بوستان کتاب

الاستصحاب

عند قدماء الاصحاب

محمد الدهقاني

بسم الله الرحمن الرحيم



دهقانی، محمد، ۱۳٦٥ ـ
الاستصحاب عند قدماء الأصحاب/محمد دهقانی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۲ق. = ۱۳۹۹ش.
۲۱٦ص. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۱٤) (فقه و حقوق. اصول فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2184 - 5
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه: ص. [۲۰٥] ـ ۲۱٦؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. استصحاب. ۲. اصول فقه شیعه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب.عنوان.
BP ۱٦۱/۸ ۲۹۷ / ۳۱۲
۱۳۹۹ شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۸۱٥۲۰

■ موضوع: اصوف فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: تخصصی (اساتید و پژوهشگران حوزه و دانشگاه)



بوستان کتاب

الاستصحاب عند قدماء الأصحاب

محمد الدهقاني

بوستان کتاب
۱۳۹۹

الاستصحاب عند قدماء الأصحاب

● **المؤلف:** محمد الدهقاني
● **ناشر: مؤسسه بوستان كتاب**
● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● **الطبعة:** الأولى / ١٤٤٢ق، ١٣٩٩ش ● **الكمية:** ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة
printed in the Islamic Republic of Iran

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● تصحيح التنضيد: حسين محمدي
●ترتيب الصفحات: سكينه ملازاده و أحمد مؤتمني ● قراءة النص النهائية: علي ميري ●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش
●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي ●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري
●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي، ناصر منتظري و بقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.
رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

فهرس المطالب

تمهيد ١١

الفصل الأوّل: حول آراء القدماء فى الاستصحاب ١٥

حول كلام هشام بن الحكم ١٥

حول كلمات صاحب الفقه الرضوى ١٨

الإشكال فى استظهار الاستصحاب و دفعُه ٢٠

كلام آخر من صاحب الفقه الرضوى تستفاد منه حرمة نقض اليقين بالشك ٢٤

حول كلام كافى الكفاة الصاحب إسماعيل بن عَبّاد ٢٥

تشيُّعه و فقاهتُه ٢٦

هل يشترك كلام الصاحب و صحيحة زرارة فى عموم التعليل أو شبهة... ..... ٢٨

حول كلام المفيد ٣٠

حول كلام السيّد المرتضى فى الذريعة ٣١

المراد باستصحاب الحال ٣٣

تعقيب البحث حول كلام السيد ٣٤

هل المثال فى كلام السيد مصداق لاستصحاب المقتضى أم استصحاب عدم المانع ؟ ٣٤

السيد لا يسلّم دلالة العقل و بناء العقلاء على الاستصحاب ٣٦
السيد يسلّم طريقة النفى لا الاستصحاب ٣٦
أصالة العدم و برائة الذمّة ٣٧
حول كلام السيّد فى الناصريّات ٣٧
توجيه استظهار الاستصحاب من كلام السيد ٣٩
هل الذريعة متأخّرة أم الناصريات ؟ ٤١
حول كلام الشيخ فى العدّة ٤٦
شمول البحث للشبهة الحكميّة و الموضوعيّة ٤٨
الاستصحاب و أقوال العامّة ٤٩
هل المراد بقوله: «فى ذلك نظر» التوقّف أم الردّ ؟ ٥١
هل عدم وجدان الماء حدثٌ ؟ ٥٢
حمل بعض الأمثلة على طريقة النفى ٥٣
من المراد بناصر الاستصحاب ؟ و بم استند ؟ ٥٤
ليس والد الشيخ البهائى أوّل من استدلّ بروايات الاستصحاب ٥٦
نتيجة البحث حول عبارة العدّة ٥٩
حول كلام للشيخ فى المبسوط ٦٠
هل حكمُ الشيخ بالطهارة ناشئ عن إنكاره لاستصحاب الحيض أم عن أمر آخر ؟ ٦١
حول كلام للشيخ الأنصارى ٦٢
حول كلام للشيخ فى الخلاف ٦٣
هل كلام الشيخ دال على عموم الاستصحاب للطهارة و غيرها؟ ٦٤
تأكيد احتمال المخالفة لعموم أخبار الاستصحاب من السيّد و الصدوق و..... ٦٥
هَل صحيحة زرارة الأُولى مضمرة ؟ ٦٨
سائر كلمات الشيخ ٦٩

فهرس المطالب

هل المستند فی تصحیح الصلاة استصحاب صحتها أم حرمةُ قطعها؟ ٧١

ما المحتاج الیه فی جریان طریقة النفی ؟ ٧٢

تعقیب البحث فی المستند لتصحیح الصلاة و نحوه ٧٤

استعمال الاستصحاب بمعناه اللغوی ٧٦

الاستصحاب الموضوعی لدلیل خاصّ ٧٧

معنی الیقین فی صحیحة زرارة الثالثة ٨١

حول کلام الحلّی ٨٣

ما یستفاد من کلام الحلی ٨٣

کلام الشیخ الأنصاری حول ظهور عبارة السرائر فی دلالة الأخبار علی... ..... ٨٣

تتمیم حول کلمات المحقق ٨٥

حول کلام المحقق فی المعارج ٨٥

هل هناك من سبق النراقی فی شبهته المعروفة حول الاستصحابات الحکمیة ؟ ٨٩

الاستصحاب التعلیقی ٩٠

دلالة علی التزام المحقق بالاستصحاب المصطلح ٩١

نتیجة البحث حول عبارة المعارج ٩٢

حول کلمات المحقق فی المعتبر ٩٣

بعض کلمات المحقق فی الشرائع ٩٨

تنبیهات ١٠٠

التنبیه الأوّل ١٠٠

التنبیه الثانی ١٠٢

استصحاب أحکام الشرائع السابقة ١٠٣

سائر ما فی هذا التنبیه ١٠٤

التنبیه الثالث ١٠٥

التنبيه الرابع ١٠٦
التنبيه الخامس ١٠٧

الفصل الثانى: حول الفتاوى الفقهيّة الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب ١٠٩
ذكر بعض الفتاوى الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب ١١٠
حول الأصل المُثبِت ١١٢
حول كلام للشيخ فى المبسوط ١١٥
الاستصحاب القهقرى ١١٨
تقديم الأصول بعضها على بعض ١١٩
هل المرجع عند تعارض البيّنتين الاستصحاب ؟ ١٢١
عود و إيضاح ١٢٢
الاستصحاب أو أصالة السلامة ؟ ١٢٣
الاستصحاب أو أصالة العقل ؟ ١٢٥
الاستصحاب أو أصالة الحريّة ؟ ١٢٦
الاستصحاب أو أصالة الإسلام ؟ ١٢٧
الاستصحاب أو أصالة الصحّة ؟ ١٢٨
الاستصحاب أو أصالة الإباحة ؟ ١٢٩
الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال؟ ١٢٩
الاستصحاب أو حرمة النفوس و الأموال ؟ ١٣٠
المؤلّف المتتبّع لايقدر على بيان كلّ ما وجده ١٣٠
الاستصحاب أو حرمة العمل بالظن؟ ١٣٠
الاستصحاب أو بناء العقلاء ؟ ١٣٤
دعاوى إجماع الفقهاء و العقلاء على أصالة عدم الانتساب ١٣٦

كلام المحقق الهمدانى حول الاستصحاب و أنه هو أصالة العدم العقلائيّة.. ١٣٨
تمسّك الشيخ بالبرائة فى الوضعيّات و المستحبّات و المكروهات ١٤٥
أمثلة اخرى لأصالة العدم العقلائية فى الشبهات الموضوعية ١٤٦
الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف ١٤٧
أصالة العدم العقلائيّة فى الشبهات الحكميّة ١٤٩
حصيلة البحث الى الآن ١٥١

الفصل الثالث: حول استدراك فى الاعتماد على الاتّفاق العملى على الاستصحاب ١٥٣
مسائل استدراكيّة ١٥٩
المسألة الأُولى: هل إجماع مَن قبل الشيخ على الاستصحاب محرز أم عكسُه... ١٥٩
حصيلة البحث ١٧٠
عملُ مثل الحلّى بالاستصحاب يؤكّد تحقّق إجماع الأقدمين عليه ١٧٣
المسألة الثالثة : ما مدى ثمرة الإجماع على الاستصحاب ؟ و فيها أُمور ١٧٤
الأمر الأوّل : هل تُسلب حجيّة هذا الإجماع لاحتمال تحقُّقه تقليدا للشيخ... ١٧٤
الأمر الثانى : ما مدى قيام هذا الإجماع ؟ ١٨١
تكرار و توضيح حول بناء العقلاء على الاستصحاب و دفع الإشكالات عنه ١٨٢
حصيلة البحث ١٨٥
هل يمكن الجمع بين إجماعهم العملى على الاستصحاب و بين بعض.. ١٨٨
الأمر الثالث: هل ينفع هذا الإجماع فى انجبار قصور فى أخبار الاستصحاب... ١٩٠
تنبيهات ١٩٠
التنبيه الأوّل: حول تقديم الأصل السببى على المسبّبى ١٩٠
حول اشتراط ترتُّب الأثر فى جريان الأصل ١٩٢
التنبيه الثانى: حول تقديم العامّ على استصحاب المخصِّص ١٩٣

التنبيه الثالث: حول إجراء الاستصحاب مع لزوم المخالفة الالتزاميّة ١٩٥
التنبيه الرابع: حول قاعدة المقتضى و المانع ١٩٦
التنبيه الخامس: حول تأثير روايات الاستصحاب حتّى على مُنكريه ١٩٧
التنبيه السادس: ذكر بعض كلمات العلامة على سبيل الإجمال ٢٠٠
الخاتمة ٢٠٣

فهرس المآخذ ٢٠٥

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمد لله و الصلاة على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين لا سيما قائمهم و اللعنة على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد فيقول العبد المعترف محمّد الدهقانى: ان حجيّةَ الاستصحاب و إن شاع القول بها بين المتأخّرين غاية الشيوع لكنى لا أظنّهم لو لم يستريحوا الى كلمات من تقدَّمهم استسهلوا استظهاراتهم من الأخبار بهذه السعة الرائجة بينهم، فلو لم يُحتمَل من المتقدّم التأسيس لم يُكثِر المتأخِّر من التفريع.

و بعبارة أوضح ان المتأخِّرين لا سيّما متأخِّريهم و إن نادَوا بأعلى صوتهم ان استنادهم فى حجيّة الاستصحاب و فروعه الكثيرة الى الأخبار لكن المظنون قويّا أنهم لو فتّشوا عن أعماق قلوبهم لم يجدوها فى راحة لولا اعتمادهم على كلمات الأُصوليين المتقدِّمين أوّلا و امتزاجِ فقه الأصحاب بالاستصحاب ثانيا.

فلو قيل بأن العمدة فى حجيّة الاستصحاب فهمُ الأصحاب و الفروعُ الكثيرة

---

١. كان شروعى فى تأليف هذه الرسالة ١٤٣٤ القمريّة و فصل الربيع من ١٣٩٢ الشمسيّة، و كان شروعى فى تجديد النظر فيها تجديداً مّا قبل الطبع ٣ / ٥ / ٩٧ ش.

الفقهيّة لم يكن جزافاً و إن لم نُنكِر احتمال ارتضاعهما من الأخبار، التى جعلها الشيخ الأعظم فى مقام ذكر الأدلّة ثالثاً بعدهما.[1]

فأفردتُ رسالة للتعرّض للاستصحاب و مباحثه فى كلمات أصحابنا القدماء و سمّيتُها «الاستصحاب عند قدماء الأصحاب» متوسّلا بالصادقَين عليهما السلام الذين حُكى أهمُّ أخباره عن لسانهما الشريف.

و لا بُدّ هنا من ذكر شيء، و هو أنّى لمّا فحصتُ عن كلمات القدماء مرّ بى أمران:

ففى الأوّل لمّا فحصتُ عن كلمة «الاستصحاب» و مشتقّاتها و مشابهاتها وجدتُ بعض كلماتهم صريحة أو ظاهرة فى نفيه، مؤيّداً بعضُها ببعض، فكنتُ أُؤوِّل كلَّ ما يخالفه، حتّى انتهيتُ الى التنبيه الخامس، فصعب علىّ تلك التأويلات الكثيرة، فبينما كنتُ أُبيِّن تلك الصعوبة اذا بشيء عجيب،

و هو أنى فحصتُ عن كلمتى «الأصل» و «حتّى يُعلم» ففُتِح أمامى باب جديد و رأيتُ من الفتاوى الفقهيّة الكثيرة الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب

---

١. *فرائد الاصول*، ج٣، ص ٥٥. أقول فى ٣ / ٥/ ٩٧ : الا أن يدّعوا أن الأخبار قابلة لهذه الاستفادات و التفريعات الكثيرة ما لم يمنع منها استغراب الأصحاب و استيحاشُهُم؛ فالاستراحة الى عملهم ليست لتحصيل المقتضى بل لرفع المانع، و لكن عندى فى هذه القابلية تأمّل، فصنّفتُ الرسالة لأجل راحة مّا، فإن كان الاستصحاب إجماعيّا عند القدماء قوى قلبى اذا أردتُ تبعيّة المتأخرين، و إن لم يكن كذلك لم أخف مفارقتهم فافهم.

و أقول فى ٨ / ٨ / ٩٧ : ان هذا الذى نبّهتُ عليه هنا كنتُ قد نبّهتُ عليه فى التنبيه الثالث، و كذلك أردتُ تكميلاً أو استدراكاً على بعض ما كتبتُه حول طريقة النفى، و حول بناء العقلاء على الاستصحاب، فرأيتُ أنّى فعلتُ ذلك سابقاً فى مواضع أخر من الرسالة، و ربما حسبتُ عند تجديد النظر فيها شيئاً غلطا ثم بعد التأمّل و التحقيق وجدتُه صحيحا، و بالجملة فكما أن للإنسان عند تجديد النظر التفاتا ربما كان فاقداً له حين التأليف، فكذلك العكس.

هذا و قد بلغ تجديدى للنظر قريباً ممّا كتبتُه حول عبارة المعارج، و لعلّ ضيق المجال و كثرة شواغل البال يمنعاننى عن النظر فيما بعده الا إجمالا.

ما لا يُحصى، فجعلتُ ما شرعتُ فيه من هناك فصلاً ثانياً مستقلاً فى قبال ما سبقه من الرسالة، كأنه عدول عن بعض ما مضى، و استدركتُ على الفصل الثانى فى فصل ثالث قد بيّنتُ فيه النتيجة النهائيّة؛

و مع ذلك ربما زدتُ فى المكتوبات السابقة أو نقصتُ[1] و ربما لم أذكر شيئاً من رأيى لضيق الوقت و المجال و غير ذلك، و ربما كان فى فتاوى القدماء أو استدلالاتهم اشكال لم أتعرّض له لخروجه عن غرض الرسالة، فلاتُسارع بالاستشكال أو دعوى التناقض، على أن العصمة لأهلها.

و فى الختام اَخُصُّ بالشكر الجزيل الأعزّاء الكرام فى مؤسسة بُستان الكتاب لإعانتهم على إصلاح الكتاب و طبعه، جزاهُم الله عنّى اَفضلَ جزاء المُحسنين و اَعانهم فى ما قصدوه من نصرة الدين. اللّهم اِن كان لهذا التصنيف مثوبة فانفع بها جميعَ مَن تَشاء لاسيّما والِدَىّ، و وفّقنى لبرّهما و ارحمهما كما ربّيانى صغيرا.

محمّد الدهقانى

١٣٩٩/٣/١١ش

---

١. كما هو دأبى فى غير هذه الرسالة أيضا حتّى بعد إتمام التصنيف.

الفصل الأوّل

حول آراء القدماء فى الاستصحاب

لمّا كانت عبائر الأقدمين الأوّلين أهمّ مما بعدها فينبغى نقلُ نصّها و شرحها ليتبيّن بعضَ التبيُّن شأنُ الاستصحاب آنذاك تأريخاً و قولاً بـه و استدلالاً لـه. فلنـأت بكلمات هشام بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩ أو غيرهما) ثمّ صاحب الفقـه الرضـوى (٣٢٢ أو ٣٢٩ أو غيرهما) ثمّ الصاحب بن عَبّـاد (٣٨٥) ثـمّ المفيـد (٤١٣) ثـمّ السيّد (٤٣٦) ثمّ الشيخ (٤٦٠) ثمّ الحلّى (٥٩٨) ثمّ المحقّق (٦٧٦).

حول كلام هشام بن الحكم

قال الكشّى: و بهذا الإسناد، قال: و حدّثنى يونس، قال: كُنْـتُ مَـعَ هِشَـامِ بْـنِ الْحَكَمِ فِي مَسْجِدِهِ بِالْعَشِيِّ حَيْثُ أَتَاهُ سَالِمٌ صَاحِبُ بَيْتِ الْحِكْمَةِ، فَقَـالَ لَـهُ: إِنَّ يَحْيَى بْنَ خَالِدٍ يَقُولُ: قَدْ أَفْسَدْتُ عَلَى الرَّافِضَةِ دِينَهُمْ لِأَنَّهُمْ يَزْعُمُـونَ أَنَّ الـدِّينَ لَا يَقُومُ إِلَّا بِإِمَامٍ حَيٍّ وَ هُمْ لَا يَدْرُونَ أَنَّ إِمَامَهُمُ الْيَوْمَ حَيٌّ أَوْ مَيِّتٌ!

فَقَالَ هِشَامٌ عِنْدَ ذَلِكَ: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَدِينَ بِحَيَاةِ الْإِمَامِ أَنَّهُ حَيٌّ حَاضِراً كَـانَ عِنْدَنَا أَوْ مُتَوَارِياً عَنَّا حَتَّى يَأْتِينَا مَوْتُهُ فَمَا لَمْ يَأْتِنَا مَوْتُـهُ فَـنَحْنُ مُقِيمُـونَ عَلَـى حَيَاتِهِ، وَ مَثَّلَ مِثَالا فَقَالَ: الرَّجُلُ إِذَا جَامَعَ أَهْلَهُ وَ سَافَرَ إِلَى مَكَّةَ أَوْ تَوَارَى عَنْهُ بِبَعْضِ الْحِيطَانِ فَعَلَيْنَا أَنْ نُقِيمَ عَلَى حَيَاتِهِ حَتَّى يَأْتِينَا خِلَافُ ذَلِكَ،

فَانْصَرَفَ سَالِمٌ ابْنُ عَمِّ يُونُسَ بِهَذَا الْكَلَامِ، فَقَصَّهُ عَلَى يَحْيَى‌بْنِ‌خَالِدٍ، فَقَالَ يَحْيَى: مَا تَرَانَا صَنَعْنَا شَيْئاً فَدَخَلَ يَحْيَى عَلَى هَارُونَ فَأَخْبَرَهُ، فَأَرْسَلَ مِنَ الْغَدِ فِي طَلَبِهِ، فَطُلِبَ فِي مَنْزِلِهِ فَلَمْ يُوجَدْ وَ بَلَغَهُ الْخَبَرُ فَلَمْ يَلْبَثْ إِلَّا شَهْرَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ حَتَّى مَاتَ فِي مَنْزِلِ مُحَمَّدٍ وَ حُسَيْنٍ الْحَنَّاطَيْنِ. فَهَذَا تَفْسِيرُ أَمْرِ هِشَامٍ،

وَ زَعَمَ يُونُسُ أَنَّ دُخُولَ هِشَامٍ عَلَى يَحْيَى بْنِ خَالِدٍ وَ كَلَامِهِ مَعَ سُلَيْمَانَ بْنِ جَرِيرٍ بَعْدَ أَنْ أُخِذَ أَبُوالْحَسَنِ عليه السلام بِدَهْرٍ، إِذْ كَانَ النَّهْيُ فِي زَمَنِ الْمَهْدِيِّ وَ دُخُولُهُ إِلَى يَحْيَى بْنِ خَالِدٍ فِي زَمَنِ الرَّشِيدِ. انتهى.[1]

إن قيل: لا استصحاب فى الاعتقادات.

أمكن أن يقال أوّلاً: الكلام فى تمسُّك هشام بكبرى الاستصحاب و إن أمكن خطؤه فى تطبيقها على صغرى.[2]

و ثانياً: أن الاستصحاب و إن لم ينفع فى تكوين الاعتقاد، لكن له مجال فى ترتيب آثاره، و لعلّ منها جواز دفع الخمس الى الوكيل مع الشك فى حياة الإمام، و عدم وجوب الفحص عنها ليعرف إمامَ زمانه مَن هو، بحيث لولا كفاية المعرفة الاستصحابيّة لوجب تحصيل الوجدانيّة.

و كيف كان فظاهر هشام ـ أو هو و يونس بدعوى ظهور الرواية فى موافقته له ـ أن حجيّة الاستصحاب كانت مفروغاً عنها حتّى لدى خصمائه، و

---

١. *رجال الكشّى*، ص ٢٦٦ و ٢٦٧. قوله: «بهذا الإسناد» ظاهره إرادة السند المذكور فى الحديث السابق ص ٢٦٥ و هو هكذا : وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِي، قَالَ حَدَّثَنَا جِبْرِيلُ بْنُ أَحْمَدَ الْفَارِيَابِي، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى الْعُبَيْدِي، عَنْ يُونُس. انتهى. أقول فى ٩٩/٣/١١: لابد فى الاعتماد عليه من ملاحظة الأقوال فى تأريخ موت هشام، انظر معجم*الرجال*، ج١٩، ص ٢٩٤ و *رسائل الشهيد الثانى*، ج٢، ص١٠٦٧ و غيرهما.

٢. بل لك تخطئته فى أصل تسليم السؤال، فإنا نعتقد لزوم وجود إمام حىّ، سواء كان الآن هو الحىّ السابق، أم شُكَّ فيه، أم قُطع بعدمه ليكون الإمام هو الحىّ اللاحق، فمن سمعه عليه السلام يقول فى الحسن و الحسين: «إمامان قاما أو قعدا» لا يرد عليه إشكال يحيى رأساً و إن شكّ فى موت الإمام الحسن عليه السلام بلا حاجة فى دفعه الى الاستصحاب فافهم.

يؤيّده ما تقدّم من أنّ يحيى قال: «مَا تَرَانَا صَنَعْنَا شَيْئاً» فَدَخَلَ يَحْيَى عَلَى هَارُونَ فَأَخْبَرَهُ، فَأَرْسَلَ مِنَ الْغَدِ فِي طَلَبِهِ.

إن قلت: لعل هشاماً لم يعتقد عموم الاستصحاب، و انما ارتكبه هنا استضاءةً من أخبار خاصّة كالذى رواه عَبْد الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عَنْ قَوْلِ الْعَامَّةِ إِنَّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً فَقَالَ: الْحَقُّ وَ اللهِ،

قُلْتُ: فَإِنَّ إِمَاماً هَلَكَ وَ رَجُلٌ بِخُرَاسَانَ لَا يَعْلَمُ مَنْ وَصِيُّهُ لَمْ يَسَعْهُ ذَلِكَ قَالَ: لَا يَسَعُهُ إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا هَلَكَ وَقَعَتْ حُجَّةُ وَصِيِّهِ عَلَى مَنْ هُوَ مَعَهُ فِي الْبَلَدِ وَ حَقُّ النَّفْرِ عَلَى مَنْ لَيْسَ بِحَضْرَتِهِ إِذَا بَلَغَهُمْ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.[1]

فما لم يبلغ موت الإمام أى لم يثبت كفى الاستصحاب و لم يجب النفر.[2]

قلتُ: ظاهر هشام إرادة الاستصحاب بعمومه و يتّضح ذلك بملاحظة سياق كلامه و تمثيله و مُخاطَبه، و يُحتمل أنه عثر على تلك الأخبار سابقا فاستضاء منها لكن بما أنها صغرياتٌ لقاعدة الاستصحاب الواضحةِ حجيّتُها، كالصغريات الكثيرة الأُخر المنصوصة أو الاجماعية فى أبواب الوضوء و الصلاة و الصوم و غيرها، التى اصطاد الشيخ الاعظم كغيره منها كليّة القاعدة، قال: الإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع. انتهى[3] فتدبّر.

و أمّا المناقشة فى استفادة الاستصحاب بتنزيل كلام هشام على صورة الاطمئنان بالبقاء أو كونه جدليّا محضا فربما تخالف الظاهر، و يمكن أن يقال: يعضد نفى الجدل أمران:

---

١. *الكافى*، ج ١، ص ٣٧٨ ح ٢ و انظر أيضا ح ١، و كذا ما فى *العلل*، ج ٢ ص ٥٩١ ح ٤٠ الى ٤٢.
٢. أقول فى ٣ / ٥ / ٩٧ : الا أن يكون البلوغ أعمّ من الثبوت كما قيل به فى أخبار من بلغ.
٣. *فرائد الاصول*، ج ٣، ص ٥٥.

أحدهما: أن ظاهر هشام أن الاستصحاب أمر عقلائی غير مختصّ بالخصم.

ثانيهما: ما سيأتی من أنّا لم نجد من العامة قائلا بالاستصحاب قبل الشافعی (٢٠٤) أو أصحابه، كأبی ثور (٢٤٠) و المُزَنـيّ (٢٦٤) فيبعـد أن يحيـی كـان قائلا به ثم علم هشامٌ بذلك فكلّمه جدلا ثم غضب عليه هارون لذلك فتدبر.

ثم لا يخفی أن بعض أصدقائی الفضلاء ـ أيّده الله تعالی ـ ذكر لی أنـه عثـر علی كلام يعطی أن الفضل بن شـاذان كـان قـائلا بالاستصـحاب، فسـألتُه أن يجيئنی بذاك الكلام، فذكر أنه نسی موضعه، و لعله يجده ان شاء الله فأُورده فی الرسالة.

حول كلمات صاحب الفقه الرضوی

لا يخفی أن دخول ما فی الفقه الرضوی فی كلمـات قـدماء الأصـحاب يبتنـی علی القول بعدم كونه كتابـاً روائيّـا محضـا بـل كتابـاً فقهيّـا لأحـد الأقـدمين كالشلمغانی (٣٢٢) حال استقامته علی قول أو عليّ بن بابويه (٣٢٩) علی آخر علی ما حُكی.[1]

---

١. *تقرير بحث النكاح لاستاذنا السيّد موسی الشبيری الزنجـانی*، ج ٢٠، ص ٦٢٣٦، و قـال فـی ج٧، ص٢١٦٧ : در هيچ كتابی از كتب قدماء به منقولات فقه الرضاﷺ استناد نشـده و هـيچ مـوردی ديده نشده است كه كسی از قدماء عبارتی از اين كتاب را به امام رضاﷺ نسبت دهد و با عبارت" قال الرضا" آن را نقل كند، وقتی عين و اثری از استدلال بـه ايـن كتـاب ديـده نمی‌شـود چگونـه می‌توان مدرك فتوای قدماء را اين روايت دانست، معمول بزرگان هم كتاب فقـه الرضـا را معتمـد نمی‌دانند و به روايات آن عمل نمی‌كنند بلكه روايت بودن آن نيز محل اشكال است چنانكه گفتيم. انتهی.

و فی ج ١٤، ص٤٧٦٨ و ٤٧٦٩ : كتاب فقه رضوی چنانچه از عبارات خود كتاب بر می‌آيد و ما به برخی از موارد آن سابقا در همين مبحث اشاره كـرده‌ايم مسـلماً از امـامﷺ نيسـت و بايـد از تأليفات يكی از علمای اماميه باشد.

به نظر می‌رسد اين كتاب همان گونه كه مرحوم آقای سيدحسن صدر هم در رساله‌ای در خصوص ←

اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قال فی الفقه الرضوی: لا تغسل ثوبك إلا مما يجب عليك في خروجه إعادة الوضوء و لا يجب عليك إعادته إلا من بول أو مني أو غائط أو ريح تستيقنها. فإن شككت في ريح أنها خرجت منك أو لم تخرج فلا تنقض من أجلها الوضوء إلا أن تسمع صوتها أو تجد ريحها. و إن استيقنت أنها خرجت منك فأعد الوضوء سمعت وقعها أو لم تسمع و شممت ريحها أو لم تشم.

فإن شككت في الوضوء و كنت على يقين من الحدث فتوضأ. و إن شككت في الحدث فإن كنت على يقين من الوضوء فلا ينقض الشك اليقين إلا أن تستيقن الحدث. و إن كنت على يقين من الوضوء و الحدث و لا تدري

آن فرموده، همان کتاب التکلیف محمدبن‌علی شلمغانی متوفای ۳۲۲ باشد که آن را در زمان استقامتش پیش از اینکه امر سفارت امام عصر ـ ارواحنا فداه ـ به حسین‌بن‌روح منتقل شود و او در اثر عدم تحمل آن منحرف گردد نوشته و خود کتاب فی نفسه مورد تأیید نواب حضرت قرار داشته است، زیرا شهید اول در ذکری، آن طور که ما به طور اتفاقی برخورد کردیم و ممکن است موارد بیشتری هم پیدا شود، دو فتوای استثنایی و غیر متعارف از شلمغانی نقل می‌کند که دیگران به آن ملتزم نیستند و این دو فتوی هر دو در کتاب فقه رضوی هم یافت می‌شود، می‌گوید معیار کر بودن آب این است که اگر سنگی به وسط آب انداخته شود موجش به طرفین آن نرسد و اگر برسد آن آب، قلیل است و یا می‌گوید دباغی کردن پوست میته هر چند موجب جواز نماز خواندن با آن نمی‌گردد ولی موجب پاك شدن آن می‌شود. لذا استظهار می‌شود که کتابی که در زمان مجلسی در دست علما قرار گرفته و موسوم به فقه رضوی شده همان کتاب التکلیف شلمغانی باشد که صرف نظر از انحراف خود او، کتابش مورد تأیید نواب امام ﷺ قرار داشت. انتهی.

و فی ج۲۲، ص ۷۱۰٤ : علی الاظهر کتاب «فقه رضوی» تألیف امام معصوم نیست و یك شاهدش این است که با اینکه بسیاری از فتاوای شیخ صدوق و پدرش مطابق با «فقه رضوی» است، ولی حتی در یك جا هم آن فتوی را به امام رضا ﷺ نسبت نداده‌اند. انتهی.

و فی ج ۲۰، ص٦٣٦٣ : مرحوم مجلسی اول می‌فرماید: در فقیه هرگاه تعبیر به «روی» شود، روایت از فقه رضوی است که متعلق به امام رضا ﷺ می‌باشد. البته به نظر ما فقه الرضا مربوط به امام ﷺ نیست، بلکه یا آن طور که آقای سیدحسن صدر می‌گوید مؤلف آن شلمغانی است که در ایام استقامت آن را نوشته و یا رساله علی‌بن‌بابویه است. انتهی. و انظر أیضا ج ٤، ص۱۱۹۸؛ ج ٦، ص۱۸٦۳؛ ج۸، ص ۲۸٦٥؛ ج۱۸، ص ٥۸۹٥ و ج ۲۰، ص ٦۳۷٥ و ٦٤۰۳.

أيهما سبق فتوضأ. و إن توضأت وضوءا تاما و صليت صلاتك أو لم تصل ثم شككت فلم تدر أحدثت أو لم تحدث فليس عليك وضوء لأن اليقين لا ينقضه الشك. انتهى.[1]

و الظاهر[2] إرادة الاستصحاب فى قوله: «و إن شككت في الحدث فإن كنت على يقين من الوضوء فلا ينقض الشك اليقين إلا أن تستيقن الحدث».

الإشكال فى استظهار الاستصحاب و دفعُه

إن قلت: يحتمل إرادة قاعدة اليقين خصوصا أنه لولا ذلك بأن أُريد الاستصحاب يلزم التكرار و اللغويّة فى قوله: «و إن توضأت وضوءا تاما الخ»، و أيضا يلزم التكرار فى نفس قوله: «و ان شككت فى الحدث فإن كنت الخ» لأن استصحاب الطهارة قد أُفيد فيما قبله.

أمكن أن يقال: الأظهر إرادة الاستصحاب لوجهين:

الأوّل: المناسبة مع الجملة اللاحقة له الظاهرة فى تعارض الاستصحابين خصوصا بقرينة قوله: «أيّهما سبق» ، و كذا المناسبة مع الجملة السابقة عليه الظاهرة فى استصحاب الحدث خصوصا بقرينة التقابل مع الجملات السابقة عليها الظاهرة فى استصحاب الطهارة.

الثانى: أنه لو أراد الاستصحاب و قاعدة اليقين معاً مصداقين لمعنى جامع فالاستصحاب مراد، و أمّا لو لم يُردهما كذلك فدار الأمر بينهما فإرادة الاستصحاب أظهر، لأقربيّته الى ارتكاز العقلاء.

---

١. *الفقه الرضوى*، ص٦٧.

٢. أقول فى ٤ / ٥ / ٩٧ : تأمّلتُ فيما كتبتُه حول كلامه، فأردتُ حذف كثير منه أو تبديله بمتن آخر رأساً، فتركتُه لبعض الدواعى، و كيف كان فمن اعترف بدلالة قوله: « لأن اليقين لا ينقضه الشكّ» على اختياره للاستصحاب و عمومه لغير الوضوء لم يحتج الى البحث عن الفقرات الأخر.

فإن قلت: التحقيق اشتراكهما فى عدم بناء العقلاء عليهما.

قلتُ بعد تسليم ذلك على إطلاقه: انهما لا يخلوان عن مناسبة عقلائيّة ضعيفة قابلة للتأكيد و التتميم تعبُّداً ، و هو عدمُ انتقاض الأمر المبرم بغير المبرم، فإنه و إن كان وجهاً ضعيفاً قابلا للمناقشة و لذا نرى عدم اعتماد العقلاء على الاستصحاب لكنه يُخرج الاستصحاب عن كونه أمرا بلا وجه،

و بعبارة أوضح: فرقٌ بين ما لا وجه له و بين ما له وجه غير وجيه و لو كان كلاما شعريّا، و الثانى يصحّ التعليل به للمخاطب بعد الاستعانة بالشرع فى تتميمه و جعلِه وجيهاً، بخلاف الأوّل فإنه لا يمكن التعليل به فى مقام إقناع المخاطب و ترغيبه الى القبول و لا يصلح الا فى مثل قول الطبيب: «لا تأكل الرمّان لأنه حامض» ، فإن التعليل فى مثله لا يكون الا لإلقاء التعبّد المحض بعدم جواز أكل الحامض لا لتقريب الأمر الى قبول المخاطب، بخلاف التعليل الوارد فى بعض أخبار الاستصحاب أو كلّها.

اذا تقرّر ذلك فنقول: الوجه العقلائى المذكور بالاستصحاب أنسب، فمع الدوران بينه و بين قاعدة اليقين فإرادة الأوّل أظهر، مؤكَّداً بالإجماع المنقول على عدم حجيّة قاعدة اليقين[1]، فإذا لم يكن قائلا بها لم تُحمَل كلماته عليها، الا أن يضعّف هذا التأكيد بأنه سيأتى منه كلام يظهر منه قوله بها.

هذا و أمّا إشكال لزوم تكراره فى الذيل فيمكن رفعُ صعوبته بوجهين:

الأوّل: حمله على التأكيد لعدم انتقاض الوضوء بالشكّ و ربما يؤيِّده أمور:

منها: أن أصل وقوع التكرار و التأكيد قطعىّ، نظراً الى أن قوله: «فإن شككت فى ريح الخ» و قوله: «و إن توضأت وضوءا تاما الخ» مفادُ كليهما الاستصحاب، فلا استيحاش فى تكرار آخر بينهما.

---

١. انظر *فرائد الاصول*، ج٣، ص٦٩.

و منها: وجود التأكيد فى لسان الأخبار الواردة فى عدم نقض الوضوء بالشكّ كقوله عليه السلام لزرارة: «أبداً»[1] و لبُكير: «إِيَّاكَ أَنْ تُحْدِثَ وُضُوءاً أَبَداً حَتَّى تَسْتَيْقِنَ».[2] و أيضا ورد فى الغُسل ما قد يشابه التأكيدات الواردة فى الفقه الرضوى فى الوضوء.[3]

و منها: معرضيّةُ الوسوسة، فعن أبى‌عبدالله عليه السلام قال: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفُخُ فِي دُبُرِ الْإِنْسَانِ حَتَّى يُخَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ قَدْ خَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ فَلَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا رِيحٌ تَسْمَعُهَا أَوْ تَجِدُ رِيحَهَا.[4]

الثانى: احتمال عدم وجود الفقرة الأخيرة فى النسخة الأصليّة و يؤيّده أمران:

أوّلهما: أن الفقرة الأخيرة جائت بعينها فى ص ٧٩. فلو كانت موجودة هنا لزم التكرار.

و ثانيهما: أنه ورد فى الهامش بعد قوله: «و إن توضأت وضوءا تاما الخ» هكذا : ما بين القوسين ليس فى نسخة «ض» و ورد مؤداه فى المقنع : ٧. انتهى.

و لا يخفى أنه ليس فى المتن قوسان، لكن من المظنون قويّا أن القوسين المسهوّ عنهما كانا على أوّل هذه الفقرة الأخيرة و آخرها، لوقوع الهامش عند آخرها، فالقوس الثانى كان على آخرها، و أمّا القوس الأوّل فإنه و ان احتمل أنه كان على ما قبل أوّلها الا أنه يدفعه وقوع هامش آخر عند آخر قوله: «... و

---

١. *التهذيب*، ج ١، ص ٨.

٢. *الكافى*، ج ٣، ص ٣٣.

٣. نفس المصدر، ص ٣٤.

٤. نفس المصدر، ص ٣٦.

لا تدري أيهما سبق فتوضأ» هكذا : ورد مؤداه فـي المقنـع: ٧، و المقنعـة: ٦. انتهى.

فيدلّ ذلك على وقوع القوس الأوّل على قوله: «و إن توضأت وضوءا تامـا الخ» ، فتختص هذه الفقرة الأخيرة بقوله: «ليس فى نسخة ض».

هذا و لكن لم أجد مؤدّاهـا فـى المقنـع كمـا أُفيـد، و انمـا ورد فيـه: و إن استيقنت أنك توضأت و أحدثت، فلا تدري سبق الوضوء الحـدث، أم الحـدث الوضوء، فتوضأ. و لا تبعّض الوضوء و تابع بينه كما أمرك الله الخ.[1]

و ورد فى الفقه الرضوى بعد الفقرة الأخيرة هكذا: و إياك أن تبعض الوضوء و تابع بينه كما قال الله تبارك و تعالى الخ.[2]

فكأن ما كان بين القوسين هو ما بعد الفقرة الأخيرة لكنه بعيد أو ما قبلهـا و لعله أبعد، و الأمر مشكل، لا سيّما أن الفقرة الأخيرة موجودة فى نقل البحـار و المستدرك و إن نقل فى البحار قبل قوله: «فَإِنْ شَكَكْتَ فِي الْوُضُوءِ وَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ» ما ليس فى ما نقلناه أصلا.[3]

و لكن بعد اللتيّا و التى فالأظهر أن المراد بقوله: «و إن شككت في الحـدث فإن كنت على يقين من الوضوء فلا ينقض الشك اليقين إلا أن تستيقن الحدث» الاستصحاب لا قاعدة اليقين و الله العالم.

و أمّا الفقرة الأخيرة التى جائت فى ص ٧٩ تكرارا أو وحدها فلا ريب فى إرادة الاستصحاب منها؛ و لو فرض عدم استفادة التعميم لغير الوضوء منها فـى ص ٦٧ لاحتمال قرينيّة ما قبلها لم يضر، لأن التى فى ص ٧٩ لا اشـكال فـى استفادته من تعليلها لعدم وجود قرينة قبلها أو بعدها حيث قال:

---

١. *المقنع*، ص١٩.

٢. *الفقه الرضوى*، ص٦٧.

٣. *البحار*، ج٧٧، ص ٣٦٠ و *المستدرك*، ج١، ص٣٤٢.

كلام آخر من صاحب الفقه الرضوى تستفاد منه حرمة نقض اليقين بالشك

قوله تعالى: «وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» أراد به الغَسل بنصب اللام و قوله: «وَ أَرْجُلِكُمْ» بكسر اللام أراد به المسح و كلاهما جائزان الغسل و المسح، فإن توضأت وضوءا تاما و صليت صلاتك أو لم تصل ثم شككت فلم تدر أحدثت أم لم تحدث فليس عليك وضوء لأن اليقين لا ينقضه الشك و ليس مِن مسّ الفرج و لا من مس القرد و الكلب و الخنزير و لا من مس الذكر و لا من مس ما يؤكل من الزهومات وضوء عليك. انتهى.[1]

و لا ينبغى الإشكال فى استفادة التعميم من قوله: «لأن اليقين لا ينقضه الشكّ»، و لا يأتى فيه الشبهات المعروفة فى صحيحة زرارة الأُولى[2] أو غيرها كاحتمال عهديّة الألف و اللام و الا لوجب إنكار القياس المنصوص العلّة حتّى فى قولنا: «الخمر حرام للإسكار»، أو احتمالِ إرادة قاعدة اليقين، أو احتمالِ إرادة اليقين بفراغ الذمّة، لأنهما مخالفان للمورد الذى هو الشكّ فى بقاء الطهارة بعد تيقُّنها، الى غير ذلك من الاحتمالات.

نعم للبحث عن استفادة العموم حتّى لمثل الاستصحابات الأزليّة و الحكميّة و استصحاب المقتضى و أحكام الشرائع السابقة و أمثالها مجال و إن لم يبعد شموله لمثل الثانى و الثالث بل لقاعدة اليقين فإن ما قدّمناه من أظهريّة إرادة الاستصحاب انما هو مع الدوران، لا مع جواز إرادتهما معاً و لو تحت كلّى يجمعهما، لا سيّما أنه قال فى ص ١١١ : كل سهو بعد الخروج من الصلاة

---

١. *الفقه الرضوى*، ص ٧٩.

٢. *التهذيب*، ج ١، ص ٨.

فليس بشيء و لا إعادة فيه لأنك خرجت على يقين و الشك لا ينقض اليقين. انتهى.[1]

و لا يخفى إرادة التطبيق على قاعدة اليقين، التی من مصاديقها قاعدةُ الفراغ، لا على الاستصحاب. فالظاهر أن حرمة نقض اليقين بالشكّ عنده قاعدة كليّة تنطبق على الاستصحاب تارة و على قاعدة اليقين اخرى.

حول كلام كافی الكفاة الصاحب إسماعيل بن عَبّاد

حكی المحدّث القمّی عن الصاحب بن عبّاد، أن عبداً له جاءه بإناء ليشربه، فقال له بعضُ خواصّه: قد ألقَوا فيه السمّ، فاختبِر ذلك بأن تُشرِبَه العبد، قال: لا أستحلّه، قال: فدُجاجاً، قال: لا يجوز عِقاب الحيوان، فأمر بإهراقه و أخرج العبد من داره، و لكن لم يَقطع ما قَرّر له من المال قائلا: اليقين لا يُدفَعُ بالشكّ، و ليس من المروءة العِقاب بقطع الرزق انتهى ملخّصا ثمّ مدحه بما مدحه.[2]

و ظاهره أنه قائل بالاستصحاب، إمّا خصوصا، و إمّا مع قاعدة اليقين؛ بل لو أراد خصوصها هنا دلّ على قوله بالاستصحاب بالأولويّة.

إن قلت: لو كان قائلا به فلم بعَّد العبدَ عن نفسه ؟ أمكن أن يقال: انما فعلَه

---

١. *الفقه الرضوی*، ص١١١.

٢. *منازل الآخرة*، ص٩٢ الی ٩٤ و هذا نصُّه: نقل است كه روزی كافی الكفاة صاحب بن عَبّاد شربتی طلبيد؛ يكی از غلامانش قدح شربتی حاضر كرد و بدو داد. صاحب چون خواست بياشامد يكی از خواصّ او گفت: مخور اين را، زيرا كه زهر بر آن آميخته اند، و غلامی كه قدح را بدست صاحب داده بود ايستاده بود؛ صاحب گفت: دليل بر صحّت قول تو چيست ؟ گفت: تجربه كن، اين را بده به همان كس كه به تو داده تا معلوم شود. صاحب گفت كه: من اين را إجازه نميدهم و حلال نميدانم. گفت: پس تجربه كن به آنكه بده مرغی بياشامد. گفت: حيوانی را عقوبت كردن جايز نيست؛ پس قدح را رد كرد و أمر كرد بر زمين ريزند، و به آن غلام فرمود كه: برو از نزد من و داخل خانه من مشو، و لكن أمر فرمود كه شهريّه او را بدهند و قطع نكنند، و فرمود: يقين را به شكّ دفع نبايد كرد، و عقوبت كردن به قطع روزی كسی، از ناكسی است. انتهی.

تبعاً لحكم الشرع و العقلاء بتقديم حفظ النفس عن التهلكة على الاستصحاب، و هذا بخلاف باب العقود و نحوها، فإن ما وقع بينهما و اقتضى تأدية حقّ العبد لا ينبغي شرعاً و عقلاءً فسخُه باحتمال خيانة لم تثبت.

و بهذا يظهر أن استناده الى أخبار الاستصحاب غير مقطوع، لعقلائيّة الاستصحاب في مورد كلامه؛ و لا أقلّ من احتمالها في اعتقاد الصاحب الذى كلامُنا في الاستظهار من عبارته.

ان قيل: إن من يرى الاستصحاب أمراً عقلائيّا، اذا رأى رواياته لم يفهم منها أيضا الا العموم و عدم الاختصاص بالوضوء و نحوه خصوصا أن ظاهر بعضها التعليل بأمر ارتكازى.

أمكن أن يقال: ان الملازمة ممنوعة، لاحتمال خدشته في الدلالة لجهة اخرى كدعوى الإجمال للمحفوفيّة بما يصلح للقرينيّة أعنى تصدير الرواية بذكر الوضوء مثلا، كما أنّا و إن اعتقدنا دلالة العقل و النقل على توحيده تعالى لكن قد نقول: الآية الفلانيّة لا تدلّ عليه لمحفوفيّتها بما يصلح للقرينيّة مثلا فتدبّر،

لكن بعد ذلك كلّه يقوى الظنّ باستضائته من الروايات إمّا وحدها و إمّا مع غيرها، و يظهر ذلك بملاحظة كيفيّة تعبيره و مشابهته لمتون روايات الاستصحاب خصوصا رواية التحف و إرشاد المفيد حيث عبّر فيهما بالدفع.[1]

تشيُّعه و فقاهتُه

ثمّ اعلم أن المحدِّث النورى قال في ترجمته: ألّف لأجله الصدوقُ العيونَ، و الفاضل الحسن بن محمّد القُمّي كتابَ قُمّ، و ذكر في أوّله من فضائله و مناقبه و

---

١. *تحف العقول*، ص١٠٩ و *الإرشاد*، ج١، ص٣٠٢.

علمه و تقواه و ورعه و سداده و كرمه و إحسانه، و تعظيمه للسادة العلوية، و إكرامهم و سدّ خلّتهم، و لَمّ شَعَثهم، شطراً وافياً.

و قد نقلنا في ترجمة عبد العظيم الحسني رسالة له في أحواله، و فيها من الدلالة على إماميته ما لا يخفى على ذي مسكة. و يروي عنه الشيخ الجليل جعفر بن أحمد القُميّ في كتاب المُسَلسلات، إلّا أنّه مع ذلك وقع إلينا منه رسالة الإبانة في مذهب العدلية،

ثم نقل المحدِّث النورى كلاماً منه فى أواخرها ثمّ قال:

هذا صريح في مذهب الاعتزال، و من هنا عدّه السيّد رضي الدين علي ابن طاوس في كتاب فرج المهموم من المعتزلة. إلّا أنْ يقال ـ مضافاً إلى عدم مقطوعية نسبة الكتاب إليه ـ : إنّه كان كذلك ثم رجع، أو خرج مخرج التَّقية، و الله العالم. انتهى.

و أيضا أورد المحشّى من ديوان أشعار الصاحب ما يؤيِّد اعتزاله، لكن عقَّبه بما يؤيِّد تشيُّعه.[1]

أقول: راجعتُ كلام السيِّد بن طاووس فلم أفهم منه ما ذُكر، بل نُسِب اليه التصريح بإماميّته.[2] نعم لم أر فى كلمات أكثرهم أنه فقيه الا أنه ربما يظهر من

---

١. *خاتمة المستدرك*، ج٧، ص١٦١ و١٦٢. و انظر أيضا *فرج المهموم*، ص١١٧.

٢. ففى برنامج جامع الأحاديث الكمبيوترى: بسيارى از بزرگان به تشيّع و برخى به دوازده امامى بودن او تصريح كرده‌اند. سيّد بن طاووس، شيخ صدوق، علاّمه مجلسى، شيخ حرّ عاملى، شيخ بهايى، و بسيارى ديگر از اين جمله‌اند. جز تصريح بزرگان، دقت در اشعارى كه از صاحب باقى مانده و شور و شوق او به ولايت و دوستى ائمه معصومين(ع) بهترين شاهد بر تشيع اين شخصيت بزرگ است. انتهى.

راجع تصريح الصدوق بإماميّته فى *العيون*، ج١، ص٣، و انظر أيضا *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ٤، ص١٠٧، الهامش و فيه نقلُ التصريح بإماميّته عن ابن أبى طيّ و العلامة الأمينى، و لاحظ أيضا *الهداية للصدوق*، ص١٣٣، الهامش و فيه نقلُ التصريح بإماميّته عن *رياض العلماء*، ج١، ص ٨٤.

كلامه المتقدّم أنه يعدّ نفسه فقيها؛ و جاء فى موسوعة طبقات الفقهاء:

كان كاتباً أديباً لُغَويّاً شاعراً فقيهاً محـدّثاً مؤرِّخـاً كثيـر المحفـوظ حاضـر الجواب فصيح اللسان، و كان يناظر و يدرس و يصنف و يملي الحديث .....

و جاء فيها: وصفه المجلسي الاوّل بأنّه من أفقه فقهاء الشيعة. انتهى.[1]

هل يشترك كلام الصاحب و صحيحة زرارة فـى عمـوم التعليـل أو شبهة الاختصاص بالمورد ؟

ثم اعلم أنه يمكن أن يقال: إن دفع شبهة الاختصاص بالمورد هنا أسهل منه فى مثل صحيحة زرارة الأُولى[2]، فإن المتكلم اذا كان أحداً من أبناء العرف لم يـروا وجهاً وجيهاً لكون إبرام اليقين مختصّاً بالوضوء و لو إبراماً جَعليّاً يُلقى بلسـان التعليل خصوصا مع كونه بلسان التأكيد و الارتكاز؛ فإن العقلاء فى محاوراتهم الرائجة بينهم لا يحتملون فى مثل هذا الكلام وجهاً وجيهاً للاختصـاص و لـذا يستظهرون العموم؛

و أمّا اذا كان مـن يحـاورهُم بهـذا الكـلام هـو الشـارع فبالإمكـان أن لا يستظهروا العموم، لإحاطة الشارع بالمصـالح و المفاسـد الواقعيّـة أوّلا و نهيـه إيّاهم عن القياس فى الدين لجهلِهم بها ثانياً، فيحتملـون وجـود وجـهٍ وجيـه للاختصاص فى اعتقاد هذا المتكلّم فلا يفهمون من كلامه العموم؛

وهذا بخلاف ما اذا حاور بعضُهم بعضا كالمحاورة المتقّدمة بين الصـاحب و أصحابه. و بهذا تعرف أن كلاماً واحداً قد يختلف ظهوره العرفى بـاختلاف مَـن تكلّم به.

---

١. *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ٤، ص١٠٨ و ١٠٩.

٢. *التهذيب*، ج ١، ص٨.

بل لو علم السامع أن ما يتفوّه به المجتهدون من إبـرام اليقـين و غيـره قـد أخذوه عن الشرع لم يزل الفرق بين كلامى الشارع و المجتهد باقياً؛ و ذلك لأن المجتهد و إن أخذه عن الشرع لكن تأديته له الى العامى الجاهل بلسان الشارع و مذاقه محمولة عرفاً على محاورات العوام العرفيّة، و لذا لو سأله المقلِّـد عـن علّة الحكم لم يجز له فى كثير منها إجابتُه بلسان الروايات،[1] لأن المقلِّد يستظهر منها العلّة فيُخصِّص بها و يُعمِّم مع أنها حكمة لا يتفطّن لها الا المجتهد، كما قال فى الحدائق:

... علل الشرع ليست عللا حقيقية يجب اطرادها كالعلل العقلية التي يـدور المعلول مدارها وجودا و عدما و انما هي معرفات و موضحات لنوع مناسبة أو بيان حكمة أو نحو ذلك كما لا يخفى على من أحاط خُبرا بالعلل المذكورة في أخبار علل الشرائع و الأحكام. انتهى.[2]

و على ما ذكرنا من اختلاف ظهور عبـائر المتكلِّمـين يمكـن أن يقـال: إن المتكلِّم بإبرام اليقين لو كان هو الشارع أمكن أن يُستظهر من كلامـه و تعليلـه الشمولُ للاستصحاب الحكمى و التعليقى و أحكام الشرائع السابقة و مع الشـكّ فى المقتضى و غير ذلك، بخلاف مَن يتكلّم بلسان العرف العام؛

---

١. أقول فى ٧ / ٥ / ٩٧ : كما يشكل مخاطبته للعوام بلـسان المجتهدين، فكيف يجوز أن يقال للعـوام: قلّدوا المجتهد العادل، أو صلّوا مع الإمام العادل، أو أفطروا بشهادة العدلين، مع أن العدل فـى لسـاننا بمعنى التقوى و فى لسانهم و فهمهم بمعنى الإنصاف و نحوه؛ و كيف يجوز أن يقال للفُـرس: المـدار فى حرمة الذهب على الرجال هو صدق اللبس، مع أنا لا نرى بينهم صدقه على التختّم و التعمُّم، فلا يقولون: انگشتر را پوشيدم، و بعبارة اخرى: لا يجوز تفسير اللبس لهم بكلمة پوشيدن، بل بكلمة أو بتوضيح يشملهما، و إذا سألنا مسافر عن مسائل المسافة أو الإقامة عشرا أو نحوهما أشكلت عندى إجابتُه بالقصر مثلا قبل تبيين سائر شرائطه كحليّة السفر، نعم اذا كـان السـائل مـن طـلاّب العلـوم الدينية لم يتحقّق فى كلامنا اطلاق، لالتفاته الى أن للقصر شرائط اخرى لم يكن الكلام ناظرا اليها.

٢. *الحدائق*، ج ١٠، ص ٢١٤.

توضيحه أنه لمّا كان مِن شؤون الشارع الذى له فى جميع أُمور العباد حكمٌ و محاسبة عليها فى يوم عظيم جَعلُ الحجج التعبّديّة و نحوها تفطّن المخاطَبُ الى مدى سعة الجَعل و أن ليس فى شموله للاستصحابات التعليقية و نحوها بُعدٌ و قُصور، فلا مانع من شمول إطلاق النصّ أو تعليله لها، اللهم الا فى شىء لا يُتفطَّن له أو يُستبعد حتّى فى مثل هذا المقام كبعض موارد الاستصحاب الاستقبالى و بعض أفراد استصحاب العدم الأزلى،

و هذا بخلاف محاورات أبناء العرف بعضهم لبعض كمحاورة الصاحب لأصحابه، فإن الاستصحابات المذكورة أو كثيراً منها خارجة عن ابتلاء العرف و معاشهم الدنيوى، و لذا لا يفهمونها من عموم التعليل.

فتحصّل من جميع ما ذكر أن بالإمكان أن يكون كلٌّ من كلامَيِ الشارع و مِثل الصاحب أعمّ من الآخر من وجهٍ فتدبّر. و لا يخفى أن ما شرحناه من اختلاف الظهور باختلاف المتكلّم أمر يقبله أبناء العرف، فلا يورَد عليه بأن الشارع ألقى كلماته بلسانهم فلا فرق بين ظهور كلامه و كلامهم.

حول كلام المفيد

لا يخفى أن كتاب المفيد فى الأُصول أى «التذكرة بأُصول الفقه» و إن فقدناه لكن الذى يخفِّف قليلا هذا الأسف أنه وصلَنا عن الكراجكى تلخيصُه؛ فعنه أنه قال فى آخره:

قد أثبتُّ لك أيّدك الله جُمل ما سألت في إثباته و أوردتُه مجرّداً من حُججه و دلالاته ليكون تذكرة لك بالمعتقد كما ذكرت و لم أتعدَّ فيه مضمون كتاب شيخنا المفيد رحمه‌الله حسب ما طلبت. انتهى.[1]

---

١. *التذكرة بأصول الفقه*، ص ٤٥، الهامش.

اذا عرفت ذلك فنقول: قال المفيد: الحكم باستصحاب الحال واجب لأن حكم الحال ثابت باليقين و ما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل. انتهى.[1]

أقول: المراد باستصحاب الحال ـ كما سيتّضح ـ هو استصحاب الحال السابقة الأُولى أى المتيقَّن السابق، فى قبال الثانية أى المشكوك اللاحق؛ فهو قائل بالاستصحاب، لكن الإنصاف أنه لا يستفاد من قوله: «فلن يجوز» استناده فيه الى الإجماع أو الأخبار أو بناء العقلاء أو غير ذلك؛ نعم ربما يظهر مما سيأتى عن الشيخ أن المفيد كان يستدلّ بالأخبار، كما لا يبعد بقرينة كلمات السائرين الآتية القطعُ بدخول الشبهة الحكميّة فى مراده.

حول كلام السيّد المرتضى فى الذريعة

قال السيّد فى الذريعة: و أمّا استصحاب الحال فعند التّحقيق لا يرجع المتعلّق بها إلاّ إلى أنّه أثبت حُكماً بغير دليل، لأنّهم يقولون: «إنّ الرّائي للماء في الصّلاة قد ثبت قبل رؤيته له بالإجماع وجوب مضيّه في الصّلاة، فيجب أن يكون على هذه الحال مع رؤية الماء»،

الى أن قال السيّد: إذا كنّا أثبتنا الحكم في الحال الأوّل بدليل، فالواجب أن ينظر، فإن كان ذلك الدّليل[2] تناول الحالين سوّينا بينهما فيه، و ليس هاهنا استصحاب حال. و إن كان تناولُ الدّليل إنّما هو للحال الأُولى فقط، فالحال الثّانية عارية من دليل،

الى أن قال: فإن قالوا: ثبوت الحكم في الحال الأوّل يقتضى استمراره إلاّ بمنع، لأنّ ذلك لو لم يجب لم يُعلم استمرار الأحكام في موضع من المواضع. و

---

١. *التذكرة بأصول الفقه*، ص ٤٥.

٢. هنا فى المطبوع كلمة « فى» و كأنّها سهو.

حدوث الحوادث لا يمنع من ذلك، كما لا تمنع حركة الفلك و ما جرى مجراها من الحوادث، فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع.

قلنا: لا بدّ من اعتبار الدّليل الدّالّ على ثبوت الحكم في الحالة الأُولى و كيفيّة إثباته، و هل أثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار ؟ و هل تعلّق بشرط مراعى أو لم يتعلّق ؟ و قد علمنا أنّ الحكم الثّابت في الحال الأوّل إنّما يثبت بشرط فقد الماء، و الماء في الحال الثّانية موجود، و اتّفقت الأمّة على ثبوته في الأوّل و اختلفت في الثّانية، فالحالتان مختلفتان، و لا بدّ من دلالة على كلّ واحدة منهما،

و قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيدا في الدّار ثمّ غاب عنه أنّه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدّار إلاّ بدليل متجدّد، و لا يجوز استصحاب الحال الأوّل. و صار كونه في الدّار في الثّاني و قد زالت الرّؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرّؤية.

فأمّا القضاء بأنّ حركة الفلك و ما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام فذلك معلوم بالأدلّة. و على من ادّعى أنّ رؤية الماء لم تغيّر الحكم، الدّلالة.

الى أن قال: فأمّا القول بأقلّ ما قيل في المسألة من حيث كان الإجماع ثابتا فيه و الزّيادة لا دليل عليها فبقي وجوبها، فهو صحيح إذا بنى على ما قدّمناه من الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدّلالة عليه إذا كان من الباب الّذي متى كان حقّا وجب أن يكون عليه دلالة منصوبة. و ليس يختصّ ذلك بأقلّ ما قيل فيه، بل في كلّ حقّ اختلف في ثبوته و هو ممّا يجب إذا كان ثابتا[1] وجود دلالة عليه،

---

١. هنا واو حذفناها لظهور زيادتها.

الى أن قال: فإن قيل: فيجب أن لا يستدلّ على نفي الحكم الشّرعي بنفي الدّلالة عليه إلاّ العلماء الّذين فتّشوا الأدلّة و غاصوا على أعماقها، حتّى يصحّ أن ينفوها متى لم تكن لهم ظاهرة. قلنا: كذلك هو، و من لم يكن عالما ممّن يجب ظهور الأدلّة له لا يجوز أن يعتمد هذه الطّريقة،

ثم قال: و أمّا الاستدلال ببراءة الذّمّة فممّا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ تعلّق الحقّ بالذّمّة عقلا أو شرعا يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدّى النّظر إلى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذّمّة. و لولا صحّة هذه الطّريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق. انتهى.[1]

المراد باستصحاب الحال

قوله: «استصحاب الحال».

أقول: ظهر أن المراد به استصحاب حكم الحال الأُولى، ففى المثال تكون الحالُ الأُولى فقدانَ الماء، و حكمُه وجوبَ التيمّم. و بالجملة لم يُرِد باستصحاب الحال شيئاً منافياً للاصطلاحات الرائجة اليوم، كما لم يظهر من كلامه إرادة خصوص حال الإجماع أو حال الشرع أو غير ذلك مما قد يُوجد فى كلمات من تأخّر عنه.[2]

و يؤكّد ما ذكرنا أن السيّد عرّفه فى موضع آخر و قال: استصحاب الحال هو الحكم في الحادثة الشرعية بعد تغييرها كالحكم قبل تغييرها. انتهى.[3] و سيأتى عند البحث عن كلام الشيخ ما ينفعك هنا.

---

١. *الذريعة*، ج ٢، ص ٣٥٣ الى ٣٦١.

٢. انظر محكى *اللمع* لأبى إسحاق الشيرازى، ص ١١٧ (حكاه محشى *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٥)، و *معتبر المحقق*، ج ١ ص ٣٢.

٣. *رسائل الشريف المرتضى*، ج ٢، ص ٢٦٢.

تعقيب البحث حول كلام السيد

قوله: «هل أثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار؟ و هل تعلّق بشرط مراعى أو لم يتعلّق؟ و قد علمنا أنّ الحكم الثّابت في الحال الأوّل إنّما يثبت بشرط فقد الماء».

أقول: يحتمل أن يكون السؤال الثانى تفسيراً للأوّل، كما يحتمل أن يكون تفصيلا فى خصوص الشّقّ الثانى أى الإثبات على سبيل الاستمرار.

فعلى الاحتمال الأوّل يمكن أن أراد بقوله: «تعلّق بشرط مراعى» أن الشرط أوجب الإهمال أو الإجمال بالنسبة الى الحالة الثانية أو أراد به تقييد الشرط للإطلاق الأزمانى أو الأحوالى بحيث لولاه لاستفيد الإطلاق.

وأما على الاحتمال الثانى فتتعيّن إرادة تقييد الإطلاق، لا الإهمال أو الإجمال كما لا يخفى. و على كلا الاحتمالين فالمراد بالشرط ما ليس له مفهوم مخالف كما يظهر من التمثيل بمسألة واجد الماء فى الأثناء، و الا لم يبق معه مجال للبحث عن الاستصحاب.

هل المثال فى كلام السيد مصداق لاستصحاب المقتضى أم استصحاب عدم المانع ؟

قوله: «الحكم الثّابت في الحال الأوّل إنّما يثبت بشرط فقد الماء»

أقول: ظهر مما ذكرنا أن المراد أن دلالة الدليل مقصورة على صورة فقد الماء ، لا أن الحكم مقصور عليها بحسب الواقع ، عِلماً أو علميّا، و بالجملة فالمقصود عدم الدلالة على تشريع الطهارة الترابيّة فى أكثر من فرض فقد الماء ، لا الدلالة على العدم، و الا لم يمكن البحث عن الاستصحاب.

اذا عرفت ذلك فاعلم أن المثال من موارد الشك فى المقتضى، فإن إجمال

دليل تشريع التيمُّم أو إهماله أو تقيُّده بفقد الماء بنحو لا يوجِب مفهومَ المخالفة أوجب الشكّ فى مقدار استعداد الطهارة الترابيّة للبقاء و أنها لو لـم يكـن رافـع فهل تبقى بعد وجدان الماء أو لا ؟

خلافاً للمحقق الخوئى حيث قال: فمسألة انتقاض التيمم بوجدان الماء فـي أثناء الصلاة من موارد الشك في الرافع، فانّ الطهارة من الحدث التـي تحققـت بالتيمم باقية ما لم يطرأ وجدان الماء. انتهى.[1]

و فيه أن المقتضى و الرافع حيث لم يردا و لم يُعرَّفا فى لسان الأدلة فالمدار فيهما على العرف مقدّمةً لإحراز النقض الوارد فـى أخبـار الاستصـحاب، و لا شكّ أن العرف بعد النظر الى أدلّة باب الوضوء يعُدُّ مثل البول و الغـائط رافعـاً و ناقضاً للوضوء بخلاف وجدان الماء، و تمام البحث موكول الى محلّه.[2]

فظهر أنه كما كان الشكّ فى الرافع داخلا فى مراد القائلين بالاستصحاب بل هو واضح فى تمثيل هشام بـن الحكـم باستصـحاب الحيـاة و تمثيـل السـيّد المرتضى باستصحاب بقاء زيد فى الدار علـى وجـهٍ، كـذلك كـان الشـكّ فـى

---

١. *موسوعة الامام الخوئى*، ج٤٨، ص٢٩.

٢. أقول فى ليلة ٢٥ / ١٢ / ٩٦ ش: ان الشكّ فى المقتضى هو فيما اذا استند الشكّ فى البقاء عرفاً الى الشكّ فى استعداد الشىء للبقاء سواء بالقياس الى عمود الزمان كما عليه المحقق الخوئى أم الى قوام الشىء و قدرته فى قبال الرافع، فإذا كان هناك نسيم و علمنا بحدوث نار و شككنا فى بقائها حيـث لا ندرى أنها كانت من النيران الشديدة أو الخفيفة استند الشك عرفا الى حال النار و مقاومتها، لا الى النسيم الذى كنّا نرى وجوده و حاله. و أمّا اذا رأينا ناراً شديدة و جاء قوم ليطفؤوها و بأيديهم شىء اخترعوه لإطفاء النيران الشديدة و شككنا فى قوّته على إطفائها استند الشك فى بقائهـا عرفـا الـى حاله لا حالها؛ و بذلك يفترق المثالان و إن اتّحدا عقلا.

ثم ان اختلاف الأمثلة عند العرف انما يكون لاختلاف أحوالها كما عرفت ذلك فى المثالين؛ و حيث ان هذه المعرفة مفقودة فى الشبهات الحكميّة لعدم معرفتنا بملاكات الأحكام و أحوالها فلا بـدّ مـن النظر فى أدلّتها، ليمكن تمييز الأمثلة عرفا من حيث كون الشك فيها فى المقتضى أو الرافـع، فننظـر فى الأدلة لذلك لا للقول بأن المدار فى بقاء الموضوع على لسانها دون العرف. و اذا نظرنا فيها نجـد أن الشك فى مثال المتيمم الذى وجد الماء فى الصلاة مستند عرفا الى الشك فى قوّة التيمم.

المقتضى أيضاً داخلا فى مرادهم بل مسألةُ واجد الماء فـى الأثنـاء هـو الـذى كانوا يذكرونه مثالا لتبيين النزاع فتدبر.

ثمّ ظاهر إطلاقاتهم و استدلالاتهم عدمُ قول بيـنهم بالتفصـيل، فقـد رأيـتَ السيّد ردَّ على القائل بالاستصحاب فى مسألة واجد الماء، التى الشكّ فيها فـى المقتضى متمسّكاً ببناء العقلاء فى مسألة بقاء زيد فى الدار، التى الشكّ فيها فى الرافع. فيمكن دعوى أن التفصيل بينهما مخالف للإجماع المركّب.

السيد لا يسلِّم دلالة العقل و بناء العقلاء على الاستصحاب

قوله: «ثبت في العقول أنّ من شاهد زيدا في الدّار ثمّ غاب عنه أنّـه لا يحسـن أن يعتقد استمرار كونه في الدّار»

أقول: يدلّ صريحاً على إنكـاره للاسـتدلال علـى الاستصـحاب بالسـيرة العقلائيّة فضلا عن العقل، و على إنكاره للاستصحاب فى الشبهات الموضوعيّة كما أنكره فى الحكميّة التى منها مثال المتيمِّم الواجد للماء.

السيد يسلّم طريقة النفى لا الاستصحاب

قوله: «الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدّلالة عليه إذا كان مـن البـاب الّـذي متى كان حقّا وجب أن يكون عليه دلالة منصوبة»

أقول: أراد به المسائل التى يقال فيها: «لو كان لبان»، و هو الذى التزم السيّد فى كلماته بحجيّته معبّراً عنه بطريقة النفى ممثّلا لهـا بقطعنـا باسـتمرار وجـود البلدان، و بعدم نبّوة من لم نعرف له معجزا، و بعدم صلاة سادسة و صـوم شـهر زائدا على شهر رمضان، و بعدم بلد غير ما نعلم و غير ذلك مما أفاده فى ضمن كلماتهِ فى بحث الاستصحاب و حذفناه للاختصار.[1]

---

١. انظر *الذريعة*، ج ٢، ص ٣٥٨ و ٣٥٩.

أصالة العدم و برائة الذمّة

قوله: «و أمّا الاستدلال ببراءة الذّمّة الخ»

أقول: يحتمل أن أراد الاستدلال على نفى التكليف بأصالة البرائة برأسها فى قبال الاستدلال عليه باستصحابها؛ و يحتمل أن أراد الاستدلال عليه باستصحابها، المعبَّر عنه فى كلمات القوم باستصحاب البراءة الأصليّة أو استصحاب حال العقل،[1] و عليه فيكون هذا تخصيصا على عدم حجيّة الاستصحاب. و لعل الحلبى أراد هذا الاستصحاب حيث قال:

إذا كان ما عدا واجبات العقول و مندوباتها و قبائحها على الإباحة، لأنه القسم الرابع في أوائل العقول كالحسن و القبيح، و لكونه نفعا خالصا لا ضرر فيه، و حصولِ العلم الأول بإباحة ما له هذا الحكم ـ و قد استوفينا الكلام في ذلك في غير موضع ـ وقف العلم بنقل العلم[2] بنقلها عن هذا الأصل إلى وجوب أو ندب أو تحريم على السمع. انتهى.[3] هذا تمام الكلام حول كلام السيِّد فى الذريعة.

حول كلام السيّد فى الناصريّات

و للسيّد فى الناصريّات ما ربما يخالف ما فى الذريعة؛ قال بعد قول الناصر: «لا تزول طهارة متيقنة بحدث مشكوك» ما هذا لفظُه :

---

١. انظر *المعتبر للمحقق الحلى*، ج ١، ص ٣٢؛ *المختلف*، ج ٩، ص ٤٧٧؛ *الذكرى*، ج ١، ص ٥٢ و *الوافية*، ص ١٧٨.

٢. ورد فى الهامش : كذا فى بعض النسخ، و فى بعضها الآخر : « و بنقلها»، و لعل الصحيح : وقف العلم بنقله عن هذا. انتهى.

٣. *الكافى فى الفقه*، ص ٢٧٦. و انظر أيضا *الرسائل التسع للمحقق*، ص ١٧٥.

هذا صحيح، و عندنا أن الواجب البناء على الأصل، طهارة كان أو حدثا، فمن شك في الوضوء و هو على يقين من الحدث، وجب عليه الوضوء، و من شك في الحدث و هو على يقين من الوضوء، بنى على الوضوء و كان على طهارته، و هو مذهب الثوري و الأوزاعي و ابن حي و أبي حنيفة و أصحابه و الشافعي.

و قال مالك: ان استولى الشك و كثر منه بنى على اليقين ـ مثل قولنا ـ فإن لم يكن كذلك و شك في الحدث بعد يقينه بالوضوء، وجب أن يعيد الوضوء.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرر ذكره. و أيضا ما رواه عبد الله بن زيد الأنصارى قال: شكي الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الرجل يخيل إليه الشيء و هو في الصلاة، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ينفتل عن صلاته حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»

و روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «إذا كان أحدكم في المسجد فوجد ريحا بين أليتيه فلا ينصرف حتى يجد ريحا أو يسمع صوتا»

و في خبر آخر: «إن الشيطان يأتي أحدكم و هو في الصلاة فينفخ بين أليتيه فيقول: أحدثت، أحدثت، فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»

و كلُّ هذه الأخبار توجب اطراح الشك و البناء على اليقين، و لم يفرق في جميعها بين أن يعرض ذلك مرة أو مرارا.

و تعلُّقُهم بقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ليس بشيء، و هذا الخبر دليلنا في المسألة، لأن ما يريبه الشك، و الذي لا يريبه هو اليقين، فيجب أن يعمل على اليقين و هو الوضوء، و يطرح الشك. انتهى.[1]

---

١. *الناصريات*، ص١٣٨ و ١٣٩.

توجیه استظهار الاستصحاب من کلام السید[1]

فیمکن أن یقال: ظاهر قوله: «هذا الخبر دلیلنا» أنه یراه حجّة، فإذا استفاد السیّد منه الاستصحاب هنا کما عرفته فالظاهر أنه قائل بـه مطلقـا لعـدم اختصـاص الخبر بالوضوء ؛ و ربما یؤیّد عمومَ الذیل التأمُّل فی مجموع کلامه لا سیّما مـع عدم إشارة الی اختصاص کلامـه و الروایـات باستصـحاب الطهـارة، و ممـن استظهر هذا التعمیم المحقق السید مهدی الطباطبائی.[2]

و ذکر المحقق حبیب‌الله الکاشانی روایتین و هذا النبوی ثم قال: (فی) هـذه الاخبار و ما شابهها دلالة علی المدعی[3] بالعموم و قد استند بهـا اهـل الاصـول لحجیة الاستصحاب. انتهی.[4]

إن قلت: لم یستدلّ به السیّد الا مماشاةً، و الا فهو لا یعمـل بأخبـار آحـاد الشیعة فضلا عن هذا النبوی العامی و لذا قال فی الانتصار: «رویتُم».[5]

---

۱. وقع جُلّ ما کتبتُه حول کلامه فی *الناصریات* فی سنة ۱۳۹۷ش.

۲. فقد ذکر صدر المسألة عن الناصریات ثم قال: در جواب ایـن مسـأله و دلیـل آن، دائـره حکـم و موضوع را توسعه داده و قاعده ای کلّی را در موارد یقین سابق و شك لاحق بیان می کنـد. انتهـی (فتدبر) *مجله فقه أهل البیت* (فارسی) ج ۲۱ ص ۱۵٤، و انظر أیضا تعریف کتـاب *الناصـریات* فـی برنامج جامع فقه أهل البیت الکمبیوتری.

۳. یعنی وجوب الوضوء علی من تیقّن الحدث ثم شکّ فی لحوق الطهارة.

٤. *مستقصی مدارك القواعد*، ص ٤٠. و الروایتان الأُخریان هما روایة الخصال و صحیحة زرارة الثانیة. و کیف کان فیمکن أنه کان یری أن السید یستند الی هذا النبوی للاستصحاب، خصوصا أنّی لم أجد بعدُ أحداً غیر السید یستند الیه له؛ نعم حکی السید اللاری فـی *تعلیقـة الفرائـد*، ج ۲، ص ۲۸۳ عـن استاذه (و کأنه أراد المیرزا الشیرازی الکبیر) احتمال هذا المعنی فی الحدیث فراجع.

۵. *الانتصار*، ص ۲٦۳، کما نسب فی *المنتهی*، ج ۱۵، ص ٤٦٦ روایته الی الجمهور. أقول فـی ۹۷/٦/۲: وجدته کثیر النقل فی مصادر العامة (راجع عنها *الدر المنثـور*، ج ۳، ص ۲۹۱ و غیـره) لکنـی لـم أر أسانیدهم، فإن بلغت التواتر، و الا فالاعتماد علیه نظراً الی کتبنا الفقهیة و الروائیة مشکل، أمّا الأُولی فلم أجد نقله فیها و لا فی الکتب الاصولیة الی عصر المحقق، مع أنه ذکر فی المعارج أنه خبر واحد

أمكن أن يقال: لا يبعد[1] أن كان السيّد مطمئنّا بصدوره و لو لاستفاضته،

لايثبت بمثله *مسائل الاصول* (ص٢٢٧ و٢٩٩). و هو فى عدم التواتر صريح، و فى ما استظهره منه الشيخ الاعظم فى *الفرائد*، ج٢، ص٨١ و٨٢. من اعتبار السند غير ظاهر، كما لايخفى على من عرف دأبهم فى تلك الكتب.

و أما ما فى *فصول المفيد*، ص٢٠٧ فليس الا نقلاً لكلام النظّام، كما أن ما ذكره الحلّى فى أجوبة مسائله، ص٦١ ليس الا نقلا لما تقدم عن الانتصار نقلا عن العامة، فلم يبق الا ما عرفته فى المتن عن *الناصريات*، و يُحتمل فيه جدّاً أن قوله: « هذا الخبر دليلنا» مقصور على البحث الدلالى من غير نظر منه الى السند و اعتباره أصلا، كيف و قد قال فى آخر الكتاب، ص٤٤٦ : و لم نورد فيما اعتمدناه إلا ما هو طريق للعلم و موجب لليقين، إلا ما استعملناه في خلال ذلك من ذكر الأخبار التي ينقلها الفقهاء و يتداولونها في كتبهم محتجين بها دون الأخبار التي تنقلها الشيعة الإمامية. و إنما أوردنا هذه الأخبار و هي واردة من طريق الآحاد ـ و لا علم يحصل عندها بالحكم المنقول ـ على طريق المعارضة للخصوم و الاستظهار في الاحتجاج عليهم بطرقهم انتهى.

نعم هذا الكلام منه غالبى و المراد منه أن مجرّد استدلاله الجدلى بالأخبار لا يدلّ على قبوله لها، أمّا أن كلّ خبر أورده لم يقبله و كان جدليّا محضا فهذا ليس بمراد، و ربما يشهد لذلك كلامُه فى اعتصام الكر فراجع ص٧٠.

و أمّا الثانية أى الكتب الروائية (و كذا التفسيرية) فلم أجده فيها فى المصادر المُهمّة *كالكافى* و إن رُوى مرسلاً فى غيرها ممّا قد يمتزج بعضُها بأخبار العامّة *ككنز الكراجكى*، ج١، ص٣٥١؛ *نزهة الناظر*، ص٢٨؛ *جوامع الجامع*، ج١، ص١٣ و *متشابه القرآن و مختلفه*، ج٢، ص١٩١ و غيره.

و أمّا ما فى *الغارات*، ج١، ص٢١٧ من قول عبدالله‌بن‌جعفر: «يا أمير المؤمنين دع ما يريبك الى ما لا يريبك اعزل قيس بن سعد عن مصر» فهو من غير معصوم، و لو اشار الى معهود فلعله من غير معصوم كأبى الدرداء (*تفسير الطبرى*، ج٢٩، ص٥) أو عُمَر (انظر *التفسير المظهرى*، ج٣، ص٣٠٧) و لعله لهذا عبّر فى *المفردات*، ص٣٦٩ بقيل، و فى *تفسير أبى‌الفتوح*، ج١٠، ص٣٤١ بالمَثَل.

و بالجملة فلا يخفى على المتتبع الخبير أن مجرد حُسن العبارة و اشتهارها لا يقتضى كونها حديثا عن المعصوم كما أنه فرق فى الحديث بين كثير الكتابة و كثير الرواية، و العبرة فى التواتر بالثانى فلاتغفل.

١. قال على ما فى *رسائله*، ج٣، ص٣١٢ : ان معظم الفقه نعلم ضرورةً مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة الخ، لاحظ بقيّته و تدبر، فقد قال فى ص٣١٧ و ٣١٨ : لاتخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها مستفادا من نصوص القرآن، اما على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب العلم، و قلما يوجد ذلك في الأحكام الشرعية. أو من إجماع الطائفة المحقة التي هي الإمامية، فقد بينا في مواضع أن إجماعها حجة. فان فرضنا أنه لايوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حكم الأصل في العقل. انتهى.

حتّی حکی المحدِّث الشیخ حسین العاملی (١٠٧٦) إجماع العامة و الخاصة علی نقله،[١] و نسب فی الفوائد المدنیة و الحدائق روایته الی الفریقین،[٢] و عبّر عنه فی مجمع البحرین بالحدیث المشهور؛[٣] و قد یُعبَّر عنه بقولهم[٨].[٤]

و أمّا قول السید: «رویتُم» فظاهر فی إلزامهم بما روَوا، لا أن الشیعة لم یروُوه أو لم یقبلوه، فقد حَکی إنکار العامة لاستحباب صوم یوم الشکّ فردَّهم و قال: و یُعارَضون بما یروونه عن أمیر المؤمنین (صلوات الله علیه) لئن أصوم یوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر یوما من شهر رمضان انتهی،[٥] مع أنه مرویّ عندنا بأسانید.[٦]

هل الذریعة متأخِّرة أم الناصریات ؟

ثمّ بناء علی أن السیّد فی الناصریّات قائل بالاستصحاب و فی الذریعة بعدمه فهل الأُولی متأخّرة أم الثانیة ؟

---

١. *هدایة الأبرار*، ص ٢٢٤. و قال مؤلّف *الفقه علی المذاهب الخمسة*، ج ٢، ص ٣٦٥ : ثبت عن النبی بطریق السنّة و الشیعة : الحدود تدرأ بالشبهات دع ما یریبك الی ما لا یریبك. انتهی.

٢. *الفوائد المدنیة*، ص ٣٣٥؛ *الحدائق*، ج ١، ص ٧٦ و *الدّرة النجفیة*، ج ٢، ص ١٢٦.

٣. *مجمع البحرین*، ج ٢، ص ٧٧، فتأمّل.

٤. *الرسائل الفقهیة* للخواجوئی، ج ٢، ص ١٩٦ و ٤٦٩؛ *الفصول المهمة*، ج ١، ص ٥٢٠؛ *الفوائد الطوسیّة*، ص ٥٠٣؛ *الحدائق*، ج ٢٣، ص ٣٥٢ و *مصابیح الظلام*، ج ٢، ص ٢٠٧ و ج ٥، ص ٢٧٥.

و قال صاحب *الأنوار اللوامع* (م ١٢١٦)، ج ١١، ص ٨٥ : و فی الخبر المروی فی الفقیه و فی کتاب الکراجکی عنهم علیه (علیهم) السلام قالوا: دع ما یریبك الی ما لا یریبك. انتهی. أقول: أمّا النسبة الی الفقیه فلم أجدها لغیره، و أمّاکنز *الکراجکی*، ج ١، ص ٣٥١ فمرسَلُه نبویّ فتدبر.

٥. *الانتصار*، ص ١٨٣.

٦. رواه فی *فضائل الاشهر الثلاثة*، ص ٦٣ بسند (انظر کلامه فی ذیله)، و فی ص ١٠٧ بسند ثان، و رواه فی *الکافی*، ج ٤، ص ٨١ بثالث، و کونه فی الأخیر مرویا عن الصادق علیه السلام لعله لا یضر، لأن السید اذا رآه متواترا کفاه و لو لم یثبت کونه علویا.

قد فحصتُ عن ذلك كثيراً و سوَّدتُّ فيه صفحات نذكر بعض ما فيها اختصارا فنقول:

يمكن ان يستند فى تأخر الذريعة الى دلائل:

الدليل الاول: أن الشيخ نسب إنكار الاستصحاب اليه بعد وفاته حيث قال: «رحمه الله»[1]

اللهم الا أن يقال: لعل الناصريات كانت متأخرة لكن الشيخ غفل عن دلالتها على الاستصحاب أو نسيها، لكونها مطويّة فى ضمن الأبحاث، و لم ينسَ إنكاره فى الذريعة، لصراحتها و كونها الاصل فى ملاحظة الآراء الاصولية، فبقى فى ذهنه الشريف حتّى توهَّمَ بقاء السيد عليه الى موته.

الدليل الثانى: ان للسيد كتابَين مُسمَّيَين بالمسائل الطبريّة، فلإحداهما إحدى عشرة مسألة، و للأُخرى مأتان و سبع بعدد مسائل الناصريات، و هى هى كما صرّح به الحلّى و غيرُه؛[2]

اذا عرفت ذلك فاعلم انه حُكى عن البصروى انه كتب فهرس مؤلَّفات استاذه المرتضى الى سنة ٤١٧ فأيَّده السيد فى السنة،[3] و يظهر من فهرسه أن الناصريات كانت تامّة آنذاك، حيث قال: «المسائل الطبريّة مأتان و سبع» ؛ و أمّا الذريعة فلم يذكرها.

نعم ذكَر له غيرَها كقوله: «كتاب الخلاف فى اصول الفقه، ناقص»، لكنه غيرها[4] فالذريعة متأخرة عن الناصريات.

---

١. *العدة*، ج٢، ص ٧٥٦، و فى نسخة: قدس الله روحه.

٢. *السرائر*، ج٣، ص٤٠٧ و ج٢، ص ٤٨٤، و قال السيد بحرالعلوم عند ذكر كتب المرتضى: كتاب الناصرية و هو شرح مسائل جده من قبل أمه الناصر الطبري صاحب الديلم، و تسمى المسائل الطبرية أيضا تشتمل على مأتي مسألة و سبع، و هي مشهورة معروفة، الى أن قال: المسائل الدمشقية، و هي الناصرية غير الناصرية الأُولى. انتهى. *الفوائد الرجالية*، ج٣، ص ١٤٥ و ١٤٨.

٣. حُكى نص الفهرس و استجازة البصروى و اجازة السيد فى *الناصريات*، ص٢٩ الى ٣٦.

٤. راجع *فهرست الشيخ*، ص٢٨٨ الى ٢٩٠؛ *رجال النجاشى*، ص٢٧١ و *ذريعة السيد*، ج١، ص ٤.

أقول: زال عنّى الاعتماد التامّ على فهرسه، و ذلك لقرائن تقتضى أن بعض الكُتُب المذكورة فيه صُنِّف بعده، كالانتصار و غيره،

و قد يؤيِّد تأخُّرَ الموصلية الثانية عن الفهرس أن البصروى ذكرها مع فصل طويل عن الأُولى، فالظاهر أنه ألحقها به بعد سنة ٤١٧، لكن لا اعتبار بهذا التأييد لأنه ذكر فيما بعدها ما صُنِّف قبل سنة ٤١٧، ككتاب جواز الولاية من جهة الظالمين (ألّفه سنة ٤١٥)،

و قال فيما بعد ذلك: «كتاب المصباح في الفقه» ناقص، «مسألة في نكاح المتعة»، «كتاب الشيب و الشباب»، «كتاب طيف الخيال». مع أنه ألّف المصباح فى حياة المفيد على ما قد يظهر من بعض كلماته[1]، و صنَّف المتعة فى ٤٢٧[2]، و شرع فى الشيب و الشباب فى أواخر ٤١٩[3]، و صنَّف طيف الخيال بعده؛[4]

فهذا ـ مضافا الى كتب ذكرها البصروى بعد الموصليّة الثانية و المظنون بعد فحص كثير (لو لم يكن مقطوعا) أن بعضها مما ألّفه قبلها ـ يُضعِّف احتمال أن يقال: انه فى أوّل الأمر أتمّ فهرسه فى سنة ٤١٧ ثم ألحق به ما أُلِّف بعدها.

و اذا ضعف هذا الاحتمال فبماذا يرتفع الإشكال ؟ الله أعلم، و لعل نُسخة الفهرس فُقِدَت ثم كُتِبَت ثانياً إمّا بيد البصروى أو بيد النُّسّاخ، و لهذا وقعت فيها هذه الاشكالات،

و مما يؤكِّد تطرُّق التغيير اليها أنّها مع كتابتها فى حياة السيد، عُبِّر فيها بكلمة ﷺ أوّلاً و لم يُستقصَ مع ذلك كُتُبُه الى مماته ثانياً؛ و بالجملة فلم يبقَ لى

---

١. *جمل العلم و العمل*، ص٢٧ و ١٢٨.

٢. *رسائل الشريف المرتضى*، ج ٤، ص٣٠٣.

٣. نفس المصدر، ص ١٤٤.

٤. على ما حُكى فى *تاريخ فقه و فقها*، ص١٧٢.

اعتماد تامّ على الفهرس و الطريق اليه.[1]

الدليل الثالث: أن كلامه فى استصحاب الذريعة وقع فى أواخر عمره، فقد توفّى سنة ٤٣٦، بينما وقع إكمال تصنيفها و إخراجها الى الملأ العلمى فى سنة ٤٣٠ على ما حُكى عن ذريعة الطهرانى،[2] خصوصا ان استصحابها آخِرُ بحث فيها؛ و قد يؤيّد تأليفَها فى أواخر عمره أنه لم يذكر اسمها فى إرجاعاته أصلا.

و فيه ان غرضنا إثبات تأخُّرها عن الناصريات، و لعلها تُشارك الذريعة فى وقوعها أواخر عمره، كما شاركَتها فى عدم إرجاعه اليها أصلا؛

هذا و العجب أن المحقق السبحانى قال: الذريعة فـي أُصـول الفقـه، و هـو أبسط كتاب في أُصول الفقه، فرغ منه في نهاية القرن الرابع (سنة ٤٠٠ ه) علـى ما شاهدتُ في بعض النسخ الخطية في مدينة قزوين. انتهى،[3]

و يمكن أن يُقطع بخلافه و يقال: ـ مضافا الـى عـدم ذكرهـا فـى فهـرس البصروى ـ :

ان لازم ما ذكره أن الشيخ (المولود فى سنة ٣٨٥) شرع فى تصنيف العُدّة قبل بلوغه خمسة عشر سنة، بناءً على تقارب الذريعة و العُدّة،[4] و هو كما ترى.

---

١. جاء فى هامش *تاريخ فقه و فقها*، ص١٦٢ : اجازهٔ بصروى اجازه نامه‌ای است كه سيد مرتضى در سال ٤١٧ هجرى به يكى از شاگردان خود به نام ابو الحسن، محمّد بن محمّد البصروى فقيـه، داده كه در آن اجازه نامه مؤلفات خود را شماره كرده، و اجازهٔ روايت آنها را داده است. صـورت ايـن اجازه هم اكنون در خزانهٔ كتابخانهٔ آستان قدس موجود است، (به فهرست كتابخانه، كتـب خطـى، ج٢، ص٣٩ باب فقه مراجعه شود) و نيـز كتـاب *رياض العلمـاء* خطـى در صـفحه ٤٨٠ـ ٤٨٢ صورت اين اجازه را ثبت كرده است. (*ادب المرتضى*، ص١٣١) انتهى.

و جاء فى مقدمة *الناصريات*، ص٢٩ و ٣٠ : ننقله (الفهرس) نصا كما ورد مقدمـة ديـوان المرتضـى لرشيد الصفار.

٢. *العدّة*، المقدمة ص ٧٦. نقلا عن *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، ج ١٠، ص ٢٦.

٣. *تذكرة الأعيان*، ص١١٧.

٤. و توضيحه أن مقدمتى الذريعة و العدة كلتاهما تُعطيان أن هذا الكتاب الذى يريد المؤلف تأليفه هـو ←

كيف و قد سمّى أُستاذَيه المفيد و المرتضى فى العُدّة كثيرا[1] مع أنه لم يتلمّذ عليهما قبل قدومه بغداد فى سنة ٤٠٨،[2] بل قد يقول فيها: «رحمهما الله»[3]

كيف و قد أرجع فيها الى تلخيص الشافى،[4] و قد حُكى عن آخره فراغُه عنه فى سنة ٤٣٢.[5]

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أن المظنون قويّاً ـ لولا المقطوع ـ وقوع تصنيف الذريعة فى أواخر عمر السيد، لكن لم يثبت تأخُّرها عن الناصريات، بل غايته الظنّ به،

كما ظهر بالأبحاث السالفة أنه كان يرى دلالة النبوى: «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» على الاستصحاب تامّة، لكن لم يُعلم أنه كان يرى سنده تامّا.

و أما عدم تمسُّكه فى فقهه بالاستصحاب صريحا فلا يدلّ على إنكاره له، فإن كتبه الفقهية و غير الفقهية و إن كثرت لكن استدلالاته الفقهيّة غير كثيرة، و لعله لهذا لا نرى التمسُّك المذكور حتّى فى كلمات المفيد الذى تقدم تصريحه بقبول الاستصحاب، فإن دأب القدماء يفترق عن دأب المتأخرين،

أوّل كتاب *جامع فى اصول الفقه*، و ذلك عجيب خصوصا ان الشيخ أكثر فى عدته من نقل عبارات السيد بلا تسمية للذريعة، و قد قيل فى توجيهه وجوه، و لعل الأقرب أن يقال: ان دعواهما لعدم نظير سابق لم تكن لغفلة كلٌّ منهما عن حال الآخَر، و ذلك لشدّة ارتباطهما، نعم يمكن عدم عثور كلٍّ منهما على شروع الآخَر فى التصنيف، فشرعا من دون تباعُد، لكن تصنيف الذريعة كان أسرع، فاذا اطلع عليها الشيخ استفاد منها بلا داع الى تغيير دعواه فى مقدمة العدة، فقد كانت واقعة فى محلها، و لا الى التسمية، لأن المتعارف آنذاك كان تسمية القائلين دون كتبهم، أو لأن الذريعة لم تكن سُمّيَت بها بعدُ.

١. أوّلها ما فى مقدمة *العدة*، ج١، ص٣ و ٤ بل ربما يستشمّ من المقدمة أنها بعد وفات المفيد و مُضىّ سنوات من تلمُّذه على السيد.

٢. *مقدمة الرسائل العشر* (للشيخ الطوسى)، ص٢٩.

٣. كما فى *العدّة*، ج٢، ص٥٢٨ و انظر أيضا ص٤٥٠.

٤. *العدة*، ج٢، ص٦٠٢.

٥. *مقدمة الرسائل العشر* (للشيخ الطوسى)، ص٣٠.

فالمتأخرون يتمسكون بالإجماع قليلا و يكـون همُّهُـم الاسـتدلال بغيـره كالأخبار و السيرة و الاستصحابات و الأُصول، و القدماء بالعكس لا سيّما فـى الفقه المقارِن الذى جرَوا عليه فى كثير من كلماتهم الفقهيّة و كذا الأُصوليّة.

حول كلام الشيخ فى العدّة

و قال الشيخ فى العدّة: فأمّا استصـحاب الحـال فصـورته مـا يقولـه أصـحاب الشّافعي: «من أنّ المتيمّم إذا دخل في الصّلاة ثمّ رأى الماء، فانّه قد ثبـت أنّـه قبل رؤيته للماء يجب عليه المضي في الصّلاة بالاتّفاق، فإذا حدث رؤية المـاء فيجب أن يكون على ما كان عليه من حكم الحال الأُولـى»، و غيـر ذلـك مـن المسائل.

و قد اختلف العلماء في ذلك، فذهب أكثر المتكلّمين، و كثير من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة و غيرهم إلى أنّ ذلـك لـيس بـدليل، و هـو الّـذي ينصـره المرتضى رحمه الله. و ذهب أكثر أصحاب الشّافعي و غيرهم و هو الّـذي كـان ينصره شيخنا أبوعبدالله[1] إلى أنّ ذلك دليل.

و في ذلك نظر، غير أنّه يمكن أن يقال في المثال الّذي ذكروه أن يقال: قـد ثبت وجوب المضيّ في الصّلاة قبل رؤية الماء، و لم يدلّ دليل علـى أنّ رؤيـة الماء حدثٌ، و لو كان حدثاً لكان عليه دليل شرعي، فلمّا لم يكن عليه دليل دلّ على أنّه ليس بحدث، و وجب حينئذ المضيّ في الصّلاة، غير أنّ هذا يخرج عن باب استصحاب الحال و يرجع إلى الطّريقـة الأُولـى مـن الاسـتدلال بطريقـة النّفي.[2]

---

١. يعنى الشيخ المفيد.

٢. راجعتُ تلك الطُرُق فى *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٣ و ٧٥٤، فلم أجد فرقاً مُهمّاً بين أولاهـا و مـا بعـدها، فكأن مرجع جميعها الى أمر واحد كقولنا: « لو كان لبان» و انما تختلف أمثلتُها فراجع.

و اعترض من نفى استصحاب الحال طريقةَ من قال بـه بـأن قـال: الحالـة الثانية غير الأُولى، بل الحالة الثّانية مختلف فيها، و الحالة الأُولى متّفـق عليهـا، فكيف يحكم في أحدهما بحكم الأُخرى بلا دليل؟ و لأنّه لا فرق بين من عوّل في ذلك على ما قالوه، و بين من عوّل في حمل مسألة على أخـرى، علـى أن قال إنّها مثلها من غير أن يبيّن فيها علّة توجب الجمع بينهما.

فإن قالوا: إنّ حدوث الحوادث لا يغيّر الأحكام الثّابتة، و لـم يحصـل فـي الحال الثّانية إلاّ حدوث حادث، فيجب أن لا يزيل الحكم الأوّل إلاّ بدليل.

قيل: إنّ حدوث الحوادث إنّما لا يؤثّر في ثبوت الحكم إذا كان الدّليل قـد اقتضى دوامه، فأمّا إذا اقتضى إثباته في وقت مخصوص فطـروّ الوقـت الثّـاني يقتضي زوال حكمه لا محالة.

على أنّ كلّ الحوادث و إن كانت لا تؤثّر في الحكم الثّابت، فإنّ[1] الحـوادث الّتي اختلف النّاس عند حدوثها في بقاء الحكم الأوّل عندها مؤثّر في ذلك، لأنّ الاتّفاق قد زال عند حدوثه، فعلى من استصحب[2] الحكم الأوّل دليل مبتدأ، كما أنّ على المنتقل عنه دليل مبتدأ.

و استدلّ من نصر استصحاب الحال بما روي عن النّبي صلى الله عليه و آله أنّه قال: «إنّ الشّيطان يأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه فيقول أحدثت أحدثت فـلا ينصرفنّ حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»، فبقّاه على الحال الأُولى.

و أيضا: فقد اتّفقوا على أنّ من تيقّن الطّهارة ثمّ شكّ في الحدث، أنّ عليه أن يستصحب الحال الأُولى، فينبغي أن يجعل ذلك عبرة في نظائره.

و اعترض ذلك مَن نفى القول به بأن قال: إنّما قلنا فـي هـذين الموضـعين

---

١. هو فى معنى « لكنّ».

٢. استصحاب الحكم الأوّل هنا بمعناه اللغوىّ فى قبال الانتقال عنه الذى أتى بعده فى العبارة.

لقيام دليل و هو قول النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و تسويته بين الحالين، و كذلك الاتّفاق على أنّ حال الشكّ في الحدث مثل حال يقين الطّهارة فلا شكّ معها، فنظير ذلك أن يقوم في كلّ موضع دليل على أنّ الحالة الثانية مثل الحالة الأُولى حتى يصير إليه.

و الّذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثّانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان على ذلك دليل، و إذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد ما فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأُولى، دلّ على أنّ حكم الحالة الأُولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريقة النّفي، و ذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل: الّذي نريد باستصحاب الحال هذا الّذي ذكرناه، فأمّا غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به. و هذه الجملة كافية في هذا الباب. انتهى.[1]

شمول البحث للشبهة الحكميّة و الموضوعيّة

قوله: «فأمّا استصحاب الحال فصورته ما يقوله أصحاب الشّافعي مِن أنّ المتيمّم ... الى قوله: و غير ذلك من المسائل. و قد اختلف العلماء في ذلك»

أقول: انه و إن كان ربما يظهر منه ابتداءً اختصاصُ النزاع بالشبهات الحكميّة الا أن ما نقله عن الطرفين من أدلّتهما خصوصا حول النبويّ و الاتفاق المذكورين فى مسألة الوضوء شاهد على أن القائل بالاستصحاب يقول به فى كلتا الشبهتين الموضوعيّة و الحكميّة، و كذا المنكر ينكره فيهما بحيث كان

---

١. *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٥ الى ٧٥٨.

التفصيل بينهما بتسليمه فى الأُولى و إنكاره فى الثانية كما عليه بعض متأخّرى المتأخّرين[1] خرقاً للإجماع المركّب.

و أيضا يظهر ذلك ممّا تقدّم عن السيّد كتمسّكه فى الردّ على خصمه فى مسألة المتيمّم بما ثبت فى العقول فى مثل كون زيد فى الدار.

بل يظهر من الشيخ الأنصارى أن الذى كان هو الأهمّ عند مُثبِتى الاستصحاب هو الاستصحاب الحكمى، حيث قال: .... و أمّا الشبهة الموضوعيّة، فقد تقدّم خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعدود في أدلّة الأحكام، فالتكلّم فيها إنّما يقع تبعا للشبهة الحكميّة، و من باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام و عدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة. انتهى.[2]

الاستصحاب و أقوال العامّة

قوله: «ذهب أكثر أصحاب الشّافعي و غيرهم ـ و هو الّذي كان ينصره شيخنا أبو عبد الله ـ إلى أنّ ذلك دليل»

أقول: جاء فى هامش العدّة: و هذا مذهب الشّافعي (٢٠٤) و أصحابه و المُزَنيّ (٢٦٤)[3] و أبي ثور (٢٤٠) و داود (٢٧٠ أو ٢٩٠) و الصّيرفي (٣٣٠) و ابن سريج (٣٠٦) و ابن خيران (٣٢٠) و الآمدي (٦٣١) و الغزالي (٥٠٥) و ابن الحاجب (٦٤٦) و هو مختار الشّيخ المفيد (٤١٣) من الإماميّة. قسّم أصحاب الشّافعي الاستصحاب إلى قسمين:

---

١. انظر *موسوعة الامام الخوئى*، ج٤٨، ص٤٢ و ٥٦؛ *المستند*، ج٢، ص ٤٩٥ و ما حُكى عن النراقى فى *مطارح الأنظار*، ج٢، ص٢٣٩ الى ٢٤٣.

٢. *فرائد الاصول*، ج٣، ص١٦٣ و انظر أيضا ٤٣ الى ٤٥.

٣. لايخفى أن ما فى المتن من سنوات الموت منّى لا من الهامش المذكور.

١ـ استصحاب حال العقل: و هو الرّجوع إلى براءة الذّمّة في الأصل.

٢ـ استصحاب حال الإجماع: و هو كما يصفه الشّيرازى في «اللّمع: ١١٧» بقوله: و ذلك مثل أن يقول الشّافعي في المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته الخ.[١]

أقول: صريح صدره كظاهر الحلّى أو صريحه[٢] أن الشافعى قائل بالاستصحاب، مع أن ظاهر كلام الشيخ و كذا العلامة تبعاً لمحكىّ الآمدى[٣] أن ذلك انما هو قول بعض أصحابه لا نفسِه.

و يمكن أن أُريد بالشافعى فى عبارة الشيرازى (٤٧٦) الرجلُ الشافعى لا الشافعى نفسُه، يعنى أن الرجل الشافعى يقول بذلك لا الحنفى، و ربما يؤيّده قوله: «أن يقول». و لا بأس بكون الشافعى منسوبا الى الشافعى، لأن ما فيه ياء النسب يطابقه لفظاً ما يُنسَبُ اليه كما صرّحوا به[٤] و إن اختلفا معنى.

و كيف كان فأوّلُ من ذُكِر باسمه ممن قال فى العامّة بالاستصحاب هو أبو ثور (٢٤٠) و المزنى (٢٦٤) لو لم يسبقهما الشافعى (٢٠٤)، كما أن أوّل من ذُكِر باسمه من مُنكريهم هو أبوالحسين البصري (٤٣٦)، فعن الآمدي أنه قال:

---

١. *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٥، الهامش.

٢. *السرائر*، ج ١، ص ١٥٣.

٣. قد تقدم كلام الشيخ. أما العلامة فقال فى *النهاية*، ج ٤، ص ٣٦٣: و ذهب جماعة من الشافعية كالمزنى و الصيرفى و الغزالى و غيرهم الى أنه حجة. انتهى. و انظر عبارة الآمدى المحكيّة فى هامش *تهذيب* العلامة، ص ٢٩٣ و *الإحكام*، ج ٢، ص ٣٦٧.

أقول فى ٢٧ / ٨ / ٩٧: و كذا ليس صريحاً فى قول الشافعى بالاستصحاب ما حكاه بعضٌ عن القاضى حسين (٤٦٢) بقوله: ابوطاهر دباس، فقيه حنفى، تمام فتاواى ابوحنيفه را به هفده قاعده برگردانده است و قاضى حسين، فقيه شافعى تمام نظرات مذهبى شافعى را به چهار قاعدهٔ ذيل برگردانده است: ١ـ يقين توسط شک زائل نمى‌شود. ٢ـ مشقت باعث اسانى است. ٣ـ ضرر در اسلام منتفى است. ٤ـ عادت و عرف محكم و جارى است. انتهى. مجله *فقه اهل البيت* عليهم السلام، ج ١٥، ص ١٨٥، و راجع عن مآخذه هامشه و هامش *قاعدة لا ضرر* للمحقق العراقى، ص ٢٤ و ٢٥.

٤. *المصباح المنير*، ج ٢، ص ٧٠٥؛ *البهجة المرضية*، ص ٣٩٢ و *تاج العروس*، ج ١١، ص ٢٤٧.

قد اختُلف فيه، فذهب أكثر الحنفية و جماعة من المتكلمين، كأبي الحسين البصري و غيره إلى بطلانه. و من هؤلاء من جوّز الترجيح به لا غير. و ذهب جماعة من أصحاب الشافعي كالمزني و الصيرفي و الغزالي و غيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به. انتهى.[1]

هل المراد بقوله: «فى ذلك نظر» التوقّف أم الردّ ؟

قوله: «و في ذلك نظر، غير أنّه يمكن أن يقال في المثال الّذي ذكروه الخ»

أقول: ظاهر هذه الفقرة اختصاص التوجيه بمثل هذا المثال مما تجرى فيه طريقة النفى أعنى قولهم: «لو كان لبان»، و الا ففى غيره فهو من المتوقّفين، و لذا قال القطب الراوندى:

كان الشيخ المفيد يستدل بفحوى هذه الآية[2] على وجوب القيام بدفن المؤمنين و الصلاة عليهم لأنه كان يقول بدليل الخطاب و يجعله دليلا و منع منه المرتضى و توقّف فيه أبو جعفر الطوسي و كذا حالُهم في استصحاب الحال. انتهى.[3]

نعم يمكن أن يقال: لم يُحرَز أن مثل قوله: «فيه نظر» كان يومذاك مصطلحا للتوقّف كاليوم، فلعلّه كان يُستعمل للقطع بالخلاف أو للأعمّ، و لو سُلِّم فهو فيما اذا لم يُظهر القطع بالخلاف فيما بعده بخلاف المقام حيث قال الشيخ فى آخر كلامه باتّا: «فأمّا غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به» و الظاهر مِن عدم حصول الغرض عدمُ صحّة المدّعى.

---

١. حُكى عنه فى هامش *تهذيب الاصول* للعلامة، ص٢٩٣ و نحوه كلام العلامة فى *نهاية الاصول*، ج ٤، ص٣٦٣.

٢. يعنى قوله تعالى: «وَ لاَتُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَاتُواْ وَ هُمْ فَاسِقُونَ» (التوبة، الآية ٨٤).

٣. *فقه القرآن*، ج ١، ص ١٦٢.

و ظاهر الفوائد الطوسيّة و المفاتيح[1] أن المستفاد من العُدّة الإنكار لا التوقّف. فلعلّ القطب الراوندى استظهر التوقّف من مقدّمة الخلاف حيث قال الشيخ:

.... و أن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال ـ على ما يذهب اليه كثير من أصحابنا ـ أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب. انتهى[2] فتأمّل جيّداً.

هل عدم وجدان الماء حدثٌ ؟

قوله: «لو كان حدثاً لكان عليه دليل شرعي»

أقول: لا يُتوهَّم ظهورُه فى أن الشيخ يعدُّ الشكّ فى وجدان الماء شكّاً فى الحدث فيكون المثال عنده من الشكّ فى الرافع[3] لا المقتضى. فإن التأمّل يُعطى أنه ليس بصدد بيان كيفيّة الشكّ فى المثال، بل بصدد توضيح الإطلاق المقامىّ، فإنّه لم يعبّر بالحدث بما أنه رافع بل بما أنه سبب لانقطاع الحكم، فأفاد أن الإطلاق المقامىّ يدلّ على عدم سببيّة وجدان الماء للانقطاع، سواء كانت سببيّتُه له بما أنه بتحقُّقه ينتهى أمدُ المقتضى أم بما أنه رافع للحكم مع بقاء المقتضى.

---

١. قال المحدث العاملى فى *الفوائد الطوسيّة*، ص ٢٠١ : قد ذهب الى بطلانه المحققون كالسيد المرتضى و الشيخ الطوسى و المحقق الحلّى و الشيخ حسن و مولانا محمد أمين و صاحب المدارك و غيرهم. انتهى فتدبر.

و قال صاحب *مفاتيح الاصول*، ص ٦٣٤ : (القول) الثانى أن الاستصحاب ليس بحجة و هو *للذريعة و العدّة و الغنية و المعتبر و غاية المأمول و المعالم* و حُكى فى جملة من الكتب عن جماعة. انتهى.

٢. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٥.

٣. و بعبارة أدقّ « فى رافعيّة الموجود» لكن عبّرنا بما فى المتن لمناسبة المقام.

فليس التعبير بالحدث الا تسامُحاً و تغليبا، و لعلّ مما رغّبه فى التعبير بالحدث ما عن أبى‌عبدالله عليه السلام قال: لا ينقض الوضوء الا حدث.[1]

حمل بعض الأمثلة على طريقة النفى

قوله: «غير أنّ هذا يخرج عن باب استصحاب الحال و يرجع إلى الطّريقة الأُولى من الاستدلال بطريقة النّفي»

أقول: فالاستصحاب الذى سلّم فى آخر كلامه جريانَه ليس الاصطلاحىّ بل هو لُغوىّ. فقوله: «الّذي نريد باستصحاب الحال هذا الّذي ذكرناه» ليس جعلَ اصطلاح فى قبال اصطلاح القوم؛

كيف و ما ذكره بقوله: «فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريقة النّفي، و ذلك خارج عن استصحاب الحال» هو ما اعترف به بقوله: «هذا يخرج عن باب استصحاب الحال» ؟

و بالجملة فمراده أن الذى نسلّم حجيّته هو هذا الاستصحاب اللغوى، لا أن معنى الاستصحاب المصطلح ذاك الذى ذكره، و يؤكّد ما ذكرنا قولُه بعد ذلك: «فأمّا غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به».

قوله: «إنّ حدوث الحوادث إنّما لا يؤثّر في ثبوت الحكم إذا كان الدّليل قد اقتضى دوامه، فأمّا إذا اقتضى إثباته في وقت مخصوص فطروّ الوقت الثّاني يقتضي زوال حكمه»

أقول: ليس ناظرا الى التفصيل بين المقتضى و الرافع، بل مراده أن عدم تأثير حدوث الحوادث فى الأحكام انما هو مقتضى الدليل لا مقتضى الاستصحاب، و لذا لو كانت دلالته مقصورة على وقت فلا بد بعده من دليل آخر على الإثبات أو النفى و لم ينسحب الحكم اعتمادا على الاستصحاب.

---

١. *التهذيب*، ج ١، ص ٦.

و بهذا ظهر أن المراد من قوله : «يقتضى زوال حكمه» أن ذاك الحكم الخاصّ الثابت بالدليل فى الوقت الأوّل يزول، لا أن جنسه يزول بحيث لا يمكن انسحابُ الحكم فى الوقت الثانى حتّى مع اقتضاء دليل غير الدليل الأوّل و الاستصحاب. و يشهد لما ذكرنا قولُه : «كما أنّ على المنتقل عنه دليل مبتدأ».

من المراد بناصر الاستصحاب ؟ و بم استند ؟

قوله: «و استدلّ من نصر استصحاب الحال»

أقول: يحتمل قويّا أنه أراد المفيد إمّا عموماً أو خصوصاً، لا سيّما مع مطابقة ما هنا لما قدّمه فى صدر كلامه عن المفيد حيث عبّر فى كليهما بالنصرة.[1]

و قال الشيخ الأنصارى: حكى الشيخ فى العدّة ـ على ما حكي عنه ـ أنّ بعض من نصر حجّية استصحاب الحال ـ و كأنّه أراد به الشيخ المفيد رحمه الله ـ استدلّ عليه بما روي، الى أن قال: ثمّ حكى أنّ النافي للاستصحاب ـ و كأنّه السيّد رحمه الله ـ ردّ هذا الاستدلال بأنّه الخ.[2]

بل ربما يدلّ على اختصاص المفيد بالإرادة قولُ الشيخ : «اتّفقوا على أنّ

---

١. أقول فى ١٢ / ٧ / ٩٧ : فنظرُه الى المفيد دون العامة و إن أمكن أن سبقوه أو وافقوه. هذا و لكنه مشكل، كيف و قد كان أكثر كلماتهم و أبحاثهم ناظرة الى العامة، حتى ان محشّى العدة قال فى ذيل قوله: « و اعترض من نفى استصحاب الحال طريقة من قال به بأن قال: الحالة الثانية غير الأُولى الخ» : « المعترض هو أبو اسحاق الشيرازى راجع تفصيل استدلاله فى نفى دليلية الاستصحاب فى التبصرة ص٥٢٧ -٥٢٦» مع أنك عرفت أنه مذكور فى ذريعة السيد أيضا، و هو استاذ الشيخ ينقل عنه فى العدة كثيرا، و تُوفّى قبل الشيرازى بأربعين سنة. و بالجملة فقصرُ النظر على المفيد دونهم بعيد غايته، كما يُشكل التعويل فيه على تعبيره بالنصرة فلاتغفل.

٢. *الحاشية على استصحاب القوانين*، ص١٤٨.

من تيقّن الطّهارة ثمّ شكّ في الحدث، أنّ عليه أن يستصحب الحال الأُولى، فينبغي أن يجعل ذلك عبرة في نظائره» ، فإن هذا الاستدلال لا يصحّ من العامّة، لأن الاتفاق المذكور ليس الا بيننا كما اعترف به الشيخ تبعاً للسيّد،[1] فليس مدّعِي الإجماع من العامّة.

إن قلت: بل فيهم من ادّعاه، فقد حكى العلامة فى *نهاية الاصول* الاعتراض عليه بمخالفة مالك و جماعة؛[2] و يؤكّده أن تبيين الدعوى و الرد أُرجِعَ فى هامشها الى إحكام الآمدى.

قلتُ: لم أر الإحكام، فإن كان ناظرا الى دعوى المفيد و كان الاعترض عليها أن اتفاقكم لا يكفينا أو كان ناظرا الى دعوى عامّيّ متأخّر عن الشيخ، لم يضرّ بما تقدم من كون الشيخ ناظرا الى المفيد دونهم.

إن قلت: كيف أراد الطوسى المفيدَ مع أن النبوىّ عامىّ ؟[3]

قلتُ: أوّلا: ذكر الشيخ عن ناصر الاستصحاب وجهين، فلعلّ الأوّل لم يكن عن المفيد بخلاف الثانى فتأمّل جيدا، و عليه فقد تمسك بعض العامّة أيضا كبعضنا بالأخبار للاستصحاب.

و ثانياً: ان من الواضح عند المتتبّع أن الاستناد الى أخبار العامّة كثير فى كتب القدماء إمّا مماشاةً مع الخصم بما يرضاه كما هو ظاهر الناصريات و صريح الغنية فى هذا الحديث[4] أو وثوقاً بصحّته للقرائن خصوصا اذا روى ما بمضمونه عن طُرقنا كما فى المقام.[5]

---

١. انظر *الناصريّات*، ص١٣٨ و *الخلاف*، ج١، ص١٢٣.

٢. *نهاية الاصول*، ج ٤، ص ٣٦٦ و ٣٧٢.

٣. انظر *تذكرة الفقهاء*، ج١ ص ٢١٠، الهامش.

٤. *الناصريات*، ص١٣٩ و *الغنية*، ص ٦٤.

٥. روى فى *الكافى*، ج٣، ص ٣٦ و *الفقيه*، ج١، ص٦٢ ما بمضمونه لكن عن الصادق عليه السلام، نعم مرسَلُ العوالى، ج١، ص ٣٨٠ نبوى.

ليس والد الشيخ البهائى أوّل من استدلّ بروايات الاستصحاب

ثمّ بناء على إرادة المفيد يحتمل قويّا اعتماده على مثل صحيحة زرارة الأُولى[1] و أنّ ذكر الاتفاق لم يكن الا لأنه أقوى و أسلم خصوصا لدى المخالفين أو مَن كان منّا لا يعمل بأخبار الآحاد، و الا فلا فرق بين الاتّفاق المذكور و بين الصحيحة بعد البناء على إلغاء الخصوصيّة كما نبّه عليه الشيخ بقوله حكايةً عنه: «فينبغي أن يُجعل ذلك عبرة في نظائره»، بل الصحيحة أولى لاشتمالها على التأكيد ككلمة «أبداً» و على التعليل خصوصا مع إلقائه بلسانٍ ارتكازىّ.

هذا كلُّه بناء على انحصارِ دلالة الصحيحة بمسألة الوضوء كما فى الاتفاق المذكور ثمّ إلغاءِ الخصوصيّة عن الوضوء الى غيره، و أمّا بناءً على استفادة التعميم من نفس التعليل فى الصحيحة فالأمر أوضح.

فإن قلت: يأتى هنا ما تقدّم عند البحث عن كلام الصاحب بن عَبّاد، مِن احتمال أنه و إن سلَّم الاستصحاب بل و بناء العقلاء عليه الا أن من الممكن خدشته فى دلالة خصوص بعض الأدلّة كصحاح زرارة بدعوى إجمالها مثلا، لذكر الوضوء أو غيره ممّا يصلح للقرينيّة، فلا يُستفاد التعميم.

قلتُ: انما يأتى ذلك بناء على انحصار الطريق بعموم التعليل، و أمّا بناء على جواز إلغاء الخصوصيّة عن الوضوء كما يظهر من كلامه حول الاتفاق المذكور فلا، لأن الإجمال نظرا الى ما ذُكر و إن قدح فى استفادة التعميم من نفس التعليل لكنه لا يمنع من إلغاء الخصوصيّة كما لا يخفى.

اللهم الا أن يقال بعيداً: لعل المفيد لم ير روايات الاستصحاب أصلا حتّى

---

١. *التهذيب*، ج ١، ص ٨.

یستند الیها، و یؤیّده أنّ صحیحتی زرارة الأُولی و الثانیة لم تُذکرا فی الکافی و الفقیه حتی یراهما المفید فیهما بل ذُکرتا فی تهذیب الشیخ الذی هو تلمیذ المفید،[1] فلعل الشیخ عثر علی ما لم یعثر علیه أُستاذُه.

لکن یمکن أن یقال: أوّلا: ان عدم عثور المفید علی شیء من أخبار الاستصحاب و هی متعدِّدة و مستفیضة[2] بعید جدّاً؛ و کأن ذِکره للاتفاق علی الوضوء یدلّ علی استضائته من الصحیحة الأُولی أو النبوی المتقدم، و الا فلِم لم یذکر الاتفاق علی شیء غیر الوضوء ؟ فتدبر.

و ثانیاً: إن الصدوق الذی هو أُستاذ المفید و إن لم یذکر الصحیحة الثانیة فی الفقیه لکن أوردها فی العلل[3] کما أن الکلینی ذکر الثالثة فی الکافی.[4]

بل وجدتُ الآن أن المفید روی فی إرشاده بعض کلمات أمیرالمؤمنین علیه السلام فقال: وَ مِنْ کَلَامِهِ ع : مَنْ کَانَ عَلَی یَقِینٍ فَأَصَابَهُ شَکٌّ فَلْیَمْضِ عَلَی یَقِینِهِ فَإِنَّ الْیَقِینَ لَا یُدْفَعُ بِالشَّک. انتهی.[5]

و راجعتُ سند الشیخ فی التهذیب الی صحیحة زرارة الأُولی فوجدتُ المفید فی أوّل السند، کما أن سند الشیخ فی التهذیب الی الصحیحة الثانیة یبتدئ بالحسین بن سعید، فراجعتُ المشیخة و وجدتُ الشیخ قد قال فی

---

۱. *التهذیب*، ج۱، ص۸ و ٤۲۱ و ٤۲۲.

۲. قال المحقق الهمدانی: لولا طهارة بدن الحیوان بزوال عین النجس عنه لما أفاد احتمال التطهیر الحکم بطهارته، لمخالفته للقاعدة المغروسة في أذهان أهل العرف التي أمضاها الشارع في ضمن أخبار کادت تکون متواترة من أنّ الیقین لا ینقضه الاحتمال. انتهی. *مصباح الفقیه*، ج۱، ص ۳٦۰.

۳. رواها فی *العلل*، ج۲، ص ۳٦۱ بلا اضمار بل مسندةً إلی أبی جعفر علیه السلام.

٤. *الکافی*، ج۳، ص۳۵۲. و ذکرها الشیخ فی *التهذیب*، ج۲، ص ۱۸٦ و انظر أیضا *الکافی*، ج۳، ص ۳٤.

۵. *الإرشاد*، ج۱، ص۳۰۲ و روی أیضا فی *الخصال*، ج۲ ص٦۱۹ و *تحف العقول*، ص۱۰۹.

موضع منها: ما ذكرتُه في هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد فقد أخبرني به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (أى المفيد) الخ.[1]

و ثالثاً: لو سلّمنا أن المفيد لم ير منها شيئا الا أن من المقطوع أنه لو كان يراها صحّح الاستناد اليها لما قدّمناه من عدم الفرق بين الاتفاق و الصحيحة فى إلغاء الخصوصيّة عن الوضوء، كما أن ذلك عند الصاحب بن عَبّاد و صاحب الفقه الرضوى و غيرهما محتمل على الأقلّ.

فتحصل أن الشيخ إن أراد بناصر الاستصحاب المفيد و لو عموما فالظاهر من الاستدلالات المحكيّة أن المفيد كان يرى الأخبار دالة على الاستصحاب، فلم يبق الا احتمال أنه لم يُرِد المفيد أصلا، لكن بعد التأمّل الصادق و ملاحظة بعض ما تقدّم يحصل الاطمئنان بأنه أراده.

هذا مضافا الى أنه تلمّذ عليه خمس سنين و كان عنده كتابه «التذكرة بأُصول الفقه» ؛ و ما قدّمناه عن الكراجكى من اعترافه فى تلخيصها بحذفه لاستدلالات المفيد و الاقتصار على بيان آرائه الأُصوليّة يورث الظنّ القوى بأن ما قدّمناه من تصريح المفيد فى كتاب التذكرة بحجيّة الاستصحاب كان مقروناً بذكر أدلّتها.[2]

---

١. *التهذيب*، المشيخة، ص٦٣ و ٦٤. و أمّا الصحيحة الثانية فمرويّة فى ج١ ص٤٢١ و ٤٢٢. أقول فى ١٢ / ٧ / ٩٧ : الا أن يقال: ان المفيد كان طريقا الى الكتاب دون الرواية.

٢. أقول فى ليلة ١٩ / ٧ / ٩٧ : يمكن منع الظنّ فضلا عن قوّته، فلعل مراد الكراجكى حذف بعض الاستدلالات، و الا فقد ذكر فى مسائل شتّى أدلتها اختصارا، كقوله هنا: « الحكم باستصحاب الحال واجب لأن حكم الحال ثابت باليقين و ما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل»، فلا يُحرَز أنه كان للمفيد هنا أدلة أُخر محذوفة، خصوصا أن المستفاد من مقدمتى *التذكرة* (ص ٢٧ بناء على أن ما هناك من كلام المفيد دون الكراجكى) و *العدّة* (ج١ ص٣ و ٤) أن التذكرة كانت مختصرة فافهم، على أنه يُحتمل أن يقال: اذا كان الكراجكى لم يمتنع من ذكر دليلٍ مّا فالأخبار ـ لو كان المفيد ذكَرها ـ كانت أولى بالذكر و لو إشارة، و كيف كان فالظنّ بأنه كان فى التذكرة هنا دليل آخَر غير ما ذكره الكراجكى رآه الشيخ و لم يذكره ممنوع، بل يمكن أن يقال: لمّا لم يذكر ذاك المذكور أيضا دلّ على أنه لم يُرِد المفيد فى المستدلّين أصلا، و ليس عجيبا، فهذه عدّتُه مع عظمها لم يذكره ←

فاذا كانت آراء المفيد و استدلالاته بمرأى الشيخ شفاهاً و كتاباً فمن البعيد جدّاً أن يذكر الشيخُ أُستاذَه المفيد صريحاً فى القائلين بالاستصحاب ثمّ يقتصر فى نقل استدلالاتهم على أدلّة العامّة من غير أن يذكر أدلّة أُستاذه المفيد جهلا بها أو إعراضاً عن ذكرها. فلا يبعد دعوى الاطمئنان بأن المفيد داخل فى مراد الشيخ فى قوله: «و استدلّ من نصر استصحاب الحال» إمّا عموماً و إمّا خصوصا.

و النتيجة بعد ملاحظة جميع ما ذكرناه أن المفيد كان يستدلّ للاستصحاب بالأخبار. فالجزم بعدم استناد القدماء اليها فى غاية الإشكال بل المنع، كما أن العلامة فى قدماء المتأخرين استدل بها صريحاً،

قال: من القواعد التي يبنى عليها أكثر الأحكام استصحاب اليقين و الإعراض عن الشك. و أصله قوله عليه السلام: إن الشيطان ليأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه و يقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا. و قال الباقر عليه السلام: لا ينقض اليقين أبدا بالشك. انتهى.[1]

و بهذا تعرف فساد ما اشتهر بعد كلام الشيخ الأعظم[2] من أن أوّل من تمسّك للاستصحاب بالأخبار هو والد الشيخ البهائى. و سيأتى فى بعض تنبيهات الفصل الثالث ما ينفع فى المقام.

نتيجة البحث حول عبارة العدّة

قوله: «و الّذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه الخ».

فيها الا قليلا. ففى برنامج جامع الاصول الكمبيوترى حول كتاب التذكرة: شيخ طوسى در دوازده مورد از كتاب *عدة الاصول* نظريات اصولى شيخ مفيد را با ذكر نسبت به او آورده است انتهى.

١. *نهاية الإحكام*، ج١ ص٥٩ و انظر أيضا ج٢، ص٥٢٤؛ *المنتهى*، ج١، ص١٧٦ و *التذكرة*، ج١، ص٩٣.

٢. انظر *فرائد الاصول*، ج٣، ص١٤. و لايخفى أن «من» بيان لما اشتهر لا لكلام الشيخ الاعظم، فإنه انما قال: «فيما وجدته».

أقول: ربما يمكن أن يُستظهَر مما هنا الى آخر كلامه عدمُ الاختصاص بمثل استصحاب الوضوء فيكون مراده أن الوجه فى الاستصحاب و إن انحصر فى طريقة النفى يعنى قولهم: «لو كان لبان» الا أنها لا تختصّ بمسألة دون اخرى، فيجرى الاستصحاب فى جميع الشبهات الحكميّة دون الموضوعيّة، بدعوى أن على الشارع بيان ما يغيّر الحكم، فبعد الفحص التامّ و عدم الظفر بالبيان يُحرز بقاء الحكم.

و يؤكّد استظهار التعميم قولُه: «طريقة استصحاب الحال» الظاهر فى أن كلامه عامّ غيرُ مختصّ بمسألة دون اخرى.

هذا و لكن لا تستريح النفس بمجرّد ذلك خصوصا مع قوله سابقاً : «فى المثال الذى ذكروه». فلعلّ المراد أن طريقة استصحاب الحال منصورة فيما اذا تمشّى فيها طريقةُ النفى، و يؤيّد عدم العموم ما تقدّم من نسبة الفقهاء الإنكار أو التوقّف الى الشيخ. هذا كلُّه حول كلامه فى العُدّة.

حول كلامٍ للشيخ فى المبسوط

و اعلم أنه نُسب الى موضع من المبسوط الحكم بالاستحاضة بعد ثلاثة أيام للّتى تذكُر الوقت و نسيت العدد[1] و لعله قوله فى المبسوط: و إن كانت ذاكرة للوقت ناسية للعدد تركت الصلاة و الصوم في تلك الأيام ثلاثة أيام و هي أقل أيام الحيض لأنه مقطوع به، و الباقي ليس عليه دليل. انتهى.[2]

فيمكن أن يقال: ظاهر قوله: «و الباقي ليس عليه دليل» إنكار الاستصحاب.

---

١. انظر *الجواهر*، ج٣، ص ٣٠٦ و كتاب *الطهارة* للشيخ الأنصارى، ج٣، ص٣٠٧ و ٣٠٨.
٢. *المبسوط*، ج١، ص٥١.

هل حكمُ الشيخ بالطهارة ناشئ عن إنكاره لاستصحاب الحيض أم عن أمر آخر ؟

فإن قلت: لعلّ حكمه بالطهارة من الحيض ليس لإنكار استصحابه بل لأنه لا مجال له مع الدليل الذى هو مرسلةُ يونس على ما أفاده جماعة[1] أو عمومُ الأمر بالصلاة على ما قد يظهر من الجواهر حيث قال: لأصالة شغل ذمتها بالعبادة. انتهى. و نحوه غيره.[2]

قلت: أمّا الأوّل فإنه و إن لم ننكر احتماله الا أن ظاهر استدلال الشيخ فى خصوص العبارة المتقدّمة استناده الى غير المرسلة فتدبّر.[3]

و أمّا الثانى ففيه أن الاستصحاب الموضوعى مقدّم على العموم الحكمى و لذا قال المحقق الهمدانى: إن استند في ذلك إلى إطلاق الأمر بالعبادات المقتصر في تخصيصها على الأفراد المعلومة، ففيه: أنّ الخارج من العمومات إنّما هو الأفراد الواقعيّة لا المعلومة، فيجب في مثل المقام الرجوع إلى سائر القواعد، مثل استصحاب الحيض و نحوه لولا الدليل الخاصّ. انتهى.[4]

نعم لو كانت الشبهة حكميّة لكان للتمسّك بهذا العموم مجال، و لذا قال فى الخلاف: ليس لأقل النفاس حد، و يجوز أن يكون ساعة. و به قال الشافعي و أصحابه و كافة الفقهاء. و قال أبو يوسف: أقله أحد عشر يوما، لأن أقل النفاس يجب أن يزيد على أكثر الحيض. دليلنا: إجماع الفرقة، و أيضا الذمة مشتغلة

---

١. انظر *الجواهر*، ج٣، ص ٣٠٦ و *مصباح الفقيه*، ج ٤، ص٢٧٧ و غيرهما.

٢. *الجواهر*، ج٣، ص ٣٠٦ و انظر أيضا *المعتبر*، ج١، ص ٢١٠ و *المستند*، ج٢، ص٤٥٢ و غيره.

٣. وجهه أن من المحتمل جدّاً اقتصاره على صغرى من غير ذكر لكبراها، كيف و الاقتصار عليها و عدم استصحاب الحيضية لا يكفى لإثبات الاستحاضة، بل يُعمل بمقتضى العلم الاجمالى بأحدهما بعد عدم ثبوتهما فافهم. ٢١ / ٧ / ٩٧.

٤. *مصباح الفقيه*، ج ٤، ص ٢٧٥. و مراده من الدليل الخاصّ مرسلة يونس.

بالعبادات، و إيجاب مقدار لأقل النفاس يحتاج الى دليل، و ليس عليه دليل، فيجب أن يكون غير محدود. انتهى.[1] فتأمّل.

حول كلام للشيخ الأنصارى

إن قلت: ان فتوى المبسوط لا تخالف الاستصحاب بل تُوافقه، فهذا الشيخ الأنصارى لم يقتصر على إنكار استصحاب الحيضيّة بل أفتى بما فى المبسوط تمسُّكاً باستصحاب عدمها لتدريجيّتها.

قال: أقوال، أقواها الثاني، لعدم الدليل على الاحتياط مع أصالة عدم زيادة الحيض على المتيقّن، و لا يجري أصالة بقائه؛ لما تقدّم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها، و لذا لم يقل أحد بما يقتضيه هنا من وجوب التحيّض إلى العشرة. انتهى.[2]

قلتُ: لا أظنّ مثل الشيخ الطوسى خطر بباله ذلك، و قد ردّه الجماعة و منهم المحقق الهمدانى بقضاء العرف.

قال: و دعوى عدم جريانه لكون الحيض من الأُمور الغير القارّة التي توجد شيئاً فشيئاً، فالمرجع عند الشكّ أصالة عدم زيادة الحيض على المتيقّن، مدفوعة بكونه بنظر العرف أمراً واحداً مستمرّاً، كالكتابة و القراءة و الوعظ و نحوها من الامور التدريجيّة التي لم يزل يستصحب أهل العرف عند الشكّ وجودها لا عدمها.

خصوصاً في مثل المقام الذي علم بوجود ذلك الأمر التدريجي و شكّ في كونه من تتمّة الفرد الأوّل أو كونه فرداً آخر؛ فإنّه ربما يقال في مثل المقام بأنّ مقتضى أصالة عدم حدوث فردٍ آخر من الدم أعني دم الاستحاضة تعيّن كون

---

١. *الخلاف*، ج١ ص ٢٤٥. و انظر أيضا ص٢٣٩ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٢٤٧. و وجه التأمل احتمال أن الشيخ لم يكن ملتفتا الى هذه التفصيلات.

٢. كتاب *الطهارة*، ج٣، ص٣٠٨ و انظر *المستند*، ج٢، ص ٤٥٤.

الدم المشكوك من الدم السابق المعلوم كونه حيضاً، فليتأمّل. انتهى[1] فتأمّل.[2]

و أمّا أن الشيخ الأنصارى نفى الاستناد الى الاستصحاب عن كلّ أحد فلعله لعدم مراجعته الى ظاهر المستند و صريح الجواهر.[3] و كيف كان فقد تحصّل أن نسبة إنكار الاستصحاب الى ظاهر المبسوط ليست جزافا.[4]

حول كلامٍ للشيخ فى الخلاف

و قال فى الخلاف: من تيقن الطهارة و شك في الحدث لم يجب عليه الطهارة، و طرح الشك. و به قال أبوحنيفة و الشافعي. و قال مالك: يبني على الشك. و يلزمه الطهارة. و قال الحسن: ان كان في الصلاة بنى على اليقين، و هو الطهارة، و ان كان خارج الصلاة بنى على الشك و أعاد الوضوء احتياطا.

دليلنا: ما قدمناه من أن الطهارة معلومة، فلا يجب العدول عنها إلا بأمر معلوم، و الشك لا يقابل العلم و لا يساويه فوجب طرحه، و عليه إجماع الفرقة، و روى عبد الله بن بكير عن أبيه قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: إذا استيقنت انك قد توضأت فإياك أن تحدث وضوءا أبدا حتى تستيقن انك قد أحدثت. و عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا ينقض اليقين أبدا بالشك، و لكن ينقضه يقين آخر. انتهى.[5]

---

١. *مصباح الفقيه*، ج ٤، ص ٢٧٦. و انظر أيضا *الطهارة* للشيخ الأنصارى، ج ٣، ص ١٦٧ و غيرها حول دخل العرف فى توالى الثلاثة الأيّام.

٢. وجهه أن عدم استصحاب التدريجيات و ان لم يصحّ و لم يكن مطروحا فى عصر الشيخ الطوسى الا أن أصل استصحاب عدم الزائد شيء قد يختلج ببال الانسان و لو لم يشعر بمنشأه من عموم شغل الذمة بالصلاة و الاهتمام بها فى الشريعة، و من المواضع التى اختلج استصحاب عدم الزائد ببال بعض مسألة الاستصحاب فى الشبهات الحكمية و إن لم نرتضه. ٢١ / ٧ / ٩٧.

٣. انظر *المستند*، ج ٢، ص ٤٥٠ و *الجواهر*، ج ٣، ص ٣٠٦.

٤. بل إنكار قاعدة الاستصحاب رأسا غير مقطوع فيه و لا مظنون على ما ذكرناه فى الهوامش. ٩٧/٧/٢١.

٥. *الخلاف*، ج ١، ص ١٢٣ و ١٢٤.

هل كلام الشيخ دال على عموم الاستصحاب للطهارة و غيرها؟

أقول: قوله: «الشك لا يقابل العلم و لا يساويه فوجب طرحه» و إن كان ظاهرا فى اختياره للتعميم و أن اليقين أمر مبرم لا يُنقض بالشكّ الذى هو أمر غير مبرم، و كذا قد يظهر اختيار التعميم من اقتصاره فى ذكر رواية زرارة على ذيلها الذى ادُّعيت دلالته على العموم، خصوصا أنه كان ينبغى ذكر صدرها لكون موردها هو مورد المسألة هنا، الا أن ذلك كلّه لا ينفع بعد قوله: «و عليه إجماع الفرقة» فإن من الواضح الذى قد عرفت اعتراف الشيخ به صريحاً فى العُدّة و كالصريح فى مقدّمة الخلاف[1] أن ما عليه الإجماع هو استصحاب الطهارة لا مطلق الاستصحاب، بل إنه مورد للنزاع. فهذه الفقرة قرينة على عدم إرادته للتعميم فى الصدر و صالحة للقرينية عليه فى الذيل.

نعم لا تدلّ على أن مختاره هنا عدم التعميم، الا أن يقال: لو لم يكفِ فى ذلك ما فى العُدّة لاحتمال أن له رأيين فى كتابين كفى ما سيأتى عنه فى مقدّمة الخلاف، الظاهر فى عدم اختياره للتعميم حيث قال: «على ما يذهب اليه كثير من أصحابنا» (فتأمّل)[2]، و عدولُه عمّا فى المقدّمة بعد مضىّ صفحات قليلة بعيد جدا، فمختاره هنا أيضا العدم.

بل يمكن أن يقال: لو سلّم ظهور ما ذكره فى الطهارة فى التعميم لم يدلّ

---

١. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٥.

٢. إشارة الى أنه و إن لم يقل: «كما» بل قال: «على» و الأوّل ظاهر غالبا أو دائما فى الاختيار بخلاف الثانى، الا أن الثانى غير ظاهر هنا فى عدم الاختيار، فلعلّه لمّا خاف أن يُتوهَم كونُ القول به عيباً و ميلا الى مذاهب العامّة أراد دفعه بنسبته الى كثير منا، من غير نظر الى ما ذُكر من عدم الاختيار، و لا يخفى أن الكاف و على بالنسبة الى دفع التوهّم المذكور متساويتان أو كالمتساويين، لو لم يكن الثانى أولى. أضف الى ذلك أن ملاحظة موارد الاستصحاب فى كتاب الخلاف ربما تفيد القطع بأنه أبداها عن اختيار، و سيأتى بعضها فى الفصل الثانى.

أيضا على كونه مختاراً له، بل أورده بناء على القول بالاستصحاب، حيث ذَكَرَ فى المقدّمة أنه يأتى فى كلماته بالاستصحاب لكن بناء على مذهب القائلين به، و هذا نصُّه:

سألتم أيّدكم الله، إملاءَ مسائل الخلاف بيننا و بين من خالفنا من جميع الفقهاء من تقدم منهم و من تأخر، و ذِكرَ مذهب كل مخالف على التعيين، و بيانَ الصحيح منه و ما ينبغي أن يعتقد، و أن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال ـ على ما يذهب اليه كثير من أصحابنا ـ أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب، الى أن قال: و أنا مجيبكم الى ما سألتم بعون الله و قوته، حسب ما سألتم. انتهى.[1]

تأكيد احتمال المخالفة لعموم أخبار الاستصحاب من السيّد و الصدوق و ابن البرّاج و صاحب فقه الرضا و ابن زهرة و الحلّى

ثمّ يحتمل قويّا أن الشيخ تبع فى عدم إلغاء الخصوصيّة من الوضوء السيّد، و يؤيّده ظنُّ الشيخ الأنصارى بأنه المعترض على التعميم فيما حكاه الشيخ،

قال: حَكى (يعنى الشيخ فى العدّة) أنّ النافي للاستصحاب ـ و كأنّه السيّد رحمه الله ـ ردّ هذا الاستدلال[2] بأنّه إنّما قلنا به في هذين الموضعين لقيام دليل، و هو قول النبيّ صلى الله عليه و آله و تسويته صلى الله عليه و آله بين الحالين، و كذلك الاتّفاق على أنّ حال الشكّ في الحدث مثل حال اليقين بالطهارة. انتهى.[3]

---

١. *الخلاف*، ج١، ص ٤٥ و ٤٦.

٢. يعنى الاستدلال على حجيّة مطلق الاستصحاب بالنبوى و الاتفاق فى مسألة الوضوء بناء على إلغاء الخصوصيّة.

٣. *الحاشية على استصحاب القوانين*، ص١٤٨.

و اذا كانت عبارة الشيخ مُوهمة للتعميم، و مُختارُه الاختصاص، نظرا الى ما ذكره السيد من عدم إلغاء الخصوصيّة، فيُحتمل جدّاً مجيء ذلك فيما شابهها من عبائر السائرين.

كالصدوق حيث قال: وَ مَنْ قَامَ عَنْ مَكَانِهِ ثُمَّ شَكَّ فِي شَيْءٍ مِنْ وُضُوئِهِ فَلَا يَلْتَفِتْ إِلَى الشَّكِّ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْوُضُوءِ وَ هُوَ عَلَى يَقِينٍ مِنَ الْحَدَثِ فَلْيَتَوَضَّأْ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْحَدَثِ وَ كَانَ عَلَى يَقِينٍ مِنَ الْوُضُوءِ فَلَا يَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ. انتهى.[1]

و عقد فى العلل باباً لعلّة غَسل المنىّ اذا أصاب الثوب و أورد فيه رواية واحدة هى صحيحة زرارة الثانية[2]، فكأنه لم يستفد منها الاستصحاب و الا لم يكن بيان علّته أو علّيته أقلَّ قدراً من بيان علة غَسل المنىّ فتدبّر.

و كابن البراج حيث قال: من كان معه إناءان يعلم طهارتهما فشهد شاهدان بأن واحدا منهما معينا نجس أو كان يعلم نجاستهما فشهد شاهدان بان واحدا منهما معينا طاهر لم يجب عليه القبول منهما، بل يعمل على الأصل الذي كان متيقنا بحصول الماء عليه. و إذا كان معه إناء فيه ماء تيقن نجاسته و شك في طهارته، أو كان تيقن طهارته فشك في نجاسته، لم يلتفت الى شكه في شيء منهما و كان عمله على ما كان متيقنا له من ذلك. انتهى.[3] فيحتمل أنه كان يخصّ صحيحة زرارة الثانية[4] بمبحث النجاسات.

و أيضا فقد قدّمنا فى الهامش تأكُّد احتمال عدم التعميم فى عبارة الناصريّات و إن كانت ظاهرة فى التعميم ابتداءً.

---

١. *الفقيه*، ج ١، ص ٦٠ و ٦١.

٢. رواها فى *العلل*، ج ٢، ص ٣٦١ بلا اضمار بل مسندةً الى ابى جعفر عليه السلام.

٣. *المهذّب*، ج ١، ص ٣٠.

٤. *التهذيب*، ج ١، ص ٤٢١ و ٤٢٢.

بل لا تحصل الراحة الكاملة بما تقدّم من ظهور عبارة الفقه الرضوى فى التعميم حيث قال: كل سهو بعد الخروج من الصلاة فليس بشيء و لا إعادة فيه لأنك خرجت على يقين و الشك لا ينقض اليقين. انتهى.[1]

و ذلك لوجود نظيره فى الغنية، قال: لا يجوز الصلاة إلا بطهارة متيقنة، فإن شك و هو جالس في شيء من واجبات الوضوء، استأنف ما شك فيه، فإن نهض متيقنا لتكامله، لم يلتفت إلى شك يحدث له، لأن اليقين لا يترك للشك. انتهى.[2] و مع ذلك نسب فى المفاتيح الى الغنية عدم حجيّة الاستصحاب.[3]

و كذا جاء مشابهه فى السرائر، قال: فإن كان الشك العارض بعد فراغه و انصرافه من مغتسله و موضعه لم يحفل بالشك و ألغاه، لأنّه لم يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها، و ليس ينقض الشك اليقين، اللهم إلا ان يتيقن و يذكر أنّه أهمل شيئا أو قدم مؤخّرا أو أخّر مقدّما فيكون الحكم على ما قدّمناه.

و قد قال بعض أصحابنا في كتاب له، أنّه ليس من العادة أن ينصرف الإنسان من حال الوضوء إلا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال، و هذا غير واضح، إلا أنّه رجع في آخر الباب و يقول: إن انصرف من حال الوضوء و قد شك في شيء من ذلك، لم يلتفت إليه و مضى على يقينه، و هذا القول أوضح و أبين في الاستدلال.

و من تيقن الطهارة و الحدث معا، و لم يعلم أيهما سبق صاحبه، وجب عليه الوضوء ليزول الشك و يحصل على يقين بالطهارة. و من تيقن الطهارة و شك

---

١. *الفقه الرضوى*، ص ١١١.

٢. *الغنية*، ص ٦١ و انظر أيضا *جامع الخلاف و الوفاق*، ص ٤٢.

٣. قال فى *مفاتيح الاصول*، ص ٦٣٤: (القول) الثانى أن الاستصحاب ليس بحجة و هو للذريعة و العدّة و الغنية و المعتبر و غاية المأمول و المعالم و حُكى فى جملة من الكتب عن جماعة. انتهى. انظر *الغنية ضمن الجوامع الفقهيّة*، ص ٤٨٦.

في الحدث، عمل على اليقين و لم‌يحفل بالشك. انتهى.[1] مع أن الحلّى صرّح بعدم حجيّة الاستصحاب بل ظاهره دعوى الإجماع.[2]

و بالجملة فالمقصود أن مشابهة العبائر الظاهرة فى التعميم ابتداءً، لنظائرها الصادرة من مُنكريه، تُزيل الراحة الى ظهورها، و هذا هو مرادُنا من تأكُّد احتمال عدم التعميم فيها.

هل صحيحة زرارة الأُولى مضمرة ؟

ثم لايخفى فيما قدّمناه عن الخلاف أن الشيخ مع إسناده رواية بُكير إلى أبى‌عبدالله عليه السلام غيّر الأمر فى رواية زرارة فأسندها إلى أبى‌جعفر عليه السلام، فهو عامد الى ذلك و استفاده من مأخذه، لا أنه سها أو قاله عن حدس؛ و بهذا يظهر المسؤول عنه فى هذه الرواية مضمرةً فى التهذيب.[3] فلا حاجة بعد تصريح الشيخ الى الاعتماد على السيد بحرالعلوم كما قد يظهر من المحقق الخوئى حيث قال:

فالرواية قلت للباقر عليه السلام كما ذكره السيد الطباطبائي (قدس سره) في الفوائد، و الفاضل النراقي (قدس سره) على ما ذكره الشيخ (قدس سره) في تنبيهات الاستصحاب، و غيرهما من الأفاضل. و من البعيد أنّ مثل السيد (قدس سره) نقلها مسندةً و لم يعثر على أصل من الاصول، بل من المحتمل أنّه عثر على أصل نفس زرارة، كما أنّه قد يوجد بعض الاصول في زماننا هذا أيضاً. انتهى.[4]

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ١٠٤.

٢. نفس‌المصدر، ص ١٥٣.

٣. *التهذيب*، ج ١، ص ٨. كما يظهر حال صحيحته الثانية بما فى *العلل*، ج ٢، ص ٣٦١: «قلتُ لأبى‌جعفر عليه السلام» بل ملاحظةُ علة الإضمار (*ملاذ الأخيار*، ج ١، ص ٦٠) و اتحادِ سنديهما في التهذيب توجب احتمال كونهما شطرَى حديث واحد.

٤. *موسوعة الامام الخوئى*، ج ٤٨، ص ١٥. راجع أيضاً *نهاية الدراية* (القديمة)، ج ٣، ص ٣٨؛ *الهداية فى الاصول*، ج ٤، ص ١٥ و *ارشاد العقول*، ج ٤، ص ٢٦.

و تبع الشيخَ العلامةُ مصرّحاً بصحّة السند فقال: و روى فـي الصّـحيح عـن زرارة عن أبي‌جعفرﷺ: فإن حرّك إلى جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال: لا حتّـى يستيقن انّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر [بـيّن] و إلّا فإنّـه علـى يقـين مـن وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدا بالشّك و لكن ينقضه بيقين آخر. انتهى.[1] و قـال: قال الباقرﷺ: لا ينقض اليقين أبدا بالشك. انتهى.[2]

و أيضا ممّا يؤكّد عِلمَ العلامة بإسناد الرواية إلى أبى‌جعفر الباقرﷺ و عـدمَ اكتفائه بكون راويها زرارة أنه قال فى رواية فى باب الحجّ : روايـة زرارة و ان كانت صحيحة لكنّه لم يسندها الى امام. انتهى.[3] و قال فى رواية زرارة الثالثـة : ما رواه في الحسن عن زرارة عن أحدهماﷺ. انتهى.[4]

سائر كلمات الشيخ

هذا و أمّا كلمات الشيخ الأُخر فجُلُّها لا يستفاد منها الاستصحاب بل هـى إمّـا ظاهرة فى طريقة النفى أى قولهم: «لو كان لبان» أو قابلة للحمل عليها أو علـى نحوها و اليك بعضها:

قال: إذا بنى مسجدا و أذن لقوم فصلّوا فيه أو بنى مقبرة فأذن لقـوم فـدفنوا

---

١. *المنتهى*، ج٢، ص١٤١ و أيضا صحّحه فى ج١، ص١٧٦.

٢. *نهاية الإحكام*، ج١، ص٥٩. نعم قال فـى *التـذكرة*، ج١، ص٩٣ : ... لقـول الصـادقﷺ: و لايرفـع اليقين أبدا بالشكّ. انتهى. و كأنه سهو و يؤيّده سهوُه فى نقل متن الحديث. و قـال فيهـا ص٢١٠ : و قول الصادقﷺ : و لاينقض اليقين أبدا بالشكّ و لكن ينقضه بيقين آخر مثله. انتهى. و كذا وقع هـذا الاختلاف للمحدث العاملى، راجع *الوسائل*، ج٢، ص٣٥٦ و *الفصول المهمّة*، ج٢، ص١٤ و *هدايـة الأمة*، ج١، ص٧٥. و انظر أيضاً ما حُكى فى *موسوعة الامام الخوئى*، ج٣٧، ص٥٠٥ عـن السـيد بحرالعلوم خلافاً لصريح ما حكاه عنه فى *هداية الاصول*، ج٤، ص١٥.

٣. *المختلـف*، ج٤، ص١٤٨. و انظـر *الإيضـاح*، ج١، ص٣٢٥ ؛ و هكـذا فعـل العلامـة بصـحيح محمّدبن‌مسلم فى باب الصلاة من *المنتهى*، ج٧، ص٦٣.

٤. *المنتهى*، ج٧، ص٦٣.

فيه لم‌يزل ملكه حتى يبينه لفظا على ما بيناه فيما مضى، و قال قوم: يزول ملكه إذا أذن و صلّوا فيه و دفنوا في المقبرة، و الأول أصح لأنه لا دليل على زوال ملكه و الأصل بقاؤه. انتهى.[1]

و قال فى بحث الدية : إذا حال الحول على موسر من أهل العقل توجهت المطالبة عليه، فان مات بعدها لم تسقط بوفاته، بل تتعلق بتركته كالدين. و به قال الشافعي. و قال أبو حنيفة تسقط بوفاته. دليلنا: ان وجوبه عليه مجمع عليه، و سقوطه بموته يحتاج إلى دليل، و لا دلالة في الشرع على ذلك، فيبقى وجوبه على ما كان. انتهى.[2]

و قال عند قول المفيد: «لَيْسَ يُوجِبُ الطَّهَارَةَ شَيْءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ عَلَى حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ»[3] ما هذا لفظُه: الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ مَنْ حَصَلَ عَلَى صِفَةٍ يَجُوزُ لَهُ مَعَهَا اسْتِبَاحَةُ الدُّخُولِ فِي الصَّلَاةِ فَيَجِبُ أَنْ لَا تُوجَبَ عَلَيْهِ طَهَارَةٌ ثَانِيَةٌ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يَقْطَعُ الْعُذْرَ وَ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ مَا يُوجِبُ الطَّهَارَةَ سِوَى هَذِهِ الْعَشَرَةِ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّ مَا عَدَاهَا الطَّرِيقُ إِلَيْهِ أَخْبَارُ الْآحَادِ الَّتِي لَا تُوجِبُ عِنْدَنَا عِلْماً وَ لَا عَمَلا. انتهى.[4]

و قال فى من انقطعت استحاضتُها أثناء الصلاة : انها قد دخلت في الصلاة دخولا صحيحا بيقين، و إيجاب الخروج منها يحتاج الى دليل، و ليس ها هنا دليل. انتهى.[5]

---

١. *المبسوط*، ج٣، ص٣٠٠. و أيضا مما تمسّك فيه بطريقة النفى أو هو قابل للحمل عليها ما فى *الخلاف*، ج٦، ص٣٤٥ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٤٠٩ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤٢٤ و ج٢، ص٢١٥ و ج٤، ص٢٩٩ و ٣٢٥ و ٤٥٨ و ٤٥٦.

٢. *الخلاف*، ج ٥، ص ٢٨٠ و ٢٨١.

٣. *المقنعة*، ص٣٨.

٤. *التهذيب*، ج١، ص ٥.

٥. *الخلاف*، ج١، ص٢٥١.

و قال: من وجد الماء بعد دخوله في الصلاة، لأصحابنا فيها روايتان: إحداهما ـ و هو الأظهر ـ : أنه إذا كبر تكبيرة الإحرام، مضى في صلاته. و هو مذهب الشافعي و .... الثانية: انه يخرج و يتوضأ إذا لم يركع، الى أن قال: دليلنا: ان من دخل في صلاة بتيمم دخل فيها دخولا صحيحا بلا خلاف، فلا يوجب عليه قطع الصلاة إلا بدليل، و ليس في الشرع ما يدل على ذلك. انتهى.[1]

هل المستند فى تصحيح الصلاة استصحاب صحتها أم حرمةُ قطعها؟

و يمكن أن استند فى هذين الأخيرين الى حرمة قطع الصلاة أيضا بأن يقال: دلّ الدليل على حرمته مطلقا الا اذا ثبت التخصيص، و يتأكّد هذا الاحتمال فى قوله:

إذا انعقدت الجمعة بالعدد المراعى في ذلك و كبر الإمام تكبيرة الإحرام ثم انفضوا لا نص لأصحابنا فيه، و الذي يقتضيه مذهبهم انه لا تبطل الجمعة سواء انفض بعضهم أو جميعهم حتى لا يبقى إلا الإمام فإنه يتم الجمعة ركعتين.

ثم ذكر الأقوال و قال: دليلنا: إجماع الفرقة[2]، و انه قد دخل في صلاة الجمعة و انعقدت بطريقة معلومة، فلا يجوز ابطالها الا بيقين، و لا دليل على شيء من هذه الأقوال، فيجب العمل على ما قلناه. انتهى.[3]

و قوله: فإن دخل الأعمى في صلوته بقول واحد ثم قال له آخر: «القبلة في جهة غيرها» عمل على قول أعدلهما عنده فإن تساويا في العدالة مضى في صلوته لأنه دخل فيها بيقين فلا ينصرف إلا بيقين. انتهى[4] فتدبر.

إن قلت: ينافى الحملَ على حرمة قطع الصلاة قولُه: من سبقه الحدث من

---

١. *الخلاف*، ج١، ص١٤١ و ١٤٢ و انظر أيضا ص ٤٢٠.

٢. فى الهامش أنه يخلو بعض النسخ من الاجماع المذكور.

٣. *الخلاف*، ج١، ص٦٠٠ و ٦٠١. و أيضا استدل فى ص٦٠٢ بعين الدليل لعدم وجوب الظهر على من دخل فى الجمعة فخرج الوقت قبل فراغه منها.

٤. *المبسوط*، ج١، ص٨١.

بول، أو ريح، أو غير ذلك، لأصحابنا فيه روايتان، الى أن قال: و الذي أعمل عليه و أُفتي به الرواية الأُولى فإن الصلاة ثابتة في ذمته بيقين و لا تبرأ ذمته بيقين إلا إذا أعاد الصلاة من أولها لأنه إذا بنى فليس على صحة ذلك دليل لان فيه خلافا. انتهى،[1]

و كذا ينافى طريقةَ النفى لأن مقتضاها عدم البطلان.

قلت: لا يضرُّنا لأنّا كنّا بصدد بيان أن الاستصحاب لا يُستفاد من كلماته، و هذه كذلك، لإمكان حملها على قاعدة الاشتغال.

ما المحتاج اليه فى جريان طريقة النفى ؟

فإن قيل: لا ينافى كلامه طريقةَ النفى، لأن مقتضاها عدمُ وجود دليل على الخلاف أصلا ليقال: «لو كان لبان»، بخلاف المقام فإن فيه روايتين كما تقدم عنه، فلا تصلح طريقة النفى لا للصحّة و لا للبطلان.

قلت: الظاهر أن مراده منها أنه لو كان لبان بنحو يكون حجة، لا بأىّ نحو كان. و يشهد له تمسُّكه فيما تقدّم بطريقة النفى فى المتيمِّم الواجد للماء فى الصلاة مع اعترافه بأن فيه أيضا روايتين مختلفتين.

و كذا تمسّكُه بها فى نواقض الوضوء فيما تقدّم من قوله فى التهذيب: «فَيَجِبُ أَنْ لَا تُوجَبَ عَلَيْهِ طَهَارَةٌ ثَانِيَةٌ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يَقْطَعُ الْعُذْرَ وَ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ مَا يُوجِبُ الطَّهَارَةَ سِوَى هَذِهِ الْعَشَرَةِ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّ مَا عَدَاهَا الطَّرِيقُ إِلَيْهِ أَخْبَارُ الْآحَادِ الَّتِي لَا تُوجِبُ عِنْدَنَا عِلْماً وَ لَا عَمَلا»

فإن أخبار الآحاد تزيل القطع بالعدم الا أنها لمّا تكن حجة كما نبّه عليه بقوله: «إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يَقْطَعُ الْعُذْر» و قوله: «لَا تُوجِبُ عِنْدَنَا عِلْماً وَ لَا عَمَلا» لم يمنعه من التمسّك بطريقة النفى.

---

١. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٠٩ الى ٤١٢.

و أمّا أنه كيف يجتمع كلامه هنا مع ما فى عدّته من اختياره حجيّة خبر الواحد مدّعياً للإجماع[1] فهو بحث آخر موكول الى محلّه.

هذا و لكن يمكن أن يقال: أمّا مسألة واجد الماء فلم يظهر أنه أراد التمسّك بطريقة النفى مضافا الى حرمة قطع الصلاة.[2] و أمّا مسألة نواقض الوضوء فلم يظهر أيضا من قوله: «يقطع العذر» الا الاشارة الى أصالة البرائة كما احتملها العلامة المجلسى فى قول الشيخ هنا: «الأصل فى هذا الباب»[3].

فمحصّل كلام الشيخ بعد حمل كلمة «التى» على التقييد كما يوافق مبناه[4] لا التوضيح أن هذه الأخبار لمّا لم تكن من الأخبار التى هى حجّة فتجرى أصالة البرائة من ناقضيّة غير العشرة المذكورة، لأنها الأصل حيث لم يكن دليل معتبر، فقوله: «يقطع العذر» ليس الا اشارة الى أنه اذا لم يوجَد تجرى البرائة كما قال السيّد:

---

١. *العدة*، ج ١، ص ١٢٦.

٢. أقول: انه و إن لم يصرّح بطريقة النفى فيما تقدم عن الخلاف، لكن أسلفنا تصريحه بها فى *العدّة* فراجع ٣٠ / ٧ / ٩٧.

٣. *ملاذ الأخيار*، ج ١، ص ٣٥. أقول: الظاهر أن المراد بالأصل فى مثله الضابطة الكليّة يعنى أن هذه كبرى المسألة يظهر منها حكم الصغريات، كقول الشيخ فى *النهاية*، ص ١٩٠ : أفضل ما يخرجه الإنسان في زكاة الفطرة التّمر ثمّ الزّبيب. و يجوز إخراج الحنطة و الشّعير و الأرزّ و الأقط و اللّبن. و الأصل في ذلك أن يخرج كلّ أحد ممّا يغلب على قوته في أكثر الأحوال. انتهى.
أو أن المراد به توضيح مَنشأ طرح المسألة أو مَنشأ القول أو قولٍ فيها و إن لم يكن ذاك المنشأ ضابطة كلية كما سيأتى فى المثال.
فالأوّل كقوله فى *المبسوط* (ج ٥، ص ١٤٤) فى أوّل كتاب الظهار: و الأصل فيه الكتاب و السنّة، فالكتاب قوله تعالى الخ،
و الثانى كما فى *نهاية الإحكام*، ج ١، ص ٤٧٢ حيث أوجب الجهر فى صلوات و الإخفات فى أخرى ثم قال: و أصله قوله ﷺ: صلاة النهار عجماء و صلاة الليل إجهار. انتهى. فهو مرادف لقولنا: «و وجهه كذا» و لعل المقام يحتاج الى تفصيل زائد لا يسعه المجال. ٣٠ / ٧ / ٩٧.

٤. *العدة*، ج ١، ص ١٢٩، أقول: التقييد خلاف الظاهر عند من أنس كلماتهم خصوصا بملاحظة قوله: «عندنا». ٣٠ / ٧ / ٩٧.

الصحيح عندي أن غسل الإحرام سنة، لكنها مؤكدة غاية التأكيد، فلهذا اشتبه الأمر فيها على أكثر أصحابنا، و اعتقدوا أن غسل الإحرام واجب، لقوة ما ورد في تأكيده. و الذي يدل على أنه غير واجب أن الوجوب إنما يعلم شرعا، و الأصل نفي الوجوب، فمن ادعى ذلك فعليه الدليل، و لا دليل في ذلك يقطع العذر. انتهى.[1]

تعقيب البحث فى المستند لتصحيح الصلاة و نحوه

و كيف كان فمن المحتمل أن لخصوصيّة الصلاة و حرمة قطعها دخلا فيما تقدّم عن الشيخ من تصحيح صلاة من انقطع دمها فى أثناء الصلاة أو وجد الماء فيها أو انفضّ عنه القوم بعد تكبيره لصلاة الجمعة أو دخل فى الصلاة بإخبار عدل بالقبلة فأخبره آخر فى الأثناء بجهة اخرى.

و يؤيّد ذلك كلمة المحقق فى واجد الماء أثناء الصلاة، قال: التيمم بدل من الماء عند الإعواز و قد تحقق متصلا بالمقصود فيسقط اعتبار المبدل كما لا عبرة بوجود الطَّول بعد نكاح الأمة،

لا يقال: لو صح ما ذكرتموه لما بطل قبل الشروع، لأنا نقول: قبل الشروع لم يتصل بالمقصود و هي الصلاة و ليس كذلك بعده. و يؤيد ذلك قوله تعالى وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ. انتهى.[2]

و كما يحتمل فيما تقدّم من الأمثلة أن لخصوصيّة الصلاة دخلا فى فتوى الشيخ لا أنه تمسّك بالاستصحاب فكذلك يحتمل دخل خصوصيّة حكم الحاكم و حرمة نقضه فى قوله فى الخلاف:

إذا شهد شاهدان بحق و عرف عدالتهما و حكم الحاكم فاستوفي الحق ثم

---

١. *الناصريات*، ص١٤٧.

٢. *المعتبر*، ج١، ص٤٠٠.

رجعا عن الشهادة لم ينقض حكمه. و به قال جميع الفقهاء و قال سعيد بن المسيب و الأوزاعي: ينقضه. دليلنا أن الذي حكم به مقطوع به بالشرع، و رجوعهم يحتمل الصدق و الكذب، فلا ينقض به ما قد قطع عليه. انتهى.[1]

فيحتمل قويّا أن مستنده ـ مع طريقة النفى أو بدونها ـ حرمةُ نقض الحكم هنا و الصلاة فيما قبله لا حرمة نقض اليقين بالشكّ.

و يؤكّده أن الحلّى فهم منه ذلك، فإنه لمّا رأى فتوى الشيخ فى النهاية بأن الذين شهدا على رجل بطلاق امرأته فاعتدّت و تزوّجت و دُخل بها، اذا رجعا عن شهادتهما تُرجع المرأة الى الأوّل، احتجّ على الشيخ بما قدّمناه عن الخلاف ثم قال:

و ما أورده في نهايته رحمه الله خبر واحد لا يوجب علما و لا عملا، ذكره في استبصاره، و أورد خبرا آخر و تأوّله، و الخبر الذي أورده ليقضي به على ما اختلف عليه من الأخبار، ليس فيه أنّهما رجعا جميعا، أعني الشاهدين على ما أورده في نهايته، بل فيه: و أكذب نفسه أحد الشاهدين،

فإذا كان هذا الاختلاف و التأويل في الخبر، و لا إجماع معنا، و لا كتاب الله سبحانه، و لا أخبار متواترة، و لا سنة مقطوع بها، بل إجماعنا منعقد على ما قررناه من أن الحاكم لا ينقض حكمه إذا حكم برجوع الشهود، فلا يعدل[2] عن الدليل إلى غيره لأنّه حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي. انتهى.[3]

---

١. *الخلاف*، ج ٦، ص ٣٢١. و قال فى ص ٣٤٦ : إذا ادعى زيد شاة في يد عمرو، فأنكر عمرو، فأقام زيد البينة أنها ملكه، و أقام عمرو البينة أن حاكما من الحكام حكم له بها على زيد و سلمها إليه، و لا يعلم على أي وجه حكم الأول بها لعمرو، فإنه لا ينقض حكم الحاكم الأول. الى أن قال: دليلنا: أنه إذا ثبت عند الثاني أن الأول حكم بها لعمرو على زيد، فالظاهر أنه على الصحة حتى يعلم غيره، و لا ينقض الحكم بأمر محتمل. انتهى.

٢. جواب لقوله: « فاذا كان هذا الاختلاف الخ».

٣. *السرائر*، ج ٢ ص ١٤٦ و ١٤٧ و انظر *النهاية*، ص ٣٣٦.

و ظاهر ذيله الردّ على الشيخ بكلا الأمرين : طريقة النفـى و حرمـة نقـض حكم الحاكم، كما أن ظاهره كما قدّمناه عن التهذيب أن المحتاج اليه فى طريقة النفى عدمُ دليل معتبر لا عدمُ دليل فى الواقع، و أيضا يؤكّد ذلك قول الحلّى:

إذا أذن الرجل لعبده في التزويج فتزوّج وجب على السـيد المهـر إذا عقـد العبد على مهر المثل، و تجب عليه النفقة، أعني السيد بشرط التمكين للعبد من الاستمتاع بها، فإن أبق العبد بعد ذلك لم يكن لها على مولاه نفقة و قد بانت من الزوج و كان عليها العدّة منه، فإن رجع العبد قبل خروجها من العدّة كان أملـك برجعتها، و إن عاد بعد انقضاء عدّتها لم يكن له عليها سبيل، على ما روي فـي بعض الأخبار أورده شيخنا في نهايته و لم يورده غيره، و قـد اعتـذرنا لـه بمـا اعتذر لنفسه فيما يورده في كتاب النهاية.

و الذي يقتضيه الأدلة أنّ النفقة ثابتة على السيد و انّها لا تبين من الزوج، و الزوجية بينهما باقية لأنّها الأصل، و البينونة تحتاج إلى دليل قاطع، مـن طـلاق الزوج أو موته أو بيع سيده له و فسخ المشتري أو لعان أو ارتداد، و ليس الإباق واحدا من ذلك. انتهى[1] فافهم.

استعمال الاستصحاب بمعناه اللغوى

هذا و قد صدر من الشيخ استعمال مادّة الاستصحاب بمعناه اللغوىّ حيث قـال: إذا كان في يده طفل لايعبر عن نفسه مجهول النسب، فادعاه مملوكا له حكم له به، لانه لايعبر عن نفسه كالبهيمة و الثوب، فان بلغ هذا الطفل فـي يـده فـأنكر أن يكون مملوكا له لم يلتفت إليه، لأنا قد حكمنا بأنه عبده، فان كانـت بحالهـا و كانت يده عليـه يتصـرف فيـه بالاسـتخدام و غيـره، و لـم يسـمع منـه أنـه

---

١. *السرائر*، ج٢، ص ٦٤٠ و ٦٤١.

مملوكه، فبلغ هذا الطفل في يده فادعى أنه حر لم يقبل قوله، لأن اليد التي كانت عليه ظاهرها الملك، و هو مستدام مستصحب على ما كان، فلا تزال يده عنه بدعواه. انتهى.[1]

فهذه العبارة أيضا لا تدلّ على حجيّة الاستصحاب، لأن ضمير «هو» إمّا عائد الى اليد على إشكال فى تذكيره، و إمّا الى الملك؛ فمراده على الأوّل أن الدليل على الملكيّة موجود بعدُ، فهى ثابتة به لا بالاستصحاب، و على الثانى أن الملك الذى ثبت باليد السابقة لا وجه للعدول عنه بمجرّد دعوى، بل هو باق على ملك مالكه كما أن الأمر كذلك عند كلّ دعوى مدَّع بلا بيّنة، و هو من الواضحات الشرعيّة و العقلائيّة من غير حاجة الى حجيّة الاستصحاب فتأمل جيّداً.

الى هنا ظهر عدمُ استفادة الاستصحاب من كلمات الشيخ بل ظاهر بعضها انكاره تبعاً لأُستاذه السيّد المرتضى.

الاستصحاب الموضوعى لدليل خاصّ

نعم له كلام قد يظهر منه تمسُّكه بالاستصحاب الموضوعى حيث قال: إذا أرضعت الرضعات التي تحرم و شكت في الأخيرة لم يحرم عليها، لأن اليقين الإباحة، فلا ينتقل عنه بالشك، و قال بعضهم الورع أن يأخذ بالأكثر. انتهى.[2]

فيمكن أن يقال: ظاهره الاستصحاب، و الا فلو كان استناده الى البرائة كفاه الشكّ من غير حاجة الى ذكر اليقين بالاباحة. و عن بعض العامّة أنه قال:

إذا وقع الشكّ في وجود الرضاع أو في عدد الرضاع المحرّم هل كملا أو لا،

---

١. *المبسوط*، ج٨، ص٢٨٩.

٢. نفس‌المصدر، ج ٥، ص ٣٠٥. و انظر *تمهيد القواعد* للشهيد الثانى، ص ٢٧٥.

لم يثبت التحريم، لأنّ الأصل عدمه، فلا نزول عن اليقين بالشكّ، كما لو شك في وجود الطلاق و عدده. انتهى.[1]

هذا و لكن الاعتماد على هذا الكلام من الشيخ مشكل جدّاً بعد النظر الى سائر كلماته المتقدّمة خصوصا اذا احتملنا أنه أزاد استصحابا مختصّا بهذه المسألة؛

قال المحقق المكارم الشيرازى: روايتى هم براى شبهات موضوعيّه پيدا شده كه بعضى از مطالب را در مورد شبهات موضوعيّه بيان مى‌كند:

«... عن ابى يحيى الحناط، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام انّ ابنى و ابنة أخى فى حجرى فأردت أن أزوّجها ايّاه فقال بعض اهلى: انّا قد أرضعناهما، فقال: كم؟ قلت: ما أدرى، قال فأرادنى على أن أوقّت (از من خواست تعيين كنم چند بار بوده است) قال: قلت: ما أدرى، قال: فقال: زوّجه.»[2]

اين روايت دليل خوبى است كه اگر شك در تعداد رضعات باشد، استصحاب جارى مى‌شود. انتهى.[3]

وأيضا من الاستصحابات الموضوعيّة التى لم يُجرِها الشيخ الا لأجل الرواية الخاصّة هو ما أفاده فى النهاية بقوله: إذا أبق المملوك، جاز لمولاه أن يعتقه في الكفّارة الواجبة عليه، ما لم يعرف منه موتا. انتهى.[4]

فإن الظاهر اعتماده فى ذلك على ما رواه هو تبعا للكلينى و الصدوق عن أَبِي‌هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ قَدْ أَبَقَ مِنْهُ مَمْلُوكُهُ

---

١. حكاه فى موسوعة *أحكام الأطفال و أدلتها*، ج ١، ص ٢٩٨ و ارجع فى هامشه الى *المغنى* لابن‌قدامة، ج ٩، ص ١٩٤.

٢. *الكافى*، ج ٥، ص ٤٤٥.

٣. *كتاب النكاح*، ج ٣، ص ٩٠، ح ٨ و انظر أيضا ح ٩ و ١٧ و ما فى *التهذيب*، ج ٧، ص ٣٢٣.

٤. *النهاية*، ص ٥٤٦ و نحوه ما فى ص ٥٦٩.

يَجُوزُ أَنْ يُعْتِقَهُ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَعْرِفْ مِنْهُ مَوْتاً.[1]

و كأنه نظر الى إلغاء الخصوصية عن الكفارة الى الفطرة فى قوله فى المبسوط :

إذا كان له عبد غائب فأعتقه عن كفارة فالغيبة غيبتان: غيبة منقطعة و غيبة غير منقطعة فالتي ليست منقطعة، أن يكون العبد بحيث يسمع خبره و يعرف حاله، فإذا أعتقه أجزءه عتقه لأنه يتيقن حياته. و الغيبة المنقطعة أن يكون غاب و فقد و انقطع خبره، فلا يعلم أنه حي أو ميت قال قوم: يجزى و قال قوم: لا يجزى و كذلك القول في وجوب إخراج الفطرة عنه، و قال قوم: يجب إخراج الفطرة على كل حال احتياطا، و الذي رواه أصحابنا أنه يجزى عنه ما لم يعرف منه موتا و لم يفصلوا، و كذلك القول في الفطرة سواء. انتهى.[2]

و ارتضاه الحلّى فقال: يجب عليه إخراج الفطرة عن عبده و إن لم يقطع على حياته و لا يعلمها حقيقة و يقينا، و لهذا يعتقه في الكفارات بغير خلاف، و لم يشرط أصحابنا علمه بالحياة و قطعه عليها. انتهى.[3]

فمراد الحلّى من الأصل فى قوله: أخبار أصحابنا المتواترة عن الأئمة الأطهار و إجماعهم منعقد على أنّ العبد الغائب يجوز عتقه في الكفارة إذا لم يُعلم منه موت، لأنّ الأصل الحياة. انتهى.[4] إمّا الاستصحاب الخاصّ بهذا المورد و الا فإنه منكر للاستصحاب[5]، و إمّا أصالة الحياة نظير ما يقال من أصالة العقل و لو من دون استصحاب.

قال صاحب العناوين: لو شك في كون شخص مجنونا أو عاقلا فالأصل أن

---

١. *الكافى*، ج ٦، ص ١٩٩ و ٢٠٠؛ *الفقيه*، ج ٣، ص ١٤٤ و *التهذيب*، ج ٨، ص ٢٤٧.

٢. *المبسوط*، ج ٥، ص ١٦١.

٣. *السرائر*، ج ١، ص ٤٦٧.

٤. نفس المصدر، ج ٢، ص ٧١٨.

٥. نفس المصدر، ج ١، ص ١٥٢ و ١٥٣.

يكون عاقلا، لأصالة عدم العيب، و كون الغالب ذلك. هذا إذا كان الشك ابتدائيا من دون علم بحالة سابقة، و أما بعد العلم بكونه عاقلا فالاستصحاب أيضا يعاضد الأصل السابق. انتهى.[1]

و الشاهد على ما ذكرنا من اعتماد الشيخ على الدليل الخاصّ أنه اذا لم يعتمد عليه لم يحكم بالاستصحاب، بل إمّا أفتى بالوجوب لقاعدة الاشتغال كما فى الكفارة، و إمّا أفتى بعدم الوجوب لأصالة البرائة كما فى الفطرة،

فالأوّل قوله فى الخلاف: إذا كان له عبد غائب يعرف خبره و حياته فإن إعتاقه جائز في الكفارة بلا خلاف، و إن لم يعرف خبره و لا حياته لا يجزيه. و للشافعي فيه قولان: أحدهما: مثل ما قلناه. و الثاني: أنه يجزي. دليلنا: أن الكفارة متيقن وجوبها، و حياة العبد مشكوك فيها، فلم يسقط المتيقن بالمشكوك. انتهى.[2]

و الثانى قوله أيضا فى الخلاف: إذا كان له مملوك غائب يعلم حياته وجبت عليه فطرته رجا عوده أو لم يرج، و ان لم يعلم حياته لا تلزمه فطرته. و قال الشافعي في الأول مثل ما قلناه، و في الثاني على قولين: أحدهما: تلزمه فطرته، و هو قول أبي إسحاق. و الثاني: لا تلزمه، و به قال المزني،

دليلنا: انه إذا لم يعلم بقاؤه لا يعلم انه مالك للعبد، و إذا لم يتحقق الملك لا تلزمه، لأن النبي صلى الله عليه و آله قال: «يخرجه عن نفسه و عن مملوكه» و هذا لا يعلم انه له مملوكا فلا تلزمه فأما إذا علم حياته فإنما أوجبنا عليه لعموم الأخبار. انتهى و به أفتى فى موضع من المبسوط.[3]

أقول: ـ و أنا المصنِّف و قد بلغ تأليفى الى الآن الى بعض تنبيهات الفصل الثالث ـ : يمكن أن يقال:

---

١. *العناوين الفقهية*، ج ٢، ص ٧٣٢.

٢. *الخلاف*، ج ٤، ص ٥٤٦ و ٥٤٧.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٣٦ و ١٣٧ و *المبسوط*، ج ١ ص ٢٣٩.

ان عبارتَي الخلاف فى الكفارة و الفطرة لا تدلان على إنكاره للاستصحاب؛ أمّا الكفارة ـ فمضافا الى إمكان أن أراد الاستصحاب من قوله: «فلم يسقط المتيقّن بالمشكوك» و إن لم يرتضه غيرُه صناعةً ـ فلأن غاية ما هناك أن يقال: «الصحيح حكومة الاستصحاب على قاعدة الاشتغال فلا تجرى»

لكن لعل الشيخ لم يسلِّمه فى مثل المقام على الأقلّ، أو غفل عنه، أو أجراها ليكون أقرب الى قبول الخصم.

و أمّا الفطرة ـ فمضافا الى رجوعه عمّا فى الخلاف و المبسوط فى موضع آخر من المبسوط متأخّرٍعنهما و قد تقدّم فتأمّل ـ فلأن عدم تمسّكه بالاستصحاب لعله لم يكن لعدم حجيّته بل لأمر آخر وراء ذلك هو معوّل الشيخ حقيقةً و إن لم يذكره،

و القرينة عليه أن عدم الوجوب كما سمعت قد حكى أيضا عن الشافعى و المزنى مع أنه نسب اليهما القول بالاستصحاب؛ و هذا العلامة مع قوله بالاستصحاب لم يعمل به هنا لتوهُّم إشكالٍ مختصّ بمثل المقام كمعارضة الاستصحاب باستصحاب آخر أو المُثبِتيّة على ما سيأتى توضيحه عند البحث عن كلمات المحقِّق فى كتاب المعتبر حيث تبع الشيخَ فى عدم وجوب إخراج الفطرة. انتهى ما أردتُ زيادته هنا.

معنى اليقين فى صحيحة زرارة الثالثة

و اعلم أن الشيخ الأنصارى قال حول صحيحة زرارة الثالثة: ... فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثّقة الآتية، على ما صرّح به السيّد المرتضى رحمه الله، و استفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا، هو اليقين بالبراءة. انتهى.[1]

---

١. *فرائد الاصول*، ج٣، ص٦٣.

أقول: ان السيّد و إن أفاد ما يناسب ذلك الا أنه ليس فى مقام تفسير رواية[1]؛ نعم لعله استلهم من كلامه الشيخ فى الخلاف حيث قال:

و ان تساوت ظنونه بنى على الأكثر و تمم فاذا سلم قام فصلى ما ظن انه فاته ان كانت ركعتين فركعتين و ان كانت واحدة فواحدة أو ركعتين من جلوس. و قال الشافعي: إذا شك في أعداد الركعات أسقط الشك و بنى على اليقين، و بيانه: إن شك هل صلى ركعة أو ركعتين جعلها واحدة و أضاف إليها أخرى ... ثم نقل أقوال سائر العامّة و استدلّ على مختاره ثم أجاب عن دليل العامّة قائلا:

و استدلوا بما رواه أبوسعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه و آله قال: «إذا شك أحدكم في صلاته فليلق الشك و ليبن على اليقين فاذا استقر التمام سجد سجدتين فان كانت الصلاة تامة كانت الركعة نافلة و السجدتان و ان كانت ناقصة كانت الركعة تماما و كانت السجدتان ترغم الشيطان».

و هذا الخبر لا دلالة فيه لأنا نقول به و هو يوافق ما نقوله لأنه عليه السلام لم يقل انه يبني على اليقين من غير ان يسلم و نحن نقول انه يبني على اليقين بمعنى انه يسلم ثم يصلي ما يتيقن معه انه تمام صلاته و لو لا ذلك لما كان ما يصلى بعد الشك يحتسب من النافلة إذا كان قد صلى تاما لأنها صارت زيادة في الصلاة و هي صلاة واحدة فلا يمكن ذلك الا على ما فصلناه. انتهى.[2]

و استلهم منه المحقق فيما أفاده فى المعتبر.[3] هذا تمام الكلام حول كلمات الشيخ الطوسى.

---

١. *الانتصار*، ص ١٥٦ و ١٥٧ و *الناصريات*، ص٢٤٩ الى ٢٥١.

٢. *الخلاف*، ج١، ص ٤٤٥ الى ٤٤٧. و يشابه هذا الحمل ما فى *الاستبصار*، ج١، ص ٣٧٤، و *التهذيب*، ج٢، ص١٨٧ و ١٨٨.

٣. *المعتبر*، ج٢، ص٣٩١.

حول كلام الحلّى

نقل الحلّى فتوى الشيخ بصحّة صلاة المنقطعة استحاضتُها فى الأثناء ثم قال: انّما هذا كلام الشافعي، أورده شيخنا[1] لأنّ الشافعي يستصحب الحال، و عندنا انّ استصحاب الحال غير صحيح، و انّ هذه الحال غير ذلك، و ما يستصحب في الحال فبدليل، و هو إجماع على المتيمّم إذا دخل في الصلاة و وجد الماء فإنّا لا وجب (لا نوجب) عليها الاستيناف بإجماعنا، لا انا قائلون باستصحاب الحال، فليلحظ ذلك و ليتأمل. انتهى.[2]

ما يستفاد من كلام الحلى

أقول: يستفاد منه أُمور:

منها: إنكاره للاستصحاب صريحا، فلتُأَوَّل كلماتُه الأُخر و قد ذكرنا بعضها سابقا فى مطاوى الرسالة.

و منها: أن الشافعى قائل بالاستصحاب، بل ربما يظهر منه أن الشيخ أيضا يرى الشافعى كذلك، و قد تقدّم الكلام فيه فلا نعيد.

و منها: دعوى الإجماع على إنكار الاستصحاب و هى عجيبة بعد ما تقدّم من قول المفيد به صريحاً بل نسبة الشيخ له الى كثير من أصحابنا.

كلام الشيخ الأنصارى حول ظهور عبارة السرائر فى دلالة الأخبار على الاستصحاب، و ردُّه

ثم إن الشيخ الأنصارى قال: أوّل من تمسّك بهذه الأخبار ـ فيما وجدته ـ والد

---

١. ظاهر الشيخ أن القائل نفسُه، انظر *المبسوط*، ج١، ص٦٨.

٢. *السرائر*، ج١، ص١٥٢ و ١٥٣.

الشيخ البهائي قدّس سرّه، فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي، و تبعه صاحب الذخيرة و شارح الدروس، و شاع بين من تأخّر عنهم. نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، بعدم نقض اليقين إلّا باليقين. و هذه العبارة، الظاهر أنّها مأخوذة من الأخبار. انتهى.[1]

و يرد عليه ـ بعد الغضّ عمّا تقدّم من تمسُّك مَن قبل والد البهائى بها ـ أمران:

أوّلهما: ما سيأتى فى التنبيه الأوّل من أن النظر فى أمثال هذه التعبيرات الى قاعدة الاشتغال و نحوها لا الاستصحاب، كيف و قد صرّح الحلّى بعدم حجّيته؟

و ثانيهما: ما سيأتى هناك أيضا من أن أمثال هذه التعبيرات كانت شائعة من غير اختصاص بالحلّى فى موضع من السرائر، الا أن كان نظر الشيخ الأنصارى الى تعبير الحلّى بالنقض فى هذا المقام لكنه أيضا مردود

أوّلا بأن أخبار الاستصحاب لا تنحصر بما يشتمل عليه كموثّقة اسحاق بن عمّار[2] و مكاتبة القاسانى،[3] فيعود ما ذكرناه من الشيوع.

و ثانياً بورود ذلك فى كلام غير الحلّى أيضا كما قال فى الخلاف: دليلنا أن الذي حكم به مقطوع به بالشرع، و رجوعهم يحتمل الصدق و الكذب، فلا ينقض به ما قد قطع عليه. انتهى[4] فتأمّل.

و ثالثاً بعدم اشتمال كلام الحلّى المذكور على مادة النقض، فانه قال: و إن ارتفع التغيّر عنه من قبل نفسه، أو بتراب يحصل فيه، أو بالرياح التي تصفقها، أو

---

١. *فرائد الاصول*، ج٣، ص١٤ و ١٥.

٢. *الفقيه*، ج١، ص٣٥١.

٣. *التهذيب*، ج٤، ص١٥٩.

٤. *الخلاف*، ج٦، ص٣٢١. و وجه التأمّل احتمال كون التعبير بالنقض انما هو لمناسبة حكم الحاكم.

بجسم طاهر يحصل فيه، أو بطروّ أقل من الكر من المياه المطهرة لم يحكم بطهارته، لأنّه لا دليل على ذلك، و نجاستها معلومة بيقين، فلا يرجع عن اليقين إلا بيقين مثله. انتهى.[1] نعم عبّر بذلك فى موضع آخر قدّمناه سابقا.[2]

تتميم حول كلمات المحقق

ثم لا بأس بالإشارة الى بعض كلمات المحقق تتميماً للفائدة فنقول:

حول كلام المحقق فى المعارج

اعلم أن كلام المحقق فى المعارج فى غاية الاضطراب، فانه فى صدر مقالته أثبت الاستصحاب المصطلح لفظاً، و فى ذيل كلامه أنكره واقعاً إنكارا عِلميّا و إن كان ظاهره من المجموع التزامه به التزاما عمليّا، و هو أصدق شاهد على الإجماع العملى على الاستصحاب و إن لحن فى القول بعضُ من أثبته أو أنكره، ولذا ترى منكره بالتصريح اللفظى أثبته بالإثبات العملى.

قال المحقق فى المعارج: إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر و لم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه على ما كان؟ أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة، كما يفتقر نفيه إلى الدلالة. حكي عن المفيد ره أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، و هو المختار. و قال المرتضى ره لا يحكم بأحد الأمرين إلا لدلالة.

مثال ذلك: المتيمم إذا دخل في الصلاة، فقد أجمعوا على المضيّ فيها، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة، هل يستمر على فعلها استصحاباً للحال الأول؟ أم

---

١. *السرائر*، ج١، ص٦٢.

٢. نفس‌المصدر، ص ١٠٤. هذا و جدّدنا النظر حول كلمات الحلّى فى الفصل الثالث فراجع.

يستأنف الصلاة (بوضوء) فمن قال بالاستصحاب قال بالأول، و من (أطرحه) قال بالثاني. لنا وجوه:

الأول: ان المقتضي للحكم الأول ثابت فيثبت الحكم، و العارض لا يصلح رافعاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني. أما أن مقتضى الحكم الأول ثابت، فلأنّا نتكلم على هذا التقدير. و أما أن العارض لا يصلح رافعاً، فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه، فيكون كل واحد منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع.

الوجه الثاني: الثابت أوّلا قابل للثبوت ثانياً ـ و الا لانقلب من الإمكان الذاتي إلى الاستحالة ـ فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان أوّلا، فلا ينعدم الا لمؤثر، لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا لمؤثر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر، فيكون بقاؤه أرجح من عدمه في اعتقاد المجتهد، و العمل بالراجح واجب.

الوجه الثالث: عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل، و الموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف، فيثبت العمل به.

أمّا الأولى: فكمن تيقّن الطهارة و شك في الحدث، فإنه يعمل على يقينه، و كذلك بالعكس و من تيقن طهارة ثوبه في حال، بنى على ذلك حتى يعلم رافعها و من شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها، و من غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء أنكحته و لم تقسم أمواله و عزل نصيبه في المواريث، و ما ذاك الا لاستصحاب حال حياته. و هذه العلّة موجودة في مواضع الاستصحاب، فيجب العمل به.

الوجه الرابع[1]: أطبق العلماء على أن مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء

---

١. لايخفى أنه ليس وجها مستقلا فى قبال الوجه الثالث بل هو أحد المصاديق المذكورة فيه.

الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية، و لا معنى للاستصحاب إلّا هذا. فان قال: ليس هذا استصحاباً، بل هو إبقاء الحكم على ما كان، لا حكماً بالاستصحاب. قلنا: نحن نعني بالاستصحاب هذا القدر، لا نعني به شيئاً سوى ذلك.

احتج المانع: بأن ذلك حكم بغير دليل، فيكون باطلا. أما انه حكم بغير دليل فلأن ثبوت الحكم بالدليل في وقت أو في حال لا يتناول ما عدا تلك الحال و ذلك الزمان، فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكماً بغير دليل. و أما أن الحكم بغير دليل باطل فبالاتفاق.

الوجه الثاني: لو كان الاستصحاب حجة، لوجب فيمن علم زيداً في الدار و لم يعلم خروجه أن يقطع ببقائه فيها و كذا كان يلزم إذا علم أن زيداً حي ثم انقضت مدة و لا يعلم فيها موته، أن يقطع ببقائه، و كل ذلك باطل.

الوجه الثالث: استدل بعض الجمهور بأن العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون باطلا، و ذلك أن الاستدلال به كما يصحّ أن يكون حجة للمستدل، يصح مثله لخصمه، فإنه إذا قال: الثابت قبل وجود الماء للمصلي المضي في صلاته، فيثبت ذلك الحكم إذا وجد الماء، كان لخصمه أن يقول: الثابت اشتغال ذمته بصلاة متيقنة، فيجب أن يبقى الشغل، (أو) يقول: قبل الصلاة لو وجد الماء لما جاز له الدخول فيها بتيممه، فكذلك بعد الدخول فيها.

و الجواب عن الأول: أن نقول: قوله: ان ذلك عمل بغير حجة. (قلنا) لا نسلم لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع الا برافع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه، كان بقاء الثابت راجحاً في اعتقاد المجتهد، و العمل بالراجح لازم.

قوله في الوجه الثاني: لو كان الاستصحاب حجة، لوجب القطع ببقاء ما يعلم الإنسان وقوعه في الأزمان المنقضية إذا لم يعلم له رافعاً. قلنا: نحن لا ندعي القطع، و لكن ندعي رجحان الاعتقاد لبقائه، و ذلك يكفي في العمل به.

قوله في الوجه الثالث: «يلزم منه التناقض» لا نسلم ، إذ ليس كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب يفرض فيه ذلك الفرض، و وجود التعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض، كما في أخبار الآحاد و القياس، عند من يعمل بهما.

و الذي نختاره نحن: أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم، فان كان يقتضيه مطلقاً، وجب القضاء باستمرار الحكم، كعقد النكاح مثلا، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً،

فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله أنت خلية، و برية، فان المستدل على أن الطلاق لا يقع بها، لو قال: حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالا صحيحاً، لأن المقتضي للتحليل ـ و هو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، و لا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيكون الحكم ثابتاً، عملا بالمقتضي.

لا يقال: المقتضي هو العقد، و لم يثبت أنه باق، فلم يثبت الحكم. لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت، فلزم دوام الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع،

فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه، فليس ذلك عملا بغير دليل. و ان كان يعني به أمراً وراء ذلك، فنحن مضربون عنه. انتهى.[1]

قوله: «و هو المختار»

أقول: هو نصّ فى إثبات الاستصحاب المصطلح بقرينة التقابل بين المفيد و المرتضى.

قوله: «العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال

---

١. *معارج الاصول*، ص ٢٨٦ الى ٢٩٠. و أيضا قد قال بالاستصحاب فى كلام طويل لـه فـى *الرسائل التسع*، ص٢١٢ الى ٢١٤.

ذلك يعارضه احتمال عدمه، فيكون كل واحد منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع» يمكن أن يقال: مقتضى حسن الظنّ بالمحقق أن يُحمل كلامه على فرض وجود إطلاق فى دليل الحكم شاملٍ للحال الثانى، و انما الكلام فيما يعارض هذا الاطلاق فدفعه المحقق، و الا فمع عدم الاطلاق كان ما استنتجه مصادرة واضحة. فاذا بُنى على ما ذكرنا من الحمل فهو منكر للاستصحاب، لكن ربما يضعِّف حسنَ الظنّ شدّةُ ضعف الوجه الثانى خصوصا قوله: «فلا ينعدم الا لمؤثر، لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا لمؤثر» فإن من الواضح أن المحتاج الى المؤثِّر التشريعى أو التكوينى فى الآن الثانى هو الوجود لا العدم، فلا يكون ما ذكره الا مصادرة ظاهرة أو أسوأ.

قوله: «فان قال: ليس هذا استصحاباً، بل هو إبقاء الحكم على ما كان، لا حكماً بالاستصحاب. قلنا: نحن نعني بالاستصحاب هذا القدر، لا نعني به شيئاً سوى ذلك».

يمكن أن يقال: هذا أيضا قرينة على إنكاره للاستصحاب، و توضيحه: أن الوجه فى قوله: «فإن قال:» أن المستشكل يقول: إجراء البرائة فى الحال الثانية ليس لجرّ الحكم السابق أى البرائة الى الآن ليُسمّى ذلك استصحاباً، بل هو بنفسه جار فى الحال الثانية لأجل وجود دليله و هو عدم علم بالتكليف (فتامل)،

فليس فى البين الا إبقاؤنا له على حاله ليجرى بنفسه، لا أنا نحن الذين أجروه فى الحال الثانية و جرّوه اليها ليكون ذلك استصحابا، و ترى المحقق لم ينكره بل سلّمه و أقرّ به.

هل هناك من سبق النراقى فى شبهته المعروفة حول الاستصحابات الحكمية ؟

قوله: «استدل بعض الجمهور بأن العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض».

أقول: أرجَعْ فى الهامش الى المستصفى ج١ ص ٢٤١ للغزالى (٥٠٥)، فكأن الشبهة المعروفة فى الاستصحابات الحكميّة من تعارض استصحابَيِ المجعول و عدم الجعل لم تظهر من زمن النراقى[١] بل كانت مطروحة قبل ذلك بكثير و لو بألفاظ متفاوتة، بل لم يختصّ ذلك بالعامّة فإن المحقق تبع فى المعتبر[٢] هذا البعض المذكور، بل ظاهر جوابه هنا أيضا أنه سلّم الإشكال و انما ناقشه صغرويّا بأن ذلك لا يتّفق فى بعض الموارد.

الاستصحاب التعليقى

قوله حكاية عن البعض: «قبل الصلاة لو وجد الماء لما جاز له الدخول فيها بتيممه، فكذلك بعد الدخول فيها».

أقول: قد يظهر منه أنه استصحاب تعليقى. نعم لا يدلّ على أن التعليقى لا يُقدَّم على التنجيزى بل يتعارضان، و ذلك لأن ظاهره كونه فى مقام بيان أن التنجيزى غير خال عن المعارض، و أما أن ذلك المعارض هل هو أقوى أو هما متساويان فليس بصدده.

هذا و قد يظهر الاستصحاب التعليقى من الشيخ حيث قال:

إذا قال لها: «أنت طالق» لم يصح أن ينوي بها أكثر من طلقة واحدة، و متى نوى أكثر من ذلك لم يقع إلا واحدة، الى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة، و لأن الأصل بقاء العقد، و وقوع الواحدة بصريح الطلاق مع النية مجمع

---

١. اقول فى ٩٩/٣/٦: عبارةُ مناهجه المحكيّة فى *الفرائد*، ج٣، ص٢١٠ صريحةٌ فى الاستصحابات الحكمية (دون الموضوعية) و لكن هل منَعَها مطلقا كما اشتهر؟ الظاهر عاجلاً: لا، فراجع *مفتاح الأحكام* للنراقى، ص ٧٥، ٧٨ و ٧٩، و كلماته المحكيّة فى *مطارح الانظار*، ج ٤، ص٢٣٩ الى ٢٤٣، و كلماته فى مطاوى المستند.

٢. *المعتبر*، ج١، ص٣٢ و انظر أيضا *ايضاح الفوائد*، ج٣، ص٤٩.

عليه، و ما زاد عليه و بغير الصريح لا دلالة عليه. انتهى و تبعه ابن‌البراج.[1]

و تمسّك العلامة بالمنقول و المعقول للمواسعة فى قضاء ما فات قبل اليوم الحاضر، فجعل من المعقول قولَه: قد كان قبل القضاء يجوز له فعل الحاضرة في أوّل وقتها، فكذا بعده عملا بالاستصحاب. انتهى.[2]

و هو ظاهر فى الاستصحاب التعليقى أوّلا و فى عدم احتياج الاستصحاب الى النقل ثانياً[3] فتدبّر.

و قال العلامة المجلسى: المشهور بين الأصحاب أنه لا فرق في عدم جواز الصلاة في الملك المغصوب بين الغاصب و غيره ممن علم الغصب، و جوّز المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكي الصلاة في الصحاري المغصوبة استصحابا لما كانت عليه قبل الغصب و هو غير بعيد. انتهى.[4]

دلالة على التزام المحقق بالاستصحاب المصطلح

قوله: «نحن لا ندعي القطع، و لكن ندعي رجحان الاعتقاد لبقائه، و ذلك يكفي في العمل به»

أقول: هو نصّ فى قوله و التزامه بالاستصحاب المصطلح فى الشبهات الموضوعيّة التى هى مورد كلام المستشكل، و أمّا الشبهات الحكميّة فربما

---

١. *الخلاف*، ج ٤، ص٤٦٨ و *جواهر الفقه*، ص١٨٣. و وجهه أنه صرّح هنا بوقوع الطلاق فلا وجه لاستصحاب العقد الا بمعنى أن هذه المرأة لو عُقد عليها قبل هذا الطلاق كان صحيحا، فكذا بعده فتدبر.

٢. *المختلف*، ج٣، ص ١٤ و انظر أيضا ص ٢٩٤.

٣. و قال فى *القواعد*: شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء و الإفتاء في العلم، معرفة تسعة أشياء: الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و الخلاف، و أدلّة العقل ـ من الاستصحاب و البراءة الأصليّة و غيرهما ـ و *لسان العرب* الخ. *القواعد*، ج٣، ص٤٢٣.

٤. *البحار*، ج ٨٠، ص٢٨٢.

لايعارض كلامه هذا ما ذكرناه و نذكره من ظهور استدلالاته فى إنكار الاستصحاب المصطلح و أنه انما يعترف بالاستصحاب اللغوى أخذا بإطلاق الدليل الشامل للحال الثانية،

و وجهُ عدم المعارضة أن قوله: «نحن لا ندّعى القطع» يلائم كلا الاستصحابين الاصطلاحى و اللغوى، غايته أن المفقود فى الأوّل هو القطع بالحكم الظاهرى و فى الثانى هو القطع بالحكم الواقعى.

نتيجة البحث حول عبارة المعارج

قوله: «المقتضي للتحليل ـ و هو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، و لا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيكون الحكم ثابتاً، عملا بالمقتضي»

أقول: الإنصاف ظهوره فى الاستصحاب اللغوى أخذا بإطلاق الدليل، المقتضى للشمول للحال الثانية، و أنه لا تُرفع اليد عن الإطلاق الا بحجة رافعة لحجيّته، فكلامه هنا بالرغم مما صرّح باختياره فى الصدر لا يلائم الاستصحاب الاصطلاحى حتّى نبحث عن كونه قائلا بالتفصيل بين الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى الرافع،[1] و لذا قال فى المعالم بعد نقل عبارة المعارج:

و هذا الكلام جيّد، لكنه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أوّلا، و مصير إلى القول الآخر كما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمّم، و يفصح عنه حجّة المرتضى. فكانّه ـ رحمه الله ـ استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة، فاستدرك بهذا الكلام. و قد اختار فى المعتبر قول المرتضى و هو الأقرب. انتهى.[2] هذا كلُّه حول كلامه فى المعارج.

---

١. انظر *فرائد الاصول*، ج٣، ص٥١ و ٨٥ و ١٦١ الى ١٦٤.

٢. *المعالم*، ص ٢٣٥. وحكى فى هامش *الفرائد*، ج٣، ص ٨٦ أن الفاضل الجواد تبعه فى ذلك فى *غاية المأمول* (المخطوط) الورقة ١٣٠.

حول كلمات المحقق فى المعتبر

و أمّا كلماته فى المعتبر فاليك بعضها:

قال: الفصل الثالث في مستند الاحكام و هي عندنا خمسة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و دليل العقل، و الاستصحاب، ثم شرع فى بيانها حتى قال: و أما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة:

استصحاب حال العقل و هو التمسك بالبراءة الاصيلة كما تقول: ليس الوتر واجبا لأن الأصل برأيه[1] العهدة، و منه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل و الأكثر فتقتصر على الأقل، كما يقول: بعض الأصحاب في عين الدابة نصف قيمتها، و يقول الآخر ربع قيمتها، فيقول المستدل ثبت الربع إجماعا، فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الأصلية.

الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، و هذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، و لا يكون ذلك الاستدلال حجة، و منه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب و الحظر.[2]

الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدل على الاستمرار صلاة مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده، و ليس هذا حجة لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثمَّ مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله، لأنك تقول: الذمة مشغولة قبل الإتمام فيكون مشغولة بعده. انتهى.[3]

---

١. الظاهره أنه تصحيف و الصحيح برائة، و كذا الأصيلة قبل ذلك، و الصحيح الأصلية كما بعد ذلك. ثم يمكن أن يكون من مصاديق ما ذكره ما فى *الرسائل التسع* للمحقق، ص ١٧٥.

٢. فى المطبوع: « الخطر» و هو تصحيف. ثم انه يمكن الجمع بين قوله بالبرائة فى القسم الأوّل و بالتوقّف فى الثانى بأن يقال: مراده فى الأوّل البرائة عملا و فى الثانى التوقّف إفتاءً فتأمّل.

٣. *المعتبر*، ج١، ص٢٨ و ٣٢ و انظر *فرائد الاصول*، ج٣، ص ٢٤٤.

و أفتى بأنه لا يجب على المولى إخراج الفطرة عن عبد لا يعلم حياته ثم قال: و قولهم الأصل البقاء، معارض بأن الأصل عدم الوجوب. انتهى.[1]

فيمكن أن يقال: كلامه هذا جدليّ فى قبال الخصم، و الا فلو كان معترفاً بجريان الاستصحاب فمن الواضح تقدُّمه على أصالة البرائة، اللهم الا أن يقال: لعله لم يكن معترفاً بتقدُّمه،

أو يقال: انما فعل ذلك جدلا و الا فالاستصحاب هنا مُثبِتٌ، لأن استصحاب حياة العبد لا يُثبت أن الإخراج وقع عنه، و فيه تأمل من أن الوجوب انما ترتّب على حياة العبد من غير توقّف على إحراز تحقّق الإخراج عنه حيّاً ليشكل بالمُثبِتيّة، و بعبارة اخرى ان الذى أحالنا الشارع اليه إحراز حياة العبد، لا إحراز الإخراج عنه حيّاً، بل انما هو أمر مرتبط بجانب الشارع الآمر فتدبّر جيّدا،

أو يقال: مراده من أصالة عدم الوجوب ليس البراءة بل استصحاب عدم الوجوب، فيكون نظير ما ذكره بعضُ المتأخرين فى الاستصحابات الحكميّة من تعارض الاستصحابين[2] فافهم.

و الى بعض ما ذُكر يرجع قول العلامة هنا فى المختلف: الاستصحاب معارض بمثله، فإنّه قبل ملكه برىء الذمة فكذا بعد ملكه و عتقه (عن بعض النسخ: غيبته)، و نمنع كونه مالكا؛ لأنّه إذا لم يعلم بقاؤه لم يعلم أنّه مالك، و إذا لم يتحقّق الملك لم يلزمه؛ لأنّ النص ورد بالوجوب عن نفسه و عن مملوكه، و هذا لا يعلم أن له مملوكا فلا يلزمه. انتهى.[3]

---

١. *المعتبر*، ج ٢، ص ٥٩٨.

٢. انظر *موسوعة الامام الخوئى*، ج ٤٨، ص ٤٢ و ٥٦؛ *المستند*، ج ٢، ص ٤٩٥ و ما حُكى عن النراقى فى *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٢٣٩ الى ٢٤٣.

٣. *المختلف*، ج ٣، ص ٢٧١.

هذا و من كلمات المحقق قوله: و لو زال المرض في أثناء الصلاة استصحب كما لو وجد الماء، و سيأتي تحقيقه. انتهى.[1] و كأن مراده الاستصحاب اللغوى، فإنه فى الموضع المشار اليه استدلّ على مضىّ ذاك المتيمِّم فى صلاته من غير إشارة الى الاستصحاب فراجع.[2]

و كذا يُحتمل إرادة الاستصحاب اللغوى فى قوله: حكم أم الولد حكم الزوجة، و قال أبوحنيفة لايجوز لأنها عتقت بموته. لنا ان بعض علق الملك باقية و هو وجوب الكفن و المؤنة و العدة. و يؤيد ذلك ما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان علي بن الحسين عليه السلام «أوصى أن تغسله أم ولد له إذا مات فغسلته»

و لا يمنع العتق من ذلك لان جواز الاطلاع في زمان الحيوة قد يستصحب بعد الوفاة، كما قال في الزوجة: تغسل الزوج و ان انقطعت العصمة. انتهى.[3]

فلو قلنا بأنه استصحاب لغوىّ جاء الاحتمال أيضا فى قوله: لو طلقها ثمَّ مات، فان كانت رجعية فلها تغسيله، و ان كانت باينا لم يجز لان لمسها و نظرها محرم في حال الحيوة فيستصحب التحريم. انتهى[4] فتأمّل.

و قال فى من انقطعت استحاضتُها أثناء الصلاة: ان قيل: خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة، و الانقطاع ليس بحدث أمكن، لكن يلزم التسوية في جواز الصلاة بين ما إذا انقطع قبل الدخول في الصلاة و اما إذا انقطع في أثنائها فالفرق عسر، و الاستدلال على بقاء الطهارة

---

١. *المعتبر*، ج ١، ص ٣٦٦.
٢. نفس المصدر، ص ٤٠٠.
٣. نفس المصدر، ص ٣٢١.
٤. نفس المصدر، ص ٣٢٢.

بالاستصحاب ضعيف أيضا، لأنه ليس بحجة هنا، و لو عارض بصلاة المتيمم استندنا في الفرق إلى الأحاديث الدالة هناك على الاستصحاب. انتهى.[1]

فيمكن أن يقال: ظاهر قوله: «هنا» و إن اقتضى حجيّة الاستصحاب في الجملة الا أن المتيقّن منها الاستصحاباتُ الإجماعيّة كاستصحاب عدم النسخ أو استصحابُ البرائة الأصليّة، الذى قد يظهر مما تقدّم عنه تسليمه له.

نعم ظاهر موضع من المعتبر أنه قد عمل بالاستصحاب، قال: أما المفضض ففيه قولان: قال في الخلاف ما يدل على مساواته لآنية الذهب و الفضة. و قال في المبسوط بالجواز، و به قال أبو حنيفة و الوجه الكراهية،

الى أن قال: و هل عزل الفم عن موضع الفضة واجب أم مستحب؟ قال في المبسوط واجب و الأشبه الاستحباب عملا بالاستصحاب. و يؤيده ما رواه معاوية بن وهب عن أبيعبدالله عليه السلام سأل عن القدح فيه ضبة فضة فقال: لا بأس الا أن يكره الفضة فينزعها عنه.[2] انتهى.[3]

الا أن يقال فيه أيضا: مراده استصحاب حال العقل، الذى قد يظهر مما قدّمناه عنه تسليمه له، لا استصحاب حال الشرع، المبحوث عنه فى المقام.

و لعل أظهر من كلامه فى المفضّض قولُه فى نجاسة مائين قليلين اجتمعا فصارا كرّا: لنا انه ماء محكوم بنجاسته قبل البلوغ شرعا، فيجب استدامة ذلك الحكم، اما انه محكوم بنجاسته فلوجهين:

أما أولا فلأنا نتكلم على هذا التقدير، و اما ثانيا فنظرا إلى الأحاديث القاضية بنجاسة القليل، كقوله عليه السلام في سؤر الكلب: «لا يتوضأ بفضله» و كقوله «في الماء تطأه الدجاجة و في رجلها قذرا، يتوضأ به؟ فقال: لا، الا أن يكون

---

١. نفس المصدر، ص ١١٢.

٢. *التهذيب*، ج ٩، ص ٩١ باختلاف يسير.

٣. *المعتبر*، ج ١، ص ٤٥٥.

كثيرا» و ما ماثلها و مع تقرير النهي يجب استصحابه. و لأنه محكوم بنجاسته مشكوك في طهارته عند البلوغ فيعمل فيه باليقين. انتهى.[1]

الا أن يُحمل قوله: «يجب استصحابه» على الاستصحاب اللغوى بقرينة الصدر، و قوله: «و لأنه محكوم الخ» على قاعدة الاشتغال فتأمّل.

و قال فى ماء فيه نجاسة لا يُعلم أنها وقعت فيه قبل بلوغه كرّا أم بعده: الماء في الأصل طاهر، و النجاسة المشاهدة كما يحتمل كونها منجسة بأن تقع قبل البلوغ، يحتمل أن لاتكون منجسة بأن تكون حصلت بعد البلوغ، فحينئذ يكون أصل الطهارة متيقنا و النجاسة مشكوك فيها، فالترجيح لجانب اليقين. انتهى.[2]

و قال: إذا كان متيقنا لطهارة الماء ثمَّ شك في نجاسته بنى على يقينه، و كذا لو تيقن بنجاسته ثمَّ شك في تطهره بنى على اليقين، لقوله ﷺ: «الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر» و لأنه لو اقتصر على ما ينفي عنه الاحتمال في حال الاستعمال، لتعذرت الطهارة أو عسرت. انتهى.[3]

الا أن يقال: ان ظاهره الابتدائى و إن كان التعميم الا أن من المظنون أو المقطوع بقرينة سائر كلماته أن هذه الاستصحابات مختصّة عنده بباب الطهارة و النجاسة أخذا بصحيحة زرارة الثانية[4] و غيرها كالرواية التى ذكرها، و يجىء مثل هذا فى استصحاب الطهارة الحدثيّة حيث قال: لا تنقض الطهارة بظن «الحدث» لأنه متيقن الطهارة فلا يرتفع الا بيقين، و لما رواه معاوية بن عمار الخ.[5]

---

١. نفس المصدر، ص ٥١.

٢. نفس المصدر، ص ٥٢.

٣. نفس المصدر، ص ٥٣ و ٥٤. و قال فى ص ٤٤: ظنّ النجاسة منفىّ بيقين الطهارة. انتهى.

٤. *علل الشرائع*، ج ٢، ص ٣٦١.

٥. *المعتبر*، ج ١، ص ١٢٠.

أو يقال: مراده الحقيقى أصالة الطهارة لا استصحابها كما يُحتمل ذلك فى قوله: إذا أخبره واحد بنجاسة الماء لم يجب القبول و لو كان عدلا، سواء أخبره بسبب النجاسة أو مطلقا، لأن الأصل طهارة الماء فلا ينتفي اليقين بالاحتمال. و كذا لو وجد ماء متغيرا و شك في تغيره، هل هو بسبب نجاسة أو من نفسه؟ بنى على الطهارة، لأنها الأصل المتيقن، و لو أخبره عدلان ففي القبول خلاف، قال ابن‌البراج: لايحكم بنجاسته بناء على الطهارة الأصلية و عدم اليقين بصدق الشاهدين، و الأظهر القبول، لثبوت الأحكام بهما عند الشارع. انتهى.[1]

و يؤيّده كلمة «الطهارة الأصليّة» الا أن هذا التوجيه لايجيء فيما تقدّم من استصحاب النجاسة.

بعض كلمات المحقق فى الشرائع

ثمّ اعلم أن المحقِّق صرَّح بالاستصحاب فى مواضع من الشرائع،

كقوله: إذا طلق الحامل رجعية فادعت أن الطلاق بعد الوضع و أنكر فالقول قولها مع يمينها و يحكم عليه بالبينونة تديينا له بإقراره و لها النفقة استصحاباً لدوام الزوجية. انتهى.[2] فأجرى الاستصحاب مع لزوم المخالفة الالتزاميّة.

و قال: لو وجد في جوف سمكة أخرى حلت إن كانت من جنس ما يحل و إلا فهي حرام و بهذا روايتان طريق إحداهما السكوني و الأخرى مرسلة، و من المتأخرين من منع استنادا إلى عدم اليقين بخروجها من الماء حية و ربما

---

١. نفس‌المصدر، ص ٥٤. و ذكر صاحب معالم الزلفى، ص٣٦٧ روايةً و تعجّبَ من عدم تمسُّك العلماء بها للاستصحاب. أقول: ـ مضافاً الى تمسك بعضهم بها راجع *العقد الحسينى*، ص ٢٤ و غيره ـ لعل وجهه حملها على أصالة الطهارة. انظر *التهذيب*، ج ٢، ص ٣٦١.

٢. *الشرائع*، ج ٢، ص ٢٩٥.

كانت الرواية أرجح استصحابا لحال الحياة. انتهى.[1] فكأنه مال الى إجراء الأصل المُثبِت.

و قال فى بعض رسائله نقلا عمّن أباح الوطئ فى الدبر: هو مباح قبل الشرع، فيجب أن يكون مباحا بعده عملا باستصحاب الأصل. انتهى.[2]

و يمكن تفسيره بأكثر من معنى، فانظر الى العلامة حيث علّل عدم ناقضيّة المذى بقوله: الثاني: استصحاب الحال. و تقريره أنّه قبل خروج المذي متطهر فكذلك بعده عملا بالاستصحاب، أو أنّه قبل خروجه يباح له الصلاة و الدخول في كل فعل يشترط فيه الطهارة فكذلك بعده.

الثالث: الرجوع الى حكم الأصل. و تقريره أنه قبل الشرع لا يوجب حكما فكذلك بعده لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان. أو أنّ الأصل براءة الذمّة و عدم شغلها بوجوب الطهارة بعد المذي. انتهى.[3]

و قال العلامة: الخنثى المشكل ان كان حرّا لم يجز للرجل النظر اليه و لا للخنثى النظر اليه و لا يجوز للمرأة النظر اليها و بالعكس عملا بالاحتياط و هو قول بعض الشافعية و قال آخرون منهم بالجواز للرجل و المرأة و لها بالنسبة اليها استصحاباً لما كان في الصغر حتى يعلموا خلافه و ليس بجيد لعموم الاية. انتهى.[4]

أقول: أمثال هذه الاستصحابات قد تشابه استصحاب العدم الأزلى فى التى يُشكّ أنها قرشيّة أم لا.

---

١. نفس المصدر، ج٣، ص١٦٩. و أيضا أجرى الاستصحاب متلفّظا به فى ج١، ص٢٩٩ و ج٢، ص٢٤٣ و ج٣، ص١٨.

٢. *الرسائل التسع* للمحقق، ص ١٧٥.

٣. *المختلف*، ج١، ص٢٦١.

٤. *التذكرة* (الطبعة القديمة)، ج١، ص ٥٧٤. و نحوها مسألة اخرى فى الطبعة الحديثة، ج١، ص ٣٦٤ و ٣٦٥.

تنبيهات

التنبيه الأوّل

الأوّل: قد تكرّر فى كلمات الذين ناقشوا فى حجيّة الاستصحاب صريحاً من السيّد و الشيخ و الحلّى[1] ذكرُ لزوم حصول اليقين و عدم كفاية الشكّ، الا أن المتتبّع يجدها غير ناظرة الى الاستصحاب بل إمّا الى طريقة النفى و قد تقدّم بعض أمثلتها أو الى قاعدة الاشتغال و أن الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى، لا سيّما فى موارد ذبّ السيّد و الشيخ عن مذهب الإماميّة قبال مذاهب العامّة.

و يدلّ على ذلك ملاحظة موارد صدورها منهم أوّلا و ظهور بعض عبائرهم بل صراحتها ثانياً و اليك بعضها:

قال السيّد: الصلاة في ذمته و لا تسقط عنه إلا بيقين، و نحن نعلم أنه إذا افتتحها بقوله: «الله أكبر» أجزأت الصلاة و سقطت عن ذمته، و إذا افتتحها بغير ذلك فلا يقين في سقوطه عن الذمة و لا علم، فيجب الاقتصار على اللفظ الذي تيقن معه إجزاء الصلاة و براءة الذمة منها. انتهى.[2]

و قال: لا خلاف في أن من أفسد صومه فأكل و شرب فقد تعلق على ذمته حق لله تعالى، و أجمعوا على أنه إذا قضى و كفّر برئت ذمته، و لا إجماع على براءة ذمته متى قضى و لم يكفّر، و لا دليل يثمر اليقين، فيجب أن يكفّر لتبرأ ذمته بيقين، كما اشتغلت بيقين. انتهى.[3]

و قال الشيخ فى من سبقه الحدث فى الصلاة: الصلاة ثابتة في ذمته بيقين و

---

١. انظر *الذريعة*، ج ٢، ص ٣٥٤؛ *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٦ و ٧٥٨ و *السرائر*، ج ١، ص ١٥٣.

٢. *الناصريات*، ص ٢١٤ و انظر أيضاً ص ١٥٤ و ٢٣٢ و *الانتصار*، ص ٩٩ و ١٠٣ و ١١٨ و ١٢١ و ١٣٥ و ١٤١ و ١٥٧ و ٢٢٧.

٣. *الناصريات*، ص ٢٩٦.

لا تبرأ ذمته بيقين إلا إذا أعاد الصلاة من أولها لأنه إذا بنى فليس على صحة ذلك دليل لان فيه خلافا. انتهى.[1]

و قال: طريقة براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، و لا يجوز أن يبرأها الا بيقين، و لا دليل على براءتها إذا صلى في الدار و الثوب المغصوبين. انتهى.[2]

و الظاهر أن منه قوله فى المبسوط: .... فان لم يعرف أي عدة عليها ألزمناه أقصى الأجلين ليقضى العدة بيقين. انتهى.[3]

و القرينة عليه قوله فى الخلاف فى من طُلِّقَت وسط الشهر: دليلنا قوله تعالى «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَ الْحَجِّ» و هذا يدل على بطلان قول من اعتبر العدد في الجميع. و أما من اعتبر الهلال في الأول، فقوله قوي، لظاهر الآية، لكن اعتبرنا في الشهر الأول العدد لطريقة الاحتياط، و الخروج من العدة باليقين. انتهى[4] فتأمّل.

و لعلّ منه أيضا قوله: إذا وجب لها مهر المثل فأبرأته عنه فان كانت عالمة بمقداره صح الإبراء، و إن لم تكن عالمة به لم يصح، و كذلك ضمان المجهول لا يصح، إلى أن قال: دليلنا أن صحة المجهول يحتاج إلى الدليل. و الأصل بقاء الحق في الذمة. و إسقاطه يحتاج إلى دليل. انتهى.[5]

---

١. *الخلاف*، ج ١، ص ٤١٢.

٢. نفس المصدر، ص ٥١٠. و انظر أيضا ص ١٤٦ و ١٨٢ و ٤٢٤ و ٤٢٦ و ٤٦٦ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٥٤٨ و ٥٥٠ و ٥٧٢ و ٥٨٦ و ج ٢ ص ٢٣٤ و ج ٣ ص ٣٨٨ و ٤٠٣ و ج ٦ ص ١٣٨، و انظر أيضا *جواهر الفقه*، ص ٢٧ و ١٠١.

٣. *المبسوط*، ج ٤، ص ٢٣٢.

٤. *الخلاف*، ج ٥، ص ٦٠. لكن قد ينافى ذلك قوله فى *المبسوط*، ج ٥، ص ٢٤١ : إذا أقرا بجهالة ذلك بأن يقول الزوج لست أدري هل كان الطلاق قبل الولادة أو بعدها؟ و قالت هي مثل ذلك، فيلزمها أن تعتد بالاقراء احتياطا للعدة، لأن الأصل بقاؤها، فلا تسقط بالشك. انتهى.

٥. *الخلاف*، ج ٤، ص ٣٩٣.

و قال الحلّي: و من لم تكن لها عادة، و رأت الدم اليوم و اليومين، فلا يجوز لها ترك الصّلاة و الصّيام، لأنّها من تكليفها بالصّلاة و الصّيام على يقين، و هي في شك من الحيض في هذين اليومين، فكيف يجوز لها أن تترك اليقين بالشك؟

و ما يوجد في بعض الكتب من أنّ المرأة إذا رأت الدم .... فأخبار آحاد لا يُعرج عليها و لا يُلتفت إليها، بل الاستظهار لها في دينها و تكليفها و براءة ذمّتها فعلُ الصّلاة و الصيام إلى أن يتبيّن أنها غير مكلّفة بهما، فحينئذ يجب عليها تركهما لما أصّلناه من انّها لا تترك اليقين بالشك. انتهى.[1] و لا يرد على ما ذكرنا أن كثيراً من الموارد التى أُشير اليها إجمالا ليست مجرى لقاعدة الاشتغال، فإنه مندفع بأن مرادنا إجراؤهم لها فيها على زعمهم، لا جريانها فيها عندنا؛ و قس على ذلك كثيرا مما أتينا به فى هذه الرسالة.

التنبيه الثانى

الثانى: قد عرفت من مطاوى الأبحاث السابقة أن أوّل ما وجدناه من أصحابنا الإماميّة من القول بالاستصحاب هو ظاهر هشام (١٧٩ أو ١٩٩ أو غيرهما) و الصاحب بن عبّاد (٣٨٥) ثمّ صريح المفيد (٤١٣) بل نسبه الشيخ الى كثير من أصحابنا.[2] و أمّا من العامّة فأوّل من تقدّمت الحكاية عنه هو الشافعى (٢٠٤) ثم أبو ثور (٢٤٠) و المُزَنِيّ (٢٦٤).[3]

كما عرفت أن كثيراً مما يُذكر فى مباحث الاستصحاب كان مذكوراً فى مطاوى كلماتهم.

فمنها: كون اليقين أمرا مبرما لا يقابله الشكّ و لا يساويه و هو ظاهر الخلاف و محتمل الناصريات.

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ١٤٩.

٢. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٥.

٣. لعل المزنى فى ذلك أسبق و إن مات بعد أبى ثور، فراجِع أحوالهما.

و منها: جريان البحث فى كلتا الشبهتين، الموضوعيّة كما وردت فى كلام هشام و السيّد، و الحكميّة كالمثال المعروف بينهم أعنى المتيمّم الواجد للماء أثناء الصلاة. و لم نر من فرّق فى الحكم بينهما و إن كان منشأ اشكال النراقى فى الاستصحابات الحكميّة أى تعارض الاستصحابين موجودا فى مستصفى الغزالى و معتبر المحقق و مختلف العلامة.

استصحاب أحكام الشرائع السابقة

هذا و يحتمل إرادة استصحاب أحكام الشرائع السابقة فى قول القطب الراوندى: عن ابن‌عباس أن إبراهيمؑ قام في المقام فنادى يا أيها الناس إن الله قد دعاكم إلى الحج فأجاب الحاضرون بلبيك لبيك اللهم لبيك لبيك. و الشيء إذا علم أنه كان في شرع و لم ينسخ فهو على ما كان. انتهى.[1]

الا أن يقال: مراده ـ خصوصا بقرينة المورد أى الحجّ ـ أنه مع العلم بعدم النسخ يبقى الحكم لنا قطعاً، لا أنه اذا شككنا فى النسخ يُستصحب الحكم لنا فتدبّر.

و قال: قوله تعالى: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى وَ أَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُما بِمِصْرَ بُيُوتاً وَ اجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ». أمرهم الله أن يصلّوا في بيوتهم و يجعلوا في البيوت قبلة أي مصلّى إذا كانوا خائفين و هذا رخصة، و كلُّ ما يعلم صحة كونه في شريعة نبي و لا يعرف فيه نسخ و لم يرد فيه نهي فالأصل فيه أنه باق على حاله. انتهى.[2]

---

١. *فقه القرآن*، ج ١، ص ٢٧٠ و فى *التذكرة*، ج ١٤، ص ٢٨٠: و أما شرعُ مَن قَبلَنا فقد قيل: انّه يلزمنا اذا لم‌يدلّ دليل على انكاره.

٢. *فقه القرآن*، ج ١، ص ١٥٦. و من استصحاب عدم النسخ ما فى *الرسائل التسع* للمحقق، ص ١٦٠ من استصحاب عدم نسخ المتعة.

سائر ما فى هذا التنبيه

و منها: دعوى بناء العقلاء على الاستصحاب كما قد يظهر من هشام، و إنكاره كما صرّح به السيّد.

و منها: استفادةُ التعميم من الأخبار كما تُظنّ بالصاحب بن عَبّاد و المفيد بل ذلك منه اطمئنانىّ كما تقدّم، و هو محتملُ هشام و الفقه الرضوى و الناصريات و صريحُ العلامة، و إنكارُ الاستفادة كما هو مظنون من السيّد و ظاهرُ عبائر السرائر بعد ضمّ بعضها الى بعض[1]، و هو محتمل الفقه الرضوى و الصدوق و الخلاف و غيرهم. و يأتى فى بعض تنبيهات الفصل الثالث ما يرتبط بالمقام.

و منها: جريان البحث فى الشك فى المقتضى كما فى المتيمّم الواجد للماء فى الصلاة، و الرافع كما هو ظاهر كلام هشام و غيره. و لم نر من فرّق فى الحكم بينهما.

و منها: جريان البحث فى كلتا القاعدتين الاستصحاب و قاعدة اليقين على ما يظهر من موضع من الفقه الرضوى و الغنية و السرائر فتدبّر.

و منها: أن صحيحة زرارة الأُولى غير مضمرة بل المسؤول فيها أبوجعفر عليه السلام كما هو صريح الخلاف و بعض كتب العلامة، كما صرّح أيضا بأنها صحيحة السند.

و منها: الاعتناء بالاستصحاب التعليقى كما قد يظهر من الشيخ و مما فى المعارج عن بعض العامّة.

و منها: إبداء احتمال إرادة البرائة اليقينيّة لا الاستصحاب فى صحيحة

---

١. فإن قلت: بل إنكار الحلّى للاستصحاب صريح فى إنكاره لعموم الأخبار. أمكن أن يقال: لعل مناقشته لم تكن فى العموم بل لا يعمل به لقوله بعدم حجيّة أخبار الآحاد.

زرارة الثالثة[1] کما صدر من الشیخ فی روایة تشابهها، و یحتمل أنه استلهم فیه من کلمات السیّد.

و منها: ما یأتی من أنه قد یظهر من کلام للشیخ و کذا ابن البرّاج الاستصحابُ القهقری.

و منها: ما یأتی من کلماته أیضا الظاهرة فی إجراء الأصل المُثبِت.

و منها: ما یأتی منه أیضا من تقدیم بعض الأُصول علی بعض، أو إیقاع التعارض بینها.

التنبیه الثالث

الثالث: یمکن المناقشة فی ظاهر ما ذکرناه فی المقدّمة، فإن البیان الأدقّ هو أن یقال: الذی یُهمّنا لیس فهم الأصحاب الاستصحاب من الأخبار أو غیرها، بل المدار علی عدم إعراضهم عن استظهارنا، فإنه لو أجرینا التعمیمات المذکورة فی أخبار الاستصحاب، فی سائر الآیات و الأخبار من غیر اعتناء بإعراض الأصحاب لزم منه تأسیس فقه جدید، و الیك بعض أمثلتها:

فمنها: قوله تعالی: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ».[2]

و منها: ما عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: إِنَّ الْعَبْدَ يَقُومُ فَيَقْضِي النَّافِلَةَ فَيُعَجِّبُ الرَّبُّ مَلَائِكَتَهُ مِنْهُ فَيَقُولُ مَلَائِكَتِي عَبْدِي يَقْضِي مَا لَمْ أَفْتَرِضْهُ عَلَيْهِ.[3]

و منها: ما عَنْهُ علیه السلام[4] أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْغِنَاءِ فَقَالَ لِلسَّائِلِ: وَيْحَكَ إِذَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَ

---

١. *الکافی*، ج ٣، ص ٣٥٢ و *التهذیب*، ج ٢، ص ١٨٦.

٢. البقرة، الآیة ١٨٧.

٣. *التهذیب*، ج ٢، ص ١٦٤.

٤. کأن الضمیر راجع الی جعفربن‌محمد علیه السلام، المذکور فی الحدیثین السابقین علیه، و أیضا هکذا فُسّر

الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ أَيْنَ تَرَى الْغِنَاءَ يَكُونُ ؟ قَالَ: مَعَ الْبَاطِلِ وَ اللهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَقَالَ: فَفِي هَذَا مَا يَكْفِيك.[1] الى غير ذلك من الآيات و الأخبار.

التنبيه الرابع

الرابع: أن العلامة أكثر فى كتبه من إسناد الاستصحاب الى الأصحاب، لكن التتبُّع يُعطى أن كثيراً من ذلك لم يكن عن حسّ بل كان عن حدس و اجتهاد، كقوله:

قال الشيخ في النهاية: الأُولى هي حجة الإسلام، و الثانية عقوبة. و قال ابن إدريس بالعكس، و نقله عن الشيخ في الخلاف. احتج الشيخ بأنّها قد كانت حجة الإسلام قبل الجماع فكذا بعده عملا بالاستصحاب. انتهى.[2]

فإن الشيخ لم يتعرّض لهذا الاحتجاج لا فى نهايته[3] التى ألّفها على متون الروايات، و لا فى غيرها كالمبسوط و الخلاف الذّين أكثر فيهما من التمسّك بالاستصحابات، بل يمكن لأحدٍ استظهار الفتوى بالعكس فيهما[4]، بل لم أر حكايةً لموافقة القدماء للنهاية.[5]

و نقل العلامة عن الحلّى وجوب إخراج الفطرة عن العبد الغائب الذى لا تُعلم حياتُه و قال: احتجّ ابن‌إدريس بأنه مالك للرقبة فتجب عليه الفطرة عنه

فى *جامع أحاديث الشيعة*، ج ٢٢، ص ٣٩٦.

١. *دعائم الاسلام*، ج ٢، ص ٢٠٧ فتامل فانه يمكن الجواب عن توهم استفادة التعميم فى هذه الامثلة كما يظهر بالتدبر فيها ٢٨ / ٨ / ٩٧.

٢. *المختلف*، ج ٤، ص ١٤٨. و قال فى مقدّمته، ج ١، ص ١٧٣: إن عثرنا فى كل مسألة على دليل لصاحبها نقلناه و الّا حصّلناه بالتفكّر.

٣. *النهاية*، ص ٢٣٠.

٤. انظر *المبسوط*، ج ١، ص ٣٣٦ و *الخلاف*، ج ٢، ص ٣٦٣ الى ٣٦٩ خصوصاً ص ٣٦٧ فتامل.

٥. راجع *الجواهر*، ج ٢٠، ص ٣٥٤ و ٣٥٥.

أمّا المقدمة الأُولى فللاستصحاب و لأنّه يجزئ عتقه في الكفارات بالإجماع، و أمّا الثانية فظاهرة. انتهى.[1] مع أنا قدّمنا عن الحلّى إنكار الاستصحاب.

التنبيه الخامس

الخامس: ان التتبُّع و التأمّل يعطيان أن أمثال السيّد و الشيخ و الحلّى ممن ناقشوا فى الاستصحاب لم يفترقوا بكثير عن أمثال المفيد ممّن أثبتوه، لأنهم و إن زعموا عدم التزامهم به اسماً لكن ارتكبوه عملا، و ذلك لأمرين على سبيل منع الخلوّ: أوّلهما: أن كثيراً مما ظنُّوه من مجارى طريقة النفى ليس كما حسبوه بحيث لو كان لبان قطعاً، و ذكرُ أمثلته موجب للإطالة الا أن ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه، فانظر الى ما فى الخلاف حيث قال:

نواقض الطهارة معروفة، و ليس من جملتها الارتداد، و لأنه لو كان من جملتها لكان عليه دليل، فمن ادعى انه ينقضه فعليه الدلالة و لا يجدها. انتهى.[2] فتدبّر.

---

١. *المختلف*، ج٣، ص٢٧١.

٢. *الخلاف*، ج١، ص١٦٨. و انظر أيضا ص٢٨٢، و وجه التدبُّر أن ظاهر دليله الأوّل هو طريقة النفى. و أمّا الثانى فلا يخفى أن كثيراً من أمثال قوله: «لو كان من جملتها لكان عليه دليل» لا يرتبط بنفى الوجود بل بنفى التكليف كما هو مقتضى ظهور تعاطف الدليلين فى تغايرهما، و الذى يوضح لك هذا التغاير كلام المحقق حيث قال ردّاً على القياس: لنا وجوه ... الثالث: لو تعبّدنا بالعمل به، لوجدت الدلالة عليه، لكن الدلالة مفقودة، فالعمل به غير جائز. أمّا الملازمة: فلأنّ التكليف يستدعي وجود دلالة، و إلّا لكان التكليف به ـ من دون دلالة عليه ـ تكليفا بما لا سبيل إلى العلم به، و هو تكليف بالمحال. و أمّا بطلان اللّازم فبالاستقراء.

الرابع: لو ورد التعبّد به، لاشتهر ذلك بين أهل الشرع، لكن ذلك باطل. أمّا الملازمة: فلأنّ الاستدلال به ممّا يعمّ، و الوقائع الّتي تستدرك بالقياس كثيرة عندهم، و العادة قاضية بأنّ مثل ذلك ممّا يشتهر العلم به، فلمّا لم يشتهر دلّ على بطلانه.

لا يقال: قد اشتهر ذلك بين الصحابة حتى أنّ خصومكم يدّعون الإجماع عليه. لانّا نقول: لو كان كذلك لما اختصّ الخصم بعلمه دوننا، لما ذكرناه من عموم البلوى به، و زوال الأغراض الباعثة على

←

ثانيهما: ما قدّمناه عن التهذيب و السرائر بناء على ظهورهما فى أن المحتاج اليه فى طريقة النفى على زعمهم هو عدمُ دليل معتبر لا عدمُ دليل فى الواقع.

و بذلك يظهر لك تحقيق الحال بالنسبة الى ما أُشير اليه فى الرسائل من إجماع الفقهاء و استقراء الأحكام الفقهيّة[1]؛ فإن أُريد من إجماعهم و فتاويهم فى متفرّق الأبواب إثباتُ إجماعهم على الاستصحاب المصطلح فمدفوع بتصريح جماعة منهم بإنكاره، و إن أُريد إثبات واقع الاستصحاب و إن أنكره الخصم على زعمه فهذا غير بعيد و لو فُرض إنكار الخصم له لفظا و عملا فى موارد نادرة محتمِلة أن الداعى الحقيقى فيها أمر غير ذلك.

و لعله الى ما ذكرنا من الإجماع العملى يرجع ما حكاه فى الذريعة عن مُثبِت الاستصحاب حيث قال:

ثبوت الحكم في الحال الأوّل يقتضى استمراره إلاّ بمنع، لأنّ ذلك لو لم يجب لم يُعلم استمرار الأحكام في موضع من المواضع. و حدوث الحوادث لا يمنع من ذلك، كما لا تمنع حركة الفلك و ما جرى مجراها من الحوادث، فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع. انتهى.[2]

لكن يمكن أن يقال: ما ذكر على سبيل منع الخلوّ لا يجرى فى الشبهات الموضوعيّة أو جُلّها، لعدم مجيء طريقة النفى فيها كما لا يخفى، و قد رأيت فيما سبق من الأمثلة التى أجروا فيها الاستصحاب الموضوعى أنه لا يخلو شيء منها عن الاستعانة بدليل خاصّ.

إخفائه. انتهى. *المعارج*، ص ٢٦٤، و انظر أيضا ص٢٩٣.

١. *فرائد الاصول*، ج٣، ص٥٣ الى ٥٥.

٢. *الذريعة*، ج٢، ص ٣٥٥.

حول الفتاوى الفقهيّة الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب

الى هنا تحمّلتُ المشاقّ فى تتبُّع كلمات القوم بـالقوّة الفحّاصـة الكمبيوتريّـة و توجيهها بما يوافق مذاهبهم، لكنى بعد ما تفحّصـتُ عـن كلمتَـى «الأصـل» و «حتّى يُعلم» خصوصا الأُولى وجـدتُ عبـائر كثيـرة ظـاهرة أو صـريحة فـى الاستصحابات الحكميّة و الموضوعيّة،

و الشمس المنيرة من بينها كلمات الشيخ فـى الشـبهات الموضـوعيّة فـى المبسوط و الحكميّة فى الخلاف، التى يعترف المتتبّع بأنها لا تُحصـى، و أنـه لا يمكن تطرّق التأويل فى جميعها و إن لم يتفوّه بلفظة الاستصـحاب و مشـتقّاته حتّى فى مسألة واحدة من الخلاف، كيف و قد صرّح الشيخ فـى مقـدّمتها بأنـه يستعمل الاستصحاب فيه لحجيّته عند كثير منّا[1] ؟

ثم اعلم أن أكثرها واردة فى مباحث الدعاوى و الأقارير و الاختلافـات لا سيّما الموضوعيّة فى الأُمور المختلفة كالمنازعات فى المواريث و الأنسـاب و الأملاك و الرضاع و القذف و ألفـاظ النكـاح و الطـلاق و سـائر المعـاملات و كيفيّات وقوعها و أوقاتها، و اليك بعضها:

---

١. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٥.

ذكر بعض الفتاوى الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب

قال الشيخ: و من خطب و صلى الجمعة و شك هل كان الوقت باقيا قبل التسليم أو خارجا صحت صلاته لأن الأصل بقاء الوقت و لم يعلم خروجه. انتهى.[1]

و قال: إن اتفقا في الأجل و قدره و اختلفا فـي انقضـائه فقـال المشـتري: قد انقضى الأجل و استحققت المسلم فيه، و قـال البـائع: لـم يـنقض، فـالقول قـول البـائع لأن الأصـل بقـاء الأجـل و علـى مـن ادعـى انقضـائه البينـة. انتهى.[2]

و قال: و إن لم يكن له مال ظاهر و ادّعى الإعسار و كذّبه الغرماء فلا يخلو إما أن يعلم أنه كان له أصل مال أو كان الذي عليه ثبت من جهـة معاوضـته و ادعى تلفه و ضياعه أو لا يعلم له أصل مال.

فإن كان قد علم له أصل مال فإن القول قول الغرماء مع أيمانهم لأن الأصل بقاء المال، و المفلس يدعى ضياعه فعليه البينة، الى أن قال:

فإن لم يعرف له أصل مال و يكون الدين قد ثبت عليه أرشا بجناية جناهـا أو مهرا لامرأة تزوجها، فإذا ادعى العسرة كان القول قوله مع يمينه لأن الأصـل عدم المال لأنه يُخلق كذلك معسرا ثم يرزقه الله و الغنى طار يحتاج إلى دلالـة. انتهى.[3]

و قال: لم يقبل الجرح إلا مفسّرا لئلا يجرحه بما هو جـرح عنـده، و لـيس بجرح عند القاضي، و يفارق الجرح التزكية لأن التزكية إقرار صفة على الأصل، فلهذا قبلت من غير تفسير، و الجرح إخبار عما حدث من عيوبه و تجـدّد مـن

---

١. *المبسوط*، ج١، ص١٤٧.

٢. نفس‌المصدر، ج٢، ص١٨٩.

٣. نفس‌المصدر، ص٢٧٧ و ٢٧٨. و نحوه ما فى ج١، ص٢٥٣ و ج٨، ص٩٢.

معاصیه فبان الفصل بینهما. انتهی.[1]

و قال: فأما إذا حبلت بعد قبول الوصیة فهو أن تأتي به بعد القبول لستة أشهر فأکثر فالظاهر أنه حدث بعد القبول، لأن الأصل أن لا حمل. انتهی.[2]

و قال: إذا سبق الزوج بالدعوی فادعی الرجعة، و أشهد علی ذلك، و قالت هي: قد انقضت عدتي قبل أن تراجعني، فالقول قوله مع یمینه، فالزوج هیهنا کالزوجة هناك، لأنها ما لم تظهر انقضاء العدة، فالظاهر أنها في العدة، و یحکم بصحة الرجعة و الزوجیة. انتهی.[3]

و قال: إذا اختلف المجني علیه و الجاني الثاني، فقال الجاني: «قطع الأول نصفها» و قال: المجني علیه بل «قطع الأول ربعها»، فالقول قول المجني علیه، لأن الأصل أنه لا قطع حتی یعلم ما قدر القطع. انتهی.[4]

و قال: إن اتفقا علی وقت إسلامهما و اختلفا في وقت موته و هو أن أحدهما أسلم في غرة شعبان و أسلم آخر في غرة رمضان و أسلم الأب و مات، و اختلفا، فقال من أسلم في غرة شعبان: مات أبي في شعبان قبل إسلامك أیها الأخ فالمیراث کله لي، و قال الآخر: بل مات في رمضان فالمیراث بیننا، فالقول قول من یدعی موته في رمضان و یکون المیراث بینهما نصفین، لأن الأصل الحیوة حتی یعلم زوالها. انتهی.[5]

و قال: و إن أتت به في مدة یمکن إلحاقه به، مثل أن یکون أتت به من حین طلقها إلی دون تسعة أشهر فانا نشك فیه، و یجوز أن یکون موجودا حال

---

١. *المبسوط*، ج٨، ص١٠٩. و قال فی *الخلاف*، ج ٦، ص٢١٨ : الاصل فی الاسلام العدالة، و الفسق طار علیه یحتاج الی دلیل. انتهی.

٢. *المبسوط*، ج ٤، ص ٣١.

٣. نفس‌المصدر، ج ٥، ص١٠٧.

٤. نفس‌المصدر، ج٧، ص١٣٨.

٥. نفس‌المصدر، ج٨، ص٢٧٣.

العتق، و يجوز أن لا يكون موجودا و الأصل بقاء الرق فإذا ثبت هذا فان لمولى الأمة عليه ولاؤه. انتهى.[1]

و قال: إذا كان للمكاتبة ولد و اختلفا في ولدها ، فقالت: أتيت به بعد الكتابة، فهو موقوف معي، و قال السيد: بل قبل الكتابة فهو رقيق لي، فالقول قول السيد، و من قال: ولدُها رقيق لسيدها على كل حال لم يتصور عنده هذا الاختلاف. و إنما قلنا: القول قول السيد، لأن الأصل أن لا عقد حتى يعلم، و يلزمه اليمين، لأنه يمكن أن تكون صادقة. انتهى.[2]

و قال: فإذا كان الظاهر هذا احتمل أن يكون القول قول الجاني أنه ما اندمل، و احتمل أن يكون القول قول الولي أنه قد اندمل، فتقابلا و كان الظاهر وجوب الديتين، فلا نسقطهما بأمر محتمل.

و إن كان بين الموت و القطع مدة لا يمكن الاندمال فيها، مثل أن يكون مات بعد يوم أو خمسة، فالقول قول الجاني ههنا، لأن الظاهر معه، لأنه لا يمكن الاندمال في هذه المدة، و يكون القول قوله مع يمينه أنه مات من سراية القطع، لجواز أن يكون الموت بحادث غير القطع، مثل أن لدغته حية أو عقرب.

هذا إذا اتفقا على المدة، فأما إن اختلفا فيها، فقال الجاني مات قبل أن تمضي مدة يندمل في مثلها، و قال الولي بل مضت مدة يندمل في مثلها، فالقول قول الجاني لأن الأصل بقاء المدة حتى يعلم انقضاؤها، و بقاء الجناية و السراية حتى يعلم برؤها. انتهى.[3]

حول الأصل المُثبِت

و لايخفى أن صريح بعضها كالثلاثة الأخيرة وجودُ الشكّ فلا يمكن حملُها على

---

١. نفس المصدر، ج ٤، ص٩٧.

٢. نفس المصدر، ج ٦، ص١١١.

٣. نفس المصدر، ج٧، ص١٠٦.

طریقة النفی حتی بتکلّف[1] فتأمّل، و ظاهر السبعة الأخیرة أنه أجری الأُصول المُثبِتة.

إن قلت: فلِمَ لم یُجر الأصل المُثبِت فی قوله: إذا قذف امرأة ثم ادعی أنها مشرکة أو أمة، فقالت: لست أمة و لا مشرکة، بل أنا حرة مسلمة، ففیه مسئلتان:

إحداهما أن تُقِرّ المقذوفة أنها کانت مشرکة أو أمة لکن ادّعت الإسلام حال القذف، و الثانیة أن تُنکر الشرك و الرق جملةً. فإن أقرّت بذلك و ادّعت الحریة و الإسلام حال القذف و ادعی القاذف خلافها، فالقول قوله مع یمینه، لأن الأصل بقاء الشرك و الرق، حتی یعلم خلافه.

المسئلة الثانیة إذا قالت ما کنت مشرکة و لا أمة، فالقول قوله أیضا مع یمینه، و قال بعضهم: إن القول قولها مع یمینها، و علیه الحد، و الأول أقوی، لأن الأصل براءة الذمة. انتهی.[2]

قلتُ: أوّلا: یمکن حملُه علی تعارض الأصلین عنده لا أن الاستصحاب لا یجری بنفسه؛ و لذا قال فی الخلاف:

إذا کان الرجل ملفوفا في کساء أو في ثوب، فشهد شاهدان علی رجل أنه ضربه فقدَّه باثنین، و لم یشهدا بجنایة غیر الضرب، و اختلف الولي و الجاني، فقال الولي: کان حیا حین الضرب، و قد قتله الجاني، و قال الجاني: ما کان حیا

---

۱. و انظر أیضا *الخلاف*، ج ٤، ص٤٨٧ و ٤٨٨، و أمثلته کثیرة نقلنا فی مطاوی هذه الرسالة بعضها عن کتب الشیخ، قال فی *المبسوط*، ج ٦، ص ٢٤٠ : إذا حلف لا یأکل هذه التمرة فوقعت في تمر فأکله کله إلا واحدة نظرت فان تیقن أنه أکل التي حلف علیها حنث، و إن تیقن أنه ما أکلها لم یحنث، و إن أشکل الأمر لم یحنث أیضا لأن الأصل أنه ما حنث فلا یحنث بالشك و هکذا لو هلکت منه تمرة فأکل ما بقي کله، فان علم أنه أکلها حنث و إن علم أنه ما أکلها و أنها التي هلکت لم یحنث، و إن أشکل الأمر لم یحنث أیضا لما مضی. انتهی فتامل و یشابهه ما فی *المهذب* لابن‌البراج، ج ٢، ص٤١٩.

۲. *المبسوط*، ج ٥، ص ٢٢٤ و ٢٢٥.

حين الضرب كان القول قول الجاني مع يمينه. و به قال أبوحنيفة و هو أحد قولي الشافعي الصحيح عندهم. و له قول آخر أن القول قول الولي مع يمينه.

دليلنا: أن الأصل براءة ذمة الجاني، و شغلها يحتاج إلى دليل. فان قالوا: الأصل كونه حيا، و زواله يحتاج الى دليل. قلنا: الأصل براءة الذمة و تقابلا و سقطا. انتهى.[1]

قال الشيخ الأنصارى: المستفاد من الكلّ نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان، لكنّه مقدّم على ما عداه عند العلّامة و بعض من تأخّر عنه، و مكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط، و يرجّح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقّق و الشهيد في المسالك. انتهى.[2]

و ثانياً: يمكن أن عدم إجرائه للاستصحاب رأساً أو للتكافؤ انما كان نظراً إلى قوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[3] الذى تمسّك به فى مواضع من الخلاف و المبسوط،[4]

و يتأكّد هذا الاحتمال فى مسألة الملفوف فى الكساء ، التى القصاص فيها بقتل النفس و هو أمر عظيم. قال الشيخ فى المرتدّة: الأصل حقن الدماء، و لم يقم دليل على جواز قتلها، فَعَلى من ادعى قتلها الدلالة. انتهى.[5]

نعم صدر منه إجراء الأصل المثبِت فيما دون القتل كبعض ما قدّمناه عنه فتأمّل، حتّى انه أجراه فيما اذا كان فى البين ممات لكن ضمانه بالقيمة لا بالقتل قصاصاً، و مقالتُه هذه موجودة فى آخر كلام طويل له نذكر جميعه لاشتماله على نكات مهمّة؛

---

١. *الخلاف*، ج ٥، ص ٣٢٦ و ٣٢٧.

٢. *فرائد الاصول*، ج ٣، ص ٢٤١.

٣. *الفقيه*، ج ٤، ص ٧٤.

٤. انظر *الخلاف*، ج ٤ ص ٢٥٣؛ ج ٥ ص ٥٢٩؛ ج ٦ ص ٤٠٤ و *المبسوط*، ج ٣، ص ٦٦؛ ج ٤، ص ١٩٩ و ٢٠٢؛ ج ٥، ص ١٨٧ و ج ٨، ص ٤٣.

٥. *الخلاف*، ج ٥، ص ٣٥٢.

حول کلام للشیخ فی المبسوط

قال فی المبسوط: فان غصب عبدا فردّه و هو أعور فاختلفا فقال سیده: «عور عندك»، و قال الغاصب: «بل عندك»، فالقول قول الغاصب لأنه غارم، فان اختلفا في هذا و العبد قد مات و دفن، فالقول قول سیده أنه ما کان أعور. و الفصل بینهما أنه إذا مات و دفن فالأصل السلامة حتی یعرف عیب، فکان القول قول السید، و لیس کذلك إذا کان حیا، لأن العور موجود مشاهد، فالظاهر أنه لم یزل حتی یعلم حدوثه عند الغاصب.

فان باع عبدا فوجد به عیب عند المشتري یحتمل حدوثه عنده و یحتمل حدوثه حین العقد، و اختلفا، فالقول قول البائع ههنا، و الفصل بینهما أن البائع معه بقاء العقد علی الصحة و السلامة، فکان القول قوله، و لیس کذلك في هذه المسئلة لأنهما اختلفا في الغصب فقال الغاصب: «ما غصبت العین» و الأصل معه حتی یعلم غیره.

فان غصب عبدا و مات العبد و اختلفا فقال: «رددتُه حیا و مات في یدك»، و قال المالك: «بل مات في یدك أیها الغاصب»، و أقام کل واحد منهما البینة بما ادّعاه، عمل بما نذکره في تقابل البینتین فان قلنا: «إن البینتین إذا تقابلتا سقطتا و عدنا[1] إلی الأصل و هو بقاء العبد عنده حتی یعلم ردّه» کان قویا. انتهی.[2]

قوله: «فان اختلفا في هذا».

---

١. فی النسخة التی عندی جاء « و وعدنا» و الظاهر أنه تصحیف و الصحیح « عُدنا» کما فی *الخلاف*، ج٣، ص٤١٨ و *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٦ نقلا عن *المبسوط*، و انظر أیضا *جواهر الفقه*، ص١١٧.

٢. *المبسوط*، ج٣، ص ١٠٤ و ١٠٥، و ذکر ابن‌البراج أکثر ما ذکره الشیخ و تبعه فی *جواهر الفقه*، ص١١٧، لکن أنکره علیه الحلی فی *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٥ و ٤٩٦.

الظاهر أن المشار اليه بهذا أصل العور لا وقته، فليس الاختلاف بأن ردّ الغاصبُ العبد و هو أعور ثمّ مات العبد ثمّ اختلفا فى وقت عوره و إن كان ربما يوهمه ظاهر العبارة، بل المراد أن العبد قد مات عند الغاصب و دُفن، فادّعى السيّد أن العبد الذى مات عندك و قد غصبتَه كان صحيحا فعليك قيمة عبد صحيح، و ادّعى الغاصب أنى لم أغصب الا عبدا أعور فعلىّ قيمة عبد أعور.[1] فقدّم الشيخ قول السيّد تقديما لأصالة السلامة التى هى أصل عقلائى على أصالة البرائة من قيمة العبد الصحيح، بل قدّمها فى موضع على أصالة برائة مدّعى الجنون من القتل قصاصاً فقال:

فان اختلف الصبي و ولىّ القتيل بعد بلوغ الصبي فقال وليه: قتلتَه و أنت بالغ فعليك القود، و قال: بل و أنا صبي فلا قود علىّ، فالقول قول الجاني لأن الأصل الصغر حتى يعلم زواله.

و إن اختلف هو و المجنون فقال: قتلته و أنت عاقل فقال: بل و أنا مجنون، نظرت فان كان يعرف له حال جنون و إفاقة، فالقول قول الجاني لأنه أعرف بوقته، و إن لم يعرف له حال جنون فالقول قول الولي، لأن الأصل صحته و سلامته حتى يعلم أنه مجنون. انتهى. و تبعه ابن البراج.[2]

و قال: إذا قلع عينه فقال المجنيّ عليه: «كانت بصيرة» و قال الجاني: «كانت عمياء»، فان لم يسلّم له الجاني ذلك، بل قال: «ولد أعمى» فالقول قول الجاني مع يمينه، لأن هذا مما لا يتعذّر على المجني عليه إقامة البينة به، فان هذا لا يخفى على أهله و عشيرته و جيرانه و معامليه.

---

١. و يؤيّد استظهارنا أن العلامة أيضا جعله هو الظاهر من كلام الشيخ، راجع *المختلف*، ج ٦، ص١٢٩، و كذا *الجواهر*، ج٣٧، ص٢٢٧. و إن أردت تحقيق هذا الاستظهار و إبطال ما استظهره بعض فراجع *مفتاح الكرامة*، ج١٨، ص١٩١ الى ١٩٥.

٢. *المبسوط*، ج٧، ص ١٥ و المهذب، ج٢، ص٤٦٣.

و إن سلّم أنه کان یبصر بها لکنه خالفه فقال: «ذهبَت ثم جنیتُ علیها» قال قوم: «القول قول المجني علیه لأن الأصل السلامة حتی یعلم غیرها» و قال آخرون: «الأصل براءة ذمة الجاني فالقول قوله مع یمینه» و هما جمیعا قویان و الأول أقوی. انتهی. و أفاد نحوه فی قطع اللسان.[1]

و یمکن الإیراد فی الفرق بأن دعوی الجنون أیضا کدعوی البصر مما لا یتعذّر إقامة البیّنة علیها، و قد تمسّك بهذا التعلیل فی مواضع من الخلاف و المبسوط[2]، فلِمَ أجری هنا فی الأُولی أصل السلامة من غیر تفصیل بخلاف الثانیة.

و کیف کان فممّا ینبغی التساؤل عنه أن قوله فی مسألة تسلیم الجانی دعوی البصر : «لأن الأصل السلامة» هل أراد به أصل السلامة الذی علیه بناء العقلاء و لو فی الشبهة البدویّة التی لا یأتی فیها استصحاب السلامة کما قال فی مسألة دعوی الجنون: «فإن لم یُعرف له حال جنون الخ» و قال فیما تقدّم من اختلاف السیّد و الغاصب: «إذا مات و دفن فالأصل السلامة حتی یعرف عیب» ، أو أراد به استصحاب السلامة کما هو مقتضی تفصیله فی مسألة دعوی البصر بین إحراز سبق البصر فالأصل السلامة و بین عدم إحراز سبقه فلا ؟

ظاهره فی مسألة الجنون الأوّل و فی مسألة البصر الثانی فتدبّر. و کیف کان فلا إشکال فی أن الشیخ قدّم هذا الأصل علی أصالة البرائة، لکن الأصل الحاکم خال عن المُثبِتیّة المعروفة بناء علی الأوّل بخلافه علی الثانی.

---

۱. *المبسوط*، ج۷، ص۱۳۰ و ۱۳٦ و ۱۳۷. و قال فی ج۸ ص۱۷ : کذلك إذا جنی علیه ثم اختلفا فقال الجاني أنت عبد فعلی القیمة، و قال المجني علیه: أنا حر فعلیك القصاص لأن الأصل براءة ذمتها و قال آخرون القول قول المقذوف و المجني علیه لأن الأصل الحریة فیهما حتی یعلم غیرهما و جمیعا قویان. انتهی. و حکی بعده تفصیلا عن قوم و لم یصرّح باختیاره.

۲. انظر *الخلاف*، ج ۵، ص۲۰۳ و ۲٤۱؛ *المبسوط*، ج۲، ص ۳۷٤؛ ج ۵، ص۵۲ و ج۷، ص۱۲۹ و ۱۳٦ و ۱۹۹.

الاستصحاب القهقرى

قوله: «لأن العور موجود مشاهد، فالظاهر أنه لم يزل حتى يعلم حدوثه عند الغاصب»

تبعه فيه ابن البراج فى المهذّب و الجواهر، و جاء فى الهامش: لعل معناها: لم يزل موجودا قبل الغصب. انتهى.[1] فقد يظهر من الشيخ و تلميذه إجراء الاستصحاب القهقرى كما أفاد المحشّى.

و قال الحلّى: الذي يقوى عندي أنّ القول قول الغاصب، لأنّه غارم في المسألتين معا، و مدّعى عليه، و الأصل براءة الذمة، فمن شغلها بشيء أو علّق عليها حكما يحتاج في إثباته إلى دليل، و هذا الذي ذكره بعض أصحابنا تخريج من تخريجات المخالفين و مقاييسهم و استحساناتهم. انتهى.[2]

فقول الحلّى: «هذا الذى ذكره بعض أصحابنا» يحتمل الاستصحاب القهقرى و أصالة السلامة. و يقتضى الأوّلَ بُعدُ إسناد الثانى الى تخريجات المخالفين، كيف و قد أجراها نفسُه فى بعض المواضع[3] كغيره، و يقتضى الثانىَ أن إشكاله متوجّه الى الفصل، و الدليل الأهمّ للفصل فى كلام الشيخ هو أصالة السلامة لا الاستصحاب القهقرى و لا هما معاً فتأمّل جيّدا.

هذا و قد يظهر أيضا الاستصحاب القهقرى من قول الشيخ:

إذا ادّعى زيد عبدا في يد رجل فأنكر المدّعى عليه فأقام زيد البينة أن هذا

---

١. *المهذّب*، ج١، ص٤٥١، و *جواهر الفقه*، ص١١٧. و قال صاحب *الجواهر* فى ج٣٧، ص٢٢٧ و ٢٢٨: جزم الشيخ فيه بأن القول قول الغاصب لأنه غارم، و إن كان لم يثبت ما ادّعاه من السبق، من حيث تعارض أصلى تأخر الغصب عن العيب و العكس. انتهى.

٢. *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٥.

٣. كما فى *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٠ تبعا *للمبسوط*، ج٣، ص ٧٦، و فى ج٣، ص ٣٤٤ خلافا *للمبسوط*، ج٧، ص ٩٥.

العبد كان في يديه بالأمس، أو كان ملكا له بالأمس، فهل يقضى له بهذه البينة أم لا؟ قال قوم: لا يقضى بها و قال قوم: يقضى بها و هو الأقوى، كما قلناه في قديم الملك سواء،

الى أن قال الشيخ: فأما إن أقر المدعى عليه أنه كان في يد المدعى أمس، فهل يلزمه هذا الإقرار و ينتزع العبد من يديه إلى يد المقر له أم لا؟ قال بعضهم: يبني على قيام البينة له باليد أمس، فإذا قلنا: يقضي بالبينة ألزمناه الإقرار و انتزعناه من يد إلى المقر له، و من قال: لا يقضى له بهذه البينة قال: في الإقرار وجهان: أحدهما: لا يلزمه إقراره أيضا، لأن إقراره باليد أمس كقيام البينة باليد أمس، و قال آخرون: يلزمه الإقرار و ينتزع العبد من يده.

فعلى هذا، الفصل بين قيام البينة باليد أمس و بين الإقرار باليد واضح، و ذلك أن قيام البينة بأن له يد أمس دليل على اليد أمس، و كون العبد في يد المدعى عليه يدل الظاهر أنه لم يزل كان في يده، فتعارضت اليدان أمس، و بقيت اليد المشاهدة الآن على العبد، فلهذا كان الحكم له، و ليس كذلك الإقرار بأن يد المدعى كانت عليه أمس، لأنه إذا اعترف بهذا لا يثبت له يد بالأمس منفردة بالملك. انتهى.[1]

تقديم الأصول بعضها على بعض

قوله:«البائع معه بقاء العقد على الصحة و السلامة، فكان القول قوله، و ليس كذلك في هذه المسئلة لأنهما اختلفا في الغصب فقال الغاصب: «ما غصبت العين» و الأصل معه حتى يعلم غيره.»

لم يُرد بالمسألة المشار اليها ما اذا مات العبد عند الغاصب و دُفن فاختلفا

---

١. *المبسوط*، ج٨، ص٣٠٣.

أن المغصوب كان صحيحا أو معيبا، و إن كانت العبارة موهمة لذلك، بل مراده ما اذا غصب عبدا فردّه و هو أعور، و القرينة على ذلك أنه قدّم قول الغاصب بقوله: «و الاصل معه». و مراده بقوله : «ما غصبت العين» أن عوره لا يستند الى غصبى بل عور عندك، لا أنه لم يغصب أصلا و الا لم يلائم شيئا من الأمرين.

و كيف كان فوجه الشبه بين المسألتين أن فى كلتيهما آتياً و مأتيّاً و مأتيّاً به معيوباً ، ففى مسألة الغصب، الآتى هو الغاصب قد أتى المالك بعبد معيوب فاختلفا، و فى مسألة البيع، الآتى هو المشترى قد أتى البائع بعبد معيوب فاختلفا؛

فكأن الشيخ يقول: بين الغاصب و المشترى بعد اشتراكهما فى إتيانهما بعبد معيوب فرقٌ، و هو أن الغاصب فى معرض الحكم عليه بالضمان أعنى ضمان العور فندفعه بأصالة البرائة، بخلاف المشترى فإنه ليس فى معرض حكم إلزامى عليه ندفعه بها ، بل ليس فى البين الا استصحاب صحة البيع، المقتضى لتقديم قول البائع.

فإن قلت: لا يختصّ جريان الأصل بما يقتضى تقديم قول البائع، بل هناك أصل آخر أيضا يقتضى تقديم قول المشترى؛ قال الشهيد الثانى:

إذا ظهر بالمبيع عيب، و اختلفا، هل حدث عند المشتري أم عند البائع. ففيه وجهان: أحدهما: القول قول البائع، لأن الأصل سلامة المبيع، و لزوم البيع بالتفرق. و الثاني: القول قول المشتري، لأن الأصل عدم القبض المبرئ. انتهى.[1]

أمكن أن يقال: وجه تقديم الشيخ لأصالة بقاء العقد على الأصل الآخر ـ مضافا الى ما فى الجواهر من عدم وجدان الخلاف[2] ـ أنها من الأمارات كما هو

---

١. *تمهيد القواعد*، ص ٢٩٢.

٢. *الجواهر*، ج ٢٣، ص ٢٨٦.

مقتضى قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[1] الذى تمسّك به فى مواضع من الخلاف و المبسوط[2]، و قال فيه: لأن الأصل سلامته من العيب و الأصل لزوم العقد و المشتري يدّعي حدوث العيب في يد البائع و يدّعى ما يفسخ به البيع فيكون عليه البينة. انتهى. و تبعه فيه ابن‌البراج.[3]

هل المرجع عند تعارض البيّنتين الاستصحاب ؟

قوله: «عمل بما نذكره في تقابل البينتين فان قلنا: إن البينتين إذا تقابلتا سقطتا و عدنا إلى الأصل و هو بقاء العبد عنده حتى يعلم ردّه، كان قويا»

تبعه فيه ابن البراج[4] لكن الحلّى ردّ على الشيخ بقوله:

الذي قوّاه و قال: «كان قويا»، مذهب الشافعي في تقابل البينتين لا مذهب أصحابنا، و إنّما مذهب أصحابنا بغير خلاف بينهم، الرجوع إلى القرعة لأنّه أمر مشكل، و هذا ليس من ذلك بقبيل، و لا هو منه بسبيل، و لا في هذا إشكال، فنرجع فيه إلى القرعة. بل مثاله رجل غصب رجلا مالا، فقال الغاصب: رددته، و قال المغصوب منه: ما رددته إليّ. انتهى.[5]

و قال فى موضع آخر: ذلك مذهب الشافعي في تقابل البيّنتين، فإنّه

---

١. المائدة، الآية ١.

٢. *الخلاف*، ج٣، ص١٧٧ و ٢٠٧ و ٢٢٣ و ٤٨٩ و ٥١٨ و ج ٦، ص ١٠٥ و *المبسوط*، ج٢، ص٥٨ و ٣١٢.

٣. *المبسوط*، ج٢، ص١٣٣ و ١٣٤ و *المهذّب*، ج١، ص٤٠١.

٤. *جواهر الفقه*، ص١١٧.

٥. و بقية العبارة هكذا : فكان القول قول المغصوب منه مع يمينه، فإن أقام كلّ واحد منهما بينة، سمعت بينة الغاصب، لأنّ لبينته مزية على بينة المغصوب منه، لأنّها تشهد بأمر خفي على بيّنة المالك، و كذلك من كان له على رجل دين، فقال له: قضيته و خرجت إليك منه، و أنكر من له الدين ذلك، فالقول قوله مع يمينه، فإن أقام كلّ واحد منهما بيّنته، كانت المسموعة بينة القاضي، لأنّها تشهد بشيء قد يخفى على بينة من له الدين، و لا يقول أحد من العلماء انّ مما هنا تستعمل القرعة، و لايعاد إلى الأصل و تقابل البيّنتين و أنّهما تسقطان. انتهى. *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٦.

يسقطهما، و يرجع إلى الأصل، و هو ما كان قبل الشهادتين فيحكم به. فأمّا مذهب أصحابنا في هذه المسألة فمعروف، إذا تقابل البينتان و لم يترجّح إحداهما على الأخرى بوجه من الوجوه و أشكل الأمر، فإنّهم يرجعون إلى القرعة، لأنّ أخبارهم ناطقة متظاهرة متواترة، في أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة، و هم مجمعون على ذلك. انتهى.[1]

أقول: و العجب أن الشيخ قد أكثر فى كتبه من الاعتراف بذلك ناقلا فى أغلب الموارد للإجماع حتّى فى المبسوط قبل هذا الكلام منه و بعده.[2]

قال المحقق السيفى: و لا يخفى أنّ الشيخ رتّب على ذلك ـ أي استعمال القرعة عند تعارض البينتين ـ فروعاً عديدة في مختلف أبواب الفقه في كتبه المختلفة. انتهى.[3]

عود و إيضاح

و كيف كان فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول:

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ٨٧.

٢. انظر *المبسوط*، ج ٢، ص ٢٤١؛ ج ٣، ص ١١٠ و ١٢٩ و ٣٣٠ و ٣٤٨؛ ج ٥، ص ٢٢٥؛ ج ٨، ص ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٤٣ و ٢٥٣ و ٢٥٤ و ٢٦٢ و ٢٦٤ و ٢٦٩ و ٢٨٢ و ٢٩١ و ٢٩٤ و ٣٠١، و *الخلاف*، ج ٦ ص ٣٣٧؛ *التهذيب*، ج ٦، ص ٢٣٧؛ *الاستبصار*، ج ٣، ص ٤٢ و *النهاية*، ص ٣٤٤ و غيرها.
و لكن أسقطهما بالتعارض فى *الخلاف*، ج ٦، ص ٣٤١، و قال فى *المبسوط*، ج ٣، ص ٣٣٠: رجل في يده عبد فادعى آخر بأن هذا العبد لي و أقام شاهدين على ذلك، قال الذي في يده العبد: هذا العبد اشتريت من فلان الغائب، و لي بينة غايبة حتى تجيء و أقيمها، فإنه يسلم العبد إلى الذي أقام البينة لأنه لا يعجز أحد من المدعى عليه أن يقول لي بينة غائبة حتى تجيء فيؤدى ذلك إلى وقوف الأحكام. فان جاءت البينة نظرت فان كانت عادلة حكمنا له، و انتزعت من يد المدعى و دفع إليه، لأنه كان يده عليه فيتعارض البينتان و حكمنا له باليد الذي كان له. انتهى.
و قال فى ص ٣٤٨: فقد حصل مع كل واحد منهما بينة و قد تعارضتا، و قد مضى القول فيها، و اليد لا تأثير له هيهنا، لأن اليد إنما تكون له تأثير فيما يملك، و النسب ليس كذلك. انتهى.

٣. *مبانى الفقه الفعال*، ج ٣، ص ٢٨٤.

إن كلمات القدماء لا سيّما الشيخ و إن أمكن تأويلُ كثير منها بيُسرٍ أو عُسرٍ كحملها على أصالة السلامة تارة، و اخرى على أصالة العقل، و ثالثةً على أصالة الحرّية، و رابعةً على أصالة الإسلام، و خامسةً على أصالة الصحّة، و سادسةً على أصالة الإباحة، و سابعةً على قاعدة الاشتغال، و ثامنةً على حرمة النفوس و الأموال، و تاسعةً على قاعدة حرمة العمل بالظنّ، و عاشرةً على الاستصحابات العقلائيّة أو الإجماعيّة، الا أن الإنصاف استفادة حجيّة الاستصحاب الشرعي من مجموعها عموماً و من بعضها خصوصا؛ و إن أنكره بعض بلسانه فهو معترف بقلبه.

فلنأت بأمثلة للعشرة المذكورة و لا يخفى أن بعضها يصلح لغير واحد من العشرة خصوصا أمثلة التاسع و العاشر كما أن العشرة من باب المثال و لا ندّعي الحصر فيها:

الاستصحاب أو أصالة السلامة ؟

فمن الأوّل: قول الشيخ في المشترى المدّعي للعيب بأن الجارية كان حاملا حين البيع: الثالثة أن يمكن الأمران بأن تأتي به لأكثر من ستة أشهر و دون أقصى مدة الحمل، فالقول قول البائع مع يمينه، لأن الأصل عدم العيب، و هذا أصل في العيوب. انتهى.[1]

و قال: فإذا أراها ثم ابتاعها بعد مدة فإنه يصح بيعه لأن الأصل السلامة، و السلامة يجوز فيه من غير أمارة، فيبني على الأصل. انتهى.[2]

و قال العلامة : لو كان المبيع طعاماً يفسد فعقدا عليه و قد مضى زمان يفسد

---

١. *المبسوط*، ج ٥، ص٢٨٩. و أيضا من أمثلة أصالة السلامة ما في ج٣، ص ٧٦؛ *المهذب*، ج١، ص٤٤٣ و ٤٥١ و ج٢ ص٣٣٧ و *جواهر الفقه*، ص٥٩ و ١١١.

٢. *المبسوط*، ج٢، ص٧٨.

في مثله لم يصح البيع، و به قال الشافعي. و لو كان الزمان ممّا يحتمل الفساد فيه و الصحّة، فالأقوى الصحّة عملًا باستصحاب الحال. انتهى.[1]

و فيما اذا اختلفا فى أن العضو كان صحيحا فالقصاص أو أشلّ فثلث الدية قال الشيخ:

إما أن يكون من الأعضاء الظاهرة كاليدين و الرجلين و العينين و الأنف و الأذنين، أو من الباطنة كالذكر و الخصيتين و نحو ذلك مما لا يظهر. فان كان في الظاهر، قال قوم: القول قول الجاني إلا أن يقيم عليه البينة، و إن كان من الباطن فالقول قول المجني عليه، لأنه مغيب عن أبصار الناس و لا يجوز كشفه لهم،

فالتفريع على هذه الطريقة أن نقول: هذا إذا لم يسلّم الجاني أن هذا العضو الظاهر كان سليما في الأصل، فالقول قوله على ما قلناه، فأما إن سلّم الجاني أن هذا العضو الظاهر كان صحيحا في الأصل لكنه كان أشل حين القطع، فعلى هذا قال قوم: القول قول المجني عليه، و هو الصحيح عندنا و عندهم، لأنه سلّم الجاني سلامة العضو و ادّعى حدوث الشلل فيما بعد فعليه البينة. انتهى.[2]

فكما يمكن أن يقال: ليس تعويل الشيخ على استصحاب السلامة بل على أصالة السلامة التى عليها بناء العقلاء و لو بلا حالة سابقة، كما قدّمنا مثالها فى قوله: «إن لم يعرف له حال جنون فالقول قول الولي، لأن الأصل صحته و سلامته حتى يعلم أنه مجنون»[3]؛

و أمّا عدم إجرائه لها فى بعض فروض محلّ البحث فليس أيضا لعدم تيقّن حالة سابقة لتُستصحب، كيف و قد بنى على السلامة فى الأعضاء الباطنة و لو

---

١. *التذكرة*، ج ١١، ص ١٥٤.

٢. *المبسوط*، ج ٧، ص ٩٣ و ٩٤، ثم ما نسبه الى قوم من التفصيل بين الظاهرة و الباطنة هو مختار الشيخ أيضا كما صرّح به فى ص ٩٥ فى قبال من قدّم قول الجانى أو المجنىّ عليه مطلقا.

٣. *المبسوط*، ج ٧، ص ١٥ و تبعه ابن‌البراج فى *المهذب*، ج ٢، ص ٤٦٣.

بلا تيقّن حالة سابقة، بل لأن بناء العقلاء على السلامة فى الأُمور الظاهرة مقصور على ما اذا لم يختلف فى السلامة حين الولادة مثلا، و أمّا مع الاختلاف فيلتجئون الى الشهود و غيرها، و لذا قال:

إذا قلع عينه فقال المجني عليه: كانت بصيرة و قال الجاني: كانت عمياء، فان لم يسلّم له الجاني ذلك، بل قال: ولد اعمى، فالقول قول الجاني مع يمينه، لأن هذا مما لا يتعذّر على المجني عليه إقامة البينة به، فان هذا لا يخفى على أهله و عشيرته و جيرانه و معامليه. انتهى.[1]

فكذلك يمكن أن يقال: بل كان معوّلا على استصحاب السلامة، إمّا مع أصالة السلامة أو بدونها، و أمّا عدم إجرائه له فى بعض الفروض فليس لعدم حجيّة الاستصحاب، بل إنما هو تقديماً لأدلّة اعتبار البيّنة عليها فى تلك الفروض أو تحديداً لحجّيته للانصراف، كما أن بنائه على السلامة فى الأعضاء الباطنة و لو بلا تيقّن حالة سابقة لا يدلّ على عدم اعتنائه بالاستصحاب، بل يمكن أن يكون لبناء العقلاء عليها فيها، من غير نفى لحجيّة الاستصحاب فى الفروض الأُخر.

الاستصحاب أو أصالة العقل ؟

و من الثانى أى أصالة العقل: قول الشيخ: فان لم يكن يعرف له حال جنون فالقول قول المقذوف، لأنه قد ثبت بالبينة أنه قذف و ما يدعيه القاذف من الجنون لم يعلم، فالظاهر موافق لما يدعيه المقذوف فكان القول قوله مع يمينه فإذا حلف لزم القاذف الحد.

و أما إذا علم له حالة جنون و حالة إفاقة فإن قذف في حالة جنونه لم

---

١. *المبسوط*، ج٧، ص١٢٩.

يلزمه الحد و إن قذف في حال إفاقته لزمه الحد، و إن شك في أمره فلم يدر هل قذف في حال إفاقته أو في حال جنونه فاختلفا، فالقول قول القاذف، و في الناس من قال القول قول المقذوف، و الأول أصح، لأنه ثبت له حال إفاقة و حال جنون و إذا احتملا فالأصل براءة الذمة عن القذف، فلايلزمه الحد مع الشك، و لأن الحدود تدرء بالشبهات. انتهى.[1]

فكما يمكن أن يقال: إن عدم إجرائه للاستصحاب فى المجنون الادوارى كان لعدم حجيّة الاستصحاب عنده، و الا استصحب حالته الأخيرة،

فكذلك يمكن أن يقال: بل عدم إجرائه له انما هو تقديما لما يعارضه من الأدلّة، أو تحديداً لحجيّته فى الفرض للانصراف مثلا، كما اقتصر فى أصالة العقل العقلائيّة التى لاتناط بالحالة السابقة، على من لم يُعرف له حال جنون.

الاستصحاب أو أصالة الحريّة ؟

و من الثالث أى أصالة الحرّيّة الموضوعيّة و الحكميّة: كلمات الشيخ فى المبسوط و الخلاف، فالأُولى كقوله: إذا ادّعى رجل على رجل أنه مملوك له، و أنكر الرجل ذلك كان القول قول المدعى عليه مع يمينه، لأن الظاهر من حاله الحرية. انتهى. و تبعه ابن‌البراج.[2]

و قال الشيخ: اللقيط إذا وجد في دار الإسلام حكم بحريته و إسلامه لأنه وجد في دار الإسلام و إذا وجد في دار الشرك يحكم بكفره تبعا للدار و يحكم بالحرية لأنها الأصل حتى يحدث الرق. انتهى.[3]

---

١. *المبسوط*، ج ٥، ص١٨٧. و انظر أيضا ج٣، ص ٣٦ (و تبعه ابن‌البراج فى *المهذب*، ج ١، ص ٤١٤ و الحلّى فى *السرائر*، ج ٢، ص ٥١٤) و ج٧، ص ١٥.

٢. *المبسوط*، ج٣، ص٢٣؛ *المهذب*، ج١، ص٤١٢ و *جواهر الفقه*، ص٩٢.

٣. *المبسوط*، ج٣، ص٣٥٢.

و الثانية كقوله:إذا تزوج الحر بأمة فرزق منها ولدا كان حـرا، الـى أن قـال: دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم. و أيضا فإن الأصل الحرية، و الرق طار يحتاج إلى دلالة شرعية. انتهى.[1]

و يشابهها أصالة عدم الإكراه كما قال الشيخ: إذا شهد عليه الشهود بالإقرار فادعى أنه كان مكرها على ذلك لم يقبل منه لأن الأصل عدم الإكراه، و إن أقام البينة على أنه كان محبوسا أو مقيدا و ادعى الإكراه قبل منه ذلك. انتهى. و تبعه ابن‌البراج و الحلّی.[2]

لكن مع ذلك كلّه اذا كان فی البين استصحاب ترى الشيخ يقدّمه عليها، فمنه ما فی المبسوط:

مات الرجل حرا و خلف ابنين، فقال أحدهما كنت حرا حـين مـات أبـي، فقال له الآخر: صدقتَ و كنتُ أيضا أنا قد اعتقت قبل موت أبي فالتركة بيننـا، كان القول قول المتفق على حريته لأن الأصل رق الآخر حتى يعلم زوال رقـه. انتهى.[3]

الاستصحاب أو أصالة الإسلام ؟

و من الرابع أی أصالة الإسلام: ما تقدّم آنفا فی اللقيط، لكن مع ذلك ترى الشيخ اذا كان فی البين حالة سابقة للإسلام أو الكفر يستصحبها، كقوله:

إذا قذف امرأة ثم ادعى أنها كانت مرتدة حال قذفها، و قالت: كنت مسـلمة فالقول قولها مع يمينها و عليه الحد لأن إسلامها ثبت بإقراره، فـان فـي ضـمن

---

١. *الخلاف*، ج ٤، ص ٣٥٩.

٢. *المبسوط*، ج ٣، ص ٣٦؛ *المهذب*، ج ١، ص ٤١٤ و *السرائر* ج ٢، ص ٥١٤.

٣. *المبسوط*، ج ٨، ص ٢٧٣ و تبعه فی *جواهر الفقه*، ص ٢٣٦. و انظر أيضـا *المبسـوط*، ج ١، ص ٢٤٧؛ ج ٤ ص ٩٧ و ج ٦ ص ٥٣ و *الخلاف*، ج ٦، ص ١٨٨، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٩ و ٤٠٩.

قوله: «إنها مرتدة» أنها كانت مسلمة قبل ذلك، فان الارتداد لا يكون إلا بعد الإسلام، فإذا ثبت الإسلام فالأصل بقاؤه حتى يعلم خلافه. انتهى.[1]

و قال: رجل مات مسلما و خلف ابنين و تركة، فقال أحدهما: كنت مسلما حين مات أبي فقال له أخوه: صدقت و أنا أيضا كنت مسلما حين مات أبي، فقال له أخوه: بل أسلمت أنت بعد وفاته فالتركة كلها لي فالقول قول المتفق على إسلامه لأنه قد ثبت إسلامه حين وفاة أبيه و اختلفا في إسلام الآخر، هل كان قبل وفاته أو بعد وفاته؟ فكان القول قول المتفق على إسلامه لأن الأصل الكفر حتى يعلم زواله. انتهى. و تبعه ابن البراج.[2]

الاستصحاب أو أصالة الصحّة ؟

و من الخامس أى أصالة الصحّة: قول الشيخ: و إذا اختلفا في قبض رأس المال فقال أحدهما: كان القبض قبل التفرق فلم يبطل السلم و قال الآخر: كان بعده فالسلم باطل كان القول قول من يدعى صحة العقد لأن الأصل بقاء العقد على صحته، و إن أقاما جميعا البينة كانت البينة بينة من يدعى الصحة في العقد.

و إن كان الثمن في يد المسلم فقال المسلم إليه: قبضته قبل الافتراق ثم رددته إليك وديعة أو غصبتنيه و قال المسلم: بل افترقنا عن غير قبض كان القول قول من يدعى صحة العقد. انتهى.[3]

فإنه و إن أمكن صرف كلمة «الأصل» عن الاستصحاب، بحملها على أصالة الصحّة و اللزوم فى العقود، التى استفادها الشيخ من قوله تعالى:

---

١. *المبسوط*، ج ٥، ص ٢٢٥.

٢. نفس المصدر، ج ٨، ص ٢٧٣ و *جواهر الفقه*، ص ٢٣٦ و انظر أيضا *الخلاف*، ج ٥، ص ٥٠٤.

٣. *المبسوط*، ج ٢، ص ١٩٢ و ١٩٣ و انظر أيضا *السرائر*، ج ٢، ص ٣٠٦.

«أوفوا بالعقود» و تمسّك بها و به فى مواضع متعددة[1]، و يؤكّد هذا الحمل ذيلُ العبارة، الا أن له كلمات اخر قابلة للحمل على استصحاب الصحة، كقوله:

إذا أحرم المسلم ثم ارتد لايبطل إحرامه، فإن عاد إلى الإسلام جاز أن يبنى عليه، إلى أن قال: دليلنا ان إبطال ذلك يحتاج الى دليل، و قد وقع في الأصل صحيحا بلا خلاف، و لا دلالة على ذلك. انتهى.[2]

و قال: على الحقنة إجماع الفرقة، و أما التقطير فليس على كونه مفطرا دليل، و الأصل بقاء الصوم و صحته. انتهى.[3]

الاستصحاب أو أصالة الإباحة ؟

و من السادس أى أصالة الإباحة: قول الشيخ: من سبق الإمام في ركوعه أو سجوده و تمم صلاته و نوى مفارقته صحت صلاته، سواء كان لعذر أو لغير عذر، الى أن قال: دليلنا: ان إبطال صلاته بذلك يحتاج الى دليل، و ليس في الشرع ما يدل عليه، و الأصل الإباحة. انتهى[4] فتأمّل.

الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال؟

و من السابع أى قاعدة الاشتغال: ما قدّمناه عن السيّد و الشيخ و الحلّى فى التنبيه الأوّل فلا نعيد.

---

١. منها: *الخلاف*، ج٣، ص١٧٧، ٢٠٧، ٢٢٣، ٤٨٩ و ٥١٨ و ج ٦ ص ١٠٥ و *المبسوط*، ج٢، ص٥٨ و ٣١٢.

٢. *الخلاف*، ج٢، ص ٤٣٥ و انظر أيضا ص ٣٧٠.

٣. نفس المصدر، ص ٢١٤.

٤. *الخلاف*، ج١، ص٥٥٩ و ٥٦٠. و مما تمسّك فيه الشيخ بأصالة الإباحة فى الوضعيات أو فى نفى الكراهة ما فى *الخلاف*، ج١، ص٣٨٩ و ٣٩١ و ج٢، ص٣١٩ و ج ٦، ص ٤١.

الاستصحاب أو حرمة النفوس و الأموال ؟

و من الثامن أى حرمة النفوس و الأموال: قول الشيخ فى المرتدّة: الأصل حقن الدماء، و لم يقم دليل على جواز قتلها، فَعَلى من ادعى قتلها الدلالة. انتهى.[1]

المؤلّف المتتبّع لايقدر على بيان كلّ ما وجده

و أمّا التاسع و العاشر، فقبل التمثيل لهما لا بد من ذكر نكتة فأقول: إنّ من كان مؤلّفا متتبّعا كثيرا مّا يتعذّر أو يتعسّر عليه أن يُلقى الى القارئ كلَّ ما أدركه و وجده و أُلهِمَه من النكات و الدقائق، و لن تجد ذلك الا اذا ألِفت مع التتبُّع و التدقيق؛

فبعد ذكر هذه النكتة أقول: لا يتيسّر لى أن أُؤدّى اليك ما وجدتُه فى تتبُّعاتى الكثيرة حقّ تأديته، و لكن خلاصته أن مُعظَم الأمر فى كلمات القدماء هو هذان الأمران التاسع و العاشر، و لكن يتفوّهون بهما فى مواضع مختلفة لنصرة مذهب الإماميّة أو غير ذلك، و تلك المواضع المختلفة هى مجارى الاستصحاب و البرائة و الاشتغال و التخيير و طريقة النفى و الإجماعيّات و الاصول العقلائيّة كالبناء على السلامة و العقل و الحريّة و الجِدّ و الانتباه و غير ذلك؛ ففى موضع نعبّر نحن فيه بالاستصحاب فهم يعبّرون فيه بأن كلّ حكم ـ و منه التغيّر ـ يحتاج الى شرع أو غير ذلك من تعبيراتهم.

الاستصحاب أو حرمة العمل بالظن؟

فمن التاسع أى حرمة العمل بالظنّ: قول السيّد فى مورد استصحاب عدم العتق:

---

١. *الخلاف*، ج ٥، ص ٣٥٢.

وقوع العتق حكم شرعي لايجوز إثباته إلا بدليل قاطع، و قد علمنا أن حكم العتق يثبت إذا علق بالجملة، و لم يقم دليل على ثبوته إذا علق بالأعضاء، فيجب أن ينفيه. انتهى.[1]

و قال فى مورد استصحاب عدم الشفعة : حق الشفعة حكم شرعي، و الأصل انتفاؤه، و إنما أوجبناه بين الشريكين لإجماع الأمة، فانتقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل، و لم ينقلنا فيما زاد على الاثنين ناقل، فيجب أن يكون في ذلك على حكم الأصل.

فإن قيل: أ ليس قد وردت في رواياتكم التي تختصون بها عن أئمتكم^ أن الشفعة تجب على عدد الرجال، و هذا يدل على أن الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين. و روي عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنه قال: قضى رسول‌الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و لفظة الشركاء تقع على أكثر من الاثنين.

قلنا: هذه كلها أخبار آحاد، و ما لا يوجب علما من الأخبار ليس بحجة و لا تثبت به الأحكام الشرعية، على ما بيّناه في غير موضع. انتهى.[2]

و قال: و ليس لأحد أن يدّعي: أنّ يسير الزعفران إذا خالطه الماء سلبه إطلاق اسم الماء، و ذلك أن إطلاق الاسم هو الأصل، و التقييد داخل عليه و طار بعده، كالحقيقة و المجاز، فمن ادعى زوال الإطلاق في الماء فعليه الدليل. انتهى.[3]

و قال: الطلاق بالشرط غير مسنون، و المشروع في كيفية الطلاق غيره، فيجب أن لا يتعلق به حكم الفرقة، لأن الفرقة حكم شرعي، و الشرع هو الطريق إليه، و إذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي، الى أن قال: على

---

١. *الانتصار*، ص٣٧٢ و فيه مثال آخر أيضا.

٢. نفس‌المصدر، ص٤٥٠ و ٤٥١.

٣. *الناصريات*، ص٧٤.

أن ثبوت الزوجية متيقن، فلا ينتقل عنه إلى التحريم إلا بيقين، و لا يقين في الطلاق المشروط. انتهى.[1]

و منه كلمات الشيخ الكثيرة خصوصا في كتاب الخلاف و في الشبهات الحكميّة، كقوله:

السكران الذي لايميز إذا أسلم و كان كافراً، أو ارتد و كان مسلماً، لم يحكم بإسلامه و لا بارتداده. و به قال أبو حنيفة. و قال الشافعي: يحكم بإسلامه و ارتداده. دليلنا: أن الأصل بقاء إسلامه إن كان مسلماً، و بقاء كفره إن كان كافراً، فعلى من ادّعى تغيره الدليل. انتهى.[2]

و قال: إذا قال لها: رأسك أو جبهتك طالق، لم يقع به طلاق. و قال جميع الفقهاء: إنه يقع به الطلاق. دليلنا: أن الطلاق حكم شرعي. و الألفاظ التي يقع بها الطلاق تحتاج إلى دلالة شرعية، و لا دلالة في الشرع على أن هذه الألفاظ يقع بها الفرقة، و الأصل بقاء العقد إلى أن يقوم دليل. انتهى[3] فتأمّل.

و قال: انهما (ماءان) محكوم بنجاستهما على الانفراد، فمن ادّعى انه إذا جمع بينهما زال حكم النجاسة فعليه الدليل، و ليس عليه دليل، فوجب أن يبقى على الأصل. انتهى.[4]

---

١. *الانتصار*، ص٢٩٨ و ٢٩٩. و انظر ص٢٦٢، أقول في ١٦ / ٥ / ٩٧: كنتُ قد جئتُ بكلامه هذا في الفصل الأوّل، حاملاً صدره على طريقة النفي أعني قاعدة «لو كان لبان» و ذيله عليها أيضا، فهو في الحقيقة عبارة اخرى عما في الصدر و إن أظهره السيد دليلا ثانيا حيث قال: «على أن ...»، و اليوم نقلتُه الى هنا، و لا أصِرُّ على توجيه الذيل و حمله على غير الاستصحاب؛ فلعله ارتكبه عملا و إن أنكره في ذريعته لفظا؛ و ممن صرّح بحمله على الاستصحاب المحقق السبحاني في الانصاف في مسائل دام فيها *الخلاف*، ج٢، ص١١٧ و كذا حمَل عليه ما في *الخلاف*، ج ٤، ص٤٥٨.

٢. *الخلاف*، ج ٥، ص ٥٠٤.

٣. نفس المصدر، ج ٤، ص٤٨٢.

٤. نفس المصدر، ج١، ص ١٩٤.

و قال: إذا هلك المبيع في مدة الخيار بعد القبض، لم ينقطع الخيار. و به قال الشافعي. و قال أبو حنيفة: ينقطع. دليلنا: إن انقطاع الخيار يحتاج إلى دليل، و الأصل ثبوته. انتهى.[1]

و قال فى المبسوط: و يقوى في نفسي أنها لا تحرم على الابن بحال، بوطي الأب، لأنه لا دليل عليه، و الأصل ثبات العقد، و الأول أحوط لما قلناه من الآية. انتهى.[2]

و قال: فإذا أسلم أحدهما قبل صاحبه و أسلم الآخر بعد انقضاء العدة و اختلفا في عين السابق فقال الزوج لها: أنا سبقت فلا نفقة لك، و قالت: بل أنا سبقت و لي النفقة، قيل فيه وجهان:

أحدهما القول قولها لأن الأصل بقاء النفقة، فلا يسقط إلا بدليل، و الثاني القول قول الزوج لأن النفقة إنما تجب يوما بيوم، كل يوم تجب عند صلاة الغداة، فإن اختلفا كان اختلافا في ثبوت الوجوب، فالزوج يقول ما وجبت و هي تقول قد وجبت و الأصل أن لا وجوب حتى يقوم دليل. فلهذا كان القول قوله و هذا أقوى. انتهى.[3]

فتراه قد اعتمد على الدليل فى رفع اليد عن الاستصحاب، بحيث لولاه لأجراه، و لذا أجراه فى الخلاف حيث قال: إذا سافرت المرأة وحدها بإذن الزوج لا تسقط نفقتها و لا قسمتها. و للشافعي فيه قولان: أحدهما: مثل ما قلناه. و الآخر: يسقط. دليلنا: أن الأصل ثبوت حقها، و سقوطه يحتاج إلى دليل. انتهى.[4]

---

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٩.

٢. المبسوط، ج ٥، ص ٣٠٦.

٣. نفس المصدر، ج ٤، ص ٢٣٥.

٤. *الخلاف*، ج ٤، ص ٤١٣ و انظر أيضا *المبسوط*، ج ٦، ص ٤٩.

الاستصحاب أو بناء العقلاء ؟

و من العاشر أى الاستصحابات العقلائيّة أو الإجماعيّة: قول الشيخ: إذا اختلف السيد و المكاتب في مال الكتابة، أو في المدة، أو في النجوم، كان القول قول السيد مع يمينه، إلى أن قال: دليلنا أن الأصل أن لا كتابة، و لا أجل، و لا ثمن، و لا وقت، و إيجاب ذلك يحتاج إلى دليل. انتهى.[1]

أقول: انّا و إن لم نسلّم بناء العقلاء على الاستصحاب فى جميع الأُمور، الا أن وجوده فى بعضها ممّا لا يُنكَر، فمثال عدم الاستصحاب أن من لم ير رفيقه منذ خمسين سنة لا يقول لك: «إن لى رفيقاً» الا مع الغفلة المانعة من تحقّق الالتفات و الشكّ، بل يقول: «كان لى فى سابق الزمان رفيق، حفظه الله إن كان حيّا، و رحمه إن كان قد مات» ، و قد شاهدتُ صدور مثل هذا الكلام عن أبناء العرف العوام ارتكازا منهم من غير علم و لا التفات الى مباحث الاستصحاب،

و مثال الوجود قد يكون على نحو الأماريّة و قد يكون على نحو الأصل العملى، و اليك أمثلتهما:

فالأوّل: كما اذا كان لصديقك فرسٌ أو بيتٌ فشككت فى خروجه عن ملكه بالبيع أو الموت أو غير ذلك، و لكن شكُّك ناش عن كثرة البيوع بين الناس، لا عن منشأ خاصّ ككونه تحت يد الغير؛ ففى مثله لا إشكال فى أن العقلاء يبنون على الحالة السابقة حتّى مع الالتفات الى هذا الشكّ، فيتصرّفون فى ذلك المال علماً برضى الصديق.

و الثانى: له أمثلة كثيرة منها: ما قدّمناه عن الشيخ آنفاً؛ فإن العقلاء اذا رأوا عبدا ليس له أىّ دليل و إنما يدّعى على سيّده أنه كاتبه لم يقبلوه منه و بنوا

---

١. *الخلاف*، ج ٦، ص٣٩٨.

على الحالة السابقة حتّى مع الشّك عن منشأ عقلائى، و أوضح منه ما اذا ادّعى أحد عليك أنك بعته دارك، فإنه لا ريب أن العقلاء يبنون على أنها بعدُ دارُك ما لم يظهر لهم الخلاف، و إن احتملوا صدق المدّعى احتمالا معتدّاً به؛

و يمكن أن يقال: إن ذلك سيرتُهم فى كلِّ ما كان حقّاً لأحدٍ و ادّعى مدّعٍ بلا حجّة زوالَه، كالدار و المَركب و سائر الأشياء بل و العبد و الأمة[1] بل و الزوجة كما قال الشيخ و ابن‌البراج: القول قول الزوج كما لو اختلفا في أصل الطلاق، لأن الأصل أن لا طلاق. انتهى.[2]

لا يقال: إن اعتمادهم فى ردّ دعوى مدّعى الملكيّة ليس على استصحاب الحالة السابقة بل على اليد المتسلّطة فعلا.

لأنا نقول: بل يبنون على الحالة السابقة حتّى مع عدم كون المال تحت يد أحد كالدابّة المُرسلة أو تحت يد أجنبىّ،

قال الشيخ: إذا تنازعا عينا من الأعيان عبدا، أو دارا، أو دابة، فادعى أحدهما أنها له منذ سنتين، و الآخر ادعى أنها له منذ شهر، و أقام كل واحد منهما بما يدعيه بينة ... و العين المتنازع فيها في يد ثالث، كانت البينة المتقدمة أولى ... .

دليلنا: ... و أيضا التي قد شهدت بالملك منذ سنتين قد اضافته إلى ملكه هذه المدة، و التي شهدت به لغيره منذ شهر لا يصح له الملك إلا بأن يكون قد ملكه عن الذي هو له منذ سنتين، و لا خلاف أنا لا نحكم بأنه ملك عنه، لأنه لو

---

١. قال فى *المبسوط*، ج٣، ص٢٣ : إذا ادعى رجل على رجل انه مملوك له و أنكر الرجل ذلك كان القول قول المدعى عليه مع يمينه لان الظاهر من حاله، الحرية. و ان لم ينكر دعواه و أقر بما ادعاه من الرق ثم ادعى انه أعتقه و أنكر سيده ذلك كان القول قول سيده، لأن الأصل أنه ما أعتقه. انتهى. و تبعه ابن‌البراج فى *المهذّب*، ج١، ص٤١٢ و *جواهر الفقه*، ص٩٢.

٢. *المبسوط*، ج ٥، ص ٢٣٦ و *المهذب*، ج ٢، ص ٣٢٠.

كان عنه ملك، لوجب أن يكون له الرجوع عليه بالدرك، فإذا لم يحكم بأنه عنه ملك، بقي الملك على صاحبه حتى يعلم زواله عنه. انتهى.[1]

دعاوى إجماع الفقهاء و العقلاء على أصالة عدم الانتساب

هذا و يمكن أن تُدّعى السيرة على الاستصحاب حتّى فيما لم يكن من الحقوق كالحيض؛ فترى أصالة عدم القرشيّة و أصالة عدم الهاشميّة يُجريهما من يُنكر الاستصحاب،

قال المحقق الحكيم عند قول صاحب العروة : «لو ادَّعى أنه ليس بهاشمي يُعطى من الزكاة لا لقبول قوله بل لأصالة العدم» ما لفظُه:

فقد حُكي عن بعض أنه نسب إلى الأصحاب بناءهم على العمل بها في جميع أبواب الفقه، من النكاح، و الإرث، و الوصية، و البيع، و الوقف، و الديات،

---

١. *الخلاف*، ج ٦، ص ٣٤١ و ٣٤٢. نعم لو وقع تحت يد المدّعى أمكن جعلُها أمارة تُقدّم على الاستصحاب؛ قال الشيخ في *الخلاف*، ج ٦، ص ٣٣٩ و ٣٤٠ : إذا ادعى دارا في يد رجل، فقال: هذه الدار التي هي في يديك لي و ملكي، فأنكر المدعى عليه، فأقام المدعي البينة أنها كانت في يده أمس أو منذ سنة، لم تسمع هذه البينة.

الى ان قال: دليلنا: أن المدعي يدّعي الملك في الحال، و البينة تشهد له بالأمس، فقد شهدت له بغير ما يدّعيه، فلا تقبل. فإن قالوا: أنها شهدت له بالملك أمس و الملك يستدام إلى أن يعلم زواله. قلنا: لا نسلم أن الملك ثبت بها حتى يكون مستداما، على أن زوال الأول موجود، فلا يزال الثابت بأمر محتمل. انتهى.

و يخالفه ما في *المبسوط*، ج٨، ص ٢٩٥ حيث قال: إذا ادعى رجل دارا في يد زيد فأنكر زيد ذلك و أقام المدعى البينة أنه اشتراها من عمرو نظرت في البينة فإن شهدت للمدعى أن عمروا باعه إياها و هي ملك عمرو يومئذ أو شهدت بأن عمروا باعها من المدعى و سلمها إليه أو شهدت بأنها ملك المدعى اشتراها من عمرو، قضينا بها للمدعى، و أسقطنا يد زيد من هذه الأقسام الثلاثة لأنها إن شهدت أن عمرا باعها إياه أو هي ملكه، فقد ثبت ملكها للمدعي حتى يعلم زواله.

و هكذا لو شهدت بأنه تسلمها منه، لان الظاهر أنها حصلت في يد المدعى حتى يعلم كيف زالت. انتهى. و مثله كلام آخر له في ص٣٠٣ و ٣٠٤، و الأقوى ما في الخلاف.

أقول: صرّح الفقهاء بحرمة الإفتاء على غير المجتهد فأمثالُ ما تقدَّم منّى آنفاً مجرَّدُ عبارة في بحث علمي بحت.

و غيرها. و في طهارة شيخنا الأعظم﵀ في كتاب الحيض: أن أصالة عدم الانتساب معول عليها عند الفقهاء في جميع المقامات. انتهى.[1]

و قال الميرزاهاشم الآمُلى: و الذي يجب أن نتوجه اليه هو أن القائلين بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي يقولون هنا باستصحاب عدم القرشية و منهم المصنف (قده) فقال جمال الدين في حاشيته على اللمعة الدمشقية بأن هذا يكون مستفادا من السيرة المتشرعة و بناء العقلاء كما إذا شك في سيادة شخص فيجرون استصحاب عدمها و يكون بناؤهم على عدم ترتيب أثر ما شك في وجوده سواء كان استصحاب العدم الأزلي جاريا أم لا. انتهى.[2]

و الظاهر أن ذلك ليس لوصول تعبُّدٍ اليهم، بل لعقلائيّته و إن لم يُصرِّح بها أكثرهُم، قال السيد السبزوارى: الظاهر كونها (أصالة عدم الانتساب) من الأصول العقلائية المعتبرة عند الكل، و هي أعرف في المرتكزات من أن يكون مَدركها أصالة عدم الانتساب بالعدم الأزلي حتى يبتني على اعتباره و عدمه فلو عُدَّت أصلا نظاميا مستقلا لم يكن به بأس، فهي أصل مستقل بنفسه لا أن يكون مدركه الاستصحاب أزليا كان أو نعتيا[3] انتهى.[4]

---

١. *المستمسك*، ج٩، ص٣١٢. ثم قال: لكن حجيتها من باب الاستصحاب مبنية على جريان الأصل في العدم الأزلي بنحو مفاد ليس الناقصة. و هو محل إشكال و خلاف بين الأعلام. و تقدم في مبحث المياه التعرض له. انتهى.

٢. *المعالم المأثورة*، ج ٥، ص٢٤٨. أقول: قد جئتُ بكلامه لتقريب الدعوى، و لعل تركه كان أولى، حيث لا أدرى كيف استفاده من *حاشية الآغا جمال على الروضة*، ص٥١ و٥٢.

٣. أقول: لايهمنا بعد حصول المقصود تسميته بالاستصحاب و عدمُها.

٤. *مهذب الاحكام*، ج١١، ص٢٤١. و قال المحقق المكارم فى ذيل ما تقدم عن زكاة العروة: جريان أصالة العدم هنا بمعنى استصحاب العدم الأزلي؛ و قد ذكرنا في محلّه أنّه ممنوع؛ اللّهم إلّا أن يقال ببناء العقلاء على العدم في أمثال المقام ممّا يكون عنوان المستثنى عنواناً وجوديّاً يكون أفراده قليلًا في جنب الباقي تحت العام، و لذا ادّعي الإجماع عليه أيضاً؛ و لكنّ الأحوط عدم إعطائه من زكاة غير الهاشمي إذا كان الاحتمال معتدّاً به. انتهى. *العروة مع تعليقاته*، ج٢، ص١٦٣.

و ربما يظهر من المحقق السيدمحمدصادق الروحانى تسليم أن هذا الاستصحاب عقلائى[1] مع أنه وافق الكفاية فى إنكار بناء العقلاء على الاستصحاب.[2]

كلام المحقق الهمدانى حول الاستصحاب و أنه هو أصالة العدم العقلائيّة فى مشكوك الوجود

ثم ان الانتساب ليس له خصوصيّة، بل تجرى أصالة العدم العقلائيّة فى كثير من مشكوكات الوجود،

قال المحقق الهمدانى[3]: إذا راجعتَ أهل العرف و تتبّعتَ في طريقة العقلاء،

---

١. *فقه الصادق*، ج ٢، ص ١٤ و ج ٧ ص ٢٨١.

٢. *زبدة الاصول*، ج ٥، ص ٣٢٣.

٣. أقول فى ٢٠ / ٨ / ٩٧ : أردتُ تعليقات على ما أفاد، لكن لا أذكرها فى المتن حفظاً لنظامه. فأقول و بالله المستعان: كنتُ قبل تأليف الرسالة مُنكراً لعقلائيّة الاستصحاب، لكن اعترفتُ بها فى الجملة أثناء التأليف، و باحثتُ فى أيّامنا هذه جمعاً من الفضلاء لأظفر للتفصيل بين الموارد بضابطة معيّنة فلم أظفر بها بعدُ. الا أنى أذكر بعض ما حصل لى بعد المباحثات: فمنها: وجود أمثلة قطعيّة لعمل العقلاء بالاستصحاب بلا تطرّق توجيهات المُنكرين اليها، كما اذا مرّت بمريض سكتتان قلبيّتان و يُخاف عليه دائما الموت بثالثة، و هو ليس فى داره بل فى المستشفى أو الحج أو السفر أو غير ذلك، فترى العقلاء لا يُوجِبون فى دخول داره الا إحراز رضاه دون إحراز حياته، فيدخلونها و لو مع مُخالفة الورثة و مع الالتفات الى ذاك الشكّ الدائم، بل و حتّى لو أخبرهم الطبيب بأنه سيموت قبل سنَتَين بحيث يُخاف موتُه فى كل آن، نعم لو اشتدّ الخوف فى وقت خاصّ أمكن أحداً الأمر بالتوقّف و منعُ الاستصحاب اذا أراد المتصرّف تصرُّفاً معتداً به مع مُخالفة الورثة و إمكان تبيُّن حال المريض بعد ساعة مثلا، لكن لا يبعد فى هذا الفرض أيضا جواز البيع لوكيله، فلو باع الدار مع مُخالفتهم لم يكن لهم منع المشترى من دخولها و إن غضبوا على الوكيل. و لعمرى انه استصحاب يعمل به العقلاء و لا يأتى فيه شىء من توجيهات الكفاية، ص ٣٨٧.

هذا و يظهر بما تقدم و بالقرعة و غيرها الاشكال فيما ذكره الامام الخمينى حيث قال: ثمّ لو فرضنا أنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على ذلك فلا بدّ لنا من الالتزام بكون الاستصحاب من الأمارات و الطرق العقلائيّة، فإنّه ليس للعقلاء أصل تعبّديّ أو تنزيليّ انتهى. *أنوار الهداية*، ج ١، ص ١١٢.

←

و منها: وجود أمثلة لعدم عمل العقلاء بالاستصحاب، فلولا صحيحة زرارة الأُولى و نحوها لم يجُز الاكتفاء فى موردها بالوضوء السابق جرياً على الارتكاز المتعارف العقلائى؛ و إن أبيت فلا أقل من الشكّ.

و منها: أن المحقق الهمدانى كأنه يقول فى أمثال مسألة التاجر: ان بناء العقلاء على الاستصحاب و إن كان ربما يتجاوز الاحتجاج، لكن أقلُّه الاحتجاج، فيكون دليلا فى الفقه فإنه استنباط الأحكام للاحتجاج عند المولى من غير اهتمام بما فوق ذلك من إصابة الواقع، و اذا كان أقلُّ بنائهم على الاستصحاب مجرّد الحجيّة ندّعى بنائهم عليه حتّى فى مثال التاجر، فلو أن تاجراً باع أموالا كثيرة و ذكر المشترى فى العقد أن على البائع إرسالها الى بلدى فى أوّل رجب مثلا، وجب عليه عند العقلاء العمل بما وعده، سواء أخذ ثمنه أم لم يأخذه نظراً الى تعاهُدهما على أداء الثمن بعد المُثمن، و بالجملة فلو لم يُرسِلها البائع فى أوّل رجب نظراً الى احتمال موت المُشترى أو غيبته أو نحو ذلك صحّ للمشترى الاحتجاج عليه، كما لو أرسلها و جعلها الحامل فى مكان قد عيّنه المشترى و اكتفى بوضعها فيه ثم ضاعت لغيبته لم يكن للمشترى الاعتراض بأنك لم أرسلتَها مع احتمال موتى أو غيبتى أو نحو ذلك، فلو اعترض صحّ للبائع الاحتجاج عليه.

أقول: يمكن الخصمَ ردُّ الاستشهاد بدعوى أنه للإطلاق لا للاستصحاب، فإن المشترى لمّا جعل الارسال على البائع مع أن عروض تلك الشكوك مُحتمل بحسب العادة كان كلامُه ظاهرا فى الاطلاق.

و كذلك الكلام فى السيرة، فتارةً تجرى على أمر للغفلة كما اذا جرت على عدم الفحص عن الحاجب قبل الوضوء فيتمسك بها فقيه لعدم الوجوب و يردّه الآخَر بدعوى كونها للغفلة و عدم انقداح الشكّ، فلو انقدح لم تُحرز السيرة.

و أخرى يأمر الشارع بالوضوء مع التفاته الى غفلة الجُلّ، فيمكن الفقيهَ الأوّل حينئذ التمسُّك بالاطلاق أيضا فيقول: ان هذا الأمر يدلّ على عدم اهتمام الشارع بأمر الحاجب الا فى موارد خاصّة، كالعلم به أو احتماله احتمالا معتدا به. و التنبيه على الموضوعات و إن لم يجب بنفسه كالأحكام الا أنه قد يجب نظراً الى أن عدم التنبيه عليها كأنه تفويت لبيان الحُكم، و التفصيل فى محله.

و بالجملة ففرقٌ بين ما اذا صدر شىء بنفسه و بين ما اذا دعا أحدٌ الى أمر مع علمه أو احتماله وقوع ذاك الشىء معه، فيمكن حينئذ التمسك بالاطلاق و لو مع الغض السيرة، و لعل من أمثلته الطهارة التبعيّة بعد تغسيل الميت و غسل المتنجس و نحو ذلك.

و قد ذكرتُ ذلك لبعض الفضلاء فى مثال العبد الذى ذكره الهمدانى، بمعنى أن مثاله ليس للاستصحاب بل للاطلاق، فأجابنى بما حاصله: أن العبد يبقى على العمل، لكن لا للاطلاق، و كيف يمكن الظهور فيه و الحال أنه لا يمكن التصريح به، أفيمكن المولى أن يقول لعبده: أمرك بكنس الدار و إن شككتَ فى زوال مولويتى رأساً بالموت أو العتق ؟ كلا، فإنه ليس له الأمر و النهى الا فى

لوجدتَّهم لايعتنون باحتمال وجود ما يقتضي خلاف ما بأيديهم من العمل الذي يعملونه بمقتضى أغراضهم العقلائيّة.

ثم ذكر أمثلة و قال: بل لايُعهد عن عاقل رفع اليد عن شيء من هذه الأمور بمجرّد الاحتمال، بل لايعملون بالظنّ أيضا ما لم يكن من طريق عقلائي معتبر، كإخبار الثقة و نحوه.

و كذا العبد المأمور بعمل مدّة حياة مولاه ليس له رفع اليد عن عمله المأمور به بمجرّد احتمال موت المولى، أو عتقه، أو فسخ عزمه، أو غير ذلك من روافع التكليف، بل لو تركه متعذّرا باحتمال موت المولى أو فسخ عزمه، يُعَدُّ عند العقلاء مثل هذا العبد سفيها.

هذا إذا احتمل رفع الحكم الثابت، و أمّا لو احتمل ابتداء صدور حكم من

ظرف مولويته.

أقول: فلا بد من استصحاب بقاء مولويته أوّلاً ثم يترتب عليه وجوب الائتمار أو الاطلاق ثانيا. فصحّ بالأخرة الاستشهاد بالمثال فافهم.

و منها: أن ظاهر الهمدانى أن جميع دعاويه من كون استصحاب عدم الرافع تامّا دون استصحاب المقتضى و قاعدة المقتضى و المانع و الأصل المُثبت، ينطبق عليها بُرهانُه أى عدم الاعتداد بمشكوك الوجود، لكن الانصاف أن غاية ما يمكنه دعوى الوجدان دون البرهان، فإن لخصمه أن يقول مثلا: كما انك طبَّقتَ مشكوك الوجود على الرافع دون المُستصحَب، فكذلك نُطبِّقُه فى قاعدة المقتضى و المانع على المانع دون المُقتضى بالفتح، و كما أن الوجود الثانى للمُستصحَب مشكوك فى استصحاب المُقتضى فكذلك فى استصحاب عدم الرافع فتدبر.

و منها: أن أكثر الاستصحابات العقلائيّة لعلها فى الحقوق و السياسات و المراسلات و المعاملات (انظر *أنوار الهداية*، ج١، ص١١٢) دون غيرها، بل تجد فى تعليقات جماعة على حيض العروة و زكاتها الاستشكال فى ما تسالم الفقهاء عليه من أصالة عدم الانتساب، فإنك و إن لم تجترئ على أن تُعطى الخمس من لا تعلم سيادته، لكن ذلك لعدم إحراز الشرط، لا للبناء على عدم السيادة، و لذا لا تجترئ على إعطائه الزكاة أيضا لولا التعويل على أمور أخر، كالحمل على الأعمّ الأغلب من عدم السيادة كما فى أصالة العقل و أصالة الإسلام و أصالة الحريّة و أصالة السلامة، و كاستظهار كفاية العدم المحمولى من الأدلّة، دون العدم النعتى.

مولاه، أو ثبوت شيء يترتّب عليه حكم مولوي، لا يجب عليه الالتفات إليه بحكم العرف و شهادة العقلاء، و هذا هو الذي نسمّيه في الشرعيّات بالبراءة الأصليّة.

و قال: نعم، في موارد احتمال صدور حكم مولوي أو ثبوت حكم شرعي، العقل أيضا مستقلّ بقبح العقاب من دون برهان، إلّا أنّ العبد يتركه أوّلا و بالذات بمحض طبعه اعتمادا على عدم الثبوت من دون التفاته إلى هذه القضيّة العقليّة.[1]

و قال: اعتُرض على ما ادّعيناه من اعتبار الاستصحاب و حجّيّته لدى العقلاء: بالنقض بأنّ التجّار لا يرسلون البضائع إلى شريكهم لو شكّوا في حياته،

---

١. أقول فى ٩٧/٨/٨ : خطر ببالى فى سالف الزمان أن قبح العقاب بلا بيان و إن كان كلاما صحيحا تقبله الطباع، الا أن ذلك لانصراف الأذهان عند سماعه الى موارد الغفلة التامّة، و أمّا اذا التفتَت الى موارد الشكّ فليس الأمر بديهيّا، بل كنتُ أقول: حكمُ العقل حينئذ لزوم دفع الضرر المُحتمل، و استدللتُ عليه بأنه اذا تأمّل عاقلٌ فى ورود القاعدة الأُولى على الثانية كما عليه الاصوليون أم العكس كما عليه الأخباريون و لم يصل الى نتيجة فماذا يفعل ؟ هل يرتكب ذاك الفعل أم لا ؟ لا شكّ أنه لا يفعله خوفا من الضرر المحتمل كما أجابنى بذلك أيضا أستاذى السيد موسى الزنجانى، و هذا دليل على أنه اذا لم يجد العبد دليلا على الرخصة يحمله عقلُه على الاحتياط.
هذا و لكنّى الآن فى تردُّدٍ حيث لا بد لى من ملاحظة أبحاث الفحول كالشهيد الصدر و مُخالفيه، لكن الذى قد يُسهِّل علىَّ الأمر اعترافى بما ذكره الهمدانى، فإن البناء على عدم التكليف لو لم يكن عقليّا فلا أقلّ أنه عقلائى، و وجهه أن مُبطلات الوضوء مثلاً و إن كانت عند الله قليلة، لكن الأسئلة عنها كثيرة، أليس من حقّ العبد أن يشكّ فى مُبطليّة التجشُّؤ كما تُبطِل الريح الخارجة من الدبر ؟ و كذا الأكل حين الوضوء أو المشى حينه أو انكشاف العورة حينه أو تنجُّس البدن أو العورتين حينه كما يُبطِل كلُّها الصلاة ؟ و كذا مُبطليّة الارتداد بعده و هكذا، و قِس على الوضوء غيره، و بالجملة فالأحكام الإلزامية و غير الإلزاميّة و إن كانت متناهية الا أن الأسئلة عنها و الشكوك فيها غير متناهية، فلا شكّ أن بناء العقلاء فى ذلك على العدم، لا الاحتياط، و كذا اذا شكّوا فى ردع سيرهم: نعم يمكنك السؤال عن أن ذلك هل هو قاعدة كليّة أم لا ؟ و ليس الآن ببال هذا الحقير فى البراءة جواب حاضر قطعىّ، نعم الظاهر عندى فى مبحث السيرة بعد التحقيقات الكثيرة أن حجيّتها ليست بالسعة التى زعموها. بل العمل بها تابع لتشخيص الفقيه فى كل مورد مورد كالتواتر.

و لايجعلونه وصيّا في الأموال أو قيّما على الأطفال، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لاتحصى.

و فيه: أنّ الاعتناء بالشكّ في هذه الموارد إنّما هو من باب مراعاة الاحتياط، و التحرّز عن الضرر المحتمل.

ألا ترى أنّه لو أخبره ثقة عدل بل ثقات عدول و لم يطمئنّ بحياته و عدم ضياع أمواله، لايعتني بقولهم. و كذا لو قال لشريكه: أعط كلّ فقير من أهل بلدك درهما و عليّ أداؤه، و احتمل الشريك إرادة بعض الفقراء لا جميعهم، و علم من حاله أنّه لايؤدّي إلّا ما قصده في الواقع، لايعمل بأصالة العموم و عدم قرينة المجاز.

و هذا لا ينافي حجّيّة أصالة العموم و عدم القرينة، و كذا إخبار الثقة، لأنّ أثر الحجّيّة إنّما يظهر فيما لا يمكنهم فيه التخطّي على تقدير الحجّيّة، كما هو الشأن في أحكام الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، لا في مثل هذه الأمور التي يحسن فيها الاحتياط لدى العقلاء ما لم ينكشف الواقع انكشافا جزميّا، كما هو ظاهر.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكرنا إنّما هو حجّيّة الاستصحاب لدى العقلاء فيما عدا الشكّ في المقتضي، و أمّا فيه فمقتضاه عدم الحجّيّة، لأنّ مآل كلامنا إلى دعوى أنّ العقلاء لا يرتّبون الأثر على مشكوك الوجود أصلا، فلو كان المشكوك مؤثّرا في زوال شيء، فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ ترتيب آثار الموضوع الذي يشكّ في زواله.

و أمّا إذا تعلّق الشكّ أوّلا و بالذات بنفس الموضوع، كما هو الشأن في الشكّ في المقتضي، فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ عدم الالتفات إلى وجوده في الزمان الثاني، لأنّ وجوده في الزمان الثاني أيضا ممّا لا بدّ من إحرازه في مقام ترتيب الأثر عليه، و ليس وجوده السابق طريقا لإثبات وجوده في زمان الشكّ.

و قال: و ليُعلَم أنّ مقتضى ما ذكرنا من عدم اعتداد العقلاء بالشكّ في رفع اليد عن الأمر الثابت عدم جواز ترتيب أثر المقتضي ـ بالفتح ـ بمجرّد إحراز مقتضيه مع الشكّ في وجود ما يمنعه من التأثير، كما لو علم أنّ زيدا شرب سمّا أو أصابه سهم قاتل و احتمل عدم تأثيره في مزاجه، لبعض الموانع من التأثير، فإنّه لا يكفي ذلك في ترتيب آثار قتل زيد من القصاص، و أخذ الدية، و تقسيم تركته، و غيرها.

و كذا مقتضاه عدم جواز ترتيب الآثار المرتّبة على موضوع جديد ملزوم لبقاء المستصحب في الواقع، كطول لحيته على تقدير حياته، فإنّه لا يعتدّ باحتمال وجود هذا الموضوع حتى يترتّب عليه آثاره، كاحتمال حصول المقتضى ـ بالفتح ـ في الفرض السابق.

و كونُ الشكّ في حصول المقتضي و وجود هذا الموضوع الجديد مسبّبا عن الشكّ في وجود المانع و الرافع لا يجدي في إثبات الموضوع الذي أنيط به الحكم، إذ ليس معنى أصالة عدم المانع أو الرافع ـ على ما عرفت ـ إلّا أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجوده في رفع اليد عمّا كانوا عليه، لا أنّهم يلتفتون إليه و يبنون على عدمه في الواقع حتى يكون الشكّ في المانع طريقا عقلائيّا لإحراز عدمه الواقعي فيترتّب عليه آثاره و لوازمه، كثبوت المقتضي و وجود الملزوم.

و قال: انّ مفاد أخبار الاستصحاب ليس إلّا الإمضاء لطريقة العقلاء .... و قد أوضحنا ذلك في الأصول مستشهدين بقرائن كثيرة داخليّة و خارجيّة. انتهى.[1]

---

١. *مصباح الفقيه*، ج٣، ص ٦٥ الى ٧٢. أقول فى ٢٧ / ٨ / ٩٧: و يشابهه فى بعض ذلك ما فى *المصباح المنير*، ج٢، ص ٣٢٠ و ٣٢١، و هو للفيومى المتوفى سنة ٧٧٠، شرحاً على كتاب الرافعى المتوفى سنة ٦٢٣.

هل تدلّ أصالة العدم العقلائيّة على البرائة ؟

و كأن السيّد المرتضى أيضا نظر الى هذه الأصالة العدميّة العقلائيّة أو نحوها فى حجيّة أصالة البرائة حيث قدّمنا أنه مع إنكاره لحجيّة الاستصحاب أعقبه بقوله: أمّا الاستدلال ببراءة الذّمّة فممّا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ تعلّق الحقّ بالذّمّة عقلا أو شرعا يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدّى النّظر إلى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذّمّة. و لولا صحّة هذه الطّريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق. انتهى.[1]

و قال الشيخ: قال السيد: «كانت (أى الجارية الهالكة) صانعة أو تقرأ القرآن» فأنكر الغاصب فالقول قول الغاصب، لأن الأصل أن لا صنعة و لا قراءة.

و فيهم من قال: القول قول السيد لأنه أعرف بصفة ملكه، و الأول أصح، لأنه و إن كان أعرف به فلا يقبل قوله على الغاصب في إيجاب حق عليه مما لا يعلم أصله. انتهى. و تبعه ابن البراج و به أفتى الحلّى.[2]

---

١. *الذريعة*، ج٢، ص ٣٦٠ و ٣٦١. أقول فى ٢٧ / ٨ / ٩٧ : الشائع بيننا اليوم هو استعمال كلمة البراءة عند الشكّ فى الالزام فقط، و لذا تجرى البراءة عن وجوب السورة مثلا و إن عُلم فيها ورود حُكم غير الاباحة، مردداً بين الوجوب و الاستحباب.

و أمّا البراءة فى كلام المرتضى و غيره من القدماء فيُراد بها كثيراً أو دائماً البراءة الاصليّة، الجارية عند الشكّ فى كل حُكم غير الاباحة و لو لم يكن الزاماً، و لا ينافيه قوله: « براءة ذممهم من الحقوق» فإن المراد بالحق أعم من الالزام كما يظهر بملاحظة كلماتهم التى أوردناها هنا (خصوصا قولهم: شغل الذمة بواجب أو مندوب) و غيرها.

و قد ظهر بما ذكرناه النظر فيما استظهرناه فى المتن، فقد توَهمتُ سابقاً أن الشيخ نفى الوضعيات و المستحبات و المكروهات بالبراءة المصطلحة عندنا، فتعجّبتُ من ذلك و اهتممتُ بالتوجيه، مع أن مراده البراءة الاصلية و هو الحكم بالاباحة ما لم يثبت استحباب أو كراهة، كما يعترف به المتاخرون ايضا.

٢. *المبسوط*، ج٣، ص ٧٦؛ *جواهر الفقه*، ص١١١ و *السرائر*، ج٢، ص ٤٩٠.

تمسّك الشيخ بالبرائة فى الوضعيّات و المستحبّات و المكروهات

بل قد يظهر من الشيخ التمسّك بهذه البرائة العقلائيّة فى الوضعيّات و المستحبّات و المكروهات، كقوله: ان أذّن الجنب في المسجد أو في منارة في المسجد كان عاصيا بلبثه في المسجد، و ان كان الأذان مجزيا، و به قال الشافعي. و قال إسحاق: لا يعتد به. دليلنا إجماع الفرقة فإنهم لا يختلفون في ذلك، و أيضا الأصل براءة الذمة و إيجاب الطهارة و جعلها شرطا في صحة الأذان يحتاج الى دليل. انتهى.[1]

و قال: لا يستحب الترجيع في الأذان، و هو تكرار الشهادتين مرتين أخريين، الى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة، و أيضا الأصل براءة الذمة، و استحباب ذلك يحتاج الى دليل. انتهى.[2]

و قال: يجوز للمحرم أن يغسل ثيابه و ثياب غيره. و به قال الشافعي. و قال أحمد: أكره له أن يغسل ثياب غيره. دليلنا: إجماع الفرقة، و براءة الذمة، و اباحة الأصل، فمن ادّعى خلاف ذلك فعليه الدلالة. انتهى.[3]

و قال: رفع اليدين عند مشاهدة الكعبة لا يعرفه أصحابنا، و قال الشافعي: ذلك مستحب. دليلنا: ان الأصل براءة الذمة، و شغلها بواجب أو مندوب يحتاج إلى دليل. انتهى.[4]

و قال الحلّى ردّاً على استحباب جهر المنفرد بصلاة الظهر يوم الجمعة: شغل الذّمة بواجب أو مندوب يحتاج إلى دليل شرعيّ، لأنّ الأصل براءة الذّمة، و

---

١. *الخلاف*، ج١، ص٢٨١ و انظر أيضا ص ٤٢٥.

٢. نفس المصدر، ص٢٨٨.

٣. نفس المصدر، ج٢، ص٣١٩. و نحوها مسألة بعدها، و انظر أيضا ج١، ص٣٨٩ و ٣٩١ و ج٦، ص٤١، و *جواهر الفقه*، ص١٨ و ٣٨.

٤. *الخلاف*، ج٢، ص٣٢٠.

الإجماع فغير حاصل، و الرواية مختلفة، فلم يبق إلا لزوم الأصول، و هو بـراءة الذمم. انتهى. و نحوه غيره.[1]

أمثلة اخرى لأصالة العدم العقلائية فى الشبهات الموضوعية

و بالجملة انه و إن لم يبن العقلاء على كثير من الاستصحابات و كذا بعـض مصاديق استصحاب العدم الأزلى أو نحوه الا أن الإنصاف بناؤهم علـى بعضـها الآخَر، سواء كانت الشبهة موضوعيّة أم حكميّة، أمّا الشبهة الموضوعيّة فكقول الشيخ: فان أصدقها تعليمَ سورة من القـرآن ثـم اختلفـا فقـال: «قـد علّمتـك» فأنكرت فإن كانت لا تحفظها، فالقول قولها مع يمينها، لأن الأصل أنه ما لقّنهـا، و إن كانت حافظة لها و قالت: «إنى حفظتها من غيره» فعلى وجهين: أحـدهما القول قولها، لأن الأصل أنه ما لقّنها و هو الأقوى، و الثاني القول قوله، لأنها مـا كانت تحفظها، و هي الآن تحفظها فالظاهر أنها منه حفظت. انتهى.[2]

و نظائره كثيرة فى كلمات الشيخ خصوصا فى المبسوط[3]، و كذا ابن البـراج الذى متون كتبه هى متون كتب الشيخ بعينها أو قريب منها.[4]

---

١. *السرائر*، ج١ ص٢٩٨ و انظر أيضـا ص١٤٤ و ١٧٠ و ٢٨٢ و ٣٠٣ و ٣١٩ و ٣٩٣ و ٥٢٣ و ج٢، ص١١٦ و ٣١٨ و ٤٧٨ و ٦٢٤ و ج٣ ص٥١.

٢. *المبسوط*، ج ٤، ص ٢٧٤.

٣. انظر *المبسوط*، ج٢، ص ٥٥ و ٢٠٩ و ج٣، ص٢٣ و ٣٤ و ٦٦ و ٣٣٣ و ج ٤، ص ٢٣٦ و ٣٦٨ و ج ٥، ص٧٠ و ٧٦ و ١٠٢ و ٢٠٥ و ٢٢٥ و ٢٣٦ و ٢٨٦ و ج ٦، ص ٩٦ و ١٧٧ و ٢٤٠ و ج٧، ص١٢٨ و ١٩٩ و ٢٧٦ و ج٨، ص٩٢ و ٢٧٣ و *الخلاف*، ج٣، ص١٥٣ و ١٥٤ و ٣٠٩ و ٥٦١ و ج ٤، ص١١٩ و ١٢٠ و ج ٦، ص٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٦ و غيره.

٤. انظر *المهذب*، ج١، ص٤١٢ و ٤١٤ و ٤٢٥ و ٤٤٣ و ج٢، ص ٣٥ و ٥٣ و ٦٢ و ٦٩ و ٧٠ و ٧٣ و ٧٤ و ٧٥ و ٢٧١ و ٢٩٣ و ٢٩٥ و ٣٠٤ و ٣١٤ و ٣٢٠ و ٣٧٨ و ٤١٩ و ٤٦٣ و ٥٧٠ و *جـواهر الفقـه*، ص ٥٥ و ٥٦ و ٥٧ و ٦٢ و ٦٧ و ٦٨ و ٧١ و ٧٥ و ٩٢ و ٩٦ و ١١١ و ١١٧ و ١٤٣ و ١٦٥ و ١٧٠ و ١٧٩ و ١٨١ و ١٨٣ و ١٩١ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٣٥ و ٢٣٦ و غيره.

الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف

و لایخفی أن استصحاب العدم فی بعضها مقرون بالظنّ بالخلاف، کالمثال المتقدّم و أشدُّ منه کلام آخر له و قد عبّر فیه عن مقتضی الاستصحاب بالظاهر و ربما یظهر الإجماع من ذیله، و هذا نصُّه:

إذا طلّقها طلقة رجعیة ثم اختلفا في الإصابة فقال الزوج: «طلّقتك بعد ما أصبتك فلي علیك الرجعة و لك کمال المهر و علیك العدة» و قالت هي: «طلقتني قبل الإصابة فلیس علیّ العدة و لا لك علیّ رجعة و لي علیك نصف المهر» فالقول قولها مع یمینها، لأن الطلاق إذا کان في نکاح لا یُعلم فیه الإصابة فالظاهر أن الفرقة قد وقعت، و البینونة حصلت، فإذا ادّعی الإصابة ادّعی أمرا باطنا یرید أن یرفع به الظاهر،

الی أن قال: هذا إذا لم تکن هناك خلوة، فان حصل هناك خلوة ثم ادعیا ذلك فمن قال: «الخلوة لا تأثیر لها» یکون وجودها کعدمها. و من قال: «لها تأثیر».

منهم من یقول: «إن تأثیرها أنها تجري مجری الإصابة»، فعلی هذا، الخلوة تسقط دعواهما جمیعا، لأنه بمنزلة الإصابة، و منهم من قال: «تأثیرها أنه یرجّح بها قول من یدّعی الإصابة»، و الأول أصح عندنا، و هو أنه لا تأثیر للخلوة أصلا. انتهی. و تبعه ابن‌البراج.[1]

---

١. *المبسوط*، ج ٥، ص١٠٨ و *المهذب*، ج ٢، ص ٢٩٥. و ربما یظهر قادحیّة الظنّ بالخلاف مما فی *المبسوط*، ج ٣، ص ٣٦ حیث قال:

إذا شهد علیه الشهود بالإقرار فادعی أنه کان مکرها علی ذلك، لم یقبل منه لأن الأصل عدم الإکراه و إن أقام البینة علی أنه کان محبوسا أو مقیدا و ادعی الإکراه قبل منه ذلك و کان القول قوله مع یمینه، لأن الظاهر من حال المحبوس و المقید أنه مکره علی تصرفه و إقراره. انتهی.و تبعه ابن‌البراج والحلّی فی *المهذب*، ج ١، ص ٤١٤ و *السرائر*، ج ٢، ص ٥١٤، الا أن یُحمل علی الظنّ الاطمئنانی.

و قال العلامة: الاحتمال و لو كان نادراً ينفي لزوم الإقرار، عملا بالاستصحاب. انتهى.[1]

و لكن قال في *نهاية الإحكام*: طين الطريق إن علم اختلاطه بالنجاسة، وجب اجتنابه و لا يعفى عنه، سواء قل أو كثر. و كذا لو غلب على الظن ذلك. و لو اشتبه بني على أصل الطهارة، عملا بالاستصحاب السالم عن معارضة ظن النجاسة و يقينها. لكن يستحب إزالته بعد ثلاثة أيام، لعدم انفكاكها عن ملاقاة نجاسة فيها غالبا. انتهى.[2]

و ظاهره أن الظنّ النوعي لا يعارض الاستصحاب، و لكن يعارضه الظن الشخصي كاليقين، اللهم الا أن يراد بالظنّ الاطمئنان مؤيّدا ببعض كلماته الاخر[3].

---

١. *التذكرة*، ج ١٥، ص ٢٩٢.

٢. *نهاية الإحكام*، ج ١، ص ٣٨٦.

٣. كما في *المنتهى*، ج ٣، ص ٢٤٠، حيث قال: يستحبّ إزالته إذا مضى عليه ثلاثة أيّام لغلبة الظّنّ بعدم سلامته من النّجاسة. و لا يجب لعدم العلم بها، فلا يترك يقين الطّهارة بشكّ المتجدّد. انتهى. فإنه كالصريح في الاقتصار على اليقين، و هو يلازم عدم كفاية الظن الشخصي. فحصل التوافق بين فتوييه في الموضعين.

لكن ظهر أن المراد بقوله: «لغلبة الظن بعدم سلامته» الظن لا الاطمئنان الذى هو حجّة و لا يعبّر عنه بشكّ المتجدّد، و أن مادّة « الغلبة» لا تقتضى ارادة الاطمئنان، فيحتمل أن يقال: لا يمكن تأييد ما نقلناه في المتن بما نقلناه في الهامش، و ذلك لأن التأييد مشروط بظنّ موافقتهما، و نحن نقطع بمخالفتهما إجمالا، إمّا في الفتوى حيث ان فتواه في المنتهى عدم كفاية الظنّ و في النهاية كفايته للوجوب، و إمّا في المراد من الظنّ الغالب بعد موافقتهما في الفتوى بحيث أراد بالظن الغالب في المنتهى الظن غير الاطمئناني و في النهاية الاطمئناني؛ فاذا كانت المخالفة بينهما قطعيّة بأحد الوجهين فلا يؤيّد أحدهما الآخر في المراد أو الفتوى لعدم ترجيح بين الوجهين المتقدمين،

اللهم الا أن يقال: ليس بينهما تخالف، لأن ما في المنتهى دال على عدم كفاية الظن و ما في النهاية دال على كفاية الاطمئنان، و ذلك لأن المراد بالظن الغالب في الأوّل الظن و في الثاني الاطمئنان، لأنه فرق بين قولنا: «غلبة الظن» و قولنا: « غلب على ظنه ذلك» فإن الأوّل غير صالح لارادة الاطمئنان بخلاف الثاني فتدبر.

أو أن يقال: العمل بالظن مع انه لا حجية له لم يكن الا للنص الخاص عن أبى الحسن عليه السلام[1] لكنه خال عن تفصيل العلامة.

أصالة العدم العقلائيّة فى الشبهات الحكميّة

و كذا الشبهة الحكميّة كثيرا ما تجرى فيها أصالة العدم العقلائيّة على اختلاف مواردها، فتارة تكون مصداقُها أصالة عدم التكليف المعبَّر عنها بأصالة البرائة، و اخرى أصالة عدم التغيُّر المعبَّر عنها بالاستصحاب، و ثالثةً أصالة عدم الفراغ المعبَّر عنها بأصالة الاشتغال، و رابعةً أصالة عدم الاشتراط ، و خامسةً غيرها من مصاديق أصالة العدم،

فمن الأُولى قول السيّد: الإحداد حكم شرعي، و الأصل انتفاء الأحكام الشرعية، فمن أثبتها كان عليه الدليل، و إنما أوجبنا الإحداد على المتوفى عنها زوجها و خرجنا عن حكم الأصل بدليل ليس هو هاهنا ثابتا. انتهى.[2]

و من الثانية قول الشيخ: ما هو صريح في الطلاق ليس بكناية في الإعتاق، و لايقع العتق إلا بقوله: أنت حر، أو أعتقتك، و ما عدا ذلك لايقع به عتق، الى أن قال: دليلنا: أن الأصل بقاء الملك، فمن أوقع الحرية بما ذكره فعليه الدلالة. انتهى.[3]

---

١. *الكافى*، ج ٣، ص ١٣؛ *الفقيه*، ج ١، ص ٧٠ (أرسله معبّراً بكلمة قال)؛ *التهذيب*، ج ١، ص ٢٦٧ و *مستطرفات السرائر*، ج ٣، ص ٦١٣. و جعله السيدمصطفى الخمينى معتبرا فى كتاب *الطهارة*، ج ٢، ص ١٦٥.

هذا و صرّح كثيرون بحمله على الاستحباب و لم أجد من أفتى بالوجوب الا ابن البراج فى *المهذب*، ج ١، ص ٥١، و كذا يحتمل استظهاره من العلامة فى *النهاية*، ج ١، ص ٣٨٦ كما استظهره منه فى *نهج الإعلان بما يثبت به دخول شهر رمضان*، ص ١٤٧ و *رؤيت هلال*، ج ١، ص ٧٢٣.

٢. *الانتصار*، ص ٣٤٥.

٣. *الخلاف*، ج ٣، ص ٢٨ و ٣٩ و ج ٤، ص ٣٢٦ و ٤٦٦.

و من الثالثة قول السيّد: الصحيح في وجه المنع من الصلاة في الثوب المغصوب: أنا قد علمنا أن اجزاء الفعل و تعلق الأحكام الشرعية به انما يعلم شرعا، و الأصل في الفعل اللاشرع، فمن ادعى إجزاء الصلاة في الثوب المغصوب فقد أثبت شرعا، و يلزمه إقامة دليل شرعي عليه، و ليس في أدلة الشرع ما يقتضي ذلك. انتهى.[1]

و من الرابعة قوله: دليلنا على أن الشهادة ليست بشرط في النكاح بعد الإجماع المتردد: أن الأصل ألّا شرط، لأن الشرط شرع و حكم زائد، فمن ادعاه كان عليه الدليل. انتهى.[2]

و من الخامسة قوله: الأصل انتفاء الأحكام الشرعية، و إنما تثبت بالأدلة القاهرة، و قد علمنا ثبوت الولاء في عتق المتبرع، و لم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب، فيجب أن يكون على الأصل في انتفائه. انتهى.[3]

و لعله يجمع الكلّ كلمة «الأصل» فى عبارة الشيخ حيث قال فى بحث القضاء: متى حدثت حادثة فأراد أن يحكم فيها، فان كان عليها دليل من نص كتاب أو سنة أو إجماع عمل عليه و كذلك عندهم إن كان عليه قياس لا يحتمل إلا معنى واحدا كالشفعة للشريك، و خيار الأمة إذا أعتقت تحت عبد، و نحو هذا، حكم به من غير مشورة،

و عندنا أن جميع الحوادث هذا حكمها، فلايخرج عنها شيء، فان اشتبهت كانت مبقاة على الأصل. و عندهم إن كانت مسئلة اجتهاد استحب له أن يشاور فيها. انتهى. و نحوه كلام ابن‌البراج.[4]

---

١. *الناصريات*، ص٢٠٨ و انظر أيضا *الانتصار*، ص ١٢٠ و *الخلاف*، ج٣، ص٣٨٨.

٢. *الناصريات*، ص ٣٢٠.

٣. *الانتصار*، ص ٣٧١ و ٤٥٣؛ *الناصريات*، ص٩٣؛ *الخلاف*، ج٣، ص ٤٠ و ٤٠٣؛ ج ٤، ص ٨٦؛ ج ٥، ص١٠٧؛ ج ٦، ص٢٥٨ و ٣٤٨ و ٣٧٠ و ٣٧٢ و *جواهر الفقه*، ص ١٦٥.

٤. *المبسوط*، ج٨، ص٩٧ و *المهذب*، ج٢، ص ٥٩٦.

و قال الحلّي بعد نقل فتوى الشيخ: هذا هو الصحيح الذي يقتضيه مذهبنا، الذي لا يجوز العدول عنه. انتهى.[1]

و كذا قول المفيد: فإنا نقول في الشريعة ما يوجبه اليقين منها و الاحتياط للعبادات فنقول على الحكم في الأشياء بما يقتضيه الأصل إن كان يدل عليه دليل حظر أو إباحة من طريق السمع أو العقل، و لا ينتقل ذلك عن حكم شرعي إلا بنص شرعي. انتهى.[2]

حصيلة البحث الى الآن

و بالجملة ان كلمات الأصحاب و إن أمكن حملُ بعضها على غير الاستصحاب أو على الاستصحابات العقلائيّة أو الاجماعيّة، لكن ملاحظة مجموعها تُعطي أن للاستصحاب الشرعي أيضا منزلة عندهم، و أنهم لو لم يتلقّوا الاستصحاب من الشرع و لو إمضاء لم يستعملوه بهذه الكثرة.

و يؤيّد ذلك قول الشيخ: أما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلك إلا و له مدخل في أصولنا و مخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة يوجب علما يجب العمل عليها و يسوغ الوصول [المصير خ ل] إليها من البناء على الأصل، و براءة الذمة و غير ذلك. انتهى.[3]

فبما ذكرنا يمكن دعوى اتّفاقهم على واقع الاستصحاب و إن أنكره بعضهم لفظا في قبال بعض القائلين به من العامّة الذين عُرفوا بالأقيسة و الاستحسانات.

---

١. *السرائر*، ج ٢، ص ١٨١.

٢. *المسائل الصاغانية*، ص ٤٤.

٣. *المبسوط*، ج ١، ص ٢.

حول استدراك فى الاعتماد على الاتّفاق العملى على الاستصحاب

بقى فى الاعتماد على الاتّفاق العملى على الاستصحاب ما لاتحصل النتيجة النهائيّة الا باستدراكه فنقول:

انك لو أعدت النظر فيما قدّمناه من الفتاوى الكثيرة الظاهرة أو الصريحة فى الاستصحاب، وجدتَ جُلَّها للشيخ فى المبسوط و الخلاف؛ فلو كنتُ وجدتُ منها شيئاً فى كلمات مثل السيّد لأتيتُ به لأقدميّته[1]، لكنى لم أظفر منه الا على موارد نادرة قابلة للتأويل، و الذى شدّد صعوبةَ وجدان فتوى استصحابيّة فى كلمات السيّد وجازةُ كتابيه الانتصار و الناصريّات[2] بخلاف مبسوط الشيخ و خلافه. و يؤيّد تفرُّدَ الشيخ بالفتاوى الاستصحابيّة ذيلُ كلامٍ للحلّى و هذا نصُّه:

كلٌّ منهما يدّعي أنّه ملكي الآن، و بينةُ كلٍّ واحد منهما تشهد بأنّه ملكه الآن، غير أن إحدى البينتين تشهد بالملكية الآن و بقديم الملك، و الأخرى

---

١. و قد وجدتُ منه ما ينفع فى المقصود و أنا فى تسويد التنبيه السادس من هذا الفصل، فراجع هذا التنبيه.

٢. هذا مضافا الى ما ذكرتُه سابقاً من أن القدماء لا سيّما فى فقههم المُقارِن كان همُّهُم التمسك بالإجماع دون الأخبار و السيرة و الاستصحابات، بخلاف المتأخرين. و لذا لا تجد التمسك بالاستصحاب صريحا حتّى فى فقه المفيد القائل به.

تشهد بالملكية الآن و بحديث الملك، مثاله انّ إحدى البينتين تشهد بالملك منذ سنتين، و الأخرى منذ سنة، فالبيّنة بينة قديم الملك و هي المسموعة و المحكوم بها دون بيّنة حديث الملك لأنّ حديث الملك لا يملكه إلا عن يد قديمة فهو مدّعي الملكية عنه، و لا خلاف أنّا لا نحكم بأنّه ملك عنه لأنّه لو كان عنه ملك لوجب أن يكون الرجوع عليه بالدرك، فإذا لم يحكم بأنّه عنه ملك بقي الملك على صاحبه حتى يعلم زواله عنه.

و كذلك تكون بينة صاحب السبب[1] أولى في هذه المسألة إذا كانت العين المتنازع فيها في يد ثالث و خارجة من أيديهما، عند بعض أصحابنا، و الأقوى عندي استعمال القرعة هاهنا، و ان لا يجعل لصاحب السبب هاهنا ترجيح، لأنّ الترجيح عندنا ما ورد إلا بكثرة الشهود، فإن تساووا في العدد فأعدلهما شهودا، الى أن قال[2]: و بقديم الملك[3] على ما دللنا عليه، و لا ترجيح بغير ذلك عند

---

١. قال في *المبسوط*، ج٨، ص ٢٨٠ : إذا تنازعا دابة فقال أحدهما ملكي و أطلق و أقام بها بينة و قال الآخر ملكي نتجتها و أقام بذلك بينة، منهم من قال على قولين كقديم الملك أحدهما بينة النتاج أولى و هو مروي في أحاديثنا، و الثاني هما سواء.

و هكذا كل ملك تنازعاه فادعاه أحدهما مطلقا و ادعاه الآخر مضافا إلى سببه مثل أن قال: هذه الدار لي، و قال الآخر اشتريتها، أو قال أحدهما هذا الثوب لي، و قال الآخر بل لي نسجته في ملكي، أو هذا العبد لي و قال الآخر بل لي غنمته أو ورثته،

الباب واحد، و الكل كالنتاج، و النتاج أولى و أقوى من قديم الملك، لأن من شهد بالنتاج نفى أن يكون ملكا قبله لأحد، و من شهد بقديم الملك لم يشهد بنفي الملك قبله عن غيره، فكان أقوى. هذا كله إذا كانت في يد ثالث. انتهى.

٢. و الذى حذفناه من عبارته اختصارا توضيح منه حول الأعدليّة و هو هكذا : و المراد بأعدلهما في هذه المواضع، أنّ البينتين جميعا شرائط العدالة فيهما، إلا أن إحداهما أكثر مواظبة على الأعمال الصالحات المندوبات، و إن كانت الأخرى غير مخلة بواجب، و لا مرتكبة لقبيح. و ليس المراد أنّ إحداهما فاسقة، و الأخرى عادلة، لأنّ لفظة افعل في لسان العرب، للمشاركة في الشيء، و الزيادة عليه، فمن ظنّ أنّ المراد بأعدلهما شهودا غير ما قلناه، فقد أخطأ خطأ فاحشا. انتهى.

٣. ورد في الهامش : هذه العبارة عطف على قوله : بكثرة الشهود.

أصحابنا، و القياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا، فلم يبق إلا استعمال القرعة، لإجماعهم على أنّ كل أمر مشكل فيه القرعة إلا أن يكون مع ذلك الآخر مرجح من المرجحات المجمع عليها، و هي المقدّم ذكرها، من كثرة العدد، أو أعدلهما شهودا، أو بقديم الملك.

و لو قلنا: نرجّح بالسبب إذا كان في يد ثالث لكان قويا و به أفتي، لأنّ فيه جمعا بين الأحاديث و الروايات و عليه الإجماع، فإنّ المحصلين من الأصحاب مجمعون عليه قائلون به، و لأنّ السبب أولى من قديم الملك، و قد رجّحنا بقديم الملك لأنّ من شهد بالنتاج و البيع و الهبة نفى أن يكون ملكا قبله لأحد، أعني النتاج، و كان أقوى، فليتأمّل ذلك.

فهذا تحقيق المسائل المختلفة الموضوعة في الجزء الثالث من مسائل الخلاف لشيخنا أبي‌جعفر فإنّها مختلفة الألفاظ، و تحريرها ما ذكرناه.

و الذي أعتمده و أعتقده و أعمل عليه بعد هذه التفاصيل جميعها أن لا ترجيح إلا بالعدد و بالتفاضل في عدالة البينتين فحسب، دون الأسباب و قدم الأملاك، لأنّ القياس عندنا باطل على ما قدّمناه.[1]

و انّما فصّلناه على وضع شيخنا في مسائل خلافه، و هي من فروع المخالفين و مذاهبهم، فحكاها و اختارها دون أن يكون مذهبا لنا أو لبعض مشيختنا، و لا وردت به أخبارنا، و لم يذهب إليه أحد من أصحابنا سوى شيخنا أبي‌جعفر في كتابيه الفروع مبسوطه و مسائل خلافه، و عادتُه في هذين الكتابين وضعُ أقوال المخالفين و اختيارُ بعضها فليلحظ. انتهى.[2]

اللهم الا أن يقال: انما نفيُه لقديم الملك راجع الى الترجيح به عند تعارض

---

١. و الاستصحاب قياس الحالة الجديدة على الحالة السابقة كما تقدّم هذا المضمون من السيّد و غيره.

٢. *السرائر*، ج ٢، ص ١٦٩ الى ١٧١ و انظر *الخلاف*، ج ٦، ص ٣٤١ و ٣٤٢ و *المبسوط*، ج ٨، ص ٢٨٠.

البيّنتين، لا مطلقا، و يدلّ عليه اقتصاره فى المرجّحات على كثرة العدد ثمّ الأعدليّة ثمّ القرعة، مع أنه لا الحجّة الفقهيّة تنحصر بهذه الثلاثة المرتّبة، و لا هى حجّة فى غير تعارض البيّنتين.

فالمراد بالضمير فى قوله : «هى من فروع المخالفين الخ» هو خصوص هذه المسألة، فالتشنيع راجع اليها، لا اليها و الى ما اشتملت عليه من قاعدة الاستصحاب الكليّة، و ربما يؤكّد ما ذكرنا التعبيرُ بالفروع.

و عليه فمراده من القياس الباطل هنا هو قياس حجيّة الاستصحاب عند تعارض البيّنتين على حجيّته فى المواضع الأُخر، لا قياس الحالة الجديدة على الحالة السابقة ليكون ردّاً على مطلق الاستصحاب فتدبّر.

هذا و لكن لا تحصل الراحة به، كيف و قد قدّمنا عنه نقل الإجماع على بطلان الاستصحاب و نسبته الى الشافعى؟ و يؤيّد عدمَ اختصاص تشنيعه بالاستصحاب عند تعارض البيّنتين أن الحلبى أنكر استصحاب قديم الملك فى غير التعارض فقال:

و إذا كان الشاهد عالما بتملك غيره دارا أو أرضا أو غير ذلك ثم رأى غيره متصرفا فيها من غير منازعة من الأول و لا علم بإذن و ما يقتضي إباحة التصرف من إجارة أو غير ذلك لم يجز له أن يشهد بملكها لواحد منهما حتى يعلم ما يقتضي ذلك في المستقبل.

و إذا غاب العبد أو الأمة عن مالكه لم يجز له أن يشهد بما كان يعلمه من تملكه لهما الا أن يعلم غيبته (غيبتهما ظ) لإباق أو اذن المالك.

و إذا لم يعلم الشاهد في حال إقامة الشهادة كون المشهود له مالكا للشيء لم يجز له أن يشهد بالملك و ان كان عالما بسببه الماضي. انتهى.[1]

---

١. *الكافى*، ص٤٣٨.

الا أن يقال أوّلا: انه مختصّ بباب الشهادة لقوله ﷺ مشيرا الى الشمس: «على مثلها فاشهد أو دع»[1] و لعله لذا لم يعتن باليد المتسلّطة فعلا، مع أنها أمارة على الملك إجماعا، الا أن يقال: مستند أماريّتها السيرة غير القائمة عنده فى الفرض، فلو كانت قائمة لاعتنى به كما قال قبل أسطر:

و ان كانت (أى الشهادة) بملك فبعد العلم بسببه من بيع أو ميراث و غيرهما من أسباب التمليك أو ظاهر تصرف لا مانع منه، و عين المستحق. انتهى.[2] فما يمكن وجهاً لما تقدّم هو النبوى لا ما ذكر بعده.

و ثانياً: كيف يؤيّد التعميمُ فى كلام الحلّى بهذا الكلام من الحلبى و الحال أن الحلّى نفسه خالفه فيه فلم يعتبر العلم و قال فى جواب مستفت:

أمّا ما ذكره في أثناء سؤاله من أنّ الشهود يشهدون بالمهر و مبلغه، و لكنّهم لم يعلموا أهل قبضه أم لا، فالصحيح و المستقر ثبوته و أنّ الأصل إلّا قبض، فينبغي لهم أن يشهدوا بما علموا، بل الواجب عليهم ذلك، قال الله سبحانه: وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ. انتهى.[3]

هذا و يمكن أن يقال فى تأييد اختصاص تشنيع الحلّى بالاستصحاب عند تعارض البينتين، فى قبال رجوع التشنيع الى مطلق الاستصحاب:

انه لو أراد التعميم لم‌يقل: «و لا وردت به أخبارنا، و لم يذهب إليه أحد من أصحابنا سوى شيخنا أبي‌جعفر»، لأن الدّقّة فى عبارة ابن حمزة و إن أعطت أنه أيضا أفتى بقول الشيخ فى خصوص الفرع المتقدّم،[4] الا أن خفائه على

---

١. رواه مرسلا فى *المبسوط*، ج٨، ص١٧٢ و ١٨٠؛ *فقه القرآن*، ج١، ص٣٩٧ و *الشرائع*، ج ٤، ص١٢١. و قد يؤيّد الاختصاص بالشهادات ما فى *التحرير*، ج ٥، ص١٨٨ مع أنه قائل بالاستصحاب.

٢. *الكافى*، ص٤٣٧.

٣. *أجوبة مسائل و رسائل فى مختلف فنون المعرفة*، ص٢٧٩.

٤. *الوسيلة*، ص٢٢٠ و انظر أيضا ص٢١٨ و ٢١٩.

الحلّى غير عجيب، و لم أجد ابن‌البراج أفتى به مع شدّة تبعيّته للشيخ، بل قد يلوح منه هنا العدم[1]، ففى مثل ذلك لم‌يبعد من الحلّى صدور النسبة الى التفرّد؛ و هذا بخلاف مطلق الاستصحاب، فإنّ عمل مثلِ ابن‌البراج به واضح جدّاً، فلا وجه لنسبة التفرّد الى الشيخ خصوصا مع دعوى أنه لم ترد به الأخبار فتدبّر.

اللهم الا أن يقال بعيداً: ان عدم اعتنائه بابن‌البرّاج و أمثاله انما كان لأنهم أتباع الشيخ بعد أن كان متفرّدا بين الأقدمين.

قال الحلّى فى موضع: مذهبنا بغير خلاف بيننا يخالف مذهب الشافعي في هذه المسألة، و ابن‌البراج من أصحابنا نظر في هذه المسألة في المبسوط، ظنّها اعتقادَ شيخنا أبي‌جعفر، فنقلها إلى جواهر الفقه، كتاب له، و عمل بها و اختارها تقليدا لما وجده من المسطور المذكور، و ما استجمل لهذا الشيخ الفقيه مع جلالة قدره مثلَ هذا الغلط و التقليد لما يجده في الكتب، و يضمنه كتبه ؟ و هذا قلة تحصيل منه لما يقوله و يودعه تصانيفه. انتهى.[2]

و عبَّر المحقق عنه و عن الحلبى و سلّار، بأتباع الثلاثة يعنى الشيخ المفيد و السيد و الشيخ الطوسى.[3]

و قال أُستاذنا المتتبّع السيّدموسى الزنجانى: مرحوم ابن‌براج كه شاگرد مرحوم شيخ و معمولًا تابع مرحوم شيخ است و در موارد بسيارى تقريباً همان عبائر نهايه و گاهى هم عبائر مبسوط را عيناً در كتاب خود مى‌آورد. انتهى.[4]

و الأظهر بعد ذلك كلّه أن تشنيع الحلّى على الشيخ فيما تقدّم لا يرجع الى مطلق الاستصحاب و الله العالم. و بالجملة فهنا مسائل لا بدّ من استدراك بعض البحث فيها:

---

١. انظر *جواهر الفقه*، ص ٢٣٤ و ٢٣٥.

٢. *السرائر*، ج ٢، ص ٣٣٦ و انظر أيضا ص ٥١٢.

٣. *المعتبر*، ج ١، ص ٣٣.

٤. *كتاب نكاح*، ج ٢٢، ص ٦٩١١.

مسائل استدراكيّة

الأُولى : أن الشيخ هل كان متفرِّدا بالاستصحاب بين الأقدمين أم لم يكن أم لم يُعلَم ذلك ؟ و بعبارة أصحّ هل إجماع الشيخ و مَن قبله على الاستصحاب محرز أم العكس و أن كون الشيخ متفرِّدا خارجا عن الإجماع على بطلان الاستصحاب محرز أم لم يحرز شيء من الأمرين ؟

الثانية : من الواضح أن أتباع الشيخ كابن البرّاج مانعون عن تحقّق إجماعِ مَن بعده على بطلان الاستصحاب، الا أنه هل يُحرز لنا إجماعُ مَن بعد الشيخ على حجيّة الاستصحاب أم هناك خلاف من أمثال الحلّي فلم يتحقَّق إجماعُ مَن بعد الشيخ على شيء من الأمرين ؟

الثالثة : على فرض إحراز إجماعٍ في مَن قبل الشيخ أو في مَن بعده فهل له أثر عندنا بحيث يُعَدُّ حُجّةً على صحّة الاستصحاب، أو جابراً لقصورٍ في دلالة أخبار الاستصحاب أو أسانيدها ؟

المسألة الأولى: هل إجماع مَن قبل الشيخ على الاستصحاب محرز أم عكسُه محرز أم هما غيرمحرزان ؟

أمّا المسألة الأُولى فنقول: أمّا إجماعُ الأقدمين على بطلان الاستصحاب فهو رغم ما قدّمناه عن الحلّي[1] مقطوع العدم، كيف و قد قدّمنا عن مقدّمة الخلاف تصريح الشيخ بذهاب كثير من أصحابنا الى حجيّة الاستصحاب[2] ؟ و قد أسلفنا لك كلمات هشام و الصاحب بن عَبّاد و المفيد و غيرهم في الفصل الأوّل فراجع.

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ١٥٢ و ١٥٣.

٢. *الخلاف*، ج ١، ص ٤٥.

و أمّا إجماعُهم على حجيّة الاستصحاب فالانصاف بعد ملاحظة ما قدّمناه فى مطاوى هذه الرسالة أنه غيرُ محرز خصوصا بعد تصريح مثل السيّد بإنكار الاستصحاب فى الذريعة و ملاحظة عبارتى الشيخ فى العدّة و مقدّمة الخلاف و إجماع الحلّى فى السرائر.

اللهم الا أن يُتمسّك بإجماعهم العملى و إن أنكر الاستصحاب بعضُهم لفظاً، لكنه أيضا مشكل بعد ما عرفت فى الفصل الثانى من أن الفتاوى الاستصحابيّة تكون جُلُّها للشيخ الذى ألّف المبسوط تكثيراً للفروع فى كتب الإماميّة؛ و أمّا مَن قبله كالمفيد و السيّد و غيرهما فالإنصاف أن قلّة كتبهم حجماً و فروعاً كما اعترف به فى مقدّمة المبسوط[1] تمنعُ من احراز إجماعهم العملى على الاستصحاب، الا أنه مع ذلك كلّه لا يبعد احرازُه فى موارد الاستصحابات العقلائيّة؛ فإنه ـ مضافا الى بُعد إعراضهم عنها لعقلائيّتها على الفرض ـ قد يتحقّق من ترك جميعها فقه جديد، فمن أراد أن يجد ذلك ملموساً فعليه بمراجعة الفصل الثانى.

و أيضا فان ما قلناه من قلّة كتب الأقدمين حجماً و فروعاً و إن كان حقّا الا أن سيرتهم و مجالس دروسهم و إجاباتهم للناس كانت بمرأى الشيخ و منظره، فقد تلمّذ على المفيد القائل بالاستصحاب خمس سنوات و على السيّد المنكر له سنين طويلة، و تلميذه ابن البرّاج و إن تبعه كثيرا لكنه أيضا فقيه، و قد باحث الشيخَ فى إجراء الأصل فى مسألة فقهيّة حتّى سكت الشيخ.[2]

و هذا الشيخ العارف بسيرة الأصحاب هو الذى ألّف المبسوط و أجرى فيه

---

١. *المبسوط*، ج ١، ص ٣.

٢. *المهذّب*، ج ١ ص ٢٤ و ٢٥. و انظر أيضا ترجمة الشيخ الطوسى فى برنامج جامع فقه أهل البيت الكمبيوترى، الا أن يقال: انما سكت خوفا من المراء و نحوه.

من الاستصحابات ما لا يُحصى بل يعمل فيه كأنه من المسلّمات بين الكلّ، و يؤيّده قوله فى مقدّمة المبسوط:

أما ما كثّروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلك إلا و له مدخل في أصولنا و مخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة يوجب علما يجب العمل عليها و يسوغ الوصول [المصير] إليها من البناء على الأصل، و براءة الذمة و غير ذلك. انتهى.[1]

و أنت اذا ضممت قوله فى مقدّمة الخلاف: «... أو استصحاب حال، على ما يذهب اليه كثير من أصحابنا»[2] الى قوله فى مقدّمة المبسوط: «أما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى (أى تصنيف كتاب يشتمل على الاصول و الفروع) ما يشار إليه بل لهم مختصرات»[3] أمكنك القطعُ بما ذكرنا من أن الاستصحاب و إن لم يُصرَّح به فى كتب الأقدمين الا أن سيرتهم علماً و عملا و إفتاءً كانت بمرأى الشيخ حتّى نَسب الاستصحاب الى كثير منهم،

بل لعل التعبير بالكثير لم يكن الا احتياطا فى النقل أو لما تقدّم عن الذريعة من إنكاره ظاهرا، و الا فهو إجماعى، و لا يُتوهّم أنه لو كان كذلك لعبّر بالأكثر و نحوه، لا بالكثير، فإن مثل هذا التسامح شائع بينهم خصوصا اذا أرادوا الاحتياط فى النقل، و لا يخفى ذلك الا على غير المتتبّع.

و إنّى بعد التتبُّعات الكثيرة فوق العادة لا أذكر من أحد الى زمان الشيخ - و كذا فى القدماء بعده كما سيأتى - فتوى فقهيّة واحدة يُرى فيها بالفعل أثر القول

---

١. *المبسوط*، ج١، ص٢، فكأنّه و إن ذكر فى مطاوى الكتاب فتاوى نفسه لكن غرضه الأصلى من تأليفه هو التكلُّم عن الشيعة و تبيين أحكامهم على مقتضى أصولهم، فمن البعيد أن يُكثِرَ مِن استعمال أصلٍ لا يقول به فحولٌ منهم. ٧ / ٨ / ٩٧.

٢. *الخلاف*، ج١، ص ٤٥.

٣. *المبسوط*، ج١، ص٣.

بعدم الاستصحاب، حتّى فى مسألة المتيمِّم الواجد للماء أثناء الصلاة، التى مثّل بها العامّة و الخاصّة كالسيّد و الشيخ لمبحث الاستصحاب، فإن الشيخ تحرّى تصحيح صلاته فى العدّة بطريقة النفى، كما أن الحلّى صحّحها بالإجماع[1]، و ليس ببالى أن السيّد ذكر المسألة فى فقهه.

و ممّا يؤيّد تسالُمَ الأقدمين على الاستصحاب ما قدّمناه فى الفصل الأوّل حيث قلنا: ظاهر هشام ـ أو هو و يونس استظهارا من تقريره بالسكوت ـ أن حجيّة الاستصحاب كانت مفروغاً عنها حتّى لدى خصمائه، و يؤكّده ما تقدّم من أن يحيى قال: «مَا تَرَانَا صَنَعْنَا شَيْئاً» فَدَخَلَ يَحْيَى عَلَى هَارُونَ فَأَخْبَرَهُ، فَأَرْسَلَ مِنَ الْغَدِ فِي طَلَبِهِ.

المسألة الثانية: هل للقدماء بعد الشيخ إجماع على الاستصحاب أم هناك خلاف من أمثال الحلّى ؟

و أمّا المسألة الثانية فأقول: لم أجد فى القدماء من زمن الشيخ و بعده مَن أنكر الاستصحاب لفظاً أو عملا الا الحلّى، و يؤيّد ذلك ما عُرفوا به من تقليدهم لطريقة الشيخ بخلاف الحلّى. فالأولى صرف الكلام الى كلماته فى السرائر،

فاعلم أنى لم أجد ما أنكر الحلّى فيه الاستصحاب إنكارا عمليّاً الا موضعاً واحدا، و مع ذلك لم يُصرِّح فيه بفتواه حيث قال:

قال شيخنا في مبسوطه: إذا توضأت المستحاضة و قامت إلى الصّلاة، فانقطع عنها الدم قبل أن تكبّر تكبيرة الإحرام، فلا يجوز لها الدخول في الصّلاة إلا بعد ان تتوضأ ثانيا، لأنّ انقطاع دم الاستحاضة حدثٌ يوجب الوضوء، ثم قال: فإن انقطع بعد تكبيرة الإحرام و دخولها في الصّلاة تمضي في صلاتها، و لا يجب عليها استينافها.

---

١. *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٦ و *السرائر*، ج ١، ص ١٥٣، و انظر أيضا *الخلاف*، ج ١، ص ١٤١ و ١٤٢ و *المبسوط*، ج ١، ص ٦٨.

قال محمّد بن إدريس مصنّف هذا الكتاب: إذا كان انقطاع دم الاستحاضة حدثا فيجب عليها قطع الصّلاة و استيناف الوضوء، و انّما هذا كلام الشافعي، أورده شيخنا لأنّ الشافعي يستصحب الحال،

و عندنا انّ استصحاب الحال غير صحيح، و انّ هذه الحال غير ذلك، و ما يستصحب في الحال فبدليل، و هو إجماع على المتيمّم إذا دخل في الصلاة و وجد الماء فإنّا لا وجب عليها الاستيناف بإجماعنا، لا إنا قائلون باستصحاب الحال، فليلحظ ذلك و ليتأمل. انتهى.[1]

أقول: كيف يمكن أن يكون منكرا للاستصحاب إنكارا عمليّاً من شنّع على الشيخ فقال:

قال شيخنا أبوجعفر في مسائل خلافه: مسألة إذا كان الرجل متلفّفا في كساء، أو في ثوب، فشهد شاهدان على رجل انه ضربه فقدّه باثنين، و لم تشهد الجناية غير الضرب، و اختلف الولي و الجاني، فقال الولي: كان حيّا حين الضرب و قد قتله الجاني، و قال الجاني: ما كان حيّا حين الضرب، كان القول قول الجاني مع يمينه، و استدّل بما يربأ الإنسان بذكره عنه.[2]

و الذي يعوّل عليه و يعمل به و يسكن اليه، قبول قول الشّاهدين و قول الولي مع يمينه، و لا يلتفت الى إنكار الجاني الحياة، لأنه مدّع للموت بغير جناية، و الأصل الحياة، و شهادة العدلين بالجناية، و انما كان الإنسان يفزع الى دليل براءة الذمة، و[3] شغلها يحتاج الى دليل، قبل قيام الدليل بشغلها.

و انما هذا مذهب أبي حنيفة، لا مذهب جعفربن محمّد الصادق عليه السلام، اختاره

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ١٥٢ و ١٥٣.

٢. قال في *الخلاف*، ج ٥، ص ٣٢٧ : دليلنا: أن الأصل براءة ذمة الجاني، و شغلها يحتاج إلى دليل. فان قالوا الأصل كونه حيا، و زواله يحتاج الى دليل. قلنا: الأصل براءة الذمة و تقابلا و سقطا. انتهى.

٣. ينبغي هنا كلمة « أنّ»، و لا يخفى أن محصور انما كلمة « قبل ...».

شيخنا هاهنا ألا تراه ما استدلّ بإجماع الفرقة و لا بأخبارنا، فلا حاجة بنا الى القول بمذهب أبي حنيفة و تصحيحه. انتهى.[1]

و قال تبعاً للمبسوط: إن قال: الدين عليّ و أنا معسر لا أقدر على قضائه، نظر في سبب الدين، فإن كان عن مال حصل في يديه كالقرض و الشراء و الصلح و الغصب و نحو ذلك لم يقبل قوله أيضا في الإعسار، لأنّ الأصل الغنى و حصول المال، حتى يثبت زواله.

و إن كان سبب ثبوته من غير مال حصل في يديه كالمهر و أرش الجناية و إتلاف مال الغير و نحو ذلك نظرت، فإن عرف له مال غير هذا كالميراث و الغنيمة و نحو ذلك لم يقبل قوله أيضا في الإعسار، لأنّ الأصل المال، فإن أقام البينة بهلاك المال و أنّه معسر فالقول قوله بغير يمين، لأنّ الظاهر ما قامت به البينة. و أمّا إن كان سببه غير مال حصل في يديه و لم يعرف له مال أصلا، فالقول قوله، لأنّ الأصل أن لا مال له مع يمينه، لجواز أن يكون له مال. انتهى.[2]

و قال تبعاً له أيضا: لم يقبل الجرح إلا مفسّرا، لئلا يجرحه بما هو جرح عنده و ليس بجرح عند الحاكم، و يفارق الجرح التزكية، لأنّ التزكية إقرار صفة على الأصل فلهذا قُبلت من غير تفسير، و الجرح اخبار عمّا حدث من عيوبه و تجدّد من معاصيه، فبان الفصل بينهما. انتهى.[3]

و قال: إذا تكفّل بدين رجل، ثم ادّعي الكفيل، أنّ المكفول له، قد أبرأ المكفول به من الدين، و أنّه قد برئ من الكفالة، و أنكر ذلك المكفول له، كان

---

١. *السرائر*، ج٣، ص٤٠٢. و لايخفى أن هذا الاستصحاب ـ مضافا الى كونه من أظهر مصاديق الأُصول المُثبِتة – لا يقاوم قوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» إمّا لقوّة لسانه و إمّا تقديماً للعامّ على استصحاب المخصّص و نظائره فتأمّل جيّداً.

٢. *السرائر*، ج٢، ص١٦٠ و ١٦١ و انظر *المبسوط*، ج٨، ص٩٢.

٣. *السرائر*، ج٢، ص١٧٤ و انظر *المبسوط*، ج٨، ص١٠٩.

القول قول المكفول مع يمينه، و على الكفيل البيّنة، لأنّه مدّع، و الأصل بقاء الكفالة. انتهى.[1]

و قال ردّاً على الشيخ: قال شيخنا أبوجعفر في نهايته: و كلّ من ذكرناه ممّن لا يصحّ ملكه من جهة النسب فكذلك لا يصحّ ملكه من جهة الرضاع. و الصحيح من المذهب، أنّه يصح أن يملكهن إذا كنّ أو كانوا من جهة الرضاع، و هو مذهب شيخنا المفيد في مقنعته، و هو الحقّ اليقين، لأنّ الإجماع على من اتفقنا على إعتاقه، و الأصل بقاء الرقّ و ثبوته، فمن ادّعى العتاق و الخروج عن الأملاك يحتاج إلى دليل شرعيّ، لأنّه حكم شرعيّ. انتهى.[2]

و قال: ... إنّه (أى الشيخ فى النهاية) يجعل ولاية الجد مرتبطة بحياة الأب في هذه الحال. و الصحيح أنّ ولايته بعد الأب باقية ثابتة في مالها و غيره، و الأصل بقاؤها، فمن أزالها يحتاج إلى دليل قاهر. انتهى.[3]

و قال: فأمّا ما ذهب إليه بعض أصحابنا، إلى أنّه يقع الفرقة بمجرد الخلع دون أن يتبع بطلاق على ما حكيناه عنهم فغير معتمد، لأنّ الأصل الزوجيّة، فمن أبانها بهذا يحتاج إلى دليل، و لا دليل له من كتاب و لا سنّة و لا إجماع، و الأصل بقاء الزوجية. انتهى.[4]

و قال: قال﵀ في مسائل خلافه: مسألة إذا وقف على من يصح انقراضه في العادة، مثل ان يقف على ولده و ولد ولده، و سكت على ذلك، فمن أصحابنا من قال: لا يصح الوقف، و منهم من قال: يصح، فإذا انقرض الموقوف عليه، رجع الى الواقف ان كان حيّا، و ان كان ميّتا رجع الى ورثته، و به قال أبويوسف، و

---

١. *السرائر*، ج ٢، ص ٧٨.
٢. نفس المصدر، ص ٣٤٣.
٣. نفس المصدر، ص ٥٦٠ و ٥٦١.
٤. نفس المصدر، ص ٧٢٦.

للشّافعي فيه قولان، أحدهما: لا يصح، و الآخر: يصح، فإذا انقرضوا رجع الى أبواب البر و لا يعود اليه و لا الى ورثته،

دليلنا ان عوده الى البرّ بعد انقراض الموقوف عليه يحتاج الى دليل، و ليس في الشرع ما يدلّ عليه، و الأصل بقاء الملك عليه أو على ولده، هذا آخر المسألة.

قال محمّد بن إدريس: انظر أرشدك الله الى ما قاله شيخنا في المسألة، فإنه ما تعرّض للإجماع و لا للأخبار، لان الطريقتين مفقودتان هاهنا، انما دل ما يقضى عليه و هو محجوج به، و هو قوله: «دليلنا ان عوده الى البر بعد انقراض الموقوف عليهم، يحتاج الى دليل، و ليس في الشرع ما يدل عليه».

و كذا نقول نحن له رحمه الله: ان عوده الى الواقف أو الى ورثته بعد انقراض الموقوف عليهم يحتاج الى دليل و ليس في الشرع ما يدل عليه، و الأصل بقاؤه وقفا، فمن أخرجه من كونه وقفا يحتاج الى دليل و لن يجده، و نكيل له بصاعه حرفا فحرفا، و الله الموفّق للصّواب. انتهى.[1]

و قال فى الموطوئة قبل بلوغ تسع سنين: لا خلاف في صحة عقدها أولا و أنّها زوجته، فطريانُ التحريم، و ان وطئها لا يحل له أبدا، لا يخرجها من كونها زوجة له، و ان عقدها الأول غير صحيح أو قد انفسخ، إذ لا تنافي بين الحكمين، لأنّ الأصل صحة العقد و استدامته، فمن ادّعى بطلانه بوطئه لها قبل بلوغها تسع سنين يحتاج إلى دليل. انتهى.[2]

فإن قلت: ان له كلاما لو كان عاملا بالاستصحاب لم يتكلّم به، حيث قال:

---

١. نفس‌المصدر، ج٣، ص ١٦٥ و ١٦٦.

٢. نفس‌المصدر، ج٢، ص٥٣١. ثم قوله « أوّلا» كأنه بيان للمتيقَّن السابق الذى هو الركن الأوّل فى الاستصحاب كما أن قوله : « الأصل صحة العقد و استدامته» اشارة الى الركن الثانى أى الشكّ اللاحق.

من وجبت عليه الجزية و حلّ الوقت فأسلم قبل أن يعطيها سقطت عنه و لم يلزمه أداؤها على الصحيح من المذهب، و قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنّها لا تسقط، و الأول هو الأظهر و الذي يعضده دليل الأصل. انتهى.[1]

أمكن أن يقال: نحمل الأصل في كلامه على أحد وجهين:

الأوّل: أن مراده الأصل الشرعي المقرَّر في إسلام الكفّار، المتّخذ من قوله ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله»[2]، و مثلُ هذا وإن لم يتعارف بيننا تسميته بالأصل الا أن التتبّع يُعطي أن مثلها شائع في كلمات الحلّي[3] وغيره.

الثاني: أن مراده استصحاب حرمة الأموال الا بدليل قطعي، كما ذكره مراراً، كقوله في بحث الخمس و أن مال ابن الحسن لا يُعطى لغيره:

لا يجوز العمل بأخبار الآحاد و إن كانت رواتها ثقات عند أهل البيت[^]، لأنّها لا توجب علما و لا عملا، و أكثر ما يثمر غلبة الظن، و لا يجوز العدول عن المعلوم الذي هو كتاب الله تعالى إلى المظنون، و أدلّة العقول تعضد ذلك و تشهد به، لأنّ مال الغير لا يجوز التصرف فيه إلا بإذنه،

الى أن قال: و أيضا فالمسألة الشرعيّة لا نعلمها إلا من أربع طرق، كتاب الله العزيز و سنة رسوله المتواترة و إجماع الشيعة الإمامية لدخول قول معصوم فيه، فإذا فقدنا الثلاث الطرق فدليل العقل المفزع إليه فيها، فهذا معنى قول الفقهاء: دلالة الأصل،

فسبرنا كتاب الله تعالى فما وجدنا فيه أنّ مال ابن الحسن يعطى لغيره و يستحقه سواه و يسلّم إليه بغير اذنه، و كذلك السنة المتواترة، و لا أجمعنا على

---

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٤٧٣.

٢. *تفسير القمي*، ج ١، ص ١٤٨ و ج ٢، ص ٢٧؛ *المجازات النبويّة* (للسيد الرضي)، ص ٦٧؛ *الخلاف*، ج ٥، ص ٤٦٩ و ٥٤٨ و ج ٦ ص ١١٧؛ *الغنية*، ص ٢٠٢ و *السرائر*، ج ١، ص ٣٨٠.

٣. كما في *السرائر*، ج ١، ص ٧٦ و غيره.

أنّ مال ابن‌الحسن يستحقه غيره و يسلم إلى سواه بغير اذنه فلم يبق معنا من الأدلة و الطرق الأربع سوى دليل العقل، و دليل العقل يحظر علينا التصرّف في مال الغير بغير إذنه. انتهى.[1]

قوله: «لايجوز العدول عن المعلوم الذي هو كتاب الله تعالى إلى المظنون»

أقول: هذه الكلمة أعنى أنه لا تُرفع اليد عن المعلومات بالمظنونات، كلام حقّ شائع بين جميع الناس من العوام و الخواص، الا أن موارد استعماله تختلف بينهم سعة و ضيقا؛ فتارة يجاب به عن الشبهات الاعتقاديّة و الفقهيّة، المقابلة للضروريّات كاستحالة رؤيته تعالى[2] و غير ذلك[3]؛ و تارة يُذكر فى بيان قاعدة الاشتغال؛ و تارة يستعمله جماعة فى الاستصحاب و نحو ذلك.

و ممن تكرّر منه ذكر هذا الكلام، الحلّى بعبائر شتّى خصوصا أنه لا يعمل بالظنّ و لو حصل من أخبار الآحاد كقوله:

---

١. *السرائر*، ج١، ص ٤٩٥.

٢. و يمكن أن يُتسامح و يُقال: هذه مواضع تكون قاعدة اليقين حجّةً فيها، و إن أبيت عن التسمية بقاعدة اليقين فلا ضير، فإن الغرض الاعتماد على اليقينيّات و عدم رفع اليد عنها بالشكوك و الشبهات، فراجع الآيات و الروايات الكثيرة الناهية عن الارتياب و الآمرة بردّ المتشابهات الى المُحكمات، و منها روايات مشتملة على لفظتى اليقين و الشك منقولة فى *تصنيف غررالحكم*، ص٦٢ و ٧٠.

٣. فعن مولانا السجاد عليه السلام قال: إِنْ عَرَضَ لَكَ إِبْلِيسُ لَعَنَهُ اللهُ بِأَنَّ لَكَ فَضْلًا عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فَانْظُرْ إِنْ كَانَ أَكْبَرَ مِنْكَ فَقُلْ: قَدْ سَبَقَنِي بِالْإِيمَانِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، فَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَ إِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْكَ، فَقُلْ: قَدْ سَبَقْتُهُ بِالْمَعَاصِي وَ الذُّنُوبِ فَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَ إِنْ كَانَ تِرْبَكَ فَقُلْ: أَنَا عَلَى يَقِينٍ مِنْ ذَنْبِي، وَ فِي شَكٍّ مِنْ أَمْرِهِ، فَمَا لِي أَدَعُ يَقِينِي بِشَكِّي. *البحار*، ج٦٨، ص ٢٣٠.

و فى الخبر العلوى فى وصف آدم عليه السلام: فباع اليقين بشكّه (رواه فى *البحار*، ج١١، ص١٢٢ و فسّره فى ص ١٢٤).

و من المواضع التى فى مثلها يجب التأويل و يقال: لا تُرفع اليد عن المعلومات بالمظنونات، ما رُوى فى *البحار*، ج ٧٠، ص١٣١ عن أزهد الزاهدين علىّ‌بن‌أبى‌طالب عليه السلام، قال: «الناس أبناء الدنيا و لايُلام الرجل على حب أمّه».

روى انه إذا أعتق الرجل جارية حبلى بمملوك، صار ما في بطنها حرا كهيئتها، فإن استثناه من الحرية لم يثبت رقّه مع نفوذ الحرية في امّه. و هذه الرّواية أوردها شيخنا في نهايته و لا دليل على صحتها في كتاب، و لا سنّة مقطوع بها، و لا إجماع.

و الأصلُ أن لا عتق، و ثبوت العبودية في حملها، فمن حرّره يحتاج الى دليل، و لا دليل له على ما بيّناه، و اخبار الآحاد غير معمول عليها عند أصحابنا. انتهى.[1]

و قال: السؤال الثالث عن مغتسل اغتسل واجبا قبل طلوع الفجر و لم يكن عليه قضاء فريضة فائتة، فأقول في هذا المغتسل: إنّ فرضه أن يكون بنيّة النّدب لأنّ الأصل بقاء الليل حتى يعلم زواله بطريق علمية، و الظنّ ما يوجب العلم و لا العمل. انتهى.[2]

فترى الذى نقل الإجماع على بطلان الاستصحاب قد ارتكبه بعنوان آخر.

و أيضا قال: ذهب بعض أصحابنا و قال: لايجوز الصلاة في ثوب قد أصابته نجاسة، مع العلم بذلك، أو غلبة الظن، فمن صلّى فيه و الحال ما وصفناه وجبت عليه الإعادة.

أمّا قوله: «مع العلم» فصحيح، و أمّا قوله: «أو غلبة الظن» فغير واضح، لأنّ الأشياء على أصل الطهارة، فلا يرجع عن هذا الأصل إلا بعلم، فأمّا بغلبة ظن فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون. انتهى.[3]

و قال: إذا وجد المني و لم يذكر الاحتلام، و هو يجوز أن يكون من غيره، و لا يقين معه بما يوجب الغسل، و هو على يقين متقدم ببراءة ذمته منه، فإنه

---

١. *السرائر*، ج ٣، ص ١٧.

٢. *أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة*، ص ٢٩٣ و ٢٩٤.

٣. *السرائر*، ج ١، ص ٢٦٨.

على أصل الطهارة، فلا يخرج عن ذلك اليقين إلا بيقين مثله. انتهى.[1]

و نقل قولَ السيّد: «أهل البغي لا يجوز غنيمة أموالهم و قسمتها» ثم قال: دليل العقل يعضده و يشيده، لأنّ الأصل بقاء الأملاك على أربابها، و لا يحلّ تملُّكها إلا بالأدلة القاطعة للأعذار. انتهى.[2]

فتراه يستدلّ بحسب الظاهر بحكم العقل، مع أنه لولا استصحاب الملكيّة مع فقد الأدلّة القاطعة لم يكن موضوع حكم العقل محرزا.

و قال فى مسألة من الشهادات: الأصل أن لا حكم و لا شهادة، و بقاء الأموال على أربابها، و هذا حكم شرعيّ فمن ادّعى إثباته يحتاج إلى دليل شرعي و لا دليل على ذلك من كتاب الله تعالى و لا سنة مقطوع بها و لا إجماع،

و الأصل معنا و هو نفي الأحكام الغير المعلومة بأدلة العقول، إلى أن يقوم دليل سمعي على إثباتها، و أيضا قوله: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» يشيّد ذلك و يعضده. انتهى.[3] و له كلمات اخر أيضا فراجعها.[4]

حصيلة البحث

أقول: انما أطلنا الكلام ليرى المنصف بعينه أن دعوى الإجماع العملى على الاستصحاب لا تكون مجازفة من القول، رغم بعض الإنكارات اللفظيّة التى ربما وقعت استيحاشاً من مذاهب العامّة و ابتعاداً عن القياس، إذ الاستصحاب

---

١. نفس المصدر، ص ١١٥ و ١١٦.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٨ و انظر *الناصريات*، ص ٤٤٣.

٣. *السرائر*، ج ٢، ص ١٢٨.

٤. انظر *السرائر*، ج ١، ص ٨٨ و ٢٢٠ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٣٦ و ٥٢٣ و ٥٥٧؛ ج ٢، ص ٣٢ و ٨٦ و ١٧٢ و ٣٩٤ و ٤٨١ و ٤٩٠ و ٥١٤ و ٥٤٩ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٨٦ و ٧٠٩ و ٧١٨ و ٧٢٠؛ ج ٣، ص ٤ و ٥ و ٨ و ٧٨ و ١٦٧ و ٢٠٢ و ٢٩٨.

أشبه شيءٍ بقياس الحالة اللاحقة على السابقة، هذا مضافا الى امكان تنزيل هذه الانكارات على غير الاستصحابات العقلائيّة التي أجمعوا عليها كما يأتي.

و يؤيِّد هذا الإجماع العملي أن من تأخَّر عنهم كالعلامة قد أكثر من إسناد الاستصحاب الى مُثبِتيه لساناً و مُنكريه، كما تقدّم في بعض تنبيهات الفصل الأوّل.

و نحن بعد التتبُّعات الكثيرة المُتعبة في كتب القدماء لم نقف على فتوى فقهيّة واحدة يُرى فيها بالفعل و بالصراحة أثر القول بعدم الاستصحاب و إن لم يُعمل به في مواضع لدليل أقوى منه و قد تقدّمت سابقا[1]؛ و قال الشيخ الأنصاري:

انّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره موردا إلّا و حكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ و إلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنيّ في المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمّام عند بعض، و البناء على الصحّة المستندة إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، و هو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد كالمحقّق البهبهاني و صاحب الرياض أنّه المستند في حجّية شهادة العدلين على الإطلاق. انتهى.[2]

---

١. و انظر أيضا *المبسوط*، ج٧، ص ٢٧٦ و ٢٧٧ حيث قدّم قاعدة عدم ضمان الأمين على الاستصحاب.

٢. *فرائد الاصول*، ج٣، ص ٥٤ و ٥٥.

و بالجملة فإن لم يكن مثل هذا إجماعاً فلا إجماع فـى الفقـه و الاصـول. فبالحرىّ الاعتراف بالإجماع على الاستصحاب و أنه حجّة و لو لم يكـن فـى أيدينا رواياتُه. نعم يمكن اختلاف التوجيهات فى العمل بهذه القاعدة بعد كونهـا مسلَّمة.

فلعلّ الوجه عند بعضهم بناء العقلاء .

و عند آخَر سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف.

و عند ثالث حرمة العمل بالظن حتّى أخبار الآحاد، و أن العلم شرط لكـلّ دخول فى حكم و كلّ خروج منه، و عدمُ الاستصحاب خروج عمّا كنت فيه بلا علم، و عند رابع لزوم فقه جديد أو تزلزل نظام التشريع بل اختلال المعاش لـو تركنا الاستصحاب، و ذلك لكثرة عروض الشكّ لكثرة التغييـرات و الانتقـالات خصوصا بعد ملاحظة جهلِنا بملاكات الأحكام فربما يتغيّر ملاكُ حكمٍ و ينتهى أمدُه بأدنى تغيّر ممّا كنّا عليه.

و عند خامسٍ أخبار الاستصحاب.

و عند سادس قولُه عليه السلام: «حلال محمّد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة»[1] فى الاستصحاب الحكميّة الكليّة.

و عند سابع وجه آخَر.

و التدقيق فى كلماتهم المنقولة فى هذه الرسالة يُعطى لك أن أيّاً من الوجوه يُستظهر من أىٍّ منها.

ثمّ بما تقدّم ظهر أن هذا الإجماع و إن كانت حجّة لكنه لا ينفـع فـى جبـر القصور السندى أو الدلالى فى أخبار الاستصحاب، و ذلك لعدم العلـم باسـتناد الجميع اليها حتّى تنجبر بعملهم.

---

١. *بصائر الدرجات*، ج ١ ص ١٤٨ و *الكافى*، ج ١، ص ٥٨.

عملُ مثل الحلّي بالاستصحاب يؤكّد تحقّق إجماع الأقدمين عليه

ثم لا يخفى أن عمل مَن بعد الشيخ خصوصا الحلّي بالاستصحاب لا يخلو عن تأييد أو دلالة على إجماع الأقدمين عليه؛ فإن الحلّي الذي رأيتَه يحذو حذو الشيخ في العمل بالاستصحاب هو الذي عُرف بالحرّيّة حتى انه يُشنِّع على الشيخ و أتباعه كثيراً كقوله في موضع:

انّما هذه فروع أبي‌حنيفة و الشافعي و غيرهما يوردها شيخنا في هذا الكتاب، أعني مسائل خلافه، و يقوى عنده ما يقوى منها و يتحدّث عليه معهم، و لأجل هذا كثيرا ما يرجع عن أقواله معهم في غير ذلك الموضع، فالأولى التمسّك بأخبار أصحابنا المتواترة، و تصانيفهم المجمع عليها، الخالية من الفروع. انتهى.[1]

و قال: فلا يظنّ ظانّ و يشتبه على من يقف على كتابه المبسوط أنّ جميع ما قاله فيه و اختاره مذهب أصحابنا، بل معظمه مذهب المخالفين و فروعهم، اختار رحمه الله منها ما قوى عنده في الحال الحاضرة، و لم يعاود النظر فيه،

فليلحظ ما قلناه، بعين التدبّر و التدين، دون التقليد لقديم الزمان، و قول الأول، فكان الفضل للمتقدّم، بل الأولى أن نتبع الأدلة، و قولُ أميرالمؤمنين عليه السلام: اعرف الحق تعرف أهله أولى من قول الشاعر من الرّعاع، و هو عدي بن الرقاع. انتهى.[2]

و قال: اختار رضي الله عنه في المسألة الأُولى مذهب أبي حنيفة، و اختار في المسألة الثانية مذهب مالك، ثم استدلّ على صحّة المسألتين. و لعمري إنّ الأدلة لا تتناقض، و انّما حداه على ذلك الدخولُ مع القوم في فروعهم و

---

١. *السرائر*، ج ٢، ص ٣٤٧.

٢. نفس‌المصدر، ص ٣٦٥.

كلامهم، و لو لزم طريقة أصحابه من التمسّك بأصول مذهبهم و ترك فروع مخالفيه، كان أولى و أحوط و أسلم له و لمن يقف على كتبه و تصنيفه ممن يقلّده و يتبع أقواله نسأل الله التوفيق. انتهى.[1]

و أيضا ممّا يؤيّد عدمَ نفوذ الاستصحاب من العامّة الينا[2] أن مِثل المفيد مع كثرة تشنيعه و شدّة مخالفته لمذاهب العامّة أوجبه كما قدّمناه.

المسألة الثالثة : ما مدى ثمرة الإجماع على الاستصحاب ؟ و فيها أُمور

و أمّا المسألة الثالثة فلا فى جوابها من تنقيح أمور:

الأمر الأوّل : هل تُسلب حجيّة هذا الإجماع لاحتمال تحقُّقه تقليدا للشيخ أو لاحتمال مدركيّته ؟

الأمر الأوّل: أنّا لا نقتصر على حجيّة هذا الإجماع بل ندّعى أنه أقوى من كثير من الإجماعات؛ و ذلك للفرق الواضح بين الإجماعات المنقولة بل المحصّلة فى فتوى واحدة و بين الإجماع على أمر اشترك فى العمل به فى جميع الفقه و جعلِه مما بُنى عليه الفقاهة من اعترف به لساناً و من أنكره ناقلا للإجماع على ضدّه.

فإن أُورد على حجيّته أوّلا باحتمال استنادهم الى أخبار الاستصحاب، و ثانياً بما أفاده صاحب المعالم حيث قال:

الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله

---

١. نفس المصدر، ص ٦٩٦ و انظر أيضا ج٣، ص٣٣٢ و غيره.

٢. انظر *الفوائد الطوسية* للشيخ الحر العاملى، ص٢٠٣.

لا الواقعة بعده. و أكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ رحمه الله كما نبّه عليه والدي رحمه الله في كتاب الرعاية الذي ألّفه في دراية الحديث مبيّناً لوجهه:

و هو أن أكثر الفقهاء الذين نشئوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه و حُسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء و ما درَوا أن مرجعها إلى الشيخ و أن الشهرة إنما حصلت بمتابعته.

قال الوالد قدس الله نفسه: و ممن اطلع على هذا الذي بيّنتُه و تحققّتُه من غير تقليدٍ الشيخُ الفاضل المحقق سديدالدين محمود الحمصي و السيد رضي الدين بن طاوس و جماعة.

و قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة : أخبرني جدي الصالح ورام بن أبي فراس قدس الله روحه أن الحمصي حدّثه أنه لم يبقَ للإمامية مُفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاكٍ و قال السيد عقيب ذلك: و الآن فقد ظهر أن الذي يفتى به و يجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين. انتهى.[1]

قلتُ: إن لأُستاذنا السيِّد موسى الزنجانى كلاماً مشتملا على فوائد فنذكره بطوله، قال دام ظلُّه:

اين مسئله كه شرط حجيت اجماع مدركى‌نبودن باشد، نظريه‌اى است كه در ميان فقهاى متأخر و معاصر مطرح شده و نزد فقهاى پيشين و متقدّم مطرح نبوده است، اين قيد كه براى حجيت اجماع بيان شده از ديدگاه ما قابل مناقشه و ناتمام است، هم پاسخ نقضى دارد و هم حلّى كه ذيلًا آورده مى‌شود.

---

١. *المعالم*، ص ١٧٦ و ١٧٧.

مقدّمتاً باید گفت که به دلیل قاعدهٔ لطف یا قواعد دیگر اگر اجماع بما هو اجماع حجت باشد چنانچه عامه می‌گویند یا بنابر قاعدهٔ لطف یا حدس، اجماع را کاشف قطعی یا اطمینانی از رأی شارع مقدس بدانیم و بگوییم اطمینان داریم که مجمعین بر اساس رأی شارع یا وجود مدرکی، اجماع کرده‌اند و در این استنباط خطا نمی‌کنند پس کشف از رأی معصوم یا وجود دلیل معتبر شرعی می‌کند، فرقی بین مدرکی و غیر مدرکی نیست چون اگر بنا شد که مجمعین در استنباطشان خطا نکنند اجماع قطعی‌المدرك هم باید حجت باشد چه رسد به محتمل‌المدرك و نفس استناد مجمعین کشف می‌کند که مدرك موجود قابل استناد است.

ولی اگر چنین مبنائی را نپذیریم و فقهای متأخر هم این مبنا را قبول ندارند و لذا چه بسا نظری در دوره‌ای اتفاقی است و فقهای دورهٔ بعد، همه از آن رأی عدول کرده‌اند و از زمان ائمه معصومین هم آراء مختلف نبوده است بلکه نظرات مختلف در طی قرون و اعصار بعدی پدید آمده است،[1] علوم دیگر مانند ریاضیات، منطق و هیئت می‌بینیم که مسائلی که صدها سال مورد قبول بوده، در یك عصر مردود شمرده شده و نظریات و مبانی آن‌ها تغییرات عمده‌ای یافته‌اند، بنابراین نمی‌توان نفس اجماع و اتّفاق نظر را کاشف قطعی یا اطمینانی از رأی شارع مقدس دانست.

بر این اساس، هرگاه اجماع بنفسه حجّت نباشد (کما هو الحق)، اگر بتوان با مناقشه در مدرك احتمالی یك مورد اجماع، آن را کنار گذاشت، در اجماعاتی که مدرك آن‌ها به دست ما نرسیده نیز می‌توان همین استدلال را

---

۱. إن کان مراده جواز الانقلاب التدریجی فی الإجماع من غیر أن یظهر لنا الانقلاب کما ادّعاه الشهید الصدر فی السیرة (*مباحث الاصول*، ج۲، ص۱۰۳ و ۱۰٤) فربما ینافی ما سیأتی فی آخر کلامه.

نمود و فارقی میان آن دو وجود ندارد.[1]

---

١. الا أن يقال: الفارق بناء العقلاء حيث يفرّقون بين ما هو حاضر عندهم و غيره، و قد سمعتُ من سماحته يوماً ما حاصلُه أن الشكّ المأخوذ فى البرائة و الاستصحاب و غيرهما هو ما لا يمكن إزالتُه بفحصٍ يسير غايةَ اليُسر كما اذا كان على السطح بحيث لو نظر فى الأُفق علم أن صلاته فاتت أم لا، و استثنى من ذلك النجاسات أخذاً بمذاق الشرع فيها، و أيضا سمعتُ منه يوماً فى المشهد الرضوى ما حاصلُه ـ على ما ببالى ـ أنا اذا كنا عند متكلّم سألناه عن مراده و لا نأخذ بالاحتمال الراجح رجحان السنّين فى المأة مثلا، بخلاف ما اذا كان غائبا فنأخذ به. فيمكن أن يقال: مثل هذه البنائات العقلائيّة التى أفادها هى الفارق بين الإجماع المدركى و غير المدركى فتدبّر.

أقول فى ٩٧/٨/٢٣ : المدار فى حجّية الاجماع الحدسى ليس على القول باعتماد القدماء على دليل و عدمه، فإن الأوّل قطعىّ لعدالتهم، فالعمدة وثوقُنا بفهمهم كما عليه المشهور و عدمُه كما عليه المحقق الخوئى (موسوعته، ج٤٧، ص١٦٣) فكما أن المتأخرين لا يعتمدون على الاجماع المدركى، لاحتمال خطأ جميع المُجمعين فى فهم المدرك الموجود، فكذا لا يعتمد المحقق الخوئى على الإجماع مطلقا، لأن احتمال خطأ الكلّ يأتى فى المدرك المفقود أيضا بلا فرق.

و فيه أوّلاً: الفارق بناء العقلاء، فاختبر ذلك فى شهادة الشاهد، قال الشيخ الأعظم: أدلّة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يختفي منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرّد المعتقد بالحكم، و هذا شيء مطّرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهدا كان أو مفتيا أو غيرهما. انتهى. (*الفرائد*، ج١، ص٤٣٠)

و ثانياً: لا بد من ملاحظة أن إصابة فهمى دون الكلّ هل تُحتمل فى كثير مُعتدّ به من إجماعات القدماء أم لا ؟

فإن كان الثانى لم يُلتفَت اليه كما فى احتمال خطأ فهم الشاهدين بأحوال الرواة و كما فى الشبهة غير المحصورة و غير ذلك، و الخوف من عدم إصابة المُجمعين فى بعض الموارد مُعارَضٌ بأقوى و أكثر.

و إن كان الأوّل لم يكن الإجماع حجّة انفتاحيّة، لكن لا يقتضى مجرّد ذلك حجّيةَ فهمنا، فلا بد من ملاحظة مقدار ذاك الكثير، فربما ينتهى الأمر الى التوقُّف أو الأخذ بأقوى الظنين أو غير ذلك.

و لاتظهر حقيقة الحال حول مقدار احتمال خطأ القدماء الا بتتبُّع كُتبهم و آرائهم و استدلالاتهم و أحوالهم دون الجمود على المباحث الأُصوليّة البحتة. و كيف كان فإيراده على حجية الاجماع غير وارد.

نعم هنا اشكال آخر عليها – و لعله (ره) أراد ذلك و إن لم يُحسِن التعبير عنه – و هو أن قولنا: « خطأ فهم الكلّ على كثرتهم بعيد» لا ينطبق على المقام، فأين الكلّ و أين الكثرة و الحال أن ما عرفنا من القدماء و كذا فتاويهم قليل جدّاً، هذا مضافا الى أنه فاتنا منهم و من كتبهم ما فات، و مضافا الى أن بعضهم كانوا أتباع الشيخ حتّى حُكى عن الحمصى قوله: لم يبق للامامية مُفتٍ على التحقيق بل كلهم حاك (*البحار*، ج ٨٦، ص٢٢٧)، و مضافا الى أن فقه المتأخرين فى الاستظهار من

←

المدارك الموجودة أرقى من فقههم و إن كان لهم فضيلة التمتُّع ببعض المدارك المفقودة.
ثم بما ذكرنا من قلّة القدماء و كتبهم يظهر النظر فيما ذكره سيدنا الاستاذ الزنجانى فى آخر كلامه حول الاجماع التقريرى، من سهولة إحراز اتصال الاجماع بزمن الحضور، فكما قد ترى من ابن ابى عقيل أو غيره فتوى أجمع مَن بعده على خلافها، فكذلك يُحتمل ذلك فيمن قبل المفيد ممن لم يصلنا آراؤهم، فربما لم يكن إجماع بين أصحاب الأئمة^ و الأقدمين ثم حصل بين القدماء، و لعمرى ان احتماله غير ضعيف بعد التامل فيما ذكرناه.
و الظاهر عندى أن حجية الإجماع و السيرة ليست كما زعموه، بل لا بد للفقيه فى كلّ مورد من ملاحظة مجموع القرائن، فإن حصل له الاطمئنان بالحكم أو بأن الله لم يُرِد منه أزيد من ذلك (كما هو ظاهر الهمدانى فى مصباحه، ج٨، ص٣٣) أفتى به، و الا فلا.
بل كأن هذا هو مبنى القوم فى فقههم عملا و إن سلكوا غيره فى الأُصول عِلماً، و حسبك فى ذلك ملاحظة فقه المحقق الخوئى، فقد تكرر فى مطاويه استعانته بالإجماع فقط، بل قد يتمسّك بأردأ أفراده و هو عدم القول بالفصل كما فى موسوعته، ج٣٢، ص٥٢ و ٥٤؛ ج٣٥، ص١٠٢ و ١٠٧ و ج٣٧، ص٢٠٤ الى غير ذلك مما لا يُحصى.
و كذا ترى الفقهاء قد يجعلون الشاذ مُخالفا للإجماع فيدفعونه به (كما فى زكاة الشيخ، ص٩)، و قد يعكسون فينزِّلون الاجماع الى الشهرة، كما فى *مكاسب* الشيخ، ج٣، ص١٦٩. و تراهم قد يُقدِّمون السيرة حتّى بعد مناقشتها على الشهرة العظيمة، كما فى معاطاة *المكاسب*، ج٣، ص٥١ و ٥٢ (فتدبر) و قد يعكسون كما فى بيع الصبى من *المكاسب*، ج٣، ص٢٨٠ و ٢٨٨.
و لنختم الكلام بمثالَين لحجيّة الاجماع و عدمها:
أما الأوّل فيمكن ان يقال: ان منه إجماعهم قبل الاخباريين و بعدهم على أصالة البراءة حتّى لم يكونوا يقولون: «على الاقوى أو الاظهر أو نحو ذلك» حتّى صار ما حُكى من تقديم أصالة الحظر نسياً منسيّاً عند القائل و غيره، بل لم يتعرّضوا للبحث عن وجه تقديم أخبار البراءة القليلة على أخبار الاحتياط الكثيرة، الا بعد شبهات الاخباريين. قال فى *الضوابط*، ص٣٦٩: فنعم ما قيل فى خصوص المقام من انه كلما ازدادت اخبار الاحتياط فى مقابل الشهرة ازدادت ضعفا. انتهى.
و اذا كانت صحّة المسألة مفروغا عنها عند المُجمعين و رأيتَهم يستندون الى وجوه ربما تكون ضعيفة فلا تسرع الى تضعيف اجماعهم بدعوى مدركيّته، فإنه من أقوى الاجماعات حيث تلقَّوا أصل المسألة و ربما لم يظفروا بدليلها فكانوا يتشبثون بكل حشيش. قال الشيخ الأنصارى: التعليل الفاسد فى كلام المُجمعين ليس بضائر بعد الاتّفاق الكاشف. انتهى. *مطارح الأنظار*، ج٢، ص٥٤٣. و لو بُنى على حجيّة الشهرة العظيمة فى عدم إفادة المعاطاة للملكية فهذا وجهه.
و أمّا الثانى فكالإجماع المنقول على اعتبار الأعلميّة فى مرجع التقليد، و هو لا يُفيدنى القطع بالحكم و لو كان محصَّلا، و اذا ساعدنى الدليل على عدم اعتبارها لم أخَف اجماعهم، و التفصيل فى محله.

الی أن قال: چگونه می‌توانیم بگوییم مدارکی که به دست ما رسیده قابل مناقشه است ولی همه مدارکی که از دست ما رفته قابل استناد است؟ بلکه شاید بتوان گفت منشأ آنکه برخی از ادله به دست ما نرسیده این بوده که چون چندان ارزش نداشته و از اعتبار برخوردار نبوده، اهتمامی برای حفظ آن‌ها نبوده و لذا به ما نرسیده پس ادله‌ای که «خفی عنا» نه تنها از ادله موجود معتبرتر نیست که ضعیف‌تر است.

الی أن قال: اگر ما از سؤالات راویان و آراء و انظار اصحاب امامان علیهم السلام بفهمیم که آنان به استناد فلان آیه یا روایت فتوایی داده‌اند، هر چند ما خود در سند یا دلالت آن مناقشه داشته باشیم، باید آن اجماع را قابل استناد و حجّت بدانیم، زیرا از آن‌جا که حسب فرض ردعی از ائمّه نسبت به استناد مذکور نرسیده، می‌توان گفت که از تقریر معصوم استفاده می‌شود که اصل آن نظریه و فتوا به نظر امام علیه السلام صحیح بوده است، حتی اگر یقین داشته باشیم که فتوای اصحاب به استناد دلیلی خاص بوده،

الی أن قال: اگر برخی از مقلّدان و پیروان یك مرجع تقلید نافذ الکلمه، در حضور وی مسأله‌ای عملی را مطرح کرده به رسالهٔ عملی او مستند سازند، اگر عبارت رساله دال بر چنین فتوایی هم نباشد ولی مرجع تقلید آن را ردع نکند، این امر بیانگر آن است که اصل فتوا صحیح می‌باشد، هر چند، آنچه از نظر مقلدین مستند فتوا به شمار می‌رود، در واقع درست نباشد. زیرا بحث درباره مدرك و مستند فتوا بحثی علمی است که در مقام بیان مسئله و فتوای عملی لزومی ندارد که مرجع وارد آن شود.[1] ولی اگر اصل فتوا نادرست باشد،

---

۱. الا أن یقال: یکفی فی لزوم الردع عنه معرضیّة وقوعهم فی الخطأ کأن یأخذوا بعموم ذلك الدلیل لفتاواهم الأُخر، أو یزعموا صحّة الجمع العرفی الفلانی الذی أجروه بین روایتین، فبقاؤهم علی هذا الزعم یجرّهم الی ارتکابه بین روایتین اخریین. و لا یمکن الجواب عن المعرضیّة بعلمه علیه السلام بالغیب

←

بایستی آن را ردع نماید و عدم ردع او در این زمینه دلیل بر صحت اصل فتوا است.

در این‌جا هم با عدم ردع امام‌ﷺ نسبت به استناد فتوا به دلیلی خاص، هر چند صحت استناد ثابت نمی‌شود ولی صحت و درستی اصل فتوا ثابت می‌گردد. بنابراین آنچه برای حجیت اجماع مهم و اساسی به نظر می‌رسد، آن است که اتّصال فتوا و حکم مجمع علیه به زمان معصوم‌ﷺ احراز شود و از اتّفاق و عدم نقل خلاف از سوی فقها و منابع متقدّم فقهی چنین استفاده شود که در زمان معصوم‌ﷺ فتوا و نظر فقهای امامیه این چنین بوده است تا با تقریر معصوم حجیت آن را اثبات کنیم و اگر چنین اتّصالی احراز نشود، اجماع مزبور حجیّت نخواهد داشت، چه مدرك داشته باشد و چه نداشته باشد.

الی أن قال: در مسئله‌ای که محل ابتلای عموم مردم باشد، این احتمال که در مورد این مسئله عام البلوی، فقهای پیشین رأیی نداشته‌اند یا رأی مخالفی داشته‌اند و رأی مخالف به ما نرسیده، بسیار بعید است ـ و لو کان لبان ـ بنابراین بسیار بعید است که در دوران متأخر یك باره یك فتوایی پیدا شده باشد. ولی نسبت به مسائل قلیل الابتلاء و فرعی جزئی چنین احتمالی بعید نیست. زیرا این احتمال وجود دارد که مسئله‌ای مستحدث بوده و در یك زمان نسبت به آن اتّفاق نظر حاصل شده و پس از آن دوره، مسئله اجماعی شده است.

الی أن قال: در مسائل نوع اول اگر هیچ گونه نقل خلافی از فقهای متقدّم مثل صدوق (ره) و مفید (ره) و شیخ (ره) و دیگران نشده باشد، به آسانی می‌توان اتّصال فتوا را به زمان معصوم احراز نمود. انتهی.[1]

فإنه لا یُستند الیه فی مثل هذه الأبحاث فتدبّر.

١. *کتاب نکاح*، ج ٥، ص١٣٩٩ الی ١٤٠٣. أقول فی ٢٧ / ٨ / ٩٧ : سألته دام ظلّه فی شهرنا هذا (ربیع‌الاول من سنة ١٤٤٠) أن حجیة الاجماع عندکم کالسیرة من جهة التقریر، فکما تقولون فی

أقول: و قد قدّمنا فى المسألة الأُولى ما ينفع فى تحصيل إجماع مَن قبل الشيخ مؤيّدا بما أسلفناه فى المسألة الثانية لإحراز إجماع مَن بعده. ثمّ ما أفاد من عدم شمول تقرير المعصوم عليه السلام لصحّة استدلالاتهم محلّ تأمّل أو منع.

الأمر الثانى : ما مدى قيام هذا الإجماع ؟

الأمر الثانى: أنك اذا تأمّلت ذيل ما تقدّم آنفا عن سيّدنا الأُستاذ مضافا الى ما قدّمناه فى هذه الرسالة من كلمات القوم و لاحظت ما حقّقناه فى الفصل الثالث الى الآن، علمت أن القدر المتيقَّن من إجماعهم على الاستصحاب هو ما جرى عليه بناء العقلاء لكن بمعناه الوسيع؛

و توضيحُه أن العقلاء إنما يبنون على الاستصحاب لأنه لولاه وقع اختلال

السيرة الحادثة زمن الغيبة بأن التقرير يشملها نظرا الى أن الاسلام خاتم الاديان، فعلى الشارع أن يبيّن ردوعه كلّها و لو بإلقاء عمومات و اطلاقات، فكذلك يلزمكم القول بحجية الاجماعات الحادثة زمن الغيبة لذلك. فأجابنى بأن الشارع أفادنا فيها عدم التقرير فلا تكون حجة.

و لم أعرف وجهه مضافا الى امكان أن يقال: التقرير زمن الحضور كما يشمل السيرة يشمل فعل شخص واحد عند المعصوم، فوجه تخصيص السيرة بالذكر كونها طريقا لإحراز وقوع الفعل بمرأى المعصوم، و هذا بخلاف فعل شخص واحد، حيث لا يحرز لو خلى و نفسه وقوعه بمرآه، فلا يشمله تقريره حيث ان علمه بفعله لا يُلاحظ الا عاديا، لا بالطرق الغيبية، و عليه فكما لا يشمله التقرير لا يشمل السير الحادثة زمن الغيبة.

ان قلت: ان قولك: «فوجه تخصيص السيرة بالذكر كونها طريقا لإحراز وقوع الفعل بمرأى المعصوم» ممنوع، فلعل وجهه أن انقاذ الجماعة أهم من انقاذ فرد.

قلت: هذا الاحتمال يصحّ فارقا لو كان من خصَّها بالذكر هو الشارع، حيث لا نعلم أن وجه تخصيصه لها بالذكر هل هو هذا أو ذاك ؟ و أمّا اذا كان من خصها بالذكر نحن انفسنا كما هو كذلك فلا وجه للاحتمال و الترديد، لأنا لا نشك فى وجه كلامنا، فاذا عرفنا أن وجه قولنا بحجية السيرة هو التقرير لا غير، فلا فرق بينها و بين فعل شخص واحد، الا فيما ذكرناه من كون السيرة طريقا لاحراز موضوع التقرير من غير مزية اخرى لها.

فى أُمورهم حتّى المولويّات بين الموالى و العبيد، المعبَّر عنها فى الأديان بالتشريعيّات، فإحراز إجماع القدماء على بعض الفروض الخالية عن هذه الحكمة العقلائيّة كبعض مصاديق استصحاب العدم الأزلى ممنوع، و كذا لو فرضنا إحراز بناء العقلاء فى شيء عندنا لكن لم يُحرز أن جميع القدماء وافقونا فى ذلك كالاستصحاب التعليقى و استصحاب أحكام الشرائع السابقة و بعض أو جيمع الاستصحابات التى يرى العرف الساذج أن الشكّ فيها فى المقتضى، الا أن القدر المتيقَّن من الإجماع مع ذلك كلِّه غير قليل لوضوح سعة بناء العقلاء على الاستصحاب.

تكرار و توضيح حول بناء العقلاء على الاستصحاب و دفع الإشكالات عنه

ألا ترى أنك كنتَ تستصحب فتاوى مرجعك الدينى، و الا فكيف كنتَ تعمل بها و الحالُ أن تبدّل آراء الفقهاء و غيرهم أمر عاديّ مشاهَد على اختلافه فيهم قلّةً و كثرة. هذا حالُك مع سعة الارتباطات فى يومنا هذا، فما تظنّ بمن كان يُقلِّد فى الأزمنة السابقة مرجعاً فى بلد آخر. و إن أبيت الا أن تُنكر ذلك فلا أقلّ منه فى بعض المسائل، قال الشهيد فى شرح اللمعة:

لو أدّى بقاؤه إلى خرابه لخلف بين أربابه في الوقف المحصور فالمشهور الجواز أي جواز بيعه حينئذ، و في الدروس اكتفى في جواز بيعه بخوف خرابه أو خلف أربابه المؤدي إلى فساده، و قلّ أن يتّفق في هذه المسألة فتوى واحد، بل في كتاب واحد في باب البيع و الوقف فتأملها أو طالِع شرح المصنف للإرشاد تطلع على ذلك. انتهى.[1]

---

١. *الروضة البهيّة المحشّاة بحواشى السيّد محمد كلانتر*، ج٣، ص ٢٥٥.

ثمّ هذا المثال من أظهر المصاديق و الا فهي غير قليلة؛ و عن العلامة البروجردي أنه قال: أنا في كلّ يوم رجُل. انتهى.[1]

و قال السيّد المروّج: ما أكثر عدول الفقهاء عن آرائهم، فالمحكي أن العلامة (قده) تُعدّ آراؤه في كثير من المسائل الخلافية بعدد كتبه. انتهى.[2]

فاذا سلّمت بناء العقلاء في بعض المسائل ألزمناكه في جميعها، فإن التفكيك في أمثاله بعد ملاحظة أن الحصّة المسلَّمة لا يندر أفرادها أوّلا و لا يعلمُها المقلِّد بالتفصيل ثانياً خروج عن بناء العقلاء و مذاق الفقهاء؛ و إن شئت قلت: إن اختلال نظام التشريع أو هو و المعاش لو لم يكن علّة لبناء العقلاء على الاستصحاب فلا أقلّ من كونه حكمة له.

ثمّ حالُ الفقهاء مع الشارع كحالك مع مرجعك الديني، فقد رأيت كلماتهم في مطاوى هذه الرسالة و أنهم ما لم يأتهم الدليل لم ينتقلوا عمّا تلقَّوه من الشرع و إن احتملوا خلافَه، بل و كذلك سائر الموالي و العبيد، فطبِّق ما ذكرناه على ما أفاده الحلّي بقوله: من ضرب مملوكا له فوق الحد كانت كفارته أن يعتقه، على ما روى في بعض الاخبار، أورده شيخنا أبو جعفر في نهايته. و لا دليل على ذلك من كتاب و لا سنّة مقطوع بها و لا إجماع، و الأصل براءة الذمة من العتق، و بقاءُ الرّق، فمن ادّعى سوى ذلك يحتاج الى دليل. انتهى.[3]

لا يقال: المستند في نحو ذلك بين الموالي و العبيد العرفيّة السيرة على خصوص المورد لا الاستصحاب، فإن العبد اذا لم يعلم رأىَ مولاه و لكن وجد

---

١. حُكي عنه في *تبيان الصلاة*، ج ١، ص ١٤.

٢. *منتهى الدراية*، ج ٨، ص ٤٦١ و انظر أيضا *الحدائق*، ج ٥، ص ٣٧٤؛ *رسائل الميرزا القمي*، ج ١، ص ٥٠٠؛ *كتاب القضاء* للآشتياني، ج ٢، ص ٦٦٣؛ *تكملة العروة*، ج ٢، ص ٩١؛ *الاجتهاد و التقليد* للامام الخميني، ص ٨٤؛ *مدارك العروة* للاشتهاردي، ج ٢٠، ص ٣٩٣ و غيرها.

٣. *السرائر*، ج ٣، ص ٧٨ و ٧٩.

العقلاء لا يعدُّون الضرب الشديد موجِباً للعتق و رآى مولاه لم يردعه عن سيرتهم قطع برأى مولاه و لم يشكّ حتى يستصحب.

لأنا نقول: المسألة جارية و لو قال مولاه له : أمثال هذه السير ليست حجّة بينى و بينك. فإن العبد حينئذ يشكّ و يستصحب لما قدّمناه من اختلال الأُمور، اللهم الا أن يردعه المولى حتّى عن بناء العقلاء على الاستصحاب، فيمكن أن يقال: لا تجب طاعته شرعاً و عقلاءً، فإن طاعة السفيه سفاهة.

فإن قلت: إنما تعويل الفقهاء فى الاستصحاب على إطلاق دليل المتيقَّن السابق إطلاقاً زمانيّاً أو أحواليّاً مؤيَّداً بقوله عليه السلام: «حلال محمّد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة»[1]، لا على الاستصحاب.

أمكن أن يقال: أوّلا : فما تقول فى الاستصحابات الموضوعيّة أو كثير منها كحياة زيد ؟

و ثانياً: أن ذلك موجب للتفصيل بين ما كان دليلُ متيقَّنه السابق لفظيّا ذا إطلاق و بين ما كان دليلُه لُبّيّاً أو لفظيّاً لا إطلاق له، مع أن التأمُّل فى كلماتهم يُعطى خلاف ذلك، فمنها ما قدّمناه عن الذريعة و العدّة و المعارج حيث قد عرفت أنهم لمّا أرادوا تبيين محلّ النزاع مثّلوا مثالا ثمّ ذكروا الإجماع دليلا على متيقَّنه السابق و صرّحوا بعدم شموله للحالة اللاحقة، و لعلّ منها أيضا قول الحلّى: فإن وقف مسجدا وقفا صحيحا ثم انه خرب و خربت البلدة التي هو فيها لم يعد الى ملكه، لان ملكه قد زال بلا خلاف و عودُه اليه يحتاج الى دليل. انتهى.[2]

فإنّ دليل المتيقَّن السابق و إن فُرض عدمُ انحصاره بعدم الخلاف و أن هناك دليلا لفظيّاً يقبله الحلّى الذى لا يعمل بأخبار الآحاد، الا أن كونه فى مقام البيان حتّى بالنسبة الى هذا الفرد النادر أى خراب البلدة محلُّ كلام فتأمّل.

---

١. *بصائر الدرجات*، ج ١، ص ١٤٨ و *الكافى*، ج ١، ص ٥٨.

٢. *السرائر*، ج ٣، ص ١٦٧.

بل لو ناقشنا ما ذُكر بدعوى أن مجرّد ندرة الوجود غير قادح و لـذا أمرنـا بالتأمُّل، لم يزُل احتمال صحّته عند الحلّى الذى صدرت منه هذه العبارة.

و ثالثاً: هل يستقيم هذا المستشكل على ما ادّعاه أم يتركـه اذا خـرج عـن مباحثتنا و خاض فى مباحث الفقه، بدعوى أن كثيرا مـن الأدلّـة الدالّـة علـى المتيقّنات السابقة لبَيّةٌ أو لفظيّةٌ ليست فى مقام بيان حكمها بعد عروض تغيُّـر و شكّ، أو بـدعوى انصـرافها الـى التغيّـرات الرائجـة فيبقـى غيرُهـا لا يشـمله الإطلاقات الزمانيّة و الأحواليّة، أو غير ذلك من الدعاوى.

حصيلة البحث

و كيف كان فحصيلةُ البحث فى الأمر الثانى أن القدر المتيقَّن من إجماع القدماء على الاستصحاب هو ما ذكرناه ممّا عليه بناء العقلاء بمعناه الوسـيع و لـو بـأن يقال: إن الداعى لهم اليه حكمة لا علّة.

و إن أبيت الا إنكار بناء العقلاء عليه رأساً فنجعله عنوانا مشيرا و نقول: قد عرفت إجماع القدماء على شىء هو الاستصحاب، سواء سـلّمنا بنـاء العقـلاء على هذا الشىء أم لا، و لكن سعة هذا الشىء المُجمع عليه هو ما ادّعيـتُ أنـا بناء العقلاء عليه. و أيضا قد تقدّم عند البحث عن كلام صاحب الفقـه الرضـوى ما ينفع فى المقام.

ثمّ لا يخفى أن إحراز إجماعهم فى الاستصحابات الحكميّة لو لم يكن أقوى و أسهل من إحرازه فى الموضوعيّة فلا أقلّ أنه ليس بالعكس؛ فدعوى أن مـا عليـه بعضُ متأخّرى المتأخّرين[1] من إنكـار الاستصـحاب الحكمـى دون الموضـوعى

---

١. انظر *موسوعة الامام الخوئى*، ج٤٨، ص٤٢ و ٥٦؛ *المستند*، ج٢، ص٤٩٥ و ما حُكى عن النراقـى فى *مطارح الأنظار*، ج٢، ص٢٣٩ الى ٢٤٣.

مخالف للإجماع غير مجازفة و إن كان منشأ الشبهة موجودا فى كلمات بعض من تقدّمهم على ما أسلفناه عند التكلّم حول عبارات المعارج و المعتبر.

ثمّ ينبغى إعادة ما أسلفناه من أن المُحرز من إجماعهم هو ما ادّعينا وضوح بناء العقلاء عليه بحيث يعمل عليه بالارتكاز سن يُنكره باللسان، لا مثل الاستصحاب التعليقى و استصحاب أحكام الشرائع السابقة و بعض أو جميع ما يرى العرف الساذج الشكّ فيه شكّاً فى المقتضى، فإنه لو سلّم بناء العقلاء على الاستصحاب فى ذلك[1] لم نحرز اتّفاق القدماء عليه؛

نعم لم يُحرز أيضا إجماعهم على العدم، كيف و قد قدّمنا أمثال هذه الاستصحابات عن بعضهم.

ثمّ كما أنه لم يحرز إجماعهم على جريان الاستصحاب فيما ذكرناه فهكذا الكلام فى الأُصول بالمُثبِتة الجليّة عرفاً كمسألة الملفوف بالكساء، فقد عرفت اختلاف الشيخ و الحلّى فيها، و قد رأيت أن الارتكاز العقلائى المكنون فى ضمير الشيخ و غيره كيف دعاه الى إيقاع التعارض بين الاستصحاب و بين أصالة البراءة، مع وضوح أن الاستصحاب لو جرى لم يبق للبراءة مجال؛ فهذا هو الأصل المُثبِت الذى ذكرنا أنه جلىّ عند العرف بحيث ربما لا يُجريه ارتكازاً و لو للتعارض مَن لم يلتفت الى عدم جريانه فى نفسه.

و قال الشهيد الثانى فى عدّ مبطلات الصلاة : و ترك البكاء بالمد، و هو ما اشتمل منه على صوت، لا مجرد خروج الدمع، مع احتماله، لأنه البكا مقصورا،

---

١. قال المحقق النائينى: لا مجال لإنكار قيام السيرة العقلائيّة و الطريقة العرفيّة على الأخذ بالحالة السابقة و عدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها، الى أن قال:

لكنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في الرافع، و لم يظهر أنّ بناء على ترتيب آثار وجود المتيقّن حتّى مع الشكّ في المقتضي، بل الظاهر أنّ بنائهم عند الشكّ في المقتضي على التوقّف و الفحص إلى أن يتبيّن الحال. انتهى. *فوائد الاصول*، ج ٤، ص ٣٣٢ و ٣٣٣ و اعترف به العلامة المفسر الطباطبائى فى *حاشية الكفاية*، ج ٢، ص ٢٤١.

و الشك في كون الوارد منه في النص مقصورا أو ممدودا. و أصالةُ عدم المد معارَض بأصالة صحة الصلاة، فيبقى الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة. انتهى.[1]

و قال العلامة فى الرضاع: لو شككنا في العدد، فلا تحريم، و لو شككنا في وقوعه بعد الحولين فكذلك، تغليبا لأصالة عدم التحريم على أصالة بقاء المدّة. انتهى[2] فتدبّر.

و بالجملة ان مثل هذه المُثبِتات الجليّة لم يُحرز الإجماع عليها؛ و أمّا بعض المُثبِتات التى ينفى حجيّتها بعض متأخرى المتأخّرين فدخولها فى معقد الإجماع قطعىّ، كالاستصحاب التعليقى، فإن أصله و إن لم يُحرز الإجماع عليه الا أن سلب حكومته على الاستصحاب التنجيزى استنادا الى المُثبِتيّة و أن الحكومة غير شرعيّة بل عقليّة[3] باطل قطعاً؛ و لعلّ هذا الخفاء الشديد هو الذى أسكت الشيخ الأنصارى عنه بالمرّة[4] مع غاية تفطّنه لدقائق الأُمور.

---

١. *الروضة البهيّة المحشّاة بحواشى السيّد محمد كلانتر*، ج ١، ص ٥٦٥.

٢. *التحرير*، ج ٣، ص ٤٤٩ و نحوه ما فى *الارشاد*، ج ٢، ص ٢١.

٣. *موسوعة الإمام الخوئى*، ج ٤٨، ص ١٦٧ و ١٦٨.

٤. *فرائد الاصول*، ج ٣، ص ٢٢٣. و قال أستاذنا السيدموسى الزنجانى: اگر لازم ـ عرفاً يا عقلاً ـ از لوازم اعم از حكم ظاهرى و حكم واقعى باشد حكومت ثابت مى‌شود، بنابراين اگر حكمى ظاهراً هم اثبات شود لازمه‌اش نفى ظاهرى حكم ديگر است. در مقام نيز، وقتى حرمت ظاهرى تعليقى ثابت شد به حكم عرف حليت تنجيزى مرتفع مى‌شود زيرا اين اثر، به نظر عرف، لازم اعم از حكم واقعى و ظاهرى است، حرمت واقعى تعليقى هم اگر ثابت شود حليت واقعى تنجيزى را نفى مى‌كند پس چون نفى حكم ديگر، اثر اعم از واقع و ظاهر است، در استصحاب تعليقى حرمت تعليقى ظاهرى، حليت تنجيزى ظاهرى را نفى مى‌كند.
مثال ديگر: در باب بنوت و ابوت، اگر أصلى أبوت زيد نسبت به عمرو را ثابت كند بنوت عمر و هم نسبت به زيد ثابت مى‌شود، زيرا اين لازم به نظر عرف، اثر اعم از واقع و ظاهر است. عرف همان‌طورى كه ابوت واقعى را با بنوت واقعى ملازم مى‌داند، ابوت ظاهرى را هم با بنوت ظاهرى ملازم مى‌بيند.

←

و قس على ذلك كثيراً ممّا سلبوه الحجيّة لعقليّة التسبُّب و غيرها.[1] و لعمرى لا يبعد ان أمثال هذه التفاصيل لم تخطر ببال القدماء المُجمعين، لا لعدم التفاتهم الى دقائقها، بل لوضوح بطلانها.

ثمّ إنّ الإجماع و إن لم يقُم على العمل بالأُصول المُثبِتة الجليّة الا أن قيامه على عدمه أيضا غيرُ محرَز؛ كيف و قد ذكرنا فى مطاوى هذه الرسالة فتاوى متعدّدة قد عملوا فيها بها. و أمّا العمل بالاستصحاب القهقرى فلم أجد منه الا شاذّاً نادراً عن الشيخ و ابن‌البرّاج تبعاً له و قد تقدّم.

هل يمكن الجمع بين إجماعهم العملى على الاستصحاب و بين بعض إنكاراتهم اللفظيّة ؟

ثمّ انه يمكن أن يقال: إن بعض الإنكارات اللفظيّة للاستصحاب منزَّل على هذه الاستصحابات غير الإجماعيّة؛ فكما عرفت سابقا أن جماعة حين يُنكِرون الاستصحاب أو استصحاب العدم الأزلى لا يُريدون الإنكار مطلقا فيُجرون

اثر مال اعم از واقع و ظاهر است، يا عرفاً در مثال‌هاى گذشته و يا عقلًا مثل باب وجوب مقدمه و مانند آن‌كه تلازم عقلى است و اگر شىء در مقام ظاهر هم واجب بود اين امر ملازم است عقلًا با لزوم ظاهرى مقدمه است. بنابراين، در اين‌گونه موارد تسبب شرعى لازم نيست. انتهى. *كتاب نكاح*، ج۸، ص۲۷۱۱.

و قال فى ج۲۳، ص۷۲۰۷ : اگر اصل مشروطى ثابت باشد و شرط آن هم بالتعبد ثابت باشد عرفاً لازمه رفع شك از آن شرط رفع شك از مسبب است و عرف آن را كافى مى‌داند، تعبد به وضو رفع شك از كل مى‌كند با اين‌كه ملازمه بين اين‌كه اگر مشروطى به ضميمه شرط موجود شد كلى هم موجود شده يا اگر اجزاء مركبى موجود شد كل هم موجود شده، به حكم عقل است مع ذلك به نظر متفاهم عرفى اگر در اين ملازماتى كه اعم از واقعى و ظاهرى است به جزء يا شرط يا ملزوم يا ملازمه‌اى تعبد واقع شد، از لوازم رفع شده مى‌شود و حكومت پيدا مى‌كند.الخ.

١. وَ منها ما فى العروة من عدم كفاية استصحاب الرطوبة المسرية فتامل، و العجب ورود حواش كثيرة تأييدا له مع أن عادتهم الاقتصار على إظهار المخالفات. *العروة مع تعاليق خمسة عشر من الأعلام*، ج١، ص١٦٣.

أصالة عدم الانتساب مثلا التى عليها بناء العقلاء و الفقهاء، فكذلك بعض القدماء حين ينكرون الاستصحاب ابتعاداً عن العامّة و أقيستهم، يريدون به الاستصحاب الشرعى الجارى فى جميع الأُمور تعبّداً، لا الاستصحابات العقلائيّة الإجماعيّة التى عليها يدور كثير من أمور المعاش و المعاد.

فإن قلت: حمل الإنكار على ما ذُكر إنما يتأتّى فى بعض الاستصحابات التعليقيّة و الاستقباليّة و الأزليّة و نحوها، مع أنّك رأيت فيما سبق أنهم أنكروا الاستصحاب عندما مثّلوا له بالمتيمّم الواجد للماء أثناء الصلاة، و معلوم أن هذا المثال كسائر نظائره ممّا نُقل فى هذه الرسالة يكون من الاستصحابات المتعارفة.

قلتُ: قد أشكل الأمر علىّ فى ذلك الا أن الالتزام بعدم إجماعهم على الاستصحابات المتعارفة أشكل بل ممنوع، فلو صدر مثلُه عن المعصوم عليه السلام أخذتُ بالاستصحاب و رددتُ علمَ ما ذُكر حول هذا المثال الى أهله.

و إذ لا مناص من التوجيه فى المقام فيمكن أن يقال: لعلّ أشال السيّد لعدم عصمتهم لم يتفطّنوا لذلك و غفلوا عن مرتكزاتهم لا سيّما مع شدّة اهتمامهم بالابتعاد عن أقيسة العامّة و الجواب عن شبهاتهم، و بعبارة أوضح نقول:

ان الاستصحاب لمّا نفذ فى ارتكازهم أفتوا فى مثال المتيمّم الواجد بالصحّة متلفّظاً بطريقة النفى تارة كما فى العدّة و بالإجماع اخرى كما فى السرائر و قد تقدّم، لكن لمّا كانوا منكراً للاستصحاب بالمعنى التعبّدى الشامل لجميع الاستصحابات، استيحاشاً عن مذاهب العامّة و ابتعاداً عن قياس الحالة اللاحقة على السابقة فاذا تعرضوا لمبحث الاستصحاب أغفلهم الإسراعُ الى الإنكار و الاهتمام به عن ارتكازاتهم القاضية بكون المثال المذكور ممّا يقولون فيه بالاستصحاب.

و هذا الحمل و إن استغربتَه فى بادئ النظر الا أن عدم التسليم لمثله يوقعك فى ما هو أشكل منه و الله العالم.

الأمر الثالث: هل ينفع هذا الإجماع فى انجبار قصور فى أخبار الاستصحاب سندا أو دلالة؟

الأمر الثالث: انه قد ظهر ممّا قدّمناه فى أواخر المسألة الثانية أنه لو كان قصور سندى أو دلالى فى أخبار الاستصحاب لم ينجبر بهذا الاجماع، لعدم العلم باستناد جميع القدماء اليها، كيف و قد أنكر بعضُهم الاستصحاب صريحاً و إن لم يلتفتوا الى أنهم ارتكبوه فتأمّل.

نعم اذا علمنا استنادهم الى مثل «على اليد» أمكن القول بمتابعتهم فى القطع بالصدور ثم مخالفتهم فى الدلالة، أو اذا علمنا أنهم فهموا عدم الاختصاص بالمورد كما قال الشيخ فى قضاء الجهريّة و الإخفاتيّة: روى حريز عن زرارة قال: قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، فقال: «يقضي ما فاته كما فاته» و هذا عام في جميع هيئات الصلاة. انتهى.[1]

أمكن القول بمتابعتهم فى عدم الاختصاص ثمّ مخالفتهم فى سعة التعميم فتدبّر جيّدا؛ أمّا أخبار الاستصحاب فلم يحرز استنادهم اليها حتّى ينفعنا فى جبر سند أو قصور دلالة. نعم عملُهم بالاستصحاب و لو لم يثبت كونه للأخبار لكنّه يخلّى سبيلنا فى استظهار العموم منها؛ فإنه لولاه لم نجترئ على استظهار العموم خوفاً من الوقوع فيما أعرض عنه الأصحاب كما قلنا فى التنبيه الثالث. و يأتى فى بعض تنبيهات هذا الفصل ما يرتبط بالمقام.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: حول تقديم الأصل السببى على المسبّبى

التنبيه الأوّل: أنه قال الشيخ: إذا تزوج مكاتب معتقة لقوم فأولدها ولدا فهو تبع

---

١. *الخلاف*، ج١، ص٣٨٧ و انظر *الكافى*، ج٣، ص٤٣٥ و *التهذيب*، ج٣، ص١٦٢.

لأُمه و عليه الولاء لمولى امه لأن عليها الولاء، فإن أدّى المكاتب و عُتق جرّ الولاء الذي على ولده لمولى امه إلى مولى نفسه، و إن عجز و رق استقر الولاء لمولى أمه.

فان مات المكاتب و اختلف مولاه و مولى الأُمّ فقال سيد المكاتب: «قد أدّى و عتق و جر الولاء الذي على ولده إليّ»، و قال سيد الام[1]: «بل مات عبدا فلم يجر شيئا» فالقول قول مولى الأم لأن الأصل بقاء الولاء، و الأصل بقاء الكتابة، و الأصل أنه لا عتق في المكاتب. انتهى. و تبعه ابن البرّاج.[2]

و قال: إذا باع الراهن ثم اختلفا فقال الراهن: بعتُ قبل أن رجعتَ فنفذ البيع، و قال المرتهن: بعتَ بعد أن رجعتُ فالبيع باطل و القول قول المرتهن لأن الراهن يدعى بيعا و الأصل ألّا بيعَ و المرتهن يدّعى رجوعا و الأصل ألّا رجوع فتعارضا و سقطا و الأصل بقاء الوثيقة حتى يعلم زوالها. انتهى.[3]

فيمكن أن يقال: يرد عليهما خصوصا الثانى أن لا مجال للأصل المسبَّبى بعد جريان الأصل السببى؛ فكان عليه تصحيحُ البيع:

أوّلا: بتقديم قول من يدّعى الصحّة على ما بنى عليه الشيخ و قد تقدّم، فلو كان دليلُه عموم الوفاء بالعقود كما هو الظاهر فهذا العموم مقدَّم على أصل عدم البيع، لأن المراد من العدم هنا عدمُ بيع صحيح، لا عدمُ البيع مطلقاً لأنه خلاف الفرض.

و ثانياً: بتقديم أصل عدم الرجوع على أصل عدم البيع، من غير إشكال المُثبِتيّة ، لأن أصل عدم الرجوع هنا من الأُصول العدميّة العقلائيّة التى يُجريها حتّى مثلُ السيّد، بل ربما يظهر من الشيخ فى موضعٍ تقديمُ الأصل السببى و هو

---

١. فى النسخة التى عندى جاء: « سيده الام» لكن الظاهر أنه سهو.

٢. *المبسوط*، ج ٦، ص ٩٥ و ٩٦ و *المهذب*، ج ٢، ص ٣٧٨.

٣. *المبسوط*، ج ٢، ص ٢٠٩.

استصحاب الحياة على المسبَّبى و هو أصل عدم الميراث مع أن السببى لا يخلو عن رائحة المُثبِتيّة الباطلة عند المتأخّرين حيث قال:

... قال من أسلم في غرة شعبان: مات أبي في شعبان قبل إسلامك أيها الأخ فالميراث كلُّه لي، و قال الآخر: بل مات في رمضان فالميراث بيننا، فالقول قول من يدّعى موته في رمضان و يكون الميراث بينهما نصفين، لأن الأصل الحيوة حتى يعلم زوالها. انتهى.[1]

نعم لو لم يكن أحد الأصلين سببيّا و الآخر مسبَّبيّا أوقع بينهما التعارض و قال:

إن كان لها ولد من سيدها فتحصل في ملكه و تنعتق عليه فلا ترث أيضا، لأنه يجوز أن يكون الزوج مات أولا و هي مملوكة بعد، و يحتمل أن يكون السيّد مات أولا و صارت حرة فإذا مات الزوج فهي حرة، و لا تورث بالشك. لأن الأصل عدم الميراث. انتهى.[2]

و لعلّ من ذلك قوله: اختلف الوارث و المعتقة بعد وفاة الزوج، فقالت: طلّقني بعد العتق فأنا أرثه، و قالوا: بل قبل العتق فلا ميراث له، فالقول قول الوارث، لأن الأصل أن لا ميراث حتى يعلم ثبوته، و هكذا نقول. انتهى.[3]

حول اشتراط ترتُّب الأثر فى جريان الأصل

الا بناءً على جريان الأصل المُثبِت الذى أجراه الشيخ أحياناً، فبناءً عليه كان يجب أن يحكُم بالإرث بعد إثبات تأخّر الطلاق عن العتق بمقتضى استصحاب عدم الطلاق الى ما بعد العتق، بل يتأتّى ذلك حتّى مع الجهل بتأريخ العتق من

---

١. نفس المصدر، ج٨، ص٢٧٣.

٢. نفس المصدر، ج ٥، ص ٢٨٦.

٣. نفس المصدر، ص ٧٠.

غير أن يعارض استصحاب عدم الطلاق الى ما بعد العتق باستصحاب عدم العتق الى ما بعد الطلاق، و ذلك لعدم جريان الثاني في نفسه لعدم ترتُّب أثر عليه.

و يُحتمل أن يكون ذلك أي عدمُ جريان الأصل اذا لم يترتَّب عليه أثر، هو الذي دعاه الى عدم التفصيل بين العلم بتأريخ القذف و بين الجهل به حيث قال: إذا قذف امرأة ثم اختلفا فقال قذفتها و هي صغيرة فعليَّ التعزير، و قالت كنت كبيرة و عليك الحد، فالقول قوله مع يمينه إذا لم يكن معها بينة و لا معه، لأن الأصل الصغر. انتهى و تبعه ابن البرّاج.[1]

فيمكن أن يقال: إنه صحيح و إن لم يُعلم زمان القذف، لأن استصحاب عدم القذف الى حين الكبر لا أثر له الا على القول بالأصل المثبت، و على فرضه يتعارض مع استصحاب عدم الكبر الى حين القذف فيتساقطان و الأصل البرائة مع الغض عن قوله صلى الله عليه و آله: ادرؤوا الحدود بالشبهات، فتأمّل جيّداً.

التنبيه الثاني: حول تقديم العامّ على استصحاب المخصّص

التنبيه الثاني: انه قد يظهر من الشيخ تقديمُ العامّ على استصحاب المخصِّص حيث قال: مال أهل الحرب الأصل فيه أنه فيء، فاذا عرض عارض في حال الأمان منعنا منه، فاذا زال العارض عاد الى الأصل من كونه فيئاً، و من منع منه فعليه الدلالة. انتهى.[2]

و قال الحلّي في النفساء: حكمها حكم الحائض سواء، في جميع الأحكام اللازمة للحائض بغير خلاف، و في أكثر أيامها على الصحيح من الأقوال و

---

١. نفس المصدر، ص ٢٢٥ و المهذّب، ج ٢، ص ٣١٣ و ٣١٤.

٢. *الخلاف*، ج ٥، ص ٥٢٥ و انظر أيضا ص ٣٦١ و ٣٦٢ و ج ١، ص ٢٣٩ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٢٤٧.

المذهب، لأنّ بعض أصحابنا يذهب إلى أن أكثر أيام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشرة يوما،

الى أن قال: الذي يدل على أصل المسألة و ما اخترناه، انّها مخاطبة مكلّفة، و هي داخلة في عموم الأوامر بالصّلوات و الصّوم، و انّما يخرجها في الأيام التي حددناها للإجماع، و لا إجماع و لا دليل فيما زاد على ذلك، فيجب دخولها تحت عموم الأوامر، و لو لم يكن إلا أنّ فيه استظهارا للفرض و احتياطا له لكفى. انتهى.[1]

و لعل منه قول المحقق: لو أذن له في غرس شجرة فانقلعت جاز أن يغرس غيرها استصحاباً للإذن الأول و قيل يفتقر إلى إذن مستأنف و هو أشبه. انتهى[2] فتأمّل.

فإن قيل: قدّم الشيخ استصحاب المخصِّص حيث قال: فما بلغ هذا المقدار لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات إلا ما يغير أحد أوصافه من اللون أو الطعم أو الرائحة،

الى أن قال: و إن ارتفع التغيير عنها من قبل نفسها أو تراب تحصل فيها أو بالرياح التي تصفقها أو بجسم طاهر يحصل فيها لم نحكم بطهارته لأنه لا دليل على ذلك و نجاستها معلومة. انتهى.[3]

أمكن أن يقال: لم يستصحب تقديماً على العامّ، بل لأنه ليس هنا عامّ، لأن دليل الطهارة غير ناظر الى هذه الصورة. و لذا تراه بعد أسطر اذا اعتقد عموماً من غير انصراف، قدَّمه على استصحاب المخصِّص فقال فى المياه النجسة:

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ١٥٤ و ١٥٥.

٢. *الشرائع*، ج ٢، ص ١٣٧.

٣. *المبسوط*، ج ١، ص ٦. ثم ظاهر قوله: « و نجاستها معلومة» أنه بيان للمتيقَّن السابق الذى هو أوّل أركان الاستصحاب.

إن تمّت كرا بالمياه الطاهرة المطلقة لم يرفع عنها حكم النجاسة بل ينجس الكل، و في أصحابنا من قال: إذا تمّمت بطاهر كرا زال عنها حكم النجاسة، و هو قويّ لقولهمﷺ: إذا بلغ الماء كرا لم يحمل نجاسة. فأما إذا تمّمت كرا بنجاسة فلا شك أنه ينجس الكل،

و إن كان مقدار الكر في موضعين طاهرا و نجسا ثم يجمع بينهما لم تزل عنهما حكم النجاسة لأنه لا دليل عليه، و في أصحابنا من قال: يزول ذلك للخبر و هو قويّ على ما قلناه. انتهى؛ و ارتضاه الحلّي.[1]

التنبيه الثالث: حول إجراء الاستصحاب مع لزوم المخالفة الالتزاميّة

التنبيه الثالث: انه يظهر من الشيخ إجراء الاستصحاب مع لزوم المخالفة الالتزاميّة حيث قال: ... قال الزوج: طلقتك في شوال، و قالت: لا بل طلّقتني في رمضان، فالقول قوله مع يمينه، لأن الأصل عدم الطلاق.

و إن كانت بالعكس من هذا فقال الزوج: طلّقتُك في رمضان و قالت: لا بل في شوال فالقول قولها لأنها تطول على نفسها العدة غير أنه تسقط النفقة عن الزوج فيما زاد على ما أقر به، إلا أن تقيم بينة. كما إذا اختلفا فقال الزوج: طلّقتك قبل الدخول و قالت: بعد الدخول، فانا نقبل قول الزوج في سقوط نصف المهر فيسقط عنه، و نقبل قول الزوجة في وجوب العدة لأنه يضر بها. انتهى و تبعه ابن البراج.[2]

و قال: إذا قال لزوجته طلقتك بألف و ضمنت ذلك فأنكرت فالقول قولها ، لأنه يدعي عليها عقد معاوضة، و الأصل أن لا عقد، غير أنه يحكم عليه

---

١. نفس المصدر، ص٧ و *أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة*، ص٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٨.
٢. *المبسوط*، ج ٥، ص١٠٢ و *المهذب*، ج ٢، ص٢٩٣.

بالبينونة لاعترافه بذلك. انتهى و تبعه ابن البراج.[1]

و قال ابن البرّاج: إذا كان في يده قميص، فقال: هو رهن عندي رهنتَه، أو رهنه رسولُك بإذنك، و قال الآخر: ما رهنتُه، و لم آذن في رهنه، و انما رهنت العبد، أو أذنت في رهنه، و قد قتلتَه و عليك قيمته، ما الحكم في ذلك؟

الجواب: القول قول الراهن مع يمينه بالله في القميص، و القول قول المرتهن في العبد، لأن الأصل في القميص انه غير مرهون، و الأصل براءة ذمة المرتهن مما يدّعيه الراهن من قيمة العبد. انتهى.[2]

التنبيه الرابع: حول قاعدة المقتضى و المانع

التنبيه الرابع: انه يمكن أن يقال: ارادة قاعدة المقتضى و المانع أظهر من ارادة الاستصحاب فى قول الشيخ:

فان اختلفا فقال الجاني: أنا شققت ما بينهما فعليَّ موضحة واحدة، و قال المجني عليه: بل أنا فعلت ذلك، فعليك أرش موضحتين، فالقول قول المجني عليه، لأن الظاهر أرش موضحتين، فلا يقبل قول الجاني في إسقاط ذلك،

و هذا يدل على أنه إذا قطع يدي رجُل و رِجلَيه و مضت مدة يندمل فيها ثم مات فقال الجاني: مات بالسراية فعليّ دية واحدة، و قال الولي: مات بغير سراية، وجب أن يكون القول قول الولي لأن الظاهر وجوب ديتين حتى يعلم غيره. انتهى.[3]

و قال: ... إن لم يحلف قال قوم: «يردّ اليمين على الولي»، و قال آخرون: «لا يردّ»، فمن قال: «لا يرد» أو قال: «يردّ» فلم يحلف، ألزم المشهود عليه

---

١. *المبسوط*، ج ٤، ص ٣٦٨ و *المهذب*، ج ٢، ص ٢٧١.

٢. *جواهر الفقه*، ص ٦٧ و نحوه ما فى *المهذب*، ج ٢، ص ٦٩ و ٧٠.

٣. *المبسوط*، ج ٧، ص ١٢٠ و انظر أيضا *السرائر*، ج ٣، ص ٣٩٨.

أخفّ الديات دية الخطاء مؤجله في ماله أيضا لأنا لا نلزم العاقلة الدية بقتل مبهم حتى يعلم الخطأ، و قد ثبت القتل منه، فالظاهر أن الحق عليه حتى يعلم غيره. انتهى.[1]

التنبيه الخامس: حول تأثير روايات الاستصحاب حتّى على مُنكريه

التنبيه الخامس: انك بعد ملاحظة ما أثبتناه من إجماع القدماء على الاستصحاب تعرف أن كثيراً مما ارتكبناه فى الفصل الأوّل من التكلُّفات و التأويلات و التوجيهات الاحتماليّة ليست على ما ينبغى، بل انها على ظهورها فى الاستصحاب،

و أيضا تعرف أن مشابهة عبائرهم لمتون روايات الاستصحاب حتّى فى غير الوضوء و غَسل الثوب ممّا هو مورد الروايات تدلّ على أن إجماعهم على الاستصحاب لو لم يكن متأثّراً عن رواياته فقط فلا أقلّ أنه لم يخلُ عن استضاءة منها أيضا.

و إن شئت قلت: ان تعبيرهم بعدم نقض اليقين بالشكّ كما فى الفقه الرضوى و الفقيه و السرائر أو عدم دفعه به كما عن الصاحب بن عَبّاد أو عدم تركه له كما فى الغنية و السرائر أو طرح الشكّ كما فى الناصريات و الخلاف، أو غير ذلك ممّا عبَّروا به يدلّ على أنه كان للروايات تأثير فى مصيرهم الى الاستصحاب، فإن كثرة هذه التعابير منهم ـ و لو بمجموعها ـ و صدورها حتّى فى غير مورد النصوص و حتّى ممّن أنكر الاستصحاب ظاهراً ثمّ عمل به، يدلّان على أن إجماعهم على الاستصحاب لم يخلُ عن استضاءة من رواياته و لو لم يتفوَّه بالاستضاءة أو لم يتفطَّن للإضاءة مَن أنكر الاستصحاب لساناً؛

---

١. *المبسوط*، ج٧، ص ٢٥٤.

نعم لا يبلغ ذلك حدّاً يُطمئنّ معه بتعويل الجميع عليها لينجبر به ضعفٌ سندى أو دلالى فيها.

هذا و لا يبعد أن العامّة أيضا استندوا الى الروايات على ما يظهر من عبارة العُدّة المتقدّمة سابقاً، و يؤيّده ذيلُ كلامٍ للشيخ الحر العاملى نذكره بطوله، قال:

قوله: «و لا تنقض اليقين بالشك أبدا»

أقول: هذا انما يدل على حجية الأصل بمعنى الاستصحاب لا بمعنى الأصالة الإباحة و لا دلالة له على الاستصحاب في الحكم الشرعي بل هو مخصوص باستصحاب الحالة السابقة التي ليست من نفس الأحكام الشرعية، سواء كانت مخالفة للأصل أم موافقة له،

مثاله إذا تيقن الإنسان انه توضأ ثم شك في انه أحدث و بالعكس أو تيقن دخول الليل ثم شك في طلوع الصبح و بالعكس أو تيقن وقوع العقد ثم شك في التلفظ بالطلاق أو تيقن وقوع الطلاق ثم شك في الرجعة أو في تجديد العقد أو تيقن طهارة ثوبه ثم شك في ملاقاة البول له أو نحو ذلك مما ليس من نفس الأحكام الشرعية و ان ترتب عليه بعضها،

فان هذه الأشياء لا يحتاج الى نص، و الا لزم تكليف ما لا يطاق، لان المكلف لا يمكنه الرجوع في هذه الأشياء و أمثالها إلى المعصوم، و إذا رجع إليه فإنه لا يعلم الغيب كله. و هل يتصور عاقل ان يقول للنبيِّ صلى الله عليه و آله أخبِرني هل أحدثتُ بعد وضوئي أم لا ؟ و هل خرج مني منى بعد الغسل أم لا ؟ و هل طلّقتُ زوجتي أم لا ؟

و لما اقتضت الحكمة لدفع الحرج و المشقة ان ينصّ الشارع على العمل في هذه الأشياء التي ليست الأحكام الشرعية بقواعد كلية من أصل و استصحاب و نحوهما على تفصيل يستفاد من النص المذكور في محله حكم العامّةُ بمساواة الأحكام الشرعية الإلهية لتلك الأمور الدنية الدنيوية بناء على أصلهم من حجية

القياس، و غفل عن الفرق بين الأمرين بعض المتأخرين من الخاصة. انتهى.[1]

فيستفاد من كلامه امور:

منها: أن النراقى ليس هو أوّل من فصّل بين الاستصحاب الحكمى و الموضوعى، فقد سبقه فيه المحدِّث العاملى و كذا البحرانى على وجهٍ[2]، و إن كانت شُبهة النراقى تعارُضَ الاستصحابين لا ما ذُكر. نعم سبقه فى شُبهته المحقق فى المعتبر كما تقدم سابقا لكنه لم يُفصِّل.

و منها: انه و إن ركَّز الأمر فى الاستصحابات الموضوعية على الحرج فى تعلُّمها من الشرع، الا أن هناك مقدّمة اخرى غير الحرج لم يذكرها لارتكازيّتها، و هو بناء العقلاء على الاستصحاب عند هذا الحرج، فإنه لو لم تنضمّ هذه المقدمّة الى المقدّمة الأُولى لم يستنتج العاملى حجيّة الاستصحاب، بل كان عليه المصير الى أصل آخر.

فبهذا يؤيَّد ما ادّعيناه من بناء العقلاء على الاستصحاب فى كثير من الأُمور من الأملاك و المناكح و المواريث و غيرها، و أن الحكمة الداعية لهم الى الاستصحاب فيها هو دفع الحرج و بقاء نظام المعاش و المعاد.

و منها: أن العامّة هم الأصل فى الاستصحاب الحكمى المتنازع فيه، و أنه دخل فى المتأخرين من الشيعة من جانبهم فتأمل، و فيه نظر يظهر وجهه ممّا تقدّم فى مطاوى هذه الرسالة خصوصا فى المسألتين الأُولى و الثانية من الفصل الثالث.

و منها: ان العامّة استفادوا الاستصحاب من الروايات. و بالجملة فالإنصاف بطلان ما تُوهِّم من كون والد الشيخ البهائى أوّل مَن تمسّك للاستصحاب بالأخبار. و قد تقدّم فى الفصل الأوّل ما ينفع هنا.

---

١. *الفوائد الطوسيّة*، ص٢٠٨ و انظر أيضا *الفصول المهمة*، ج١، ص٦٢٨.

٢. *الحدائق*، ج١، ص٥٣.

التنبيه السادس: ذكر بعض كلمات العلامة على سبيل الإجمال

التنبيه السادس: انا لم نتعرّض فـي هـذه الرسـالة لكلمـات العلامـة الا نـادراً لكثرتها، فإنه ـ مضافا الى عدم كونـه مـن القـدماء ـ هـو أوّلُ مـن بسـط منّـا الكلام حول الاستصحاب بسطاً طويلاً فقهاً و اصولاً. فقد عقد فى *نهاية الاصول* فصلا للاستصحاب و جعل فيه مباحث ثلاثة و أفاد أكثر من ثلاثـين صـفحة[1]، و كذلك كتبُه الفقهيّة مشحونة بالعمل بالاستصـحاب و مـا يـرتبط بـه مصـرّحا بلفظته. فالتعرّض لكلماته يستدعى رسالة مستقلّة. و قـد صـرّح بهـذه الكثـرة بقوله:

فلو شك في ترك مأمور، لم يسجد للسهو لأنه إن كان في محله فالأصل أنه لم يفعله، بناء على قاعدة كثيرة التكرار. و هي أنه لو تيقّن وجود شيء أو عدمه، ثم شك في تغيره و زواله عما كان، فإنه يستصحب اليقين الـذي كـان و يطـرح الشك، و إن انتقل لم يلتفت بناء على الصحة. انتهى.[2] فنقتصر على بعض كلماته لاشتمالها على فوائد فنقول:

علّل العلامة جواز كون نصف الصاع من جنس و نصفه الآخَر مـن جـنس آخَر بقوله: إذا أخرج أحد النصفين فقد خرج عن عهدته و سـقط عنـه نصـف الواجب، فيبقى مخيّرا في النصف الآخر؛ لأنّه قد كان مخيّرا فيـه قبـل إخـراج الأوّل، فيستصحب التخيير عملا بالاستصحاب. انتهى.[3]

---

١. *نهاية الوصول الى علم الاصول*، ج ٤، ص ٣٦٣ الى ٣٩٥.

٢. *نهاية الإحكام*، ج ١، ص ٥٥٢. هذا و قد صدر من العلامة استعمال الاستصحاب فى معنـاه اللغـوى فلم يدر ذلك البيضاوى فاعترض عليه بإشكال فأجابه. *الارشـاد*، ج ١، ص ١٤٨ الـى ١٥٠ و انظـر *التحرير*، ج ١ ص ٨٥)، خلافا لما أفتى به فى *المنتهى*، ج ٢، ص ١٤١ و *المعتبر*، ج ١، ص ١٧١.

٣. *المختلف*، ج ٣، ص ٢٩٤ و *من استصحاب التخيير ما فى التذكرة*، ج ٧، ص ٢٣٥.

فيُحتمل إرادة الاستصحاب التعليقي بناء على مبنى المحقِّق الخوئي حيث قال في باب التقليد: استصحاب الحجية التخييرية غير جار في نفسه، لأنه بمعنى استصحاب الحجية الشأنية أعني الحجية على تقدير الأخذ بها، و هو من الاستصحاب التعليقي. انتهى.[1]

و قال العلامة: لو شكّ في بلوغ الكرّيّة فالوجه التّنجيس، لأنّ الأصل القلّة و للاحتياط، و يحتمل عدمه، لأنّه كان طاهرا قبل وقوع النّجاسة و شكّ في تنجيسه بها و لايرفع اليقين بالشّكّ. انتهى.[2]

فيمكن أن يقال: لايخفى على أهل هذا الفنّ أن مراده من البلوغ الكون لا الصيرورة، فالشكّ بدوى لا مسبوق بتيقُّن القلّة، و أيضا فان لم يكن كذلك لم يَحتمل عدم النجاسة (فتأمّل)؛ اذا عرفت ذلك فنقول: أمّا التنجيس فتبعاً للمحقِّق[3] و يأتى وجهُه، و أمّا احتمال العدم فللمُثبِتيّة كما صرّح بذلك السبزوارى حيث قال: لو وجد نجاسة في الكر و شك في وقوعها قبل الكرية أو بعدها فهو ظاهر (طاهر) لقول الصادق عليه السلام: الماء طاهر حتى تعلم أنه قذر؛ و لو شك في بلوغ الكرية فقال المصنف و من تبعه: إنه نجس، و لم أر تصريحا بخلافه، و علّل ذلك بأن المقتضي و هو ملاقاة النجاسة موجود و المانع و هو الكرية مشكوك و الأصل عدمه، و عندي هذا التعليل في غاية الضّعف لكونه مبنيّا على حجّيّة الاستصحاب في الأمور الواقعية و القول به ضعيف جدا مع أنه يعارضه أصل الطّهارة، و بالجملة سبب الحكم بالنجاسة ملاقاتها مع كون الماء قليلا و هو مشكوك فيكون مقتضى الخبر السّابق الطهارة فتدبّر. انتهى.[4]

---

١. *موسوعة الإمام الخوئي*، ج ١، ص ٩٧.

٢. *المنتهى*، ج ١، ص ٥٤.

٣. *المعتبر*، ج ١، ص ٥٤.

٤. *الذخيرة*، ج ١، ص ١٢٦. و اعترض عليه كاشف الغطاء بقوله: و فى المنع من حجّيّته فى الامور

←

و يمكن أن يقال: يظهر من السيّد عدمُ اشكال فى مثل المُثبِتيّة المذكورة،حيث قال فى قليلَين نجسَين صارا باجتماعهما كرّا: الصحيح في هذه المسألة هو القول بأن هذا الماء يكون طاهرا بعد اختلاطه إذا كان يبلغ كرا، لان بلوغ الماء عندنا هذا المبلغ مزيل لحكم النجاسة التي تكون فيه، الى أن قال:

و الذي يبين أن الأمر على ما أفتينا به، أنا لو صادفنا كرا من ماء فيه نجاسة لم تغير شيئا من أوصافه، لكنا بلا خلاف بين أصحابنا نحكم بطهارته و نجيز التوضؤ به، و نحن لا نعلم هل هذه النجاسة التي شاهدناها وقعت فيه قبل تكامل كونه كرا أو بعد تكامله ؟

و لو كان بين وقوعها فيه قبل التكامل و بين وقوعها بعد التكامل فرقٌ لوجب التوقُّف عن استعمال كل ما توجد فيه نجاسة لم تغير أوصافه، و ان كان كثيرا، لأنا لا ندري كيف كان حصول هذه النجاسة فيه، فلما لم يكن بذلك اعتبار دل على أن الأمر على ما ذكرناه. انتهى.[1]

فإن ظاهره أن الذى منعَه عن الحكم بالتوقّف عن الاستعمال ليس الا عدم فرق عند الشارع بين ما كان كرّا و بين ما صار كرّا، و أن كليهما مشمول لإطلاق روايات اعتصام الكرّ، و الا فلو لم يكن إطلاقُها لوجب التوقّف عن استعمال ما ذكره، و الظاهر أن وجه التوقّف هو استصحاب عدم المانع من الانفعال كما ذكره العلامة إجمالا و شرحه السبزوارى تفصيلا؛ و هذا أمارة على أن السيّد لم يكن لِيُعرض عن الاستصحاب عملا حتّى فى مثل هذا الاستصحاب الذى هو من المُثبِتات الجليّة، خصوصا أن مقتضاه مخالف لما يُستشمّ من مذاق الشرع من قوّة قاعدة

الواقعيّة خروج عن أدلّة الاستصحاب العقليّة و النقليّة. انتهى. *شرح طهارة قواعد الأحكام*، ص ١٤١ و تبعه فى الاعتراض تلميذه صاحب *مفتاح الكرامة فى هامش مفتاحه*، ج ١، ص ٣١٧.

١. *رسائل الشريف المرتضى*، ج ٢، ص ٣٦١ و ٣٦٢.

الطهارة و سعتها و التسامح فی أمر النجاسات کما صرّح به الأصحاب.[1]

ثم ان دعواه عدمَ الخلاف علی الطهارة تدفع ما ذکره السبزواری من عدم وجدان تصریح بها فتدبّر.

الخاتمة

و لیکُن هذا آخر ما أوردناه و ربما بقیت دقائق لا یطّلع علیها الا المتتبّع. و قد وقع تألیف هذه الرسالة فی ١٤٣٤ القمریّة، ١٣٩٢ الشمسیّة، و کان الفراغ من تسوید جُلّها فی الرابع من شهر ذی القعدة. و الحمد لله و الصلاة علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین و اللعنة علی أعدائهم أجمعین.

---

١. انظر *مجمع الفائدة*، ج ١١، ص ٢٧٨؛ *روضة المتقین*، ج ١، ص ٢٥٨؛ *الحدائق*، ج ٥، ص ٢٥١ و *مصباح الفقیه*، ج ٨، ص ٢٢ و ٢٣.

فهرس المآخذ

* القرآن الكريم.

١. الآخوند الخراساني، محمدكاظم، **كفاية الاصول**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ق.

٢. الآشتياني، الميرزامحمدحسن، **كتاب القضاء**، نشر زهير، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ق.

٣. الآملي، الميرزاهاشم، **المعالم المأثورة** (المقرر: محمد علي الاسماعيل پور)، مطبعة العلمية، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ق.

٤. ابن‌ادريس الحلي، محمد، **أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة**، نشر دليلنا، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٩ق.

٥. ـــــــــــ، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ق.

٦. ابن‌الاثير، مبارك، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، مؤسسة الاسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ش.

٧. ابن‌حمزة الطوسي، محمد، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، مكتبة آيةالله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

٨. ابن‌زهره، حمزةبن‌علي، **غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

٩. ابن‌طاووس، السيدعلي، **فرج المهموم**، دار الذخائر، قم، الطبعة الاولى، ١٣٦٨ق.

١٠. ابوحنيفه التميمى، نعمان‌بن‌محمد، **دعائم الإسلام**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ق.

١١. ابواسحاق الثقفى، ابراهيم‌بن‌محمد، **الغارات**، نشر انجمن آثار ملى، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٩٥ق.

١٢. ابوالصلاح الحلبى، تقى‌الدين، **الكافي في الفقه**، المكتبة العامة للامام اميرالمؤمنين عليه السلام، اصفهان، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ق.

١٣. أبوالفتوح الرازى، حسين، **تفسير أبى‌الفتوح الرازى**، مركز البحوث الاسلامية فى الروضة المقدسة الرضوية، مركز البحث و التوسعة للعلوم الانسانية، مشهد، ١٤٠٨ق.

١٤. الإحسائى، محمدبن‌ابى‌جمهور، **عوالى اللئالى**، دار سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ق.

١٥. الاردبيلى، احمد، **مجمع الفائدة و البرهان**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ق.

١٦. الأسترآبادى، محمدأمين، **الفوائد المدنية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ق.

١٧. الاشتهاردى، على‌پناه، **مدارك العروة**، دار الأسوة، طهران، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

١٨. الامام الرضا عليه السلام، على بن موسى، **الفقه المنسوب للامام الرضا عليه السلام**، مؤسسة آل‌البيت عليهم السلام، مشهد، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ق.

١٩. بحرالعلوم،السيدمحمدمهدى، **الفوائد الرجالية**، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ق.

٢٠. البحرانى، حسين‌بن‌محمد، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، مجمع البحوث العلمية، قم، الطبعة الاولى.

٢١. البحرانى، يوسف، **الحدائق الناضرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ق.

٢٢. ـــــــــــ، **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ق.

٢٣. البروجردی، حسین، **تبیان الصلاة**، (المقرر: الصافی الگلپایگانی، علی)، گنج عرفان، قم، الطبعة الاولی، ١٤٢٦ق.

٢٤. ـــــــــــ، **جامع أحادیث الشیعة**، فرهنگ سبز، طهران، الطبعة الاولی، ١٤٢٩ق.

٢٥. البهبهانی، محمدباقر، **مصابیح الظلام**، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهاني، قم، الطبعة الاولی، ١٤٢٤ق.

٢٦. التمیمی الآمدی، عبدالواحد، **تصنیف غررالحکم**، مرکز البحث و التحقیق للعلوم الاسلامیة، مکتب الإعلام الاسلامی، قم، الطبعة الاولی، ١٣٦٦ش.

٢٧. التونی، عبدالله، **الوافیة في أصول الفقه**، مجمع الفکر الاسلامي، قم، الطبعة الثانیة، ١٤١٥ق.

٢٨. جمع من المحققین، **مجلة فقه أهل البیت**علیهم‌السلام (فارسی)، دائرة المعارف الفقهیة طبقاً لمذهب أهل البیتعلیهم‌السلام، قم، الطبعة الاولی.

٢٩. الحر العاملی، محمد، **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، تکملة الوسائل، مؤسسةالامام الرضاعلیه‌السلام للمعارف الاسلامیة، قم، الطبعة الاولی، ١٤١٨ق.

٣٠. ـــــــــــ، **الفوائد الطوسیة**، مطبعة العلمیة، قم، الطبعة الاولی، ١٤٠٣ق.

٣١. ـــــــــــ، **هدایة الامة الی أحکام الأئمة**علیهم‌السلام، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، الطبعة الاولی، ١٤١٢ق.

٣٢. ـــــــــــ، **وسائل الشیعة**، مؤسسة آل البیتعلیهم‌السلام، قم، الطبعة الاولی، ١٤٠٩ق.

٣٣. الحرانی، حسن‌بن‌شعبة، **تحف العقول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانیة، ١٤٠٤ق.

٣٤. الحکیم، السیدمحسن، **مستمسک العروة الوثقی**، دار التفسیر، قم، الطبعة الاولی، ١٤١٦ق.

٣٥. الحلوانی، حسین‌بن‌محمد، **نزهة الناظر**، مدرسة الامام المهدیعلیه‌السلام، قم، الطبعة الاولی، ١٤٠٨ق.

٣٦. الخمینی، السیدروح‌الله، **الاجتهاد و التقلید**، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، طهران، الطبعة الاولی، ١٤٢٦ق.

٣٧. ـــــــــــ، **أنوار الهداية**، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني، طهران، الطبعة الثانية، ١٤١٥ق.

٣٨. الخميني، السيدمصطفى، **كتاب الطهارة**، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني، طهران، الطبعة الاولى، ١٤١٨ق.

٣٩. الخواجوئى، (محمد) اسماعيل، **الرسائل الفقهية**، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١١ق.

٤٠. الخوانسارى، الآغاجمال، **التعليقات على شرح اللمعة الدمشقية**، المدرسة الرضوية، قم، الطبعة الاولى.

٤١. الخوئى، السيدابوالقاسم، **الهداية فى الاصول** (المقرر: حسن الصافى الاصفهانى)، مؤسسة صاحب الامر عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

٤٢. ـــــــــــ، **معجم رجال الحديث**، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ق.

٤٣. ـــــــــــ، **موسوعة الإمام الخوئي**، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ق.

٤٤. الراغب، حسين‌بن‌محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، دار العلم ـ الدار الشامية، لبنان ـ سوريه، الطبعة الاولى، ١٤١٢ق.

٤٥. الروحانى، السيدمحمدصادق، **زبدة الاصول**، حديث دل، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ش.

٤٦. ـــــــــــ، **فقه الصادق**، دار الكتاب ـ مدرسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٢ق.

٤٧. الزبيدى، محمد مرتضى، **تاج العروس**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٤ق.

٤٨. السبحانى، جعفر، **ارشاد العقول الى مباحث الاصول** (المقرر: محمدحسين الحاج‌عاملى)، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ق.

٤٩. ـــــــــــ، **الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ق.

٥٠. ـــــــــــ، **تذكرة الأعيان**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى.

فهرس المآخذ

٥١. السبزواری، محمدباقر، **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولی، ١٢٤٧ق.

٥٢. السبزواری، السيدعبدالأعلی، **مهذب الاحكام**، مؤسسة المنار ـ مكتبة السيد السبزواری، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٣ق.

٥٣. السيفی المازندرانی، علي‌اكبر، **مباني الفقه الفعال**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولی، ١٤٢٥ق.

٥٤. السيوطی، عبدالرحمن، **الدر المنثور فی التفسير بالمأثور**، مكتبة آيةالله المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٤ق.

٥٥. ـــــــــــ، **البهجة المرضية**، دار الحكمة، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ق.

٥٦. الشبيری‌الزنجانی، السيدموسی، **كتاب النكاح**، مؤسسة رأی پرداز، قم، الطبعة الاولی، ١٤١٩ق.

٥٧. الشريف الرضي، السيدمحمد، **المجازات النبوية**، دارالحديث، قم، الطبعة الاولی، ١٤٢٢ق.

٥٨. شريف‌العلماء، محمدشريف، **ضوابط الاصول** (المقرر: السيد ابراهيم القزوينی)، الناشر: ابراهيم الرازی، قم، الطبعة الاولی، ١٣٧١ق.

٥٩. الشريف المرتضی، السيدعلی، **الانتصار في انفرادات الإمامية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولی، ١٤١٥ق.

٦٠. ـــــــــــ، **رسائل الشريف المرتضی**، دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الاولی، ١٤٠٥ق.

٦١. ـــــــــــ، **المسائل الناصريات**، رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، طهران، الطبعة الاولی، ١٤١٧ق.

٦٢. ـــــــــــ، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، جامعة طهران،طهران، الطبعة الاولی، ١٣٧٦ش.

٦٣. ـــــــــــ، **جمل العلم و العمل**، مطبعة الآداب،النجف، الطبعة الاولی، ١٣٨٧ق.

٦٤. الشهيد الاول، محمد، **ذكری الشيعة**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولی، ١٤١٩ق.

٦٥. الشهيد الثانى، زين‌الدين، **تمهيد القواعد الأصولية و العربية**، مكتب الإعلام الاسلامى فى الحوزة العلمية بقم المقدسة (فرع خراسان)، الطبعة الاولى، ١٤١٦ق.

٦٦. ـــــــــــ، **الروضة البهية مع تعليقات الكلانتر**، مكتبة الداورى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ق.

٦٧. ـــــــــــ، **رسائل الشهيد الثانى**، مكتب الإعلام الاسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ق.

٦٨. الشهيد الصدر، السيدمحمدباقر، **مباحث الاصول** (المقرر: السيد كاظم الحائرى)، مطبعة مركز النشر، مكتب الإعلام الاسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

٦٩. الشيخ الانصارى، مرتضى، **الحاشية على استصحاب القوانين**، المؤتمر العالمي للشيخ الانصاري، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

٧٠. ـــــــــــ، **كتاب الزكاة**، المؤتمر العالمي للشيخ الانصاري، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

٧١. ـــــــــــ، **كتاب الطهارة**، المؤتمر العالمي للشيخ الانصاري، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

٧٢. ـــــــــــ، **كتاب المكاسب**، المؤتمر العالمي للشيخ الانصاري، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

٧٣. ـــــــــــ، **فرائد الاصول**، مجمع الفكر الاسلامى، قم، الطبعة التاسعة، ١٤٢٨ق.

٧٤. ـــــــــــ، **مطارح الانظار** (المقرر: الكلانترى)، مجمع الفكر الاسلامى، قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ش.

٧٥. الشيخ الصدوق، محمّد، **الخصال**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٣٦٢ش.

٧٦. ـــــــــــ، **المقنع**، مؤسسة الامام الهادى عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

٧٧. ـــــــــــ، **الهداية في الأصول و الفروع**، مؤسسة الامام الهادى عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ق.

٧٨. ـــــــــــ، **علل الشرائع**، مكتبة الداورى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٦ق.

٧٩. ـــــــــــ، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، نشر جهان، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٧٨ق.

٨٠. ـــــــــــ، **فضائل الاشهر الثلاثة**، مكتبة الداورى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٩٧ق.

٨١. ـــــــــــ، **من لايحضره الفقيه**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.

٨٢. الشيخ الطوسى، محمد، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٩٠ق.

٨٣. ـــــــــــ، **الخلاف**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ق.

٨٤. ـــــــــــ، **الرسائل العشر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ق.

٨٥. ـــــــــــ، **العدَّة في أصول الفقه**، مطبعة ستاره، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

٨٦. ـــــــــــ، **الفهرست**، مكتبة المحقق الطباطبائى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ق.

٨٧. ـــــــــــ، **المبسوط في فقه الإمامية**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ق.

٨٨. ـــــــــــ، **النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ق.

٨٩. ـــــــــــ، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ق.

٩٠. الشيخ المفيد، محمّد، **الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد**، (ضمن المجلد ١١ من مصنفات الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

٩١. ـــــــــــ، **التذكرة بأصول الفقه**، (التلخيص: الكراجكى) المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

٩٢. ـــــــــــ، **الفصول المختارة** (التدوين: السيد المرتضى)، (ضمن المجلد ١٨ من مصنفات الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

٩٣. ـــــــــــ، **المسائل الصاغانية** (ضمن المجلد ٣ من مصنفات الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

٩٤. ـــــــــــ، **المقنعة**، (ضمن المجلد ١٤ من مصنفات الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد. قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

٩٥. الصفار، محمد، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد**ﷺ، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ق.

٩٦. الطباطبائى، السيدمحمد، **مفاتيح الأصول**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٢٩٦ق.

٩٧. الطباطبائى، السيدمحمدحسين، **حاشية الكفاية**، مؤسسة العلامة الطباطبائى، قم، الطبعة الاولى.

٩٨. الطباطبائى اليزدى، السيدمحمدكاظم، **العروة الوثقى** (مع تعاليق خمسة عشرة من الفقهاء العظام)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ق.

٩٩. ـــــــــــ، **تكملة العروة الوثقى**، مكتبة الداورى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ق.

١٠٠. الطبرسى، الفضل بن الحسن، **جوامع الجامع**، جامعة طهران و الحوزة العلمية بقم، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٧٧ش.

١٠١. الطبرى، محمد، **تفسير الطبرى**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٢ق.

١٠٢. الطريحى، فخرالدين، **مجمع البحرين**، مكتبة المرتضوى، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ق.

١٠٣. العاملى، السيدجواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ق.

١٠٤. العاملى، حسن‌بن‌زين‌الدين، **معالم‌الدين**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة التاسعة.

١٠٥. العاملى، حسين‌بن‌عبدالصمد، **العقد الحسينى** (الطهماسبى)، مطبعة گلبهار، يزد، الطبعة الاولى.

١٠٦. العراقى، ضياءالدين، **قاعدة لا ضرر** (المقرر: السيد مرتضى الخلخالى)، مكتب الإعلام الاسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ق.

١٠٧. الغراقى، عبدالنبى، **معالم الزلفى**، مطبعة العلمية، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ق.

١٠٨. العلامة الحلّى، حسن، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ق.

١٠٩. ـــــــــــ، تحرير **الأحكام الشرعية**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ق.

١١٠. ـــــــــــ، **تذكرة الفقهاء** (الحديثة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ق.

١١١. ـــــــــــ، **تذكرة الفقهاء** (القديمة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٨ق.

١١٢. ـــــــــــ، **قواعد الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

١١٣. ـــــــــــ، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.

١١٤. ـــــــــــ، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الاولى، ١٤١٢ق.

١١٥. ـــــــــــ، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ق.

١١٦. ـــــــــــ، **تهذيب الوصول الى علم الأصول**، مؤسسة الامام علي عليه السلام، لندن، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ش.

١١٧. ـــــــــــ، **نهاية الوصول الى علم الأصول**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٥ق.

١١٨. الغروى الاصفهانى، محمد حسين، **نهاية الدراية**، نشر سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٤ق.

١١٩. الغروى العلى‌يارى، مولى على، **نهج الإعلان بما يثبت به دخول شهر رمضان**، بنياد فرهنگ اسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ق.

١٢٠. فخرالمحققين، محمد، **إيضاح الفوائد**، مؤسسة الاسماعيليان، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٧ق.

١٢١. الفيومى، أحمد، **المصباح المنير**، دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ق.

١٢٢. القاضى ابن‌براج، عبدالعزيز، **المهذب**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ق.

١٢٣. ـــــــــــ، **جواهر الفقه**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١١ق.

١٢٤. القطب الراوندى، سعيد، **فقه القرآن**، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.

١٢٥. القمى، على‌بن‌ابراهيم، **تفسير القمي**، دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ق.

١٢٦. الكاشانى، الملاحبيب‌الله، **مستقصى مدارك القواعد**، مطبعة العلمية، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ق.

١٢٧. كاشف‌الغطاء، جعفر، **شرح طهارة قواعد الأحكام**، مؤسسة كاشف الغطاء.

١٢٨. الكشّى، محمد، **رجال الكشي**، جامعة مشهد، مشهد، الطبعة الاولى ١٤٠٩ق.

١٢٩. الكلينى، محمدبن‌يعقوب، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ق.

١٣٠. الكراجكى، محمد، **كنز الفوائد**، دار الذخائر، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ق.

١٣١. الكركى العاملى، حسين، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، الناشر: رئوف جمال الدين، حي المعلمين، النجف، الطبعة الاولى، ١٣٩٦ق.

١٣٢. الگرجى، أبوالقاسم، **تاريخ فقه و فقها**، مركز البحوث و التدوين لكتب العلوم الانسانية فى الجامعات (سمت)، مركز البحث و التوسعة للعلوم الانسانية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٢١ق.

١٣٣. اللارى، السيدعبدالحسين، **تعليقة الفرائد**، مؤتمر السيد اللارى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ق.

١٣٤. اللجنة العلمية فى مؤسسة الامام الصادق عليه السلام تحت إشراف آية الله السبحانى، **موسوعة طبقات الفقهاء**، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى.

١٣٥. اللجنة الفقهية فى مركز فقه الائمةالاطهار عليهم السلام (التنظيم: قدرةالله الانصارى)، **موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها**، مركز فقه الائمه الاطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٩ق.

١٣٦. المازندرانى، محمدبن‌شهرآشوب، **متشابه القرآن و مختلفه**، دارالبيدار، قم، الطبعة الاولى، ١٣٦٩ق.

١٣٧. المجلسي، محمدباقر، **بحارالأنوار**، مؤسسة الطبع و النشر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٠ق.

١٣٨. ـــــــــــ، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، مكتبة آيةالله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ق.

١٣٩. المجلسي، محمدتقي، **روضة المتقين في شرح من لايحضره الفقيه**، مؤسسة كوشانبور، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ق.

١٤٠. المحدث القمي، عباس، **منازل الآخرة**، نشر آل علي عليهم السلام، الطبعة السادسة، ١٣٨٤ش.

١٤١. المحقق الحلي، جعفر، **معارج الأصول**، مؤسسة الامام علي عليه السلام، لندن، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ق.

١٤٢. ـــــــــــ، **الرسائل التسع**، مكتبة آيةالله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.

١٤٣. ـــــــــــ، **المعتبر في شرح المختصر**، مؤسسة سيدالشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ق.

١٤٤. ـــــــــــ، **شرائع الإسلام**، مؤسسة الاسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ق.

١٤٥. المختاري، رضا - الصادقي، محسن، **رؤيت هلال**، بُستان الكتاب، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٦ق.

١٤٦. المراغي، السيد ميرعبدالفتاح، **العناوين الفقهية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

١٤٧. المروّج، السيدمحمدجعفر، **منتهى الدراية**، مؤسسة دارالكتاب، قم، الطبعة الثالثة (أو الرابعة)، ١٤١٥ق.

١٤٨. المظهري، محمد ثناء الله، **تفسير المظهري**، المكتبة الرشيدية، باكستان، ١٤١٢ق.

١٤٩. المغنيه، محمد جواد، **الفقه على المذاهب الخمسة**، دار التيار الجديد ـ دار الجواد، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢١ق.

١٥٠. المكارم الشيرازي، ناصر، **العروة الوثقى مع تعليقات آيةالله المكارم و عدة من الفقهاء العظام**، مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٨ق.

١٥١. ـــــــــــــ، **كتاب النكاح**، مدرسة الامام علي‌بن‌ابي‌طالب عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ق.

١٥٢. المؤمن‌القمي‌السبزواري، علي، **جامع الخلاف و الوفاق**، زمينه‌سازان ظهور امام عصر عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ق.

١٥٣. الميرزا القمّي، ابوالقاسم، **رسائل الميرزا القمي**، مكتب الإعلام الاسلامي (فرع خراسان)، مؤسسة بستان الكتاب، الطبعة الاولى، ١٤٢٧ق.

١٥٤. النائيني، محمدحسين، **فوائد الاصول** (المقرر: محمدعلي الكاظمي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٦ش.

١٥٥. النجاشي، احمد، **رجال النجاشي**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السادسة، ١٣٦٥ش.

١٥٦. النجفي، محمدحسن، **جواهر الكلام**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٤ق.

١٥٧. النراقي، احمد، **مستند الشيعة**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ق.

١٥٨. ـــــــــــــ، **مفتاح الأحكام**، بُستان الكتاب، قم، الطبعة الاولى، ١٤٣٠ق.

١٥٩. النراقي، محمدمهدي، **انيس المجتهدين**، بُستان الكتاب، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٨ش.

١٦٠. النوري، الميرزاحسين، **خاتمة المستدرك**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.

١٦١. ـــــــــــــ، **مستدرك الوسائل**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

١٦٢. الهمداني، الآقارضا، **مصباح الفقيه**، مؤسسة الجعفرية و مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ق.