذا غاية ما يمكن أن يفرّق بينهما.

ولكن مع ذلك لا يخلو من نظر؛ لإمكان أن يقال: إنَّ مثل قوله: (لاصلاة إلا بطهور) إنّها هو بصدد جعل شرطية الطهور للصلاة، أو الإرشاد إليها، ومثل قوله: «الصلاة في وِبَر ما لا يؤكل فاسدة»، أو: «لا تصلّ فيه»^(٣) إنّها هو بصدد جعل المانعية

١- التهذيب: ١/٤٩/١٤٤، الاستبصار: ١/٥٥/١٦٠، الوسائل: ١/٢٢٢/١-باب ٩ من أبواب أحكام الخلوة.

٢- أنظر الكافي: ٣/٤٠٥/٥، التهذيب: ١/٢٦٣/٧٦٦ و٢٧٩/٨١٩ و٣٥٨/١٤٨٥، الاستبصار: ١/١٨٩/٦٦٢، الوسائل: ٢/١٠١٧/٢-باب ١٣ و١٠/١٠٢٠/١٤ من أبواب النجاسات.

٣- أنظر علل الشرائع: ٢/٣٤٢/٢، التهذيب: ٢/٢٠٩/٨٢٠، الوسائل: ٣/٢٥١/٥-باب ٢ من أبواب لباس المصلّي،

مستدرک الوسائل: ١/٢٠١/٢-باب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

أو الإرشاد إليها، وأما صحّة الصلاة أو تحقّقها مع وجود الشرط أو فسادها وعدم تحقّقها مع وجود المانع فعقليّ لاشرعويّ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله: (لاتصلّ في وِبر ما لا يؤكّل لحمه) وإن استفاد منه الوضع، لكن ليس مفاده إلّا النهي عن الصلاة فيها لأيوكّل، ولاشكّ في أنّه كبرى شرعية متلقاة من الشارع يتنزع العقل منها الشرطيّة، فإذا ضمّ إليها «أنّ هذا الملبوس ممّا لا يؤكّل» يستتج منها «أن لاتصلّ فيه، وأنّ الصلاة فيه فاسدة».

وكذا قوله: (لاصلاة إلّا بطهور) الظاهر في أنّ الصلاة مع الطهور صلاة وإن يتنزع منه الشرطيّة، لكن لاتكون هذه الكبرى ساقطة، وليست الشرطيّة فيها ولا المانعية في السابقة مفاد الأولى منها، بل مفاد ذلك أنّ الصلاة مع الطهور صلاة، فإذا ضمّ إليه قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) المستفاد منه أنّ الطهور مُتحقّق يستتج منها «أنّ الصلاة مع هذا الطهور صلاة» فيستفاد من الدليلين توسعة نطاق الشرط، وكذا في جانب المانع.

وبالجملة: لامعنى لرفع اليد عن قول الشارع: «إنّ الصلاة في هذا الوبر الاستصحابيّ فاسدة» أو «الصلاة مع الطهور الاستصحابيّ صلاة» بمُجرّد أنّ الدليلين يُستفاد منها الشرطيّة أو المانعية.

الأمر الثالث

جريان الأصل بلحاظ الأثر العدميّ

قدمر في مطاوي المباحث السالفة^(١) أنّ الظاهر من الكبرى المجعولة في باب الاستصحاب؛ أي قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) هو اعتبار بقاء اليقين، وأنّه لما كان

أمراً مُبرماً كأنه جبل مشدود بين المُتَيَقِّنِ والمُتَعَلِّقِ لا ينفِضُ بالشكّ الذي لا استحكام فيه؛ لكونه حالة ترديدية، فلا ينبغي أن ينفِضُ الأمر المُستَحْكَمُ المُبرَمُ بالأمر الغير المُبرَم، ولعلّ هذا سرّ التعبير بقوله في صحیحة زرارة: (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ).

وبالجملة: الظاهر من الدليل هو اعتبار بقاء اليقين في عالم التشريع، ويحكم العقل تخلصاً عن اللغوية بأنّ الجعل الشرعيّ لا بدّ له من أثر يكون تحت يد الشارع، ويترتب على هذا الاعتبار، لكن لا يلزم أن يكون الأثر أمراً وجودياً ولا أثراً عملياً، بل لو ترتب عليه عدم لزوم العمل أو جواز ترك الإتيان فلا مانع منه، وليس في أدلة الاستصحاب لفظ «العمل» ومثله حتّى يُقال: إنّه ظاهر في الأثر الوجوديّ، وترك العمل ليس عملاً، وعدم ترتيب الأثر ليس أثراً.

وما قد يقال: من أنّ المراد بالنقض هو النقص العمليّ^(١)، إن كان المراد منه أنّ مفهوم العمل مأخوذ في الدليل فهو ظاهر الفساد، وإن كان المراد أنّه لا بدّ في الجعل من أثر يكون تحت يد الشارع لثلاً تلزم اللغوية فهو حق، لكنّ رفع الكلفة عن المُكَلَّفِ وعدم إلزامه بالعمل وأمثال ذلك ممّا تُخْرِجُ الجعل عن اللغوية، فاستصحاب عدم التكليف والوضع - وكذا استصحاب عدم الموضوعات لرفع الآثار المجعولة عليها - ممّا لا مانع منه، تأمل.

الأمر الرابع

أثر الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري

قد اشتهر بين الأعلام أنّ الأثر الغير الشرعيّ والشرعيّ بواسطة أمر غير شرعيّ لا يترتب على المُستصحب إذا كان له واقعاً، وأمّا إذا كان للحكم الأعمّ من الواقعيّ

١- أنظر على سبيل المثال كفاية الأصول: ٤٤٤، درر الفوائد: ٥٥٢.

والظاهريّ فيترتب عليه؛ لتحقق موضوعه الحقيقيّ وجداناً، فوجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة من الآثار العقلية التي تترتب على الحكم الاستصحابي؛ لكونها من آثار الحكم سواء كان بخطاب استصحابي أو خطاب واقعي^(١).

ولا يخفى ما فيه من التسامح؛ لأنّ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة كلّها من آثار الحكم الواقعيّ عقلاً، وأمّا الأحكام الظاهرية فليست في موافقتها ولا مخالفتها من حيث هي شيء؛ لأنّها أحكاماً طريقيّةً للتحقّق على الواقع، فخطاب (لاتقض) كخطاب «صدّق العادل» مثلاً ليس من الخطابات النفسية التي يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هي، ولا يكون في موافقتها ثواب، ولا في مخالفتها عقاب إلا انقياداً أو تجريباً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدّياتها لكونها حُجّة على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لالكونها أحكاماً ظاهريّة؛ بل لاحتتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو على مخالفة الواقع لا الحكم الظاهريّ.

التنبه السابع في مجهولي التاريخ

لإشكال في جريان الاستصحاب مع الشكّ في أصل تحقّق شيء، ولا في جريانه مع الشكّ في تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان، فإذا شكّ في تحقّقه يوم الخميس أو الجمعة يحكم بعدم وجوده إلى يوم الجمعة إذا كان الأثر مُرتباً على عدمه كذلك،

١- كفاية الأصول: ٤٧٥ و ٤٧٦، نهاية الأفكار ٤: ١٨٧، الحاشية على كفاية الأصول (تقرير بحث آية الله السيد البروجردي) ٢: ٤٢١-٤٢٢.

لاعلى حدوثه فيه أو تأخره عن يوم الخميس، وهذا واضح.

إنما الإشكال والكلام فيما إذا لوحظ بالنسبة إلى حادث آخر؛ كما إذا علم حدوث الكرية والملاقاة وشك في المتقدم منهما.

ومجمل الكلام فيه: أن الحادثين إما أن يكونا مجهولي التاريخ أو أحدهما كذلك.

فعلى الأول: لإشكال في جريانه إذا كان الأثر مُرتباً على عدم تقدم أحدهما على الآخر أو مقارنته له بنحو كان الناقصة، فاستصحاب عدم تحقق عنوان تقدم دخول زيد على عمرو في البيت جارٍ كاستصحاب سائر العناوين المتضايقة معه كذلك.

وكذا لإشكال في جريانه إذا كان الأثر مُرتباً على سلب اتصاف أحدهما بأحد العناوين على نحو كان الناقصة، فاستصحاب أن زيدا لم يكن مقدماً على عمرو في دخول البيت مما لامانع منه؛ لتامية أركانه، فإنه قبل دخولها يصدق أن زيدا لم يكن مقدماً على عمرو في الدخول بنحو السلب المحصل الصادق مع نفي الموضوع.

وكذا إذا كان الأثر مُرتباً على تقدم دخول زيد على عمرو بنحو كان الناقصة، فيستصحب عدم كون زيد مقدماً على عمرو لسلب الأثر.

نعم: لايجري الأصل إذا كان الأثر مُرتباً على الثبوت المُتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر، فإذا كان الأثر مُرتباً على الكرية المُتصفة بعدم حدوثها في زمان الملاقاة، فلا يمكن إثبات هذا العنوان بأصالة عدم حدوثها إلى زمان الملاقاة إلا بالأصل المُثبت؛ لأن الكرية الكذائية ليست لها حالة سابقة.

وإذا كان الأثر مُرتباً على نفس عدم كل منهما في زمان حدوث الآخر فالظاهر جريانه، فاستصحاب عدم عقد الجدل للصغيرة في زمان عقد الأب جارٍ ومعارض لاستصحاب عدم عقد الأب لها في زمان عقد الجد.

واختار المحقق الخراساني رحمه الله عدم الجريان في هذه الصورة؛ لعدم إحراز

اتصال زمان الشك باليقين^(١)، وقبل تقرير كلامه لا بد من بيان ضابط عدم اتصال زمان الشك باليقين المانع من جريان الاستصحاب.

ضابط اتصال زمان الشك باليقين

فقول: إن المناط في اتصال زمانه به أن لا يتخلل بين اليقين المتعلق بشيء وبين الشك في بقاءه يقين آخر مضاد له، فإنه مع تخلل اليقين المضاد لا يعقل الشك في البقاء، فعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اتصال زمان الشك باليقين، ولعدم صدق نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى اليقين الأول، بل يصدق نقض اليقين باليقين.

ثم إنه لا يعقل الشك في عدم اتصاها، بحيث يصير الإنسان شاكاً في تخلل يقين بالصدد بين اليقين السابق والشك اللاحق فعلاً؛ لأن الملاك أن يكون حين الجريان شاكاً ومُتيقناً ومُتصلاً زماناً شكّه بيقينه بحسب حاله فعلاً، ولا يمكن أن يكون الإنسان شاكاً في أن له يقيناً بأمر كذائي أو لا، اللهم إلا بعض أهل الوسوسة الشاكين في وجدانياتهم، وهو خارج عن محل الكلام.

فإن قلت: لو علم المكلف بأنه كان مجنباً في أول النهار، وصار مُتطهراً منها جزماً، ثم رأى في ثوبه منياً، وعلم إجمالاً بأنه إما من جنابته التي قطع بارتفاعها بالغسل، أو من جنابة جديدة يكون إجراء استصحاب الجنابة المقطوعة الموجبة لتلويت الثوب ممنوعاً؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، لأن الجنابة أمرها دائر بين التي قطع بزوالها وبين التي قطع ببقائها، فيحتمل الفصل - بين زمان الشك، واليقين بحصول الجنابة - بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتصال.

١- كفاية الأصول: ٤٧٨.

وكذا لو علم تفصيلاً بكون شاة معينة موطوءة، وأخرى غير موطوءة، وعرض له الشك بواسطة ظلمة وشبهها، فاستصحاب عدم الموطوءة المعلوم سابقاً قبل عروض الوطي لايجري؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، لاحتمال تخلل اليقين بالصدف في كل منهما.

وإن شئت قلت: تكون أمثاله من قبيل الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب؛ للشك في أنها من نقض اليقين بالشك أو باليقين.
قلت: لا يكون شيء مما ذكر من قبيل ذلك:

أما الأول: فلأن عدم إجراء الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتصال، بل لعدم اليقين السابق لتفصيلاً ولا إجمالاً، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن كون هذا المنى في الثوب من جنابة معلومة بالتفصيل أو الإجمال مما لا أثر له، بل الأثر مترتب على العلم بكون المكلف كان جنباً تفصيلاً أو إجمالاً فشك في بقائها، والمفروض أنه يعلم تفصيلاً بحصول جنابة له أول النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشك بدوياً في حصول جنابة جديدة له، فأين العلم الإجمالي حتى يستصحب؟! فعلمه الإجمالي مما لا أثر له، وماله أثر لا يعلم به.

إن قلت: إنه يعلم بكونه جنباً بعد خروج الأثر المردد ولم يعلم بارتفاعها.

قلت: لايجري الاستصحاب الشخصي فيه؛ لدوران الشخص بين جنابة أول النهار وجنابة بعد الزوال، والأولى مقطوعة الزوال، والثانية مُحتملة الحدوث، فعدم الجريان لعدم تمامية أركانه في شيءٍ منهما، ولا الكلّي؛ للعلم بعدم الاتصال في المثال.

نعم: لو احتتمل حدوث جنابة عند ارتفاع الأولى يكون من القسم الثالث، ولو انتهى أحد أن يمثل لعدم إحراز الاتصال فله أن يقول في المثال: لو احتتمل حدوث جنابة، واحتتمل كون المُحتتمل حادثاً عند زوال الأولى بلا فصل، واحتتمل الفصل فإنَّ

عدم جريان الكلي في الفرض لعدم إحراز الاتصال بمعنى لا بالمعنى المتقدم، فتدبر وتأمل.

وعلى ذلك يعتبر في الاستصحاب - مضافاً إلى مامرّ من الاتصال - إحراز كون الشك في البقاء، وقد سبق منا اعتبار ذلك واستفادته من أدلته^(١).

لكن يرد عليه: أن ما هو المُعتبر فيه هو إحراز كون الشك في البقاء، لإحراز البقاء؛ فإنه منافي للاستصحاب، ومع احتمال حدوث مصداق آخر مقارناً يجرز الشك في البقاء، وإن احتمل الانفصال أيضاً، كما لا يخفى.

وأما المثال الثاني: فلأنّ كلّ واحدة من الشاتين مادام بقاء الظلمة يكون الشك في وطئها متصلاً باليقين بعدم وطئها، ولا يَحتمل المُكَلَّف في الحال وجود يقين فعلي فاصل بين اليقين السابق والشك اللاحق.

وإن شئت قلت: إن يقينه التفصيلي ارتفع بواسطة عروض الجهل، وحدث علم إجمالي يكون كلّ من طرفيه شكاً محضاً لا يَحتمل فيه اليقين.

ومّا ذكرنا: يتضح النظر فيما أتعب بعض أعظم العصر نفسه في ضابط عدم اتصال زمان الشك باليقين، وتمثيله بإناء شرقي وغربي علم تفصيلاً بنجاستهما، وأصاب أحدهما المطر، وتفصيله بين ما إذا علم إجمالاً بإصابة المطر أحدهما، فاختر جريان الاستصحاب، وبين ما علم تفصيلاً بإصابته خصوص ما كان في الطرف الشرقي، ثم عرض له الاشتباه، فاختر عدم الجريان لعدم الاتصال قائلًا: إنه لا يُعقل اتصال زمان الشك في كلّ منهما بزمان اليقين بنجاستهما؛ لأنّ المفروض أنّه قد انقضى على أحد الإناءين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة، ولا زمان الشك فيها، فكيف يعقل اتصال زمان الشك في كلّ منهما بزمان اليقين؟ فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة في كلّ

منهما؛ لأنَّه في كلِّ إناءٍ منهما يُحتمل أن يكون هو الإناء الذي تعلَّق العلم بطهارته، ففي كلِّ منهما يُحتمل انفصال الشكِّ عن اليقين^(١) انتهى.

وذلك لأنَّ العلم التفصيليَّ الحاصل في زمانٍ مع تبدُّله بالشكِّ في زمانٍ آخر لا يضرُّ بالاستصحاب؛ فإنَّ الميزان أن يكون زمان الشكِّ مُتصلاً باليقين في حال جريانه لاقبله، وفي حاله لا يكون للمُكلَّف بالنسبة إلى الإناء المُشْتبه إلا العلم بالنجاسة سابقاً، والشكِّ في إصابته المطر، ولا يحتمل في حاله تخلُّل اليقين بإصابته المطر بين العلم والشكِّ.

وليس معنى اتصال زمان الشكِّ باليقين أن لا يمرَّ على المشكوك فيه زمان يكون مُتعلِّقاً للعلم ولو انقلب إلى الجهل؛ ضرورة أنَّ المناط بحال إجراء الأصل، فلو حصل للمُكلَّف ألف علم بضدِّ الحالة السابقة، ولم يكن في حال الجريان إلا العلم والشكِّ، من غير تخلُّل علم بالضدِّ أو احتمالِه - مع أنَّ الاحتمال في المقام لا يمكن كما عرفت - يكون جريانه بلامانع، ويكون من عدم نقض اليقين بالشكِّ، وهذا واضح جداً.

فنتحصَّل ممَّا ذكرنا: أنَّ الضابط في اتصال زمان الشكِّ باليقين هو أنَّ المُكلَّف في حال إجراء الأصل يكون على يقين مُتعلِّق بشيءٍ وشكِّ في بقائه، ولا يكون في هذا الحال له يقين آخر مُضادِّ ليقينه، فاصل بينه وبين شكِّه ولا احتمالِه، واعتباره في الاستصحاب أوضح من أن يخفى؛ لأنَّه إذا كان له يقينان كذلك ينتقض يقينه السابق باليقين اللاحق، فلا يكون شاكِّاً في بقاء ما تعلَّق به اليقين الأول.

إذا عرفت ذلك: يتَّضح أنَّ جريان الأصل في مجهولي التَّاريخ لا مانع منه إذا كان الأثر مُرتباً على عدم كلِّ منهما في زمان وجود الآخر، ولا يكون زمان اليقين مُنفصلاً عن زمان الشكِّ بيقين مُضادِّ لليقين السابق، ولا يحتمل ذلك أيضاً، كما عرفت.

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥١٠-٥١٥.

إشكال المحقق الخراساني في مجهولي التاريخ وجوابه

وما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في بيان عدم اتصال زمان الشك باليقين: من فرض زمانين بعد زمان العلم بعدم حدوثهما، أحدهما زمان حدوث واحد منهما، والثاني زمان حدوث الآخر، والشك في الآن الأول منهما وإن كان شكاً في وجود كل منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان، ولكن لا يكون شكاً فيه بالإضافة إلى الآخر إلا في الآن الثاني؛ لأن الشك في المتقدم والمتأخر منهما لا يمكن إلا بعد العلم بوجودهما، فزمان الثالث زمان الشك في المتقدم والمتأخر، أو الشك في وجود أحدهما بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، وهو ظرف العلم الإجمالي بوجود كل منهما إما في الزمان المتقدم، أو في الزمان المتأخر، ولما شك في أن أيهما مُتقدّم وأيها مؤخّر لم يجرز اتصال زمان الشك باليقين^(١)، انتهى ملخصاً.

فيه: أنه إن أراد بعدم الاتصال أن الزمان الثاني لا يكون ظرفاً للشك ولاليقين، بل الزمان الأول ظرف لليقين بعدمهما، وزمان الثاني ظرف للشك في وجود كل منهما بالنسبة إلى أجزاء الزمان، لا بالنسبة إلى الآخر الذي هو مضافه، فلا يكون ظرفاً للشك بالنسبة إليه كذلك إلا الزمان الثالث، فانفصل الزمان الثالث عن الأول بزمان لا يكون ظرفاً للشك ولا لليقين، فلا يكون زمان اليقين مُتصلاً بزمان الشك.

فیرد علیه: - مضافاً إلى أن المفروض في هذا القسم عدم أخذ الإضافة إلى الآخر قيداً له، فيكون الزمان الثاني ظرفاً للشك أيضاً، وإن كان الأثر لا يترتب إلا على عدمه في زمان وجود الآخر، لاعلى عدمه في الزمان الثاني - أنه لا دليل على اعتبار هذا النحو من الاتصال، فلا مانع من فصل زمان اليقين عن زمان الشك بزمان لا يكون ظرفاً للشك

١- كفاية الأصول: ٤٧٨ و ٤٧٩.

ولا لليقين، وإنما المانع فصل يقين مُتعلق بضدّ ما يتعلّق به اليقين الأوّل، أو احتمال فصله، وهذا الاحتمال وإن كان بعيداً عن مساق كلامه، لكن ذكرناه تنميماً للفائدة.

وإن أراد من عدم الاتصال بينهما ما هو ظاهر كلامه، من أنّ العلم الإجمالي بحدوثه مقدّماً أو مؤخراً موجب لعدم إحراز الاتصال؛ لاحتمال انفصال زمان الشكّ عن اليقين بحدوث ما يستصحّب عدمه.

فرد عليه: أنّ احتمال انفصال ذات المعلوم بالإجمال بين زمان اليقين والشكّ ممّا لا يضرّ بالاستصحاب؛ لأنّ ذلك مُحقق لنفس الشكّ، واحتمال انفصال العلم بالحدوث بينهما مقطوع البطلان؛ لأنّ ذلك مساوق لاحتمال كون المشكوك فيه مُتيقناً، وكون الشكّ يقيناً، وكون المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيلياً، وكلّ ذلك ضروريّ البطلان.

ولعلّ منشأ هذا الاشتباه شدّة اتصال اليقين بالمتيقّن، فيكون احتمال انفصال المتيقّن بين زمان اليقين والشكّ موجباً لزعم احتمال انفصال اليقين، مع أنّ الأوّل غير مُضّرّ، والثاني غير واقع، بل غير معقول.

فحصّل ممّا ذكر: أنّ جريان الأصل في مجهولي التاريخ ممّا لا مانع منه.

تقرير إشكال شيخنا العلامة في مجهولي التاريخ وجوابه

إن قلت: إنّ الاستصحاب في مجهولي التاريخ غير جارٍ، لالعدم إحراز الاتصال، بل لعدم إحراز كونه من نقض اليقين بالشكّ، واحتمال كونه من نقض اليقين باليقين.

وبعبارة أخرى: أنّ جريانه فيها من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهة المصداقية.

بيانه: أنّه لو فرض اليقين بعدم الكرية والملاقة في أوّل النهار، وعلمنا بتحقق

إحدهما في وسطه، وتحقق الأخرى في الجزء الأول من الليل، فالجزء الأول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما، وظرف احتمال حدوث كل منهما؛ للعلم الإجمالي بحدوث كل منهما، إمّا في وسط النهار، أو في أول الليل، فاستصحاب عدم كل منهما إلى زمان الوجود الواقعي للأخرى يحتمل أن يكون من نقض اليقين باليقين؛ لاحتمال حدوثه في الجزء الأول من الليل، وهو ظرف العلم بتحقق كليهما: إمّا سابقاً، وإمّا في هذا الجزء.

فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجود الواقعي للكبرى يحتمل أن يجري إلى الجزء الأول من الليل الذي هو ظرف احتمال حدوث الكرى؛ لأنها تحتمل أن تكون حادثة في وسط النهار، أو أول الليل، والجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين؛ لأن ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة، إمّا فيه، وإمّا قبله، وكذا الحال بالنسبة إلى الحادث الآخر، ومن شرائط جريان الأصل إحراز أن يكون المورد من نقض اليقين بالشك^(١).

قلت: هذا الإشكال ممّا أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في مجلس بحثه، واختار عدم جريان الأصل في مجهولي التاريخ لأجله، ولعله أحد محتملات الكفاية^(٢)، وإن كان بعيداً عن سوق عبارتها.

وجوابه: أنه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة إلى الجزء الأول من الليل، وبين استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجود الواقعي للكبرى؛ فإن مفاد الأول عدم حصول الملاقاة في أجزاء الزمان إلى الجزء الأول من الليل الذي هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاة.

وأما الثاني فمفاده أو لازمه تأخر الملاقاة عن الكرى، ولهذا لو أخبرت البيّنة بأن الملاقاة لم تحصل إلى الجزء الأول من الليل؛ بحيث كانت الغاية داخلية في المعنى

١- أنظر هامش دررالفوائد: ٥٦٦.

٢- كفاية الأصول: ٤٧٨ - ٤٧٩، وقد تقدّم في صفحة ١٧٦ و ١٧٧.

نكذبها؛ للعلم بخلافها، وأما لو أخبرت بأن الملاقاة لم تحصل إلى زمان الكريّة نصدقها، ونحكم بأن الكريّة المرددة بين كونها حادثة في وسط النهار أو الجزء الأول من الليل حدثت في وسط النهار، والملاقاة حدثت متأخرة عنها في الجزء الأول من الليل، وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة.

فاستصحاب عدم حصول الملاقاة إلى الجزء الأول من الليل بحيث تكون الغاية داخلة في المعنى غير جار للعلم بخلافه، بخلاف استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة؛ فإن استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريّة على الملاقاة، وحدوث الكريّة في وسط النهار، وحدوث الملاقاة في الجزء الأول من الليل.

وهذا دليل على أن مفاد هذا الاستصحاب ليس جرّ المستصحب إلى الجزء الأول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين، بل مفاده عدم حصول المستصحب في زمان تحقق الآخر، ولازمه تأخره عن صاحبه.

وبعبارة أخرى: أن احتمالي حدوث الحادثين متبادلان؛ بمعنى أن احتمال حدوث الكريّة في الجزء الأول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقاة في وسط النهار وبالعكس، واحتمال عدم حدوث الكريّة إلى زمان الملاقاة مساوق لاحتمال حدوث الملاقاة في وسط النهار، فأصالة عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة ترجيح لهذا الاحتمال، ولازمه تأخر الكريّة عن زمان الملاقاة، لاعدم تحقق الكريّة إلى الجزء الأول من الليل.

وإن شئت قلت: لازم عدم الكريّة في زمن الملاقاة تحققها في الجزء الأول من الليل، لاعدم تحققها إليه، فلو كان الأصل المثبت حجة نحكم بتأخرها عنه، وحصولها في الجزء الأول من الليل، وحصول الملاقاة في وسط النهار، لكن مقتضى عدم حجية الأصل المثبت أن لا يترتب الأثر إلا على نفس عنوان عدم وجود الملاقاة في زمن الكريّة، أو عدم الكريّة في زمن الملاقاة، وليس ذلك إلا من نقض اليقين بالشك، ولا يلزم منه جرّ

عدم الملاقاة إلى زمان العلم به، فتدبر جيداً، هذا حال مجهولي التاريخ.
وأما لو كان تاريخ أحدهما معلوماً، فاستصحاب مجهول التاريخ منها جار،
واختار المحقق الخراساني الجريان فيه قائلاً: إنَّ زمان اليقين فيه مُتَّصِل بالشك^(١).
وفيه: أنه لو كان المراد من عدم الاتصال في مجهولي التاريخ أحد الوجهين الأولين
فلا فرق بين مجهولي التاريخ وبين ما نحن فيه؛ لأنَّ المانع لو كان العلم الإجمالي أو كون
الزمان الأول من الزمانين غير ظرف الشك يكون ما نحن فيه أيضاً كذلك.
نعم: بناءً على كون مراده من عدم الاتصال هو الذي أفاده شيخنا العلامة كان
بينهما فرق؛ فإنَّ استصحاب عدم مجهول التاريخ إلى زمان وجود معلوم التاريخ ليس
إلا عدم نقض اليقين بالشك، ولا تأتي فيه الشبهة التي عرفتها وعرفت دفعها.
فتحصل من جميع ما تقدّم: أنَّ الاستصحاب في مجهول التاريخ مطلقاً لا إشكال
فيه، وأما في معلوم التاريخ فلا يجري إلا على بعض الوجوه المتقدمة.

تكميل

فروض ترتب الأثر على وجود الحادثين

ربما يكون الأثر مُرتَّباً على وجود الحادثين في زمان الشك، ويشك في المُتقدِّم
منهما، كما لو تيقن الحدث والطهارة، وشك في المُتقدِّم، أو تيقن إصابة النجس لثوبه
وغيَّسه، وشك في المُتقدِّم.

فحينئذٍ: تارة يكون كلٌّ منهما مجهول التاريخ، وتارة يكون أحدهما معلوم التاريخ،
وعلى التقديرين، تارة تكون الحالة السابقة على عروض الحالتين معلومة، وأخرى تكون

غير معلومة، فإن كانت معلومة، فتارةً تكون الحالة السابقة على الحالتين مساوية في الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، وأخرى تكون زائدة في الأثر، وثالثة تكون ناقصة. فإن لم تكن الحالة السابقة معلومة فاستصحاب بقاء كل من الحادثين جاريًا ومعارض بمثله من غير فرق بين معلوم التأريخ ومجهوله.

وما عن بعض متأخري المتأخرين: من التفصيل بينهما، فذهب إلى التعارض في مجهولي التأريخ، وحكم في معلوم التأريخ بأصالة تأخر الحادث^(١)، ففيه ما لا يخفى. وإن كانت الحالة السابقة على عروض الحادثين معلومة، وكانت مساوية لإحدى الحالتين العارضتين، كما لو تيقن الحدث والطهارة، وكانت الحالة السابقة عليها الحدث أو الطهارة، فعن المشهور في خصوص الفرع هو الحكم بلزوم التطهير؛ لمعارضة استصحاب الحدث لاستصحاب الطهارة، وحكم العقل بتحصيل الطهارة للصلاة؛ لقاعدة الاشتغال^(٢).

وعن المحقق في «المعتبر» لزوم الأخذ بضد الحالة السابقة؛ لأنها ارتفعت يقيناً وانقلبت إلى ضدها، وارتفاع الضد غير معلوم.

قال على ما حكى عنه: يمكن أن يقال ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين، فإن كان حدثاً بنى على الطهارة؛ لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحالة إلى الطهارة، ولم يعلم تجدد الانتقاض، فصار متيقناً للطهارة، وشاكاً في الحدث فيبني على الطهارة، وإن كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على الحدث؛ لعين ما ذكرنا من التنزيل^(٣) انتهى.

١- الدرّة النجفية (منظومة السيد بحر العلوم): ٢٣.

٢- ما حكى عن المشهور لا يختص بالفرع المذكور، فانظر منتهى المطلب: ١: ٧٤ سطر ٢٤، مفتاح الكرامة: ١: ٢٨٩، جواهر الكلام: ٢: ٣٥٠ و ٣٥١، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٥٨ سطر ٩، مصباح الفقيه: ١: ٢٠٢ سطر ١٦، مستمسك العروة الوثقى: ٢: ٤٩٥.

٣- المعتبر: ٤٥ سطر ١٧، وقد حكى قول المحقق جماعة منهم المقداد السيوري في التنقيح الرائع: ١: ٨٩، وأصحاب الذخيرة والجواهر ومصباح الفقيه وغيرهم.

ونسب هذا التفصيل إلى مشهور المتأخرين^(١).

ولقد تصدّى لردّه جمع من المحققين كالشيخ الأعظم^(٢)، وصاحب «مصباح الفقيه»^(٣)، وبعض أعظم العصر^(٤) بما لا داعي لنقل كلامهم.

تحقيق الحال في المقام

والتحقيق عندي: هو قول المحقق في مجهولي التاريخ، والتفصيل في معلومه بأنه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكا لمُحَقَّق، وإلا فكا لمشهور، وإن انطبق المسلكان نتيجة أحياناً.

أما في مجهولي التاريخ: فلأنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وتكون سببياً الأسباب الكثيرة للشيء الواحد سببياً اقتضائية؛ بمعنى أنّ كلّ سبب يتقدّم في الوجود الخارجي يصير سبباً فعلياً مؤثراً في حصول المُسَبَّب، وإذا وجدت سائر الأسباب بعده لم تتصف بالسببية الفعلية؛ ضرورة أنّ الحدث إذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر بعده أو بول أو غيرهما موجباً لحدوثه، ولا يكون شيء منها سبباً فعلياً، بل سببياً الفعلية موقوفة على حدوثها لدى كون المُكَلَّف مُتَطَهِّراً لم تسبقه سائر الموجبات، فإذا كان المُكَلَّف مُتَيَقِّناً بكونه محدثاً في أول النهار، فعلم بحدوث طهارة وحدث أثناء النهار، وشكّ في المُتقدّم والمتأخر يكون استصحاب الطهارة المُتَيَقِّنة ممّا لا إشكال فيه.

ولا يجري استصحاب الحدث؛ لعدم تيقن الحالة السابقة، لاتفصيلاً ولا إجمالاً؛ فإنّ الحدث المعلوم بالتفصيل الذي كان مُتَحَقِّقاً أول النهار قد زال يقيناً، وليس له علم

١- الناسب هو شارح الجعفرية كما في كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٥٩ سطر ٩.

٢- نفس المصدر: ١٥٩ سطر ١٥.

٣- مصباح الفقيه ١: ٢٠٤ سطر ١٣.

٤- أجدود التقريرات ٢: ٤٣٥، فوائد الأصول ٤: ٥٢٤ و ٥٢٥.

إجماليّ بوجود الحدث، إمّا قبل الضوء أو بعده؛ لأنّ الحدث قبل الضوء معلوم تفصيليّ،
وبعده مشكوك فيه بالشكّ البدويّ.

وما يقال: من أنّ وجود الحدث بعد تحقّق السبب الثاني معلوم، وإن لم يعلم أنّه
من السبب الثاني أو الأوّل، ورفع اليد عنه نقض اليقين بالشكّ^(١).

مدفوع: بأنّ هذا خلط بين العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ، وبين العلم الإجماليّ؛
فإنّ وجود الحدث قبل الضوء معلوم بالتفصيل، ولا إجمال فيه أصلاً، ووجوده بعده
احتمال بدويّ، فدعوى العلم الإجماليّ في غير محلّها.

والقول: بأنّا نعلم أنّ الحدث بعد السبب الثاني موجود إمّا بهذا السبب أو بسبب
آخر عبارة أخرى عن القول: بأنّا نعلم أنّ الحدث بعد السبب الثاني موجود إمّا قبل
الضوء أو بعده، وقد عرفت أنّه ليس علماً إجمالياً.

وإن شئت قلت: إنّ المعلوم بالإجمال هو السبب الثاني، لا بوصف السببيّة
الفعليّة، بل الأعمّ من ذلك؛ فإنّا نعلم إجمالاً وجود النوم إمّا قبل الضوء أو بعده، وهو
ليس مجرى الاستصحاب، وأمّا الحدث فليس معلوماً بالإجمال، بل معلوم بالتفصيل قبل
الضوء، ومحتمل بدويّ بعده.

وهذا نظير العلم الإجماليّ بأنّ الأثر الحاصل في ثوبه إمّا من الجنابة التي اغتسل
منها، أو من جنابة جديدة، حيث إنّ العلم الإجماليّ بأنّ هذا إمّا من تلك الجنابة، أو من
هذه حاصل، ولكّنه ليس منشأ للأثر، وأمّا نفس الجنابة فليست معلومة بالإجمال، بل
الجنابة قبل الغسل معلومة تفصيلاً، ورفعها معلوم أيضاً، وبعده مشكوك فيها بالشكّ
البدويّ، وليست طرفاً للعلم الإجماليّ.

والفرق بين هذا المثال وما نحن فيه: أنّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه يكون في تحقّق

١- أنظر جواهر الكلام ٢: ٣٥٢، مصباح الفقيه ١: ٢٠٤ سطر ١٣، و ١٩.

السبب الأعم من الاقتضائي والفعلي، وهو مما لا أثر له، ولا يجري فيه الاستصحاب، وفي المثال يكون في أنّ الأثر من تلك الجناية أو من هذه، وهذا أيضاً لا أثر له، وأمّا نفس الجناية والحدث فليستا معلومتين بالإجمال، بل كلّ منهما معلوم بالتفصيل قبل التطهر، ومشكوك فيه بعده.

وإن شئت توضيح ما ذكرنا نقول: إنّ العلم الإجمالي بالنوم إمّا قبل الوضوء أو بعده فيما نحن فيه، كالعلم الإجمالي بوجود الخفقة والخفتين قبل الوضوء أو النوم؛ لأنّ النوم قبل الوضوء، أي في زمان الحدث ليس سبباً له، كما أنّ الخفقة والخفتين ليستا كذلك، فكما أنّ العلم الإجمالي في المثال لا يؤثر شيئاً، كذلك فيما نحن فيه.

وإن صحّ أن يقال في المثال: علم إجمالاً بتحقق الحدث بعد هذا الأمر الحادث إمّا من جهة السبب الأول، وإمّا من جهة السبب الحادث؛ فإنّ هذا الحادث إن وجد قبل الوضوء كان الحدث موجوداً بعده بالسبب الأول، وإن وجد بعده كان موجوداً بسببه.

مع أنه لا أظنّ بأحد أن يستصحب هذا الحدث، وليس ذلك إلا لأجل وضوح عدم العلم الإجمالي، وأنّ الحدث المعلوم بالتفصيل ليس طرفاً للترديد ومصححاً للإجمال المُعتبر في العلم الإجمالي، ولا فرق بالضرورة بين النوم بعد الحدث، والخفقة والخفتين في عدم سببتهما فعلاً للحدث. وكون النوم سبباً - لولا سبقه بالحدث - لا يوجب فرقاً كما هو واضح.

وبتقريب آخر: أنّ الحدث في المثال مُردّد بين فردين، أحدهما مقطوع الزوال، والآخر مُحمّل الحدوث؛ فإنّه إن وجد السبب قبل الوضوء يكون محدثاً بالسبب الأول، وهو مصداق من الحدث، وإن وجد بعده يكون الحدث مصداقاً حادثاً من السبب الثاني.

فحيثُذ: إن أريد استصحاب الفرد فلا يجري لاختلال أركانه، فإنَّ المصداق الأول مقطوع الزوال، والمصداق الثاني مُحتمل الحدوث، وإن أريد استصحاب الكلِّي فلا يجري؛ لعدم الاتصال بين زوال الفرد الأول واحتمال حدوث الفرد الآخر، وفي مثله لا يكون شك في البقاء، ولا أظنك بعد التأمل فيما ذكرنا أن تشك فيه. هذا حال مجهولي التاريخ.

فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ

وأما إذا جهل تأريخ الحدث وعلم تأريخ الطهارة، مع كون الحالة السابقة هي الحدث، فاستصحاب الحدث لا يجري؛ لعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ؛ من عدم العلم الإجمالي بالحدث، فلا تكون حالة سابقة مُتيقَّنة للحدث، ولكنَّ استصحاب الطهارة لا مانع منه.

فإذا علم كونه محدثاً في أول النهار، وعلم أنَّه صار في أول الظهر مُتطهراً، وعلم بحدوث حدث إمَّا بعد الطهارة، وإمَّا قبلها لا يجري استصحاب الحدث؛ للعلم بزوال الحدث المعلوم تفصيلاً، وعدم العلم بتحقيق حدث غيره، وأمَّا استصحاب الطهارة المُتحقَّقة في أول الظهر فجارٍ؛ للعلم بوجودها، والشك في زوالها، ففي هذه الصورة نحكم بكونه مُتطهراً.

وإذا جهل تأريخ الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً، وعلم تأريخ الحدث، فاستصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلوم بالاجمال، ونحكم بلزوم التطهر عقلاً؛ لقاعدة الاشتغال.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنَّ مقتضى القاعدة هو الأخذ بضدَّ الحالة السابقة في

مجهولي التاريخ لأجل استصحاب الحالة المضادة من غير معارض له، وكذا فيما إذا علم تأريخ ما هو ضدّ للحالة السابقة؛ لعين ما ذكر.

وأما فيما إذا علم تأريخ ما هو مثل للحالة السابقة، كما إذا تيقّن الحدث في أوّل النهار، وتيقّن بحدوث آخر في الظهر، وتيقّن بطهارة إمام قبل الظهر أو بعده، فيجب تحصيل الطهارة؛ لتعارض استصحاب الحدث المعلوم في الظهر - للعلم به والشكّ في زواله - مع استصحاب الطهارة المعلومّة بالإجمال؛ للعلم بوجودها: إمام قبل الظهر أو بعده، والشكّ في زوالها.

وما قيل: من تردّدها بين ما هو مقطوع الزوال وما هو مشكوك الحدوث، فلا يجري فيها الاستصحاب^(١) مردود بأنّ ذلك مُحَقَّقُ الشكّ، ورفع اليد عن العلم الإجماليّ باحتمال الزوال نقض لليقين بالشكّ؛ ضرورة أنّنا نعلم بتحقيق طهارة عقيب الغسل أو الوضوء، وشككنا في زوالها، واحتملنا بقاء المُتَيَقَّن، فلا يكون رفع اليد عنه إلّا نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لافرق بين معلوم التاريخ في الفرض ومجهوله؛ فإنّ الحدث المعلوم في أوّل الزوال مُردّد بين ما هو باقٍ من أوّل النهار، أو حادث في الحال، والأوّل مُتَيَقَّن الزوال، والآخر مشكوك الحدوث.

قلت: نعم لكنّ استصحاب الكلّي لآمانع منه؛ لأنّ الكلّي في أوّل الزوال معلوم التحقّق ومُحتمل البقاء، من غير ورود إشكال مجهول التاريخ عليه؛ لأنّ الفرد المعلوم منفصل بالظهور جزماً عن الفرد المُحتمل في مجهوله دون معلومه، وهذا هو المائز بينهما، فتدبر لئلا يختلط الأمر عليك.

وتما ذكرنا: يعلم حال جميع الصور المتصورة في الباب، وكذا حال عروض

١- أنظر كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٠٩ سطر ٢٤، مصباح الفقيه ١: ٢٠٤ سطر ٢٢.

النجاسة والظهور على الثوب فيما كانت الحالة السابقة على عروض الخالتين مساوية للحالة العارضة في الأثر أو زائدة عليها، كما إذا علم بتنجس ثوبه أول النهار بالدم، وعلم بعروض دم آخر، وعروض طهارة على الثوب، أو علم بعروض نجاسة بولية عليه أول النهار، وعلم بعروض نجاسة دموية وطهارة عليه، مع الجهل بتأريخهما أو بتأريخ أحدهما؛ فإنَّ حكم هذه الصور حكم ما ذكرنا في الحدث والطهارة.

وأما إذا كانت الحالة السابقة دونها في الأثر، فاستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال مجري، ويعارض استصحاب الطهارة، سواء جهل تأريخهما، أو تأريخ أحدهما، وبعد التعارض يرجع إلى أصل الطهارة، وعليك بالتأمل التام في أطراف ما ذكرنا، فإنَّه حقيق بذلك.

حول كلام بعض العلماء وما فيه

ثم إنَّ بعض أعظم العصر ذهب إلى عدم جريان أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية حتى فيما إذا علم تأريخ الكرية، فحكم فيما إذا كان الماء مسبوqاً بعدم الكرية والملاقاة فتيقنهما بنجاسة الماء مطلقاً، سواء جهل تأريخهما، أو علم تأريخ أحدهما؛ لعدم جريان أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية؛ لأنَّ الظاهر من قوله: (إذا بلغ الماء قدر كتر لا ينجسه شيء)^(١) هو أنه يُعتبر في العاصمية، وعدم تأثير الملاقاة سبق الكرية ولو آناً ما، وكلّ موضوع لا بد وأن يكون مقدماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم التأثير من سبق الكرية.

وأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية لاثبت سبق الكرية على الملاقاة إلى أن

قال: فظهر أنه لا بدّ من الحكم بالنجاسة في المثال مُطلقاً.

نعم: لولا كون التعليق على الأمر الوجودي يقتضي إحرازه لكان ينبغي في المثال الرجوع إلى قاعدة الطهارة عند العلم بتاريخ الكربة^(١)، إنتهى!

وفيه: أن موضوع الانفعال هو الماء الذي لم يبلغ كراً بحسب الواقع، فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكربة يترتب عليها عدم الانفعال؛ فإنّها تنفي الملاقاة إلى زمان الكربة، وعدم ملاقاة الماء المفروض للنجس إلى زمان الكربة يكفي في الحكم بطهارته، ولا يلزم إحراز سبق كرفته.

نعم: لا بدّ في إثبات أحكام سبق الكرّ من إحرازه، ولانحتاج في الحكم بالطهارة إلى إحرازه، بل يكفي فيه التعبد بعدم الملاقاة إلى زمانها، وما ذكره من أن تعليق حكم على أمر وجودي يقتضي إحرازه فهو أيضاً ممّا لا دليل عليه سوى الدعوى.

التنبيه الثامن

في موارد التمسك بالعموم، واستصحاب حكم المخصّص

إذا ورد عموم أفراديّ يتعقّبه دليل مُخرج لبعض أفراده عن حكمه في زمان؛ بحيث لا يكون للدليل المُخرج إطلاق أو عموم بالنسبة إلى غير ذلك الزمان، فهل يتمسك باستصحاب حكم دليل المُخرج^(٢) أو بعموم العامّ أو بإطلاقه^(٣) أو يفصل بين المقامات^{(٤)؟}

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٢٨ - ٥٣٠.

٢- اختاره السيد بحر العلوم، وقد لحّص كلامه صاحب الفصول الغروية: ٢١٤ سطر ٣١.

٣- جامع المقاصد ٤: ٣٨.

٤- صور التفصيل مختلفة، فمنها تفصيل لصاحب رياض المسائل وآخر للشيخ وثالث للأخوند.

الأقوى هو الأوسط^(١)، ويتضح المرام بعد التنبيه على أمور:
 الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء:
 فتارة: يلاحظ المتكلم الأزمنة مُستقلّة على نحو العامّ الأصوليّ مثل: «أكرم العلماء
 في كلّ يوم».

وحينئذٍ: قد يكون الظرف مُتعلّقاً بالهيئة؛ أي يجب في كلّ يوم إكرام العلماء، وقد
 يكون مُتعلّقاً بالمادّة؛ أي الإكرام في كلّ يوم واجب، وقد يكون مُتعلّقاً بالموضوع بنحو من
 التأويل؛ أي يجب إكرام العلماء الكائنين في كلّ يوم، وقد يكون مُتعلّقاً بالنسبة الحكميّة؛
 أي ثبوت وجوب إكرام العلماء في كلّ يوم.

وهذه التراكيب وإن كانت مُنصّورة لكنّها مُجرد تصوّر، وإلا فالظاهر من القضايا
 - لو خلّيت عن القرائن - هو كون الظرف مُتعلّقاً للنسبة الحكميّة، فقوله: «أكرم العلماء
 في يوم الجمعة» كقوله: «جاءني العلماء في يوم الجمعة» الظاهر منه أنّ يوم الجمعة ظرف
 إكرامهم ومجيئهم؛ أعني الإكرام والمجيء المتستبين إليهم بما أنّها منتسبان إليهم.
 وتارة: يلاحظها بنحو العامّ المجموعيّ.

وثالثة: يلاحظ الزمان مُستمرّاً على نحو تحقّقه الاستمراريّ، كقوله: «أوفوا بالعقود
 مُستمرّاً أو دائماً» لابعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مُستقلّاً، ولا بنحو العامّ المجموعيّ،
 حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده.

بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مُستمرّاً؛ بحيث لو وفي المُكّلف إلى آخر الأبد
 يكون مُطيعاً إطاعة واحدة، ولو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة لا بطلب
 مُستقلّ أو مطلوبيّة مُستقلّة، بل بالطلب الأوّل الذي جعل الحكم كلازم الماهيّة
 للموضوع، فلو قال المولى: «لا تنه زيدا» فترك العبد إهاتته مُطلقاً كان مطيعاً له إطاعة

١- أنظر تحقيق الإمام قدس سره في فورية خيار الغبن من كتاب البيع ٤: ٣٦٤ وما بعدها.

واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانتة محرمة عليه بعده أيضاً، لابتحو المطلوبة المتكثرة المستقلة، بل بنحو استمرار المطلوبة.

وتأتي فيه وفيما قبله التصورات المتقدمة؛ أي كون القيد للهيئة أو المادة أو الموضوع أو النسبة.

ورابعة: يُستفاد الاستمرار والدوام بنحو الاستمرار المُتقدّم من مقدمات الحكمة وصون كلام الحكيم عن اللغوية، كقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) بناءً على استفادة هذا النحو من الاستمرار منه، كما أشار إليه المحقق الكركي^(٢) وتبعه غيره^(٣).

الثاني: أنّ العموم الزماني أو الاستمرار الزماني المُستفادين من قوله: «في كلّ يوم» أو «مُستمرّاً» متفرّع على العموم الأفراديّ كان القيد للحكم أو للنسبة الحكمية، وكذا إذا كان مُستفاداً من مقدمات الحكمة، فقوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» يكون كقوله: «أكرم العلماء» ويقول بدليل مُنفصل: «فليكن وجوب إكرامهم في كلّ يوم» وكذا قوله: «أكرمهم مُستمرّاً» بمنزلة قوله: «فليكن وجوب إكرامهم مُستمرّاً» وأولى بذلك ما إذا كان الاستمرار مُستفاداً من دليل الحكمة.

ومعنى تفرّع ما ذكر على العموم الأفراديّ أنّ الحكم المُتعلق بالعموم الأفراديّ موضوع للعموم والاستمرار الزمانيّين، وكذا للإطلاق المُستفاد من دليل الحكمة.

الثالث: لازم تفرّع ما ذكرنا على العموم الأفراديّ هو أنّ التخصيص الوارد على

١- سورة المائدة: ٥.

٢- جامع المقاصد: ٤: ٣٨.

المحقق الكركي: وهو المحقق الثاني الشيخ نورالدين أبو الحسن علي بن الحسين الكركي، ولد في لبنان في قرية من قرى بعلبك تسمى كرك نوح سنة ثمانمائة وثمان وستين هجرية، ودرس حتى أحاط بعلوم أهل القبلة، ثمّ هاجر إلى إيران في زمان الشاه إسماعيل الصفوي فجعله في أصفهان شيخاً للإسلام وعيّن له سنوياً سبعين ألف دينار ليصرفها في المدارس، وزاد شأنه في زمان طهماسب، توفي سنة ٩٣٧ هـ، وترك آثاراً جلييلة منها: جامع المقاصد، الرسالة الجعفرية، حواشي إرشاد الأذهان، رسالة الجمعة وغيرها. أنظر لؤلؤة البحرين: ١٥١ / ٦٢، أعيان الشيعة ٨: ٢٠٨، رياض العلماء: ٣: ٤٤١.

٣- فوائد الأصول: ٤: ٥٣٥، حاشية السيد اليزدي على المكاسب: ٤٨: سطر ١٨.

العموم الأفرادي رافع لموضوع العموم والاستمرار الزمانيين، وكذا لموضوع الإطلاق، فلا يكون مخالفاً لظهورهما، فقوله: «لاتكرم الفساق من العلماء» مُخَصَّص لقوله: «أكرم العلماء» ورافع لموضوع العموم الزماني والاستمرار المُستفادين من الدليل اللفظي، أو مُقَدِّمات الإطلاق، وليس تخصيصاً لعمومه، أو تقييداً لإطلاقه، كما لو ورد «أكرم العلماء» وكانت طائفة منهم خارجة من العلماء موضوعاً.

وبالجمله: رفع موضوع العموم أو الإطلاق ليس مخالفاً لظهورهما، وليست أصالة الإطلاق والعموم حافظه لموضوعهما.

وكذا لو ورد تخصيص على العموم الزماني أو تقييد على إطلاق دليل العام لا يكون مخالفاً لظهور العام؛ لأنَّ مفاد العام ليس إلا دخول كل فرد تحت الحكم، وأما كونه دائماً أو في كل زمان أو مُستمرّاً بدليل الإطلاق، فليس شيء منها بمفادٍ للعقد العمومي الأفرادي.

وإن شئت قلت: إنَّ هاهنا عموماً فوقانياً وعموماً تحتانياً، لكل منهما ظهور، والتخصيص في كل منهما غير التخصيص في الآخر، وكذا حال العموم والإطلاق، فإنَّ التخصيص في العموم غير التقييد في إطلاقه، فإذا ورد «أكرم العلماء» واقتضت مُقَدِّمات الحكمة وجوب إكرامهم دائماً.

فتارة: يرد «لاتكرم الفساق منهم» فيكون مُخَصَّصاً للعموم، ومُفْنياً لموضوع الإطلاق، فيكون مخالفاً لأصالة العموم، لا أصالة الإطلاق.

وتارة: يرد «لاتكرم الفساق منهم يوم الجمعة» فيكون مُقَيِّداً لإطلاقه، لا مُخَصَّصاً لعمومه، فلا يكون مخالفاً لأصالة العموم، بل لأصالة الإطلاق.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عام أفرادي يتضمّن العموم أو الاستمرار الزماني - بدلالة لغوية أو بمقَدِّمات الحكمة - وورد دليل مُخْرَج لبعض أفراده عن حكم

العموم في زمان مُعَيَّن، كقوله: «أكرم العلماء في كلِّ يوم» أو «مُسْتَمْرًا» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، أو قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعة، وشكَّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعة في حكم الفرد المُخْرَج لا يجوز التمسك بالاستصحاب مُطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامِّ الأصوليِّ، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المُتعلِّق، أو دلَّت مُقَدِّمات الحكمة على ذلك.

أما إذا لوحظ الزمان مُستقلاً فواضح؛ لأنَّ خروج الفرد في يومٍ تصرَّف في العموم الأفراديِّ التحتانيِّ، فأصالة العموم مُحَكِّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد.

وأما إذا جعل مُستَمْرًا أو دائماً أو أبداً ظرفاً للحكم؛ فلأنَّ خروج بعض الأفراد في بعض الأيام ليس تخصيصاً في العموم الأفراديِّ، بل تقييداً وتقطيعاً للاستمرار الذي قامت الحُجَّة عليه، وتردَّد أمره بين الأقلِّ والأكثر، ولا بدَّ من الاكتفاء بالأقلِّ، فيكون ظهور الاستمرار في البقيَّة حُجَّة.

وإن شئت زيادة توضيح: فاعلم أنَّه إذا ورد «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بـ «أنَّ وجوب إكرام العلماء مُستمر» فحيثُ قد يدلُّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مُخَصَّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرفاً في قوله: «وجوب إكرام العلماء مُستمر» لما عرفت في المُقَدِّمات أنَّ إخراج الموضوع عن الموضوعية ليس تصرفاً في العموم أو الإطلاق.

وقد يدلُّ على عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة، فيكون تصرفاً في قوله: «وجوب إكرامهم مُستمر» لا في قوله: «أكرم العلماء»؛ لأنَّ المفروض أن قوله: «أكرم العلماء» مُتعرِّض للعموم الأفراديِّ، لا الاستمرار الزمانيِّ، فتقطع زمان من وجوب

إكرامهم تصرف فيما يتعرّض للاستمرار الزماني، فإذا كان ذلك في كلام واحد ودليل متّصل كقوله «أكرم العلماء مُستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفراديّ يدلّ عليه الجمع المحلّي باللام، وإلى استمرار الحكم الذي يدلّ عليه ظهور القيد الذي قام مقام مقدمات الحكمة في بعض المقامات، فيكون قوله: «لا تكرم زيداً» تخصيصاً للعموم الأفراديّ، و«لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حُجّة في البقيّة لدى العقلاء، يكون ظهور القيد في استمرار الحكم حُجّة فيما عدا مورد التقطيع القطعيّ لديهم.

ومّا ذكرنا: يعلم حال الإطلاق المُستفاد من دليل الحكمة، فلو فرض أن قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ كما يدلّ بالعموم اللّغويّ على الشمول الأفراديّ يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمة أو مُناسبة الحكم والموضوع؛ بمعنى أن لزوم الوفاء بكلّ عقدٍ مُستمرّ، لامن قبيل العامّ المجموعيّ، بل بحيث تكون المخالفة في بعض الأزمان لا توجب سقوط المطلوبيّة بالنسبة إلى البقيّة، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد كالعقد الربويّ يكون مُخصّصاً للعموم الأفراديّ، ولا يكون مُقيّداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأما لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقدٍ في زمان، كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعة مثلاً يكون هذا تقييداً لإطلاقه، لا تخصيصاً لعمومه؛ لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج ما يشملها العموم إخراجاً حُكميّاً، والعموم اللّغويّ يدلّ على دخول تمام أفراد العقود في وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه في زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق في الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعة في لزوم العقد يرجع إلى الشكّ في زيادة التقييد

لا للتخصيص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: إنه لا يلزم من ذلك زيادة تخصيص إذا خرج الفرد في ساعة أو بعد الساعة مُستمرّاً^(١) خلط بين التخصيص والتقييد؛ لأنَّ خروج الفرد في ساعة تقييداً لا لتخصيص، وخروجه في الزائد عن الساعة تقييداً زائداً يدفع بالأصل.

فإن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات وهاهنا؛ فإنَّ الأول يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض واحد، والحكم إنَّما تعلق به بلحاظ الخارج، فاستقرَّ ظهور القضية في الحكم على كلِّ ما يدخل تحته بدلاً أو استغراقاً، فإذا خرج مُنفصلاً شيء بقي الباقي بنفس ظهور الأول المُستقرِّ، وفي المقام أنَّ الزمان في حدِّ ذاته أمر واحد مُستمرّ ليس جامعاً لأفراد كثيرة، إلَّا أن يقطع بالملاحظة، وتُجعل كلَّ قطعة ملحوظة في القضية، وأمَّا إذا لم يلحظ كذلك كما إذا كان الاستمرار بمُقدمات الحكمة، فلازمه الاستمرار من أول وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً، فليس لهذا العامِّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق^(٢).

قلت: نعم هذا ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه.

وفيه أولاً: أنَّ المطلق في سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد، ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجية استغراقاً أو بدلاً، ولم يكن المطلق بعد تمامية مُقدمات الإطلاق كالعامِّ مفاداً، بل ليس مُقتضى الإطلاق بعد تمامية المُقدمات، إلَّا أنَّ ما أخذ في الموضوع تمام الموضوع للحكم، كما هو المُقرَّر في محله^(٣).

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٩٥ سطر ١٧، مكاسب الشيخ الأنصاري: ٢٤٢ سطر ٣١.

٢- درر الفوائد: ٥٧١.

٣- أنظر مناهج الوصول ٢: ٢٣١ و ٢٣٢.

وثانياً: أنَّ كون الزمان أمراً مُستمرّاً واحداً لا يلازم كون مُقتضى الإطلاق وحدة الحكم؛ بحيث إذا انقطع في زمان انقطع مطلقاً، فإنَّ لازم ذلك أن يكون موضوع الحكم كالعالم المجموعي، ولازمه عدم لزوم الإطاعة لو عصاه في زمان، مع أنَّ الواقع في أشباه ﴿أوفوا بالعقود﴾ خلاف ذلك، بل فرض مثل العموم المجموعي المُقتضي لانتفاء الحكم بانتفاء جزء من الزمان خروج عن محط البحث، فحيثُ لو خرج جزء من الزمان لامنع من التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى سائر الأزمنة.

بل لنا أن نقول: إنَّ الزمان وإن كان واحداً مُستمرّاً تتقدّم أجزاؤه الفرضية بعضها على بعض، لكنَّ الحكم المُستفاد من الإطلاق بالنسبة إلى أجزائه عرضي، لكن لا بمعنى كون مُقتضى الإطلاق شمول المطلق للأجزاء، بل بمعنى لزوم الوفاء بالعقد مثلاً من غير تقييد بزمان، فيجب الوفاء عليه بالنسبة إلى الأجزاء الغير الآتية في الحال أيضاً.

فإن قلت: إنَّ استمرار الحكم ودوامه فرع وجود الحكم؛ لأنَّ الحكم بمنزلة الموضوع بالنسبة إليه، فإذا قيل «الحكم مُستمر» أو يُستفاد ذلك من مُقدّمات الحكمة لا يمكن التمسك بظهور القيد أو أصالة الإطلاق لكشف حال الحكم؛ فإنه من قبيل إثبات الموضوع بالحكم وهو محال، فالعموم الزماني إذا كان مصبّه نفس الحكم يكون دائماً مشروطاً بوجود الحكم، ولا يمكن أن يدلّ قوله: «الحكم مُستمر في كلِّ زمان» على وجود الحكم مع الشكّ فيه، وكذا لو كان استمراره مُقتضى مُقدّمات الحكمة، فإنَّ الإطلاق أيضاً فرع الحكم، ومع الشكّ فيه لا يمكن أن يرجع إليه لكشف حاله؛ لأنَّه من قبيل إثبات الموضوع بالحكم.

ألا ترى: أنَّه إذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ في وجود العالم لا يمكن إثباته بعمومه؛ لأنَّ إثبات الموضوع بالحكم كتحقّقه به محال، كذلك إذا قال المولى: «الحكم مُستمر» أو كان ذلك مُقتضى مُقدّمات الحكمة.

وهذا بخلاف ما إذا كان مصبّ العموم الزمانيّ مُتعلّق الحكم كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان» إذا كان ظرفاً للمُتعلّق، فإنّ التمسك بالعموم فيه في مورد الشكّ لآمانع منه؛ لأنّ العموم الزمانيّ فيه تحت دائرة الحكم، كما أنّه في الأوّل يكون فوق دائرة الحكم، وهذا هو المناط لجواز التمسك ولا جوازه.

قلت: نعم هذا ملخّص ما فضّله بعض أعظم العصر رحمه الله^(١).

وفيه: أنّ عدم جواز كشف الموضوع بالحكم وإثباته به إنّما هو فيما إذا تعلّق الحكم بموضوع مفروض الوجود، كالقضايا الحقيقيّة، مثل «أكرم العلماء» الذي كان حاصل مفاده «كلّ ما وجد في الخارج وكان عالماً يجب إكرامه»، فلا يمكن في مثل تلك القضايا إثبات الموضوع بالحكم.

وأما إذا كان المحمول بدلالة لغويّة يدلّ على وجود الحكم في جميع الأزمان استقلالاً، أو على نحو الاستمرار فيكشف عن حاله، فلو قال المولى: «إنّ وجوب إكرام العلماء مُستمرّ إلى الأبد» فقد يشكّ في أصل تعلّق وجوب الإكرام بالفسّاق مثلاً؛ أي يشكّ في التخصيص، فلا يكون قوله: «مُستمرّ» رافعاً لهذا الشكّ، بل الراجع له قوله: «أكرم العلماء» وأما إذا شكّ في وجوب إكرامه في يوم كذائيّ بعد العلم بأصل وجوب الإكرام؛ أي يشكّ في استمرار الحكم، فيكون قوله: «حكميّ مُستمرّ» كاشفاً عن استمراره وتحقّقه في اليوم المشكوك فيه.

والسرّ فيه: أنّ أصل الحكم بالنسبة إلى المحمول؛ أي قوله: «مُستمرّ» أخذ مفروض الوجود، كما في القضايا الحقيقيّة، وأما بالنسبة إلى استمراره فلا يمكن أن يؤخذ كذلك؛ لأنّه يلزم أن ترجع قضيّة «حكميّ مُستمرّ» إلى قضيّة ضروريّة بشرط المحمول؛ أي حكمي المفروض استمراره مُستمرّ، وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: إنَّ موضوع قوله: «الحكم مُستمرّ» هو طبيعة الحكم بنحو الإهمال، ويكون المحمول دالّاً على استمراره وبقائه، فإذا شكّ في مهملته الحكم الذي هو موضوع للقضية فلا يمكن إثباته بالمحمول؛ لأنَّ الحكم بنحو الإهمال أخذ مفروض الوجود، وأمّا إذا علم أصل وجود الحكم، وشكّ في بقاءه واستمراره، فلا يكون ذلك شكّاً في الحكم، بل في استمراره، ولا يكون استمرار الحكم موضوعاً لاستمراره بالضرورة، فما كشف عن حاله هو استمرار الحكم وهو ليس بموضوع، وما هو موضوع وهو نفس الحكم ليس هو كاشفاً عنه ومُثبتاً له.

فحصل من جميع ما ذكرنا: أنَّ الحقّ هو التمسك بإطلاق دليل العامّ أو عمومه كلّما شكّ في خروج ما زاد على القدر المتيقن عن حكم العامّ في الزمان المتأخّر.

تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء

نعم قد يقال: إنَّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانيّين سواء كانا مُستفادين من مثل قوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مُستمرّاً» أو من مقدمات الحكمة مُتفرّعان على العموم الأفراديّ، وأنَّ محطّ التخصيص الأفراديّ غير محطّ التخصيص والتقييد الزمانيّين هو التفصيل بين ما إذا خرج في أوّل الزمان وشكّ في خروجه مُطلقاً أو في زمان، وبين ما إذا خرج في الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فيتمسك بالاستصحاب في الأوّل، وبعموم الدليل أو إطلاقه في الثاني؛ لأنَّ الأمر في الأوّل دائر بين التخصيص الفرديّ، وبين التخصيص الزمانيّ أو تقييد الإطلاق، فيكون من قبيل العلم الإجماليّ بورود تخصيص، إمّا في العامّ الفوقانيّ فلا يكون مخالفة للعامّ التحتانيّ، وإمّا في العامّ التحتانيّ فلا يكون مخالفة للعامّ الفوقانيّ، أو يكون

من قبيل العلم الإجمالي بورود تخصيص في العام، مع بقاء الإطلاق على ظاهره؛ لأنّ الإخراج الموضوعي ليس مخالفة للإطلاق أو تقييداً في الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم؛ لأنّ تقييد إطلاق دليل العام ليس تخصيصاً حتّى يخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب.

ويلحق به: ما إذا علم خروجه من الأثناء في الجملة، ولا يعلم أنّه خارج مُطلقاً أو من الأثناء فقط، فيدور الأمر بين التخصيص الفرديّ والزمنيّ، أو التخصيص والتقييد.

وأما الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العام قبل زمان القطع بخروجه كخيار التأخير وخيار الغبن - بناءً على كون ظهور الغبن شرطاً شرعياً له - فيتمسك بالعموم أو الإطلاق للقطع بعدم التخصيص الفرديّ، بل الأمر دائر بين قلة التخصيص وكثرته، أو قلة التقييد وكثرته، فيؤخذ بالقدر المتيقن، ويتمسك في المشكوك فيه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذي اختاره المحقّق الخراسانيّ وشيخنا العلامة في مجلس بحثه^(١).

ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جارية في العموم الأفراديّ الفوقانيّ، ولا تعارضها أصالة العموم في العامّ التحتانيّ الزمنيّ، ولا أصالة الإطلاق؛ لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين في رتبة واحدة، والعموم الأفراديّ في رتبة موضوع العموم والإطلاق الزمانيّين، ففي الرتبة المتقدمة تجري أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخّرة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العُقلاء في إجراء الأصول لا ينظرون إلى أمثال هذه

١- كفاية الأصول: ٤٨٣ و ٤٨٤، حاشية الأخوند على المكاسب: ١٠٨، درر الفوائد: هامش ٥٧٢.

التقدمات والتأخرات الرتيبة.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن لزوم كون المتعارضين في رتبة واحدة في التعارض بالعرض في حيز المنع؛ فإن العلم الإجمالي بوقوع خلاف ظاهر إما في العام الفوقاني أو في العام التحتاني موجب لسقوط الأصلين العقلانيين لدى العقلاء.

ويمكن أن يقال: إنه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء في كل يوم» الذي هو الحجة على مفاده، إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد، وكان المتيقن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً، فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق في غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجة من غير حجة لدى العقلاء، فال مورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقل والأكثر، فلا بد من الاكتفاء بالأقل في رفع اليد عن الحجة الفعلية، والعموم الإجمالي المدعى كالعلم الإجمالي بين الأقل والأكثر المنحل عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادعينا.

لكنه أيضاً محل إشكال بل منع؛ لأن مورد الأقل والأكثر إنما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامين، وشك في الأقل والأكثر في أفراده، وأما مع العلم بورود التخصيص أنا في الفوقاني أو التحتاني فلا؛ لأن أفراد كل منهما تباين الأفراد الأخرى، فلا معنى للأقل والأكثر.

والتحقيق: عدم جريان أصالة العموم والإطلاق في التحتاني؛ لما حققناه في العام والخاص من أن مورد جريانها فيما إذا شك في المراد، لافيهما علم المراد ودار الأمر بين التخصيص والتخصيص^(١)، مضافاً إلى أن هذه الأصول إنما جرت في مورد يترتب عليها أثر عملي لا مطلقاً.

فحيث نقول: إن جريانها في التحتاني غير ذي أثر؛ للعلم بخروج اليوم الأول

١- أنظر مناهج الوصول ٢: ٢٧٠ و ٢٧١.

مثلاً، فلا يعقل جريانها لإدخال ما علم خروجه.

ولو أُجري الأصل لإثبات لازمه وهو ورود التخصيص على الفوقانيّ، فمع بطلانه في نفسه - لأنّ إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم الممتنع في المقام - يلزم من إثبات اللازم عدم الملزوم؛ لأنّه موضوعه، ومع رفعه يرفع الحكم، فيلزم من وجوده عدم الوجود^(١)، وأيضاً إنّنا نعلم بعدم جريان الأصل في التحتانيّ إمّا لورود التخصيص به، أو بالفوقانيّ الرافع لموضوعه، فتدبر جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الحقّ في جميع الموارد ممّا هو محطّ البحث، هو الرجوع للدليل العامّ أو المطلق، ولو فرض عدم جريان أصالة العموم والإطلاق في المقام فالتمسك باستصحاب حكم المُخصّص أو المُقيّد فرع وحدة القضية المُتيقّنة والمشكوك فيها، وتحقّق سائر شرائط جريانه، ولاتأثير للدليل العامّ في جريانه ولاجريانه، فما ظهر من الشيخ الأعظم ممّا هو خلاف ذلك^(٢) وتبعه بعض أعظم العصر^(٣) منظور فيه.

التنبيه التاسع المُراد من الشكّ في الأدلّة

المُراد بالشكّ المُقابل لليقين في أدلّة الاستصحاب، ليس الاحتمال المساوي بالنسبة إلى البقاء والالقاء، بل هو خلاف اليقين.

أمّا أولاً: فلائّه موافق للعرف العامّ واللّغة^(٤)، وأمّا كونه الاحتمال المُساوي مقابل

١- أنظر كتاب البيع للإمام قدس سرّه ٤: ٣٧١.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٩٥ سطر ١٧.

٣- فوائد الأصول ٤: ٥٤٣.

٤- أنظر لسان العرب ٧: ١٧٤ - شكك.

الظنّ وغيره فهو اصطلاح خاصّ بين المنطقيّين^(١)، وتبعهم غيرهم من أرباب الاصطلاح^(٢).

وأما ثانياً: فلأنّ ذلك مُقتضى مقابله باليقين في الأخبار ومُناسبة الحكم والموضوع، وقد عرفت سابقاً^(٣) أنّ المراد باليقين فيها - ببعض المناسبات المغروسة في أذهان العرف - هو الحجّة، فمقابله اللاّحجّة، فكأنّه قال: «لا ينبغي رفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة»، ولقد ذكرنا في باب جواز استصحاب مُؤدّي الأمارات بعض المُؤيّدات والشواهد لذلك فراجع^(٤).

هذا بناءً على ما ذكرنا^(٥) من أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين والشكّ.

وأما بناءً على ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه: من أنّ الموضوع هو الكون السابق والشكّ اللاحق^(٦)، وما أفاده المُحقّق الخراساني رحمه الله: من أنّ مفاد الأدلّة جعل المُلازمة بين الكون السابق والكون اللاحق^(٧) فلا مجال للاستدلال للمُدعى بما ذكرنا؛ لعدم المقابلة بين الشكّ واليقين تأمل.

وكيف كان: فلا إشكال في أصل المسألة، وتدلّ عليه صحیحنا زرارة^(٨) كما أفاد الشيخ^(٩).

١- شرح الإشارات والتنبيهات ١: ١٢ - قم المنطق، شرح المطالع: ٨.

٢- كشف المراد: ٢٣٦ و ٢٣٧، شوارق الإنفام: ٤٢٦ السطر ما قبل الأخير، شرح المواقف ١: ٨٦ و ٨٧.

٣- تقدّم في صفحة ٨٢.

٤- تقدّم في صفحة ٨٢ و ٨٣.

٥- تقدّم في صفحة ٧٩ و ٨٠.

٦- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٢١ سطر ١٦.

٧- كفاية الأصول: ٤٦٠ و ٤٦١.

٨- تقدّم تخرجه في صفحة ٢١-٢٢ و ٤٠-٤١.

٩- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٩٨ سطر ١٧.

وأما الاستدلال بالإجماع التقديري^(١) فلا يرجع إلى محصل؛ لأنَّ المناط في حجّية الإجماع هو الكشف عن دليل مُعتبر، ولا معنى للكشف التقديريّ أو الدليل المُعتبر التقديريّ.

ولقد تعرّضنا لعاشر التنبهات في مبحث البراءة وهو استصحاب صحّة العبادة عند الشكّ في طرّو مُفسد^(٢)، وكذا حاله فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب^(٣)، فلا داعي للتكرار.

١- نفس المصدر : ٣٩٨ سطر ١٤ .

٢- أنظر أنوار الهداية ٢ : ٣٥١-٣٥٩ .

٣- نفس المصدر : ٢ : ٣٨٠-٣٨٥ .

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب أمور:

الأمر الأول

وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها

وتوضيحه أنه لا إشكال في أن اليقين والشك وكذا الظن لاتتعلق بالأمر التصوريّة، بل لايمكن أن تتعلّق بها، فلا معنى لتعلّق اليقين بزيد والقيام والنسبة بمعانيها التصوريّة، بل المتعلّق لها ليس إلا مفاد القضايا، فمعنى اليقين بالطهارة ليس إلا اليقين بأنّ الطهارة موجودة على نعت الكون المحموليّ، أو أنّي متطهر على نعت الكون الرابط، كما أنّ معنى اليقين بوجود زيد أو بزيد اليقين بأنّ زيداً موجود.

وبالجملة: لا يتعلّق اليقين والشكّ إلا بمفاد القضايا والأمور التصديقيّة.
 فحينئذٍ: لا بدّ في الاستصحاب من قضية مُتعلّقة لليقين والشكّ، ولا بدّ وأن يتعلّق
 الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين، فلا بدّ من وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً
 ومحمولاً، فإذا تعلّق اليقين بوجود زيد تكون القضية المتيقّنة «زيد موجود» فإذا شكّ في
 أنّ زيداً موجود في الزمان اللاحق تستصحب نفس القضية المتيقّنة؛ لوحدة الموضوع
 والمحمول، وإذا تعلّق اليقين بقيامه يمكن أن يكون الموضوع للأثر هو كون زيد قائماً،
 فتكون القضية المتيقّنة «كونه قائماً» بنحو الهلّية المركّبة، فإذا شكّ فيها تستصحب؛
 لوحدة الموضوع والمحمول، ويمكن أن يكون الموضوع للأثر كون قيامه موجوداً على
 نعت الكون المحموليّ، فتكون القضية المتيقّنة «أنّ قيامه كان موجوداً» فإذا شكّ فيها
 تستصحب.

الإشكال على الشيخ الأعظم في مسألة بقاء الموضوع

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ المُستصحب هو نفس القضية لا موضوعها أو محمولها،
 واتضح النظر في ظاهر كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه:
 أمّا أولاً: فلأنّ ما أفاده من أنّ المُستصحب هو عارض الموضوع والموضوع
 معروضه، ولا بدّ من إحراز بقائه^(١)، فيه مسامحة ظاهرة؛ لأنّ المُستصحب هو مُتعلّق
 اليقين، وليس ذلك إلا بمفاد القضية، لا محمولها الذي هو عارض، فإذا تعلّق اليقين
 بـ «أنّ زيداً قائم» ليس المُستصحب قيام زيد؛ لأنّ قيام زيد في تلك القضية ليس

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣٩٩ سطر ٢١.

مُتعلّق اليقين، فإنّ قيام زيد الذي هو عارض له أمر تصوّري غير مُتعلّق لليقين، فما هو المُتعلّق لليقين هو قضية «أنّ زيدا قائم» على نحو الكون الرابط والهلئية المركبة، ففي مثل صحّة الائتمام وشهادة الطلاق يكون موضوع الأثر كون الإمام أو الشاهد عادلاً على نحو الوجود الرابط والهلئية المركبة لا عدالتهما، فقولُه: (لا تنقض اليقين بالشكّ) معناه لا تنقض اليقين المُتعلّق بقضية بالشكّ فيها، فالمتّصحب نفس القضية لا المحمول العارض للموضوع.

وأما ثانياً: فلأنّ إحراز بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس لازماً، بل ليس مُمكناً في بعض القضايا؛ فإنّ معنى إحراز بقاء الشيء أنّ العلم تعلق بأنّ هذا الشيء باقٍ؛ لما ذكرنا من أنّ العلم إنّما يتعلّق بمفاد القضية لا بالمعاني التصوّرية، ففي مثل قولنا: «زيد موجود» أو «وجود زيد محقّق سابقاً» إذا أريد استصحابه في زمان الشكّ في وجوده لا يمكن إحراز بقاء موضوعه في زمان الشكّ؛ لأنّ معناه أنّ زيدا باقٍ في حال الشكّ يقيناً وهو كما ترى.

ولا يمكن أن يقال: إنّ المُحرز هو بقاؤه في التقرّر الذهني^(١)؛ لأنّ الموضوع ليس زيدا المُقرّر في الذهن؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد في الخارج، فالموضوع في مثل تلك القضايا هو نفس زيد عارياً عن لحاظ شيء معه، وغير مُتقيّد بالتقرّر الخارجي أو الذهني، وهو لا يتّصف بالبقاء والمُحرزية إلّا بتبع الوجود الذهني أو الخارجي.

فالإنصاف: أنّ ما أفاده رحمه الله في المُستصحب والموضوع وبقائه تبعيد للمسافة، وإخلال بما هو شرط في الاستصحاب؛ إذ ليس شرطه - على ما ذكرنا من حقيقة المُستصحب - إحراز بقاء الموضوع، ولا نحتاج إليه فيه، بل الشرط وحدة القضية المُتيقّنة والمشكوك فيها، فلا فرق فيه بين بسائط القضايا ومركباتها، فلا ملزم لاشتراطه بشرط

١- نفس المصدر السابق: ٣٩٩ سطر ٢٢.

غير لازم، بل مَحَلٌّ حَتَّىٰ نَقَعَ فِي حَيْصٍ بِيصٍّ فِي مِثْلِ الْقَضَايَا الْبَسِيطَةِ.
ومَّا ذَكَرْنَا: يَتَضَحُّ الدَّلِيلُ عَلَى الشَّرْطِ الْمُتَقَدِّمِ؛ أَي وَحْدَةَ الْقَضِيَّةِ الْمُتَيْقِنَةِ
وَالْمَشْكُوكِ فِيهَا؛ لِأَنَّ صَدَقَ نَقْضَ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا.

تَمَسَّكَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ لِمَدْعَاهُ وَمَا فِيهِ

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ: مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى مَا ادَّعَاهُ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، وَهُوَ أَنَّهُ مَعَ
عَدَمِ الْعِلْمِ بِتَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ لِاحْتِقَاقِ إِذَا أُرِيدَ إِبْقَاءُ الْمُسْتَصْحَبِ الْعَارِضِ لَهُ الْمُتَقَوِّمُ بِهِ، فِيمَا
أَنْ يَبْقَى مِنْ غَيْرِ مَحَلٍّ وَمَوْضُوعٍ، وَهُوَ مَحَالٌّ، وَإِمَّا أَنْ يَنْتَقِلَ إِلَى مَوْضُوعٍ آخَرَ وَهُوَ أَيْضاً
مَحَالٌّ؛ لِاسْتِحَالَةِ انْتِقَالِ الْعَرَضِ، وَإِمَّا أَنْ يَحْدِثَ مِثْلُهُ فِي مَوْضُوعٍ آخَرَ، وَهَذَا لَيْسَ إِبْقَاءً،
فِيخْرُجُ عَنِ الْاسْتَصْحَابِ^(١).

فَفِيهِ مَا عَرَفْتُ: مِنْ أَنَّ الْمُسْتَصْحَبَ لَيْسَ الْعَرَضُ الْقَائِمُ بِالْمَوْضُوعِ، بَلْ هُوَ الْقَضِيَّةُ
الْمُتَيْقِنَةُ، فَإِذَا كَانَ الْأَثَرُ مُتَرْتَباً عَلَى الْقَضِيَّةِ الَّتِي مَفَادُهَا الْهَلِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ مِثْلَ «كُونَ زَيْدٌ
عَادِلاً» لَيْسَ الْمُتَيْقِنُ الْمُتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْأَثَرُ عَدَالَةً زَيْدٌ بِنَحْوِ الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ وَالْوُجُودِ
الْمَحْمُولِيِّ، وَإِنْ كَانَتْ عَدَالَةُ زَيْدٌ بِنَحْوِ الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ أَيْضاً مُتَيْقِنَةً وَمَشْكُوكاً فِيهَا، لَكِنَّ
اسْتَصْحَابَهَا لَا يَبْثُتُ كُونَ زَيْدٌ عَادِلاً بِنَحْوِ كَانَ النَاقِصَةَ إِلَّا بِالْأَصْلِ الْمُثْبِتِ، فَإِذَا كَانَ
الْأَثَرُ مُتَرْتَباً عَلَى عَدَالَةِ زَيْدٌ بِنَحْوِ الْكُونَ الرَّابِطُ تَكُونُ الْقَضِيَّةُ الْمُسْتَصْحَبَةُ الْمُتَرْتَبُ عَلَيْهَا
الْأَثَرُ «أَنَّ زَيْدًا عَادِلًا» لَا «عَدَالَةُ زَيْدٌ مَوْجُودَةٌ» وَاسْتَصْحَابُ الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ لِإثْبَاتِ «أَنَّ
زَيْدًا عَادِلًا» مِنَ الْأَصْلِ الْمُثْبِتِ.

فَلَوْ فَضِرْ جَوَازُ قِيَامِ الْعَرَضِ بِذَاتِهِ، وَجَوَازُ انْتِقَالِ الْعَرَضِ، وَقَامَتِ الْعَدَالَةُ فِي

زمان الشك بذاتها، أو انتقلت إلى موضوع آخر لا يوجب ذلك جواز ترتيب أثر عدالة زيد؛ أي «أنَّ زيـداً عادـل» بنحو الكون الرابط؛ ضرورة أنَّ الأثر المترتب على كون زيد عادلاً لا يترتب على العدالة القائمة بالذات، أو القائمة بوجود عمرو.

نعم: لو فرض جواز قيام العرض بلا موضوع، وجواز انتقال العرض، وكانت نفس العدالة بوجودها المحمولى موضوعاً للأثر يكون منشأ الشك في بقائها - زائداً على الشك في زوالها بالشك في سلب الموضوع أو المحمول - الشك في انتقالها أو بقاياها بذاتها مع القطع بعدم موضوعها، وهذا أمر آخر.

وبالجملة: ما استدلل به الشيخ من الدليل العقلي - مضافاً إلى عدم وقعه في المقام الذي كان نظر العرف متبعاً، ومحط التبعد الشرعي الذي يرجع إلى لزوم ترتيب الأثر - غير تام في نفسه.

والظاهر أنَّ منشأ هذا الخلط إنَّما هو الخلط في المستصحب، والذهاب إلى أنَّ المستصحب نفس العرض القائم بالموضوع، وموضوعه هو معروضه، مع أنَّ المستصحب على ما عرفت هو نفس القضية من غير فرق بين الهليات البسيطة والمركبة. وبالتدبر فيما ذكرنا: يتضح المقام مُنقحاً، وينحل الإشكال من أساسه في الهليات البسيطة، ويتضح لزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها من غير احتياج إلى التشبث بالدليل العقلي، حتى يرد عليه ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله: من أنَّ الاستصحاب عبارة عن وجوب ترتيب آثار العرض لا وجود العرض بلا موضوع، والمحال هو الثاني لا الأوَّل^(١).

وهذا الجواب وإن كان منظوراً فيه؛ لأجل ابتناؤه على أنَّ المستصحب هو العرض، لكنه متين في ذاته، فلو فرض أنَّ الأثر كان لنفس العدالة أو البياض بوجودهما

١- حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٣٠ سطر ٩، كفاية الأصول: ٤٨٦.

المحمولي، وكان وجودهما مُتَيَقِّناً لأجل تحققهما في موضوعهما، وشك في الزمان اللاحق في بقائهما لأجل الشك في بقاء موضوعهما يجري الاستصحاب، ويترتب عليهما آثار بقائهما في زمان الشك، وموضوع العدالة والبياض تكويناً غير موضوع القضية المُستصْحَبَة، فإنَّ موضوع الثانية نفس العدالة والبياض، كما هو ظاهر بعد التدبّر فيما أسلفناه، بل للشارع أن يحكم بوجود العرض، وعدم المعروض في عالم التشريع والتعبّد؛ لأنَّ معناه إيجاب ترتيب آثار وجود هذا وعدم ذلك وهو بلا محذور.

توجيه شيخنا العلامة كلام الشيخ وما يرد عليه

هذا: ولكن تصدّيٰ شيخنا العلامة أعلى الله مقامه لدفع الإشكال عن الشيخ الأعظم فقال ما محصله: أنَّ القضايا الصادرة من المتكلم إنشأء كانت أو إخباراً مُشتملة على نسب ربطية مُتَقَوِّمة بالموضوعات الخاصّة فقولنا: «أكرم زيدا» مُشتمل على إرادة إيقاعية مُرتبطة بإكرام زيد، وكذا «زيد قائم» مُشتمل على نسبة تصديقية قائمة بالموضوع والمحمول الخاصّ، وحال هذه النسب في الذهن حال الأعراض الخارجيّة في الاحتياج إلى المحلّ، وامتناع الانتقال.

فلو فرض أنَّ المُتَيَقِّن هو وجوب الصلاة، فالجاعل للحكم في الزمان الثاني إمّا أن يجعل الوجوب للصلاة، وهو المطلوب من لزوم اتحاد الموضوع، وإمّا أن ينشئ هذه الإرادة الربطية من غير موضوع وهو محال، وإمّا أن يُنشئها لغير الصلاة وهو محال؛ لامتناع انتقالها، وإمّا أن ينشئ إرادة جديدة، وهذا ممكن لكن ليس إبقاء لما سبق.

وكذا الحال في الشبهة الموضوعية، فإنَّ المُتَيَقِّن إذا كان خمرية مائع فإمّا أن ينشئ النسبة التصديقية بلا محلّ، أو في محلّ غير المائع وهما محالان، أو ينشئ إرادة جديدة

فليس بإبقاء، أو ينشئ في نفس المائع وهو المطلوب^(١) انتهى.

فيه: - مضافاً إلى كونه مخالفاً لظاهر كلام الشيخ أو صريحه - أن الاستصحاب عبارة عن حكم ظاهريٍّ مجعول بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) لترتيب آثار المتيقن في زمان الشك، فقد يوافق الواقع فيكون منجزاً له، وقد يتخلف عنه، فإذا وافقه فلا تكون في البين إلا إرادة حتمية متعلقة بالصلاة وليس في زمان الشك إرادة أخرى متعلقة بالصلاة.

نعم: تكون هاهنا إرادة أخرى متعلقة بعنوان عدم نقض اليقين بالشك، وإذا تخلف الاستصحاب عن الواقع فليست إرادة متعلقة بالصلاة بحسب الواقع، فلا مجال لهذه التثبيقات.

وإن شئت قلت: إن الصلاة التي علم وجوبها سابقاً، وشك في بقائه إن كانت واجبة بحسب الواقع في زمان الشك فلا يمكن أن تتعلق بها إرادة أخرى غير الإرادة المتعلقة بها، وإن لم تكن واجبة فإما أن تنتقل الإرادة المتعلقة بها في زمان اليقين إلى زمان الشك فهو محال، وإما أن يحدث فيها إرادة أخرى فهو ليس بإبقاء، وإما أن تبقى الإرادة بلا موضوع فهو مع كونه محالاً ليس بإبقاء أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الإرادة الواقعية المتعلقة بالموضوعات الواقعية لا تتخلف عنها، والاستصحاب لا يوجب بقاء تلك الإرادات؛ فإنّها إن كانت باقية لا يوجب الاستصحاب إلا تنجزها في زمان الشك، كما كانت منجزة في زمان اليقين لأجل تعلق اليقين بها، وإلا فلا يمكن بقاؤها.

وبعبارة أخرى: أنّ الجاعل في الزمان الثاني لا يجعل الوجوب للصلاة، فإنّ الصلاة إما واجبة في زمان الشك بحسب الواقع، فلا معنى لجعله ثانياً، فيكون

الاستصحاب كسائر المنجزات مُنجزاً له؛ بمعنى أنَّ المُكَلَّفَ إذا تركها مع الاستصحاب تصحَّ عقوبته على ترك الوجوب الواقعي، وإن لم تكن واجبة فلا تصير واجبة بالاستصحاب، ولو فرض صيرورتها واجبة بالاستصحاب ليس الوجوب الاستصحابي إبقاء للوجوب المتعلِّق بها في الزمن السابق بالضرورة.

إن الاستصحاب لا يجدي في إحراز موضوع القضية المستصحة

ثمَّ إنه بعدما علم لزوم اتحاد القضية المتيقَّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فلا بدَّ من إحرازه وجداناً، كما في أهليَّات البسيطة، فإذا كان زيد مسبوqاً بالوجود أو العدم فشكَّ فيه يستصحب وجوده أو عدمه لإحراز الاتحاد وجداناً، وكأهليَّات المركَّبة التي كانت موضوعاتها عرفاً نفس الماهية ويكون الوجود أو الحياة مثلاً فيها من الوسائط التعليلية لعروض العوارض عليها مثل «زيد متنفس» أو «متحرِّك».

أو من قبيل القضايا الحينية، كقولنا: «زيد عادل» أو «عالم» حيث تكون العادليَّة والعالميَّة من أوصاف زيد عرفاً، ويكون الموضوع للقضية نفس زيد في حال الحياة والوجود، فإذا علمنا أنَّ زيدا كان عالماً أو عادلاً أو قائماً، وشككنا في بقائها يجري الاستصحاب؛ لوحدة القضية المتيقَّنة والمشكوك فيها.

وتوهَّم أنَّ الموضوع «زيد الموجود» أو «زيد الحي»، فلا يكون محرراً^(١)، مردود بأنَّ الموضوع لدى العرف في مثل تلك القضايا لا يكون إلَّا ماهية زيد والحياة والوجود من الجهات التعليلية، أو أخذاً على نحو القضية الحينية لدى العرف.

١- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٠ سطر ١٣.

نعم: لو فرض في الهليات المركبة أخذ بعض الأوصاف في موضوعها قيماً، وتكون القضية وصفية مأخوذة فيها الأوصاف على نحو العنوانية والقيدية كأن يقال: «إذا كان زيد الحي بما أنه حيّ عادلاً يجب إكرامه» أو «إذا كان زيد العادل بما أنه عادل أعلم يجوز أو يجب تقليده».

فحينئذٍ: تارة تكون تلك الأوصاف المأخوذة في الموضوع محرزة بالوجدان فلا إشكال في جريان الاستصحاب، فإذا أحرزت حياة زيد وجداناً، وشك في كونه عادلاً - مع اليقين بعدالته السابقة - لا إشكال في جريانه، بأن يقال: «كان زيد الحيّ عادلاً، وشككت في بقاء عدالته» لآحاد القضيتين.

وتارة تكون تلك الأوصاف مشكوكاً فيها، كما لو شككنا في المثال في حياة زيد وعدالته، ففي هذه الصورة هل يمكن إحراز موضوع القضية الوصفية بالاستصحاب أو لا؟ فموضوع البحث ومحلّ النقض والإبرام ما إذا كانت قضيتان متيقتان يكون محمول إحداهما موضوعاً للأخرى، فتستصحب القضية الأولى لإحراز موضوع القضية الأخرى لتستصحب القضية الثانية.

وبعبارة أخرى: محلّ الكلام فيها كانت وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها غير محرزة، وأردنا إحرازها باستصحاب قضية أخرى يكون محمولها موضوعاً لتلك القضية، كما إذا ورد «أنّ زيدا العالم بما أنه عالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه» فشككنا في علمه وفي عدالته، فأردنا إحراز علمه بالاستصحاب لإحراز موضوع القضية الثانية أي كونه عادلاً.

فنقول: تارة يكون الشك في القضية الثانية مسبباً عن الشك في الأولى، وتارة لا يكون كذلك، وعلى الأول تارة يكون التسبب شرعياً، وتارة يكون عقلياً، ففي جميع الفروض لا يمكن إحراز موضوع القضية المستصحبة بإجراء استصحاب القضية الأولى إذا فرض أنّ الوصف أخذ في موضوع القضية الثانية مفروض الوجود، كما هو محلّ

الكلام؛ لأنَّ الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجداناً، ولا تكون وحدة القضيتين من الآثار الشرعية حتى ترتب عليه، فاستصحاب كون زيد حياً لا ترتب عليه إلا الآثار الشرعية المترتبة على كونه حياً، كنفقة زوجته، وأما صيرورة الشك في عدالة زيد شكاً في أن زيداً الحي عادل حتى تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فليست أثراً شرعياً.

وكذا لو شككنا في تغير الماء، فلا يحرز استصحاب بقاء التغير موضوع استصحاب نجاسة المتغير بما أنه متغير، ولو فرض أن المتغير بما أنه متغير موضوع للنجاسة، ويكون التسبب شرعياً لأنَّ إحراز وحدة القضيتين ليس من الآثار الشرعية. نعم: باستصحاب التغير يترتب على الماء أثره الشرعي أي النجاسة، وهو غير استصحاب نجاسة المتغير الذي كلامنا فيه.

فتحصّل ممّا ذكر: أن إحراز وحدة القضيتين ممّا لا يمكن بالاستصحاب مُطلقاً ولو في الآثار الشرعية والتسببات التعبدية.

الخلط الواقع في كلام بعض الأعظم

وإذ قد عرفت محلّ الكلام في المقام يتضح لك الخلط الواقع في كلام بعض أعظم العصر رحمه الله؛ حيث تفضى عن الإشكال بأنَّ الموضوع لجواز التقليد مُركّب من الحياة والعدالة، وهما عرضان لمحلّ واحد، فيجوز إحرازهما بالاستصحابين كما يجوز إحراز أحد جزئي الموضوع المُركّب بالاستصحاب، والآخر بالوجدان، فإذا كان زيد العالم الحي موضوعاً لجواز التقليد، وشككنا في الوصفين فنستصحب كلا الوصفين للموضوع الذي هو زيد، وترتب الأثر على الموضوع المُحرز كلا جزئيه بالأصل^(١) انتهى.

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٦٩ - ٥٧٠.

وهذا كما ترى خروج عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام ليس في أنّ الأوصاف المتعدّدة لموضوع واحد إذا كانت موضوعة لحكم شرعيّ هل يمكن إثباتها بالأصل أم لا؟ بل الكلام في أنّه هل يمكن إثبات موضوع القضية المستصحبة ووحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها بالأصل أم لا؟ لأنّ الشيخ الأعظم وبعد ما قال: إنّ المُعتبر في الاستصحاب هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء^(١) أشكل عليه إحرازه بالاستصحاب إذا كان محتمل البقاء، فنصّل في الجواب بما فصّل^(٢)، فموضوع البحث ما إذا كان عنواناً موضوعاً للقضية المستصحبة، وشكّ فيه، وأريد إثباته بالاستصحاب، فما أفاده المحقّق المعاصر خارج عن موضوع البحث، كما أنّ كلام الشيخ أيضاً لا يخلو من خلط فراجع وتدبّر.

هل يؤخذ الموضوع من العرف أو لا؟

ثمّ بعد ما علم لزوم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، فهل الموضوع فيها يؤخذ من العقل، أو من الدليل، أو من العرف؟
وبعبارة أخرى: أنّ الميزان في وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها أن يكون موضوعها واحداً بحكم العقل وتشخيصه، أو بحكم العرف وتشخيصه، أو أنّ الموضوع في القضية المشكوك فيها لا بدّ وأن يكون هو الذي أخذ في الدليل الدالّ على الحكم في القضية المتيقّنة؟

والفرق بين الأخذ من العقل وغيره واضح؛ لأنّ العقل قلماً يتفق أو لا يتفق أن

١ و٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٠ سطر ٨ و١١.

لا يشكّ في بقاء الموضوع في استصحاب الأحكام، حتّى في باب النسخ؛ لأنّ الشكّ في الحكم لا يكون إلّا من جهة الشكّ في تغيير خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع.

وجميع الجهات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية لدى العقل، وتكون دخيلة في موضوعيّة الموضوع، فإذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جُزافاً بحكم العقل، فلا بدّ من خصوصيّة في الموضوع لأجلها يكون مُتعلقاً للحكم، ومع بقاء تلك الخصوصيّة الموجبة أو الدخيلة في المُتعلق مع سائر الخصوصيّات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع، فإذا علم تعلق حكم على موضوع، وشكّ في نسخه فلا يمكن أن يشكّ فيه مع العلم ببقاء جميع خصوصيّات الموضوع الدخيلة في تعلق الحكم عليه: من القيود الزمانية والمكانية وغيرها؛ لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المُستحيل.

وكثيراً ما يقع الإشكال في الاستصحابات الموضوعيّة أيضاً، كاستصحاب الكربة^(١).

وأما الفرق بين الأخذ من العرف أو موضوع الدليل، فهو أنّ الحكم في الدليل قد يثبت العنوان أو الموضوع المتقيّد بقيد؛ بحيث يكون الدليل قاصراً عن إثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد، فإذا ارتفع العنوان أو القيد يرتفع موضوع الدليل، كما إذا قال: (التراب أحد الطهورين)^(٢)، و«عصير العنب إذا غلى يحرم»^(٣) فانطبق الحكم على الموضوع الخارجي، فيشار إلى تراب خارجي: أنّه أحد الطهورين، وإلى رطل من العنب أنّ عصيره إذا غلى يحرم، فإذا صار التراب الخارجي أجراً أو خزفاً، والعنب زيباً، وشككنا في طهوريّة الأوّل وحرمة عصير الثاني إذا غلى، فلا إشكال في قصور الأدلّة الواقعيّة عن شمول غير العناوين المأخوذة في موضوعها؛ لتغير موضوعها، فلا يمكن

١- نفس المصدر السابق: ٣٩٧ سطر ١٠.

٢- أنظر التهذيب ١: ٢٠٠/٥٨٠، الوسائل ٢: ١/٩٩١-١ باب ٢١ من أبواب التيمم.

٣- أنظر الوسائل ١٧: ٢٢٣/٢ باب ٢ من أبواب الأشرطة المحرّمة.

التمسك بدليل طهورية التراب، وحرمة مغلي عصير العنب لإثبات الحكم لهما، ولو بنينا على أخذ موضوع القضية المتيقنة والمشكوك فيها من الدليل لا يجري الاستصحاب أيضاً لتغير الموضوع، وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها.

وأما لو كان الاتحاد بنظر العرف، فجريانه مما لا مانع منه؛ لأن هذا الأجر والخزف الخارجيين كانا معلومي الحكم قبل طبخهما، وبواسطة طبخهما لم يتغيرا إلا تغيراً عرضياً، وكذا العنب الخارجي إذا يبس وصار زيباً يكون عين الموضوع المتيقن، وليست البيوسة مُغيرة له إلا في حاله وعرضه.

وهذه التغيرات العرضية لاتنافي وحدة الموضوع الخارجي، وإن لم تصدق معها على الموضوع عناوين الكلية، فالتراب غير الأجر بحسب العنوان الكلي المأخوذ في الدليل، والعنب غير الزبيب كذلك، لكن التراب والعنب الخارجيين إذا طبخا ويبسا لا يتغيران إلا في الحالات الغير المضرة ببقاء موضوع القضية المتيقنة في زمان الشك.

فإذا قال المولى: «أكرم العلماء والشعراء» واحتملنا كون العنوانين واسطة في الثبوت، ومن كان عالماً وشاعراً في زمان يجب إكرامه مُطلقاً، فلا إشكال في أن الدليل قاصر عن إيجاب الإكرام إذا صار العالم جاهلاً، والشاعر غير شاعر، كما أنه لا إشكال في أن موضوع الدليل غير باق، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها إذا أخذ موضوع القضية المُستصحب من الدليل.

وأما لدى العرف فيكون زيد وعمرو واجبي الإكرام؛ لكون الأول مصداق العالم؛ والثاني مصداق الشاعر، وعنوان «العالم» و«الشاعر» وإن كانا مُختلفي المصاديق مع العنوان المقابل لهما، ولكنهما من الحالات العارضة للأفراد الخارجية، والموضوعات المُتحققة، فإذا زال عنوان العالمية من زيد، والشاعرية من عمرو، وشك في إكرامهما؛ للشك في أن العنوانين من الوسائط الثبوتية أو العروضية يجري الاستصحاب فيها؛

لوحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها، لأنك كنت على يقين من إكرام زيد وعمرو، لكون الأول مصداق العالم، والثاني مصداق الشاعر، ومع زوال العنوانين نشك في بقاء وجوب إكرامهما، (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، بخلاف ما لو أخذ موضوع القضية من الدليل؛ لعدم صدق عنوان «العالم» و «الشاعر» على غيرهما.

وقد أتضح مما ذكرنا: أن كلمات الشيخ الأعظم قدس سره^(١) ومن بعده من المحققين^(٢) لا تخلو من خلط وخلل، حتى كلمات شيخنا العلامة رحمه الله، مع أن ما ذكرناه من إفادات مجلس بحثه.

كلام المحقق الخراساني وما يرد عليه

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام الأول: من أن موضوع الدليل قد يكون بحسب المتفاهم العرفي عنواناً، ولكن أهل العرف يتخيلون - بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع - أن الموضوع أعم من ذلك، لكن لباحث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبة موجبين لصرف الدليل عما هو ظاهره المفهوم عرفاً، كما إذا دلّ الدليل: على أن العنب إذا غلّ يجرم، وفهم العرف منه أن الموضوع هو العنب بحسب الدليل، لكن يتخيل بحسب ارتكازه تخيلاً غير صارف للدليل أن الموضوع أعم من الزبيب، وأن العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة؛ بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب يكون عنده من ارتفاع الحكم عن موضوعه.

فالفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من الدليل بحسب ما ذكر: أن موضوع الدليل هو العنوان حقيقة، ولكن العرف تخيل موضوعاً آخر غير موضوع

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠١ سطر ٩.

٢- كفاية الأصول: ٤٨٧ و ٤٨٨، فوائد الأصول ٤: ٥٧١-٥٨٦، درر الفوائد: ٥٧٩ و ٥٨٠.

الدليل، بل أعمّ منه، ويكون الموضوع الحقيقي غير باقٍ، والموضوع التخيلي باقٍ^(١) انتهى محصله بتوضيح منّا.

وهو كما ترى؛ لأنّ بقاء الموضوع التخيلي لا يفيد في الاستصحاب، ولا يجوز أن يكون موضوع القضية المتيقّنة ما يتخيّل العرف خلاف ما يدلّ عليه الدليل، فإذا دلّ الدليل على أنّ العنب بخصوصه موضوع الحكم تكون القضية المتيقّنة «أنّ العنب إذا غلى يحرم» ولا يمكن تعلق اليقين بأمر أعمّ من غير دلالة دليل، فضلاً عن دلالة على خلافه.

ولقد عدل بعض أعظم العصر رحمه الله عمّا ذكر، والتزم: بأنّ موضوع الدليل عين الموضوع العرفي، وأنّه لا وجه للمقابلة بينهما؛ فإنّ مفاد الدليل يرجع بالآخرة إلى ما يقتضيه نظر العرف؛ لأنّ المرتكز العرفي يكون قرينة صارفة عمّا يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً، ولو كان الدليل ظاهراً بدوّاً في قيديّة العنوان، وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه، فاللزام هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع؛ لأنّها بمنزلة القرينة المتصلة، فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف.

فالمقابلة بين العرف والدليل إنّما هي باعتبار ما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً، مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، وإلا فبالآخرة يتّحداً يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي^(٢)، انتهى.

ولعلّه إليه يرجع كلام الشيخ الأعظم في ذيل الأمر الأوّل^(٣).

وهذا الكلام كما ترى خلاف مفروض كلام المحقّق الخراساني؛ لأنّ مفروضه ما إذا لم تصرّ المناسبة موجبة لصرف الكلام عن ظاهره.

١- حاشية الأخوند على الرسائل: ٢٣٢ سطر ٩، كفاية الأصول: ٤٨٧ و ٤٨٨.

٢- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٨٥ و ٥٨٦.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٣ السطر الأخير.

والحق في الجواب عنه أن يقال: إن المناسبة إن لم تُصِر موجبة لصرف ظاهر الكلام فلا يُعقل أن تكون القضية المُتَيَقَّن موضوعها ما هو مرتكز العُرف تخيلاً وإن صارت موجبة لذلك، فلا يرجع الفرق إلى محصل.

هذا مُضافاً إلى أن ما أفاده المُحقِّق المعاصر رحمه الله يرجع بالآخرة إلى العجز عن تصوّر الفرق بين الأخذ من العُرف والدليل، وأنت إذا تأملت فيما ذكرنا من أخذ الموضوع من العُرف أو الدليل لاتضح لك النظر في كلام هؤلاء الأعلام، وأن ما أفاده هذا المُحقِّق - من أن المُقابلة بينهما في غير محلّها - منظور فيه، وأن المُقابلة بينهما في محلّها.

المُراد من العُرف ليس العُرف المُسامح

ثم إن المُراد بالعُرف في مقابل العقل ليس هو العرف المُسامح، حتّى يكون المُراد بالعقل العرف الغير المُسامح الدقيق؛ ضرورة أن الألفاظ كما أنّها وضعت للمعاني النفس الأمرية تكون مُستعملة فيها أيضاً عند إلقاء الأحكام، فالكسر والميل والفرسخ والدم والكلب وسائر الألفاظ المُتداولة في إلقاء الأحكام الشرعية لا تكون مُستعملة إلا في المعاني الواقعية الحقيقية، فالكسر بحسب الوزن ألف وماثا رطل عراقي من غير زيادة ونقص، لا الأعم منه وما يسامح العرف، وكذا الدم ليس إلا المادّة السيّالة في العروق التي تكون بها الحياة الحيوانية، لا الأعم منها وما يطلق عليه اسم الدم مُسامحة، وليس التسامح العُرفي في شيء من الموارد ميزاناً لا في تعيين المفاهيم، ولا في تشخيص المصاديق.

بل المُراد من الأخذ من العُرف هو العُرف مع دقته في تشخيص المفاهيم

والمصاديق، وأنَّ تشخيصه هو الميزان، مقابل تشخيص العقل الدقيق البرهانيّ. مثلاً: لا شبهة في أنّ الدم عبارة عن المائع المعهود - الجاري في القلب والعروق، والمسفوح منه - موضوع للحكم بالنجاسة، وليس ما يتسامح فيه العرف ويطلق عليه الدم تسامحاً موضوعاً لها، لكنّ العرف مع كمال دقته في تشخيص مصاديقه يحكم بأنّ اللون الباقي بعد غسل الثوب ليس بدم، بل هو لون الدم، لكنّ البرهان العقلي قام على امتناع انتقال العرض، فيحكم العقل لأجل ذلك بأنّ اللون هو الأجزاء الصغار من جوهر الدم.

والكلب ليس عند العُرف إلاّ الجثّة الخارجيّة، والحياة من حالاتها، وميتة الكلب كلب عندهم حقيقة، وعند العقل البرهانيّ لما كانت شيئاً شبيهاً بشيء بصورته، وصورة الكلب نفسه الحيوانيّة الخاصّة به، فإذا فارقت جثته سلب منها اسم الكلب، وتكون الجثّة جماداً واقعة تحت نوع آخر غير النوع الكلبيّ، بل يسلب عنها اسم جثّة الكلب وبدنه أيضاً، ويكون إطلاق بدن الكلب على الجثّة المُفارقة لها الروح مُساحمة لدى العقل، كما هو المُقرّر في محلّه من العلوم العالية^(١)، مع أنّها كلب لدى العرف حقيقة.

وبالجملة: ليس المراد من كون تشخيص المفاهيم ومصاديقها موكولاً إلى العُرف هو التسامح العرفي، فالتسامح العرفي في مقابل الدقّة العقليّة البرهانيّة، لا في مقابل دقّة العُرف.

نعم: قد يكون بين المُتكلّم والمخاطب في عُرف التخاطب وتعارف التكلّم بعض المُساحات التي تكون مغفولاً عنها لديهم حال التكلّم، ويحتاج التوجّه إليها إلى زيادة نظر ودقّة، ومع الدقّة والنظرة الثانية يتوجّه المُتكلّم والمُخاطب إلى التسامح، ففي مثل

١- أنظر الأسفار ٢: ٢٥ و٥٦ و٤٧: ٩ و١٢: ٨ و١٨٦، الشواهد الربوبية: ٢٦١-٢٦٧.

ذلك يكون المعنى المتفاهم ابتداءً موضوعاً للحكم، فإذا قال المولى: «إذا قمت إلى الصلاة فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام» لا يفهم المخاطب من هذا الكلام إلا استقبال المسجد بالنحو المتعارف، وإن كانت الدقة العرفية أيضاً تقتضي كونه أضيّق ممّا هو المتفاهم عرفاً، فالمناط في أمثاله هو التفاهم العرفي، لا الدقة العقلية إن قلنا: بأن الميزان هو العرف.

ثمّ إنّه لا إشكال: في أنّ الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفية صدقها عليها هو العرف؛ لأنّ الشارع كواحد من العرف في المخاطبات والمحاورات، وليس له اصطلاح خاصّ، ولا طريقة خاصّة في إلقاء الكلام إلى المخاطب، فكما يفهم أهل المحاورات من قول بعضهم: «اجتنب عن الدم» أو «اغسل ثوبك من البول» يفهم من قول الشارع أيضاً، وليس مخاطبة الشارع مع الناس إلا كمخاطبة بعضهم بعضاً، فإذا قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) لا يكون المراد منه إلا الغسل بالنحو المتعارف، لا الغسل من الأعلى فالأعلى بنحو الدقة العقلية، فكما أنّ العرف محكمّ في تشخيص المفاهيم محكمّ في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها، فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعيّ.

فما أفاده المحقّق الخراسانيّ: من أنّ تشخيص المصاديق ليس موكولاً إلى العرف^(٢) وتبعه غيره^(٣) ليس على ما ينبغي، فالحقّ ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(٤).

١- المائدة ٥: ٦.

٢- كفاية الأصول: ٧٧، حاشية الأخوند على الرسائل: ٢١٢، وصريح الأخوند قدس سرّه ذهاب بعض السادة - وهو الميرزا الشيرازي قدس سرّه ظاهراً - إلى هذا القول أيضاً.

٣- فوائد الأصول ٤: ٤٩٤ و ٥٧٤، نهاية الأفكار ٤: ١٨٩، نهاية الدراية ١: ١٠١ سطر ٧.

٤- درر الفوائد: ٥٧٩ و ٥٨٠.

الأمر الثاني

أَنَّ أخبار الباب هل تختص بالاستصحاب أو تعمّ غيره؟

مما يُعتبر في جريان الاستصحاب هو أن يكون اليقين بالقضية المُستصحة فعلياً؛ بأن يكون حال إجراء الأصل مُتيقناً لوجود المُستصحب في السابق، حتى يكون شكّه في البقاء، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

إنّما الإشكال في أنّ الأخبار الواردة في الباب هل يكون مفادها مُختصّاً بالاستصحاب أو يعمّ قاعدة اليقين، أو يعمّ مع ذلك أمراً ثالثاً، وهو ترتيب آثار البقاء مع الشكّ في الحدوث بمُجرّد تعلق اليقين بحدوثه وزواله؟

وبعبارة أُخرى: أنّ الكبرى الكلية الواردة في الأخبار كما تشمل عدم نقض اليقين المُتحقّق فعلاً المُتعلّق بالأمر السابق مع الشكّ في بقائه - وهو المُعبّر عنه بالاستصحاب - تشمل قاعدة اليقين، وهي ما إذا تعلق اليقين بأمر في زمان، ثم زال اليقين، وشكّ في كونه في ذلك الزمان مُتحققاً أو لا، فترتب عليه آثار المُتيقّن في ذلك الزمان، وتشمل أيضاً أمراً ثالثاً، وهو ما إذا تعلق اليقين بأمر سابق، وشكّ في بقائه مع زوال اليقين، فيحكم بترتب آثار البقاء مع سراية الشكّ إلى اليقين.

والكلام يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان الجمع بين القاعدتين أو القواعد الثلاث في مثل قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) أو قوله: (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه) (١).

وثانيهما: في أنّ الظاهر من أخبار الباب ماذا؟

١- الحصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٦١٧٥ - باب ١ من أبواب نواقض النوض.

أما الكلام في أول المقامين: فهو أن الحق إمكان الجمع بين القواعد الثلاث، فضلاً عن الجمع بين القاعدتين، وما جعل محذوراً فيه ممكن الدفع.

إشكال الشيخ الأعظم على إمكان الجمع بين القاعدتين

أما ما أفاده الشيخ الأعظم فمُحصّله: أن المناط في القاعدتين مُختلف غير مُمكن الجمع في لحاظٍ واحدٍ؛ لأنّ مناط الاستصحاب اتحاد مُتعلّق اليقين والشكّ مع قطع النظر عن الزمان، ومناط القاعدة اتحاد مُتعلّقهما من جهة الزمان، ولا يمكن الجمع بينهما في مثل قوله: (فليمض على يقينه)؛ لأنّ المُضَيّ في الاستصحاب بمعنى ترتيب آثار البقاء من غير نظر إلى الحدوث، وفي القاعدة بمعنى ترتيب آثار الحدوث من غير نظر إلى البقاء، وهما نظران متخالفان، ومعنيان غير مجتمعين في الإرادة واللحاظ.

ولوقيل: بأنّ المُضَيّ معنى واحد، وهو فرض الشكّ كعدمه، ويختلف باختلاف المُتعلّق، فالمُضَيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكّ في البقاء بمعنى الحكم به.

يقال: هذا يصحّ إذا كان هنا فردان من اليقين، يكون أحدهما مُتعلّقاً بالحدوث، والآخر بالبقاء، وليس كذلك؛ لأنّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ليس فردين من اليقين، بل هو يقين واحد، ويكون تعدّده بالاعتبار، ويكون عموم أفراد اليقين حقيقة باعتبار الأمور الواقعيّة، كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيءٍ واحد حتّى ينحلّ اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلّق بكلّ منهما شكّ.

فحينئذٍ: إن اعتبر المُتكلّم في كلامه الشكّ في هذا المُتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة فالُضَيّ على اليقين حكم باستمراره، وإن اعتبره مُقيّداً فالُضَيّ هو الحكم

بالحدوث، من غير تعرّض للبقاء، وهذان لا يجتمعان في الإرادة^(١)، انتهى ملخصاً.
أقول: يرجع محصل كلامه إلى أنّ اليقين إذا كان بالنسبة إلى عدالة زيد في قاعدة اليقين والاستصحاب من قبيل العموم بالنسبة إلى أفراده يمكن أن يشملهما، وإن كان المضيّ بالنسبة إلى كلّ فرد ينتج أمراً مغايراً للفرد الآخر، لكن ليس الأمر كذلك؛ لأنّ عدالة زيد أمر واحد في القاعدتين، وإنما اختلافهما بالاعتبار، وليست الكثرة الاعتبارية من أفراد العامّ حتّى يشملهما، بل لا بدّ من اعتبارهما، ولا يجتمع الاعتباران في لحاظ واحد.

تقرير بعض الأجلة كلام الشيخ وإقامة البرهان عليه

ونسج على هذا المنوال بعض أعظم العصر رحمه الله، وأقام برهاناً على عدم تغيّر اليقين في الاستصحاب والقاعدة بحسب الأفراد، فقال:
إنّ تغيّر أفراد اليقين إنّما يكون بتغيّر متعلّقاته، كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر، وإلا فاليقين من حيث نفسه لا يتعدّد ومُتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير مُتعدّد؛ لأنّ مُتعلّقه في كلّ منهما هو عدالة زيد، وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة دون الاستصحاب لا يوجب التغيّر الفرديّ؛ فإنّ الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده، وذلك لا يقتضي تعدّد أفراد اليقين مع وحدة المُتعلّق؛ بداهة أنّ تعدّد أفراد الطبيعة الواحدة إنّما يكون لأجل اختلاف المُشخّصات الفرديّة حال وجود الأفراد، والخصوصيّات اللاحقة بعد الوجود لا تكون مُفردة^(٢) انتهى.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٤ و ٤٠٥.

٢- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٨٨.

الجواب عنهما

وأنت خير بها في كلامهما؛ لأنّ اليقين المتعلّق بشيء واحد من شخص واحد في زمان واحد وإن كان أمراً واحداً، كيقين زيد وقت ظهر يوم السبت بعدالة عمرو في ظهر يوم الجمعة وليس اختلافه من حيث التقيّد واللاتقيّد، ومن حيث الانحفاظ واللاتحفاظ من المشخصات والمكثرات الفردية.

لكن ليس خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) متوجّهاً إلى شخص واحد مع تلك القيود، بل هو خطاب مُطلق شامل لكلّ يقين من كلّ مُتيقّن، تعلق بكلّ مُتعلّق وشكّ فيما يتقن، سواء كان شكّه سارياً كقاعدة اليقين، أو لا كالاستصحاب.

فلو فرضنا عدّة أفراد يتقن بعضهم بعدالة زيد، وبعضهم بفسق عمرو، وبعضهم بقيام بكر، ثم شكّت الطائفة الأولى في عدالة زيد بنحو الشكّ الساري، والطائفة الثانية في فسق عمرو بنحو الشكّ في البقاء، والثالثة في قيام بكر بنحو الشكّ الساري، مع الشكّ في قيامه في الزمان المتأخّر. فلا إشكال في كون يقين كلّ من هذه الأفراد فرداً من عنوان اليقين، سواء في ذلك الطائفة التي تعلق يقينها بشيء واحد كعدالة زيد مثلاً، أو الطائفة التي تعلق يقينها بأشياء مختلفة، أما الثانية فواضح، وأما الأولى؛ فلتعدّد المحلّ القائم به اليقين، فاليقين القائم بنفس كلّ إنسان فرد من اليقين غير الفرد الآخر القائم بنفس شخص آخر، وإن كان متعلّقهما شيئاً واحداً.

وليت شعري: أنّه ما الداعي إلى فرض يقين واحد من شخص واحد بالنسبة إلى مُتعلّق واحد، حتّى لا يكون التعدّد إلا اعتبارياً؟! بل لا معنى لاعتبار ذلك، بل لا يعقل؛ لأنّ مورد قاعدة اليقين لا يعتل أن يكون مُتداخلاً مع مورد الاستصحاب، فلكلٍّ منهما أفراد خاصّة بهما؛ فإنّ المُعتبر في الاستصحاب بقاء اليقين،

وفي القاعدة زواله.

فحيثُذُ نقول: إنَّ المأخوذ في الكبرى في أخبار الباب هو عنوان اليقين والشك، والنهي عن نقض الأوَّل بالثاني، وهذه الكبرى الكلية لها مصاديق كثيرة، جملة منها تكون من قبيل الشك الساري، وجملة منها لا من قبيله، فمن تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شك في عدالته في ذلك اليوم يمكن أن يكون مخاطباً بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك) ومن شك في بقاء عدالته يوم السبت مع اليقين بعدالته يوم الجمعة يمكن أن يُخاطب بهذا الخطاب من غير استعمال لفظ اليقين أو الشك أو النقص أو النهي في معنيين، ومن دون لحاظ أمرين مُختلفين.

بل المتكلم بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك) لا يعقل أن يلاحظ في إلقاء هذه الكبرى غير عنوان الشك واليقين المأخوذ في موضوع حكمه، وغير مُتعلق نيه، فلا تكون مُتعلقات اليقين والشك مُطلقاً منظوراً إليها، فتشمل جميع مصاديق اليقين والشك، كانت من قبيل قاعدة اليقين، أو الاستصحاب، أو القاعدة الثالثة التي تكون من جهة كقاعدة اليقين، ومن جهة كاستصحاب؛ لأنَّ عنوان اليقين والشك شامل لكل شك ويقين، لاجهات الكثرة، بل بجهة اليقين والشك، ومعنى المضى وعدم النقص ليس إلا ترتيب الآثار تعبداً، وفرض الشك كلا شك، أو فرض تحقُّق اليقين في عالم التشريع، ولا يلزم منه محذور.

هذا لو فرضت الكبرى في الاستصحاب كلية ذات مصاديق؛ فإنَّ الكلي أيضاً يشمل كثرة الأفراد لا بخصوصياتها الممتازة، وأما لو كانت الكبرى من قبيل المطلقات - كما هو كذلك - فالإشكال أوهن؛ لأنَّ الحكم فيها على نفس العناوين من غير نظر إلى الخصوصيات، كما هو المقرَّر في محلّه^(١).

١- أنظر مناهج الوصول ٢: ٢٣١ و ٢٣٢.

كلام العلامة الحائري قدس سره وجوابه

ومّا ذكرنا يتّضح النظر فيما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه: من أنّ المتكلم بقضية «إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه» إمّا لاحظ الشيء المتيقن مُقيداً بالزمان، وإمّا لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن، وإمّا أهمل ملاحظة الزمان رأساً، ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث، وينطبق بعضها على قاعدة اليقين، وبعضها على الاستصحاب، ولا يمكن الجمع بين تلك الحالات؛ أي ملاحظة الزمان قيماً وظرفاً، أو ملاحظته وعدم ملاحظته^(١)، انتهى مُلخّصاً.

وذلك لأنّ المتعلّق مُطلقاً لم يؤخذ في الكبرى الكلية، ولم يلاحظ مطلقاً حتّى يقال: إنّ يوم الجمعة أُخذ قيماً أو ظرفاً، ومعنى كون اليقين طريقاً في موضوع الكبرى ليس لحاظ التيقنات باليقين؛ فإنّ اليقين المأخوذ في الكبرى عنوان لليقين الطريقيّ الذي للمكلفين، لا طريق إلى المتعلقات، ففي مثل قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) لا ينقدح في ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين المأخوذة فيه، ولا عين ولا أثر لمتعلّق اليقين والشكّ، حتّى يطالب مُتعلّق هذا المتعلّق - مثل يوم الجمعة - بأنّه أُخذ قيماً أو ظرفاً.

فقوله: (لا تنقض) كقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) يشمل كلّ عقد ولو كانت مُتخالفة الاعتبار، وغير مُمكنة الجمع في اللّحاظ، لكنّها مُجمّعة في عنوان العقد، ف(لا تنقض) نهي عن نقض كلّ يقين بالشكّ، وإن كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات مُمتنعة اللّحاظ في لحاظ واحد.

ومّا ذكرنا: يظهر الإشكال في ما جُعِل محذوراً آخر للجمع بين القاعدتين في هذه

١- در الفوائد: ٥٨٤.

٢- سورة المائدة: ١.

الكبرى: وهو أن اليقين في الاستصحاب أخذ طريقاً، ويراد منه المتيقن، ومعنى عدم نقض اليقين في الاستصحاب أن ما ثبت يدوم، ويكون اليقين طريقاً لإحرازه، فذكر اليقين في القضية على هذا التقدير ليس إلا لكونه طريقاً لإحراز مُتعلِّقه، من دون أن تكون له مدخلية في الحكم، فيكون مفاد القضية على هذا التقدير: أنه إذا كان شيء موجوداً في السابق واحتمل زواله لا يعتنى بهذا الاحتمال، وأمّا اليقين في القاعدة أخذ موضوعاً لوجوب المضي، وملحوظاً بذاته، فالموضوع في الاستصحاب هو المُتعلِّق، وفي القاعدة نفس اليقين، ولا يمكن الجمع بين هذين اللَّحَاطين^(١).

وقد يُقرَّر ذلك: بأنَّ طريقَةَ اليقين في القاعدة لا يمكن بعد تبدُّله بالشك، وأمّا في الاستصحاب فيكون طريقاً؛ لكونه موجوداً^(٢).

أقول: قد ذكرنا سابقاً^(٣) في باب لزوم فعلية الشك واليقين في الاستصحاب أن اليقين الطريقي أخذ موضوعاً، وأن الظاهر من الأدلة أن العناية فيها بأن اليقين لكونه أمراً مبرماً مُستحكماً لا ينبغي أن ينقض بالشك، فالموضوع في الاستصحاب هو اليقين الطريقي، وكذا في القاعدة، فعنوان اليقين المأخوذ في القاعدتين مرآة لليقين الطريقي لكل مُكلَّف كان على يقين فشك.

وقد ذكرنا سالفاً^(٤): أن النقص لا يتناسب إلا مع اليقين الطريقي الذي يكون في اعتبار العقلاء كأنه جبل مشدود أحد جانبيه على المتيقن، والآخر على المُتعلِّق، فلا إشكال في أن اليقين في الاستصحاب هو اليقين الطريقي، لكن هذا اليقين الطريقي أخذ موضوعاً.

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٨٩.

٢- نفس المصدر.

٣- تقدّم في صفحة ٧٩.

٤- تقدّم في صفحة ٣٢ و ٣٣.

فالقول: بأنَّ معنى (لا تنقض) أنَّه إذا كان شيء موجوداً واحتمل زواله لا يعتنى بهذا الاحتمال بعيد عن الصواب، وأجنبيّ عن أخبار الباب، وكذا اليقين في القاعدة بما أنَّه طريق إلى الواقع أخذ موضوعاً، لا بما أنَّه صفة قائمة بالنفس.

وقوله^(١): إنَّ اليقين في القاعدة ملحوظ من حيث نفسه لبطلان كاشفيته بعد تبديله إلى الشك.

فيه: أنَّ اليقين في ظرف وجوده كان كاشفاً عن مُتعلِّقه، والمطابقة للواقع وكون الكشف كشفاً صادقاً لادخلهما في ذلك.

فلا إشكال في أنَّ قوله: «من كان على يقين في عدالة زيد يوم الجمعة فشكَّ بعده في عدالته يوم الجمعة» لا يريد باليقين فيه إلا ما يريد بقوله: «من كان على يقين في عدالة زيد يوم الجمعة فشكَّ في بقائها يوم السبت» من غير تفاوت في النظر والاعتبار.

فَتَحَصَّلَ ممَّا ذكرنا: أنَّ الجمع بين القاعدتين بل القواعد الثلاث في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) ممَّا لا مانع منه.

فما قد يقال: من عدم إمكان الجمع بينهما في اللَّحَاط من جميع الجهات - لا من جهة اليقين، ولا من جهة المُتَيَقِّن، ولا من جهة النقص، ولا من جهة الحكم^(٢) - ممَّا لا يرجع إلى محذور بعد التأمّل فيما ذكرنا.

وقد يقال في وجه الامتناع: إنَّ إرجاع الضمير في الاستصحاب إلى ما تعلق به اليقين يكون بنحو من المُسَاحَبة؛ لعدم وحدة متعلّقيها دقّة، بخلاف الإرجاع في القاعدة، فهما نظران مختلفان لاجامع بينهما^(٣).

١- أي المحقّق النابني قدّس سرّه في فوائد الأصول ٤: ٥٨٩.

٢- نفس المصدر.

٣- مقالات الأصول ٢: ١٧٢، سطر ١٩، نهاية الأفكار ٤: ٢٤٢.

وفيه: - مضافاً إلى أن الكبرى هي عدم نقض اليقين بالشك من غير نظر إلى المتعلقات، واختلاف الخصوصيات فيها غير منظور، والعناوين قابلة للانطباق على كل من الخصوصيتين ولو لم يكن اجتماعهما في اللحاظ - أن الجمع بين المصداق الحقيقي والمسامحي التأويلي بمكان من الإمكان؛ لما حَقَّق في محله: من أن الادعاء في المجازات إنما هو في تطبيق العناوين الحقيقية على الأفراد، لا في الاستعمال^(١)، مع أن المقام أجنبي عن ذلك المضمار.

وأما المقام الثاني: أي مقام الاستظهار من الأدلة، فلا ينبغي الإشكال في أن أخبار الباب كلها تحوم حول كبرى كلية هي (لا ينقض اليقين بالشك) فالمجموع هي هذه الكبرى مع اختلاف التعبيرات، ولا إشكال في أن الظاهر منها كون اليقين مُتَحَقِّقاً فعلاً، فمعنى قوله: (لا ينقض اليقين بالشك) أن اليقين المُتَحَقِّق بالفعل لا ينقض ولا يشمل اليقين الزائل، وهذا مما لا ريب فيه.

نعم يمكن أن يتوهم: أن الظاهر من رواية «الخصال» هو القاعدة لأنَّ قوله: (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه) ظاهر في أن اليقين كان مُتَحَقِّقاً، فزال وقام مقامه الشك^(٢)، لكنه فاسد، فإنَّ هذا التعبير عين التعبير الوارد في صحيحة زرارة الثانية وهو قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) مع أنها واردة في مورد الاستصحاب.

والسر في هذا التعبير: هو أن الغالب أن يكون حصول الشك في البقاء مُتَأَخِّراً عن اليقين بالحدوث، وقد مر في ذيلها عند ذكر أخبار الباب ما يؤيد ذلك^(٣)، مع أن في

١- أنظر مناهج الوصول ١: ١٠٤-١٠٧.

٢- هذا التوهم يُستفاد من رسائل الشيخ قُدس سره: ٣٣٣ سطر ١٠ فإن دعوى اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقهما مساوق لزوال اليقين وقيام الشك مقامه.

٣- تقدّم في صفحة ٥٧ و ٥٨.

ذيلها شهادة بأنَّ المجعول فيها عين المجعول في صحيحتي زُرارة.
 وبالجملة: لا تكون أخبار الاستصحاب دالّة على القاعدة فضلاً عن القاعدتين،
 بل ليس عليها دليل رأساً.
 وتوهم: كون أخبار التجاوز والفراغ دالّة عليها^(١) في غير محلّه؛ لأنّ مفادها غير
 القاعدة موضوعاً وملاكاً، كما سيجيء^(٢).

الأمر الثالث

تقدّم الأمارات على الاستصحاب

تمّ يُعتبر في الاستصحاب أن يكون المُستصحب مشكوك البقاء، فلا يجري مع
 إحراز بقائه أو ارتفاعه، وهذا مع الإحراز الوجدانيّ واضح.
 وإنّما الكلام فيما إذا قامت أمانة معتبرة شرعيّة أو عقلائيّة مُحصاة شرعاً على طبق
 الحالة السابقة، أو على خلافها؛ حيث إنّ الشكّ الوجدانيّ لا يزول معه، ولكن لا إشكال
 في تقدّمها عليه، وإنّما الإشكال في وجه التقدّم، وأنّه هل هو لأجل الحكومة أو الوجود
 أو غيرها؟

فلا بدّ قبل الوجود في المقصود من بيان الفرق بين تلك العناوين التي يمكن أن
 تكون وجه التقدّم، وبيان الضابط فيها، وقدمر شطر من الكلام فيها في مباحث
 البراءة^(٣) ونزيدك هاهنا إيضاحاً.

فنقول: لم ترد تلك العناوين ولا شيء منها في لسان دليل أو معقد إجماع، حتّى

١- أنظر درر الفوائد: ٥٨٨.

٢- يأتي في صفحة ٣١٢ وما بعدها.

٣- أنظر أنوار الهداية ١: ٣٧٠ وما بعدها و ٢: ١٤ و ١٥.

نبحث فيها وفي حدودها، وإنما هي اصطلاحات في لسان الأصوليين^(١)، وبعضها في السنة متأخري المتأخرين^(٢)، وقد جعلها الشيخ الأعظم تحت الضابط، وتعرض لها في شتات إفاداته، خصوصاً في أول باب التعادل والتراجع^(٣).

والذي يمكن أن يقال: إنه قد نرى أنَّ العقلاء وأرباب المحاورات قد يُقدّمون دليلاً على دليل من غير ملاحظة النسبة بينهما، ومن غير ملاحظة أظهرية أحدهما من الآخر، وقد يتوقفون في تقديم أحد الدليلين، مع كون النسبة بينهما كالسابقة.

مثلاً: لو ورد «يجب إكرام العلماء» وورد في دليل مُنفصل «يحرم إكرام الفساق» وعرض الدليلان على أهل المحاورات والعرف لرأيتهم يتوقفون في الحكم، ولا يحاولون ترجيح أحدهما على الآخر، ولو بدّل قوله: «يحرم إكرام الفساق» بقوله: «ما أردت إكرام الفساق» أو «ما حكمت بإكرامهم» أو «ما جعلت إكرامهم» أو «لا خير في إكرامهم» أو «لا صلاح في إكرامهم» أو «لا أرى إكرامهم» أو «ليس منظوري إكرامهم» أو «ليس الفساق أهلاً للإكرام» أو «إكرامهم خطأ» أو «لا أقول بإكرامهم» أو أمثالها نصير تلك الألسنة قرينة على صرف قوله: «يجب إكرام العلماء» عن وجوب إكرام الفساق منهم، مع أن النسبة بينه وبينها عموم من وجه، ولا فرق بين ما ذكر وبين ما تقدّم إلا في كيفية التأدية والتعبير.

وكذا الحال في قوله: (لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو)^(٤) بالنسبة إلى أدلة الشكوك، وقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٥) أو

١- أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٩٧ و ٢٧٥، عذّة الأصول: ١٠٣ و ١٣٧، الغنية: ٤٦٨ - ضمن الجوامع الفقهية.

٢- أنظر بحر الفوائد: ٦- ٨ «مبحث التعادل والتراجع»، فوائد الأصول ٤: ٥٩١- ٥٩٥ و ٧١٠- ٧١٥، وغيرها.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٣١٥ سطر ١٠ و ٤٠٧ سطر ١٣ و ٤٣٢ سطر ٦.

٤- أنظر مستطقات الرائز: ٦٦/١١٠، الوسائل ٥: ٨/٣٣٠- باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٥- سورة الحج ٢٢: ٧٨.

(لا ضرر ولا ضرار)^(١) أو ﴿ولا يريد بكم العُسر﴾^(٢) بالنسبة إلى أدلة الأحكام، مع أنَّ النسبة بينهما عموم من وجه، وليس هذا النحو من التقديم بلحاظ مقام الظهور، وترجيح الأظهر على الظاهر، أو النص على الظاهر.

ومن ذلك يعلم: أنَّ غير التقديم الظهوري الذي يكون معولاً عليه عند العقلاء يكون ترجيح وتقديم آخر، وهو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله مُتعرّضاً لحيثية من حيثيات الدليل الآخر التي لم يتعرّضها ذلك الدليل.

وتوضيح ذلك: أنَّ الدليلين إمّا أن يكون كلّ منهما مُتعرّضاً بمدلوله لما يتعرّضه الدليل الآخر، ويكون الفرق بينهما بعد اشتراكهما في ذلك في جهات أُخرى، كالإيجاب والسلب، مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» أو مع أخصية أحدهما من الآخر مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم فسّاقهم» أو مع كون النسبة عموماً من وجه مثل «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» وكاختلافهما في زيادة قيد مع الاتفاق في الكيف مثل: «إن ظهرت فأعتق رقبة» و «إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

ففي جميع تلك الموارد ترى أنَّ كلاً من الدليلين يتعرّض لما يتعرّضه الآخر، فكما أنَّ أحدهما تعرّض لوجوب إكرام العلماء، تعرّض الآخر لعدم وجوب إكرامهم، وكما أنَّ أحدهما تعرّض لعتق رقبة، تعرّض الآخر لعدم عتق كافرتها، أو لعتق مؤمنتها، فالمدلول اللفظي لأحدهما هو المدلول للآخر، مع اختلاف في الكيف أو في زيادة فيه أو مثلها.

وإن شئت قلت في الأدلة اللفظية: إنَّ التصادم بينهما في مرحلة الظهور، مع اتحادهما في جميع المراحل من الأصول العقلية، فإذا كان الدليلان كذلك يكون تقديم أحدهما على الآخر تقديماً ظهورياً، ومناطه أظهرية أحدهما من الآخر، فتقديم «لا تكرم

١- الكافي ٥: ٢/٢٩٢ و ٦/٢٩٣ و ٨/٢٩٤، الفقيه ٣: ١٤٧/٦٤٨، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٥١، الوسائل ١٧: ٣٤١/٣ و ٤- باب ١٢ من أبواب إحياء الموات.

٢- سورة البقرة ٢: ١٨٥.

الفساق من العلماء» على «أكرم العلماء» ليس إلا من جهة تقديم الأظهر على الظاهر. وجميع الأصول اللفظية كأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة ترجع^(١) إلى أصالة الظهور عند العقلاء، فما هو المُعتبر عندهم والحُجّة لديهم هو الظهور اللفظي، «فأكرم العلماء» حُجّة؛ لظهوره في العموم بعد تحقق المُقدّمات الأخرى من الأصول العقلائية، وليس ظهوره مُعلّقاً على عدم مجيء المُخصّص، بل ظهوره منجزاً وبناء العقلاء على العمل به من غير تعليقه على شيء، ولكن مع ورود دليل أخص منه يقدّم مُقتضاه عليه؛ لقوة ظهوره وأظهرته من ظهور العام في مضمونه. وكذا الحال في المطلق والمقيّد، فإنّ مناط تقديمه على المطلق ليس إلا أقوائية ظهور القيد في القيدية من المطلق في الإطلاق.

فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه: من أنّ مناط تقديم الخاص على العام هو الحكومة أو الوجود؛ فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم مُعتبرة إذا لم تعلم هناك قرينة على المجاز، والمُخصّص القطعيّ وارد على أصالة العموم، والمُخصّص الظنيّ حاكم عليها؛ لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأمور لولا حجّية هذه الأمانة، وهو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المُخصّص وعدمه.

ويُحتمل أن يكون الخاص الظنيّ وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً مُعلّقاً على عدم التعبد بالتخصيص^(٢)، انتهى.

١- في رجوع أصالة الإطلاق إلى أصالة الظهور، وفي وجه تقدّم المقيّد على المطلق، كلام يأتي في بعض المباحث الآتية^(١) والتحقيق: أنّ الإطلاق ليس ظهوراً لفظياً، ولا تقدّم المقيّد على المطلق من قبيل تقدّم الأظهر على الظاهر، كما سيأتي (ب)، وكذا مناط تقدّم الخاص على العام ليست الأظهرية، بل شيء آخر سنشير إليه في بعض المباحث الآتية (ج) [منه قدس سرّه].

أوب- يأتي في رسالة التعادل والترجيح: ٢٢ و ٢٣.

ج- نفس المصدر: ٥ و ٦.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٣٢ سطر ٢٢.

منظور فيه؛ لأنَّ مناط العمل بالظواهر والاحتجاج عندالعقلاء هو نفس الظهور، فأصالة الإطلاق والعموم والحقيقة ليست أصولاً مُتكَثِّرة بمناطات مُختلفة، بل المناط هو الظهور، فإذا كان الظهور ظنيّاً يلغى احتمال خلافه عندالعقلاء، من غير فرق بين العام والخاص، فالعام الظني كالخاص الظني يلغى احتمال خلافه، وليس ظهور العام أو البناء على العمل به مُعلّقاً على شيء، بل يكون تقديم الخاص على العام من قبيل تقديم أقوى الدليلين وأظهر الظاهرين.

وكذا الحال في تقديم المُقيّد على المُطلق، وقرينة المجاز على ذمها، وليس مناط الحكومة في شيء من ذلك، كما سيّضح لك^(١).

فتلخص مما ذكرنا: أن تصادم الدليلين في الظهور مع تعرّض كلّ منهما لما يتعرّضه الآخر مقسم للتخصيص والتقييد وتقديم قرينة المجاز، وكذا لتقديم أحد المتباينين والعامين من وجه على شقيقه لو فرض أظهريته منه. هذا حال التصادم والتقديم الظهوريّن.

بيان ضابط الحكومة

وأما ضابط الحكومة: فهو أن يتعرّض أحد الدليلين بنحو من التعرّض ولو بالملزمة العرفية أو العقلية لحيثية من حيثيات الآخر مما لا يتعرض لها ذلك كان التعرّض لموضوعه أو محموله أو متعلّقه، أو المراحل السابقة على الحكم أو اللاحقة له. مثلاً: لو قال المولى: «أكرم العلماء» فلا يكون ذلك مُتعرّضاً لإلوجوب إكرام كلّ عالم، ولا يتعرّض لشيء آخر سواه، فلم يتعرّض لتحقيق موضوعه، أو دخول فرد فيه،

١- يأتي في البحث الآتي.

أو عدم دخوله فيه، ولا لحدود مُتعلّقه وحكمه، ولا لكونه مُراداً أو مجعولاً أو صادراً على نحو الجدّ أو التقيّة.

وبالجملّة: لم يتعرّض للجهات المُتقدّمة على الحكم والمُتأخّرة عنه.

فلو تعرّض دليل لشيء من تلك الحيثيات يكون مُقدّماً لدى العقلاء من غير ملاحظة النسبة بينهما، ولا لحاظ أظهرية أحدهما من الآخر، فلو تعرّض أحد الدليلين لتوسعة دائرة موضوع الآخر أو تضييقه أو لحدود محموله أو مُتعلّقه أو حكمه يكون مُقدّماً وحاكماً عليه، مثل قوله: (لا سهو لمن أقر على نفسه بالسهو)^(١) بالنسبة إلى أدلّة الشكوك^(٢)، فقوله: «زيد عالم» أو «ليس بعالم» أو «الضيافة إكرام» أو «ليست بإكرام» وأمثاله حاكم على قوله: «أكرم العلماء» لتعرّضه لما لا يتعرّض له الآخر.

وكذا قوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣) حاكم على أدلّة الأحكام؛ لتعرّضه بمدلوله للجعل الذي لا تعرّض له الأدلّة، وإن كانت مجعولة بالضرورة؛ لأنّها لما لم تعرّض لمجعوليتها إذا تعرّض دليل بأنّ الجعل لم يتعلّق بأمرٍ حرجيّ يقدّم عرفاً على تلك الأدلّة، لا لأقوائيّة ظهوره، بل هذا نحو آخر من التقدّم في مقابل التقدّم الظهوريّ، ولهذا لا تلاحظ النسبة بين الدليلين، فيقدّم العام من وجه على مُعارضه، فأدنى الظواهر يقدّم على أقواها.

فلو قال: «أكرم العلماء» ودلّ دليل على أنّه «ما أريد إكرام الفسّاق» أو «ما حكمت بإكرامهم» أو «ما جعلت ذلك» يكون مُقدّماً عليه من غير لحاظ النسبة والظهور.

١- تقدّم تحريجه في صفحة ٢٣١.

٢- كقوله عليه السلام: (كلّمنا دخل عليك من الشك في صلاتك فاعمل على الأكثر) قال: (فإذا انصرفت فأتّم ما ظننت أنّك نقصت) وغيره. أنظر التهذيب ٢: ١٩٣/٧٦٢، الاستبصار ١: ١٤٢٦/٣٧٦، الوسائل ٥: ٤/٣١٨ - باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٣- سورة الحج ٢٢: ٧٨.

وليس هذا إلا لتعرض الحاكم لما لا يتعرض له الآخر؛ فإنَّ الدليل المحكوم ليس بمدلوله مُتعرّضاً لكون إكرامهم مُراداً أو مجعولاً أو محكوماً به، فإنَّها معلومة من الخارج، أو لأجل الأصل العقلائيّ.

ومن هذا القبيل تقديم (لا تعاد..)^(١) على أدلة الأجزاء والشرائط؛ لأنَّها لا تتعرض للحيثيات اللاحقة، أي الإعادة والألإعادة، وإنَّما يحكم العقل بأنَّ التارك للجزء أو الشرط يُعيد.

ثمَّ ليعلم: أنَّ نتيجة حكومة دليل على دليل قد تكون تخصيصاً، مثل: «ليس الفساق من العلماء» بالنسبة إلى «أكرم العلماء» فإنَّه خروج حُكميّ بلسان الحكومة.

وقد تكون تقييداً، كتقدّم دليل رفع الحرج على إطلاق أدلة الأحكام.

وقد تكون توسعة في الحكم بلسان توسعة الموضوع كقوله: (الطواف بالبيت

صلاة)^(٢).

وقد تكون وروداً، كتقدّم أدلة الاستصحاب على أدلة الأصول الشرعية، بناءً على كون المُراد من العلم الذي أخذ غاية في أدلتها هو الحُجّة في مقابل اللَّاحُجّة، فإنَّ قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) حاكم على أدلتها؛ لأنَّ لسانه بقاء اليقين وإطالة عمره، فيكون مُتعرّضاً لتحقق العلم الذي جعل غاية للأصول، وأدلة الأصول ليست مُتعرّضة لذلك، فيكون حاكماً عليها، ونتيجة حكومته الورد.

وإن كان المُراد من العلم هو العلم الوجدانيّ يكون دليل الاستصحاب حاكماً

عليها، ونتيجته إعدام الموضوع تعبداً وحكماً.

فالورد والتخصيص والتقييد وغيرها كثيراً ما تكون من نتائج الحكومة وثمراتها،

١- الحصال: ٢٨٤/٣٥، الوسائل ٤: ١٤/٦٨٣ - باب ١ من أبواب أفعال الصلاة.

٢- سنن البيهقي ٥: ٨٧، سنن النسائي ٥: ٢٢٢، سنن الدارمي ٢: ٤٤، تفسير الطبري ١١: ٣٤، التمهيد لابن عبد البر

وليس الورد في عرضها؛ فإنَّ حيثية تقدم دليل على دليل آخر ليست إلا على نحوين، أحدهما: التقدم الظهوري، والثاني: التقدم على وجه الحكومة سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً، أو رفعه حقيقة، فالورد ليس من أنحاء تقديم دليل لفظي على دليل آخر في مقابل التخصيص والحكومة.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدم دليل على آخر بين التقدم الظهوري وعلى نحو الحكومة حاصر دائر بين النفي والإثبات، فلا يُعقل قسم آخر في الأدلة اللفظية يُسمى «وروداً»؛ فإنَّ أحد الدليلين إما أن يتعرض لما يتعرض له الدليل الآخر، أو يتعرض لما لا يتعرض له، ولا ثالث لهما.

نعم: يُتصور ثالث، هو عدم التعرض رأساً، وهو خارج عن المقسم. فادلة الأمارات بناء على أخذها من الأدلة اللفظية حاکمة على أدلة الأصول والاستصحاب؛ لأنَّ مفادها التصرف في موضوعها إعداماً، وهي حيثية لا تتعرض لها تلك الأدلة، فنتائج الحكومة أمور كثيرة: كالتخصيص، والتقييد، والورد، وإعدام الموضوع تعبدًا، أو إيجاده كذلك، وتوسعة دائرة الموضوع حكماً، أو الحكم على عكس التخصيص والتقييد، فالورد ليس من أنحاء التقديم في الأدلة اللفظية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

نعم: لا بأس بتسمية تقديم بعض الأدلة اللبّية على بعض - كتقدم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان - بالورد، كما أنه لا بأس بتسمية تقدم بعض الأدلة اللفظية كأدلة الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان بالورد. فتحصل ممّا ذكرنا: الفرق بين التخصيص والحكومة.

و أما تقسيم الحكومة إلى الظاهرية والواقعية كما صنعه بعض أعظم العصر (١)

فمما لاملاك له كما لا يخفى؛ لأنَّ تقديم دليل على دليل آخر إذا كان على نحو الحكومة وتحت الضابط المتقدّم فلا يكون مُختلفاً حتّى يكون التقسيم صحيحاً، واختلاف النتيجة لا يصحّح التقسيم، فتقدّم (لا شكّ لكثير الشكّ) على أدلّة الشكوك كتقدّم (لاتنقض...) على أدلّة الأصول، وتقدّم مفهوم آية النبأ^(١) عليها من حيث تعرّض الأدلّة الحاكمة لما لا تعرّض له الأدلّة المقابلة لها.

وبالجملة: لا يكون نحو تقدّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الواقعيّة مخالفاً لنحو تقدّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الظاهريّة حتّى يصحّ التقسيم. إذا عرفت ما ذكرنا: فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى حال أدلّة الاستصحاب مع سائر الأدلّة، والأدلّة بعضها مع بعض.

حال أدلة الاستصحاب مع سائر الأدلة والأدلة بعضها مع بعض

ويقع الكلام فيها في مقامات:

المقام الأول

في حال أدلة الاستصحاب مع أدلة الإمارات

وملخص الكلام فيها: أنا قد ذكرنا في مبحث استصحاب مؤدئ الإمارات^(١) أن
المستفاد من الأدلة - ولو بمناسبة الحكم والموضوع وبعض المؤيدات الخارجية
والداخلية - أنه لا خصوصية لليقين، ويكون المراد منها أنه لا تنتقض الحجة بغير
الحجة.

لا بمعنى أنّ عنوان «اليقين» و «الشك» استعملا في الحجّة و غير الحجّة؛ فإنّه واضح البطلان، بل هما مُستعملان في معنهما، لكنّ العرف لا يرى لخصوصيّة العنوان دخالة في الحكم، كما أنّ في قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» لا يكون الرجل مُستعملاً في مُطلق المُكَلَّف، بل العرف يُلغي خصوصيّة الرجل، ويرى أنّ ذكره من باب المثال.

فحينئذٍ: يكون تقدّم أدلّة حُجّية خبر الثقة على أدلّة الاستصحاب - بناءً على أخذها من الأدلّة اللفظية مثل مفهوم آية النبأ، ومثل قوله: (ما يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي) ^(١) - على نحو الحكومة على إشكال، ونتيجتها الورود؛ لأنّ مفاد أدلّة حُجّية الخبر ولو التزاماً بإلغاء الشكّ؛ فإنّ مفهوم الآية بناءً على المفهوم أنّ نبأ العادل لا يتبيّن لكونه مُتبيّناً، وليس العمل به إصابة للقوم بجهالة، وهو رافع للشكّ.

وأما لو قلنا: بأنّ دليل حُجّية خبر الثقة ليس إلّا بناء العقلاء وسيرتهم على العمل به، والأدلة اللفظية كلّها إرشادات إليها - كما هو التحقيق - فتقدّمها على الاستصحاب يكون بالتخصّص أو الورود.

بل هذا في الحقيقة ليس تقدّماً؛ لأنّ الخروج الموضوعي ليس من التقدّم، لأنّ العقلاء لا يرون العمل بخبر الثقة عملاً بغير الحجّة، فلا يكون العمل على طبق الأمانة نقضاً لليقين بالشكّ لديهم.

وإن اشتهيت أن تُسمّي هذا النحو من التقدّم وروداً ببعض المناسبات فلا مشاحة فيه، ومّا ذكرنا يظهر حال سائر الأمارات.

١- أنظر الكافي ١: ٢٦٥، الوسائل ١٨: ١٠٠/٤ - باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

المقام الثاني

وجه تقدّم الأمارات على أدلة البراءة الشرعية

وهو الحكومة إن كان التمسك في الأمارات بالأدلة اللفظية؛ لأنّ قوله: (رفع... ما لا يعلمون)^(١) أو (الناس في سعة ما لا يعلمون)^(٢) محكوم بمفهوم آية النبأ وسائر الأدلة؛ لأنّ مفادها إلغاء الشكّ، فتعرّض لموضوع أدلة البراءة، وهي لا تتعرّض له. فإن قلنا: بأنّ المراد ممّا لا يعلم هو عدم الحجّة - كما هو التحقيق - تكون نتيجة الحكومة هي الوجود، وإلا تكون النتيجة إعدام الموضوع تشريعاً وتعبداً، والتخصيص لبأ، وهو من أقسام الحكومة، كما عرفت^(٣).

المقام الثالث

وجه تقدّم أدلة الاستصحاب على أدلة الحلّ والبراءة الشرعيتين

هو الحكومة ونتيجتها الوجود؛ لأنّ مفاد (لا تنقض...) كما عرفت إطالة عمر اليقين تعبدًا، وأنّ الشكّ لا أهلية له لنقضه، فيكون اليقين غير منقوض وباقيًا تعبدًا، وهذا من أظهر أنحاء الحكومة، وأمّا كون النتيجة هي الوجود فلما عرفت: من أنّ المراد من (ما لا يعلمون) عدم الحجّة، لا عدم العلم وجدانًا، وإن كان مفاد الأدلة إلغاء الشكّ حكمًا والتعبد بعدم الاعتناء به، فتكون حاکمة أيضاً على ما جعل الحكم على عنوان الشكّ وعدم العلم وإن كان مفادها عدم نقض الحجّة بلا حجّة فتكون حاکمة

١- الحصال: ٩/٤١٧، الوسائل ٥: ٢/٣٤٥ - باب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- أنظر الحدائق الناضرة ١: ٤٣، عوالي اللآلي ١: ١٠٩/٤٢٤.

٣- تقدّم في صفحة ٢٣٦ من هذا الكتاب، عند قوله قدّس سرّه: وقد تكون وروداً... تعبدًا و حكمًا.

أيضاً؛ لأنَّ المراد بعدم الحُجَّة في مُقابل الحُجَّة هو عدم الحُجَّة على الواقع، وقد مرَّ أنَّ المراد بـ (مالا يعلمون) في أدلة البراءة هو ما لم تتم حُجَّة على الواقع، فغاية الأصول عدم قيام الحُجَّة على الواقع، ومفاد أدلة الاستصحاب بقاء الحُجَّة قبل قيام حُجَّة على الواقع، فإنَّ معنى عدم نقض الحُجَّة بغير الحُجَّة عرفاً هو بقاء حُجَّته إلى قيام حُجَّة على الواقع، فأدلة الاستصحاب بلسانها حاكمة على حصول غاية أدلة الأصول، وأمَّا أدلة الأصول فلم يكن مفادها إلاَّ تعيين الوظيفة عند عدم قيام الحُجَّة لا جعل الحُجَّة على الواقع.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم في وجه التقدّم: من أنَّ دليل الاستصحاب بمنزلة مُعمّم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فمجموع قوله: «كُلُّ شيءٍ مُطلق حتّى يرد فيه نهي»^(١) ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: «كُلُّ شيءٍ مُطلق حتّى يرد فيه نهي، وكُلُّ نهي ورد في شيءٍ فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله» فيكون الإطلاق معنيّ بورود النهي المحكوم عليه بالدوام، فأدلة الاستصحاب حاكمة عليه^(٢).

ففيه: أنَّ الحكومة خصوصاً على مسلكه مُتقدّمة بلسان الدليل، فحينئذٍ لا يتمّ ما ذكره إلاَّ بدعوى أنَّ مفاد أدلة الاستصحاب عدم نقض المُتيقن، بل لا يكفي ذلك حتّى يكون المراد من المُتيقن هو العناوين الذاتية الواقعية، كالنهي والأمر والوجوب والحرمة، وقد مرَّ سابقاً^(٣) الإشكال في كون المراد من اليقين المُتيقن، ولو سلّم ذلك لكن لا يمكن المساعدة معه في كون المراد هو العناوين الأوّلية تأمل.

ثمّ ذلك لا يتمّ بالنسبة إلى سائر أدلة البراءة وهو قدس سرّه كان مُتنبّهاً لذلك لكن قال: ما كان من الأدلة النقلية مُساوقاً لحكم العقل فقد اتضح أمره،

١- الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧، الوسائل ١٨: ١٢٧/٦٠ - باب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٣ سطر ١٣.

٣- تقدّم في صفحة ٨٠.

والاستصحاب وارد عليه^(١)، ولعل مراده ما ذكرنا من بيان حكومة أدلة الاستصحاب عليها، وإن كانت النتيجة الورود.

المقام الرابع

في تعارض الاستصحابين

القسم الأول

في وجه تقدّم الاستصحاب السببي على المسيبيّ

ولا بأس بالتعرض لمطلق تعارض الاستصحابين.

فقول: إنّ الشكّ في أحد المُستصحبين إمّا أن يكون مُسبباً عن الشكّ في الآخر، وإمّا أن يكون الشكّ في كليهما ناشئاً من ثالث.

فعلى الأول: إمّا أن تكون السببية والمُسببية لأجل اللزوم العقليّ أو العاديّ، كالشكّ في وجود المعلول للشكّ في وجود علته، وكالشكّ في نبات لحيّة زيد لأجل الشكّ في بقائه. وإمّا أن تكون لأجل الجعل الشرعيّ، كالشكّ في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكبريّة؛ فإنّه لو لا حكم الشارع بأنّ الغسل بالكرّ مُوجب للطهارة لما صار أحد الشكّين سبباً للشكّ الآخر.

ثمّ إنّ السببية قد تكون بلا واسطة، كالشكّ في صحّة الطلاق عند رجلين شكّ في عدالتهما، وقد تكون مع الواسطة، كالشكّ في عدالتهما بالنسبة إلى الشكّ في لزوم تربيص ثلاثة قروء، فإنّ الشكّ في عدالتهما سبب للشكّ في صحّة الطلاق، وهو سبب للشكّ في لزوم التربيص، وقد تكون الوسائط كثيرة، وستأتي^(٢) أقسام ما إذا كان الشكّ في كليهما ناشئاً من أمر ثالث.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٣ سطر ٤.

٢- تآني في صفحة ٢٥٣.

ولا إشكال في عدم تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ إذا كانت السببيّة عقلية أو عادية وسيأتي بيان وجهه^(١).

وأما إذا كانت السببيّة شرعية، سواءً كانت مع الوساطة أم لا، فسرّ تقدّم الأصل السببيّ يظهر من التنبيه على أمر قد أشرنا إليه سابقاً في باب الأصول المثبتة^(٢)، وهو أنّ قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) لا يمكن أن يكون متكفلاً للآثار مع الوساطة حتى الشرعية منها؛ لأنّ الآثار مع الوساطة لا تكون آثار نفس المستصحب بالضرورة، بل تكون أثر الأثر، وأثر أثر الأثر وهكذا، فأثر عدالة الشاهدين صحّة الطلاق عندهما، ولزوم ترتب ثلاثة قروء أثر صحّة الطلاق، لا أثر عدالة الشاهدين، فصحة الطلاق إذا ثبت بقوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) لا يمكن أن يترتب عليها أثرها بـ (لا ينقض..). أيضاً؛ لأنّ الحكم لا يمكن أن يوجد الموضوع ويترتب عليه ولا يكون أثر الأثر مصداق نقض اليقين بالشكّ تعبداً حتى يقال: إنّ لا تنقض قضية حقيقيّة تشملها، كما يجاب عن الشبهة في الأخبار^(٣) مع الوساطة، فاستصحاب عدالة زيد لا يمكن أن يترتب عليه إلّا آثار نفس العدالة، وأما آثار الآثار فتحتاج إلى دليل آخر.

فالتحقيق: أنّ ترتب الآثار على الاستصحابات الموضوعيّة ليس لأجل قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) بل الاستصحاب مُنقح لموضوع كبرى شرعية مجعولة تعبداً، فإذا ورد من الشارع «يصحّ الطلاق عند شاهدين عدلين»، فاستصحاب عدالتهما يُنقح موضوع تلك الكبرى، فيحكم بصحّته من ضمّ صغرى تعبدية إلى كبرى شرعية وإذا ورد: ﴿المطلقات يترتب عن أنفسهن ثلاثة قروء﴾^(٤) يجرز موضوعه من ضمّ صغرى إلى

١- أنظر الصفحة الآتية.

٢- تقدّم في صفحة ١٥٤.

٣- أنظر أنوار الهداية ١: ٢٩٨، فوائد الأصول ٣: ١٧٩، نهاية الأفكار ٣: ١٢٣.

٤- سورة البقرة ٢: ٢٢٨.

كبرى شرعية، فيحكم بأن هذه مُطلّقة، والمطلّقات يتربّصن ثلاثة قروء، فيجب على هذه التربّص، فإذا ورد جواز التزويج بعد التربّص يجرز موضوعه كذلك، فإذا ورد «أنّ المُزوّجة يجب عليها إطاعة الزوج، وعلى الزوج النفقة عليها» يجرز الموضوع كما ذكر وهكذا فلا يكون الاستصحاب إلّا مُنقح موضوع الكبرى الشرعية الأولى، بل ليس مفاد الاستصحاب لزوم ترتيب الآثار حتّى أنّ ترتّب الأثر الأوّل أيضاً يكون بضمّ الاستصحاب إلى الكبرى الشرعية المجعولة، فقوله: (لا يتقضى...). ليس مفاده رتب الأثر، بل مفاده إطالة عمراليقين تعبّداً، وإحراز الموضوع الذي هو صاحب الأثر.

ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه: أنّ الاستصحاب في الأحكام والموضوعات إنّما هو بلسان واحد، مع أنّ استصحاب الأحكام ليس معناه ترتيب الآثار، بل يكون الاستصحاب مُنقحاً للحكم ومُثبتاً له تعبّداً، وكذلك استصحاب الموضوعات معناه تحقّقها تعبّداً، وبعد تحقّقها يترتب عليها أثرها لأجل الكبرى المجعولة، فاستصحاب الكرية ليس إلّا التبعّد باليقين بها أو بنفسها، والكرّ موضوع للأثر الشرعيّ، فيترتب عليه أثره بدليله لا بالاستصحاب، فإذا عرفت ذلك تتضح لك أمور:

الأوّل: وجه عدم حُجّية الأصول المثبتة لعدم الكبرى الكلّية المنطبقة على الموضوع المُستصحب، فاستصحاب حياة زيد يترتب عليه لزوم نفقة زوجته؛ لأجل الكبرى المجعولة دون أثر طول لحيته؛ لعدم كبرى دلّت على «أنّ من كان حيّاً طالّت لحيته».

الثاني: وجه ترتّب الآثار الشرعية ولو مع ألف واسطة لما عرفت من أنّ الاستصحاب ينقح موضوع الكبرى التي في مبدأ السلسلة، ثم يجرز موضوع الكبرى الثانية لأجل الكبرى الأولى وهكذا.

الثالث: وجه تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ، وهو أنّ الأصل السببيّ يكون

حاكماً على الكبرى المفعولة التي تتكفل الحكم الواقعي؛ بتفقيح موضوعه أو إعدامه بحسب اختلاف الاستصحابات.

ثم إنَّ الدليل الاجتهاديَّ المنطبق على الصغرى المُستصحة يقدم على الأصل المُسببي بالحكومة التي نتيجتها الورد على وجه كما عرفت، فإذا ورد من الشرع: «أنَّ الثوب المغسول بالكراً طاهر» أو «أنَّ الكراً مُطَهَّر» فاستصحاب الكرية يكون مُنقحاً لموضوعه وحاكماً عليه؛ لكونه مُتعرّضاً لموضوع الدليل الاجتهاديَّ توسعه وتفقيحاً، وهو من أنحاء الحكومة كما عرفت^(١)، فينطبق عليه الدليل الاجتهاديَّ وهو «أنَّ الثوب المغسول به طاهر»، أو «أنَّه مُطَهَّر للثوب المغسول به» فإذا شكَّ في طهارة ثوب مغسول به يكون الدليل الاجتهاديَّ حاكماً بطهارته، ولا يعارضه استصحاب النجاسة؛ لكونه حاكماً عليه.

فلو فرض ماء ان يكون أحدهما كراً بالوجدان، والآخر بالاستصحاب يكون كلاهما مشمولين لقوله: «الكراً مُطَهَّر» أو «الثوب المغسول بالكراً طاهر» وإن كان أحدهما مصداقاً وجدانياً والآخر مصداقاً تعبدياً، فكما لا يجري استصحاب النجاسة مع الغسل بالكراً وجدانياً؛ لتقدّم الدليل الاجتهاديَّ على الاستصحاب، كذلك لا يجري مع الغسل بما حكم بكرّيته بالأصل؛ لعين ما ذكر.

فتحصّل مما ذكرنا: أنَّ تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ ليس لحكومته عليه، بل لحكومته على الدليل الاجتهاديَّ بتفقيح موضوعه، وحكومة الدليل الاجتهاديَّ على الأصل المُسببيّ بتفقيح موضوعه أو رفعه، فتأمل فإنّه دقيق.

ولعلّ ما ذكرناه هو مُراد الشيخ الأعظم من قوله في جواب الإشكال الأول.

وثانياً: أنَّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدالّ على «أنَّ كلّ نجس غسل بهاء

طاهر فقد طهر» وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به^(١) انتهى.
لكنه قدس سره لم يستقر على هذا المبنى، وكأنه لم ينضجه ولم يتأمل في أطرافه،
ولذا تراه يُجيب عن الإشكال الثاني الذي هو قريب من الأول أو عينه بما هو خلاف
التحقيق، وما أنا أذكر مُلخّص الإشكال والجواب:

نقل كلام الشيخ الأعظم ونقده

قال رحمه الله: قد يشكل بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول
به كلاً منهما يقين سابق شك في بقاءه وارتفاعه، وعموم (لا تنقض) نسبه إليهما على حدّ
سواء، فلا وجه لإجرائه في السبب دون المُسبّب.

ويدفع: بأنّ نسبة العموم إليهما ليست على حدّ سواء؛ لأنّ شموله للسبب
بلا محذور، ولكن شموله للمُسبّب مُستلزم للدور؛ لأنّ تخصيص الدليل بالنسبة إلى
السبب يتوقف على شمول العام للمُسبّب، وشموله له يتوقف على تخصيصه؛ لأنّه مع
عدم التخصيص يخرج الشك في الأصل المُسبّي عن قابلية شمول العام له.

أو يقال: إنّ فردية الشك المُسبّي للعام تتوقف على رفع اليد عنه بالنسبة إلى
الشك السبّي، ورفع اليد عنه يتوقف على فردية المُسبّي له.

وإن شئت قلت: إنّ حكم العام والشك المُسبّي من قبيل لازم الوجود للشك
السبّي فهما في رتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر.

أو يقال: إنّ الشك السبّي في المرتبة المُتقدّمة لا محذور لشمول العام له، فإنّه
بلا مزاحم، فإنّ الشك المُسبّي ليس في هذه الرتبة، وفي الرتبة المُتأخّرة يزول الشك

بدليل (لا تنقض..) في الأصل السببي فيخرج عن قابلية شمول العام^(١) انتهى بتوضيح منّا.

وفيه أولاً: أن ما أفاده من لزوم الدور غير وارد؛ لأنّ فردية الشك السببي للعام وجدانية لا تتوقف على شيء، فالشك السببي والمُسببي كلاهما مشمولان للعام، ولو فرض أن مفاد الأصل السببي وجوب ترتيب آثار الكرية ومن آثارها طهارة الثوب المغسول به، فكأنه قال: «إذا شككت في طهارة الثوب المغسول بالكرّ فابن على طهارته» ومفاد الأصل المُسببي الذي يكون مصداقاً للعام وجداناً «أنه إذا شككت في طهارة الثوب الكذائي ونجاسته فابن على نجاسته» وهما حكمان واردان على موضوع واحد هو الشك في طهارة الثوب المغسول بالكرّ ونجاسته.

وليس مفاد الأصل السببي منافياً للشك المُسببي بالذات؛ لأنّ الأصل السببي يحكم بكرية الماء، والأصل المُسببي لا ينافيها، بل المنافاة إنّما تكون بين الحكم بطهارة الثوب المشكوك فيه - التي هي من أحكام استصحاب الكرية - وبين الحكم بنجاسته التي هي مفاد الأصل المُسببي، وهما واردان على موضوع واحد، فالثوب المشكوك فيه يكون مورداً لاستصحاب النجاسة وللحكم المُرتب على استصحاب الكرية، فكأنه قال: «كن على يقين من طهارة الثوب المغسول بالكرّ إذا شككت في طهارته ونجاسته» و «كن على يقين من نجاسته» وهما مُتنافيان.

وليس المقصود من استصحاب النجاسة للثوب الحكم بعدم كرية الماء حتّى يقال: إنّه مُثبت، بل المراد به هو الحكم بنجاسة الثوب ليس إلا، فاستصحاب الكرية مفاده: «رتب آثار الكرية مُطلقاً، ومنها طهارة الثوب المغسول به» واستصحاب النجاسة مفاده: «رتب آثار النجاسة» ولا وجه لتقدم أحد التبعدين على الآخر

١- نفس المصدر: ٤٢٥ سطر ٢١.

ولا حكومة لأحدهما على الآخر.

بل لنا أن نقول بناءً على هذا المبني: إن كثيراً ما يكون الأمر دائراً بين التخصيص في أدلة الاستصحاب إذا رفعت اليد عن الأصل المُسببي، وبين التقييد فيها إذا رفعت اليد عن مُقتضى الأصل السببي، كما في المثال المُتقدم، فإنَّ رفع اليد عن استصحاب النجاسة تخصيص في أدلة الاستصحاب، ورفع اليد عن طهارة الثوب المغسول به تقييد فيها؛ لأنَّ استصحاب الكرية بعض آثاره طهارة الثوب المغسول به، وترتيب جميع الآثار إنَّما هو بالإطلاق لا العموم، فدار الأمر بين التقييد والتخصيص، ولعلَّ التقييد أولى من التخصيص.

و ثانياً: أن ما أفاده من تقدّم الشكّ السببيّ طبعاً ورتبةً على الشكّ المُسببيّ. فيه ما تقدّم^(١) في جواب شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في مبحث الاستصحاب التعليقيّ: من أنَّ التقدّم العليّ والمعلوليّ - ممّا يكون منشؤه صدور أحدهما من الآخر - لا يكون منشأً لتقدّم ترتّب الحكم عليه؛ لأنَّه أمر عقليّ خارج عن المحاورات العرفيّة، فقضية: (لا تنقض...) قضية عرفيّة مُلقاة إلى العرف، والشكّ السببيّ يكون مع الشكّ المُسببيّ في الوجود الخارجيّ معيّةً زمنيّةً خارجيّةً لا يتقدّم أحدهما على الآخر، والترتّب العليّ العقليّ الذي منشؤه صدور هذا من هذا أو نحوه لا يصير مناطاً لتقدّم انطباق الكبرى على العلة وتأخّره عن المعلول، فكُلٌّ من العلة والمعلول في عرض واحد بالنسبة إلى عدم نقض اليقين بالشكّ.

هذا مُضافاً: إلى أنَّ الشكّ السببيّ في الرتبة المُتقدّمة على الشكّ المُسببيّ وعلى الحكم بالكريّة، والحكم بطهارة الثوب المغسول به مُتأخّر عن الحكم بالكريّة تأخّر الحكم عن موضوعه، والحكم بالنجاسة مُتأخّر عن الشكّ في النجاسة والطهارة الذي

١- تقدّم في صفحة ١٤٢ و ١٤٣.

هو في رتبة الحكم بالكزّية وفي عرض الحكم بالطهارة، فالحكم بطهارة الثوب في رتبة الحكم بالنجاسة، فما هو المتقدّم ليس مُعارضاً لاستصحاب النجاسة، وما هو المُعارض وهو التعلّب بالطهارة في رتبته.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ ليس لأجل التقدّم الرتبيّ والطبيّ، ولا لأجل دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص بلا وجه، أو على وجه دائر، بل الوجه في تقدّمه عليه هو حكومة الأصل السببيّ على الكبرى الكليّة الاجتهاديّة بتفكيح موضوعها وتقدّم الدليل الاجتهاديّ المحرز بالتعلّب على الأصل المُسببيّ.

فالميزان في كون الأصل السببيّ مُقدّماً على المُسببيّ على ما ذكرنا هو أن يندرج بالأصل السببيّ شيء في موضوع كبرى كليّة مُتضمّنة للحكم على أحد طرفي الشكّ المُسببيّ إثباتاً أو نفيّاً، فاستصحاب كزّية الماء مُقدّم على استصحاب نجاسة الثوب، واستصحاب قلّة الماء مُقدّم على استصحاب طهارته إذا وردت عليه نجاسة؛ فإنّه باستصحاب قلّة الماء المشكوك فيه في موضوع أدلّة انفعال الماء القليل، فيقدّم الدليل الاجتهاديّ على الاستصحاب.

الإشكال على ما قالوا

في وجه طهارة الملاقى لبعض أطراف العلم

وممّا ذكرنا: يرد إشكال على ما أفادوا في وجه طهارة مُلاقى أحد أطراف المعلوم بالإجمال؛ حيث قالوا: إنّ الشكّ في طهارة الملاقى (بالكسر) مُسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقى، وأصالة الطهارة فيه حاکمة على أصالة الطهارة في الملاقى،

فلا تجري هي إلا بعد سقوط الأصل الحاكم بالمعارضة، وبعده تجري بلا معارض^(١).

وهو أن طهارة المُلَاقِي (بالكسر) ليست من الآثار الشرعية لطهارة المُلَاقِي (بِالْفَتْح) فأصالة طهارة المُلَاقِي لا ترفع الشكَّ عن المُلَاقِي، فلا تكون حاكمة على أصلها.

وإن شئت قلت: إنَّ الميزان في تقدّم الأصل السببيّ هو إحرازه موضوع دليل اجتهاديّ يحكم بثبوت حكم في مورد الأصل المُسببيّ أو نفيه عنه، ولم يرد دليل اجتهاديّ بأنّه «كُلُّ مَالِاقِي طَاهِرٌ فَهُوَ طَاهِرٌ» بل المُستفاد من شتات الأدلة «أَنَّ كُلَّ مَالِاقِي نَجَسًا فَهُوَ نَجَسٌ»، فاستصحاب نجاسة المُلَاقِي في موردّه مُقدّم على استصحاب طهارة المُلَاقِي أو أصالة طهارته؛ لثبوت الكبرى المُتقدّمة، وأمّا استصحاب طهارته فلا يقَدّم على استصحاب طهارة ملاقيه، وكذا أصالة الطهارة في المُلَاقِي والمُلَاقِي تجريان في عرض واحد، لا تقدّم لإحدهما على الأخرى، ولقد ذكرنا وجه جريان أصل الطهارة في المُلَاقِي (بالكسر) من غير معارض في محلّه فراجع^(٢).

دفع إشكال أوردناه على صحيحة زُرارة

كما أنّه ممّا ذكرنا يتّضح الجواب عن الإشكال الذي أوردناه سابقاً في ذيل صحيحة زُرارة الأولى: من أنّ الظاهر منها إجراء استصحاب الوضوء لدى الشكّ في تحقّق النوم، مع أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مُسبّب عن الشكّ في تحقّق النوم، فكان ينبغي

١- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٢٥٣، فوائد الأصول ٤: ٨٢-٨٤.

٢- أنوار الهداية ٢: ٢٤٤.

عليه إجراء استصحاب عدم النوم، وأجبنا عنه بوجهٍ مبنيٍّ على تسليم حكومة أصالة عدم النوم على أصالة بقاء الوضوء^(١).

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء إلا على القول بالأصل المثبت، لما عرفت^(٢) من أن الميزان في تقدّم الأصل السببيّ على المسببيّ هو إدراج الأصل السببيّ المُستصحب تحت الكبرى الكلّية الشرعيّة حتّى يترتب عليه الحكم المترتب على ذلك العنوان، كاستصحاب العدالة لادراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق والشهادة والافتداء والقضاء ونحوها.

وأنت خير: بأنّه لم ترد كبرى شرعيّة بـ «أنّ الوضوء باق مع عدم النوم» وإنّما هو حكم عقليّ مُستفاد من أدلّة ناقضية النوم، كقول أبي عبدالله عليه السلام: (لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم)^(٣) فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق وكانت نواقضه محصورة في أمور غير مُتحقّقة وجداناً - إلا النوم المنفي بالأصل - هو باق، فالشكّ في بقاء الوضوء وإن كان مُسبباً عن الشكّ في تحقّق النوم، لكنّ أصالة عدم النوم لا ترفع ذلك الشكّ إلا بالأصل المثبت.

وبما ذكرنا في فقه الحديث يمكن الاستدلال به على عدم حجّية مُثبتات الاستصحاب، فتدبر.

ثمّ اعلم: أنّ الميزان الذي ذكرنا في تقدّم الأصل السببيّ ميزان نوعيّ غالبية، وإلّا فقد يتقدّم الأصل السببيّ على المسببيّ؛ لأجل إحرازه موضوع التكليف، فينقح المُكلّف به، فيقدّم على أصالة الاشتغال عقليّة ونقلية؛ أي استصحاب الاشتغال بناءً على جريانه. هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من تعارض الاستصحابين.

١- تقدّم في صفحة ٢٤-٢٦.

٢- تقدّم في صفحة ٢٤٣-٢٤٥.

٣- التهذيب ١/٦٠٢، الوسائل ١/١٧٧: ١ - باب ٢ من أبواب نواقض الوضوء.

القسم الثاني

من تعارض الاستصحابين

وأما القسم الثاني منه؛ أي ما كان الشكّ فيها ناشئاً عن أمرٍ ثالثٍ فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادّين لا بعينه، وهو على أقسام؛ لأنّه:
 إمّا أن يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عملية لتكليف أو لا.
 وعلى الثاني: إمّا أن يقوم دليل على عدم الجمع بين المُستصحبين أو لا.
 وعلى الثاني: إمّا أن يكون لكلّ منهما أثر شرعيّ في زمان الشكّ، أو يكون الأثر مُرتباً على واحدٍ منهما.

هذه جملة ما تعرّض لها الشيخ الأعظم قدس سرّه^(١)، والصورتان الأخيرتان غير داخلتين في تعارض الاستصحابين، فبقيت صورتان الأولتان.

والأولى تمحيض البحث في تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما؛ وأنّ مقتضى القاعدة بعد البناء على الجريان هل هو سقوطهما، أو العمل بأحدهما مخيراً مطلقاً، أو بعد فقدان المرجح، وإلّا فيؤخذ بالأرجح؟

وأما بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي: إمّا للمحذور منه ثبوتاً، أو لقصور أدلّته إثباتاً، فلا يبقى مجال لهذا البحث.

وبالجملة: أنّ البحث هاهنا إنّما هو في تعارض الاستصحابين، لا في جريانهما وعدمه في أطراف العلم.

ف نقول: بناءً على جريان الاستصحاب في أطراف العلم ذاتاً وكون المحذور هو المخالفة العملية، أو قيام الدليل على عدم الجمع بين المُستصحبين هل القاعدة تقتضي ترجيح أحد الأصلين أو سقوطهما أو التخيير بينهما؟

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٨ سطر ١٤.

أما الترجيح فلا مجال له، وذلك يتضح بعد التنبيه على أمر، وهو أن ترجيح أحد الدليلين أو الأصلين على الآخر إنما هو بعد الفراغ عن تحققها أولاً، وذلك واضح. وبعد الفراغ عن تحقق المُرجَّح مع ذي المزية ومقابلته ثانياً، فمع عدم تحقق المزية مع ذيها ومقابلته لا يمكن الترجيح بها. وبعد الفراغ عن كون مضمونها واحداً ثالثاً؛ ضرورة عدم تقوية شيء بما يخالفه أو لا يرافقه.

فحينئذٍ: إما أن يراد ترجيح أحد الاستصحابين على الآخر بدليل اجتهادي معتبر، أو بدليل ظني غير معتبر، أو بأصل من الأصول الشرعية أو العقلية المُعتبرة، أو غير المُعتبرة.

عدم جواز ترجيح ذي المزية بشيء من المُرجَّحات

لا سبيل إلى الترجيح بالدليل الاجتهادي المُعتبر؛ لحكومته على الاستصحاب، فلا يبقى ذوا المزية معه، وكذا بالأصول العقلية المُعتبرة، لعين ما ذكر، ولا بالأصول الشرعية كأصالة الإباحة والطهارة والبراءة، ولا العقلية كأصالة البراءة والاشتغال؛ لأنَّ الاستصحاب مُقدَّم على كلِّ منها، فلا تتحقَّق المزية مع ذيها، فلا مجال للترجيح بالشيء المفقود مع ما يراد الترجيح به.

ومن ذلك يعلم: أنَّه لا مجال لترجيح الأصل الحاكم بالمحكوم وبالعكس، فاستصحاب الطهارة لا يرجَّح بأصلها وبالعكس.

وأما الترجيح بدليل ظني غير مُعتبر - كترجيح الاستصحاب بالعدل الواحد بناءً على عدم اعتباره - فلا يمكن أيضاً؛ لتخالف موضوعيهما ومضمونيهما، فمفاد استصحاب الطهارة ترتيب آثار اليقين بالطهارة في زمان الشكِّ، أو ترتيب آثار الطهارة

الواقعية في زمان الشك، ومفاد الدليل الظني كخبر الواحد هو الطهارة الواقعية، فلا يتوافق مضمونها ولا رتبتهما.

نعم: من ذهب إلى أن الاستصحاب من الأصول المحرزة، وأن مفاده هو الحكم بوجود المستصحب، أو العمل به على أنه هو الواقع^(١) لا بد له من الذهاب إلى ترجيحه بالدليل الظني غير المعتبر؛ لوحدة مضمونيهما، بل رتبتيهما أيضاً.

ولذا ذهب صاحب هذا القول إلى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - ولو لم يلزم منه مخالفة عملية - قائلاً: إنَّه كيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كل واحد من الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما؟! ومجرد أنه لا تلزم من الاستصحابين مخالفة عملية لا يقتضي صحة التعبد ببقاء النجاسة في كل منهما؛ فإنَّ الجمع في التعبد ببقاء مؤدّي الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف^(٢) انتهى.

فإنَّ المناقضة بين العلم الوجداني ومؤدّي الاستصحابين لا تمكن إلا أن يكون متعلقهما واحداً، ومع وحدة المتعلق والمناقضة بين المفادين يتقوى أحدهما بالآخر إذا كانا متوافقي المضمون، ولا يكون محذوراً آخر، ومتعلق العلم الوجداني عين متعلق الظنّ الغير المعتبر، فإذا كان مؤدّي الاستصحابين مناقضاً للعلم يكون مناقضاً للظنّ في صورة التخالف، وموافقاً في غيرها، ومع توافق مضمونها ومتعلقها لا وجه لعدم تقوي أحدهما بالآخر، وعدم ترجيحه به.

وبالجملة: إن كان مفاد الاستصحاب هو البناء العملي ولزوم ترتيب أثر الواقع على المؤدّي لا يكون مناقضاً للعلم الوجداني المتعلق بالواقع، فلا وجه لعدم جريانه في

١- المراد به المحقق الثاني قدس سره أنظر فوائد الأصول ٣: ١٥ و ١٦ و ١١٠، ٤: ٦٩٢، وقد اختاره المحقق العراقي قدس سره أيضاً، أنظر نهاية الأفكار ٣: ٢٦ و ٤: ١٢٣ - القسم الثاني.

٢- فوائد الأصول ٤: ٦٩٣.

أطراف العلم الإجماليّ إذا لم تلزم منه مخالفة عملية. وإن كان مؤداهما الواقع فيكون مُناقضاً للعلم الوجدانيّ، ويجب أن يتقوّى بالظنّ الغير المُعتبر، ويكون الظنّ مُرجّحاً عند التعارض. فالجمع بين عدم جريان الاستصحابيين في أطراف العلم مُطلقاً؛ لمكان التناقض، وبين عدم ترجيح الاستصحاب بالأمانة الغير المُعتبرة جمع بين النقيضين. إن قلت: إن هذا الإشكال وارد عليك أيضاً حيث تقول: إن مفاد أدلة الاستصحاب إطالة عمر اليقين، وهي تقتضي الكشف عن الواقع، فلا بد وأن يتقوّى بالظنّ.

قلت: قد ذكرنا سابقاً^(١) أن اليقين لا يعقل أن يكون كاشفاً عن الواقع في زمان الشكّ؛ ضرورة عدم كاشفيّته إلا عن مُتعلّقه في ظرف تحقّقه لا مُطلقاً، فمعنى إطالة عمر اليقين في عالم التشريع ليس إلا لزوم ترتيب آثار اليقين الطريقيّ؛ أي ترتيب آثار الواقع في زمان الشكّ، وهو لا يناقض الواقع، وأي تناقض بين كون الشيء نجساً واقعاً، ولزوم ترتيب آثار الطهارة في ظرف الشكّ؟! وإطالة عمر اليقين تعبداً ليست إلا التعبد ببقائه بحسب الآثار، فتدبر. فتحصل ممّا ذكرنا: عدم جواز ترجيحه بالمُرجّحات.

بيان وجه تساقطهما

وأما وجه التساقط - بعد فرض جريانها في أطرافه ذاتاً، وقلنا المانع منه المخالفة العملية، أو قيام الدليل على عدم الجريان كالمتمّم والمتمّم - أن الكبرى المَجعولة في باب

١- تقدّم في صفحة ٣٧-٣٨ و ١٥٢ من هذا الكتاب، وانظر هاشم أنوار الهداية ١: ١١٠.

الاستصحاب تكون نسبتها إلى جميع الأفراد على السواء، وشمولها لها شمولاً واحداً تعينياً؛ أي تكون شاملة لجميع الأفراد على سبيل التعيين، لا الأعمّ من التخيير حتى يكون شمولها لكل فرد - مرتين أو مرّات غير محصورة - مرّة معيّناً، ومرّة مخيراً بين اثنين اثنين، ومرّة بين ثلاثة ثلاثة وهكذا، أو في حالٍ مُعيّناً، وفي حالٍ مُخيراً ومُعيّناً، وهذا واضح.

وحيثُ: لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من أطراف العلم؛ للزوم المخالفة العملية، ولا ببعض الأطراف مُعيّناً؛ لعدم الترجيح، ولا مخيراً؛ لعدم شمول الكبرى للأفراد مُخيراً رأساً، فيلزم سقوطها.

حول وجهي التخيير والجواب عنهما

وما يمكن أن يكون وجهاً للتخيير أمران ذكرناهما في باب الاشتغال^(١)، ونشير إليهما إجمالاً:

أحدهما: أنه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملاك التام في الأطراف، كما في باب التزاحم، فقوله: «أنقذ الغريق إذا سقط» بعد التزاحم يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملاك في كلّ منهما، فما هو الملاك لتعلق الخطاب التعييني لكل غريق يكون ملاكاً للخطاب التخييري، فبعد سقوط الهيئة نتمسك بإطلاق المادّة، ونستكشف الخطاب التخييري^(٢).

ودعوى: أن استكشاف الملاك لا طريق له مع سقوط الهيئة مردودة: بأن السقوط إذا كان بحكم العقل لا يوجب تقييد المادّة، ولا سقوط الملاك.

١- أنوار الهداية ٢: ١٩٧ - ٢٠٠.

٢- درر الفوائد: ٤٥٨ و ٤٥٩.

هذا ويرد عليه: أن استكشاف الخطاب التخيري لا يمكن فيما نحن فيه؛ لاحتمال ترجح اقتضاء التكليف الواقعي في الاحتياط على اقتضاء اليقين والشك لحرمة النقص، ومع هذا الاحتمال لا يمكن كشف الخطاب؛ لعدم إحراز الملاك التام، كذا قيل^(١).

والتحقيق أن يقال: إن كشف الخطاب في مثل «أنقذ الغريق» مما لا مانع منه لوجود الملاك في كل من الطرفين، دون مثل: (لا تنقض..) لعدم الملاك في الطرفين، ولا في واحد منهما؛ لأنه ليس تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك، بل هو تكليف لأجل التحفظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك ذلك الواقع.

مثل ما إذا أوجب الشارع الاحتياط في الشبهة البدوية، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاك في المستصحب، بل يكون حجة على الواقع لو أصاب الواقع، وإلا يكون التخلف تجريباً لا غير.

وأوضح منه الاستصحابات الموضوعية، فإذا علم انتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف وسقط الأصلان لا يمكن كشف الحكم التخيري؛ لعدم الملاك في الطرفين.

ثانيهما: أن إطلاق أدلة الاستصحاب يقتضي عدم نقض اليقين بالشك في حال نقض الآخر وعدمه، كما أن إطلاق أدلة الترخيص يقتضيه في حال الإتيان بالآخر وعدمه، وإطلاق مثل «أنقذ الغريق» يقتضي إنقاذ كل غريق، أنقذ الآخر أو لا، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بما يحكم العقل، وهو ما تلزم منه المخالفة العملية، والترخيص في المعصية، والتكليف بما لا يطاق.

١- أنظر نفس المصدر: ٤٥٩ قوله قدس سره وفيه: أن هذا الحكم من العقل....

ونتيجة ما ذكر: هو الأخذ بمقتضى (لا تنقض...) تحييراً، وبالأدلة المرخصة كذلك، وبمثل «أنقذ الغريق».

وبالجملة: أنّ المحذور فيها إنّما هو من إطلاق تلك الأدلة، فلا بدّ من رفع اليد منه، لا من أصلها^(١).

وأجاب عنه بعض أعظم العصر بوجه ضعيف^(٢)، ولقد تعرّضنا لجوابه وبعض موارد الإشكال عليه في ذلك المبحث فراجع^(٣).

وأورد عليه شيخنا الأستاذ قدس سرّه: بأنّ لازم رفع اليد عن إطلاق كلّ طرف هو الترخيص في كلّ طرف بشرط ترك الآخر، ووجوب إنقاذ كلّ واحد من الغريقين بشرط ترك الآخر، وهو مستلزم للتخصيص في المعصية إذا تركها، وللتكليف بما لا يطاق إذا ترك إنقاذ الغريقين؛ لتحقق شرط كلّ من الطرفين.

وأجاب عنه: بأنّ الأحكام لا تشمل حال وجود متعلقاتها، ولا حال عدمها؛ لأنّ الشيء المفروض الوجود ليس قابلاً لأن يتعلّق به حكم، وكذا المفروض العدم؛ لأنّه بعد هذا الفرض يكون خارجاً عن قدرة العبد^(٤). وهذا الجواب لا يخلو عن إشكال.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه ليس في المقام قضيتان شرطيتان، حتّى يقال: مع تحقق شرطها يلزم المحذور المتقدّم، بل رفع اليد عن الإطلاق إنّما هو بحكم العقل؛ فيما يلزم منه محذور التكليف بالمحال، أو الترخيص في المعصية.

فنقول: أمّا في المترامين، فيحكم العقل بأنّ العبد إذا اشتغل بإنقاذ كلّ غريق يكون معذوراً في ترك الآخر، أو غير مكلف به - على اختلاف المسلكين - لكونه في حال

١- نفس المصدر.

٢- فوائد الأصول ٤: ٢٨-٣٢.

٣- أنظر أنوار الهداية ٢: ٢٠٠-٢٠٥.

٤- أنظر درر الفوائد: ٤٥٩ و ٤٦٠.

صرف قدرته لإنقاذه عاجزاً عن إنفاذ الآخر، فيحكم العقل برفع فعلية التكليف، أو كونه معذوراً حال صرف قدرته في أحدهما عن الآخر، لا أن التكليف بكل واحدٍ منها مشروط بعدم الآخر.

ولازم ما ذكرنا: أنه مع الإتيان بكل واحدٍ منها يكون معذوراً في ترك الآخر، أو غير مُكلف به، وإذا تركها لا يكون معذوراً في واحدٍ منها، ويكون مُكلفاً بكل واحدٍ منها.

وليس هذا تكليفاً بالمحال؛ لأنه غير مُكلف بالمجموع؛ لعدم تعلق التكليف إلا بالمعينات، والمجموع ليس مورداً للتكليف، فالمكلف التارك لإنفاذ الابن - من غير صرف القدرة في إنفاذ الأخ - غير معذور في ترك إنقاذه، بل مُكلف به؛ لكونه قادراً عليه، وكذا التارك لإنفاذ الأخ من غير صرف القدرة في إنفاذ الابن، ولا يتعلق التكليف بمجموعهما حتى يقال: إنه غير قادر عليهما.

وبالجملة: أن العجز عن كل واحدٍ منها إنما يتحقق بالاشتغال بالآخر، والعجز عن المجموع وإن كان مُحققاً لكنه غير مُكلف به، ولا معاقب عليه، بل مُكلف بكل واحد، ومُعاقب عليه إذا تركها، وهو قادر على كل واحدٍ منها.

وأما الترخيص في الترك في الشبهات الوجوبية، فالذي يحكم به العقل أن ترخيص تركها غير جائز، وأما الآتي بكل واحد فيجوز أن يرخص في ترك الآخر، فيحكم العقل بأن التارك لكل واحدٍ غير مُرخص في الآخر، ولازمه أن التارك لهما لا يكون مُرخصاً في واحدٍ منها، وإن فرض أنه لو أتى بواحدٍ منها يكون غير الواجب الواقعي.

وفي الشبهات التحريمية يحكم العقل بأن ترخيص إتيان كلٍ منها مُطلقاً غير جائز، دون إتيان كلٍ مع ترك الآخر، ولازمه أنه مع الإتيان بهما لا يكون مُرخصاً في شيء.

منهما، لكن مع تركهما لا ينقلب حكم العقل عما هو عليه من أنه مع فرض ترك كلٍ مُرخص في الآخر، وأما ترك المجموع فليس موضوعاً واحداً ومحكوماً بحكم، حتى يقال: مع تركهما يكون مُرخصاً فيهما.

ويمكن أن يقال: إنه بعد فرض إطلاق أدلة الترخيص يحكم العقل برفعه في كل واحد مع الإتيان بالآخر، فمع فرض الإتيان بهما لا يكون مُرخصاً في واحدٍ منهما، وإن فرض أنه لو ترك واحد منهما يكون غير الحرام، فالترخيص في كل واحدٍ على فرض ترك الآخر لا ينتهي إلى الإذن في المعصية، كما هو واضح. هذا ولكن الشأن في إطلاق أدلة الاستصحاب.

ويمكن دعوى الفرق بين أدلة الترخيص وبين أدلة الاستصحاب: بأن الأولى مُطلقة دون الثانية؛ لأن الاستصحاب بما أنه مجعول بملاحظة الواقع والتحفظ عليه - كالاحتياط في الشبهات البدوية لو فرض جعله - يمكن منع إطلاق أدلته بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي بالانتقاض، هذا كله حال الاستصحاب مع الأمارات والأصول.

حال الاستصحاب مع سائر القواعد

وأما حاله مع سائر القواعد مما وقع الكلام في أماريتها وأصليتها، فلا بد من بيان أدلتها وحدود دلالتها حتى يتضح الحال فيها، فلا بأس بصرف الكلام إليها بنحو البسط تبعاً للشيخ الأعظم^(١).
فنقول: يقع الكلام فيها في مباحث:

المبحث الأول في قاعدة اليد

ولها جهات من البحث:

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٩-٤٢٢.

الجهة الأولى في تحقيق ماهية اليد

ماهية اليد فيما نحن فيه أي ما هو موضوع بناء العقلاء والأدلة الشرعية هي الاستيلاء العرفي والسلطنة الفعلية على الشيء أي نحو من الاستيلاء كان، وعلى أي شيء تعلق، وهو يختلف بحسب الموارد، وبحسب المستولي والمستولى عليه، فالاستيلاء على متاع البيت بنحو، وعلى البيت بنحو، وعلى القرية بنحو، وعلى توابعها بنحو، وعلى مراتعها بنحو، وعلى التلال والجبال التي هي من التوابع البعيدة بنحو.

كما أن استيلاء السلاطين أو الدول على المملكة بنحو، وعلى الحدود والثغور بنحو، وعلى البحار التابعة لها بنحو، وعلى الجو والمحيط بنحو، وهو يختلف حسب اختلاف الأزمنة، ففي سالف الزمان لم يكن الجو البعيد - نحو ميل أو أكثر، وقعر البحار العميقة - تحت الاستيلاء والسلطنة الفعلية، والآن يكون كل ذلك إلى حدود تحتها، وإذا حدثت آلات أرقى مما هي الآن يتسع نطاق الاستيلاء والسلطنة حسبها، فالاستيلاء أمر اعتباري لا مقولي، ومنشأ اعتباره مختلف حسب اختلاف الموارد المذكورة.

الجهة الثانية الدليل على اعتبارها

لا إشكال ولا كلام في اعتبار اليد في الجملة واقتضائها الملكية، ويدل عليه بناء العقلاء وسيرتهم في جميع الأعصار والأمصار، بل هو من الضروريات، لا يشك فيه عاقل، ولا يكون في طريقتهم وسيرتهم ما هو أوضح منه، لو لم نقل بأنّه ليس فيهما ما هو بتلك المثابة من الوضوح.

كما أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّها لدى العقلاء أمانة على الملكية، وكاشفة عنها، لا أصل عمليّ يعمل العقلاء على طبقه؛ حفظاً للنظام ورغد العيش، ومبنى أماريتها هل هي الغلبة، أو الظنّ النوعيّ أو غير ذلك؟ احتمالات، فمن رجع إلى ارتكازات العرف وبناء العقلاء لا يشكّ في ذلك.

ويدلّ على اعتبارها بل أماريتها مضافاً إلى ذلك أخبار كثيرة في أبواب مُتفرّقة، نذكر ما عثرنا عليه فعلاً، وفيها الكفاية، ولعلّ المتبّع يعثر على أكثر منها، وهي طوائف:
منها: ما تدلّ على اعتبارها وأماريتها.

ومنها: ما تدلّ على اعتبارها من غير دلالة على الأصليّة أو الأماريّة.

ومنها: ما توهم الأصليّة.

فمن الأولى: رواية يونس بن يعقوب^(١)، ذكرها صاحب الوسائل في ميراث

١- يونس بن يعقوب: ابن قيس أبو علي الخلاب البجلي الدهني، كانت أمّه أخت معاوية بن عمّار، وكان من الفقهاء الأعلام، والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، كان سورداً لعناية الإمام الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، روى عن أبيه، وحران بن أعين، وعبدالأعلى بن أعين، ومعاوية بن عمّار، ومنصور بن حازم، وآخرين، وروى عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن علي بن يقطين، وصفوان بن يحيى، وخلائق، مات بالمدينة فبعث إليه الإمام الرضا عليه السلام بحنوطه وكفنه وجميع ما يحتاج إليه، وأمر رساليه وموالي أبيه وجده أن يحضروا جنازته، ودفن في البقيع. أنظر رجال النجاشي: ١٢٠٧/٤٤٦، رجال الطوسي: ٤٤/٣٣٥ و ٤/٣٦٣ و ١/٣٩٤ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٢٢٨/١٣٨٤٥.

الزوجين: محمد بن الحسن، بإسناده^(١) عن علي بن الحسن^(٢) عن محمد بن الوليد^(٣) عن يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام: في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة؟

قال: (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له)^(٤).

والظاهر منها: أنه في مقام النزاع ورفع الخصومة، وتشخيص المدعي والمنكر - إذا رفع الأمر إلى الحاكم - إن أحرز استيلاء أحد الزوجين على شيء من متاع البيت فهو له بيمينه، وعلى المدعي إقامة البيّنة، وإن لم يحرز فيما كان من متاع كل من الزوجين ومُتخصّاته فهو له، وما كان من متاعها ومشتركا بينهما؛ أي لا يكون من مُتخصّات واحدٍ منها فهو لهما، ويعمل على طبق ميزان القضاء فيه.

١- في علي بن محمد بن الزبير، واستفاد المحقق الداماد وثاقته^(أ) من قول النجاشي في حقه: هو علوّ في الوقت (ب)، وهي بعيدة، لأنّ الظاهر من العلوّ هو علوّ السند وقلة الوساطة، ولا يبعد رجوع الضمير في قول النجاشي إلى أحمد بن عبد الواحد لا الزبير فراجع، لكن لا تبعد وثاقة الزبير لكثرة رواياته (ج)، وعمل الأصحاب بها [منه قدّس سرّه].
أ- أنظر تنقيح المقال ٢: ٣٠٤/٨٤٧٢.

ب- رجال النجاشي: ٢١١/٨٧.

ج- أنظر معجم رجال الحديث ١٢: ٣٣٣ و ٣٣٤.

٢- علي بن الحسن: هو أبو الحسن علي بن الحسن بن علي بن فضال بن عمر بن أيمن مولى عكرمة بن ربعي الفياض، كان فقيه أصحابنا بالكوفة ووجههم، ثقة، عارفاً بالحديث، جيد التصانيف، وله كتب كثيرة في الفقه، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام، روى عن أبيه وأخويه أحمد ومحمد، وأيوب بن نوح، وعلي بن أسباط، ومعاوية بن حكيم، ومحمد بن أبي عمير وخلق، وروى عنه أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي، ومحمد بن يحيى، وعلي بن محمد بن الزبير وخلق، توفي سنة ٢٢٤ هـ. أنظر رجال النجاشي: ٦٧٦/٢٥٧، الفهرست للطوسي: ١٨٠/٩٢، مجمع الرجال ٤: ١٨٠.

٣- الخزاز: ثقة [منه قدّس سرّه].

وهو أبو جعفر الكوفي البجلي الخزاز، كان ثقة عيناً نقي الحديث، روى عن يونس بن يعقوب، وحماد بن عثمان، ومحمد بن ساعة، والوليد بن عقبة، وروى عنه سعد بن عبدالله، وعمران بن موسى، وجعفر بن القاسم، وسهل بن زياد. أنظر رجال النجاشي: ٩٣١/٣٤٥، معجم رجال الحديث ١٧: ٣١١ و ٣١٣/١١٩٣٠ و ١١٩٣٤، رجال ابن داود: ٢٧٦/٤٩٠، معالم العلماء: ١٠٤/٦٩٨.

٤- التهذيب ٩: ٣٠٢/١٠٧٩، الوسائل ١٧: ٥٢٥/٣- باب ٨ من أبواب ميراث الأزواج.

ولا يبعد أن يكون اختصاص المتاع - في البيت الذي هو تحت استيلاء الشريكين - بكل واحد منهما أمانة عقلائية على يده عليه، فيكون الاختصاص أمانة على كونه مُستولياً عليه زائداً على الاستيلاء البيتي، فلو فرض عالم ونجار في دار، واختلفا في متاعها، وكان فيها كتب علمية، وآلات صناعة النجارة، يكون ذلك الاختصاص أمانة عقلائية على كون الكتب تحت يد العالم، والآلات تحت يد النجار، فيحكم بملكية كل منهما لما يختص به، لأجل اليد والاستيلاء المنكشفة من الاختصاص، وتطالب البيئة من صاحبه المدعي في مقام الخصومة، فيكون الحكم على طبق القاعدة، ولو فرض أن الحكم تعدي على خلاف القواعد لا يضرب بها نحن بصدده؛ وهو استفادة اعتبار اليد من قوله: (ومن استولى على شيء منه فهو له).

ولا إشكال: في أن العرف لا يرى لخصوصية الزوج والزوجة، ولا لمتاع البيت، ولا للنزاع مدخلية في ذلك، بل ما يفهم العرف من ذلك هو أن الاستيلاء على أي نحو كان، وعلى أي شيء كان يكون تمام الموضوع للحكم بأنه له، فيستفاد منه قاعدة كلية.

ولا يخفى: أن الظاهر من قوله: (هو له) كونه أمانة على الملكية، فلسانه لسان إلغاء احتمال الخلاف، فهو في دلالة على الأمانية أقوى من قوله في باب اعتبار خبر الثقة: (ما يؤدّي عني فعني يؤدّي)^(١) فلا إشكال في ذلك لا من حيث الدلالة على القاعدة الكلية، ولا من حيث كون اليد أمانة على الملكية.

ومنها: صحيحنا محمد بن مسلم، ذكرهما في «الوسائل» في كتاب اللقطة.

١- أنظر الكافي ١: ٢٦٥/١، الوسائل ١٨: ٤/١٠٠ - باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

أولاهما: محمد بن يعقوب^(١) عن عليّ عن أبيه^(٢) عن ابن محبوب^(٣) عن العلاء بن رزين^(٤) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق^(٥).

فقال: (إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا^(٦) عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به)^(٧).

ثانيتها: محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن

١- محمد بن يعقوب: هو الإمام المحدث الفقيه الكبير الشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني الرازي السلسلي البغدادي، ينتسب إلى بيت عريق الأصل في كلين أخرج عدّة من أعلام الفضيلة والأدب، إليه انتهت رئاسة الإمامية في أيام الخليفة العبّاسي المقتدر، وقد أدرك زمان سفاء الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه، وكان مجلسه يضمّ أكبر العلماء الراحلين في طلب العلم، فكانوا يحضرون حلقته لمذاكرته والتفقه عليه، ألف كتباً عديدة أشهرها وأهمّها كتاب الكافي الحافل بأطائب الأخبار ونفيس الأعلام، وقد ظلّ حجّة الفقهاء إلى عصرنا هذا وهو أكمل وأفضل من سائر أصول الحديث الأخرى، مات ببغداد سنة ٣٢٩ هـ وقبره لا يزال شاخصاً فيها تزوره الخاصّة والعامّة. أنظر مستدرك الوسائل ٣: ٥٢٦، رجال بحر العلوم ٣: ٣٢٦، نوابغ الرواة: ٣١٤.

٢- عليّ: هو الشيخ الجليل أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، من أجلّ رواة أصحابنا، ثقة في الحديث، ثبت، مُعتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر، وصنّف كتباً كثيرة، وأضّرّ في وسط عمره، كان في عصر الإمام العسكري عليه السلام، وعاش إلى سنة ٣٠٧ هـ وأما والده الشيخ أبو إسحاق إبراهيم فكان شيخاً من مشايخ الإجازة، فقيهاً، محدثاً من أعيان الطائفة وكبرائهم وأعظمتهم، أصله من الكوفة، وانتقل إلى قم، وهو أول من نشر حديث الكوفيين بقم، وروى عن مشايخ كثيرة يبلغ عددهم زهاء مائة وستين شخصاً. أنظر معجم رجال الحديث ١: ٣٣٢/٣١٦ و ١١: ٧٨١٦/١٩٣، رجال النجاشي: ١٦/١٨ و ٢٦٠/٦٨٠، الفهرست للطوسي: ٤/٦ و ٨٩/٣٧٠، تنقيح المقال ٢: ٨١٠٢/٢٦٠.

٣- ابن محبوب: هو أبو علي الحسن بن محبوب السزّاد، ويقال له الزّزاد، مولى بجيلة، كوفي ثقة، وكان جليل القدر، ومَنّ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، وروى عن ستين رجلاً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، توفي سنة ٢٢٤ هـ. أنظر الفهرست للطوسي: ٤٦/١٥١، رجال الكشي: ١: ٨٥١، جامع الرواة ١: ٢٢١.

٤- العلاء بن رزين: القلاء الكوفي، مولى ثقف، كان ثقة وجهاً جليل القدر، وعدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، روى عن عبدالله بن أبي يعفور، وعمر بن يزيد، وعبدالله بن بكير، وسدير الصيرفي وغيرهم، وروى عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر، وجعفر بن بشير، ويونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى وخلاتق. أنظر رجال الطوسي: ٢٤٥/٣٥٥، معجم رجال الحديث ١١: ١٦٧/٧٧٦٣، بلغة المحدثين: ٣٧٩/٢٩. ٥- الدرهم المضروبة [منه قدس سره].

٦- جلا: أي خرجوا منها إلى غيرها. لسان العرب ٢: ٣٤٣.

٧- الكافي ٥: ١٣٨/٥، التهذيب ٦: ٣٩٠/١١٦٩، الوسائل ١٧: ١٧/٣٥٤ - باب ٥ من أبواب اللقطة.

أيوب^(١) عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما في حديث قال: وسألته عن الورق يوجد في دار.

فقال: (إن كانت معمورة فهي لأهلها، فإن كانت خربة فأنت أحق بما وجدت) (٢).

ونحوهما ما عن «دعائم الإسلام» (٣).

والظاهر أنّهما، ولا تقصر دلالتها عن الموثقة لو لم تكن أدلّ منها، ويُستفاد منها قانون كلي وقاعدة سيّارة؛ ضرورة عدم دخالة الورق ولا الدار في ذلك عرفاً، بل المتفاهم منها أنّ تمام الموضوع للحكم هو الاستيلاء، وكون الورق في الدار تحت يد صاحبها، فما هو الموضوع كون الشيء تحت اليد، وتستفاد منها الأماريّة، كما ذكرنا في الموثقة.

ومنها: ذيل صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج المنقولة في كتاب الميراث، باب ميراث الزوجين: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسما عيل^(٤) عن الفضل بن شاذان^(٥) جميعاً عن

١- فضالة بن أيوب: الأزدي، عربي صميم، سكن الأهواز، وكان ثقة في حديثه، مُستقيماً في دينه، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، روى عن عبدالله بن بكير، والفضيل بن عثمان، ومعاوية بن عمار، وداود بن فرقد وآخرين، وروى عنه علي بن إسما عيل الميثمي، وداود بن عيسى، ومحمد بن عيسى وغيرهم. أنظر معجم رجال الحديث ١٣: ٩٣٢٨/٢٧١، مجمع الرجال ٥: ١٧، رجال الطوسي: ١/٣٥٧ و ١/٣٨٥.

٢- التهذيب ٦: ٣٩٠/١١٦٥، الوسائل ١٧: ٣٥٤/٢- باب ٥ من أبواب اللقطة.

٣- دعائم الإسلام ٢: ٤٩٧/١٧٧٤، مستدرک الوسائل ٣: ١/١٥٢- باب ٤ من أبواب اللقطة.

٤- محمد بن إسما عيل: أبو الحسن البغدادي النيسابوري. أنظر رجال الكشي ٢: ٨١٧، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٣٨/٨٩.

٥- الفضل بن شاذان: ابن الخليل أبو محمد الأزدي النيشابوري، كان من أصحابنا الثقات الأجلاء والفقهاء المتكلمين، عدّه الشيخ في أصحاب المهدي والعسكري عليهما السلام، وروي أنّ الإمام أبا محمد العسكري عليه السلام قال: (أعظ أهل خراسان لمكان الفضل وكونه بين أظهرهم)، له كتب كثيرة ذكر بعضها الشيخ في الفهرست، والنجاشي في رجاله، توفي سنة ٢٦٠ هـ. أنظر الفهرست للطوسي: ١٢٤/٥٥٢، رجال النجاشي: ٦/٣٠٦، ٨٤٠/٨٤٠، رجال ابن داود: ١٥١/١٢٠٠، التحرير الطاوسي: ٣٣٤/٤٥٣.

ابن أبي عمير^(١) عن عبدالرحمن بن الحجاج^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألتني هل يقضي ابن أبي ليلى^(٣) بالقضاء ثم يرجع عنه.. إلى أن قال: ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا أنني شهدته لم أروه عليه، ماتت امرأة منّا ولها زوج، وتركت متاعاً فرفعته إليه فقال: اكتبوا المتاع، فلما قرأه قال للزوج: هذا يكون للرجال والمرأة فقد جعلناه للمرأة إلا الميزان فإنه من متاع الرجل، فهو لك.

فقال لي: (فعلى أي شيء هو اليوم)؟

فقلت: رجع إلى أن قال بقول إبراهيم النخعي^(٤)؛ أن جعل البيت للرجل، ثم سألته عن ذلك فقلت له: ما تقول أنت فيه؟

فقال: (القول الذي أخبرتني أنك شهدته، وإن كان قد رجع عنه).

فقلت: يكون المتاع للمرأة؟

١- ابن أبي عمير: محمد بن أبي عمير الأزدي، من أصحاب الأئمة الكاظم والرضا والجاد عليهم السلام، كان جليل القدر عظيم المنزلة عند أصحابنا وغيرهم حتى عدت مراسيله مسانيد، وأجمع على تصحيح ما يصح عنه، روى عن أبي بصير والحسين بن أبي العلاء، وحماد بن عثمان وغيرهم، وروى عنه إبراهيم بن هاشم، وأيوب بن نوح، والفضل بن شاذان وخلق. أنظر تنقيح المقال ٢: ٦١/١٠٢٧٢، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٩/١٠٠١٨.

٢- عبدالرحمن بن الحجاج: البجلي، كوفي، يتبع السابري، استاذ صفوان، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، روى عن منصور بن حازم، وعبيد بن زرارة، وعلي بن يقطين، وبكير بن أعين وطائفة، وروى عنه يونس بن عبدالرحمن، وعبدالرحمن بن أبي نجران، وجميل بن دراج، ومحمد بن أبي عمير وخلاتق، توفي في عصر الإمام الرضا عليه السلام. أنظر رجال النجاشي: ٢٣٧/٦٣٠، رجال الطوسي: ٢٣٠/١٢٦ و٣٥٣/٢، معجم رجال الحديث ٩: ٦٣٥٩/٣١٥.

٣- ابن أبي ليلى: هو محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، قاضي الكوفة ومقرؤها، كان صدوقاً في حديثه، مات سنة ١٤٨ هـ، روى عن بقية بن الوليد، وعبدالله بن المبارك، وعيسى بن يونس وغيرهم، وروى عنه إبراهيم بن أسباط الزيات، وإبراهيم بن عبدالله بن الجنيدي وغيرهم. أنظر تهذيب الكمال ٢٥: ٦٢٢/٥٤٠٦، الوافي بالوفيات ٣: ٢٢١/١٢١٥، الكنى والألقاب ١: ٢٠٢-٢٠٤.

٤- إبراهيم النخعي: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس أبو عمران النخعي، الفقيه الكوفي التابعي وأمه مليكة بنت يزيد، أخت الأسود بن يزيد وعبدالرحمن بن يزيد، عدّه الشيخ في أصحاب الإمام علي والإمام السجاد عليهما السلام، روى عن خاليه الأسود وعبدالرحمن والربيع بن خثيم وسويد بن غفلة ومسروق وأبان بن تغلب وشريح بن الحارث القاضي، وروى عنه سليمان الأعمش وسماك بن حرب وعبدالله بن شبرنة والحرب بن مسكين ومحمد بن سوقة وعبيدة بن معتب الضبي وآخرون، مات سنة ٩٦ هـ. أنظر تهذيب الكمال ٢: ٢٣٣/٢٦٥، حلية الأولياء ٤: ٢١٩/٢٨٠، الكنى والألقاب ٣: ٢٤٤.

فقال: (أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج)؟

فقلت: شاهدين.

فقال: (لو سألت مَنْ بين لابتيتها - يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة - لأخبروك أنّ الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة)^(١).

حيث إنّ إخبار مَنْ بين لابتيتها بأنّ الجهاز للمرأة مستنداً إلى أنّه يهدى من بيتها ليس إلّا من قبل اليد والاستيلاء، وقوله: (إنّ متاع البيت للمرأة) مستند إليها وإلى استصحابها، والظاهر منها كونها أمانة؛ لقوله: (المتاع للمرأة) ولإرجاعه إلى شهادة مَنْ بين لابتيتها، ولا يكون إخبارهم إلّا عن الواقع؛ لقيام الأمانة العقلانية عليه.

ومنها: صحيحة جميل بن صالح المنقولة في كتاب اللقطة: محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد^(٢) وأحمد بن محمد^(٣) جميعاً عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح^(٤) قال قلت لأبي عبد الله: رجل وجد في منزله ديناراً.

١- الكافي: ٧/١٣٠، التهذيب: ٦/٢٩٨/٨٣١، الاستبصار: ٣/٤٥/١٥١، الوسائل: ١٧/٥٢٣/١- باب ٨ من أبواب ميراث الأرواح.

٢- سهل بن زياد: الأدمي الرازي أبو سعيد، كان من أصحاب الأئمة الجواد والمهدي والعسكري عليهم السلام، روى عن الحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد البرقي، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وجعفر بن محمد الأشعري وغيرهم، وروى عنه محمد بن الحسن الصقار، ومحمد بن يحيى، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وعلي بن محمد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ١٨٥/٤٩٠، رجال بحر العلوم: ٣/٢١، معجم رجال الحديث: ٨/٣٣٧/٥٦٢٩.

٣- أحمد بن محمد: ابن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري من بني ذفران ابن عوف ابن الجماهر بن الأشعر، شيخ القمّيين في زمانه ووجههم وفقههم لقي من الأئمة الأطهار الرضا والجواد والعسكري عليهم السلام، روى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن محبوب، والحسين بن سعيد وغيرهم، وروى عنه أحمد بن إدريس، وسعيد بن عبد الله الأشعري، وسهل بن زياد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٨١/١٩٨، الفهرست للطوسي: ٢٥/٦٥، معجم رجال الحديث: ٢/٢٩٦/٨٩٨.

٤- جميل بن صالح: الأسدي من وجوه الطائفة المحققة، تشرف بقاء الإمامين المهامين الصادق والكاظم عليهما السلام، روى عن أبي بصير، وأبي خالد الكابلي، ووزارة بن أعين وغيرهم، وروى عنه سباعة بن مهران، والحسن بن محبوب، ومحمد بن أبي عمير، وعلي بن حديد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ١٢٧/٣٢٩، الفهرست للطوسي: ٤/١٤٤، معجم رجال الحديث: ٤/١٥٨/٢٣٦٥.

قال: (يدخل منزله غيره)؟

قلت: نعم كثير.

قال: (هذا القطة).

قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟

قال: (يُدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً)؟

قلت: لا.

قال: (فهو له) (١).

فإنَّ الظاهر منها أنه سأل عمَّن وجد في منزله أو صندوقه ديناراً، ولم يعلم صاحبه، وكانت شبهته في أن مجرد وجدانه في منزله أو صندوقه مع جهل صاحب اليد يكفي للحكم بأنه له أو لا، فحكم بأن ما في الصندوق له، وفيما إذا دخل في بيته غيره أشخاص كثيرون بأنه لقطة.

وهو موافق للقاعدة؛ لأنَّ المنازل التي هي معرض المرادة كثيراً لا تكون يد صاحبها بالنسبة إلى مثل الدينار الملقى أمانة عقلائية، بل الظاهر أن مثله لم يكن تحت يده عرفاً.

نعم: لو كان الدخول قليلاً، أو كان الشيء مثل متاع البيت تكون اليد أمانة، ولم يتضح من استفساره بأن يدخل في داره غيره، لو أجاب: بأنه يدخل فيها غيره هل يفضل بين القليل والكثير أولاً؟ فلم يتعرض لحكم ما إذا دخل في المنزل غيره نادراً، فهو على طبق القاعدة.

نعم يمكن أن يُقال: إنَّ حكم الصندوق غير الدار، فإن أدخل أحد يده فيه ووضع فيه شيئاً يخرج عن الاختصاص، ويصير مُشترَكاً في الاستيلاء، فلا يحكم بأن الدينار

١- الكافي ٥: ١٣٧، الفقيه ٣: ١٨٧/٨٤١، التهذيب ٦: ١١٦٨/٣٩٠، الوسائل ١٧: ١٧٣٥٣/١ - باب ٣ من أبواب اللفظة.

لصاحب الصندوق بمُجرّد كونه صندوقه.

وكيف كان: فالصحيحة دالة على اعتبار اليد وأماريتها بالتقريب المُتقدّم، وسيأتي التعرّض لحكم المسألة.

ومن الثانية؛ أي ما تدلّ على اعتبار اليد دون الدلالة على أماريتها: صحيحة العيص بن القاسم^(١) المنقولة في بيع الحيوان: محمّد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى^(٢) عن العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ، ولم يأت بيّنة على ذلك، أشتريه؟

قال: (نعم)^(٣).

ومثلها: حسنة حمزة بن حمران^(٤) قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل السوق وأريد أشتري جارية فتقول: إنّي حرّة. فقال: (اشتريها إلا أن تكون لها بيّنة)^(٥).

١- العيص بن القاسم: البجلي أبو القاسم، عدّه الشيخ في أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، كان أكثر ما روى عن الإمام الصادق عليه السلام، وعن يوسف بن إبراهيم، وروى عنه صفوان بن يحيى. أنظر رجال النجاشي: ٨٢٤/٣٠٢، الفهرست للطوسي: ٥٣٦/١٢١، معجم رجال الحديث: ١٣/٢١٥/٩٢٤٦.

٢- صفوان بن يحيى: البجلي أبو محمد عدّه الشيخ في أصحاب الأئمة الأطهار الكاظم والرضا والحواد عليهما السلام، وكان وكيلاً للإمام الرضا عليه السلام، ومن أوثق أهل زمانه وأعبدتهم، وكانت له عند الإمام منزلة شريفة، روى عنه عبد الله ابن مسكان، وإسحاق بن عمارة، والعلاء بن رزين وغيرهم، وروى عنه البنزطي، وأيوب بن نوح، وإبراهيم بن هاشم وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٥٢٤/١٩٧، الفهرست للطوسي: ٣٤٦/٨٣، معجم رجال الحديث: ٩/٥٩٢٢/١٢٣.

٣- التهذيب: ٧/٣١٧/٧٤، الوسائل: ١٣/١/٣٠ - باب ٥ من أبواب بيع الحيوان.

٤- حمزة بن حمران: ابن أعين الشيباني، كوفي، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، روى عنه أبيه حمران، ومحمّد بن مسلم، وعمر بن حفظة، ووزارة وغيرهم، وروى عنه عبيد بن زرارة، وجميل بن دزّاج، وعبد الله بن بكير، ومنصور بن يونس وطائفة. أنظر رجال النجاشي: ٣٦٥/١٤٠، رجال الطوسي: ٤٦/١١٨ و١٧٧/٢٠٧، معجم رجال الحديث: ٦/٢٦٦/٤٠٢٧.

٥- الكافي: ٥/٢١١/١٣، الفقيه: ٣/١٤٠/٦١٣، التهذيب: ٧/٣١٨/٧٤، الوسائل: ١٣/٢/١٣ - باب ٥ من أبواب بيع الحيوان.

ومنها: المكاتبة المنقولة في كتاب إحياء الموات: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى^(١) عن محمد بن الحسين (بن أبي الخطاب)^(٢) قال: كتبت إلى أبي محمد: رجل كانت له رحى على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟
فوقع: (يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضر أخاه المؤمن)^(٣).

والظاهر أن شبهته إنما هي في أن مثل هذه اليد على نهر القرية - أي يد استفادة دوران الرحى مع العلم بأن الماء لصاحب القرية - تكون معتبرة ومثبتة لحق عليه أولاً؟ والجواب وإن كان بنحو الوعظ، لكن يُستفاد منه عدم الجواز، ولا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر بمجرد كون البيان مشفوعاً بالوعظ، مع أن الأمر بالتقوى والنهي عن الإضرار يؤكدان ذلك، تأمل.

مع إمكان أن يقال: إن قوله (ويعمل بالمعروف) أي بما هو حكم العقلاء؛ من كون اليد أمانة على ثبوت الحق، فيمكن أن يدعى أنها من القسم الأول، لكن للتأمل فيه مجال.

ومنها: ما عن «تفسير علي بن إبراهيم» بطريق صحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، المنقول في كتاب القضاء أبواب كيفية الحكم: علي بن إبراهيم، عن أبيه،

١- محمد بن يحيى: العطار القمي أبو جعفر شيخ أصحابنا في زمانه كثير الحديث، روى عن أحمد بن محمد بن خالد، وأحمد بن محمد بن عيسى، وسلمة بن الخطاب، وعبد الله بن محمد بن عيسى وغيرهم، وروى عنه ابنه أحمد، والكليني، وعلي بن الحسين بن بابويه، ومحمد بن الحسن بن الوليد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٩٤٦/٣٥٣، تنقيح المقال ٣: ١١٥٠١/١٩٩، معجم رجال الحديث ١٨: ٣٠/١١٩٨٢.

٢- محمد بن الحسين بن أبي الخطاب: أبو جعفر من أصحاب الأئمة الأطهار الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام، ومن العدول والثقات من أهل العلم، ومن أجلاء الطائفة، كثير الرواية، عظيم القدر، حسن التصانيف، روى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، وجعفر بن بشير، ومحمد بن إساعيل بن بزيع وغيرهم، وروى عنه محمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن علي بن محبوب، وعبد الله بن جعفر الحميري وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٨٩٧/٣٣٤، الفهرست للطوسي: ٥٩٧/١٤٠، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٩١/١٠٥٥٤.

٣- الكافي ٥: ٢٩٣، الوسائل ١٧: ٣٤٣/١ - باب ١٥ من أبواب إحياء الموات.

عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى^(١)، وحماد بن عثمان^(٢) جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث فدك: (إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أنحكّم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟
قال: لا.

قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه، من تسأل البيّنة؟
قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين.

قال: فإذا كان في يدي شيء، فادّعي فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي، وقد ملكته في حياة رسول الله وبعده، ولم تسأل البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم؟ إلى أن قال: (وقد قال رسول الله: البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر)^(٣).

فإنّ ظهوره في اعتبار اليد واضح، لكن في دلالة على الأماريّة إشكال، وإن لا يبعد دعواها، بأن يقال: إنّ قوله: (فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه) أي يملكونه واقعاً بدلالة اليد على الملكيّة؛ أي إذا كان شيء تحت يدا المسلمين، وكانوا مالكين له؛ لأجل دلالة اليد، وادّعت أنا من تسأل البيّنة؟
فالإنصاف: أنّه لا يخلو عن إشعار بل دلالة ما على المقصود.

١- عثمان بن عيسى: الرواسي أبو عمرو، كان من وكلاء الإسم الكاظم عليه السلام وبقي إلى زمان الإمام الرضا والجلواد عليهما السلام، روى عن ساعدة بن مهران، وأبي بصير، وعلي بن أبي حمزة وغيرهم، وروى عنه إبراهيم بن هاشم، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد بن عيسى وغيرهم. أنظر الفهرست للطوسي: ٢٣١/٦١، رجال النجاشي: ٣٧٠/١٤٢، معجم رجال الحديث ٦: ٢٢٤/٣٩٦١.

٢- حماد بن عثمان: الجهنّي عدّه الشيخ من أصحاب الأئمة الصادق والكاظم والرضا والجلواد عليهم السلام، وهو من أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنه، روى عن أبي بصير، وإسحاق بن عمارة، وجميل بن دراج وغيرهم، وروى عنه محمد بن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وإسحاق بن مهران وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٣٧١/١٤٣، رجال الشيخ: ٢٣٠/٦٠، معجم رجال الحديث ٦: ٢١٢/٣٩٥٧.

٣- تفسير الفمّي ٢: ١٥٦، علل الشرائع: ١/١٩٠، الوسائل ١٨: ٢/٢١٥، باب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى.

ومن الثالثة: أي ما توهم الأصليّة، رواية حفص المنقولة في الباب المتقدّم:
 محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعليّ بن محمد القاسانيّ (١) جميعاً عن
 القاسم بن يحيى (٢) عن سليمان بن داود (٣) عن حفص بن غياث (٤) عن أبي عبد الله
 عليه السلام قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟
 قال: (نعم).

قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟!

فقال أبو عبد الله: (أفيحلّ الشراء منه)؟

قال: نعم.

فقال أبو عبد الله: (فلعلّه لغيره، فَمِنْ أين جازلك أن تشتريه وبصير ملكاً لك ثمّ
 تقول بعد الملك: هولي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله
 إليك)؟

ثمّ قال أبو عبد الله: (لوم يجوز هذا لم يقم للمسلمين سوق) (٥).

حيث يتوهم من قوله: (لوم يجوز). إلى آخره أنّ اعتبار اليد إنّما هو من أجل
 قيام سوق المسلمين، وحفظ النظام، وإدارة رحى الحياة، لا لكشفها عن الملكيّة

١- وهو ابن شيرة [من قدّس سرّه].

٢- القاسم بن يحيى: عدّه الشيخ من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، روى عن جدّه الحسن بن راشد البغدادي مولى المنصور الدوانيقي، وروى عنه إبراهيم بن هاشم، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن عيسى. أنظر رجال الطوسي: ٣٨٥، رجال النجاشي: ٨٦٦/٣١٦، الفهرست للطوسي: ١٢٧/٥٦٤، معجم رجال الحديث ١٤: ٦٤/٩٥٦٦.

٣- المقرئ وفيه حُسن، وضعفه ابن الغضائري [منه قدّس سرّه]. أنظر مجمع الرجال ٣: ١٦٥.

٤- عدّه الشيخ في العدة من عمل الأصحاب برواياته [منه قدّس سرّه]. عدة الأصول: ٦١ سطر ٥.

وهو القاضي أبو عمرو من أصحاب الأئمة الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، كان قاضياً لهارون الرشيد ببغداد الشرقية، ثمّ ولّاه قضاء الكوفة، وقد عملت الطائفة بأخباره، روى عن الزهري والحجاج وليث، وروى عنه ولده محمد وعمرو، والحسن بن محبوب، وجميل بن دراج وغيرهم. توفي بالكوفة سنة ١٩٤ هـ. أنظر رجال النجاشي: ٨٧٦/٣٢١، الفهرست للطوسي: ٦١/٢٣٢، معجم رجال الحديث ٦: ١٤٨/٣٨٠٨.

٥- الكافي ٧: ٣٨٧/١، الوسائل ١٨: ٢/٢١٥. باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

الواقعية^(١)، لكنّه فاسد يتّضح فسادُه بعد بيان فقه الحديث .

فنقول: إنَّ قوله: (يجوز لي أن أشهد أنه له؟) مراده أنّه تجوز لي الشهادة بالنسبة إليه كما تجوز لي في سائر الأمور؟ أي كما أنّي أشهد أنّ الشمس طالعة، والفجر طالع، وزيداً عالم، وعمراً شجاع، إلى غير ذلك ممّا تتعلّق به الشهادة، هل يجوز لي أن أشهد بذلك أيضاً؟

وبالجملة: تجوز لي الشهادة بذلك كالشهادة بسائر الموضوعات؟

ولا شكّ أنّ الشهادة فيها إنّما تتعلّق بالواقع، فالسؤال إنّما هو عن جواز الشهادة بالملكيّة الواقعيّة بمحض كون الشيء في يدي رجل، فأجاب عليه السلام بقوله: (نعم) فقال الرجل: إنّ ما أشهد به إنّما هو كونه في يده، لا أنّه ملكه، فكيف تجوز لي الشهادة بالملكيّة الواقعيّة له مع الشكّ فيه، فأرجعه إلى ارتكازه بطريق النقض، وأنّه كما يجوز الشراء منه والحلف على الملكيّة بعد الشراء مع أنّ ملكيّته إنّما جاءت من قبله، ولا يجوز الحلف إلاّ مع الجزم بالملكيّة، كذلك تجوز الشهادة بكونه له، فاستدلّاه عليه السلام لم يكن استدلالاً بحكم شرعيّ، بل بارتكاز عرفيّ، وبناء عقلائيّ، كما هو واضح.

فحيثنّ قوله: (لوم يميز هذا) معناه أنّه لو منع الشارع من هذا الأمر الذي مدار سوق المسلمين عليه يختلّ النظام، لا أنّ تجويز الشارع ذلك إنّما هو لقيام السوق، حتّى تتوهم منه الأصليّة^(٢)، فدلالته حيثنّ على الأماريّة لا تقصر عن غيرها بعد التأمّل فيما ذكرنا.

ثمّ الظاهر من الرواية أنّه لوم تجز الشهادة لم يقم للمسلمين سوق، فربّما يستشكل عليها: بأنّ عدم جواز الشهادة لا يوجب الاختلال، كما لا يخفى.

وجوابه: أنّ ترك الشهادة أو عدم جوازها - لأجل احتمال كونه لغيره - لازمه

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٠٩ سطر ٧، نهاية الدراية ٣: ٣٢٨ سطر ٤.

٢- أنظر الهامش السابق.

الاعتناء بهذا الاحتمال، وعدم اعتبار اليد، وهو مُسأوق لعدم جواز الشراء وسائر ما يترتب على اليد، وهو مُوجب لاختلال سوق المُسلمين.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الرواية كما تدلّ على اعتبار اليد تدلّ على أماريتها.

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة المنقولة في أبواب ما يكتسب به: مُحَمَّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مُسلم^(١) عن مسعدة بن صدقة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: (كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة)^(٣).

وهذه الرواية هي عمدة ما يمكن أن يستدلّ بها لأصلية اليد؛ حيث إنّ الظاهر من صدرها وذيلها هو ترتيب آثار الحلية على المشكوك فيه إلى أن يعلم خلافه، ولقد مثل لذلك بمثل الثوب والمملوك اللذين تحت اليد، فيجب ترتيب آثار الملكية عليهما إلى أن يعلم الخلاف، وهذا معنى الأصل.

هذا: ولكنّ الظاهر بل المتعيّن كون هذه الأمثلة من قبيل التنظير، لا بيان المصداق؛ ضرورة أنّ قوله: (كلّ شيءٍ هو لك حلال) معناه أنّ تمام الموضوع للحلية إنّما هو كون الشيء مشكوكاً فيه؛ أي إذا لم يدلّ دليل على حلية الشيء ولا على حرمة،

١- هارون بن مُسلم: أبو القاسم، وهو من أصحاب الإمامين الفادي والعسكري عليهما السلام، روى عن مسعدة بن صدقة، وعلي بن الحكم، ومحمد بن أبي عمير، والقاسم بن عروة وغيرهم، وروى عنه الحسن بن علي بن فضال، وسعيد بن عبد الله الأشعري، وسهل بن زياد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٤٣٨/١١٨٠، الفهرست للطوسي: ١٧٦/٧٦٣، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٢٩/١٣٢٤١.

٢- قالوا: إنّ رواياته سديدة متينة، يحصل منها الوثوق بوثاقته [منه قدس سره]. أنظر تنقيح المقال ٣: ٢١٢ سطر ١٣. وهو أبو محمد العبدى من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، روى عنه هارون بن مسلم، وجعفر بن عبد الله. أنظر رجال النجاشي: ٤١٥/١١٠٨، معجم رجال الحديث ١٨: ١٣٧/١٢٢٧٦.

٣- الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠/٤ - باب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

ويكون مشكوكاً فيه فهو حلال، فموضوع الحلية هو كون الشيء مشكوكاً فيه ليس إلا. مع أنه ليس موضوع الحلية في تلك الأمثلة هو الشك وفقدان الدليل على أحد طرفي الشك؛ ضرورة أن اليد في قاعدتها دخيلة في الحكم، بل هي تمام الموضوع له من غير دخالة الشك فيه، والشك إنما هو في مورده.

وبالجملية: ليس الشك في نفسه موضوعاً للحكم بحلية ما في اليد، سواء قلنا بأمارية اليد أو أصليتها، وكذا في الشك في كون المرأة رضية أو أختاً ليس الشك - بما أنه شك - موضوعاً للحكم بالحلية، بل الحكم لاستصحاب عدم حصول الرضاع، واستصحاب عدم تحقق نسبة الأختية لوقيل بجريانه، وإلا فمن أصالة الصحة في فعل الغير وقاعدة التجاوز والفراغ.

وعلى أي حال: ليست الأمثلة المذكورة في الرواية مثلاً ومصدراً مُطبقاً عليها قوله: (كل شيء لك حلال) فلا محيص إلا أن يحمل على التنظير بأن يقال: إن كل شيء مشكوك فيه فهو حلال، مثل ما لو دلّ الدليل على الحلية، فكما أن الحلية ثابتة للشيء مع قيام الدليل عليها، كذلك للشيء المشكوك فيه بما أنه مشكوك فيه.

ولعله عليه السلام كان بصدد رفع وسوسة بعض أصحاب الوسوسة، حتى لا يأخذهم الوسواس في المشكوك فيه، فذكر أولاً قاعدة كلية هي: (كل شيء هولك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) ولم يكتف بذلك حتى أكده بأنه لا فرق في الحلية بين أن يقوم الدليل على الحلية، أو يكون الموضوع مشكوكاً فيه، فمثل بأمثلة بعضها ارتكازية عقلائية، وبعضها شرعية، ثم لم يكتف به حتى أكده بقوله: (والأشياء كلها على ذلك...) إلى آخره.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن قاعدة اليد أمانة سواء كان مأخذها الأخبار، أو بناء العقلاء، فاتضح وجه تقدّمها على الاستصحاب؛ فإنّه بالحكومة إن كان المُستند هو الأخبار، وبالتخصّص إن كان بناء العقلاء.

الجهة الثالثة

حكم اليد على المنفعة^(١)

أَنَّ الاستيلاء على الأعيان معلوم، وهل الاستيلاء على المنافع يكون بالاستيلاء على الأعيان؟ أو يكون الاستيلاء عليها في عَرَضِ الاستيلاء على الأعيان^(٢)، أو يكون الاستيلاء على الأعيان فقط، لكن مُقتضاه ملكية العين ومنافعها؟ أو يكون مُقتضاه ملكية العين فقط، وتكون ملكية المنافع تبعاً لملكية العين؛ أي يكون مُقتضى اليد ملكية العين، ومُقتضى ملكية العين ملكية المنافع إلى أن يعلم خلافها^(٣) أو ليست اليد على المنافع، وليست ظاهرة في ملكية المنافع أيضاً مطلقاً^(٤)؟ وجوه.

يمكن أن يقال: إنَّ الأقوى هو الوجه الأول، فإنَّ الاستيلاء على العين أولاً وبالذات، وعلى المنافع بتبع العين، فتكون اليد على المنافع باليد على العين، كما أنَّ تسليم المنافع بتسليم العين في باب الإجارة عند العقلاء، لو قلنا بأنَّ حقيقة الإجارة عبارة عن تملك المنافع^(٥)، لا التسليط على العين للانتفاع^(٦)، ولا إضافة بين العين والمستأجر، مُستتبعه لملكية المنافع^(٧).

١- الكلام في المنافع المقابلة للأعيان، وهي التي يقال بأنها معدومة وأنها تدريجية الوجود غير قارة لا المنافع المنفصلة كالشَّار، فانظر نهاية الدراية ٣: ٣٣١ سطر ٢٣.

٢- العروة الوثقى ٣: ١٢١ - كتاب القضاء.

٣- نهاية الدراية ٣: ٣٣١ سطر ١٧، وذلك في الاستيلاء المقولي لا الاعتباري.

٤- مستند الشيعة ٢: ٥٧٨ سطر ١٥، عوائد الأيام: ٢٥٧.

٥- العروة الوثقى ٢: ٣٩٧.

٦- نفس المصدر.

٧- اختاره الإمام قُدس سره في حاشيته على العروة الوثقى ٢: ٣٩٧، وأنظر رسالة الإجارة للمحقق الأصفهاني: ٣ و ٤ - (ضمن بحوث في الفقه).

والقول: بأنَّ المنافع معدومة، لا يعقل وقوعها تحت اليد؛ لأنَّ الإضافة بين الموجود والمعدوم غير معقولة، فالاستيلاء نحو إضافة بين المستوي والمستوى عليه، والإضافة الفعلية لا بدَّ فيها من مُضاف ومُضاف إليه فعليين، فلا تتحقّق بين المعدومين، ولا بين موجود ومعدوم^(١).

مما لا يصغى إليه في الأمور الاعتبارية والإضافات الحكمية، فالميزان فيها هو الاعتبار العقلائي، وليست تلك الأمور من الإضافات المقولية، حتّى يأتي فيها ما ذكر، بل هي من الاعتبارات العقلائية، ولا شكّ في أنّ ملكية المنافع قبل تحقّقها ممّا يعتبرها العقلاء باعتبار تحقّق منشئها، وكونها في أهبة الوجود، فكما أنّ الملكية مُعتبرة عند العقلاء في المنافع، فكذلك الاستيلاء عليها عقلائي، لكنّه يتبع الاستيلاء على العين.

ويمكن أن يقال: إنّ الاستيلاء على العين، لكن كما أنّ مقتضى اليد ملكيتها، كذلك مُقتضاها ملكية منافعها، فتكون كاشفة عن ملكية العين والمنافع في عرض واحد، فإذا علم من الخارج أنّ العين ملك لغير ذي اليد، وشكّ في أنّ منافعها له أو لذي اليد، يحكم بأنّها لذي اليد.

نعم: إذا كان النزاع بين ذي اليد وصاحب العين في المنافع يكون ميزان القضاء - بحسب طرح النزاع - مختلفاً، فإذا ادّعى ذو اليد أنّ المنافع له؛ لأجل الاستيجار من صاحب العين يكون مُدّعياً، وصاحب العين مُنكراً، ولو ادّعى المنافع من غير استناد إليه يكون القول قوله بيمينه.

ويمكن أن يقال: إنّ اليد كاشفة عن ملكية العين، وملكية المنافع إنّما هي بتبع ملكية العين، لا لكشف اليد عنها عرضاً أو طويلاً إلاّ بذلك المعنى، ولكنّ الأقوى مع ذلك هو الوجه الأول بحسب الارتكازات العرفية، والاعتبارات العقلائية.

١- أنظر نفس المصدر.

الجهة الرابعة

هل اليد مُعتبرة مع عدم علم ذي اليد واعترافه به؟

لا إشكال في اعتبار اليد وكاشفتيها عن الملكية مع دعوى ذي اليد الملكية، بل مع عدم انضمامها لدعواها، كما لا إشكال في عدم اعتبارها مع اعترافه بعدم الملكية، فهل هي مُعتبرة مع عدم العلم بالنسبة إلى نفسه، ومع اعترافه بعدم العلم بالنسبة إلى غيره أم لا؟

اختار ثانيهما المولى النراقي رحمه الله في «مُستنده» و«عوائده» قائلاً: إِنَّ الأدلة المثبتة لاعتبار اليد قاصرة عن المورد، مُضافاً إلى رواية جميل بن صالح عن السَّراد: (رجل وجد في منزله ديناراً...) الحديث^(١)، فإنه حكم فيما هو في داره - الذي لا يعلم أنه له، مع كونه مستولياً عليه - أنه ليس له، وأيضاً علَّل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بأنه ليس لغيره.

وإلى موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟

قال: (يسأل عنها أهل المنزل، لعلهم يعرفونها).

قلت: فإن لم يعرفوها؟

قال: (يتصدق بها)^(٢).

فإنه لاشك أن الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل، ولو أنهم قالوا: لا نعلم أنها

١- الكافي ٥: ١٣٧/٣، الفقيه ٣: ١٨٧/٨٤١، التهذيب ٦: ٣٩٠/١١٦٨، الوسائل ١٧: ١٧/٣٥٣ - باب ٣ من أبواب اللقطة.

٢- التهذيب ٦: ٣٩١/١١٧١، الوسائل ١٧: ٣٥٥/٣ - باب ٥ من أبواب اللقطة.

لنا أو لغيرنا يصدق أنهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيتها لهم.
ومن ذلك يعلم: أن اليد لا تكفي في حكم ذي اليد لأجلها لنفسه، إن لم يعلم ملكيته^(١) انتهى مُلخصاً.

وفيه أولاً: أن دعوى قصور الأدلة يمكن منعها؛ بدعوى إطلاق بعض الأدلة، كموثقة يونس، وصحيحتي محمد بن مسلم^(٢) ودعوى منع صدق الاستيلاء في مثل المورد من عجيب الدعاوى.

وثانياً: أن ما ادعى من دلالة صحيحة جميل على مطلوبه، ففيه: أن الحكم باللقطة إنما هو في مورد يدخل في المنزل جماعة كثيرون ولا إشكال في أن مثل تلك المنازل المعدة للمرادة لا يكون مثل الدراهم والدينار الملقى فيها تحت يد صاحبه.

مُضافاً إلى أن الدرهم والدينار لهما خصوصية، فإن لهما محلاً خاصاً، كالكيس والصندوق، فإذا وجد في الدار فإن لم تكن معدة لدخول الغير فيها، أو يكون الدخول نادراً يكشف ذلك عن كون الشيء الملقى ولو مثل الدينار تحت يد صاحبها، بخلاف مالو كان البيت محل المرادة، خصوصاً إذا كانت كثيرة، كما هو مفروض السائل.

وأما الصندوق فإن أدخل غيره يده فيه، ووضع فيه شيئاً فلا إشكال في عدم كونه تحت يد صاحبه مُستقلاً، بل يكون في يدهما، وإلا فيحكم بملكية صاحب الصندوق، ولا ريب في أن مفروض السائل إنما هو صورة جهل الرجل بأن الدرهم له، ولا معنى لفرض العلم بذلك، فالرواية دالة على خلاف مطلوبه.

ثم إن ما ذكره في سند الرواية من أنها رواية جميل عن السراد سهو من قلمه؛ لأن السراد هو ابن محبوب^(٣)، وهو رواها عن جميل بن صالح، كما تقدّم الحديث

١- مستند الشيعة ٢: ٥٧٧ سطر ٢٩، عوائد الأيام: ٢٥٦ سطر ٥.

٢- تقدّم تحريرها في صفحة ٢٦٥-٢٦٩.

٣- أنظر مجمع الرجال ٢: ١٤٤، ١٤٥، ٧: ١٣٠.

بسنده (١).

وأما موثقة ابن عمّار فلا دلالة لها على دعواه؛ لأنّ بيوت مكّة التي ينزل فيها النزال ليس ما فيها من قبيل الدراهم التي هي تحت يد صاحبها، خصوصاً المدفونة منها. وبالجملة: في البيوت التي تكون معدّة لنزول الزوّار والخلق الكثير، و في الدراهم المدفونة فيها خصوصيّة ليست لغيرها، فليس الحكم بالتصدّق أو الاستفسار عن صاحب اليد لأجل عدم اعتبار اليد فيها إذا لم يعلم صاحبها، كما لا يخفى.

الجهة الخامسة

حال اليدين على شيء واحد

إذا كان شيء في يد اثنين، فهل تكون يد كلّ منهما على تمامه مُستقلّة تامّة (٢)، أو يد كلّ منهما على تمامه ناقصة، فيكون كلّ منهما مستولياً على تمامه استيلاء ناقصاً غير تام (٣)، أو تكون يد كلّ منهما على نصفه المشاع مُستقلّة، ويكون مستولياً على النصف استيلاء تامّاً (٤)؟

وعلى الأوّل: فهل تكشف اليدان عن ملكيّتهما له، فيكون تمامه ملكاً مُستقلّاً لهما، من غير تعارض في مُقتضى اليدين، أو تكون اليدان مُتعارضتين، وتكون يد كلّ منهما في ذاتها كاشفة عن المملكيّة المُستقلّة لصاحبها، ومع اجتماعهما تصيران مُتعارضتين، كاجتماع البيّتين المتخالفتين على عين واحدة؟

١- تقدّم في صفحة ٢٧١.

٢- العروة الوثقى ٣: ١٢٣ - كتاب القضاء.

٣- حكاة عن البعض في منية الطالب ١: ٣٩٨.

٤- كتاب القضاء للمحقّق الأشيباني قدس سرّه: ٢٩٥، وقد نسبته إلى المشهور في القواعد الفقهيّة للسيد البجنوردي

وعلى الثاني: أي بناءً على كون اليدين على تمام الشيء ناقصتين، فهل تكون يد كل كاشفة عن ملكية تامه على نحو النقص أو ملكية نصفه على نحو التام والاستقلال؟ والفرق بينهما: أنه على الأول يكون المالك للعين كليهما مجتمعين، كملك الخيار للورثة، بناءً على كونه واحداً لمجموعهم تأمل، وعلى الثاني يكون لكل منهما نصفه المشاع، وجوه بل أقوال.

وحيث يكون مبنى الاحتمالين الأولين جواز استقلال اليدين على شيء واحد، كما أن مبنى أولهما جواز اجتماع المالكين المستقلين على ملك واحد، فالواجب أولاً تحقيقها حتى يتضح الأمر:

أما جواز استقلال المالكين لمال واحد، فلا إشكال في أنه خلاف اعتبار العقلاء، بل غير معقول عندهم، فإن الملكية نحو إضافة بين المالك والمملوك يلازمها الاختصاص، ولا يعقل أن يكون شيء بتمامه مختصاً بشخصين، ولا أظن أحداً يشك في ذلك بعد التدبر في اعتبارات العقلاء ونحو إضافة الملكية عندهم.

حول كلام المحقق السيد الطباطبائي قدس سره وما يرد عليه

ولكن السيد المحقق الطباطبائي^(١) ذهب في كتاب القضاء من ملحقات «العروة» إلى جواز اجتماع المالكين المستقلين لمال واحد، وتشبّه في إثبات إمكانه

١- المحقق الطباطبائي: هو الإمام الفقيه السيد محمد كاظم ابن السيد عبد العظيم الطباطبائي اليزدي، ينتهي نسب إلى إبراهيم الغمري الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، أحد مراجع الدين الكبار، وإليه انتهت الرئاسة العلمية، وكان لغويًا متقناً فصيحاً قتيماً بالعربية والفارسية، ينظم ويثر فيها، جيد النقد قوي التمييز، ولد في قرية كسو من قرى يزد حدود سنة ١٢٤٧ هـ، تتلمذ على الإمام الفقيه الكبير الشيخ مهدي ابن الشيخ علي نجل كاشف الغطاء والإمام السيد محمد حسن الشيرازي والفقيه المحقق الشيخ راضي ابن الشيخ محمد النجفي والمحقق الشيخ محمد باقر الأصفهاني وآخرين، أشهر مؤلفاته: العروة الوثقى، وحاشية على مكاسب الشيخ الأنصاري، ورسالة في اجتماع الأمر والنهي، ورسالة في الظن وغيرها. توفي في النجف الأشرف ليلة الثلاثاء ٢٨ رجب سنة ١٣٣٧ هـ. أنظر أعيان الشيعة ١٠: ٤٣، معارف الرجال ٢: ٣٢٦، وريحانة الأدب ٦: ٣٩١.

بالوقوع في بعض الموارد، مثل كون الشيء ملكاً للنوع، كالزكاة والخمس والوقف على العلماء والفقراء، على نحو بيان المصرف؛ فإنَّ كلَّ فرد من النوع مالك لذلك المال.

قال: بل لا مانع من اجتماع المالكين الشخصيين أيضاً، كما إذا وقف على زيد وعمرو، أو أوصى لهما على نحو بيان المصرف، فإنه يجوز صرفه على كلِّ واحد منهما، فدعوى عدم معقولية اجتماع المالكين على مال واحد لا وجه لها.

مع أنَّه لا إشكال في جواز كون حقَّ واحد لكلِّ من الشخصين مُستقلاً، كحقَّ الخيار، وكولاية الأب والجدَّ على مال القاصر، ومن المعلوم عدم الفرق بين الحقِّ والملك.

إلى أن قال: ودعوى أنَّ مقتضى الملكية المُستقلة أن يكون للمالك منع الغير، وإذا لم يكن له منعه فلا يكون مُستقلاً ممنوعة؛ فإنَّ هذا أيضاً نحو من الملكية المُستقلة، ونظيره الوجوب الكفائي والتخييري في كونها نحواً من الوجوب، مع كونه جائز الترك^(١) انتهى.

وأنت خبير بما فيه: أمّا نقضه بمثل الزكاة والخمس والوقف العام فهو غريب؛ لأنَّ المالك في أمثالها هو الجهات لا الأفراد، و مالكية الجهات عُقلائية.

وأما مثل الوقف على زيد وعمرو فهو أيضاً كذلك في مفروض كلامه؛ لأنَّ الوقف لهما - بوجه يكون كلُّ منهما مصرفاً - لا يمكن إلا بالوقف على جهة قابلة للانطباق على كلِّ منهما لاغيرهما.

وإلا فإن رجع إلى الوقف على كلِّ منهما وأعقابها يكون كلُّ منهما موقوفاً عليه بالنسبة إلى نفسه، وإن رجع إلى الوقف على كلِّ منهما بنحو التريد فهو باطل، فلا بدَّ وأن يكون على نحو الأوَّل.

ومن ذلك يعلم: حال الوصية لهما؛ فإنَّها إن كانت تملكية فحالها حال الوقف،

وإن كانت عهدية - بمعنى الوصية بإعطاء مال لزيد أو عمرو، أو يزيد وعمرو على نحو بيان المصرف - فيكون المالك قبل الإعطاء هو الميِّت، وبالإعطاء يصير ملكاً للمعطى له، فيخرج عما نحن فيه.

وأما النقض ببعض الحقوق كحق الخيار وكولاية الأب والجدّ فغير وارد؛ للفرق الواضح بين الملك ومثل حق الخيار؛ لأنّ حق الخيار عند العقلاء يرجع إلى إضافة لازمة السلطة على فسخ العقد، من غير اختصاص للعقد أو العين بذى الحق حتّى يقال: لا يمكن اختصاصان قائمان بشيء واحد؛ ولهذا لا يجوز اجتماع بعض الحقوق التي يكون اعتبارها كذلك، كحق التحجير وحق الرهن.

بل التحقيق: أنّ الخيار عبارة عن ملك فسخ العقد، أو ملك إقرار العقد وإزالته^(١)، فلا يتعلّق حقّ على العقد أو على العين إلّا بالعرض، فإذا قيل: إنّ فلان حقاً على العقد ليفسخه، أو على العين ليرجعها معناه أنّ له حقّ الفسخ والاسترجاع، فالخيار مأخوذ من الاختيار، ولا ينسب حقيقة إلّا إلى الأفعال، فلا يطلق على ملك الأعيان والمنافع، كما اعترف به السيّد رحمه الله في تعليقاته على «المكاسب»^(٢)، فكلّ من الشخصين يكون له حقّ الفسخ مُستقلاً، ولكلّ واحدٍ منهما اختيار وخيار مُستقلّ، ولا يكون متعلّق حقّها شيئاً واحداً.

وأما النقض بولاية الأب والجدّ أيضاً فغير وارد؛ لأنّ اعتبار الولاية ليس مُلزماً وملزوماً لاعتبار الاختصاص، الذي هو مُعتبر في الملكية، حتّى لا يمكن استقلالهما على شيء واحد، بل الولاية هي السلطة على تدبير الأمور، أو إضافة بين الوليّ والمولّى عليه تستبعبها السلطة على أموره، ولا إشكال في جواز استقلال الوليّين على تدبير أمور شخص واحد، فهي نظير الوكالة في الأمور، حيث لا مانع من تعدّد الوكلاء على أمر واحد.

١- قد عدل عنه ساحة الإمام قدس سره في كتاب البيع ٤: ٥ ذاهباً إلى أنّ حقيقة الخيار حقّ اصطفاة الفسخ.

٢- حاشية السيد الزيدي على المكاسب: ٢ سطر ٥ - مبحث الخيارات.

فالإينصاف: أنَّ استقلال المالكين على ملك واحد مما لا يمكن عند العقلاء، ولا ترد النقوض المذكورة.

وأما ما ذكره أخيراً - بعد إيراد الإشكال بأنَّ مقتضى استقلال الملكية جواز منع الغير، وهو مفقود في المقام - أنَّ هذا نحو من الملكية المستقلة، كالواجب التخييري والكفائي، حيث إنَّهما نحوان من الوجوب^(١)، فهو من غريب الكلام؛ لأنَّ لازم ذلك أنَّ الملكية الغير المستقلة نحو من الملكية المستقلة، ضرورة أنَّ معنى الاستقلال في الملكية هو الاستبداد والانفراد بها، والواجب التخييري نحو من الواجب، كما أنَّ الملكية الغير المستقلة نحو من الملكية، لا نحو من الملكية المستقلة، فما ذكره نظير أن يُقال: إنَّ الواجب التخييري والكفائي نحوان من الواجب العيني والتعيني، وهو كما ترى، هذا حال الملكيتين المستقلتين على شيء واحد.

وأما اجتماع اليدين المستقلتين على شيء واحد فهو أيضاً لا يجوز؛ ضرورة أنَّ مقتضى استقلال الاستيلاء على شيء جواز منع الغير عن التصرف والدخالة فيه، واستبداد اليد المستقلة في تدبيره وتصرفه.

ألا ترى: أنه فرق واضح بين كون شيء تحت يد شخص واحد، يتصرف فيه بما يشاء، ويمنع تصرف غيره، أو يجيزه بأي نحو يشاء من إتلاف وإفساد وغيرهما، وبين كونه تحت يد شخصين يكون كلُّ منهما مُتصرفاً فيه؛ فإنَّ تصرف كل واحد ليس كالأول؛ لعدم جواز منع تصرف الغير مُطلقاً، ولا إجازة غيره كذلك، وهل هذا إلا أثر استقلال الأولي، وعدمه في الثانية.

وقياس ذلك بجارين لشخص واحد، وصاحبين له، ومؤانسين وأخوين مع الفارق، لأنَّ تلك الإضافات لا تتصف بالاستقلال والآلا استقلال، فإنَّها تتحقّق بنفس

مناشئها، من غير مزاحمة بينها وبين الإضافة المشابهة لها، إلا أن يرجع الاستقلال فيها إلى أنه لا شريك لها، ولا مشابه لها في تلك الإضافة، فتصير مثل مانحن فيه في عدم إمكان استقلالها مع الشركة.

فإذا بطل اجتماع المالكين المُستقلين، وكذا اجتماع اليدين المُستقلتين على شيء واحد بطل الاحتمالان الأوّلان.

وأما الاحتمالان الآخران؛ أي كون اليدين على تمام الشيء ناقصتين، أو يدين مُستقلتين على نصفه المشاع، فلا بدّ قبل تحقيق الحقّ فيها من بيان إمكان الملكيّة المشاعة، واليد المُستقلّة على النصف المشاع:

أما الملكيّة المشاعة فهي أمرٌ عقلائيّ، ومن الاعتبارات الصحيحة العرفيّة، يعرفها كلّ أحد، من غير ابتنائها على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، فإنّ ابتناء قضية عرفيّة واعتبار سوقيّ على مسألة دقيقة حكميّة ممّا لا معنى له.

فما يظهر من بعض من ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة العقليّة^(١) ناش من الغفلة عن اعتبارات العقلاء؛ ضرورة أنّ جميع أهل البلدان من السوقيّ وغيره يفهم الملك المشاع ويعتبره، مع أنّ مسألة إمكان الجزء وامتناعه ممّا لا تقعر إلاّ سمع بعض أهل العلم، وتحقيقها وإثبات امتناعه من شأن الأوحديّ من أهل الفنّ، فأين ابتناء مثل هذه المسألة السوقية الضرورية الاعتبارية على تلك المسألة النظرية الدقيقة التي لا اسم لها ولا رسم عند العقلاء وأصحاب اعتبارات تلك الأمور؟!

وبالجملة: إنّ اعتبار الملك المشاع أوضح من أن يحتاج إلى بيان؛ ضرورة أنّه لومات أحد عن ولدين، يصير كلّ منهما عند كافّة العقلاء مالكا للنصف المشاع، ويكون اعتبار الإشاعة معلوماً عندهم وجداناً، ولو لم يمكن لهم بيان مفهومها

١- منية الطالب ١: ٣٩٧، وانظر كتاب البيع لساحة الإمام قدس سره ٣: ٢٨٠ تجد المزيد من البيان.

وتحديدها، كأكثر الحقائق الضرورية، فإنَّ تحديدها في غاية الإشكال، وإن كانت معلومة مصداقاً، فالماء والنار والنور مع كونها في غاية الظهور عند كلِّ أحد لا يمكن للغالب تحديدها وتعريفها، وهذا لا يضّر بوضوح الحقيقة وجداناً وعياناً.

وإن شئت قلت: إنَّ الكسور أمور اعتبارية بنحو اللاتعيين، في مقابل المفروز والمعين، وظرف الاعتبار وإن كان الذهن، لكنَّ المُعتبر خارجي؛ بمعنى أنَّ العُقلاء يعتبرون بعض الأمور في الخارج، فيتصف الخارج به اتصافاً في نظرهم، لا في التكوين، فالملكية وسائر الأمور الاعتبارية العقلية ظرف اعتبارها الذهن، وظرف اتصاف الأشياء بها الخارج، فالعين مُتصفة في الخارج بالملوكية، والشخص بالملكية، من غير أن تكون تلك الأوصاف عارضة لها في الخارج تكويناً.

فالكسر المُشاع ليس من الأمور العينية التكوينية، ولا من الأمور الانتزاعية؛ ضرورة أنَّ منشأ انتزاعه إن كان العين المُعينة الخارجية، فلا يُعقل أن يكون المنتزع من المعين مُشاعاً بما هو مُشاع، وتوهم انتزاع الكلّي من الجزئيات^(١) فاسد، كما هو المقرّر في محله^(٢)، وإن كان أمراً مُبهماً فلا يُعقل الإبهام في الخارج.

فالتحقيق: أنَّ الأعيان مع قطع النظر عن الاعتبار ليس لها الكسور خارجاً، وهو واضح، ولا تكون منشأ لانتزاعها، وقابليتها للقسمة ليست منشأ انتزاعها؛ لأنّها قابلة للأقسام المُعينة، والكسر مُشاع لا معين.

بل هي من الاعتبارات الصحيحة العقلية في الموجود الخارجي، تتصف بها الأعيان اتصافاً في مُحيط العُقلاء، فتكون العين ذات نصف وثلث وربع هكذا بحسب الخارج، كما هي مملوكة خارجاً، وهذا بوجه نظير بعض الأعراض التي يقال: إنَّ عروضها في الذهن، واتصاف الأشياء بها في الخارج^(٣).

١ - ٢. أنظر شوارق الإفهام: ١٥٦ سطر ١٣.

٣ - شرح المنظومة: ٤٠ - قسم الحكمة.

وبما ذكرنا: لا يرد الإشكال العقليّ المتوهم في الإشاعة؛ من أن الإشاعة تنافي الوجود الخارجي والجزئية^(١).

أما عدم التنافي بينها وبين الوجود الخارجي فظاهر؛ لأنّ المنافاة بين الوجود التكويني وبين الإشاعة واللاتعين مُسلم، لا بينها وبين الوجود الاعتباري.

وأما بينها وبين الجزئية؛ فلأنّ الابهام بذاتها لا يلزم الكلية، مالم تقبل الصدق على الكثيرين، والجزء المشاع الخارجي غير قابل لذلك؛ لعدم تعقل صدق الكسر المشاع المُعتبر في الخارج على الكثيرين، فإنّ العين الخارجية يُعتبر فيها نصفان، وكلّ نصف مُشاع غير الآخر، وثلاثة أثلاث كلّ غير الآخر.

نعم: مفهوم النصف المشاع والثُلث المشاع كليّ كسائر الكليات، وليس الكلام فيه، بل الكلام في المشاع الخارجي الذي تقع عليه المُعاملات، ويكون ملكاً للأشخاص، وهو ليس بكليّ، وغير صادق على الكثير، وما ذكرناه هو الموافق لاعتبار العقلاء، من غير لزوم إشكال عليه.

وقد يقال: في بيان تصوير الإشاعة ودفع الإشكال عنها: إنّ الموجود الخارجي على قسمين: موجود بوجود ما بحذائه، وموجود بوجود منشأ انتزاعه، فمفهوم النصف مثلاً ربما يكون موجوداً بوجود ما بحذائه، وهو النصف المُعين في العين، وربما يكون عنواناً لموجود بالقوة؛ لتساوي نسبه إلى جميع الأنصاف المتصورة في العين، فهذا الموجود بالقوة المتساوي النسبة جزئيّ بجزئية منشأ انتزاعه، وله شيوع وسريان باعتبار قبوله لكلّ تعين من التعينات الخارجية المفروضة؛ ولأجله تكون القسمة مُعيّنة للأمتعين، من دون لزوم معاوضة بين أجزاء العين.

وعليه: فالمملوك لكلّ من الشريكين أولاً وبالذات هو النصف المشاع، والعين

١- أنظر حاشية المحقق الأصفهاني على المكاسب ١: ٢٠٢ سطر ٢٣، نهاية الدراية ٣: ٣٣٥ سطر ١٤.

الخارجية مورد للملوكين بالذات، فتكون مملوكة بالعرض، على عكس من يملك عيناً واحدة بالذات، فإنه يملك كسوره المشاعة بالعرض^(١) انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

منها: دعواه أن مفهوم النصف في المعين موجود بوجوده بحذائه، فإنه إن أراد موجوديته قبل تحقق التقسيم الخارجي أو الوهمي، فهو مُستلزم للجزء الذي لا يتجزأ إن كان النصف ونصف النصف وهكذا مُتناهياً، أو كون غير المتناهي الفعلي محصوراً بين الحاصرين.

وإن أراد أنه بالتقسيم يوجد شيء في الخارج هو النصف المعين، ففيه مالا يخفى؛ فإنَّ التقسيم إن كان وهمياً، فلا يُعقل بتوهم التقسيم حصول شيء موجود في الخارج. وإن كان خارجياً فكذلك؛ فإنه بعد التقسيم يكون القسمان موجودين مُستقلين، وليس النصف وصفاً ذاتياً لهما؛ ضرورة أن النصف نصف المجموع، فلا يُتصور نصف بلا مجموع، ومعلوم أن مجموع شيئين مُنفصلين ليس موجوداً في العين؛ لأنَّ الوجود مساوق للوحدة، ومالا وحدة له لا وجود له، وما هو مُتقوم بأمرٍ اعتباري لا يمكن أن يكون من الموجودات الحقيقية.

مضافاً: إلى أن كل حبة في الخارج نصفٌ لحبات غير مُتناهية، أو كغير مُتناهية، وثلثٌ وربعٌ وخمسٌ وهكذا، وتكون الكسور فيها غير مُتناهية، فلزم وجود أوصاف خارجية غير مُتناهية في حبة خشخاش، وهو كما ترى.

والتحقيق: أن الكسور المُعينة أمور اعتبارية أو انتزاعية من منشأ اعتباري، ولولا

١- أنظر نهاية الدراية ٣: ٣٣٥ سطر ١٥، حاشية المحقق الأصفهانى ١: ٢٠٢ سطر ٢٧.

المعتبر لا يكون المجموع ولا نصفه مُحَقَّقاً.

ومنها قوله في المشاع: إنه أمرٌ انتزاعيٌّ وموجود بالقوة، متساوي النسبة إلى التقسيمات، جزئيٌّ بجزئية منشأ انتزاعه، وشائع وسار باعتبار قبوله لكلّ تعين. وفيه ما عرفت: من أن المنتزَع لا يُعقل أن يكون مُبايناً للمنتزَع منه، والمتعَيّن واللامُتعَيّن مُتباينان، لا تعقل منشئية أحدهما للآخر، وقد أشرنا^(١) إلى أن الكلي لا يعقل انتزاعه من الجزئيّ بما أنه جزئيٌّ، بل ليس الكليّ والجزئيّ من قبيل المنتزَع والمُنتزَع منه، كما هو المُقرَّر في محلّه^(٢).

وأيضاً أن القوة التي في الأجسام وبها تقبل التقسيمات المُتعَيّنة هي الهَيولَى على مسلك طائفة^(٣)، وهي لا تكون جزءً مُشاعاً بالضرورة، ولا أمراً انتزاعياً. وأيضاً أن التقسيمات الخارجيّة لا تخرج المشاع عن إشاعته؛ ضرورة أن الشريكين مالم يتفقا على التقسيم لا يصير المشاع مفروزاً ولو قسّم المملوك خارجاً، مع أنه اعترف بأن ليس في الجسم إلا نصفان وبالتقسيم يصير مفروزاً. و أيضاً: أن التقسيم الاعتباريّ موجب للإفراز والتعيين، وليس حامله القوة الموجودة في الجسم.

وأيضاً: يجري التقسيم في المُفصلات - ككّر من الخنطة المُشاعة - مع أن تنصيفه ليس واقعاً على القوة.

فظهر من ذلك فساد توهم أن النصف المشاع عبارة عن قوّة متساوية النسبة إلى التقسيمات، إلا أن يكون مُرادُه من القوة أمراً اعتبارياً، ومن التقسيم الإفراز بتراضي المالكين، لا التقسيم الخارجيّ، وهو كما ترى مُخالف لظاهر كلامه، خصوصاً

١- تقدّم في صفحة ٢٩٠.

٢- شوارق الإلهام: ١٥٦ سطر ٢٢.

٣- أنظر الأسفار ٥: ٦٦، شرح المنظومة: ٢١٤ - قسم الحكمة.

كون القوة اعتبارية.

ومنها: قوله القسمة معينة للأمتعين، من دون لزوم تبادل بين أجزاء العين، فإنَّ القسمة وإن كانت عنواناً مُستقلاً مُقابل البيع والصلح وغيرهما، لكن لا إشكال في أنَّ لازمها التبادل بين مال الشريكين؛ ضرورة أنَّ كلَّ جانب من العين الخارجيّة كان لها قبل التقسيم، وصار مُختصاً بعده، ولا يمكن ذلك إلا بالتبادل، لا خروج غير المتعين إلى المتعين، بحيث يملك كلُّ منهما حصّته الخاصّة به في نفس الأمر بلا تبادل؛ فإنَّه غير معقول في المشاع، ومُخالف لارتكاز العقلاء.

ومنها: التزامه بمملوكيّة الأمر الانتزاعي، وعدم مملوكيّة العين الخارجيّة لأحد، وانتساب المملوكيّة إليها؛ لكونها مورداً لما هو مملوك، فإنَّه من غريب الالتزامات، بل لو لم يكن لما التزمه من الإشاعة إلا هذا التالي لكفى في فساده؛ لأنَّ الضرورة قائمة عند العقلاء بأنَّ المملوك للشركاء هو نفس الأعيان، لا الأمر الانتزاعي، وتكون العين غير مملوكة لأحد، كما نصّ عليه في جملة من كلامه (١).

مُضافاً: إلى أنَّه إذا كانت عين مملوكة لأحد، فلا إشكال كما اعترف به في أنَّها مملوكة بالذات له، والكسور مملوكة بالعرض، فإذا باع نصفها لزم بناءً على قوله أن يبيع ما لا يملكه إلا بالعرض؛ أي الأمر الانتزاعي، ولا يبيع مملوكة، وأنَّ ملكه صار مسلوباً عن العين بلا سبب، ومُتعلقاً بأمر انتزاعي بلا سبب.

ولعمري إنَّ ما توهمه في المقام تحقيقاً وتدقيقاً من فلتاته التي لا تغفر لمثله، وهو من خلط العقليّات بالعرفيّات، والفلسفة بالفقه ومن اللازم على المشتغلين الاحتراز عنه.

فإذا اتضح اعتبار الإشاعة في الأعيان تكون اليد على المشاع أيضاً مُمكنة؛ ضرورة

١- نهاية الدراية ٣: ٣٢٥ سطر ٢١ و ٢٥.

أن الشريكين تكون يد كل منهما على ملكه مُستقلّة، ولا تكون له يد على ملك الغير أصلاً؛ فإنّ اليد هي الاستيلاء والسلطنة الفعلية على الشيء، وكلّ منها يكون مُستولياً على نصف العين، يجوز له النقل وجميع التصرفات التي لا يستلزم منها التصرف في مال الغير، وعدم جواز التصرف الخارجيّ لكلّ منهما في العين ليس لأجل نقصان يده للملكه، بل لاستلزام التصرف في ملك الغير.

وبالجملة: أن الشريكين تكون لكلّ منهما يد مُستقلّة على ماله، دون مال الآخر، وليس لواحدٍ منها يد ناقصة على التمام، ولا معنى لذلك؛ لأنّ لازمه أن يكون كلّ منها مُسلّطاً على مال صاحبه، وناقص السلطنة على ملك نفسه، وهما باطلان.

هذا بحسب مقام الثبوت والواقع، فإذا كانت يد شخصين على عين - كما لو رأينا شخصين يتصرفان في أمتعة بيت أو دكّة، أو يدبران أمر ضيعة - يحكم العقلاء لأجل يدهما بأنّهما شريكان في الأمتعة والضيعة، ويكون لكلّ منهما النصف المُشاع، وأنّ تصرفهما في الجميع يكون بإذن صاحبه.

وبالجملة: تكون اليد كاشفة عن الملكية المُشاعة، وقد عرفت أنّ يد كلّ منهما في الملكية المُشاعة تكون مُستقلّة على ملكه فقط، وليس له اليد على ملك غيره رأساً.

وإن شئت قلت: إنّ يد كلّ منهما على ماله استقلاليةً أصليّة، وعلى ملك غيره أصليّة تحتاج إلى الإذن، فاستيلاء كلّ منهما على جميع المال لا يمكن أن يكون بالأصالة والاستقلال، فمن قال: بأنّ الاستيلاء الناقص يكون على تمام المال^(١). فإن ذهب إلى أنّ الاستيلاء الناقص على التمام يكشف عن ملكيّة النصف المُشاع، فلا وجه لكشف الاستيلاء على التمام ناقصاً عن ملكيّة نصفه تاماً.

وإن ذهب إلى أنّه يكشف عن الملكية الناقصة للتمام - بمعنى أنّ كلّ واحدٍ منهما

١- حكاة عن البعض في منية الطالب ١: ٣٩٨.

ليس بمالك، بل مجموعهما مالك واحد - فهو كما ترى.
وإن ذهب إلى ما قلنا: من أن ذلك الاستيلاء على التمام إنما يكون استيلاء على
البعض المشاع تماماً واستقلالاً، ويكشف عن ملكية كذلك، وعلى البعض الآخر بتبع
استيلاء الآخر فلا نزاع. هذا حال المتصرفين اللذين لا نزاع بينهما.
ومنه يعلم: حال مقام التنازع، فإنه إذا كانت عين في يد شخصين، وكلّ منهما
يدّعي أنها له وصاحبه غاصب، يكون كلّ منهما بالنسبة إلى نصفه المشاع مدّعيًا،
وبالنسبة إلى نصفه الآخر مُنكرًا، وتحقيق الحال موكول إلى كتاب القضاء.

الجهة السادسة

في إقامة الدعوى على ذي اليد وفروعها

إذا كان في مُقابل ذي اليد من يدّعي الملكية، ورفع الأمر إلى الحاكم، فلا أثر
لعلم الحاكم بملكيتته السابقة للمدّعي، ولا لقيام البيّنة عليها في انقلاب الدعوى؛
وجعل المدّعي منكرًا، والمنكر مدّعيًا؛ فإنّ ثبوت الملكية السابقة لا أثر له، واستصحاب
الملكية لا يعارض اليد؛ لحكومتها عليه.

وأما إذا اعترف ذو اليد بأنه كان مُلكاً له سابقاً، فتارة تنضمّ إلى ذلك دعوى
الانتقال منه إليه، وأخرى تنضمّ إليه دعوى انتقاله إلى ثالث، ومنه إليه، وثالثة: يعترف
- مع اعترافه بأنه كان ملكاً له - بأنه لم ينتقل إلى ثالث، لكن مع ذلك ملك له الآن،
ورابعة: لا يضمّ إلى اعترافه شيئاً، فيدّعي الملكية، ويعترف بأنه كان ملكاً للمدّعي
سابقاً.

لا إشكال في انقلاب الدعوى في الصورة الأولى إن أنكر ذو اليد دعواه، وأما مع

عدم إنكاره، ودعوى عدم علمه، فلا تنقلب الدعوى، فيكون ذواليد مُنكراً؛ لأنَّ مصبَّ الدعوى هو ملكيته في الحال، لا انتقاله وعدم انتقاله.

ولا تنقلب في الصورة الثانية، أنكر المدعي انتقاله إلى ثالث أو لا، أمّا مع عدم الإنكار فواضح، وأمّا مع إنكاره فلاَّ دعوى الانتقال إلى الثالث وإنكارها لا أثر لهما، فلا تكون ميزان فصل الخصومة؛ لأنَّ قيام البيّنة على انتقاله إلى ثالث، والحلف على عدمه لا يفصلان الخصومة؛ إذ لا ربط لتلك الدعوى والإنكار بهما.

وفي الصورة الثالثة تنقلب على الظاهر؛ لأنَّ دعوى الملكية الحالية، والاعتراف بكونه للطرف سابقاً، وعدم الانتقال منه إلى ثالث يلازم عرفاً لدعوى الانتقال، وإن لا يخلو عن مناقشة.

وفي الصورة الرابعة لا تنقلب؛ لعدم الدعوى صريحاً، ولا بملازمة عقليّة أو عرفيّة.

تنبيه

الاحتجاج في أمر فدك

قد يقال: إنَّ احتجاج أمير المؤمنين والصدّيقة الطاهرة عليهما السلام على أبي بكر في أمر فدك؛ بأنَّ مُطالبه البيّنة من ذي اليد مخالفة لحكم الله ورسوله، مع أنّ فاطمة ادّعت انتقالها إليها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نَحْلَةً، يُخالف ما ذكر من انقلاب الدعوى مع دعوى الانتقال^(١).

والجواب على ما أفاده بعض المحققين: أنّ مُجرّد دعوى الانتقال لا توجب

١- ذكره في فوائد الأصول ٤: ٦١٣ و ٦١٤ بقوله: ربّما يتوهم المنافاة.

الانقلاب مالم يقابلها الإنكار، والقوم لم ينكروا على فاطمة سلام الله عليها دعواها، بل كانوا يقولون: إنَّ فدكاً فيء المسلمين، ولا بدَّ من إقامة البيّنة على الانتقال، مع أنّها ذو اليد، ولم يكن في مقابل يدها إلّا دعوى أنّها فيء المسلمين، لا إنكار دعواها حتّى تنقلب الدعوى^(١).

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر رحمه الله في مقام الجواب: بأنَّ إقرارها لا يُوجب انقلاب الدعوى، وليس إقرارها كإقرار ذي اليد بأنَّ المال كان لمن يرثه المدّعي؛ لأنَّ انتقال الملك من النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المسلمين على فرض صحة ما نسب إليه من أنّه قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث...»^(٢) إلى آخره ليس كانتقال الملك إلى الوارث؛ لأنَّ انتقاله إلى الوارث إنّما هو بتبدّل المالك وقيامه مقام المورث، وانتقاله منه إلى المسلمين كانتقال المال من الموصي إلى الموصى له، ومن الواهب إلى المتّهب بإعدام إضافة، وإيجاد إضافة أُخرى؛ لأنَّ تبدّل الإضافة قد يكون من طرف المملوك، كعقود المعاوضات، وقد يكون من طرف المالك كالإرث، فإنَّ التبدّل من قبل المالك، مع بقاء المملوك على ما هو عليه، فيقوم الوارث مقام المورث في الإضافة، وقد يكون بتبدّل نفسها؛ بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك، وتحدث إضافة أُخرى لمالك آخر، كما في الهبة والوصيّة.

وانتقال المال من النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المسلمين - بناءً على الخبر الموضوع - ليس كانتقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له؛ فإنَّ المال بعد موته يصرف في مصالحهم، ومن المعلوم أنّ إقرار ذي اليد بأنَّ المال كان ملكاً لمورث المدّعي إنّما يوجب الانقلاب من حيث إنّ الإقرار للمورث إقرار للوارث؛ لقيامه مقامه في طرف الإضافة.

١- درر الفوائد: ٦١٧.

٢- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية ٢: ٢٣٥.

وأما الإقرار للأجنبي فلا يوجب الانقلاب، وإقرار الصديقة سلام الله عليها يكون سبيله سبيل الإقرار للأجنبي والموصى له - الذي هو أيضاً كالأجنبي - لا يوجب الانقلاب.

نعم: لو كان المسلمون ورثاً لرسول الله صلى الله عليه وآله في ذلك كان الانقلاب حقاً، لكنّه خلاف الواقع^(١) إنتهى مُلخصاً.

فرد عليه أولاً: أنّ كون الإرث كذلك ممنوع، لا دليل عليه نقلاً ولا في اعتبارات العقلاء، أما نقلاً فيظهر بالتتبع في الآيات والأخبار الواردة في الإرث، وأما اعتباراً فلأنّ المال ينتقل إلى الوارث في اعتباراتهم، لا أنه يقوم مقامه.

مثلاً: لو مات أحد عن ابن وبنت وأم وأب وزوجة، فهل تجد من نفسك في اعتبارات العقلاء أن تقوم الورثة مقامه بمقدار إرثهم، فتقوم الزوجة مقامه في الثمن أو مقام ثمنه، والابن مقام ثلثيه من البقية أو مقامه في الثلثين، وهكذا؟! وهل هذا إلّا أمر مُستنكر عقلاً ولدى العقلاء؟! ولذا لا يفهم العقلاء من آيات الإرث وأخباره إلّا الانتقال، ولو دلّ ظاهر دليل على ما ادّعي يجب صرفه، مع أنه لا دليل عليه، وإن مارت به بعض الألسن موراً.

وثانياً: أنّ كون الهبة والوصية من قبيل ما ذكره محلّ منع؛ ضرورة أنّ اعتبار الهبة والوصية التمليكية هو إعطاء المال ونقله، لا إعدام إضافة، وإيجاد إضافة أخرى.

مُضافاً: إلى أنّ إيجاد الإضافة بين المال وغيره لا بدّ وأن يتأخّر عن إعدامها بينه وبين نفسه، مع أنه بإعدامها يصير المال أجنبيّاً عنه وتنقطع سلطته عنه، فلا يمكن له إيجاد إضافة بينه وبين غيره.

وتوهم: أنّ إيجاد الإضافة في عرض إعدامها، أو أنّ الإيجاد مُقدّم على الإعدام كما

١- فوائد الأصول ٤: ٦١٥-٦١٧.

ترى، ولعمري إنَّ ما ذكره واضح البطلان في أمثال تلك العقود في اعتبارات العقلاء.

وثالثاً: أنَّ مناط انقلاب الدعوى في باب دعوى الانتقال من مورث المدعي ليس ما ذكره من قيام الورثة مقامه، بل المناط فيه هو كون هذه الدعوى والإنكار ذات أثر شرعي، ويكون قيام البيّنة والحلف مُوجِبين لفصل الخصومة، وتكون حال هذه الدعوى بالنسبة إلى الدعوى الأولى كالأصل السببيّ والمُسببيّ في وجهه.

فإذا ادعى ذو اليد: أنَّ المال انتقل إليه من مورث المدعي، وأنكره المدعي، فإن أقام البيّنة على ذلك فهو، وإن حلف المنكر على أنَّه لم ينتقل من مورثه إليه يؤخذ المال ويردّ إليه؛ لكونه وارثاً له، وينتقل ماله منه إليه، فيُثبت الحلف كونه مالاً لمورثه، وأدلة الإرث انتقاله إليه.

وهذا المناط موجود في الوصية، فإذا أوصى أحد بما له لزيد، وادعى زيد أنَّ المال الذي في يد عمرو له، وادعى عمرو انتقاله من الموصي إليه، فتقلب الدعوى؛ لعين ما ذكرنا.

وكذا الحال فيما نحن فيه بناءً على الخبر الموضوع، فإنَّ دعوى الصديقة عليها السلام، انتقال فدك من رسول الله صلى الله عليه وآله إليها لو قوبلت بإنكار المسلمين أو ولي أمرهم على زعمهم صارت الدعوى مُتقلبة، ولم تكن هذه الدعوى كدعوى الانتقال من الأجنبي؛ لأنَّ الحلف على عدم الانتقال من الأجنبي إليها لا أثر له، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّه لو ثبت عدم الانتقال منه إليها صار ملكاً للمسلمين، فالحق في الجواب ما ذكرنا أولاً: من عدم تقابل دعواها بإنكار، كما يظهر من التواريخ الناقلة للقضية، فراجع (١).

١- أنظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٦: ٢١٤.

الجهة السابعة في فروع العلم بسابقة اليد

إذا علم حال اليد، وأنها حدثت على المال على وجه الغصب، أو الأمانة، أو العارية، أو نحو ذلك، فتارة: لا يكون في مقابل ذي اليد مدع، وتارة: يكون في مُقابله ذلك ولم يرفع الأمر إلى الحاكم، وثالثة: رفع الأمر إليه.

أما في الصورة الأولى: فتارة يدعي ذو اليد الملكية والانتقال من مالكة إليه، وتارة لا يدعي، فإن أدهاها فلا يبعد أن يترتب على ما في يده آثار الملكية في غير الغاصب، وأما فيه فالظاهر عدمه.

وهل ترتيب الآثار في غيره من جهة أنه مدع بلا معارض، أو من جهة قبول دعوى ذي اليد، أو من جهة اليد المقارنة للدعوى؟

الظاهر أنه من جهة إحدى الأخيرتين، ولهذا لو عارضه غير المالك الأول يعدّ مدعياً، وتطالب منه البيّنة، وأما مع عدم دعوى الملكية أو عملٍ منه يظهر دعواها، فلا يحكم بالملكية، كل ذلك من جهة بناء العقلاء وسيرتهم.

وقد يقال: بسقوط اليد فيما علم حالها؛ فإن اليد أمانة إذا كانت مجهولة الحال، غير معنونة بعنوان الإجارة مثلاً، واستصحاب حالها يوجب رفع موضوعها، وتنقيح عنوانها، فتسقط عن الحجّية برفع الموضوع^(١).

وفيه: أن تحكيم الاستصحاب على بعض الأدلة بتنقيح ورفع إننا هو في الأدلة اللفظية، لا في مثل بناء العقلاء، فإنه إن كان غير ثابت أو غير مُحقق في مورد مسبوقية اليد بالإجارة أو العارية فمعها ساقط عن الحجّية، كان استصحاب شرعيّ أولاً، أو ثابت

معها، فلا تأثير للاستصحاب، إلا أن يُدعى رادعيته عن بنائهم، وهو أيضاً غير صالح لذلك، كما قلنا في نظائره^(١).

وتعليق بنائهم على عدم قيام حجة شرعية كما ترى، وبنائهم وإن كان في ظرف الشك، لكن الاستصحاب لا ينقح الموضوع عند العقلاء بما هم عقلاء، فما أُفيد في المقام ساقط رأساً.

وأما في الصورة الثانية: فإن كان المعارض غير المالك، فلا تسقط يده عن الاعتبار في غير الغاصب، وإن كان المالك يسقط اعتبارها لدى العقلاء؛ لعدم بنائهم على ترتيب آثارها على ما في يده.

وأما في الصورة الثالثة: أي صورة رفع الأمر إلى الحاكم، ومقام تشخيص المدعي من المنكر فإن كان في مقابله المالك الأول تسقط يده عن الاعتبار، ويقدم استصحاب حال اليد على قاعدة اليد؛ لأنه أصل موضوعي حاكم عليها، سواء كان حال اليد معلوماً عند الحاكم وجداناً، أو بالبيّنة، أو بإقرار ذي اليد.

الجهة الثامنة

في كون ما في اليد وفقاً سابقاً

إذا كان المال وفقاً سابقاً، فتارة يعلم حال اليد؛ وأنها حدثت على المالك في حال وقفيته، واحتمل طرور بعض مسوغات بيع الوقف وشرائه من وليه، وتارة لا يعلم سابقتها، واحتمل حدوث اليد بعد طرور مسوغ البيع.

وعلى أي حال: تسقط اليد عن الاعتبار سواء دفع الأمر إلى الحاكم أم لا؛

١- أنظر صفحة ٣٧٣ و ٣٨١-٣٨٢ من هذا الكتاب، أنوار الهداية ١: ٢٧٩.

لانصراف أدلة اليد عن مثله، وعدم بناء العُقلاء على ترتيب آثار الملكية في مثله، ولعلَّ سره أن اعتبار اليد عندهم من أجل الغلبة النوعية، وطروء مسوغ بيع الوقف نادر. وإذا رفع الأمر إلى الحاكم فإمّا أن يكون في مقابله أرباب الوقف، أو يكون غيرهم.

فعلى الأول: يكون ذو اليد مُدّعياً يطالب بالبيّنة، ويتزعم منه الملك؛ لأنَّ اعتبار اليد إمّا يكون مُعلّقاً على إحراز قابليّة الملك للنقل والانتقال، وإمّا أن يكون مُعلّقاً على عدم إحراز عدم القابليّة، فعلى الأول تسقط اليد عن الاعتبار ولو لم يكن في مقابلهما الاستصحاب، وعلى الثاني يقَدّم استصحاب الوقفيّة على اليد، لإحراز عدم القابليّة به.

وعلى أيّ حال: يكون ذواليد مُدّعياً، وأرباب الوقف منكرين.

وعلى الثاني: أي إذا كان في مُقابله غير أرباب الوقف، وادّعى كلّ من ذي اليد والمُدّعي الملكية، فلا يبعد أن يكون مثل الدعوى في ملك لا تكون يد عليه؛ لأنَّ اليد الغير المُعتبرة كلايد، وللمسألة مقام آخر.

المبحث الثاني

حال الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ

ولا إشكال في تقديمها عليه، وإتّما الكلام في وجه التقدّم، وهو يظهر بعد ذكر مدرّكها، ولما كانت القاعدة ممتّعة بها البلوى، فلا بأس بصرف عنان القلم إلى تفصيل مُهّمات مباحثها، ويتّضح في خلالها ما هو المقصود بالأصالة في المقام، ويتمّ ذلك في ضمن أمور:

الأمر الأوّل في ذكر الأخبار التي تُستفاد منها القاعدة الكلّية

وهي كثيرة:

منها: الموثقة المنقولة في خلل الصلاة، عن محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن بكير^(١) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو)^(٢).

و منها: الصحيحة المنقولة فيه، عن محمد بن الحسن، بإسناده عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٣) عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن زرارة، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟

قال: (بمضي).

قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كثر؟

قال: (بمضي).

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟

١- ابن بكير: هو عبدالله بن بكير، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ومن الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الخلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يظعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم، روى عن أبي بصير، وزرارة، وعبيد بن زرارة، وروى عنه محمد بن أبي عمير، وجعفر بن بشير، والحسن بن علي بن فضال، وغيرهم. انظر الرد على أهل العدد والرؤية: ٢٥ و ٣٧، رجال الطوسي: ٢٢٤/٢٧، معجم رجال الحديث: ١٠: ٦٧٣٤/١٢٢.

٢- التهذيب: ٢/٣٤٤، الوسائل: ٥/٣٣٦، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٣- أحمد بن محمد بن أبي نصر: البيهقي أبو جعفر من أصحاب الأئمة الأطهار الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، وكان عظيم المنزلة عندهم، روى عن أبان بن عثمان، والحسن بن علي بن أبي حمزة، وهشام بن سالم، وروى عنه أحمد بن محمد ابن خالد البرقي، ومحمد بن عيسى، والحيثم بن أبي مسروق النهدي وغيرهم. انظر الفهرست للطوسي: ١٩/٥٣، رجال النجاشي: ٧٥/١٨٠، معجم رجال الحديث: ٢/٢٣١/٨٠٠.

قال: (يمضي).

قلت: شك في القراءة وقد ركع؟

قال: (يمضي).

قلت: شك في الركوع وقد سجد؟

قال: (يمضي على صلاته) ثم قال: (يا زارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء) وفي نسخة «الوافي» (فشكك ليس بشيء) (١).

وقريب منها: صحيحة إسماعيل (٢) المنقولة في أبواب الركوع، عن محمد بن الحسن، بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن إسماعيل بن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام (٣): (إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) (٤).

ولا ينبغي الإشكال في استفادة الكلية منهما بالنسبة إلى جميع الأبواب، ولا وجه لرفع اليد عن ظهور الكلية في ذيلها بمجرد كون صدرهما مرتبطاً باباب الصلاة (٥)، ولا يقصر ظهورهما في إعطاء الكلية عن صحيحة زرارة في باب الاستصحاب، بل

١- التهذيب ٢: ٣٥٢/١٤٥٩، الوسائل ٥: ٣٣٦/١- باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الوافي ٢: ١٤١.

٢- إسماعيل بن جابر: الجعفي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، روى عن أبي بصير، ويونس بن ظبيان، وأبي عبيدة الخذاء وغيرهم، وروى عنه صفوان بن يحيى، وعبدالله بن سنان، والحسين بن عثمان وغيرهم. أنظر: رجال النجاشي: ٣٢/٧١، الفهرست للطوسي: ٤٩/١٥، معجم رجال الحديث ٣: ١١٥/١٣٠٢.

٣- قد روى في الوسائل صحيحة إسماعيل هذه عن أبي جعفر عليه السلام في هذا الباب، وقد رواها عن أبي عبدالله عليه السلام في باب نسيان السجدة، والسهو في السجود (١)، ورواها في الوافي عن أبي عبدالله عليه السلام (ب)، والظاهر أن الرواية عن أبي جعفر سهو من النسخ أو من قلمه [منه قدس سره].
أ- الوسائل ٤: ١/٩٦٨- باب ١٤ و ٤/٩٧١- باب ١٥ من أبواب السجود.
ب- الوافي ٢: ١٤٢.

٤- التهذيب ٢: ١٥٣/٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨/١٣٥٩، الوسائل ٤: ٩٣٧/٤- باب ١٣ من أبواب الركوع.

٥- أنظر حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ١٠٩.

دلالتها أقوى منها.

أما الثانية فواضح.

وأما الأولى فلأن قوله: (يا زُرارة إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء) بعد أسئلة زُرارة التي تحيط بجميع أجزاء الصلاة تقريباً كالنص في العموم؛ وأنه قانون كلي لجميع الأبواب، فرفع اليد عن إطلاق قوله: (من شيء) لا وجه له بمجرّد المسبوقية بباب الصلاة، وهل هذا إلا مثل أن يقال: إنَّ (لا تنقض اليقين بالشك) مخصوص بباب الوضوء؛ لكونه مسبوقاً بالسؤال منه؟!

والإنصاف: أن التفرقة بينهما ممّا لا وجه لها، مع أن صحيحة ابن جابر أعطت الكلية بلفظ العموم، والتخصيص بباب دون باب بلا مخصص.

ومنها: موثقة ابن أبي يعفور المنقولة في أبواب الوضوء، عن محمد بن الحسن، عن المفيد^(١) عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله^(٢) عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبدالكريم بن عمرو^(٣) عن عبدالله بن أبي

١- المفيد: هو محمد بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعيد بن جبير، أبو عبدالله رئيس الطائفة المحقة، وعلم من أعلام الأئمة، وهو أعرف من أن يعرف، وفضله أشهر من أن يوصف، دافع بقلمه ولسانه عن حريم أهل البيت عليهم السلام، وكتبه ورسائله معروفة متداولة، ولد رحه الله سنة ٣٣٦ في عكبرئ وتوفي سنة ٤١٣ هـ. أنظر رجال النجاشي: ١٠٦٧/٣٩٩، الفهرست للطوسي: ٦٩٦/١٥٧، تنقيح المقال ٣: ١٨٠/١٣٣٦.

٢- سعد بن عبدالله: أبو القاسم الأشعري، من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، شيخ هذه الطائفة وقيدها ووجهها، سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً، توفي سنة إحدى وثلاثمائة، وقيل سنة مائتين وتسع وتسعين، روى عن أيوب بن نوح، وجبل بن صالح، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وروى عنه علي بن الحسين بن بابويه، ومحمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن الوليد، ومحمد بن قولويه. أنظر رجال النجاشي: ١٧٧/٤٦٧، رجال الطوسي: ٧٥/٣٠٦، معجم رجال الحديث ٨: ٥٠٤٨/٧٤.

٣- عبدالكريم بن عمرو: الختعمي لقبه كرام كان من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليها السلام، وأضاف الكشي صحته للإمام الرضا عليه السلام، وهو من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام الذين لا يظعن عليهم، ولا طريق لذم واحد منهم، روى عن أبي بصير، وأبي بكر الحضرمي، ومحمد بن مسلم وغيرهم، وروى عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر، وجعفر بن بشير، ومحمد بن سنان. أنظر الفهرست للطوسي: ١٠٩/٤٦٩، تنقيح المقال ٢:

١٦٠/٦٦٨٥، معجم رجال الحديث ١٠: ٦٦١٨/٦٥.

يعفور^(١) عن أبي عبدالله قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه)^(٢) حيث حصر الشك المُعتبر في الشك في الشيء حين الاشتغال به؛ وأن الشك إذا لم يكن حادثاً حين الاشتغال ليس بشيء، وهذه في إعطاء الكلية كصحيحة زُرارة المُتقدمة، وكصحيحته في باب الاستصحاب، وسيأتي التعرّض لحال الوضوء وفقه الحديث.

ومنها: موثقة بكير بن أعين المنقولة في هذا الباب: عن محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان^(٣) عن بكير بن أعين^(٤) قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟

قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) (٥).

دلّت على أنّ الميزان لعدم الاعتناء بالشك هو الأذكريّة حين الوضوء، ومعلوم أنّ العرف يلغي خصوصيّة الوضوء؛ إذ لا دخالة له في الأذكريّة، فيفهم منه أنّ الحيثيّة التي هي تامّة الدخالة وتنام الموضوع للحكم هي نفس الأذكريّة حين العمل، وأنّ كلّ عامل حين اشتغاله بعمله أذكر منه بعد التجاوز منه؛ حيث يكون تمام همّه إتيان العمل على

١- عبدالله بن أبي يعفور: أبو محمد كان من حوارى الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهم، يقرئ القرآن في مسجد الكوفة، وقد توفي في حياة الإمام الصادق عليه السلام سنة الطاعون، روى عن أخيه عبدالكريم، وأبي الصامت، وروى عنه أبان بن عثمان، وإسحاق بن عمّار، والحسين بن المختار وغيرهم. أنظر تنقيح المقال ٢: ٦٦٥/١٦٥، معجم رجال الحديث ١٠: ٩٦/٦٦٥.

٢- التهذيب ١: ١٠١/٢٦٢، مستطرفات السرائر: ٣/٢٥، الوسائل ١: ٢/٣٣٠ - باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

٣- أبان بن عثمان: الأحمري البجلي، أبو عبدالله، من أصحاب الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام كوفي، كان يسكنها تارة والبصرة تارة، وقد أخذ عنه أهلها. روى عن إسحاق بن عمّار، والحسن الصيقل، وعبيد بن زرارة وخلانق، وروى عنه محمد بن أبي عمير، ويونس بن عبدالرحمن، وعلي بن الحكم، وطائفة. أنظر معجم رجال الحديث ١: ١٥٧/٣٧، رجال النجاشي: ٨١٣، رجال الطوسي: ١٩١/١٥٢.

٤- بكير بن أعين: أبو عبدالله، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ترخّم عليه الصادق عليه السلام في زمان حياته، وقال عنه بعد موته: (أنا والله لقد أنزله الله بين رسوله وأسير المؤمنين صلوات الله عليهما)، روى عنها عليهما السلام، وروى عنه عمر بن أذينة، وجبل بن دراج، وزرارة، وحريز وغيرهم. أنظر رجال الكشي ٢: ١٩٩، معجم رجال الحديث ٣: ٣٥٩/١٨٧٠، تنقيح المقال ١: ١٨٠/١٣٨١.

٥- التهذيب ١: ١٠١/٢٦٥، الوسائل ١: ٧/٣٣١ - باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

ما هو عليه.

ومنها: رواية مُحَمَّد بن مُسْلِم المنقولة في أبواب الخلل: عن مُحَمَّد بن عَلِي بن الحسين، بإسناده عن مُحَمَّد بن مُسْلِم، عن أَبِي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قال: (إِذَا شَكَ الرَّجُلُ بَعْدَ مَا صَلَّى، فَلَمْ يَدِرْ ثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا، وَكَانَ يَقِينَهُ حِينَ انْصَرَفَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ أَتَمَّ لَمْ يَبْدَأِ الصَّلَاةَ، وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ) (١).

والمُرَاد بِحِينَ الانْصَرافِ حِينَ السَّلَامِ؛ لِأَنَّ السَّلَامَ هُوَ الانْصَرافُ فِي لِسَانِ الرِّوَايَاتِ، وَيُسْتَفَادُ مِنْهَا الضَّابِطُ الكَلْبِيُّ وَسِرُّ التَّشْرِيعِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ حِينَ اسْتِغَالِهِ بِكُلِّ عَمَلٍ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ، تَأَمَّلْ.

ومنها: صحیحة زُرارة والفضیل المنقولة في أبواب المواقيت: عن مُحَمَّد بن يعقوب، عن عَلِي بن إِبْرَاهِيمَ، عن أَبِيهِ، عن ابن أَبِي عُمَيْرٍ، عن حَمَّادٍ، عن حَرِيْزٍ، عن زُرارة والفضیل (٢) عن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام في حديث قال: (مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنْتَ لَمْ تُصَلِّهَا، أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنْتَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا، وَإِنْ شَكَّكَتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتِ الْفَوْتِ وَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكِّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ...) (٣) الحديث.

فإنها تؤيد الكلية المُستفادَة من الروايات لو قلنا بأنَّ الشكَّ بعد الوقت من

١- الفقيه ١: ٢٣١/٢٧، مستطرفات السرائر: ١١٠/٦٧، الوسائل ٥: ٣٤٣/٣- باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- الفضيل: ابن يسار النهدي أبو القاسم، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وممن أجمع الأصحاب على تصديقه والإقرار بالفقه له، وكان الصادق عليه السلام إذا رآه يقول: (بشْرُ الْمُخْبِتِينَ، مِنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا)، روى عن زكريا النفاض، وعبد الواحد بن المختار الأنصاري، وروى عنه عمر بن أذينة، وجميل بن دراج، وعبد الكريم بن عمرو الخثعمي. أنظر رجال العلامة الحلي: ١/١٣٢، تنقيح المقال ٢: ١٤/٩٥٢١، معجم رجال الحديث ١٣: ٩٤٣٦/٣٣٥.

٣- الكافي ٣: ٢٩٤/١٠، الوسائل ٣: ٢٠٥/١- باب ٦٠ من أبواب مواقيت الصلاة.

مصاديق قاعدة التجاوز، وليس قاعدة برأسها، كما لا يبعد؛ فإنَّ المُستفاد منها أنَّ سرَّ عدم الاعتناء هو دخول الحائل والخروج عن المحلِّ المُقرَّر الشرعيّ، لكن فيها تأمل وإشكال، وإن لم تخلُ من تأييد وإشعار.

وهاهنا روايات أخر تستفاد منها الكليّة في باب الصلاة والطهور^(١) أو الصلاة فقط^(٢)، وتدلُّ على الكليّة في جميع الأبواب مُرسلة الصدوق في «الهداية» قال قال الصادق عليه السلام: (إنَّك إن شككت أن لم تؤدِّن وقد أقمت فامض، وإن شككت في الإقامة بعد ما كبرت فامض، وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعدما سجدت فامض، وكلّ شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشكِّ إلا أن تستيقن)^(٣).

وإرسال مثل الصدوق بنحو الجزم، وأنَّه قال الصادق عليه السلام كذا^(٤) يُسلك الرواية عندي في سلك الموثقات؛ فإنَّه بمنزلة توثيق رواياتها.

نعم: يبقى احتمال كون هذه الرواية المُرسلة عين صحيحة إسماعيل ووزارة نقلهما بالمعنى، أو كونها رواية «الفقه الرضويّ» كما لا يبعد، لكن رفع اليد عن ظهورها الخاص بها - لو كان كما سيأتي - لا ينبغي بمُجرد الاحتمال.

وقريب منها عبارة «الفقه الرضويّ»^(٥) وفي «المقنع»: (ومنى شككت في شيء وأنت في حال أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشكِّ إلا أن تستيقن)^(٦).

وكيف كان: لا إشكال في استفادة الكليّة من الروايات.

١- التهذيب ١: ٣٦٤/١١٠٤، الوسائل ١: ٣٣١/٦ - باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

٢- التهذيب ٢: ٣٥٢/١٤٦٠، الوسائل ٥: ٣٤٢/٢ - باب ٢٧ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة.

٣- الهداية للصدوق: ٣٢.

٤- أنظر مستدرك الوسائل ١: ٤٨٣/٤ - باب ٢٠ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة.

٥- فقه الرضا عليه السلام: ١١٦، مستدرك الوسائل ١: ٤٨٣/٢ - باب ٢٠ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة.

٦- المقنع للصدوق: ٧، مستدرك الوسائل ١: ٥٠/٢ - باب ٣٧ من أبواب الوضوء.

الأمر الثاني

أنَّ المراد من الشك في الشيء هو الشك في الوجود

هل المراد من الشك في الشيء في قوله في موثقة ابن مُسلم: (كَلَّ ما شككت فيه) وفي صحيحتي زُرارة وإسما عيل: (شكَّ في الأذان أو في القراءة) هو الشك في الوجود، والمراد من المضيِّ مُضيِّ محلِّه، ومن الخروج هو الخروج عن محلِّه المقرَّر؟ أو المراد الشكَّ في صحَّة الشيء، ومن المضيِّ مُضيِّ نفسه، ومن الخروج من الشيء الخروج من نفسه؟

أو المراد من الشكَّ فيه الشكَّ في الشيء من جهة الشكَّ في تحقُّق جزء أو شرط مُعتبر فيه، ومن المضيِّ والخروج ما ذكر آنفاً؟ وجوه:

ظاهر صدر الروايات؛ أي قوله: (شككت فيه) أو (رجل شكَّ في الأذان) هو الشكَّ في الوجود، وظاهر ذيلها؛ أي قوله: (قد مضى فأمضه) في الموثقة، وقوله: (إذا خرجت من شيء) وقوله: (جاوزه) في الصحيحتين هو الخروج والتجاوز عن نفسه.

ولا يبعد^(١) رفع اليد عن ظهور ذيلها بظهور صدرها، فيكون المراد منها المضيِّ والخروج عن المحلِّ المقرَّر لها، فيقال: إنَّ الظاهر من ذيل صحيحة زُرارة مثلاً وكذا صحيحة إسما عيل - بعد ظهور صدرها في الشكَّ في الوجود - هو إعطاء الكبرى الكلية التي تكون تلك الأمثلة مصاديقها، فلا يفهم العرف بعد ذلك إلاَّ المضيِّ والخروج عن المحلِّ.

١- بل هو متعين بعدما يأتي من عدم تعقُّل جعل قاعدة الصحة في الأمر الثالث؛ لأنَّ السؤال إمَّا عن الشك في وجود المذكورات، كما هو الظاهر، أو الأعم منه ومن الشكَّ في الشيء باعتبار الشكَّ فيما يعتبر فيه، أو محتمل للأمرين. ولا يحتمل اختصاص السؤال بالثاني لبعده جداً، فحينئذ لا يحيص عن رفع اليد عن ظاهر الذيل، بحمله إمَّا على الخروج عن المحلِّ أو الأعم، بناءً على أنَّ السؤال أعم منها، أو محتمل للأمرين؛ لترك الاستفصال في الجواب [منه قدس سره].

وهذا وإن لا يخلو عن مناقشة، لكن ربما يشهد له بعض الروايات التي ورد فيها الشك في الشيء بمعنى الشك في الوجود^(١) أو حمل الإمام عليه السلام كلام السائل من الشك في الشيء على الشك في الوجود، فيظهر منه أن الشك في الشيء هو الشك في الوجود بحسب المتفاهم العرفي، ويضعف الاحتمال الآخر، فيقدم ظهور الصدر على ظهور الذيل، كرواية الصدوق المتقدمة حيث قال: قال الصادق عليه السلام: (إنك إن شككت أن لم تؤذّن وقد أقمت فامض).

وهذا صريح في الشك في الوجود، فيكون المراد من سائر الفقرات هو الشك في الوجود، فترفع الإجمال على فرضه عن صححتي زارة وإسماعيل اللتين يكون التعبير فيهما مُشابهاً لما في المُرسلة من الفقرات اللاحقة لهذه الفقرة الصريحة في الشك في الوجود.

وقد عرفت: أن إرسال الصدوق في مثل الرواية و نسبة القول إلى الإمام عليه السلام جزماً لا يقصر عن توثيق أمثال الكشي^(٢) والنجاشي^(٣) والشيخ، فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذا الظهور؛ باحتمال أن تكون المُرسلة عين الصححتين نقلت بالمعنى، أو عين عبارة «الفقه الرضوي» تقريباً، وعلى فرض صحة الاحتمال يكون فهم الصدوق مؤيداً لما ادّعيناها، ونعم التأيد.

١- أنظر الكافي ٣: ٣٥٤، الوسائل ٥: ٣٢٦/٢- باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- الكشي: هو أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي، ثقة، بصير بالأخبار وبالرجال، حسن الاعتقاد، مُستقيم المذهب، صحب العياشي وأخذ عنه وتخرّج عليه، له كتاب معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين، الذي عمد إليه شيخ الطائفة قدس سرّه فلخصه وسماه باختبار معرفة الرجال، توفي سنة ٣٦٩ هـ. أنظر تنقيح المقال ٣: ١٦٥/١١١٨٥، معجم رجال الحديث ١٧: ٦٣/١١٤٣٢، رجال النجاشي: ١٠١٨/٣٧٢.

٣- النجاشي: هو الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، أحد المشايخ الثقات، والعدول الأثبات، من أعظم أركان الجرح والتعديل، مُسلم عند الكل، غير مخدوش فيه وفي كتابه الرجال بوجه من الوجوه، وقد وثقه واثق عليه كل من ترجم له من أرباب المعاجم ومصنفي التراجم، ولد في شهر صفر سنة ٢٧٢ هـ و توفي بمطرب آباد في جمادى الأولى سنة ٤٥٠ هـ. انظر مقاييس الأنوار: ٥-٦، لؤلؤة البحرين: ٤٠٤/١٢٧، رجال العلامة الحلي: ٥٣/٢٠.

ويؤيده أيضاً ذيل عبارة «الفقه الرضوي»؛ فإنه بعد بيان حكم الشك في الأذان والإقامة وغيرها على نحو سائر الروايات قال: (ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن، فإنك إذا استيقنت أنك تركت الأذان..).

وهذه الفقرة تجعل صدرها كالنص في أن المراد من الشك في الأذان وغيره هو الشك في الوجود.

وتؤيده أيضاً: رواية محمد بن منصور^(١) المنقولة في أبواب السجود قال: سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شك فيها؟ فقال: (إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلا مرة واحدة، فإذا سلمت سجدة سجدة واحدة، وتضع وجهك مرة واحدة، وليس عليك سهو)^(٢). حيث فهم المسؤول من قوله: «أو شك فيها»، الشك في أصل السجدة، فأجاب بما أجاب.

وتؤيده أيضاً: الروايات الواردة في الشكوك كقوله: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل شك في الركعة الأولى؟ قال: (ليستأنف)^(٣).

فإنه عليه السلام فهم من قوله الشك في وجود الركعة، إلى غير ذلك من الروايات التي يطلع عليها المتتبع، فإن مجموع ذلك مما يشرف بالفقيه على القطع بأن المراد من الشك في الأذان - بعد الدخول في الإقامة وغيرها - هو الشك في الوجود، فيكون المراد من الخروج من الشيء الخروج عن محله المقرّر له، وسيأتي في الأمر التالي ما يشهد لما ذكرنا.

١- محمد بن منصور: ابن يونس بزرج، كوفي، ثقة، عدّه الشيخ في رجاله ممن لم يرد عنهم عليهم السلام. أنظر معجم رجال الحديث ١٧: ٢٧٦/١١٨٣٣، رجال الطوسي: ١٢٠/٥١٣، الفهرست للطوسي: ٦٥٠/١٥١.

٢- التهذيب ٢: ١٥٥/٦٠٧، الاستبصار ١: ٣٦٠/١٣٦٥، الوسائل ٤: ٦/٩٧٠ - باب ١٤ من أبواب السجود.

٣- التهذيب ٢: ١٧٦/٧٠٠، الاستبصار ١: ٣٦٣/١٣٧٧، الوسائل ١٠: ١١/٣٠١ - باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

الأمر الثالث

أنّ المُستفاد من الروايات قاعدة واحدة وهي التجاوز

هل المُستفاد من أدلة الباب أنّ الشارع أسّس قاعدتين مُستقلّتين، كلّ واحدة منهما بملاك خاصّ بها:

إحدهما: قاعدة الشكّ بعد تجاوز المحلّ؛ أي الشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه المقرّر له.

وثانيتهما: قاعدة أصالة الصحّة بعد الفراغ من العمل^(١)، أم لا يستفاد منها إلّا قاعدة واحدة^(٢)؟

التحقيق أن يقال: إنّه قد يراد من القاعدة الثانية أنّ المَجْعُول هو صحّة العمل بعد الفراغ منه، أو وجوب البناء على الصحّة بعده، إذا شكّ في صحّته وفساده من جهة الشكّ في الإخلال بشيء مُعتبر فيه^(٣).

فيرد عليه أولاً: أنّ الصحّة والفساد أمران مُنتزعان من عمل المُكلّف إذا طابق المأمور به، وليست من الأحكام الوضعيّة الجعليّة التي يمكن أن تنالها يد الجعل، فلا يمكن أن يجعل الشارع الصحّة للعمل.

نعم: له أن يرفع اليد عن الجزء أو الشرط المشكوك فيهما، أو يجعل أمانة على تحقّقهما، أو أصلاً على وجوب البناء على وجودهما لدى الشكّ، ومع إعمال التعبد بأحد الوجوه تنتزع الصحّة من فعل المُكلّف المنطبق عليه العناوين عقلاً، ولا يعقل عدم

١- حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٣٧، حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: ١٠٨، نهاية الأفكار ٤: ٤٣-٤٥ - القسم الثاني.

٢- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٤ سطر ٦، درر الفوائد: ٥٩١، فوائد الأصول ٤: ٦٢٣-٦٢٦، نهاية الدراية ٣: ٢٩٩.

٣- أنظر نهاية الأفكار ٤: ٣٩ - القسم الثاني.

الانتزاع منه، ومع عدم التصرف كذلك لا يعقل انتزاعها منه، فجعل الصحة مما
لا معنى له.

ومن ذلك يعلم: أن إيجاب البناء على الصحة ابتداءً أيضاً مما لا يعقل إلا بنحو
من أنحاء التصرف في منشأ الانتزاع، بل ولا يعقل أن تكون أصالة الصحة أمانة عقلانية
أيضاً؛ لأن الأمانة على أمر انتزاعي لا تعقل إلا بقيام الأمانة على منشئه، ومع قيام
الأمانة عليه لا يحتاج إلى قيام أمانة على المنتزع، بل لا يعقل، فأصالة الصحة - بمعنى
جعل الصحة للشيء المشكوك فيه، أو البناء على الصحة ابتداءً، أو إقامة الأمانة عليها
كذلك - مما لا تعقل.

وثانياً: أن قاعدة أصالة الصحة دائماً محكومة بقاعدة التجاوز عن المحل؛ لأن
الشك في الصحة دائماً مسبب عن الشك في الإخلال بشيء مما يعتبر في المأمور به، وبعد
الفراغ من العمل كما يكون مورداً لقاعدة الفراغ، يكون مورداً لقاعدة التجاوز أيضاً،
والقاعدة الثانية ترفع الشك في الصحة، وترفع موضوع القاعدة الأولى، فلا يبقى مجال
لجريانها.

وإن شئت قلت: إذا جرت قاعدة التجاوز يحكم العقل بصحة العمل، وتتنزع
منه الصحة؛ لكونها من اللوازم الأعم من الحكم الظاهري، فتغني عن قاعدة أصالة
الصحة، وإجراء أصالة الصحة لا يغني عن الثانية إلا بالأصل المثبت، ولو منعت
الحكومة لما ذكرنا في الأصل السببي والمُسببي من ميزان الحكومة^(١)، فلا أقل من أن
جعل القاعدة الأولى؛ أي قاعدة الفراغ يكون لغواً مع جعل قاعدة التجاوز، لأن قاعدة
الفراغ أخص منها مُطلقاً.

لا يقال: بين القاعدتين عموم من وجه مورداً؛ لتصادقهما بعد الفراغ من عمل

مركب شك في وجود بعض أجزائه، مما تجاوز محله، كما عدا الجزء الأخير، وتفترق قاعدة التجاوز عن الفراغ فيما إذا شك في وجود جزء بعد تجاوز محله قبل الفراغ من العمل، وتفترق هي عنها فيما لو شك بعد الفراغ عن العمل في كون المأتي به واجداً للوصف المعتبر في صحته، أو شك في الجزء الأخير الغير المقوم للصدق العرفي، حتى يكون منافياً لتحقيق الفراغ من العمل؛ فإنه ربما تجري بالنسبة إليه أصالة الصحة دون الشك بعد تجاوز المحل^(١).

فإنه يقال: بل قاعدة التجاوز أعم مُطلقاً، وما ذكر من موردَي الافتراق ممنوع: أما الشك في كون المأتي به واجداً للوصف أو الشرط، فلا وجه لإخراجه عن قاعدة التجاوز؛ لأن الوصف أو الشرط شيء شك في وجوده بعد تجاوز محله، فيشملة قوله: (كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه)^(٢) فإذا شك في تحقق الجهر بعد الدخول في الركوع يكون مُنطبقاً للقاعدة المجعولة، فلا وجه لقصرها على الشك في الأجزاء.

وأما الشك في الجزء الأخير الغير المقوم للصدق العرفي: فإن كان المراد منه صدق الفراغ عرفاً فممنوع؛ لأن السلام مثلاً إذا جعل آخر الصلاة فلا يحكم العرف بأن المصلي فارغ عن الصلاة قبل السلام، ومع الشك فيه يكون الفراغ مشكوكاً فيه، فلا تنطبق عليه قاعدة الفراغ. وإن كان المراد منه صدق الصلاة على الناقص بجزء - كما لوني السلام ودخل في حائل - فهو مُسلم، لكن لا يلزم منه صدق الفراغ من صلاته قبل السلام؛ فإن المصلي قبل السلام داخل فيها غير خارج عنها، لكن لو تركها وذبح في شغله يصدق على ما فعل أنه صلاة ناقصة بجزء.

١- حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ١٠٨ سطر ٢٢.

٢- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٠٧.

وبالجملة: لو شكَّ في الجزء الأخير من المركَّب مع بقاء محلِّه لا يكون مورداً لقاعدة الفراغ؛ للشكَّ في حصول الفراغ، ولا لقاعدة التجاوز؛ لبقاء محلِّه، ومع مضيِّ محلِّه يكون مورداً لقاعدة التجاوز، كما يكون مورداً لقاعدة الفراغ.

ولو قيل: إنَّ الدخول في الغير مُعتبر في قاعدة التجاوز لا الفراغ، فتفترق قاعدة التجاوز عن الفراغ فيما إذا فرغ من العمل، وشكَّ في وصف جزئه الأخير أو شرطه، أو شكَّ في شرط المركَّب قبل الدخول في غيره، فتشمله قاعدة الفراغ لا التجاوز^(١).

يقال له: إنَّ اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز دون الفراغ ممَّا لا وجه له؛ فإنَّ وجه اعتباره في قاعدة التجاوز إنَّما هو ظهور قوله في مثل صحِيحتي زُرارة وإساعيل بن جابر: (ودخلت في غيره) في ذلك، وهذا التعبير بعينه، بل أصرح وأكد منه موجود في صحِيحة زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام التي تكون مستند قاعدة الفراغ، وكذا في وثيقة ابن أبي يعفور المنقولتين في أبواب الوضوء.

ففي أولاهما: (فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها، فشككت في بعض ماسمَى الله ممَّا أوجب الله عليك وضوءه لا شيء عليك فيه)^(٢).

وفي ثانيتهما: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنَّما الشكَّ إذا كنت في شيء لم تجزه)^(٣).

بناءً على رجوع ضمير (غيره) إلى الوضوء، ولا وجه لفهم القيدية في إحدى الطائفتين دون الأخرى^(٤)، وسيأتي التعرُّض لذلك إن شاء الله^(٥).

١- أنظر نهاية الأفكار ٤: ٤٥ - القسم الثاني.

٢- الكافي ٣: ٣٣/٢، التهذيب ١: ١٠٠/٢٦١، الوسائل ١: ١/٣٣٠ - باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

٣- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٠٩.

٤- نهاية الأفكار ٤: ٤٤ - القسم الثاني.

٥- يأتي في صفحة ٣٢٩-٣٣٤.

لا يقال: إنَّ قاعدة الفراغ عامّة سيّالة في جميع أبواب الفقه، دون قاعدة التجاوز، فإنَّها مُخصّصة بباب الصلاة^(١).

فإنَّه يقال: قصر قاعدة التجاوز بباب الصلاة ممنوع؛ لعموم الدليل و عدم المُخصّص:

أما عمومها فلما عرفت.

وأما عدم المُخصّص اللفظي فظاهر.

وأما عدم المُخصّص اللَّبِّي من إجماع أو شهرة؛ فلعدم ثبوتها، فما ادّعاه بعض المحقّقين من اختصاصها بباب الصلاة لم يظهر له وجه.

ولقد أجاد في «الجواهر» حيث قال: ربما احتتم اختصاص مورد هذه الأخبار في الصلاة؛ لاقتضاء سياقها ذلك، وهو ضعيف جدّاً، بل هي قاعدة مُحكّمة في الصلاة وغيرها من الحجّ والعمرة وغيرهما.

نعم: هي مخصوصة بالوضوء خاصّة؛ لما سمعته من أدلّتها فمن هنا وجب الاقتصار عليه، ولا يتعدّى منه في هذا الحكم للغسل مثلاً، بل هو باقٍ على القاعدة من عدم الالتفات إلى الشكّ في شيءٍ من أجزائه مع الدخول في غيره من الأجزاء، نعم لا يبعد إلحاق التيمّم به^(٢) انتهى.

وهو جيّد إلا ما ذكره أخيراً من نفي البعد عن إلحاق التيمّم بالوضوء؛ فإنَّ مُجرّد بدليته من الوضوء لا يقتضي إلحاقه به في هذا الحكم، فإنَّ رفع اليد عن العموم يحتاج إلى مُخصّص مفقود في المقام.

هذا كلّه إن أُريد من القاعدة أصالة الصّحة، وأمّا إن أُريد منها عدم الاعتناء

١- مصباح الفقيه ١: ٢٠٦ و ٢٠٧ سطر ٢٣، حاشية المحقّق الممداني على الرسائل: ١٠٩، وانظر حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٣٨ سطر ٩، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦.

٢- جواهر الكلام ٢: ٣٥٥.

بالشك في الجزء أو الشرط بعد الفراغ من العمل فيقال: الفرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز أنَّ مفاد قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك في الجزء أو الشرط بعد التجاوز عن محلّه، ومفاد قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بالشك فيهما بعد الفراغ من العمل.

فلا يرد عليه الإشكالان المتقدمان^(١) من عدم إمكان تطرّق الجعل وحكومة قاعدة التجاوز على الفراغ، لكن مع عموم قاعدة التجاوز لجميع الأبواب، وكونها أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى قاعدة الفراغ يكون جعل الثانية لغواً لما عرفت^(٢).

ثم لوقلنا: بأن قاعدة التجاوز مخصوصة بباب الصلاة يقع الكلام في أن المجعول

قاعدتان:

الأولى: قاعدة الفراغ بالمعنى المتقدم آنفاً، وهي سيّالة في جميع أبواب الفقه.

والثانية: قاعدة التجاوز، وهي مخصوصة بباب الصلاة.

أو أن المجعول قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز، لكن قام الدليل اللفظي في باب الوضوء، وغير اللفظي في سائر الأبواب - غير باب الصلاة - على تقييد التجاوز بكونه عن تمام العمل المركّب؛ بدعوى أن هذا التقييد ليس مُستهجنًا كال تخصيص الأجنبي، والبحث عن ذلك بعد بطلان أصل المبنى، ومع فرض عدم بطلانه وعدم ترتّب ثمره مهمّة عليه ممّا لا جدوى له.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن التحقيق هو استفادة قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز بعد المحلّ، وهي سيّالة في جميع الأبواب، ولا وجه لتخصيصها بباب الصلاة؛ بعد عموم الأدلّة، وعدم المقيّد والمخصّص.

وبما ذكرناه وفصلناه: علم أن مثل قوله في موثقة ابن مسلم: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِه كما هو) ليس معناه كلّ ما شككت في صحّته بعد الفراغ منه؛

١ و ٢ - تقدّم في صفحة ٣١٥ و ٣١٦.

لما عرفت^(١) من فساد ذلك، بل معناه أنه كلّ ما شككت في وجوده جزءاً كان أو شرطاً، أو نفس العمل ممّا قد مضى محلّه المقرّر الشرعيّ، فأمضه كما هو، فيكون مفاده إعطاء قاعدة التجاوز.

كما أنّ المراد من قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم المنقولة في أبواب الخلل: (كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد)^(٢) هو بيان مورد من موارد قاعدة التجاوز، فيكون ملاك الحكم هو التجاوز عن المحلّ. لا الفراغ من العمل، ولا يحيص عن حملها على ذلك؛ ضرورة أنه مع جريان قاعدة التجاوز في باب الصلاة من غير إشكال - لدلالة النصوص الكثيرة عليه - لا معنى لجعل قاعدة الفراغ فيه مستقلاً.

ومّا ذكرنا: يقرب احتمال آخر في قوله: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو) وهو أنه بصدد بيان مورد من موارد قاعدة التجاوز - أي الشكّ الحادث بعد مُضيّ العمل المتعلّق بكلّ ما اعتبر فيه - لا اعتبار به، لا لدخالة الفراغ في ذلك؛ بل بملاك التجاوز عن المحلّ.

فالشكّ الحادث بعد العمل كالحادث بينه بعد مُضيّ المحلّ لا اعتبار به، لا بملاكين، بل بملاك واحد هو التجاوز عن المحلّ، فحينئذٍ تكون جميع روايات الباب المتقاربة المضمون والتعبير لإعطاء قاعدة كلىّة هي عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ.

ومّا ذكرنا: يمكن أن يدعى أنّ الوضوء باقي تحت قاعدة الشكّ بعد التجاوز؛ لكنّ الشارع تصرف في التجاوز فيه، وقيدته - في خصوص باب الوضوء - بالتجاوز عن تمام

١- في صفحة ٣١٢.

٢- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٠٦.

العمل، وهذا من قبيل تقييد المورد، لا تخصيصه^(١) حتى يستشكل فيه بالاستهجان^(٢)، نظير آية النبأ^(٣) إشكالاً وجواباً في هذه الحيثية^(٤).

بل المقام خالٍ عن الإشكال ولو قلنا باستهجان تقييد المورد؛ فإنه من قبيل تقييد إطلاق المورد بإخراج بعض الفروض النادرة نسبة، فإنَّ عروض الشكِّ بين الوضوء نادر، خصوصاً بالنسبة إلى أصل الغسل والمسح، لا الشرائط والموانع.

والظاهر من الدليل المُخصَّص أو المُقيَّد لقاعدة التجاوز بالنسبة إلى الوضوء وهو صحيحة زُرارة الآتية^(٥) هو اختصاص الخارج بالشكِّ فيما سمى الله تعالى وأوجبه على العباد في ظاهر الكتاب، لا غيره ممَّا فهم باعتباره بالسنة، وهذا بوجه نظير الشكِّ في الركعتين الأولتين من الصلاة، حيث لا يدخل فيهما الشكُّ؛ لكونها فرض الله.

وبالجملة: لا دليل على التقييد فيما عدا ما سمى الله من الغسل والمسح، أو مع بعض الخصوصيات المُستفادَة من ظاهر الكتاب، فلو شكَّ في إطلاق الماء وإضافته، أو الغسل منكوساً وأمثال ذلك يكون مشمولاً للقاعدة، بين الوضوء أو بعده.

فتحصّل من ذلك: أنّ هذا النحو من التقييد لا استهجان فيه رأساً.

وحيثُئذٍ تبقى موثقة ابن أبي يعفور المُتقدّمة^(٦) على ظاهرها؛ من رجوع ضمير

غيره إلى الجزء المشكوك فيه، لا إلى الوضوء.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه: من أنّ الوضوء اعتبر أمراً بسيطاً

للتخلّص عن الإشكال^(٧) ففيه ما لا يخفى؛ فإنَّ صحيحة زُرارة الواردة في باب الوضوء

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٢ سطر ١٥، نهاية الأفكار ٤: ٤٧ - القسم الثاني.

٢- أنظر بحر الفوائد: ١٩٧ سطر ٣- مبحث الاستصحاب، نهاية الأفكار ٤: ٤٧ - القسم الثاني.

٣- سورة الحجرات ٤٩: ٦.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٧٦، أنوار الهداية ١: ٢٩٢ و ٢٩٣.

٥- أنظر الكافي ٣: ٤٨٧/٢، الوسائل ٥: ٣٠٠/٩ - باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٦- تقدّم تحريرها في صفحة ٣٠٨.

٧- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٢ سطر ٢٣، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٦١ سطر ٢٥.

آية عن ذلك.

وهاهي الصحيحة المنقولة في أبواب الوضوء: محمد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمد^(١) عن أبيه^(٢) عن أحمد بن إدريس^(٣) وسعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمى الله بما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدمك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي بالوضوء).

قال حماد وقال حريز قال زرارة قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده

في غسل الجنابة؟

فقال: (إذا شك ثم كانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان

استيقن رجوع وأعاد عليه الماء ما لم يصب بلة، فإن دخله الشك وقد دخل في حال

١- أحمد بن محمد بن الوليد: ثقة من وجوه أصحابنا، روى عن أبيه، وروى عنه الشيخ المفيد، والحسين بن عبد الله الغضائري، وأحمد بن عبدون. أنظر تنقيح المقال ١: ٨١/٤٨٩، معجم رجال الحديث ٢: ٢٥٦/٨٤٤.

٢- محمد بن الحسن: ابن أحمد بن الوليد شيخ القميين وفقههم ومثقتهم ووجههم، العارف بالرجال والأخبار، روى عن محمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبد الله الأشعري، وروى عنه ابنه، والشيخ الصدوق، وابن أبي جيد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٣٨٣/١٠٤٢، تنقيح المقال ٣: ١٠٠/١٠٥٣٤، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٠٦/١٠٤٦٣.

٣- أحمد بن إدريس: الأشعري الفقيه من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، كثير الحديث صحيحه، روى عن أحمد بن محمد بن عيسى، وسلمة بن الخطاب، ومحمد بن علي بن محبوب، وروى عنه جعفر بن قولويه، ومحمد بن الحسين بن سفيان البزوفري، والشيخ الكليني. أنظر رجال الطوسي: ١٦/٤٢٨، الفهرست للطوسي: ٧١/٢٦، معجم رجال الحديث ٢: ٤٢٥/٣٨ و ٤٢٦/٤١.

أخرى^(١) فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استبان رجوع وأعاد الماء عليه، وإن رآه وبه بلة مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء، فليمض في صلاته^(٢).

فإنَّ فيها وجوهاً من الدلالة على شدة العناية بالأجزاء، ولا يمكن أن يقال: - بعد هذا التأكيد والمبالغة، والتعبير بما سمى الله، وأوجب الله عليك فيه وضوءه - إنَّه فرض أمراً بسيطاً، بل في موثقة ابن أبي يعفور أيضاً دلالة على عنايته بالأجزاء، وكون الوضوء أمراً مركباً، بل الظاهر من آية الوضوء^(٣) أيضاً هو العناية بأجزاء الوضوء، كما أشارت إليها صحيحة زرارة، فلا يمكن الالتزام بها أفاده، ولا محيص عما ذكرنا.

ولا إشكال فيه؛ لأنَّ دلالة صدر موثقة ابن أبي يعفور على عدم الاعتناء بالشك إذا حدث في الأثناء ليس إلّا بالإطلاق، كمفهوم ذيلها، بل تقييد التجاوز بما بعد الوضوء من أسهل التصرفات؛ لأنَّ حدوث الشك في الأثناء نادر؛ لأنَّه يحدث نوعاً بعده، فإخراج الفرد النادر سهل.

ثمَّ إنَّه وقع الإشكال في إلحاق الغسل والتميم بالوضوء وعدمه^(٤)، ولا دليل على الإلحاق إلّا أن يقال - في توجيه إخراج الوضوء - بمقالة الشيخ الأنصاري: من كونه على القاعدة؛ لأنَّه اعتبر أمراً بسيطاً لوحدة مسببه^(٥) وأنَّ الغسل والتميم أيضاً كذلك، مع

١- هكذا في الوافي^(أ) ومرآة العقول^(ب)، لكن في الوسائل بدل (حال أخرى) (في صلاته) والظاهر صحة الأولين [منه قدس سره].

أ- الوافي ١: ٥٣ - باب ترتيب الوضوء وموالاته والنسيان فيه سطر ٢٤.

ب- مرآة العقول ١٣: ١١١.

٢- تقدّم تخريجها في صفحة ٣١٨ هامش ٢.

٣- سورة المائدة ٦: ٥.

٤- بحر الفوائد: ١٩٦ سطر ١٩ - مبحث الاستصحاب، مصباح الفقيه ١: ٢٠٧، نهاية الأفكار ٤: ٤٦ - ٥٠.

٥- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٢ سطر ٢٣، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٦١ سطر ٢٥.

أنَّ بدليّة التيمّم عن الوضوء تقتضي ذلك، وهو كما ترى، وقد عرفت أنَّ اعتبار البساطة خلاف الأدلّة.

أو يقال: إنَّ أدلّة التجاوز قاصرة عن إثبات الحكم لغير الصلاة^(١)، وقد عرفت ضعفه^(٢).

هذا مُضافاً: إلى دلالة ذيل صحيحة زُرارة المُتقدّمة آنفاً بإطلاقه على عدم الاعتناء بالشكّ في غسل الجنابة ولو حدث في الأثناء؛ فإنَّ الظاهر من الفقرة الأولى أنَّ الشكّ إذا حدث في أثناء الصلاة وكانت به بِلّة مسح بها عليه، وهذا حكم استجابي، ومن الفقرة الثانية وهي قوله: (فإن دخله الشكّ وقد دخل في حال أُخرى فليمض في صلاته) أنَّ الشكّ إذا حدث قبل الصلاة بعد انتقاله إلى حال أُخرى فليمض في صلاته؛ أي المُصليّ إذا كان دخله الشكّ في غسل ذراعه أو بعض جسده في غسل الجنابة بعد الانتقال إلى حال أُخرى فليمض في صلاته.

ولا إشكال في أنَّ المُشتغل بغسل الجانب الأيسر - إذا دخله الشكّ - في غسل رأسه، أو ذراعه اليمنى، أو بعض جسده - يصدق أنَّه دخله الشكّ وقد دخل في حال أُخرى.

ولا وجه لحمل الحال الأخرى على حال غير غسل الجنابة؛ فإنَّه تقييد بلا وجه، وقد عرفت أنَّ مقتضى مُقابلة الفقرة الثانية للأولى أنَّ المفروض فيها حدوث الشكّ قبل الصلاة.

وبالجملة: أنَّ إلحاق الغُسل بل التيمّم بالوضوء ضعيف.

١- حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ١٠٩، مصباح الفقيه ١: ٢٠٧ سطر ٢٣، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦، وانظر حاشية الآخوند على الرسائل: ٢٣٨ سطر ١٠.

٢- تقدّم في صفحة ٣١٩.

الأمر الرابع

أن المراد من المحل هو المحل الشرعي

قد عرفت أن الأخبار كلها منزلة على قاعدة التجاوز، فحينئذ يكون المراد من المضي هو مضي محل المشكوك فيه، وإنما نسب المضي إلى الشيء بنحو من التوسعة والتنزيل، كما في مطلق المجازات، لا بتقدير لفظ المحل، فإن التحقيق أن المجاز مطلقاً حتى مثل قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١) من قبيل الحقيقة الادعائية^(٢).

وكيف كان: يكون المراد من المضي مضي محله، والظاهر من المحل هو المحل المقرر الشرعي ولو إنفاذاً، لا تقييد المحل الشرعي^(٣) حتى يقال: إنه تقييد بلا مقيد^(٤)، بل لأن الشارع المقتنن إذا قرّر للأشياء محلاً، فجعل محل القراءة بعد التكمير، ومحل الركوع بعد القراءة وهكذا، ثم جعل قانوناً آخر بأن كل ما مضى محله فأمضه، لا يفهم العرف والعقلاء منه إلا ما هو المحل المقرر الجعلي، لا ما صار عادة للأشخاص أو النوع؛ فإنّ العادة إنّما تحصل بالعمل، وهي لا توجب أن يصير المحل العادي محلاً للشيء، بل المحل بقول مطلق هو ما يكون محلاً مقرراً قانونياً، لا ما صار عادة حتى يختلف باختلاف الأزمنة والأحوال.

وبالجملّة: إسراء الحكم إلى المحل العادي - بدعوى إطلاق الأدلة - في غاية الإشكال، بل لا يمكن التزامه.

نعم يمكن أن يقال: إنّه يُستفاد اعتبار المحل العادي من صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في باب الوضوء والغسل؛ بدعوى أنّ الموضوع لعدم الاعتناء بالشك ليس عنوان

١- سورة يوسف ١٢: ٨٢.

٢- أنظر مناهج الوصول ١: ١٠٤-١٠٧.

٣- فوائد الأصول ٤: ٦٢٧، نهاية الأفكار ٤: ٥٤ - القسم الثاني.

٤- بحر الفوائد: ١٩٤ سطر ٢١ - مبحث الاستصحاب، درر الفوائد: ٥٩٤.

القيام من الوضوء أو الفراغ منه، بل هو عدم الكون في حال الوضوء، لا بالمعنى العدمي، بل بمعنى المُضَيِّ عنه، فإنَّ الظاهر أنَّ قوله: (فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى) بيان مفهوم الصدر؛ أي قوله: (ما دمت في حال الوضوء) ودعوى أنَّ الحال الأخرى كالصلاة وغيرها المحققة لعنوان التجاوز أعم من الأمر المرتب شرعاً على الوضوء وغيره؛ لإطلاق قوله: (وغيرها).

ودعوى أنَّ قوله: (مما أوجب الله عليك وضوءه) أعم من الغسل والمسح، كما في الحديث: (أشدَّ الناس حسرة يوم القيامة من يرى وضوءه على جلد غيره)^(١) فإنه باعتبار المسح على الخفين.

أو بدعوى إلقاء الخصوصية، فإذا شك في مسح الرجل اليسرى وقد دخل في حال أخرى عادية كالتمنديل أو غيره فلا يعتني بشكّه بحسب المفهوم منها، ولو مع عدم مضيَّ زمان يخلّ بالموالة العرفية.

وكذا يمكن أن يقال: إنَّ قوله في ذيلها: (فإن دخله الشكّ وقد دخل في حال أخرى) يدلّ بإطلاقه على أنَّ من شكّ في غسل ذراعه أو بعض جسده من الطرف الأيسر وقد دخل في حال أخرى - آية حال كانت - لا يعتني بشكّه، مع أنَّ الموالة غير مُعتبرة في الغسل، ولا في أجزاء أجزاءه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقرير دعوى الأعمية من المحلّ الشرعيّ.

ولكن مع ذلك لا يخلو عن الإشكال؛ لأنَّ قوله: (ما دمت في حال الوضوء) ظاهر في كونه في حال الوضوء واقعاً لا اعتقاداً، كما هو قضية كلّ عنوان أخذ في موضوع حكم، وإذا لم يمسح الرجل اليسرى وبقيت الموالة المُعتبرة تكون حال الوضوء باقية. ومقابل هذا العنوان هو الانتقال إلى حال أخرى؛ أي ما إذا لم تكن الموالة المُعتبرة

١- الفقيه ١: ٣٠/٩٦، الرسائل ١: ٣٢٤/١٤ - باب ٣٨ من أبواب الوضوء.

باقية، فإذا شك في مسح الرجل اليسرى، وأحرز عدم بقاء الموالة المُعتبرة صدق أنه شك ولم يكن في حال الوضوء وصار في حال أخرى.

وأما مع بقائها أو الشك في بقائها فلا بد من الرجوع ومسح الرجل، أما مع بقاء الموالة؛ فلصدق كونه في حال الوضوء، وأما مع الشك فلا حرازه بالأصل، مُضافاً إلى قاعدة الشغل، وهي وإن تقتضي الإعادة لكن مقتضى الأدلة عدمها.

ومنه يظهر الجواب عن ذيل الصحيحة؛ فإنَّ الحالة الأخرى إن كانت من الحالات المترتبة على الغسل فلا إشكال فيه، وأما مع عدم الترتب فلا يصدق أنه في حال أخرى؛ لعدم الانتقال عن الجزء المشكوك فيه؛ لأنَّ الموالة غير مُعتبرة في أجزاء الغسل، ولا في أجزاء أجزائه، فحال الغسل باقية مع عدم غسل الجزء أو جزء الجزء، ومع الشك فيه يكون الانتقال إلى حال أخرى مشكوكاً فيه.

وليس لأحد أن يقول: إنه مع الشك في الجزء الأخير - إذا لم يكن من الأجزاء المُعظمة، كمسح الرجل أو بعضها، وكغسل البعض اليسير من الطرف الأيسر - يصدق أنه فرغ من العمل، وقام عن الوضوء، ودخل في حال أخرى، ولم يكن في حال الوضوء ولو مع بقاء الموالة العرفية، فمن اشتغل بالتمندل وشك في مسح رجله اليسرى صدقت عليه تلك العناوين، كمن خرج من الحمام وشك في غسل بعض جسده من الطرف الأيسر؛ وذلك لأنَّ صدق الفراغ مع الشك في مسح الرجل وكذا مع الشك في غسل الطرف الأيسر أو بعضه ممنوع؛ ضرورة أنه مع العلم بعدم المسح والغسل لا يصدق الفراغ إلا بالمساحة، فكيف يصدق مع الشك فيها؟! لا امتناع أن يكون الشك مؤثراً فيه.

هذا مُضافاً: إلى أن ما ذكر تقرير لقاعدة الفراغ التي لا أصل لها؛ لما عرفت^(١) من أنَّ المجموع بحسب الأخبار هو قاعدة التجاوز، وأنَّ الوضوء أيضاً مشمول لقاعدة

١- تقدّم في صفحة ٣١٥ و ٣٢٠.

التجاوز، لكنها مُقيّدة بالنسبة إليه بتجاوز محلّ جميع الأجزاء، فلا عبرة بصدق عنوان الفراغ، بل المُعتبر صدق عنوان تجاوز محلّ أجزاء الموضوع.

وكونه في حال الموضوع - المقابل لعدم كونه في حاله - عبارة أُخرى عن بقاء المحلّ وعدمه، وهو بيان للقيّد المُعتبر في قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الموضوع خاصّة، فحيثُذ لا مجال للدعوى المذكورة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا دليل على اعتبار المحلّ العاديّ، عادة شخصيّة كانت أو نوعيّة، فتدبّر جيّداً.

الأمر الخامس

هل الدخول في الغير مُعتبر في القاعدة أم لا؟

هل الدخول في الغير مُعتبر في قاعدة التجاوز ولو لم يكن مُحققاً له أم لا (١)؟ وعلى فرض اعتباره هل المُعتبر هو الدخول في الركن (٢) أو في الأفعال الواجبة (٣) أو في الأفعال مُطلقاً، واجبة كانت أو مُستحبة (٤)، أو مُطلق الغير المُرتّب على الجزء المشكوك فيه ولو كان من مُقدّمات الأفعال، كالنهوض إلى القيام والهويّ إلى السجود (٥)؟ وجوه بل أقوال:

أوجهها عدم الاعتبار مُطلقاً إلا إذا كان مُحققاً للتجاوز، لكنّ اعتباره حيثُذ ليس

١- درر الفوائد: ٥٩٥.

٢- أنظر النهاية للشيخ الطوسي: ٩٢-٩٣.

٣- الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ١: ١٣٧ سطر ٨، وأنظر مستمسك العروة الوثقى ٧: ٤٣٩.

٤- فوائد الأصول: ٤: ٦٣٨.

٥- حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: ١١٠ سطر ٢١، العروة الوثقى ٢: ١٤ - المسألة العاشرة، نهاية الأفكار ٤: ٥٥

و٥٦ - القسم الثاني.

لأجل دخالته في موضوع الحكم، بل لأجل ملازمته مع الموضوع، وإلا فالموضوع هو نفس التجاوز.

والدليل على عدم اعتباره يتضح بعد مقدّمة: وهي أنّ المستفاد من أخبار الباب أنّ السرّ في جعل قاعدة التجاوز ليس هو مجرد التسهيل على العباد؛ لكثرة وقوع الشكّ بعد العمل، بل نكتة الجعل أنّ الإنسان لما كان حين العمل أقرب إلى الحقّ، وأذكر في إتيان العمل على وجهه تعبد الشارع بالبناء على إتيان العمل المشكوك فيه في محلّه، وأنّ الفاعل لم يتجاوز عن المحلّ إلّا وقد أتى بها هي وظيفته.

ويدلّ عليه قوله في موثقة بكير بن أعين: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) ^(١) حيث يظهر منها أنّ وجه عدم الاعتناء بالشكّ أنّ الآتي بالعمل حين اشتغاله به أذكر منه بعده، ومع كونه ذاكرةً أتى به على وجهه.

وقوله في رواية محمد بن مسلم المتقدّمة: (وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك) ^(٢) والمراد من حين الانصراف حين الاشتغال بالسلام؛ لكون الانصراف هو السلام في لسان الروايات، ويظهر منه أنّ عدم الاعتناء بالشكّ بعد العمل إنّما هو لأجل أقربيته إلى الحقّ حين العمل، فلا محالة أتى به على وجهه.

وقوله في صحيحة حمّاد بن عثمان المنقولة في أبواب الركوع قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا؟

فقال: (قد ركعت، أمضه) ^(٣) تدلّ على أنّ الآتي بالمأمور به قد أتى بوظيفته في محلّها، ويكون هذا نكتة التعبد بعدم الاعتناء بالشكّ، إلى غير ذلك من الروايات.

وبالجملة: يُستفاد منها أنّ قاعدة التجاوز ليست مجعولة لمحض التسهيل؛ بل

١- تقدّم ترجمته في صفحة ٣٠٩.

٢- تقدّمت في صفحة ٣١٠.

٣- التهذيب ٢: ١٥١/٥٩٤، الاستبصار ١: ٣٥٨/١٣٥٦، الوسائل ٤: ٩٣٦/٢- باب ١٣ من أبواب الركوع.

لكون المُكَلَّف يأتي بالعمل على طبق وظيفته، ويكون حين العمل أذكر منه حين يشك .
 فحينئذٍ نقول: يتّضح ممّا ذكر أنّ الدخول في الغير غير دخيل في موضوع الحكم،
 وأنّ تمام الموضوع للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ هو أنّ المُكَلَّف الذاكر يأتي بوظيفته حين
 اشتغاله بالعمل، فإذا تجاوز عن المحلّ يتحقّق موضوع القاعدة، دخل في الغير أولاً،
 ولا يكون الدخول في الغير دخيلاً في الحكم حتّى فيها كان مُحَقِّقاً للتجاوز.

وبعد التنبيه بما ذكرنا لا تفهم القيدية من قوله في صحيحتي زُرارة وإسماعيل بن
 جابر: (دخلت) أو (دخل في غيره) فيكون ذكر الدخول في الغير لتحقق التجاوز نوعاً به،
 لا لدخاله في موضوع الحكم.

ويؤيد ما ذكرنا: بل يدلّ عليه قوله في ذيل موثقة ابن أبي يعفور في مقام إعطاء
 القاعدة: (إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه)^(١) مع ذكر الدخول في الغير في صدرها؛
 فإنّ الظاهر من ذيلها أنّه بصدّد إعطاء كبرى كلية، ويكون الصدر مصداقاً لها، فحصر
 لزوم الاعتناء بالشكّ - فيما إذا كان مُتَشَاغِلاً بالشيء ولم يجزه - دليل على أنّ الموضوع
 للحكم نفس الخروج عن المحلّ والتجاوز عنه، ولا دخالة لشيء آخر فيه.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم: من أنّ الظاهر من الغير في صحيحة اسماعيل
 - بملاحظة كون صدرها في مقام التحديد والتوطئة للقاعدة المُقرّرة في ذيلها - أنّ
 السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنّه لا غير أقرب من السجود
 والقيام بالنسبة إلى الركوع والسجود؛ إذ لو كان الهويّ والنهوض كافيين قبح في مقام
 التوطئة للقاعدة التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب
 الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء قائماً^(٢) انتهى.

ففيه: أنّ دعوى كون الصدر في مقام التحديد، وأنّه لا غير أقرب ممّا ذكر ممنوعة؛

١- تقدّم تخريجه في صفحة ٣٠٩.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١١.

لعدم الدليل عليها، ويكفي في نكته ترك ذكرهوهي والنهوض، أن الشك لا يعرض غالباً عندهما؛ لقرهها إلى المحل.

هذا مُضافاً: إلى مُنافاة ما ذكره لموثقة عبدالرحمن المنقولة في أبواب الركوع: محمد بن الحسن، بإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبان بن عثمان، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله^(١)، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: (قد ركع) (٢).

فإنها تدل على أن الدخول في السجود ليس دخيلاً في الحكم. وأما جزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك في السجود قبل الاستواء قائماً على فرض ثبوته فلعله لموثقة عبدالرحمن الأخرى المنقولة في أبواب السجود بالسند المتقدم عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: (يسجد).

قلت: فرجل نهض من سجوده، فشك قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: (يسجد) (٣).

فالقاعدة مُخصّصة بالنسبة إلى هذه الصورة، ولا إشكال فيه بعد قيام الدليل.

١- عبدالرحمن: بن أبي عبدالله يمين البصري مولى بني شيبان، وأصله كوفي عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، روى عن حمران بن أعين، ومحمد بن مسلم، وروى عنه الحسن بن محبوب، ومحمد بن عيسى، وفضالة بن أيوب، وعبدالله بن مسكان وآخرون. أنظر معجم رجال الحديث ٩: ٢٩٦/٢٩٦، نقد الرجال: ٦/١٨٣، رجال الطوسي: ٢٣٠/١٢٧.

٢- التهذيب ٢: ١٥١/٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨/١٣٥٨، الوسائل ٤: ٦/٩٣٧-باب ١٣ من أبواب الركوع.

٣- التهذيب ٢: ١٥٣/٦٠٣، الاستبصار ١: ٣٦١/١٣٧١، الوسائل ٤: ٦/٩٧٢-باب ١٥ من أبواب السجود.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الدخول في الغير غير مُعتبر في القاعدة .
ثمّ على فرض اعتباره فلا وجه معتدّبه للاختصاص بأمرٍ خاصّ كالركن مثلاً^(١)؛
بدعوى أنّ المراد بالمحلّ هو محلّ تدارك الأجزاء المنسيّة، وهو كما ترى .
وكالأجزاء الواجبة^(٢)؛ بدعوى الانصراف إليها، بعدد الواجبات في صحیحة
زرارة، فإنّه أيضاً ضعيف؛ ضرورة عدم صيرورة ذلك موجباً للانصراف .
ولا مطلق الأجزاء مُستحبّة كانت أو غير مُستحبّة؛ لما أشار إليه الشيخ^(٣)، وقد
عرفت ما فيه، أو لدعوى الانصراف أيضاً .
بل المراد من الغير على فرض اعتباره مُطلق الغير الذي يكون مُرتباً وجوداً على
الفعل المشكوك فيه، حتّى مثل النهوض والهويّ، والدليل عليه - مُضافاً إلى إطلاق
الأدلة - خصوص موثقة عبدالرحمن المُتقدّمة^(٤)؛ فإنّ الظاهر - بل المقطوع - أنّ الحكم
بعدم الاعتناء والمضيّ لكون المورد مندرجاً في الكبرى المعهودة، لا كونه لقاعدة أخرى
مُستقلّة، وأمّا تقييد القاعدة فلا مانع منه، فإنّه ليس بعزيز .
ويدلّ على المطلوب أيضاً إطلاق رواية عليّ بن جعفر المنقولة في أبواب الخلل:
عبدالله بن جعفر في «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر^(٥)؛
عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل ركع وسجد، ولم يدر هل كبر أو قال
شيئاً في ركوعه وسجوده، هل يعتدّ بتلك الركعة والسجدة؟

١- أنظر تذكرة الفقهاء ١: ١٣٦ .

٢- العروة الوثقى ٢: ١٥ حاشية ١ و ٢ .

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١١ .

٤- تقدّم في صفحة ٣٣١ .

٥- علي بن جعفر العريضي: ابوالحسن، منّ الله عليه بصحة أربعة من الأئمة عليهم السلام، فقد صحب الأئمة الأطهار
الكاظم والرضا والحوادث والهادي صلوات الله عليهم، وكان عظيم الطاعة والتسليم لهم عليهم السلام. روى عن
محمد بن مسلم، وعبد الملك بن قدامة، والحكم بن بهلول، وروى عنه علي بن أسباط، وسليمان بن حفص، والعمركي
البوفكي. أنظر الكافي ١: ٢٥٨/١٢، معجم رجال الحديث ١١: ٢٨٤/٧٩٥٩ و ٢٨٨/٧٩٦٥ .

قال: (إذا شك فليمض في صلاته) (١).

فإنَّ الظاهر منها عدم الاعتناء بالشكِّ في الذكر بعد الركوع والسجود، وأنَّ عدم الاعتناء إنَّما هو لأجل الشكِّ، فإنَّ الظاهر من قوله: (إذا شك فليمض) أنَّ الإمضاء لقاعدة التجاوز، وإن كان العدول إلى السجود والركوع غير جائز، على فرض العلم بعدم الإتيان بذكْرهما.

لكن لا ينافي ذلك جريان القاعدة فيهما في موردهما، وأثره عدم وجوب سجدة السهو أو استحبابها على فرض ثبوتها لكلِّ زيادة ونقصان ولو استحباباً؛ لأنَّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بذكْرهما ثبوت سجدة السهو.

الأمر السادس

هل المضيّ وعدم الاعتناء بالشكِّ بعد التجاوز
على نحو الرخصة أو العزيمة؟

قيل ظاهر الأوامر يقتضي وجوب المضيّ وعدم الالتفات، فيكون على وجه العزيمة (٢).

ورد: بأنَّ الأوامر واردة مورد توهم الخطر، فلا يفهم منها أزيد من الجواز (٣).
وقد يقال: بعد تسليم أصل الدعوى بأنَّ كونه عزيمة لا يتوقف على كون الأمر بالمضيّ للوجوب، بل يكفي في ذلك كونه مُتفرِّعاً على حكم الشارع بأنَّ شكّه ليس بشيء؛ فإنَّ مقتضى ذلك كون التلافي بقصد المشروعية تشريعاً ومُلحقاً بالزيادة العمديّة (٤).

١- قرب الإسناد: ٩١، الوسائل: ٥/٣٣٧-٩، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢- جواهر الكلام: ١٢: ٣٢٢.

٣- أنظر مصباح الفقيه ٢: ٥٥٨.

٤- أنظر نفس المصدر: السطر الأخير.

وفيه: أن غاية ما يُستفاد من مثل قوله: (شكك ليس بشيء) (١) أنه لا يعتنى به،
 فيأتي الكلام في أن عدم الاعتناء هل هو على وجه العزيمة أو الرخصة؟ فلو سلم أنه
 لا يُستفاد من الأوامر أزيد من الجواز لا وجه لدعوى أن الإتيان بقصد المشروعية تشريع؛
 لأن مقتضى عدم الاعتناء على وجه الرخصة أن المكلف مُرخص في ترك هذا الجزء من
 المركب، ومجاز في عدم الاعتناء بشكّه، كما أنه مُرخص في إتيانه.

فحينئذٍ: لا تكون أدلة التجاوز حاكمة على استصحاب عدم الإتيان بالجزء
 المشكوك فيه، فمقتضى الاستصحاب وأدلة التجاوز أنه لو أتى به يكون جزءاً للمركب،
 ولا بأس بتركه.

ولو قلنا: بمحكومية الاستصحاب - على فرض دلالة أدلة التجاوز على كون عدم
 الاعتناء على وجه الرخصة - يجوز الإتيان بالجزء أيضاً بعنوان الجزئية، لا لقاعدة
 الاشتغال حتى يقال: يدور الأمر بين المحذورين (٢)؛ بل للاستفادة من الأدلة الخاصة
 الواردة في الشك في المحل، فإنها بكثرتها تدلّ على أن الإتيان بعنوان الجزئية لا مانع منه.
 والتحقيق أن يقال: إن المُستفاد من الأدلة كما عرفت (٣) أن المكلف الذي هو أذكر
 حين العمل وأقرب إلى الحق قد أتى بما هو وظيفته لا محالة، كما يفصح عن ذلك قوله في
 صحيحة حماد: (قد ركعت أمضه) (٤) وقوله في موثقة عبدالرحمن: (قد ركع) (٥) فيُستفاد
 من تلك الأدلة التبعّد بوجود الجزء: إما لقيام الأمانة عليه، أو لكون الأصل محرراً له،
 فمع التبعّد بوجوده يكون الإتيان به زيادة عمدية، لا من باب التشريع، بل كسائر
 الزيادات العمدية.

١- تقدّمت كاملة في صفحة ٣٠٧.

٢- جواهرالكلام ١٢: ٣٢٣.

٣- تقدّم في صفحة ٣٣٠ و ٣٣١.

٤- تقدّم تخريجه في صفحة ٣٣٠.

٥- تقدّم تخريجه في صفحة ٣٣٢.

والفرق أن الزيادة هناك وجدانية، وهاهنا من ضمّ الوجدان إلى الأصل أو الأمانة، وليس الأصل مُثبتاً؛ لأنّ مفاد الأصل ليس إلّا وجود الجزء، فإذا أتى المُكلّف بجزء آخر يندرج الموضوع في عنوان: (من زاد في صلّاته فعلية الإعادة)^(١) فلو شكّ في إتيان السورة - بعد الدخول في القنوت - فأتى بسورةٍ أُخرى يكون من القرآن؛ فإنّه ليس إلّا إتيان سورة بعد إتيان سورة، والفرض أنّ الشارع قد حكم بإتيان سورة، فبإتيان الأخرى يندرج تحت قوله: (لاقران بين السورتين في ركعة)^(٢).

نعم: لو كان القرآن عنواناً بسيطاً انتزاعياً لا يثبت بالأصل، لكن لا بأس بالاحتياط في مثل الحمد والأدعية والأذكار؛ فإنّه لا مانع منه حتّى مع تحقّق الأمانة على تحقّق الجزء، ولا تصدق عليه الزيادة العمديّة إذا كان بقصد رجاء المطلوبيّة والاحتياط، وإن لا يخلو هاهنا من شوب إشكال، فالأحوط المضيّ وعدم الاعتناء مُطلقاً.

الأمر السابع

أنّ القاعدة من الأمارات أو الأصول؟

هل المُستفاد من الأدلّة أنّ اعتبار القاعدة من باب الطريقيّة؟ بمعنى أنّ الشارع جعل الظنّ الحاصل نوعاً من غلبة عمل الفاعل المختار، المرید لفراغ ذمّته بما هو وظيفته في المحلّ أمانة على إتيانه، وألغى احتمال خلافه، وعلى هذا تكون القاعدة أمانة تأسيسية؟

أو أنّها أمانة عقلائيّة، وتكون الروايات بصدد إمضاء مالدئ العقلاء؟

١ - الكافي ٣: ٣٥٥، التهذيب ٢: ١٩٤/٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦/١٤٢٩، الوسائل ٥: ٣٣٢/٢ - باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢ - مستطرفات السرائر: ٧٣/١٢، الوسائل ٤: ٧٤٢/١٢ - باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

أو أنّ المُستفاد منها أنّ هاهنا قاعدتين إحداهما قاعدة التجاوز، وهي أمانة تأسيسية، والأخرى قاعدة الفراغ، وهي أمانة إضائية لما في يد العُقلاء؟
 أو أنّ قاعدة التجاوز أصل عمليّ تأسيسيّ، وقاعدة الفراغ أمانة عقلائية؟
 والروايات على طائفتين: إحداهما بصدد تأسيس أصل عمليّ هو قاعدة التجاوز، والأخرى بصدد إضياء ما لدى العُقلاء، وهو قاعدة الفراغ، وهي أمانة عُقلائية.
 أو أنّ قاعدة الفراغ أصل عُقلائيّ، وقاعدة التجاوز أصل شرعيّ-تأسيسيّ؟
 أو أنّها أصلان تأسيسيان شرعيّان؟
 أو أنّ المُستفاد منها: أنّ هاهنا قاعدة واحدة، هي قاعدة التجاوز، وهي أصل عمليّ تأسيسيّ؟

وبناءً على أصليّتها هل هي أصل عمليّ محض بلا نظر إلى التعبد بوجود المشكوك فيه، بل لسان التعبد فيها هو المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ عملاً؟
 أو أصل محرّز بنحو الإطلاق، فمفادها هو البناء على وجود المشكوك فيه مُطلقاً، كالاستصحاب بناءً على كونه أصلاً محرّزاً؟
 أو أصل محرّز إضافيّ في موضوع خاصّ؛ أي بالنسبة إلى ما تجاوز محله، فيكون مفادها فيمن شكّ في الطهارة بعد الصلاة أنّ الطهارة موجودة بالنسبة إلى الصلاة المأتيّ بها لا مُطلقاً؟

هذا: ولقد مرّ منّا بعض الكلام في الأمور السالفة ممّا هو راجع إلى المقام، وأثبتنا أنّ المُستفاد من الأدلّة هو جعل قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز، وأنّ قاعدة الفراغ لا أصل لها.

والآن نقول: أمّا كون القاعدة أو القاعدتين أمانة عُقلائية أو أصلاً عُقلائيّاً، أو إحداهما أمانة عُقلائية، والأخرى أصلاً عُقلائيّاً، فمما لا وجه له؛ لعدم ثبوت بناء

العقلاء على ذلك مُطلقاً.

وما يقال: من أن قاعدة الفراغ قاعدة عقلائية دون قاعدة التجاوز^(١) ففي غاية السقوط؛ لأنَّ المناطق لدى العقلاء ليس عنوان الفراغ قطعاً، بل لو كان مناط لديهم فليس إلا الغلبة المشار إليها في صدر المبحث، وهذه الغلبة مُحَقَّقة في التجاوز والفراغ بعنوان التجاوز عن المحلِّ، لا الفراغ عن جميع العمل.

فمن شكَّ في الركعة الأخيرة في ركوع الركعة السابقة - لوبنى العقلاء على إتيانه - أو كانت أمانة عقلائية عليه، فإنَّها هو لأجل أنَّ الفاعل المرید لفراغ ذمته إنَّما يأتي بما هو وظيفته في محلِّه، فإذا تجاوز عن المحلِّ وشكَّ فيه يكون ما هو مناط مُحَقَّقاً، وليس إتيان سائر الأجزاء دخيلاً فيه، ولا إتيان جميع المركَّب، ولا الفراغ منه.

ولو قيل: إنَّ المناطق في عدم الاعتناء هو تحقُّق الفصل الطويل بين محلِّ المشكوك فيه، ومحلِّ حدوث الشكِّ، وهو مُحَقَّق في قاعدة الفراغ دون التجاوز^(٢).
يقال له: مع كونه ممنوعاً، منقوض طرداً وعكساً.

وعلى أيِّ حال: لم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشكِّ بعد الفراغ أو التجاوز، ولم يثبت إلغاء الاحتمال، وترتيب الأثر على هذه الغلبة عند العقلاء، فلا بدَّ من عطف النظر إلى مفاد الأدلَّة.

فتقول: إنَّها على طوائف:

منها: ما يكون مفادها هو مُجرَّد الأمر بالمُضيِّ، كموقفه محمد بن مُسلم^(٣)، وصحيحته المنقولة في الخلل^(٤)، وصحيحته إسماعيل بن جابر^(٥)،

١- حاشية المحقِّق الممداني على الرسائل: ١٠٨ و ١٠٩، صباح الفقيه ١: ٢٠٧ سطر ٢.

٢- أنظر المصدر السابق.

٣- التهذيب ٢: ١٤٢٦/٣٤٤، الوسائل ٥: ٣/٣٣٦ - باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٤- التهذيب ٢: ٣٥٢/١٤٦٠، الوسائل ٥: ٢/٣٤٢ - باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٥- التهذيب ٢: ١٥٣/٦٠٢، الاستبصار ١: ١٣٥٩/٣٥٨، الوسائل ٤: ٤/٩٣٧ - باب ١٣ من أبواب الركوع.

ومثلها غيرها^(١).

ومنها: ما يكون مفادها نفي الشكّ تعبدًا، والتعبد بعدم الاعتناء به، كموثقة ابن

أبي يعفور^(٢).

ومنها: ما جمع بينهما، كصحيحة زُرارة صدرًا وذيلًا^(٣)، وأمثال هذه الروايات

ليس مفادها إلا الأصل التعبدية، وليس معنى: (شكك ليس بشيء) إلا التعبد بعدم

الاعتناء به والمُضي، ولذا جمع بينهما في صحيحة زُرارة بنحو الكبرى والصغرى، حيث إنَّ

الظاهر من ذيلها أنه بصدد بيان الكبرى الكلية المُدرجة تحتها الأمثلة المذكورة في

صدرها.

ومنها: ما يتوهم منه الأمارية، كموثقة بكير بن أعين قال قلت له: الرجل يشك

بعد ما يتوضأ؟

قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) ^(٤).

حيث علل عدم الاعتناء بالشكّ بالأذكريّة حين العمل، وهي تناسب الطريقة.

وقريب منها رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: (وكان

حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك) ^(٥).

لكنّ استفادة الأمارية منها مُشكلة؛ لأنّ مفادها ليس إلا تحقّق المشكوك فيه؛ لأنّ

قوله: (هو حين يتوضأ أذكر) قام مقام الجواب، وجعل كناية عن إتيان المشكوك فيه،

فيكون مفادها التعبد بتحقيقه، فتوافق مفاد صحيحة حماد: (قدر كعت أمضه) ^(٦) وموثقة

١- كمرسلة الصدوق في الهداية: ٣٢، المتقدمة في صفحة ٣١٢ من هذا الكتاب.

٢- التهذيب ١: ١٠١/٢٦٢، مستطرفات السرائر: ٣/٢٥، الوسائل ١: ٣٣٠/٢-باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

٣- التهذيب ٢: ١٥٩/٣٥٢، الوسائل ٥: ١/٣٣٦-باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٤- التهذيب ١: ١٠١/٢٦٥، الوسائل ١: ٧/٣٣١-باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

٥- الفقيه ١: ٢٣١/١٠٢٧، مستطرفات السرائر: ٦٧/١١٠، الوسائل ٥: ٣/٣٤٣-باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في

الصلاة.

٦- التهذيب ٢: ١٥١/٥٩٤، الاستبصار ١: ٣٥٨/١٣٥٦، الوسائل ٤: ٢/٩٣٦-باب ١٣ من أبواب الركوع.

عبدالرحمن قال: (قدر كم) (١).

وبالجملة: لا يُستفاد من الموثقة وكذا رواية محمد بن مسلم إلا التعبد بوجود المشكوك، لا أمارية الظن؛ وجعل الغلبة طريقاً إلى الواقع ولعلّ مثل قوله: (هو حين يتوضأ أذكر)، أو (كان حين انصرف أقرب إلى الحق) إشارة إلى نكته التشريع، لا تأسيس الطريقة.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام به بمثل هذه الإشعارات؛ بعد تضافر الروايات بخلافها.

وإن شئت قلت: إنّ الظاهر منها إلقاء احتمال الغفلة، وهو على فرض تسليمه غير إلقاء احتمال الخلاف؛ أي الاحتمال المتقابل للظن، والثاني مُستلزم لجعل الطريقة دون الأول، تدبر.

وقد يقال: إنّ الظاهر من قوله بعد السؤال عن الشكّ في الركوع بعد ما سجد: (بلى قد ركعت فأمضه) هو الطريقة (٢)، وله وجه لو لم يكن مسبقاً بهذا السؤال، وأما معه فلا مجال لاستفادتها؛ لتوجه الخطاب إلى الشكّ، فكأنّه قال: إذا شككت في الركوع بعد السجود فتد ركعت، وهو مُنافٍ للطريقة وإلقاء الشكّ، بل تعبد بالوجود في ظرف الشكّ، وهو عين الأصلية.

وأضعف منه دعوى استفادتها من قوله: (ليس بشيء) للفرق بين ترتيب الحكم على الشكّ، والحكم بعدم الاعتناء (٣).

وفيها: أنّ لسان عدم الاعتناء بالشكّ غير لسان الأمانة، التي لم يفرض فيها الشكّ أصلاً؛ لأنّ الحكم بعدم فرض تحقّقه، لكن لضعفه لا يعتنى به، كما أنّ الشكّ في

١- التهذيب ٢: ١٥١/٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨/١٣٥٨، الوسائل ٤: ٩٣٧/٦- باب ١٣ من أبواب الركوع.

٢- نهاية الدراية ٣: ٣٠٤.

٣- نفس المصدر.

الاستصحاب مفروض التحقق، لكن لا يعتنى به، ولا ينقض اليقين.
ولا يخفى: أنه لا تنافي بين التعبد بالمُضيّ؛ وعدم الاعتناء بالشكّ - كما هو مفاد الأدلة المتقدمة - وبين التعبد بوجود المشكوك فيه، كما هو مفاد هذه الروايات، ولذا جمع بينهما في صحيحة حماد حيث قال: (قد ركعت أمضه).

وتوهم الفرق بين باب إفعال المُضيّ ومُجرّده^(١) بعيد في المقام، وإن يظهر من اللغة أنّ الإمضاء بمعنى الإنفاذ، والمُضيّ بمعنى الذهاب^(٢).
وبالجملة: لا تنافي بين الأدلة، والمستفاد من جميعها أنّ قاعدة التجاوز أصل شرعيّ تأسيسيّ تعبدّي، مفادها التعبد بوجود المشكوك فيه.
وإن شئت قلت: إنّ أصل محرز تعبدّي.

بقي الكلام في أنّه بعد كون القاعدة أصلاً محرزاً هل تكون أصلاً محرزاً مُطلقاً، كالاستصحاب بناءً على كونه أصلاً محرزاً، فيكون مفادها تحقق المشكوك فيه مُطلقاً، أو أصلاً محرزاً في موضوع خاص، وبعبارة أخرى تكون أصلاً محرزاً حيثياً؟
والفرق بين كونها أصلاً تعبدياً محضاً من غير نظر إلى التعبد بالوجود، وبين كونها أصلاً محرزاً واضح؛ فإنّه على المحرزية يترتب عليها أثر الوجود، فلو شكّ في حال القنوت في إتيان السورة يتحقق القرآن بإتيان سورة أخرى، بناءً على عدم كون القرآن أمراً بسيطاً انتزاعياً، وبناءً على المحرزية دون غيرها.

وأما الفرق بين المحرزية المطلقة وغيرها: أنّه بناءً على الأوّل يترتب عليها آثار الوجود مُطلقاً، فلو شكّ بعد صلاة العصر في إتيان الظهر بنى على تحقّقه، ولا يجب إتيانه، وكذا لو شكّ في الوضوء بعد صلاة الظهر بنى على تحقّقه مُطلقاً، فيحكم بوجوده لسائر الأمور المشروطة بالوضوء.

١- أنظر شرح الشافية للرضي ١: ٨٣.

٢- أنظر الصحاح ٦: ٢٤٩٣ و ٢٤٩٤، لسان العرب ١٣: ١٣٠.

وأما بناءً على المحرزية الحيثية فلا يترتب على المشكوك فيه إلا أثر التحقق في الموضوع الخاص، ومن الحيثية الخاصة، فلا بد من ترتيب آثار وجود الظهر في المثال المتقدم من حيث اشتراط العصر بتقدمه عليه، وترتيب آثار وجود الضوء من حيث اشتراط الصلاة التي شك بعدها فيه لا مطلقاً، فيجب إثبات الظهر، وتحصيل الضوء لسائر الأمور المشروطة به.

أن القاعدة أصل محرز حيثي

إذا عرفت ذلك: فالذي يُستفاد من مجموع الأدلة أن قاعدة الفراغ أصل تعبدي محرز، لكن في موضوع خاص، وبالنسبة إلى الأمر المتجاوز عنه لا مطلقاً، أما كونها أصلاً؛ فللقصور الأدلة عن إثبات الأمارية كما عرفت، وأما كونه محرزاً؛ فللدلالة كثير منها على التبعّد بثبوت المشكوك فيه، وأما عدم كونه محرزاً مطلقاً؛ فللقصورها عن إثباته.

ولقد أجاد الشيخ الأعظم في المقام حيث قال: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحلّ لا مطلقاً^(١)، انتهى.

فإذا علم حال القاعدة؛ وأنها أصل محرز حيثي تعبدي يعلم حال الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ من المشروط، وقد اختلفت كلمات الأعلام فيه^(٢).

والتحقيق أن يقال: إن الأدلة شاملة بإطلاقها وعمومها للشروط بلا إشكال ولا ريب، لكن بالنسبة إلى المشروط الذي تجاوز عنه، لا مطلقاً.

ثم لا إشكال في عدم الاعتناء بالشك في الشرط بعد الفراغ من المشروط، وإنما

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٣.

٢- كشف الغطاء: ٢٧٨، رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٣، فوائد الأصول ٤: ٦٣٩، نهاية الأفكار ٤: ٦٣ - ٧١ - القسم الثاني.

الكلام في الشك الحادث بين العمل بالنسبة إلى الأجزاء الآتية.

والتحقيق: أن كل شرط يكون له محل شرعي، ويكون محله الشرعي قبل العمل فلا يعنى بالشك فيه بين العمل؛ لصدق التجاوز والمضي، دون ما لا يكون كذلك، فمثل الوضوء إذا قلنا بأن محله الشرعي قبل العمل إما لدلالة الآية الشريفة^(١)، أو لدلالة بعض الأخبار كقوله: (افتتاح الصلاة الوضوء)^(٢) فعليه إذا عرض الشك فيه بعد الدخول في الصلاة يلغى الشك؛ لتجاوز محله بالنسبة إلى الصلاة التي اشتغل بها لا غيرها^(٣).

لكن في كون المحل الشرعي للوضوء ما ذكر إشكال ومنع؛ لمنع دلالة الآية إلّا على الإرشاد لاشتراط الصلاة بالوضوء، وكذا الرواية.

ومثل الاستقبال والستر وأمثالها مما ليس لها محل شرعي، بل تكون شروطاً معتبرة فيها، ولكن العقل يحكم بلزوم إحرازها قبل الصلاة، وليس للشارع حكم من هذه الجهة يكون الشك فيها غير مشمول لأدلة التجاوز؛ لعدم تجاوز محلها بالنسبة إلى الأجزاء الآتية.

تنبيه

قد أفرد الشيخ الأعظم قدس سره الشك في صحة المأقّي به عن الشك في الشرط قائلاً: إن محل الكلام في الشك في الصحة ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك ما يعتبر في الصحة، ومثل له بالشك في الموالة في حروف الكلمة أو كلمات الآية^(٤).

١- سورة المائدة: ٥.

٢- الكافي: ٣/٦٩، ٢، الفقيه: ١/٢٣/٦٨، الوسائل: ١/٢٥٦ و ٤/٢٥٧ و ٧-باب ١ من أبواب الوضوء.

٣- أنظر درر الفوائد: ٦٠٣.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٤ سطر ٧.

والظاهر أنّ الفرق بين الموضع الخامس والسادس اللذين جعلهما عنوانين ليس باختصاص الكلام في الأول بالشروط الشرعيّة، وفي الثاني بالشروط العقليّة كما قيل؛ لمخالفته للتمثيل بالموالة لكلمات الآية، فإنّه بإطلاقه يشمل الموالة العرفيّة المعتبرة شرعاً، بل الموالة الماحي تركها للصورة.

والموالة في كلمات الآية أيضاً لا يبعد أن تكون ممّا اعتبره الشارع؛ لأنّ الأمر بالقراءة يدعو إلى إيجاد ما هو قراءة عرفاً، وهي لا تتحقّق إلاّ بإتيانها على النحو المتعارف، وهذا ليس من الأمر العقليّ المحض، كإحراز الستر قبل الصلاة مُقدّمة لتحقّق أوّل الجزء مع الستر؛ فإنّ هذه المُقدّمة لم يتعلّق بها غرض وأمر، بخلاف الأمر إلى القراءة وذكر الركوع والسجود.

بل الفرق الذي يمكن أن يكون مراده: أنّ الشرائط على قسمين.

أحدهما: ما يكون لها نحو وجود مُستقلّ، كالطهارة والستر والقبلة.

وثانيهما: ما لا تكون كذلك، كالموالة في حروف الكلمة وكلمات الآية؛ فإنّها لا تكون موجودة إلاّ بنفس الكلمة والآية، وليس لها وجود استقلاليّ، فلا يشملها قوله: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى) ولا سائر العناوين المأخوذة في الأدلّة، بخلاف الشروط التي من قبيل الأول.

هذا ما وجّه به كلامه بعضُ المحقّقين، وقد جعل من قبيل ما ذكره في المقام

الشكّ في إطلاق الماء وإضافته^(١).

وفيه: أنّ ما اعتبره الشارع في الصلاة ويكون تحت تصرّفه و جعله هو كون الصلاة

مُتقيّدة بالطهارة أو الستر أو القبلة، أو كون المُصليّ حال صلّاته طاهراً مُستراً مُستقبل القبلة، وهذه الأمور من الانتزاعات أيضاً، ويكون وجودها بعين منشأ انتزاعها

١- حاشية المحقّق الخمداني على الرسائل: ١١٢، وانظر أوثق الوسائل: ٥٥٥.

كالموالاة.

ومع تسليم ما ذكره من الفرق أن دعوى عدم شمول الأدلة لمثل الأمور الانتزاعية ممنوعة جداً، مع كونها مُعتبرة في الصلاة، مأخوذة موضوعاً للحكم تكون مُتعلّقة للشكّ، فهل مثل الموالاة ليس بشيء عرفاً أو عقلاً، أم أنّ الشيء أو «ما» الموصولة في الأدلة جُعلا مرآة للأشياء خاصّة، مع أنّه خلاف التحقيق والواقع في باب الإطلاقات، أم أنّهما مُنصرفان عن مثل الموالاة، مع أنّه لا منشأ له؟!

فلا إشكال في شمول الأدلة وإطلاقها لمطلق الشرائط، وكذا الكلام في مثل الشكّ في إطلاق الماء وإضافته بعد الوضوء؛ لشمول مثل قوله: الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ؟ قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ) لكلّ شكّ يُعرض المُكلّف بعد الوضوء.

الأمر الثامن أنحاء الشكوك العارضة للمُكلّف

يتصوّر الشكّ بعد التجاوز على أنحاء كثيرة، نتعرّض لمهمّاتها، ويتّضح حال غيرها في ضمن ما ذكرنا:

الأول: الشكّ الطارئ بواسطة الغفلة عن صورة العمل، وهو تارة يكون مع العلم بالحكم والموضوع؛ بحيث يكون الترك على فرضه مُستنداً للسهر والغفلة، كمن شكّ في السجود أو الركوع أو غيرهما لاحتمال تركها سهواً مع العلم بهما، وتارة يكون مع الجهل بالحكم أو الموضوع أو كليهما، وهذا على قسمين:

أحدهما: ما إذا اعتقد المُكلّف ضدّ الحكم أو الموضوع؛ بحيث لو فرض مُصادفة

المأتيّ به للواقع كان عن سهو وغفلة، كما لو اعتقد المسافر وجوب الإتمام عليه، فصلّي واحتمل الإتيان قصراً سهواً أو نسياناً فصادف الواقع، أو اعتقد المسافة دون المسافة، واحتمل الإتيان قصراً سهواً أو نسياناً.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك، كما لو اعتقد المسافر كونه مخيراً بين القصر والإتمام، فصلّي واحتمل الإتيان قصراً من باب الصدفة، أو كان بين يديه مائعان يعتقد كونها ماءً مُطلقاً، وكان أحدهما المعين مُضافاً، ثم بعد الرضوء شكّ في صحته؛ لأجل الشكّ في وضوئه بالماء صدفة.

إذا عرفت ذلك: فهل الروايات كموثقة ابن مسلم: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِه كما هو)^(١) وغيرها بإطلاقها شاملة لجميع الصور المتقدّمة؟

أو مُنصرفه إلى القسم الأوّل فقط؛ أي ما يكون الترك مُستنداً إلى السهو أو الغفلة مع العلم بالحكم والموضوع؟

أو مُنصرفه عن القسم الأوّل من قسَمي الجهل بالحكم أو الموضوع؛ أي ما كان الإتيان بالواقع مُستنداً إلى السهو والنسيان.

ثمّ على فرض إطلاق الأدلّة، هل يكون مثل قوله: (هو حين يتوضّأ أذكر)^(٢) وقوله: (كان حين انصرافه أقرب إلى الحقّ)^(٣) مُقيّداً لها أو لا؟

أقول: دعوى الانصراف إلى القسم الأوّل ليست ببعيدة؛ وذلك لأنّ ارتكاز العقلاء بأنّ الفاعل المرید لفراغ ذمته إذا أراد إتيان شيءٍ يأتي بما هو وظيفته في محله، وإن لم يصل إلى حدّ تطمئنّ النفس بأنّ بناءهم على عدم الاعتناء بالشكّ، كما ذكرنا في بعض

١- تقدّم ترجمته في صفحة ٣٠٦.

٢- تقدّم في صفحة ٣٠٩.

٣- تقدّم في صفحة ٣١٠.

المباحث السالفة^(١)، لكن يمكن أن يُدعى أن هذا الارتكاز صار موجِباً لانصراف الأدلة إلى ما يكون مرتكزاً لديهم.

وبعبارة أخرى: أن الأحكام الصادرة من الشارع قد تكون تعبدية محضة؛ لا طريق للعقلاء لفهم سرّها، ككثير من التعبديات، وقد تكون إرشاداً إلى طريقة العقلاء، كأدلة أخبار الثقة أو اليد، وقد تكون معنى متوسطاً بينهما؛ أي لا تكون تعبدية محضة لا يعلم العقلاء سرّها أصلاً، ولا تكون إرشادية إلى ما لديهم؛ لعدم الحكم الجزميّ بينهم، لكن تكون من التعبديات التي يكون للعقل إليها سبيل، ويكون في ارتكاز العقلاء ما يناسبها، وهذا الارتكاز والمناسبات المعلومة عند العقلاء قد توجب الانصراف إلى ما ارتكز بينهم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا سمع العقلاء قوله: (كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو)^(٢) يصير الأمر الارتكازيّ موجِباً لانصرافه إلى ذلك، ويمنع عن فهم الإطلاق، فيكون كالقرينة الحاقّة بالكلام أو ما يصلح للقرينية.

هذا مضافاً: إلى أن الناظر في الروايات يرى أن السؤال والجواب بين الرواة والأئمة عليهم السلام كانا محضين في هذا القسم، ولا يكون الجهل بالحكم أو الموضوع في ذهنهم، فارجع إلى الروايات حتّى يتضح صدق ما ذكرنا.

أضف إلى ذلك كلّ الشواهد الموجودة في الروايات كقوله: (هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ) وقوله: (وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ) بل وقوله: (قد ركعت أمضه).

وبالجملة: مدّعي الانصراف غير مجازف، ودعوى الإطلاق بالنسبة إلى جميع الصور في غاية الإشكال.

١- تقدّم في صفحة ٣٣٨.

٢- تقدّم في صفحة ٣٠٦.

ثمَّ على فرض إطلاق الأدلة يشكل رفع اليد عنه لقوله: (هو حين يتوضاً أذكر) لعدم استفادة العلية للمجموع، ولا الانحصار منه؛ لإمكان كونه علة للتشريع، فلا يجوز رفع اليد عنه لأجله، فتدبر.

كلام بعض المحققين وما يرد عليه

ثمَّ إنَّ بعض المحققين ادعى الإطلاق لجميع صور الشك، وقال في تقريره: إنَّ العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلف على الصحيح هي السيرة القطعية، وإنه لولا ذلك لاختل نظام المعاش والمعاد، ولم يبق للمسلمين سوق، فضلاً عن لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة؛ إذ ما من أحد إذا التفت إلى أعماله الصادرة منه في الأعصار المتقدمة من عباداته ومعاملاته إلا ويشك في كثير منها؛ لأجل الجهل بأحكامها، واقتنائها بأمر لو كان مُلتفتاً إليها لكان شاكاً، فلولم يحمل عملهم على الصحيح، وبني على الاعتناء بالشك الناشئ من الجهل بالحكم ونظائره لضاق عليهم العيش. وهذا الدليل وإن كان لبياً يشكل استفادة عموم المدعى منه، إلا أنه يعلم منه عدم انحصار الحمل على الصحيح بظاهر الحال، فلا يجوز رفع اليد عن الأخبار المطلقة بسبب التعليل المستفاد من قوله: (هو حين يتوضاً أذكر منه حين يشك) لأنَّ جعله قرينة على التصرف في سائر الأخبار فرع استفادة العلية المنحصرة منه، والمفروض عدم الانحصار.

هذا: مع أنَّ دلالة عليه في حد ذاته لا تخلو عن تأمل، فلا ينبغي الاستشكال في جريان القاعدة في جميع موارد الشك^(١) انتهى.

١- حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ١١٢ سطر ٢٢.

وقد اتضح ممّا ذكرنا النظر فيما أفاد، لكن لا بدّ من رفع شبهته وحسم مادّتها.
فنقول: إنّ المُكَلَّف قد يعلم حاله حين العمل؛ أي يعلم في زمان الشكّ أنّه كان
عالمًا بالحكم والموضوع، ويكون شكّه مُتمخّضاً في أنّه هل ترك الجزء نسياناً أو سهواً
أم لا؟

أو يعلم أنّه كان جاهلاً بهما على النحو الأوّل من النحويين المُتقدّمين في صدر
المبحث؛ بحيث كان الإتيان بالمأمور به على وجهه من باب السهو والنسيان.
أو على النحو الثاني منهما؛ بحيث كان الإتيان به على وجهه من باب الصدفة.
وقد لا يعلم حاله أصلاً؛ بحيث يحتمل أن يكون تركه مُستنداً إلى السهو
والنسيان، مع العلم بالموضوع والحكم.

ويحتمل أن يكون الإتيان من باب السهو.
ويحتمل أن يكون من باب الصدفة، ويعلم حال الصور الأخرى من ذكر تلك
الصور.

فإن بنينا على انصراف أدلّة التجاوز إلى الشكّ في أنّه ترك سهواً ونسياناً، مع
العلم بالموضوع والحكم، كما هو الحقّ، فحينئذٍ لو علم المُكَلَّف حاله فإن كان شكّه من
قبيل ذلك لا يعتني به، وإن كان من غيره يعتني به.

لكن علم المُكَلَّف بالنسبة إلى الأعمال السابقة في غاية الندرة - لو لم نقل أنّه
لا يوجد مُكَلَّف يعلم حاله تفصيلاً وبجميع خصوصيّتها - فنوع المُكَلِّفِين لا يعلمون أنّ
تركهم على فرضه كان مُستنداً إلى السهو أو الجهل بأحد قسميه، فالشكّ في الأعمال
السابقة كثير واقع من نوع المُكَلِّفِين.

لكن تشخيص الحال السابقة، وأنّه كان عالمًا أو لا، وعلى الثاني كان جهله
بالحكم أو الموضوع، وعلى أيّ نحوٍ من أنحاء الجهل في غاية الندرة، فيحتمل نوع

المُكَلَّفِينَ أَنْ يَكُونَ تَرْكُهُمْ مُسْتَنْدَأً إِلَى السُّهُوِّ، حَتَّىٰ يَكُونَ شَكُّهُمْ مَشْمُولاً لِقَاعِدَةِ التَّجَاوُزِ أَوْ لَا حَتَّىٰ لَا يَكُونَ مَشْمُولاً لَهَا، فَلَوْ حَكَمْنَا بِلِزُومِ إِعَادَةِ الْأَعْمَالِ السَّابِقَةِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ يَلْزَمُ اخْتِلَالُ النِّظَامِ مَعَاشاً وَمَعَاداً، وَلَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ، كَمَا قَرَّرَهُ الْمُحَقِّقُ الْمُتَقَدِّمُ، لَكِنَّ مُقْتَضَى الْقَوَاعِدِ خِلَافَ ذَلِكَ.

حال الشك في العبادات

توضيحه: أنَّ الأعمال السالفة إمَّا أن تكون من قبيل العبادات، أو من قبيل المعاملات، والعبادات إمَّا موقَّعات، كالصلاة والصوم، أولاً.

لا إشكال في أنَّ غير الموقَّعات كالزكاة والخمس وأمثالها يكون الشك فيها نادراً جداً، فلا يلزم من الاعتناء بالشك فيها اختلال النظام، ولا العسر والحرج، ولا غيرهما. وإنَّما الإشكال في الموقَّعات من قبيل الصلاة - وهي العمدة - والصوم، لكنَّ الصوم أيضاً يكون الشك فيه نادراً، فالعمدة هي الشكوك الصلواتية، والشك فيها لا يوجب القضاء؛ لأنَّ القضاء يكون بأمرٍ جديدٍ، فلو شكَّ المُكَلَّفُ في صحَّةِ صلاته السابقة، ولا يعلم حاله، واحتمل أن يكون الترك مُسْتَنْدَأً إِلَى السُّهُوِّ حَتَّىٰ تَشْمَلَهُ قَاعِدَةُ التَّجَاوُزِ، أَوْ لَا حَتَّىٰ لَا تَشْمَلَهُ، يَكُونُ التَّمَسُّكُ بِكُلِّ مَنْ دَلِيلِ الْقَاعِدَةِ وَالِاسْتِصْحَابِ غَيْرِ جَائِزٍ؛ لِأَنَّهُ مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي الشَّبْهِةِ الْمِصْدَاقِيَّةِ، وَالْأَصْلُ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْقَضَاءِ.

هذا مُضَافاً: إِلَىٰ أَنَّ الْجَهْلَ بِالْحُكْمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَرْكَانِ نَادِرٌ جَدّاً أَوْ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ، وَفِي غَيْرِ الْأَرْكَانِ وَإِنْ كَانَ كَثِيراً، لَكِنَّ الْمُكَلَّفَ لَا يَعْلَمُ حَالَهُ، وَأَنَّ تَرْكَهُ عَلَىٰ فَرْضِهِ يَكُونُ عَنِ الْجَهْلِ أَوْ نَسْيَانٍ كَمَا عُرِفَتْ.

فحيثئذٍ: إن قلنا بشمول (لا تعاد الصلاة...) (١) للترك عن جهل، كما لا يبعد (٢)، فمع كون الترك مُحَقَّقاً لا تجب الإعادة، فضلاً عن صورة عدم معلوميته، وإن قلنا بعدم شموله للترك عن جهل لما كان حال المُكَلَّف مجهولاً يحتمل أن يكون مشمولاً لـ (لا تعاد..). لاحتمال أن يكون تركه عن سهو، فمع العلم بالترك حيثئذٍ أيضاً يشكُّ في وجوب القضاء عليه، والأصل البراءة منه.

مع إمكان أن يقال: إنَّ الاستصحاب لا يثبت الفوت (٣)، فلا يجب القضاء. هذا كلُّه مع أن الشاكَّ في جميع أعماله السابقة أو كثير منها يكون من كثير الشكِّ، ولا يجب عليه الاعتناء بشكِّه، تأمَّل، ولا يلزم منه عدم الاعتناء بالشكِّ في الأعمال الحاضرة إذا لم يكن بالنسبة إليها كثير الشكِّ. هذا حال العبادات.

حال الشكِّ في المعاملات

وأما في المعاملات السابقة المشكوك فيها كالبيع والإجارة والصلح وأمثالها، فإمَّا أن تكون الأعيان المتعلقة للمُعاملة موجودة، أو تالفة بتلف سهاوي، أو بإتلاف من المتعاملين، وعلى أيِّ حال لا يجري استصحاب عدم تحقُّق العقد الجامع للشرائط بنحو الكون الناقص؛ لعدم الحالة السابقة، ولا بنحو الكون التام؛ لعدم ترتب الأثر عليه إلا بالأصل المثبت، تأمَّل.

ولو فرض جريانه يكون حاله حال أصالة عدم النقل، أو أصالة بقاء العين على

١- الفقيه ١: ٢٢٥/٩٩١، الوسائل ٤: ٧٧٠/٥- باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢- أنظر كتاب الخلل في الصلاة للإمام قدس سره: ١٠ و ١١.

٣- فوائد الأصول ١: ٢٤٠، كتاب الخلل في الصلاة للإمام قدس سره: ٢٤٧.

ملك صاحبها، حيث إنّه مع جريانها في حدّ ذاتها غير جاريتين فيما نحن فيه؛ لأنّ المتعاملين كما عرفت في العبادات غير عالين حين الشكّ بحال العقد، ويحتمل كلّ منهما أن يكون تركه الشرائط المقرّرة على فرضه عن سهو مع العلم بالحكم والموضوع، حتّى يكون شكّه مجرى القاعدة، ولا يجري الاستصحاب أولاً، فالمرود من الشبهة المصدقيّة للدليلين.

فحينئذٍ: إن كانت العين المتعلّقة للمعاملة موجودة، مُردّدة بين كونها لنفسه أو لصاحبه، لا يبعد جريان أصالة الحلّ، وما قيل: من أنّ الأصل في الأموال الاحتياط^(١) لا دليل عليه يمكن التمسك به في مثل المرود، وإن كانت تالفة فالأصل العقليّ والشرعيّ هو البراءة عن الضمان بعد عدم جريان (من أتلف..)^(٢) و(على اليد..)^(٣) لكون الشبهة مصدقيّة.

وأما باب النكاح والطلاق فالذي يسهّل الخطب فيهما هو أنّ مجرهما غالباً بحيث يشدّ تخلفه هو التعبير بالوكالة، وأصالة الصّحة في فعل الغير جارية في مثلها، كما سيأتي إن شاء الله^(٤).

فنتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ انحصار جريان القاعدة بما كان الترك مُستنداً إلى السهو أو النسيان لا يلزم منه اختلال النظام، ولا العسر والخرج، كما ادّعى المحقّق المتقدّم، وأمّا دعواه أنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء بمثل هذا الشكّ مُطلقاً فممنوعة كما ذكرنا سابقاً^(٥).

١- أنظر هداية الأبرار للكركي: ٢٣٠، فوائد الأصول ٣: ٣٨٥.

٢- وهي قاعدة متصدّية من الروايات.

٣- مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨، سنن البيهقي ٦: ٩٠، ٩٥ و ٢٧٦، سنن أبي داود ٢: ٣١٨/٣٥٦١، سنن ابن ماجه ٢: ٢٤٠٠/٨٠٢.

٤- يأتي في صفحة ٣٧٤-٣٧٨.

٥- تقدّم في صفحة ٣٣٨-٣٤٠.

وأما الشكّ الحاصل من احتمال الترك عمداً فقد ظهر حكمه مما مرّ: من أنّ مساق الروايات هو اختصاص القاعدة بصورة الشكّ مع احتمال الترك السهويّ، لا العمديّ، وقوله: (هو حين يتوضّأ أذكر) وإن كان ظاهره أنّه لما كان أذكر يأتي به، لكنّه ليس في مقام التعبد بوجود المشكوك فيه، ولو مع احتمال الترك العمديّ، ولا إطلاق فيه من هذه الجهة، بل عدم الترك عمداً مفروض بين السائل والمسؤول عنه، فلا يُستفاد من الروايات إلّا الشكّ مع كون الترك على فرضه مُستنداً إلى السهو والخطأ وأمثالهما.

نعم: احتمال الترك التعمديّ ممّا لا يعتني به العقلاء، فإنّ العاقل المرید لإبراء الذمّة لا يترك ما يعتبر في الأمور به عمداً، مع العلم بأنّ تركه موجب للبطلان، بل الترك عمداً منه - مع التوجّه لكلّ الخصوصيات حكماً وموضوعاً - ممتنع عادة.

وهذا مراد الشيخ الأنصاريّ من قوله: إنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر، وعمداً خلاف إرادة الإبراء^(١)، فنفي الترك السهويّ بالقاعدة، والعمديّ بقاعدة عقلائيّة، هي أنّ خلاف إرادة الإبراء.

وأما الشكّ الطارئ من احتمال وجود الحائل فلا يعتني به العقلاء مُطلقاً، لا حال العمل، ولا قبله، ولا بعده، وبعض صورته مشمول للقاعدة أيضاً.

وأما الشكّ في حائيّة الموجود فلا شبهة في اعتناء العقلاء به، وأمّا شمول القاعدة له - فيما إذا كان احتمال الترك مُستنداً إلى الغفلة عن رفع الحائل وإيصال الماء إلى البشرة - فلا إشكال فيه، كما أنّه لا إشكال في عدم الشمول فيما إذا احتمل وصول الماء قهراً مع العلم بالغفلة عن رفعه حين العمل، وهي الصورة الثانية التي لم يكن غافلاً عن صورة العمل، ويظهر حال صورة تردّده بين الأمرين ممّا ذكرنا في صورة الجهل^(٢)، وبالتأمّل فيما ذكرنا يظهر حال سائر صور الشكّ.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٤ سطر ١٣

٢- تقدّم في صفحة ٣٤٥-٣٤٧.

الأمر التاسع

اختصاص القاعدة بالشك الحادث

الظاهر من أدلة التجاوز أنَّ الشك الذي لا يعتنى به هو الشك الحادث بعد التجاوز، فلو كان باقياً من قبل لا يكون مشمولاً للأدلة^(١)، ويتفرع عليه أنه لو شك قبل العمل في الطهارة مع كونه مسبقاً بالحادث، فغفل ودخل في العمل، ثم تنبه، فإن احتمل بعد العمل حصول الطهارة بعد الشك والغفلة قبل العمل، فلا إشكال في جريان القاعدة؛ لأنَّه شك حادث بعد العمل، وإن لم يحتمل فلا تجري؛ لأنَّه شك موجود في النفس، حاصل قبل العمل، وإن كان مغفولاً عنه، ومقتضى قاعدة الاشتغال إعادة الصلاة.

ولا يجري الاستصحاب في حال الغفلة عن الشك^(٢)؛ لأنَّ حُجِّية الاستصحاب متوقفة على الشك الفعلي الذي يكون مُلتفتاً إليه، ليكون الاستصحاب مُستنداً للفاعل في عمله، كما هو الشأن في كَلِّية الحجج عقلاً، فلا يكون الاستصحاب حُجَّةً وجارياً في حال الغفلة عن الشك أو اليقين.

ولو شك في الطهارة مع كونه عالماً بسبقها فصلِّ، فزال العلم، يأتي فيه الوجهان المُتقدِّمان: من جريان القاعدة مع احتمالها بعد العمل بإيجاد الطهارة قبل العمل في حال الشك في الحادث، وعدمه مع عدمه.

ويمكن أن يفصل في المقامين بين ما إذا صار الشك مُذهلاً رأساً؛ بحيث يقال في الشك الحاصل بعده: إنَّه شك حادث، فيقال بجريان القاعدة، وعدم جريان الاستصحاب، وبين ما إذا غفل عن شكّه مع كونه موجوداً في

١- أنظر درر الفوائد: ٦٠٤.

٢- أنظر فوائد الأصول ٤: ٦٤٩ و ٦٥٠.

خزانة النفس، نظير عدم العلم بالعلم، فيقال بعدم جريان القاعدة، وجريان الاستصحاب.

ومما ذكرنا: يظهر النظر في كثير مما ذكره بعض أعظم العصر رحمه الله^(١).

الأمر العاشر وجه تقدمها على الاستصحاب

بناءً على استفادة الأمارية من أدلة التجاوز، أو كون القاعدة أمانة عقلانية يكون وجه تقدمها على الاستصحاب هو الحكومة، وتنتج الورود على وجه.

وبناءً على استفادة الأصلية منها:

فإن قلنا: بأنَّ المُستفاد من أدلة الاستصحاب هو جعل الحكم للشاك؛ وأنَّ الشك موضوع في الاستصحاب، ومفاد (لا تنقض...) أنَّه إذا شككت رتب آثار اليقين أو المتيقن، أو إذا شككت ابن علي وجود المشكوك فيه، وجه تقدمها أيضاً الحكومة، وتنتج الورود على وجه؛ لأنَّ الظاهر من قوله: (إنَّ الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) أنَّه مع التجاوز لا يكون الشك مُحققاً، فيكون مفاده رفع موضوع الاستصحاب، وتعرض دليل القاعدة لما لا يتعرضه دليل الاستصحاب.

بل الظاهر من قوله في صحيحة حماد بن عثمان: (قد ركعت أمضه) هو إلغاء الشك ورفعها، بل لا يبعد أن يكون قوله في صحيحة زرارة: (فشكك ليس بشيء) وفي موثقة ابن أبي يعفور: (فليس شكك بشيء) حاكماً على أدلة الاستصحاب، بناءً على أخذ

١- أنظر فوائد الأصول ٤: ٦٤٩ و ٦٥٠.

الشك في موضوعه، كما هو المفروض.

وإن قلنا: بأن مفاد أدلته هو إبقاء اليقين، وإطالة عمره في عالم التشريع - كما احتملناه واستظهرناه سالفاً^(١) - فليس وجهه الحكومة، بل التخصيص؛ لأخصية دليلها من دليله.

وإن قلنا: بأن مفاد أدلة الاستصحاب هو لحاظ الشك واليقين، وأن الشك لأجل كونه أمراً غير مُبرم لا ينفض اليقين الذي هو أمر مُبرم، كما هو ظاهر الأدلة^(٢)، وليس مفادها مجرد إطالة عمر اليقين، وإلغاء الشك رأساً.

فحينئذ: يكون التقدم بالحكومة أيضاً؛ لأن أحد الدليلين يكون مفاده أن الشك المتحقق لا ينفض اليقين، ومفاد الآخر أن الشك غير مُتَّحَقَّق (وإنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه).

وإن قلنا: بأن الشك موضوع في القاعدة، وأن قوله: (فشكك ليس بشيء) ليس معناه عدم تحققه، بل كناية عن عدم لزوم الاعتناء به، أو عدم جوازه، وقوله: (إنما الشك إذا كنت...) إلى آخره بعد كون المفروض في صدره وقوع الشك ليس إلا عدم لزوم الاعتناء به، وأن قوله: (قد ركعت) بعد مسبوقيته بالسؤال عن حال الشك لا يفيد إلا البناء على الوجود في حال الشك، كان تقدمها عليه بما ذكره الأعلام من حصول اللغوية أو الاستهجان^(٣)، ولعل هذا الوجه أقوى الوجوه.

وكيف كان: لا إشكال في تقدمها عليه، كما لاثمرة مهمة في تحقيق

وجهه.

١- تقدم في صفحة ١٥٣.

٢- أنظر صفحة ٣٢ وما بعدها.

٣- كفاية الأصول: ٤٩٣، فوائد الأصول: ٤: ٦١٩، نهاية الأفكار: ٤: ٣٧ - القسم الثاني، درر الفوائد: ٦١٢.

المبحث الثالث

في حال الاستصحاب مع أصالة الصحّة في فعل الغير

ولا إشكال في تقدّمها عليه في الجملة، ولا بدّ من بسط الكلام فيها، ثمّ بيان النسبة بينها، ووجه تقدّمها عليه في ضمن أمور:

الأمر الأوّل

في أصالة الصّحة ودليل اعتبارها

قد استدلّ على اعتبار القاعدة بأمرٍ من الكتاب^(١) والسنة^(٢) والإجماع^(٣) والعقل^(٤) ممّا يمكن الخدشة في جلّها لولا كلّها، والدليل عليها هو بناء العقلاء والسيرة العقلائيّة القطعيّة من غير اختصاصها بطائفة خاصّة كالمسلمين، ولا اختصاص جريانها بفعل المسلم، وليس للمسلمين في ذلك طريقة خاصّة تكشف عن كون أصالة الصّحة ثابتة من قبل شارع الإسلام.

بل الضرورة قائمة بأنّها كانت ثابتة قبل الإسلام من لدن صيرورة الإنسان مُتمدّناً مُجتمعاً على قوانين إلهية أو عُرفيّة، وصارت أنواع المُعاملات رائجة بينهم، والإسلام بدأ في زمان كانت تلك القاعدة كقاعدة اليد وكالعمل يخبر الثقة معمولاً بها بين الناس، مُتّحليهم بالديانات وغيرهم، والمُسلمون كانوا يعملون بها كسائر طبقات الناس، من غير انتظار ورود شيءٍ من الشرع.

١- جامع المقاصد ٥: ١٦٢، رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٥.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٦، نهاية الأفكار ٤: ٧٨ - القسم الثاني.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٤ و ٤١٦، فوائد الأصول ٤: ٦٥٤، نهاية الأفكار ٤: ٧٨ - القسم الثاني.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٦.

والآن يحمل المسلمون أعمال سائر الملل في نكاحهم وطلاقهم وعُقودهم وإيقاعاتهم على الصحّة، وهم يحملون أعمال المسلمين عليها، من غير كون ذلك في ارتكازهم أمراً دينياً.

ومن ذلك يعلم: أنّ سيرة المسلمين والإجماع القويّ والعمليّ ليس شيء منها دليلاً برأسه، بل كلّها ترجع إلى هذا الأمر العقلائيّ الثابت لدى جميع العقلاء، وهذا واضح جداً.

وإن شئت الاستدلال عليها بدليل لفظي، فيمكن أن يستدلّ عليها بطوائف من الأخبار المتفرّقة في أبواب الفقه:

منها: الروايات الواردة في باب تجهيز الموتى؛ حيث تدلّ على اكتفاء المسلمين في الصدر الأوّل على فعل الغير في غسل الموتى وكفنهم وسائر التجهيزات، وكانوا يصلّون عليهم من غير تفتيش عن صحّة الغسل والكفن^(١)، مع وجوب الغسل وسائر التجهيزات على جميعهم، ولم يكن اكتفاؤهم بفعل الغير إلّا لأجل البناء على الصحّة، ودعوى حصول العلم بصحّة الغسل وسائر التجهيزات الصادرة عن غيرهم كما ترى.

ومنها: الروايات الواردة في باب الحثّ على الجماعة والجمعة، والأمر بالائتمام خلف من يوثق بدينه وأمانته^(٢)، وفي هذا الباب روايات كثيرة دالّة على أنّ أصالة الصحّة كانت أصلاً مُعتبراً عند رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام؛ إذ لا إشكال في أنّ إحراز صحّة صلاة الإمام ولو بالأصل شرط في جواز الائتمام به، ولو لم تكن أصالة الصحّة مُعتبرة لم يكن إحرازها مُمكناً، مع أنّ الإمام كثيراً ما يكون مستصحب الحدث لدى المأموم.

ومنها: ما دلّت على البيع والشراء لرسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة

١- أنظر على سبيل المثال قرب الإسناد: ٤٣ و ٦٣، الوسائل ٢: ١٣/٧٨٠ - باب ٦ من أبواب صلاة الجنازة.

٢- الكافي ٣: ٣٧٤/٥، الوسائل ٥: ٢/٣٨٨ - باب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة.

عليهم السلام، كرواية عروة البارقي في الفضولي^(١)، وهذه الطائفة كثيرة يطلع عليها المتتبع^(٢).

ومنها: ما دلت على توكليل بعض الأئمة عليهم السلام غيرهم للزواج والطلاق، كتوكليل أمير المؤمنين عليه السلام العباس في أمر أم كلثوم^(٣)، وتوكليل أبي الحسن عليه السلام محمد بن عيسى اليقطيني^(٤) في طلاق زوجته^(٥).
ومنها: روايات التوكليل^(٦).

ومنها: الروايات الدالة على تصحيح نكاح الأب والجدّ، بل مُطلق روايات جعل الولاية لها^(٧).

ومنها: روايات تصحيح التجارة بهال اليتيم^(٨).

ومنها: ما دلت على جعل القاضي والحاكم والإمام^(٩).

١- مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٦، سنن أبي داود ٢: ٢٧٦/٣٣٨٤، مستدرک الوسائل ٢: ٤٦٢/١ - باب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه.

عروة البارقي: هو عروة بن الجعد وقيل ابن أبي الجعد البارقي، وبارق من الأزدي، ذكره الشيخ في رجاله في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله. أنظر رجال الطوسي: ٢٤/٣٠، أسد الغابة ٣: ٤٠٣، الإصابة ٢: ٤٧٦/٥٥١٨.

٢- كحديث حكيم بن حزام في سنن أبي داود ٢: ٢٧٦/٣٣٨٦، بحار الأنوار ١٠٠: ١٣٦/٤.

٣- الكافي ٥: ٣٤٦/٢، الوسائل ١٤: ٢١٧/٣ - باب ١٠ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

٤- اليقطيني: هو محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين مولى بني أسد ابن خزيمه، أبو جعفر العبيدي اليقطيني الأسدي الخزيمي البغدادي اليونسي، جليل في أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصنيف. عدّه الشيخ في أصحاب الرضا والحادي والعسكري وفي من لم يرو عنهم عليهم السلام. أنظر رجال النجاشي: ٣٣٣/٨٩٦، رجال ابن داود: ٢٧٥/٤٧٤، تنقيح المقال ٣: ١٦٧/١١٢١١.

٥- التهذيب ٨: ٤٠/١٢١، الاستبصار ٣: ٢٧٩/٩٩٢، الوسائل ١٥: ٣٣٤/٦ - باب ٣٩ من أبواب مقدمات الطلاق وشروطه.

٦- أنظر وسائل الشيعة ١٣: ٢٨٥.

٧- أنظر الكافي ٥: ٣٩٤/٩ و ٣٩٥/٢، الوسائل ١٤: ٢٠٧/١ - باب ٦ و ٢١٧/١ - باب ١١ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

٨- الكافي ٥: ٢٠٨/١ و ٦٧/٢، الفقيه ٤: ١٦١/٥٦٤، التهذيب ٧: ٦٨/٢٩٤، الوسائل ١٢: ٢٦٩/١ - باب ١٥ من أبواب عقد البيع وشروطه.

٩- الكافي ٧: ٤١٢/٤، الفقيه ٣: ١/٤، التهذيب ٦: ٢١٩/٥١٦، الوسائل ١٨: ٤/٥ - باب ١ من أبواب صفات القاضي.

إلى غير ذلك مما يعلم بها علماً ضرورياً أنّ مسألة الحمل على الصّحة كان معمولاً بها من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، وكان عملهم كسائر العقلاء، ولم يكن للشارع تصرف ودخالة فيها.

والإنصاف: أنّ الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إتعاب النفس فيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ موضوع بناء العقلاء ليس منحصراً بالعمل الصادر من الفاعل، كما يكون موضوع قاعدة الفراغ على القول بها^(١)، بل هو أعمّ منه؛ فإنّ بناءهم على مُعاملة الصّحة مع الفعل الذي سيصدر من الفاعل، أو يشتغل به إذا كان منشأً للأثر، فيأتمون بالإمام مع الشكّ في صحّة عمله، ويوكلون الغير في النكاح والبيع وسائر أمورهم ممّا له صحّة وفساد مع الشكّ في صدوره منه صحيحاً، وبعض الأخبار المتقدمة أيضاً يدلّ على ذلك، فدائرة أصالة الصّحة في فعل الغير أوسع منها في فعل النفس.

الأمر الثاني

هل أن الصّحة هي الواقعيّة أم لا؟

هل المحمول عليه فعل الفاعل هو الصّحة باعتقاد الفاعل، أو الصّحة الواقعيّة؟ وقبل تحقيق ذلك لابدّ من بيان أمر، وهو أنّه قد عرفت أنّ مبنى أصالة الصّحة هو بناء العقلاء، ومبنى ذلك البناء يمكن أن يكون أحد أمرين:

أحدهما: أنّ ذلك من جهة إلقاء احتمال الخلاف؛ لأجل غلبة صدور الفعل الصحيح من الفاعل المرید لإيجاد فعل لتوقع ترتّب الأثر عليه، فإنّ الفاعل الكذائي لا يخلّ بشيءٍ ممّا هو مُعتبر في المأتيّ به عمداً، والترك السهويّ خلاف الأصل العقلائيّ.

١- وقد تقدّم البحث سابقاً في صفحة ٣١٥.

وبالجملة: إيجاد الفعل فاسداً عمداً أو سهواً أو غفلة نادر لا يعتني به العقلاء، بل احتماله مفعول عنه نوعاً لدى العقلاء، فالحمل على الصحة لأجل الغلبة، وندرة التخلف في فعل الفاعل.

ثانيهما: أن مبنى بناء العقلاء في الحمل على الصحة أن سائبي الأقوام والنافذين فيهم - من السلاطين والرؤساء في الأزمنة القديمة التي كانت أوان حدوث التمدن والاجتماع البشري وحدث الاختلاط بين الطوائف، وتدوين القوانين بينهم - وضعوا القوانين المفيدة السهلة؛ لرغد العيش وسهولة الأمر بينهم، ومنها: إجراء أصالة الصحة، فكانت في أول الأمر قانوناً مدنياً بينهم، حتى صارت مرتكزة معمولاً بها، فصارت كالطبيعة الثانية لهم، ولعل كثيراً من المرتكزات الآن كان كذلك في أوان تمدن البشر، فأخذ اللاحق من السابق، وورث الأبناء من الآباء، فصارت مرتكزة بينهم.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه إذا كان مبنى أصالة الصحة هو الأمر الأول يكون المحمول عليه هو الصحة في اعتقاده، وإن كان الثاني يكون هو الصحة الواقعية.

ثم على الأول لو فرض الحمل على الصحة الواقعية لا بد وأن يدعى أمر آخر: هو أنه عند الشك في اعتقاد الفاعل يحمل اعتقاده على كونه موافقاً لاعتقاد الحامل، بدعوى أن الحامل لما رأى اعتقاده موافقاً للواقع يحمل رأي الفاعل على الصحة، فيجري أصالة الصحة في اعتقاده، كما يجري في عمله، فيحمل عمله على الصحة الواقعية باعتبارهما.

أقول: لا إشكال في تعامل العقلاء مع الفعل المشكوك فيه في الجملة عمل الصحة الواقعية؛ ضرورة ترتيبهم آثار الواقع على المعاملات والعبادات الصادرة من الناس، كما أنه لا إشكال في عدم جريان أصالة تطابق اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل^(١)؛ ضرورة أنه مع كثرة مخالفة الاعتقادات والاجتهادات في الأحكام لا يبقى

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٧ سطر ١٠.

جمال لذلك الأصل، ودعوى ارتكازية هذا الأصل كما ترى.
فمن ذلك تصير دعوى كون مبنى أصالة الصحة هو الغلبة المتقدمة مُشكلة؛ لأنَّ ما كانت دعوى الغلبة فيه صحيحة هو غلبة إتيان الفاعل العمل على طبق اعتقاده، لا على طبق الواقع ولو لم يكن موافقاً لاعتقاده^(١).
فمن ذلك لا يبعد أن يقال: إنَّ مبنى أصالة الصحة ليس الغلبة، بل هو الأمر الثاني.

اللهم إلا أن يدعى أن الاعتقادات والآراء الاجتهادية وإن كانت مختلفة، لكنَّ الغالب في مقام العمل مُراعاة الاحتياط، وتطبيق العمل على الواقع، فجريان أصالة الصحة من هذا الباب.

ولا يخلو هو أيضاً من إشكال، كما أنَّ كون مبنى أصالة الصحة هو الأمر الثاني أيضاً في غاية الإشكال.

والذي يسهل الخطب أن بناء العقلاء على جريان أصالة الصحة، والحمل على الصحة الواقعية معلوم في موردين:

أحدهما: فيما إذا علم مطابقة رأي العامل للحامل.

وثانيهما: فيما إذا جهل حال العامل.

وغالب الموارد يكون من هذا القبيل، وغيره نادر.

وفيمَا إذا علم مخالفتها: فقد يكون التخالف بينهما بالتباين، كما لو اعتقد أحدهما وجوب القصر في أربعة فراسخ وإن لم يرجع ليومه، والآخر وجوب الإتمام، ففي هذه الصورة لا تجري أصالة الصحة؛ لأنَّ جريانها مساوق لحمل فعله على السهو والغفلة، وهو مخالف للأصل.

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٦، فوائد الأصول ٤: ٦٥٤، نهاية الأفكار ٤: ٧٩ - القسم الثاني، نهاية الدراية ٣: ٣١٢.

وقد يكون التخالف بغيره، كما لو اعتقد الفاعل التخيير بين الجهر والإخفات في ظهر يوم الجمعة، واعتقد الحامل تعين الإخفات فيه، وهذه الصورة مورد الشك في بناء العُقلاء، فلا بد من العمل في هاتين الصورتين على سائر الأصول.

ولا يلزم من ترك العمل عليها فيها محذور اختلال النظام والعسر والحرج؛ لأنَّ غالب موارد الابتلاء بحيث يشدُّ ماعداه هو صورة الجهل بحال الفاعل، وهو المُتَيَقِّن من جريان الأصل فيه، والعمل فيه على الصِّحة الواقعيَّة.

الأمر الثالث

حول أقسام الشك في العمل وأحكامها

الشك في العمل تارة يكون في تحقُّق ركن مقوم منه، بحيث لولاه لم يصدق عليه عنوانه عرفاً، كالشك في وقوع العقد بلا ثمن، أو الشك في ماليَّة العوضين، أو في تميِّز المتعاملين؛ فإنَّ الإخلال بكلِّ واحدٍ مما ذكر مُخَلِّ بتحقُّق العقد عرفاً ولو على القول بالأعم^(١).

وأخرى يكون في جهة أخرى بعد استكمالها للأركان بالمعنى المُتقدِّم.

فحينئذٍ: قد يكون الشك في شرائط المتعاملين، كالشك في بلوغهما، أو كونها مُختارين.

وقد يكون في شرائط العوضين، ككونها خمرًا أو خنزيراً أو مجهولاً.

وقد يكون في شرائط نفس العقد، كالشك في تقدُّم الإيجاب، وعربيَّة العقد.

وقد يكون في تحقُّق شرط مُفسد بناءً على مفسديَّة الشرط الفاسد، هذه جملة

١- أنظر هداية المسترشدين: ١٠٠ سطر ٩.

الشكوك الحاصلة في العمل .

لا ينبغي الإشكال في عدم جريان الأصل في الصورة الأولى؛ لأنَّ الشكَّ يرجع إلى تحقُّق العقد، وفي مثله لا تجري أصالة الصحة.

وإن شئت قلت: إنَّ أصالة الصحة لا تجري عند العُقلاء إلا بعد إحراز عنوان العمل، ومع الشكَّ فيه لا مجرى لها.

وبعبارة أخرى: الصحة والأصالة في الرتبة المتأخرة عن وجود العمل، ومع الشكَّ في تحقُّقه لا معنى لإجراء أصالة الصحة، سواء كانت الصحة بمعنى التمامية، أو معنى انتزاعياً.

وأما الصور الأخرى ما عدا الصورة الأخيرة التي يأتي الكلام فيها فالظاهر جريانها فيها، من غير فرق بين الشكَّ في قابلية العوضين للنقل والانتقال شرعاً، أو قابلية المتعاملين لإجراء العمل كذلك، أو غيرهما؛ لاستقرار بناء العُقلاء على ذلك.

بل لا معنى لاستقرار طريقة العُقلاء بما أنَّهم عُقلاء على موضوع مع القيود الشرعية، وقد عرفت^(١) أنَّ أصالة الصحة من الأصول العقلائية السابقة على شريعة الإسلام، فجريانها فيها ممَّا لا مانع منها.

وأما ما ادَّعاه بعض أعظم العصر رحمه الله - بعد دعواه إجماعاً بنحو الكبرى الكلية على أصالة الصحة في مُطلق العمل، وإجماعاً آخر على خصوص العقود - أنه لا دليل على أصالة الصحة في العقود سوى الإجماع، وليس لمعنده إطلاق يعمُّ جميع الصور، والقدر المتيقن منه ما إذا كان الشكَّ في تأثير العقد للنقل والانتقال، بعد الفراغ عن سلطنة العاقد لإيجاد المعاملة من حيث نفسه، ومن حيث المال المعقود عليه.

وبعبارة أوضح: أهلية العاقد لإيجاد المعاملة وقابلية المعقود عليه للنقل والانتقال

إنما تكون مأخوذة في عقد وضع أصالة الصحة، فلا تجري إلا بعد إحرازهما^(١) انتهى.
فيه أولاً: أن الدليل عليها هو بناء العقلاء، مع عدم ورود ردع من الشارع،
لا الإجماع.

وثانياً: بعد فرض الإجماع عليها في مُطلق العمل بنحو الكبرى الكلية اللازم منه
الأخذ بعموم معقده في جميع الموارد المشكوك فيها لا معنى لإجماع مُستقل آخر على
خصوص البيع؛ بحيث يكون في مقابل الإجماع المتقدم، وعلى فرضه لا يضرّ عدم إطلاق
معقده بعموم معقد الإجماع الأول، فيجب الأخذ به في جميع صور الشك في العقود.
والإنصاف: أن دعوى الإجماع أولاً بنحو الكبرى الكلية، وثانياً في خصوص
العقود بنحو الإجماع، ثم دعوى كون أهلية العاقد وقابلية المعقود عليه للنقل أخذاً في
عقد وضع أصالة الصحة، كلّها في غير محلّها.

والتحقيق: ما عرفت من جريانها في جميع الصور المشار إليها.
ثم إنه يظهر من المُحقق الثاني أن أصالة الصحة في العقود شيء، والظاهر - أي
ظهور حال المسلم أو الفاعل في إيجاد العقد صحيحاً - شيء آخر مُستقل في قبال أصل
الصحة، حيث قال في جواب «إن قلت»: قلنا إن الأصل في العقود الصحة بعد
استكمال أركانها إلى أن قال: وكذا الظاهر إنَّما يتم مع الاستكمال المذكور، لا مُطلقاً^(٢)
انتهى.

وكذا يظهر من الشيخ الأعظم ارتضاؤه بذلك، حيث أجاب عن أصالة الصحة
مُستقلاً^(٣)، وعن الظاهر المدعى مُستقلاً، من غير تعرّض لعدم كونها عنوانين
مُستقلين.

١- فوائده الأصول: ٤، ٦٥٤ و ٦٥٧ و ٦٥٨.

٢- جامع المقاصد ٥: ٣١٥.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٨ سطر ١٢.

والتحقيق: أنه ليست أصالة الصّحة أصلاً مُستقلاً عُقلاً ثباً أو شرعياً، وظهور حال المُسلم أو الفاعل أمراً مُستقلاً^(١) يدلّ على اعتباره دليل عُقلائي أو شرعي، بل الذي يكون مورد بناء العُقلاء هو المعاملة بالصّحة مع الفعل المشكوك فيه، وأمّا ظهور حال الفاعل فيحتمل أن يكون مبنى هذا العمل، كما أنه يمكن أن يكون مبناه ما أشرنا إليه في الأمر المُتقدّم، فكونها أمرين مُستقلّين ممّا لا وجه له، ولا دليل عليه.

هذا كلّه حال ما عدا الصورة الأخيرة المُتقدّمة، وأمّا هي؛ أي ما يكون الشكّ من ناحية جعل الشرط المفسد للكلام فيها أنه قد يكون الاختلاف بين المُعاملين في جعل الشرط المفسد وعدمه، فيدّعي أحدهما اشتراط أمرٍ مجهول، وينكر الآخر أصل الاشتراط، وقد يكون في جعله وجعل غيره، بعد اتّفاقهما على أصل الاشتراط، فيدّعي أحدهما اشتراط خياطة ثوب، والآخر اشتراط خياطة ثوب معلوم.

ثمّ إنّه قد يرجع اختلافهما إلى الأقلّ والأكثر، وقد يرجع إلى المتباينين: فعلى الأوّل قد يقال: إنّه يكون القول قول منكر أصل الاشتراط؛ لأصالة عدم الاشتراط^(٢)، والشكّ في صحّة العقد وفساده مُسبّب عن الشكّ في جعل الشرط المفسد، لكنّ ذلك لولم نقل بأنّ أصالة الصّحة أمانة عُقلائيّة، وإلا فلوجرت في المُسبّب ترفع موضوع السبب.

ومنه يظهر الحال في الاشتراط الراجع إلى الأقلّ والأكثر. وأمّا مع التباين: كما إذا ادّعى أحدهما اشتراط خياطة الثوب المعلوم، والآخر اشتراط شرب الخمر، وقلنا بمفسيديّة الشرط الفاسد مُطلقاً^(٣) فالمرجع - بعد تساقط

١- نفس المصدر: ٤١٨ سطر ١٥.

٢- نفس المصدر.

٣- أنظر كتاب البيع للإمام قدس سره ٥: ٢٤٣ - ٢٥٠.

الأصلين أو مُطلقاً - أصالة الصّحة.

لا يقال: إنّ أصالة عدم جعل الشرط من قبيل الأعدام الأزليّة، كأصالة عدم القرشيّة (١).

لأنّا نقول: إنشاء الشرط إنّما يوجد تدريجياً بعد تحقّق الإيجاب؛ لكونه في ضمنه، فقول البائع: «بعثك هذا بهذا، وشرطت عليك كذا» لما وجد تدريجياً يمكن أن يقال إنّ الإيجاب معلوم وإنشاء الشرط في ضمنه مشكوك فيه، فيدفع بالأصل، كاستصحاب عدم عروض المُفسد للصلاة، لكن في الاستصحاب في المقام - ولا سيما أصالة عدم الشرط في ضمن الإيجاب - شبهة المُبتَيّة، وليس المقام مُناسباً للتفصيل، والغرض في المقام جريان أصالة الصّحة مُطلقاً، لا جريان أصل آخر.

ثمّ إنّ يظهر من عبارة المُحقّق الثاني المنقولة من كتاب الإجارة أنّ مورد أصالة الصّحة إنّما يكون فيما شكّ في الشرط المُفسد بعد إحراز سائر شرائط العقد، وأمّا إذا شكّ في شيء مما هو مُعتبر في العقد أو المُتعاقدين أو العوضين فلا مجال لأصالة الصّحة؛ لأنّ الأصل عدم السبب الناقل (٢)، وهو كما ترى.

ولعلّ ذلك مُراد من استكمال الأركان، لا الذي ذكرنا سابقاً، ثمّ إنّ تمسّكه بأصالة عدم المُفسد في عرض أصالة الصّحة خلاف الصناعة، كما أنّ إنكار الشيخ الأعظم جريان أصالة الصّحة مُطلقاً (٣) محلّ منع.

١- أنظر منية الطالب ٢: ١٠٦ سطر ١.

٢- جامع المقاصد ٧: ٣٠٧ و ٣٠٨.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٩ سطر ١٥.

الأمر الرابع

اختصاص القاعدة بما إذا شك في تحقق الشيء صحيحاً

لا إشكال في أن مورد جريان أصالة الصحة إنما هو فيما إذا شك في أن العمل الكذائي هل وجد صحيحاً أم فاسداً، وأما إذا شك في ترتب الأثر على فعل - من جهة أخرى سوى الفساد - فلا تجري أصالة الصحة لرفع هذا الشك.

كما أنه لو شكنا في عروض البطلان على عمل بعد حدوثه صحيحاً لا تنفع أصالة الصحة في بقاء صحته وعدم عروض البطلان عليه، فإذا شكنا في عقد مُحقق أنه وجد صحيحاً أو فاسداً تجري أصالة الصحة فيه، سواء شك في شرائط العقد، أو المتعاملين، أو العوضين، كما عرفت.

وأما إذا علم تحقق الإيجاب صحيحاً، وشك في تعقبه بالقبول، أو علم بوجود عقد فضولي، وشك في تعقبه بالإجازة، فلا معنى لجريان أصالة الصحة؛ لأن الشك لا يكون في فساد العقد أو فساد الإيجاب، بل في تحقق الجزء المتم له، وليس القبول من شرائط صحة الإيجاب، حتى يكون الشك في صحته، بل الشك إنما هو في أصل وجود العقد، وقد عرفت أن مجرى أصالة الصحة إنما هو العقد بعد تحققه.

وكذا الحال في الشك في تعقب العقد الفضولي بالإجازة؛ لأن تعقبه بها ليس من شرائط صحته حتى يكون مورد جريانها، فالعقد بلا إجازة صحيح؛ بمعنى أنه إذا تعقبته إجازة تترتب عليه الآثار، فصحته بهذا المعنى معلومة، فالإجازة ليست من شرائط صحته، بل من مُمتمات أسباب النقل، وكذا التقابض في بيع الصرف والسلم

ليس من شرائط صحّة العقد، بل من مُتمّمات أسباب النقل.

نعم: لو تفرّق المتعاملان قبله يعرضه البطلان، وقد عرفت أنّ أصالة الصحّة لا تتكفّل عدم عروض البطلان على العمل، فلو صلّى صحيحاً وشككنا في تعقّب صلاته بالرياء - بناءً على إبطال الرياء المتأخّر - لا تجري أصالة الصحّة لإحراز عدم الرياء، أو لصحّة الصلاة، بل لا بدّ من التثبّت بسائر القواعد والأصول.

فأصالة الصحّة لا تجري في الشكّ في عروض المُبطل بعد وجود العمل صحيحاً، نعم تجري في الشكّ في عروض المُبطل في الأثناء.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ جريان أصالة الصحّة في كلّ شيءٍ بحسبه، كما أنّ صحّة كلّ شيءٍ بحسبه، فإذا شكّ في صحّة الإيجاب من حيث كونه عربياً أو كونه بصيغة الماضي مثلاً جرت أصالة الصحّة فيه؛ بمعنى أنّه يترتّب الأثر عليه إذا تعقّبته القبول الصحيح ولو بالأصل، وكذا بالنسبة إلى القبول، وأمّا إذا شكّ في تعقّبه بالقبول، أو شكّ في تحقّق الإيجاب مع إحراز القبول فلا.

وكذا الحال فيما إذا شكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ في بلوغ أحد الطرفين، وقلنا بعدم جريانها في فعل المشكوك في بلوغه، وأردنا إجراءها بالنسبة إلى فعل البالغ، وترتيب آثار العقد الصحيح؛ بأن يقال: إنّ صحّة فعل البالغ تستلزم صحّة فعل الطرف، كما صرح به الشيخ، و فرق بين ما إذا شكّ في صحّة المُعاملة من جهة كون أحد الطرفين بالغاً، وبين ما إذا شكّ في وجود الإيجاب أو القبول مع إحراز الآخر، فأجري الأصل في الأوّل دون الثاني^(١).

وذلك: لأنّ كون الظاهر من حال المُسلم أو الفاعل العاقل البالغ عدم التصرف الباطل واللغو، لو ينفع في ترتيب الأثر العقليّ كما أفاد في الأمر الثاني يكون بعينه جارياً

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٨ سطر ١٥ - ٢٠.

فيما إذا شكَّ في أصل الإيجاب مع إحراز القبول^(١)؛ فإنَّ القبول بلا إيجاب أيضاً لغو. فإذا لم ينفع جريانها في صدور فعل من فاعل آخر، لا ينفع في إثبات صحة فعل فاعل آخر؛ فإنَّ صحة كلِّ شيء بحسبه كما أفاد^(٢)، فصحة الإيجاب لا تتوقف على تعقُّبه بقبول من شخص بالغ، كما لا تتوقف على صدور أصله منه، فالفرق بين الأمرين لوجه معتد به له، والتفرقة بين ظهور الحال وأصالة الصحة قد عرفت حالها^(٣)، مع أنَّ ظهور الحال في المقامين على السواء.

والتحقيق: أنه على فرض عدم جريان الأصل مع الشك في البلوغ لا يفيد الأصل في المقامين.

ثمَّ إنه قدس سره جعل من مصاديق ما عنون في الأمر الثالث ما لو ادَّعى بائع الوقف وجود المصحح له، بل جعله أولى بعدم الجريان فيه وقال: وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خُلِّي وطبعه مبنياً على الفساد؛ بحيث يكون المصحح طارئاً عليه، كما لو ادَّعى بائع الوقف وجود المصحح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضوليِّ إجازة المرتهن والمالك^(٤) انتهى.

وأنت خير: بأنَّ بيع الوقف مع الشك في عروض المصحح له ليس من قبيل ما نحن فيه؛ لأنَّ الشك فيه إنَّما هو في الصحة والفساد، أي في أن البيع هل وقع صحيحاً حين حدوثه أو فاسداً، ومنشأ الشك هو الشك في عروض المصحح له وعدمه؛ فإنَّ بيع الوقف مع عدم عروض المسوغ له يقع باطلاً، لا صحيحاً تأهلياً كبيع الفضوليِّ والراهن، فمسألة بيع الوقف داخلة في الأمر السابق؛ ممَّا يكون الشك في قابليَّة العوض

١- نفس المصدر: ٤١٩.

٢- نفس المصدر: ٤١٨.

٣- تقدّم في صفحة ٣٦٧.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٩ سطر ٤.

للتقل، وقد عرفت أنَّ أصالة الصَّحة جارية في مثله.

واختار السيّد الطباطبائيّ في «ملحقات عروته» عدم جريان الأصل فيما إذا شكّ في صحّة بيع الناظر أو الموقوف عليه؛ من جهة الشكّ في عروض المسوّخ له، قال: فلو لم يثبت المسوّخ يجوز للبطن اللاحقة الانتزاع من يد المشتري، فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده، ولم يعلم كونه وكيلاً منه.

ودعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّخ لا تكفي في الحكم بالصّحة، ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منها؛ لأنّ يدهما ليست كيد الدّلال المدّعي للوكالة؛ فإنّ يده مُستقلّة، ويدهما غير مُستقلّة؛ لأنّها في الحقيقة يد الوقف المفروض عدم جواز بيعه، فيدهما إنّما تنفع في كميّة التصرفات التي هي مُقتضى الوقف، لا في مثل البيع الذي هو منافٍ ومُبطّل له، فهي نظير يد الودّعي التي لا تنفع إلّا في الحفظ، لا في البيع، فإذا ادّعى الوكالة احتاج إلى الإثبات؛ وأنّ يد الأمانة صارت يد الوكالة، وإلّا فالأصل بقاؤها على ما كانت عليه^(١) انتهى مُلخصاً.

وفيه: أنّ كون بيعه كبيع مال الغير مع عدم اليد ممنوع؛ لأنّ يد الناظر والموقوف عليه - إذا كان وليّاً للأمر - يد مُعتبرة عند العقلاء، ودعواهما مسموعة، فكيف تكون كلا يد؟

ودعوى كونها غير مُستقلّة ممنوعة، بل يدهما مُستقلّة، وما دام كون الوقف بحاله يجب عليهما حفظه، وأنحاء التصرفات المرتبطة به، وبالانتفاع منه على الوجه المشروع، وإذا احتاج إلى التغيير والتبديل مع عروض المسوّخ له تكون لهما الولاية على ذلك.

وما ذكره: من أنّ يدهما في الحقيقة يد الوقف.. إلى آخره ممّا لا محصل له؛ لعدم اعتبار اليد للوقف على الملك الموقوف عرفاً، ولو فرض كون يدهما يد الوقف ولا تكون

إلا لحفظه، لا لإبطاله، فمع عروض المُسَوِّغ لا يجوز لهما البيع؛ لصيرورتها أجنيين وهو كما ترى.

ولو كان المراد من كون اليد بيد الوقف أنها يد على المال الموقوف، فهو من قبيل المصادرة، ومن ذلك يعلم أن تنظير يدهما بيد الودعي في غير محله.

لا يقال: إن الشك في الصحة والفساد في بيع الوقف مُسَبَّب عن الشك في عروض المُسَوِّغ، فأصالة عدمه حاکمة على أصالة الصحة.

فإنه يقال: قد عرفت^(١) أن مبنى أصالة الصحة هو بناء العقلاء، فحينئذ لو قلنا بأنها أمانة عقلائية مبناها ترجيح الغلبة، وإلقاء احتمال الخلاف، فالأمانة القائمة على المسبب تكون رافعة لموضوع الأصل السببي؛ لأن الأمانة على اللازم أمانة على الملزوم، وهل يكون تقدمها عليه على نحو الحكومة، أو الوجود، أو الخروج موضوعاً؟ قد سبق الكلام في أمثاله في بابه^(٢).

ولو قلنا بأنها أصل عقلائي مبناها تقنين أرباب النفوذ في أوائل تمدن البشر لرغد العيش، ثم صارت ارتكازية، فلازم ذلك أن يكون الاستصحاب رادعاً لأصالة الصحة الجارية في المسبب، فلو كان رادعاً في مورد يكون رادعاً مطلقاً، وهو كما ترى.

وقد عرفت في بعض المباحث السالفة^(٣) أن الأدلة العامة غير سالحة لردع العقلاء عن ارتكازاتهم، خصوصاً في مثل هذا الأمر الذي يكون قطب رحي تمدن، ولولاه لم يقيم للمسلمين سوق^(٤)، وستأتي^(٥) تمة لذلك عند تعرض الشيخ له إن شاء الله.

١- تقدم في صفحة ٣٥٨.

٢- تقدم في صفحة ٢٣٠ وما بعدها.

٣- تقدم في صفحة ٣٠١ و ٣٠٢.

٤- الكافي ٧: ٣٨٧، الفقيه ٣: ٩٢/٣١، التهذيب ٦: ٢٦١/٢٦٥، الوسائل ١٨: ٢/٢١٥-٢، باب ٢٥ من أبواب

كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٥- يأتي في صفحة ٣٨١.

الأمر الخامس

إنَّ جريان أصالة الصَّحة بعد إحراز نفس العمل

قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ جريان أصالة الصَّحة إنَّما هو بعد إحراز نفس العمل؛ لأنَّ الشكَّ في صَّحة الشيء وفساده فرع وجوده.

لا أقول: إنَّ جريانها موقوف على الفراغ من العمل؛ لأنَّها جارية في أثناءه، بل وقبله لو كان منشأً للأثر، إذا علم أنَّه سيوجد وشكَّ في إيجادها في موطنه صحيحاً أو فاسداً.

بل أقول: إنَّ جريانها مُتأخَّر عن إحراز نفس العمل في موطنه، فلو شكَّ في وجود العمل في موطنه لا يكون مجرى الأصل؛ فإذا شكَّ في أنَّ الآتي بصورة الصلاة يأتي بها أو يأتي بصورتها لغرض آخر، لا تجري أصالة الصَّحة لإحراز كونها صلاة.

وكذا الحال في باب العقود والإيقاعات مع الشكَّ في قصد عناوينها، فلو قال: بعته، وشكَّ في استعماله في المعنى الإنشائي أو الإخباري لا تحرِّز أصالة الصَّحة نحو استعماله.

نعم: قد تكون في بعض الموارد أصول عقلائيَّة تحرِّز موضوع أصالة الصَّحة، فلو اختلف المتعاقدان فادعى أحدهما عدم قصده للإنشاء، أو عدم الجدِّ فيه لا يكون مبنى إحراز قصده وجدَّه هو أصل الصَّحة، لأنَّ الشكَّ ليس في الصَّحة والفساد، ولو كانت الأصول العقلائيَّة الأخر محرِّزة لأمثالها لاربطها بأصالة الصَّحة.

نعم: بعد إحراز عنوان العمل لو شكَّ في صحَّته تكون أصالة الصَّحة محرِّزة لها. ومَّا ذكرنا: يتضح حال فعل النائب، فإنَّ الشكَّ فيه قد يكون من جهة الشكَّ في إتيانه، وقد يكون من جهة الشكَّ في قصده النيابة، وقد يكون من جهة الإخلال بشيء

مُعتبر فيه.

فإن كان من الجهتين الأولتين فلا إشكال في عدم إحرازهما بأصالة الصحة؛ لعدم الشك في الصحة والفساد، فلا بدّ من إحرازهما بأمرٍ آخر، فهل يقبل قول النائب أم لا؟ فيه وجهان.

وأما بعد إحراز إيجاد النائب العمل النيابي إذا شك في صحته، فلا إشكال في جريان أصالة الصحة، من غير فرق بينه وبين سائر الأعمال؛ لأنّه فعل صادر من عاقل شك في صحته وفساده، وهو موضوع بناء العقلاء.

وأما ما أفاده الشيخ الأنصاري: من أنّ لفعل النائب عنوانين، أحدهما: من حيث إنّه فعل من أفعاله، وثانيهما: من حيث إنّه فعل المنوب عنه، ولا جريان لأصالة الصحة من هذه الحيثية؛ لأنّ سقوط التكليف عن المنوب عنه بفعل النائب باعتبار أنّه فعله، لا فعل النائب، فلا بدّ من إحراز الفعل الصحيح عنه^(١).

ففيه إشكال: ولا بدّ من بيان كيفية اعتبار النيابة لدى العقلاء حتّى يتضح الأمر، ولا بأس بالإشارة إجمالاً إلى اعتبار الوكالة والولاية أيضاً.

ف نقول: الوكالة لدى العقلاء عبارة عن تفويض الأمر إلى شخص وإيكاله إليه، فالفعل باعتبار أنّه فعل صادر من الوكيل نافذ في حقّ المُوكّل؛ لأنّه جعله سلطاناً عليه، فنفوذه عليه باعتبار إذنه، وإيكاله الأمر إليه لا باعتبار أنّه فعل صادر من المُوكّل؛ لعدم صدوره منه، ونسبة الفعل إليه تكون بالتجوّز والتوسع.

والولاية عبارة عن نحو سلطنة تكون دائرتها بالنسبة إلى مواردها مختلفة سعة وضيقتاً، أو أمر وضعي لازمته تلك السلطنة، فالوليّ على الصغير هو السلطان عليه، يتصرّف في أموره بما هو صلاحه، والوليّ على البلد هو المتصرّف فيه بما هو صلاحه

١- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٠ سطر ٧.

وَمُقْتَضَى سِيَاسَتِهِ، وَالْوَلِيَّ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ عَلَى النَّاسِ هُوَ السُّلْطَانُ عَلَيْهِمْ يَتَصَرَّفُ فِيهِمْ بِمَا هُوَ صَاحِبُهُمْ، وَبِمَا هُوَ مُقْتَضَى السِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ.

فَالْوَلَايَةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَمْرٍ وَضَعِيٍّ اِعْتِبَارِيٍّ لَدَى الْعُقَلَاءِ، يَتَّبِعُهَا جَوَازُ التَّصَرُّفِ فِي حَيْطَتِهَا، فَالْفِعْلُ الصَّادِرُ مِنَ الْوَلِيِّ وَالْوَالِيِّ بِاِعْتِبَارِ أَنََّّهُ فِعْلٌ صَادِرٌ مِنَ السُّلْطَانِ نَافِذٌ عَلَى الْمُسَلَّطِ عَلَيْهِ وَالْمَوْلَى عَلَيْهِ، لِابْتِعَابِ أَنََّّهُ فَعَلُهُ أَوْ بِإِذْنِهِ.

وَالنِّيَابَةُ عِبَارَةٌ عَنْ قِيَامِ شَخْصٍ مَقَامَ شَخْصٍ آخَرَ فِي نَوْعٍ مِنَ الْأَفْعَالِ، يَكُونُ حَقِّهَا مَبَاشَرَةً الْمُنُوبِ عَنْهُ لَدَى الْاِخْتِيَارِ، كَمَا لَوْ قَامَ مَجْلِسُ سَلَامٍ عَامًّا لِلسُّلْطَانِ، وَتَكُونُ وَظِيفَةُ أَرْكَانِ دَوْلَتِهِ وَشُرَفَاءِ مَمْلَكَتِهِ الْحُضُورَ فِيهِ لِمَرَاثِمِ السَّلَامِ، وَاتَّفَقَ عِذْرٌ لِبَعْضِهِمْ، فَأَرْسَلَ شَخْصًا مُنَاسِبًا لِمَقَامِ السُّلْطَانَةِ قَائِمًا مَقَامَهُ وَنَائِبًا مَنَابِهِ فِي تَشْرِيفَاتِ السَّلَامِ، فَإِنَّهُ يَعْدُ لَدَى الْعُقَلَاءِ مَرْتَبَةً مِنْ حُضُورِهِ بِوُجُودِهِ التَّنْزِيلِيَّ، وَيَصِيرُ لَدَى السُّلْطَانِ مُقَرَّبًا، وَيَكُونُ ذَاكَ الْعَمَلُ عِنْدَ الْعُذْرِ مَقْبُولًا مِنْهُ.

فَالْوَكَاةُ تَكُونُ فِي الْعُقُودِ وَالْإِيقَاعَاتِ مِمَّا لَا يَكُونُ لِخُصُوصِ الْمُبَاشَرِ دَخَالَةً فِي تَحَقُّقِهَا، وَلَا تَكُونُ فِي الْعِبَادَاتِ، كَمَا لَا يَقْبَلُ مَجْلِسُ السَّلَامِ الْوَكَاةَ، وَالنِّيَابَةُ تَكُونُ فِي مِثْلِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي بِمَنْزِلَةِ الْحُضُورِ فِي مَجْلِسِ السُّلْطَانِ، فَلَا تَجُوزُ الْوَكَاةُ فِي الْحَجِّ وَالصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْعِبَادَاتِ لَيْسَ مِنْ شُؤْنِ سُلْطَانَةِ الشَّخْصِ وَنَفُوذِهِ، بَلْ مِنْ قِبَلِ الْحُضُورِ فِي مَجْلِسِ السُّلْطَانِ.

فَالنِّيَابَةُ لَيْسَتْ مِنْ قِبَلِ تَفْوِيضِ الْأَمْرِ، بَلْ مِنْ قِبَلِ الْإِطَاعَةِ بِالْوُجُودِ التَّنْزِيلِيَّ، فَالْفِعْلُ الصَّادِرُ مِنَ النَّائِبِ - بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهِ وَجُودًا تَنْزِيلِيًّا لِلْمُنُوبِ عَنْهُ وَلَوْ بِالتَّوَسُّعِ - مُوجِبٌ لِحُصُولِ الْقُرْبِ لَدَى الْمَوْلَى، لَا بِمَا أَنَّ الْفِعْلَ فَعَلَهُ، بَلْ بِمَا أَنََّّهُ صَادِرٌ مِمَّنْ كَانَ نَازِلًا مِنْزَلَتَهُ.

فَاتَّضَحَ مِمَّا ذَكَرْنَا: أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي جَرِيَانِ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ فِيهَا إِذَا شُكَّ فِي الصَّحَّةِ

والفساد بعد إحراز نفس العمل بعنوانه في فعل الوكيل والولي؛ لأنّه فعلهما، ونفوذته في المؤكّل باعتبار إذنه وإيكال الأمر إليه، وفي المولى عليه باعتبار نحو سلطنة عليه، وكذا الحال في النائب؛ لأنّ النيابة وإن كان اعتبارها غيرهما، لكن لا إشكال في أنّ الفعل صادر من النائب حقيقة، وباعتبار صدوره منه وقيامه مقام المنوب عنه يسقط عنه.

فما ادّعاه الشيخ: من أنّ فعله لما كان فعلاً له يسقط عنه^(١)، فكأنّه قال: لا تجري أصالة الصّحة إلا في فعل الغير، وفعل النائب ليس كذلك.

ففيه: أنّ كون الفعل فعل الغير واضح، ومُجَرَّد أنّه يعدّ مرتبة من فعل المنوب عنه بالتوسّع لا يُوجب عدم جريان الأصل فيه.

مع أنّ التفكيك بين الحثّيتين كما أفاده رحمه الله كما ترى؛ فإنّ النيابة إن اقتضت أن يكون الفعل الصادر من النائب فعل المنوب عنه، ويكون النائب بما أنّه نائب غير مُستقلّ في الفاعلية، فلا تكون له جهة فاعلية، ولا لفعله جهة صدور منه.

وإن اقتضت أن يكون الفعل الصادر من النائب موجباً لسقوطه منه؛ لكونه وجوداً تنزيليّاً له توسّعاً، ويكون فعله بوجه من التوسّع فعله، فلا وجه لعدم جريان الأصل في فعله.

وبالجملة: لا يمكن أن يقال: إنّ الواقف بعرفات والمشعر، والمطوّف بالبيت العتيق والمُصليّ خلف مقام إبراهيم عليه السلام ليس النائب، بل هذه الأفعال أفعال المريض المُزمن في بلده، فلا تجري فيها أصالة الصّحة باعتبار أنّها فعله لا فعل الغير.

فتفكيك الجهتين ممّا لا يساعد عليه الاعتبار، بل يكون اعتبار النيابة بما ذكره من صيرورة الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه؛ لكون الفاعل آلة له، مع كونه فعلاً من أفعال النائب نفسه، لا المنوب عنه مُتتافين، كما لا يخفى.

وأما لزوم مراعاة النائب تكليف نفسه في بعض الجهات، كالجهر والإخفات والستر، ومُراعاة تكليف المنوب عنه في نوع التكليف مثل القصر والإتمام، والقِران والتمتع، فليس من أجل أنه رُوِعت في الفعل جهتان؛ جهة النيابة، وجهة اللانِيابة؛ فإنَّه لا وجه لاعتبار اللانِيابة في الفعل الصادر من النائب بما أنَّه نائب.

بل لأجل أنَّه استنيب لقيامه مقام المنوب عنه فيما يجب عليه، فإذا كان عليه حجّ التمتع وصلاة التمام لا معنى للإتيان بغيرهما مما لا يكون نائباً فيه، ومراعاة تكليف نفسه في الشرائط والموانع لأجل أنَّ الفعل فعله، لا فعل المنوب عنه كما تقدّم، فلا بدّ من مُراعاة ما اشترط عليه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنَّ جريان أصالة الصّحة في فعل النائب فيما يكون الشكّ في الصّحة ممّا لا مانع منه، ولا يعتبر فيه عدالة النائب من هذه الحيثية، واعتبارها من حيثية أُخرى على فرضه غير مُرتبط بما نحن بصدده.

الأمر السادس

عدم حُجّية مُثبتات أصالة الصّحة

لا إشكال في عدم حُجّية مُثبتات أصالة الصّحة؛ لعدم الدليل عليها، لأنّ بناء العقلاء - الذي هو العمدة في الباب - غير ثابت بالنسبة إليها، فالثابت من بنائهم ليس إلّا ترتيب آثار صّحة الفعل، فإذا شكّ في صّحة صلاة من جهة الشكّ في الطهارة تترتّب عليها آثار الصّحة، فيقتدى بها، لكن لا يثبت بها كون المُصليّ على وضوء أو غُسل، فلا مانع من إجراء استصحاب الحدث لو كان له أثر.

وكذا لو شكّ في أنَّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك، أو بعين من أعيان

ماله يحكم بصحة الشراء، وتملك المشتري المبيع، ولا يثبت بذلك تعلق البيع على شيء من أعيان ماله، ويجري استصحاب بقاء الأعيان على ملكه، ولا إشكال فيه من جهة التفكير في الآثار ظاهراً، وهو ليس بعزيز، خصوصاً في كتاب القضاء وكيفية تشخيص المدعي والمنكر، فراجع (١).

فالإشكال على الشيخ الأعظم: من أن جريان أصالة الصحة مُستلزم للحكم بدخول المبيع في ملك المشتري، من دون أن يدخل في ملك البائع ما يقابله (٢) كما ترى ليس بشيء إذا اقتضت الأصول في مقام الظاهر، كما التزم المُستشكل في قاعدة التجاوز مع كونها من الأصول المحرزة عنده (٣).

وبالجملة: لا إشكال من هذه الجهة، نعم قد يحصل علم إجمالي في بعض المقامات، وهو غير مُرتبط بما نحن فيه.

فتحصّل مما ذكرنا: أن مُثبتات أصل الصحة ليست بحجّة؛ لعدم بناء العُقلاء إلى أعلى المعاملة بالصحة مع العمل الصادر من الفاعل، و أمّا ترتيب آثار اللّوازم فلا، ولا فرق في بناء العُقلاء بين اللّوازم والآثار الشرعيّة، وغيرها من العقليّة والعاديّة. لكن ترتيب الآثار الشرعيّة ولو مع الوساطة ليس لأجل بناء العُقلاء، ولا لإطلاق دليل الأصل، أو قيام الإجماع عليه دون غيرها؛ لعدم الفرق لدى العُقلاء بين لازم ولازم، وليس دليل لفظي يؤخذ بإطلاقه، ولا إجماع في الباب.

بل لأجل ما ذكرنا في مبحث مُثبتات الاستصحاب (٤): من أن دليله لا يتكفّل إلا لإحراز موضوع كبرى شرعيّة، فتطبق عليه الكبرى، وإذا كانت الآثار الشرعيّة

١- أنظر جواهر الكلام ٤٠: ٣٨٤.

٢- فوائد الأصول ٤: ٦٦٦.

٣- نفس المصدر ٤: ٦٤٢.

٤- تقدّم في صفحة ١٥٧.

مُترتبة تكون كل كبرى سابقة محرزة لموضوع كبرى لاحقة.

ففي ما نحن فيه أيضاً لا تتكفل أصالة الصحة إلا صحة نفس العمل، فإذا انسلت تحت كبرى شرعية يترتب عليه الأثر، فأصالة الصحة في الطلاق مثلاً لا تثبت بها إلا صحة الطلاق، لكن إذا صحَّ الطلاق تنسلت المرأة في قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾^(١) فإذا خرجت من العدة تنطبق عليها كبرى شرعية أخرى وهكذا.

وهذا التفكيك بين اللوازم الشرعية وغيرها في باب أصالة الصحة - مما لا إطلاق للدليل فيه، ويكون الدليل عليه هو البناء العقلائي - مما يؤيد ويؤكد ما ذكرنا في الاستصحاب^(٢) في وجه ترتيب الآثار الشرعية ولو بألف واسطة، دون غيرها، فتدبر جيداً.

الأمر السابع

موارد تقدم أصالة الصحة على الاستصحاب ووجهه

لا إشكال في تقدم أصالة الصحة على استصحاب عدم الانتقال وأمثاله إذا لم يكن في البين أصل موضوعي، وأما معه فقد وقع الكلام فيه^(٣)، وكذا وقع الكلام في وجه تقدمها عليه هل هو الحكومة، أو التخصيص، أو غيرها^(٤)؟

١- سورة البقرة: ٢: ٢٢٨.

٢- تقدم في صفحة ١٥٣ و ١٥٤.

٣- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢١ سطر ٩، فوائد الأصول: ٤: ٦٥٧ - ٦٦١ و ٦٧٠ - ٦٧٨، نهاية الأفكار: ٤: ٩٩ - ١٠١، حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ١١٥ سطر ١٣.

٤- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤١٠ سطر ١٠، فوائد الأصول: ٤: ٦٥٣ و ٦٧٠، درر الفوائد: ٦١١ و ٦١٢، نهاية الأفكار: ٤: ٩٩ - ١٠١.

والتحقيق: أنك قد عرفت أن مبنى حُجَّتِها كان بناء العُقلاء، كما مرّ مراراً، ولا تكون ممّا انفردت بحُجَّتِها شريعة الإسلام، بل ولا سائر الشرائع.

وما يتوهم: من أن الصحة والفساد لا تكونان بين العُقلاء، بل هما من الوضعيات الشرعية فني غاية السقوط؛ لأنّ الصحة ليست إلّا اعتباراً من الاعتبارات الوضعية العقلائية، فتداول الصحة والفساد بينهم، كانوا مُتَحَلِّين بشريعة أو لا.

ألا ترى: أن أحداً لو سرق مال غيره وباعه، فاطّلع عليه الحاكم العرفي الغير المُتَحَلِّ بدين يأخذ العين من المُشْتَرِي، ويردّها إلى مالكها، ويأخذ الثمن من السارق، ويردّه إلى مالكه، وليس ذلك إلّا لحكمه بفساد المُعاملة، بخلاف مالو وقعت المُعاملة بين المالكين، وليست الصحة والفساد إلّا ذلك.

وكذا ترى: أن لكلّ قوم نكاحاً بقواعد مرسومة بينهم - ولو في الطوائف الوحشية - ويكون الزنا والنكاح بين جميع الطوائف مُتَحَلِّين، ونكاح امرأة الغير باطل لدى غير المُتَحَلِّين بديانة أيضاً، نعم يكون قانون الزواج مُتَحَلِّياً بين الطوائف المُختلفة.

لكن مع اختلافه يكون النكاح الصحيح ما طابق القانون، والباطل ما خالفه، فتكون الصحة والفساد من الأحكام العقلائية، كأصالة الصحة، وشريعة الإسلام على صانعها السلام قد بدأت في زمانٍ كانت الصحة والفساد وأصالة الصحة رائجتين بينهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن اللائق بالبحث هاهنا أن دليل الاستصحاب وهو قوله: (لا ينقض اليقين بالشك) هل يصلح أن يكون رادعاً لبناء العُقلاء عن العمل بأصالة الصحة أم لا؟ وقد أشرنا سابقاً^(١) إلى عدم صلوح مثله للردعية، فالعمدة هو ملاحظة نطاق دائرة بناء العُقلاء، فقد عرفته في بعض الأمور السالفة^(٢).

فتقدّم أصالة الصحة ليس من أجل التعارض بينها وبينه بدوياً، والتقدّم بحكومة

١- تقدّم في صفحة ٣٠١-٣٠٢ و٣٧٣.

٢- تقدّم في صفحة ٣٦١-٣٦٤.

أو تخصيص أو غيرهما، بل تكون أدلة الاستصحاب غير صالحة للردع عن بناء العقلاء فيما تحقّق بناؤهم؛ لأنّهم في العمل على أصالة الصّحة، وترتيب آثار الصّحة على المعاملات والعبادات ارتكازاً لا يرون أنفسهم شاكّين.

لا أقول: إنهم قاطعون؛ فإنّه خلاف الضرورة؛ بل أقول: إنهم يكونون غافلي الذهن عن أنّ ترتيب آثار الصّحة عمل بالشكّ، فلا بدّ في صرفهم عن بنائهم من دليل صريح يردعهم عنه، ولا يصلح مجرّد إطلاق قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) للردع عن طريقتهم المألوفة.

ولهذا لم تكن هذه الكبريات الملقاة من الأئمة إلى أصحابهم مُوجبة لانقداح مثل ذلك في أذهانهم، وإلا كانوا يسألون عنه، مع أنّهم كانوا يعملون على أصالة الصّحة ليلاً ونهاراً، مع ورود مثل هذه الكبريات، وهذا واضح جدّاً لدى التأمّل.

فإذا تكون أصالة الصّحة خارجة عن نقض اليقين بالشكّ موضوعاً لدى العقلاء، فما أفادوه في المقام من حكومتها على الاستصحاب، أو تخصيص دليل الأصل بها^(١) لعلّه في غير محله، والحمد لله أولاً وآخراً.

المبحث الرابع

حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

ولا بأس بعرض بعض الجهات فيها، حتى يتضح حالها وحاله معها، ويتم ذلك

في ضمن أمور:

الأمر الأوّل

في ذكر نُبذةٍ من الأخبار الواردة فيها وعدّ بعض موارد ورد فيها النصّ بالخصوص

فمن الأخبار العامّة مارواه الشيخ بإسناده عن محمّدين حكيم^(١) قال: سألت أبا الحسن عن شيءٍ.

فقال لي: (كَلَّ مجهول فقيه القرعة).

قلت له: إنّ القرعة تخطىء وتصيب!

قال: (كَلَّ ما حكم الله به فليس بمخطيء) ^(٢).

ورواه الصدوق بطريقتين صحيحين عنه^(٣)، والظاهر أنّه الخثعمي الذي لا يخلو عن الحسن، بل لا تبعد وثاقته؛ لكونه صاحب الأصل، ولكثرة نقل المشايخ بل أصحاب الإجماع عنه^(٤)، ولو كان فيها ضعف فهو مُنجبر باعتماد الأصحاب عليها.

قال الشيخ في «النهاية»: وكلّ أمرٍ مُشكل مجهول يشته الحكم فيه فينبغي أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن أبي الحسن موسى، وعن غيره من آبائه وأبنائه من قولهم: (كَلَّ مجهول فقيه القرعة).

وقلت له: إنّ القرعة تخطىء وتصيب!

فقال: (كَلَّ ما حكم الله به فليس بمخطيء) ^(٥).

وهو كما ترى عين عبارة الحديث، والظاهر منه أنّه عثر على روايات أخر من

١- محمّدين حكيم: الخثعمي أبو جعفر، من مُتكلّمي الإمامية، ومن أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليها السلام، روى عن شهاب بن عبد ربّه، ومحمّدين مسلم وغيرهم، وروى عنه محمّدين أبي عمير، وعمربن أذينة، وصفوان بن يحيى وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٣٥٧/٩٥٧، رجال الكشي ٢: ٧٤٦، معجم رجال الحديث ١٦: ٣١/١٠٦٢٠.

٢- التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٣، الوسائل ١٨: ١١٩/١١ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- الفقيه ٣: ٥٢/١٧٤ و ٤: ٨٨.

٤- تفتح المقال ٣: ١٠٩، معجم رجال الحديث ١٦: ٣٧-٤٠ و ٣٩٤-٣٩٦.

٥- النهاية للطوسي: ٣٤٥ و ٣٤٦.

سائر الأئمة عليهم السلام بهذا المضمون، ولم نعثر عليها، ويمكن أن يكون نظره إلى سائر الروايات الواردة في الأبواب المختلفة، فاستفاد منها بإلغاء الخصوصية أن كل مجهول يُشتبه فيه الحكم ففيه القرعة.

وعن «الخلاف»: أن القرعة مذهبنا في كل أمر مجهول^(١)، وادّعى في كتاب تعارض البيّنات إجماع الفرقة على أن القرعة تستعمل في كل أمر مجهول مُشتبه^(٢).

وعن الشهيد^(٣) في «القواعد»: ثبت عندنا قولهم: (كل مجهول فيه القرعة)^(٤). يُستفاد من كلام الشيخ في «الخلاف» أن الحكم بهذا العنوان مذهب الخاصّة، ومن كلام الشهيد أن هذا الكلام ثابت عند الطائفة من أئمّتهم، مع عدم رواية بهذه العبارة عند الشهيد قطعاً غير رواية محمد بن حكيم.

وبالجملّة: الرواية موثوق بها، وليس في طرقنا ما يُستفاد منه العموم غيرها، وسيأتي حالها^(٥).

ومّا يُستفاد منه العموم ماروي من طرق العامّة: (إنّ القرعة لكلّ أمر مُشتبه)^(٦). وفي رواية: (لكلّ أمر مُشكل).

وعن الحلّي دعوى الإجماع على أن كلّ مُشكل فيه القرعة^(٧) ونقل عنه أيضاً أنّه قال

١- الخلاف ٢: ٥٩٩ المسألة الثانية والثلاثون.

٢- نفس المصدر ٢: ٦٣٨ المسألة العاشرة.

٣- الشهيد الأول: هو إمام المحققين وقُدوة المدافعين عن حريم أهل البيت عليهم السلام، الشيخ محمد بن مكّي بن محمد بن حامدين أحمد النبطي العاملي، ولد سنة ٧٣٤ هـ وتلقّى العلم على يد والده الذي كان عالماً فاضلاً، ثمّ على يد آخرين من أعلام المذهب، وقد ترك آثاراً رائعة من المؤلفات كاللمعة والدروس والبيان والذكرى وغاية المراد وغيرها، أجازته عدّة من الأعلام منهم: فخر المحققين، والسيد العميدي، وقطب الدين الرازي وغيرهم، ومن تخرّج عليه الفاضل السيوري، وابن نجدة، ومحمد بن علي الضحّاك الشامي وغيرهم. استشهد قدس الله روحه سنة ٧٨٦ هـ. أنظر أمل الأمل ١: ١٨٣، أعيان الشيعة ١٠: ٥٩-٦٤، مستدرک الرسائل ٣: ٤٤٧ و ٤٥٩.

٤- القواعد والفوائد ٢: ٢٢.

٥- يأتي في صفحة ٣٩٦.

٦- أنظر بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٤.

٧- السرائر ٢: ١٧٠ وستأتي ترجمة الحلّي قريباً.

في باب سماع البيّنات: وكلّ أمر مُشكّل يشتبّه فيه الحكم فينبغي أن تُستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن الأئمة عليهم السلام، وتواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإماميّة^(١).

ولعله عشر على روايات بهذا المضمون، وإن كان المظنون اصطياً الكليّة من الموارد المُختلفة.

وعن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين، وأبي جعفر، وأبي عبد الله عليهم السلام: أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل، قال أبو عبد الله عليه السلام: (وأبيّ حكم في المُلتبس أثبت من القرعة، أليس هو التفويض إلى الله جلّ ذكره) ثم ذكر قصة يونس، ومريم، وعبد المطلب^(٢).

ويمكن استفادة الكليّة في باب القضاء ممّا في «المُستدرک» عن الشيخ المفيد في «الاختصاص» بإسناده عن عبد الرحيم^(٣) قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول (إنّ عليّاً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجيء فيه كتاب، ولم تجر فيه سنة رجم فيه) يعني ساهم (فأصاب) ثم قال: (يا عبد الرحيم وتلك من المُعضلات)^(٤).

ويمكن استفادة العموم في الجملة ممّا ورد في ذيل صحيحة أبي بصير برواية الصدوق من قول النبي صلى الله عليه وآله: (ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى

١- نفس المصدر ٢: ١٧٣.

٢- دعائم الإسلام ٢: ٥٢٢/١٨٦٤، مستدرک الوسائل ٣: ١/٢٠٠ و ٢- باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- عبد الرحيم: ابن روح التصدير الأسدي، من أصحاب الأئمة الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام والراوين عنهم، روى عنه عبد الله بن مسكان، والعباس بن عامر النقصاني، وهما بن عثمان، وغيرهم. أنظر تنقيح المقال ٢: ١٥٠/٦٥٦٩ و ٦٥٧٥، معجم رجال الحديث ١٠: ٦٤٧٩/٧ و ٦٤٨٩/١٠.

٤- الاختصاص: ٣١٠، بصائر الدرجات: ٤٠٩، مستدرک الوسائل ٣: ١٤/٢٠١ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

الله عز وجل إلا خرج سهم المحق^(١).

وقريب منه ما عن أمير المؤمنين عليه صلوات الله في ذيل رواية العباس بن هلال^(٢) ومُرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام^(٣) ومُرسله «فقه الرضا» عنه عليه السلام قال: (أَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنَ الْقَرْعَةِ إِذَا فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى اللَّهِ، أَلَيْسَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ ﴿فَسَاهِمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾)^(٤) وكذا رواية أحمد البرقي^(٥).

وأما الموارد التي ورد فيها النص فهي كثيرة:

منها: فيما إذا تعارضت البيّتان عند فقد المرجح، ففي صحيحة داود بن سرحان^(٦) برواية الصدوق، عن أبي عبدالله في شاهدين شهدا على أمر واحد، فجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا عليه واختلفوا؟

قال: (يقرع بينهم، فأتهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء)^(٧).

- ١- الفقيه ٣: ٥٤ / ١٨٣، الوسائل ١٨: ١٨٨ / ٦ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٢- التهذيب ٩: ٣٦٣ / ١٢٩٨، الوسائل ١٧: ٥٩٣ / ٤ - باب ٤ من أبواب ميراث الغرقين.
- العباس بن هلال: وهو الشامي عدّه الشيخ في أصحاب الرضا عليه السلام والرواية عنه، وكان مولى للإمام الكاظم عليه السلام، روى عنه إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الوليد، ويعقوب بن يزيد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٧٤٩ / ٢٨٢، رجال الطوسي: ٣٩ / ٣٨٢، معجم رجال الحديث ٩: ٢٥٠ / ٦٢٠٩.
- ٣- الفقيه ٣: ٥٢ / ١٧٥، الوسائل ١٨: ١٩٠ / ١٣ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٤- الآية من سورة الصافات ٣٧: ١٤١، وانظر فقه الرضا عليه السلام: ٢٦٢، مستدرک الوسائل ٣: ٢٠٠ / ٤ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٥- المحاسن: ٦٠٣ / ٣٠، الوسائل ١٨: ١٩١ / ١٧ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- أحمد البرقي: وهو أحمد بن محمد بن خالد البرقي أبو جعفر، عدّه الشيخ في أصحاب الإمام بن الجواد وإلهادي عليهما السلام، خلف كتباً كثيرة، روى عن أبيه، وعثمان بن عيسى، ومحمد بن علي وغيرهم، وروى عنه سعد بن عبدالله الأشعري، وعلي ابن إبراهيم، وسهل بن زياد وغيرهم. أنظر رجال النجاشي: ٧٦ / ١٨٢، رجال الطوسي: ٣٩٨ / ٨ و ٤١٠ / ١٦، معجم رجال الحديث ٢: ٨٥٨ / ٢٦١.
- ٦- داود بن سرحان: العطار، كوفي، ثقة، عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الصادق عليه السلام، روى عن زرارة، وعبدالله ابن فرقد، وروى عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر، وعبدالرحمن بن أبي نجران، والحسن بن علي بن فضال، وآخرون. أنظر رجال الطوسي: ١٩٠ / ١٣، جامع الرواة: ١: ٣٠٤، مجمع الرجال ٢: ٢٨٣.
- ٧- الفقيه ٣: ٥٢ / ١٧٨، الوسائل ١٨: ١٨٣ / ٦ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

وفي صحيحة الحلبي^(١) قريب منها، إلا أنَّ في آخرها: (فهو أولى بالحق) (٢) بدل: (أولى بالقضاء).

وفي صحيحة البصري^(٣) روايته أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (كان عليّ عليه السلام إذا أتاه رجلان بشهود، عدلهم سواء وعددهم، أقرع بينهم على أيهما تصير اليمين...) (٤) الحديث.

وهذه الطائفة عامة لكل قضية في باب القضايا المشكّلة الواردة على القاضي إذا تعارضت البيّنات ولا ترجيح فيها، أو لم يتهيأ فيه الإشهاد، كما يدلّ عليه «الفقه الرضويّ». ومن الموارد الخاصّة:

١- قضية الإشهاد على الدابة كموثقة سماعة^(٥) عن أبي عبدالله عليه سلام الله قال: (إنَّ رجلين اختصما إلى عليّ عليه الصلاة والسلام في دابة، فزعم كل واحد منهما أنّها أنتجت على مذوده^(٦) وأقام كل واحد منهما بيّنة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين)^(٧) الحديث.

١- الحلبي: هو محمد بن علي بن أبي شعبة الحلبي، أبو جعفر، وجه أصحابنا وفقههم، والثقة الذي لا يطعن عليه، عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام روى عن عبدالله بن مسكان، ومنصور بن حازم، وأبان بن عثمان، وعلي بن النعمان، وروى عنه عبدالرحمن بن الحجاج، والمفضل بن صالح، ومنصور بن يونس. أنظر رجال النجاشي: ٥٥/٣٢٥، معجم رجال الحديث ١٦: ١١٢٦٥/٣٠٢، ١٧: ٤٥/١١٣٧٤ و ١٨: ١٢٠٦٩/٧٣.

٢- التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٧، الاستبصار ٣: ٤٠/١٣٧، الوسائل ١٨: ١٨٥/١١ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- البصري: هو عبدالرحمن بن أبي عبدالله البصري مولى بني شيبان تقدم ترجمته في صفحة ٣٢٢ من هذا الكتاب.
٤- الكافي ٧: ٤١٩/٣، الفقيه ٣: ٥٣/١٨١، التهذيب ٦: ٢٣٣/٥٧١، الاستبصار ٣: ٣٩/١٣١، الوسائل ١٨: ١٨٣/٥ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٥- سماعة: بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمي الكوفي، مولى عبد بن وائل بن حجر الحضرمي، يكنى أبا محمد، من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام روى عن محمد بن عمران، والكلبي النسابة، ومضمره وغيرهم، وروى عنه صفوان بن يحيى، ويونس بن عبدالرحمن، والحسن بن محبوب، والقاسم بن سليمان وآخرون، مات بالمدينة سنة ١٤٥ هـ. أنظر رجال النجاشي: ١٩٣/٥١٧، معجم رجال الحديث ٨: ٢٩٧/٥٥٤٦، مجمع الرجال ٣: ١٧٠.

٦- المذوّدة: معتلف الدابة. لسان العرب ٥: ٧٠.
٧- الفقيه ٣: ٥٢/١٧٧، التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٦، الاستبصار ٣: ٤٠/١٣٦، الوسائل ١٨: ١٨٥/١٢ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

ومثلها غيرها^(١).

٢- ومنها: الإشهاد بالإيداع على الظاهر، وهي رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له: رجل شهد له رجلان بأن له عند رجل خمسين درهماً، وجاء آخران فشهدا بأن له عنده مائة درهم، كلهم شهدوا في موقف؟

قال: (أقرع بينهم، ثم استحلف الذين أصابهم القرع...) (٢) الحديث.

٣- ومنها: مورد اشتباه الولد بين العبد والحرّ والمُشرك، ففي صحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إذا وقع الحرّ والعبد والمُشرك على امرأة في طهرٍ واحدٍ وادّعوا الولد أقرع بينهم، وكان الولد للذي يقرع) (٣).

٤- ومنها: الإشهاد على الزوجية^(٤).

٥- ومنها: قضية الشاب الذي خرج أبوه مع جماعة، ثم جاؤوا وشهدوا بموته^(٥).

٦- ومنها: قضية الوصية بعق ثلث العبيد^(٦).

٧- ومنها: عتق ثلثهم^(٧).

٨- ومنها: مورد الاشتباه بين الولد والعبد المُحرّر^(٨).

١- انظر التهذيب ٦: ٢٣٦/٥٨٢، الاستبصار ٣: ٤١/١٤١، الوسائل ١٨: ١٨٦/١٥ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٢- الكافي ٧: ٤٢٠/١، التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٨، الاستبصار ٣: ٤١/١٣٨، الوسائل ١٨: ١٨٣/٧ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٥، الوسائل ١٨: ١٨٧/١ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٤- الكافي ٧: ٤٢٠/٢، التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٩، الاستبصار ٣: ٤١/١٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٤/٨ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٥- الكافي ٧: ٣٧١/٨، الفقيه ٣: ١٥/٤٠، التهذيب ٦: ٣١٦/٨٧٥.

٦- التهذيب ٨: ٢٣٤/٨٤٢، الوسائل ١٦: ٧٧/١ - باب ٦٥ من أبواب العتق.

٧- الكافي ٧: ١٨/١١ و ١٢/٥٥، الفقيه ٤: ١٥٩/٥٥٥، التهذيب ٩: ٢٢٠/٨٦٤، الوسائل ١٣: ١٣/٤٦٤ - باب ٧٥ من أبواب أحكام الوصايا.

٨- التهذيب ٩: ١٧١/٧٠٠، الوسائل ١٣: ٤٢٧/١ - باب ٤٣ من أبواب أحكام الوصايا.

- ٩- ومنها: مورد الاشتباه بين صبيّين، أحدهما حرّ، والآخر مملوك^(١).
- ١٠- ومنها: مورد الخشْيُ المشكّل^(٢).
- ١١- ومنها: مورد عتق أوّل مملوك^(٣).
- ١٢- ومنها: مورد اشتباه المعتق بغيره^(٤).
- ١٣- ومنها: مورد عتق عبيد في مرض الموت، ولا مال له^(٥).
- ١٤- ومنها: مورد اشتباه الغنم الموطوءة^(٦).
- ١٥- ومنها: مورد قسمة أمير المؤمنين عليه السلام المال الذي أتى من أصفهان، المذكور في كتاب الجهاد^(٧).
- ١٦- ومنها: قضية مُساهمة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَرِشاً فِي بِنَاءِ الْبَيْتِ^(٨).
- ١٧- ومنها: استعمال موسى عليه السلام النّام بالقرعة بتعليم الله تعالى^(٩).
- ١٨- ومنها: مساهمة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَزْوَاجِهِ إِذَا أَرَادَ سَفْراً^(١٠).
- ١٩- ومنها: اقتراعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الصُّفَّةِ لِلْبَعْثِ إِلَى غَزْوَةِ ذَاتِ
-
- ١- الفقيه ٤: ٢٢٦/٧١٧، التهذيب ٦: ٢٣٩/٥٨٦، الوسائل ١٨: ٧/١٨٨ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٢- الكافي ٧: ١٥٨/٢، المحاسن: ٢٩٦/٦٠٣، الفقيه ٤: ٧٦٣/٢٣٩، التهذيب ٦: ٢٣٩/٥٨٨، الوسائل ١٧: ٢/٥٨٠ - باب ٤ من أبواب ميراث الخشْيُ.
- ٣- التهذيب ٦: ٢٣٩/٥٨٩، الوسائل ١٨: ٢/١٨٧ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٤- الكافي ٦: ١٩٧/١٤، التهذيب ٨: ٢٣٠/٨٣٠، الوسائل ١٦: ٤٤/١ - باب ٣٤ من أبواب العتق.
- ٥- صحيح مسلم ٣: ٤٩٠/٥٦، سنن النسائي ٤: ٦٤ - كتاب الجنائز، سنن أبي داود ٢: ٤٢٢/٣٩٥٨، جامع الأصول ٨: ٧١-٧٣.
- ٦- التهذيب ٩: ٤٣/١٨٢، الوسائل ١٦: ٤٣٦/١ - باب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة.
- ٧- الفهارس ١: ٥١، الوسائل ١١: ٨٧/١٣ - باب ٤١ من أبواب جهاد العدو.
- ٨- الكافي ٤: ٢١٨/٥، مستدرک الوسائل ٣: ٢٠٠/١٠ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ٩- كتاب الزهد للأمامي: ٩/٥، مستدرک الوسائل ٣: ٢٠٠/٥ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
- ١٠- الاختصاص: ١١٦-١١٨، مستدرک الوسائل ٣: ٢٠١/١٤ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

السلاسل^(١).

٢٠- ومنها: اقتراعه في غنائم حنين^(٢).

٢١- ومنها: اقتراع بني يعقوب ليخرج عليّ واحد فيحبسه يوسف عنده^(٣).

إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع^(٤).

الأمر الثاني

القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة

وهو أهمّ الأمور في هذا الباب، ولا بدّ من بسط الكلام في تحقيقه؛ لترتب الثمرات الكثيرة العملية عليه، وهو أنّه قد اشتهر في السنة المتأخّرين أنّ عمومات القرعة قد وردت عليها تخصيصات كثيرة، بالغة حدّ الاستهجان، فيُستكشف منه أنّها كانت محفوفة بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسك بها إلاّ في موارد عمل الأصحاب على طبقها، وهذا مُساوق لسقوط العمومات عن الحجّية تقريباً^(٥).

وقد ظهر لي بعد الفحص الأكيد عن أقوال الفقهاء، والتأمّل التامّ في الأخبار الواردة في الموارد المتقدّمة غير ذلك.

ومحصّل الكلام: أنّه لا إشكال في بناء العقلاء على العمل بالقرعة في موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند الله أو لا.

١- الإرشاد للمفيد: ٨٤-٨٦، بحار الأنوار ٢١: ٧٧/٥.

٢- إعلام الوري: ١١٩-١٢٨، بحار الأنوار ٢١: ١٧٣.

٣- مجمع البيان ٥: ٣٧٥.

٤- أنظر مثلاً الدرر المشور للسيوطي ٤: ٩٧، المغني لابن قدامة ١٢: ٢٧٦ و ٢٧٧.

٥- أنظر رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٣ سطر ١، كفاية الأصول: ٤٩٣، فوائد الأصول ٤: ٦٨٠، نهاية الأفكار ٤: ١٠٧ -

القسم الثاني، درر الفوائد: ٦١٣ و ٦١٤.

وبالجملة: القرعة لدى العُقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن في مورد لا يكون ترجيح في البين، ولا طريق لإحراز الواقع.

ويشهد لما ذكرنا: مُضافاً إلى وضوحه قضيةُ مُساهمة أصحاب السفينة التي فيها يونس، فعلى نقل كانت المقارعة من قبيل الأول، والعثور على العبد الآبق^(١)، وعلى نقل كانت من قبيل الثاني؛ لأنهم أشرفوا على الغرق، فأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقي^(٢)، وهذا أقرب إلى الاعتبار، ومعلوم أن مُساهمتهم لم تكن لدليل شرعي، بل لبناء عملي عقلائي، بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم.

وقضيةُ مُساهمة أحبار بيت المقدس لتكفل مريم عليها السلام، كما أخبر بها الله تعالى إذ قال: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾^(٣) تدلّ على أن العُقلاء بحسب ارتكازهم يتشبّهون بالقرعة عند الاختصاص وعدم الترجيح، وهذه من قبيل الثاني، كما أن غالب المقارعات العقلائية لعلها من هذا القبيل، كالمقارعات المتداولة في هذا العصر.

وكذا يشهد لتعارفها قضيةُ مُقارعة بني يعقوب^(٤)، ومُقارعة رسول الله صلى الله عليه وآله قريشاً في بناء البيت^(٥)، بل مُقارعة بين نسائه^(٦)، فإن الظاهر أنّها كانت من جهة الأمر العقلائي، لا الحكم الشرعي.

وبالجملة: لا إشكال في معروفيّة القرعة لدى العُقلاء من زمن قديم، كما أنّه لا إشكال في أنّها لا تكون عندهم في كلّ مُشْتَبِه ومجهول، بل تتداول لدى التنازع أو تراحم الحقوق فقط.

١- مجمع البيان ٧: ٧١٦.

٢- مجمع البيان ٧: ٧١٦، تفسير البرهان ٤: ٣٦/٣.

٣- سورة آل عمران ٣: ٤٤.

٤- تقدّم تحريجها في صفحة ٣٩١.

٥ و ٦- تقدّم تحريجها في صفحة ٣٩٠.

كما أنه لا إشكال في أنها ليست طريقاً عقلاً إلى الواقع، ولا كاشفاً عن المجهول، بل يستعملها العقلاء لمحض رفع النزاع والخصام، وحصول الأولوية بنفس القرعة؛ ضرورة أنها ليست لها جهة كاشفية وطريقة إلى الواقع، كاليد وخبر الثقة، فكما أنها في الموارد التي ليس لها واقع كتقسيم الإرث والأموال المشتركة إنما هي لتمييز الحقوق بنفس القرعة لدى العقلاء، كذا في الموارد التي لها واقع مجهول لديهم ليست المقارعة لتحصيل الواقع وكشف الحقيقة، بل لرفع الخصام والتنازع، وهذا واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المتبّع في الموارد المتقدمة التي وردت فيها الأخبار الخاصة، وكذا المتأمل في كلمات الأصحاب في الموارد التي حكموا بالقرعة^(١) يحصل له القطع بأن مصب القرعة في الشريعة ليس إلا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل؛ فإن الروايات على كثرتها بل تواترها - باستثناء مورد واحد سيأتي الكلام فيه - إنما وردت في موارد تراحم الحقوق، سواء أكان لها واقع معلوم عند الله مجهول لدى الخصمين أو لا.

أما مورد تعارض البيّنات والدعاوى كالإشهاد على الدابة^(٢)، والإيداع والاختلاف في الولد^(٣) والزوجة^(٤) فمعلوم، وأما موارد الوصية بعق ثلث العبيد^(٥) أو عتق أول مملوك^(٦) وأماهما فهو أيضاً واضح، لأن العبيد كلّهم سواء في التمتع بالحريّة، فتتراحم حقوقهم، وحيث لا ترجيح في البين يقرع بينهم، وكذا الحال في الخشي المشكل^(٧) وغيرها من الموارد.

وبالجملة: ليس في جميع الموارد المنصوصة إلا ما هو الأمر العقلائي.

نعم: يبقى مورد واحد هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة^(٨) مما لا يمكن الالتزام بها

١- أنظر جواهر الكلام ٣١: ١٥٨ و ١٧٨ و ١٨١، مفتاح الكرامة ٩: ٤٣٦، و ٤٦٨، عوائد الأيام: ٢٢٦.

٢- تقدّم تخريجها في صفحة ٣٨٨.

٣ و ٤ و ٥- تقدّم تخريجها في صفحة ٣٨٩.

٦ و ٧- تقدّم تخريجها في صفحة ٣٩٠.

٨- تقدّم تخريجه في صفحة ٣٩٠ الرقم ١٤ من المتن.

في أشباهها، فلا بدّ من الالتزام فيه بالتعبّد في المورد الخاصّ، لا يتجاوز منه إلى غيره، ولذا ترى الفقهاء - كما سيأتي نقل فتاويهم^(١) - يفتنون في أشباه الموارد المتقدّمة في جميع أبواب الفقه إلا ما ورد فيه نصّ خاصّ، ولا يفتنون بل ولا أفتى فقيه معتبر كلامه في الفقه في الموارد المجهولة والمشتبهة بكثرتها في غيرها إلا في قضية الشاة الموطوءة لورود النصّ فيها.

ويمكن أن يقال: إنّ التعبّد في هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشياه لنجاة البقية، كما أشار إليه في النصّ بقوله: (فإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح وتُحرق، وقد نجت سائرهما)^(٢). وفي رواية «تحف العقول»: (فأيتها وقع السهم بها دُبِحت وأحرقت ونجا سائر الغنم)^(٣).

والتعبير بنجاة سائرهما لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تراحم حقوق الشياه في بقاء حياتها، وربما يُحتمل أن يكون مورده من قبيل تراحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطع الأغنام يكون من أرباب مُتفرّقين غالباً، فتتراحم حقوقهم. وبالجملة: من تتبّع موارد النصوص والفتاوى يظهر له أنّ مصبّ القرعة ليس إلا ما أشرنا إليه.

مُضافاً: إلى إمكان استفادة ذلك من إشارات الأخبار وكلمات الأصحاب، ففي مرسلة «الفقيه»: (ما يقارع قوم فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحقّ)^(٤) وقريب منها بعض آخر^(٥).

١- يأتي في صفحة ٣٩٧.

٢- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٩٠ الرقم ١٤ من المتن.

٣- تحف العقول، ٣٥٩، الوسائل ١٦: ٤٣٦/٤ - باب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرمة.

٤- الفقيه ٣: ٥٤/١٨٣، الوسائل ١٨: ١٨٣/٦ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٥- تقدّم في الصفحات ٣٨٦ و ٣٨٧.

ويُستفاد منها أن مصبها ليس مُطلق المجهول والمُشتبه، بل في باب التنازع وإخراج سهم المُحقّ.

وعن «الفقه» أيضاً: (أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله أليس الله تعالى يقول: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾^(١) وفيها أيضاً إشارة إليه.

وفي رسالة ثعلبة بن ميمون^(٢) في قضية المولود الذي ليس بذكر ولا أنثى قال: (وأيّ قضية أعدل من قضية مجال عليها السهام؟! يقول الله تعالى: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾^(٣) وقال: (ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال)^(٤).

تدلّ على أن أصل قضية القرعة ما هو في كتاب الله، ومعلوم أنها فيه في باب التنازع ومزاومة الحقوق لا غير، فكذا ما ينشعب من هذا الأصل.

وفي مُرسلة حمّاد المروية عن «التهذيب» عن أحدهما قال: (القرعة لا تكون إلا للإمام)^(٥).

وفي صحيحة معاوية بن عمّار^(٦) في باب النزاع في الولد قال: (أقرع الولي

١- تقدّم تخريجها في صفحة ٣٨٧.

٢- ثعلبة بن ميمون: الأسدي أبو إسحاق، كان فقيهاً من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، ومن قراء القرآن واللغويين الأجلّاء، روى عن زرارة بن أعين، وعمّار الساباطي، ومحمّد بن مسلم، وروى عنه الحسن بن علي بن فضال، ومحمّد بن إسحاق بن زبير، وعبدالله بن محمّد الحجاج. انظر رجال النجاشي: ٣٠٢/١١٧، رجال الكشي: ٢، ٧١١، معجم رجال الحديث ٣: ٤٠٨/١٩٩٣.

٣- سورة الصافات ٣٧: ١٤١.

٤- الكافي ٧: ١٥٨/٣، التهذيب ٩: ٣٥٧/١٢٧٥، الوسائل ١٧: ٥٨٠/٣- باب ٤ من أبواب ميراث الخثى.

٥- التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٢، الوسائل ١٨: ١٨٩/٩- باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٦- معاوية بن عمّار: ابن أبي معاوية خبّاب بن عبدالله أبو القاسم الدهني، من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، كان من خواص الإمام الصادق عليه السلام ووجهاً من وجوه الأصحاب، كبير الشأن عظيم المحل، روى عن أبي بصير، وأبي حمزة الثمالي، وعمر بن يزيد، وروى عنه محمّد بن أبي عمير، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، والحسن بن محبوب، مات سنة ١٧٥ هـ. انظر رجال النجاشي: ١٠٩٦/٤١١، مناقب ابن شهر آشوب ٤: ٢٨١، معجم رجال الحديث ١٨: ٢١٤/١٢٤٥٨.

بينهم) (١).

وفي رواية يونس في قضية تحرير من علمه آية من كتاب الله قال: (ولا يجوز أن يستخرجه أحد إلا بالإمام) (٢).

فحصر القرعة بالإمام ليس إلا لاختصاصها بموارد الخصومة وتزاحم الحقوق، التي يُرفع الأمر فيها إلى الإمام والوالي، ولو كانت في كل قضية مجهولة - كاشتباه القبلة ومثله من الموضوعات المشتبهة - لم يكن وجه للحصر المذكور.

مع أن موارد الاشتباه في غير باب التنازع أكثر بكثير، فلا يمكن أن يحمل على الحصر الإضافي؛ لاستهجان الحصر فيما إذا كان الخارج كثيراً، بل أكثر من الداخل، فيعلم أن القرعة إنما تكون في موارد يكون الأمر راجعاً إلى الإمام والوالي.

نعم: لو فرض خروج بعض الموارد النادرة منه لا يكون الحصر مُستهجنًا، بخلاف ما لو كانت لمطلق المجهولات والمشتبهات.

بقي الكلام في رواية محمد بن حكيم المتقدمة (٣) قال: سألت أبا الحسن موسى عن شيء فقال: (كل مجهول ففيه القرعة).

حيث يتوهم منها العموم (٤).

وفيه أولاً: أن صدرها غير مذكور؛ ضرورة أن السؤال لم يكن بهذا العنوان العام المجهول، بل لم يذكر المسؤول منه في النقل، فلعل السؤال كان على نحو كان قرينة على صرف الجواب إلى مجهول خاص.

وثانياً: أن كون القرعة عقلائية مرتكزة في ذهن العرف موجب لصرف كل مجهول

١- الفقيه ٣: ١٧٦/٥٢، الوسائل ١٨: ١٤/١٩٠ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٢- تقدم تخرجه في صفحة ٣٩٠ الرقم ١٢ من المتن.

٣- تقدم تخرجه في صفحة ٣٨٤.

٤- عوائد الأيام: ٢٢٨، رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٢.

إلى المجهول في باب القضاء؛ وتزاحم الحقوق، لا مُطلقاً، وفي كشف كل مجهول، خصوصاً مع ورود تلك الروايات الكثيرة في ذلك بخصوصه.

كما أن الفقهاء على ذلك أيضاً. فهذا شيخ الطائفة شيخنا أبو جعفر الطوسي رضي الله عنه قال في كتاب القضاء من «النهاية» في باب سماع البيّنات وكيفية الحكم بها وأحكام القرعة في ذيل بعض القضايا المشكّلة: وكلّ أمر مُشكل مجهول يشتهبه الحكم فيه فينبغي أن يستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن أبي الحسن موسى وعن غيره من آبائه وأبنائه، ثم ذكر رواية محمد بن حكيم^(١).

ومعلوم: أنّ مراده من كلّ أمر مُشكل مجهول يشتهبه فيه الحكم هو الحكم في موارد القضاء ورفع الأمر إلى القاضي في التنازع وتزاحم الحقوق، لا مطلق الحكم الشرعي، كما هو واضح بأدنى تأمل.

وفي «الخلاف» في تعارض البيّنات بعد اختياره القرعة قال: دليلنا إجماع الفرقة على أنّ القرعة تُستعمل في كلّ أمر مجهول مُشْتَبِه^(٢).

وفيه أيضاً دعوى الإجماع ظاهراً على أنّ القرعة في كلّ أمر مجهول؛ حيث قال في مسألة ما إذا حضر اثنان عند الحاكم معاً في حالة واحدة: إنّ القرعة مذهبنا في كلّ أمر مجهول^(٣).

ومُراده من كلّ أمر مجهول هو ما ذكرنا لا مُطلقاً؛ لقضاء الإجماع، بل الضرورة بأنّ القرعة ليست في مُطلق المجهولات، كالجهل بالأحكام الشرعيّة في مقام الفتوى، وكاشتباه الموضوعات كالإنءاءين المُشْتَبِهين، واشتباه القبلة وأشباهها، فدعوى كون القرعة مذهبنا في كلّ أمر مجهول تدلّ بالضرورة على ما ادّعيناه.

١- النهاية للطوسي: ٣٤٥ و٣٤٦.

٢- الخلاف: ٢: ٦٣٨.

٣- نفس المصدر: ٢: ٥٩٩.

وعن «قواعد الشهيد» رحمه الله: ثبت عندنا قولهم: (كَلَّ أمر مجهول فيه القرعة). وذلك لأنَّ فيها عند تساوي الحقوق والمصالح ووقوع التنازع دفعاً للضغائن والأحقاد، والرضا بما جرت به الأقدار، وقضاء الملك الجبار^(١).

وهذا التعليل ظاهر في أنَّ الشهيد فهم من قوله: (كَلَّ مجهول ففيه القرعة)^(٢) اختصاصه بباب تساوي الحقوق وتزاحمها ووقوع النزاع، وعليه يحمل ما نقل عن طريق العامة: (القرعة لكل أمر مُشْتَبِه) أو (مُشْكَل).

كما نقل عن ابن إدريس^(٣) في باب سماع البيِّنات أنَّه قال: وكلَّ أمر مُشْكَل يشبه فيه الحكم فينبغي أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن الأئمة عليهم السلام، وتواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإمامية^(٤)؛ ضرورة أنَّ الروايات المتواترة إنَّما هي في الموارد المتقدِّمة، وكذا إجماع الشيعة في مثلها، لا في مُطلق المُشْتَبِه، وهذا واضح جداً.

وبالجملة: المُتَّبَع للكلمات الأصحاب يرى إسرائهم الحكم من الموارد المنصوصة التي عددها في الأمر الأول إلى غيرها مما هو من قبيلها؛ أي في موارد تزاحم الحقوق والتداعي والتنازع، والحال أنَّ فقيهاً منهم ممن تعتبر فتواه لا يرى الإفتاء في سائر المُشْتَبِهات والمجهولات بالقرعة، وليس ذلك إلَّا من جهة ما ذكرنا.

١- القواعد والفوائد ٢: ٢٢.

٢- الفقيه ٣: ٥٢/١٧٤، التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٣، الوسائل ١٨: ١٨٩/١١ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- ابن إدريس: النقيه الكبير الشيخ أبو عبدالله محمَّد بن أحمد بن إدريس العجلي الربيعي الحلي، كان شيخ الفقهاء بالحلة، مُتقناً للعلوم، كثير التصانيف، أطراه كثير من أصحاب المعاجم، كانت ولادته سنة ٥٤٣ هـ، وتوفي سنة ٥٩٨ هـ، يروي عن جماعة من الأعلام، منهم الشريف أبو الحسن علي بن إبراهيم العلوي العريضي، والشيخ عربي بن مسافر العبادي، والسيد أبوالمكارم حمزة بن زهرة، والشيخ الحسين بن رطبة السوراوي وغيرهم، ويروي عنه السيد فخارين معدالموسوي، والشيخ نجيب الدين محمَّد بن جعفر بن نا الحلي. أنظر الكنى والألقاب ١: ٢١٠، لؤلؤة البحرين: ٩٧/٢٧٦، رجال ابن داود: ٤٢٦/٢٦٩.

٤- السرائر ٢: ١٧٣.

لا لاحتفاف الأخبار بقرائن وقيود لم تنقل إلينا فإنه بعيد جداً، بل مقطوع البطلان؛ فإن الرواية العامة التي تكون أعم من سائر الروايات من طرفنا هي رواية محمد بن حكيم، وهي كانت عند الصدوق والشيخ من مُتقدمي أصحابنا بهذه الألفاظ من غير زيادة ونقيصة، وأنهم لم يفهموا منها إلا ما ذكرنا كما أشرنا إليه.

وما ذكر من قضية التخصيص الكثير إننا هو أمر أحدثه بعض متأخري المتأخرين^(١)، وتبعه غيره^(٢)، وما رأينا في كلام القُدماء من أصحابنا له عيناً ولا أثراً، والمظنون أنه حصل من الاغترار بظاهر رواية محمد بن حكيم والروايتين من طرق العامة، فأخذ اللاحق من السابق حتى انجر الأمر إلى ذلك واشتهر بين المتأخرين.

ولولا مخافة التطويل الممل لسردت عبارات القوم في الموارد المفتى بها من غير نص خاص حتى يتضح لك الأمر، فراجع أبواب التنازع في الكتب، وموارد فرض الاشتباه والتشاح في كتاب النكاح، والطلاق، والتجارة، واللقطة، والقضاء، والإجارة، والصلح، والوصية، والميراث، والعق، والصيد، والذباحة، والإقرار، والغصب، وإحياء الموات، والشفعة، وغيرها مما لا نص فيها، ترى أن الفقهاء عملوا فيها بالقرعة.

فتحصل مما ذكرنا: أن مصب أخبار القرعة العامة والخاصة ليس إلا المشتبهات والمجهولات في باب التنازع وتزاحم الحقوق، وليس التخصيص فيها كثيراً، بل هي بعمومها معول عليها، معمول بها.

بل يمكن أن يقال: إن التخصيص في أخبارها أقل من تخصيص نحو ﴿أوفوا بالعقود﴾^(٣) و (المؤمنون عند شروطهم)^(٤) فإلى مسألة بحمد الله خالية عن الإشكال.

١- هو المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة على ما نقل عنه المحقق التراقي في عوائد الأيام: ٢٢٨.

٢- كفاية الأصول: ٤٩٣ و ٤٩٤، درر الفوائد: ٦١٣ و ٦١٤.

٣- سورة المائدة: ٥: ١.

٤- الكافي: ٥: ٤٠٤، التهذيب: ٧: ٣٧١/١٥٠٣، الاستبصار: ٣: ٢٣٢/٣٨٥، الوسائل: ١٥: ٤/٣٠ - باب ٢٠ من

أبواب المهور.

الأمر الثالث

هل القرعة أمانة على الواقع أم لا؟

الظاهر أنَّ القرعة ليست أمانة على الواقع، لا لدى العقلاء وذلك واضح،
ولادئ الشرع:

أما أولاً: فلأنَّ الظاهر أنَّ الشارع لم يتخذ في باب القرعة طريقاً غير طريق
العقلاء، كما لعله يظهر من ذيل مرسلته ثعلبية^(١)، حيث جعل الأصل فيها قوله تعالى:
﴿فساهم فكان من المدحضين﴾^(٢).

ومعلوم: أنَّ مساهمة أصحاب السفينة قضية عقلانية، قررها الكتاب الكريم،
واستشهد بها الأئمة عليهم السلام، بل الناظر في الأخبار المتكثرة الواردة في القرعة يرى
أنَّ مواردها هي الموارد التي يتداول أشباهها لدى العقلاء، إلا المورد الذي مرَّ الكلام
فيه.

وأما ثانياً: فلأنَّ جعل الطريقة لما ليس له كشف عن الواقع ولو ضعيفاً ممَّا
لا يمكن، بل قد قرّر في محله^(٣) بطلان جعل الطريقة والكاشفة مطلقاً، والقرعة ليست
كاشفة عن الواقع، بل تكون مطابقتها للواقع من باب الاتفاق، لا بمعناه المحال، كما
قرّر في محله^(٤)، وما كان حاله كذلك لا معنى لطريقته وكاشفيته، والتصادف الدائمي
أو الأكثرّي - بإرادة الله تعالى والأسباب الغيبية - وإن كان ممكناً، لكنّه بعيد غايته، بل
لا يمكن الالتزام به.

وأما ثالثاً: فلأنَّ لسانَ عمومات باب القرعة مثل قوله: (كل مجهول ففيه

١- تقدّم تخريجها في صفحة ٣٩٥.

٢- سورة الصافات ٣٧: ١٤١.

٣- أنوار الهداية ١: ١٠٥-١٠٨ و ٢٠٤-٢٠٧.

٤- منظومة السبزواري: ١٢٧ - قسم الحكمة، الأسفار ٢: ٢٥٣-٢٥٩.

القرعة^(١) وقوله: (القرعة لكل أمر مُشْتَبِه) أو (مُشْكَل)، أو (فيما أشكل)^(٢) لسان الأصل والوظيفة لدى الجهل والاشتباه، لا الأمانة، فهي نظير قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر)^(٣) وقوله: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه)^(٤).

وأما قوله: (ما يقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق)^(٥) فلعل المراد منه ما في روايات أخر، كصحيحة الحلبي: (فأيتهم قرع فعليه اليمين، وهو أولى بالحق)^(٦) وصحيحة داود بن سرحان: (فهو أولى بالقضاء)^(٧) أي خرج سهم من هو أولى بالحق والقضاء؛ أي يكون الحق معه، فعليه اليمين، وعلى صاحبه الإثبات، ومثل هذا التعبير متداول في باب القضاء^(٨).

أو المراد منه: خرج سهم المحق إذا حلف، وهو عبارة أخرى عما في صحيح البصري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (كان عليّ عليه السلام إذا أتاه رجلان بشهود عدلهم سواء وعددهم أقرع بينهم على أيهما تصير اليمين، وكان يقول: اللهم رب السماوات السبع ورب الأرضين السبع، أيهم كان له الحق فأذه إليه، ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين إذا حلف)^(٩).

١- الفقيه ٣: ٥٢/١٧٤، التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٣، الوسائل ١٨: ١٨٩/١١ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٢- دعواتهم الإسلام ٢: ٥٢٢/١٨٦٤، استدرك الوسائل ٣: ٢٠٠/٢٠١ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- التهذيب ١: ٢٨٤/٨٢٢، الوسائل ٢: ١٠٥٤/٤ - باب ٣٧ من أبواب النجاسات.

٤- الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠/٤ - باب ٤ من أبواب ما يكتب به.

٥- الفقيه ٣: ٥٤/١٨٣، الوسائل ١٨: ١٨٣/٦ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٦- التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٧، الاستبصار ٣: ٤٠/١٣٧، الوسائل ١٨: ١٨٥/١١ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٧- الفقيه ٣: ٥٢/١٧٨، الوسائل ١٨: ١٨٣/٦ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٨- الخلاف: ٦٣٥ و ٦٤٠، النهاية: ٣٤٤، السرائر ٢: ١٦٨ و ١٦٩، شرائع الإسلام ٤: ١٠٣، إرشاد الأذهان ٢: ١٥٠.

٩- الكافي ٧: ٤١٩/٣، الفقيه ٣: ٥٣/١٨١، التهذيب ٦: ٢٣٣/٥٧١، الاستبصار ٣: ٣٩/١٣١، الوسائل ١٨:

١٨٣/٥ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

وعليه أو على الأول يحمل ما في رسالة داود^(١) في الاختلاف في الزوجة قال:
(يقرع بين الشهود، فمن خرج سهمه فهو المحق، وهو أولى بها)^(٢) فمن تدبر في
الروايات حقّه، وفي تعبيرات كتاب القضاء عن الذي عليه اليمين، وعن صاحبه لا
يستبعد هذا الحمل، كما تشهد عليه روايات باب القرعة فراجع وتدبر.

وأما قضية بحث الطيّار^(٣) ووزارة كما في صحيحة جميل قال قال الطيّار لزرارة:
ما تقول في المساهمة أليس حقاً؟

فقال زرارة: بلى هي حق.

فقال الطيّار: أليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق؟

قال: بلى.

قال: فتعال حتى أدعي أنا وأنت شيئاً ثم نساها عليه، ونظر هكذا هو؟

فقال زرارة: إنما جاء الحديث بأنه (ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقرعوا
إلا خرج سهم المحق)^(٤) فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب.

فقال الطيّار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين ادّعي ما ليس لهما، من أين يخرج سهم
أحدهما؟

فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح^(٥) فإن كانا ادّعي ما ليس لهما

١- داود: هو داود بن أبي يزيد، ثقة صادق اللهجة من أهل الدين وكان من أصحاب الهادي والعسكري عليها السلام.
أنظر معجم رجال الحديث ٧: ٨٩.

٢- الكافي ٧: ٢/٤٢٠، التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٩، الاستبصار ٣: ٤١/١٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٤/٨- باب ١٢ من
أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- الطيّار: هو محمد بن عبد الله الطيّار من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليها السلام والراوي عنها، وقد روي أنّ
الإمام الباقر عليه السلام كان يباهي بالطيار، روى عنه أبان، وعبد الله بن بكير، وثعلبة بن ميمون. أنظر: تنقيح المقال
٣: ١٣٤/١٠٨٩٥ و ١٤٤/١٠٩٧٦، معجم رجال الحديث ١٦: ١٩٤/١١٠٠٠ و ٢٥٦/١١١٤٨.

٤- يشبه هذا الحديث ما مضى عن الصدوق في صفحة ٣٨٦ و ٣٨٧.

٥- يحتمل أن يكون «منج» بالنون وهو أحد سهام الميسر العشرة بما لا نصيب له [منه قدس سره].

خرج سهم المبيح^(١).

فليس فهمهما حُجّة، ولهذا ترى أنّ زرارة أجاب أخيراً عن إشكال الطيّار جواباً إقناعياً غير صحيح في نفسه، ولا معمولاً به لدى الأصحاب، مع أنّه من أين يعلم القاضي بطلان دعوييهما حتّى يجعل سهم المبيح؟! ولو علم لا معنى لجعل ذلك.

وبالجملة: هذا الجواب فرار عن الإشكال.

مع أنّ جواب الطيّار - على فرض صحّة ما فهم من أخبار القرعة - أنّ خروج سهم المحقّ إنّما هو فيما كان محقّ ومُبتل، وإلا فالقرعة لا تجعل غير المحقّ مُحقّقاً، والحقّ عدم ورود الإشكال رأساً لما ذكرنا في معنى الحديث.

ثمّ إنّ الظاهر من قوله: (ما يقارع قوم فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ)^(٢) أنّ القرعة ليست أمانة على الواقع، بل الله تعالى إذا فوّض الأمر إليه يخرج سهم المحقّ بإرادته وأسباب غيبية، وهذا غير أماريتها كما لا يخفى، لكنّ القول الفصل ما تقدّم^(٣).

ثمّ إنّ مثل قوله: (ما يقارع قوم..) إلى آخره لا يكون بصدد بيان موضوع القرعة وموردها، فموضوعها وموردها الأمر المجهول والمُشْتَبه والمُشْكل في باب تراحم الحقوق والتنازع.

ومّا ذكرنا: يتّضح تقدّم أدلّة الاستصحاب على أدلّتها، فيكون تقدّمها عليها كتقدّمها على أدلّة أصالة الحلّ والطهارة، فتكون أدلّته حاکمة عليها، كحكومتها عليهما، وقد مرّت^(٤) كيفية الحكومة فيما تقدّم.

١- التهذيب ٦: ٢٣٨ / ٥٨٤، الوسائل ١٨: ١٨٨ / ٤ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٢- الفقيه ٣: ٥٤ / ١٨٣، الوسائل ١٨: ١٨٣ / ٦ - باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٣- تقدّم في صفحة ٤٠٠.

٤- تقدّم في صفحة ٢٣٤ وما بعدها.

فبين الدليلين وإن كان عموم من وجه؛ لاختصاص أدلة القرعة بباب تزاحم الحقوق والمنازعات كما عرفت^(١)، لكن تتقدم أدلة الاستصحاب عليها بالحكومة، فما أفاده المحقق الأنصاري وتبعه المحقق الخراساني: من أعمية أدلة القرعة من أدلة الاستصحاب، فيجب تخصيصها بها^(٢) كما ترى.

هذا كله بناءً على أن المراد من «المجهول» و«المُشْتَبِه» و«المُشْكَل» الواردة في أدلة القرعة هو ذلك بحسب الواقع، ويكون معنى قوله: (كل مجهول ففيه القرعة)^(٣). أن كل ما تعلق الجهل بواقعه ففيه القرعة، فإذا دار الأمر بين كون مال لزيد أو عمرو ولم يعلم أنه من أيهما ففيه القرعة، وكذا الحال في المُشْتَبِه والمُشْكَل.

وها هنا احتمال آخر قريب بعد الدقة في مجموع الأدلة والتبّع في كلمات الأصحاب، وإن كان مخالفاً لظاهر بعض الروايات الخاصة: وهو أن المراد منها أن كل أمر مُشْكَل في مقام القضاء، ومُشْتَبِه على القاضي، ومجهول فيه ميزان القضاء ففيه القرعة.

فيرجع محصل المراد: إلى أن الأمور المرفوعة إلى القاضي إذا علم فيها ميزان القضاء - أي كان لديه ما يشخص المدعي والمنكر، ككون أحدهما ذا اليد، أو قوله مطابقاً لأصل عقلائي أو شرعي - فليس الأمر مجهولاً عنده، ولا القضاء مُشْتَبِهاً ومُشْكِلاً؛ لأنّ البيّنة على المدعي، واليمين على المدعى عليه.

وأما إذا كان الأمر الوارد عليه مجهولاً بحسب ميزان القضاء فلا بدّ من التثبت بالقرعة لتشخيص من عليه اليمين، وتمييز ميزان القضاء، لا لتشخيص الواقع، أما

١- تقدّم في صفحة ٣٨٩ وما بعدها.

٢- رسائل الشيخ الأنصاري: ٤٢٢. كفاية الأصول: ٤٩٣.

٣- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٨٤.

قوله: (القرعة لكل أمر مُشكل)^(١) فيمكن دعوى ظهوره في ذلك؛ لأنَّ الظاهر من المُشكل أنَّ الحكم فيه مُشكل، لا أنَّه مجهول واقعه، فلا يقال للأمر المجهول إنَّه مُشكل.

وتدلَّ عليه رواية «الدعائم»: أنَّ الأئمة أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل، وقال أبو عبدالله (أيَّ حكم في المُلتبس أثبت من القرعة؟ أليس هو التفويض إلى الله جلَّ ذكره) ثمَّ ذكر قصة يونس ومريم وعبدالمُطلب^(٢)، فإنَّ الظاهر منه أنَّهم أوجبوا أن يحكم القاضي إذا أشكل عليه الأمر؛ أي في القضايا المُشكلة بالقرعة، ويؤيده بل يدلَّ عليه تمسكه بقصة مريم ويونس؛ فإنَّ الأمر فيهما مُشكل بحسب الحكم والقضاء لا مجهول؛ لعدم واقع فيهما.

ويشهد له ما عن الاختصاص بإسناده عن عبدالرحيم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنَّ عليّاً عليه الصلاة والسلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجيء فيه كتاب، ولم تجر فيه سنة رجم فيه) يعني ساهم (فأصاب) ثمَّ قال: (يا عبدالرحيم وتلك من المُعضلات)^(٣).

فإنَّ الظاهر من ورود الأمر عليه رفع الأمر إليه للحكومة، ومعنى عدم مجيء كتاب وإجراء سنة فيه عدم ورود ميزان القضاء والحكم فيه، وإلا فليس من موضوع إلاولة حكم من الكتاب أو السنة، فالمساهمة ميزان القضاء حيث لا ميزان من الكتاب والسنة.

ولعلَّ المراد من عدم إجراء السنة فيه - مع أنَّ القرعة أيضاً سنة كما نصَّ عليه في

١- أنظر بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٤.

٢- تقدّم تحريجها في صفحة ٣٨٦.

٣- الاختصاص: ٣١٠، بصائر الدرجات: ٤٠٩، مستدرک الوسائل ٣: ١٤/٢٠١ - باب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

رواية سيابة وإبراهيم^(١) - هو أنه لم تجر عليه السنة الابتدائية؛ لأن القرعة عُقلائية قد أمضاها الشارع، وقوله في ذيلها: (وتلك من العضلات) بمنزلة التفسير لما ورد من أن (القرعة لكل أمر مُشكل) وقوله: «أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل»^(٢).

فالخاص: أن المُشكل والمعضل الذي هو موضوع القرعة إنها هو من قبيل الأمر الوارد على الحاكم ولم يأت فيه كتاب، ولم تجر فيه سنة للقضاء والحكم، تأمل. ويدل عليه معقد إجماع الحلي المتقدم حيث قال: وكل أمر مُشكل يشبهه فيه الحكم فينبغي أن يستعمل فيه القرعة^(٣) فإن الظاهر منه أن المُشكل والمُشْتَبَه ما يكون الحكم فيه مُشْتَبَهًا ومُشْكَلًا.

وأما قوله: (كل مجهول فيه القرعة)^(٤) فلم ينقل لنا صدرها، ولعل فيه قرينة على ما ذكرنا، وعبرة الشيخ في «النهاية» تدل على أنه فهم منها ما ذكرنا حيث قال: وكل أمر مُشكل مجهول يشبهه الحكم فيه فينبغي أن يستعمل فيه القرعة، لما روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام وروى الرواية المتقدمة^(٥).

فإن الظاهر من جمعه بين المُشكل والمجهول والمُشْتَبَه في عبارة واحدة، والتمسك بالرواية التي ليس فيها إلا عنوان المجهول دليل على أن المُشكل والمجهول والمُشْتَبَه عنده موضوع واحد.

فعل هذا الاحتمال: يكون تقدّم الاستصحاب على القرعة أوضح؛ لأن الاستصحاب يرفع الإشكال في مقام القضاء؛ لأنه إذا كان قول أحد المدّعين مُطابِقاً

١- التهذيب: ٦/٢٣٩، الوسائل: ١٨/١٨٧، ٢/١٣ - باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.
إبراهيم: ابن عمر الباني الصنعاني، شيخ من أصحابنا، ثقة، روى عن الإمامين أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام.
أنظر رجال النجاشي: ٢٠/٢٦، رجال الطوسي: ٧/١٠٣ و٧/١٤٥، الفهرست للطوسي: ٢٠/٩.

٢- تقدّم ترجمته في صفحة ٣٨٥.

٣- السرائر: ٢/١٧٣.

٤- تقدّم ترجمته في صفحة ٣٨٤.

٥- النهاية: ٣٤٥ و٣٤٦.

للاستصحاب يقضي له وتصير اليمين إليه، لكن هذا الاحتمال وإن كان قريباً بالنسبة إلى جمع من الروايات لكن لا ينطبق على جميعها فراجع.

والمُدعى هو تطبيق الأدلة العامة على ذلك الاحتمال، وهو قريب جداً، ولك أن تقول بأوسعية نطاقها من رفع الأمر إلى القاضي، ومن رفع الأمر إلى الوالي، بل ومن موارد التشاح بين الرعية، مع حفظ أن يكون المراد من الأمر المُشكل الإشكال في حلّ العقدة، سواءً كان الإشكال لأجل قضاء القاضي، أو الحاكم السياسي أو قضاء المتخاصمين في حلّ القضية لعدم الترجيح، وعدم طريق إلى الحلّ، وعلى ذلك تنطبق عليه جميع الأدلة، فتدبر جيداً.

وعلى أي حال: لا إشكال في تقدّم دليل الاستصحاب على أدلة القرعة. ومما ذكرنا: من اختصاص مصب القرعة وأخبارها العامة بباب مُشكلات القضاء أو الأعم منها ومن موارد تراحم الحقوق يتضح عدم تماسها مع أدلة البراءة والاحتياط، والتخير، والحلّ، والطهارة.

ثم إن بعض الأعاضم ذكر في المقام شيئاً لا يخلو من غرابة: وهو أنه لا يمكن اجتماع الاستصحاب والقرعة في مورد حتى تلاحظ النسبة بينهما؛ لأنها مُختصة بموارد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين الأمور المتباينة.

ولا محلّ لها في الشبهات البدوية؛ فإنه ليس فيها إلا الاحتمالان في موضوع واحد، والقرعة إنَّما تكون في الشئين أو الأشياء، فموارد الاستصحاب كالبراءة والحلّ خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصّص، لا بالتخصيص^(١) انتهى ملخصاً.

وفيه نظر واضح؛ ضرورة أن أدلة الاستصحاب لا تختص بالشبهات البدوية، وموارد اجتماع الاستصحاب والقرعة كثيرة إلى ما شاء الله، خصوصاً في موارد الجهل

بتأريخ أحد الحادثين، كما لو عقد الوكيلان المرأة لرجلين، وجعل تأريخ أحدهما، فبناء على تقدّم الاستصحاب على القرعة يحكم بصحة عقد معلوم التأريخ، كما أفتى به وبنظائره هذا المحقق في حواشيه على العروة^(١)، وأما لو قيل بعدم تقدّمه عليها فيكون من موارد القرعة، وله أمثال كثيرة في باب التنازع والقضاء، تدبر.

الأمر الرابع

هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟

لا إشكال في أنّ الأحكام التي ثبتت بالقرعة للموضوعات مخالفة للأصول والقواعد، فيجعل بها ما شك في ولديته ولدأ يرث أباه، وتترتب عليه سائر أحكام الولديّة، وما شك في حرّيته حرّاً أو عبداً يترتب عليه جميع آثارها. فإذا شك في جهة من جهات القرعة واعتبار شيء فيها من مقرع خاص أو كلام أو دعاء مخصوص، ولم يدلّ إطلاق دليل أو دليل خاص من إجماع وغيره على عدمه فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن.

فهل للأدلة العامة إطلاق من جميع الجهات حتّى يتمسك به لدفع الشكوك أولاً؟ فيه إشكال؛ لأنّ رواية محمد بن حكيم: (كلّ مجهول ففيه القرعة)^(٢) تدلّ بعمومها على أنّ القرعة ثابتة لكلّ مورد مجهول، مع قطع النظر عن صدرها، ولكن ليس لها إطلاق من جهات أخرى، فلو شككنا في اعتبار مقرع خاص كالوالي والقاضي لا يرفع الشك بإطلاقها.

مُضافاً: إلى أنّ عدم ذكر صدرها موهن لإطلاقها؛ لاحتمال كون الكلام محفوفاً بها

١- حاشية المحقق الثاني على العروة الوثقى ٢: ٣٩٩-المألة ٣٥.

٢- تقدّم تحريجه في صفحة ٣٨٤.

يضرّ بالإطلاق والعموم، وهذا الاحتمال الناشئ من تقطيع الرواية غير الاحتمال البدوي الذي لا يعتنى به.

هذا كله مضافاً إلى ما رجحناه من أنّ (كلّ مجهول ففيه القرعة) كقوله: (القرعة لكلّ أمر مُشكل) راجع [إلى] باب القضاء والحكومة، أعمّ من حكومة القاضي في باب الدعاوى أو حكومة الوالي في المنازعات السياسيّة، فحينئذٍ كانت القرعة من شأن القاضي كسائر شؤون فصل الخصومات، وإذا رفع النزاع في الثاني إلى الوالي فالظاهر أنّ القرعة أيضاً من شؤونه.

وتدلّ عليه في الجملة: جملة من روايات الباب، كالتي وردت في المولود الذي ليس له ما للرجال ولا ما للنساء^(١)، وكمرسلة حمّاد^(٢)، ورواية يونس^(٣)، بل وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم. قال: (كان عليّ عليه السلام يسهم بينهم)^(٤).

حيث يظهر منها أنّه كان المتعارف في مثله الرجوع إليه في زمان حكومته. نعم: الظاهر جواز التراضي بالقرعة في بعض الموارد، كباب القسمة والتزاحم في المُشتركات، كما يجوز التصالح بغيرها، والتفصيل كسائر مباحث القرعة وفروعها موكول إلى محله.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

قد فرغ من تسويده مؤلفه الفقير روح الله بن مصطفى الموسويّ الخميني، تاسع شهر رمضان المبارك، سنة ألف وثلاث مائة وسبعين، في بلدة محلات، حامداً مُصلياً على النبي وآله الطاهرين.

١ و٢ و٣ - تقدّمت في صفحة ٣٩٥ و٣٩٦.

٤ - التهذيب: ٨ / ٢٣٤ / ٨٤٢، الفقيه: ٣ / ٥٣ / ١٨٠، الوسائل: ١٦ / ٧٧ / ١ - باب ٦٥ من أبواب العتق.

الفهارس العامّة

- ١- الآيات الكريمة
- ٢- الأحاديث الشريفة
- ٣- أسماء الأنبياء والأئمّة المعصومين عليهم السلام
- ٤- الأعلام
- ٥- الكتب
- ٦- مصادر التحقيق
- ٧- الموضوعات

١ - فهرس الآيات الكريمة

الصفحة	رقمها	الآية
		البقرة (٢)
١٢٥	٢٧٥	أحلّ الله البيع
٦٨	٤٣	أقيموا الصلاة
٦٦	٣٠	إني جاعلٌ في الأرض خليفةً
٦٦	١٢٤	إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذرّيتي قال...
٦٩	١٤٤	قد نرى تقلّب وجهك في السماء...
٣٨٠ ، ٢٤٤	٢٢٨	المطلّقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء
٢٣٢	١٨٥	ولا يريد بكم العسر
		آل عمران (٣)
٧٣	٩٧	لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً
٣٩٢	٤٤	وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم...
		المائدة (٥)
٣٢٤ ، ٢٢٠ ، ٦٨	٦	إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و...
١٩٣ ، ١٩٢ ، ١٩٠	١	أوفوا بالعقود
٣٩٩ ، ٢٢٦ ، ١٩٥		

		الأنعام (٦)
١٤٧	١٤٦	على الذين هادوا حرّما كلّ ذي ظفرٍ و...
		يوسف (١٢)
٣٢٦	٨٢	واسأل القرية
		النحل (١٦)
٣٣	٩١	ولا تنقضوا الأيمانَ بعد توكيدها
		مريم (١٩)
٦٦	٤٩	وكلاً جعلنا نبياً
		الحج (٢٢)
٢٣٥، ٢٣١	٧٨	ما جعل عليكم في الدين من حرج
		الصافات (٣٧)
٤٠٠، ٣٩٥، ٣٨٧	١٤١	فساهم فكان من المدحّضين
		الحجرات (٤٩)
٠، ٢٣٨، ١٥٠، ٧	٦	يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ...
٣٢٢		

٢- فهرس الأحاديث الشريفة

١٤١

- ١٨٧، ١٣٢ إذا بلغ الماء قدر كبرٍ لا ينجسه شيء
- ٣١٤ إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلا مرة واحدة ...
- ١٦٢ إذا خفي الشهر فأتّموا العدة شعبان ثلاثين يوماً ...
- ٣١٠، ٣٣٠، ٣٣٩ إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً ...
- ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٤٧
- ٣٣٤ إذا شك فليمض في صلاته
- ٥٦ إذا شككت فابن على اليقين
- ٣٠٩، ٣١٨، ٣٣١ إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ...
- ٣٥٥، ٣٥٦
- ٣٢٤، ٣٢٣، ٣١٨ إذا كنت قاعداً على وضوئك ... إذا شك ثم ...
- ٣٢٧، ٣٢٥
- ١٣٦، ١٣٢ إذا نشّ العصير أو غلى حرم
- ٣٨٩ إذا وقع الحرّ والعبد والمشرک على امرأة في طهرٍ واحد وادّعوا ...
- ٢٧٣ اشتراها إلا أن تكون لها بيّنة

- أشد الناس حسرة يوم القيامة من يرى وضوءه على جلد غيره ٣٢٧
- افتتاح الصلاة الوضوء ٣٤٣
- أقرع بينهم ، ثم استحلف الذين أصابهم القرع... ٣٨٩
- أقرع الوالي بينهم ٣٩٥
- إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض ، و... ٣٠٧ ، ٣١٧
- إن كانت معمورة فهي لأهلها ، فإن كانت خربة فأنت ... ٢٦٩
- إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم ، وإن كانت خربة قد جلا... ٢٦٨
- إن أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله... ٢٧٥
- إن رجلين اختصما إلى علي عليه الصلاة والسلام في ... ٣٨٨
- إن علياً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجيء فيه كتاب و... ٤٠٦ ، ٤٠٥ ، ٣٨٦
- إن القرعة لكل أمر مشتبه ٣٨٥
- إن القرعة لكل أمر مشكل ٣٨٥
- إنك إن شككت أن لم تؤذن وقد أقمت فأمض ، و... ٣١١ ، ٣١٣
- أي قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله ... ٣٨٧ ، ٣٩٥
- التراب أحد الطهورين ٢١٤
- تعيد الصلاة وتغسله... ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ،
- ٤٧ ، ٤٩ ، ٨٢ ، ١١٤ ،
- ١٦٩ ، ٢١٦ ، ٢٢٩ ،
- رفع... ما لا يعلمون ... وما اضطروا إليه ٧٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
- شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان ١٦٢ ، ١٦٣
- الطواف بالبيت صلاة ٢٣٦
- على اليد... ٣٥٢
- فإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها ، ... ٣٩٤
- فأيهما وقع السهم بها دُبِحت وأحرقت ونجا سائر الغنم ٣٩٤

- فأيّهم قرع فعليه اليمين ، وهو أولى بالحقّ
 ٤٠١ ، ٣٨٨
- فعلى أيّ شيء هو اليوم ... القول الذي أخبرتني ...
 ٢٧١ ، ٢٧٠
- قد ركع
 ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ ،
 ٣٤٠
- قد ركعت أمضه
 ٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ ،
 ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٥٥ ،
 ٣٥٦
- القرعة لا تكون إلا للإمام
 ٣٩٥
- القرعة لكلّ أمر مشتبه
 ٤٠١
- القرعة لكلّ أمر مشكل
 ٤٠١ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦
- كان عليّ ﷺ إذا أتاه رجلان بشهود عدلهم سواء و...
 ٤٠١ ، ٣٨٨
- كان عليّ ﷺ يسبهم بينهم
 ٤٠٩
- كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام
 ٦٢ ، ٦٠
- كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه
 ٤٠١
- كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر
 ٦٢ ، ٦٠
- كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي
 ٢٤٢
- كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر
 ٤٠١
- كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه
 ٢٧٨ ، ٢٧٩
- كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ
 ٣٨٤
- كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو
 ٣٠٦ ، ٣١٢ ، ٣٢٠ ،
 ٣٢١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ،
 ٣٤٧
- كلّ مجهول ففيه القرعة
 ٣٨٤ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ،
 ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، ٤٠٨

٤٠٩	
٣٩٨، ٣٨٥	كلّ مجهول فيه القرعة
١٦٨	لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه
٣٥١، ٢٣٦	لا تعاد الصلاة ...
٢٣٥، ٢٣١	لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو
٢٣٨	لا شكّ لكثير الشكّ
١٦٨، ١٦٧	لا صلاة إلاّ بطهور
٧٠	لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب
٢٣٢	لا ضرر ولا ضرار
٢٣٦	لا قرآن بين السورتين في ركعة
٢٥٢	لا ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك أو النوم
٢٨٦	ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ إلاّ ...
٤٠٢	ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله ...
٣٩٩	المؤمنون عند شروطهم
٦٠	الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس
٢٦٧، ٢٦٦	ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان ...
٢٦٧، ٢٤٠	ما يؤدّي عني فعني يؤدّي
٤٠٣، ٤٠١، ٣٩٤	ما يقارع قوم فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ ما خرج سهم المحقّ
٣١٠	متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنّك لم تصلّها ...
٣٣٦	من زاد في صلاته فعليه الإعادة
٥٨	من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين ...
٢٢١، ٥٨، ٥٧	من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ ...
٢٢٩، ٢٢٢	
٢٤٢، ٢٤١	الناس في سعة ما لا يعلمون

٢٧٣	نعم
٢٧٧، ٢٧٦	نعم... أفحلّ الشراء... فلعله لغيره... لو لم يجز...
٣٠٩، ٣٣٠، ٣٣٩	هو حين يتوضّأ ذكر منه حين يشكّ
٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٦	
٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٣	
٣٨٦، ٤٠٥	وأَيّ حكم في الملبس أثبت من القرعة؟ أليس هو...
٣٩٥	وأَيّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها السهام؟
٣٩٦	ولا يجوز أن يستخرجه أحد إلاّ الإمام
٣١١، ٣١٤	ومتى شككت في شيء وأنت في حال أخرى فامض، و...
٩، ٢٢، ٢٣، ٢٤	يا زرارة... لا تنقض اليقين بالشكّ
٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨	
٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٩	
٧٨، ٨٠، ١١٤	
١٢٥، ١٣٤، ١٤٢	
١٥٢، ١٥٣، ١٥٤	
١٥٥، ١٥٦، ١٦٠	
١٦٨، ١٧٠، ٢٠٥	
٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٤	
٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨	
٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤١	
٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨	
٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٨	
٣٥٥، ٣٨١، ٣٨٢	
٢٧٤	يَتَّقِي اللهُ وَيَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ

- يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب و... ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣،
 ٥٥
- يسأل عنها أهل المنزل، لعلهم يعرفونها ٢٨٢
- يسجد ٣٣٢
- يقرع بين الشهود، فمن خرج سهمه فهو المحقّ، وهو أولى بها ٤٠٢
- يقرع بينهم، فأيّهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء ٤٠١، ٣٨٧
- اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية ٦٠، ٥٩
- يمضي ... يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨،
 ٣١٢، ٣٣١، ٣٣٥،
 ٣٣٩، ٣٥٥

٣- فهرس أسماء الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام

١، ١٦، ٦٦، ١٦٢، ٢٧٥، ٢٩٧،
٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٥٩، ٣٦١،
٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤٠٩

رسول الله، النبي، محمد صلى الله عليه وآله

١، ١٦٣، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٨٢،
٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٨، ٤٠٠

الأئمة، آله، أهل البيت عليهم السلام

٥٧، ٦٦، ٢٧٥، ٢٩٧، ٣٦٠، ٣٨٦،
٣٨٧، ٣٩٠، ٤٠٩

أمير المؤمنين، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

٢٩٨، ٢٩٧

الصديقة الطاهرة، فاطمة الزهراء عليها السلام

٤٠، ١٦٢، ٢٦٨، ٣٠٦، ٣٠٧،
٣١٠، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٨٦،
٣٨٩، ٤٠٥، ٤٠٩

الإمام الباقر، أبو جعفر عليه السلام

٥٧، ١٦٢، ٢٥٢، ٢٦٦، ٢٧٠،
٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦،
٢٧٨، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١

الإمام الصادق، أبو عبد الله عليه السلام

٣١٣ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ، ٣٨٦ ،

٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٤٠٥

٥٦ ، ٢٨٢ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٤٠٦

٣٦٠

٣٧٧

٣٩٠

٣٩١

٣٨٦ ، ٣٩٢ ، ٤٠٥

٣٨٦ ، ٣٩٢ ، ٤٠٥

الإمام الكاظم ، أبو الحسن ، أبو إبراهيم عليه السلام

الإمام الرضا ، أبو الحسن عليه السلام

إبراهيم عليه السلام

موسى عليه السلام

يوسف عليه السلام

يونس عليه السلام

مريم عليها السلام

٤ - فهرس الأعلام

٥٠	أحمد بن محمد بن حنبل	الآخوند الخراساني = المحقق الخراساني
٢٧١،	أحمد بن محمد بن عيسى	أبان بن عثمان ٣٣٢، ٣٠٩
	٣٠٨، ٣٠٦	إبراهيم بن عمر اليماني ٤٠٦
٣٢٣	أحمد بن محمد بن الوليد	إبراهيم بن هاشم ٢٦٨، ٢٦٩
٢٨٤، ٢٨٢، ٥٦	إسحاق بن عمّار	٢٧٤، ٣١٠
٣٠٨، ٣٠٧	إسماعيل بن جابر	إبراهيم النخعي ٢٧٠
٣٣٨، ٣٣١، ٣١٣، ٣١٢، ٣١١		ابن أبي عمير ٢٧٠، ٢٧٥، ٣١٠
٣٦٠	أم كلثوم	ابن أبي ليلى ٢٧٠
	الأنصاري، مرتضى = الشيخ =	ابن إدريس ٣٩٨
١١، ٩، ٦، ٢	الشيخ الأعظم	ابن شيرة ٢٧٦
٢٨، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٢		أبو بصير ٣٨٦
٩٢، ٨١، ٧٩، ٥٩، ٥٣، ٣٣، ٢٩		أبو بكر ٢٩٧، ٢٧٥
١٢٠، ١١٩، ١١٣، ١٠٧، ٩٥، ٩٤		أحمد بن عبد الواحد ٢٦٦
١٤٩، ١٤٧، ١٤٦، ١٣٧، ١٣٢		أحمد بن محمد البرقي ٣٨٧
٢٠٠، ١٩٤، ١٨٢، ١٦٠، ١٥٠		أحمد بن محمد بن أبي نصر
٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٤، ٢٠١		البزطي ٣٣٢، ٣٠٨، ٣٠٦

٢٦٦	الخزّاز، محمد بن الوليد	٢٢٣، ٢٢٢، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٣
	الخوانساري = المحقق الخوانساري	٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٢، ٢٣٣، ٢٣١
	٢٩، ٢٠	٣٣٣، ٣٣١، ٣٢٢، ٢٦٣، ٢٥٣
٤٠٢	داود بن أبي يزيد	٣٧٣، ٣٦٨، ٣٦٦، ٣٥٣، ٣٤٣
٤٠١، ٣٨٧	داود بن سرحان	٤٠٤، ٣٧٩، ٣٧٧، ٣٧٥
٨٦	رجل الهمداني	٥١
	زرارة	٨
٥٩، ٤٩، ٢٣، ٢٢		بعض المحققين = المولى الهمداني ٣٠
٣٠٦، ٢٥١، ٢٢٩، ٢٠١، ١٦٩		٢٩٧، ١٠٧
٣١١، ٣١٠، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٧		بكير بن أعين ٣٣٩، ٣٣٠، ٣٠٩
٣٢٥، ٣٢٣، ٣١٨، ٣١٣، ٣١٢		ثعلبة بن ميمون ٤٠٠، ٣٩٥
٣٥٥، ٣٣٩، ٣٣٣، ٣٣١، ٣٢٦		جميل بن صالح ٢٨٢، ٢٧١
٤٠٣، ٤٠٢، ٣٨٩		٤٠٢، ٢٨٣
٣٢٣، ٣٠٨	سعد بن عبدالله الأشعري	
٣٣٢		حريز ٣٢٣، ٣١٠، ٣٠٦، ٢٢
٢٧٦	سليمان بن داود	الحسن بن محبوب = السّرّاد ٢٦٨
٣٨٨	سماعة بن مهران	٣٨٣، ٢٨٢
٢٧١	سهل بن زياد	الحسين بن سعيد ٢٦٨، ٢٢
٤٠٦	سيّابة	٣٢٣، ٣٠٩، ٣٠٦، ٢٧٣
٥٠	الشافعي، محمد بن إدريس	حفص بن غياث ٢٧٦
	شيخنا الأستاذ = عبدالكريم الحائري	٤٠١، ٣٨٩، ٣٨٨
٩٦	اليزدي = شيخنا العلامة	حمّاد ٣٢٣، ٣١٠، ٣٠٦، ٢٢
١٧٧، ١٤٩، ١٤٢، ١٣١، ١١٣		حمّاد بن عثمان ٣٣٠، ٢٧٥
٢١٦، ٢٠٨، ١٩٨، ١٩٤، ١٧٨		٣٥٥، ٣٣٥
٢٥٩، ٢٤٩، ٢٢٦، ٢٢٠		حمزة بن حرمان ٢٧٣

٣٦٠	عروة البارقي	الصدوق، محمد بن عليّ بن
٢٦٩، ٢٦٨	العلاء بن رزين	الحسين ٤٠، ٣١٠، ٣١١
٢٦٩، ٢٦٨	عليّ بن إبراهيم	٣١٣، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٩
	٢٧٤، ٣١٠	٢٧٣ صفوان بن يحيى
٣٣٣	عليّ بن جعفر	٢٨٥، الطباطبائي = السيد اليزدي
٢٦٦	عليّ بن الحسن	٢٨٧، ٢٧٢
٢٦٦	عليّ بن محمد بن الزبير	الطوسي = الشيخ الطوسي = شيخ
٥٨	عليّ بن محمد القاساني	الطائفة = محمد بن الحسن ٢١،
٢٧٣	العيص بن القاسم	٢٦٦، ٢٦٨، ٣١٣، ٣٢٣
٢٦٩	فضالة بن أيّوب	٣٣٢، ٣٨٤، ٣٩٧، ٣٩٩
٢٦٩	الفضل بن شاذان	٤٠٦
٣١٠	الفضل بن يسار	٣٦٠ العباس
٢٧٦	القاسم بن يحيى	٣٨٧ العباس بن هلال
٥٢	الكاشاني، محمد محسن	عبدالرحمن بن أبي عبدالله
١٩٠	الكركي = المحقق الثاني	ميمون ٣٣٢، ٣٣٥
٣١٣	الكشي	٢٧٠، ٢٦٩ عبدالرحمن بن الحجاج
٢٦٨	الكليني، محمد بن يعقوب	عبدالرحيم بن روح القصير
	٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٤، ٣١٠	الأسدي ٣٨٦، ٤٠٥
٢٨، ٢١، ١٩، ١٨	المحقق الحلّي	٣٠٨ عبدالكريم بن عمرو الخثمي
	المحقق الخراساني = الآخوند	٣٠٩، عبدالله بن أبي يعفور
٥٣	الخراساني = المحقق المعاصر	٣١٨، ٣٢٢، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٥٥
١٠٧، ٩٣، ٨١، ٧٩، ٧٤، ٦٥، ٦١		٣٠٦ عبدالله بن بكير
١٧١، ١٦٥، ١٤٩، ١٣٩، ١٢٤		٣٨٦ عبدالمطلب
٢٠٧، ٢٠١، ١٩٨، ١٨٠، ١٧٦		٢٧٥ عثمان بن عيسى

النائبي = المحقق النائبي = بعض	٤٠٤، ٢٢٠، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦
أعظم العصر	٢٦٩
٨٣، ٧١، ١٩	محمد بن إسماعيل
١٢٠، ١١٩، ١٠٩، ٩٤، ٩٢، ٩٠	٢٧٤
١٢٥، ١٤٩، ١٦١، ١٧٤، ١٨٢	٣٨٤
١٩٦، ٢٠٠، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٣	٤٠٨، ٣٩٩، ٣٩٧، ٣٨٥
٢٣٧، ٢٥٩، ٢٩٨، ٣٥٥، ٣٦٥	٢٦٨، ٥٧
٤٠٨، ٤٠٧	٤٠٩، ٣٣٨، ٣٣٠، ٣١٠، ٢٦٩
النجاشي	٣٨٥
٣١٣، ٣٦٦	محمد بن مكّي = الشهيد الأوّل
النراقي، المولى أحمد	٣١٤
١٢١، ٢٨٢	محمد بن منصور
هارون بن مسلم	٢٧٤
٢٧٨	محمد بن يحيى
والد الشيخ البهائي	٢٧٨
٧	مسعدة بن صدقة
وليد بن عقبة	٣٩٥
١٥١	معاوية بن عمّار
٢٦٥، ٢٦٦	المفيد = الشيخ المفيد ٣٠٨، ٣٢٣، ٣٨٦
يونس بن يعقوب	

٥- فهرس الكتب

٤٠٥، ٣٨٦	الاختصاص
٣٩٤	تحف العقول
١٤٨	تمهيد القواعد
٣٩٥	التهذيب = تهذيب الأحكام
٣١٩	جواهر الكلام
١٣٩، ١٠٧	حاشية الآخوند على الرسائل
١٠٧	حاشية المحقق الهمداني على الرسائل
٢٢٩، ٥٧	الخصال
٣٩٧، ٣٨٥	الخلاف
١٣١	دُرر الفوائد
٤٠٥، ٣٨٦، ٢٦٩	دعائم الإسلام
١٢٢، ٣٠، ٢٩	الرسائل = فرائد الأصول
٤٠٨، ٣٧٢، ٢٨٥	العروة الوثقى
٤٠	علل الشرائع
٢٨٢	عوائد الأيام

٣٨٧، ٣١٤، ٣١٣، ٣١١	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> = فقه الرضوي
٣٩٥، ٣٨٨	
٣٩٤	الفقيه = من لا يحضره الفقيه
٣٣٣	قرب الإسناد
٣٩٨، ٣٨٥	القواعد والفوائد
١٧٨، ١٤١، ١٤٠، ٦١	كفاية الأصول
٣٢٤	مرآة العقول
٣٨٦	مستدرك الوسائل
١٨٢، ١٠٧	مصباح الفقيه
١٩، ١٨	معارض الأصول
١٨١	المعتبر
٣١١	المقنع (للصدوق)
٤٠٦، ٣٩٧	النهاية (للطوسي)
٣٢٤، ٣٠٧	الوافي
٣٢٤، ٢٦٧	الوسائل = وسائل الشيعة
٣١١	الهداية

٦- مصادر التحقيق

١- القرآن الكريم.

«أ»

- ٢- أجود التقريرات، السيد أبو القاسم ابن السيد عليّ أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ)، قم، مكتبة المصطفوي.
- ٣- الاختصاص، المنسوب إلى أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ)، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ※ اختيار معرفة الرجال = رجال الكشي.
- ٤- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر (٦٤٨-٧٢٦ هـ)، تحقيق فارس الحسون، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ هـ.
- ٥- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ)، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٩ هـ.
- ٦- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن

- المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان، الطبعة الثالثة، ٤ مجلدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.
- ٧- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن عزالدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (م ٦٣٠ هـ)، ٥ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- * الأسفار = الحكمة المتعالية.
- ٨- الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن عليّ المعروف بابن حجر العسقلاني (م ٨٥٢ هـ)، ٤ مجلدات، بيروت، دار صادر، «بالأوفست عن الطبعة الأولى، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ».
- ٩- الأعلام، خير الدين الزركلي (م ١٣٩٦ هـ)، الطبعة السادسة، ٨ مجلدات، دار العلم للملايين، ١٩٨٤ م.
- ١٠- إعلام الوری بأعلام الهدی، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨ هـ)، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- ١١- أعيان الشيعة، سيد محسن بن عبدالكريم الأمين الحسيني العاملي الشقراي (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ)، إعداد السيد حسن الأمين، الطبعة الخامسة، ١٠ مجلدات، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ.
- ١٢- أمل الآمل في علماء جبل عامل، شيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ)، إعداد السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، مجلدان، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ هـ. ش، «بالأوفست عن الطبعة الأولى، بغداد مكتبة الأندلس».
- ١٣- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ)، مجلدان، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٤ هـ.
- ١٤- أوثق الوسائل في شرح الرسائل، العلامة المحقق الميرزا موسى بن جعفر بن المولى أحمد التبريزي (م ١٣٠٥ هـ)، الطبعة الحجرية، طهران، دار المعارف الإسلامية.

«ب»

- ١٥ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر بن محمد تقى المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠ هـ)، الطبعة الثالثة، ١١٠ مجلد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
- ١٦ - بحر الفوائد في شرح الفرائد، العلامة ميرزا محمد حسن الآشتياني (م ١٣١٩ هـ)، الطبعة الحجرية، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣ هـ.
- ١٧ - البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٠١ - ٧٤٤ هـ)، إعداد عليّ شيري، الطبعة الأولى، ١٤ جزءاً في ٧ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ.
- ١٨ - البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني (م ١١٠٧ هـ)، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب العلمية، ١٣٩٣ هـ.
- ١٩ - بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصقّار (م ٢٩٠ هـ)، تحقيق الميرزا محسن كوجه باغي، الطبعة الثانية، ١٣٩١ هـ.
- ٢٠ - بلغة المحدثين، الشيخ سليمان الماحوزي (م ١١٢١ هـ)، قم، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، ١٤١٢ هـ.

«ت»

- ٢١ - تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغدادي (م ٤٦٣ هـ)، ١٣ مجلداً، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ٢٢ - التحرير الطاووسي المستخرج من كتاب حلّ الإشكال، الشيخ حسن بن زين الدين بن عليّ صاحب المعالم (م ١٠١١ هـ)، تحقيق فاضل الجواهري، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١١ هـ.
- ٢٣ - تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، أبو محمد بن الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحراني (م ٣٨١ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ٢٤ - تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ -

- ٧٢٦هـ)، مجلّدان، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٨هـ، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».
- ٢٥- تفسير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠هـ)، ٣٠ جزءاً في ١٢ مجلّداً، بيروت دار المعرفة، ١٤٠٣هـ، «بالأوفست عن طبعته الأولى، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٣ - ١٣٣٠هـ».
- ٢٦- تفسير القمي، أبو الحسن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمي (م ٣٠٧هـ)، إعداد السيد الطيب الموسوي الجزائري، الطبعة الثالثة، مجلّدان، قم، دار الكتاب، ١٤٠٤هـ.
- ٢٧- تفسير مجمع البيان، أبو عليّ أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨هـ)، تحقيق الميرزا أبي الحسن الشعراني، الطبعة الخامسة، ١٠ أجزاء في ٥ مجلّدات، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥هـ.
- ٢٨- تكملة أمل الآمل، السيد حسن الصدر (١٢٧٢ - ١٣٥٤هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦هـ.
- ٢٩- تمهيد القواعد، الشهيد الثاني زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٥هـ)، المطبوع مع «الذكري» للشهيد الأوّل، قم، مكتبة بصيرتي، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».
- ٣٠- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي المعروف بالفاضل المقداد (م ٨٢٦هـ)، إعداد السيد عبداللطيف الكوهكمري، الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.
- ٣١- تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١هـ)، الطبعة الثانية، ٣ مجلّدات، قم، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢هـ».
- ٣٢- تهذيب الأحكام، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)، إعداد السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة، ١٠ مجلّدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤هـ. ش.

- ٣٣ - تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام الخميني رحمته (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ)، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٥ هـ.
- ٣٤ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجّاج جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف المزّي (٦٥٤ - ٧٤٢ هـ)، تحقيق بشّار عوّاد، الطبعة الأولى، ٣٥ مجلداً، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ - ١٤١٣ هـ.

«ج»

- ٣٥ - جامع الأصول في أحاديث الرسول، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد ابن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (م ٦٠٦ هـ)، تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط، الطبعة الثانية، ١٣ مجلداً، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ.
- ٣٦ - جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، محمد بن عليّ الأردبيلي (م ١١٠١ هـ)، مجلّدان، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ.
- ٣٧ - جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقّق الثاني عليّ بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (٨٦٨ - ٩٤٠ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٣ مجلداً، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ - ١٤١١ هـ.
- ٣٨ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦ هـ)، إعداد عدة من الفضلاء، الطبعة السادسة، ٤٣ مجلداً، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨ هـ.
- ٣٩ - الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، طهران، ١٣١١ هـ.

«ح»

- ٤٠ - الحاشية على كفاية الأصول، تقريراً لبحث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ)، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجتّي، مجلّدان، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢ هـ.
- ٤١ - حاشية كتاب فرائد الأصول، الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين

- الهروي (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ)، قم، مكتبة بصيرتي.
- ٤٢ - حاشية المحقق الهمداني على الرسائل، الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢ هـ)، الطبعة الحجرية.
- ٤٣ - حاشية المكاسب، العلامة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧ هـ)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٧٨ هـ.
- ٤٤ - حاشية المكاسب، العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الغروي الإصبهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ)، الطبعة الثانية، مجلدان، قم، مطبعة الغدير، ١٤٠٨ هـ.
- ٤٥ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦ هـ)، ٢٣ مجلداً، النجف الأشرف، دار الكتب الإسلامية، قم مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ.
- ٤٦ - حقائق الأصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠ هـ)، قم، مكتبة بصيرتي، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف المطبعة العلمية ١٣٧٢ هـ».
- ٤٧ - الحكمة المتعالية «الأسفار»، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (م ١٠٥٠ هـ)، ١٠ مجلدات، قم، مكتبة المصطفوي.
- ٤٨ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبدالله الإصبهاني (م ٤٣٠ هـ)، الطبعة الخامسة، ١٠ مجلدات، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ «بالأوفست عن طبعة دار الريان بمصر».

«خ»

- ٤٩ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، إعداد السيد محمد صادق بحر العلوم، قم، الرضي، ١٤٠٢ هـ.
- ٥٠ - الخلاف، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، ٣ مجلدات، قم، إسماعيليان.

((٥))

- ٥١ - دُرر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي المهرجردي المييدي (١٢٧٦ - ١٣٥٥هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.
- ٥٢ - دُرر الفوائد، الشيخ محمد تقى الآملي (١٣٠٤ - ١٣٩١هـ)، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة إسماعيليان.
- ٥٣ - الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (م ٩١١هـ)، الطبعة الأولى، ٨ مجلّدات، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٤ - الدرّة النجفية «منظومة في الفقه»، العلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي (١١٥٥ - ١٢١٢هـ)، قم، مكتبة المفيد، ١٤١٤ هـ، «بالأوفست عن النجف، مطبعة النعمان».

((٥))

- ٥٥ - الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ)، تحقيق أبو القاسم گرجي، الطبعة الأولى، مجلدان، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨ هـ. ش.

((ر))

- ٥٦ - رجال ابن داود، تقى الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلبي (م ٧٠٧هـ)، إعداد السيد محمد صادق آل بحر العلوم، قم، منشورات الشريف الرضي، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٢هـ».

* رجال السيد بحر العلوم = الفوائد الرجالية.

- ٥٧ - رجال الطوسي، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٢٨٥ - ٤٦٠هـ)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠ هـ.

* رجال العلامة = خلاصة الأقوال في معرفة الرجال.

- ٥٨ - رجال الكشي، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي، (٢٨٥ - ٤٦٠هـ)، إعداد حسن المصطفوي، الطبعة الأولى، مشهد المقدسة،

- جامعة مشهد، ١٣٤٨ هـ. ش.
- ٥٩ - رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي (٣٧٢ - ٤٥٠ هـ)، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.
- ٦٠ - رسائل، الشيخ الرئيس أبو عليّ حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧ هـ)، قم، نشر مكتبة البیدار، ١٤٠٠ هـ.
- ✽ الرسائل للشيخ الأعظم الأنصاري = فرائد الأصول.
- ٦١ - الرسائل الفشاركية، السيد محمد الطباطبائي الفشاركي (م ١٣١٦ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ.
- ٦٢ - رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبدالله الأفندي الأصفهاني (١٠٦٧ - حوالي ١١٣٤ هـ)، إعداد السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، ٦ مجلّدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠١ هـ.
- ٦٣ - ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، الميرزا محمد عليّ المدرّس التبريزي (١٢٩٦ - ١٣٧٣ هـ)، الطبعة الثالثة، ٨ مجلّدات، تبريز، مكتبة خيام.
- «س»
- ٦٤ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (م ٥٩٨ هـ)، الطبعة الثانية، ٣ مجلّدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ - ١٤١١ هـ.
- ٦٥ - سفينة البحار، الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ هـ)، مجلّدان، طهران، مكتبة سنائي.
- ٦٦ - سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥ هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ مجلّدات، دار إحياء السنة النبوية.
- ٦٧ - سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (م ٢٧٥ هـ)، تحقيق

- فؤاد عبد الباقي، مجلدان، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ٦٨ - سنن البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، ١٠ مجلّدات، بيروت، دار المعرفة، «بالأوفست عن طبعة حيدرآباد الدكن».
- ٦٩ - سنن الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندي الدارمي (١٨١ - ٢٥٥ هـ)، مجلّدان، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ هـ.
- ٧٠ - سنن النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٢١٤ - ٣٠٣ هـ)، ٨ مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٧١ - سير أعلام النبلاء، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (م ٧٤٨ هـ)، تحقيق عدة من الفضلاء، الطبعة السابعة، ٢٥ مجلّدًا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠ هـ.
- «ش»
- ٧٢ - شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي محمد بن محمد بن الحسن (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ)، ٣ مجلّدات، مركز نشر الكتاب، ١٤٠٤ هـ.
- ٧٣ - شرح الشافية، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي (م حوالي ٦٨٨ هـ)، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفازف ومحمد محيي الدين عبدالحميد، ٤ مجلّدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٥ هـ.
- ٧٤ - شرح الشمسية، قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهني (٦٩٤ - ٧٦٦ هـ)، إيران، الطبعة الحجرية، ١٣٠٤ هـ.
- ٧٥ - شرح المطالع، قطب الدين الرازي (م ٧٦٦ هـ)، قم، مكتبة الكتبي النجفي.
- ٧٦ - شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣ هـ)، تحقيق عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ٥ أجزاء في ٤ مجلّدات، قم، منشورات الرضي، ١٣٧٠ - ١٣٧١ هـ. ش، «بالأوفست عن طبعته السابقة، مصر، ١٤٠٩ هـ».
- ٧٧ - شرح المنظومة، المولى هادي بن مهدي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ)، الطبعة

- السادسة، قم، مكتبة العلامة، ١٣٦٩ هـ. ش.
- ٧٨- شرح المواقف، السيد الشريف عليّ بن محمد الجرجاني (م ٨١٦ هـ)، إعداد السيد محمد بدرالدين النسعاني، الطبعة الأولى، ٨ أجزاء في ٤ مجلّدات، قم، منشورات الرضي، ١٤١٢ هـ، «بالأوفست عن طبعة مصر، ١٣٢٥ هـ».
- ٧٩- شرح نهج البلاغة، عزالدين عبدالحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي (م ٦٥٦ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٢٠ جزء في ١٠ مجلّدات، قم، إسماعيليان، «بالأوفست عن طبعته الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨ هـ».
- ٨٠- الشفاء، الشيخ الرئيس أبو عليّ حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٧ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.
- ٨١- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المولى عبدالرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي (م ١٠٥١ هـ)، أصفهان، نشر مهدوي، الطبعة الحجرية.
- ٨٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (م ١٠٥٠ هـ)، تعليق وتصحيح السيد جمال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ هـ. ش.

«ص»

- ٨٣- الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار، الطبعة الثانية، ٦ مجلّدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩ هـ، «بالأوفست عن طبعته الأولى بالقاهرة».
- ٨٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٥٢٦ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثانية، ٥ مجلّدات، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ هـ، «بالأوفست عن طبعته السابقة».

«ط»

- ٨٥- طبقات أعلام الشيعة، الشيخ محمد محسن آغا بزرك الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩ هـ)

(هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي.

- ٨٦ - طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، السيد عليّ أصغر ابن السيد محمد شفيع الجابلقى البروجردى (م ١٣١٣ هـ)، إعداد السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٠ هـ.

«ع»

- ٨٧ - العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧ هـ)، مجلّدان، إيران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٩٩ هـ.
- ٨٨ - عدّة الأصول، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، الطبعة الحجرية.
- ٨٩ - علل الشرائع، أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦ هـ.
- ٩٠ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ - ١٤٠٥ هـ.

«غ»

- ٩١ - الغارات أو الاستتفار والغارات، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد المعروف بابن هلال الثقفي (م ٢٨٣ هـ)، تحقيق السيد عبدالزهراء الحسيني الخطيب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٧ هـ.
- ٩٢ - الغدير في الكتاب والسنة والأدب، العلامة الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني (١٣٢٠ - ١٣٩٠ هـ)، ١١ مجلّدًا، طهران وبيروت، دار الكتب الإسلامية ودار الكتب العربي، ١٣٧٢ و ١٣٧٢ هـ.
- ٩٣ - غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، أبو المكارم السيد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسيني الحلبي (٥١١ - ٥٨٥ هـ)، ضمن «الجوامع الفقهية»، قم، مكتبة آية

الله المرعشي . ١٤٠٤ هـ ، «بالأوفست عن طبعته الحجرية» .

«ف»

٩٤ - فتح العزيز في شرح الوجيز ، أبو القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم
الرافعي القزويني (٥٧٧ - ٦٢٣ هـ) ، المطبوع مع «المجموع شرح المهذب» ، ٢٠
مجلدًا ، بيروت ، دار الفكر .

٩٥ - فرائد الأصول ، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي
(١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) ، خمس رسائل في مجلد واحد ، الطبعة الحجرية ، تبريز ،
١٣١٤ هـ .

٩٦ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، الشيخ محمد حسين بن عبدالرحيم الطهراني
الأصفهاني الحائري (م ١٢٥٠ هـ) ، قم ، دار إحياء العلوم الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ ،
«بالأوفست عن الطبعة الحجرية» .

٩٧ - الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ،
الطبعة الأولى ، مشهد المقدسة ، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ، ١٤٠٦ هـ .

٩٨ - الفقيه ، «كتاب من لا يحضره الفقيه» ، أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن
بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) ، تحقيق علي أكبر الغفاري ، ٤
مجلدات ، طهران ، دار الكتب الإسلامية ، ١٣٩٠ هـ .

٩٩ - فوائد الأصول ، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ - ١٣٦٥ هـ) ،
تقارير بحث الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (م ١٣٥٥ هـ) ، ٤ أجزاء في ٣
مجلدات ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ .

١٠٠ - الفوائد الأصولية ، العلامة السيد محمد بحر العلوم الطباطبائي (١١٥٥ - ١٢١٢ هـ) ،
الطبعة الحجرية ، طهران .

١٠١ - الفوائد الرجالية ، السيد محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي (م ١٢١٢ هـ) ، تحقيق
محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم ، ٤ مجلدات ، طهران ، مكتبة
الصادق ، ١٣٦٣ هـ . ش ، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف» .

- ١٠٢- الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ هـ)، مجلدان، طهران، ١٣٦٧ هـ.
- ١٠٣- الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (م ٤٦٠ هـ)، إعداد السيد محمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الرضي.
- ١٠٤- الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (م ٣٨٥ هـ)، تحقيق رضا تجدد، طهران.

«ق»

- ١٠٥- قاموس الرجال، الشيخ محمد تقى التستري (١٣٢٠ - ١٤١٥ هـ)، الطبعة الأولى، ١١ مجلداً، طهران، مركز نشر الكتاب، ١٣٧٩ - ١٣٩١ هـ.
- ١٠٦- قرب الإسناد، أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميري القمي (م بعد ٣٠٤ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ.
- ١٠٧- القواعد والفوائد، الشهيد الأوّل محمد بن مكي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ)، تحقيق عبدالهادي الحكيم، الطبعة الثانية، مجلدان، قم، مكتبة المفيد، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٨٠ م.
- ١٠٨- قوانين الأصول، المحقق ميرزا أبو القاسم القمي بن المولى محمد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمي (١١٥١ - ١٢٣٦ هـ)، الطبعة الحجرية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨ هـ.

«ك»

- ١٠٩- الكافي، أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩ هـ)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، ٨ مجلّات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.
- ١١٠- كتاب البيع، الإمام الخميني عليه السلام (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ)، ٥ مجلّات، قم، مؤسسة إسماعيليان.

- ١١١ - كتاب الخلل في الصلاة، الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ)، قم، مطبعة مهر.
- ١١٢ - كتاب الطهارة، الحاج آقا رضا ابن الآقا محمد هادي المعروف بالفقيه الهمداني (م ١٣٢٢ هـ)، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٥٣ هـ.
- ١١٣ - كتاب الطهارة، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الذرفولي (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ)، طهران، ١٢٩٨ هـ.
- ※ كتاب من لا يحضره الفقيه = الفقيه.
- ١١٤ - كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، المعروف بكاشف الغطاء (م ١٢٢٧ هـ)، أصفهان، منشورات المهدي.
- ١١٥ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (م ٧٢٦ هـ)، تحقيق حسن حسن زاده الأملي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.
- ١١٦ - كفاية الأصول، الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ)، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.
- ١١٧ - الكنى والألقاب، الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥١ هـ)، ٣ مجلّدات، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ.
- «ل»
- ١١٨ - اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين عبدالرحمن بن أبو بكر السيوطي (م ٩١١ هـ)، مجلّدان، بيروت، دار المعرفة.
- ١١٩ - لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١ هـ)، ١٥ مجلّدات، بيروت، دار صادر، «بالأوفست عن طبعة البولاق بمصر».
- ١٢٠ - لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرّتي العين، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦ هـ)، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، «بالأوفست عن طبعته السابقة».

«م»

١٢١ - مبسوط السرخسي، شمس الدين السرخسي الحنفي محمد بن أحمد بن أبي سهل (م ٤٨٣ هـ)، ٣٠ جزءاً في ١٥ مجلداً، بيروت، دار المعركة، ١٤٠٦ هـ، «بالأوفست عن طبعته السابقة، ١٣٣١ هـ».

١٢٢ - مجمع البحرين ومطلع النيرين، فخر الدين بن محمد علي بن أحمد بن طريح (٩٧٩ - ١٠٨٧ هـ)، ٦ أجزاء في ٣ مجلدات، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٩٥ هـ.

※ مجمع البيان = تفسير مجمع البيان.

١٢٣ - مجمع الرجال، زكي الدين المولى عناية الله عليّ القهائي، علّق عليه السيد ضياء الدين، قم، مؤسسة إسماعيليان.

١٢٤ - المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (م ٦٧٦ هـ)، ٢٠ مجلداً، بيروت، دار الفكر.

١٢٥ - المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ / ٢٨٠ هـ)، تحقيق جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث الأرموي، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب الإسلامية.

١٢٦ - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، «بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٢٤ هـ».

١٢٧ - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠ هـ)، إعداد هاشم الرسولي ومحسن الحسيني الأميني، الطبعة الأولى، ٢٦ مجلداً، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ - ١٤١١ هـ.

١٢٨ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الحاج الميرزا حسين المحدث النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٢٠ مجلداً، قم، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤٠٧ هـ.

- ١٢٩- مستطرفات السرائر، أبو عبدالله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي (٥٤٣ - ٥٩٨ هـ)، تحقيق مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٨ هـ.
- ١٣٠- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠ هـ)، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١١ هـ.
- ١٣١- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (م ١٢٤٤ هـ)، مجلّدان، قم، دار الكتب العلمية، «بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب».
- ١٣٢- مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، ٦ مجلّدات، مصر، المطبعة الميمنية، ١٣١٣ هـ.
- ١٣٣- مطارح الأنظار، العلامة أبو القاسم كلاتري (١٢٣٦ - ١٣١٦ هـ)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».
- ١٣٤- المطول «كتاب المطول في شرح تلخيص المفتاح»، مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣ هـ)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٤ هـ.
- ١٣٥- معارج الأصول، المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهدلي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ)، إعداد السيد محمد حسين الرضوي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣ هـ.
- ١٣٦- معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، الشيخ محمد حرز الدين (١٢٧٣ - ١٣٦٥ هـ)، علّق عليه محمد حسين حرز الدين، ٣ مجلّدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.
- ١٣٧- معالم الدين وملاذ المجتهدين، أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي (م ١٠١١ هـ)، قم، الرضي.
- ١٣٨- معالم العلماء، أبو جعفر محمد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨ هـ)،

إعداد السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠هـ.

١٣٩- المعتمر في شرح المختصر، المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهُدلي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ)، مجلّدان، قم، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤هـ. ش.

١٤٠- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيد أبو القاسم ابن السيد عليّ أكبر الموسوي الخوني (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ)، الطبعة الثالثة، ٢٣ مجلّداً، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر، ١٤٠٣ هـ.

١٤١- المغني، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة (م ٦٢٠ هـ)، ١٢ مجلّداً، بيروت، دار الكتاب العربي.

١٤٢- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، السيد محمد جواد الحسيني العاملي (م حوالي ١٢٢٧ هـ)، ١٠ مجلّدات، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».

١٤٣- مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وعترته الأطهار عليهم السلام، الشيخ أسد الله بن إسماعيل التستري الكاظمي (م ١٣٣٧ هـ)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».

١٤٤- المقنع، أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ)، طهران وقم، المكتبة الإسلامية ومؤسسة المطبوعات الدينية، ١٣٧٧هـ.

١٤٥- المكاسب، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ)، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣٧٥ هـ.

١٤٦- مناقب آل أبي طالب، أبو جعفر رشيد الدين محمد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨ هـ)، إعداد محمد حسين دانش الآشتياني والسيد هاشم الرسولي المحلاتي، ٤ مجلّدات، قم مكتبة العلامة.

- ١٤٧- مناهج الأحكام والأصول، المولى أحمد بن المولى مهدي بن أبي ذر النراقي (م ١٢٤٤هـ)، الطبعة الحجرية.
- ١٤٨- مناهج الوصول إلى علم الأصول، الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩هـ)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٤هـ.
- ١٤٩- منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦هـ)، الطبعة الحجرية، مجلّدان، إيران، ١٣٣٣هـ.
- ١٥٠- منية الطالب «في شرح المكاسب»، الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، تقارير أبحاث أستاذه آية الله الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (م ١٣٥٥هـ)، مجلّدان، طهران والنجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، والمكتبة الرضوية.

«ن»

- ١٥١- نقد الرجال، السيد مصطفى بن حسين الحسيني النفرشي (كان حياً في ١٠٤٤هـ)، الطبعة الأولى الحجرية، طهران، ١٣١٨هـ.
- ١٥٢- النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)، قم، قدس، «بالأوفست عن طبعة بيروت».
- ١٥٣- نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقي بن عبدالكريم البروجردي النجفي، تقارير بحث أستاذه آية الله آغا ضياء الدين العراقي (م ١٣٦١هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- ١٥٤- نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني (م ١٣٦١هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

«هـ»

- ١٥٥- الهداية، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١هـ)، الطبعة الأولى، طهران و قم، المكتبة الإسلامية ومؤسسة

المطبوعات الدينية، ١٣٧٧ هـ.

١٥٦ - هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقي الأصفهاني (م ١٢٤٨ هـ)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، «بالأوفست عن طبعته الحجرية».

١٥٧ - هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب، الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ هـ)، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣ هـ. ش.

«و»

١٥٨ - الوافي، محمد بن المرتضى المولى محسن المعروف بالفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١ هـ)، ٣ مجلدات، طهران، المكتبة الإسلامية.

١٥٩ - الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (م ٧٦٤ هـ)، بيروت، دار صادر، ١٤١١ هـ.

١٦٠ - الوافية، الفاضل عبدالله التوني (م ١٠٧١ هـ)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢ هـ.

١٦١ - وسائل الشيعة «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، الشيخ محمد ابن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ)، ٢٠ مجلداً، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣ - ١٣٨٩ هـ.

٧- فهرس الموضوعات

مقدمة التحقيق

فصل: تعريف الاستصحاب

- ٤ ينبغي التنبيه على أمرين:
- ٥ الأمر الأول: الاحتمالات التي في الباب
- ٦ الأمر الثاني: الاستصحاب ليس من الأدلة الأربعة
- ٩ تنبيه في ضابط المسألة الأصولية وأن الاستصحاب منها

فصل: حال جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

- ١٢ الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري وجوابها
- ١٥ تحقيق الحال في المقام

فصل: حول التفصيل بين الشك في الرفع والمقتضي

- ٢١ ذكر أخبار الاستصحاب
- ٢١ منها: صحيحة زرارة
- ٢٩ تقريرات الأعلام في اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع

- ٣٢ تحقيق الحقّ في الشكّ في الرافع والمقتضي
- ٣٤ بيان جواب تقريب المولى الهمداني
- ٣٦ تقريب آخر لشمول الأدلة للشكّ في المقتضي
- ٣٧ تأييد اختصاصه بالشكّ في الرافع والجواب عنه
- ٤٠ منها: صحيحة زرارة الثانية
- ٤١ مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته
- ٤٣ الإشكال على أقوى الاحتمالات والجواب عنه
- ٤٥ إشكال آخر على الاحتمال المتصوّر
- ٤٧ دفع الإشكال
- ٤٩ منها: صحيحة ثالثة لزرارة
- ٥١ بيان احتمالات الرواية
- ٥٤ بيان أظهر الاحتمالات في الرواية
- ٥٦ منها: موثقة إسحاق بن عمّار
- ٥٧ منها: رواية محمد بن مسلم
- ٥٨ منها: مكاتبة عليّ بن محمد القاساني
- ٦٠ تذييل : حول الاستدلال بأدلة الحلّية والطهارة على الاستصحاب والجواب عنه

فصل: الأحكام الوضعية و تحقيق ماهيتها

- ٦٥ الأمر الأوّل: تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي
- ٦٨ الأمر الثاني: بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع
- ٧٠ توهم عدم قبول السببية للجعل ودفعه
- ٧٢ الأمر الثالث: إنّ الملكية ليست من المقولات حقيقة
- ٧٣ أقسام الوضعيات

تنبيهات

- ٧٧ التنبيه الأول: في اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
- ٨١ إشكال جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات وجوابه
- ٨٣ التنبيه الثاني: في أقسام استصحاب الكلّي
- ٨٤ القسم الأول من استصحاب الكلّي
- ٨٤ القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ٨٧ الجواب عن الشبهة العبائية
- ٩١ القسم الثالث من استصحاب الكلّي
- ٩٥ تذييل: حول أصالة عدم التذكية
- ٩٥ حكم الشبهات الحكمية من جهة الشك في القابلية
- ٩٦ تحقيق القضايا السالبة
- ١٠١ بيان مناط الصدق والكذب في القضايا
- ١٠٤ حال أصالة عدم التذكية
- ١٠٧ كلام المولى انهمداني وجوابه
- ١١٠ حكم الشبهات الموضوعية
- ١١٢ التنبيه الثالث: استصحاب المتصرّات
- ١١٣ تحقيق المقام
- ١١٨ استصحاب الزمانيات
- ١٢١ شبهة التراقي
- ١٢٢ جواب الشيخ عن الشبهة وما فيه
- ١٢٤ جواب المحقق الخراساني وردّه
- ١٢٥ جواب المحقق النائيني والإشكال عليه
- ١٢٨ جواب شيخنا العلامة وما فيه
- ١٣٠ التحقيق في الجواب عن الشبهة

- ١٣١ التنبيه الرابع: الاستصحاب التعليقي
- ١٣٥ كلام بعض الأعاظم وما فيه
- ١٣٩ تذييب: حال معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي
- ١٤٣ حكومة الاستصحاب التعليقي على التجيزي
- ١٤٦ التنبيه الخامس: استصحاب أحكام سائر الشرائع
- ١٤٩ التنبيه السادس: في الأصول المثبتة
- ١٥٢ حال مثبتات الأصول
- ١٥٦ بيان الفرق بين الآثار الشرعية وغيرها
- ١٥٨ تتميم: حول الوسائط الخفية
- ١٦٠ حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ
- ١٦٣ تذييل: يذكر فيه أمور:
- ١٦٣ الأمر الأوّل: إنّ استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت
- ١٦٥ الأمر الثاني: استصحاب الأحكام الوضعية
- ١٦٨ الأمر الثالث: جريان الأصل بلحاظ الأثر العدمي
- ١٦٩ الأمر الرابع: أثر الحكم الأعم من الواقعي والظاهري
- ١٧٠ التنبيه السابع: في مجهولي التاريخ
- ١٧٢ ضابط اتصال زمان الشكّ باليقين
- ١٧٦ إشكال المحقق الخراساني في مجهولي التاريخ وجوابه
- ١٧٧ تقرير إشكال شيخنا العلامة في المجهولي التاريخ وجوابه
- ١٨٠ تكميل: فروض ترتّب الأثر على وجود الحادّين
- ١٨٢ تحقيق الحال في المقام
- ١٨٥ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ
- ١٨٧ حول كلام بعض العلماء وما فيه
- ١٨٨ التنبيه الثامن: في موارد التمسك بالعموم، واستصحاب حكم المخصّص

- ١٩٧ تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء
٢٠٠ التنبيه التاسع: المراد من الشكّ في الأدلّة

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب أمور:

- ٢٠٣ الأمر الأوّل: وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها
٢٠٤ الإشكال على الشيخ الأعظم في مسألة بقاء الموضوع
٢٠٦ تمسك الشيخ الأعظم بالدليل العقلي لمدّعاه وما فيه
٢٠٨ توجيه شيخنا العلامة كلام الشيخ وما يرد عليه
٢١٠ إنّ الاستصحاب لا يجدي في إحراز موضوع القضية المستصحة
٢١٢ الخلط الواقع في كلام بعض الأعظم
٢١٣ هل يؤخذ الموضوع من العرف أو لا؟
٢١٨ المراد من العرف ليس العرف المسامح
٢٢١ الأمر الثاني: أنّ أخبار الباب هل تختصّ بالاستصحاب أو تعم غيرد؟
٢٢٢ إشكال الشيخ الأعظم على إمكان الجمع بين القاعدتين
٢٢٣ تقرير بعض الأجلة كلام الشيخ وإقامة البرهان عليه
٢٢٤ الجواب عنهما
٢٢٦ كلام العلامة الحائري قدّس سره وجوابه
٢٣٠ الأمر الثالث: تقدّم الأمارات على الاستصحاب
٢٣٤ بيان ضابط الحكومة

حال أدلّة الاستصحاب مع سائر الأدلّة والأدلّة بعضها مع بعض

يقع الكلام فيها في مقامات:

- ٢٣٩ المقام الأوّل: في حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات

- ٢٤١ المقام الثاني: وجه تقدّم الأمارات على أدلة البراءة الشرعية ..
- ٢٤١ المقام الثالث: وجه تقدّم أدلة الاستصحاب على أدلة الحل والبراءة الشرعيتين ..
- ٢٤٣ المقام الرابع: في تعارض الاستصحابين ..
- ٢٤٣ القسم الأول: ما كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في الآخر ..
- ٢٤٧ نقل كلام الشيخ الأعظم ونقده
- ٢٥٠ الإشكال على ما قالوا في وجه طهارة الملاقي لبعض أطراف العلم
- ٢٥٣ القسم الثاني: ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن أمرٍ ثالث
- ٢٥٤ عدم جواز ترجيح ذي المزية بشيء من المرجحات
- ٢٥٦ بيان وجه تساوقهما
- ٢٥٧ حول وجهي التخيير والجواب عنهما

حال الاستصحاب مع سائر القواعد

- يقع الكلام فيها في مباحث:
- ٢٦٣ المبحث الأول: في قاعدة اليد ..
- لها جهات من البحث:
- ٢٦٤ الجهة الأولى: في تحقيق ماهية اليد
- ٢٦٥ الجهة الثانية: الدليل على اعتبارها - وهي طوائف: ..
- ٢٦٥ فمن الأولى - رواية يونس بن يعقوب ..
- ٢٦٧ - صحيحة محمد بن مسلم ..
- ٢٦٩ - صحيحة عبدالرحمن
- ٢٧١ - صحيحة جميل بن صالح ..
- ٢٧٣ ومن الثانية - صحيحة العيص بن القاسم ..
- ٢٧٤ - مكاتبة ابن أبي الخطاب ..
- ٢٧٤ - صحيحة عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان

- ٢٧٦ ومن الثالثة - رواية الحفص بن غياث
- ٢٧٨ - رواية مسعدة بن صدقة
- ٢٨٠ الجهة الثالثة: حكم اليد على المنفعة...
- ٢٨٢ الجهة الرابعة: هل اليد معتبرة مع عدم علم ذي اليد واعترافه به؟
- ٢٨٤ الجهة الخامسة: حال اليدين على شيء واحد
- ٢٨٥ حول كلام المحقق السيد الطباطبائي قدس سره وما يرد عليه
- ٢٩٦ الجهة السادسة: في إقامة الدعوى على ذي اليد وفروعها
- ٢٩٧ تنبيه: الاحتجاج في أمر فذك
- ٣٠١ الجهة السابعة: في فروع العلم بسابقة اليد
- ٣٠٢ الجهة الثامنة: في كون ما في اليد وفقاً سابقاً
- ٣٠٥ المبحث الثاني: حال الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ
يتم ذلك في ضمن أمور:
- ٣٠٦ الأمر الأوّل: في ذكر الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلية
- ٣٠٦ منها: موثقة محمد بن مسلم
- ٣٠٦ منها: صحيحة زرارة
- ٣٠٧ منها: صحيحة إسماعيل
- ٣٠٨ منها: موثقة ابن أبي يعفور
- ٣٠٩ منها: موثقة بكير بن أعين
- ٣١٠ منها: رواية محمد بن مسلم
- ٣١٠ منها: صحيحة زرارة والفضيل
- ٣١٢ الأمر الثاني: أنّ المراد من الشكّ في الشيء هو الشكّ في الوجود
- ٣١٥ الأمر الثالث: أنّ المستفاد من الروايات قاعدة واحدة وهي التجاوز
- ٣٢٦ الأمر الرابع: أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي
- ٣٢٩ الأمر الخامس: هل الدخول في الغير معتبر في القاعدة أم لا؟

- ٣٣٤ الأمر السادس: هل المضي على نحو الرخصة أو العزيمة؟
- ٣٣٦ الأمر السابع: أن القاعدة من الأمارات أو الأصول؟
- ٣٤٢ أن القاعدة أصل محرز حيثي
- ٣٤٣ تنبيه
- ٣٤٥ الأمر الثامن: أنحاء الشكوك العارضة للمكلف
- ٣٤٨ كلام بعض المحققين وما يرد عليه
- ٣٥٠ حال الشكّ في العبادات
- ٣٥١ حال الشكّ في المعاملات
- ٣٥٤ الأمر التاسع: اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث
- ٣٥٥ الأمر العاشر: وجه تقدّمها على الاستصحاب
- ٣٥٧ المبحث الثالث: في حال الاستصحاب مع أصالة الصحة في فعل الغير
بسط الكلام في ضمن أمور:
- ٣٥٨ الأمر الأوّل: في أصالة الصحة ودليل اعتبارها
- ٣٦١ الأمر الثاني: هل أن الصحة هي الواقعية أم لا؟
- ٣٦٤ الأمر الثالث: حول اقسام الشكّ في العمل وأحكامها
- ٣٦٩ الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في تحقق الشيء صحيحاً
- ٣٧٤ الأمر الخامس: إن جريان أصالة الصحة بعد إحراز نفس العمل
- ٣٧٨ الأمر السادس: عدم حجّية مثبتات أصالة الصحة
- ٣٨٠ الأمر السابع: موارد تقدّم أصالة الصحة على الاستصحاب ووجهه
- ٣٨٢ المبحث الرابع: حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة
يتمّ ذلك في ضمن أمور:
- ٣٨٤ الأمر الأوّل: في ذكر نبذة من الأخبار الواردة فيها
- ٣٩١ الأمر الثاني: القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة
- ٤٠٠ الأمر الثالث: هل القرعة أمارة على الواقع أم لا؟

٤٠٨ الأمر الرابع: هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟

الفهارس العامة

٤١٣	١- الآيات الكريمة
٤١٥	٢- الأحاديث الشريفة
٤٢١	٣- أسماء الأنبياء والأئمة المعصومين <small>عليهم السلام</small>
٤٢٣	٤- الأعلام
٤٢٧	٥- الكتب
٤٢٩	٦- مصادر التحقيق
٤٤٨	٧- الموضوعات