

دُرِّ سِتَابٍ فِي
عِلْمِ الْأَصُولِ

تَقَرُّرًا لِأَبْنَحَاتِ سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ أَبُو الْقَاسِمِ الْخُوِّي (قُدْسِ سِرِّهِ)

تَأَلَّفَ
آيَةُ اللَّهِ السَّيِّدُ عَلِيُّ الْهَاشِمِيُّ الشَّاهِرُ زَوْدِي

الْجُرْعَةُ الرَّابِعَةُ

دُرِّ اسْتِثْنَاءٍ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

الجزء الرابع



تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)

مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوني، أبو القاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١
دراسات في علم الأصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوني؛ تاليف علي الهاشمي الشاهرودي. --
تم: دائرة المعارف الفقه الاسلامي، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج.: نعمونه.

ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)

ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ٤)

عربي.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه.

١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جمعری -- قرن ١٤. الف. هاشمي شاهرودي، علي، ١٣٠٢ - ١٣٤٢.

ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامي.

ج. عنوان.

٩٤ د خ / ٨ / ١٥٩ BP ٣١٢ / ٢٩٧

٣٤٩٢٩ - ٨٣ م

کتابخانه ملی ایران



حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الكتاب: دراسات في علم الأصول - ج ٤
المؤلف: آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي
الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

- وكلاء التوزيع -

لبنان: بيروت - حارة حريك - بنایة البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع - هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +
العراق: النجف الأشرف - سوق الحويش - تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، وما شاء الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، حسبي الله ،
توكلت على الله . اللهم صلّ على سيد أنبيائك ،
واشرف رسلك ، محمد وأهل بيته الطاهرين ،
والعن أعدائهم أجمعين .

اللهم اعصمني من الزلل ، ووفقني لما يرضيك عني
في العلم والعمل .



مباحث الاستصحاب

- أدلة حجية الاستصحاب
- الأقوال في حجية الاستصحاب
- تنبيهات
- تعارض الاستصحاب مع الأدلة



المبحث الخامس:

في الاستصحاب

والكلام فيه يقع من جهات :

الجهة الأولى : في تعريفه . ذكر شيخنا الأنصاري للاستصحاب تعاريف ، وأشكل عليها ، ثم زعم أن أسدها وأخصرها (إبقاء ماكان) ^(١) .

وأفاد المحقق الخراساني أن جميع التعاريف المذكورة للاستصحاب من قبيل شرح الاسم ، وكلها مشيرة الى معنى واحد ، هو مورد النفي والاثبات ، وذلك المعنى الواحد هو (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه) ^(٢) .

ونقول : الظاهر ان ما اختاره المحقق المذكور في تعريف الاستصحاب بيان لما أفاده الشيخ ، إذ المراد بالابقاء في كلامه ليس الابقاء الخارجي ، وهو واضح ، بل المراد به حكم الشارع بالبقاء ، كما أنه لم يرد به الحكم بالبقاء واقعاً ، فانه ليس من الاستصحاب في شيء ، وإنما اراد به الحكم بالبقاء في مرحلة الشك .

وأما ما ذكره من رجوع جميع التعاريف الى معنى واحد فلا يمكن المساعدة عليه ، لاستحالة تعريفه بما ينطبق على جميع الأقوال . فعلى القول بكون الاستصحاب من الامارات وحجية مثبتاته لا يمكن تعريفه (بالحكم بالبقاء) إذ الحكم ليس اماراة ، بل هو منكشف بالامارة ومدلول لها ، وهي كاشفة عنه ، بل

(١) فرائد الأصول : ٥٤١/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٣/٢ .

لابد حينئذ من تعريفه بما حكاه الشيخ عن شارح المختصر من الصغرى والكبرى ، فان حجيته على الامارية إن كانت من باب الظن النوعي انطبق عليه الصغرى ، أعني كون الشيء متيقن الحدوث ولم يظن عدمه ، فان نفس هذه الحالة تورث الظن النوعي بالبقاء ، لأن ما ثبت يدوم غالباً . وان كانت من باب الظن الشخصي ، وقد ثبت اعتباره في عدة موارد ، كباب القبلة والشك في عدد الركعات وغير ذلك ، انطبق عليه الكبرى أو النتيجة أعني الظن بالبقاء .

وبناء على كون الاستصحاب أصلاً ، أي وظيفة مجعولة للشاك وعدم حجية مثبتاته - على ما بنى عليه الشيخ - صح تعريفه (بحكم الشارع بالبقاء) لكن لابقاء الحكم أو الموضوع كما هو صريح عبارة الكفاية ، لأن دليل حجية الاستصحاب هو الأخبار ، وليس فيها من ابقاء المتيقن أثر ولا عين ، بل الحكم ببقاء اليقين السابق من حيث الجري العملي على طبقه ، فانه الظاهر من الأدلة ، فما في الكفاية غير خال من المسامحة على كل تقدير .

فظهر بما بيناه عدم امكان تعريف الاستصحاب بمعنى واحد يرد عليه النفي والاثبات على جميع الأقوال ، بل لابد على كل قول من تعريف يوافقه .

الجهة الثانية : في كون الاستصحاب من المسائل الاصولية أو القواعد الفقهية . قد بينا في أول مباحث الألفاظ ان ضابط المسألة الاصولية استنباط حكم فرعي منها مع قطع النظر عن ثبوت أي مسألة غيرها ، وأوضحنا هناك كون جملة من مباحث الالفاظ كبحث الاوامر والنواهي من هذا القبيل ، وعلى هذا لا ريب في كون الاستصحاب قاعدة فقهية على المختار من اختصاصه بالشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية ، ويكون الميزان فيه بيقين المقلد وشكه ، فهو يجري الاستصحاب ، وان علم مقلده بانتقاض حالته السابقة ، كما هو شأن كل قاعدة فقهية من قاعدة الطهارة والفراغ ونحوها .

وأما على المعروف من جريانه في الشبهات الحكمية والأحكام الكلية ، فدليل الاستصحاب بعنوانه الواحد متكفل لجهتين بحسب انطباقه على الموارد المختلفة ، من غير ان يستلزم منه استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، كحديث الرفع الشامل للشبهات الحكمية والموضوعية ، ودليل حجية الخبر بناءً على شموله للموضوعات . فمن حيث جريانه في الشبهات الموضوعية يكون الاستصحاب قاعدة فقهية ، ومن حيث جريانه في الشبهات الحكمية مسألة اصولية ، ويكون الميزان فيه يبين المجتهد وشكه ، فاذا شك المجتهد في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع دمها قبل ان تغتسل ، أجرى استصحاب الحرمة ، ولو كان المقلد غافلاً عن ذلك رأساً ، ويكون أثر الاستصحاب للمجتهد جواز الافتاء بالحرمة ، كما جاز له الافتاء بها عند علمه بالحرمة ، فيرجع اليه المقلد بمقتضى أدلة وجوب التقليد ورجوع العامي الى العالم .

الجهة الثالثة : لاريب في ان صفتي اليقين والشك متضادتان ، بل بلحاظ الخصوصية المأخوذة في كل منهما متناقضتان ، فان اليقين متقوم بعدم احتمال الخلاف ، والشك متقوم باحتماله ، فكل منهما متقوم بنقيض مايتقوم به الآخر ، فيستحيل تعلقها بشيء واحد في زمان واحد ، بل لايد من ثبوت جهة اختلاف في نفس الصفتين ، أو في متعلقهما .

أما الاختلاف في المتعلق فتارة : يكون بالتباين من جميع الجهات ، كتعلق اليقين بعدالة زيد والشك باجتهاده ، وهو خارج عن دليل المنع عن نقض اليقين بالشك بالبدهة .

واخرى : يتحد متعلقهما ذاتاً ، ويكون اختلافهما من حيث الزمان بسبق زمان أحد المتعلقين على الآخر . وحينئذ إن كان زمان المتيقن سابقاً على زمان المشكوك ، بأن تعلق اليقين بالحدوث ، والشك بالبقاء ، فهو مورد الاستصحاب

المتعارف . وان انعكس الأمر ، بان كان المشكوك سابقاً ، والمتيقن لاحقاً ، فهو مورد الاستصحاب القهقري ، الذي لا دليل عليه ، لا من الاخبار ولا من بناء العقلاء ، إلا في باب الظهورات ، ومن صغرياته اصالة عدم النقل ، وإلا لانسد باب التمسك بظواهر الأخبار والآيات ، لاحتمال عدم كونها ظاهرة حين صدورها فيما هي ظاهرة فيه فعلاً ، وكذا الحال في السجلات والأوراق القديمة .

وثالثة : يكون اتحادهما من حيث كون المتيقن من أجزاء علة المشكوك ، وهو مورد قاعدة المقتضي والمانع ، كما اذا تيقن بثبوت المقتضي بشيء وشك في وجود مقتضاه ، لاحتمال وجود المانع . وكل من اليقين والشك في الفرض وان تعلق بغير ما تعلق به الآخر إلا أنه لمكان الارتباط بين المتعلقين أمكن دعوى دخوله تحت الأدلة ، ولزوم ترتيب آثار تحقق المقتضى - بالفتح - .

ثم ان المقتضي والمانع قد يراد بهما التكوينيان كالنار المقتضية للحرارة ، والرطوبة المانعة عنها ، ومثاله الشرعي صب الماء على البشرة للغسل أو الوضوء مع احتمال وجود الحاجب ، فان الصب مقتضى للوصول ، والحاجب مانع عنه ، ومثله صب الماء على الحشفة بعد البول مع احتمال خروج المذي المانع عن الوصول .

وقد يراد بالمقتضي موضوع الحكم ، وبالمانع ما اعتبر عدمه ، كما اذا لاقى المتنجس ماءً يحتمل كрийته ، فان الملاقاة مقتضى للسراية شرعاً ، والكرية مانعة عنها ، فالقائل بحجية القاعدة يحكم بنجاسته . وسر التعبير عن الموضوع بالمقتضي عدم انفكاكه عن الحكم ، فكأنه مقتضى له ، وهو غير خال عن المسامحة ، فان مقتضى الحكم حقيقة ارادة الحاكم واختياره .

وثالثة يراد بالمقتضي المصلحة الداعية لجعل الحكم ، ومن المانع ما يزاحمها من المفسدة . وهذا أيضاً لا يخلو عن عناية ، فان المصلحة بوجودها الخارجي غاية للحكم ، نعم بوجودها العلمي مقتضى له .

وكيف كان القائل بحجية القاعدة يحتمل أن يريد جميع الأقسام ، كما يحتمل ارادته البعض دون بعض ، ونتعرض لبيان ذلك في محله ان شاء الله تعالى .
وأما اختلاف نفس الصفتين فيما اذا اتحد متعلقيهما من تمام الجهات ، فهو اما يكون بسبق زمان الشك على زمان اليقين ، وهذا ليس مورداً لشيء من القواعد .
واما يكون بسبق زمان اليقين على زمان الشك ، وهو مورد قاعدة اليقين ، ولذا يعبر عنها بالشك الساري ، ومرجعه الى الشك في مطابقة قطعه السابق للواقع وعدمها ، فالمسائل المبحوث عنها أربعة :

الاولى : مانعقد له البحث أعني الاستصحاب ، وهو متقوم على ما عرفت باجتماع صفتي اليقين والشك في زمان واحد ، مع تعلق اليقين بالحدوث ، والشك بالبقاء ، سواء تقارنت الصفتان حدوثاً ، أو سبقت احدهما الاخرى .

الثانية : الاستصحاب القهقري الذي عرفت عدم حجيته إلا في باب الظهورات .

الثالثة : قاعدة المقتضي والمانع ، وهي متقومة بتعلق اليقين بالمقتضي ، والشك بوجود مقتضاه لاحتمال وجود المانع .

الرابعة : قاعدة اليقين ، وهي متقومة باتحاد متعلق اليقين والشك ، وتأخر زمان الشك عن زمان اليقين .

ونتعرض لكل من القاعدتين بعد الفراغ عما هو مهماً في هذا البحث انشاء الله تعالى .

الجهة الرابعة : بعدما عرفت أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فاعلم انه ينقسم باعتبارات . فقد ينقسم بلحاظ المستصحب ، فانه تارة : يكون موضوعاً خارجياً ، واخرى : حكماً شرعياً . والحكم الشرعي تارة : يكون جزئياً ، واخرى : كلياً . وأيضاً الحكم الشرعي تارة : يكون

تكليفاً، وأخرى : وضعياً، كما أنه قد يكون أمراً وجودياً وقد يكون عدمياً، هذا كله في أقسام الاستصحاب بلحاظ متعلق اليقين والشك .

وقد ينقسم بلحاظ منشأ اليقين، فانه ان تعلق بالموضوعات الخارجية كان منشأه الحس من الرؤية ونحوها، وان تعلق بالحكم كان منشؤه الكتاب أو السنة أو الاجماع أو العقل .

وقد ينقسم بلحاظ منشأ الشك . فان الشك في البقاء قد يكون من جهة الشك في الراجع، وأخرى : من جهة الشك في المقتضي مع اليقين بعدم طرو الراجع .

وقد وقع الخلاف في كل من هذه التفاصيل بعد القول بالحجية وعدمها مطلقاً .
فصل من حيث المستصحب بين الأمر الوجودي والعدمي، وبين الحكم التكليفي والوضعي، وبين الحكم الكلي وغيره وهو المختار . وفصل من حيث منشأ اليقين بين ما اذا كان منشأ اليقين بالحكم هو الكتاب والسنة أو غيرهما كما اختاره الشيخ . وفصل من حيث منشأ الشك في البقاء بين الشك في المقتضي والشك في الراجع^(١)، وهو أيضاً مختار الشيخ رحمته الى غير ذلك مما لا يهمننا التعرض لها .
والمهم التعرض لأدلة الاستصحاب مقدار ما يستفاد منها .

أدلة حجية الاستصحاب

استدل على حجية الاستصحاب بامور:

الأوّل : السيرة ، فان الانسان بما أنه حيوان يجري على طبق الحالة السابقة ، كما انه مرتكز كل ذي شعور من سائر اصناف الحيوان ، ولم يرد عنها ردع من الشارع .

والكلام فيها تارة : يقع صغرياً ، واخرى : كبروياً .

أما من حيث الصغرى ، فالظاهر عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء ، فان عملهم على طبق الحالة السابقة انما هو لأحد وجوه . فاحياناً يكون للاطمينان بالبقاء ، كما في التاجر الذي يرسل الاموال الى طرقه في البلاد البعيدة ، فانه مطمئن ببقائه ، ولذا لو فرض كونه معرضاً للفناء لسبب من حرب ونحوه لم يرسل اليه شيء . وقد يكون ذلك من جهة الرجاء والاحتياط كالوالد يرسل الأموال الى ولده البعيد عنه ، لاحتمال حياته واحتياجه . وربما يكون ذلك من جهة الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة رأساً ، كالخارج من داره حيث يرجع من غير توجه منه الى احتمال خرابه اصلاً .

وأما في غير هذه الموارد فلم يثبت لا من العقلاء بناء على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل الظاهر عدم ثبوته ، لأن بنائهم عليه تعبداً بعيد جداً ، فان كان ذلك لا بد وأن يكون بملاك ، كما ان عملهم بخبر الواحد كان من جهة كاشفيته واختلال نظامهم بدونه . كما ان ملاكه لو كان لا بد وان يكون معلوماً

لدينا ، لكوننا منهم ، ولا نرى فيه ملاكاً اصلاً ، إذ ليس للحدوث كاشفية عن البقاء ، كما لا يلزم من عدمه اختلال نظامهم ، ولذا لم يختل نظام امور من لا يقول بحجية الاستصحاب .

وبهذا ظهر فساد ما ذكره المحقق النائيني من ان العمل على وفق الحالة السابقة بالهامه تعالى حفظاً لنظام البشر عن الاختلال^(١) .

وأما من حيث الكبرى ، فلا ينبغي الشك في ان السيرة اذا كانت ثابتة فهي حجة ، لعدم ردع الشارع عنها مع تمكنه منه ، فهو امضاء لها ، كما هو الشأن في بقية موارد ثبوتها .

وما أفاده المحقق الخراساني من صلوح الآيات الناهية عن العمل بالظن للردع عنها^(٢) يناقض تمسكه بالسيرة لحجية خبر الواحد ، فانه ذكر بعد احتمال اختصاص الآيات بالاصول عدم صلاحيتها للردع^(٣) ، لاستلزامه الدور ، كما لا تصلح السيرة لتخصيص عمومها . وذكرنا هناك ان الايات بما انها ارشاد الى ما استقل به العقل من لزوم تحصيل الأمن من العقاب كما هو ظاهر قوله سبحانه ﴿ ان المتقين في مقام أمين ﴾^(٤) حيث وصفهم عز شأنه بانهم مأمونون دائماً ، والمؤمن هو اليقين بالواقع ، أو بما هو مؤمن ظاهراً ، فلا تصلح للردع عما قامت السيرة على اعتباره ، فانه مؤمن لا محالة ، وخارج عنها بالتخصص . هذا مع ان المتيقن تخصيص العام اللاحق بالخاص السابق ، وليس العام المتأخر ناسخاً ولا رادعاً عن الخاص المتقدم عند الدوران ، على ما بين في محله .

(١) اجود التقارير : ٣٥٧/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٨٠/٢ .

(٣) المصدر السابق : ٩٩ .

(٤) الدخان : ٥١ .

نعم على مسلكه ﷺ فرق بين مانحن فيه وبين حجية الخبر، فان هناك بعد فرض عدم شمول الآيات للعمل بالخبر، وعدم حجية السيرة، لاحتمال كونها مردوعة، وسقوط كلا الأمرين، تصل حينئذ النوبة الى التمسك بالأصل العملي، وهو استصحاب بقاء حجية الخبر الثابتة قبل ورود الآيات الناهية، كما ذكره ﷺ في هامش الكفاية^(١). وأما في المقام، فلا يمكن الرجوع الى الاستصحاب، فانه مصادرة ظاهرة، لأن حجيته أول الكلام.

الثاني : ان اليقين بالحدوث يوجب الظن بالبقاء، وهو حجة .

وفيه : منع الصغرى والكبرى . اما الكبرى، فلأن مقتضى العمومات عدم جواز العمل بالظن إلا ماخرج بالدليل، ولم يقم دليل على اعتبار الظن بالبقاء الناشيء من اليقين بالحدوث .

واما الصغرى، فلانه ان اريد بالظن الظن الشخصي فهو مقطوع العدم . وان اريد به الظن النوعي فكذلك، بداهة اختلاف قابلية الاشياء للاستمرار والبقاء، ولا جامع بينها ليحصل الظن النوعي ببقاء ماحدث الى مدة مطبوعة .

الثالث : الاجماع المحكي، ولا يخفى وهنه، إذ لو اريد به الاجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام فهو مقطوع العدم، لأن القائلين بحجية الاستصحاب ذكروا مدرك ذهابهم اليها . وإن اريد به مجرد الاتفاق، فهو على تقدير ثبوته غير مفيد، ومن هنا يظهر عدم اعتبار نقل الاجماع في المقام ولو بنينا على حجية الاجماع المنقول في نفسه، فان المحصل منه ليس بحجية فضلاً عن منقوله .

حجية الاستصحاب على أساس الأخبار المعتبرة:

الرابع: الأخبار، وعمدتها روايات زرارة الثلاث :

الاولى: قال: (قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن. فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر^(١)).

والكلام فيها تارة من حيث السند، وأخرى: من حيث المتن.

أما من حيث السند فشيخنا الانصاري وان نقلها بعنوان المضمرة^(٢)، وذكر ان اضمارها لا يضر بعد كون الراوي زرارة الذي لا يروي إلا عن الامام عليه السلام إلا ان الظاهر كونها صحيحة، فان رجالها كلهم ثقات عدول من زرارة ومن بعده.

وأما الاضمار فدفوع، وذلك :

أولاً: يندفع بأن جمعاً من الاعلام نقلوها مسندة عن الباقر عليه السلام كالسيد بحر العلوم في فوائده، ولا يبعد عثوره على أصل زرارة ونقله عن كتابه، والفاضل النراقي على ما حكاها عنه الشيخ في تنبيهات الاستصحاب.

وثانياً: تطمئن النفس بأن زرارة لا ينقل الحكم الشرعي عن غير الامام مضماً من غير نصب قرينة، بل يعد ذلك من مثله خيانة، فالظاهر ان الاضمار حدث من التقطيع، لأن دأب الرواة في اصولهم على ذكر الامام الذي يروي عنه في الحديث الأول، وبعد ذلك ينقلون الاحاديث الاخر المروية عنه بعنوان الاضمار وارجاع الضمير اليه، والمقطعون نقلوا تلك الاحاديث في الأبواب المتفرقة

(١) وسائل الشيعة: ١/باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

(٢) فرائد الأصول: ٥٦٣/٢ (ط. جامعة المدرسين).

مضمرة ، فلم يعلم المنقول عنه ، وكان الأولى أن يشبتوا ذلك كما هو ديدن المتأخرين فعلاً .

وأما متن الحديث وما يستفاد منه . فأولاً سأل زرارة عن الشبهة الحكيمة وأنَّ الحنفية أي السنة توجب الوضوء ، لشبهة مفهومية واحتمال صدق النوم عليها ، أو لشبهة حكيمة محضة واحتمال كونها أحد النواقض ، فبين الامام عليه السلام له الواقع بقوله (قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن... الخ) وعلى ما يقال النوم الحقيقي واشتغال النفس بنفسه ملازم لنوم العيون ، ولذا جعله الامام عليه السلام معياراً لتحقيق النوم الناقض .

ثم بعد ذلك سأل عن الشبهة الموضوعية بقوله (فان حرك على جنبه شيء ولم يعلم) أي اذا لم يسمع الصوت ولم يعرف هل انَّ ذلك كان من جهة اشتغال فكره بالامور المناسبة لحاله ، كما يتفق ذلك كثيراً لمن اشرف على النوم ، فيشغله عن استماع الصوت ، أو انه لأجل النوم ؟ فبين الامام عليه السلام له الحكم الظاهري بقوله (لاحق يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين) كما أوضح غايته ، وانها اليقين بالناقض وظهوره ، ثم ذيله بقوله (وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً بالشك) .

ودلالة هذا الذيل على حجية الاستصحاب في موردته أمر واضح ، ولذا لم يختلف فيه احد على ما نعلم . وإنما الكلام في التعدي الى بقية الموارد ، وقد ذكر له منشآن :

احدهما : ما ذكره الشيخ وتبعه صاحب الكفاية ^(١) .

ثانيهما : ما ذكره المحقق النائيني ^(٢) .

(١) فرائد الأصول : ٥٦٣/٢ - ٥٦٤ . كفاية الأصول : ٢٨٤/٢ .

(٢) اجود التقريرات : ٣٥٩/٢ - ٣٦٠ .

ونقول: في توضيح ذلك ان محل الاستشهاد من المضمرة هي الشرطية الثانية المستفادة من الغاية المذكورة قبلها ، وهي قوله ﷺ (والآ) أي ان لم يستيقن أنه قد نام ، ولم يجيء من ذلك أمر بين ، فان جعلنا جزائها محذوفاً قد دل عليه كلمة (لا) المذكورة قبلها ، أي لا يجب الوضوء وكان قوله ﷺ « فانه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين بالشك » علة للجزاء ، اقيمت مقامه ، ودخل عليها كلمة (فا) الجزائية ، كما في قوله سبحانه ﴿ومن كفر فان الله غني عن العالمين﴾^(١) فحينئذ لا يمكن ان يراد من اليقين والشك في الجملة المذكورة اليقين بالوضوء والشك في النوم ، الذي هو مورد السؤال ، بجعل اللام للعهد ، لاستلزامه التكرار ، واتحاد العلة والمعلول ، أي المصادرة وهو قبيح ، فيدور الأمر بين احتمالين آخرين .

أحدهما : أن يراد من اليقين فيها اليقين بالوضوء ، ويراد من الشك الشك في كل ناقض ، فيكون التعدي عن مورد الرواية في خصوص الشك دون اليقين ، فيكون التعليل كبرى كلية في خصوص الشك في بقاء الوضوء ، وجامعه الشك في الحدث .

ثانيهما : أن يراد من اليقين اليقين بحدوث كل شيء ، ومن الشك الشك في بقاء كل متيقن ، ليكون التعدي عن مورد الرواية من كلتا الجهتين ، أي من حيث اليقين والشك معاً .

وبكل من الاحتمالين يندفع المحذور ، إلا أن الظاهر منها هو الثاني ، لأن ظاهر التعليل ان الامام ﷺ كان في مقام اقناع السائل ، وأنه لماذا لا يجب الوضوء في الفرض ، فلا بد وان يكون اشارة الى ما هو المرتكز في الأذهان من عدم رفع اليد عن الامر المبرم بأمر غير مبرم ، ومنه نقض اليقين بالشك . ومن الواضح أنه لخصوصية في ما هو المرتكز في الأذهان لليقين بالوضوء عن غيره ، فيتعين

الاحتمال الثاني، ويتم المطلوب . هذا بناء على كون الجزاء للشرط مقدراً، كما بنى عليه شيخنا الأنصاري^(١).

وأما بناءً على كون المذكور في القضية بنفسها جزءاً، فيقع الكلام في مقامين :

أحدهما : في امكان ذلك بأحد وجهيه على ما يتضح .

ثانيهما : في امكان التعدي حينئذ وعدمه .

أما المقام الأول : فيحتمل فيه أن يكون قوله ﷺ : « فانه على يقين من وضوئه » تمهيداً للجزاء ومقدمة له ، ويكون الجزاء قوله ﷺ بعد ذلك « ولا تنقض اليقين ابداً بالشك » ، وهذا الاحتمال في غاية الوهن ، إذ عليه كان حق التعبير هكذا (وإلا فبما انه على يقين من وضوئه) كما لا يناسب حينئذ تصدير (لا تنقض) الذي هو الجزاء (بالواو) .

ويحتمل أن يكون قوله ﷺ (فانه على يقين من وضوئه) بنفسه جزءاً للشرط . وهذا الاحتمال أيضاً فاسد . أما بناء على ابقائه على ظاهره من كونه اخباراً ، فلعدم الترتب بينه وبين الشرط ، بداهة ان المراد من اليقين بالوضوء انما هو اليقين بالوضوء السابق على احتمال النوم ، لا الوضوء بالفعل ، فانه مشكوك على الفرض ، واليقين والشك متضادان لا يجتمعان . ومن الظاهر ان اليقين بالوضوء حدوثاً ثابت ، استيقن بالنوم أو لم يستيقن به ، فلا ترتب بين الأمرين ، واعتباره بين الشرط والجزاء مما لا يخفى . ومن ثم التزمنا تبعاً للشيخ بكون الجزاء في تلك الآيات الكريمة محذوفاً ، وما ذكر فيها علة للجزاء اقيمت مقامه ، لعدم الترتب بينه وبين الشرط المذكور فيها .

وأما بناءً على أن يكون جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء، كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله، وعليه بنى كونه بنفسه جزاءً للشرط، مدعيًا أن استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء كثير جداً^(١)، فلا إشكال المزبور وإن كان يندفع، إلا أنه يرد عليه أمران :

الأول : أن ما يستعمل في انشاء الطلب إنما هو الجملة الخبرية الفعلية، وأما الجملة الاسمية فلم نر استعمالها في انشاء الطلب . نعم قد تستعمل في انشاء محمولها كما في باب الطلاق والوصية والهبة ونحو ذلك، فيقال : هي طالق، أو هذا لك أو لزيد بعد وفاي . واعتبار الماضي ونحوها في الصيغة أحياناً شرعي لا لغوي .

الثاني : أن الجملة الخبرية إنما تستعمل في انشاء طلب المادة المتحققة فيها، فينشأ وجوب الاعادة بقول : يعيد صلاته، أو أعاد الصلاة . وعليه يلزم أن يكون المنشأ بقوله « فانه على يقين من وضوئه » طلب اليقين بالوضوء، لا الماضي على اليقين السابق، إذ لم يذكر فيه عنوان الماضي على اليقين ولا البناء عليه، وهذا كما ترى . فلا يمكن جعل الجملة المذكورة في الرواية جزاءً للشرط على جميع التقادير .

المقام الثاني : نسلم كون جزاء الشرط هي العلة المذكورة في القضية، إلا أنه مع ذلك يتعدى عن مورد المضمة أو الصحيحة، لقرائن خارجية، وشواهد داخلية . أما الخارجية فهي ورود النهي عن نقض اليقين والشك بعنوانه في موارد كثيرة مختلفة، يستفاد منها عدم الخصوصية لليقين بالوضوء والشك في الناقض، كما ذكر هذا العنوان في كلام كثير من العلماء على ما نقله الشيخ، بل رأينا ذكره في كلمات بعض علماء العامة في كتابه الموسوم بالمبسوط .

الاحتمال الثاني، ويتم المطلوب. هذا بناء على كون الجزاء للشرط مقدراً، كما بنى عليه شيخنا الأنصاري^(١).

وأما بناءً على كون المذكور في القضية بنفسها جزاء، فيقع الكلام في مقامين :

أحدهما : في امكان ذلك بأحد وجهيه على ما يتضح .

ثانيهما : في امكان التعدي حينئذ وعدمه .

أما المقام الأول : فيحتمل فيه أن يكون قوله ﷺ : « فانه على يقين من وضوئه » تهيداً للجزاء ومقدمة له ، ويكون الجزاء قوله ﷺ بعد ذلك « ولا تنقض اليقين ابداً بالشك » ، وهذا الاحتمال في غاية الوهن ، إذ عليه كان حق التعبير هكذا (وإلا فبما انه على يقين من وضوئه) كما لا يناسب حينئذ تصدير (لا تنقض) الذي هو الجزاء (بالواو) .

ويحتمل أن يكون قوله ﷺ (فانه على يقين من وضوئه) بنفسه جزاء للشرط . وهذا الاحتمال أيضاً فاسد . أما بناء على ابقائه على ظاهره من كونه اخباراً ، فلعدم الترتب بينه وبين الشرط ، بداهة ان المراد من اليقين بالوضوء انما هو اليقين بالوضوء السابق على احتمال النوم ، لا الوضوء بالفعل ، فانه مشكوك على الفرض ، واليقين والشك متضادان لا يجتمعان . ومن الظاهر ان اليقين بالوضوء حدوثاً ثابت ، استيقن بالنوم أو لم يستيقن به ، فلا ترتب بين الأمرين ، واعتباره بين الشرط والجزاء مما لا يخفى . ومن ثم التزمنا تبعاً للشيخ بكون الجزاء في تلك الآيات الكريمة محذوفاً ، وما ذكر فيها علة للجزاء اقيمت مقامه ، لعدم الترتب بينه وبين الشرط المذكور فيها .

وأما القرائن الداخلية ، فهي امور :

أحدها : ان اليقين والشك من الصفات ذات الاضافة ، كالحب والبغض ، والشوق والارادة والكرهه . لا اريد أن أقول : انها من مقولة الاضافة ، بل المراد انها تشترك مع غيرها من الأعراض من حيث احتياجها في وجودها الخارجي الى الموضوع ، وتزيد عليها في احتياجها الى المتعلق ، فلا تحقق لليقين والشك إلا متعلقاً بشيء .

وعليه فتقيدهما بالمتعلق في قوله « فانه كان على يقين من وضوئه » يكون من هذه الجهة ، إذ لولا ذلك لكان الكلام ناقصاً ، وأما تقييده بخصوص الوضوء فانما هو لكونه مورد السؤال ، فلا يوجب الاختصاص ، فكأنه قال : لأنه من وضوئه كان على يقين ولا ينقض اليقين بالشك ، فيؤخذ باطلاقه .

ثانيها : أنه لا ريب في ان النقض عبارة عن حل الأمر المستحكم ، واطلاقه في الصحيحة انما هو بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن كما ستعرف . وعليه فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي عموم المنع عن نقض اليقين بالشك من غير خصوصية لليقين بالوضوء .

ثالثها : ان ذكر كلمة (أبداً) في هذه الصحيحة ولفظ (لا ينبغي) في الاخرى اشارة الى كون ذلك أمراً ارتكازياً عند العقلاء ، ولا ينبغي مخالفته دائماً ، ومن الظاهر أنه لا يفرق فيما هو المرتكز عندهم بين انحاء ماتعلق به اليقين .

لا يقال : هذا ينافي ماتقدم من انكار قيام السيرة على العمل على طبق الحالة السابقة ، وأنه مبني على الاطمينان أو الرجاء أو الغفلة ونحوها .

فانه يقال : لا ينبغي الريب في ثبوت الكبرى ، وان العقلاء لا يرفعون اليد عن الأمر المبرم بغيره ، ولذا ترى لو كان طريقان أحدهما مأمون قطعاً والاخر احتمالاً ، لا يختار عاقل الطريق الثاني على الأول ، وهذه هي التي اثبتناها ، وذكرنا

ان التعليل اشارة اليها ، وما أنكرناه انما هو تطبيق هذه الكبرى على مورد الاستصحاب ، أعني اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لأن ما تعلق به كل منها مغاير لما تعلق به الآخر ، وما تعلق به اليقين لم يتعلق به الشك . وكذا العكس ، فالعقلاء لا يرونه من مصاديق هذه الكبرى ، ولم يثبت منهم سيرة على ذلك ، غاية الأمر طبقها الامام عليه السلام ، فالتطبيق تعبدى ، فتأمل . كما وقع نظيره في بعض الموارد الاخر .

فظهر ان المستفاد من الصحيحة على التقديرين كبرى كلية ، وإن كانت على التقدير الأول أظهر . نعم الشبهة الحكيمة والموضوعية من غير استلزام ذلك استعمال للفظ في أكثر من معنى ، كما بيناه في حديث الرفع ، وقلنا ان المجهول دائماً هو الحكم ، والاختلاف في منشئه ، وفي المقام ظاهر الصحيحة ابقاء اليقين السابق عملاً ، سواء كان متعلقاً بالحكم الجزئي أو الكلي .

نعم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ممنوع من جهة اخرى سنتعرض لها انشاء الله تعالى .

بقي اشكال طفيف اورد على الصحيحة ، تعرض له المحقق النائيني^(١) ولم يعرف مورده ، وهو توهم كون النهي عن نقض اليقين بالشك ظاهراً في سلب العموم ، لا عموم السلب ، لأن اليقين اسم جنس ادخل عليه لام الجنس ، فالمعنى لا ينبغي نقض جنس الشك أي دائماً في جميع الموارد ، فلا يستفاد منه إلا حجية الاستصحاب في الجملة بنحو الموجبة الجزئية .

وفيه أولاً : ان « لا » النافي للجنس ظاهر في عموم السلب ، كما في قولك : لا رجل في الدار ، النفي في الصحيحة من هذا القبيل .

وثانياً : ان العام ظاهر في العموم الافرادي وان كان النفي وارداً عليه ، كما في قولك : لا تكرم العلماء ، فانه ظاهر الاستغراق ، أي عموم السلب ، فكيف بما اذا كان العموم مستفاداً من السلب ، لوقوع النكرة في سياقه كما في المقام .

وثالثاً : في الصحيحة قرينة على عموم السلب ، فان النهي لو كان لسلب العموم لما استفاد منه السائل شيئاً ، لاحتمال كون مورد عدم انتقاض اليقين بالشك غير مورد سؤاله ، إذ لم يبين الامام عليه السلام إلا ان كل يقين لا ينقض بالشك ، ولعل مورد السؤال كان مما ينقض فيه اليقين بالشك ، ومورد عدم الانتقاض غيره .

الثانية : مضرة اخرى لزرارة^(١) . وهي مشتملة على فروع ، فانه سأل الامام عليه السلام أولاً عن حكم الصلاة في الثوب المتنجس نسياناً فقال عليه السلام « تعيد الصلاة وتغسله - أي الثوب - » .

ثم سأل بنجاسة الثوب فأجاب عليه السلام بما يظهر منه عدم الفرق بينه وبين العلم التفصيلي .

ثم بعد فقرتين بيّن له الامام عليه السلام كيفية الغسل في مورد العلم الاجمالي بقوله عليه السلام « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها » .

ثم سأل عن الفحص في الشبهة الموضوعية فأجاب عليه السلام بعدم وجوب النظر فضلاً عن الفحص ، فانه عبارة عن التحسس المحتاج الى مؤنة ، بخلاف النظر .

ثم سأل عن الصلاة في النجس جهلاً بقوله « فان ظننت أنه قد أصابه ، ولم اتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثم صليت فرأيت فيه ، قال : تغسله ، ولا تعيد الصلاة » فكأنه استغرب ذلك ، أي عدم وجوب الاعادة ، مع حكمه عليه السلام بلزومها في فرض النسيان فقال : « قلت : لم ذلك » فازال الامام عليه السلام استعجابه بقوله « لأنك

كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً» ولابد وان يراد من الشك ما يقابل اليقين ليعم الظن كما هو الصحيح ، بناءً على ماسيجي ، في بعض التنبيهات من جريان الاستصحاب مع الظن أيضاً ، أو يفرض حصول الشك المتساوي الطرفين لزرارة بعد ان نظر في الثوب ولم يجد النجاسة . وهذه الجملة أحد الموردين اللذين يتمسك بهما من الرواية .

ثم بعد ذلك سأل عما اذا رأى بثوبه النجاسة في أثناء الصلاة ، فقسمه الامام عليه السلام الى قسمين . ففيا اذا علم بها اجمالاً قبل الشروع ، وشك في موضعها ، ومع ذلك صلى فيها ، حكم بوجوب الاعادة بقوله « تنقض الصلاة ، وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت » . وفيما لم يحصل له العلم بالنجاسة ، بل شك فيها ثم رآها في الأثناء قال عليه السلام « قطعت الصلاة ، وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء وقع عليك » . فهذه الجملة متكفلة لفرعين : أحدهما : ما اذا علم اجمالاً بنجاسة الثوب وصلى فيه .

ثانيهما : ما اذا احتمل طروها في الأثناء . ويجب الاعادة في الأول دون الثاني .

وفي المقام فرع ثالث لم يتعرض له ، لا في هذه الجملة ، ولا في سائر الجملات صريحاً ، وهو ما اذا علم في الأثناء بوقوع الصلاة في الثوب المتنجس . إلا أن شيخنا الانصاري ذهب فيه الى عدم الاعادة بالأولوية ^(١) ، لما حكم الامام عليه السلام في بعض الفقرات السابقة بعدم الاعادة اذا وقع تمام الصلاة في النجس نسياناً . ولكن الظاهر أنه لا وجه له ، بعد كون الأحكام الشرعية تعبدية . ولا ملازمة بين الأمرين ، بل مقتضى قوله عليه السلام « لعله شيء وقع عليك » وجوب الاعادة فيما اذا

علم بأن النجاسة الموجودة هي النجاسة السابقة ، وليست شيئاً وقع عليه في الأثناء . وهكذا قوله ﷺ بعد ذلك « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » وهو الاستصحاب ، إذ لا مجال له فيما اذا انكشف له وقوع مأتى به من الصلاة في الثوب النجس .

فالصحيح هو البطلان ووجوب الاعادة . هذا من حيث الحكم الفرعي .
وأما مورد التمسك بالرواية للاستصحاب ، فهو قوله ﷺ « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » الذي كرر ذكره في فقرتين منها .
أما المذكور في الجملة الثانية ، فدلالته على الكبرى الكلية أظهر من الرواية السابقة ، لوجهين ، صراحة قوله ﷺ « لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك » في التعليل ، وظهور لا ينبغي في الكبرى الكلية الارتكازية .

وإنما الكلام في التمسك بما ذكر في الجملة الاولى ، فان الامام ﷺ طبقه على عدم وجوب الاعادة ، ولم يطبقه على جواز الدخول في الصلاة ، وإلا لكان أيضاً ظاهراً في ذلك ، إذ من الظاهر ان اعادة الصلاة في مفروض السؤال ليست من نقض اليقين بالشك ، بل هي من نقض اليقين باليقين ، ولذا حمّله بعضهم على قاعدة اليقين كما حكاه في الكفاية (١) .

ولكنه غير تام ، لأنّ صفتي اليقين والشك في الشك الساري لابد من تعلّقهما بالحدوث ، بخلاف الاستصحاب ، فان اليقين فيه لابد وان يتعلّق بالحدوث والشك بالبقاء . فان اريد من اليقين في هذه الجملة اليقين بالطهارة السابقة على احتمال ملاقات الثوب مع النجس ، فهو باق لم يتبدل بالشك . وان اريد به اليقين بالطهارة بعد احتمال ملاقات الثوب مع النجس ، حيث نظر فيه ، ولم يجد النجاسة ، فتيقن

بعدمها ، فلم يفرض ذلك في السؤال ، فلا مناص من الحمل على الاستصحاب ، فان أمكن تطبيقه على المورد وإلا فيرد علمه الى أهله ، ويؤخذ بالكبرى الكلية ، بداهة ان الاستدلال بها لا يتوقف على فهم الانطباق .

مع ان الظاهر كون التطبيق من حيث احراز شرط الصلاة ، وهي طهارة الثوب بالاستصحاب ، وهو الذي عبر عنه الشيخ باجزاء الأمر الظاهري ^(١) .
توضيح ذلك انه لا ريب في صحة الصلاة الواقعة في الثوب النجس عن غفلة ، من غير فرق بين القول بشرطية الطهارة للصلاة ، والقول بمانعية النجاسة عنها . كما أنه مورد تسالم الاصحاب ، فلا الطهارة شرط في فرض الغفلة ، ولا النجاسة مانع فيها .

وأما في فرض الالتفات ، فقد وقع الخلاف في أن الطهارة جعلت شرطاً للصلاة ، أو النجاسة جعلت مانعاً عنها ، أو كلا الأمرين مجعول من شرطية الطهارة ومانعية النجاسة . أما الاحتمال الأخير ، فهو مقطوع الفساد ، لما ذكرنا في بحث الضد من أن جعل الشرطية لأحد الضدين يغني عن جعل المانعية للضد الآخر ، وكذا العكس ، بل احدهما لغو محض ، مثلاً اذا جعلت الطمأنينة شرطاً في الصلاة فلا معنى لجعل الحركة مانعاً عنها ، فيبقى الاحتمالان الأولان . والظاهر عدم ترتب ثمر عملي على القولين ، فانه لا اشكال في صحة الصلاة الواقعة في الثوب المتنجس مع القطع بطهارته على التقديرين . كما ان صحتها في فرض الجهل بالنجاسة مسلمة منصوطة في الصحيحة وغيرها ، فيستكشف من ذلك أن الشرط على تقدير جعل الشرطية ليس خصوص الطهارة الواقعية ، وإلا لزم فساد الصلاة في الفرضين المزبورين ، كما ان المانع على القول بجعل المانعية ليست النجاسة الواقعية ، لعين ما ذكر .

وربما يتوهم ان الشرط على القول به هو احراز الطهارة وجداناً أو تعبداً، ولو بقاعدة الطهارة، والمانع على القول به هي النجاسة المحرزة كذلك. وعليه يتخيل ظهور الثمرة بين القولين فيما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة أحد ثوبين، واحتمل نجاسة كليهما، فكرر الصلاة الواحدة فيهما. فانه على الأول يحكم بفساد كلتا الصلاتين، لعدم احراز الطهارة في شيء منهما، فان احداها واقعة في النجس يقيناً، والاخرى وان احتمل وقوعها في الطاهر، إلا أنه لمكان العلم الاجمالي وتساقط الاصول ليس هناك أصل يحرز به الطهارة. وعلى الثاني تصح احدى الصلاتين، وإن لم يميز الصحيحة من الفاسدة، لعدم احراز النجاسة إلا في احداها وأما الاخرى وإن كان يحتمل وقوعها في النجس إلا انها ليست بمحرزة، وقد فرضنا ان المانع هي النجاسة المحرزة.

وفيه : ماتقدم في بحث العلم الاجمالي من انه انما يمنع جريان الأصل في كل من الأطراف بخصوصه معيناً. وأما جريانه في الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال لا بعينه فلا مانع منه اذا ترتب عليه أثر عملي، كما في المقام، فتجري قاعدة الطهارة في أحد الثوبين لا بعينه، فيحرز بها صحة احدى الصلاتين ووقوعها في الثوب الطاهر بالتعبد وان لم يمكن تمييزها. ونظير هذا ما اذا أتى بصلاتين متماثلتين قضاءً، فعلم بفوات ركوع واحد من إحداها، فقاعدة الفراغ وان لم تكن جارية في كل منهما معيناً إلا انها تجري في احداها، فلا تجب إلا إعادة احدى الصلاتين. فالنزاع على كل تقدير علمي محض.

إلا ان الشرط على القول بجعل الشرطية لابد وان يكون هو الطهارة، لكن الأعم من الواقعية والظاهرية والاعتقادية لتعم موارد الجهل المركب أيضاً. وأما ما ذكره المحقق الخراساني^(١) من كون الشرط احراز الطهارة، فأشكل

على جريان استصحاب الطهارة ، لا اعتبار كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي ، وليست الطهارة بناءً عليه كذلك . ثم أجاب بأنها غير منزلة عن الشرطية مطلقاً ، الى آخر ما أفاد ، فهو أيضاً غير تام ، بداهة صحة الصلاة فيما إذا علم بنجاسة الثوب وصلى فيه بزعم الاضطرار الى لبسه ، أو تقدم الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، فتمشى منه قصد القرية مع أنه غير محرز للطهارة .

والصحيح : ان الطهارة شرط ، وليست النجاسة مانعة ، وذلك لأن ظاهر بعض الأخبار الناهية عن الصلاة في النجس وان كان مانعية النجاسة ، إلا أن قوله ﷺ « لا صلاة إلا بطهور » و « يجزيك في الاستنجاء ثلاثة أحجار » كالصريح في شرطية الطهارة ، فتكون قرينة للمراد من سائر الأخبار . والظهور وان اطلق على الطهارة الحديثة ، إلا ان استعماله فيما يتطهر به شائع ، كالوقود الذي يستعمل فيما يوقد به ، وقد اطلق على ذلك في الآية الشريفة وبعض الأخبار ، فيعم الطهارة عن الحدث وعن الخبث ، وذيل الرواية شاهد على ذلك .

اذا عرفت ما بيناه نقول : تطبيق التعليل على عدم اعادة الصلاة انما هو بلحاظ الكبرى المسلمة بينه ﷺ وبين زرارة ولو من الخارج ، وهي عدم وجوب اعادة الصلاة الواقعة في النجس جهلاً اذا كان مع معذر من أصل أو اشارة ، فكأن الامام ﷺ أراد بيان الفرق بين هذا الفرض والفرضين السابقين ، أعني فرض العلم بنجاسة الثوب ونسيانها وفرض العلم الاجمالي بالنجاسة ، فانه في هاتين الصورتين لم يكن للمصلي معذر في اتيان الصلاة في النجس ، فوجب الاعادة ، وأما الفرض الثالث أي صورة الجهل فالمعذر فيه موجود ، وهو استصحاب الطهارة ، فلم تجب الاعادة ، فالتطبيق انما هو بلحاظ تلك الكبرى .

ثم ان ظاهر الشيخ ان التعليل انما هو من جهة اجزاء الامر الظاهري^(١) .

وأورد عليه في الكفاية ^(١) بأنه خلاف الظاهر، إذ عليه كان الأولى ان يعلل عدم الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لا لزوم نقض اليقين بالشك من الاعادة، إلا ان يكون التعليل لبيان صغرى الاجزاء، ولذا جعل صحة التعليل مبنياً على كون الشرط احراز الطهارة لا نفسها أو الأعم من ذلك.

وأورد عليه المحقق النائيني بصحة التعليل بكلا اللحاظين ^(٢).

والصحيح: أنه لا وجه لتخصيص صحة التطبيق بما اذا كان بلحاظ الاجزاء، ولا لتخصيصها بلحاظ أعمية الشرط، ولا لتعميمها لكلا اللحاظين. وذلك لأن الاجزاء عين أعمية الشرط من الواقع والظاهر، وليس أحدهما مغايراً مع الآخر ليدعى الاختصاص أو التعميم.

توضيحه انه تارة: يراد باجزاء الأمر الظاهري كفاية الاتيان بمتعلقه عن نفس الأمر الظاهري، كما في اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن الأمر المتعلق به، وهذا الاجزاء يكون ظاهرياً، يستند اليه مادام الشك ولم ينكشف الخلاف، وأما بعده فليس هناك أمر ظاهري كي يستند اليه. واخرى: يراد بالاجزاء الاكتفاء بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، أي اجزاء واقعياً حتى بعد انكشاف الخلاف. والاجزاء بهذا المعنى مستلزم لتبدل الواقع، بل عين أعمية الشرط من الواقع والظاهر، فان القول بالاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به مع بقاء الأمر الواقعي على حاله يعد من الجمع بين متناقضين، ولذا يختص الاجزاء بهذا المعنى بالطهارة الخبثية، ويلحق بها مما لاتعاد الصلاة بالا خلال بها جهلاً، فلا موضوع للتخصيص، كما لا مجال للتعميم.

(١) كفاية الأصول: ٢٩٣/٢ - ٢٩٤.

(٢) اجود التقريرات: ٣٦٦/٢ - ٣٦٧.

وقد ظهر بما بيناه صحة التمسك بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب ، بل هي أظهر من سابقتها ، لصراحتها في التعليل .

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

والحديث تعرض أولاً : لمسألة الشك بين الاثنتين والاربع بعد احرار الاولين ، فحكم ﷺ بالاتيان بركعتين ، والظاهر كونها منفصلتين ، بقرينة فاتحة الكتاب ، كما نسب ذلك الى العامة .

وثانياً : لمسألة الشك بين الثلاث والاربع ، وحكم فيها باتيان الرابعة .

وتقريب الاستدلال به على الاستصحاب ان المصلي في مفروض السؤال كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، فشك فيه ، فأمره ﷺ بالبناء على اليقين ، وعدم نقضه بالشك .

واورد عليه بوجهين :

أحدهما : ان الضمير في قوله ﷺ « لا ينقض » الوارد بصيغة المعلوم يرجع الى المصلي ، فلا يستفاد منه إلا حجية الاستصحاب في خصوص الشك في عدد الركعات ، بل في خصوص الشك بين الثلاث والأربع ، وليس ذلك تعليلاً كما في المضمرتين السابقتين . ولا مشتملاً على كلمة (لا ينبغي) ليستفاد منه كبرى كلية ، فيختص بمورده .

وأجاب عنه في الكفاية بأنه يستفاد منه الاطلاق ، لورود هذه الجملة في موارد مختلفة^(١) .

وفيه : انه لا يوجب عموم الجملة الواقعة في هذه المضمة ، بل في مورد ثبت ذلك يؤخذ به ، وإلا فلا . اللهم إلا ان يتمسك للعموم بقوله ﷺ في ذيل المضمة « ولا يعتد بالشك في شيء من الحالات » .

الثاني : ما ذكره الشيخ^(٢) وهو العمدة ، من أنه ان اريد من البناء على اليقين إضافة ركعة منفصلة الى ما أتى به فهو وان كان موافقاً للمذهب ، إلا أنه مناف للاستصحاب ، لأن مقتضاه هو الاتيان بالركعة متصلة . بل ينطبق حينئذ قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » على قاعدة اليقين في الصلاة ، التي دلت عليها جملة من الأخبار ، كقوله ﷺ لعمار الساباطي « الا اعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء »^(٣) وهو البناء على الاكثر ، والاتيان بالركعة الاحتياطية منفصلة ، فانها على تقدير عدم نقصان الصلاة تكون نافلة ، وعلى تقدير النقصان متممة . ولا يلزم من ذلك زيادة الركن من الركوع والسجدين . وزيادة التكبيرة والتشهد والتسليم لأبأس بها في الفرض . وهذا بخلاف الاتيان بالركعة المشكوكة متصلة ، فانه على تقدير يستلزم زيادة الركن المبطل على كل حال ، ولهذا عبروا عن هذا بقاعدة اليقين ، لكونه موجباً لليقين بفرغ الذمة على جميع التقادير .

وان اريد من البناء على اليقين البناء على الأقل والاتيان بالركعة متصلة ، كما عليه العامة ، فهو وان كان موافقاً للاستصحاب إلا أنه مخالف للمذهب .

(١) كفاية الأصول : ٢٩٥/٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٥٦٧/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٣) تهذيب الأحكام : ٣٤٩/٢ .

وعليه فيدور أمر الرواية بين الحمل على قاعدة اليقين في الصلاة، أو الحمل على التقية، أو حمل خصوص التطبيق عليها. والمتعين هو الأول، لأن الثاني خلاف الأصل من جهة، والثالث من جهتين: إحداهما: أصل الحمل على التقية، والأخرى: كونها في خصوص التطبيق، فتكون الرواية اجنبية عن الاستصحاب. وأورد عليه في الكفاية^(١) بإمكان الحمل على الاستصحاب من دون استلزامه مخالفة المذهب، بدعوى: أن الاستصحاب لا يقتضي إلا عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك، وأما كيفية الاتيان بها فهي خارجة عن مقتضى الاستصحاب، فيقيد إطلاق ما دل على وجوب الاتيان بها كقوله ﷺ «قام فأضاف إليها أخرى» بخصوصية المنفصلة بما دل على وجوب الاتيان بالركعة مفصلة.

وأيد بعض الأعظم ﷺ ما أفاده الشيخ، مدعياً عدم جريان الاستصحاب في نفسه عند الشك في عدد الركعات، مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على الغائه، وذلك لأن المعتبر في الصلاة ايقاع التشهد في الركعة الرابعة، وهذا العنوان لا يمكن إثباته باستصحاب عدم الاتيان بالرابعة إلا على القول بالأصل المثبت. وجعل هذا الوجه مبنى فساد الصلاة في غير الشكوك المنصوصة، كالشك بين الأربع والست، وعدم الرجوع فيها إلى الاستصحاب.

والظاهر أن شيئاً من التأييد، وما أفيد في الكفاية، وما ذكره الشيخ، لا يخلو عن مناقشة.

أما التأييد، ففيه: أولاً: أنه لا دليل ظاهراً على اعتبار وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بهذا العنوان الوجودي، ليقال أنه لا يثبت بالاستصحاب، بل الواجب هو الاتيان بالاجزاء مرتباً بلا زيادة ونقص، ويمكن

احراز ذلك في المقام بضم الوجدان الى الأصل ، فان النقصان منتف بالوجدان ، والزيادة منتفية بالتعبد .

وثانياً : سلمنا اعتبار ذلك ، إلا أنه يمكن احراز كون المصلي في الركعة الرابعة بالاستصحاب ، فان المصلي بعد ما أتى بالركعة الاحتياطية يعلم بأنه مرّ عليه زمان كان في الركعة الرابعة قطعاً ، أمّا فعلاً وأمّا سابقاً ، فيستصحب بقائه فيها وعدم انتقاله الى حالة اخرى ، فاذا أتى بالشهد وقع في الركعة الرابعة بالتعبد الشرعي . ويمكن الحاقه باستصحاب الكلي ، للجهل بخصوصية المستصحب ولو من حيث الزمان .

نعم بناء على اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ربما يمنع هذا الاستصحاب ، كما منع جريانه عند توارد الحالتين ، إلا ان المبني فاسد كما سيتضح .

وأما بطلان الصلاة بالشك في غير الموارد المنصوصة ، فالوجه فيه صحيحة منصور بن حازم « اذا شككت ولم يذهب وهمك الى شيء فأعد الصلاة » وقد خرج عنه الموارد المنصوصة ، وبقي الباقي ، ولولاها لعملنا بالاستصحاب وفاقاً للعامة ولبعض الخاصة .

وأما في الكفاية من عدم منافاة الاستصحاب في المقام لمذهب الخاصة ، وإنما المنافي اطلاقه فيقيد .

ففيه : ان مقتضى الاستصحاب والبناء على اليقين بعدم الاتيان بالركعة إنما هو بقاء الأمر الأول ، ولزوم العمل على طبق وظيفة المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، وليس في هذا اطلاق ليقيد بما دل على اعتبار الانفصال ، بل هو مناف معه . وأما ما أفاده الشيخ رحمته الله من ان حمل الصحيحة على الاستصحاب مخالف للمذهب ، وحملها على التيقية مع كونه خلاف الأصل يأباه صدرها ، وحمل خصوص التطبيق على التيقية خلاف الظاهر من جهتين ، فنحمل على قاعدة اليقين المستفادة من الروايات الاخر .

فالجواب عنه : مضافاً الى أن حمل قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » على قاعدة اليقين ، أعني البناء على الأكثر واحراز الفراغ على كل تقدير ، خلاف الظاهر الى درجة يلحق بالاغلاط ، هو ما أشرنا اليه من ان لازم اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي هو تبدل الحكم الواقعي ، فلا بد حينئذ من النظر الى أدلة الشكوك ، وما يستفاد منها ، ولا ريب في ان المستفاد من الأخبار كرواية عمار الساباطي المتقدمة وغيرها تبدل وظيفة الشاك بالاتيان بالركعة المشكوكة مفصلة ، لأنها على تقدير تمامية الصلاة تكون نافلة ، وعلى تقدير النقصان تكون متممة لها من دون لزوم زيادة ركن . وزيادة التكبير والتشهد والتسليم حينئذ غير مضر ، فانها ليست ركناً . وهذا التبدل واقعي لا ظاهري ، ولذا لو اتى الشاك بما هو وظيفته من البناء على الأكثر والركعة المفصلة أجزأه ولو انكشف له الخلاف في الوقت بلا اشكال . إلا ان هذا التبدل الواقعي للشاك ليس على اطلاقه ، وإنما هو فيما اذا لم يكن آتياً بالركعة المشكوكة ، بداهة صحة صلاة من شك فيها ولم يأت بما هو وظيفته من الركعة المفصلة نسياناً أو عسياناً ، أو أتى بها متصلة ثم انكشف مطابقة ما أتى به للواقع . فيستفاد من مجموع ذلك أن من شك بأحد الشكوك الصحيحة ولم يكن في الواقع آتياً بالركعة المشكوكة تبدلت وظيفته بالاتيان بها منفصلة ، فموضوع التبدل مركب من الشك وعدم الاتيان بالمشكوك فيه واقعاً .

وعليه فلا بد في وجوب الاتيان بالركعة المنفصلة من تحقق كلا الأمرين : أما الشك فهو محرز وجداناً ، وقد فرض في كلام الامام ﷺ ، فيبقى عدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعاً ، وهو يحرز بالاستصحاب ، فتطبيق الاستصحاب انما هو بلحاظ احراز عدم الاتيان بالركعة منفصلة .

ومما يؤكد ما ذكرناه ظهور قوله ﷺ « قام فأضاف اليها ركعة » في الركعة

المنفصلة بقرينة تصريحه عليه السلام في صدر الرواية في فرض الشك بين الاثنتين والأربع بالاثنيان بالركعتين بفتحة الكتاب ، فان تعيين القراءة ظاهر في اعتبار الانفصال ، إذ المنفصلة لابد فيها من القراءة لقوله عليه السلام « لا صلاة إلا بفتحة الكتاب »^(١) وإلا فلم يكن وجه لتعيينها مع ان التسبيح في الأخيرتين أفضل ، ولعل الامام عليه السلام يصرح بالانفصال تقية .

وأوضح من ذلك في القرينية بعض الجمل المذكورة في ذيلها « ولا يدخل اليقين في الشك » و « لا يخلط أحدهما بالآخر » ، إذ لا معنى لخلط إحدى الصفتين بالآخرى ، فلا بد وان يراد خلط المتيقن كونه من الصلاة بالمشكوك فيه من الركعات ، وهذا كالصرح في سقوط الواقع وتبدله عند الشك ، فيمكن حمل الرواية على الاستصحاب من دون استلزامه الحمل على التقية .

وبما ذكرناه ظهر الجواب عما اورده الشيخ على التمسك بموثقة اسحاق ابن عمار عن أبي الحسن الأول عليه السلام « قال : اذا شككت فابن على اليقين . قلت : هذا أصل . قال : نعم »^(٢) من لزوم حملها على قاعدة اليقين في الصلاة ، لأن حملها على الاستصحاب والبناء على الأقل منافي للمذهب^(٣) ، بل لا مجال في الموثقة لذلك التوهم ليجتاج الى الجواب ، لأنها لم ترد في الشك في عدد ركعات الصلاة ، خصوصاً بعد قول الراوي هذا أصل ، وقوله عليه السلام (نعم) ، فانه صريح في عدم الاختصاص بمورد دون آخر ، فاذا فرضنا قيام الدليل على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في عدد الركعات يقيد به اطلاقه من دون لزوم الحمل على التقية . هذا مضافاً الى عدم استقامة حملها على البناء على اليقين ، أي تحصيل اليقين

(١) عوالي اللئالي : ١٩٦/١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥/ باب ٨ من أبواب الحلل ، ح ٢ .

(٣) فرائد الأصول : ٥٦٨/٢ .

بفراغ الذمة بالبيان المتقدم ، فان البناء على اليقين غير تحصيله ، واذا كان هو المراد لكان المناسب ان يقول : اذا شككت فحصل اليقين .

نعم ربما تحمل الموثقة على قاعدة اليقين ، أعني الشك الساري ، ويدفعه : ظهور عنوان اليقين في اليقين الفعلي عند البناء عليه ، ولا يستقيم فعلية اليقين والشك معاً عند البناء على اليقين إلا في مورد الاستصحاب . وأما في مورد القاعدة فاليقين منتف في ظرف البناء عليه .

ومن الأخبار التي استدل بها على الاستصحاب رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد روي بنحوين :

احدهما : قوله عليه السلام « من كان على يقين فشك ، فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين » ^(١) .

ثانيهما : قوله عليه السلام « من كان على يقين فأصابه شك ، فليمض على يقينه ، فان اليقين لا يدفع بالشك » ^(٢) .

وأورد عليه الشيخ بأن ظاهر الفاء في قوله عليه السلام « فشك » أو « فأصابه شك » هو تأخر زمان حدوث الشك عن زمان حدوث اليقين ، وهذا لا يعتبر إلا في مورد قاعدة اليقين ، لانه في مورد الاستصحاب قد يتحد زمان حدوث الصفتين ، وقد يتأخر حدوث صفة اليقين عن حدوث الشك . بل عدم ذكر المتعلق مشعر باتحاد متعلق الوصفين ، وهذا أيضاً لا يكون إلا في القاعدة .

وأجاب باحتمال كون التعبير بلحاظ اختلاف زمانى الموصوفين ، وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من الاتحاد ^(٣) .

والصحيح أن يقال : تأخر حدوث صفة الشك عن حدوث صفة اليقين زماناً

(١) الخصال : ٦١٩ .

(٢) الارشاد : ١٥٩ .

(٣) فرائد الأصول : ٥٦٩/٢ - ٥٧٠ .

وان لم يكن معتبراً في الاستصحاب إلا ان الغالب سبق حدوث اليقين على حدوث الشك ، فالتعبير محمول على الغالب ، كما ورد في صحيحة زرارة المتقدمة ، حيث قال عليه السلام فيها « لأنك كنت على يقين من طهارتك ، فشككت » مع تعيين حملها على الاستصحاب . كما ان متعلق اليقين والشك متحد في الاستصحاب أيضاً ، غاية الأمر عرفاً لا بالدقة . مضافاً الى ان حمل الرواية على قاعدة اليقين خلاف الظاهر ، لأن ظاهر المضي على اليقين هو البناء عليه مع انحفاظه ، لا تبدله بالشك وزوال عنوانه على ما بين في بحث المشتق ، بل لا يصح اطلاق المشتق في الصفات النفسانية بلحاظ حال الانقضاء اصلاً ، إذ لا يبقى في النفس بعد انقضائها ما يطلق عليه المشتق سوى ضد تلك الصفة .

وعليه حملت الرواية على قاعدة اليقين لابد وان يكون اطلاقه بلحاظ حال تحققه ، فيكون المعنى فليمض على ما كان يقيناً . بل لا يستقيم اطلاق اليقين في المقام حتى بلحاظ حال وجوده ، لأن اليقين هو القطع المطابق للواقع ، فاذا تبدل بالشك لا يكون كذلك حتى بنظر المتيقن ليطلق عليه اليقين ولو بحسب اعتقاد المتيقن ، بل لابد من اطلاق القطع عليه حينئذ . فيتعين حمل الرواية على الاستصحاب ، وهو المضي على طبق اليقين الموجود بالفعل كما هو ظاهره ، ويؤكد قوله عليه السلام في ذيل الرواية « لأن اليقين لا يدفع بالشك » .

ثم انه يوجد في هامش بعض نسخ الرسائل حاشية منسوبة الى السيد الشيرازي حاصليها : أن الزمان في القاعدة لابد وان يكون قيداً للمتيقن والمشكوك ، وفي الاستصحاب يكون طرفاً ، ولحاظه قيداً يحتاج الى مؤنة زائدة ، لأن طبع الزمان هو الظرفية ، وبما انه لم يقم في الرواية قرينة عليها فتحمل على الاستصحاب .

وفيه : ان الزمان في الاستصحاب وان لم يكن قيداً إلا أنه في القاعدة أيضاً

يكون ظرفاً ، وقد عرفت ان الفرق بينهما ليس بتقييد اليقين بالزمان السابق والشك بالزمان اللاحق في القاعدة دون الاستصحاب ، بل الفرق بينهما ان اليقين والشك كليهما متعلق بالحدوث في مورد القاعدة ، والأول متعلق بالحدوث والثاني بالبقاء في الاستصحاب ، فالفرق بينهما من حيث متعلق الصفتين ، لا التقييد بالزمان .

ثم الذي يهون الخطب أن هذه الرواية ضعيفة السند باشتائها على القاسم بن يحيى ، الذي ضعفه ابن الغضائري ، وتضعيفه وان لم يعتمد عليه ، لكثرة تشكيكه ، إلا أنه مجهول الحال . ونقل الثقات عنه لا يوجب التوثيق .

ومما استدل به على حجية الاستصحاب رواية القاساني « قال : كتبت اليه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان ، فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية وأفطر للرؤية »^(١) وقد ذكر الشيخ أنها أظهر روايات الباب^(٢) ، حيث حكم فيها الامام عليه السلام بالبناء على اليقين ببقاء الشهر السابق ما لم يتيقن دخول الشهر اللاحق .

وأورد عليه كما في الكفاية^(٣) بأن المراد منها بقرينة بعض الروايات الواردة في الصوم كقوله عليه السلام « الصوم فريضة لا يدخلها الشك » اعتبار العلم في وجوبه ، فالواجب صوم اليوم الذي علم كونه من رمضان .

وأيده المحقق النائيني بأنه لا معنى لأن يراد من قوله « اليقين لا يدخله الشك » نفس الصفتين ، إذ لا معنى لادخال احدهما في الاخرى ، ولا يستعمل الدخول بمعنى النقض ، بل لا بد وان يراد المتيقن والمشكوك . فالمعنى ان ما يشك في كونه من

(١) تهذيب الأحكام : ١٥٩/٤ .

(٢) فرائد الأصول : ٥٧٠/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٣) كفاية الأصول : ٢٩٨/٢ .

رمضان لا يدخل في المتيقن منه ^(١).

والصحيح : ما أفاده الشيخ من دلالتها على الاستصحاب .

وما في الكفاية يرد عليه :

أولاً : ان دلالة بعض أخبار الصوم على اعتبار العلم في وجوب صوم شهر رمضان لا يقتضي حمل هذه الرواية عليه .

وثانياً : ينفيه ذيل المكاتبة (وأفطر للرؤية) فان السؤال فيها وان كان عن صوم يوم الشك من أول الشهر ، إلا أن الامام عليه السلام تعرض في الجواب لحكم الشك من آخر الشهر أيضاً بقوله « وافطر للرؤية » الظاهر في وجوب صومه ، مع أنه لا يكون إلا مع الشك في كونه من رمضان ، فكيف يمكن حمل صدرها على اعتبار العلم في صوم رمضان .

ومن الغريب انكار الميرزا النائيني استعمال الدخول بمعنى النقض ، مع ان النقض عبارة عن رفع الهيئة الاتصالية ، ودخول الجسم في الجسم يستلزم ذلك ، ولذا ترى التعبير عن النقض بالدخول كناية شاعراً في السنة العلماء ، وقد وقع كثيراً في كلمات المحقق نصير الدين الطوسي ان دليل الخصم مدخول فيه - أي منقوض - فاذاً الدخول في المكاتبة كناية عن النقض ، والمراد باليقين والشك نفس الصفتين ، ويستفاد منها كبرى كلية ، لعدم اختصاصها بمورد دون آخر .

ومما استدل به للمقام أخبار أصالة الحل وقاعدة الطهارة . وهي على طوائف

ثلاث :

منها : ماورد في طهارة الماء ما لم يعلم نجاسته كقوله عليه السلام « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر » ^(٢).

(١) اجود التقريرات : ٣٧٣/٢ .

(٢) الكافي : ١/٣ .

٤٠ دراسات في علم الأصول

ومنها : ماورد في طهارة كل شيء كذلك قوله ﷺ « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فاذا علمت انه قذر فقد قذر »^(١) .

ومنها : ماورد في حلية الاشياء ما لم يعلم حرمتها كقوله ﷺ « كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه »^(٢) .

وقد استدل صاحب الفصول وغيره بالاوليين ، وصاحب الوافية بالثالثة . والوجوه المحتملة في هذه الأخبار سبعة :

الأول : ان تحمل على بيان الحكم الواقعي الثابت للأشياء بعناوينها الأولية ، بأن يكون العلم مأخوذاً في الغاية طريقاً الى واقع النجاسة والحرمة ، فالمعنى كل شيء محكوم بالطهارة ما لم ينجس ، ومحكوم بالحل ما لم يحرم ، كما اخذ التبين طريقاً في قوله تعالى ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾^(٣) فان غاية جواز الأكل والشرب هي طلوع الفجر ، ولذا يبطل الصوم على المعروف فيما اذا لم يتبين المكلف وأكل أو شرب جاهلاً بطلوعه ، فاريد من التبين الذي هو بمعنى الانكشاف تحقق المنكشف .

الثاني : ان تكون دالة على الحكم الظاهري فقط ، بأن تكون الغاية أعني الجهل قيداً لموضوع الحكم بالطهارة أو بالحل ، وهذا هو المعروف .

الثالث : ان يراد بها الاستصحاب فقط ، بأن تكون الحلية والطهارة للأشياء حدوثاً أمراً مفروغاً عنه ، ومفروض الوجود في الأخبار ، وتكون هي متكفلة لبيان استمرارها حتى يعلم ارتفاعها .

الرابع : أن يستفاد من صدرها قاعدة الطهارة والحل ، وبالعناية استمرار

(١) وسائل الشيعة : ٢/ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، ح ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : كتاب التجارة ، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١ .

(٣) البقرة : ١٨٧ .

الحكم وهو الاستصحاب .

الخامس : ان يستفاد منها الحكم الواقعي والاستصحاب ، بأن يكون صدرها بياناً لحلية الأشياء أو طهارتها بعناوينها الأولية ، وذيلها أعني الغاية المذكورة فيها دالة على الحكم باستمرارها حتى يعلم ارتفاعها . وهذا مختار المحقق الخراساني في الكفاية ^(١) .

السادس : ان يراد بها الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً ، بأن يراد بالصدر بيان الحكم الواقعي ، وبالغاية ثبوت الحل والطهارة في ظرف الشك في الواقع ، فكأنها قيد للموضوع وللحكم . وهذا مختار الفصول .

السابع : ان يستفاد من صدرها بيان الحكم الواقعي واصالة الحل وقاعدة الطهارة ، أي الحكم الواقعي والظاهري معاً ، ومن ذيلها الاستصحاب . وهذا مختار المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل .

ونتعرض أولاً للاحتال الأخير ، ثم لبقية الاحتمالات .

فنقول : ذكر في تقريره : ان الشيء يعم الأشياء بعناوينها الأولية كالحجر والمدر والشجر وغيرها ، ويعم الشيء المجهول عنوانه كالمابع المردد بين الماء والبول ، وقد حكم على جميعها بالحل والطهارة ، فيكون حكماً واقعياً للأشياء المعلوم عناونها ، وظاهرياً بالاضافة الى الشيء المجهول عنوانه ، والغاية المذكورة في ذيلها بيان لاستمرار الحكم الى أن يعلم خلافه ، فيستفاد منها الاستصحاب . وأورد عليه المحقق النائيني بوجوه ثلاثة ^(٢) .

أحدها : من ناحية الحكم ، وحاصله : ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين ، لأنه اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، فهو متأخر عن

(١) كفاية الأصول : ٢/ ٣٠٠ .

(٢) اجود التقريرات : ٢/ ٣٧٤ - ٣٧٥ .

موضوعه بمرتبة ، وموضوعه متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبة ، فلا بد في الحكم الظاهري من فرض وجود حكم واقعي وفرض الشك فيه ثم جعله في هذا الفرض . كما أن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين ، لأنه متأخر عن نفس الحكم الواقعي تأخر المتعلق عن متعلقه والمقيد عن قيده ، والحكم الواقعي متأخر عن موضوعه تأخر الحكم عن موضوعه ، فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ، فكيف يمكن جعلهما بإنشاء واحد .

وفيه : أنه إنما يتم على مسلك صاحب الكفاية من كون الأحكام منشأة بالالفاظ ، وهو فاسد . وقد بينا في محله ان الأحكام بأجمعها امور اعتبارية ، توجد بنفس الاعتبار ، وليست الألفاظ إلا مبرزة لها ، بل لا يعقل إيجادها باللفظ ، ولذا قلنا في بحث الخبر والانشاء أنه لا فرق بينها من حيث المبرز ، فالجملة الخبرية مبرزة لقصد الحكاية ، والانشائية مبرزة للاعتبار النفساني ، والفرق بينهما ان الحكاية قد تكون مطابقة للواقع فيكون الخبر صدقاً ، وقد تكون مخالفة للواقع فيكون كذباً .

وعلى هذا لا مانع من ان يعتبر الحكم الواقعي للاشياء بعناوينها الأولية ، ثم يفرض الشك فيها ويعتبر الحكم الظاهري للشاك ، فيبرزهما معاً بمبرز واحد ، وهو غير مستلزم لايجاد أمرين طوليين دفعة واحدة ليكون مستحيلاً .

ثانيها : من ناحية الغاية ، وحاصله : ان غاية الحكم الواقعي من ناحية الجعل منحصرة بالنسخ وانتهاء أمده ، وفي مرحلة المجعول تبدل الموضوع من غير دخل للعلم والجهل في ذلك . وأما الحكم الظاهري فارتماه لا يكون إلا بتبدل موضوعه أعني الشك بالعلم . ولذا ليس بمجرد العلم بالخلاف رافعاً للحكم الواقعي ، فاذا اعتقد المكلف ملاقاته ثوبه مع النجس لا ترتفع طهارته ما لم تتحقق الملاقات واقعاً ، وهكذا في مرحلة الجعل ليس بمجرد العلم بالنسخ رافعاً له . وفي

الحكم الظاهري الأمر بالعكس ، فالطهارة الظاهرية لاتزول بملاقات المحل مع النجس واقعاً ، وإنما ترتفع بمجرد العلم بها .

وعليه فاذا جعل قوله ﷺ « حتى تعلم » غاية لكلا الحكمين أعني الظاهري والواقعي ، فالعلم بالقياس الى الأول لابد وأن يلحظ موضوعياً كما في آية التبين ، وبالقياس الى الثاني لابد وأن يلحظ طريقياً الى النسخ أو تبدل الموضوع ، فيلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي .

وفيه : أنه مندفع على التقريب الذي ذكرناه ، وإنما يرد لو جعلت الغاية قيداً للموضوع ، بل عموم (كل شيء) يشمل الأشياء بعناوينها الأولية والثانوية ، والغاية غاية لاستمرار الحكم المجعول ظاهرياً كان أو واقعياً . وبعبارة اخرى : الغاية غاية الاستصحاب لا قيد الموضوع .

ثالثها : من ناحية الموضوع ، وحاصله : ان العموم كالاطلاق عبارة عن رفض القيود لاجمعها ، بأن لا يكون لشيء منها دخل في الحكم ، فعنى اطلاق قولك : الخمر حرام الغاء خصوصياته من كونه أحمرأ أو حلوأ أو غير ذلك .

وعليه فقوله ﷺ « كل شيء حلال أو نظيف » وان كان يعم الشيء المجهول عنوانه أو حكمه ، إلا أنه يعمه بما أنه شيء ، لا بما انه مجهول الحكم أو العنوان ، فيثبت له الحكم بعنوانه الأولي ، وليس هذا حكماً ظاهرياً ، لأن الحكم الظاهري ماثب للشيء بعنوان الشك في حكمه الواقعي . وحينئذ اذا شك في طهارة أو حليته من جهة الشك في عنوانه لا يمكن التمسك بشيء من هذه العمومات . لا بما انه شيء ، لورود مخصصات عديدة عليها ، ويحتمل دخول المشكوك فيها ، فالتمسك بالعمومات من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . ولا بما انه مشكوك الحكم أو العنوان ، لما فرضنا من ان عنوان الشيء لايعم المجهول بما هو مجهول .

وهذا الإراد لا دافع له ، ولأجله يسقط هذا الاحتمال ، أعني دلالتها على الحكم الواقعي والظاهري والاستصحاب معاً .

وبهذا ظهر الجواب عن الاحتمال السادس وهو ان يراد منها الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة والحل ، فان «كل شيء» إنما يعم المردد بما هو شيء ، لا بما أنه مجهول ، فكيف يمكن استفادة الحكم الظاهري منه .

وأما الاحتمال الخامس وهو ما اختاره في الكفاية ^(١) بعد عدوله عما ذكره في حاشية الرسائل ، لما ذكرناه ، أو لوجه آخر من دلالة الروايات على الحكم الواقعي والاستصحاب ، بزعم دلالة صدرها على الحكم الواقعي ، وذيلها على استمراره ما لم يعلم بخلافه . وأيده بقوله ﷺ في ذيل بعضها «فاذا علمت أنه قدر فقد قدر» فانه تصريح بما كان يستفاد من مفهوم الغاية ، أعني ارتفاع الحالة السابقة المتيقنة بالعلم بالخلاف دون غيره .

ففيه : ان القيد المذكور في الكلام لا بد وأن يرجع الى الموضوع ، كما في قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق﴾ ^(٢) فان اليد تطلق على مادون المنكب ، فقيدت في الآية الشريفة بخصوص المرفق ، فقادها وجوب غسل اليد الى المرافق ، أو يرجع الى الحكم ، كما في قوله تعالى ﴿وأتموا الصيام الى الليل﴾ بناءً على كون الليل قيداً لوجوب الاتمام لا الصيام .

وفما نحن فيه ان رجع القيد وهي الغاية أعني (حتى تعلم) الى الموضوع كان المعنى كل شيء مجهول النجاسة طاهر ، وكل شيء مشكوك الحرمة حلال ، فتطبق على القاعدتين ، أعني الحكم الظاهري فقط . وان رجع الى الحكم فالمعنى كل شيء محكوم بالطهارة في ظرف الجهل بالنجاسة ، ومحكوم بالحلية في ظرف الشك في

(١) كفاية الأصول : ٣٠٠/٢ .

(٢) المائدة : ٦ .

الحرمة ، وهذا أيضاً حكم ظاهري ، لأن رجوع القيد الى الحكم بالملزمة دال على تقييد الموضوع ، فأين الحكم الواقعي والاستصحاب .

نعم لو جعلت الغاية غاية للاستمرار لثم ما ذكره ، لأن المعنى حينئذ كل شيء حلال واقعاً وظاهر كذلك ، وهذه الحلية أو الطهارة مستمرة ما لم يعلم بالخلاف . ولكنه خلاف الظاهر ، لأن القيد ظاهره الرجوع الى ما ذكر في الكلام ، لا الرجوع الى ما لم يذكر فيه كالاتمرار في المقام .

وبهذا ظهر الجواب عن الاحتمال الرابع وهو ما احتمله في الفصول من استفادة القاعدة والاستصحاب منها ، يزعم ان مفادها ثبوت الحلية لما شك في حرمة ، والطهارة لما شك في نجاسته مستمراً ما لم يعلم الحرمة أو النجاسة ، وذلك لأن جعل الحكم المستمر باستمرار موضوعه اجنبي عن الاستصحاب ، وإنما الاستصحاب هو الحكم بالاستمرار .

وأما الاحتمال الثالث ، وهو ما احتمله الشيخ ^(١) في خصوص قوله ﷺ « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس » من كون مفاده الاستصحاب فقط ، بدعوى : ان الماء طاهر بطبعه ، فطهارته مفروضة الوجود ، فحكم باستمرارها في ظرف الشك ما لم يعلم بارتفاعها .

ففيه : أنه ليس في الرواية قرينة على ان العناية في الحكم بطهارة الماء في فرض الجهل بنجاسته هي لحاظ الحالة السابقة ، وهذه الجهة معتبرة في الاستصحاب ، بل الظاهر ان العناية في الحكم بالطهارة عند الشك إنما هي نفس الشك في الطهارة ، وهذه هي قاعدة الطهارة ، غايته في خصوص الماء لا مطلقاً .

نعم ماورد في رواية عبد الله بن سنان^(١) في الثوب المعار عند الذمي من الحكم بالطهارة ، معللاً بقوله « فانك أعرتة اياه وهو طاهر » ظاهر في ان العناية إنما هي بلحاظ الطهارة السابقة المتيقنة ، فيكون دليلاً على الاستصحاب ، إلا أنه مختص بموارد الشك في النجاسة ، والتعدي يحتاج الى اثبات عدم القول بالفصل ، وهو مشكل جداً . إلا ان فيما تقدم من صحاح زرارة غنى وكفاية .

الأقوال في:

حجية الاستصحاب

لقد أطال شيخنا الأنصاري رحمه الله الكلام في التفاصيل ، وتعرض لكل منها مفصلاً . ونحن نتعرض للمهم من هذه التفاصيل ، ثم بعد ذلك نبين ما هو المختار عندنا ، وهو التفصيل بين الأحكام الكلية وغيرها .

١ - التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع .

وقبل الشروع في تحقيقه لابد من بيان المراد منه ، فنقول : المحتمل امور :
الأول : أن يراد من المقتضي والمانع التكوينيان ، وهما من اجزاء العلة التامة ، فانها مركبة من ثلاثة اجزاء : المقتضي وهو ما يترشح منه الأثر ، كالنار في الاحراق . والشرط وهو ما يتوقف عليه فعلية الأثر ، اما من ناحية الفاعل كقرب النار الى المحل ، واما من ناحية القابل كيبوسة المحل ، والجامع ما ذكرناه . وعدم المانع والمراد بالمانع ما يزاحم المقتضي في تأثيره ، كما اذا اقتضت احدى القوتين جر الشيء الى طرف المغرب والاخرى جره الى طرف المشرق ، فكل منهما مانع الآخر بالاضافة الى كونه مقتضي .

وعليه فرجع التفصيل الى أنه إذا احرز المقتضي للبقاء وشك فيه من جهة وجود المانع جرى الاستصحاب ، وإلا فلا يجري .

وفيه : أولاً : ان لازمه تخصيص الاستصحاب بالوجوديات دون الامور العدمية ، لأن العدم ليس له مقتضى ولا شرط .

ثانياً : يلزم عدم جريان التفصيل في الأحكام الشرعية مطلقاً ، لأنها أفعال اختيارية للشارع ، فهي معلولة لجعله واعتباره ، ولا دخل لشيء من الامور الخارجية فيها ، كما هو شأن الأفعال الاختيارية اجمع .

الثاني : أن يراد بالمقتضي موضوع الحكم ، لعدم انفكاكه عنه ، فكأنه مقتضى له ، ويراد بالشرط الأمر الوجودي المأخوذ فيه ، وبالمانع الأمر العدمي المأخوذ فيه ، فالمقتضي لوجوب الصلاة هو المكلف ، وشرطه دخول الوقت ، والمانع عنه الحيض . وقد عبر الفقهاء بالشرط عن الامر الوجودي اذا اخذ في موضوع الحكم التكليفي ، وبالسبب اذا اخذ في موضوع الحكم الوضعي ، فقالوا بالملاقات سبب لحصول النجاسة ، وموت المورث سبب للملك ، ولم نعرف وجه ذلك .

وكيف كان مرجع هذا التفصيل الى انه اذا احرز بقاء الموضوع ، وكان الشك في بقاء الحكم من جهة احتمال المانع جرى الاستصحاب ، وان كان الشك في الموضوع لم يجري .

وفيه : أن ذلك وان كان صحيحاً إلا انه ليس تفصيلاً في الاستصحاب ، إذ لم يتوهم أحد جريانه مع الشك في بقاء الموضوع ، لعدم صدق عنوان نقض اليقين بالشك إلا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه وبقاء الموضوع ، فاذا احرز ذلك فهو ، وإلا كان التمسك بالحديث من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، كما انه مع تبدل الموضوع يكون ابقاء الحكم من القياس ، واسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر .

الثالث أن يراد بالمقتضي الملاك ، فانه وان كان بحسب التحقق الخارجي متأخراً عن الحكم ، إلا انه بوجوده الذهني سابق عليه ، إذ هو الداعي للمولى على

البعث نحو الشيء ، فكأنه مقتضى له .

وعليه فالتفصيل انما هو بينما اذا احرز الملاك للبقاء وشك فيه لاحتمال المانع فيجري الاستصحاب ، وبينما اذا لم يحرز ذلك فلا يجري .

وفيه : أولاً : ان لازمه اختصاص الاستصحاب بالأحكام التكليفية اذا بنينا على تبعيتها لمصالح أو مفسدات متعلقاتها ، وعدم جريانه فيها على القول بتبعيتها لمصالح في نفس الجعل ، كما لا مجال لجريانه في الاحكام الوضعية مطلقاً ، ولا في الموضوعات الخارجية كالعدالة ونحوها .

وثانياً : أنه انكار للاستصحاب في الحقيقة ، إذ بأي طريق يحرز الملاك للبقاء في مورد وعدم الملاك في مورد آخر ، حتى انكر الشيخ رحمته جريانه إذا احتمل كون الخيار مبنياً على الفور ، مدعياً أنه من الشك في المقتضي ، وأجراه إذا شك في لزوم المعاطاة عند فسخ أحد المتعاطيين ، ولذا اورد عليه السيد الطباطبائي بانه أيضاً من الشك في المقتضي . على انه مع العلم بالملاك أي حاجة الى الاستصحاب . فهذه الاحتمالات كلها فاسدة .

والظاهر ان منشأ توهمها هو حمل اليقين في الصحيحة على المتيقن ، فتخيل ان المراد بالمقتضي في التفصيل هو مقتضي المتيقن بأحد الوجوه المزبورة .

ولكن الظاهر ان المراد باليقين والشك نفس الصفتين ، وعليه لا بد من حمل مراد الشيخ من المقتضي على مقتضي الاستصحاب ، والجري العملي على طبق اليقين السابق ، وان لم يكن ملائماً لظاهر كلامه رحمته ، فاذا كان المقتضي له موجوداً جرى الاستصحاب ، وإلا لم يجر .

توضيح ذلك : ان ما تعلق به اليقين من الأحكام والموضوعات تارة : يكون في نفسه أمراً مستمراً في عمود الزمان بحيث يبقى ما لم يرفعه رافع خارجي ، كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية الدائمة . واخرى : يكون محدوداً ، بحيث

ينعدم بنفس مرور الزمان ، حتى مع فرض عدم تحقق معدوم أو انعدام موجود في العالم ، كالزوجية الانقطاعية ، فانها غير مستمرة ، ترتفع بمجرد مرور الزمان . وثالثة : يشك في كونه من أحد القسمين ، من دون أن يكون في البين دليل يعين الثاني ، ولا اطلاق يعين الأول ، وهذا يكون في الشبهة الحكيمة تارة كما إذا شك في فورية خيار واستمراره ، وفي الشبهة الموضوعية اخرى ، كما إذا شك في ما وقع في الخارج انه عقد دوام أو انقطاع .

ففي الفرض الأول ، إذا شك في البقاء ، حيث ان مقتضى الاستمرار والجري العملي على طبق اليقين السابق محرز ، والشك في الرفع ، فيجري الاستصحاب . كما ان الشك في الفرض الثالث يكون من الشك في المقتضي ، لعدم احراز ذلك . وهذا هو الذي منع الشيخ رحمته الله جريان الاستصحاب فيه ، فالشك في بقاء الخيار إذا احتمل كونه مبنياً على الفور من هذا القبيل .

وفي الفرض الثاني ، إن كان الشك في البقاء قبل حصول الغاية كان من الشك في الرفع ، لأن استمرار المتيقن الى حصول الغاية في نفسه كان محرزاً ، فيجري فيه الاستصحاب . وإن كان من جهة الشك في حصول الغاية ، فهو ينقسم الى أقسام ثلاثة ؛ لأنه تارة : يكون لشبهة حكمية مفهومية ، واخرى : لشبهة حكمية محضة ، وثالثة : موضوعية .

أمّا في الشبهة المفهومية ، فلا يجري الاستصحاب على مسلك الشيخ رحمته الله ، لأن الشك حينئذ من الشك في المقتضي ، كما إذا شك في بقاء وجوب الظهريين ، لأجل الشك في حصول غايتها من جهة الشبهة المفهومية ، وان عنوان الغروب يتحقق باستتار القرص أو لايتحقق إلا بزوال الحمرة ، فانه لم يحرز فيه استعداد الوجوب وقابليته للبقاء الى هذا الحد .

وهكذا في الشبهة الحكمية المحضة ، كما إذا شك في أن آخر وقت العشاء هو

انتصاف الليل ، حتى اذا لم يكن التأخر عن عمد ، بل كان لنوم أو نسيان ، أو ان وجوب الاتيان بها قبله تكليفي محض لفقدان العامل أو اهماله ، فان الشك حينئذ من الشك في المقتضي ، لعدم احراز استعداد المتيقن للبقاء بعد ذلك ، لاحتمال كون وجوبها مغيباً بما قبل انتصاف الليل ، فلا يجري الاستصحاب .

وأما في الشبهة الموضوعية ، كما اذا علم بأن الغاية للظهيرين استتار القرص ، وشك في تحققه لغيم ونحوه ، فيجري الاستصحاب بناء على جريانه في التدريجات .

هذا وقد ظهر ان المراد من المقتضي مقتضي الجري العملي على طبق اليقين السابق ، فاذا احرز قابلية المتيقن للاستمرار والبقاء من حيث الزمان بحيث لا يشك في ارتفاعه إلا من جهة طرو أمر يحتمل رافعيته كان الشك فيه شكاً في الرافع ، كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير اذا زال تغيره بنفسه ، أو الماء المتنجس المتمم كراً ، أو زوال العلقه الزوجية بقول الزوج انت خلية أو برية .

ومن هذا القبيل اذا شك في زوال طهارة المتيمم اذا وجد الماء في أثناء الصلاة ، فان وجدانه له قبل الشروع في الصلاة يبطل تيممه ، كما انه اذا كان بعد الفراغ لم تبطل بالاضافة الى ما أتى به معه من الصلاة . وأما اذا وجد الماء في الاثناء ففي ارتفاع طهارته وجهان ، ويمكن التمسك فيها بالاستصحاب . وربما يشكل عليه بأنه من الشك في المقتضي . وبما ذكرناه ظهر انه ليس كذلك ، لأن الطهارة في نفسها قابلة للاستمرار ، فالشك فيها من الشك في الرافع .

وأما اذا لم يكن لما تعلق به اليقين استمرار في نفسه ، أو لم يحرز ذلك بحيث احتمل ارتفاعه بنفس مرور الزمان ولو لم يحدث بشيء في العالم غيره ، كالحيار المحتمل فوريته ، كان الشك في مقتضي الجري العملي ، فلا يجري فيه الاستصحاب .

وبهذا البيان يندفع ما أورده السيد على الشيخ في عدة موارد تمسك فيها بالاستصحاب ، من أنه من الشك في المقتضي ، منها : مسألة المعاطاة اذا شك في بقاء الملكية بعد فسخ أحد المتعاطيين ، فان الملكية وان كانت جائزة إلا انها لاتزول إلا برفع .

اذا عرفت المراد من المقتضي يقع الكلام في وجه التفصيل ، وأنه ما الفرق بين الزمان وغيره من الغايات ، حتى اعتبر في الاستصحاب احراز استمرار المتيقن في عمود الزمان دونها ؟

قد يتوهم ابتناء ماذهب اليه من التفصيل على ارادة المتيقن من اليقين المأخوذ في الصحيحة ، كما استظهره في الكفاية ^(١) ، فيقال : ان النقض لايسند إلا الى الأمر المبرم كالعهد والغزل والبيعة ونحوها ، فاذا كان للمتيقن استمرار وابرام من حيث البقاء صلح اسناده اليه ، وإلا فلا .

ولكن يرد عليه حينئذ ما أورده في الكفاية ، مضافاً الى ان ارادة المتيقن من اليقين في نفسه خلاف الظاهر لو لم يكن غلطاً .

ولكن يمكن توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر غير مبني على ذلك بأن يقال : ان « لا تنقض اليقين بالشك » لايعم موارد الشك في المقتضي ، ولو اريد من اليقين نفس الصفة . توضيحه : ان اليقين في الصحيحة اريد به الصفة طريقياً ، واسند اليها النقض لما فيها من الابرام والاستحكام في مقابل الشك ، فان اليقين من يقن بمعنى ثبت ، فهذا العنوان يطلق على تلك الصفة باعتبار ثبوتها وتحقيقها وابرامها ، كما يطلق عليها القطع باعتبار كونها قاطعة للتحرير والترديد ، ويطلق عليها العلم باعتبار كونها انكشافاً . ولعل هذا هو السر في اطلاق العالم عليه تعالى دون القاطع

والمتيقن ، فان علمه غير مسبوق بالتحير ولا بالقلول . كما ان هذا هو سرّ عدم صحة اسناد النقض الى العلم والقطع ، فلا يقال : لا تنقض العلم بالجهل .

فالنقض في الصحيحة مسند الى نفس اليقين لا المتيقن . إلا ان المنع عن نقضه ليس بلحاظ آثاره ، إذ لا أثر لليقين السابق . كما انه لا ينطبق حينئذ على مورد الصحيحة ، مضافاً الى أنه لا معنى للنهي عن نقض اليقين تكويناً ، فانه منتقض على تقدير ، وباق على تقدير آخر ، فمع قطع النظر عن الزمان وتقييد المتيقن بالحدوث اليقين باق ، وان قيد به فاليقين منتقض لا محالة ، فلا مناص من كون النهي عن نقض اليقين باعتبار الجري العملي على طبقه ، فان طريقيته ذاتية ، ولذا اذا علم الانسان بالنفع في شيء يطلبه بطبعه ، كما اذا علم بالضرر يجتنبه ، فالمراد ترتيب هذا الأثر ، وفرض الشك كأن لم يكن .

وعليه فان كان اليقين مقتضياً للجري العملي على طبقه بقاءً بحيث تعلق بأمر مستمر في عمود الزمان صح النهي عن نقضه بالشك . وأما اذا لم يكن في اليقين اقتضاء ذلك أصلاً ، لقصوره ذاتاً عن الجري العملي على طبقه حتى مع فرض عدم الشك من ناحية احتمال الرافع ، فليس رفع اليد عنه من نقض اليقين بالشك ليعمه النهي .

والحاصل نقض اليقين بالشك عبارة اخرى عن عدم الجري العملي على طبق اليقين السابق ، والنهي عنه لا يصح إلا فيما اذا كان اليقين في نفسه مقتضياً للجري . وربما يقال : ان دليل الاستصحاب غير منحصر بما هو مشتمل على عنوان نقض اليقين بالشك ، فيمكن التمسك في موارد الشك في المقتضي باطلاق غيره ، كرواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن أعار ثوبه للذمي فهل عليه أن يغسله « قال عليه السلام : لا لأنك أعرته إياه وهو طاهر »^(١) فعلله بالطهارة السابقة المتيقنة دون

قاعدة الطهارة . وقوله ﷺ في حديث آخر « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ، لأن اليقين لا يدفع بالشك » ^(١) فانه غير مشتمل على عنوان النقض بالشك ، فيعم الشك في المقتضي .

وفيه : ما لا يخفى . أما الرواية الأولى فلأنَّ موردها الشك في الرفع ، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها انا نقطع من الخارج بعدم الخصوصية للثوب ، كما نقطع أيضاً بأنه لا خصوصية في الاعارة ، ولا خصوصية للذمي ، فيعم الحكم غير الثوب ، وغير الاعارة كالاجارة ، وغير الذمي كالمشرك الحرابي ، فنتعدى . ولكن من المحتمل ان يكون للشك في الرفع خصوصية ، فالتعدي الى الشك في المقتضي لا وجه له .

وأما الرواية الثانية ، فلأنها مشتملة على عنوان المضي ، وهو كعنوان النقض لا يسند إلا الى ما فيه اقتضاء الجري العملي على طبقه ، فاذا كان اليقين بنفسه قاصراً عن الجري على طبقه كيف يؤمر بالمضي عليه ، ويؤكد ذلك تعليله بقوله ﷺ « لأن اليقين لا يدفع بالشك » أي لا ينقض به ، ولو لم يكن اليقين بنفسه مقتضياً للجري على طبقه لما احتاج رفع اليد عنه بالدفع ولا بالدافع ، فليس لهذه الأخبار أيضاً اطلاق يعم الشك في المقتضي .

ولكن مع ذلك كله ليس التفصيل تاماً نقضاً وحلاً . والصحيح عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع .

أما النقض : فأولاً : لازمه عدم جريان الاستصحاب اذا شك في بقاء الحكم ونسخه ، مع ان اصالة عدم النسخ مما تسالم عليها الفريقان ، حتى ادعى المحدث الاسترادي كونهما من الضروريات ، فان قابلية الجعل للاستمرار والبقاء في عمود

الزمان غير معلوم ، لأنَّ النسخ على ما حققناه دفع لا رفع ، كما ان استعداد المجعول للبقاء اذا شك في كون الخيار على الفور غير معلوم .

وثانياً : احراز المقتضي أعني استمرار المتيقن للبقاء في عمود الزمان إنما يمكن في الأحكام دون الموضوعات ، فان المراد بالمقتضي في الموضوعات هو المقتضي التكويني ، ومن الظاهر ان شيئاً منها لا تستمر الى الأبد ، بل مقدار استعدادها للبقاء مختلف باختلاف الاجناس والانواع والاصناف بل الأشخاص ، فهل الميزان في ذلك باستعداد الجنس أو النوع أو الصنف أو الشخص ؟ ومن أين يمكن احراز مقدار استعداد الأشخاص للبقاء ، فيلزم من جريان هذا التفصيل في الموضوعات هرج غريب في الاستصحاب ، مع ان الشيخ رحمته الله صرح بجريانه فيها . ولذا ذكر في تنبيهات الاستصحاب ان الشك في بقاء الكلي قد يكون من الشك في الرفع ، كما اذا شك في بقاء الحدث المردد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء ، فان الحدث أمر مستمر في عمود الزمان ، ولا يرتفع إلا برفع ، فيجري فيه الاستصحاب . وقد يكون من الشك في المقتضي ، كما اذا شك في بقاء الحيوان لتردده بين قصير العمر وطويله ، وهذا تصرّح منه بجريان التفصيل في الموضوعات ، فيرد عليه ما أورده هو رحمته الله على المحقق القمي بعينه .

وثالثاً : بناءً على هذا يلزم عدم جريان الاستصحاب اذا شك في حصول الغاية لشبهة موضوعية فيما اذا كانت الغاية زماناً ، كما لو شك في وجوب صلاة الفجر أو الظهرين ، للشك في طلوع الشمس أو غروبها ، فانه ليس إلا مرور الزمان ، فالوجوب مما لم يحرز استمراره في عمود الزمان ، فالشك في بقائه من الشك في المقتضي ، مع ان جريان الاستصحاب فيه مما قبله الشيخ ، بل هو مورد بعض الأخبار ، كقوله رحمته الله في مكاتبة القاساني « صم للرؤية وأفطر للرؤية » ^(١) .

وأما الحل : فهو ان الأمر في نقض اليقين بالشك لو كان مبنياً على الدقة العقلية لثم ما ذكره من المنع عن الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي ، إلا انه عليه لا يجري الاستصحاب حتى في فرض الشك في الرفع ، إذ المفروض عدم تعلق اليقين بالمتيقن إلا في ظرف عدم طرو ما يحتمل مانعيته ، كزوال التغير في الماء المتنجس ، وأما بعده فلم يكن متيقناً في وقت ما أصلاً ليكون رفع اليد عنه بسبب الشك الطارئ من نقض اليقين بالشك ، فلازم هذا سقوط الاستصحاب رأساً . فلا بد وأن يجعل الميزان في ذلك بالنظر المسامحي العرفي ، بمعنى اسقاط خصوصية الحدوث والبقاء ، وجعل متعلق اليقين والشك نفس الطبيعي ، كما طبق عليه الامام عليه السلام تلك الكبرى الكلية على مامرّ تفصيله . وعليه ففي فرض الشك في المقتضي أيضاً يصدق عنوان نقض اليقين بالشك ، لتعلق كل منهما بالطبيعي ، كما في الخيار اذا شك في فوريته ، فيجري فيه الاستصحاب .

وبالجملة لافرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع في تغاير متعلقي اليقين والشك بالدقة العقلية ، كما لا فرق بينها أيضاً في اتحاد المتعلقين بالنظر العرفي .

٢ - التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي أو بحكم العقل:

التفصيل الثاني : وهو ما أبداه الشيخ ، ولم يسبقه اليه أحد ، بخلاف التفصيل المتقدم فقد سبقه اليه المحقق في المعارج^(١) ، وهو التفصيل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية بينما اذا كان دليله الشرع من كتاب أو سنة أو اجماع لرجوعه اليها وما كان دليله حكم العقل^(٢) . وحاصل ما ذكره في وجهه بتوضيح : أنه يعتبر في

(١) معارج الأصول : ٢٠٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٥٥٤/٢ - ٥٥٥ ط . جامعة المدرسين .

الاستصحاب أعني المنع عن نقض اليقين بالشك أمران ، اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، وإلا فليس رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك ، بل يكون من نقض اليقين بمثله ، واختلاف بعض خصوصيات الموضوع من الامور العدمية أو الوجودية ، ليحصل به الشك ، وإلا فاليقين باق على حاله ، ولا يزول إلا بنحو الشك الساري الخارج عن محل الكلام ، واجتماع الأمرين مستحيل إلا اذا كان الميزان في ذلك بنظر العرف .

وعليه إن كان دليل الحكم شرعياً ، فقد يفهم العرف من الدليل أو بمناسبة الحكم والموضوع كون الخصوصية المتبدلة مقومة للموضوع ، ومن قبيل الوساطة في العروض للحكم ، كالعادلة بالاضافة الى وجوب قبول شهادة العادل ، أو ملكة الاجتهاد في وجوب تقليد العالم ، فانها بنظر العرف هي الموضوع لوجوب التقليد ، بحيث لو أمكن وجودها مستقلاً لوجب تقليدها . كما قد يفهم العرف كون الخصوصية من الحالات ، أي الوساطة في الثبوت ، كالتيغير في الماء المتنجس ، فان النجاسة كالحرارة والبرودة عارضة لذات الماء عرفاً لملاقاته النجس مع التغير ، فيجري فيه الاستصحاب ، لاتحاد القضيتين عرفاً ، ولا يجري في الأول ، لعدم اتحادهما . وقد يشك العرف في ذلك ، أي في كون الخصوصية الزائلة من أي القسمين ، كما في السفر بالقياس الى التقصير اذا كان المكلف مسافراً في أول الوقت ، فصار حاضراً قبل أن يصلي ، فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً ، إذ التمسك فيه بعموم المنع عن نقض اليقين بالشك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية . هذا إذا كان دليل الحكم شرعياً .

وأما إذا كان مدركه حكم العقل ، فلا يجري فيه هذا البيان . وتوضيحه

بمقدمتين :

الأولى : ان الحاكم الملتفت سواء كان هو الشرع أو العقل يستحيل أن يكون

جاهلاً بموضوع حكمه ، بأن يكون مهملأً عنده ، بل لابد من كونه مبيناً عنده من جميع الجهات التي يتوجه إليها ، فعلى هذا كلما يأخذه في موضوع حكمه لابد وأن يكون مقوماً له ، وإلا لم يكن وجه لأخذه .

الثانية : ان الخصوصية التي يأخذها العقل في موضوع حكمه ان كانت على حالها فالحكم باق قطعاً ، وإلا فالحكم زائل قطعاً ، بحيث لو ثبت الحكم مع زوال شيء منها كان حكماً حادثاً ، لبقاء الحكم الأول ، فالحكم الشرعي المستفاد منه كذلك ، فانه تابع له بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة ، فكما تسقط عند سقوطها كذلك الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل يزول بزواله ، فلا يبقى حكم يشك في بقاءه ليجري فيه الاستصحاب .

وأورد المحقق النائيني على المقدمة الأولى بما حاصله ^(١) : ان حكم العقل قد يكون من قبيل القضية الشرطية مشتملة على انتفاء الحكم عند انتفاء بعض الخصوصيات ، فلا يشك فيه في البقاء . وقد يكون من باب الحكم على القدر المتيقن ، فيستقل بثبوت الملاك في واجد الخصوصيات من باب انه القدر المتيقن ، لا لأن الفاقد لبعضها فاقد الملاك ، فبضم هذه الصغرى الى الكبرى المسلمة عند العدلية من تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الثابتة في متعلقاتها يثبت الحكم الشرعي .

وبعبارة اخرى الاهمال من حيث ادراك العقل وان كان ممتنعاً بحيث يشك العقل في أنه يدرك أو لا يدرك ، إلا أن الاهمال من حيث الموضوع أمر ممكن ، فيشك عند انتفاء بعض الخصوصيات في اشتغال الفاقد على المصلحة وعدمه ، فيشك لا محالة في بقاء الحكم الشرعي المستكشف به ، إذ لا ملازمة بين عدم ادراك العقل

للملاك وعدم ثبوته واقعاً ، فيحتمل بقاء الحكم الشرعي ، فاذا كانت الخصوصية الزائلة من الحالات عرفاً جرى الاستصحاب . فلا فرق بين الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل والمستكشف من دليل شرعي .

وفيه : أن الشيخ ان اراد من الحكم العقلي ادراك ملاكات الأحكام لتم ما أورد عليه من امكان كون حكمه بثبوت الملاك في مورد من باب القدر المتيقن ، إلا ان الظاهر عدم كونه مراداً له ، إذ ليس مثل هذا الحكم العقلي إلا مجرد فرض ، لا واقع له ولا تحقق في الخارج ، فانه ليس للعقل طريق يحرز به الملاك الملزم أعني المصلحة غير المزاحمة أو المفسدة كذلك ، فلا بد وان يراد بالحكم العقلي حكمه بالحسن أو القبح ، الذي هو محل الخلاف بين الأشاعرة وغيرهم ، حيث أنكرت الأشاعرة استقلال العقل بحسن جملة من الأفعال وقبح بعضها ، وذهبت العدلية والمعتزلة الى اثبات استقلاله بذلك ، فيستقل باستحالة صدور بعض الأفعال من الباري لقبحه ، ولزوم صدور بعضها الآخر لحسنه ، كما يستقل بحسن بعض الأفعال لكونه مصداقاً للعدل ، ويستقل بقبح بعضها لكونه مصداقاً للظلم ، ولا نعي من الحسن العقلي إلا ادراك العقل استحقاق فاعله للمدح والثناء ، ومن القبح العقلي غير ادراكه استحقاق الفاعل للذم واللوم ، ولا واقع لهما سوى هذا الادراك .

وعليه فلا معنى للاهمال في حكم العقل حتى من ناحية الموضوع . وذلك لأنه ان ادرك استحقاق المدح أو اللوم في مورد فحكمه بالحسن أو القبح ثابت قطعاً ، وإلا فهو منتف قطعاً ، لما عرفت من انه لا واقع له سوى الادراك ، فلا معنى فيه للشك والترديد إلا لشبهة موضوعية ، أي من جهة الشك في ان المضروب مثلاً كان ممن يستحق الضرب ليكون ضربه حسناً ، أو ممن لا يستحقه ليكون ظمناً قبيحاً ، وهذا خارج عن مورد البحث ، أعني استصحاب الحكم الكلي .

وأورد المحقق المزبور على المقدمة الثانية تبعاً لصاحب الكفاية بما حاصله^(١): بعد تسليم ان العقل لا يشك في بقاء حكمه ، لكون ما يأخذه في موضوعه مقوماً له ، فان كان باقياً بأجمعه قطعاً فحكمه باق قطعاً ، وإلا فترفع يقيناً ، إلا أنه مع ذلك يمكن الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف به ، ولو بملاك آخر لم يدركه العقل ، لقصوره عن ادراكه ، بحيث كان الشك في بقاء الحكم الأوّل لا في حدوث حكم آخر مماثل له ليكون استصحابه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي ، وذلك لأن تبعية حكم الشرع لحكم العقل إنما هي في مقام الاثبات لا الثبوت ، أي في مقام الكشف والطريقة لا الواقع ، ففي فرض تبدل بعض الخصوصيات نفرض انتفاء الحكم الشرعي بالملاك الذي استكشفه العقل ، إلا أنه يحتمل بقاء شخصه بملاك آخر لم يدركه العقل ، فيجري فيه الاستصحاب ، وهو استصحاب الشخص لا الكل كما عرفت .

وهذا الاشكال وارد على الشيخ ، وبه نقول بعدم الفرق بين ما كان مدرکه العقل أو الكتاب والسنة .

ثم انه يظهر من كلام الشيخ ﷺ عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الأحكام الشرعية المستكشفة بحكم العقل اذا شك فيها لشبهة موضوعية ، بدعوى : ان حكم العقل يرتفع قطعاً عند احتمال تبدل بعض خصوصيات الموضوع ، فيرتفع الحكم الشرعي أيضاً لفرض التبعية ، فلا مجال لاستصحاب بقاء الموضوع .

ثم استثنى من ذلك عنوان الضرر اذا كان مأخوذاً في موضوع الحكم ، كما في حكم العقل بقبح الصدق الضار ، المستلزم لحرمة شرعاً ، فاختار جريان

الاستصحاب فيه اذا احتمل ارتفاعه ، بزعم ان الميزان في الضرر بالظن ، وهو يحصل بالاستصحاب^(١) .

وفي كلا شقي كلامه نظر . أما ما ذكره من استثناء الضرر ففيه :

أولاً : ان الاستصحاب لا يفيد الظن الشخصي ، كما صرح به الشيخ رحمته نفسه ، ولا الظن النوعي كما بيناه .

وثانياً : ان الميزان في الضرر غالباً خوفه ، لا الظن به ، وهو يحصل بنفس الاحتمال العقلاني من دون احتياج الى الاستصحاب .

وأما ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب في غير الضرر مما اخذ في موضوع الحكم المستكشف بدليل العقل ، فلم يكن مترقباً من الشيخ رحمته ، لأن تبعية حكم الشرع لحكم العقل إنما هي في الأحكام الكلية والكبريات ، لا في الأحكام الجزئية وتطبيقها على الصغريات ، بل ليس للعقل فيها حكم اصلاً ، وإنما شأنه ادراك الأحكام الكلية ، وأما اتصاف الفعل الخاص الصادر من الشخص المعين بالحسن أو القبح فادراكه ليس من شأنه ، إذ لا طريق للعقل الى احراز قصد الفاعل وداعيه ، الذي به يختلف حسن الفعل وقبحه .

وعليه فاذا حكم العقل بحسن اكرام العالم العادل ، واستكشفنا به وجوبه شرعاً ، وكان زيد متصفاً بالصفتين ، ثم احتملنا زوال علمه أو عدله ، فشككنا في بقاء وجوب اكرامه ، نستصحب بقاء اتصافه به ، ويترتب عليه وجوب اكرامه .

وبالجملة لافرق في جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية أو الجزئية في نفسها أو موضوعها بين ما إذا كان الحكم مستكشفاً من الكتاب أو السنة أو من حكم العقل ، لصدق عنوان نقض اليقين بالشك عرفاً في جميع ذلك على حد سواء .

نعم لنا كلام في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية مطلقاً ، سواء كان مدركه الدليل الشرعي أو حكم العقل .

٣ - التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية:

وحاصله : ان الزاقي تبعاً لجمع من المحدثين فصل في جريان الاستصحاب بين الأحكام الكلية الآلهية وغيرها ، واختار عدم جريانها فيها في مواضع من المستند ، ولم يبين وجهه تفصيلاً . وما وجهه به شيخنا الأنصاري ^(١) غير ظاهر من كلامه . وعلى كل من ذهب الى جريانه في الأحكام الكلية فدليله عموم العلة المستفاد من قوله ﷺ « فانه لا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك » وان كان موردها حكماً جزئياً .

إلا ان التفصيل في محله ، لا من جهة اختصاص الصحيحة بمقام دون مقام ، لما عرفت ان مفادها التعبد ببقاء اليقين ، وكونه حجة بقاء بالتعبد ، كما انه حجة حدوثاً بالذات ، ولا لأجل ان موردها الشبهة الموضوعية ، لأنه يستفاد من التعليل الوارد فيها ومن غيرها ايضاً كبرى كلية ، بل لأن الاستصحاب في الأحكام الكلية دائماً معارض بمثله .

توضيح ذلك أن للحكم مرحلتان ، مرحلة الجعل أعني الاعتبار المبرز ، ومرحلة المجعول أي فعلية المعبر والحكم الذي تعلق به الجعل والتشريع . وان شئت عبر عن المرحلة الأولى بالجعل ، وعن الثانية بالمجعول ، أو عن الأولى بالاعتبار ، وعن الثاني بالمعبر ، أو عن الأولى بالانشاء ، وعن الثانية بالفعلية ، وكل ذلك صحيح ، ولا مناقشة في الاصطلاح ، فانه بعد تشريع الحكم بنحو القضية الحقيقية على الموضوعات المفروضة وجودها كما في قوله سبحانه ﷻ « والله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلاً ﴿ جعل الحكم بعد ما لم يكن متحققاً من دون توقف له على وجود الموضوع في الخارج ، بل ولا وجود مكلف اصلاً . كما أنه بعد وجود الموضوع بماله من الخصوصيات يتحقق البعث أو الزجر الفعلي متعلقاً بالأشخاص بعد ما لم يكن ، فاذا وجد المستطيع في الخارج يصير وجوب الحج فعلياً ، وإذا تحقق الماء المتغير بالنجس صارت النجاسة فعلية .

ثم إذا تحقق الموضوع ووجد المجهول فنشأ الشك في ارتفاعه أحد أمرين : اما الشك في بقاء الموضوع بعد احراز مقدار سعة الحكم ، كما في الشبهات الموضوعية كالشك في بقاء التغير في الماء ، واما الشك في سعة المجهول وضيقة ، كما في الشبهات الحكمية . فالشك في بقاء الحكم يكون على أقسام ثلاثة :

الأول : الشك في بقاء الجعل من جهة احتمال النسخ ، ويجري فيه استصحاب عدم النسخ .

الثاني : الشك في بقاء المجهول أي الحكم الفعلي لأجل الشك في بقاء الموضوع ، فيجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه الحكم .

الثالث : الشك في الحكم الفعلي من جهة الشك في سعة المجهول وضيقة ، الراجع الى الشك في سعة ما أخذه الشارع موضوعاً في مقام الجعل والتشريع بنحو القضية الحقيقية ، كما اذا شك في نجاسة الماء القليل المتم كراً ، فان منشأ الشك في ان موضوع جعل النجاسة هو الماء في حال القلة فقط أو أعم منه ومما اذا تم كراً . وكذا اذا شك في بقاء الملكية في بيع المعاواة بعد فسخ أحد المتعاطيين ، أو بقاء الزوجية بعد قول الزوج أنت خلية أو برية ، أو في حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم عنها مع بقاء حدثها لأنها لم تغتسل .

وفي هذا الفرض ، إن كان المجهول حكماً انحلالياً ، وكان الزمان مفرداً للمتعلق ، نظير حرمة وطئ الحائض ، التي تنحل بعدد ما يفرض للوطئ من

الأفراد، ويكون لكل منها اطاعة وعصيان، ووجوب اكرام زيد اذا تردد بين المرة والمرة، فلا مجال فيه للاستصحاب على جميع المباني، لأن الحكم المتيقن من الوجوب أو الحرمة الثابت في الزمان السابق سقط قطعاً بالاطاعة أو العصيان، والمحتمل منه لم يكن متيقناً في زمان ليستصحب.

وتوهم تعلق الحرمة أو الوجوب بالطبيعي، فاسد لاستلزامه عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، ولزوم الرجوع فيها الى الاشتغال، للعلم حينئذ بتعلق التكليف بالطبيعة، والشك في الخروج عن العهدة.

وأما إذا لم يكن المجهول انحلالياً كنجاسة الماء المتغير وشك في بقاءه، فهو مورد لاستصحابين باعتبارين، فتارة: يلحظ اليقين والشك متعلقين بالحكم الفعلي، أعني مرحلة المجهول، فيقال نجاسة الماء كانت متيقنة ونشك في بقاءها بعد زوال التغير أو تتميمه كراً فيستصحب بقاءها. وأخرى: يلحظ اليقين والشك باعتبار تعلقهما بمرحلة الجعل والتشريع، فيقال قبل ورود الشريعة لم يكن الماء القليل أو المتغير محكوماً بالنجاسة، ولا طرفاً للجعل والتشريع يقيناً، وقد ثبت له الجعل في إحدى حالتيه، وهي حالة التغير أو القلة، وأما تشريع النجاسة له في حالته الأخرى أعني زوال قلته أو تغيره فمشكوك فيه، فيستصحب عدمه.

وليس اللحاظان مجرد فرض لا واقع له، بل هناك حقيقة يقينان وشكان، أحدهما في مرحلة الجعل، والآخر في مرحلة المجهول، وكل منهما في نفسه مورد للاستصحاب. أما مرحلة المجهول فواضح. وأما مرحلة الجعل، فلأنه أيضاً قابل للسعة والضيق، وإلا لما أمكن الجواب عما أورده الخونساري على الرجوع الى البراءة في الشبهات الموضوعية من ان البيان من قبل المولى تام، فانه جعل الحكم على الطبيعي، وليس تطبيق الموضوع وبيانه من وظائف الشارع، فاذا شك في خمرية مايع مثلاً يقال ان التكليف بالاجتناب عن طبعي الخمر معلوم، والشك في

الامتنال ، وهو مورد الاشتغال ، فانا أجبننا عن هذه الشبهة في محله بان مرجع الشك الى الشك في جعل الحرمة للمائع المشكوك خمريته ، والأصل هو البراءة عنه ، فلو لم يكن الجعل انحلالياً قابلاً للسعة والضيق لم يكن لهذا الجواب مجال .

وبالجملة فاستصحاب بقاء المفعول يعارضه استصحاب عدم الجعل في المقدار الزائد على المتيقن . ولعل ما ذكرناه هو مراد النزائي من تعارض الاستصحابين .

وعلى هذا البيان لا يرد ما أورده عليه في الكفاية ^(١) من ان جريان استصحاب عدم الجعل مبني على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بالنظر الدقي ، واستصحاب بقاء المفعول مبني على الاكتفاء ببقائه بالنظر العرفي ، فانه اذا جعل الميزان بالنظر الدقي كان الماء القليل مثلاً مغايراً مع المتمم كراً ، فلا يجري فيه استصحاب النجاسة . كما أنه إذا جعل الميزان بالنظر العرفي فنفس الماء الواحد قد حكم الشارع بنجاسته ، فكيف يستصحب عدم نجاسته . وقد عرفت ان الميزان بنظر العرف لا الدقة ، وذلك لأن النزائي يسلم ان المعتبر اتحاد القضيتين بالنظر العرفي لا الدقي ، ومع ذلك يقول بتعارض الاستصحابين بالنظر الى المرحلتين ، أعني الجعل والمفعول .

كما لا يرد عليه ما أورده الشيخ ^(٢) من ان الزمان أو الوصف إن كان مفرداً بأن كان قيداً للموضوع ، وكان الفاقد للوصف فرداً مغايراً لواجده ، لم يجر استصحاب بقاء الحكم ، وإلا لم يجر استصحاب عدمه ، فان النزائي إنما أراد باستصحاب عدم استصحاب عدم الجعل ، وانه يعارض استصحاب بقاء المفعول بعد فرض الزمان مثلاً ظرفاً للحكم . فشيء من الاشكالين غير وارد على النزائي على ما أوضحناه .

(١) كفاية الأصول : ٣١٨/٢ - ٣١٩ .

(٢) فرائد الأصول : ٦٤٨/٢ - ٦٤٩ (ط . جامعة المدرسين) .

وليعلم ان ما ذكرناه في الشبهة الحكمية لا ينتقض بالشبهات الموضوعية ، فان الشك فيها إنما هو في بقاء الموضوع ، فاذا شك في الطهارة لاحتمال تحقق النوم ، فاذا جرى فيه الاستصحاب وثبت بقاء الموضوع بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم الشرعي لا محالة . وهذا بخلاف الشك في سعة المجعول وضيقه ، فانه ليس هناك شك من غير ناحية الحكم اصلاً لا في بقاء ذات الموضوع ، ولا في شيء من خصوصياته ، ليجري فيه الاستصحاب ، إلا بعنوان الموضوعية للحكم الذي مرجعه الى الشك في نفس الحكم ، وقد عرفت المعارضة فيه .

ومن ثم أنكرنا تبعاً للشيخ جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية ، كما اذا ثبت وجوب اكرام العالم ، وشككنا في ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو يعمه وما انقضى عنه المبدء . أما في الموضوع ، فلعدم الشك في بقاء ما كان متيقناً ، إذ المفروض أنه كان متلبساً بالعلم سابقاً ، وقد انقضى عنه المبدء بالفعل يقيناً ، وأما في الحكم ، فلعدم احراز الموضوع ، فلا تقاس الشبهة الحكمية بالموضوعية .

ثم ان الفاضل التراقي أشكل على نفسه بأن شرط استصحاب عدم الجعل وهو اتصال زمان اليقين بالشك مفقود ، فان زمان اليقين بعدم حرمة وطئ الحائض مثلاً هو قبل الحيض ، وزمان الشك في ذلك بعد انقطاع الدم ، واتصالهما معتبر في الاستصحاب ، لمكان الفاء في الصحيحة .

ثم أجاب عنه باتصالهما ، لا مكان فرض زمان الشك أيضاً قبل الحاليتين ، فالجعل بالقياس الى الزمان المشكوك فيه من أول الأمر كان مشكوكاً .

واستغرب المحقق النائيني ^(١) من هذا الجواب ، وذكر ان اتصال زماني الصفتين وان كان ثابتاً إلا ان الاعتبار اتصال زمان المتيقن بالمشكوك ، وهو مفقود ، مثلاً اذا علم عدالة زيد يوم الجمعة ، وعلم بارتفاعها يوم السبت ، وشك

فيها يوم الأحد ، لم يجر استصحاب العدالة ، لأن المشكوك متصل بالفسق المتيقن يوم السبت ، لا بالعدالة المتيقنة يوم الجمعة ، والمقام من هذا القبيل ، لأن الحرمة الفعلية المتيقنة حال الحيض قد تخللت بين المتيقن والمشكوك ، فان المتيقن عدم حرمة الوطء قبل تحقق الحيض ، والمشكوك عدمها بعد انقطاع الدم قبل الغسل .

ونقول : ما أفاده ﷺ من عدم اعتبار اتصال زماني الصفتين وإن كان متيناً ، وإلا لاختص الاستصحاب بموارد نادرة ، إذ قل ما يتفق ان لا يتخلل بين اليقين والشك نوم أو غفلة أو نحو ذلك ، بل قد يحدثان في زمان واحد ، فالمعتبر اتصال زمان المتيقن والمشكوك ، إلا أنه موجود فيما نحن فيه أيضاً ، وذلك لأن الشك في بقاء المجمعول مسبوق بيقينين ، أحدهما في مرحلة الجعل ، والآخر في مرحلة المجمعول ، من دون ان يتخلل بين المتيقن والمشكوك في كل من المرحلتين شيء ، أما من ناحية الحكم الفعلي فواضح ، وأما من ناحية الجعل فلأن المشكوك تبدل عدم الجعل ازلاً بالجعل في الزائد على المقدار المتيقن تبدله .

والحاصل : الشك في بقاء الحكم الفعلي مسبوق بيقينين في مرحلتين ، ففي مرحلة الجعل مسبوق باليقين بثبوت الحكم ، فيكون الشك شكاً في البقاء ، فيجري فيه الاستصحاب ، وبما ان المجمعول لا واقع له سوى الجعل ، بمعنى انه بعد فعلية الموضوع بنفسه يكون حكماً فعلياً ، فالشك فيه من ناحية الجعل مسبوق باليقين بالعدم ، ومن هذه الجهة يكون الشك في الحدوث ، فيجري فيه استصحاب عدم الجعل ، فيتعارضان .

وقد اورد عليه بوجوه:

الأول : ما يقال ان استصحاب بقاء الحكم الفعلي لا يعارضه استصحاب عدم جعله ، لأنه في نفسه معارض باستصحاب عدم جعل غيره ، بعد العلم الاجمالي

يجعل الحكم الالزامي أو الترخيصي في مورد الشك، ويسقطان، فيجري استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

وفيه : أولاً : ان الترخيص كان ثابتاً في أول الشريعة لجميع الأشياء مالم يجعل لها الزام من وجوب أو حرمة ، ويشهد له قوله تعالى ﴿واحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وقوله ﷺ « ليس عليكم السؤال » وقوله ﷺ : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم »^(١) وهذا هو الترخيص العقلاني الثابت بينائهم ، وقد امضاه الشارع ، وموضوعه مغيبى بعدم جعل الالزام ، فاذا شك فيه كانت الشبهة موضوعية ، لأنه شك في بقاء موضوع الترخيص وارتفاعه بجعل الالزام ، فيجري فيه الاستصحاب ، فيثبت حكمه وهو الترخيص ، فالاستصحاب من حيث الحكم الترخيصي مثبت للترخيص ، لا ناف له ليعارض به استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي .

وثانياً : سلمنا جريان الاستصحابين ، إلا أنه لا وجه للمعارضة بينهما ، وذلك لأن المعارضة بين الأصلين الجاريين في طرفي العلم الاجمالي إنما تكون فيما اذا استلزم جريانها المخالفة القطعية أو التعبد بمتناقضين ، وإلا فلا مانع من جريانها ، وشيء من الأمرين غير موجود في المقام .

أما المحذور الثاني ، فلأن التعبد بعدم الضدين ليس أمراً مستحيلًا كالتعبد بالوجود والعدم . وأما المحذور الأول أعني المخالفة القطعية فعدم لزومه في مقام العمل ظاهر . وأما في مقام الفتوى ، فلأن الفقيه اذا أفتى في الفرض بالاباحة تعويلاً على أصل عملي ، لا يعلم بمخالفة فتواه للواقع ، لأن ثبوت الاباحة الواقعية محتملة .

هذا مضافاً الى أن مجرد المخالفة الالتزامية في الفتوى لو كانت مانعة عن الافتاء لانسد بابها رأساً ، فان المجتهد لا يحتمل مطابقة جميع ما أفتى به وجمعه في

الرسالة للواقع ، بل يعلم بمخالفة بعضها للحكم الواقعي ، لا من جهة الخطأ في الاستنباط ، فانه يمكن أن يطمئن الفقيه بعدم الخطاء فيه ، بل من جهة العلم بعدم مطابقة جميع مداركه للواقع ، فكيف يسوغ له تجويز العمل بما فيه .

والجواب عنه منحصر بما ذكرناه ، فانه وإن علم اجمالاً بمخالفة بعض ما أفتى به للواقع ، إلا أن كونها موجبة للمخالفة العملية غير معلوم ، فانه لا يعلم بأن بعض ما أفتى فيه بالترخيص محكوم بالحرمة أو الوجوب واقعاً ليلزم منه المخالفة العملية ، بل يحتمل العكس ، بأن تكون المخالفة في الموارد التي أفتى فيها بالالزام مع كونها محكومة بالاباحة واقعاً ، التي ليست فيها مخالفة عملية لتمنع من الافتاء ، بل المخالفة حينئذ التزامية محضة .

وثالثاً : سلمنا المعارضة ، إلا انها تقع بين استصحابات ثلاثة في عرض واحد ، أعني استصحاب عدم جعل الالزام ، وعدم جعل الترخيص في مرحلة الجعل ، واستصحاب بقاء الحكم الفعلي في مرحلة المجعول ، فتسقط جميعاً .
والسر في ذلك ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير متوقف على ثبوت الموضوع خارجاً ، بل المجتهد في مقام الاستنباط يفرض موضوعاً ، فاذا تيقن بحكمه ثم شك فيه عند فرض تبديل بعض الخصوصيات يجري الاستصحاب ولو لم يكن ذلك الموضوع مخلوقاً بعد ، فاذاً يكون ظرف جريان الاستصحاب في مقام الجعل متحداً مع الاستصحاب في المجعول .

الثاني : وهو ما يتوهم من ان استصحاب عدم الجعل حاكم على استصحاب بقاء المجعول ، لأن الشك سببي ومسبي .

وهذا وإن كان موافقاً بحسب النتيجة لما ذكرناه من عدم جريان الأصل في المجعول ، فان مقتضى ما ذكرناه سقوط استصحاب بقاء المجعول للمعارضة ، ومقتضى هذا الوجه سقوطه بالحكومة ، إلا أنه غير تام في نفسه ، فان مجرد السببية غير كافية

للحكومة ، بل لا بد فيها من كون الأصل الحاكم رافعاً لموضوع الأصل المحكوم ، وهو الشك باثبات متعلقه أو نفيه بأن كان أثراً شرعياً مترتباً عليه ، كنجاسة الثوب المغسول بماء يشك في طهارته ، والمقام ليس من هذا القبيل ، فإن الشك في بقاء المجعول وإن كان مسبباً عن الشك في الجعل ، بل لا واقع للمجعول سوى الجعل ، فانهما نظير الفرض والمفروض ، والبناء والمبنى ، والوجود والماهية ، فالمجعول هو المعبر ، والجعل هو الاعتبار ، ولا واقع للمعبر إلا الاعتبار . ولكن بقاء المجعول وعدمه ليس أثراً شرعياً للجعل ، بل هو من آثاره تكويناً ، فالحكومة غير ثابتة ، والصحيح هي المعارضة .

الثالث : ان مجرد الجعل لا يترتب عليه الأثر ، فانه انما يترتب على الحكم الفعلي ، حتى الأثر العقلي من البعث والزجر ، ولذا كثيراً ما نعلم بالجعل ولا يترتب عليه أثر ، لعدم فعليته بالقياس إلينا ، كعلمنا بوجوب الزكاة على من ملك مائتي درهم أو عشرين دينار بعد مضي الحول عليها ، فلا يترتب أثر عملي على استصحاب عدم الجعل ، واعتباره في الاستصحاب مما لا ريب فيه ، ولا يترتب عليه عدم المجعول إلا بنحو الأصل المثبت .

وفيه : ما تقدم تفصيله في بحث الواجب المشروط من أن الأحكام سواء كانت تكليفية أو وضعية لا واقع لها سوى الاعتبار ، غاية الأمر ان الاعتبار قد يتعلق بأمر فعلي ، وقد يتعلق بأمر استقبالي ، فيكون الاعتبار فعلياً والمعتبر متأخراً ، نظير الوصية ، إذ يعتبر الموصي لغيره الملكية بعد وفاته ، وفي الاجارة يعتبر الملكية الفعلية المتعلقة بأمر متأخر ، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً ومتعلق المعتبر أمراً متأخراً . وبهذا فرقنا بين المعلق والمشروط ، ففي المعلق يكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً والمتعلق استقبالياً ، وفي المشروط يكون الاعتبار فقط فعلياً والمعتبر أمراً متأخراً لا يوجد إلا بعد تحقق الشرط .

والأحكام بأجمعها مشروطة بوجود موضوعها ، فيصح نفيها حقيقة اذا لم يتحقق موضوعها خارجاً ، فاذا حكم الشارع بنجاسة الخنزير ، وقال : الخنزير نجس ، فرجعه الى انه اذا وجد في الخارج شيء وصدق عليه الخنزير فهو نجس ، فاذا فرضنا عدم وجود الخنزير في العالم صح نفي نجاسة الخنزير ، ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

وعليه فتحقق الحكم المجهول يكون بثبوت أمرين ، أحدهما : تحقق الاعتبار والجعل ، ثانيهما : فعلية الموضوع . وأما عدم المجهول فيكفي فيه انتفاء أحد الأمرين ، فاذا تحقق الجعل ولم يتحقق الموضوع انتفى المجهول . كما انه اذا وجد الموضوع ولم يتحقق الاعتبار والجعل انتفى المجهول أيضاً ، فاذا يكفي استصحاب عدم الجعل في انتفاء المجهول ، بل هو عينه لا لازمه ، لما عرفت من أنه لا واقع للمجهول سوى الجعل والاعتبار ، غاية الأمر اذا انتفى الجعل واقعاً إنتفى المجهول كذلك ، واذا انتفى بالتعبد الاستصحابي ظاهراً حكم بانتفاء المجهول ظاهراً . ولا فرق من حيث الأثر في الحكم بانتفاء المجهول بين الظاهر والواقع ، ولهذا لم يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ أي بقاء الجعل ، بل ادعى المحدث الاسترابادي ضروريته ، مع أنه لا يترتب عليه الأثر إلا بعد فعلية الموضوع . نعم أثره جواز الافتاء بالقياس الى المفتى ، وهو غير متوقف على وجود الموضوع .

فتلخص : أنه لا مانع من استصحاب عدم الجعل ، ودائماً يعارض به استصحاب بقاء المجهول ، إلا في الشبهات الموضوعية التي هي مورد الصحيحة ، فانه يستصحب فيها بقاء الموضوع ، ويترتب عليه حكمه .

ولكن ما ذكرناه مختص بالأحكام الالزامية وما يلحق بها من الأحكام الوضعية . ولا يجري في الاباحة وما يلحق بها من الطهارة الحديثة أو الخبثية ، فاذا شككنا في بقاء اباحة العصير التمري مثلاً بعد غليانه أو الزبيبي ، مع قطع النظر عن

الاستصحاب التعليقي ، يجري فيه استصحاب بقاء الاباحة الثابتة قبل الغليان ، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الاباحة لما بعد الغليان .

وذلك لما تقدم في دفع توهم المعارضة بين الاستصحابين في مرحلة الجعل ، من ان الاباحة غير محتاجة الى جعل مستقل ، بل الاباحة العقلائية ثابتة لجميع الأشياء ما لم يجعل لها حكم الزامي ، وقد امضاها الشارع على ما يستفاد من قوله ﷺ « اسكتوا عما سكت الله عنه » وغير ذلك ، فكأن الشريعة المقدسة إنما شرعت لبيان الالتزامات . وأما الترخيص فكانت الأشياء عليه قبل ثبوت الشرع ، فاستصحاب عدم جعل الالتزام يجري ، ويثبت به موضوع الاباحة ، فالشك في بقاء الاباحة مسبوق بيقينين في مرحلتين ، ومقتضى الاستصحاب في كليهما بقاء الاباحة .

وأما الطهارة الخبثية ، ف كذلك كانت الأشياء عليها في أول الشريعة بحسب الارتكاز العقلائي ما لم تثبت لها نجاسة ، فامضاها الشارع ، وهكذا الآثار المترتبة عليها ، فكل ذلك غير محتاج الى جعل وبيان مستقل ، ولذا لم يبين طهارة كل موضوع مستقلاً ، فلم يرد في دليل ان الشجر طاهر ، والحجر طاهر ، والمدر طاهر الى غير ذلك ، وإنما بين النجاسات ، فهي المحتاجة الى الجعل والبيان ، والذوق العرفي يوافق ما ذكرناه ، فان القذارة العرفية طارئة على الأشياء ، وهي المحتاجة الى المؤنة ، وإلا فكل الأشياء طاهر عرفاً ما لم يكن فيه موجب القذارة ذاتاً أو عرضاً .

وعليه فاذا شك في طهارة ماء التمر بعد ما غلى ، فاستصحاب طهارته بلا معارض ، إذ لا مجال لاستصحاب عدم جعل الطهارة له ، بل الأصل عدم جعل نجاسته ، وهو موافق من حيث المؤدى لاستصحاب بقاء الطهارة .

وأما الطهارة عن الحدث ، فهي أيضاً غير محتاجة الى الجعل بقاءً في كل حال

وزمان ، بل هي ثابتة بعد تحقق سببها ، وناقضية النواقض محتاجة الى الجعل ، لا عدم ناقضية ما ليس بناقض ، ولذا لو فرض عدم جعل الناقضية للنوم كانت الطهارة بنفسها باقية بعد تحققه خارجاً .

وعليه فاذا شك في بقاء الطهارة بعد الرعاف جرى فيها الاستصحاب ، ولا يعارض باستصحاب عدم جعل الطهارة لما بعد الرعاف ، بل يجري في مرحلة الجعل استصحاب عدم جعل ناقضية الرعاف ، ومقتضاه بقاء الطهارة .

نعم في غير الطهارة من الأحكام الوضعية يتحقق التعارض ، فاذا شك في بقاء نجاسة الماء القليل المتمم كراً كان استصحاب بقاء نجاسته معارضاً باستصحاب عدم جعل النجاسة له الى هذا الحد .

٤ - التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجد:

وهذا ما ذكره المحقق السبزواري رحمته الله . فذهب الى جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني . والوجه فيه على ما يظهر من كلماته أنّ العنوان المأخوذ في الأخبار إنّما هو نقض اليقين بالشك ، فاذا كان الشك في بقاء المتيقن من جهة الشك في وجود الرافع كان مورداً لتلك الأخبار ، لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك . وإذا كان من جهة الشك في رافعية الموجد فليس رفع اليد عن اليقين السابق مصداقاً لنقض اليقين بالشك ، بل هو من نقض اليقين باليقين ، سواء كان الشك في رافعية الموجد لشبهة حكمية ، كما إذا تحقق الرعاف في الخارج واحتملنا ناقضيته للطهارة ، أو لشبهة موضوعية ، كالشك في أنّ البلل الخارج بول أو وذي ، وذلك لأنّ المعلول لا بد وأن يستند الى الجزء الأخير من أجزاء علته ، ومن الظاهر ان الجزء الأخير من علة رفع اليد عن اليقين السابق في الفرض لم يكن الشك في ناقضية الرعاف مثلاً ، ولا في رافعية البلل المردد للطهارة ، ولذا كان اليقين بالطهارة موجوداً مع وجود هذا الشك ، بل المناقض

لليقين السابق الموجب لرفع اليد عنه هو اليقين بتحقق ما يحتمل رافعيته ، فهو الجزء الأخير من العلة الثابتة لنقض اليقين السابق ، فيستند اليه ، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك .

وفيه : أنه ليس كل يقين أو شك ناقضاً لكل يقين ، بل يعتبر في الناقض تعلقه بضد ما تعلق به اليقين السابق بحيث يتحد النقيضان ، وإلا فلا علاقة بينهما ليكون أحدهما ناقضاً للآخر .

وعليه في المقام لا يعقل ان يكون اليقين بتحقق الرعاف أو بخروج البلل ناقضاً لليقين بالطهارة ، لعدم الارتباط ، بل الناقض لليقين بالطهارة هو الشك فيها ، وهو نتيجة الشك في رافعية الموجود ، أي الشك في الرافعية واليقين بتحقق ما يحتمل رافعيته .

وأما ما ذكره من مجامعة الشك في الرافعية مع اليقين بالطهارة فهو مغالطة ظاهرة ، بداهة ان في المقام شكان ، أحدهما : الشك في الكبرى الكلية أعني ناقضية الرعاف ، ثانيها : في النتيجة المسبب عن الشك في الكبرى بعد العلم بتحقيق صغراها في الخارج ، فانها تابعة لأخس المقدمتين ، وهو الشك في بقاء الطهارة . وما يناقض اليقين بالطهارة ويستحيل اجتماعه معه هو الثاني دون الأول ، فنقض اليقين يكون بهذا الشك ، فيعمه دليل المنع عن ذلك . نعم لو كانت الكبرى كانطباقها قطعية لكان النقض باليقين . فالتفصيل لا وجه له .

٥ - التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية:

وبيانه يبتني على تقديم امور :

الأول : في الفرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية . لقد ذكرنا في محله أن الأحكام مطلقاً بأنحاءها من أفعال المولى ، وليس شيء منها عين الارادة ولا الكراهة ، بل هما من مبادئ الحكم ومقدماته . وأما الحكم نفسه فهو اعتبار

نفساني ، ولذا قلنا يستحيل انشاؤه باللفظ ، بل اللفظ يكون مبرزاً له من غير فرق في ذلك بين الاحكام الوضعية والتكليفية ، وإنما الفرق بينها من ناحية متعلق الاعتبار ، فان الاعتبار تارة يتعلق بفعل المكلف ، واخرى بغيره . وعلى الأولى ان اعتبر المولى ثبوت الفعل على ذمة المكلف نظير ثبوت الدين على ذمة المديون كان هو الوجوب ، وقد عبّر عن الواجبات بالدين في قوله ﷺ «دين الله أحق أن يقضى» وان اعتبر حرمان المكلف عن الفعل كان هي الحرمة ، وقد اطلق عنوان الحرام على الحرمان في بعض الأخبار ، كما ورد ان الجنة حرام على آكل الربا ، بدهاءة أنه ليس المراد به الحكم التكليفي ، بل المراد أنه محروم منها . وان اعتبر ارسال المكلف بالاضافة الى الفعل فهو الاباحة بالمعنى الأعم ، الجامع بين الجواز والندب والكرهية . وهذه هي الأحكام التكليفية .

وأما إذا تعلق الاعتبار بغير فعل المكلف ، أو تعلق به ولكن لم يكن الاعتبار أحد الامور الثلاثة كان حكماً وضعياً . فالحكم التكليفي منحصر بالأمر الاعتباري المتعلق بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير . وأما سائر الامور الاعتبارية فجميعها أحكام وضعية ، سواء كان موردها فعل المكلف ، كاعتبار شرطية فعل أو جزئيته أو مانعيته ، أو نفس المكلف ، كاعتبار الزوجية لأحد الزوجين ، أو غير ذلك من الامور الخارجية كاعتبار ملكية الأموال .

الثاني : لا خفاء في انقسام الامور الخارجية الى المتأصل وغيره . فان منها مايكون له ما بجذاء في الخارج ولو بالفرض ، أي اذا فرض موجوداً خارجاً وان لم يكن له وجود خارجي كالعنقاء ، ويعبر عنها بالموجودات المتأصلة والمقولات كالجواهر والأعراض . ومنها ما ليس له ما بجذاء في الخارج ، بل يكون وجوده بوجود منشاء انتزاعه ، كالعلية والمعلولية ، فانه ليس لها ما بجذاء خارجي وإلا لتسلسل ، إذ العلية لو كانت موجودة فوجودها محتاج الى علة ، وينقل الكلام الى

علّيته وهكذا الى ما لا نهاية له ، فما هو الموجود في الخارج ذات العلة وذات المعلول ، والعلية منتزعة من ترتب الثاني على الأول . وكذا الحال في جميع العناوين الاشتقاقية ، فان الموجود الخارجي فيها ليس إلا الذات والمبدء ، وأما العنوان الاشتقاقي فهو منتزع من اتصاف الذات به على ما مرّ تفصيله في بحث المشتق . وهذا التقسيم جار في جميع الامور الاعتبارية ، فان بعضها متأصلة في وعاء الاعتبار ، كالملكية المعتبرة عند الحيازة أو البيع ونحوها من الأحكام الوضعية والتكليفية ، فانها متأصلة في الجعل ، وبعضها ليست متأصلة ، كسببية الحيازة لحصول الملك ، فانها منتزعة من حكم الشارع بالملكية عند حصولها ، فهي مجعولة بالتبع . فالوجود الانتزاعي جامع بين الامور الخارجية والاعتبارية ، بمعنى أنه يتصف به كل منهما ، وينقسم اليه كل منهما ، والفرق انما هو في الوعاء . كما ان الوجود المتأصل كذلك أيضاً .

الثالث : أن الاعتبار كما عرفت من أفعال النفس ، والموجود به هو الاعتبار . وأما نفس الاعتبار فليس موجوداً اعتبارياً وإلا لتسلسل ، بل هو موجود حقيقي كالنصور والبناء ونحو ذلك ، فان الموجود بالتصور هو المتصور في وعاء التصور ، وأما نفس التصور فهو موجود واقعي خارجي ، فالاعتبار أيضاً موجود خارجاً ، والمعتبر موجود بالاعتبار ، فنسبة المعتبر الى الاعتبار نسبة الماهية الى الوجود تقريباً .

إذا عرفت هذه الامور نقول : فصل صاحب الكفاية ^(١) في جعل الأحكام الوضعية ، حيث قسمها الى أقسام ثلاثة . وذهب الى ان منها ما لا تناله يد الجعل لا بالأصالة ولا بالتبع ، كالشرطية والمانعية بالاضافة الى التكليف ، فانها غير

مجموعة تشريعاً ، لا بالأصالة ولا بالتبع ، بل هي منتزعة من خصوصية خارجية تكوينية في الشرط أو المانع ، كخصوصية الحرارة في النار . نعم تجعل بتبع ايجاد منشأ انتزاعها تكويناً ، فإذا تحقق شرط التكليف في الخارج فقد تحققت الشرطية بتبعه ، إلا أنه جعل تكويني لا تشريعي . ومنها ما هي مجموعة بالتبع ، كشرطية شيء للمأمور به ، أو مانعيته عنه . ومنها ما هي مجموعة بالأصالة كالملكية والزوجية ونحوها .

ونقول : أما ما اختاره في القسم الأول ، أعني عدم تناول يد التشريع لجعل شرطية ما هو شرط التكليف ، أو مانعية ما هو مانع عنه ، فهو خلط بين الاعتبار والمعتبر ، فكأنه ﷺ زعم أن ما هو محل الكلام من مجعولية الشرط أو المانع وعدمها هو شرط الاعتبار ، لكنه توهم فاسد ، بداهة أن الاعتبار فعل اختياري للمولى ، كبقية أفعاله الاختيارية ، مستند الى مبادئ الاختيار من التصور وموافقة الغرض ونحو ذلك الى أن يصل الأمر الى تحقق سببه وهو الإرادة ، ولا معنى لدخل الجعل الشرعي في شيء من ذلك ، ولا لتوهمه .

وإنما البحث عن شرطية شيء للحكم ، أعني المعتبر . واستحالة دخل أمر تكويني فيه أمر ظاهر ، لعدم السنخية بين الموجود الخارجي والموجود الاعتباري ، فشرطية شيء للمعتبر كالدلوك لوجوب الظاهر منتزعة من جعل الشارع ، أعني اشتراط ما اعتبره من الوجوب بأمر وجودي كالدلوك ، كما أن شرطية الشيء للمأمور به منتزعة من تقييد الأمر متعلق حكمه به . وكذا المانعية ، فإنها منتزعة من تقييد الأمر حكمه أو متعلق حكمه بأمر عدمي ، غاية الأمر يعبر اصطلاحاً عن الأمر الوجودي المأخوذ في الحكم الوضعي بالسبب كالبيع في الملكية ، وعن الأمر الوجودي المأخوذ في الحكم التكليفي بالشرط .

وبالجملة ما اختاره في هذا القسم من الخلط بين مقام الجعل ومقام المجعول ، فان محل الكلام مجعولية الثاني دون الأول ، ومن الواضح ان شرطية شيء للحكم أو مانعيته عنه مرجعها الى أخذ أمر وجودي أو عدمي في موضوع الحكم ، فان كل ما يؤخذ شرطاً فيه ولو كان ذلك بنحو الجملة الشرطية فهو قيد للموضوع ، مثلاً قول المولى : إذا زالت الشمس فصلّ مرجعه الى الحكم بوجوب الصلاة عند الدلوک . كما ان القيود المأخوذة في الموضوع في الحقيقة شرط للحكم ، وهذا معنى ما ذكره من ان القضايا الحملية الحقيقية خبرية كانت أو انشائية ترجع الى قضايا شرطية مقدمها تحقق الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، فعنى قولك المستطيع يجب عليه الحج انه اذا وجد في الخارج مكلف وكان مستطيعاً فليحج ، فالشرطية منتزعة من تقييد موضوع الحكم بأمر وجودي كالمكلف بالاستطاعة في المثال ، والمانعية منتزعة من تقييد الموضوع بأمر عدمي كتقييد المكلف في ايجاب الصلاة بالخلو عن الحيض ، بداهة انه اذا كان الموضوع مطلقاً ولم يقيد لم تكن الاستطاعة شرطاً في الأول ولا الحيض مانعاً في الثاني ، ولم يكن مجال لانتزاع الشرطية ولا المانعية . وهكذا الحال في السببية فانها تنتزع من تقييد الموضوع في الحكم الوضعي بأمر وجودي . فما ذكره ﷺ في هذا القسم غير تام ، ناش من الخلط بين المرحلتين . كما ان ما ذكره من انكار الشرط المتأخر مدعياً ان الشرط دائماً هو اللحاظ ناشيء من ذلك .

وبما بيناه ظهر الحال في القسم الثاني ، أعني القيود المعتمدة في المأمور به شرطاً أو جزءاً أو مانعاً ، فان شرطية شيء له منتزعة من تقييد المولى متعلق أمره بأمر وجودي . كما ان جزئيته له منتزعة من أخذه جزء وإيقاع الأمر على ما هو المركب منه ومن غيره . ومانعيته منتزعة من تقييده بأمر عدمي . مثلاً لو لم يقيد المولى ما يتعلق به أمره من الصلاة بكونها الى القبلة لم يكن ينتزع شرطيتها لها ، كما لم

يعتبرها في النوافل على ما فسر بذلك قوله تعالى ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ فلم تكن شرطاً فيها. كما أنها إذا كانت مطلقة من حيث وقوعها في غير المأكول لم يكن ينتزع مانعيته عنها. وكذا الحال في الجزئية. فكلها مجعولة بالتبع، غايته ينتزع شرطية شيء ومانعيته للحكم عن تقييد الموضوع، وللمأمور به عن تقييد متعلق الحكم، وهذا ظاهر.

وأما ما أفاده في القسم الثالث فهو متين جداً، فإن ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري^(١) من كون الملكية والزوجية ونظائرها من الأحكام الوضعية منتزعة من أحكام تكليفية ثابتة في مواردنا، كجواز تصرف المالك، وعدم جواز تصرف غيره إلا بإذنه في الملكية، وجواز النظر والوطئ في الزوجة وإن كان ممكناً ثبوتاً، كما أنها قابلة للجعل وتعلق الاعتبار بها مستقلاً في مرحلة الثبوت كلا الأمرين ممكن.

إلا أنه إثباتاً خلاف ظاهر الأدلة، لترتبها على الملك في لسان الأدلة. ففي قوله ﷺ «الناس مسلطون على أموالهم»^(٢) جعل السلطنة من آثار المال المضاف وفرض الملكية ثم حكم بجواز التصرف فيما هو ملك. وفي قوله ﷺ «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» رتب المنع على ما فرض ملك الغير، وكذا الحال في قوله ﷺ «لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب من نفسه»^(٣) فهو أيضاً أثر مترتب على الملك، فكيف يمكن انتزاعه منه، وهكذا الزوجية وآثارها. والظاهر أن الذوق العرفي أيضاً يساعد جعلها مستقلاً.

هذا مضافاً إلى أنه وقوعاً لم نعرف أثراً تكليفاً ملازماً مع الحكم الوضعي

(١) فرائد الأصول: ٦٠١/٢-٦٠٣.

(٢) عوالي اللئالي: ٢٢٢/١.

(٣) عوالي اللئالي: ٢٢٢/١.

في موارد ثبوته ، بل أي أثر يفرض منشأ لانتزاعه يكون بينها العموم من وجه ، مثلاً جواز التصرف والملكية قد يجتمعان . وقد يفترقان ، فيجوز التصرف ولا ملك كما في موارد حق المارة ، ويثبت الملك ولا ينفذ التصرف كما في المحجور عليه والسفيه والمجنون ، بل قد يحرم تكليفاً أيضاً ، كالصرف في متعلق حق الغير كالمرهون . وهكذا عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذنه قد يجتمع مع الملكية للغير . وقد يفترقان ، كالصرف في مال الغير عند المحمصة ، وعدم جواز تصرف الانسان في مال نفسه لبعض الموانع . وكذا الحال في الزوجية ، فان بينها وبين جواز الوطء أو النظر الى العورة عموم من وجه كما هو ظاهر .

بل يرد على الشيخ جداً أن لازم انتزاعية هذه الأحكام عدم امكان التمسك بالاستصحاب لاثبات الأحكام التكليفية المترتبة على الحكم الوضعي فيما اذا لم تكن لها حالة سابقة وشك في ثبوتها ، كما اذا كان لأحد زوجة صغيرة ، ثم شك بعد بلوغها في انه طلقها أم لا ، فانه بناءً على القول بجعل الزوجية مستقلاً جرى فيها الاستصحاب ، لتامة أركانها ، وترتب عليها جميع الأحكام التكليفية الثابتة قبل البلوغ ، كوجوب الانفاق عليها ، والتي لم تثبت في تلك الحال كجواز الوطء . وأما على القول بانتزاعيتها ، فهي ليست حكماً قابلاً للاستصحاب ، إذ المفعول الثابت في الحقيقة لم يكن إلا الحكم التكليفي الذي كان منشأ لانتزاعها ، وهو بنفسه مورد الاستصحاب ، وأما الحكم التكليفي الذي لم يكن ثابتاً قبل البلوغ فالشك فيه شك في الحدوث ، فلا يجري فيه الاستصحاب إلا تعليقاً . وكذا الحال في الملكية الثابتة للصبي بالقياس الى جواز تصرفه بعد البلوغ فيما اذا شك في بيع الولي لماله قبل البلوغ .

وقد تحصل ان الشرطية للتكليف والممانعة والسببية مجعولة تبعاً كالشرطية والممانعة للمأمور به ، والملكية ونحوها مجعولة استقلالاً .

بقي الكلام في بعض الأحكام الوضعية التي وقع النزاع في مجموعيتها مستقلاً .
 منها : الطهارة والنجاسة . فان شيخنا الأنصاري رحمته الله ذهب الى أنها أمران
 تكوينيان كشف عنهما الشارع ، فالطهارة هي النظافة الخارجية ، والنجاسة هي
 القذارة التكوينية ، وليس هناك حكم مجعول شرعاً .

وفيه : أولاً : انه مخالف لظواهر الأدلة ، لأن ظاهر كلام الشارع وروده في
 مقام التشريع والجعل ، لا أنه يتكلم بما أنه عالم بالغيب ، فيكشف عن أمر خارجي
 كطبيب يبين خواص الأدوية ونحوها .

وثانياً : أنها لو كانتا من الامور الواقعية لكانتا من المقولات ، ولا يمكن
 الالتزام بوجود قذارة مقولية في جملة من موارد حكم الشارع بالنجاسة ، وان أمكن
 ذلك في بعضها كالبول والغائط . وأما ولد الكافر التابع له مع بعده عنه وغسل جسده
 بصابون وماء طاهر فالالتزام بوجود قذارة خارجية فيه بحيث تزول بمجرد تكلم
 وليه بالشهادتين بعيد جداً .

فلا مناص من القول بأنها حكمان مجعولان ، غاية الأمر لم يكن جعلهما
 جزافاً ، وإنما هو تابع لملاك ثابت في المتعلق على مسلك العدالة من تبعية الأحكام
 لمصالح في متعلقاتها ، وهو غير مختص بهما ، بل ثابت في جميع الأحكام من الوضعية
 والتكليفية من غير ان يوجب كونها أموراً واقعية كشف عنها الشارع .

ولا يبعد أن يكون ملاك حكم الشارع بنجاسة الكافر اجتناب المسلمين عن
 الكفار ، وتقليلاً لمخالطتهم حفظاً لهم من التخلق بأخلاقهم وعاداتهم ، فان نجاستهم
 قد توجب ذلك ، حيث ان المعاشرة معهم حينئذ تستلزم تنجس البدن واللباس
 والتطهير يكون صعباً غالباً . وهكذا السر في الحكم بنجاسة الخمر ، فانها توجب
 التجنب ، فلا يبتلي الانسان بشربه . ولعل هذا مراد الشهيد بما حكاه الشيخ عنه في
 الرسائل من ان السر في نجاسة الكافر ونحوه هو الاستقذار أو التوصل بها الى
 الفرار .

وثالثاً : لو سلم ذلك في الطهارة والنجاسة الواقعيين ، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في الطهارة الظاهرية المستفادة من قوله ﷺ « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »^(١).

وكيف يمكن القول بأنها أمر واقعي وقد اخذ فيها الجهل بالطهارة الواقعية ، مع ان لازمه في فرض نجاسة موردها واقعاً كون الشيء الواحد قذراً ونظيفاً واقعاً ، فلا بد وأن تكون الطهارة الظاهرية مجعولة ، والتفصيل بينها وبين الطهارة الواقعية وكذا النجاسة كما ترى .

وتوهم : ان لا يكون في مورد الطهارة الظاهرية جعل ولا كشف عن أمر واقعي ، بل هي عبارة عن تنزيل المشكوك منزلة الأمر الواقعي أعني الطهارة الواقعية ، وكم له من نظير ، كما في قوله ﷺ « الفقاع خمر »^(٢) وما يقال « الطواف بالبيت صلاة »^(٣).

مدفوع : بأن لازم التنزيل المزبور في ظرف الشك عدم جريان انكشاف الخلاف في الطهارة الظاهرية ، فاذا توضأ أحد أو غسل ثوبه بماء مشكوك الطهارة وصلى معه ثم انكشف نجاسة الماء لم تجب عليه الاعداء ، لوقوع صلاته مع الطهارة بحكم الشارع . نعم لا بد له من الوضوء وتطهير الثوب للصلاة الاخرى ، لتبدل الموضوع . وأما ما أتى به في حال الجهل فكان مطابقاً لما هو وظيفته الواقعية ، وذلك لأن انكشاف الخلاف انما هو من مختصات الحكم الظاهري ، ولا يمكن الالتزام بهذا ، فالطهارة والنجاسة حكمان مجعولان كالملكية .

ومنها : الصحة والفساد . فقد اختلفوا في انها مجعولان أو منتزعان . وظاهر

(١) تهذيب الأحكام : ٢٨٤/١ .

(٢) الكافي : ٤٢٢/٦ .

(٣) عوالي اللثالي : ٢١٤/١ ، ح ٧٠ .

الكفاية هو التفصيل فيها بين العبادات والمعاملات ، فاختار ان الصحة والفساد في العبادات منتزعتان من انطباق المأمور به على المأتي به وعدمه ، والمطابقة وعدمها أمران تكوينيان . وأما في المعاملات فالصحة تكون بمعنى ترتب الأثر ، كما ان الفساد عبارة عن عدمه ، ولا معنى لترتب الأثر على معاملة دون اخرى إلا حكم الشارع به ، فلا بد وأن يكونا مجعولين .

والصحيح : أنها منتزعتان عن أمر تكويني ، وهو الانطباق وعدمه مطلقاً . أما في العبادات فواضح . وأما في المعاملات فتوضيحه : ان الصحة والفساد ليسا من صفات الطبيعة التي هي متعلق الحكم ، فليس طبيعي البيع مثلاً صحيحاً ولا فاسداً من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، بل اذا وجد البيع في الخارج حقيقة أو بالفرض والتقدير ، كما اذا فرض بيع منشأ بلفظ غير عربي ، اتصف ذاك الموجود الحقيقي أو الفرضي بالصحة تارة وبالفساد اخرى ، بلحاظ انطباق متعلق الحكم عليه وعدمه .

وبعبارة اخرى : الصحة والفساد لا ينتزعان من مرحلة الجعل ، لا في الأحكام التكليفية ولا في الأحكام الوضعية ، فمن مجرد أمر المولى بالصلاة الى القبلة لا ينتزع صحة الصلاة الى القبلة ، ومن حكمه بالمبادلة عند بيع البالغ العاقل الرشيد ماله لا ينتزع الصحة ، بل لابد في ذلك من وجود صلاة أو بيع في الخارج ، أو فرض وجوده كذلك لينتزع عنه الصحة بلحاظ انطباق متعلق التكليف في الحكم التكليفي أو موضوع الحكم في الحكم الوضعي عليه ، أو ينتزع منه الفساد بلحاظ عدم انطباقه عليه . فالصحة والفساد في كلا البابين منتزعتان عن انطباق متعلق الحكم أو موضوعه على الفرد الحقيقي أو التقديري وعدمه ، فهما منتزعتان من أمر تكويني مطلق ، وليسا مجعولين تشريعاً ، فالتفصيل لا وجه له .

نعم يمكن التفصيل بوجه آخر ، أي بين الصحة والفساد الواقعيين

والظاهرين ، فانه اذا علم انطباق موضوع الحكم أو متعلق التكليف على الفرد الخارجي فالصحة واقعية ، واذا شك فيه فللشارع ان يحكم تعبدًا بالانطباق وان الفرد المشكوك فيه مصداق لذلك الطبيعي ، كما في موارد قاعدة التجاوز والفراغ في باب العبادات ، وموارد اصالة الصحة في باب المعاملات ، فهذه الصحة ظاهرية ، وهي مجعولة ، وهكذا الفساد الظاهري في موارده .

ومنها : الرخصة والعزيمة ، فقد وقع الكلام في كونها من الأحكام الوضعية المجعولة . والمراد بالعزيمة سقوط الأمر في بعض الموارد رأساً ، بحيث يكون دليله مخصصاً في ذاك المورد ، فيعبر عن السقوط بهذه الكيفية بالعزيمة . والمراد بالرخصة سقوط المرتبة العالية من الأمر وتبدله بمرتبة ضعيفة ، مثلاً في موارد سقوط الاذان والاقامة ان استفدنا سقوط الأمر بها رأساً ، بأن خصص الدليل في تلك الموارد بالسقوط عزيمة ، وإن قلنا بتبدل الأمر الاستحبابي المؤكد المتعلق بهما الى مرتبة ضعيفة مع بقاء أصله فالسقوط رخصة .

وبما ذكرناه في معنى الأمرين ظهر عدم كون شيء منهما مجعولاً ، وانها من خصوصيات الحكم التكليفي وكيفية سقوطه .

ثم أنه ذكر بعضهم ان مجعولات الشارع ثلاثة : الأحكام التكليفية ، والأحكام الوضعية ، والماهيات المخترعة . وأول من ذهب الى ذلك هو الشهيد رحمته الله حيث ذكر ان الماهيات المخترعة الفاظها أسامي للصحيحة منها إلا الحج والصوم ، لوجوب المضي فيها وان فسد . وتبعه في ذلك ، أي في مجعولية الماهيات المخترعة ، جماعة منهم المحقق النائيني ^(١) .

ولا نتعلل له معنى صحيحاً ، فان ما يصدر من الشارع حين الأمر بها امور ثلاثة ، ليس شيء منها جعلاً لها تشريعاً :

الأول : تصور تلك المقولات المتباينة بلحاظ واحد ، وهذا التصور وان كان جعلاً لها ، إلا أنه جعل تكويني في وعاء الذهن لا تشريعي كالجعل الخارجي ، غاية الأمر في وعاء الخارج يوجد كل جزء من اجزائها بوجود مستقل ، لأنها مقولات متباينة ، ولكن في الذهن توجد جميعها بوجود واحد ، فالتصور إيجاد تكويني لا تشريعي .

الثاني : تصديق المولى بترتب غرض واحد على مجموع تلك الأجزاء ودخلها في ملاك واحد . والتصديق أيضاً كالتصور أمر تكويني ، كما ان دخل الأجزاء المتباينة في غرض واحد تكويني أجني عن الجعل والاختراع .
الثالث : أمره بها ، وهو حكم تكليفي ، لا جعل الماهية واختراعها تشريعاً .
فالصحيح انحصار مجعولات الشريعة بالأحكام . كما عرفت عدم الانحصار في الحكم التكليفي ، بل الأحكام الوضعية أيضاً مجعولة اما استقلالاً واما بالتبع .

ثم ان الأحكام التكليفية كما يمكن أن تكون مجعولة تارة : بنحو القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها ثابتاً للموضوعات المفروض وجودها وهو الغالب ، واخرى : بنحو القضية الخارجية الشخصية ، كأمر النبي أو الوصي شخصاً بشيء بما أنه شارع وجاعل للحكم ، مثل أمره ﷺ بتنفيذ جيش اسامة ، ولعن من تخلف عنه ، فيجب على المأمور اتباعه ، فان هذا الفرض هو المتيقن من قوله تعالى ﴿ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ﴾ ^(١) وإن كان الصحيح وجوب امتثال أمرهم مطلقاً ، كذلك الأحكام الوضعية ربما تكون مجعولة على نحو القضايا الحقيقية كقوله ﴿ أحل الله البيع ﴾ ويمكن ان تكون مجعولة بنحو القضايا الخارجية ، كجعل الولاية والوصاية ونحوها لأشخاص خاصة .

فما ذكره المحقق النائيني من انحصار الحكم الوضعي بما هو مجعول بنحو القضية

الحقيقية، كالملكية المجعولة للوارث أو بالاسترقاق ونحوه، وعدم كون الآخر حكماً وضعياً إن كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه ولا نزاع في التسمية، وإلا فلا وجه له.

فتحصل: مما بيناه أنه لا وجه للتفصيل في جريان الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية المجعولة استقلالاً، فكما يجري استصحاب عدم النسخ إذا شك في بقاء الحكم التكليفي في مرحلة الجعل، يجري عند الشك في ارتفاع الحكم الوضعي بالنسخ. وكذا لو بنينا على جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم التكليفي المجعول نبي على جريانه إذا شك في بقاء الحكم الوضعي الفعلي. وكذلك الحال في استصحاب الحكم الجزئي في الشبهات الموضوعية، فانه كما يجري في الأحكام التكليفية يجري في الأحكام الوضعية أيضاً، فإذا شك في سقوط وجوب فعل عن ذمة مكلف خاص، للشك في الاتيان به، جرى فيه استصحاب عدم الاتيان وبقاء الوجوب، وهكذا إذا شك في زوال ملكية زيد عن ماله لاحتمال بيع ونحوه جرى فيه استصحاب عدمه وبقاء الملكية، فلا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي المجعول مستقلاً في شيء من المراتب الثلاثة من حيث جريان الاستصحاب وعدمه، والتفصيل بين الأقسام.

وأما الحكم الوضعي المجعول تبعاً كالشرطية فهو أيضاً قابل للاستصحاب، إلا أن الشك في بقاءه ملازم للشك في بقاء منشئه، وجريان الاستصحاب فيه يغني عن جريانه في الحكم الوضعي، مثلاً إذا شكنا في بقاء شرطية الطهارة للصلاة وارتفاعها بالنسخ، فهذا الشك ملازم للشك في بقاء الأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة، فيجري استصحاب بقاء الأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة، فيثبت الأمر بالمقيد ظاهراً، فينتزع منه الشرطية الظاهرية، كما كان تنتزع الشرطية الواقعية من الأمر الواقعي بالصلاة المقيدة بالطهارة، ومعه يكون اجراء الاستصحاب في

نفس الشرطية لاثبات بقائها ظاهراً لغو واضح ، بل هو تحصيل الحاصل ، ودائماً يكون الأمر كذلك ، لمكان الملازمة بين الحكم الوضعي ومنشأ انتزاعه وجوداً وعدمًا .

هذا تمام الكلام في بيان بعض التفصيلات في الاستصحاب مع اسقاط جلها ، لعدم ترتب فائدة مهمة على التعرض لها .

« تنبيهات »

التنبيه الأول: هل يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المتيقن ماضياً والمشكوك فعلياً كما هو الغالب ، أو يكفي فيه مجرد تأخر المشكوك عن المتيقن ولو كان المتيقن أمراً فعلياً والمشكوك استقبالياً ؟ لم نر من تعرض لجريان هذا الاستصحاب وعدمه سوى ان المحقق النائيني في بحث المقدمة المفوتة نسب الى صاحب الجواهر عدم جريانه من دون تعرض لدليله . وقد حكي عنه خلافه في مسألة ادراك الجماعة بادراك الامام راعياً ، حيث ذكر ما حاصله : عدم امكان تصحيح صلاة المأموم باستصحاب بقاء الامام راعياً ، لأنه مثبت ، ولكن يجوز له الاقتداء مع هذا الاحتمال عملاً بالاستصحاب .

وكيف كان مورد جل أخبار الاستصحاب وان كان هو الأول ، كما يظهر من قوله عليه السلام في المضمرة «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» إلا ان اطلاق العلة المذكورة فيها كقوله عليه السلام « فان اليقين لا يدفع بالشك » وقوله « وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » وغير ذلك مما استفيد منه عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم يعم الصورتين ، فاذا تيقنا بعدالة زيد فعلاً ، وشككنا في بقائها الى سنة مثلاً ، جرى استصحاب بقاءه ، إلا أنه لا بد في جريانه من ترتب أثر عليه فعلاً .

ويترتب عليه الأثر في مسألة جواز البدار لذوي الأعذار في باب الصلاة ، فان مقتضى القاعدة لمن يعلم بزوال عذره لزوم التأخر وعدم جواز البدار ، لأن المأمور به انما هي الطبيعة فيما بين مبدء الوقت ومنتهاه .

كما ان من علم باستمرار عذره واستيفائه الوقت جاز له البدار ، لكونه مكلفاً بالصلاة الفاقدة لذلك الجزء أو الشرط المتعذر ، فاذا شك في بقاء العذر وعدمه ليس له البدار ، لعدم احراز الأمر بالفاقد ، إلا اذا بنينا على جريان الاستصحاب الاستقبالي ، فانه حينئذ يستصحب بقاء العذر الى آخر الوقت ، فبالتعبد الشرعي يثبت الأمر الظاهري بالفاقد ، فيجوز الاتيان بها غايته جوازاً ظاهرياً لا واقعياً ، فاذا أتى به ولم ينكشف الخلاف الى أن خرج الوقت فهو ، وإلا فيبني وجوب الاعادة وعدمها على اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه ، فان قلنا بالاجزاء - ولا نقول به - لم تجب الاعادة ، وإلا فتجب .

وما ذكرناه جار في جميع الأعذار إلا التيمم ، فقد وردت فيه روايات دالة على عدم البدار ولزوم التأخير . وفي بعضها ان فاته الماء فلا تفوته الأرض . واخذ في بعضها عنوان عدم التمكن ، وهو محمول على اليأس عن التمكن من استعمال الماء ، ولهذا فصلنا في محله بين التيمم وغيره ، عكس ما أفق به السيد في العروة من جواز البدار في جميع الأعذار سوى التيمم .

التنبيه الثاني: حكم الاستصحاب مع الشك التقديري.

بما ان الموضوع في أدلة الاستصحاب عنوان اليقين والشك فيعتبر في جريانه فعليتهما ، كما هو شأن جميع الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية ، فانها كما عرفت تنحل الى قضية شرطية ، مقدمها تحقق الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، ففعلية الموضوع لا بد منه في فعلية الحكم ظاهرياً كان أو واقعياً ، فظاهر قوله الخمر حرام ، حرمة ما هو خمر تحقيقاً لا تقديراً ، فلا يثبت به الحرمة لما هو خمر على تقدير الغليان . وكذا النهي عن نقض اليقين بالشك لا يعم الشك التقديري الذي معناه عدم ثبوت الشك ، فاذا اتيقن المكلف بشيء ثم غفل عنه لا يجري فيه الاستصحاب ، لعدم وجود الشك إلا معلقاً ، بمعنى أنه لو التفت يشك ، نظير ما لو غلى يكون خمرأ .

وقد اختاره شيخنا الأنصاري^(١) ورتب عليه فرعين :

الأول : صحة الصلاة فيما اذا تيقن المكلف بالحدث ففعل وصلى ، ثم بعد الفراغ شك في الوضوء ، فان الشك التقديري إذا كان كافياً في جريان الاستصحاب لجري في حقه استصحاب الحدث حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء ، حيث لا مجال لقاعدة الفراغ ، فكانت صلاته محكومة بالفساد . وهذا بخلاف ما اذا اعتبرنا فعلية الشك ، فانه لا مجال حينئذ للاستصحاب قبل الفراغ ، لعدم فعلية الشك ، وكذا بعده ، لقاعدة الفراغ وتقدمها عليه بالحكومة - كما هو الصحيح - أو بالتخصيص - كما قيل - لأنه لو لم تتقدم عليه لزم تخصيصها بالموارد النادرة كالشك في المانع ، وسيتضح في محله انشاء الله تعالى .

الثاني : بطلان صلاة من تيقن بالحدث ثم شك فيه وجرى في حقه الاستصحاب ، ثم غفل عن حاله وصلى ، وبعدها التفت وشك في كونه محدثاً ، لتنجز الحدث عليه بالاستصحاب قبل الشروع في الصلاة .

ونقول : الكبرى الكلية التي أفادها تامة ، وهي اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب ، لأن ظاهر القضية ثبوت الحكم للموضوع الفعلي لا التقديري كما عرفت . إلا أن ما فرعه عليها غير صحيح .

أمّا الفرع الأول : فاستصحاب الحدث حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء وان لم يكن جارياً ، إلا أن جريان قاعدة الفراغ أيضاً محل تأمل ، وعليها تبتني صحة الصلاة وفسادها .

توضيحه : أنه بناءً على كون قاعدة الفراغ من الامارات العقلانية التي أمضاها الشارع كما هو المختار ، فان الشارع في عمل مركب بحسب طبعه لا يخل

بشيء مما يعتبر فيه عمداً ، والاخلال السهوي خلاف الأصل ، ولا يعتني باحتاله العقلاء ، لأن الانسان حين اشتغاله بالعمل ملتفت غالباً ، وإنما يسهو بعد الفراغ منه ، واليه اشير في بعض الأخبار بقوله ﷺ « لأنه حين ما يتوضأ أذكر » وقوله ﷺ « لأنه حينما يصلي أقرب الى الواقع منه حينما يشك » وقوله ﷺ فيمّن شك في الركوع وقد دخل في السجدة « بلى قد ركع » ، فتختص بما اذا كانت الأذكريّة حين العمل محتملة ، ولا تجري مع اليقين بالغفلة وبمجرد احتمال المصادفة الواقعية ، نظير ما إذا كانت صورة العمل محفوظة وشك في صحته ، كما اذا توضأ بما يعين وصلى ، ثم شك في كونه مطلقاً أو مضافاً ، فلا تجري في المقام أيضاً ، إذ المفروض ان المصلي متيقن بالغفلة حين الشروع وفي الأثناء ، وحاله بعد الفراغ وقبله سيان ، فأين الأذكريّة والأقربيّة الى الواقع ؟ ! فحينئذ يجري استصحاب الحدث بعد الصلاة ، فيحكم ببطلانها .

وأما بناء على كونها وظيفة عملية جارية في فرض الغفلة وبمجرد احتمال المصادفة ، كما هو أحد الوجهين في المسألة ، فيحكم بصحة الصلاة ، سواء قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي أم لم نقل به ، فان قاعدة الفراغ كما تتقدم على الاستصحاب الفعلي الجاري بعد الفراغ ، لكونها واردة في مورده ، كذلك تتقدم على الاستصحاب التعليقي الجاري قبل الفراغ ، لعين ذاك الوجه ، فانه مورد لها غالباً لو قلنا بجريانها مع الغفلة أيضاً ، فلا بد من ترجيحها عليه .

وبالجملة فلا بد من النظر في أدلة قاعدة الفراغ ، فان قيل : بجريانها في مورد الغفلة جرت في المقام ، وتتقدم على الاستصحاب التعليقي لو قلنا به ، فيحكم بصحة الصلاة ، وإلا فلا تجري ، فيحكم بفساد الصلاة ، سواء قلنا بالاستصحاب التعليقي أم لم نقل .

وأما الفرع الثاني : بطلان الصلاة فيه ليس لما ذكره الشيخ من استصحاب بقاء الحدث قبل الصلاة ، لزواله حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء بزوال موضوعه وهو الشك الفعلي وانقلابه الى الغفلة ، فانه كما يعتبر فعلية الشك في جريان الاستصحاب حدوثاً يعتبر فعليته فيه بقاء ، فاذا غفل عن الشك يسقط الاستصحاب لا محالة . ولا أثر لجريانه قبل الصلاة مع سقوطه حين الشروع فيها ، بل الفساد إنما هو لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها ، فانها إنما تجري في الشك الحادث بعد الفراغ لا قبله ، والشك في الحدث بعد الصلاة بعينه هو الشك الأول الثابت قبل الدخول في الصلاة عرفاً ، الذي غفل عنه وكان موجوداً في خزانة النفس ثم التفت اليه ، وكونه بالدقة العقلية شكاً حادثاً مغيراً للشك الأول لا يعتنى به بعد كونه عينه بنظر العرف الذي هو المعتبر .

نعم لو فرض الشك في الصحة من جهة أخرى بحيث كان شكاً حادثاً عرفاً جرت فيه القاعدة ، بناءً على جريانها مع الغفلة . فالمدار في بطلان الصلاة على جريان القاعدة وعدمه لا الاستصحاب .

وبما بيناه ظهر ان ما ذكره في الكفاية ^(١) من تقييد الفرع بما اذا قطع المصلي بعدم تطهيره بعد الشك لا يوجب بطلان الصلاة من حيث الاستصحاب .

التنبيه الثالث: موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين.

لا اشكال في جريان الاستصحاب في ما اذا تيقن المكلف بحدوث شيء وجداناً وشك في بقاءه . وإنما الكلام في جريانه فيما كان محرزاً بالتعبد بقيام اماره أو أصل عملي عليه .

قد يستشكل فيه كما في الكفاية ^(١) بما حاصله : بأنه ليس في موردها حكم متيقن ، فلا يقين بالحدوث ، كما لا شك في البقاء أيضاً ، لنفرعه عليه ، إلا تقديرأ أي لو كان هناك حكم ثابت فهو شاك في بقاءه ، فلا مجال للاستصحاب المتقوم باليقين والشك الفعليين .

والاشكال على القول بالطريقة في باب الامارات واضح ، إذ ليس في موارد قيامها سوى تنجز الواقع على تقدير ثبوته .

وأما على السببية فلأن قيام الامارة في مورد ان أوجبت ثبوت مصلحة في ذاته مقتضية لجعل الحكم على طبقها ، وكان قيامها من قبيل العلة والواسطة في الثبوت ، كان مؤداها حكماً متيقناً ثابتاً لذات الموضوع ، كما قيل ان ظنية الطريق لاتنافي قطعية ، الحكم فاذا شك في ارتفاعه يستصحب .

ولكن من المحتمل ان يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في العروض ، فتوجب ثبوت المصلحة والحكم الظاهري بعنوان قيام الامارة . وعليه فاذا زالت الامارة يزول الحكم الثابت بعنوان قيامها لا محالة ، فاذا شك فيه يكون الشك في حدوث حكم جديد ، لا بقاء الحكم الأول ، مثلاً اذا أخبرت البينة بنجاسة شيء في زمان ثم شككنا في بقاءها ، ففي ظرف الشك ليست البينة قائمة على النجاسة ، ولذا لو سئلت عن النجاسة بقاء تنفي العلم بها ، فلا محالة تزول النجاسة الثانية بعنوان اخبارها . ونظير هذا ما اذا أفتى المجتهد بشيء ثم تردد في فتواه ، فانه لا يمكن استصحاب ما كان يفتي به سابقاً ، لأنه كان ثابتاً بعنوان فتوى المفتي ، وقد ارتفع قطعاً . فعلى كل من الطريقة والموضوعية لا مجال للجريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والامارات .

وأجاب في الكفاية ^(١) عن الاشكال بما حاصله : أن أدلة الاستصحاب ناظرة الى مرحلة البقاء والتعبد به على تقدير الحدوث ، فإذا تنجز حدوثاً تنجز بقاء ، وإن كان ذلك ببركة الاستصحاب والملازمة بين الحدوث والبقاء .

ثم أورد على نفسه بأنه كيف يمكن ذلك ؟ ! وقد اخذ اليقين في دليل الاستصحاب . فأجاب أنه اخذ مرآة وكاشفاً عن الواقع .

ونقول : ما ذكره لا يمكن المساعدة عليه .

أما كون اليقين مأخوذاً على نحو الطريقة ، ففيه : أنه طريق بالاضافة الى متعلقه ، وموضوعي الى الاستصحاب ، كعنوان الشك المأخوذ فيه ، فلا وجه لالتقاءه وجعل الاعتبار بالواقع . ويؤكد ذلك اسناد النقض اليه على ما أوضحناه من ان المراد به رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم ، فظاهر الأدلة اعتبار تحقق الصفتين في جريان الاستصحاب .

وأما ما ادعاه من ان مفادها الملازمة بين الحدوث والبقاء ، فإن أراد بها الملازمة الواقعية ، كالملازمة الثابتة بين النهي والافطار بقوله ﷺ « وكلما أفطرت قصرت » بأن تكون الروايات اخباراً عن الملازمة .

ففيه : مضافاً الى القطع بعدم الملازمة كذلك بين الثبوت والدوام ، ومخالفته لظاهر الأخبار ، أنه عليه يكون اخبار الامارة عن حدوث شيء اخباراً عن بقاءه بالالتزام بعد ثبوت الملازمة شرعاً ، سواء كان الخبر ملتفتاً الى الملازمة أم لم يكن ، كما سيتضح في بحث المثبت ، فيكون البقاء مفاد الامارة لا الأصل ، فلا بد من حجية مثبتاته ولوازمه العقلية ، وهو لا يقول به .

وإن أراد بها الملازمة الظاهرية الراجعة الى جعل منجز الحدوث منجز البقاء تعبداً .

ففيه : مضافاً الى كونه خلاف الظاهر ، ان لازمه تنجز الاحتمال بقاء اذا كان منجزاً حدوثاً ، فلا يمكن الرجوع الى البراءة في أطراف العلم الاجمالي بعد انخلاله ، لتنجز الاحتمال فيها حدوثاً ، فيستحيل الجواب عن شبهة بعض المحدثين في المنع عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً من دعوى العلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية فيها ، وقد أجبنا عنها بالانحلال . وعلى هذا الأساس لا فائدة في انخلاله ، لعدم امكان الرجوع الى البراءة بعده أيضاً . كما انه يلزم منه حجية قاعدة اليقين أعني الشك الساري .

وتوهم : أن المراد بالملازمة التعبد ببقاء ما ثبت واقعاً ، يتقن به المكلف أو لم يتقن ، فاسد ، فان لازمه مضافاً الى مخالفته لظاهر الأدلة ، وعدم امكان اسناده الى المحقق المزبور ، جريان الاستصحاب بمجرد احتمال البقاء في فرض الثبوت واقعاً ، ولو لم يعلم به المكلف ، فاذا شك في نجاسة شيء وجرى فيه قاعدة الطهارة ثم بعد مدة علم بأنه كان نجساً سابقاً قبل زمان الشك في نجاسته انكشف به نجاسته من حين الشك ، للاستصحاب ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

نعم يمكن أن يقال : ان المراد باليقين في الأخبار المانعة عن نقضه بالشك مطلق المنجز ، ففادها عدم نقض المنجز بالشك ، سواء كان هو اليقين الوجداني أو غيره ، وإنما عبر عنه باليقين من باب أنه أظهر أفراد المنجز ، كما عبر عنه بالمعرفة في قوله ﷺ « حتى تعرف الحرام منه بعينه » ، وقوله « حتى تعلم انه قذر » وهذا الاحتمال وإن كان وجيهاً ثبوتاً ، إلا انه خلاف الظاهر اثباتاً ، إذ التعبير بالفرد واردة الجامع لا يمكن إلا بقرينة .

فالصحيح : عدم امكان دفع الشبهة على مسلك المحقق الخراساني ومن تبعه من كون المعقول في باب الطرق والامارات هو المنجزية والمعدرية . إلا انه يمكن الجواب عنها على المسلك المختار .

فنقول : يقع الكلام تارة : في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والامارات ، واخرى : في موارد الأصول العملية .

أما الامارات : فيستحيل ان يكون المجعول فيها هو المنجزية والمعدرية ، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وهو غير قابل للتخصيص ، كقبح الظلم الذي لا يمكن تخصيصه ، فلا معنى لان يقال ان العقاب بلا بيان قبيح إلا في مورد الامارة ، بل لو أراد المولى تنجيز الواقع لابد له من ايصاله ولو بايجاب الاحتياط على ما مر تفصيله .

وعليه فلا مناص من الالتزام بكون المجعول في الامارات هي الطريقية ، أي اعتبارها علماً تأسيساً أو امضاءً ، كما هو ظاهر أدلتها أيضاً ، كقوله ﷺ « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرد به عن ثقتنا » فحينئذ يوجد باعتبار الشارع صنف آخر للعلم ، فيكون له فردان واقعي وتعدي .
ويترتب على اعتباره هذا أمران :

أحدهما : المنجزية ، فان المكلف الذي قامت الامارة لديه على الالتزام كان له ان يتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ويأمن بها قبل اعتبار الشارع الامارة علماً . وأما بعده فليس له ذلك ، لتامة البيان كما في موارد القطع الوجداني ، فيكون نفس احتمال التكليف منجزاً ، فالمنجزية ليست بنفسها مجعولة في باب الامارات ، وإنما هي أثر لما هو المجعول .

ثانيهما : قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفية ، كما هو ظاهر عنوان العلم والقطع اذا اخذ في دليل ، فاذا قامت الامارة على نجاسة شيء مثلاً ، فنسبها المكلف ، وصلى فيه ، وجب عليه الاعادة ، كما كانت تجب عليه فيما اذا علم وجداناً بالنجاسة ونساها ، ومن هنا ذكرنا في مبحث القطع قيام الامارة بدليل حجيتها مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية من دون

أن يلزم منه الجمع بين اللحاظين .

وعليه فالامارة علم تعبداً اذا قامت على شيء ، ومن قامت لديه متيقن في اعتبار الشارع فيعمه أدلة الاستصحاب المانعة عن نقض اليقين بالشك بالحكومة . ومما يؤكد ذلك ان اليقين المأخوذ غاية للاستصحاب في قوله ﷺ « ولكن تنقضه بيقين مثله » يعم الامارات المعتبرة شرعاً كالبيئة ، ولذا يرفع بها اليد عن الاستصحاب ، وليس ذلك إلا للحكومة . ولا فرق من هذه الجهة بين اليقين المذكور في الصدر والمأخوذ في الذيل .

وأما الأصل العملي : فتارة : يكون متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً وبقاءً ، واخرى : يكون متكفلاً له حدوثاً فقط .

والأول : كقاعدة الطهارة واصله الحل والاستصحاب ، فاذا شك في نجاسة شيء وجرت فيه القاعدة ، وكان مقتضاها ثبوت طهارة ظاهرية مستمرة ما لم يعلم بالنجاسة ، فاذا احتمل بعد ذلك ارتفاعها لم يجري فيها الاستصحاب وان كان الشك شكاً حادثاً ، لأن الطهارة الواقعية لم تكن متيقنة حدوثاً ، والطهارة الظاهرية محرزة وجداناً ، لعدم حصول غايتها وهي العلم بالخلاف ، فأى شيء يستصحب . وهكذا أصالة الحل فانها تثبت حلية ظاهرية عند الشك حدوثاً وبقاءً ما لم يعلم الحرمة ، فلا مجال لاستصحابها .

وتوهم حكومة الاستصحاب على سائر الأصول العملية ، مدفوع ، بأنه إنما يتقدم فيما اذا تمت أركانه . وكذا حال الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب ، مثلاً لو شككنا في طهارة شيء بقاء بعد العلم بحدوثها ، وجرى فيها الاستصحاب ، ثم احتملنا زواها لجهة اخرى ، لا معنى لاستصحاب الطهارة الثابتة بالاستصحاب حدوثاً وبقاءً الى أن يعلم بالخلاف .

نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي في هذه

الموارد ، لكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الملاقات وعدمه ، فيجري الاستصحاب في السبب دونه ، والتعبير باستصحاب الطهارة مبني على المسامحة ، فالمستصحب في الحقيقة عدم الملاقات مع النجس ، لا مانع من جريان الاستصحاب اذا احتمل ارتفاع الطهارة المستصحية لأجل الملاقات مع نجس آخر ، فيستصحب عدم ملاقاته معه كما استصحب عدم ملاقاته مع النجس سابقاً .

وبعبارة اخرى : النجاسة المحتملة من جهة الملاقات مع البول مغايرة مع النجاسة المحتملة من جهة الملاقات مع الدم ، فكل منهما مورد للاستصحاب ، وجريانه في أحدهما لا يغني عن الآخر . هذا فيما اذا كان الأصل متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً وبقاءً .

وأما الثاني : أي اذا كان الاصل متكفلاً له حدوثاً فقط ، فهو مثل ما اذا شككنا في طهارة الماء ، وجرى فيه قاعدة الطهارة ، وحكم بطهارته تعبداً ، ثم غسلنا به الثوب المتنجس ، فان الثوب حينئذ ثوب مغسول بماء طاهر . اما غسله بالماء فوجداني وأما كونه بماء طاهر فبحكم الشارع ، فيحكم بطهارة الثوب ظاهراً . لكن بما ان قاعدة الطهارة لم تجر في نفس الثوب لتثبت طهارته حدوثاً وبقاءً ، وإنما جرت في الماء الذي غسل به الثوب ، فليس أثرها إلا طهارة الثوب حدوثاً فقط ، فاذا شك في بقاء ما كان متيقناً من الطهارة الظاهرية لا مانع من استصحابها .

فتلخص : ان الصحيح جريان الاستصحاب في مورد الامارات ، لأنها يقين تعبداً ، وفي مورد الاصول العملية فيما اذا كان متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً فقط .

التنبيه الرابع: استصحاب الكلي.

قد يكون المستصحب شخصاً فيما اذا رتب الأثر على الشخص شرعاً ، كحرمة المكث في المسجد المترتبة على خصوص الجنابة . وقد يكون كلياً ملغى عنه الخصوصيات الشخصية فيما اذا كان الأثر مترتباً على الجامع ، كحرمة مس المصحف على المحدث على ما فسّر به قوله تعالى ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١) من باب التفعّل لا التفعيل .

وليعلم ان جريان الاستصحاب في الكلي غير مبني على القول بوجود الطبيعي في الخارج ، وإن كان هو الصحيح ، بل يجري حتى على القول بكونه انتزاعياً ، لأن حقيقة الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما تعلق به اليقين حدوثاً اذا كان مورداً للأثر على ماهو عليه من الوجود الخارجي أو الانتزاعي . فالمراد من الثبوت في مورد الاستصحاب ما يعم الثبوت الخارجي والانتزاعي وغير ذلك . على أن البحث عن وجود الكلي الطبيعي بحث فلسفي في انه يمكن وجود أمرين طوليين بوجود واحد ، وإنما يستحيل ذلك في الموجودين العرضيين لكونه خلفاً أو لا يمكن ذلك مطلقاً ؟ واما بالنظر العرفي المسامحي فالكلي الطبيعي موجود حقيقة ، والألفاظ تحمل على المعاني العرفية .

ثم انه لا يفرق في جريان الاستصحاب في الكلي بين ان يكون من المقولات المتأصلة كالجواهر والأعراض ، أو يكون من الامور الانتزاعية كالعناوين الاشتقاقية مثل العالم والقائم فيجري فيها الاستصحاب اذا رتب عليها الأثر ، أو يكون من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية ، ومن هذا القبيل جميع الأحكام الوضعية والتكليفية .

ثم الأثر الشرعي إن كان مترتباً على الشخص فلا مجال لاستصحاب الكلي بلحاظ ذاك الأثر، لعدم ترتبه عليه، وإن كان مترتباً على الجامع، فلا مجال لاستصحاب الشخص بلحاظه، لأن استصحاب الخصوصية حينئذ لغو محض. مثلاً حرمة مس المصحف رتبت شرعاً على طبعي الحدث، وحرمة المكث في المساجد على خصوص الجنابة، فإذا شك الجنب في أنه اغتسل أم لم يغتسل بعد، فبلحاظ حرمة مس الكتاب لا بد له من استصحاب طبعي الحدث، وبلحاظ حرمة المكث في المساجد لا مناص له من استصحاب خصوص الجنابة.

إذا عرفت ما بيناه نقول: استصحاب الكلي ينقسم إلى أقسام أربعة:

الأول: أن يتيقن وجود الكلي في ضمن فرد ويشك في ارتفاعه من جهة احتمال ارتفاع الفرد بعينه.

وقد عرفت أنه إن أريد فيه ترتيب آثار الفرد يستصحب بقاؤه. وإن أريد ترتيب آثار الكلي يستصحب بقاء الكلي دون الخصوصيات.

وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ربما يستظهر من الكفاية^(١) من كون المكلف مخيراً فيه بين استصحاب الشخص واستصحاب الكلي، لتعين استصحاب كل منها بلحاظ الأثر المترتب عليه.

الثاني: أن يتيقن بوجود الكلي في ضمن فرد، وتردد الفرد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو محتمل البقاء أو مقطوعه. وما صدر من الشيخ من التعبير بمقطوع البقاء الظاهر أنه من باب المثال، وإلا فجرد احتمال البقاء كاف في الاستصحاب، مثاله ما إذا خرج من المتطهر المستبرء بالخرطاط رطوبة مرددة بين البول والمني، فإنه إذا توضأ يشك في بقاء طبعي الحدث المتيقن وارتفاعه، لأنه إن كان في ضمن الأصغر فقد ارتفع، وإن كان في ضمن الأكبر فهو باق.

الثالث : ما اذا تيقن بتحقق الكلي في ضمن فرد مرتفع قطعاً ، وشك في بقاءه ، لاحتمال وجود فرد آخر مع الفرد الأول أو حدوثه مقارناً لارتفاعه بلا فصل زمني ، كما اذا علم بوجود زيد في الدار ، وعلم بخروجه فعلاً ، ولكن يحتمل كون عمرو معه في الدار وهو لم يخرج أو دخوله حين ماخرج .

الرابع : ما اذا تيقن بوجود فرد بعنوانه ، وعلم بارتفاعه ، وتيقن أيضاً بتحقق عنوان يحتمل انطباقه على تلك الذات المرتفعة قطعاً وانطباقه على فرد آخر يحتمل بقاءه ، من غير أن يكون للعنوان دخل في ترتيب الأثر ، مثاله ما اذا علم بوجود زيد في الدار ، وعلم بخروجه ، وعلم أيضاً بوجود متكلم هناك بهذا العنوان المشير القابل لأن ينطبق على زيد وان ينطبق على غيره ، وعلى تقدير انطباقه على زيد فقد ارتفع ، وإلا فيحتمل بقاءه . ومثاله الشرعي ما اذا علم بالجنابة ليلة الخميس ، واغتسل منها ، ثم رأى في ثوبه أثر جنابة ، فعلم بها بهذا العنوان ، واحتمل انطباقه على تلك الجنابة التي اغتسل منها ، كما يحتمل انطباقه على جنابة اخرى باقية .

والفرق بينه وبين القسم الأول ظاهر ، فان المتيقن فيه حدوث فرد يشك في بقاءه . كما انه يفترق عن القسم الثاني بعدم اليقين فيه بارتفاع الفرد الحادث أصلاً ، بل كان الحادث فيه مردداً بين مقطوع الارتفاع ومحتمل البقاء ، وفي المقام ارتفاع الفرد المتيقن حدوثه معلوم . ويفترق عن القسم الثالث بأنه لم يكن فيه إلا يقين واحد ، وفي القسم الرابع يقينان ، أحدهما متعلق بالذات بعنوانها ، والآخر بعنوان قابل الانطباق عليها وعلى غيرها . وبعبارة اخرى : لم يكن احتمال حدوث الفرد الآخر في القسم الثالث مقروناً بالعلم الاجمالي بخلاف المقام .

وبالجملة في القسم الرابع ليس للمتيقن يقين بوجود فردين ، ولذا لو سئل عن ذلك يقول لا أعلم بوجود فردين ، إلا ان له يقينين ، أحدهما متعلق بالفرد ، والآخر بالعنوان كما عرفت . فالفرق بينه وبين الأقسام الاخر واضح .

إذا عرفت الأقسام نقول : لا ريب في جريان استصحاب الكلي في القسم الأول إذا رتب عليه الأثر . كما يجري فيه استصحاب الشخص بلحاظ الأثر المترتب عليه .

وأما القسم الثاني : فاستصحاب الشخص فيه غير جار كما هو ظاهر ، فلا يمكن ترتيب آثار بقاء شيء من الفردين بالاستصحاب . وأما وجود الكلي في ضمن الفرد المعين واقعاً فهو كان ميتقناً يشك في ارتفاعه فيستصحب ، فالمستصحب في الحقيقة هو الوجود المساوق للتشخص ، ولذا زعم السيد عليه السلام في حاشية المكاسب غير مرة أنه من استصحاب الفرد المردد الذي لا ذات له ، ولا ماهية ، ولا وجود ، فكيف يستصحب .

وقد أجبننا عنه بأن المستصحب وإن كان مردداً ، إلا أنه مردد عندنا ، لا في الواقع ، وما لا ماهية له ولا وجود إنما هو الفرد المردد واقعاً ، المعبر عنه بأحد الأمرين أو الامور ، وفي المقام الوجود الخاص المتيقن له اضافتان ، اضافة الى الفرد ، واطافة الى الطبيعي ، فيستصحب ذات الوجود بعينه بما انه مضاف الى الطبيعي ، ولذا نعبر باستصحاب الكلي بطريق الاضافة لا التوصيف ، والتعبير بالكلي من جهة الغاء خصوصية كل من الفردين في مقام الاستصحاب ، لعدم تمامية أركانه فيها ، وقد لا يترتب عليها أثر أيضاً ، بل اذا كان لها أثر لا يترتب إلا من جهة العلم الاجمالي .

ثم أنه اورد على جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأنه دائماً محكوم بأصل آخر ، لأن الشك في بقاء الكلي فيه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، والأصل عدمه ، فاذا ثبت بالتعبد عدم حدوث الفرد الطويل ، والمفروض ارتفاع الفرد القصير بالوجدان على تقدير ثبوته ، فبضم التعبد الى الوجدان يحرز انتفاء الكلي ، فكيف يستصحب بقاءه .

واجيب عنه بوجوه :

الأول : ما في الكفاية ^(١) من ان الشك في بقاء الكلي بعد العلم بحدوثه ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، وإن كان حدوثه مشكوكاً فيه ، بل هو ناش عن كيفية الفرد الموجود ، أي اتصافه بعنوان الفرد الطويل كاتصاف الرطوبة بكونها منية . وليس لعدم اتصافه به حالة سابقة ليستصحب ، لأن الفرد من حين حدوثه كان معنوئاً بأحد العنوانين ، فالأصل السببي غير جار .

وفيه : أنه انما يتم لو أنكرنا جريان الاستصحاب في العدم الأزلي . وأما على المختار من جريانه فلا ، فانه يقال : الفرد الموجود قبل وجوده لم يكن متصفاً بذلك العنوان ، ويشك في اتصافه به بعد حدوثه ، والأصل عدمه ، فبضمه الى الوجدان يثبت انتفاء الكلي .

وبهذا أنكرنا جريان استصحاب بقاء كلي النجاسة في موارد :

منها : ما اذا لاقى الثوب نجساً مردداً بين ما يكتفي فيه الغسل مرة واحدة بمقتضى اطلاقات الغسل كعرق الجنب وما يحتاج الى التعدد كالبول لقوله ﷺ « إن غسلته في المكن فترتين » فاذا غسل الثوب مرة واحدة يشك في بقاء طبيعي النجاسة . وقد ذهب بعض الى استصحاب بقائها ، ونحن أنكرنا ذلك ، لأن الأصل عدم اتصاف ما أصاب الثوب بعنوان البولية وبه يدرج تحت اطلاق الأمر بغسل المنتجس . واستصحاب عدم كونه معنوئاً بالعنوان الآخر لا يترتب عليه الأثر إلا على القول بالأصل المثبت .

ومنها : ما إذا ولغ الكلب فيما يحتمل كونه إناءً ، فانه اذا غسل بالماء ولم يعفر يشك في ارتفاع نجاسته ، فتستصحب . وعلى ما اخترناه لا مجال له ، لأن الشك في

بقاء نجاسته مسبب عن الشك في كونه إناءً، والأصل عدم اتصافه بها، بل يمكن فيه استصحاب العدم النعتي .

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني ^(١) من تعارض الأصلين ، للعلم بتحقيق إحدى الخصوصيتين ، فإن الفرد يستحيل تحققه عارياً عن جميع الخصوصيات ، واستصحاب عدم وجود خصوصية الفرد الباقي معارض باستصحاب عدم تحقق خصوصية الفرد الزائل أي القصير ، فاذا سقطا بالمعارضة جرى استصحاب الكلي .

وفيه : ان استصحاب الكلي تارة : يكون فيما يترتب على كل من الخصوصيتين أثر مختص بها ، كما في الحدث المردد بين الأصغر والأكبر ، فان أثر الأصغر وجوب الوضوء وعدم ارتفاعه بالغسل ، فانه يرفع الحدث عن الجنب لا عن كل محدث . واخرى : فيما يكون هناك أثر مشترك ، ويختص الفرد بأثر يخصه ، كما في الثوب الملاقي مع رطوبة مرددة بين البول وعرق الجنب من الحرام .

أما في الأول : فاستصحاب عدم حدوث كل من الخصوصيتين وإن كان جارياً ، ويسقطان بالمعارضة كما ذكر المحقق المزبور ، إلا انه لا حاجة فيه الى استصحاب الكلي أصلاً ، إذ يكفي في لزوم ترتيب آثار بقاء الكلي نفس العلم الاجمالي ، فاستصحابه لغو ظاهر .

وأما الثاني : فلا يجري فيه استصحاب عدم حدوث الفرد القصير ، لعدم ترتب أثر عليه ، فيجري استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كالملاقات مع البول في المثال بلا معارض ، فلا يجري معه الشك في بقاء الكلي ليستصحب .

الثالث : ما يظهر من الكفاية أيضاً ^(٢) ، وحاصله : ان الشك في بقاء الكلي

(١) اجود التقريرات : ٣٩٢/٢ - ٣٩٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٣١٢/٢ .

وان كان ناشئاً عن الشك في حدوث الفرد الطويل أو كون الحادث فرداً طويلاً، إلا أنه ليس كل أصل جار في السبب حاكماً على الأصل الجاري في المسبب رافعاً للشك فيه، بل الحكومة إنما تكون فيما اذا كان جريان الأصل في السبب مثبتاً لما تعلق به الشك المسبب أو نافياً له شرعاً، كما اذا غسلنا الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة، فانه بعد ذلك يشك في بقاء نجاسته، وهو مورد للاستصحاب، إلا أن هذا الشك ناش عن الشك في طهارة الماء، وأصالة الطهارة في الماء تثبت طهارة الثوب شرعاً وانه غسل بماء طاهر بحكم الشارع، فيرتفع الشك تبعداً. وكذا اذا توضحاً المحدث بماء مشكوك الطهارة، فانه يشك حينئذ في بقاء الحدث، ومنشأه الشك في طهارة الماء، وجريان قاعدة الطهارة فيه يثبت ارتفاع الحدث تبعداً. وفي هذا الفرض يكون الأصل الجاري في السبب نافياً لما تعلق به الشك في المسبب، أي يكون مخالفاً للأصل الجاري فيه في المؤدى. واذا فرضنا ان الماء مستصحب النجاسة كان الأصل الجاري في السبب مثبتاً لما تعلق به الشك في المسبب وموافقاً له في المؤدى.

وبالمجملة حكومة الأصل السببي على المسببي إنما هي فيما اذا كان المسبب مترتباً على السبب شرعاً، وهذا مراد صاحب الكفاية من السببية الشرعية. وأما اذا كان الترتب عقلياً فلا حكومة كما في المقام، فان انتفاء الكلي من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل عقلاً، فاستصحابه لا يني بقاء الكلي شرعاً، ولا يوجب انعدام الشك فيه تبعداً، فيجري فيه الاستصحاب، ولو جرى استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل.

وهذا الوجه متين جداً. وعليه نفصل في موارد استصحاب الكلي بينما اذا كان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أو كون الحادث فرداً طويلاً نافياً شرعاً لبقاء الكلي، كما فيما اذا تردد ملاقي الثوب المغسول مرة واحدة بين ان

يكون بولاً أو عرق جنب من الحرام ونحوه مما لا يعتبر فيه التعدد ، فان استصحاب عدم اتصاف ما أصاب الثوب بالبولية يثبت طهارة الثوب المغسول مرة واحدة ، لدخوله حينئذ تحت اطلاق ما ورد من الأمر بغسل المتنجس الذي خرج عنه عنوان المتنجس بالبول ونحوه مما يعتبر فيه التعدد أو التعفير ، وهكذا ما يحتمل كونه اثناء اذا ولغ فيه الكلب ثم غسلناه بالماء بدون التعفير ، فان استصحاب عدم اتصافه بالانائية محمولاً أو نعتياً يثبت طهارته شرعاً ، لما ذكرناه ، فلا مجال لاستصحاب بقاء طبعي النجاسة ، وبينما اذا لم يكن كذلك ، كاستصحاب عدم تحقق الجنابة ، فان ارتفاع الحدث بالوضوء لا يثبت به تعبداً ، وليس من آثاره شرعاً .

ولصاحب الكفاية جواب آخر ، وهو الجواب الثاني في كلامه ، وحاصله ^(١) : ان الكلي عين الفرد ، لا من لوازمه ليكون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوثه .

ولم نعرف حقيقة مرامه ، لأن الكلي اذا كان عين الفرد فاستصحاب عدم حدوث الفرد ينفي بقاء الكلي بطريق أولى ، فعلى ما ذكره يكون عدم جريان استصحاب الكلي أوضح .

ثم لا يخفى أنه لا بد في جريان استصحاب الكلي من كون الخصوصية الموجودة في ضمنها الكلي مرددة بين الطويل والقصير ، بأن كانت حينما كان الفرد من أول حدوثه مردداً بين الأمرين بحيث لم يكن هناك أصل يعين احدى الخصوصيتين ، وإلا فلا يبق معه مجال لاستصحاب الكلي ، كما اذا خرج من المحدث بالأصغر بلل مردد بين البول والمني ، فانه بعد ما توضحاً وإن كان يشك في بقاء حدثه ، إلا ان

استصحاب عدم تحقق الجنابة يعين تعبداً بقاء الحدث الأصغر وارتفاعه بالوضوء ، من غير فرق بين القول بأن الحدث الأكبر مضاف للأصغر ، والقول بأنه مرتبة شديدة منه ، أو القول بأنهما متخالفان يمكن اجتماعهما كالحلاوة والحمرة . فانه على الأول يستصحب عدم تبدل الأصغر بالأكبر . وعلى الثاني يستصحب عدم ترقى الحدث من المرتبة الضعيفة الى المرتبة القوية . وعلى الثالث يستصحب عدم عروض الأكبر ، فاذا جرى الاستصحاب وثبت بالتعبد الشرعي عدم كونه جنباً شمله قوله سبحانه ﴿ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ ^(١) ، فان التفصيل بين الجنب وغيره كما هو صريح الآية المباركة قاطع للشركة ، فبضم الوجدان الى الأصل يكون مأموراً بالوضوء دون الغسل ، فلا مجال حينئذ لاستصحاب بقاء كلي الحدث بعد الوضوء .

والظاهر من عبارة السيد في العروة حيث أفتى في الفرع بوجوب كلا الأمرين من الغسل والوضوء هو فرض كون المكلف متطهراً سابقاً وخرج منه البلل المردد . فتحصل : ان استصحاب الكلي في القسم الثاني لا مانع منه اذا رتب عليه أثر شرعاً ، غايته لا يثبت به لازمه من حدوث الفرد الطويل ، ولا تترتب آثاره .

ثم انه بناءً على القول بطهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ربما يجري في استصحاب الكلي اشكال ، لازمه رفع اليد عن أحد أمرين من استصحاب الكلي وطهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة . وهذا الاشكال أورده السيد الصدر ، وهو معروف بالشبهة العباية ، لأنه فرضها في العباء ، وحاصله : انه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الأعلى والأسفل ، فطهر الأعلى ، فصار متيقن الطهارة ، اما لكونه طاهراً من الأول ، واما لطهارته بالغسل واصابته المطر . فاذا لاقى شيء أحد

الطرفين لم يحكم بنجاسته ، أما الاعلى فلطهارته ، وأما الأسفل فلما بين في محله من طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة . وأما اذا فرضنا شيئاً لاقى كلا الطرفين ، كما اذا وضعنا العباء بنجاستها في قدر من الماء ، لا بد من الحكم بنجاسته ، بناءً على جريان استصحاب الكلّي . وذلك لأنه بعد غسل الطرف الأعلى يشك في بقاء طبيعي النجاسة في العباء ، لأنها إن كانت في الطرف الأعلى فقد ارتفعت ، وإن كانت في الطرف الاسفل فهي باقية ، فيستصحب بقاؤها ، فيكون الملاقي ملاقياً للنجس بالتعبد الاستصحابي .

وهذا أمر لا يمكن الالتزام به ، لأن لازمه أن تكون الملاقاة مع مقطوع الطهارة موجبة لنجاسة الملاقي ، إذ المفروض انه لم يلاق إلا مع طاهر ، هو الطرف الأعلى ، وشيء آخر لا يوجب ملاقاته النجاسة ، وهو الطرف الأسفل ، فكيف أوجب ضم احدهما الى الآخر نجاسة الملاقي ، مع ان كلا منهما لم يكن موجباً لها ، فلا بد من رفع اليد من استصحاب الكلّي أو طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة . وأجاب عنها المحقق النائيني بوجهين باعتبار دورتين ^(١) :

أحدهما : ان محل الكلام في القسم الثاني من استصحاب الكلّي انما هو فيما اذا كان المتيقن مردداً بين فردين وحقيقتين ، بأن تردد وجود الكلّي بين فرد متيقن الارتفاع وفرد آخر يحتمل البقاء . وأما اذا كان الاجمال من الجهات الاخر ، كالمكان او الزمان واللباس ونحو ذلك ، فليس مورد استصحاب الكلّي ، بل هو من قبيل استصحاب الفرد المردد الممنوع عنه ، نظير ما لو علم بوجود زيد في الدار ، وتردد بين ان يكون في الجانب الشرقي الذي انهدم فئات ، وان يكون في الجانب الغربي فهو حي . أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين عشرة دراهم ، ثم ضاع

أحدها ، واحتمل كونه درهم زيد ، فلا يجري في شيء من ذلك استصحاب بقاء المتيقن السابق ، لأنه أمر جزئي حقيقي لا ترد فيه ، وإنما التردد في المحل .

وفيه : انه على هذا يستصحب بقاء الفرد بخصوصه . وعدم كونه اصطلاحاً من استصحاب الكلي لا يضر بما هو المقصود ، ففي المثال يقال : وجود شخص زيد في الدار كان متيقناً ، فيستصحب ، سمي باستصحاب الكلي أم لم يسم ، وليس هذا من استصحاب الفرد المردد واقعاً كما هو واضح . وأما عدم جريان استصحاب بقاء درهم زيد في المثال الثاني فهو من جهة المعارضة باستصحاب بقاء درهم غيره .

ثانيهما : ان استصحاب بقاء طبيعي النجاسة في العباء لا بد وأن يكون بنحو مفاد كان التامة ، ولا يترتب عليه أثر أصلاً ، فان ما يحتمل ترتبه على بقاء كلي النجاسة في الثوب أمران ، أحدهما : عدم جواز الصلاة فيه ، ويكفي في ثبوته وتنجزه نفس العلم الاجمالي السابق ، ثانيهما : نجاسة الملاقي ، وهي لا تترتب عليه إلا بنحو الأصل المثبت .

ومن هنا فرق شيخنا الأنصاري في استصحاب الكرية بينما اذا كان المتيقن وجود الكر في الحوض فاستصحب بقاءه ، وما اذا كان المستصحب كرية الماء فيترتب على الثاني طهارة المتنجس المغسول به دون الأول ، لأنه لا يثبت كرية الماء الموجود في الحوض . والمقام من هذا القبيل ، فانه اذا جرى استصحاب نجاسة أحد الطرفين بخصوصه من الأعلى والأسفل بنحو مفاد كان الناقصة ، وحكم بنجاسته تعبداً ، والمفروض ان الملاقة أمر وجداني ، فيكون الملاقي ملاقياً وجداناً لما هو نجس بالتعبد ، فيحكم بنجاسته ، إلا أن استصحابها كذلك غير جار ، لأن نجاسة الطرف الأعلى متيقن الارتفاع والطرف الأسفل مشكوك الحدوث . وأما استصحاب طبيعي النجاسة في الثوب فلا يترتب عليها نجاسة الملاقي إلا على القول بالأصل المثبت ، بدهاء ان الملاقة كانت مع الأطراف لا الكلي .

وفيه : انه يمكن استصحاب النجاسة بنحو مفاد كان الناقصة ، لكن لا بعنوان الطرف الأعلى أو الأسفل ، ليدور الأمر بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث ، بل بعنوان جزء من الثوب أو العباء ، ونفرضه خيطاً واحداً فنقول : كان ذاك الخيط نجساً يقيناً ، فان كان في الطرف الأعلى فقد طهر ، وإن كان في الطرف الأسفل فبعد باق على نجاسته ، فيستصحب نجاسته بنحو مفاد كان الناقصة ، و المفروض ان الملاقاة أمر وجداني ، فتثبت نجاسة الملاقى .

فالانصاف : ان ما ذكره السيد ليست بشبهة ، بل نلتزم به ، ولا يلزم منه رفع اليد عن استصحاب الكلي ، ولا عن طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة في غير المقام . كما لا يلزم منه أن تكون الملاقاة مع مقطوع الطهارة موجبة للنجاسة .
توضيح ذلك : ان طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة لم تكن لدليل خاص ، بل كانت على القاعدة ، حيث ان العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز وسقوط الاصول في اطرافه فقط ، والملاقي لبعضها ليس من أطرافه ، فيجري فيه قاعدة الطهارة بلا معارض . وفي مورد الشبهة لا تجري قاعدة الطهارة في الملاقي لوجود أصل حاكم عليه ، وهو استصحاب نجاسة الملاقي - بالفتح - فالملاقات مع مقطوع الطهارة لم توجب نجاسة الملاقي ، وإنما أوجبها عدم جريان قاعدة الطهارة فيه .

نعم ملاقاته مع الطاهر أوجبت وجود الأصل الحاكم ، وهذا نظير ما اذا شك في طهارة شيء ، وجرى فيه قاعدة الطهارة ، وفرض ان دخول زيد في الدار اوجب القطع بنجاسته ، فان دخوله ليس موجباً لنجاسة ذلك الشيء ، بل هو موجب للقطع بالنجاسة ، فلا تجري قاعدة الطهارة .

وبالجملة التفكيك بين الأصول العملية غير عزيز . وكأن السيد رحمته الله جعل طهارة ملاقي الشبهة مطلقاً أمراً مفروضاً عنه ، فأشكل على استصحاب الكلي .

بقي فرع لأبأس بذكره ، وهو أنه اذا دار أمر النجس من أول الأمر ، أي قبل أن يحكم بطهارته ، بين كونه من النجاسات الذاتية ، أو من النجاسات العرضية ، كما اذا كان هناك شعر علم نجاسته ، وتردد بين ان تكون ذاتية بان كان شعر خنزير ، أو عرضية لكونه ملاقياً مع البول ، فلا محالة يشك في طهارته اذا غسل ، فهل تستصحب نجاسته أو لا ؟ اما بناء على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فيستصحب عدم كونه معنوئاً بعنوان النجس بالذات ككونه شعر خنزير ، فيدخل بذلك تحت مطلقات أدلة غسل المتنفس ، ومقتضاها طهارته بالغسل . وأما على القول بعدم جريانه ، فلا مانع من استصحاب بقاء النجاسة .

واذا فرضنا شيئاً حكم بطهارته ابتداء ، ثم علمنا بنجاسته ، ودار أمرها بين الذاتية والعرضية ، كما اذا شك في الصابون المجلوب من الخارج انه من شحم الميتة مثلاً أو من الزيت ، فقاعدة الطهارة تقتضي طهارته ، فاذا لاقى النجس بعد ذلك يعلم بنجاسته ، وتردد بين أن تكون ذاتية أو تكون عرضية ، فاذا غسلناه نشك في ارتفاعها ، لأنها على الأول باقية ، وعلى الثاني مرتفعة ، إلا أن الظاهر فيه هو الحكم بالطهارة من غير حاجة الى التمسك باستصحاب العدم الأزلي ، وذلك لأن مقتضى الطهارة الظاهرية الثابتة فيه قبل العلم بنجاسته ترتيب آثار الطهارة الواقعية عليه ، ومن آثارها أنه يطهر بالغسل أو باصابة المطر ونحو ذلك اذا تنجس .

هذا كله في القسم الثاني من استصحاب الكلي . وليعلم ان تفصيل البعض في استصحاب الشخص بين الشك في المقتضي والشك في الرفع جار هنا ، لوجود الملاك ، فتمثيل الشيخ في المقام بالحيوان المردد بين الفيل والبقر لا يناسب مسلكه ، لأنه من الشك في المقتضي الذي لا يلتزم به .

القسم الثالث : من استصحاب الكلي وهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد متيقن الارتفاع ، واحتمل بقائه في ضمن فرد آخر احتمل وجوده معه أو

حدوثه مقارناً لانعدامه بحيث لم يتخلل بينهما فصل زماني فهل يجري فيه الاستصحاب مطلقاً، أو يفصل بين الصورتين، أعني بينا إذا احتمل تقارن الفرد المعلوم تحققه مع الفرد الآخر المحتمل في الوجود وما إذا احتمل حدوثه حين انعدامه. وهو مختار الشيخ^(١) زعماً منه ان في الفرض الثاني قد علم انحصار المتيقن من وجود الكلي بما يتيقن ارتفاعه، فلا يحتمل كون الثابت في الآن اللاحق بقاء للمتيقن السابق، لمكان العلم بانحصاره فيما هو زائل قطعاً، فلا معنى فيه للاستصحاب، وهذا بخلاف الفرض الأول، حيث لا علم فيه بالانحصار، لأن اليقين بوجود الكلي وإن كان مسبباً عن اليقين بوجود الفرد الخاص المتيقن ارتفاعه، إلا ان ذلك لا يستلزم العلم بانحصار وجود الكلي بما تحقق في ضمن ذاك الفرد، بل لا ينافي احتمال وجوده في ضمن فردين، فيشك في بقاء المتيقن السابق، فيستصحب. أو لا يجري فيه الاستصحاب مطلقاً وجوه ؟

والصحيح هو الثالث، وذلك لوضوح أن مورد الاستصحاب إنما هو الوجود أو العدم لا الماهية، على ما هو ظاهر دليل المنع عن نقض اليقين بالشك ولزوم الجري على طبق اليقين السابق. كما انه لا ريب أيضاً في ان الكلي وإن كان موجوداً حقيقة، ولذا اسند اليه الوجود بلا عناية، كما يسند الى الفرد، إلا انه ليس له وجود مستقل، وإنما هو موجود بوجود أفراد، ووجوده في كل فرد مغاير لوجوده في ضمن الفرد الآخر، وإن كانت الأفراد واحدة بالنوع أو بالجنس، ولذا لا يصح حمل بعض الأفراد على بعض وإن كانت مماثلة، فلا يقال زيد عمر أو الفرس بقر، فالمضاف متعدد وإن كان المضاف اليه واحداً.

وعليه فاليقين بوجود الفرد إنما يستلزم العلم بتحقيق الكلي بذاك الوجود الخاص، فما تعلق به اليقين من وجود الكلي هو وجوده في ضمن الفرد المعلوم

وقد ارتفع قطعاً ، ووجوده في ضمن الفرد الآخر مشكوك الحدوث ، وليس هناك شيء ثالث سوى الطبيعي ، وهو غير قابل للاستصحاب . وهذا من غير فرق بين صورتين ، بداهة ان احتمال عدم انحصاره فيه لا يجدي في جريان الاستصحاب بعد عدم تمامية أركانه .

وبالجملة الوجه في فساد التفصيل هو ان المسبب يدور مدار سببه سعة وضيقاً ، فالعلم بوجود الفرد لا يستدعي سوى العلم بتحقيق الكلي بذاك الوجود لا أكثر ، والمفروض ارتفاعه قطعاً ، فكيف يستصحب .

وبما بيناه ظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ، فانه في القسم الثاني يشك في بقاء وجود الكلي الذي علم حدوثه بعينه من جهة احتمال كون الفرد الحادث هو الباقي ، فيستصحب ذاك الوجود بشخصه . وهذا بخلاف القسم الثالث ، حيث يعلم فيه بارتفاع الوجود المتيقن حدوثه ، ويشك في بقاءه بوجود فرد مشكوك حدوثه .

وقد أورد على الشيخ بوجه آخر حاصله : انه اذا احتمل المكلف حدوث الجنابة حال النوم وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل ، وعدم ارتفاع حدثه بخصوص الوضوء ، بناءً على جريان استصحاب الكلي في الصورة الثانية من هذا القسم ، فان بعد ما نام وحدث بالأصغر يحتمل تحقق فرد آخر من الحدث مقارناً له ، وهو باق لم يرتفع بالوضوء ، وهذا لا يمكن الالتزام به .

ونقول : أما مختار الشيخ فهو غير تام كما عرفت . ولكن هذا الايراد غير وارد عليه ، لما مر من ان استصحاب الكلي في المثال محكوم باستصحاب عدم حدوث الجنابة ، ومقتضى التفصيل في الآية الشريفة ان القاطع للشركة ان الحدث اذا لم يكن جنباً وجب عليه الوضوء دون الغسل ، وبضم الوجدان الى الأصل يتم موضوعه ، فلا مجال لاستصحاب الحدث .

ثم انه ذكر في الكفاية^(١) ان المشكوك فيه اذا كان من مراتب المتيقن ، وكان الاختلاف بينها بمجرد الشدة والضعف ، كما في الألوان فيما اذا تيقن الانسان بتحقيق السواد الشديد مثلاً ، ثم علم بارتفاع تلك المرتبة ، وشك في ارتفاعه رأساً وبقائه في ضمن مرتبة ضعيفة ، جرى فيه الاستصحاب ، لأن الضعيف والقوي من طبيعة واحدة وان كانا مختلفين في الوجود حقيقة ، إلا أنها متحدان بنظر العرف واختلاف المرتبة يعد من الأوصاف والحالات ، فكأن نفس الوجود المتيقن يشك في بقاءه ، فيستصحب .

وتقول : أما ما أفاده من جريان الاستصحاب فيما اذا احتمل حدوث مرتبة أخرى بعد انعدام المرتبة المتيقنة ، كما اذا علمنا بارتفاع ما كنا على يقين منه من مرتبة عدالة زيد أو علمه ، واحتملنا حدوث مرتبة أخرى منها أشد أو أضعف ، فهو تام لا شبهة فيه ، إلا أن عده من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، كما هو ظاهر كلامه ، غير صحيح ، لأنه يعتبر فيه أن يكون هناك وجودان ، أحدهما : متيقن الارتفاع ، والآخر : محتمل الحدوث ، وليس المقام هكذا ، بداهة ان اختلاف المرتبة لا يوجب ذلك ، بل المراتب المختلفة ماهية واحدة موجودة بوجود واحد حقيقة . وهذا أحد البراهين التي اقيمت على اصالة الوجود ، فانهم ذكروا أن الماهية لو كانت هي الأصلية لزم تحقق امور اصيلة غير متناهية فيما بين المبدء والمنتهى عند اختلاف مراتب الكم والكيف ، لاستحالة الطفرة ، فان كل مرتبة منها ماهية مستقلة ، فاذا كانت الطفرة مستحيلة ، لا بد وأن يكون الرقي من الضعف الى الشدة بالترتيب ، وكل مرتبة تفرض فهي قابلة للتجزية ، فيلزم المحذور المزبور .

وكيف كان لا ريب في ان المراتب المختلفة بالشدة والضعف كلها موجودة بوجود واحد حقيقة . وعليه فهما شك في بقاء المتيقن بمرتبته الاخرى ضعيفة أو شديدة فنفس الوجود المتيقن هو الذي يحتمل بقاءه ، فاستصحابه من قبيل القسم الأول .

بقي الكلام فيما حكاه شيخنا الأنصاري عن الفاضل التوحي . فانه ﷺ أورد على المشهور حيث ذهبوا الى نجاسة اللحم والجلد مما شك في وقوع التذكية عليه تمسكاً باصالة عدم التذكية ، بأنها أعني الذبح مع الشرائط المعتمدة فيه لازم أعم للميتة التي هي الموضوع للنجاسة والحرمة ، فان عدم التذكية قد يجتمع مع الحياة فلا يترتب عليه النجاسة ولا الحرمة ، وقد يقارن زهاق الروح ، والمتيقن إنما هو عدم التذكية حال الحياة ، واستصحابه لا يثبت عدم التذكية حال زهاق الروح .

وبعبارة اخرى : موضوع النجاسة والحرمة أمر وجودي ، وهو الموت ، ولا يثبت باستصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان الذي كان متيقناً حال حياته ، فانه نظير التمسك باستصحاب بقاء الضاحك في الدار ، فيما اذا علم بوجود زيد فيها ، وعلم خروجه منها أيضاً ، مع احتمال دخول عمر ومقارناً لخروجه ، لاثبات وجود عمر في الدار ، وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، فحينئذ يجري استصحاب عدم كونه من الميتة ، فان لم تعارضه اصالة عدم التذكية ترتب عليه الحل والطهارة ، وان سقط بالمعارضة كانت قاعدة الطهارة والحل كافية لاثباتها .

وأشكل عليه الشيخ ، أولاً : ان الميتة شرعاً عبارة عما لم يذك ، فالموت عنوان عدمي .

وثانياً : ان النجاسة والحرمة رتبا على ما لم يذك . واستدل عليه بآيات

وروايات . فمن الآيات قوله سبحانه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ^(١) وقوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ﴾ ^(٢) ، فالموضوع مركب من الحيوان الذي زهق روحه ولم تقع التذكية عليه ، ويمكن احرازه بضم الوجدان الى الأصل ، فالوجدان يحرز زهاق الروح ، وبالأصل عدم وقوع التذكية عليه ، فيحكم بنجاسته وحرمة ^(٣) .

ويؤكد ما ذكره الشيخ تسالمهم على نجاسة الحيوان الذي لم يمت حتف أنفه ولم يذبح مع الشرائط المعتبرة في التذكية ، كما اذا ذبح على غير القبلة ، أو بغير الحديد الى غير ذلك ، فان النجاسة لو كانت مترتبة على عنوان الميتة وكان أمراً وجودياً لزم أن لا يحكم فيه بالنجاسة .

وأشكل على الفاضل التوني أيضاً بما حاصله : بأن النجاسة وان رتبت على الميتة إلا أنها رتبت على ما لم يذك أيضاً ، فللنجس فردان ، الميتة وغير المذكى ، فاثبات عنوان الميتة وان لم يمكن باصالة عدم التذكية ، إلا ان ثبوت العنوان العدمي كاف في نجاسته .

ونقول : الصحيح ماذهب اليه الفاضل التوني . ولا يرد عليه شيء من الاشكالين .

أما ما أورده الشيخ أولاً من أن الميتة أمر عدمي ، فهو مخالف للفهم العرفي وما صرح به بعض اللغويين من ان الموت عبارة عن زهاق الروح بحتف الأنف . وأما ما ذكره ثانياً من ان كون موضوع النجاسة هو اللحم أو الجلد الذي لم تقع التذكية عليه ، مستدلاً بالآيات والأخبار .

ففيه : ان جميع ذلك وارد في حرمة الأكل ، أو عدم جواز الصلاة فيه ، وليس

(١) الأنعام : ١٢١ .

(٢) المائدة : ٣ .

(٣) فرائد الأصول : ٦٤١/٢ - ٦٤٢ ط . جامعة المدرسين .

شيء منها ناظراً الى النجاسة ، فقوله تعالى ﴿ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ صريح في حرمة الأكل . كما ان المستثنى منه في الآية الثانية أيضاً كذلك ، وكلام الفاضل التوني ليس في حرمة الأكل ، ولا في عدم جواز الصلاة ، بل هو ناظر الى النجاسة . وكأن الشيخ لم يتأمل كلامه كما هو حقه . ومن الظاهر عدم ترتب النجاسة على ما لم يذك في شيء من الأدلة .

نعم قد يتوهم ذلك من مفهوم رواية الصيقل وقوله ﷺ فيها (وإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس) بدعوى ان مفهومه أنه اذا لم يكن ذكياً ففيه بأس ، والمراد بالباس النجاسة . وقد أجبنا عنه في بعض تنبيهات البراءة بضعف السند والدلالة . أما ضعف السند فظاهر . وأما ضعف الدلالة فلعدم تحقق المفهوم لهذه الجملة ، إذ المراد بما لم يذك فيها هي الميتة المسؤول عنها في صدر الرواية ، والقرينة على ذلك عدم ثبوت المفهوم لها بالاضافة الى القيد الآخر المذكور فيها ، وهو قوله ﷺ (وحشياً) بداهة عدم خصوصية لكون الحيوان وحشياً في نفي البأس أصلاً .

وأما الاشكال الآخر فيرده : ان دعوى ثبوت النجاسة لعنوان غير المذكي تحتاج الى دليل ، ولم نعثر عليه .

فالصحيح : ما ذهب اليه الفاضل التوني من طهارة اللحم والجلد المشكوك وقوع التذكية عليه وان حرم أكله ولم تصح الصلاة فيه .

القسم الرابع : من استصحب الكلي وهو ما اذا حصل للمكلف يقينان ، وتعلق كل منهما بعنوان مغاير لما تعلق به الآخر ، واحتمل اتحاد المعنوي بهما خارجاً مع العلم بزوال ما تعلق به اليقين الأول ، مثلاً بأن علم بشيء من طريق الرؤية وعلم بارتفاعه ، وعلم ايضاً من طريق السمع مثلاً بتحقيق عنوان قابل للانطباق على المتيقن الأول الذي علم زواله ومحتمل الانطباق على فرد آخر يحتمل بقاؤه ، كما اذا

رأى زيداً في الدار ، فعلم بوجوده فيها ، ثم رآه قد خرج ، وسمع صوت متكلم ، فعلم بوجوده فيها بهذا العنوان واحتمل كونه زيداً الذي علم بخروجه كما احتمل أن يكون غيره وهو باق في الدار بعد جزماً أو احتمالاً .

والفرق بينه وبين القسم الثاني والثالث واضح . ففي القسم الثاني لم يتعلق اليقين بارتفاع المتيقن أصلاً ، بل كان المتيقن مردداً بين متيقن الارتفاع ومشكوك البقاء ، فاليقين بالارتفاع فيه كان تقديرية ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث يعلم المكلف بزوال ما علم بتحقيقه أولاً . وفي القسم الثالث وإن كان اليقين بارتفاع الفرد المتيقن حدوثه موجوداً ، فهما مشتركان من هذه الجهة ، إلا أنه ليس فيه إلا يقين واحد ، قد تعلق بأمر واحد ، وهو الفرد المتيقن زواله ، وفي المقام يقينان تعلقا بعنوانين ، أحدهما : ذات زيد في المثال ، والآخر : عنوان المتكلم ، بحيث لو سئل عما علم به أجاب بأني عالم بأمرين .

ويجري فيه الاستصحاب ، لتامة أركانه ، إذ لا يعتبر فيه سوى اليقين بحدوث شيء بأي عنوان تعلق اليقين به والشك في بقاءه ، ففي المثال تحقق الإنسان في الدار بعنوان المتكلم متيقن ، ويشك في بقاءه ، فيستصحب بقاء الطبيعي الملغى عنه خصوصية كونه في ضمن زيد أو عمرو . ولا يعتبر في الاستصحاب كون المتيقن معلوماً بذاته دون عنوانه ، على ما هو ظاهر إطلاق الأدلة .

نعم ربما يكون هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب آخر شخصي أو كلي ، فيسقطان بالمعارضة ، والمثال الشرعي لذلك ما إذا علم المكلف بالجنابة ليلة الخميس ، وعلم بارتفاعها بالغسل ، ثم رأى في ثوبه أثراً ، فعلم بحدوث الجنابة حين خروجه بهذا العنوان ، وتردد بين أن تكون هي الجنابة السابقة التي اغتسل منها ، أو تكون جنابة أخرى باقية ، فيستصحب بقاء طبيعي الجنابة المتيقنة حين خروج ذاك الأثر مع الغاء خصوصية كونها هي الجنابة السابقة أو غيرها ، ويعارضه استصحاب

بقاء شخص الطهارة المتيقنة حين الفراغ من الغسل ، فانه يشك في ارتفاعها ، فيستصحب بقاؤها . ونظيره ما إذا علم بأنه أتى بوضوئين وحدث ، واحتمل كون الحدث بعد الوضوء الأول وقبل الوضوء الثاني فالطهارة الحاصلة منه باقية ، أو بعد كلا الوضوئين فالوضوء الثاني كان تجديدياً ، فهو محدث فعلاً ، فيستصحب بقاء الطهارة المتيقنة حين فراغه من الوضوء الثاني ، سواء كانت مسببة عنه أو عن سابقه على تقدير كونه تجديدياً ، إلا أنه يعارضه استصحاب بقاء الحدث المتيقن حيناً أحدث المشكوك ارتفاعه .

وبالجملة فاستصحب الكلي في القسم الرابع جار في نفسه ، فكلمة عارضه استصحاب آخر كما في المثالين سقط بالمعارضة ، وإلا عمل على طبقه كما في المثال العرفي المتقدم .

وللمحقق الهمداني رحمته تفصيل في جريان الاستصحاب في المقام بين تعدد السبب ووحدته ، أي بينما إذا كان تحقق ذات السبب ثانياً متيقناً والشك في سببيته وتأثيره وما إذا كان الشك في أصل تحققه ، فصحح جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ، لأن مرجع الشك فيه الى حدوث ما يوجب ، والأصل عدمه . مثال الأول ما لو علم بوضوئين وشك في سببية الثاني للطهارة لاحتمال كونه تجديدياً ، فيستصحب فيه الطهارة . ومثال الثاني ما إذا علم بالجنابة والغتسال منها ، ثم رأى في ثوبه أثراً ، واحتمل كونه هو السبب الأول للجنابة وكونه سبباً آخر غير الأول ، فلا يجري فيه استصحاب الجنابة ، لجريان استصحاب عدم تحقق السبب لها ثانياً ، وزعم رحمته تقدمه على استصحاب الجنابة على ما يظهر من بعض كلماته .

وبما ذكرناه ظهر فساد هذا التفصيل ، لأن العلم بتعدد السبب لا ربط له باستصحاب المسبب ، بل جريانه فيه يدور مدار العلم بتحقيق نفس المسبب حدوثاً

والشك فيه بقاءً ، وهو موجود في صورتين ، بدهاة تيقن المكلف في الصورة الثانية أيضاً بالمسبب أي الجناية حين خروج الأثر ، والشك في ارتفاعه ، فيستصحب ، وإن لم يكن له علم بتعدد ذات السبب .

وبعبارة أخرى : جواب هذا التفصيل ما بيناه في دفع ما أورد به على استصحاب الكلي في القسم الثاني ، حيث توهم ان منشاء الشك في بقاء الكلي هو الشك في حدوث الفرد الطويل ، واصالة عدم حدوثه حاكمة على استصحاب الكلي .

وأجبنا عنه بوجهين :

أحدهما : أنه ليس الشك في بقاء الكلي مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، بل هو مسبب عن الشك في كيفية الحادث ، وأنه هو الفرد الطويل أو القصير ، وليس لها حالة سابقة لتستصحب .

ثانيهما : ان ارتفاع الكلي ليس أثراً شرعياً لعدم حدوث الفرد الطويل ليكون التعبد به رافعاً للشك في بقاء الكلي وتتم الحكومة .

وفي المقام يجري كلا الوجهين فنقول :

أولاً : ليس الشك في بقاء الكلي كطبيعي الجناية مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الثاني من السبب ، وإنما هو مسبب عن احتمال انطباق ما تعلق به اليقين الثاني على ما تعلق به اليقين الأول وعدمه .

وثانياً : نسلم ذلك إلا ان ارتفاع الكلي ليس أثراً شرعياً لعدم حدوث الفرد الثاني من السبب ليكون التعبد به رافعاً للشك في بقاء الكلي على ما هو شأن حكومة أحد الأصولين على الآخر .

وعليه فلا يمنع اصالة عدم حدوث الفرد الثاني في السبب من استصحاب بقاء الكلي . نعم يكون معارضاً له .

فالصحيح جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ، غاية الامر اذا كان له معارض يسقط بالمعارضة ، وإلا ترتب عليه الأثر كما ذكرنا .

ثم انه قد يورد على الاستصحاب في امثال هذه الموارد بأنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وذلك لأن عنوان أدلة الاستصحاب انما هو نقض اليقين بالشك ، فيختص بما اذا كان رفع اليد عن الحالة السابقة مصداقاً لذلك العنوان ولا يعم غيره . وفي المقام يعلم بزوال الذات المتيقن تحققها أولاً . وأما العنوان المتيقن ثبوته ثانياً ، فهو وان لم يكن متيقن الارتفاع ، إلا أنه قابل الانطباق على المتيقن الأول وعلى غيره ، فان كان منطبقاً عليه كان رفع اليد عنه من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، لأن ارتفاعه كان معلوماً على الفرض ، وإن كان منطبقاً على فرد آخر غيره فرفع اليد عنه من نقض اليقين بالشك ، حيث لم يحرز الثاني ، فالتمسك بادلة الاستصحاب يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وهو فاسد كما بين في محله .

والجواب عنه ان العنوان الذي تعلق به اليقين أعني وجود المتكلم في المثال إنما يحتمل انطباقه على ذات المتيقن الأول ، أي الذي علم زواله ، لا بما أنه متيقن ليكون اليقين بالعنوان منتقزاً باليقين بارتفاع الذات . كما ان المستصحب ليس بقاء نفس الذات كوجود زيد في المثال ، بل بما أنه متكلم ، وارتفاع المتيقن بهذا العنوان مشكوك بالوجدان ، فكيف يكون جريان الاستصحاب فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، بل تستحيل الشبهة المصداقية في الصفات النفسانية بأن لا يدري الانسان أنه شاك في شيء أو عالم به . ومن هنا قلنا لا يتحقق لأدلة الأصول العملية شبهة مصداقية اصلاً . فأركان الاستصحاب فيما نحن فيه تامة ، وهي اليقين بوجود المتكلم في الدار ، والشك في بقائه ، فيجري فيه الاستصحاب . غايته قد يسقط بالمعارضة كما بيناه . فأقسام استصحاب الكلي اربعة .

التنبية الخامسة: استصحاب الزمان والامور التدريجية.

والبحث عن جريان الاستصحاب يقع في مقامين :

المقام الأول : في نفس الزمان . وملخص الكلام فيه : انه على القول ان الزمان موجود واحد ، وحقيقته التدرج ، متقوم بالانقضاء والانصرام ، ولذا يعبر عنه بالوجود غير القار ، اتحدت القضيتان حقيقة فيما اذا تعلق اليقين بزمان ثم شك في بقاءه ، لأن الوجود الواحد تعلق به اليقين والشك ، فيجري فيه الاستصحاب ولو اعتبر فيه الاتحاد الدقي .

وأما على القول بأن الزمان مركب من آتات متباينة قصيرة لا تتجزى ، كما قالوا بتركب الأجسام من اجزاء لا تتجزى في مقابل القول بتركبها من المادة والصورة ، مع استحالة الالتزام بهذا القول ، لأن بعض البراهين المذكورة لذلك في الاجسام جارية في آتات الزمان ، فالاتحاد العقلي بين القضيتين حينئذ وان لم يكن متحققاً ، إلا أن الاتحاد العرفي موجود ، وهو كاف ، لأن مورد الاستصحاب ليس قطع الزمان واجزائه ، بل يستصحب نفس الزمان ، وهو وجود واحد عرفاً ، وان لم يكن كذلك بالدقة ، فينطبق عليه عنوان نقض اليقين بالشك عرفاً ، وهو المتبع في باب الظهورات كما عرفت . فعلى التقديرين لامانع من جريان الاستصحاب في الزمان . ثم الأثر ان كان مترتباً على عدم ضد الزمان ، كما رتب جواز الأكل والشرب على عدم طلوع الفجر بقوله سبحانه ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾^(١) ، ووجوب الصلاة على عدم انتصاف الليل بقوله تعالى ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) أي انتصافه ، جرى استصحاب عدم

(١) البقرة : ١٨٧ .

(٢) الاسراء : ٧٨ .

تحققه عند الشك فيه بلا اشكال ، ورتب عليه الأثر ، سواء كان الزمان وجوداً واحداً ، أو وجودات عديدة ، فانه بحث في الزمان ، وأما عدمه فهو أمر واحد مستمر .

وأما إن كان الأثر مترتباً على وجود الزمان ، فان كان شرطاً أو ظرفاً للحكم التكليفي أو الوضعي بنحو مفاد كان التامة فقط ، ولم يكن قيداً لموضوع الحكم ولا لمتعلقه ، جرى فيه الاستصحاب على ما تقدم ، وترتب عليه الأثر .

وأما إن كان قيداً للموضوع أو المتعلق أيضاً ، كما في الصوم الواجب ايقاعه في نهار رمضان ، أو الصلاة الواجب ايجادها في الزوال ، فاستصحاب الزمان فيه لا يثبت وقوع الواجب فيه إلا على القول بالأصل المثبت ، وبدونه لا أثر للتعبد ببقاء الوجوب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان ، بل لا معنى له .

وبالجمله ربما يورد على استصحاب الزمان بأن الأثر إنما يترتب عليه فيما اذا كان شرطاً للحكم ولم يكن قيداً للموضوع ولا للمتعلق ، وإلا فلا أثر لاستصحاب الزمان ، إذ لا يثبت به وقوع الفعل في الزمان المطلوب إلا بنحو الأصل المثبت ، فان لازم بقاء الزمان عقلاً وقوع الفعل فيه .

ومن هنا عدل الشيخ وتبعه المحقق النائيني ^(١) عن استصحاب الزمان الى استصحاب الحكم المتعلق بالفعل المقيد بالزمان ، بتخيل ان موضوعه نفس المكلف ، وهو محرز البقاء . فيقال : وجوب الصوم في النهار على المكلف كان متيقناً يشك في بقاءه ، فيستصحب ، ويكفي هذا في اثبات وقوع الفعل في الزمان الخاص .

وفيه : أنه ليس أثراً شرعياً لبقاء الحكم كذلك ، وإنما هو من لوازمه العقلية ، إذ بدونه يلزم التكليف بما لا يطاق ، فاذا أثبت استصحاب الحكم وقوع الفعل في

الزمان الخاص فاستصحاب الزمان يشبهه أيضاً ، لأنه لازم عقلي لكلا الأمرين ، فلا يبقى حينئذ مجال للاستصحاب .

والحاصل : مثبتات الاستصحاب ان كانت حجة ترتب الأثر على استصحاب الزمان وهو الأصل السببي ، فلا يجري الاستصحاب في الحكم ، وإلا فلا أثر لاستصحاب المسبب أيضاً .

ولعل صاحب الكفاية ^(١) لهذه الجهة ذهب في دفع الشبهة الى وجه آخر ، وهو العدول الى اجراء الاستصحاب في الانصاف ، لا في الحكم ولا في الزمان ، فذكر ان الفعل كالامساك كان متصفاً بكونه في النهار مثلاً فيستصحب اتصافه به . وفيه : أنه إنما يتم فيما مثل به ، أي فيما اذا كان الفعل أمراً واحداً مستمراً ، قد شرع المكلف به حيناً كان متيقناً بالوقت ، وشك في بقاءه في الأثناء ، فيصح حينئذ ان يقال أنه كان نهائياً فيستصحب . وأما اذا أراد الشروع في الفعل بعد الشك في الزمان ، كما اذا كان المكلف عاصياً فتاب ، وأراد الامساك وهو شاك في بقاء النهار ، فان امساكه في هذا الفرض لم يكن نهائياً ليستصحب اتصافه به إلا بنحو الاستصحاب التعليقي ، الذي لا نقول به ، وعلى تقدير القول به يختص جريانه بالأحكام دون الموضوعات .

فهذا الوجه يختص بما ذكره من المثال ونظائره ، فلا بد من التماس وجه آخر لدفع الشبهة .

فالصحيح أن يقال : تارة : لا يستفاد من الدليل إلا تقيد الوجوب بالزمان دون الواجب ، كما ورد في الحديث (اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين ، الظهر والعصر ، إلا أن هذه قبل هذه ، ثم أنت في وقت منها حتى تغيب الشمس) ^(٢)

(١) كفاية الأصول : ٣١٦/٢ - ٣١٧ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٢٦/٢ ، باب ٤ من أوقات الصلاة ، ح ٢٤ .

ونظيره ورد في تحديد وجوب العشائين بانتصاف الليل وكونه مغيباً به ، فإذا شك في تحقق الغاية يستصحب عدمها ، وترتب عليه الأثر ، وهو وجوب الاتيان بالفعل المفروض عدم تقيده بالزمان الخاص ، فيمكن احراز امتثاله . فهذا الفرض خارج عن مورد الاشكال .

واخرى : يستفاد من الدليل تقيد الواجب بالزمان الخاص ، كتقيد الوجوب به ، وهو مورد الشبهة .

والتحقيق في دفعها : أننا بينا في بحث العام والخاص أن المركب قد يكون مركباً من العرض وموضوعه ، وقد لا يكون كذلك . أما ان كان مركباً من العرض ومعروضه ، فالظاهر كون المأخوذ فيه عنوان الاتصاف ، فان كان له حالة سابقة يستصحب عند الشك ، وإلا فاستصحاب الوصف بنحو مفاد كان التامة لا يثبت الاتصاف .

وأما اذا لم يكن مركباً من العرض وموضوعه ، بل كان مركباً من أمرين لا ارتباط بينهما ، سواء كان مركباً من جوهرين كوجود زيد وعمرو ، أو من عرضين في محل واحد كعلم زيد وعدالته ، أو في محلين كعلم زيد وفسق عمرو ، أو جوهر وعرض في محل آخر ، يستحيل في جميعها أن يكون المأخوذ عنوان الاتصاف ، إذ لا معنى لاتصاف عرض أو جوهر بمثله ، ولا جوهر بعرض في محل آخر ، بل مقتضى طبع المطلب ان يكون المأخوذ فيها مجرد اجتماع الأمرين أو الجمع بينهما ، فيمكن احراز كلا الأمرين بالوجدان أو بالتعبد الاستصحابي بنحو مفاد كان التامة ، كما يمكن احراز أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب ، كما في الصلاة والطهارة ، فانهما عرضان للمكلف ، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر ، فعنى تركيب المأمور به منهما لزوم الجمع بينهما في الوجود في زمان واحد ، فيمكن احرازهما بضم الوجدان الى الأصل ، ولم يستشكل أحد في حصول الامتثال اذا

صلى المكلف بالطهارة المستصحبة ، فكانت الصلاة محرزة بالوجدان والطهارة بالاستصحاب .

والركب من الفعل والزمان من هذا القليل ، فاذا ثبت الزمان بالتعبد ، والاتيان بالفعل بالوجدان ، فقد احرز المركب بضم الوجدان الى الأصل .

نعم للشارع ان يأخذ في حكمه عنواناً بسيطاً منتزعاً من أمرين متغايرين لا ارتباط بينهما ، كعنوان التقارن أو السبق أو اللحوق ، فلا يثبت باستصحاب الزمان ، الا أنه غير مختص بالزمان ، لجريانه في المركب من غيره أيضاً ، وهو خارج عن محل البحث ، فان محل الكلام التقيد بالزمان لا العنوان الانتزاعي .

فالحق جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً .

المقام الثاني : والكلام فيه يقع في موردين . فانه تارة : يتكلم في غير الزمان من الامور التدريجية المتقومة بالتصرم والانقضاء ، بحيث يوجد جزء منه فينعدم ثم يوجد الجزء الآخر وهكذا ، ويستحيل اجتماع جزئين منه في زمان أو مكان واحد ، كالحركة والجريان والتكلم . واخرى : في الأمر القار في نفسه المقيد بأمر غير قار . أما المورد الأول : فينقسم الى قسمين . فانّ من الأمر التدريجي ما يكون له اتصال حافظ لوحده ، نظير نفس الزمان كالحركة والجريان ، فيكون له وحدة حقيقية . ومنه ما ليس بين أجزائها اتصال كالتكلم .

أما القسم الأول ، فقد ظهر فيه الحال مما بيناه في استصحاب الزمان ، فان الحركة مثلاً وهي كون الشيء في زمان أو مكان بعد كونه في الزمان أو المكان الآخر موجود واحد مستمر حقيقة ما لم يتخلل سكون بين تلك الأكوان ، لأن الاتصال مساوق للوحدة . وعليه فتتحد القضية المتيقنة والمشكوكة حقيقة بالدقة ، فيجري فيها الاستصحاب . ومع التنازل بالبناء على كونها مركبة من أكوان متباينة ، كتركب الزمان من آتات كذلك وعدم كون الاتصال مساوقاً للوحدة ، لا ريب في أنه

يوجب الوحدة عرفاً ، وهي كافية في جريان الاستصحاب .

ثم انه بناء على ما ذكرناه من شمول ادلة الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي ، كشموله لموارد الشك في الرافع ، يجري الاستصحاب اذا شك في بقاء الحركة ، سواء كان منشأؤه الشك في وجود الرافع ، أو في المقتضي ، أو في حدوث مقتضى البقاء بعد العلم بارتفاع مقتضى الحركة حدوثاً ، ففي جميعها يجري الاستصحاب .

وكل هذه الفروض متصورة في الحركة ، فانه تارة : يكون مقتضى الحركة بقاء محرزة ويشك فيها لاحتمال طرو الرافع ، كما اذا علم بخروج زيد من منزله قاصداً مكاناً يقتضي بقاؤه في السير إلا انه يحتمل انقطاعه لوجود مانع في البين ، فيجري استصحاب الحركة . واخرى : يشك في ثبوت مقتضى البقاء ، كما اذا علم بخروج زيد من داره ، ولم يعلم أنه خرج بداعي زيارة كربلا ليكون مسيره مستمراً ، أو الكوفة مثلاً ليكون منقضياً ، فالشك يكون في مقتضى الحركة ، فيستصحب بقاؤها . وثالثة : يعلم بأن ما دعاه الى السير كان قصيراً لم يبق الى الآن ، ولكن يحتمل استمرار الحركة لاحتمال انقداح داع آخر له على السير ، ويجري فيه الاستصحاب أيضاً .

إلا أن المحقق النائيني منع عنه في القسم الأخير ، حتى بناء على جريانه عند الشك في المقتضي ، بدعوى : ان حافظ الوحدة في الحركة انما هو الداعي ووحدته ، فاذا فرض بقاء الحركة بداعي آخر ، فهي حركة اخرى حادثة مباينة للحركة الاولى لا بقاؤها ، فكيف يستصحب ^(١) .

وبما ذكرنا ظهر الجواب عنه ، فان حافظ وحدتها هو الاتصال لا الداعي .

ولو كان تعدد الداعي مَخْلًا بالوحدة لزم بطلان الصلاة اذا سجد المصلي لوجه الله وأطال سجوده بداعي آخر ، فانه عليه يكون التطويل سجدة اخرى ، وهي زيادة عمدية توجب البطلان .

وقد اورد على جريان الاستصحاب في هذا الفرض أيضاً بأنه محكوم لاستصحاب عدم حدوث مقتضى البقاء ، أي الحركة الزائدة ، فان الشك فيه مسبب عن الشك فيه .

وفيه : ان السببية وان كانت ثابتة إلا انه لا يترتب أثر على استصحاب عدم حدوث مقتضى البقاء ، واثبات عدم تحقق المقتضي والمعلول به مثبت ، فلا يجري . فلا مانع من جريان استصحاب الحركة في شيء من الفروض الثلاثة . وما ذكرناه فيها جار في الجريان أيضاً ، فانه وجود واحد مستمر ، وحافظ وحدته الاتصال ، والشك في بقاءه تارة : يكون من الشك في الرفع ، واخرى : الشك في المقتضي ، وثالثة : الشك في حدوث مقتضى البقاء ، على التفصيل المتقدم ، ويجري فيه الاستصحاب على جميع التقادير .

وقد ذهب صاحب الكفاية^(١) الى جريان الاستصحاب في الحركة ونظائرها من الجريان والسيلان ، ولو تخلل بين اجزائها سكون ما ، بدعوى : ان العرف لا يراه مَخْلًا بالوحدة اذا كان يسيراً ، وإن كان مَخْلًا بها بالدقة العقلية ، فتكون الحركة الحادثة بعد السكون مغايرة مع السابقة عليه عقلاً لا بقاء لها ، وكذا حال الجريان والسيلان .

وفيه : أن نظر العرف وان كان أوسع من النظر الدقي ، إلا أنه لا ريب في اتفاق العقل والعرف على مضادة السكون مع الحركة ، كاتفاقهما على استحالة اجتماع

الضدين ، فاذا تفتن العرف الى تخلل السكون بين الحركتين ولو يسيراً حكم بانقطاع الحركة الاولى وحدوث حركة اخرى .

نعم بعض العناوين لا تكون متقومة باستمرار الحركة وعدم تخلل السكون ، كعنوان السفر ، فانه لا ينافيه المكث في أثناء الطريق ، فاذا شك في بقاءه يستصحب ولو علم بتخلل السكون في البين .

هذا كله في القسم الأول .

وأما القسم الثاني : كالتكلم ، فلا بد وأن تكون وحدته اعتبارية ، لعدم الاتصال ، بداهة عدم وجود الاتصال فيما هو المتعارف من الكلام ، بل يتخلل السكوت في البين ، فمن هذه الجهة يفرق بين الكلام وبين الزمان والحركة ونحوها ، فانها مضافاً الى اتصافها بالوحدة العرفية متصفة بالوحدة الحقيقية ، لاتصال بعض أجزائها ببعض ، بخلاف التكلم ، حيث ان وحدتها اعتبارية محضة ، بمعنى ان المتكلم يعتبر جملة من الكلمات شيئاً واحداً ، كالقصيدة أو الخطابة ونحوها ، فيكون الميزان جريان الاستصحاب فيه بتحقيق الوحدة الاعتبارية . ويتصور فيه الشقوق الثلاثة ، من كون الشك في البقاء من الشك في الرفع ، أو في المقتضي ، أو في حدوث مقتضى البقاء بعد اليقين بارتفاع مقتضى الحدوث .

والتكلم بالسور القرآنية ونقل الحكايات والمكاتيب كلها من هذا القبيل . ومثل التكلم الصلاة من حيث كون وحدة اجزائها اعتبارية ، فانها مركبة من مقولات متباعدة ، وهي واحدة باعتبار الشارع ، فاذا شك في بقاء المصلي فيها لأحد الوجود المتقدمة ، أو بقاءه في السورة مثلاً ، جرى فيه الاستصحاب ، لكفاية الوحدة الاعتبارية فيه .

وأما المورد الثاني : أعني ما إذا لم يكن الشيء في نفسه تدريجياً ، لكنه قيد بأمر تدريجي ، فصار تدريجياً بلحاظ قيده ، كالصوم في النهار ، فالشك في بقاء

الحكم المتعلق به يتصور على ثلاثة أوجه .

الأول : أن يشك فيه لشبهة موضوعية ، كما اذا علم بأن غاية وجوب الامساك سقوط القرص ، ثم شك فيه لغيم ونحوه . ويجري فيه الاستصحاب الموضوعي ، أي بقاء الزمان ، أو عدم تحقق الاستتار ، ويترتب عليه الحكم ، وهو وجوب الامساك النهاري .

الثاني : ما إذا شك في بقاء القيد لشبهة حكمية وتردده بين الأقل والأكثر ، أي بينما هو مقطوع التحقق وما هو متيقن الزوال . إما لاجمال الدليل أي لشبهة مفهومية ، كتردد المغرب بين استتار القرص وذهاب أمر آخر معرفه ذهاب الحمرة ، وتردد غسق الليل بين نصف ما بين غروب الشمس وطلوعها وما بين انتصاف غروب الشمس وطلوع الفجر ، واما لغير ذلك من عدم الدليل أو تعارض الأدلة .

وقد فصل فيه الشيخ ^(١) بينما اذا كان الزمان المأخوذ قيداً فلا يجري الاستصحاب ، وما اذا كان ظرفاً فيجري . وتبعه في ذلك جمع ممن تأخر عنه ، منهم صاحب الكفاية ^(٢) .

وأنكر المحقق النائيني ^(٣) جريانه ولو كان الزمان ظرفاً ، وجعل انكاره مبنياً على المنع عن الاستصحاب عند الشك في المقتضي ، بعد أن فسره بما اذا كان الشك في البقاء ناشئاً من مجرد مرور الزمان ، فان المقام يشك فيه في بقاء الحكم بنفس مرور الزمان ولو لم يوجد في العالم غيره .

ونقول : بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي وتفسيره بذلك ، ما أفاده تام ، إلا أنك عرفت شمول أدلة الاستصحاب لموارد الشك في

(١) فرائد الأصول : ٦٤٨/٢ - ٦٤٩ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) كفاية الأصول : ٣١٧/٢ .

(٣) اجود التقريرات : ٤٠٤/٢ .

المقتضي . وعليه لا يتم ذلك . ولكننا نمنع جريان الاستصحاب في الفرض مطلقاً لوجه آخر .

وحاصله : ان الحكم وكذا متعلقه يستحيل ان يكون مهماً بالقياس الى الزمان الملحوظ معه ، بل اما يكون مطلقاً بالاضافة اليه ، أو مقيداً به ، ولا واسطة بين الأمرين نعب عنها بالظرفية ، فان الزمان بطبعه ظرف ، اخذ قيداً أو لم يؤخذ ، فلا معنى لأخذ الزمان في الحكم أو المتعلق إلا تقييده به ، فاذا شك في بقاءه لم يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي ، لعدم احراز اتحاد القضيتين ، فالتمسك بعموم الأدلة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، إذ على تقدير ارتفاع القيد يكون الحكم حكماً حادثاً ، لا بقاء الحكم الأول المقيد بالزمان السابق أو المتعلق بما هو كذلك ، فلم يحرز كون رفع اليد عنه مصداقاً لنقض اليقين بالشك . ولا بالاستصحاب الموضوعي ، بدهاة عدم تعلق الشك ببقاء ما تعلق اليقين بحدوثه ، بل هناك أمر متيقن التحقق وهو الاستتار مثلاً ، وأمر مقطوع الانتفاء وهو ذهاب الحمرة ، فأى شيء يستصحب . وهذا هو الشأن في جميع موارد الشبهة المفهومية ، كما اذا أوجب المولى اكرام العادل ، وتردد بين خصوص من اجتنب الصغائر والكبائر والأعم منه ومن اجتنب الكبائر فقط ، وكان زيد مجتنباً لجميعها ، ثم ارتكب بعض الصغائر ، فان استصحاب الحكم غير جار ، لعدم احراز الاتحاد ، واستصحاب الموضوع أعني العدالة لايجري ، لعدم تحقق متيقن يشك في بقاءه . وقد أشار الى ذلك شيخنا الانصاري في كتاب الطهارة .

نعم الشك في تحقق ما جعله الشارع غاية بهذا العنوان موجود ، إلا ان استصحابه يرجع الى استصحاب الحكم . وليس من استصحاب الموضوع ، فان مورده ما إذا كان هناك يقين وشك مع قطع النظر عن ثبوت الحكم ، وإلا فلا استصحاب يكون حكماً .

وقد عرفت المنع عنه لكونه من التمسك بالعالم في الشبهات المصادقية .
وبما ذكر ظهر الحال فيما اذا شك في الحكم بعد العلم بالغاية والعلم بتحققها ، كما
اذا علم بأن غاية وجوب الصوم هي الاستتار ، وعلم بتحقيقه ، ومع ذلك شك في
وجوب الامساك ، فانه لا مجال فيه للاستصحاب ، لكون الشك فيه من الشك في
الحدوث لا في البقاء .

فتحصل : أن الحق عدم جريان الاستصحاب فيما إذا شك في بقاء الحكم
المقيد بالزمان أو المتعلق بأمر مقيد به ، بحيث كان ثبوت الحكم بعد انقضائه حكماً
حادثاً عرفاً ، لبقاء الحكم الأول لأجل الشك في بقاء الزمان لشبهة حكيمية .
ثم إن ظاهر كلام الشيخ جريان استصحاب عدم الحكم في الفرض ^(١) . إلا أن
المحقق النائيني منع عنه أيضاً ، واختار الرجوع الى أصل آخر من البراءة
والاشتغال . وذكر في وجهه ما حاصله ^(٢) : ان استصحاب عدم لا يجري في المجعول
أي الحكم الفعلي ، ولا في الجعل . أما الأول ، فلأن المتيقن انما هو عدم الحكم المقيد
بهذا الزمان ، أو المتعلق بما هو مقيد به من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ،
إذ لم يكن الزمان موجوداً ليكون الحكم المقيد به ثابتاً ، فعدم ثبوته كان من باب
عدم تحقق موضوعه ، ولا يجري الاستصحاب في السالبة بانتفاء الموضوع .

وفيه : انا بينا في محله من بحث العام والخاص عدم الفرق في جريان
الاستصحاب في الأعدام بين ماهي من قبيل السالبة بانتفاء المحمول أو الموضوع ، فما
ذكره إنما يتم على مبناه ، لا على المبنى المختار .

وأما الثاني ، فلأنه لا يثبت باستصحاب عدم الجعل عدم المجعول ، الذي
يترتب عليه الأثر .

(١) فرائد الأصول : ٦٤٩/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) اجود التقريرات : ٤٠٥/٢ - ٤٠٦ .

وفيه : ما تقدم من ان المجعول عين الجعل ، وليس هناك أمران متلازمان ليكون إثبات أحدهما بالآخر مثبتاً .

فالصحيح : جريان استصحاب عدم الحكم في كلتا المرحلتين ، أي مرحلة الجعل ومرحلة المجعول ، ومعه لاتصل النوبة الى الرجوع الى أصل آخر .

الثالث : ما اذا شك في بقاء الحكم السابق المتيقن ، لا في حدوث حكم آخر ، بعد العلم بالغاية وتحقيقها موضوعاً وحكماً ، لأجل الشك في كون الحكم المقيد من قبيل تعدد المطلوب ووحدته . وعلى الأول فأصل وجوب الفعل باق وان سقط لزوم الاتيان به في الوقت ، لانقضائه وعدم الاتيان بالواجب في وقته عصياناً أو لعذر . وعلى الثاني فهو مرتفع قطعاً ، إذ لم يكن في البين إلا وجوب واحد مقيد ، وقد زال بزوال قيده ، فيستصحب بقاء الحكم ، بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية . وهو من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلي ، لدوران الحكم المتيقن بينما هو متيقن الارتفاع وما هو متيقن البقاء .

وعلى هذا ففي موارد الشك في تبعية القضاء للأداء يجري استصحاب بقاء الوجوب السابق من غير حاجة الى أمر جديد ، فيكون القضاء بالأمر الأول .

وهذا نقض على المشهور ، حيث ذهبوا الى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وفي الكلي القسم الثاني ، ولازم ذلك الالتزام بتبعية القضاء للأداء ، مع أنهم جعلوه بالأمر الجديد .

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمان ، وما يلحق به من الامور التدريجية أو المقيدة بها .

التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي.

لا مجال لهذا البحث لو أنكرنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية التنجيزية ، إذ عليه عدم جريانه في الحكم التعليقي بكون بطريق أولى . فع التنزل

عما ذكرناه ، والبناء على جريانه في الأحكام الكلية ، نبحت عن جريانه في الحكم التعليقي . وقد مثلوا له بماء الزبيب اذا غلى ، فان عصير العنب يحرم بالاتفاق اذا غلى ، وينجس أيضاً على المشهور ، فاذا جف وصار زيبياً ، يشك في حرمة إذا غلى .

وقبل تحقيق ذلك لابد من بيان مقدمة : وهي ان العناوين المأخوذة في موضوع الحكم لا تخلو عن أحد انحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون العنوان معرّفاً لمحضاً لذات المعنون عرفاً ، كما اذا حكم بطهارة الحنطة أو حليتها ، فان العرف لا يشك في انه معرف للجسم ، وليس مقوماً للموضوع ، فاذا دق وعجن وطبخ بحيث لا يسمى عرفاً بالحنطة ، بل يقال له خبز الحنطة ، كان نفس الحكم الأول ثابتاً ، ونفس الدليل الأول كافياً في اثباته بعد تبدل العنوان . ومن هذا القبيل حلية العنب وطهارته ، فانها ثابتة له اذا صار زيبياً ، وليس الحكم بحليته أو طهارته حكماً حادثاً .

الثاني : أن يكون العنوان مقوماً للموضوع عرفاً ، حدوثاً وبقاءً ، ومن قبيل الوسطة في العروض ، بحيث كان تبدله موجباً لتبدل الموضوع ، والحكم الثابت له بعد ذلك يكون حكماً مغايراً مع الحكم الأول ، وإن كان مطابقاً له ، ومن هذا القبيل جميع موارد الاستحالة ، كعنوان الكلبية الكلب للنجاسة ، فانه اذا تبدل العنوان كما اذا وقع الكلب في المملحة فصار ملحاً لا يشك العرف في ارتفاع الحكم الأول ، لتبدل الموضوع ، وان هذا الملح صورة كلب ، كما اذا صنع صورة كلب من الملح ، فاذا ثبتت له النجاسة يرونها حكماً حادثاً .

وفي هذين الموردين لا مجال للاستصحاب كما هو ظاهر .

الثالث : أن لا يكون العنوان المأخوذ في الموضوع من قبيل الأول ليكون معرّفاً لمحضاً ، ولا من قبيل الثاني ليكون واسطة في العروض ، بل كان وسطاً بينهما

عرفاً ، كالتغير في نجاسة الماء المتغير ، ولذا يشك في بقائها بعد زواله . وهذا هو مورد استصحاب الحكم تنجيزياً كان أو تعليقاً دون الصورتين الاوليين ، لعدم الشك في البقاء فيها .

وبما ذكرناه ظهر ان المثال الذي ذكره للاستصحاب التعليقي ليس على ما ينبغي ، فان الحرمة اتفاقاً ، والنجاسة على المعروف ، لم تترتب على العنب ، وإنما تترتب على عنوان العصير العنبي ، الذي هو ظاهر في ماء نفس العنب الذي عصر منه . وأما اذا جف العنب وذهب مائه لحرارة الهواء أو لغيره ثم طبخ بماء خارجي مثلاً فعصر لا يكون عصيره عصير العنب عرفاً ، بل هو ماء الشرب ، فهو من قبيل الفرض الثاني ، الذي لم يكن مورداً للاستصحاب قطعاً . كما ان حلية العنب وطهارته ثابتة للزبيب قطعاً بنفس دليلها ، لأنها من قبيل الفرض الأول . فالمثال غير صحيح .

والحاصل : يعتبر في الاستصحاب اتحاد الموضوع وبقاؤه عرفاً ، وإلا فلا مجال لاستصحاب الحكم ، من غير فرق بين التعليقي والتنجيزي ، ولذا ناقشنا فيما مثلوا به للاستصحاب التعليقي من عصير الزبيب ، فان موضوع الحرمة بلحاظ النجاسة ليس هو العنب ، وإلا لكان ثابتاً للزبيب أيضاً من غير حاجة الى الاستصحاب ، كما ثبتت له الحلية والطهارة ، بل الموضوع لها عنوان عصير العنب ، وهو مغاير عرفاً للماء الخارجي الذي جعل فيه الزبيب فعصر . فلا مجال فيه للاستصحاب ، لتغاير الموضوعين حتى عرفاً .

ثم هل يجري الاستصحاب في الحكم التعليقي أو لا يجري ؟ في تحقيق ذلك نقول : الشك في بقاء الحكم الذي هو مورد الاستصحاب يكون على انحاء ثلاثة ، مع قطع النظر عما ذكرناه من عدم جريانه في الأحكام الكلية :

أحدها : أن يشك في بقاء الجعل ، لاحتمال النسخ ، إذ ينحصر رافعه به . وهذا

مورد للاستصحاب مع بقاء الموضوع وعدمه ، فان الجعل غير متوقف على فعلية الموضوع ، لا حدوثاً ولا بقاءً ، فليس للشك في بقاء الجعل ارتباط بالموضوع اصلاً .
ثانيها : أن يشك في بقاء المجعول . وهذا يتصور على قسمين ، فانه تارة : يشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في زوال نجاسة شيء لاحتمال ملاقاته المطر ، فيستصحب عدمها ، ويترتب عليه بقاء نجاسته . واخرى : يشك من جهة الشك في سعة المجعول وضيقه ، كما اذا شك في نجاسة الماء القليل المتمم كراً ، فانه يشك في النجاسة المجعولة له ، هل هي ضيقة مختصة بما اذا كان قليلاً ، أو وسيعاً ثابتة بعد زوال قلته وتتميمه كراً ، فيجري فيه الاستصحاب .

وهذه الموارد الثلاثة كلها مورد للاستصحاب إذا شك في الحكم التنجيزي ، مع قطع النظر عما أنكرناه من استصحاب الحكم الكلي ، فهل ينطبق جميعها على الشك في الحكم التعليقي ، أو يجري فيه في بعض الصور دون بعض ؟ فنقول :
أما المورد الأول : أعني ما اذا شك في بقاء الحكم التعليقي في مرحلة الجعل ، فيجري فيه استصحاب بقاء الجعل ، لما عرفت من عدم احتياج الجعل الى فعلية الموضوع ، فاذا شك في بقاء حكمه بحرمة العصير اذا غلى وارتفاعه بالنسخ ، جرى فيه استصحاب بقاء الجعل . كما يجري الاستصحاب اذا شك في ارتفاع حرمة الخمر أو نجاسته بالنسخ . وكذلك يجري فيه الاستصحاب في الفرض الثاني ، أي ما إذا شك في بقاء الحكم التعليقي لشبهة موضوعية ، فانه اذا شك في بقاء خميرية مايع يستصحب بقائها ، وكما يترتب عليه حكمه التنجيزي أعني حرمة شربه ، يترتب عليه حكمه التعليقي كوجوب الحد على شاربه .

وإنما الكلام في تصوير التعليقي في المورد الثالث ، الذي هو وسط بين الموردين الأولين ، أعني الشك في بقاء الحكم التعليقي المجعول ، للشك في سعته وضيقه .

والظاهر أن جريان الاستصحاب فيه مبني على ما بيناه في بحث الواجب المشروط من رجوع القيود المأخوذة في الحكم الى الموضوع أو الى المتعلق . وقد ذكرنا هناك ان من ثمرات ذاك البحث جريان الاستصحاب التعليقي . فانه إن بنينا على رجوع القيود الى الحكم دون الموضوع ، وانقسام الحكم الى التعليقي والتنجزى ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي ، لأنه حكم فعلي بفعلية موضوعه ، يشك في بقاءه ، فيستصحب ، كما في التنجزى ، مثلاً بناءً على رجوع القيد الى الحكم تكون الحرمة أو النجاسة المعلقة على الغليان ثابتة لذات العصير وفعليتهما بفعليتهما ، كما ثبت له الحلية والطهارة منجزة ، فلا مانع فيهما من الاستصحاب اذا شك فيهما من حيث سعة المجعول وضيقة . وأما بناءً على رجوع القيد الى الموضوع ، وعدم انقسام الحكم الى قسمين - كما هو المختار - ، ولذا قلنا بانه لا فرق بين أن يقول المولى : المستطيع يجب عليه الحج ، أو يقول : المكلف يجب عليه الحج إن استطاع ، فان الشرط يكون عنواناً للموضوع من ناحية المنطوق . نعم بينهما فرق من ناحية ثبوت المفهوم للكلام وعدمه . ولا ينافي هذا ما ذكره الشيخ من عدم رجوع القيد الى المتعلق كما مرّ توضيحه في محله .

وعليه لا معنى للشك في الحكم التعليقي من حيث الشك في سعة المجعول وضيقة ، إذ لم يكن هناك مجعول متيقن يشك في سعته وضيقة سوى الملازمة العقلية بين ثبوت الجزء الآخر للموضوع وفعلية الحكم ، وهي حكم عقلي غير مختص بالحكم التعليقي ، بل جار في جميع موارد تحقق أحد جزئي العلة ، فان العقل يرى الملازمة بين تحقق الجزء الآخر وتحقيق المعلول ، ولا معنى لاجراء الاستصحاب فيها .

وبالجمله الشك في بقاء الحكم يكون على أنحاء ثلاثة ولا رابع :

أحدها : أن يشك في بقاء الجعل وعدمه لاحتمال النسخ ، فيجري فيه الاستصحاب . وهذا جار في الحكم التعليقي أيضاً .

ثانيها : أن يشك في بقاء المجعول لشبهة موضوعية ، فيجري فيه استصحاب بقاء الموضوع ، ويترتب عليه حكمه ، سواء كان تنجزياً أو تعليقياً .

ثالثها : الشك في بقاء المجعول من جهة الشك في حد الموضوع ، أي في سعته وضيقه ، كالشك في نجاسة الماء القليل المتمم كراً بعد العلم بالجعل . واحراز الموضوع .

وجريان الاستصحاب في هذا القسم يتوقف على اتحاد الموضوع وبقائه عرفاً . فان ما تبدل من خصوصيات الموضوع تارة : يكون مقوماً له عرفاً ، ولا مجال حينئذ للاستصحاب . واخرى : يكون من قبيل الحالات والواسطة في الثبوت عرفاً ، وفي مثله يجري الاستصحاب .

وقد عرفوا ذلك بأنه اذا ثبت الحكم للموضوع بعد تبدل تلك الخصوصية بدليل كان بقاء للحكم الأول عرفاً ولم يكن حكماً حادثاً . فهل يجري ذلك في الحكم التعليقي أو لا ؟

الصحيح هو الثاني ، فان الحكم كما عرفت ليس له إلا مرحلتان ، ولا مجال للاستصحاب التعليقي في شيء من المرحلتين . أما مرحلة الجعل ، فلليقين ببقائه ، وعدم الشك فيه كما هو المفروض ، وإلا فيجري فيها استصحاب بقاء الجعل .

وأما مرحلة المجعول ، فلعدم اليقين بالحدوث وإن كان الشك في البقاء متحققاً ، فان نسبة الموضوع الى حكمه نسبة العلة الى معلولها ، فاذا كان مركباً يستحيل فعلية الحكم مع عدم تحقق أحد جزئي الموضوع ، فلم يكن الحكم التعليقي متيقن الفعلية سابقاً ليكون الشك في بقاءه بعد تبدل بعض خصوصيات الموضوع وحصول المعلق عليه شكاً في بقاء المتيقن ليستصحب .

نعم بناءً على رجوع القيد الى الحكم ، وعدم كونه دخيلاً في الموضوع ، كان الحكم التعليقي سابقاً حكماً فعلياً أيضاً كالحكم التجيزي المترتب عليه ، فلا مانع من استصحابه في مرحلة المجهول . إلا ان المبني بمراحل عن الواقع كما بيناه في بحث الواجب المشروط ، فليس في مورد استصحاب الحكم التعليقي متيقناً فعلياً يشك في بقاءه سوى الملازمة والسببية ، وهي حكم عقلي ثابت في كل مورد كان موضوع العرض مركباً ولم يتحقق أحد جزئيه ، فان العقل يدرك الملازمة بين تحقق الجزء الآخر والاتصاف بذاك الأمر العرضي ، كان حكماً أو غيره ، إلا أنه حكم عقلي لا يترتب عليه أثر ليستصحب .

ولعله لما ذكرناه عدل شيخنا الأنصاري في أمثال المقام^(١) من استصحاب الحكم التكليفي الى استصحاب بقاء السببية - أي سببية الغليان للنجاسة والحرمة ، فان الشارع جعل السببية للغليان - والملازمة زعماً منه انها حكم تنجيزي لا تعليقي . وفيه : انه على مسلكه ليس شيء من الأحكام الوضعية مستقلة في الجعل ، بل هي منتزعة من أحكام تكليفية ، ونحن وإن أنكرنا ذلك ، وبنينا على استقلال جملة منها في الجعل ، إلا أننا بنينا على ان السببية وكذا الشرطية منتزعة من الحكم التكليفي ، أي أخذ أمر وجودي في متعلق الحكم التكليفي أو الوضعي ، فن الأول ينتزع الشرطية ، ومن الثاني ينتزع السببية ، ومن الظاهر ان استصحاب الأمر الانتزاعي لا معنى له سوى استصحاب منشأه ، أي بقاء التكليف أو الوضع المتعلق بما اخذ فيه ذلك الأمر الوجودي ، وقد عرفت امكان اجراءه فيه . هذا بناءً على كون السببية منتزعة .

وأما لو بنينا على استقلالها في الجعل ، فحالها حال نفس الحكم التكليفي من

حيث ثبوت المرحلتين لها ، فيجري فيها ما تقدم . ونقول : اليقين بمحدثها في مرحلة الجعل وإن كان موجوداً ، إلا أنه لا شك في بقائها . وفي مرحلة المجعل الشك في بقائها وإن كان متحققاً ، إلا أنه لم يتعلق اليقين بمحدثها ليستصحب ، فلا معنى لاستصحاب السببية على التقديرين .

بقي الكلام في بيان أمور :

أحدها : جريان الاستصحاب في جملة من الموارد التي تخيل الشيخ كونه استصحاباً تعليقياً .

ثانيها : معارضة الاستصحاب التعليقي على فرض جريانه بالاستصحاب التنجيزي وعدمه .

ثالثها : جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات وعدمه .

أما الأمر الأول : فقد ذهب شيخنا الأنصاري الى جريان الاستصحاب في العقود التنجيزية اذا شك في لزومها وجوازها ، كبيع المعاطات بعد فسخ أحد المتعاطين ، فيستصحب الملكية السابقة . وأنكر جريانه في العقود التعليقية اذا شك في لزومها ، كالوصية والسبق والرماية ، فان ترتب الأثر عليها ليس منجزاً ، وإنما هو معلق على تحقق أمر آخر ، كموت الموصى ، وسبق احد المتعاقدين ، أو وصول سهمه الى الغرض في السبق والرماية ، معللاً له بأنه من الاستصحاب التعليقي ، فلا يجري ، مع أنه في المقام اختار جريان الاستصحاب في السببية والملازمة .

ونقول : القاعدة تقتضي عكس ذلك ، لأن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي كما عرفت انما هو عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لأنه في مرحلة الجعل متيقن البقاء ، وفي مرحلة المجعل غير متيقن الثبوت .

ولكن في العقود التعليقية بعد ما تتحقق المعاملة بين المتعاملين ، والتزما بمضمون العقد ، وأمضاه الشارع ، فقد جعل الشارع ذلك الأثر لكن امضاءً ، فبعد الفسخ يشك في بقاء جعل ذاك الأثر التعليقي وارتفاعه . فالفسخ نظير النسخ في الأحكام التكاليفية ، من جهة كونه رافعاً للجعل ، فيتحقق فيه كلا ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فيجري فيه الاستصحاب ، كما كان يجري استصحاب بقاء الجعل اذا شك فيه في الأحكام التكاليفية التعليقية لاحتمال النسخ ، ولا مانع منه سوى ما انكرناه من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية .

الأمر الثاني : ربما يتوهم وقوع المعارضة بين استصحاب الحكم التعليقي على تقدير جريانه وبين استصحاب بقاء الحكم المنجز الفعلي الثابت في موره ، فإنَّ العَصير الزببِي قبل أن يغلي كان محكوماً بالحل والطهارة الفعليتين ، ومحكوماً بالحرمة والنجاسة التعليقيتين ، وبعد ما غلى نشك في بقاء حرمة ونجاسته التعليقية ، فنفرض جريان الاستصحاب فيها ، إلّا أنّا نشك أيضاً في بقاء حليته الفعلية وطهارته الثابتتين قبل الغليان ، فيستصحب ، فتقع المعارضة بينها ، فتتساقطان .

وقد اجيب عنه بوجهين :

أحدهما : ما ذكره الميرزا^(١) من حكومة الاستصحاب في الحكم التعليقي على استصحاب الحكم التنجيزي ، لأن الشك في بقاءه مسبب عن الشك فيه ، فان منشأ الشك في بقاء الحلية الفعلية وارتفاعها إنما هو الشك في سببية الغليان فيه للحرمة والنجاسة وعدمها ، فاذا ثبت بالتعبد الشرعي سببية الغليان الثابت

خارجاً للحرمة لا يبقى شك في ارتفاع الحلية والطهارة السابقتين فيجري فيها الاستصحاب .

وفيه : أولاً : عدم ثبوت السببية رأساً ، لأنها فرع الاثنينية ، ولا تعدد للشك في المقام ، بل هو شك واحد متعلق بثبوت الحرمة الفعلية أو الحلية ، ناش من الجهل بكون الحلية والطهارة كانت مغياة بالغليان أو لم تكن بل كانت مطلقة .

وذلك لأن العصور قبل ان يغلى كان محكوماً بحكمين ، أحدهما تعلقي ، والآخر تنجيزي ، ولم يكن بينهما تضاد ، لعدم فعلية أحد الحكمين . وأما بعد فعلية الغليان ، فيستحيل ثبوت كليهما ، لاستلزامه اجتماع حكمين فعليين مع تضادهما . وإثبات أحدهما مستلزم نفي الآخر عقلاً ، فيعلم اجمالاً بعدم ثبوت أحدهما ، ونسبة العلم الاجمالي اليهما على حد سواء ، فنشك في الثابت منها ، وانه الحرمة أو الاباحة ، فأين التعدد والسببية .

وثانياً : نسلم السببية ، إلا أنه كما عرفت ليس كل أصل جار في السبب يكون حاكماً على الأصل الجاري في المسبب ، بل يعتبر فيها ان يكون ما تعلق به الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على الأصل السببي ، بحيث يكون جريانه رافعاً للشك فيه تعبداً ، وليس المقام كذلك ، لأن ارتفاع الحلية الفعلية من الآثار العقلية المترتبة على بقاء الحرمة الفعلية ، من باب استحالة اجتماع الضدين ، فالحكومة ممنوعة .

فهذا الجواب لا يدع الاشكال .

ثانيهما : ما ذكره الآخوند رحمته في الكفاية ^(١) - وهو الصحيح - من ان الحلية الفعلية لم تكن مطلقة ليشك في بقائها بعد الغليان ، بل هي مغياة بعدم الغليان ،

لاستحالة اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة المعلقة ، لاستلزامه اجتماع الضدين في فرض حصول الغاية ، فلا بد من كون الحلية مغياً بما قبل الغليان وكذا الطهارة . وعليه فما لم يحصل الغليان اذا شك في بقاء الحلية أو الطهارة المغية يستصحب بقاؤها . واما بعد الغليان ، فلا مجال لاستصحاب بقاء تلك الطهارة أو الحلية ، لتحقيق غايتها ، وهي الغليان ، والقطع بارتفاعها . فاذا ثبتت الحلية والطهارة بعد ذلك كان حكماً حادثاً لا بقاء للحكم السابق .

فتلخص ان استصحاب الحكم التعليقي غير جار . أما في مرحلة الجعل ، فلعدم الشك في البقاء . وأما في مرحلة المجعول ، فلعدم اليقين بالحدوث . ولكن على فرض جريانه لا يعارضه استصحاب الحكم التنجيزي ، كالحلية قبل الغليان في المثال ، إذ لا معارضة بينهما قبل الغليان ، وأما بعده ، فلا يجري استصحاب الحكم التنجيزي ، لأنه كان مغياً بعدم الغليان ، فبعده اذا ثبت كان حكماً جديداً حادثاً ، لا بقاء الحكم الأول . هذا كله في استصحاب الحكم .

الأمر الثالث : في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات الخارجية فيما اذا كان تحققها معلقاً على أمر لم يكن متحققاً .

والكلام فيه تارة : يقع في متعلقات الأحكام . واخرى : في الموضوعات . وقد مثلوا للأول بالصلاة في اللباس المشكوك ، فانهم ذكروا في بحثه أن هذا الشرط ان كان معتبراً في اللباس لم يجر فيه الاستصحاب ، إلا فيما اذا احتمل عروض شيء مما لا يؤكل على اللباس الذي ليس بنفسه مما لا يؤكل لحمه ، كالخيط الذي خيط به الثوب مثلاً ، فيفصل فيه بينما اذا احتمل كون اللباس في نفسه مما لا يؤكل ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، وما اذا احتمل عروضه عليه فيجري ، وان كان معتبراً في المصلى جرى الاستصحاب في الصورتين ، فانه لم يكن سابقاً مستصحباً لما لا يؤكل ، فيستصحب بقاؤه على ما كان .

وإن كان معتبراً في الصلاة، لم يجر فيه الاستصحاب مطلقاً، من غير فرق بين صورتين، إلا إذا شرع فيها ثم احتل عروض استصحابه لما لا يؤكل لحمه في أثناء الصلاة. فهذه الأقسام والاحتمالات ذكروها في بحث اللباس المشكوك. وليس لنا شغل به، وتفصيله موكول إلى محله.

ومحل الكلام في المقام ما قيل من جريان الاستصحاب التعليقي في القسم الأخير، وإن لم يجر فيه الاستصحاب التنجيزي، فإن الصلاة قبل لبس المصلي للباس المشكوك على تقدير تحققها لم تكن واقعة فيما لا يؤكل لحمه، فيستصحب ذلك. هذا في متعلق الحكم.

وأما الموضوع، فمثاله المعروف ما إذا علم بوجود الماء في محل كالخوض سابقاً، وإن الثوب على تقدير وقوعه فيه كان مغسولاً بالماء، فإذا شك في بقاء الماء فيه، ووقع الثوب فيه، يستصحب الغسل التعليقي.

وقد يناقش في جريان الاستصحاب في الصلاة في الفرض الأول، ويسري في الفرض الثاني أيضاً بما حاصله: أنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك، بحيث كان ثبوت الحكم على تقدير ثبوته بقاءً للحكم الأول عرفاً، وحكماً حادثاً، فيعتبر فيه بقاء ماهو مقوم لموضوع المستصحب عرفاً، وإن يكون التبدل في حالاته، وإلا فلا يجري. والمقام على عكس ذلك، فإن ماهو المقوم للموضوع لم يكن متحققاً سابقاً، وما كان متحققاً ليس إلا بعض الصفات والحالات، فكيف يجرز بقاء الموضوع ليجري الاستصحاب. مثلاً الموضوع للمستصحب في المثال الأول هي الصلاة، ولم تكن متحققة، وما كان متحققاً إنما هو صفة عدم وقوعها في ما لا يؤكل على تقدير تحققها خارجاً، وهكذا الغسل.

وفيه: أن ما تعلق به التكليف ليس هو الفرد الخارجي، وإنما يتعلق التكليف بالطبيعي، والفرد يكون مصداقاً له، ويسقط به الأمر لكونه مصداقاً

للمأمور به ، لا من جهة كونه بما هو فرد مأموراً به ، وإلا لم يكن معنى للعصيان .
وبعبارة أخرى : سيأتي في محله انه ليس المراد من اتحاد الموضوع احراز
بقائه خارجاً ، وإلا لم يجر الاستصحاب في موارد الشك في وجود الشيء ، كما اذا
شككنا في حياة زيد مثلاً ، بل المراد ان يكون الحكم على تقدير ثبوته بقاءً للحكم
السابق ، لا حكماً جديداً . ومن الظاهر ان الحكم التعليقي في الموردين على تقدير
ثبوته ليس حكماً جديداً ، بل هو بقاء للحكم السابق .

وبالجملة كون الصلاة بحيث لو وقعت في الخارج واقعة في غير ما لا يؤكل
من أوصاف طبعي الصلاة ، وهو كان متيقناً ، فيستصحب ، وهكذا الغسل . فهذا
الوجه فاسد .

نعم يمنع جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات لوجهين آخرين .
أحدهما : معارضته مع الاستصحاب التجيزي ، لعدم جريان ما أجبنا به عنها في
استصحاب الحكم التعليقي في المقام . وذلك لأن أمر الحكم سعة وضيقاً كان بيد
المولى ، فكان الحكم التجيزي مغيباً ، فلم يكن لجريان الاستصحاب فيه مجال بعد
حصول الغاية . وهذا بخلاف الموضوع الخارجي الذي هو أمر تكويني ، وليس أمر
وضعه ورفعته ولا سعته وضيقه بيد الشارع ، فاستصحب الغسل على تقدير
الوقوع في الثوب يعارضه استصحاب عدم كون الثوب مغسولاً بالماء ، وهكذا
استصحاب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول يعارضه استصحاب عدم كونها في
المأكول .

ثانيهما : عدم ترتب الأثر عليه إلا بنحو الأصل المثبت .

والحاصل : نحن وان أنكرنا جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام ،
لعدم تمامية أركانه ، إلا أنه على فرض جريانه لا يكون معارضاً باستصحاب الحكم
التجيزي ، لعدم التنافي بينهما قبل حصول المعلق عليه ، وعدم جريانه في الحكم

التنجيزي بعده ، لأنه مغيبى بعدم حصوله . ولا يكون مثبتاً أيضاً ، لأن نفس الحكم التعليقي المستصحب يكون حكماً تنجيزياً فعلياً بعد تحقق المعلق عليه ، لا انه أمر آخر لازم له ليكون إثباته باستصحاب الحكم التعليقي من الأصل المثبت .

ولكن كلا الأشكالين جار في الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، ولا يمكن الجواب عن شيء منهما . أما المعارضة فهي ثابتة ، لجريان استصحاب عدم انغسال الثوب بعد وقوعه في ذاك المحل في المثال الثاني ، وعدم اتصاف الصلاة بعد الاتيان بها بتلك الصفة في المثال الأول ، فيعارض بهما الاستصحاب التعليقي . وليس الأمر التكويني قابلاً لأن يكون مغيبى لأن لايجري فيه الاستصحاب بعد حصول الغاية ، كما هو ظاهر .

وأما كونه مثبتاً ، فلأنه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو مما يترتب عليه ذلك ، وفي المقام نفس المستصحب ليس اثراً شرعياً ، كما لا يترتب عليه اثر أيضاً ، فان الأثر كالطهارة انما يترتب على الوجود الحقيقي كالغسل الخارجي ، لا على الأمر الفرضي كالغسل التقديري ، فانه لا يوجب الطهارة ، وإثباته باستصحاب الأمر الفرضي بعد تحقق التقدير من الأصل المثبت .

ولهذين الوجهين لايجري الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، فهو فرض في فرض .

التنبيه السابع: في جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة وعدمه.

وقد ذكر في وجه المنع عن ذلك وجوه ، بعضها مشترك في المانعية بين استصحاب حكم الشريعة السابقة واستصحاب عدم النسخ عند احتمال نسخ حكم من هذه الشريعة المقدسة .

منها انه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضيتين ، بأن يرد كل من اليقين والشك على قضية واحدة ، وإلا فلا يصدق عنوان نقض اليقين بالشك ، وهذا مفقود في المقام ، فان المتيقن انما هو ثبوت الحكم لأهل تلك الشريعة في حكم الشريعة السابقة ، أو ثبوت الحكم لأهل الزمان السابق ، والمشكوك فيه ثبوته لأهل هذا العصر المعدومين في ذلك الزمان ، فالقضيتان غير متحدتين ، فلا يجري الاستصحاب .

وقد اجاب عنه الشيخ بوجهين ^(١) :

أحدهما : ان من ادرك الشريعتين أو الزمانين يكون متيقناً بالحكم الثابت في حقه ، فيستصحبه ، فيثبت له ذلك ، وبقاعدة الاشتراك في التكليف يثبت ذلك الحكم المستصحب لغيره ممن لم يدرك الزمانين .

وأورد عليه بأن قاعدة الاشتراك إنما تكون في الأحكام الواقعية الثابتة لعنوان المكلف من دون قيد ، فاذا سئل الراوي الامام عليه السلام عن حكم عمل راجع الى نفسه ، فأجابه الامام عليه السلام يثبت لغيره بقاعدة الاشتراك في التكليف ، إلا انه مختص بما اذا كان الحكم واقعياً وكان مدلول اشارة ناظرة الى الواقع . وأما الأحكام الظاهرية الثابتة للشاك ، الشرعية أو الاستصحاب ، فهي وإن كانت مشتركة أيضاً ، إلا أنها مشتركة بين أفراد موضوعاتها ، أي الشاك في التكليف في البراءة ، ومن كان على يقين فشك في الاستصحاب ، ولا يعم من ليس داخلاً في الموضوع ولم يثبت له يقين ولا شك ، كما لا يعم الحكم الثابت للحاضر المسافر بقاعدة الاشتراك ، وكذا العكس .

وعليه فلا معنى لاسراء الحكم الثابت لمدرک الشريعتين أو الزمانين الذي تحقق له اليقين والشك الى غيره ممن لم يتحقق له ذلك .

ثانيهما : ان الأحكام المجعولة سواء كانت في هذه الشريعة أو الشرائع السابقة ليست مجعولة بنحو القضايا الخارجية ، وإنما هي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية ، فتم جميع الناس في جميع الأزمان ما لم ينسخ ، غايته فعليتها بفعليته الموضوع ، والشك فيها ليس إلا من جهة النسخ ، فالمتيقن ثبوت الحكم بنحو القضية الحقيقية والمشكوك فيه نسخه ، فورد اليقين والشك قضية واحدة ، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ حتى في الحكم الثابت في الشريعة السابقة ، لأنه أيضاً مجعول بنحو القضية الحقيقية ، فيعمننا مع قطع النظر عن النسخ ، فكنا مشمولين له قطعاً لو فرض تأخر بعثة نبينا ﷺ .

وهذا الوجه قد ارتضاه جملة من المتأخرين ، وعليه بنو جريان استصحاب عدم النسخ .

ولكن نحن في الدورة السابقة ناقشنا فيه بما حاصله : ان الحكم من الامور الاعتبارية ، والاعتبار كالتصور مما لا بقاء له بل يندم بالغفلة ونحوها ، فما له بقاء اعتباري ممكن أن يشك فيه هو المعتبر ، وهو بالقياس الى افراد المكلف لابد وان يكون مطلقاً أو مقيداً بعد استحالة الاهمال في مقام الثبوت . وقد ذكرنا ان النسخ من الشارع دفع لا رفع حقيقة ، لأنه كاشف عن مقدار سعة الجعل وضيقه من الأول . وعليه فاذا ثبت اطلاق الحكم الثابت في هذه الشريعة أو الشرائع السابقة بنفس ما دل على اطلاقه كاف في دفع احتمال النسخ ، سواء كان دليلاً خارجياً كقوله ﷺ (حلال محمد حلال الى يوم القيامة) ^(١) وان ناقش فيه الشيخ ، أو كان اطلاق دليل نفس ذلك الحكم كقوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ﴾ ^(٢) ولا معنى حينئذ لاحتمال النسخ ، لأنه دفع لا رفع ، وإلا لزم البداء

(١) الكافي : ٥٨/١ .

(٢) آل عمران : ٩٧ .

المستحيل في حقه سبحانه . واذا لم يثبت له اطلاق وشك في سعة المجعول وضيقة ، فليس ثبوت ذاك الحكم لغير الموجودين في ذلك العصر متيقناً ليشك فيه ويستصحب ، بل اسرائه اليهم يكون قياساً واسراء للحكم عن موضوع الى موضوع آخر . ومجرد كون الخطاب على نحو القضايا الحقيقية لا يستلزم ذلك بعد امكان تقييد موضوعه بقيد أو زمان خاص ، وتقييده بشخص خاص . ونظيره في الافراد العرضية ما اذا حرم الخمر المزيل للعقل ، وشككنا في المتخذ من التمر انه مزيل للعقل وحرام أم ليس كذلك ، فلا يمكن التمسك بعموم الدليل لاثبات حرمة ، للشك في سعته .

فاستصحاب عدم النسخ في نفسه لا أساس له ، ولو بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية . وما ادعاه الاسترابادي من الضرورة على جريانه فاسد اذا أراد به الاستصحاب المصطلح ، اللهم إلا أن يكون المراد ما هو نتيجة استصحاب عدم النسخ من البناء على بقاء الحكم السابق ، ولو لم يكن لحديث لاتنقض اليقين بالشك ، بل كان من جهة الاطلاق ، أو الدليل الخارجي .

وبالجملة الشك في النسخ مرجعه الى الشك في سعة الجعل وحدوثه ، والأصل عدمه ، فلا مجال لاصالة عدم النسخ إلا الاستصحاب التعليق ، بأن يقال : لو كنا موجودين في ذاك الزمان لكان الحكم مجموعاً لنا يقيناً ، فنستصحيه .

هذا كله في الاشكال المشترك بين أحكام هذه الشريعة والشرائع السابقة . وأما المختص بالشرائع السابقة ، فقد ذكر الميرزا^(١) ما حاصله : ان نسخ الشريعة ان كان بارتفاع جميع أحكامها بنحو العام الاستغراقي ، وجعل أحكام جديدة في الشريعة اللاحقة ، اما مماثلة لتلك الأحكام ، واما مضادة لها ، فلا مجال

لاستصحاب شيء منها ، للقطع بارتفاعها . وإن كان بمعنى ارتفاع ما جعل ضدها في الشريعة اللاحقة ، وامضاء غيرها ، فاحتمال بقاء بعض أحكامها في هذه الشريعة وإن كان متحققاً ، إلا أن اثبات الامضاء باستصحاب بقائها وعدم نسخها يكون من الأصل المثبت . فعلى التقديرين لاجمال للاستصحاب .

ونقول : أما على الأول ، فالاستصحاب وإن لم يكن جارياً ، إلا أن المبنى غير تام ، فإن نسخ الشريعة لا يستلزم ارتفاع جميع أحكامها وتجديد جعل جميع الأحكام ، فإن جاعل الأحكام مطلقاً أو في الجملة هو الحق سبحانه ، والنبي ﷺ مبلغ لها ، فيجعل بعضها مستمراً إلى الأبد من غير اختصاصها بشريعة دون أخرى ، كما يجعل بعضها ممدودة إلى أمد معين ، أو في شريعة خاصة ، مثلاً طهارة الماء وحليته ثابتة بجعل واحد في جميع الشرائع ، ولا يتوهم تعلق جعل جديد بهما في كل شريعة مستقلاً ، إذ لا معنى لتعدد الجعل ، لعدم ترتب فائدة على ذلك ، ولا بد من جعل واحد مستمر .

نعم ثبوت حكم الشريعة السابقة في الشريعة اللاحقة يحتاج إلى الامضاء ، وتبليغ النبي اللاحق ، إلا أن الاستصحاب على تقدير جريانه والتعبد ببقاء الحكم السابق كاف في امضائه .

وبعبارة أخرى : كما أن قيام الدليل الخاص على بقاء حكم الشرع السابق يكون امضاء له ، كذلك قيام الاستصحاب عليه يكفي في امضائه ، لعدم الفرق بين الدليل المختص ببقاء حكم الشرع السابق والعام الشامل له ولغيره .

وأما ما قيل : من أن العلم الإجمالي بزوال جملة من أحكام الشرائع السابقة مانع عن الرجوع إلى أصالة عدم النسخ ، فهو اشكال أورد به في جملة من الموارد . منها : الرجوع إلى أصالة العموم إذا شك في عموم آية أو رواية ، لورود المخصص على جملة من عمومات الكتاب والسنة .

ومنها : الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية ، فان جملة من المنكرين لها تمسكوا للمنع عنها بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية في موارد الشبهات .

ومنها : الشك في النسخ والرجوع الى اصالة عدمه .

والجواب عن الجميع واحد ، فان العلم الاجمالي إنما يكون مؤثراً في ذلك مادام باقياً ، وأما بعد الانحلال فلا يبقى علم اجمالي لينع عن ذلك . فعمدة المانع عن جريان اصالة عدم النسخ ما ذكرناه . ولا فرق فيه بين أحكام هذه الشريعة والشرائع السابقة .

التنبيه الثامن: الكلام في الأصل المثبت.

اذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي ، ولم يكن لنفس اللازم حالة سابقة ليجري فيه الاستصحاب ، فهل ترتب آثاره على جريان الاستصحاب في الملزوم اثباتاً أو لا ؟ أمّا ثبوتاً لا مانع من ترتب آثار اللازم على استصحاب الملزوم اذا قام عليه الدليل في مقام الاثبات .

وقد مثل له الشيخ بأثلة . منها : ما اذا احتمل المكلف في مقام الغسل والوضوء وجود الحاجب ، فاستصحب عدمه لايثبت لازمه ، وهو وصول الماء الى البشرة وتحقق الغسل خارجاً .

والمعروف هو التفصيل في حجية المثبتات بين الاصول العملية والامارت . فلا بد أولاً من بيان الفرق بينهما .

أما ما ذكره الآخوند رحمته الله ^(١) من ان المجعول في الاستصحاب هو المماثل للمستصحب ان كان حكماً ، ولحكمه ان كان موضوعاً ، بخلاف الامارات ، فان

المجعول فيها هي الطريقة . وما ذكره الميرزا^(١) من ان المجعول في الاستصحاب هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، فيردها : كونها مخالفاً لظاهر دليل الاستصحاب ، بل الجري العملي من آثار المجعول في باب الاستصحاب ، لأنه بنفسه مجعولاً فيه ، فالمجعول في الاستصحاب على مايساعده الأدلة هو التعبد ببقاء اليقين السابق ، ومن آثاره الجري العملي على طبقه .

وربما يفرق بين الاصول العملية والامارات ، بأن الاصول العملية قد اخذ في موضوعها الشك والجهل بالواقع ، على ما هو ظاهر ادلته ، كقوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون »^(٢) و « لا تنقض اليقين بالشك » بخلاف الامارات ، حيث ان موضوعها لم يقيد بذلك ، بل هو ذات المكلف ، كما يظهر من آية النبأ^(٣) وقوله ﷺ « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتنا » فان موضوعه عنوان الأحد ، ومن ثم تتقدم عليها بالحكومة .

وفيه : أنه ليس فرقاً في مرحلة الواقع والثبوت ، وإنما هو فرق من ناحية الاثبات والدليل ، إذ لامناص من تقييد الموضوع في الامارات بالشك في الواقع . وذلك لما ذكرناه غير مرة من استحالة الاهمال النفس الأمري ، بل لابد وأن يكون الموضوع بالاضافة الى انقساماته مطلقاً أو مقيداً . واطلاق موضوع دليل حجية الامارات بالاضافة الى فرض العلم بالواقع مستحيل ، لاستلزامه اجتماع الضدين ، أو التصويب الباطل ، وهكذا تقييده بخصوص العالم ، فيتعين تقييده بالجاهل . فلا معنى لما هو المعروف من ان الامارات موردها الجهل بالواقع ولم يقيد به موضوعه ، بل اخذ الشك في الواقع في موضوع بعض ادلة اعتبار الامارات في مقام الاثبات

(١) اجود التقريرات : ٤١٦/٢ .

(٢) الخصال : ٤١٧/٢ .

(٣) الحجرات : ٦ .

أيضاً ، كما في قوله تعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^(١) أي جاهلين . فن هذه الجهة لافرق بينها وبين الاصول العملية .

بل الفرق بين الامارات وغير الاستصحاب من الاصول ظاهر ، فانها وظائف عملية للشاك . وأما الفرق بينها وبين الاستصحاب ، والوجه في تقدمها عليه ، فبيانه موكول الى محله من تنبيهات الاستصحاب ، فلا وجه للتعرض له فعلاً .

وإنما المهم بيان سر حجية مثبتات الامارات دون الاستصحاب . وقد ذكر في ذلك وجوه :

منها : ما في الكفاية^(٢) من عدم المقتضي لحجية المثبتات في الاستصحاب ، بخلاف الامارات ، بيانه : ان مفاد أدلة الاستصحاب انما هو ابقاء اليقين السابق تعبداً ، ومن الظاهر ان لازم المستصحب لم يتعلق به اليقين ، كما ان رفع اليد عن ترتيب آثاره الشرعية ليس نقضاً لليقين بالملزوم بالشك فيه .

وبعبارة اخرى : التعبد بعدم نقض اليقين وبقاء المشكوك في الموضوعات انما هو بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على نفس المتيقن ، إذ لا يعقل التعبد ببقاء الموضوع إلا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه فلا بد في ترتيبه . وأما آثار لازمه العقلي أو العادي المترتبة عليه شرعاً كالقصاص المترتب على القتل فليس عدم ترتيبها من نقض اليقين بالشك ، إذ ليست هي أثراً شرعياً للمتيقن حتى ينظر العرف ليكون التعبد ببقائه مقتضياً لترتيبه .

ودعوى : ان أثر الأثر أثر بقياس المساواة ، انما يتم فيما اذا كان جميعها من سنخ واحد ، أي كان جميع الآثار تكوينياً أو شرعياً ، مثلاً اذا كان شيء علة لمعلول

(١) النحل : ٤٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٢٧/٢ .

تكويناً، وكان المعلول علة لأمر آخر، صح أن يقال : ان المعلول الثاني أثر للاولى . وهكذا في الآثار الشرعية ، كما اذا ترتب على نجاسة البول نجاسة الماء ، وترتب على نجاسته نجاسة الثوب ، صح أن يقال : ان نجاسة الثوب أثر لنجاسة البول . وأما في فرض الاختلاف ، فالقياس غير تام ، فليس الأثر المترتب شرعاً على لازم الشيء عقلاً أثراً له ، لا عرفاً ولا بالدقة ، فلا مقتضى لحجية مثبتات الاستصحاب .

وأما الامارة فبما انها تخبر عن الواقع ، فاذا كان لما أخبر به لازم ، فلا محالة يكون الاخبار به اخباراً عن لازمه بالالتزام . ولم يقيد دليل حجية غيرها بما اذا كان بالدلالة المطابقة ، بل يعم الاخبار بالدلالة الالتزامية أيضاً .

ونقول : ما أفاده من قصور المقتضي لحجية مثبتات الاستصحاب وان كان تاماً ، إلا ان ماذكره لحجية مثبتات الامارت لا يتم في جميع الموارد . وذلك لأن اللزوم ان كان بيناً بالمعنى الأخص ، بحيث يلزم تصور اللازم من تصور الملزوم ، كالزوجية والأربعة ، وطلوع الشمس ووجود النهار ، فالاخبار عن الملزوم كان اخباراً عن اللازم بالالتزام ، كما اذا أخبر أمس بطلوع الشمس ، فانه اخبار بوجود النهار أيضاً . وأما في غيره ، بأن كان اللزوم بيناً بالمعنى الأعم ، أو لم يكن بيناً أصلاً بحيث توقف العلم بالملازمة على مقدمات والتأمل فيها ، فلا يتم ماذكره ، إذ ليس الاخبار عن الملزوم حينئذ اخباراً عن اللازم ، لأن الاخبار أمر قصدي لا بد فيه من الالتفات ، مثلاً اذا أخبر العادل بملاقة شيء من المايع وهو جاهل بنجاسة الملاقي ، ونحن نعلم به ، وجب علينا ترتيب آثار لازمه من نجاسة الملاقي ، ولا يجب على المخبر ذلك ، لأنه لم يخبر عن نجاسته لعدم التفاته بالملازمة .

ومن هنا ذكر الفقهاء وذكرنا في محله ان انكار الضروري من الدين لا يوجب الارتداد إلا اذا كان المنكر ملتفتاً الى استلزامه لانكار النبي ﷺ ، كما هو واضح

جداً ، فليس الاخبار عن الملزوم دائماً اخباراً عن اللازم .

ومنها : ما ذكره الميرزا رحمته الله ^(١) من ان الفرق بين الاستصحاب والامارات من هذه الجهة انما هو من ناحية المجعول ، فان المجعول في الامارات انما هي الطريقية ، وجعل ما ليس بعلم علماً تعبداً ، فكما ان العلم الوجداني يتحقق الملزوم مع العلم بالملازمة يوجب العلم بالنتيجة وترتيب آثار اللازم ، كذلك العلم التعبدي بالملزوم يستدعي العلم باللازم في فرض العلم بالملازمة ، فيرتب آثاره . بخلاف الاستصحاب ، فان المجعول فيه هو المجري العملي على طبق اليقين السابق ، والمفروض ان اليقين لم يتعلق باللازم ، كما انه ليس ترتيب آثار اللازم من آثار اليقين ببقاء ملزومه تعبداً ، فلا وجه لحجية مثبتاته .

ونقول : أولاً : نفرض صحة ما أفاده في الاستصحاب من كون المجعول فيه هو المجري العملي على طبق اليقين السابق ، فلا يستلزم ذلك ترتيب آثار لوازم المتيقن ، إلا أنه لا وجه لقياس العلم التعبدي بالملزوم بالعلم الوجداني اذا تعلق به ، فان العلم الوجداني بالملزوم مع العلم بالملازمة يتولد منها علم ثالث ، وهو العلم بثبوت اللازم ، كما في الشكل الأول ، حيث ان الصغرى فيه مثبتة للملزوم ، والكبرى تثبت الملازمة ، فيحصل منها العلم باللازم والنتيجة ، فلمكان العلم باللازم يرتب آثاره . وهذا غير جار في العلم التعبدي ، فان العلم التعبدي بالملزوم لا يوجب العلم الوجداني باللازم بالبدهة . كما انه لا يوجب العلم به تعبداً ، لعدم تعلق التعبد به على الفرض ، مثلاً اذا علم الانسان وجداناً ببقاء زيد ، وعلم بملازمته مع نبات لحيته يحصل منها العلم بذلك ، فيرتب آثاره ، وأما اذا علم بحياته تعبداً ، فمورد التعبد هو الملزوم دون اللازم ، فلا يتعلق به العلم التعبدي ، كما لا يحصل من ذلك العلم به وجداناً ، فبأي سبب يرتب آثاره ؟ !

وثانياً : قد عرفت ان المجهول في الاستصحاب ليس الجري العملي على اليقين السابق ، بل المجهول فيه الطريقة والتعبد ببقاء اليقين ، كما في الامارات ، فن حيث المجهول لافرق بينهما . فالاستصحاب أيضاً اماره ، ولا ينافيه تقدم الامارات عليه ، لأنه بملاك آخر سيتضح في محله . ومن هنا ترى تقدم بعض الامارات على بعض ، فالبينة تتقدم على اليد ، والاقرار يتقدم على البينة ، وجميعها تتقدم على الاستصحاب .

فالصحيح : عدم الفرق بين الاستصحاب والامارات ، لا من ناحية الدليل والمقتضي كما ذكر الآخوند ، ولا من ناحية المجهول كما ذكره الميرزا ، بل حال الامارات والاستصحاب من حيث عدم حجية مثبتاتها على حد سواء ، غاية الأمر في الامارات نلتزم بحجية مثبتاتها فيما لو قام الدليل عليها ، كما في الاخبارات مطلقاً بجميع انحائها ، فان السيرة القطعية العقلانية قائمة على حجية مثبتاتها وترتيب آثار لوازمها ، سواء كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة أو لم يكن ، ولذا اذا اعترف أحد بملزوم كسقي السم لشخص مثلاً أو ايصال سلك الكهرباء اليه يرتب عليه آثار لازمه من القتل الخطأي ولو كان منكراً للملازمة وانه يستلزم قتله . وأما غير الاخبارات من الامارات فلم يقيم دليل على حجية المثبتات . ومن هنا في باب القبله جعل الظن اماره عند تعذر العلم ، فاذا استلزم الظن بالقبله دخول الوقت لا يرتب عليه آثاره اصلاً .

بقي امران :

أحدهما : انه بناءً على شمول أدلة الاستصحاب في نفسها لمثبتاته ، وترتيب آثار لوازم المستصحب العقلية والعادية ، وثبوت المقتضى له ، فهل يكون هناك مانع عنه أو لا ؟

ذهب جماعة ^(١) تبعاً لكاشف الغطاء الى الثاني . وادعوا معارضة استصحاب بقاء الملزوم من حيث ترتيب آثار لازمه باستصحاب عدم اللزوم ، إذ المفروض ان اللزوم لم يكن متيقن الحدوث ، وإلا لم يكن حاجة الى التمسك بالأصل المثبت ، فاستصحاب بقاء الملزوم يثبت آثار اللزوم ، واستصحاب عدم اللزوم ينفي تلك الآثار ، فتقع المعارضة بينهما .

وأورد عليه الشيخ بأن الاستصحاب في الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللزوم ، حيث يرتفع به الشك فيه ، فيتقدم عليه بالحكومة ^(٢) .

ونقول : الصحيح هو التفصيل بحسب اختلاف المباني في الاستصحاب . فبناء على القول بحجية الاستصحاب من باب الظن النوعي ، فلا مجال لتوهم استصحاب عدم اللزوم والمعارضة اصلاً ، لأن الظن بالملزوم الحاصل من الاستصحاب يلزم الظن باللزوم أيضاً ، ومع حصول الظن ببقائه كيف يجري استصحاب عدمه ويحصل منه الظن بعدمه ، مع ان الظن بالوجود والعدم مما لا يجتمعان .

وأما لو بنينا على حجيته من باب التعبد ، فان بنينا حجية مثبتاته على ان التعبد بالملزوم تعبد بلازمه العقلي والعادي أيضاً ، فيرتب عليه آثاره ، فما أفاده الشيخ يكون تاماً ، إذ عليه بعد جريان الاستصحاب في الملزوم ، والتعبد ببقائه ، لا يبقى شك في بقاء اللزوم ليستصحب عدمه ، فان منشأ الشك فيه كان هو الشك في ملزومه ، فيكون اللزوم العقلي حينئذ كالأثر الشرعي الذي يزول الشك فيه بالتعبدية ، كنجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته ، فاذا جرى في الماء استصحاب الطهارة زال الشك عن نجاسة الثوب لا محالة ، فحال اللزوم العقلي على

(١) الفصول الغروية : ٣٦٥ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٦٦١ ط . (جامعة المدرسين) .

هذا المبنى حال اللازم الشرعي ، فالحكومة تامة . وأما لو بنينا حجية مثبتات الاستصحاب على ان التعبد بالملزوم تعبد بآثار لازمه لا بنفس اللازم ، من باب أن أثر الأثر أثر كما ذكره في الكفاية ، فالمعارضة ثابتة ، ولا حكومة ، لأن التعبد ببقاء الملزوم حينئذ لا يوجب التعبد ببقاء اللازم ، بل الشك فيه باق على حاله ، وهو مورد لاستصحاب عدم ، فتقع المعارضة بينها من جهة آثار اللازم .

وبالجملة على هذا يكون هناك يقينان وشكّان ، أحدهما : اليقين بحدوث الملزوم ، والشك في بقاءه ، ثانيهما : اليقين بعدم اللازم ، والشك في بقاءه ، وليس بينها سببية شرعاً . مثلاً إذا شككنا في حياة زيد ، وفرضنا ان لازمها نبات لحيته ، فان كان التعبد بحياته تعبداً بنبات لحيته ، فلا مجال لاستصحاب عدمه بعد التعبد ببقاء حياته . وأما لو لم يكن كذلك ، بل كان التعبد بحياته تعبداً بترتيب آثار نبات لحيته شرعاً ، فنفس نبات اللحية يكون مشكوك الحدوث ، والأصل عدمه ، فتقع المعارضة بينها ، فلا بد من التفصيل .

إلا أن اثبات الاستصحاب من باب الظن ، أو حجية مثبتاته من جهة ان التعبد بالملزوم تعبد باللازم دونه خسر القتاة ، فعلى فرض شمول أدلة الاستصحاب لترتيب آثار لازمه تكون المعارضة مانعة عنه .

الأمر الثاني : ان شيخنا الأنصاري ^(١) بعد ما بنى على عدم حجية مثبتات الاستصحاب ، وانه لا يترتب عليه آثار لوازم المستصحب ، استثنى منه ما إذا كانت الوساطة خفية ، بأن كان أثر الوساطة أثراً لذيها عرفاً ، لأن الميزان في الأثر نظر العرف لا الدقة . ومثل لذلك بأمثلة ، منها : مسألة عدم الحاجب وانغسال المحل ، فان الانغسال وان كان من آثار وصول الماء الى البشرة بالدقة ، إلا انه أثر لنفس عدم الحاجب عرفاً ، فيترتب على استصحاب

عدم الحاجب هذا الأثر، ويعمه حديث المنع عن نقض اليقين بالشك، فانه يحمل على المعاني العرفية.

وأضاف اليه الآخوند^(١) ما اذا كانت الوسطة جلية، بمعنى كون اللزوم شديداً بحيث تكون الملازمة بينهما ثابتة واقعاً وظاهراً، وكان التعبد بكل منهما تعبداً بالآخر وعداثر اللازم اثراً لهما عرفاً، نظير وجوب المقدمة الملازمة لوجوب ذبيها، على ما بين في محله من ان وجوب ذي المقدمة واقعاً مستلزم لوجوب المقدمة واقعاً، ووجوبه ظاهراً يستلزم وجوبها كذلك.

فاستثنى ﷺ من عدم حجية مثبتات الاستصحاب موردين: صورة خفاء الوسطة، وصورة جلائها.

والكبرى الكلية التي أفادها وان كانت تامة، إلا أن الكلام في صغرياتها. فانه ﷺ في حاشيته على الرسائل مثل لجلاء الوسطة بموردين:

أحدهما: موارد التضائف كالأبوة والبنوة والاختوة، والتقدم والتأخر ونحو ذلك، فانهما متلازمان في القوة والفعلية، والتعبد باحد المتضائفين كالأبوة تعبد بالآخر أي البنوة، فاذا حكم الشارع بان زيدا ابو عمر فكأنه حكم بانه ابنه، وكذا كون هند اخت بكر عبارة اخرى عن كونه أخوها. كما أنه اذا رتب أثر على ابوة زيد لعمر كوجوب الاطاعة صح أن يقال: من آثار ابوة زيد وجوب اطاعته على عمرو، أو يقال من آثار بنوة عمرو وجوب اطاعته لزيد، فيترتب على استصحاب كل من الأمرين الآثار المترتبة على الآخر.

ثانيهما: العلة التامة ومعلوها. فان التعبد بالعلة تعبد بمعلوها، كما ان الأثر المترتب عليها أثر لمعلوها عرفاً، فيترتب على استصحاب العلة آثار المعلول، وبالعكس.

والظاهر أن شيئاً من الموردين ليس داخلاً تحت تلك الكبرى .

أما المورد الأول : فلأن اليقين بأحد العنوانين المتضائفين يستلزم اليقين بالعنوان الآخر ، فيجري في نفسه الاستصحاب ، ويرتب عليه آثاره ، فلا حاجة فيه إلى الأصل المثبت لما عرفت من أن مورده ما إذا لم يكن اللازم بنفسه متيقناً ، وإلا فالأصل المثبت لغو محض . هذا إن اريد استصحاب أحد العنوانين المتضائفين .

وأما إذا كان ذات أحد المتضائفين متيقناً كذات الأب ، وبقاؤه كان مستلزماً لوجود ابن له ، فاستصحاب ذلك ، وريد ترتيب آثار لازمه ، أعني وجود الابن ، فهو من أوضح أنحاء المثبت ، إذ ليس التعبد ببقاء ذات الأب ملازماً للتعبد بوجود الابن له ، ولا مانع من التفكير بينها تعبداً أصلاً .

وأما المورد الثاني : أعني العلة والمعلول ، فإن اراد من العلة العلة التامة فاليقين بها مستلزم لليقين بالمعلول ، فيجري في نفسه الاستصحاب ، ويرتب عليه الأثر ، فلا مجال فيها للأصل المثبت كما في المتضائفين . وإن اراد استصحاب بقاء السبب ، أعني جزء العلة ، وضمه إلى العلم الوجداني يتحقق الجزء الآخر ، وبما أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين ، لا محالة يكون تحقق اللازم أو ترتيب آثاره تعبدياً وإن كان أحد جزئي علته محرز بالوجدان ، فهو من أوضح أنحاء المثبت ، بل غالباً يكون الأصل المثبت من هذا القبيل ، فيكون أحد جزئي العلم محرزاً بالوجدان ، ويحز جزئه الآخر بالتعبد الاستصحابي ، ويرتب آثار المعلول . ففي مثال عدم الحجاب يكون وصول الماء إلى البشرة معلولاً لصب الماء وعدم وجود الحجاب على البشرة ، ويكون أحد الجزئين وهو صب الماء محرزاً وجداناً ، والجزء الآخر وهو عدم الحجاب يحرز بالتعبد الاستصحابي ، ومع ذلك لا يرتب أثر المعلول وهو الغسل مثلاً ، لعدم الملازمة بين التعبد بأحد جزئي العلة والتعبد بالمعلول ، ولا مانع

من الانفكاك بينها في ذلك . وكذا الحال في المتلازمين المعلولين لعلّة ثالثة ، فان الملازمة بينها واقعية فقط ، ولا مانع من التفكيك بينها في مقام التعبد . هذا كله في جلاء الواسطة .

وأما ما ذكره الشيخ من استثناء خفاء الواسطة ، أعني ما اذا كان اثر الواسطة أثراً لذي الواسطة عرفاً ، لأن نظر العرف هو المتبع في الاستصحاب وتشخيص موضوعه ، وان لم يكن كذلك بالدقة ، وكان الأثر أثراً للواسطة حقيقة .

فتحقيق الكلام فيه : انا ذكرنا غير مرة ان نظر العرف انما يكون متبعاً في الشبهات المفهومية ، أي في ما اذا لم يعلم معنى اللفظ اصلاً ، وفي الشك في الصدق ، أعني ما اذا شك في سعة المفهوم وضيقة ، والجامع باب الظهورات ، فان النظر العرفي يكون متبعاً فيها ، من غير فرق بين الظهورات الوضعية المستندة الى المعنى اللغوي ، أو المستندة الى قرائن حالية أو مقالية ، ومنها مناسبة الحكم والموضوع ، فاذا حكم العرف في مورد بظهور اللفظ في معنى يتبع ذلك ، ولذا يحمل الأحد في قولك : لا تضرب أحداً على الأحياء ، مع انه أعم منها ، لظهور الحكم أعني الضرب وانصرافه الى المولم .

وأما اذا عرف المعنى ، ففي مقام التطبيق لا اعتبار بنظر العرف اصلاً ، بل المتبع فيه هو النظر الشخصي لكل أحد . مثلاً بعد ما علمنا ان الكر سبعة أرتال مثلاً ، فمساحة العرف في التطبيق ، واطلاق ذاك المقدار على الناقص منه بقليل لا يكون متبعاً .

وفي المقام نقول : ان استظهر العرف من الدليل المثبت للأثر على الواسطة كونه أثراً لذيها ، ولو بمناسبة الحكم والموضوع ، فهو وإن كان يرتب على استصحاب ذي الواسطة ، إلا أنه أثر له ، وليس من الأصل المثبت في شيء .

وأما ان كان الأثر للواسطة حتى عرفاً ، غايته من باب المسامحة يراه العرف أثراً لديها ، فهذا النظر العرفي لا دليل على اعتباره ، فالأمر دائر بين عدم الواسطة وكونها واسطة جلية . وأما ثبوت الواسطة ، وكونها خفية بذاك المعنى الذي افاده ، فما لا نتعقله ، فثبت الاستصحاب ليس بحجة على جميع التقادير .

إلا ان جملة من الفقهاء القدماء ذكروا فروعاً ، كلها مبتنية على الأصل المثبت ، ولعل ذلك من جهة بنائهم على حجية الأصل المثبت ، أو أنهم لم يميزوا الأصل المثبت من غيره ، فانه بحث حادث تعرض له بعض المتأخرين .

وكيف كان لا بأس بالتعرض لها ، وبيان المختار فيها :

أحدها : انه اذا كان الملاقي نجساً ، وكان أحد المتلاقيين مرطوباً سابقاً ، ثم شك في بقاء رطوبته حين الملاقاة وعدمه ، فرتبوا على استصحاب بقاء الرطوبة فيه نجاسة الملاقي . فان رطوبة احد المتلاقيين معتبرة في نجاسة الملاقي ، فان كل يابس زكي أي لا ينفعل بالملاقاة إلا مع الميتة على بعض الأقوال .

والتحقيق : انه إن قلنا : ان موضوع نجاسة الملاقي للنجس أو للمتنجس أيضاً مركب من نجاسة الملاقي ورطوبة أحد المتلاقيين ، فلا مانع من اثبات نجاسة الملاقي باستصحاب بقاء الرطوبة في احد المتلاقيين ، بضم الوجدان الى الاصل ، فان الملاقاة للنجس وجداني ، وبقاء الرطوبة محرز بالاستصحاب ، فيتم الموضوع . وأما إن قلنا : بان موضوع النجاسة انما هو الانتقال والسراية ، أعني انتقال شيء من اجزاء النجس الى الملاقي بسبب رطوبته أو رطوبة الملاقي ، فن الظاهر عدم امكان اثباته باستصحاب بقاء الرطوبة ، فانه من أوضح انحاء الأصل المثبت .

والصحيح : هو القول الثاني ، وذلك لعدم ورود الدليل على سببية الملاقاة للنجاسة مطلقاً ، ولا في بيان كيفية التنجس وطوره ، أو موضوع نجاسة الملاقي ، وإنما حكم بنجاسة جملة من الأشياء ، فلا محالة يرجع فيه الى العرف ، فانه موكول

اليهم . والموضوع لقذارة الملاقى عرفاً ليس إلا الانتقال والسراية ، فلا يستقذرون من الملاقى إلا ما انتقل اليه شيء من أجزاء القذر ، فكذا الحال في النجاسة الشرعية ، وعليه فلا يترتب على استصحاب الرطوبة في أحد المتلاقين نجاسة الملاقى . هذا كله فيما إذا لم يكن الملاقى - بالفتح - حيواناً .

وأما الحيوان إذا شك في بقاء الرطوبة النجسة فيه حين لاقى غيره ، سواء كان رطباً كحب من الماء أو يابساً ، فالظاهر فيه التفصيل بين القول بتنجس ظاهر الحيوان وعدمه مادامت النجاسة موجودة فيه . فانه لا اشكال في طهارة ظاهر الحيوان بزوال عين النجاسة عنه كباطن الانسان ، ولذا لم يقل أحد بلزوم تطهير ظاهر الحيوان وباطن الانسان إذا شرب النجس ، كما دل على ذلك بعض الأخبار . منها : ما ورد في سؤر الطير الجارح . وانما الكلام في انه ينجس مادام العين موجودة فيه ويظهر بزوالها ، أو انه حامل للنجس فقط ولا يفعل أصلاً ؟ فعلى الثاني لا أثر لاستصحاب بقاء الرطوبة النجسة عليه ، حتى على القول بأن الموضوع لنجاسة الملاقى مركب من الملاقات مع النجس ورطوبة أحد المتلاقين ، فضلاً عن القول الآخر . وذلك لأن استصحاب بقاء تلك الرطوبة لا يثبت الملاقاة مع النجس ، كما انه لم يكن محرزاً بالوجدان أيضاً ، فان ما ثبت بالوجدان ليس إلا الملاقاة مع نفس الحيوان ، دون الرطوبة الموجودة فيه . وأما على الأول كما هو الظاهر من اطلاقات الأدلة فيستصحب نجاسة بدن الحيوان والمفروض ان الملاقات معه وجدان بضم الوجدان بالأصل فلا بد من التفصيل .

الفرع الثاني : إذا شك في دخول شوال ، فيوم الشك يكون محكوماً بكونه من رمضان بمقتضى التعبد الاستصحابي . وأما اليوم الذي بعده فهل يحكم بكونه أول شوال وانه يوم العيد باستصحاب عدم طلوع هلال شوال في يوم الشك أو عدم كونه منه كما هو المعروف ؟

التحقيق : انه ان قلنا : بأن أول شوال عنوان مركب من أمر وجودي وهو كون اليوم من شوال ، وأمر عدمي وهو عدم كون اليوم السابق عليه من شوال ، فيمكن احرازه بالاستصحاب ، بضم الوجدان الى الأصل ، فان كون يوم مابعد يوم الشك من شوال محرز بالوجدان ، ويجري عدم كون اليوم السابق عليه من شوال بالتعبد الاستصحابي . وأما ان قلنا : بأن أول الشهر عنوان بسيط ينتزع من كون اليوم من الشهر وعدم مسبوقيته بيوم آخر منه ، فلا يمكن اثباته باستصحاب عدم طلوع الهلال في اليوم السابق أو عدم كونه من الشهر اللاحق ، لأنه مثبت .

والظاهر عرفاً أن عنوان أول الشهر وكذا مابعد عنوان بسيط غير مركب ، وعليه يشكل الأمر في الحكم بكون مابعد يوم الشك عيد .

وقد ذكر الميرزا^(١) أن الوجه في ذلك ليس هو الاستصحاب ، بل يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة في أن أول شهر شوال يثبت بأحد أمرين ، رؤية الهلال ومضي ثلاثين يوم من رمضان ، وفي الفرض مضي من رمضان ثلاثون يوماً ، تسع وعشرين منه مضي وجداناً واليوم الثلاثون منه بالتعبد الاستصحابي .

وهذا الوجه وان كان متيناً في الجملة ، إذ لا يجري في غير شهر شوال من بقية الشهور ، ولا في غير يوم أول الشهر من بقية الأيام ، لعدم ورود النص فيها ، بل لا بد في اثباته في كل من الموردين بعدم القول بالفصل ، إلا أنه غير محتاج اليه ، لا مكان اثبات ذلك بالاستصحاب ، وذلك لأنه بعد مضي آن أو أقل من ما بعد يوم الشك يقطع بتحقق أول شهر شوال ، أما قبل اربع وعشرين ساعة فيكون منقضيّاً ، وأما الآن فهو باق ، فيستصحب بقاؤه .

ولا يرد على هذا إلا اشكال واحد وارد في استصحاب الزمان مطلقاً ، وهو ان المتيقن انما كان وجود الزمان بنحو مفاد كان التامة ، فلا يثبت باستصحابه إلا وجود أول يوم من شهر شوال بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة ، إلا أن الأثر المرغوب المترتب على الزمان مترتب على وجوده بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة ، مثلاً الحرمة متعلقة بالصوم مقارناً لوجود أول الشهر ، فيترتب على استصحابه ولو بنحو مفاد كان التامة .

وهذا الوجه جار في جميع الشهور والأيام .

الفرع الثالث : اذا احتمل وجود الحاجب في تطهير القذارات المعنوية والظاهرية ، أي في الطهارة الحديثة أو الخبثية ، فهل يعتبر فيه الفحص ليحصل له الاطمئنان ، أو يكفي فيه استصحاب عدم وجود الحاجب عن الغسل أو المسح كما ذهب اليه بعض ؟ ويكثر الابتلاء بذلك في تطهير المخرج عن البول ، لاحتمال خروج بلل لزج مانع عن وصول الماء الى البشرة .

وقد يتمسك بعدم وجوب الفحص بالسيرة المتشعبة القائمة على عدم الفحص عند احتمال وجود الحاجب .

والصحيح : عدم تمامية شيء من ذلك . اما الاستصحاب فلأنه مثبت ، فلا يترتب عليه وصول الماء البشرة . وأما السيرة فلعدم ثبوتها أولاً ، لأمكان ان يكون عدم فحصهم من جهة عدم احتمالهم لوجود الحاجب ، اما لغفلتهم عنه ، أو لأطمئنانهم بالعدم . وثانياً على فرض قيام سيرة المتشعبة عليه في عصرنا هذا ، كيف يمكن اثبات استمرارها الى زمان المعصومين عليهم السلام ، مع احتمال عدم استمرارها إلا الى زمان الفقيه القائل باستصحاب عدم وجود الحاجب .

فالصحيح : أنه لا بد من الفحص عند احتمال الحاجب الى ان يحصل

الاطمينان بعدمه .

الفرع الرابع : ما اذا ادعى ولي المجني عليه انه مات بسبب الجناية ، وادعى الجاني انه مات بسبب آخر . ومن هذا القبيل ما اذا ضرب أحد الملفوف في اللحاف بالسيف ففقد نصفين ، واحتمل موته حتف أنفه قبل وصول السيف اليه . وتردد الشيخ الطوسي رحمته في ثبوت الدية في الفرع وعدمه ، معللاً ذلك بتساوي الاحتمالين . ورجح العلامة احتمال ثبوت الدية ^(١) ، لاستصحاب حياته ، أو عدم تحقق سبب آخر لموته ، بناءً منه على حجية الأصل المثبت . والمحقق ذهب الى الاحتمال الآخر ، وانكر ثبوت الدية ^(٢) .

ونقول : الظاهر عن عنوان القتل المترتب عليه الدية أمر وجودي مسبب عن الجناية مع كون المجني عليه حياً الى زمان تحقق الجناية ، وليس مركباً من الأمرين ، فاثباته باستصحاب الحياة ، أو عدم تحقق سبب آخر للموت يكون من الأصل المثبت ، ولا نقول به . فالأصل عدم اشتغال ذمة الجاني بالدية . وتردد الشيخ الطوسي في الفتوى وتوقفه لا وجه له ، لأنه على القول باعتبار الأصل المثبت لا بد من الحكم بالضمان ، وعلى تقدير انكاره لا بد من اختيار عدمه ، إلا اذا كان التردد من جهة احتمال ان لا يكون عنوان القتل أمراً وجودياً .
والصحيح : على المختار عدم الضمان وفقاً للمحقق .

الفرع الخامس : ما اذا اختلف المالك ومن تلف المال في يده في ثبوت الضمان عليه وعدمه . والكلام فيه تارة : يقع في الضمان الواقعي ، واخرى : في الضمان الجعلي . والأول كما اذا ادعى المالك ان يد من تلف المال عنده يد عدوان ، وادعى هو ان يده يد أمان ، فالمالك يدعي ضمانه بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة ، وهو ينكر ذلك . والثاني كما اذا اعترف على ان اليد لم يكن يد عدوان ، وانما اختلفا في

(١) تحرير الأحكام : ٢٦١/٢ .

(٢) شرايع الإسلام : ١٠١/٤ .

الضمان بالبدل الجعلي ، أي المسمى وعدمه ، كما اذا ادعى المالك انه باعه المال ، وادعى من بيده انه وهبه إياه مجاناً . هذا في العين .

وقد يكون اختلافهما في البدل الجعلي لمنافع العين ، لا لنفس العين . كما اذا اتفقا على عدم الضمان للعين لا بالبدل الواقعي ولا الجعلي ، ولكن تنازعا في ضمان المنافع وعدمه ، كما اذا ادعى المالك ان العين كان اجارة عنده ، فطالبه ببذل المنافع وهو الايجار ، وهو أنكر ذلك ، وادعى ان العين كانت عارية عنده ، فلم يضمن منافعها .

والمعروف في جميع الفروع الثلاثة هو الضمان . ويحتمل ان يكون حكمهم بالضمان مبنياً على اعتبار الأصل المثبت ، وأنه يثبت باستصحاب عدم اذن المالك عنوان الغصب ، وكون اليد يد عدوان . ويحتمل كونه مبنياً على قاعدة المقتضي والمنع بتقريب : ان اليد مقتضى للضمان ، ورضا المالك مانع عنه ، والعلم بالمقتضي يقتضي ترتيب آثار المقتضي ما لم يحرز المنع . ويحتمل ان يكون مبنياً على التمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، فان عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدي يقتضي الضمان ، خرج عنه اليد الاماني ، ويشك في كون المقام من مصاديق الخاص وبقائه تحت العام .

وذكر الميرزا^(١) ان القول بالضمان فيها غير مبني على شيء من الامور المذكورة ، بل يمكن اثباته بضم الوجدان الى الأصل . وذلك لأن المحقق للضمان ليس هي اليد العدواني ، ولا عنوان الغصب ، بل هو الاستيلاء على مال الغير وعدم اذن المالك ، لأن على اليد يقتضي ان يكون اليد مطلقاً موجباً للضمان ، وقد خرج عنه عنوان وجودي وهو الاستيلاء ، وغيره باق تحت العموم ، وفي المقام الاستيلاء محرز بالوجدان ، والاستيلاء ورضا المالك يدفع بالاستصحاب فيلتم الموضوع .

ونقول : ما أفاده ﷺ تام في خصوص الفرض الأول ، أعني ما اذا كان النزاع في الضمان الواقعي . وأما في الفرضين الآخرين فلا مجال له أصلاً ، إذ المفروض فيها اعتراف كليهما بدخول المال في ملك من تلف في يده ، فرضا المالك حاصل قطعاً ، فكيف يستصحب عدمه ، وانما النزاع في الضمان بالبدل الجعلي للعين أو المنافع . بل لا يمكن فيها الرجوع الى الاستصحاب حتى بناء على حجية مثبتاته ، للمعارضة ، فان اصاله عدم تحقق البيع تعارض استصحاب عدم تحقق الهبة ، وهكذا في الاجارة . كما ان قاعدة المقتضي والمانع والتمسك بالعام في الشبهات المصادقية لا أساس لها . فلا بد فيها من الرجوع الى الأصل الجاري في كل مورد بخصوصه لو لم يكن فيه نص . وقد ورد النص في بعض الفروض ، مثلما اذا اختلفا في مقدار الثمن ، وادعى المالك الزائد ، وانكره المشتري ، فانه ورد في الصحيح أن الجنس ان كان موجوداً يتبع قول البائع ، وان كانت تالفة اتبع قول المشتري .

ثم ان صاحب الكفاية ذكر في المقام اموراً انكر فيها اندراج الاستصحاب في جملة من الموارد في الاصل المثبت ^(١) :

أحدها : أنه لا مانع من استصحاب الفرد وترتيب آثار الكلي عليه ، وأنه ليس من الأصل المثبت ، إذ ليس الطبيعي ملازماً للفرد ، بل عينه خارجاً ، فاذا شك في بقاء خمرة مايع خارجي يستصحب خمريته ، ويرتب عليه آثار طبيعي الخمر من الحرمة والنجاسة ونحوها .

ثانيها : أنه اذا لم يكن للأمر الانتزاعي كالمملكية ونحوها حالة سابقة ليستصحب ، لا مانع من جريان الاستصحاب في منشأ انتزاعه ، ويرتب عليه آثار الأمر الانتزاعي ، إذ لا وجود للأمر الانتزاعي خارجاً إلا بوجود منشأه ، وليس

من الاصل المثبت في شيء . وهذا بخلاف العرض وموضوعه ، فانهما موجودان مستقلان ، غايته لا يستغنى العرض عن موضوعه ، ويحتاج اليه خارجاً كالسواد ، فلا يمكن استصحاب المعروض وترتيب آثار العرض عليه ، مثلاً لو علمنا بان الجسم الكذائي لو كان باقياً فعلاً لصار أسوداً ، فلا يرتب آثار السواد على استصحاب بقاء الجسم ، ففرق بين ماهو من قبيل الخارج المحمول والمحمول بالضميمة .

ثالثها : انه في المجعولات بالتبع كالشرطية والجزئية والممانعية لامانع من استصحاب بقاء الشرط أو الجزء أو المانع ، وترتيب آثار الشرطية والجزئية والممانعية عليه .

وبعبارة اخرى : لا يلزم في كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً للأثر كون الأثر مجعولاً استقلالاً ، بل يكفي في ذلك كون الأثر مجعولاً تبعاً .

رابعها : كما يجري الاستصحاب في الامور الوجودية يجري في الامور العدمية أيضاً . وبعبارة اخرى : يجري الاستصحاب في العدم بلحاظ الأثر المترتب على الوجود ، لأن العدم أيضاً مما تناله يد الجعل فانّ ما يكون أمر وضعه بيد الشارع فرفعه أيضاً بيده .

هذه الامور التي ذكرها في هذا التنبيه .

ونقول : أما ما ذكره اولاً من جريان استصحاب الفرد ، وترتيب آثار الطبيعي عليه ، فهو وان كان أمراً مسلماً ، وإلا لانسد باب الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مطلقاً ، إلا أنه اجنبي عن الأصل المثبت بالكلية ، لأن الأثر المترتب على الطبيعي في موضوعات الأحكام لا المتعلقات كحرمة الخمر لم يرتب عليها بما هي ، فليس طبيعي الخمر مثلاً أعم من الوجود والمعدوم حراماً ، بل أخذ الموضوع مرآة للأفراد الخارجية ، غاية الأمر مع الغاء خصوصياتها الشخصية من

اللون والطعم والمنشأ ونحو ذلك ، فمورد الأثر هو الوجود الخارجي الفرضي ، على ما هو شأن القضية الحقيقية التي يرتب فيها الحكم على الأفراد المفروضة خارجاً ، فالأثر أثر لنفس المستصحب ، لا للطبيعي بما هو ليتوهم كون ترتيبه على استصحاب الفرد من الأصل المثبت ، بتخيل كون الكلي لازماً للفرد ، ويحجب عنه : بان الكلي غير الفرد خارجاً ، والوجود الواحد يضاف الى الفرد تارة ، والى الطبيعي اخرى ، وهذا ظاهر .

وأما ما ذكره ثانياً في الأمر الانتزاعي من استصحاب منشائه ، وترتيب آثار الأمر الانتزاعي عليه فلم نفهم الى الآن مراده منه .

وذلك لأنه ان اراد به استصحاب شخص الأمر الانتزاعي كالزوجة الخاصة ، وترتيب آثار الطبيعي عليه ، كطبيعي الزوجة ، فهو مضافاً الى كونه عين الأمر الأول ، غير مختص بالامور الانتزاعية ، بل يجري في غيرها أيضاً ، فيستصحب عدالة زيد ، ويرتب عليه آثار طبيعي العدالة . وان اراد به استصحاب ما يكون بقاءه منشأ للانتزاع ، وترتيب الأثر الشرعي المرتب على الامر الانتزاعي عليه ، فهو من أوضح أنحاء المثبت . ولا يجدي كون الأمر الانتزاعي موجوداً بوجود منشأ أصلاً ، مثاله ماذا علمنا من الخارج ان هنداً لو كانت حية الى الآن فهي زوجة لزيد ، فاستصحبنا بقاءها لترتيب آثار الزوجة عليه ، أو رأينا ان زيداً استولى على جميع أموال الكافر ، أو صالحه أحد على جميع أمواله ، وكان في الأموال فرس ، فان كان حياً الى زمان استيلائه عليه فهو ملك لزيد ، فاريد استصحاب بقاءه لترتيب آثار الملكية عليه .

نعم اذا كان الأمر الانتزاعي بنفسه أثراً شرعياً للمستصحب ، بأن كان نفسه تمام الموضوع للحكم الشرعي أو جزئه رتب ذاك الأثر على احرازه بالاستصحاب ، لعدم الفرق بين الأثر الوضعي والتكليفي ، كما اذا شككنا في بقاء

مال خاص في ملك الميت حين موته ، فلا مانع من استصحابه ، فيكون مما تركه الميت ، وترتيب الأثر الشرعي عليه من انتقاله الى وارثه ، إذ لانعني من ماتركه الميت إلا ما كان ملكاً له حال موته ، ويتم ذلك بضم الوجدان بالأصل .

وأما ما ذكره في المجعولات التبعية من كفاية ترتب الأثر المجعول بالتبع في جريان الاستصحاب ، كالشرطية والجزئية والمانعية ، ورتب على ذلك جريان استصحاب بقاء الشرط أو الجزء أو المانع ، وترتيب آثار الشرطية أو الجزئية أو المانعية عليه ، فأصل الكبرى أعني كفاية ترتب الأثر المجعول بالتبع في جريان الاستصحاب تامة ، لأنه مما تناله يد الجعل بالتبع . وانما الكلام في موردها أعني استصحاب الشرط لترتيب آثار الشرطية عليه ، وكذا في الجزء والمانع . وما ذكره ﷺ في المقام انما ذكره لدفع الشبهة المعروفة في استصحاب الشرط وأخويه ، من انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون اثرأ شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي ، والشرط كالتستر والاستقبال أمر خارجي ، وكذا الجزء والمانع ، كما لا يرتب على استصحابها أثر سوى جواز الدخول في الصلاة ، وهو من أحكام العقل ، فانه مستقل بلزوم احراز كل ماأخذه المولى في متعلق حكمه . فأجاب عنها : بانه يترتب على استصحاب الشرط الشرطية ، وكذا في استصحاب الجزء أو المانع ، وهي اثر مجعول بالتبع ، ويكفي في ذلك ترتيبه .

ونقول : قد عرفت ان أصل الكبرى مسلمة . إلا ان ما ذكره من ترتيب الشرطية على استصحاب الشرط ، أو الجزئية على استصحاب الجزء ، أو المانعية على استصحاب المانع ، فاسد .

وذلك لأن الشرطية ليست من أوصاف الموجود الخارجي . كما في الأحكام التكليفية وموضوعاتها ، وانما هي منتزعة من أخذ أمر وجودي في متعلق الحكم ، وب مجرد ذلك تتحقق الشرطية خارجاً ولو لم يتحقق في الخارج شرط اصلاً ،

كالحكم التكليفي ومتعلقه مثل وجوب الصلاة، فإن الصلاة واجبة ولو لم يوجد فرد منها في الخارج، فكيف يرتب الشرطية كشرطية التستر على استصحاب وجود الشرط كوجود التستر، بل الشرطية لايجري فيها الاستصحاب اصلاً، لا في نفس الشرط لترتيب آثار الشرطية لما عرفت، ولا في نفسها اذا شك في بقائها لاحتمال النسخ، وذلك لكون الشك فيها مسبباً عن شك آخر هو مجرى الاستصحاب، فيكون حاكماً على الاستصحاب الجاري فيها، لأن الشرطية كما ذكرنا منتزعة من تقيد الأجزاء بأمر وجودي، فالشك في الشرطية ناش من الشك في بقاء التقيد وعدمه، فيجري فيه الاستصحاب، فيثبت التقيد ظاهراً، وينتزع منه الشرطية الظاهرية، كما كان ينتزع الشرطية الواقعية من التقيد الواقعي، وكذا الحال في الجزئية والممانعة، فلا مجال للاستصحاب في شيء منها اصلاً. هذا كله في جواب المحقق الخراساني.

وأما الاشكال المعروف، فقد أشرنا فيما سبق الى دفعه وحاصله: ان اعتبار كون المستصحب بنفسه اثرأ شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي مما لا دليل عليه، بل المعتبر ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، ومن الظاهر انه كما يكون التكليف في مرحلة الجعل مما تناله يد التعبد وضعاً ورفعاً، كذلك في مرحلة الامتثال، فللشارع ان يكتفي في مرحلة الامتثال بما يحتمل كونه مصداقاً للمأمور به، وله ان لا يكتفي به، فيستقل العقل بالامتثال اليقيني للاشتغال القطعي. مثلاً في موارد قاعدة الفراغ اكتفى بالامتثال الاحتمالي، وفي موارد الشك في المحل لم يكتف به، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في مرحلة الامتثال. واستصحاب وجود الشرط أو الجزء أو المانع مرجعه الى التعبد في مرحلة الامتثال، فحال استصحاب الجزء أو الشرط حال قاعدتي الفراغ والتجاوز، غاية الأمر هما مختصتان بمرحلة الامتثال، وهو جار فيها وفي مرحلة التكليف، فاذا استصحبنا

وجود الشرط وأتينا بالاجزاء وجداناً تحقق المأمور به بضم الوجدان بالأصل .
وذلك لأن معنى الاشتراط الاتيان بالاجزاء والشرط موجود ، لا تقيدھا به ، فانه مما لا معنى له ، إذ الجزء والشرط كلاهما عرض ، معروضه المكلف ، ولا معنى لتقيد أحدهما بالآخر واخذ هذا العنوان في متعلق التكليف لأن لا يمكن اثباته بالاستصحاب . فالاشكال مندفع من أصله .

وأما ما ذكره رابعاً من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين ان يكون المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً ، لأن ما يعتبر في الاستصحاب ليس إلا ان يكون المستصحب أمراً قابلاً للتعبد الشرعي ، لا أن يكون حكماً ليقال ان نفي الحكم ليس حكماً مجعولاً . ومن الظاهر انه كما يمكن أن يكون وجود الحكم مجعولاً شرعاً حدوثاً بدليله وبقاءً بالاستصحاب ، كذلك نفيه يمكن ان يكون متحققاً حدوثاً بدليله وبقاءً بالاستصحاب .

وجعله رداً على شيخنا الأنصاري ، حيث تخيل ان ماذهب اليه من عدم جريان استصحاب نفي التكليف والبراءة الاصلية مبني على انكاره للاستصحاب في الامور العدمية ، لأنه بنفسه ليس أثراً شرعياً ، كما لا يترتب عليه إلا عدم استحقاق العقاب ، وهو أيضاً أثر عقلي لا شرعي ، وأحد الأمرين معتبر فيه .
واورد عليه بما ذكر من ان عدم التكليف بنفسه قابل للتعبد شرعاً ، فلا حاجة في جريان الاستصحاب فيه من الأثر الشرعي .

فأصل ما أفاده تام ، لما ذكرنا من ان مايعتبر في الاستصحاب ليس إلا ان يكون المستصحب أو أثره قابلاً للتعبد شرعاً ، وعدم التكليف كشيئته قابل لذلك .
إلا ان انكار الشيخ لاستصحاب البراءة الأصلية غير مبني على ذلك ، كيف وهو يصرح في بعض كلامه بعدم الفرق بين الامور العدمية والوجودية في الاستصحاب . بل ما ذهب اليه مبني على ما صرح به في بعض التنبيهات ، وتعرض

له الآخوند في التنبيه الآتي منه انه بعد استصحاب البراءة الشرعية ان كان احتمال استحقاق العقاب موجوداً فلا بد في رفعه من التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ومعه يكون التمسك بالاستصحاب لغواً ، لامكان الرجوع الى القاعدة ابتداء . وأما توهم كون الاستصحاب موجباً للقطع بعدم العقاب والأمن منه فهو فاسد ، لأن استحقاق العقاب ليس أثراً شرعياً للتكليف وعدمه ، وانما هو أثر عقلي لا يثبت بالاستصحاب . وبعبارة اخرى : ما لا بد من احرازه في مقابل الاخباري انما هو القطع بعدم العقاب ، وهو لا يثبت .

ثم تعرض لدفع توهم ان استصحاب نفي التكليف يثبت الاذن والترخيص بأنه مثبت ، لأن الاذن والالزام متضادان ، واثبت أحد الضدين بنفي الآخر من الأصل المثبت .

والجواب عنه : ان نفي استحقاق العقاب وان كان أمراً عقلياً ، إلا أنه مترتب على التكليف الأعم من الواقعي والظاهري ، فاذا أخبر المولى بعدم العقاب في فرض الشك في التكليف ، فالعقل يستقل بنفي العقاب لا محالة ، واذا كان الأثر العقلي كذلك ترتب على الاستصحاب لا محالة كما سيتضح في التنبيه الآتي .

التنبيه التاسع:

ذكر صاحب الكفاية ان ما ذكرناه من عدم اعتبار الأصل المثبت ، وعدم ترتب الأثر العقلي على الاستصحاب ، انما هو فيما اذا كان الأثر أثراً للمستصحب لوجوده الواقعي ، كملكية زيد للفرس على تقدير بقاءه في المثال المتقدم . وأما الأثر العقلي المترتب على المستصحب ولو بوجوده الجمعي التعبدي فهو يثبت بالاستصحاب^(١) .

والسر في ذلك ان الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو ان موضوع أدلة الاستصحاب ما تعلق به اليقين والشك ، فلا يعم غيره . والمفروض ان ما تعلق به اليقين والشك ليس إلا نفس المستصحب ، لا لوازمه العقلية ، فلا وجه لترتيبه . وأما اذا كان الأثر العقلي لازماً للأعم من الواقع والتعبد فهو محرز وجداناً .

وبعبارة اخرى : لا بد في ثبوت الأثر من ان يكون موضوعه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد ، وفي موارد الاصول المثبتة ليس موضوع الأثر محرزاً بالوجدان ولا بالتعبد إن كان الأثر أثراً لنفس التعبد ، لا لخصوص المتعبد به ، كوجوب الاطاعة المترتب على التكليف بوجوده الواقعي والجعلي ، أو نفي استحقاق العقاب المترتب على عدم التكليف ولو تعبداً ، فنفس جريان استصحاب بقاء الوجوب أو نفي التكليف يحرز الموضوع وجداناً ، فيترتب عليه ذلك لا محالة .

وهذا الوجه يجاب عما ذكره الشيخ من انكار استصحاب البراءة الأصلية ، بل يجري فيها الاستصحاب ، ويترتب عليه القطع بعدم العقاب ، من دون حاجة الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

التنبيه العاشر:

ذكر في الكفاية ^(١) ان الاستصحاب بما أنه ناظر الى مرحلة البقاء دون الحدوث فلا يلزم أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً ، بل يكفي أن يكون قابلاً للتعبد بقاءً ، كاستصحاب البراءة الأصلية ، فان نفي التكليف أزلاً وان لم يكن قابلاً للتعبد ، إلا أنه قابل له بقاء ، فلا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيه . وهكذا اذا كان المستصحب موضوعاً للحكم لا يعتبر في جريان الاستصحاب فيه

أن يكون مورداً للأثر حدوثاً، بل يكفي كونه كذلك بقاءً، كاستصحاب حياة الابن، فان حياته قبل موت مورثه وان لم يكن مما يترتب عليه الأثر، إلا أنه يجري فيه الاستصحاب بعد موت مورثه، ويترتب عليه أثره من انتقال أمواله اليه .
والسر في ما قلناه من ان الاستصحاب ناظر الى مرحلة البقاء، ولا ربط له بالحدوث .

وما أفاده ﷺ متين جداً .

التنبية الحادي عشر:

كما يجري الاستصحاب اذا شك في تبدل الحالة السابقة، كذلك يجري فيما اذا علم تبدلها وشك في التقدم والتأخر .

وتفصيل ذلك : ان الشك في التقدم والتأخر، تارة : يفرض بالقياس الى نفس الزمان، واخرى : بالقياس الى زمني آخر . والأول كما اذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة، وارتفاعها يوم الأحد قطعاً، وشك في بقائها يوم السبت، يستصحب بقاؤها يوم السبت وتترتب عليه اثارها . هذا من طرف الوجود . واما من طرف العدم فيما اذا علم بتحقق الجنابة له فعلاً، وشك في انها حدثت اليوم أو قبل يومين، ويجري فيه الاستصحاب، ويترتب عليه آثار عدم تحققها قبل ذلك، من صحة ما أتى به من الوضوء، لأن من لم يكن جنباً وظيفته الوضوء، لكن لا يترتب عليه آثار حدوثها في ذاك الوقت، ولا تقدمها عليه ولا تأخرها عنه، لأنه مثبت، إلا لو قيل بأن الحدوث مركب من وجود شيء وعدمه في الزمان السابق، فحينئذ يمكن اثباته بضم الوجدان الى الأصل، وكذلك التقدم والتأخر .

إلا ان الظاهر انه عنوان بسيط ينتزع من وجود شيء مسبوق بالعدم، فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان السابق . كما لا يمكن ترتيب آثار الحدوث عليه بدعوى شدة الملازمة بين الأمرين، كالأبوة والبنوة،

حيث ذهب الآخوند رحمته إلى ترتيب آثار كل منها على استصحاب الآخر، لما عرفت من أن الملازمة ثابتة في جميع موارد الأصول المثبتة ولا يخرجها ذلك عن الأصل المثبت، لأن دليل الاستصحاب موضوعه ما تعلق به اليقين والشك، والمفروض عدم تعلقه باللازم، فكيف يرتب عليه آثاره، إلا إذا كانت الملازمة أعم من الواقعية والظاهرية. هذا كله في التقدم والتأخر من حيث نفس الزمان.

وأما بالاضافة إلى الحادث الآخر، فصور الشك ثمانية، وقبل بيانها لابد من تقديم مقدمة: وهي أن الموضوع للأثر أو المتعلق إذا كان عنواناً بسيطاً لا يمكن اثباته بالاستصحاب إلا إذا كان لنفس العنوان حالة سابقة فتستصحب، وإلا فلا يمكن اثباته بضم الوجدان بالأصل. وأما إن كان مركباً، كتركب موضوع التقليد من الاجتهاد والعدالة، أو متعلق التكليف من الصلاة والتستر فلا مانع من احرازه بضم الوجدان بالأصل، فإذا احرز اجتهاد زيد بالوجدان، وعدالته بالاستصحاب، تم الموضوع بضم الوجدان بالأصل. وكذلك في المتعلق، مثل ما إذا كان تحقق الصلاة محرراً بالوجدان، ووجود التستر بالاستصحاب. إلا أنه ناقش فيه بعض بتخيل معارضة استصحاب جزء الموضوع باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب في الخارج، فانه مسبوق بالعدم.

وبالجملة إذا كان الموضوع أو المتعلق مركباً من جزئين مثلاً، واحرز أحد جزئيه بالوجدان، وجرى الاستصحاب في جزئه الآخر تم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل. ولا يعارضه استصحاب عدم تحقق المركب، لا بما ذكره الميرزا^(١) من حكومة الأصل الجاري في الجزء على الأصل الجاري في المركب، لسببية الأول بالاضافة إلى الثاني، إذ ليس كل أصل سببي حاكماً على الأصل المسببي ما لم تكن

السببية شرعية بان كان المسبب أثراً شرعياً للسبب ، والمقام ليس كذلك ، بل لأن مفروض الكلام ما اذا كان الأثر مترتباً على المركب أي الجزئين ، لا على العنوان البسيط المنتزع منه ، فانا انكرنا امكان اثباته بالاستصحاب الجاري في الاجزاء ، ومن الظاهر ان نفس المركب ليس إلا نفس الأجزاء ، فاذا فرضنا انها محرزة باجمعا ، بعضها بالوجدان ، وبعضها بالتعبد ، فلا يشك في تحقق المركب ليجري فيه الاستصحاب ويعارض به الأصل الجاري في الاجزاء .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فاعلم ان صور المسألة كما ذكرنا ثمانية . لأن الحادثين اللذين يشك في تقدم أحدهما على الآخر ، تارة : يكون كلاهما مجهول التاريخ ، واخرى : يكون أحدهما مجهول التاريخ دون الآخر . وأما كونها معاً معلومي التاريخ فلا يتصور مع فرض الشك في تقدم كل منهما على الآخر . وعلى التقديرين ، تارة : يكون الأثر مترتباً على أمر وجودي ، وهو التقدم أو التأخر أو التقارن ، فيراد بالاستصحاب نفي الأثر المترتب على ذلك ، واخرى : يكون الأثر مترتباً على أمر عدمي ، أي عدم التقدم او التأخر أو التقارن ، فيراد بالاستصحاب اثبات ذلك . وعلى التقادير الأربعة ، تارة : يكون الأثر مترتباً على وجود ذلك بنحو مفاد كان التامة أو على عدمه بنحو مفاد ليس التامة ، واخرى : مترتب على وجوده أو عدمه بنحو مفاد كان أو ليس الناقصة . فهذه وجوه ثمانية :

أما الصورة الأولى : أي ما اذا شك في التقدم والتأخر في مجهولي التاريخ فيما اذا كان الأثر مترتباً على أمر وجودي ، فالظاهر جريان استصحاب عدم التقدم فيها ، وينفي به الأثر المترتب على ثبوته اذا لم يكن معارضاً بمثله . وهو ما اذا كان الأثر مترتباً على التقدم من طرف واحد دون الآخر ، بان لم يكن لتقدم أحدهما المعين على الآخر أثر عملي واحد ليجري فيه الاستصحاب ، فيجري فيما له الأثر بلا معارض . أو كان لتقدم كل منهما أثر ، إلا ان احتمال المقارنة أيضاً كان موجوداً ،

فحينئذ يجري استصحاب عدم تقدم كل منهما على الآخر . ولا يكون هناك معارضة لاحتمال المقارنة ، وإلا فلا استصحابان يسقطان بذلك . وهذا من غير فرق بين كون التقدم المأخوذ في موضوع الأثر مأخوذاً بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة .

إلا أن الآخوند^(١) ناقش في جريان الاستصحاب في الثاني ، أي فيما اذا كان التقدم مأخوذاً بنحو مفاد كان الناقصة ، بدعوى : ان ما كان متيقناً إنما هو عدم التقدم بنحو مفاد كان التامة ، وأما مفاد كان الناقصة فلم يكن متيقناً ليستصحب .

والظاهر انه رحمه الله غفل في المقام عما ذكره في بحث العام والخاص ، حيث منع عن التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، بقوله رحمه الله إلا أنه يمكن ادخال الفرد المشتبه تحت العام بالاستصحاب ، كما في المرأة التي يشك في كونها قرشية ، فان المأخوذ في المخصص عنوان القرشية بنحو مفاد كان الناقصة ، ومع ذلك اختار امكان ادخالها تحت عموم قوله المرأة تحيض الى خمسين باستصحاب عدم كونها قرشية أزلاً قبل وجودها^(٢) . خلافاً للميرزا حيث انكر ادراج الفرد المشتبه تحت العام في الشبهات المصدقية بالاستصحاب .

وما ذكره الآخوند هناك صحيح ، إذ لا تعبد في العدم اي عدم الاتصاف وجود الموضوع ، فلا فرق في جريان استصحاب العدم الأزلي بين ما اذا كان الأثر مترتباً على الوجود بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة . نعم بينها فرق من ناحية استصحاب الوجود كما هو ظاهر .

الصورة الثانية : ما اذا كان الأثر مترتباً على الوجود بنحو مفاد كان

(١) كفاية الأصول : ٣٣٥/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٤٦/١ .

الناقصة ، أي اتصاف الحادث بالتقدم أو التأخر أو التقارن . وقد منع الآخوند رحمته من جريان الاستصحاب فيه ، بدعوى : ان الوجود النعتي ليس له حالة سابقة ليجري فيه الاستصحاب ^(١) .

وفيه : ان التفصيل بين الوجود النعتي والمحمولي من حيث جريان الاستصحاب انما هو في استصحاب الوجود . وأما استصحاب عدمه ، فلا يفرق فيه بين القسمين أصلاً ، لأن الاتصاف بالوجود مسبق بالعدم ، فيجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه نفي أثر الوجود النعتي لولا المعارضة في البين .

نعم لا يترتب الأثر الثابت للوجود النعتي على استصحاب الوجود المحمولي . فلا فرق بين هذه الصورة والصورة الاولى .

الصورة الثالثة : ما اذا كان الأثر مترتباً على العدم النعتي . وقد أنكر صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيه ايضاً ، لعدم وجود الحالة السابقة له ، لتوقفه على وجود الموضوع ^(٢) .

ونقول : العدم النعتي وان كان في ثبوته محتاجاً الى وجود الموضوع خارجاً ، بخلاف العدم المحمولي ، فان الأول من قبيل القضية السالبة المعدولة ، والثاني من قبيل السالبة المحمولة ، وهي لا تحتاج الى وجود الموضوع ، بل تصدق السالبة بانتفاء الموضوع ، لأنها لسلب النسبة ، لا للنسبة السلبية ، وسلب النسبة غير محتاج الى الموضوع ، فليس العدم النعتي ثابتاً أزلاً ، بل الثابت هو العدم المحمولي . إلا ان ما أفاده رحمته انما يتم لو اريد استصحاب تحقق العدم النعتي وترتيب آثاره عليه . ولا يتم فيما هو المقصود في المقام من استصحاب عدم تحقق العدم النعتي ، أي الاتصاف بالعدم ، فان له حالة سابقة ، أي عدم الاتصاف بالعدم أزلي ،

كعدم الاتصاف بالوجود، فلا مانع من استصحابه، ونفي أثر الاتصاف بالعدم بذلك.

الصورة الرابعة: ما اذا كان الأثر مترتباً على حدوث الشيء، وعدم تقدمه أو تقارنه أو تأخره بنحو مفاد ليس التامة. وهل يجري فيه الاستصحاب ويمكن احراز الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، كما ذهب اليه الشيخ، أو لا يجري، كما اختاره صاحب الكفاية^(١)؟ ولا يترتب ثمر عملي على القولين فيما اذا كان لعدم كل من الحادثين حال وجود الآخر أثر شرعي، لأن الاستصحابين على القول بجريانها يسقطان حينئذ بالمعارضة، فتكون الثمرة علمية محضة، لأن عدم جريان الاستصحاب على مسلك الآخوند يكون لعدم المقتضي وقصوره، وعلى مسلك الشيخ لوجود المانع بعد تمامية المقتضي.

نعم تظهر الثمرة بين القولين فيما اذا كان الأثر مختصاً بعدم أحدهما عند وجود الآخر، فعلى مسلك الشيخ يجري الاستصحاب فيما له الأثر، ويتم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، ولا يجري على مسلك الآخوند. مثاله موت المورث، واسلام الوارث، اذا علم بتحققها وشك في السابق منها، فان استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لا يترتب عليه الأثر، ولا يثبت به سبق موته على اسلامه ليرتب عليه الارث، بخلاف العكس، فان استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان الموت يترتب عليه انتفاء الارث. مثاله الثاني ما اذا علم بموت اخوين، وشك في السابق منهما مع فرض وجود الولد لأحدهما دون الآخر، فان استصحاب عدم موت من ليس له الولد الى زمان موت من له الولد لا يترتب عليه الأثر من انتقال الارث اليه، بخلاف العكس. ففي هذين الموردين تظهر الثمرة بين القولين.

وما ذكره الآخوند من انكاره الاستصحاب في المقام مبني على ما بني عليه من اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك في جريان الاستصحاب ، فاذا علم بالانفصال ، كما اذا علم بالطهارة يوم الخميس ، وتيقن بالحدث يوم الجمعة ، وشك فيها يوم السبت ، لا يجري استصحاب الطهارة ، بل يجري استصحاب الحدث ليس إلّا . وكذلك اذا احتمل الانفصال لعدم احراز موضوع الاستصحاب . وليس هذا مبنياً على انكار التمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، بل لو قيل به هناك لا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب في المقام ، لأن القائل بالتمسك بالعام في الشبهة المصادقية انما يقول به في المخصص المنفصل ، وأما في المخصص المتصل كما اذا قيل اكرم العلماء إلّا فسادهم ، وشك في فسق عالم ، فلم يقل أحد بالرجوع فيه الى عموم العام ، لأن الحكم والكبرى لا يتكفل اثبات موضوعه وصغراه ، ولم ينعقد للعلم ظهور في العموم اصلاً كما هو ظاهر ، والمقام من هذا القبيل .

ثم اوضحه بأن المتيقن وهو عدم اسلام الوارث ان اريد استصحابه بالاضافة الى عمود الزمان ، فزمان الشك متصل بزمان اليقين ، لأنه بعد زمان اليقين ، ونفرضه يوم الخميس ، نشك في بقاء عدم الاسلام وتبدله بالوجود ، فنستصحيبه ، إلّا ان الأثر على الفرض غير مترتب عليه ، وانما هو مترتب على عدم اسلامه حال الموت ، فالمشكوك هو عدم الاسلام في هذا الظرف ، وظرف اليقين بتحقيق كلا الأمرين بقاءً هو يوم السبت ، ولكن يحتمل أن يكون حدوث الموت يوم الخميس والاسلام يوم الجمعة ، كما يحتمل العكس ، فحينئذٍ ان كان زمان حدوث الموت يوم الخميس ، فزمان اليقين وهو يوم الخميس متصل بزمان الشك وهو يوم الجمعة . وأما اذا كان زمان حدوث الموت يوم السبت فقد انفصل يوم الجمعة بين الزمانين ، فلا يمكن احراز اتصالهما ، فلا يجوز التمسك بعموم دليل الاستصحاب المخصص بصورة اتصال زمان اليقين بالشك ، لمكان الفاء في قوله ﷺ « من كان على يقين من

طهارته فشك»^(١).

ونقول : قد عرفت فيما تقدم أنه لافرق في مورد الاستصحاب بين ان يكون اليقين سابقاً على الشك حدوثاً ، أو العكس ، أو حدوثهما في زمان واحد . وان كلمة (فا) في قوله ﷺ (فشك) محمول على الغالب من حدوث اليقين أولاً ثم تحقق الشك بعده . فما هو مناط الاستصحاب تحقق عنوان نقض اليقين بالشك بفعلية الصفتين ، وتعلق الشك ببقاء ما تعلق به اليقين ، ولا يعتبر فيه أكثر من ذلك .

وما ذكره من اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ، ان اراد به اتصال متعلق الصفتين بوجودهما الواقعي ، فمضافاً الى عدم الدليل عليه ، لازمه عدم جريان الاستصحاب في المقام اصلاً ، لا من جهة عدم اتصال زمان اليقين بالشك ، بل من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة ، فان زمان تحقق الموت جزماً انما هو يوم السبت ، وهو زمان العلم بتحقيق الاسلام أيضاً وانتقاض الحالة السابقة في كلا الحادثين . وان اراد به اتصال زمان الصفتين ، فلا يعقل الشك في ذلك ، لأن الشك انما يتصور في الامور الخارجية دون الصفات النفسانية ، ففي المثال اذا راجع الانسان وجدانه يرى نفسه شاكاً في تحقق اسلام الوارث حين موت مورثه بعد زمان اليقين بعدمه الى زمان اليقين بتحقيق الحادثين ، ومن هنا انكرنا تصوير الشبهة المصدقية للاصول العملية .

وبالجملة حاصل ما ذكره الآخوند في انكار جريان الاستصحاب في المقام هو ان المستفاد من كلمة (فا) في قوله ﷺ «من كان على يقين فأصابه شك»^(٢) هو اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ، فما لم يحرز ذلك كان التمسك بعموم دليل

(١) وسائل الشيعة : ج ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٦ .

(٢) الارشاد : ٣٠٢ / ١ (ط - آل البيت) .

الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية . ووضح ذلك : بأن ما يترتب عليه الأثر ليس استصحاب عدم تحقق الحادثين بالنسبة الى عمود الزمان ، وانما هو استصحاب عدم تحقق كل منهما بالقياس الى تحقق الحادث الآخر ، وبما أن زمان تحقق الحادث الآخر مردد بين ما هو متصل بزمان اليقين وما هو غير متصل به ، لدورانه بين الزمان السابق واللاحق ، فلا يجري الاستصحاب . وبعبارة اخرى : على تقدير كون الموت يوم الجمعة فالاسلام غير متحقق مطلقاً ، وعلى تقدير كونه يوم السبت فاتصال زمان اليقين بالشك مفقود ، والأمر غير خال عنها .

والجواب عنه : ان المستفاد من الأدلة ليس إلا اعتبار فعلية الصفتين ، أعني صفتي اليقين والشك ، وتعلق الشك ببقاء ما تعلق به اليقين ، وهو موجود في المقام . والعلم بالملازمة ، أعني أن الموت كان تحقق يوم الجمعة فالاسلام تحقق يوم السبت ، وكذا العكس ، ليس منافياً لذلك ، بل الشك في عدم الاسلام في زمان الموت ناش عن هذا العلم بالملازمة والتقدير . وهذا نظير العلم بالملازمة بين شرب زيد للسم وموته ، الذي هو سبب للشك في حياته ، فيعلم بأنه لو شرب السم فمات فمن هذه الجهة يشك في حياته ، فيستصحب ، ففي المقام أيضاً يشك في تحقق اسلام الوارث حين موت المورث ، لأجل العلم بالملازمة ، وان الاسلام لو كان حادثاً في الساعة الثانية فالموت حدث في الساعة الثالثة أو العكس ، وبما ان الاسلام حال الموت متيقن بعدم ، يجري فيه الاستصحاب ، فزمان اليقين متصل بزمان الشك . نعم لو اريد من اعتبار الاتصال اتصال المتعلقين ، أعني المتيقن والمشكوك ، لكان لما ذكره وجه . إلا أنه كما ترى ، ولازمه عدم جريان الاستصحاب في كثير من الموارد ، كما هو ظاهر ، كما اذا فرض عدم ترتب الأثر على المتيقن قبل أيام إلا اليوم ، فانه يستصحب بقاؤه مع انفصال زمانى المتعلقين .

ثم انه ربما يوجه كلام الآخوند بوجه آخر حاصله : ان جريان الاستصحاب في المقام متوقف على العلم بانتقاض الحالة السابقة ، ومعه لا مجال له أصلاً ، وذلك لأنه لو اريد استصحاب عدم الحادث بالاضافة الى عمود الزمان ، فلا مانع منه ، ولكن المفروض عدم ترتب الأثر إلا على عدمه في زمان حدوث الآخر ، فما هو موضوع الاستصحاب هو الشك في اسلام الوارث مثلاً حين موت المورث ، ولا بد من احراز فعليته في جريان الاستصحاب ، وإلا كان التمسك بعموم دليله من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وزمان العلم بتحقيق الموت انما هو يوم السبت ، وأما قبله فتحقق الموت مشكوك فيه ، وهو زمان اليقين بالاسلام أيضاً وانتقاض اليقين السابق بالاضافة الى كلا الحادثين ، ومعه كيف يجري فيه الاستصحاب ، فزمان اليقين أي زمان العلم بعدم تحقق كلا الحادثين منفصل عن زمان الشك وهو زمان العلم بتحققها قطعاً .

ونقول : هذا التوجيه وإن كان وجيهاً ، إلا أنه ليس مراد الآخوند قطعاً ، وإلا كان الأنسب ان يعلل عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن اليقين ، لا بعدم احراز الاتصال ، وان التمسك بدليل الاستصحاب حينئذ يكون من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

وأما أصله فغير تام أيضاً ، وذلك لما عرفت من انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب سوى فعلية الصفتين ، وتعلق الشك بما تعلق به اليقين ، وهذا متحقق في المقام ، لأن عدم اسلام الوارث حين موت المورث بهذا العنوان كان متيقناً قبل تحقق كلا الأمرين ، وبعد اليقين بتحققها معاً نشك في تبدله بالوجود فنستصحب العدم ، ولا ينافيه اليقين بتحقق كلا الحادثين .

وبالجمله اليقين بعدم وجود الحادثين في عمود الزمان ، والشك في بقائهما واليقين بوجودهما بعد ذلك كله أجنبى عن اليقين بعدم الحادث بالاضافة الى

الحادث الآخر والشك في تبدله بالوجود ، فاليقين بانتقاض الحالة السابقة في الأول لا ينافي الشك فيه في الثاني . فإذاً في فرض اليقين بتحقيق الموت يشك في اسلام الوارث ، فيقال لم يكن هذا المعنى موجوداً سابقاً والآن كما كان ، وزمان الشك فيه متصل بزمان اليقين .

ثم انه بمناسبة ذكر اعتبار اتصال اليقين بالشك لأبأس بالتعرض لما ذكره بعض من عدم جريان الاستصحاب فيما اذا احتتم انفصال الزمانين . كما اذا علمنا بشيء كالطهارة ، ثم شكنا في بقاءه ، واحتملنا حدوث اليقين بانتقاض سابقاً ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، لاحتمال ان لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له بالشك ، بل كان نقضاً لليقين باليقين ، فيكون التمسك بدليل الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

ثم انهم ذكروا للشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب موردين :
أحدهما : ما اذا احتتم تخلل اليقين بانتقاض الحالة السابقة في البين ، فانه يحتمل حينئذ ان يكون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، فالتمسك بدليله من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفيه : ما عرفت من ان المعتبر في الاستصحاب انما هو فعلية الصفتين حين الاستصحاب ، أعني اليقين والشك وتعلق الثاني ببقاء ماتعلق به الأول ، ولذا ترى جريان الاستصحاب حتى مع احراز تخلل اليقين بانتقاض الحالة السابقة في البين فيما اذا زال بنحو الشك الساري ، مثلاً اذا علم بالطهارة ثم تيقن بالحدث ، ثم شك في الطهارة السابقة مع فرض زوال علمه بالحدث سابقاً بنحو الشك الساري ، فانه يجري فيه الاستصحاب ، ولا يعبأ باليقين المتخلل في البين ، الزائل بالشك الساري ، خصوصاً على القول بعدم اعتبار قاعدته .

وعلى هذا لا يعقل لموضوع الاستصحاب شبهة مصداقية اصلاً ، فان

الانسان اذا راجع وجدانه يرى انه شاك أو متيقن لا محالة ، فلا يعقل له شبهة مصداقية .

نعم لو أمكن أن يشك الانسان في صفاته النفسانية امكن تصوير الشبهة المصداقية للاستصحاب ، بان يشك المكلف حين الاستصحاب في انه شاك في بقاء الحالة السابقة أو متيقن بانتقاضها .

ولولا ذلك لزم انكار الاستصحاب في جميع الموارد التي يكون الناقض المحتمل للحالة السابقة أمراً قصدياً متقوماً بالالتفات ، كما اذا شك في ارتفاع الجنابة أو الحدث الأصغر ، فان الرافع لكل منها أمر قصدي ، فاحتمال وجوده مساوق لاحتمال اليقين بالانتقاض . وهكذا في المعاملات اذا احتتمل زوال ملكه عن شيء ببيع ونحوه ، ولا يلتزم به .

فالصحيح : ما عرفت من انه ليس الميزان في الاستصحاب بالتغير السابق ، وانما المعيار فيه باليقين والشك حين اجراء الاستصحاب ، ولا يعقل تحلل العدم بينها ، كما لا يعقل له شبهة مصداقية .

ثانيهما : ما ذكره الميرزا^(١) في بعض موارد العلم الاجمالي ، كما اذا علم بنجاسة الاناثين تفصيلاً ، ثم علم اجمالاً بطهارة أحدهما . وقد ذكر لذلك في العروة شقوقاً ثلاثة :

أحدها : ما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال تعين وتميز اصلاً ، بل حتى واقعاً في علم الله ، كما اذا علم بطهارة أحد الاناثين مع كونها طاهرين واقعاً ، فانه ليس للمعلوم بالاجمال تعين حتى في علم الله .

ثانيها : ما اذا كان له تعين بأن كان متميزاً بجميع خصوصياته ، كما اذا علم تفصيلاً بطهارة ائناء زيد ثم اشتبهها .

ثالثها : ما اذا كان له تعيين عنواني ، كما اذا علم بطهارة الاناء الشرقي دون الغربي ، ثم اشتبها .

وفي العروة أفتى بجريان استصحاب نجاسة كلا الانائين في جميع الفروع الثلاثة . والميرزا أنكره في جميعها .

أما في الفرع الأول ، فلما بنى عليه تبعاً للشيخ من عدم جريان الأصل المحرز في اطراف العلم الاجمالي وان لم يستلزم منه مخالفة قطعية ، لاستلزامه التعبد بمتنافيين . فعدم جريان الاصول المحرزة في اطراف العلم الاجمالي عندهما انما هو لقصور المقتضي ، لا لوجود المانع ، اعني المعارضة .

وبعبارة اخرى : المانع عن جريان الاصول المحرزة في اطراف العلم الاجمالي ثبوتي لا اثباتي ، فيمنع جريانها في اطراف العلم الاجمالي وان لم يكن مستلزماً للمخالفة القطعية ، وهو منافات التعبد بنجاسة كلا الانائين واقعاً مع العلم اجمالاً بطهارة أحدهما واقعاً .

وهذا بخلاف الاصول المحرزة غير التنزيلية ، فانها غير ناظرة الى الواقع ، فالمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي انما هو فيما اذا استلزم المخالفة القطعية .

ونقول : سيأتي أنه لا فرق في ذلك بين الاصول المحرزة وغيرها . وسرّ عدم الفرق عدم حجية مثبتات الأصول المحرزة ، فان الاستصحاب مثلاً لو كان مثبتاته حجة لزم من جريانه في الأطراف التعبد بمتنافيين ، حيث ان التعبد بنجاسة كل منهما بالالتزام تعبد بطهارة الآخر ، لمكان العلم الاجمالي ، فراجع استصحاب النجاسة في كلا الانائين الى التعبد بنجاستهما وطهارتهما ، وهو كما ترى .

واما على المختار من عدم حجية مثبتاته حتى لو كان اشارة ، فلا يلزم من جريانه في الأطراف التعبد بالمتنافيين ، لأن التعبد بنجاستهما ظاهراً لا ينافي طهارة

أحدهما في الواقع . والعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع لا يمنع جريانها ولو كانا محرزين ، كما التزموا بمجرى قاعدة الفراغ فيما اذا شك بعد الصلاة في أنه تَوْضُأُ أم لا ، مع ذهابهم الى استصحاب الحدث بالاضافة الى الصلاة التي يريد ان يدخل فيها ، مع العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع .

وحاصل الجواب عن هذه الكبرى ان المستصحب لو كان نجاسة مجموع الأنائين لكان ذلك منافياً مع العلم بطهارة أحدها واقعاً ، ولكن ليس الأمر كذلك ، بل المستصحب انما هو نجاسة كل من الأنائين بخصوصه ، ولا ينافي التعبد بنجاسة هذا الاناء بخصوصه مع العلم بطهارة أحد الأنائين ، وكذا التعبد بنجاسة ذاك الاناء بخصوصه ، فلا يلزم من جريانها في الاطراف سوى العلم بمخالفة احدهما للواقع . ولا يقاس الأصل المحرز بالبيئة ونحوها من الامارات ، حيث لا يمكن اجرائها في جميع الأطراف ، فان الفرق انما هو من جهة حجية مثبتات البيئة دونها ، فيلزم من جريانها في جميع الأطراف وقوع المعارضة بين مدلولها المطابق والالتزامي . وكيف كان هذا نزاع كبروي ، وسيأتي تفصيل الكلام فيه .

وأما الفرع الثاني والثالث : فنعم الميرزا جريان الاستصحاب فيهما من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد الأنائين بخصوصه ، والشك انما هو في انطباقه على كل منهما ، فكل من الأنائين يحتمل أن يكون رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين ، لا بالشك ، فالشبهة تكون مصداقية .

والجواب عنه : ان الميزان في الاستصحاب باليقين والشك الموجودين حين الاستصحاب ، ولا ينافيه اليقين بالانتقاض الموجود سابقاً ، المحتمل انطباق متعلقه على كل من الانائين ، فان احتمال انطباق ما تعلق به اليقين على كل منهما بعينه معنى 'الشك في بقاء الحالة السابقة فيه ، ولا يعقل الشك في الصفات النفسانية للانسان ، لأنه ان احتمل عدم الانتقاض فهو شاك ، وإلا فهو متيقن ، وانما يتعلق

الشك بما هو متعلق للصفات النفسانية من الامور التكوينية ، فيتحقق لها الشبهة المصدقية .

وبالجملة العلم بانتقاض الحالة السابقة في اناء زيد بخصوصه أو الاناء في الطرف الشرقي بهذا العنوان لا يمنع جريان الاستصحاب في كل من الطرفين بشخصه ، لوجود اليقين في الحدوث والشك في البقاء فيه وجداناً ، ولذا لو رأينا ان شخصاً مراًياً من بعيد وقع ومات ، واحتملنا كونه مقلدنا ، لا يمنع احتمال انطباقه عليه اجراء استصحاب حياته ، وهذا ظاهر .

ومن الموارد التي أنكر الميرزا^(١) فيها الاستصحاب بتخيل كون الشبهة مصداقية الدم المردد بين كونه من المسفوح أو من المتخلف فانه مورد لاستصحابين :

أحدهما : حكمي ، وهو استصحاب نجاسته ، بناء على نجاسة الدم الموجود في البدن ، وخروج المسفوح مظهر له .

وثانيهما : موضوعي ، وهو استصحاب عدم خروجه الى زمان خروج المسفوح ، فهو متخلف ظاهر .

وأنكر الميرزا كلا الاستصحابين ، لكون الشبهة مصداقية ، حيث يعلم تبدل نجاسة الدم المتخلف بالطهارة ، ويحتمل انطباقه عليه . وهكذا يعلم بخروج الدم المسفوح ، ويحتمل انطباقه عليه ، فالشبهة مصداقية .

والجواب عنه ماتقدم ، إلا ان الاستصحاب الموضوعي مقدم على الاستصحاب الحكمي ، فيحكم بطهارته .
هذا كله في مجهولي التاريخ .

وقد تحصل مما ذكرناه فيه ان الاستصحاب يجري في جميع صورته الاربعة .
 فان كان الأثر مترتباً على تقدم احدهما أو كل منهما على الآخر ، بنحو مفاد كان التامة أي وجود التقدم ، أو الناقصة أي الاتصاف بالتقدم ، أو كان الأثر مترتباً على عدم تقدم أحدهما أو كل منهما على الآخر بنحو العدم النعتي ، أي الاتصاف بالعدم ، ويعبر عنه بمفاد ليس الناقصة مساحمة ، فان العدم المحمولى يكون من قبيل المعدولة لا السالبة التي هي مفاد ليس الناقصة ، جرى في جميعها استصحاب عدم التقدم ، أو الاتصاف به ، أو بعده ، ويترتب عليه نفي الأثر إلا إذا سقطا بالمعارضة .
 كما ان الأثر إن كان مترتباً على عدم التقدم أو التقارن أو التأخر بنحو العدم المحمولى جرى الاستصحاب فيه ، ويترتب عليه الأثر المترتب عليه .

وأما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ ، فيتصور فيه الصور الأربعة المزبورة . فان كان الأثر فيها مترتباً على تقدم كل منهما على الآخر ، أو تأخره عنه ، أو تقارنه به ، بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة ، جرى فيه استصحاب عدم التقدم ، أو الاتصاف به ، ويترتب عليه نفي الأثر . كما هو الحال فيما اذا رتب الأثر على اتصاف احدهما بعدم التقدم على الآخر ، أو عدم تأخره عنه ، أو عدم تقارنه معه ، فانه يجري فيه استصحاب عدم الاتصاف وينفي به الأثر . كما ان الأثر ان كان مترتباً على عدم التقدم ، أو اخويه محمولاً ، جرى فيه الاستصحاب ، ورتب عليه الأثر المرغوب ، إلا اذا سقطا بالمعارضة . فلا فرق في هذه الصور الثلاثة بين مجهولي التاريخ وما اذا كان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ .

وأما الصورة الرابعة ، أي اذا كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين في حال حدوث الآخر ، فهل يجري استصحاب العدم الى زمان الآخر في كل من مجهول التاريخ ومعلومه ، أو لا يجري في شيء منهما ، أو يفصل ؟ أما مجهول التاريخ ،

فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه الى زمان حدوث الحادث الآخر ، المفروض تعيينه ، فيترتب عليه الأثر .

وأما معلوم التاريخ اذا كان لعدمه في زمان حدوث الآخر أثر ، فمنع الشيخ والآخوند والميرزا جريانه ^(١) ففصلوا في المقام . واختلفوا في وجه المنع .

أما الآخوند فانكاره مبني على ما بنى عليه في اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ، فان زمان الشك انما هو زمان حدوث مجهول التاريخ ، فان كان زمان حدوثه متصلاً بزمان اليقين بعدم الحادثين فالاتصال ثابت ، وإلا ففصل بينهما زمان لا محالة ، فالشبهة مصداقية .

والجواب عنه : ما اسلفناه من أنه لا يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المتيقن بالمشكوك واقعاً في علم الله ، بل لا بد فيه من اتصالهما في مقام الادراك والاحراز بتحقيق يقين وشك فعلي ، متعلق بالحدوث والبقاء من دون تخلل اليقين بالخلاف في البين . وتردد زمان حدوث مجهول التاريخ هو الموجب للشك في وجود معلوم التاريخ في زمان حدوث الآخر وعدمه ، لا انه موجب لليقين بعدمه ولو احتمالاً ، فهذا الوجه فاسد .

وأما ما ذكره الميرزا تبعاً للشيخ فحاصله : ان الاستصحاب عبارة عن جرّ المتيقن السابق في عمود الزمان ، وليس في معلوم التاريخ شك من حيث الزمان ، بداهة اليقين بعدمه في زمان ، واليقين بحدوثه في زمان آخر .

والجواب عنه : يظهر مما تقدم ، لأننا ذكرنا ان اليقين بانتقاض الحالة السابقة في شيء بعنوان لا ينافي الشك فيه بعنوان آخر ، وعدم جريان الاستصحاب في شيء من حيث الزمان ، لعدم تعلق الشك به من هذا الحيث ، لا ينافي جريانه فيه

بالإضافة الى حادث آخر ، لتعلق الشك به من هذه الجهة . وقد مثلنا له بما اذا رأينا جنازة ميت . واحتملنا كونه مقلدنا ، فعدم جريان الاستصحاب فيه بشخصه للعلم بموته لا ينافي جريان استصحاب حياة المقلد بعنوانه . فاذاً لا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله من حيث جريان الاستصحاب فيه ، فاذا لم يسقط بالمعارضة ترتب عليه الأثر لا محالة .

ثم انهم ذكروا مثلاً لمورد ظهور ثمة البحث في المقام . وهو ما اذا كان هناك ماء قليل ، وعلمنا بأنه صار كراً ، ولاقى مع النجس أيضاً ، واحتملنا سبق كبريته على ملاقاته النجس ، وتقدم ملاقاته على كبريته ، بناء على نجاسة الماء المتنجس المتمم كراً ، فهل يحكم عليه بالطهارة ، أو بالنجاسة ، أو يفصل بين الأقسام ؟ وجوه واقتوال .

ويتصور هذا الفرع على صور ، فلأنه تارة : يكون تاريخ الملاقاة معلوماً وتاريخ الكرية مجهولاً . واخرى : ينعكس الأمر . وثالثة : يكونان معاً مجهولين التاريخ .

والأقوال فيها ثلاثة ، القول بالطهارة مطلقاً ، وهو مبني على جريان الاستصحاب حتى في معلوم التاريخ ، فيسقط الاستصحابان بالمعارضة ، ويرجع الى قاعدة الطهارة .

والقول بالتفصيل بينهما اذا كانا مجهولين التاريخ ، أو كان تاريخ الملاقاة مجهولاً وتاريخ الكرية معلوماً ، فيحكم فيها بالطهارة . أما في الأول ، فللرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين . وأما في الثاني ، فلعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، على ما سلكه صاحب الكفاية ^(١) ، فيجري في الملاقاة أي يستصحب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، ويترتب عليه الطهارة .

واما اذا كان تاريخ الملاقاة معلوماً وتاريخ الكرية مجهولاً ، فانه يجري فيه استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، فيحكم بنجاسته .

والقول بالنجاسة ^(١) مطلقاً ، وهو الذي ذهب اليه الميرزا . أما اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً دون زمان الملاقاة ، فلاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة فيترتب عليه النجاسة ، ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية ، لكونه معلوم التاريخ لم يتعلق به الشك في عمود الزمان . وأما اذا انعكس الأمر ، فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وان كان جارياً في نفسه ، إلا أنه مثبت ، حيث استظهر من قوله عليه السلام « الماء اذا كان قدر كَرَّ لم ينجسه شيء » ^(٢) اعتبار سبق الكرية على ورود النجاسة وتأخره عنه في عاصمية الماء . ومن الظاهر ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يثبت سبقها على الملاقاة ، ولا تأخرها عنها ، فلا يمكن اثبات الطهارة بهذا الاستصحاب .

وبعبارة اخرى : اذا لم يعلم تحقق الملاقاة رأساً ، واحتمل ذلك ، فاستصحاب عدمه يكون جارياً ، ويترتب عليه الأثر ، وهي الطهارة من دون ان يكون مثبتاً . وأما اذا كانت الملاقاة معلومة التحقق ، وكان الشك في التقدم والتأخر ، فاستصحاب عدم الملاقاة يكون مثبتاً .

وأما وجه الحكم بنجاسته فنسبته في مجهولي التاريخ .

وأما اذا كان تاريخ كلا الأمرين مجهولاً ، فاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة يكون بلا معارض ، حيث عرفت ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية غير جار ، لعدم ترتب الأثر عليه ، لأنه مثبت ، فيترتب عليه النجاسة . وعلى فرض التعارض والتساقط لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة ، للقاعدة التي

(١) اجود التقريرات : ٤٣٥/٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١/باب ٩ من أبواب الماء المطلق ، ح ١ .

بني عليها ، وهي أنه اذا ورد عام الزامي ، وورد عليه مخصص ترخيصي قد اخذ فيه عنوان وجودي ، يكون الاحراز جزء الموضوع في المخصص عرفاً ، فلا يرفع اليد عن العموم إلا فيما احرز تحقق عنوان المخصص . وأما اذا شك في تحققه ، فهو داخل تحت العام ، من دون ان يكون ذلك من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وقد اوضحه بمثال عرفي ، وهو ما اذا نهى المولى عبده أن يأذن لأحد في الدخول عليه إلا لأصدقائه ، فان العبد اذا لم يحرز صداقة أحد ليس له ان يأذن له في الدخول عليه عليه تمسكاً بالبراءة عن الحرمة ، لأن المخصص عرفاً مأخوذ فيه احراز العنوان ، فالخارج عن العام من احرز صداقته . والمثال من هذا القبيل ، فان الخارج عن عموم نجاسة ملاقي النجس اي الماء الراكد الذي حكم عليه بالنجاسة بالملاقاة عنوان الكر ، وهو أمر وجودي ، لا بد من احرازه في عدم الانفعال ، فسا احرز كريته لاينفعل ، وإلا فهو داخل تحت عموم مادل على انفعال ملاقي النجس . ثم رتب على هذه القاعدة فروعاً :

منها : ما اذا كان هناك ماء مخلوق الساعة لم يكن له حالة سابقة ، وشك في كريته ، فانه حكم بنجاسته اذا لاقى النجس .

ومنها : ما اذا توارد على الماء حالتان ، كرية وقلة ، وشك في السابق منها ، فان استصحاب بقاء كريته معارض باستصحاب قلته ، فيسقطان بالمعارضة ، فاذا لاقى النجس ينجس .

ومنها : ما اذا شك في دم أنه أقل من الدرهم أو أكثر ، فانه لا تجوز الصلاة معه ، لأن الصلاة في الدم ممنوع ، خرج عنه عنوان وجودي ، وهو ما اذا كان أقل من الدرهم ، فاذا احرز ذلك فهو ، وإلا فعموم المنع محكم .

ومنها : ما اذا تردد أمر المرأة بين ان يكون من محارم الرجل أو اجنبية ، فانه حكم بحرمة النظر اليها ، لأن مقتضى عموم المنع عن نظر أحد الجنسين الى غيره

حرمة النظر، وقد خرج عنه عنوان وجودي بمقتضى الآية، وهو عنوان الاخت والبنيت والعمة ونحوها، فلا بد من احرازها، وإلا فعموم العام ثابت لا بد من الرجوع اليه.

وقد تعرض الميرزا لهذه القاعدة في حاشية العروة في هذا الفرع. والسيد في المتن أيضاً منع عن النظر، إلا أنه لم يبين وجهه. وجعله الميرزا في الحاشية مبنياً على هذه القاعدة.

وكيف كان للميرزا في المقام كلامان :

أحدهما : هذه القاعدة.

ثانيهما : ما ذكره من ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا تترتب عليه الطهارة، لاعتبار سبق الكرية في عاصمية الماء. ولا بد من التعرض لكل منهما.

أما ما ذكره من ظهور المخصص في دخل الاحراز في موضوع، ففيه : انه ان اراد دخله فيه واقعاً، فلازمه نجاسة الماء الكر الواقعي اذا لم يعلم كريته بملاقاته مع النجس، ولا يمكن الالتزام به. وان اراد دخله فيه ظاهراً، بان كان قوله «الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء» متكفل لحكمين :

أحدهما : عدم انفعال الكر الواقعي واقعاً. ثانيهما : عدم انفعال ما احرز كريته من الماء ظاهراً، أي انفعال ما لم يحرز كريته بالملاقاة عند الشك. ففيه : انه خلاف الظاهر من الرواية عرفاً، ولذا لم يقل به أحد، بل ما يستفاد منه عرفاً ليس إلا عدم انفعال الماء الراكد اذا بلغ قدر كر واقعاً.

وأما ما ذكره من الأمثلة، فعدم الرجوع الى البراءة فيها وان كان ظاهراً، إلا أن ذلك في جملة منها مبني على جريان استصحاب عدم تحقق الأمر الوجودي، الذي اخذ في المخصص وبه يدخل تحت العام. وفي بعض يكون من استصحاب

العدم الأزلي، كاستصحاب عدم تحقق النسب اذا شك في تحققه. وفي بعضها عدم نعتي، كاستصحاب عدم اتصاف الانسان بالصدقة. وهذا هو الوجه في اجراء حكم العام عند الشك، لا ما أسسه من القاعدة، وعليه فاذا كان تاريخ الملاقاة مجهولاً، وتاريخ الكرية معلوماً، وفرضنا عدم جريان الاستصحاب في الكرية، لعدم الشك فيها في عمود الزمان، وعدم جريانه في الملاقاة لكونه مثبتاً، لا مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة.

ولذا ذهب المشهور في هذا الفرض الى الحكم بالطهارة. وهكذا في مجهولي التاريخ، بناءً على جريان الاستصحاب فيها وسقوطه بالمعارضة.

وبالجملة حاصل ما ذكره الميرزا أنه اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً دون الملاقاة جرى الاستصحاب في عدم الكرية الى زمان الملاقاة، وتم موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الأصل، فان الملاقاة محرزة بالوجدان، والقلّة بالتعبد. وفي هذا الفرض لا يحتاج الحكم بالنجاسة الى اثبات القاعدة المزبورة، أعني ظهور المخصص الافرادي في دخل الاحراز في موضوعه. واذا انعكس الأمر، بان كان تاريخ الكرية معلوماً دون الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وان كان جارياً في نفسه، إلا أنه مثبت، حيث استظهر من قوله عليه السلام «اذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء»^(١) اعتبار ورود الملاقاة على الكرية وسبقها عليها في طهارة الماء وعاصميته، ولا يثبت ذلك باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية. وفي هذا الفرض احتاج في الحكم بالنجاسة وعدم الرجوع الى قاعدة الطهارة الى اثبات تلك القاعدة.

وأما اذا كانا معاً مجهولي التاريخ، فعلى ماسلكه من عدم جريان استصحاب

عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، لكونه مثبتاً ، جرى استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، وترتب عليه الحكم بالنجاسة من دون حاجة الى تلك القاعدة .
وأما بناء على جريانه فيه أيضاً ، أو جريانه في معلوم التاريخ في الفرض الأول ، فتقع المعارضة بين الاصلين ، ولا بد في الحكم بالنجاسة من اثبات تلك القاعدة . فللميرزا في المقام دعاوى ثلاثة :

أحدها : دعوى ان المخصص الترخيصي اذا اخذ في موضوعه عنوان وجودي فهو ظاهر عرفاً في دخل الاحراز فيه ، فظاهر قوله ﷺ « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » عدم انفعال ما احرز كريته .

وقد عرفت الجواب عنه ، وانه لا يستفاد منه دخل الاحراز في الحكم لا واقعاً ، ولا ظاهراً بمعنى ايجاب الاحتياط عند عدم احراز الكرية .

ثانيها : ان ظاهر قوله ﷺ « الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء » فرض وجود الكرية سابقاً على الملاقاة ، ومن هنا حكموا بنجاسة الماء المتمم كراً ، حيث لم يكن الكرية فيه سابقاً على الملاقاة .

وفيه : ان هذا وان كان خارجاً عن محل الكلام ، إلا أنه لا يستفاد من هذه الجملة عرفاً إلا اعتبار ثبوت الكرية حين الملاقاة ، وأما سبقها عليه زماناً فلا .

نعم اذا تحققت الكرية بالملاقاة مع النجس ، كما في المتمم كراً ، فهو غير داخل تحت الكبرى ، بل في المتمم كراً الملاقاة تكون سابقة على الكرية .

وأما اذا تحققوا دفعة واحدة ، كما اذا اتصل الماء من أحد جانبيه بالكر ومن جانبه الآخر بالنجس دفعة واحدة ، كان محكوماً بالعاصمية قطعاً ، لثبوت الكرية حين الملاقاة .

ثالثها : ما ذكره من عدم المعارضة بين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وعدم الكرية الى زمان الملاقاة ، لكون الأول مثبتاً .

وفيه : ان الموضوع للنجاسة مركب من أمرين ، الملاقاة وعدم الكرية ، وبانتفاء أحدهما تنتفي النجاسة ، بل تثبت الطهارة لو كانت مترتبة على انتفاء أحد الأمرين ، كما لا يبعد ذلك ، وان احتمل تركب الموضوع فيها أيضاً من الملاقاة والكرية على ما هو ظاهر الحديث .

وعليه في جميع الصور يحكم بالطهارة ، اما لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية . واما للرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين . نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ يفصل بينا اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً وتاريخ الملاقاة معلوماً ، فيحكم فيه بالنجاسة ، لاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، وفي غيره يحكم بالطهارة .

هذا كله في الموضوع المركب من وجود حادث وعدمه الى زمان الحادث الآخر .

وأما في الموضوعات البسيطة ، كما اذا علمنا بتحقق حالتين من الحدث والطهارة الحديثة أو الخبثية ، وشك في السابق منها ، فالأقسام ثلاثة : لأنها تارة : يكونان مجهولي التاريخ . واخرى : يكون تاريخ الحدث مجهولاً ، وتاريخ الطهارة معلوماً . وثالثة : بالعكس .

وقد الحقه المحقق الخراساني بالموضوعات المركبة . وذهب الى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ منها ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه ، بناء منه على اعتباره في الاستصحاب^(١) .

نعم في الموضوعات المركبة كان عدم الاتصال من ناحية الشك ، حيث لم يكن تاريخه معلوماً . وفي المقام من ناحية اليقين ، حيث ان تاريخه مجهول ، وان كان

٢٠٠ دراسات في علم الأصول

زمان الشك معلوماً ، فلو كان زمان الحدث سابقاً على الطهارة فالشك في الطهارة متصل باليقين به دون الحدث ، واذا انعكس انعكس . واما في معلوم التاريخ فلا مانع من جريان استصحاب الوجود ، لتامة أركان الاستصحاب فيه .

فالفرق بين المقام وبين الموضوعات المركبة من ناحيتين :

احدهما : من حيث ان عدم اتصال زمان اليقين بالشك هناك كان من جهة الجهل بزمان الشك ، فالشك لم يكن متصلاً باليقين . وفي المقام يكون من جهة الجهل بزمان اليقين ، فاليقين غير متصل بالشك .

ثانيتهما : ان الاستصحاب هناك كان عديمياً ، فكان يجري على مسلكه في مجهول التاريخ الى زمان حدوث معلوم التاريخ . وفي المقام وجودي ، يجري في معلوم التاريخ دون مجهوله .

هذا على مسلكه رحمته .

وأما على المختار من عدم اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك في الاستصحاب ، والمعتبر فيه ليس إلا فعلية اليقين والشك ، وتعلق الأول بالحدث ، والثاني بالبقاء ، وعدم تخلل اليقين بالانتقاض في البين ، فالاستصحاب في نفسه جار فيهما .

والحاصل : فيما اذا علمنا بتحقق حادثين في الموضوعات البسيطة ، وشككنا في تقدم كل منهما على الآخر ، كما اذا علمنا بتحقق حدث أو خبث وطهارة ، ولم يحرز تأخر الحدث ليكون باقياً ، ولا الطهارة لتكون باقية . ذهب صاحب الكفاية الى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ منها ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك ، حيث ان كل زمان يفرض بعد زمان اليقين بعدم كليهما يكون زمان الشك في تحقق كل منهما ، فليس هناك زمان معين لليقين بتحقيقه يشك فيه بعده ليستصحب .

ولكن عرفت عدم اعتبار الاتصال في الاستصحاب ، وإلا لم يجر في الشبهات البدوية أيضاً إذا تردد زمان اليقين بالحدوث ، كما إذا علمنا بحدوث الطهارة ، وتردد زمان تحققها بين وقتين ، واحتملنا بقاءها ، فان زمان اليقين مردد ، ولازم ما ذكره عدم جريان استصحاب الطهارة فيه . وهو ﷺ لا يلتزم به . فما هو المعتبر في الاستصحاب ليس إلا اليقين بالحدوث والشك بالبقاء . ونحن إذا راجعنا وجداننا نرى انا شاكين في بقاء كل من الحادثين ، فنجري الاستصحاب فيها ، ويسقطان بالمعارضة ، ولا بد من الرجوع الى اصل آخر ، وهو يختلف في الطهارة الحديثة . ففيما اذا كان الشك في التكليف ، المرجع هو البراءة كحرمة مس المصحف . وفيما اذا كان التكليف محرراً والشك في السقوط كان المرجع قاعدة الاشتغال . وأما في الطهارة الحبشية فالمرجع قاعدة الطهارة مطلقاً .

ثم ان الاستصحاب الجاري في المقام قد يكون شخصياً . وقد يكون كلياً من قبيل القسم الثاني . وقد يكون من قبيل القسم الرابع باختلاف الموارد . مثلاً اذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً دون الآخر ، فالاستصحاب في معلوم التاريخ شخصي . وأما مجهول التاريخ ، فان كان موافقاً مع الحالة السابقة المتيقنة قبل العلم بحدوث الحادثين ، كما اذا فرضنا ان المكلف قام من النوم فعلم بعد ذلك بأنه بال وتوضاً ، وكان تاريخ الضوء معلوماً دون البول ، فاستصحاب الحدث حينئذ يكون من قبيل القسم الرابع ، لأنه يعلم بتحقيق فرد مقطوع الارتفاع ، وهو الحدث الناشيء من النوم المتيقن سابقاً ، ويعلم أيضاً بتحقيق عنوان ، وهو الحدث البولي ، يحتمل أن لا يكون مؤثراً ، لحدوثه قبل الضوء ، فيكون حدثاً على حدث ، فلا يكون مؤثراً ، وقد ارتفع قطعاً ، كما يحتمل أن يكون مؤثراً ، لصدوره بعد الضوء ، ويكون موجباً لحدث آخر وهو باق قطعاً .

وهذا نظير ما اذا علمنا بجنابة في وقت خاص ، وعلمنا بارتفاعها ، ثم رأينا

أثراً، وعلمنا بجانبه بهذا العنوان نحتمل انطباقها على الفرد المتيقن ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر باق. والجامع لهذا القسم هو اليقين بفرد معلوم الارتفاع، واليقين بعنوان محتمل الانطباق عليه وعلى ما هو محتمل البقاء.

وأما إن كان مجهول التاريخ مخالفاً للحالة السابقة قبل حدوث الحادثين، كما إذا كانت الطهارة في الفرض مجهولة التاريخ، فإن الاستصحاب فيه يكون من قبيل الكلي. القسم الثاني، حيث يعلم بتحقيق فرد مردد بين الطويل والقصير من حيث الزمان، لأن الوضوء إن كان بعد الحدث فهو باق، وإن كان قبله فهو زائل، وهذا كله ظاهر.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقق في المعتبر من الرجوع إلى ضد الحالة السابقة في المقام، لليقين بانتقاضه، بداهة إن تلك الحالة بشخصها وإن كانت زائلة قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاؤها بسبب آخر كما هو واضح، فلا وجه للرجوع إلى ضده. كما ظهر أيضاً فساد ما نسبته الميرزا إلى الشيخ - وإن لم يعثر عليه في كلماته - من المنع عن جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ كاستصحاب عدم تحقق الحدث المفروض مجهولية تاريخه إلى زمان الوضوء المفروض معلوميته، لأنه مثبت لا يترتب عليه تأخر الحدث عن الوضوء ليحكم بالحدث فعلاً، فإن المقام مورد لاستصحاب الوجود لا العدم، والمفروض أنه لا يترتب أثر على عدم كل منهما في زمان الآخر.

هذا تمام الكلام في استصحاب الوجود والعدم إذا علم بتحقيق حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر.

بقي فرع :

وهو حكم الأنائين المشتبهين، حيث حكم الامام عليه السلام باهراقها والتيمم، بأن الظاهر كونه تعبداً محضاً، لتمكن المكلف من الاتيان بصلاتين مع الطهارة المائية من

الحديث والخبث، بأن يتوضأ بأحدهما ويصلي، ثم يطهر المواضع ويتوضأ بالثاني ويعيد الصلاة، فإن احدهما واقعة مع طهارة البدن والطهارة المائية .

إلا ان صاحب الكفاية في بحث اجتماع الأمر والنهي ذهب الى انه يمكن ان يكون ذلك من جهة استلزام الوضوء بهما لنجاسة البدن ظاهراً، فقدم جانب النجاسة على الطهارة المائية، وذلك لأنه حين ملاقة بدنه مع الاناء الثاني قبل انفصال غسالته يعلم بنجاسة بدنه تفصيلاً، وبعد انفصال الغسالة يحتمل زوال النجاسة، لاحتمال طهارة الماء الثاني، فيستصحب بقاء النجاسة الشخصية . ولا يعارضه على مسلكه استصحاب الطهارة المتيقنة، للجهل بتاريخها .

ثم ذكر ان هذا مختص بما اذا لم يكن الاناء الثاني كراً، بناءً على عدم اعتبار التعدد وانفصال الغسالة فيه، وإلا فلا يجري استصحاب النجاسة أيضاً، للجهل بتاريخ النجاسة وان كانت متيقنة اجمالاً . وهذا أيضاً مبني على ماسلكه من انكار الاستصحاب في مجهول التاريخ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه .

هذا ولكن على المختار من جريان الاستصحاب في كل من معلوم التاريخ ومجهوله، كما يجري استصحاب النجاسة يجري استصحاب الطهارة أيضاً، غاية الأمر استصحاب النجاسة شخصي، واستصحاب الطهارة كلي من قبيل القسم الرابع، لتردد المتيقن من حيث الزمان، فانه يعلم بطهارة جسده قبل استعمال كل منهما، ويعلم بارتفاعها، ثم يعلم بتحقق طهارة حين التوضيء بالاناء الطاهر الواقعي، المردد من حيث الزمان بين زمان التوضيء بالاناء الأول أو الثاني، وهذه الطهارة المتيقنة بهذا العنوان يحتمل انطباقه على الطهارة المتيقنة ارتفاعها، بمعنى أن تكون طهارة على طهارة، فلم تكن مؤثرة، وقد ارتفعت قطعاً، كما يحتمل أن تكون طهارة حادثة، فهي باقية فعلاً، فيستصحب بقاؤها، فتقع المعارضة بين الاستصحابين، وبعد سقوطها يرجع الى قاعدة الطهارة، فلم يكن الحكم باراقة

المائتين على القاعدة. إلا أن يقال : ان العلم الاجمالي الموجود في المقام اذا توضحاً من الانائين مانع عن الرجوع الى قاعدة الطهارة ، فانه حين ملاقة بعض جسده مع الاناء الثاني يعلم اجمالاً بنجاسة ذاك الموضع من بدنه ، أو الموضع الآخر الذي لم يلاق بعد مع هذا الاناء ، من غير فرق بين ان يكون الاناء الثاني كراً أو قليلاً ، فان الارتقاس الدفعي بحيث يرمس جميع الأعضاء في الماء دفعة واحدة فرض لا واقع له ، فاذا فرضنا أنه طهر وجهه مثلاً بالماء الثاني ، علم اجمالاً بنجاسته أو نجاسة يده ، وهذا العلم يمنع الرجوع الى قاعدة الطهارة ، فالحكم بالاهراق والتيمم يكون على القاعدة .

إلا أن يقال : انه لا أثر لهذا العلم الاجمالي مع امكان اليقين بالاتيان بصلاة صحيحة مع طهارة البدن والوضوء ، بأن يتوضأ بالاناء الأول فيصلي ، ثم يطهر المواضع بالاناء الثاني ويتوضأ منه ، ويعيد الصلاة ، فانه يقطع بتحقيق صلاة تامة الاجزاء والشرائط وان علم اجمالاً بنجاسة بعض مواضع جسده ، فالحكم بالاهراق والتيمم تعبد محض .

إلا أن يقال : انه وإن أمكن احراز صلاة تامة مع الطهارة المائية ، إلا أن العلم الاجمالي له أثر بالنسبة الى صلاته الآتية ، فان لازمه ان يطهر جميع مواضع الوضوء ، بل وكل ما لاقى الاناء الثاني من جسده أو لباسه بكل من المائتين والاتيان بالصلاة بعد كل منهما ، وهذا عسر منفي في الشريعة ، وبما أن التوضيء بالانائين مستلزم لهذا العسر أمر عليه السلام باهراقهما والتيمم ، فهو حكم على القاعدة .

وفيه : ان الميزان في العسر والحرج انما هو بالعسر الشخصي لا النوعي ، وبما ان لزوم العسر من ذلك مختص ببعض الموارد ، فلا عسر فيما اذا كان المكلف عالماً بأنه يجد الماء الطاهر بعد ذلك لبقية صلواته ، فاطلاق الحكم باهراق الانائين لا بد وان يكون تعبداً محضاً .

وكيف كان الحكم مما لا اشكال فيه نصا وفتوى .

ثم ان شيخنا الأنصاري ^(١) نسب الى المعروف الحكم بصحة الصلاة فيما اذا شك في مانعية شيء فيها ، تمسكاً باستصحاب الصحة . واورد عليهم بأن استصحاب الصحة غير جار ، لأن صحة الأجزاء السابقة بمعنى قابليتها لأن تنضم اليها الأجزاء الباقية محرزة وجدانا ، لأنها كانت صحيحة قبل الاتيان بما يحتمل مانعيته ، كالضحك بدون الصوت مثلاً ، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه . وأما صحة الأجزاء الباقية أي الصحة الفعلية ، فالشك في حدوثها لا في بقائها ، فأَيُّ صحة يستصحب .

ثم ذكر أنه لا مانع من استصحاب الصحة اذا شك في قاطعية شيء وعدمها ، وذلك لأنه كما يكون للمركبات الخارجية أجزاء تكون بمنزلة موادها ، وهيئة اتصالية بمنزلة الهيئة لها ، كذلك المركبات الاعتبارية ، لها اجزاء بمنزلة موادها ، واعتبر لها هيئة اتصالية تكون هيئة لها ، واعتبر بعض الامور قواطع لها ، وقد عبر عنها بهذا العنوان أي عنوان القاطع أو الناقض في الاخبار كالفقهة والتكلم ، فاذا احتملنا قاطعية شيء يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية ، لأنها من الامور التدريجية القابلة للاستصحاب كالزمان وغيره من التدريجيات .

ونقول : ما أفاده من عدم جريان الاستصحاب عند احتمال المانعية متين جداً ، إذ لا معنى لاستصحاب الصحة الفعلية في الاجزاء اللاحقة إلا تعليقاً ، وقد عرفت عدم اعتباره ، خصوصاً في الموضوعات .

وأما ما ذكره في القاطع فممنوع ، وذلك :

أولاً : لأن القاطع مما لا معنى له في المركبات الاعتبارية ، فانها مركبة من

امور وجودية وامور عدمية . وأما اعتبار الهيئة الاتصالية فيها فلما لا دليل عليها ، وعليه فالقاطع عين المانع ، إذ لا معنى له إلا ما اعتبر عدم في العمل .

نعم الموانع على قسمين ، لأن منها ما يعتبر عدمه في تمام حالات الصلاة حتى الأكوان المتخللة كالقهقهة ، ومنها ما لا يعتبر إلا في حال الاشتغال بالعمل كالحركة ، التي اعتبر عدمها حال الاشتغال بالقراءة ونحوها كما صرح به في بعض الروايات . وقد يعبر عن ذلك باعتبار الطمأنينة ، ولا مانع من تسمية الأول أي المانع الواسع بالقاطع ، والثاني بالمانع ، إلا أنه مجرد اصطلاح وتسمية .

وثانياً : ان القاطع لا محالة يكون عدمه من اجزاء الصلاة ، فكل قاطع مانع أيضاً ، وهو ذو وجهين ، فنفرض جريان الاستصحاب عند الشك فيه من حيث القاطعية ، إلا أنه لا يجري فيه الاستصحاب من حيث المانعية .

وثالثاً : عين ما ذكره في المنع عن الاستصحاب عند احتمال المانعية يجري في الاستصحاب عند احتمال القاطعية ، فان الهيئة الاتصالية في الأجزاء السابقة مقطوع التحقق ، وفي الأجزاء اللاحقة مشكوك الحدوث .

وبعبارة أخرى : الاستصحاب في الامور التدريجية وان كان جارياً على ما تقدم ، ولذا يجري الاستصحاب اذا شككنا في فراغ المصلي عن الصلاة وعدمه ، إلا ان في المقام خصوصية لمنع جريان الاستصحاب ، وهي ان بقاء الهيئة الاتصالية بالنسبة الى الاجزاء السابقة لا يثبت انضمام الاجزاء اللاحقة اليها ، وبدونه لافائدة في الاستصحاب . وان شئت قلت : الشك هنا في صحة الأجزاء السابقة ، وهي لا تثبت باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية .

وهذا ظاهر ، فلا مجرى للاستصحاب في شيء من الموردين فيما اذا كانت الشبهة حكمية . وأما في الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في انه هل قام في الأثناء أم لا ؟ جرى استصحاب عدمه ، ويتم تحقق تمام اجزاء العمل ، أعني الوجودية

والعدمية ، بضم الوجدان الى الأصل . وقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن احراز الشرط والمشروط كالطهارة ، وما هو مشروط بهما ، بضم الوجدان الى الأصل ، فضلاً عن احراز بعض اجزاء المركب بالوجدان ، وبعضها الآخر بالتعبد . وفي المقام نحرز الجزء العدمي بالاستصحاب ، والأجزاء الوجودية بالوجدان ، كما هو المفروض .

التنبيه الثاني عشر:

يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فانها مأخوذان في دليله ، وترتب الأثر عليه ، وإلا كان جريانه لغواً ، وقيام دليل عليه ، فانه ليس مما استقل به العقل ، بل لابد من قيام دليل شرعي عليه ، إلا أنه لا يعتبر في الأثر ان يكون حكماً متعلقاً بالافعال الخارجية ، بأن يكون الأثر المترتب عليه منطبقاً بالافعال الجوارحية ، بل يكفي ان يكون الأثر من الافعال الجوانحية ، كالبناء والاعتقاد على شيء . والتعبير عنها بالاصول العملية أمّا هو في قبال الامارات النازرة الى الواقع ، فان الاصول وظائف عملية للشاك ، لا من جهة تعلقها بالعمل الخارجي .

وعليه فلا مانع من الاستصحاب فيما يرجع الى الامور الاعتقادية ، كما اذا شك في بقاء امام يجب الاعتقاد بامامته ، فانه يستصحب بقاؤه ، ويرتب عليه وجوب الازعان بامامته . وما ذكرناه مقدمة لبيان ماورد في خبر الاحتجاج من استدلال الكتابي على حقيقة دينه بالاستصحاب ، وجواب الامام عليه السلام عنه ، بأنّا أمّا نعترف بالنبي الذي اعترف بنبوة نبينا وبشّر به ^(١) ، فان الشيخ رحمته الله أورد عليه بأن موسى أو عيسى لم يكن كلياً ليصح القول بأنّا نعترف ببعض حصصه دون بعض ، بل هما شخصان خارجيان ، والمفروض اعترافنا بنبوتها ^(٢) .

(١) عيون أخبار الرضا : ١٢٨ .

(٢) فرائد الأصول : ٦٧٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

ونقول في توضيح ذلك : ان تمسك الكتابي بالاستصحاب قد يكون اقناعياً ، أي في مقام بيان عذره في تهوده أو تنصره . وقد يكون الزامياً في مقام بيان وجوب التهود أو التنصر على المسلمين . فالكلام في مقامين :

أما المقام الأول :

فتارة : يتمسك الكتابي بالاستصحاب في نفس نبوة النبي السابق ، فنسأل منه أولاً من اين حصل لك اليقين بنبوته حدوثاً ، وعلى فرض تحققه ولو من جهة السماع من أبويه . فنقول له : هل أنت متيقن ببقائه فعلاً ؟ وعليه فلا مجال للاستصحاب . أو أنت شاك فيها ، فحينئذ لا بد لك في الفحص ، إذ بدونه لا يرجع الى الأصل العملي في غير الشبهات الموضوعية ، وبالفحص يتبين الحق ، كما هو ظاهر قوله سبحانه ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾^(١) وعلى فرض عدم وضوح الحق له ولو محالاً ، فليس له الرجوع الى الاستصحاب ، لأن الأثر المرغوب هنا هو المعرفة واليقين ، وهو ينافي الشك ، ولا يترتب على الاستصحاب .

وان قال الكتابي : ان الاستصحاب يفيد الظن ، وهو حجة في فرض العجز عن اليقين . قيل له : لا بد لك من اثبات أمرين : أحدهما : ان الاستصحاب مفيد للظن ، والثاني : كونه حجة ، فان العقل مستقل بعدم حجيته ، مع ان المفروض امكان الاحتياط بالاعتقاد بنبوة من هو نبي بعده واقعاً .

واما استصحاب أحكام الشريعة السابقة ، فانما يصح الرجوع اليه فيما اذا كان حجة في كلتا الشريعتين ، أي السابقة واللاحقة ، فحينئذ تكون حجة الاستصحاب متيقنة على التقديرين . وأما اذا كان حجة في خصوص السابقة ، فلا يجري ، لأن حجيته كبقية احكام تلك الشريعة يحتمل ان تكون منسوخة ، فحجيته

دوري ، فان حجيته حينئذ مبنية على عدم منسخوية الأحكام السابقة ، والمفروض أننا نريد اثبات ذلك بالاستصحاب . كما انه اذا كان حجة في خصوص الشريعة اللاحقة لزم من وجوده عدمه ، فان الشريعة اللاحقة لو لم تكن حقاً فحجية الاستصحاب أول الكلام ، وإلاّ فارتفاع أحكام الشرائع السابقة متيقنة ، فأى شيء يستصحب .

وأما اذا كان الاستصحاب حجة في كلتا الشريعتين فهو يعتقد بأن وظيفته العمل على طبقه على أي تقدير ، فيمكن التمسك به . هذا كله في التمسك بالاستصحاب اقناعاً .

وأما المقام الثاني :

أعني الشك به الزاماً ، فان تمسك به لاثبات أصل النبوة ، فللمسلم عنه اجوبة :

الأول : انكار اليقين بنبوة النبي السابق رأساً ، فان ثبوت نبوته بالتواتر في جميع الطبقات أول الكلام ، بل قيل : ان من آمن بعيسى عليه السلام حين ارتفاعه لم يكونوا إلاّ أحد عشر رجلاً ، خصوصاً مع هذه الكتب المحرفة التي بأيديهم ، المقطوع عدم كونها من الله تعالى ، فانما نعرف نبوتهم حيث أخبر نبينا بذلك ، ولذا نحن نقطع بتحريف الكتب التي بأيديهم .

وعليه فاذا كانت هذه الشريعة ثابتة فنبوة النبي السابق منسوخة ، وإلاّ فلا يقين بنبوته ليستصحب . والى هذا اشار الأمام عليه السلام في رواية الاحتجاج ، حيث قال : نحن نعرف نبوة موسى وعيسى الذي بشر بنبوة نبينا ، فلا اشكال .

الثاني : ان المسلم لا يحتمل بقاء نبوة النبي السابق ، بل يقطع بمنسوخية نبوته ، إذ المفروض انه مسلم ، فلا يقين بالحدوث إلاّ من طريق هذه الشريعة ، كما لا شك له في البقاء ليستصحب . وأما تمسكه بالاستصحاب في احكام الشريعة

السابقة الزاماً، فهو تام ان احتمل المسلم بقاء حكم من الشريعة السابقة، وعدم نسخه، مع قطع النظر عما تقدم من الاشكال في استصحاب عدم النسخ، وما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

التنبية الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب عدم المخصص.

اذا ورد عام وكان له عموم أزمني، وورد عليه مخصص، ثم شك في بقاء حكم المخصص في الزمان الثاني، فهل يرجع في ذلك الى عموم العام، أو يرجع الى استصحاب حكم المخصص؟ بعد وضوح ان الاستصحاب لا يقاوم الدليل اللفظي من العموم أو الاطلاق. فالبحت انما يكون في تعيين الموارد، أي شمول الدليل اللفظي للمورد وعدمه. ومن تلك الموارد عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ فان مقتضاه لزوم كل عقد مستمراً، وقد خصص البيع الغبني، فاذا شك في كونه مبنياً على الفور أي اختصاص الخروج بحين العلم بالغبن وعدمه، فيقع البحث في انه هل يرجع في ذلك الى العموم أو الى استصحاب الخيار. ومن الموارد أيضاً ما ذكرناه.

وقد فصل الشيخ فيه بينا اذا كان الزمان قيداً للعام بان كان مفرداً للموضوع، وكانت الأفراد الطولية كالعرضية، لكل منها حكم مستقل، وكان عموم العام بالقياس اليها استغراقياً، وما اذا كان الزمان ظرفاً، وكان لكل فرد عرضي حكم واحد مستمر في عمود الزمان، وكان شموله بالاضافة الى الأفراد الطولية مجموعياً، نظير الصوم كقوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١)، فان الوفاء بكل عقد حكم واحد مستمر. فذهب في الأول الى التمسك للعام، لأن خروج فرد من العام لا يستلزم خروج الفرد الآخر، وفي الثاني الى الاستصحاب، حيث ان الفرد الخارج خرج عن العام، وقد انقطع عنه حكمه، وعوده يحتاج الى دليل^(٢).

(١) المائدة: ١.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٦٨٠ - ٦٨١ (ط. جامعة المدرسين).

وقد أورد عليه الآخوند^(١) بأن في اطلاق كلا الشقين نظر، إذ لا يكفي لحاظ حال العام فقط، بل لابد من ملاحظة حال المخصص أيضاً، فانه تارة : يكون الزمان قيداً للفرد الخارج من العام، واخرى : يكون ظرفاً على ما هو مقتضى طبع الزمان والمكان اذا اخذ قيداً في موضوع الحكم أو متعلقه .

فعلى الأول لا مجال لاستصحاب حكم المخصص اصلاً، ولو سقط العام بالمعارضة، لأنه قياس واسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، وليس من الاستصحاب في شيء . فان كان عموم العام للأفراد الطولية استغراقياً، وكان الزمان قيداً مفرداً فيه، يرجع اليه، لأن خروج فرد لا يستلزم خروج فرد آخر، وإلا لابد من الرجوع الى دليل آخر من اصل عملي أو غيره، ولا يمكن الرجوع الى الاستصحاب، ولا الى العام .

واما على الثاني أي لو كان الزمان ظرفاً في المخصص، فلا مانع من استصحاب حكم المخصص فيه في نفسه . فان كان الزمان قيداً في العام، لابد من الرجوع الى عموم، لا لنقصان في جريان الاستصحاب، بل لأن خروج فرد من العام لا يوجب خروج الفرد الآخر، والأصل العملي لا يعارض به الدليل اللفظي، ولذا لو فرض سقوطه بالمعارضة جرى استصحاب حكم المخصص .

وأما ان كان الزمان ظرفاً في العام أيضاً، فالرجوع الى عموم غير ممكن، إذ المفروض أن مفاده كان حكماً واحداً مستمراً، وقد انقطع عن ذاك الفرد، وعوده يحتاج الى دليل، فيرجع الى استصحاب حكم المخصص لا محالة .

فالاقسام على ما بنى عليه أربعة، ففي بعضها يرجع الى العموم، وفي بعضها الى الاستصحاب، وفي بعضها لا يمكن الرجوع الى شيء منها .

ثم انه رحمه الله فصل في مورد الرجوع الى الاستصحاب، أعني القسم الرابع، وهو

ما اخذ الزمان ظرفاً في المخصص وفي العام ، بين ما اذا كان التخصيص وخروج الفرد عن العام من الأول ، وما اذا كان التخصيص في الأثناء بعد كون الفرد مشمولاً للعام ابتداء ، ففي الأول لابد من الرجوع الى العام ، وفي الثاني يستصحب حكم المخصص .

مثال الأول مورد خيار المجلس ، فان العقد الذي ثبت فيه خيار المجلس يكون خارجاً عن عموم ﴿اوفوا بالعقود﴾ من أول الأمر ، فاذا فرض الشك في فوريته وبقائه لا يمكن استصحاب الخيار ، بل لابد من الرجوع الى العموم . مثال الثاني خيار الغبن ، فان مورد ثبوته خارج عن عموم دليل الوفاء بالعقد في الأثناء ، فاذا شك في فوريته استصحب بقاءه .

والوجه في هذا التفصيل هو ان استصحاب حكم المخصص في الفرض الثاني لا يستلزم التخصيص الفردي في العام ، فلا مانع منه بعد كون مفاد العام حكماً واحداً مستمراً قد انقطع ، وعوده يحتاج الى دليل . بخلاف الفرض الأول ، فان المفروض فيه ان الفرد لم يكن مشمولاً للعام ابتداءً ، فاذا جرى فيه الاستصحاب خرج عنه استدامة ، ولازمه خروجه عن العموم رأساً ، وهذا معنى التخصيص الفردي .

ونقول : ما أفاده في الأقسام الأربعة كلها صحيح ، بناء على مسلكه من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية .

ولكن ما ذكره من التفصيل في القسم الرابع لا يتم باطلاقه ، فانه انما يتم في ما اذا كان هناك دليلان ، أحدهما : دال على أصل الحكم ، والثاني : على استمراره ، فان التفصيل حينئذ يكون على القاعدة ، لأن المخصص لو كان دالاً على خروج الفرد عن العام من أول الأمر ، واستصحبنا بقاء الحكم الخاص لزم منه تخصيص كلا الدليلين ، بخلاف ما اذا كان التخصيص في الأثناء ، فانه لا يلزم إلا

تخصيص دليل الاستمرار بمقتضى المخصص ، ولا يلزم من استصحاب بقاء حكمه تخصيص زائد أصلاً .

وأما اذا كان دليل الحكم واستمراره واحداً ، بأن دل الدليل الواحد على حكم مستمر من حين حدوث العقد مستمراً الى الأبد ، فخرج فرد يستلزم تخصيص العام افرادياً ، سواء كان خروجه في آن واحد أو مستمراً من الأول ، فان الحكم الواحد المستمر غير ثابت اذا لم يثبت الحكم لفرد ولو في آن واحد ، وثبوته بعد ذلك يحتاج الى دليل ، ولا يكون العام متكفلاً له كما هو واضح . فالتفصيل على اطلاقه غير تام .

وبالجملة ملخص ما يستفاد من كلام الشيخ والآخوند رحمهما مجموعاً هو ان شمول العام للأفراد الطولية ان كان استغراقياً ، وكان الزمان مأخوذاً فيه بنحو القيدية ، وكان مفرداً للموضوع ، بحيث كان لكل فرد في كل آن حكم مستقل ، يرجع الى عموم العام فيما اذا شك في التخصيص الزائد ، لأن خروج فرد لا يستلزم خروج غيره ، ومعه لا معنى لاستصحاب حكم المخصص ، فاذا سقط العام لمعارضته أو نحوها فان كان الزمان ظرفاً في المخصص لا قيداً ، يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص ، وإلا فلا مجال للاستصحاب أيضاً .

واما إن كان شمول العام للأفراد الطولية مجموعياً ، وكان الزمان فيه ظرفاً ، فلا يمكن الرجوع الى العام اذا شك في بقاء حكم المخصص ، لأن الثابت بالعام كان حكماً واحداً مستمراً ، وقد انقطع ، وعوده يحتاج الى دليل ، ولا يتكفله عموم العام ، فحينئذ ان كان الزمان ظرفاً في المخصص استصحب حكم المخصص ، وإلا فلا مجال له أيضاً .

وهذا غير تام ، إذ لا فرق في الرجوع الى العام في الزائد عن المتيقن من دليل الخاص بين العام الاستغراقي والعام المجموعي ، فكما انه اذا ورد عام استغراقي ،

وخرج عنه فرد، ثم شك في مرجع الفرد الآخر، رجع الى عموم العام وثبت له الحكم الاستقلالي، كذلك في العام المجموعي، مثلاً اذا قال المولى : اكرم هؤلاء العشر، ثم استثنى أحدهم اما متصلاً أو منفصلاً - فانه أيضاً يرجع الى الاستثناء، غايته في الحجية لا في الظهور - ثم شك في خروج فرد آخر كان مقتضى العموم دخوله تحت العام، وثبت الحكم الضمني له، إذ الوحدة الاعتبارية الثابتة في العام المجموعي لا تمنع الرجوع اليه، فيثبت الحكم الضمني للفرد المشكوك. وهذا جار في الأفراد الطولية أيضاً، فان انتفاء الحكم عن فرد في زمان للمخصص لا ينافي بثبوت بعد ذلك الآن بمقتضى العموم.

وبالجملة ظهور العام في العموم حتى المجموعي حجة لا يرفع اليد عنه إلا بحجة أقوى كالخاص، وفي الزائد عن المتيقن منه لا بد من الرجوع الى العام لا محالة. فما توافق عليه الشيخ والآخوند من الرجوع الى استصحاب حكم المخصص فيما اذا كان العام مجموعياً، وكان الزمان ظرفاً في المخصص، وكان التخصيص في الأثناء، غير تام.

ولعله لهذا حمل الميرزا^(١) كلام الشيخ في الرسالة على ما استظهره من كلامه في بحث الخيارات^(٢) من التفصيل بين ما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم، وما اذا كان الحكم وارداً على الاستمرار، فان الاستمرار قد يكون مأخوذاً في نفس الحكم، فيجعل الحكم المستمر، فيكون الاستمرار وارداً على الحكم، كما في الحكم بلزوم العقد، فانه مع قطع النظر عن الاجماع وسائر الأدلة لا بد وان يكون مستمراً، لأنّ اللزوم في آن واحد جعله لغو محض، لأنه لا يتفق الفسخ بعد العقد من غير فصل، فالاستمرار فيه وارد على الحكم. وقد يكون مأخوذاً في متعلقه،

(١) اجود التقريرات: ٤٤١/٢.

(٢) المكاسب: ٢٤٣-٢٤٤.

فيحكم بالفعل المستمر ، كإيجاب صوم ستين يوم مستمراً ، فيكون الحكم وارداً على الاستمرار .

وتوضيح ذلك : ان الأحكام تكون مركبة من امور ثلاثة : نفس الحكم ، ومتعلقه وهو فعل المكلف ، وموضوعه وهو ما يتعلق به فعل المكلف من الامور الخارجية . والموضوع غالباً يكون من قبيل الجواهر والأجسام الخارجية ، فلا يقيد بالزمان ، بل يكون الزمان ظرفاً له على ما هو مقتضى طبعه . وأما المتعلق والحكم فيمكن تقييد كل منهما بالزمان ، فيمكن جعل الحكم المستمر ، كما يمكن جعل الحكم متعلقاً بأمر مستمر . وفي الأول يكون الاستمرار وارداً على الحكم . وفي الثاني يكون الحكم وارداً على الاستمرار . والأول أي الحكم المستمر لا يمكن جعله بدليل واحد ، بل لابد هناك من دليلين ، أحدهما : يتكفل اثبات اصل الحكم ، والآخر : يفيد استمراره ، لأن استمرار الشيء فرع ثبوته ، بخلاف الثاني ، أعني الحكم الوارد على المتعلق المستمر ، كوجوب صوم زمان مستمر ، فانه يمكن ان يتكفله الدليل الواحد . ثم جعل ذلك مورداً للتفصيل بين الرجوع الى عموم العام واستصحاب حكم المخصص .

والحاصل : ذكر الميرزا رحمته ان الاستمرار تارة : يكون وارداً على الحكم ، بأن يكون الحكم حكماً مستمراً في عمود الزمان ، اما بنحو العام الاستغراقي ، أو بنحو العموم المجموعي . واخرى : يكون الحكم وارداً على الاستمرار ، بأن يكون متعلق الحكم مستمراً ، اما بنحو العام المجموعي ، أو الاستغراقي . ويفرق كل من القسمين عن الآخر من وجهين :

الأول : أن الحكم الوارد على الاستمرار يمكن ان يتكفله دليل واحد ، بأن يدل على أصله وعلى استمراره ، فان الحاكم الملتفت لابد وان يلاحظ متعلق حكمه بما له من الشؤون ، ومن حالاته كونه مستمراً أو غير مستمر ، فيمكنه ان يلاحظه

مستمراً ويعلق به حكمه . وهذا بخلاف ما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم ، فانه لا يمكن أن يتكفل دليل واحد لاثبات أصله واستمراره ، لأنَّ نسبة الحكم الى الاستمرار نسبة الحكم الى موضوعه ، ولا بدَّ من كونه مفروض التحقق عند تعلقه به ، بل لا بد وان يدل دليل على ثبوت أصله في الجملة ، من دون أن يكون له اطلاق ، بل يكون له صورة اطلاق ، ثم يدل دليل آخر على استمراره ، كما هو الشأن في الاستصحاب الناظر الى الاستمرار والبقاء ظاهراً ، فانه متفرع على قيام دليل على الحدوث .

الثاني : انه في الفرض الأول اذا ورد مخصص وأخرج فرد من افراد العام عن حكمه في زمان ، ثم شك بعده في ثبوت حكم الخاص ، يرجع الى العموم من غير فرق بين كونه استغراقياً أو مجموعياً ، على ما هو مقتضى اصالة عدم التخصيص ، فان خروج فرد عن العام في زمان لا يستلزم خروج الفرد الآخر ، ولا خروجه في زمان آخر . ولا مجال لأن يقال : ان الحكم الواحد قد انقطع عن الفرد ، وعوده يحتاج الى دليل آخر ، فان نفس الدليل العام كان متكفلاً للشمول ، وقد خصص في زمان ، اما بدليل متصل أو منفصل ، فيكون حجة في غيره .

وهذا بخلاف الفرض الثاني ، فانه لا يمكن فيه الرجوع الى العموم بعد ورود المخصص والشك في بقاء حكمه . أما عدم امكان الرجوع الى دليل أصل الحكم ، فلأنَّ المفروض عدم كونه دالاً إلا على ثبوت أصل الحكم في الجملة ، فلا يستفاد منه ثبوت الحكم بعد انقطاعه بالمخصص . وأما عدم الرجوع الى دليل الاستمرار ، فلأنَّه فرع ثبوت أصل الحكم ، وهو أول الكلام ، ولذا لو شك في حرمة شرب التتن لا يمكن التمسك بقوله ﷺ « حلال محمد حلال الى يوم القيامة » ^(١) لاثباتها وهو واضح . وحينئذ ان كان اركان استصحاب حكم المخصص تاماً ، بأن كان

الزمان مأخوذاً فيه بنحو الظرفية ، جرى فيه الاستصحاب ، وإلا فلا بد من الرجوع الى دليل أو أصل آخر . فجعل الميزان في الرجوع الى العام أو الى الاستصحاب بورود الحكم على الاستمرار أو الاستمرار على الحكم ، لا يكون العام استغراقياً أو مجموعياً .

ثم بعد ذلك تعرض لصورة الشك في ورود الحكم على الاستمرار وورود الاستمرار على الحكم وأطال الكلام فيها . ولكن ستعرف انه لا فرق بين القسمين ، وعليه فلا نحتاج الى التعرض لصورة الشك اصلاً فنبين فساد الفرق .

ونقول : ما ذكره من ان الاستمرار ان كان وارداً على الحكم لا يمكن ان يتكفله دليل واحد ، لا يتم على اطلاقه ، وإنما يتم في مرحلة الجعل دون المجعول ، فانه قد يكون الجعل مستمراً ولا يكون المجعول كذلك ، كالنكاح المنقطع ، فان جوازه مستمر غير منسوخ ، ولكن المجعول فيه زوجية انقطاعية غير مستمرة . وقد ينعكس الأمر ، كالنكاح الدائم اذا فرض نسخه في زمان . وقد يكونان معاً مستمرين . فهناك مرحلتان يمكن استمرار كل منهما وعدمه .

وعليه فالاستمرار في الجعل لا بد فيه من جعلين ودليلين ، جعل اصل الحكم ثم جعل استمراره . وأما استمرار المجعول فليس كذلك ، بل يمكن جعل الحكم المستمر بجعل واحد ، ودليل فارد ، فان أمر المجعول سعة وضيقاً بيد الجاعل ، فيمكنه جعله مستمراً ، كما يمكنه جعله ضيقاً ، من غير حاجة الى تعدد الجعل أو الدليل .

ومن الظاهر ان التخصيص انما يرد على المجعول لا الجعل ، فانه لا يرتفع إلا بالنسخ ، فحل الكلام استمرار المجعول ، وقد عرفت انه يثبت بدليل واحد ، فاذا ورد عليه مخصص ، ثم شك في بقاء حكمه ، يرجع الى العموم ، فلا فرق من هذه الجهة بين القسمين .

مضافاً الى ان التمسك بدليل أصل الحكم عند الشك وان لم يكن ممكناً، إلا أنه لا مانع من التمسك بعموم دليل استمراره، فانه قبل ورود المخصص كان متكفلاً لاثبات استمرار الحكم في أزمته ثلاثة، قبل ورود المخصص وحين التخصيص وبعده، وقد خرجنا عن عمومه ورفعنا عنه اليد في مقدار المخصص، وأما بعده فلا وجه للخروج عن العموم. وهذا من غير فرق بين ما اذا كان العام استغراقياً أو مجموعياً.

توضيح ذلك : ان أخذ الزمان في الحكم يكون على نحوين : فان الحكم قد يكون تكليفاً، فيكون الدوام والاستمرار مأخوذاً في متعلقه، مثلاً يحكم بحرمة شرب الخمر مستمراً في كل زمان، اما بنحو العام الاستغراقي بأن يكون في كل آن حرمة مستقلة، أو المجموعي بأن يحكم بحرمة مستمرة. وعليه فاذا شك في ثبوت الحكم في آن يرجع فيه الى عموم الدليل. وقد يكون الحكم وضعياً، كالنجاسة أو الطهارة المستمرة، فيكون الاستمرار قيداً لنفس الحكم، أعني المفعول، فيحكم بالزوجة الدائمة أو اللزوم المستمر بأحد النحوين. وفي هذا القسم أيضاً اذا شك في ارتفاع الحكم في آن يتمسك بعموم العام، من غير فرق بين ما اذا كان العام استغراقياً أو مجموعياً.

والسر في ذلك ما ذكرناه من ان الظهور حجة على المراد الجدي، بمعنى أنه مما يحتاج به المولى على عبده وبالعكس، وليس له الاعتذار بأني لم ارد ظاهر الكلام جداً، فالعام حجة في العموم، ولا يرفع اليد عنه إلا بحجة أقوى أعني المخصص، وأما الزائد على ذلك فلا وجه لرفع اليد عن ظهور العام.

فالصحيح ما ذكره المحقق من الرجوع الى العموم مطلقاً. وأما ما ذكره الميرزا فانه مضافاً الى عدم تماميته في نفسه، وعدم كونه فارقاً فيما هو محل الكلام من عدم الرجوع الى العموم، فانه كما عرفت لا بد من الرجوع الى العام ولو كان الاستمرار

وارداً على الحكم ، لا ينطبق على كلام الشيخ لا في الرسائل ولا في سائر كتبه ، فان ظاهره ما فهمه المعروف من التفصيل بين العام المجموعي والاستغراقي ، وقد عرفت عدم الفرق بينهما ، وعلى هذا لا مجال عن البحث بصورة الشك واطالة الكلام فيه اصلاً .

فتلخص : مما ذكر أنه عند الشك في التخصيص الزائد يرجع الى العموم ، سواء كان العام مجموعياً أو استغريقياً ، من غير فرق بين الأفراد الطولية والأفراد العرضية .

وأما الآية أعني قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) فيقع الكلام فيها من جهتين :

الاولى : ان مفاده حكم واحد مستمر ، فعمومه مجموعي لا استغراقي ، بمعنى أن يكون في كل آن لزوم مستقل ، وذلك لأن الوفاء بمعنى الانهاء والاتمام والابطال ، ولا معنى للاتمام في كل آن ، بل هو عبارة عن عدم رفع اليد عن الشيء الى الأبد ، فلا يتصور فيه الاستغراق .

الثانية : ان المستفاد منه ليس الحكم التكليفي ، للقطع بأن فسخ العقد وعدم انهاءه ليس من المحرمات الشرعية ، بل هو ارشاد الى اللزوم وعدم نفوذ النسخ . فالآية ببدلوها المطابقي تدل على اللزوم ، ومهما شك في لزوم عقد بعد ثبوت الجواز له في زمان يتمسك بعمومها ، ويثبت اللزوم ، كما ذكره المحقق رحمته الله .

التنبيه الرابع عشر: في بيان المراد من اليقين والشك.

أما المراد باليقين فقد تقدم تفصيله ، وقلنا أنه يعم اليقين الوجداني واليقين التعبدي ، اما بالورود أو الحكومة على تفصيل مرّ ، فاذا أخبرت البيئة مثلاً

بحدوث شيء، ثم شككنا في بقاءه، جرى فيه الاستصحاب. كما أن المراد باليقين الناقض لليقين السابق أيضاً أعم من الوجداني والتعدي، فإذا قامت اشارة معتبرة على انتقاض الحالة السابقة اخذ بها، ورفع اليد عن اليقين السابق، ولا مجال معها للاستصحاب.

وانما الكلام فيما اذا قام ظن غير معتبر على انتقاض الحالة السابقة، فهل يكون بحكم الشك من حيث جريان الاستصحاب فيه أو لا؟ الظاهر الأول. لأنَّ الشك لغة يطلق على ما يقابل العلم، فيعم الظن والوهم - كما ان الوهم يطلق على الظن - وقد اطلق عليه في الآيات والروايات. واما اطلاقه على خصوص الشك المتساوي طرفاه فهو اصطلاح من المتأخرين. فاطلاق الشك في الأخبار يقتضي جريانه مع الظن بالخلاف أيضاً.

وفي صحيحة زرارة قرينتان على الاطلاق :

الاولى : اطلاق قوله ﷺ (لا) في جواب قوله « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » مع انه غالباً يوجب الظن بالنوم، ومع ذلك لم يفصل الامام ﷺ في الجواب، بل حكم بجريان الاستصحاب مع عدم العلم بالنوم الذي يعم الظن أيضاً.

ودعوى : ان الظن بالخلاف فرد نادر لعدم العلم، فلا حاجة الى التفصيل، فاسدة في نفسها، خصوصاً مع ان مورد السؤال مما يستلزم الظن بالخلاف كما ذكرنا.

الثانية : الغاية المذكورة فيها للاستصحاب وهي قوله ﷺ « حتى يستيقن أنه قد نام ^(١) حتى يجيء من ذلك أمر بين » فحصر ﷺ الاستصحاب في اليقين

بالخلاف دون الظن ، فيستظهر منها ان المراد بالشك مطلق عدم العلم ليعم الظن أيضاً .

ولكن الشيخ رحمه الله بعد ما بنى على ان الشك لايعم الاحتمال الراجع ذكر في التعميم وجهين :

أحدهما : الاجماع على عدم الفرق بين الصورتين ، أي جريان الاستصحاب مع الشك المتساوي ومع الظن بالخلاف أيضاً بناء على حجيته من باب الاخبار .
والتفصيل بين الصورتين مبني على حجية الاستصحاب من باب الظن .

وفيه : أولاً : انه محتمل المدركية ، ومبني على اطلاق الأخبار ، فليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم .

وثانياً : ان الاتفاق غير ثابت ، فان اطلاق كلام المفصل يقتضي ثبوت التفصيل حتى بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار .

ثانيهما : ان الظن بالخلاف ان كان مما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسي فوجوده كعدمه ، ولا يعتنى به أصلاً لينع عن الاستصحاب . وأما ان كان مشكوك الاعتبار فرفع اليد به عن اليقين السابق كان من نقض اليقين بالشك ، إذ الفرض كون الظن بالخلاف مشكوك الاعتبار .

وفيه : ان حجية الاستصحاب في الفرض ، أي مع قيام الظن غير المعتمد على الخلاف ، ان كان أمراً مفروغاً عنه كان لما ذكره وجه ، إذ أمكن ان يقال : ان الظن غير المعتمد قطعاً ساقط كالعدم ، فكيف يزاحم به الاستصحاب الذي هو حجة بالفعل . وأما اذا ادعى المنكر ان دليله مختص بالشك المتساوي طرفاه ، وهو لايعم صورة الظن بالخلاف ، فدعوى القطع بعدم اعتبار الظن غايته انه يسقطه عن الحجية ، ولا ينافي ذلك اخلاله بالاستصحاب واعدامه لموضوعه الذي هو الشك المتساوي طرفاه .

وبالجملة الظن غير المعتبر جزءاً وان لم يكن حجة ، ولا يعول عليه ، إلا انه مع وجوده لا مجال للاستصحاب ، لانتفاء موضوعه به وهو الشك . وأما الظن المشكوك الاعتبار فليس رفع اليد في مورده عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك ، لأنه انما يصدق فيما اذا تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين ، وليس المقام كذلك ، فان ما تعلق اليقين بمحدثه قد تعلق الظن بخلافه لا الشك ، وأنما الشك تعلق بأمر آخر وهو حجية ذاك الظن ، فكيف يكون من موارد نقض اليقين بالشك .

فالصحيح : ان التعميم يكون لما ذكرناه من اطلاق الأدلة والقرينتين المزبورتين .

التنبيه الخامس عشر:

يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتينة والمشكوكه من حيث الموضوع والمحمول . واتحادها يستلزم اتحاد النسبة أيضاً ، بحيث لم يكن بينهما فرق إلا من ناحية تعلق اليقين والشك . فاذا اختلفتا من ناحية الموضوع أو المحمول ، كما اذا تيقن بعدالة زيد وشك في عدالة والده ، أو تيقن بعلم زيد وشك في عدالته ، لم تكن مورداً لنقض اليقين بالشك ، كما لا يكون ترتيب آثار تحقق المشكوك مضياً على اليقين السابق ، وجرياً عملياً على طبقه .

ثم ان تعبيرهم ببقاء الموضوع غير خال عن المسامحة ، ولعلمهم عبروا ببقاء الموضوع ، مع ان المعتبر اتحاد القضيتين من جميع الجهات كما عرفت ، من جهة أهمية الموضوع في القضية ، أو لانهم ارادوا به بقاء الموضوع بوصف الموضوعية المستلزم لبقاء المحمول أيضاً ، أو انهم ارادوا به تحقيق موضوع الاستصحاب ، أعني صدق عنوان نقض اليقين بالشك المتقوم باتحاد القضيتين .

وكيف ما كان لا يعتبر بقاء الموضوع في الاستصحاب إلا في بعض الموارد التي لا يترتب الأثر على الاستصحاب إلا في فرض احراز الموضوع، كما في الائتم، فانه لابد وان يكون بامام عادل كما صرح به في بعض الأخبار، والاتفاق على الزوجة . ثم الدليل على اعتبار اتحاد القضيتين انما هو نفس ادلة الاستصحاب ، حيث اخذ فيها عنوان نقض اليقين بالشك ، أو المضي على اليقين ، ولا يصدق شيء من ذلك الا مع الاتحاد المزبور .

ومن الغريب ان شيخنا الأنصاري رحمته الله استدل على ذلك بوجه عقلي^(١) وهو : ان جريان الاستصحاب مع تبدل الموضوع يستلزم انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر ، وهو مستحيل ، لأن العرض لا يمكن تحقيقه في الخارج إلا في موضوع ، فاذا امكن انتقاله لزم ان يبقى بلا موضوع بعد انفصاله عن الموضوع الأول وقبل حصوله في الموضوع الثاني ، أي في الزمان المتخلل بينهما . وفيه : اولاً : ان المستصحب ليس دائماً من الأعراض ، إذ قد يكون هو الوجود ، وقد يكون هو العدم ، وقد يكون من الامور الاعتبارية ، كالملكية والزوجية ونحوها ، فالدليل أخص من المدعى .

وثانياً : ان انتقال العرض حقيقة مستحيل ، واما تعبداً بأن يحكم الشارع بترتيب آثار انتقال العرض في الموضوع الآخر فليس فيه استحالة .

وثالثاً : بعد ما عرفت ان نفس دليل الاستصحاب يقتضي اعتبار اتحاد القضيتين فالاستدلال عليه بالوجه العقلي تبعيد المسافة ، فاتحاد القضيتين هو مقتضى نفس ادلة الاستصحاب ، فلو فرض امكان انتقال الوصف من موضوعه الى موضوع آخر ، وشككنا فيه ، لا يجري فيه الاستصحاب .

ثم ان المستصحب قد يكون موضوعاً خارجياً . وقد يكون حكماً شرعياً . وعلى الأول ، قد يكون المستصحب من المحمولات الأولية ، أعني الوجود المحمولى ومفاد كان التامة ، أو العدم المحمولى ومفاد ليس التامة ، ويعبر عنه بالمحمولات الأولية ، لأن كل ماهية اذا لوحظت يحمل عليها ابتداء أحد الأمرين من الوجود أو العدم ، لاستحالة ارتفاع النقيضين . وقد يكون المستصحب من المحمولات الثانوية ، والمراد بها ما يقابل الأولية ، أي ما يحمل على الشيء بعد حمل الوجود عليه ، ولو كان محمولاً ثالثاً أو رابعاً ولم يمكن حمله إلا بعد حمل امور ثلاثة أو اربعة عليه ، كالأوصاف الاختيارية ، فانه لا يصلح حملها إلا بعد حمل الوجود والشوق والاختيار وسائر مبادئ الارادة عليه ، فلا يصح أن يقال : ان الانسان يحرك اصبعه حين الكتابة إلا بعد حمل الوجود ومبادئ الاختيار عليه ، وكل ذلك يعبر عنها بالمحمولات الثانية في مقابل المحمولات الاولية كالمعقولات الثانوية في مقابل المعقولات الأولية كالقيام أو العدالة ونحوها ، فان اتصاف الموضوع بها فرع وجوده .

أما إن كان المستصحب محمولاً أولياً ، فلا معنى فيه لبقاء الموضوع خارجاً ، إذ مع فرض بقاءه كذلك لاشك ليستصحب ، بل لابد وان يفرض نفس الماهية يضاف اليها الوجود أو العدم . وأما الماهية الموجودة فلا معنى لاستصحاب وجودها أو عدمها كما هو واضح ، فيقال الماهية الشخصية كانت موجودة يقيناً ، والشك في اتصافها به ، فيستصحب ، فالموضوع في هذا الفرض هو نفس الماهية ، لا الماهية المفروض وجودها .

وأما إن كان المستصحب من المحمولات الثانوية ، فالشك فيها يتصور على أقسام ثلاثة : لأنه تارة : يكون منشاء الشك في بقاء الوصف الشك في بقاء الموضوع ، كما اذا شككنا في عدالة زيد للشك في حياته ، بعد العلم بأنه لو كان حياً

فهو عادل قطعاً. وأخرى : لا يكون الشك فيه من جهة الشك في حياته ، بل يحتمل زواله مع بقاء الموضوع أيضاً. وهذا يكون على قسمين : لأنه قد يكون الشك في عدالته مقترناً مع الشك في بقاء الموضوع ، فيشك في عدالة زيد على فرض حياته . وقد يكون الشك في الوصف مع احراز الموضوع .

أما في القسم الأخير فلا اشكال في استصحاب الوصف ، أعني العدالة في المثال ، وترتيب آثارها عليه ، فيشار الى الموجود الخارجي ويقال هذا كان متصفاً بالعدالة قطعاً والآن كما كان .

وانما الكلام في جريان الاستصحاب في القسمين الأولين ، فان الوصف يحتاج في تحقيقه الى تحقق الموضوع ، ومع عدم احرازه لا مجال لاستصحاب الوصف . وأما استصحاب الموضوع ، ففي القسم الأول لا أثر له إلا بنحو الأصل المثبت ، إذ ليس بقاء العدالة من آثاره الشرعية ، وانما هو ترتب عليه عقلاً من جهة العلم الخارجي بعدالته على تقدير حياته . وهكذا في القسم الثاني ، فان استصحاب العدالة الفعلية لا مجال له مالم يحرز بقاء الموضوع ، واستصحاب بقائه مقدمة لاستصحاب بقاء عدالته لا يترتب عليه أثر شرعي ، واستصحاب العدالة على تقدير بقاء الموضوع لا أثر له أيضاً ، لأنه مترتب على العدالة الفعلية لا التقديرية . ونقول : الظاهر جريان الاستصحاب في جميع الفروض ، أما في الفرض الأول فظاهر . وأما في الفرض الثاني فيستصحب بقاء الذات المتصفة بالوصف المزبور ، فانا كنا على يقين منها فيترتب عليه الأثر .

وأما في الفرض الثالث فيستصحب كلا الأمرين من بقاء الموضوع وبقاء الوصف ، والسر في ذلك : انه اذا رتب أثر في ظاهر الدليل على الوصف ، وفرضنا استحالة تحقيقه بدون وجود الموضوع ، فيستحيل ان لا يكون وجود الموضوع دخيلاً في ترتب ذاك الأثر ، فلا محالة يكون داخلاً في الموضوعات المركبة ، وقد

عرفت فيما سبق انه يمكن احراز بعض اجزائها بالتعبد وبعضها بالوجدان ، فيترتب الأثر بضم الوجدان بالأصل . كما يمكن احراز كلا الجزئين بالتعبد والاستصحاب ، ومجرد طولية الجزئين في الوجود الخارجي لا يمنع جريان الاستصحاب في كليهما عرضاً ، فيستصحب بقاء الموضوع والوصف .

فما ذكره بعضهم زائداً على اتحاد القضيتين من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب مما لا وجه له .

نعم قد يكون الأثر مما لا يترتب إلا على احراز الموضوع خارجاً ، كالانتماء بمعنى التبعية ، والانفاق على الزوجة ، إذ لا معنى لمتابعة الموجود بالتعبد ، ولا للانفاق على الزوجة الحية بالتعبد . هذا كله في استصحاب الموضوع .

وأما الحكم فقد عرفت سابقاً ان الشك فيه يتصور على اقسام ثلاثة : لأنه تارة : يشك في بقاء الحكم الجزئي ، كما في الشبهات الموضوعية . واخرى : في الحكم الكلي . وهو على قسمين : لأنه تارة : يشك في بقاء الحكم الكلي في مرحلة الجعل . واخرى : في مرحلة المجعول . فهذه أقسام ثلاثة :

أما القسم الأول : فالشك في بقاء الحكم الجزئي لا بد وان يكون ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع ، فاذا شك في بقاء حرمة المائع الخارجي لامحالة يكون ناشئاً عن الشك في بقاء خمريته وتبدله الى الخل . وكذا اذا شك في انتقال دار زيد عن ملكه كان ناشئاً عن الشك في أنه باعه أو نقله عن ملكه بناقل آخر أم لم ينقله ، فيجري الاستصحاب في الموضوع ، أي يستصحب بقاء موضوعه ، فاذا تعبدنا ببقاء الموضوع كخمرية المائع ، ترتب عليه حكمه ، وهي حرمة الشرب مثلاً ، ومعه لاتصل النوبة الى استصحاب الحكم ، كما هو ظاهر . بل لا يمكن استصحاب بقاء الحكم حتى لو فرضنا عدم جريان الاستصحاب في الموضوع ، لعدم اتحاد القضيتين ، فان المتيقن لم يكن حرمة ذات الموضوع ، بل كان حرمتها بعنوان أنها

خمر، والمشكوك ليس حرمة بذاك العنوان، بل حرمة الموجود الخارجي بما هو، لا بما أنه خمر، فالحكم ليس مورداً للاستصحاب في نفسه على التقديرين، أي على تقدير جريان الاستصحاب في الموضوع وعدمه.

وأما الحكم الكلي في مرحلة الجعل، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فيه إذا شك في بقاءه وارتفاعه بالنسخ، لأن الشك في الجعل بعد احتمال النسخ يكون شكاً في الحدوث، لا في البقاء، لما ذكرناه سابقاً من أن النسخ في الأحكام الشرعية ليس رفعاً للحكم الثابت، ولا تخصيصاً فرادياً، لاستلزامه الجهل، وإنما هو تخصيص ازماني، وبيان أمد الحكم.

وعليه فعند احتمال النسخ يكون الشك في سعة الجعل بحيث يعم هذا الزمان وضيقه، ومن الواضح أنه شك في حدوث الجعل لذلك الزمان، والأصل عدمه، فإذا كان هناك إطلاق للدليل نفس الحكم، أو من الخارج يمكن إثبات استمرار الجعل به فهو، وإلا فلا يمكن إثبات بقاءه بالاستصحاب.

فما ذكره المحدث الاستربادي من كون استصحاب عدم النسخ من الضروريات ليس بصحيح، بل هو اشكل من الاستصحاب في غيره إذا اراد الاستصحاب المصطلح. اللهم إلا أن يريد بالاستصحاب نتيجه، أعني الحكم ببقاء الجعل ولو من جهة الإطلاق أو الدليل الخارجي، كقوله ﷺ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»^(١).

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي المجعول، كالشك في بقاء نجاسة الماء إذا تم كراً، أو إذا زال تغيره من نفسه، فلا بد وأن يكون ناشئاً من تبدل أمر وجودي بالعدم كما في الثاني، أو انقلاب أمر عدمي بالوجود كما في المثال الأول، وإلا فلا مجال للشك.

ثم ان ذاك الأمر المتبدل على أقسام ثلاثة :

الأول : ان يكون بنظر العرف مقوماً للموضوع والحكم ، بحيث اذا كان الحكم باقياً بعد تبدله يراه العرف حكماً حادثاً ، لا بقاء للحكم الأول ، كما في الاجتهاد بالقياس الى وجوب التقليد ، فاذا فرضنا مجتهداً نسي ما كان يعلمه فصار عاماً ، فهو بنظر العرف يكون موضوعاً آخر ، واذا ثبت وجوب تقليده كان هناك حكمان وموضوعان ، أحدهما وجوب تقليد المجتهد ، والآخر وجوب تقليد من كان مجتهداً . وهكذا اذا أمر باكرام المؤمن فصار المؤمن فاسقاً ، فان وجوب اكرامه بعده حكم مغاير عرفاً لوجوب اكرام المؤمن .

الثاني : ان يكون بنظر العرف من الأوصاف والحالات ، وبتعبير علمي أن يكون من علل ثبوت الحكم لذات الموضوع ، كالقيام اذا أمر المولى باكرام القائم ، فانه عرفاً يكون معرفاً للموضوع ، لا مقوماً له . وفي هذا القسم يجري الاستصحاب في نفسه بلا اشكال ، مع قطع النظر عن المعارضة .

الثالث : ان يشك العرف في كونه مقوماً أو وصفاً ، كما اذا احرق الخشب فصار فحماً بالاضافة الى جواز السجود عليه ، فان العرف يشك في ان وصف الخشبية مقوم للحكم ، أو انه ثابت لما ينبت من الشجر سواء كان خشباً أو فحماً . وهكذا المتنجس اذا استحال ، كالخشب المتنجس اذا احرق فصار رماداً ، فان العرف يشك في كونه الصورة النوعية في المتنجس مقوم الموضوع في الحكم بالنجاسة أو انها من الأوصاف .

نعم في الأعيان النجسة تكون الصور النوعية مقومة للموضوع ، ولذا لو وقع الكلب في المملحة ، أو الدم فصار ملحاً لم يحكم بنجاسته ، ولو حكم بنجاسته لكانت الأعيان النجسة أكثر من العشرة . وأما المتنجس اذا استحال فيمكن أن لاتكون الصورة النوعية مقومة للموضوع ، ولذا ذهب المحقق الثاني على ما حكاها

الشيخ في الاستحالة وكونها مطهرة بين الاعيان النجسة والمنتجسات^(١). فهذه أقسام ثلاثة .

ثم انه ربما يكون الشك في الشبهة الحكمية من جهة الشبهة المفهومية والشك في سعة المفهوم وضيقة ، كالغروب المجعول غاية لوجوب الظهريين على ما صرح به في جملة من الأخبار ، إلا أنه من حيث المفهوم مردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة ، فاذا سقط القرص ولم تذهب الحمرة يشك في بقاء وجوب الظهريين وعدمه .

والحاصل : ان القيد المتبدل تارة يكون مقوماً للموضوع عرفاً ، كالصور النوعية في الاعيان النجسة ، كالكلب والعذرة ونحوها ، فاذا تبدلت بغيرها كما اذا صارت ملحاً أو دوداً كان موضوعاً آخرأً مبيناً للموضوع الأول ، واذا ثبت له النجاسة كان حكماً مغايراً لذلك الحكم لابقاء له ، وفي مثله لا مجال للاستصحاب . وببالي ان بعض الفقهاء تمسك بنجاسة ولد الكافر حيث لم يرد فيها نص خاص باستصحاب نجاسته حين كان منياً ، وهو كما ترى .

واخرى : يكون القيد من حالات الموضوع عرفاً ، كالقلعة في الماء المتمم كراً ، فان الماء الأقل من الكر بمقدار يسير مثلاً لا يكون مبيناً لنفسه اذا صار كراً . وهذا هو مورد الاستصحاب بلا اشكال .

وثالثة : يشك العرف في ذلك ، كالاعيان المنتجسة ، فان العرف يشك في ان الصور النوعية فيها مقومة للنجاسة ، فاذا تبدلت بشيء آخر كما اذا احرق الخشب المنتجس فصار فحماً لم يجر فيه استصحاب النجاسة ، لأنه موضوع آخر ، أو أنها من حالات الموضوع ، وما حكم بنجاسته هو الجسم الملاقي للنجس ، لا عنوان الخشبية ، فيجري فيه الاستصحاب .

وفي هذا القسم أيضاً لاجمال للاستصحاب . أمّا في الحكم ، فللشك في بقاء الموضوع ، فيكون التمسك بأخبار الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وأمّا في الموضوع ، فلعدم تعلق الشك ببقاء ماتعلق اليقين بمحدوثة ، بل هناك أمر متيقن الارتفاع ، وهو زوال الصورة النوعية ، وأمر متيقن البقاء ، وهو المادة المشتركة بين الخشب والفحم ، فأى شيء يستصحب .

نعم بقاء الموضوع بعنوان الموضوعية مشكوك ، إلا أن استصحابه كذلك يرجع الى استصحاب الحكم ، بداهة أن ذات الموضوع بما هي لاشك فيها ، فالشك في بقاء موضوعيته عبارة عن ثبوت الحكم له ، فاستصحابه بهذا العنوان استصحاب بقاء الحكم ، وقد عرفت عدم جريانه .

ومن هنا ذهب المحقق الثاني الى المنع عن الاستصحاب في الاستحالة في الأعيان النجسة ، وتردد في جريانه في الاعيان المتنجسة .

وبعين هذا البيان يمنع عن جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية التي يكون منشأ الشك فيها هو الشك في سعة المفهوم وضيقة كالتغروب ، فان الاستصحاب في الحكم لايجري ، لعدم احراز كونه مورداً لأدلة الاستصحاب . كما لايجري في الموضوع ، لعدم الشك في ماتعلق اليقين بمحدوثة ، والشك في بقاء الموضوع بوصف الموضوعية يرجع الى الشك في الحكم ، وقد تقدم تفصيله .

ومن هنا وقع الكلام في ان الميزان في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه هل هو نظر العقل ، أو العرف ، أو بلسان الدليل ؟ فيفرق بين ما اذا ورد في الدليل الماء المتغير ينجس ، فالتغير حينئذ يكون دخلاً في الموضوع ، وما اذا ورد في الدليل الماء اذا تغير ينجس ، فيكون الموضوع نفس الماء ، والتغير علة لثبوت النجاسة له على ماهو الشأن في الجملة الشرطية .

وبالجملة بعد اعتبار اتحاد القضيتين ، يقع الكلام في أنه لا بد وان يرى العقل

المتيقن والمشكوك أمراً واحداً، أو يكفي فيه الاتحاد العرفي .

وقد ذكر الشيخ أنه لو كان الميزان في ذلك بالدقة العقلية لأختص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرافع دون غيره ^(١) .

وذكر الآخوند ^(٢) أنه عليه لا يجري الاستصحاب في مورد أصلاً، وعلله بان الشك في البقاء لابد وان يكون لتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فيكون بقاءه مشكوكاً إلا في موارد الشك في النسخ التي هي خارجة عن محل الكلام .

والظاهر أنه ناظر الى الايراد على الشيخ، حيث انه ﷺ جعل المانع عن اعتبار النظر العقلي لزوم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع، فأورد عليه بأن لازمه سقوط الاستصحاب رأساً .

ثم اورد عليه ثانياً بان هذا ليس محذوراً على مسلكه من اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع، فان الاختصاص على مسلكه ثابت ولو جعل الميزان في الاتحاد بنظر العرف دون العقل، فليس هذا ايراداً على مبناه ﷺ .

ومن هنا وجه الميرزا مراد الشيخ من الشك في الرافع بوجه آخر ^(٣) حاصله : ان الرافع قد يكون في مقابل المقتضي، والمراد بالشك فيه ان يكون المتيقن في نفسه قابلاً للاستمرار والبقاء في عمود الزمان، بحيث لا يشك فيه مع قطع النظر عن حدوث حادث أو ارتفاع موجود، فاذا شك في بقاءه لا محالة يكون الشك في الرافع، فيجري فيه الاستصحاب .

وفي مقابلة الشك في المقتضي، وهو ان لا يكون للمتيقن في نفسه بقاء في عمود الزمان، بحيث يضمحل ولو لم يحدث في العالم شيء ولم ينعدم أمر موجود،

(١) فرائد الأصول : ٦٩٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) الكفاية : ٣٤٦/٢ - ٣٤٧ .

(٣) اجود التقريرات : ٤٤٩/٢ .

نظير الخيار اذا شك في فوريته .

وربما يراد بالرافع في مقابل المانع ، فان الأمر العدمي اذا اخذ في الموضوع ، تارة : يكون مأخوذاً فيه حدوثاً وبقاءً ، بحيث لا يحدث الأثر بدونه ، ويعبر عنه بالمانع . واخرى : لا يكون مأخوذاً فيه كذلك ، بل اذا تحقق ذاك الأمر رفع الأثر بقاءً ، ويعبر عنه بالرافع ، كالطلاق الرافع للزوجية ، فانه يستحيل اخذ عدمه في الزوجية حدوثاً .

وبعبارة اخرى : تارة : يؤخذ في الموضوع أمر وجودي ، واخرى : يؤخذ فيه أمر عدمي ، والأمر العدمي ، تارة : يكون مأخوذاً فيه حدوثاً ، واخرى : بقاءً فقط . ويعبر عن الأخير بالرافع في مقابل المانع ، فاذا لامنافة بين ذهابه الى اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع بالمعنى الأول ، وانكاره اختصاصه بالرافع بهذا المعنى .

والصحيح : ما ذهب اليه في الكفاية من انه لو كان الميزان في اتحاد القضيتين بالدقة العقلية لم يجر الاستصحاب في الشبهات الحكمية ظاهراً ، وإنما يختص جريانه ببعض أقسام الشبهة الموضوعية . وذلك لأن الامور التكوينية يستحيل ان تكون رافعة للأحكام الشرعية ، التي هي من الامور الاعتبارية ، وأمر وضعها ورفعها بيد الشارع ، فالشك في بقاء الحكم دائماً يكون ناشئاً عن تبدل أمر مأخوذ في موضوعه شرعاً ، سواء كان وجودياً أو عدمياً ، مأخوذاً فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط .

وبعبارة اخرى : الشرطية والجزئية والسببية والمانعية والرافعية كلها منتزعة من أخذ الشارع أمراً وجودياً أو عدمياً في موضوع حكمه حدوثاً أو بقاءً فقط . مثلاً الطلاق الذي هو رافع للزوجية مأخوذ في حكم الشارع بالزوجية بقاءً ، فان طلق الزوج زوجته ، وقال لها : أنت خلية أو برية ، أو أنشأ الطلاق

بالجملة الفعلية ، وشك في صحة الطلاق بذلك ، لا محالة يشك في بقاء الموضوع ، فلا فرق من هذه الجهة بين الرافع والمانع . فما في الكفاية هو الصحيح .

والحاصل : انه بعد اعتبار اتحاد القضية المتينة والمشكوكه يقع الكلام في ان الاتحاد المعتبر هل هو الاتحاد بالنظر الدقي ، أو بالنظر العرفي ، أو بحسب لسان الدليل ؟ وهذا التشقيق الثلاثي مختص بالاستصحاب في الشبهات الحكمية . وأما في الشبهات الموضوعية فالتشقيق ثنائي ، إذ ليس الدليل متكفلاً لبيان موضوع نفسه ، وانما هو حكم ثابت للموضوعات المقدر وجودها ، فيدور أمر بقاء الموضوع فيها بين ان يكون بنظر العرف أو يكون بالدقة العقلية .

ثم انه ربما يتوهم أن التشقيق غير تام حتى في الشبهات الحكمية ، بل يتعين فيها بقاء الموضوع بحسب لسان الدليل ، وذلك لأن العقل بعيد عن الأحكام الشرعية ، ولا طريق له الى معرفة موضوعها ، بل لا بد وان يعين موضوع الحكم الشرعي من الدليل الدال عليه شرعاً . فاحتمال ان يكون الميزان في بقاء الموضوع بالنظر العقلي فاسد .

وامّا التردد بين النظر العرفي ولسان الدليل فكذلك لا وجه له ، لأنه ان اريد من النظر العرفي ما يفهمه العرف من الدليل ، ويراها موضوعاً للحكم ، ولو بملاحظة القرائن الخارجية المتصلة أو المنفصلة ، فهو عين الموضوع الدليلي ، إذ المراد بالموضوع في لسان الدليل ما يكون الدليل ظاهراً فيه ولو بملاحظة القرائن الخارجية ، متصلة كانت أو منفصلة ، فالموضوع العرفي على هذا ليس أمراً مغايراً للموضوع الدليلي ليجعل التردد بينهما . وان اريد بالنظر العرفي المسامحات العرفية ، فهو وان كان مغايراً للموضوع بحسب الدليل ، إلا انه لا اعتبار به كما هو ظاهر . فاذاً لامناص من أن يكون الميزان في بقاء الموضوع بلسان الدليل دون غيره .

ونقول : ما ذكر وان كان متيناً ، إلا انه انما يتم في مرحلة حدوث الحكم وثبوته ، فالموضوع الذي يثبت له الحكم في لسان الدليل هو ما يراه العرف موضوعاً ، إلا أنه لا يتم في مرحلة البقاء الذي هو محل الكلام ، فان التردد انما هو في ان عنوان نقض اليقين بالشك ، أو المضي على طبق الحالة السابقة المتقوم ببقاء الموضوع ، هل هو بقاء مأخذ موضوعاً في لسان الدليل فقط ، فيصدق هذا العنوان بمجرد بقاء موضوع الدليل ، أو هو بقاء ما يراه العرف موضوعاً ولو من القرائن الخارجية أو من مناسبة الحكم والموضوع ؟ فالترديد في محله .

توضيحه : ان الحكم الواحد يمكن ان يختلف بحسب الالقاء ولسان الدليل ، فنجاسة الماء المتغير تارة : تلقى بمجملته حملية ، فيقال : الماء المتغير ينجس ، واخرى : بمجملته شرطية ، فيقال : الماء ينجس اذا تغير ، وهكذا وجوب القصر على المسافر . وبحسب اللب والواقع وان لم يكن فرق بين الكيفيتين ، لرجوع القضية الشرطية بحسب الواقع الى القضية الحقيقية وكذا العكس ، إلا ان الموضوع للحكم على الأول هو عنوان المتغير ، وعلى الثاني نفس الماء ، والتغيير يكون شرطاً ، أي علة لثبوت الحكم له ، ولذا التزمنا بثبوت المفهوم للجملة الشرطية ، ولم نلتزم به في الوصف ، خصوصاً اذا لم يكن معتمداً على الموصوف ، بل كان من قبيل المشتق ، فثبوت الحكم للموضوع بحسب الدليل ومرحلة الاثبات تختلف .

وعليه فان كانت العبرة بلسان الدليل ، لابد وان يفصل في جريان الاستصحاب بعد زوال التغير بين الفرضين ، فعلى الأول لاجمال لجريانه ، لتبدل الموضوع ، وعلى الثاني يجري . إلا ان العرف يفهم من الدليل بملاحظة القرائن ان موضوع النجاسة دائماً هو الماء ، فالنجاسة كالتغير عارضة له ، إذ لا معنى لعروضها على التغير ، فلو كانت العبرة في صدق نقض اليقين بالشك ببقاء الموضوع بنظره لا يفرق بين القسمين ، فيجري الاستصحاب على كلا التقديرين . وهكذا اذا

انعكس الأمر، بأن كان القيد مقوماً للموضوع صرفاً، كالاتجاه في وجوب التقليد، والعدالة في قبول الشهادة، فلا مجال للاستصحاب عند زواله، سواء اخذ في لسان الدليل مقوماً للموضوع، أو شرطاً للحكم. وبما أن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان عرفي، ورد في الدليل، لابد من حمله على النقض العرفي، والمضي العرفي، فيكون العبرة في البقاء بنظر العرف دون لسان الدليل، فلا عبرة به.

ونظير هذا ما ذكرناه في كتاب البيع من أن تخلف الصور النوعية العرفية يوجب بطلان البيع، سواء اخذ في مقام الانشاء مقوماً للمبيع، كما إذا قال: بعتك هذا الفرس وكان حماراً، أو قال: بعتك هذا البساط فبان كونه عباءً. أو اخذ شرطاً في البيع، كما إذا قال: بعتك هذا على أن يكون فرساً أو بساطاً، وتخلف الوصف لا يوجب سوى الخيار، من غير فرق بين جعله عنواناً للمبيع، كما إذا قال: بعتك العبد الكاتب، وجعله شرطاً بقوله: بعتك هذا العبد على أن يكون كاتباً. فالميزان بكون العنوان مقوماً أو وصفاً بنظر العرف، ولا اعتبار بالدليل وكيفية الأخذ فيه. ومقامنا أيضاً كذلك، لابد في شمول دليل الاستصحاب من صدق عنوان النقض والمضي عرفاً، وهو متقوم ببقاء الموضوع عرفاً.

قاعدة المقتضي والمانع:

ثم بعد ما عرفت اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في صدق عنوان نقض اليقين بالشك، وعنوان المضي على اليقين، عرفت عدم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة المقتضي والمانع، وذلك لعدم تعلق الشك فيها بما تعلق به اليقين، وإنما تعلق اليقين بوجود المقتضي، والشك بوجود المانع، فإذا صب الماء على الجسد للغسل واحتمل وجود المانع، كان الصب وهو المقتضي متيقناً،

وجود الحاجب وهو المانع مشكوكاً ، ولا يحصل منها اليقين بالطهارة ، لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين ، فليس رفع اليد عنها مصداقاً لنقض اليقين بالشك ، ولا ترتيب آثارها من المضي على طبق اليقين السابق ، فلا يعمه اخبار الاستصحاب . نعم مقتضى الاستصحاب عدم تحقق المانع ، إلا أنه لا يترتب عليه آثار المقتضي إلا بنحو الأصل المثبت .

وقد يتمسك لقاعدة المقتضي والمانع بسيرة العقلاء .

ولكنها غير ثابتة ، ولذا لو فرضنا أن أحداً التقى من السطح حجراً ، وكان مقتضياً لتلف نفس أو مال ، إلا أنه احتمل وجود مانع في البين عن وقوع الحجر على ذاك الشخص أو العين لا يرتّبون العقلاء عليه آثار التلف أو القتل كما هو واضح ، فلا دليل على قاعدة المقتضي والمانع اصلاً ، لا من الأخبار ولا من السيرة .

قاعدة اليقين:

ثم هل تعم الأخبار قاعدة اليقين بعد امتناع اختصاصها بها ، لأن مورد جملة منها هو الاستصحاب ، مثل ماورد في جواب قوله « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » ربما يقال بأن اطلاق كلام الامام عليه السلام حتى في مورد الاستصحاب هو المتبع ، فان المورد لا يكون مخصصاً ، فقوله عليه السلام « من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه » ^(١) يقتضي المضي على طبق اليقين السابق مطلقاً ، سواء تعلق الشك أيضاً بالحدوث أو بالبقاء ، فمطلق من كان على يقين فشك لا بد له من المضي على طبق يقينه السابق ، فيعم قاعدة اليقين ، فاذا تيقن المكلف بطهارة شيء ثم شك فيها بالشك الساري مضى على اليقين بالطهارة الى غير ذلك من الموارد .

والمحقق النائبني منع اطلاق الأخبار، وامكان شمولها للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، فيتعين حملها على الاستصحاب^(١). وذكر للمنع وجوهاً ثلاثة :

الأول : أن التعبد في الاستصحاب يكون البقاء بعد فرض حدوث المتيقن ، فيفرض المتيقن حادثاً ، وبعد فرض حدوثه يعبدنا ببقائه في ظرف الشك ، فالاستصحاب متقوم بفرض حدوث المتيقن . وهذا بخلاف قاعدة اليقين ، فان التعبد فيها يكون بالحدوث ، وهو مستلزم لعدم فرض الحدوث ، ومن الواضح ان فرض الحدوث وعدم فرضه متنافيان ، فلا يمكن الجمع بينهما بدليل واحد ، فيدور الامر بين اختصاصها بالاستصحاب أو بالقاعدة ، فيتعين الأول لمكان مورد جملة منها .

الثاني : ان ظاهر اليقين المأخوذ فيها هو اليقين الفعلي ، على ما هو ظاهر كل قضية شرعية أو عقلية ، وهو مورد النزاع بين الفارابي والشيخ ، فاذا قال : الخمر حرام ، ظاهره حرمة ما هو خمر بالفعل ، لا ما كان خمرأ أو خمر بالامكان ، فقوله « فليمض على يقينه » ظاهر في المضي على اليقين الفعلي ، فلا يعم اليقين اليقين المعدوم ، كما في مورد القاعدة ، فيختص بالاستصحاب .

لا يقال : أنه مبني على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس . وأما على القول بكونه حقيقة في الأعم منه ومن المنقضي عنه المبدء فلا مانع من استعمال اليقين في الوجود والمعدوم بأن يعمهما .

لأنه يقال : أولاً : ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس .

وثانياً : ذاك البحث انما هو في المشتق الاصطلاحي ، ولا يجري في الجوامد وما يلحق بها كاليقين ، فانه عبارة عن الصفة النفسانية ، وبعد زوالها لا يبقى شيء

ليبحث أن اطلاق اليقين عليه حقيقة أو مجاز ، فلو كان المأخوذ في الأدلة عنوان المتيقن ونحوه من المشتقات لكان لهذا التوهم مجال .

لا يقال : ان اطلاق اليقين على اليقين المعدوم بالفعل بلحاظ حال تحققه يكون حقيقة على أي تقدير ، فيعم اليقين اليقين في القاعدة بلحاظ حال ثبوته .

لأننا نقول : هذا انما يتم لو كان اليقين في الأدلة مأخوذاً بما أنه صفة أي موضوعياً ، لا طريقياً وبما هو كاشف كما هو الظاهر ، إذ كاشفيته انما تكون مادام موجوداً ، وليس له طريقية بعد انعدامه ، فكيف يعم حينئذ اليقين المعدوم بالشك الساري ، فهو ظاهر في اليقين الفعلي بلحاظ حال الجري على طبقه ، وهو حال الشك ، وهو مورد الاستصحاب فقط .

الثالث : ان المنع من نقض اليقين بالشك لا يمكن الأخذ بظاهره ، لأن الصفتين متنافيتان ، لا يمكن اجتماعهما متعلقاً بشيء في زمان واحد ، فلا بد من الالتزام بالمساحمة ومخالفة الظاهر بأحد النحوين . أما بجعل الزمان قيداً لليقين والشك ، مع التحفظ على اتحاد متعلقيهما من جميع الجهات ، كما في مورد القاعدة . وإما بجعل المتعلق هي الطبيعة مع الغاء خصوصية الحدوث والبقاء ، كما في الاستصحاب . فاذا فرضنا تكفل الدليل الواحد لهما لزم لحاظ الزمان وأخذه قيداً وظرفاً في دليل واحد ، وهو محال ، فاذاً يلزم اختصاص الأدلة بالاستصحاب ، لعدم شمولها لهما معاً .

وفي جميع الوجوه نظر :

أما الوجه الأول : فلأن الحدوث في الاستصحاب وان كان مفروضاً ، وفي القاعدة غير مفروض ، إلا أن الحدوث ليس موضوعاً في الأدلة ، بل الموضوع فيها نفس اليقين والشك ، والحدوث متعلق الموضوع ، ولا مانع من كونه مفروض

التحقق في مورد ، وغير مفروض التحقق في مورد آخر ، وإطلاق الموضوع يعم كلا الحالين . فهو نظير اختلاف متعلق اليقين في الاستصحاب ، فانه قد يكون وجود شيء فيشك في بقاءه فيستصحب ، وقد يكون عدم شيء فيستصحب أيضاً ، كما انه قد يكون علم زيد ، وقد يكون عدالته الى غير ذلك .

وبعبارة اخرى : ما هو محذور وممنوع أن لا يكون ما جعل موضوعاً في القضية مفروضاً ، فان مرجعه الى موضوعية شيء للحكم وعدم موضوعيته ، وهو خلف ومناقضة . وأما فرض الثبوت في متعلق الموضوع في مورد ، وعدمه في مورد آخر ، لا محذور فيه .

ومن الظاهر ان الموضوع في ادلة الاستصحاب هو نفس اليقين والشك ، وهو مفروض التحقق في كل من القاعدة والاستصحاب ، قد تعلق به التعبد ، غايته قد يكون متعلقه مفروض التحقق ، فيكون التعبد بلحاظ بقاءه ، واخرى لا يكون كذلك ، فيكون التعبد من حيث حدوثه . ويشهد لذلك انه لا مانع من ان يصرح المتكلم بالتعميم فيقول : كلما تيقنت بشيء وشككت فامض على يقينك ، سواء تعلق الشك بالحدوث أو بالبقاء .

وأما الوجه الثاني : ففيه : ان اليقين في القاعدة وان لم يكن فرداً مبائناً لليقين في الاستصحاب ليعمها اطلاق اليقين ، إلا أنه لا مانع من التعبد به على تقدير وجوده وارتفاعه ، ولا يلزم منه ثبوت الحكم للموضوع بلحاظ وجوده وعدمه ، فان التعبد به في قاعدة اليقين انما هو بلحاظ حال وجوده .

ودعوى : كونه منافياً مع أخذه طريقياً كما ترى . فانه لو اريد من زوال طريقيته بعد انعدامه زوال كاشفيته الذاتية فهو وان كان كذلك ، إلا ان اليقين في الاستصحاب مع بقاءه أيضاً ليس له كاشفية عن البقاء ، الذي هو مورد التعبد ، فان طريقة اليقين انما هي بالاضافة الى متعلقه وهو الحدوث ، دون ما لم يتعلق به وهو

البقاء على الفرض . واما الطريقة التعبدية فهو ممكن في كلتا القاعدتين ، فيعبدنا الشارع بطريقة اليقين المعدوم ، كما يعبدنا بطريقة اليقين بالحدوث بالنسبة الى البقاء أيضاً .

وأما الوجه الثالث : فالجواب عنه يظهر مما بيناه في الوجه الأول ، إذ أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً كله خارج عن موضوع الحكم في الأدلة ، وانما هو من حالاته ومتعلقاته ، فلا مانع من التعبد ببقاء اليقين مطلقاً ، سواء كان الزمان قيداً له أو ظرفاً كذلك .

وبالجملة لا يتم شيء من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الميرزا رحمته ، فان تعلق الشك بالحدوث في مورد ، وتعلقه بالبقاء في مورد آخر ، لا ينافي شمول الدليل ، فان هذا الاختلاف كاف ، كاختلاف متعلقيهما من بقية الجهات ، فالوجه الأول فاسد . كما ان شمول الأدلة لكلتا القاعدتين غير مبتنية على كون المشتق حقيقة في الأعم ، فان التعبد في كليهما انما يكون بلحاظ حال وجود اليقين ، فلا يلزم من ذلك ثبوت الحكم بلحاظ حال وجود الموضوع وعدمه ليلزم الجمع بين اللحاظين . كما ان الوجه الثالث فاسد أيضاً ، بداهة ان الزمان لم يؤخذ قيداً في شيء من القاعدتين ، بل الاختلاف بينهما انما هو من حيث تعلق الشك ، فانه قد يكون متعلقاً بعين ماتعلق به اليقين ، فلا محالة يختلف زمانها ، وقد يتعلق بالبقاء ، فيكون الاختلاف من ناحية المتعلق . ولذا لا مانع من التصريح بالمضي على طبق اليقين مطلقاً ، سواء تعلق الشك بعين ماتعلق به اليقين أو ببقائه .

والتحقيق : ان المانع عن شمول الأدلة للموردين اثباتي لا ثبوتي . أولاً : لعدم المقتضي ، وثانياً : لوجود المانع .

أما عدم المقتضي ، فلأن ظاهر كل قضية ودليل سواء كان دليلاً لحكم واقعي أو ظاهري ثبوت الحكم للموضوع الفعلي حين ثبوته ، مثلاً قوله : الخمر حرام ،

ظاهره حرمة ما هو خمر بالفعل ، لا ما كان خمرًا سابقاً . وكذا ظاهر قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون»^(١) رفع المجهول بالفعل ، لا ما كان مجهولاً .

ومن هذا القبيل دليل المنع عن نقض اليقين بالشك ، أو المضي على طبق اليقين السابق ، فانه ظاهر في أمرين ، أحدهما : في اعتبار فعلية اليقين والشك ، ثانيهما : اتحاد متعلق اليقين والشك من جميع الجهات ليصدق عنوان النقض والمضي . ولا يمكن التحفظ على كلا الظهورين ، لاستحالة تعلق الصفتين الفعليتين بشيء واحد ، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما . إلا أن الامام عليه السلام أسقط ظهوره في الاتحاد من جميع الجهات ، حيث طبقه عليه السلام في صحيحة زرارة على ما اذا تعلق اليقين بالحدوث ، والشك بالبقاء ، حيث سأل الامام عليه السلام بقوله «فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فيبقى ظهوره في فعلية اليقين والشك على حاله ، فلا يعم قاعدة اليقين ، لزوال الصفة فيها حين تحقق الشك وثبوت التعبد .

ولا ينافي ما ذكرناه من ظهور الأدلة في اليقين الفعلي قوله عليه السلام في بعض الأخبار «من كان على يقين فشك» لعدم دلالة هذا التعبير على المضي ، بل هو نظير ماورد في التقليد من قوله عليه السلام «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه»^(٢) مع اعتبار فعلية تلك الصفات في التقليد بلا اشكال . ولذا لو فرضنا أن أحداً يتقن بشيء كعدالة زيد ، ثم شك فيه حدوثاً وبقاءً ، لا يمكن استصحاب بقاء عدالته ، لعدم فعلية الموضوع ، وهو اليقين بالحدوث . فكما لاتعم الأدلة الاستصحاب في الفرض ، لعدم فعلية الموضوع ، لاتعم القاعدة أيضاً .

وبعبارة اخرى : اذا يتقن أحد بطهارة ماء أو مائة ماع ، فتوضأ به وصلى ، ثم شك في ذلك حدوثاً وبقاءً ، فبناء على جريان قاعدة اليقين يفصل بين الأعمال

(١) وسائل الشيعة : ١١ / باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ج ٢٧ باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ١٠ ص ١٣١ (ط . آل البيت) .

السابقة التي أتى بها مع ذاك الوضوء في حال ثبوت اليقين ، وبين ما يريد ان يأتي به فعلاً بعد حصول الشك ، فيحكم بصحة ما أتى به ، ولزوم الوضوء والتطهير لما يريد أن يأتي به . وذلك لأن قاعدة اليقين انما هي ناظرة الحدوث والتعبد بترتيب آثار اليقين حدوثاً ، أي مادام موجوداً ، فلا يجب قضاء ذلك ، وليس لها نظر الى مرحلة البقاء وحكم ما بعد الشك أصلاً .

والاستصحاب أيضاً غير جار ، لعدم فعلية اليقين . كما ان قاعدة الفراغ أيضاً لا تجري في الوضوء وما هو من قبيله على ماسيتضح في محله . ولذا يفصل بين الأعمال كما عرفت . والسر في ذلك هو اعتبار فعلية اليقين . وعليه فلا مقتضي لشمول الأدلة لقاعدة اليقين اصلاً .

وأما المانع : فهو انه يلزم من شمول الأدلة لهما عدم شموله كذلك ، وما يلزم من وجوده عدمه محال . وذلك لأن قاعدة اليقين ينافياها الاستصحاب في مورده إلا نادراً . مثلاً اذا اتقن بعدالة زيد يوم الجمعة ، ثم شك فيها حدوثاً يوم السبت ، وقلنا بجريان قاعدة اليقين ، فقتضاها التعبد بعدالته الى يوم السبت ، مع ان مقتضى الاستصحاب عدم عدالته ، فان اليقين بالعدالة يوم الجمعة الزائلة مسبوق باليقين بعدم العدالة ولو أزلأ ، فيجري فيه الاستصحاب ، إلا في بعض الفروض النادرة ، التي لم يكن هناك يقين بالعدم سابقاً حتى أزلأ ، للعلم بتبدله . وهذا مانع عن شمول الأدلة لو فرض ثبوت المقتضي لهما .

ومن هنا نقول : شمول الأدلة للاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع أيضاً ممنوع ، حتى مع قطع النظر عما ذكرناه من عدم المقتضي لظهور الأدلة في اتحاد متعلق اليقين والشك ، المفقود في مورد القاعدة . وذلك لمعارضتها باستصحاب عدم تحقق المقتضى - بالفتح - كوصول الماء الى البشرة اذا علم بالصب واحتمل وجود الحاجب .

فظهر بما بينا عدم امكان شمول الأدلة للقواعد الثلاثة . وعدم شموله
للاستصحاب وقاعدة اليقين ، أو الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع ، بل مختص
بالاستصحاب .



تعارض الاستصحاب مع الأدلة

قد عرفت فيما سبق من التنبيهات ان اليقين في ما دل على المنع عن نقض اليقين بالشك يعم اليقين التعبدي، كالامارات المعتبرة شرعاً، فيجري الاستصحاب فيما اذا قامت على حدوث شيء ثم شك في بقاءه، ولو لم يحصل منها اليقين بالحدوث وجداناً.

والكلام في المقام في بيان المراد من اليقين المذكور في ذيل تلك الأخبار، أعني قوله عليه السلام «وأما تنقضه بيقين آخر»^(١) فهل يعم قيام الامارة على الانتقاض، فيرفع بها اليد عن الاستصحاب، وتتقدم عليه، أم لا؟ أصل الحكم، أي تقدم الامارة على الاستصحاب، مما لا ريب فيه.

وأما الاشكال في وجه تقدمها عليه، وأنه بالتخصيص، أو الحكومة، أو الورود، أو التخصيص؟ وجوه.

أما التخصيص فتقريبه: ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل حجية كل من الامارات وان كانت عموماً من وجه، لأن دليل الاستصحاب يعم ما اذا كان بخلافه امانة أو لم يكن، كما ان دليل اعتبار الامارة مطلقة من حيث قيام الاستصحاب على خلافه وعدمه. إلا أن هذه النسبة ثابتة بين دليل حجية الامارات ودليل الأصل العملي مطلقاً، وتقديمه عليها يستلزم عدم بقاء مورد لها

(١) وسائل الشيعة: ١/ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

أصلاً، إذ لا مورد لقيام الامارة على حكم الزامي الا وهو مورد لأصل عملي من براءة أو استصحاب. كما ان تقديم الاستصحاب عليها يستلزم تخصيصه بأفراد نادرة، لجريان الاستصحاب في اغلب موارد قيامها على حكم الزامي، لأنه مسبوق بالعدم ولو أزلأً، وهذا التخصيص مستهجن، فلا يمكن الالتزام به، فلا بد من تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة اعتبار الامارت.

وفيه : أولاً : ان أخبار الاستصحاب آبية عن التخصيص، لأن المنع عن نقض اليقين بالشك ارشادي الى ما استقل به العقل من عدم رفع اليد عن الأمر المبرم، بغير المبرم وهو غير قابل للتخصيص، خصوصاً اذا كان الارشاد بهذا اللسان، أي بقوله ﷺ « لا ينبغي لك، أو ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك »^(١) فهذا يؤكد إبانها عن التخصيص.

وثانياً : ان التخصيص يتوقف على بطلان الحكومة والورود، وإلا فلا مجال للتخصيص أصلاً، وذلك لأن التخصيص عبارة عن رفع الحكم عن الموضوع، فهو متفرع على ثبوت الموضوع، والورود أو الحكومة ينفيان ثبوته، ومعه لا مجال للتخصيص، وستعرف تمامية الحكومة.

وأما الورود، فيقرب من وجوه ثلاثة، كلها تحمله من كلام الآخوند في الكفاية :

الأول : ان اليقين في قوله « ولكن انقضه بيقين مثله » طريقي، بمعنى أنه اخذ بما أنه طريق وحجة على الواقع، لا بما هو صفة، وانما جيء به دون غيره من الطرق لكونه أظهر افرادها، فالمراد به مطلق الطريق.

فيتعدى عنه الى غيره من الحجج. فهو نظير أن يقول المولى : اكرم زيدا،

وعلمنا بأن وجوب اكرامه ليس لخصوصيته ، وانما هو لكونه عالماً ، فيتعدى منه الى غيره من العلماء .

وفيه : انه وإن أمكن ثبوتاً أخذ اليقين في الدليل بما هو طريق ، فيتعدى ، إلا أنه يحتمل أخذه طريقاً لا موضوعياً ، لكن لا بما أنه طريق تعبدى ، بل بما انه صفة أي أقوى الطرق وكاشفيته ذاتية ، وظهور الدليل في مرحلة الاثبات يعين الثاني ، أي اخذه طريقاً بما أنه طريق خاص ، والغاء الخصوصية يحتاج الى دليل .

الثاني : التمسك بصدر الأخبار كقوله ﷺ « لاتنقض اليقين بالشك » بدعوى : ان المنوع وما تعلق به النهي هو نقض اليقين بالشك ، أي رفع اليد عن اليقين لمجرد احتمال الخلاف ، فلا يعم موارد قيام الامارة على الخلاف ، لأن رفع اليد عن اليقين فيها ليس نقضاً لليقين بالشك ، بل هو من نقض اليقين بالحجة . وهذا الوجه أنسب مع ما في الكفاية .

وفيه : ان « لاتنقض اليقين بالشك » ليس ناظراً الى الدواعي ، وليس المنوع عنه خصوص نقض اليقين بداعي الشك وبسببه ، وإلا لزم عدم صدقه فيما اذا رفع اليد عن اليقين بداعي اجابة التماس مؤمن ، أو داعي آخر ، ولم يكن لمجرد الشك ، مع وضوح فساده ، بل النهي انما هو عن نقض اليقين بغير اليقين مطلقاً ، كما يظهر من ذيل الأخبار كقوله ﷺ « لكن انقضه بيقين مثله » .

وبالجملة المراد بالنهي عن نقض اليقين بالشك هو رفع اليد عن اليقين في ظرف الشك بأي داع كان . ويشهد له حصر الامام ﷺ ناقض اليقين باليقين في قوله ﷺ « ولكن تنقضه بيقين مثله » وغيره هو الشك ، لأنه خلاف اليقين ، فلا يكون ناقضاً لليقين .

الثالث : ان المراد باليقين وان كان خصوص الصفة الخاصة لا مطلق الطرق ، إلا ان في مورد قيام الحجة على الخلاف يكون نقض اليقين السابق باليقين بحجية

الامارة ، فيكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين لا بالشك .

توضيحه : ان كل حجة لابد وان تنتهي الى اليقين ، الذي حجته ذاتية ، وإلاّ لتسلسل ، فالامارة وان لم تكن موجبة لليقين بمؤداها ، إلاّ ان حجتها متيقنة ، وإلاّ لم يمكن الاجتزاء بها مؤمناً . وعليه فالناقض لليقين السابق يكون هو اليقين بحجيتها .

وفيه : ان الناقض لليقين السابق لابد وان يكون اليقين المتعلق بارتفاعه ، لا اليقين بشيء آخر أجنبي عنه ، فانه يستحيل ان يكون ناقضاً له .
وبالجملة اليقين بحجية الامارة وإن كان ثابتاً ، إلاّ ان حجية الاستصحاب متيقنة ، ولا وجه لرفع اليد عن احدى الحجتين بالآخرى بلا مرجح . فكل هذه الوجوه الثلاثة في تقريب الورود فاسدة .

فالصحيح : ان الوجه في تقدم الامارات على الاستصحاب هو الحكومة .
توضيحه : ان انتفاء الحكم العام عن بعض الأفراد تارة : يكون من جهة كون أحد الدليلين رافعاً عن الآخر بعض أفراد موضوعه ، من دون أن يكون نافياً لموضوعه ، كقوله ﷺ « نهى النبي عن بيع الغرر »^(١) بالنسبة الى قوله سبحانه ﴿ أحلّ الله البيع ﴾^(٢) وهذا هو التخصيص الشائع المتعارف حتى قيل : ما من عام إلاّ وقد خص . واخرى : يكون انتفاء الحكم عن فرد من جهة خروجه عن الموضوع تكويناً ، من دون حاجة الى التعبد ، وهو التخصص . وبينها أمران : أحدهما الورود ، والآخر الحكومة . وهما وسطان بين التخصيص الذي ليس ناظراً الى نفي الموضوع اصلاً ، والتخصص الذي يكون انتفاء الموضوع فيه تكوينياً من غير حاجة الى التعبد .

(١) وسائل الشيعة : ١٢ / باب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، ح ٣ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

وتوضيح الفرق بينهما ان في موارد التعبد يتحقق أمران : أحدهما : نفس التعبد ، فانه يوجد بوجود تكويني خارجي ، ثانيهما : المتعبد به ، فانه يثبت بثبوت تعبد ، وهذا هو الشأن في جميع الامور العقلية ، كالفرض والتزويل ونحوه ، فاذا تحقق التزويل في الخارج فنفس التزويل يوجد بوجود تكويني ، ويثبت المنزل بوجود تنزيلي ، وهكذا في الفرض . وبين وجود التعبد وثبوت المتعبد به وان كان ملازمة ، إلا انه يمكن الفرق بين الحيثيتين ، فان كان انتفاء موضوع الدليل الآخر من حيث ثبوت نفس التعبد كان وارداً عليه . وإن كان بلحاظ ثبوت المتعبد به كان حاكماً عليه .

والأول : كتقدم الامارات على الاصول العملية العقلية في البراءة العقلية ، والاشتغال والتخير العقلين . وذلك لأن موضوع قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان ، وموضوع الاشتغال العقلي احتمال الضرر ، وموضوع التخير التحير في مقام اللابدية من الفعل والترك ، وعدم امكان الجمع بينهما ، لاستلزامه اجتماع النقيضين ، مع دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، وعدم مرجح في البين . فاذا تعبدنا الشارع بالفعل أو الترك مثلاً ، فبنفس التعبد يكون بياناً ومؤمناً من الضرر ، ورافعاً للتحير ، ومرجحاً في مقام العمل .

والثاني : كتقدم الامارات على الاصول الشرعية من البراءة والاستصحاب ، فان موضوعها الشك ، وهو ينتفي تعبداً بلحاظ ثبوت مؤدى الامارة .

توضيحه : ان كل قضية ، سواء كانت خبرية أو انشائية لاتتكفل اثبات موضوعها ، بل مفادها ثبوت الحكم على الموضوعات المفروضة ، مثلاً قوله : الخمر حرام لا يثبت ان المايح المشكوك خمر أو ليس بخمر ، وانما يثبت الحرمة على الخمر الواقعي ، فاذا كان هناك دليل آخر يني الموضوع ، أي ذاك التقدير تعبداً ،

لا يكون بينها منافاة وتناقض أصلاً، لأن ما يثبتته الدليل الأول وهو الحكم لا ينفيه هذا، وما ينفيه هذا وهو الموضوع لم يكن ذاك مثبتاً له، كما في قوله تعالى ﴿وحرّم الربا﴾^(١) وقوله ﷺ «لاربا بين الوالد والولد» فان الربا بين الزيادة وان كانت موجودة بينهما وجداناً، إلا أن الشارع نفاها تعبداً. وكذا قوله ﷺ «ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه»^(٢) مع ادلة الشكوك الى غير ذلك. وفي الموضوعات كما اذا اخبرت البينة بنجاسة اناء زيد، واخبرت بينة اخرى بان هذا ليس بانائه، فلا تهافت بين البينتين، ولذا إذا حكم الامام ﷺ بوجوب الصلاة عند طلوع الفجر مثلاً، فاخبرت البينة بعدم طلوع الفجر، لم تكن البينة مخالفة لحكم الامام ﷺ. فالميزان في الحكومة ان يكون الدليل نافياً لموضوع الدليل الآخر تعبداً بحيث لم يكن بينهما تهافت.

وعليه في مانحن فيه دليل الاستصحاب وهو لا تنقض اليقين بالشك انما هو متكفل لحرمة النقض على تقدير تحقق موضوعه اعني اليقين والشك، وأما اثبات الشك في مورد دون آخر فهو خارج عن مدلوله، ولا يكون متكفلاً له. ودليل الامارة ينفي الشك واحتمال الخلاف تعبداً في مورد قيام الامارة، فلا تنافي بينهما، بل يكون دليل الامارة حاكماً على دليل الأصل، ورافعاً لموضوعه تعبداً، وهذا من غير فرق بين كون الامارة مخالفة في المؤدى مع الاستصحاب، أو موافقة معه، لعدم بقاء موضوع الاستصحاب معها.

فلا وجه لما في الكفاية من لزوم اعتبار الاستصحاب حينئذ مع الامارة على طبقه^(٣). والظاهر أنه ناظر الى ما ذكره الشيخ في وجه حكومة الامارة على

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشريعة: ٥/ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٠/٢.

الاستصحاب من أن الامارة تلغي احتمال الخلاف^(١) فكأن صاحب الكفاية تخيل ان مراده الغاء احتمال بقاء الحالة السابقة ، فاشكل عليه بأنه عليه لابد من العمل بالاستصحاب اذا كانت الامارة موافقة معه ، لأنها حينئذ لا تلغي احتمال الخلاف . وغفل عن أن مراد الشيخ الغاء الشك واحتمال مخالفة الامارة للواقع ، وهذا ثابت في الامارة الموافقة مع الاستصحاب ، والمخالفة له .

ثم انه ربما يتوهم ان الحكومة المذكورة انما تتم على المسلك المعروف في الفرق بين الامارة والأصل من تقيد موضوع الأصل بالجهل والشك ، دون الامارة ، فانها مطلقة تعم مورد الأصل ، فتكون حاکمة عليه . ولا تتم على المختار من عدم الفرق بينهما من هذه الجهة ، وتقيد موضوع الامارة بالجهل أيضاً ، لاستحالة الاهمال ، واستحالة شمول دليل حجيتها للعالم بالواقع أو اختصاصها به ، فلا محالة تختص بالجاهل .

ولكنه توهم فاسد ، وذلك لأن أدلة الامارة غالباً مطلقة من هذه الجهة ، إلا قوله سبحانه وتعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^(٢) وانما قيدناها بحكم العقل باستحالة شمولها للعالم ، فلا بد في التقيد من الاقتصار على ما يستقل العقل بعدم امكان حجية الامارة فيه ، وهو ما اذا كان الانسان متيقناً وجداناً ، وأما في غيره ولو كان مورد الاستصحاب فاطلاق الأدلة شاملة ، فالامارة تكون حجة ولو كانت مخالفة للاستصحاب .

وأما الاستصحاب فقد اخذ فيه الشك بقول مطلق في لسان الدليل على ماهو ظاهر اطلاقه ، لا خصوص الشك الوجداني ، والشك بقول مطلق ينافيه اليقين التعبدى ، فينتفي بدليل الامارة ، لأنه ينفي الشك تعبداً ، فلا يبيق معها الشك

(١) فرائد الأصول : ٢ / ٧٠٤ ط . جامعة المدرسين .

(٢) النحل : ٤٣ . الأنبياء : ٧ .

بقول مطلق ، الذي كان موضوعاً للاستصحاب ، فالحكومة ثابتة على كلا المسلكين ، وتقام الكلام في الحكومة موكل الى محله من بحث التعادل والتراجع .

والحاصل : الكلام في تعارض الاستصحاب مع الادلة يقع في جهات :
الاولى : في تعارضه مع الامارات . وقد عرفت تقدمها عليه للحكومة ، لا للورود ولا بالتخصص ، وذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب بقيام الامارة تعبداً . وهذا من غير فرق بين موافقتها في المؤدى ، ومخالفتها . وما في الكفاية من توهم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة ناش من تعبير الشيخ في الرسائل ، وهو فاسد ، لأن ملاك الحكومة وهو ارتفاع موضوع الاستصحاب تعبداً ثابت في كلا الفرضين .

الثانية : في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول العملية من البراءة والاحتياط والتخير . ولا اشكال في تقدمه عليها . أما تقدمه على الاصول العملية العقلية ، فهو بالورود ، فانه بمجرد جريان الاستصحاب ينتفي موضوع البراءة العقلية ، وهو عدم البيان ، وموضوع الاحتياط العقلي كما في اطراف العلم الاجمالي ، وموضوع التخير العقلي وهو التحير كما في دوران الأمرين المحذورين ، فاذا جرى الاستصحاب في بعض الاطراف انتفى ذلك كما تقدم تفصيله .

وأما تقدمه على الاصول الشرعية من حديث الرفع ، والاحتياط الشرعي لو قلنا به في مورد ، أو التخير كذلك ، فهو بالحكومة بعين البيان المتقدم في تقدم الامارات على الاستصحاب ، فإن الاستصحاب أيضاً امانة غايته في طول سائر الامارات ، وحيث لا امانة ، وليست الامارات في عرض واحد كما تقدم ، فبعين البيان المزبور يتقدم الاستصحاب على الاصول الشرعية .

الثالثة : في تعارض الاستصحابين ، وتعارضه مع بعض القواعد الأخر .

أما في تعارض الاستصحابين ، فنقول مقدمة : ان التنافي بين الدليلين ، تارة : يكون في أنفسهما مع قطع النظر عن عجز المكلف عن امتثالهما ، أي في مقام الجعل ، فيكونان متعارضين ، سواء كان تعارضهما بالذات ، لاستلزام جعلهما اجتماع النقيضين ، أو الضدين ، كجعل الحكم بشيء وعدمه ، أو جعل وجوب شيء وحرمة ، أو بالعرض كما في جعل الوجوب للظهر أو الجمعة ، فانه يعلم اجمالاً بكذب أحدهما مع عدم التنافي بينهما ذاتاً . وفي مثله يرجع الى مرجحات باب التعارض .

واخرى : يكون التنافي بين الدليلين من جهة عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين ، كوجوب الصلاة والازالة ، فانه لا مانع من جعلهما إلا من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثالهما . ولا بد فيه من الرجوع الى مرجحات باب التزام من الأهمية ، وكون احدهما ذا بدل ، وأخذ القدرة فيه شرعاً ، الى غير ذلك . وعليه فالاستصحابان المتنافيان أيضاً يجري فيهما القسمان . فان تنافيهما قد يكون لعجز المكلف عن امتثال كلا التعبدين ، كما في استصحاب وجوب الصلاة والازالة المتزامين .

وتوهم : عدم جريان التزام ومرجحاته في الاستصحابين ، لأن دليلهما واحد ، ونسبته اليهما على حد سواء ، فلا معنى للترجيح .

مدفوع : بأن التزام انما هو بين الحكمين ، هو باهمية احد المتيقنين ، ولا عبرة باليقينين ، ولا بالدليل الواحد ، فكما ان وجوب الازالة المتيقنة كانت أهم من وجوب الصلاة في فرض العلم به وجداناً ، فكذلك إذا ثبتا بالتعبد الاستصحابي . وبعبارة اخرى : دليل الاستصحاب وان كان واحداً إلا انه انحلالي ، ينحل لباً الى احكام عديدة ، فالأهم منها يكون أرجح ، فالتزام معقول في الاستصحابين اذا لم يتمكن المكلف من امتثالهما .

وأما تعارض الاستصحابين وتنافيهما في مرحلة الجعل ، فتارة : يكون أحد الشكّين فيهما مسبباً عن الشك في الآخر . وليس المراد السببية التكوينية ، فان مجرد كون أحد الشكّين معلولاً عن الآخر ومسبباً عنه لا ينافي شمول الدليل لهما عرضاً ، فلا تتم الحكومة ، بل المراد بها السببية الشرعية ، بأن يكون أحد المشكوكين أثراً شرعياً للآخر ، أي يكون أحدهما موضوعاً والآخر حكمه ، ففي مثله مع جريان الأصل السببي لا يبقى مجال للأصل المسببي ، مثلاً في القضايا الحقيقية كقوله : الخمر حرام ، اذا شك في خمريّة مائع ، فلا محالة يشك في حرمة ، إلا أن المشكوك الأول موضوع للمشكوك الثاني ، فاذا جرى استصحاب خمريته وتبعنا الشارع بذلك لا محالة كانت الصغرى محرزة تعبداً ، فيترتب عليه حكمه ، وليس فيه شك بالتعبد الشرعي ليجري فيه الأصل . وكذا في الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة ، فان الاستفادة من الأدلة ان الحكم بطهارة الثوب مترتب شرعاً على غسله بماء طاهر ، ولذا يكون الشك في طهارة الماء سبباً للشك في طهارة الثوب المغسول به ، إلا ان غسل الثوب بالماء محرز بالوجدان ، وكون الماء طاهر محرز بالأصل والتعبد ، فبضم الوجدان بالأصل يتم الموضوع ، ويترتب عليه حكمه ، وهو طهارة المغسول تعبداً ، فلا يشك فيه ليكون مورداً للأصل .

وعليه فاذا فرضنا أن مورد أحد الاستصحابين كان هو الموضوع ، ومورد الآخر حكمه ، جرى الاستصحاب في الموضوع ، ولا مجال معه للاستصحاب في الحكم .

ثم انه ربما يتوهم ان الشك في حكم لحم الحيوان ، والشك في جواز الصلاة في اجزائه ، يكون من هذا القبيل ، فاذا جرى اصالة الحل في اللحم أو في الحيوان ترتب عليه حكمه ، وهو جواز الصلاة فيه .

وهو فاسد ، وذلك لأن اصالة الحل مفادها الترخيص الظاهري ، وجواز

الصلاة في اجزاء الحيوان مترتب على حليته ذاتاً وبطبعه . كما ان عدم جواز الصلاة فيها أيضاً مترتب على حرمة أكله ذاتاً وفي طبعه ، فاذا احلّ الحيوان المحرم لضرورة أو تقية أو مخصصة لم يجوز في اجزائه الصلاة . كذلك إذا حرم المحلل بالعرض لنذر أو ضرر أو صوم ونحو ذلك .

وبالجملة فجواز الصلاة في أجزاء الحيوان حكم مترتب على حلية أكله في نفسه لا لعارض ، ولو للترخيص الظاهري المستفاد من الأصل .

نعم ربما تستفاد الحلية الذاتية الطبيعية من الأصل المحرز أحياناً ، كما اذا احتل الجلل في حيوان ، فان استصحاب عدم الجلل يثبت حليته ذاتاً فيترتب عليه جواز الصلاة في اجزائه ، وهذا بخلاف اصالة الحل كما هو ظاهر .

وبالجملة التنافي بين الاستصحابين قد يكون من باب التعارض . وقد يكون من باب التزاحم . فانهما كما يجريان في الأحكام الواقعية يجريان في الأحكام الظاهرية أيضاً . وفي مورد التعارض يرجع الى مرجحات باب المعارضة من أقوائية أحد الدليلين . وفي مورد التزاحم لا يرجع الى ذلك ، بل يرجع الى مرجحات باب التزاحم من الأهمية ونحوها .

والسر في ذلك انه في فرض التعارض يكون التنافي في ثبوت الحكمين المدلولين للدليلين لموضوع واحد أو ما في حكمه ، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ، ودليل آخر على حرمة أو عدم وجوبه ، فان ثبوتها معاً مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين ، وهو مستحيل ، فالتنافي يكون بين نفس الحكمين . وأما في التزاحم فلا تنافي بين ثبوت الحكمين والدليلين اصلاً ، وانما التنافي بين موضوعيهما ، فان القدرة مأخوذة في موضوع كل من الحكمين ، اما شرعاً واما عقلاً ، وصرف القدرة في كل منها ينافي صرفها في الآخر ، فالتنافي يكون بين فعلية الموضوعين ، فان فعلية كل منهما يستلزم عدم فعلية الآخر ، وانتفاء حكمه حينئذ

يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فلا مجال فيه للرجوع الى مرجحات الدليل ، كما كان في باب التعارض . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله .

وكيف كان اذا كان التنافي بين الاستصحابين من باب التزاحم يرجع الى مرجحاته . وإن كان من باب التعارض ، فان كان هناك بينهما سببية شرعية لا تكوينية ، فان ثبوت الحكم الظاهر بدليل واحد للعلة والمعلول في عرض واحد كالحكم الواقعي ممكن ، والمراد بالسببية الشرعية كما تقدم كون أحد المشكوكين حكماً شرعياً للمشكوك الآخر ، فحينئذ يكون الأصل السببي ولو لم يكن محرزاً حاكماً على الأصل المسببي ، كما في الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته ، فان اصالته الطهارة في الماء يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب وان لم تكن محرزاً ناظرة الى الواقع .

وذلك لأن التعبد بطهارة الماء ظاهراً عبارة اخرى عن التعبد بآثاره ، ومن آثاره طهارة المغسول به ، فعه لا يبقى شك في المغسول لتستصحب نجاسته . وكذا في الأصل المحرز كالاستصحاب .

نعم لا بد في ذلك من كون المشكوك الثاني مترتباً على المشكوك الأول ، ولو بوجوده الظاهري . وأما اذا كان مترتباً على الحكم بوجوده الشأني الطبيعي ، كجواز الصلاة في اجزاء ما يؤكل لحمه ، فلا يترتب على الحلية الفعلية الثابتة باصالة الحل .

نعم قد تثبت الحلية الشأنية بالاستصحاب كما في الجلل . هذا كله في فرض تحقق السببية الشرعية بين الاستصحابين .

وأما اذا لم يكن بينهما سببية ، فان كان هناك حكم الزامي معلوم بالاجمال كان جريان كلا الاستصحابين منافياً معه ، كما اذا علمنا بطرو النجاسة على أحد الانائين المعلوم طهارتهما ، فان استصحاب الطهارة في كليهما مخالف للالزام المعلوم

في البين اجمالاً أي نجاسة أحدهما ، وفي هذا الفرض يسقطان معاً ، لما تقدم من ان جريانهما معاً مستلزم للمخالفة القطعية ، وفي احد الطرفين معيناً ترجيح بلا مرجح ، وفي أحدهما لا بعينه مخيراً وان كان ممكناً إلا أنه يحتاج الى دليل آخر وهو مفقود ، فيسقطان معاً .

وأما اذا لم يكن الزام معلوم بالاجمال ليخالفه جريان الاستصحابين ، كما اذا علم اجمالاً بطرء الطهارة على أحد الانائين المعلوم نجاستها ، فانه ليس هناك حكم الزامي معلوم بالاجمال يكون استصحاب النجاسة في كليهما منافياً له ، فليس في البين إلا مخالفة التزامية ، والعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع .

وفي هذا الفرض لو كان الاصلان غير محرزين لامانع من جريانهما . وأما ان كانا محرزين ففي جريانهما وعدمه خلاف . ظاهر الكفاية ^(١) هو الجريان ، ومنع الميرزا ^(٢) تبعاً للشيخ ^(٣) عن ذلك .

وتظهر الثمرة ، بعد وجوب الاجتناب عن الطرفين على كلا المسلكين للعلم الاجمالي ، في ملاقي أحد الطرفين ، فانه على مسلك الشيخ لا يجب الاجتناب عنه ، لأنه ملاقي بعض أطراف الشبهة . وعلى المسلك الآخر يجب ، لأنه ملاقي لما حكم بنجاسته تعبداً . فلا بد من البحث في ان دليل الاستصحاب هل يعم كلا الطرفين أو لا ؟

وبالجملة مجرد العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع يمنع عن جريانهما أم لا ؟ وقع الخلاف في ذلك بين الاعلام . فذهب الشيخ وتبعه الميرزا الى الأول ، والآخوند الى الثاني .

(١) كفاية الأصول : ٣٥٦/٢ .

(٢) اجود التقريرات : ٤٩٩/٢ .

(٣) فرائد الأصول : ٧٤٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

واستدل عليه الشيخ باجمال الدليل ، فانه ان لاحظنا كلاً من الطرفين بخصوصه ، كالاناء الشرقي مثلاً أو الاناء الغربي ، يكون مشكوك النجاسة بعد اليقين بنجاسته سابقاً ، ومقتضى اطلاق صدر الأدلة أي قوله ﷺ « لا تنقض اليقين بالشك » جريان الاستصحاب . وان لاحظنا العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وطهارة أحدهما ، لابد من رفع اليد عن الحالة السابقة ، وعدم جريان الاستصحاب في واحد منها ، لاطلاق ذيلها ، وهو قوله ﷺ « ولكن تنقضه يقين مثله » فانه يعم اليقين الاجمالي . ولا يمكن الجمع بين الأمرين ، لأن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية ، أي جريان الاستصحاب في كلا الطرفين يناقضه عدم جريانه في واحد منها ، فيدور الأمر بينهما ، وبما أنه لا مرجح لأحد الاطلاقين ، يكون الدليل مجملاً ، لا يمكن الأخذ بشيء منها ^(١) .

وفيه : أولاً : انه لا اجمال في الدليل ، لظهور اليقين في ذيل الحديث في اليقين التفصيلي ، وذلك لأن الناقض لكل يقين لابد وان يكون اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين السابق ، لا المتعلق بغيره ، فظاهر قوله (انقضه يقين مثله) هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به اليقين الأول .

وفي محل الكلام اليقين الاجمالي لم يتعلق بما تعلق به اليقين التفصيلي ، فان اليقين التفصيلي كان متعلقاً بنجاسة كل من الانائين بخصوصه ، ولم يتعلق به يقين على خلاف تلك الحالة ، وما تعلق به اليقين الاجمالي هو طهارة أحدهما ، فتعلقه ليس اناء خاص ، ولو كان الطاهر الواقعي أحدهما المعين عند الله تعالى ، فان العلم حقيقته الانكشاف ، ولم ينكشف سوى طهارة أحد الانائين ، فضلاً عما لم يكن كذلك ، بان كانا معاً طاهرين ، فلا يمكن ان يكون اليقين الاجمالي بالطهارة ناقضاً لليقين التفصيلي بنجاسة كل منهما ، فيعمه صدر الأدلة دون ذيلها .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، وبنينا على ان اطلاق اليقين يعم الاجمالي ، يرد عليه ما في الكفاية من ان دليل الاستصحاب غير منحصر بما هو مشتمل على هذا الدليل ، بل بعضها غير مشتمل عليه ، فيتمسك باطلاقها . واجمال ما هو مقيد بالدليل لا يوجب رفع اليد عن اطلاق المطلق منها ، لأن الاجمال معناه عدم الدلالة على الاطلاق ، لا الدلالة على عدمه ، كما هو واضح . فالمانع الاثباتي مفقود في المقام .

ولذا جعل الميرزا رحمته الله المانع ثبوتياً ، وحاصل ما ذكره : ان الاصول التي يعلم بمخالفة بعضها للواقع ان كانت غير محرزة ، بأن لم تكن ناظرة الى الواقع ، بل كانت وظائف عملية للشاك ، كالاحتياط الشرعي في الأعراض والأموال مثلاً ، لا مانع من جريانها ، فاذا علم اجمالاً بأن احدى المرأتين محرم له ، ويجوز له النظر اليها ، والاخرى أجنبية ، لا مانع من جريان اصالة الاحتياط فيها معاً ، إذ لا مانع من ان يلزم الشارع ظاهراً بترك مباح واقعي تحفظاً على عدم وقوع المكلف في الحرام الواقعي . وأما ان كانت من الأصول المحرزة الناظرة الى الواقع كالاستصحاب ، فيستحيل جريانها مع العلم بمخالفة بعضها للواقع ، فكيف يعبد الشارع من يعلم وجداناً طهارة أحد الاناثين بأنه عالم بنجاستها تعبداً . ونظيره ما اذا قامت اماره كالبينة على طهارة أحدهما ، فانه حينئذ لا يمكن جريان استصحاب النجاسة في كليهما ، إذ لازمه ان يعتبره الشارع عالماً بالنجاسة وبالطهارة ، وهو كما ترى .

ويرد عليه : أولاً : النقض بما اذا كان المكلف جنباً فصلى ، ثم شك في انه اغتسل قبلها أو صلى جنباً ، فانه يجري قاعدة الفراغ في صلاته ، ويحكم بصحتها ، واستصحاب بقاء جنباته بالاضافة الى سائر اعماله المشروطة بالطهارة ، كاللبث في المساجد ومس المصحف ونحو ذلك ، مع العلم بمخالفة أحد الأصلين المحرزين

للواقع ، فانه ان كانت صلاته مع الطهارة فقد ارتفع حدثه ، وإلا فصلاته فاسدة .

وثانياً : بالحل ، وهو أن مورد التعبد ان كان مجموع الطرفين أو الأطراف ، كالتعبد بنجاسة كلا الأثنين معاً من حيث المجموع ، كان ذلك مستحيلاً ، لكونه مخالفاً للعلم الوجداني . إلا ان استحالة غير مختصة بما اذا كان التعبد بالأصل المحرز ، بل يستحيل ذلك ولو كان بالأصل غير المحرز ، فيستحيل التعبد بجرمة النظر الى مجموع المرأتين ، المعلوم كون احدهما من المحارم ولو باصالة الاحتياط ، وذلك للعلم التفصيلي بمخالفتها للواقع ، فلا موضوع للأصل ، إذ لاشك في حرمة مجموع الأمرين . ولا يحتمل مطابقة الأصل الجاري فيه للواقع اصلاً ، ويعتبر في جريانه احتمال مطابقته للواقع ، وإلا فلا يتحقق موضوع الأصل وهو الشك .

وأما ان كان مورد التعبد كل من الطرفين في نفسه ، فلا مانع منه ، ولو كان بالأصل المحرز كالاستصحاب ، لتامة اركانه في كل من الطرفين ، وهو الشك في بقاء نجاسته . والعلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا ينافي الاستصحاب فيهما ، بل هو منشأ الشك في بقاء نجاستهما كما هو ظاهر .

فلا فرق من هذه الجهة بين الاصول المحرزة وغير المحرزة .

ومن الغريب ان الشيخ والميرزا رحمتهما مع منعهما عن جريان الاصول المحرزة في مورد العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في الجملة ، التزموا بجريانها في المتلازمين من حيث الحكم مع مخالفة مؤدى كل منهما مع الآخر ^(١) ، كما فيما لو توضعاً بمائع مردد بين الماء والبول ، فانهما ذهبوا الى جريان استصحاب طهارة الأعضاء وبقاء الحدث ، مع ثبوت الملازمة بين طهارة الأعضاء وارتفاع الحدث ،

وكذلك العكس ، والى الآن لم نفهم الوجه في ذلك مع ان الملازمة ثابتة في كلا المقامين ، أي مورد الملازمة كالمثال وما نحن فيه ، غاية الأمر الملازمة فيما نحن فيه تكون بالعرض ، وفي المثال بالذات .

فالانصاف أنه ليس لجريان الأصل في اطراف العلم الاجمالي مانع اثباتي ، ولا ثبوتي ما لم يستلزم المخالفة العملية .

نعم اذا علم من الخارج ثبوت الملازمة بين الموردين حتى من حيث الحكم الظاهري ، لاجمال لجريان الاصلين ، كما في الماء المتمم كراً اذا فرضنا عدم استفادة نجاسته مع دليل تنجس الماء القليل ولا عاصميته من دليل عدم تحمل الكر خبثاً ، ووصلت النوبة الى الأصل ، لا يمكن استصحاب نجاسة المتمم - بالفتح - وطهارة المتمم ، فيحكم بنجاسة الطرف الاسفل وطهارة الطرف الأعلى مثلاً ، للاجماع على ان الماء الواحد لا يكون محكوماً بحكمين مختلفين حتى ظاهراً .

تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة:

بقي الكلام في معارضة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة . فان بناء العقلاء جارٍ على البناء على الصحة فيما اذا شك بعد الفراغ عن العمل الصادر عن الملتفت في صحته وفساده . واذا كان جارياً في فعل الغير عبر عنه باصالة الصحة . وإن كان في فعل نفس الانسان عبر عنه بقاعدة التجاوز أو الفراغ .

ويقع الكلام في وجه تقدمها على الاستصحاب ، وهو أنه بناءً على ماهو الظاهر من كون قاعدة الفراغ من الامارات النازرة الى الواقع ، الكاشفة عن تمامية العمل المأتي به واقعاً ، فان الاخلال العمدي بشيء مما اعتبر به خلف ، إذ الشخص الملتفت اذا شرع في عمل مركب بانياً على اتمامه لا يخل بشيء من اجزائه وشرائطه متعمداً . والاخلال السهوي الناشيء عن الغفلة والاشتباه مدفوع باصالة عدم

الغفلة ، فظاهر الحال كاشف عن تمامية العمل ، وبناء العقلاء جار على ذلك . كما ان ظاهر جملة من الأخبار أيضاً ذلك ، كقوله عليه السلام « قد ركع » وقوله عليه السلام « هو حين يتوضأ أذكر منه حين مايشك » .

وبناءً على كون الاستصحاب من الاصول العملية فالوجه في تقدمها عليه ظاهر ، كتقدم سائر الامارات عليه .

وأما بناء على كونها أيضاً أصلاً ، أو بناء على كون الاستصحاب أيضاً من الامارات ، غايته اماراة ضعيفة في طول سائر الامارات ، فهل يكون تقدمها عليه بالحكومة ، أو بالتخصيص ؟ ظاهر الميرزا هو الأول ^(١) ، بدعوى : ان دليل القاعدة يكون ناظراً الى دليل الاستصحاب ، فان ظاهرها الغاء الشك والبناء على تحقق ماهو المعتبر في العمل واقعاً ، فلا يبقى معها شك تعبداً ليجري فيه الاستصحاب .

وفيه : انه ان اراد بالحكومة كون دليل القاعدة بمدلوله اللفظي ناظراً الى دليل الاستصحاب ، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان ورود الدليل الحاكم لغواً ، كما في قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » فانه لو لم تكن أدلة الشكوك والآثار المترتبة عليها كان صدوره لغواً بلا مورد ، فثبوتها في المقام واضح الفساد ، بداهة انه لو لم يكن دليل الاستصحاب أيضاً كانت قاعدة الاشتغال العقلي مقتضية لاعادة العمل المشكوك فيه لو لم تثبت قاعدة الفراغ والتجاوز ، فلا تكون لغواً بلا مورد ، فلا بد وأن يكون تقدمها عليه بالتخصيص .

وذلك لأن بعض روايات القاعدة واردة في خصوص مورد الاستصحاب ، كقوله عليه السلام « قد ركع » ^(٢) ، فانه مورد لاستصحاب عدم الاتيان بالركوع ،

(١) اجود التقريرات : ٤٦٣/٢ - ٤٦٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٦ .

فهو مخصص لدليل الاستصحاب لا محالة . وبعضها وان كانت مطلقة كقوله ﷺ « ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأَمْضِهِ »^(١) وقوله ﷺ « هو حين يتوضأ أذكر »^(٢)، إلا أنها معارضة مع الاستصحاب غالباً إلا في موردين :

أحدهما : ما اذا لم يعين الحالة السابقة ، كموارد توارد الحالتين ، مثلما ما اذا كان المكلف محدثاً في زمان ومتطهراً في زمان ، واشتبها ثم صلى ، وبعد الفراغ شك في انه حين الشروع هل كان ملتفتاً وصلى مع الطهارة أو صلى محدثاً ؟ فانه لا مجال لشيء من استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث . اما لمانع ثبوتي كما ذهب اليه الميرزا . أو للتعارض لاجمال الدليل ، كما اخترناه ، ففي مثله ليست القاعدة معارضة مع الاستصحاب .

الثاني : ما اذا كان الاستصحاب موافقاً مع القاعدة ، كموارد الشك في تحقق المانع .

وأما في غيرهما ، فدائماً تكون القاعدة معارضة مع الاستصحاب ، فلا مناص من تخصيص الاستصحاب بالقاعدة ، لأن لا تختص بالموارد النادرة . وقد بين في محله ان الدليلين وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، إلا أنه اذا استلزم تقديم أحدهما على الآخر تخصيصه بالفرد النادر لا بد من العكس ، لأن لا يلزم المحذور . هذا مضافاً الى ما ذكرنا من ورود بعض الأخبار في مورد المخالفة مع الاستصحاب ، فانه أيضاً يؤكد تقديم مطلقات قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب . فالوجه في التقديم على هذا هو التخصيص لا الحكومة .

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد:

وأما تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب فالوجه فيه : هو أن اليد من الامارات النازرة الى الواقع ، الذي لم يؤخذ الشك فيها في لسان الدليل ، وقامت السيرة على كونها كاشفة عن الملك ، كما اشير الى ذلك في قوله ﷺ « لولاه لما قام للمسلمين سوق »^(١).

وعليه فهي في عرض سائر الامارات ، ويكون تقدمها على الاستصحاب كتقدم سائر الامارات عليه . هذا مضافاً الى أنها معارضة بالاستصحاب غالباً ، بل دائماً ، فلو قدمنا دليل الاستصحاب عليها لزم تخصيصها بالموارد النادرة ، على ما عرفت في وجه تخصيص دليل الاستصحاب بدليل قاعدة الفراغ .

نعم في بعض الموارد لا تجري قاعدة اليد في نفسها ، فيرجع فيها الى الاستصحاب ، لا من جهة تقديمه عليها . من تلك الموارد ما اذا أقر المنكر الذي يكون المال تحت يده بأن يده مسبوق بيد المدعي ، وان المال كان ملكاً له فاشتره منه مثلاً ، فان اقراره للمدعي يوجب انقلاب الدعوى ، فيكون المنكر مدعياً وبالعكس ، فلا بد للمقر من اثبات انتقاله اليه ، وليس يده حينئذ امانة الملك . ولم تثبت السيرة على اعتبارها . كما ليس للرواية اطلاق يعمها ، إذ لا يلزم من عدم حجية مثل هذا اليد اختلال السوق ، فلا تكون معتبرة . ولذا يرجع الى الاستصحاب ، ولولاه لكان اللازم الرجوع الى دليل آخر .

ومن تلك الموارد ما اذا كان اليد مسبوقة بحالة سابقة ، ولم تكن مشكوكه كما اذا كان المال تحت يد شخص عدواناً أو عاربه مثلاً ، ثم ادعى أنه ملكها ، وان يده يد مالكي . وقد ذكر الميرزا ﷺ في وجه تقدم الاستصحاب على اليد في هذا الفرض

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٢ .

ما حاصله : أنَّ الموضوع في قاعدة اليد مقيد ، وهو اليد المشكوكة الحال ، ولا يعم غيرها ، وبعبارة أخرى : الاستصحاب يجري في الموضوع ، وينتفي به موضوع قاعدة اليد .

وهو غير تام ، لعدم تقيد موضوع قاعدة اليد بكونها مشكوكة ليرتفع بالاستصحاب ، بل الوجه ما ذكرناه من عدم شمول دليل اليد للمقام . أما السيرة فغير ثابتة . وأما الرواية فليس لها اطلاق كما عرفت . فلعدم جريان قاعدة اليد يرجع الى الاستصحاب ، ولولاه لكان المرجع دليلاً أو اصلاً آخر .

تعارض الاستصحاب مع القرعة :

وأما معارضة الاستصحاب مع القرعة ، فلا اشكال في تقدم الاستصحاب عليها . والسر في ذلك : ان موضوع أكثر اخبار القرعة عنوان المشكل والمشتبه . وفي بعضها وان اخذ عنوان المجهول ، إلا أنه أيضاً يحمل على ذلك ، بقرينة تلك الاخبار . وعنوان المشكل والمشتبه لا يصدق إلا في فرض التحير والجهل بالشيء واقعاً ، كما يظهر من موارد استعمال الفقهاء لهذا العنوان ، فانهم لا يطلقون المشكل إلا في مثل ذلك ، وإلا لكانت جميع الفروع مشكلة ، إلا الموارد المقطوعة وهي قليلة .

فاذا كان المورد مورداً للاستصحاب ، لم يصدق عليه عنوان المشتبه والمشكل ، إذ لا تحير حينئذٍ . ولما ذكرنا يتقدم أضعف الاصول على القرعة ، كإصالة الاحتياط الشرعي فيما اذا علم اجمالاً بأن احدى المرتئين أجنبية ، فانه لا يرجع في تعيينها الى القرعة ، بل يرجع الى إصالة الاحتياط .

وبالجملة مورد القرعة فرض التحير والجهل بالحكم الواقعي والظاهري . مثل ما اذا وكل من له زوجات ثلاثة احداً في ان يزوج له امرأة ، فعقد الوكيل على امرأة ، وهو أيضاً بنفسه عقد على امرأة اخرى ، فلم يعلم السابق منها ، ففي مثله

يرجع الى القرعة للتحرير والجهل بالحكم الواقعي والظاهري . وهكذا اذا أوصى بمال أو وقف لعمل ، وتردد بين أمرين ، فانه ليس في البين أصل يعين ذلك ، فيصدق عليه عنوان المشكل والمشتبه ، ويعين بالقرعة .

وبما ذكرناه ظهر ان ما ادعى من ورود مخصصات كثيرة على دليل القرعة ، بحيث لا يمكن العمل بها إلا في موارد الانحياز بالعمل ، فاسد ، بل اكثر موارد عدم جريانها من جهة عدم تحقق موضوعها ، وهو عنوان المشتبه والمشكل ، فليس وجه تقدم الاستصحاب عليها ذلك كما توهم ، بل ما بيناه .

وبالجمله لاريب في العمل بالقرعة في كل مورد ورد النص بها بالخصوص ، سواء كان هناك أصل عملي يوافقها ، أو لم يكن . وأما في غير الموارد المنصوصة التي يرجع فيه الى القرعة بمقتضى عمومات الأدلة ، فلا بد وان لا يكون مورداً لشيء من الاصول العملية من الاستصحاب والبراءة والاحتياط . وأما التخيير فقد ارجعناه الى البراءة عن التقيد بكل من الخصوصيتين ، بأن لا يكون الشك في التكليف ، فانه ان كان مسبوقاً بالحالة السابقة كان مورداً للاستصحاب ، وإلا كان مورداً للبراءة . ولا يكون الشك في المكلف به الذي هو مورد للاشتغال ، ولا من قبيل دوران الأمر بين المحذورين . وذلك لعدم تحقق موضوعها ، وهو المشتبه والمجهول والمشكل إلا بذلك . فينحصر موردها بموارد الترافع ، كما اذا كان مال تحت يد شخص ، وادعاه شخصان آخران ، واعترف من بيده المال بعدم كونه له ، ولكنه لا يدري لأي منهما هو ، فانه لا يعرف مالكة حينئذ لا واقعاً ولا ظاهراً ، فيعين بالقرعة . وما اذا تردد أمر المال الموصى به أو الوقف بين مصرفين ، فانه ليس هناك أصل يعين به ذلك ، فيصدق عليه المشكل والمشتبه ، ويرجع فيه الى القرعة . فظهر بما ذكرنا سر تقدم الاستصحاب ، وكذا بقية الاصول العملية على القرعة .

بقي شيء ، وهو أنه ورد في بعض الاخبار ان القرعة سهم من سهام الله ، وظاهره أنه يعين الواقع المعين المجهول ، فينحصر موردها بما اذا كان هناك واقع معين وكان مجهولاً . وأما اذا لم يكن هناك تعين اصلاً حتى في الواقع ، كما اذا طلق الرجل احدى زوجتيه بهذا العنوان ، وبنينا على صحته ، فانه ليس للمطلقة واقعاً تعين اصلاً ليعرف بالقرعة ، إلا اذا كان الرجوع الى القرعة فيه منصوصاً .



قاعدة الفراغ والتجاوز

- هل هي قاعدة فقهية أو مسألة اصولية ؟
- التعدي من الصلاة والظهور الى سائر المركبات
- هل هما قاعدتان أو قاعدة واحدة
- الفرق بين قاعدتي الفراغ والتجاوز

1. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

2. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

3. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

4. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

5. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

6. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

7. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

8. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

9. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

10. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

11. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

12. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

13. *Chrysomelidae* (Coleoptera)

قاعدة التجاوز والفراغ

والكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الأولى : في كونها من المسائل الاصولية أو القواعد الفرعية . الميزان في كون المسألة اصولية ان تكون نتيجتها كبرى كلية ، لو انضم اليها صغراها أنتجت حكماً كلياً فرعياً اهلياً . والمسألة الفرعية التي هي نتيجة المسألة الاصولية بعد ضم صغراها اليها ، كبرى كلية لو انضم اليها صغراها أنتجت حكماً جزئياً .

هذا هو الفرق بين المسألة الاصولية والفرعية من الناحية الاولى . وهناك فرق بينهما من ناحية ثانية ، وهي ان المسألة الاصولية غير قابلة للالقاء الى المقلد ، بل تطبيقها على صغرياتها يكون من وظائف المجتهد ، بخلاف المسألة الفرعية ، حيث ان تطبيقها على صغرياتها يكون بيد المقلد ، وتطبيق المجتهد لا أثر له ، إلا من باب حجية قوله ، بناءً على حجية الخبر الواحد في الموضوعات .

اذا عرفت ذلك وضح لك ان قاعدة الفراغ تكون من المسائل الفرعية من كلتا الناحيتين . أما من الناحية الاولى ، فلأنها حكم كلي اهي ، مستفاد من نتيجة المسألة الاصولية ، كحجية الخبر والظواهر وغيرها ، بعد ضم صغراها اليها ، وهو عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ من العمل ، لو انضم اليه صغراه انتج حكماً جزئياً ، وهو عدم اعتناء الشخص الخاص بشكه الجزئي الخارجي الذي حدث بعد الفراغ .

وأما من الناحية الثانية ، فلأن تطبيق هذه القاعدة ، أعني عدم الاعتناء

بالشك الحادث بعد الفراغ، يكون بيد المقلد دون المجتهد كما هو ظاهر.

الجهة الثانية : ان بعض أخبار القاعدة وإن كان وارداً في خصوص الصلاة والظهور، إلا أنه يتعدى منها الى سائر المركبات لوجهين :

أحدهما : عموم العلة في قوله ﷺ « هو حين يتوضأ أذكر »^(١) وهي اشارة الى أمر ارتكازي من ان من اشتغل بعمل مركب يكون حين الاشتغال أشد تحفظاً على خصوصياته مما بعد الفراغ، فانه شيء للانسان غالباً.

ثانيهما : اطلاق بعض الأخبار، كقوله ﷺ « اذا شككت في شيء ، ودخلت في غيره ، فليس شكك بشيء »^(٢) وقوله ﷺ « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه »^(٣) فتجري قاعدة الفراغ في جميع المركبات ، ولا تختص بالباين المذكورين .

والحاصل : ان قاعدتي التجاوز والفراغ تكونان من القواعد الفرعية ، وليستا من المسائل الاصولية .

ثم هل هما من الاصول العملية ، أي وظائف مقررة للشك في مقام العمل ، أو أنها من الامارات الناضرة الى الواقع ؟ ظاهر بعض الأخبار كقوله ﷺ « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » وان كان هو الأول ، إلا ان ظاهر جلها هو الثاني ، كقوله ﷺ « لأنه حينما يتوضأ أذكر منه حينما يشك » فالأظهر أنها من الامارات ، فان الملتفت اذا شرع في عمل مركب ، فإن أخلاه بما اعتبر فيه لا بد وأن يكون لأحد وجهين ، إما الترك العمدي ، وهو خلف ، وإما الترك عن غفلة ، وهو خلاف الأصل ، فان ظاهر حال من هو مشغول بالعمل الالتفات الى خصوصياته ، وبعد

(١) وسائل الشريعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٧ .

(٢) وسائل الشريعة : ٥ / باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، ح ١ .

(٣) وسائل الشريعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

العمل نسي ، فنفس هذا المعنى كاشف عن عدم الاخلال وتامة العمل .
إلا انه لا يترتب أثر عملي على هذا البحث أصلاً ، فان القاعدة مقدمة على الاستصحاب والاشتغال قطعاً ، سواء كانت امارة أو أصلاً ، على ما تقدم تفصيله .
وجميع الامارات تتقدم عليها ، سواء كانت اصلاً أو امارة أيضاً .

وربما يقال : بظهور الثمرة في ترتيب آثار لوازمها العقلية وعدمه . فعلى القول بكونها امارة اذا جرت في الصلاة المشكوك وقوعها مع الطهارة ، وحكم باقترانها مع الطهارة ، كان لازمها عقلاً ثبوت الطهارة حتى بالنسبة الى الأعمال اللاحقة ، فيجوز الشروع معها في صلاة اخرى . وهذا بخلاف ما اذا قلنا بأنها اصل عملي ، فان مثبتاتها حينئذ لاتكون حجة .

وفيه : ما بيناه في محله من ان حجية المثبتات لا تدور مدار الامارية والأصلية ، فكثير من الامارات لاتكون لوازمها حجة ، كاليد والظن في باب القبلة ونحو ذلك ، بل تدور حجية المثبتات مدار دليل الحجية ، فان كان دليل الحجية دالاً على ترتيب آثار اللوازم أيضاً رتب ، وإلا فلا .

والظاهر ان حجية المثبتات منحصرة بباب الاخبارات والحكايات ، لما ذكره الآخوند من ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن لازمه ، فيعمه دليل حجية الخبر ، فانه غير تام على اطلاقه ، لأنه يتوقف على العلم بالملازمة ، ولذا لا يكون المنكر لما علم اخبار الامام به مكذباً للامام ﷺ اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمة ، وهو واضح ، بل لقيام السيرة الممضاة شرعاً على ترتيب آثار لوازم الاخبار في باب الاقرار وغيره . ومن الواضح عدم قيام الدليل على ترتيب آثار لوازم القاعدة ، اصلاً كانت أو امارة ، لأن مفاد الأخبار عدم الاعتناء بالشك فيما مضى ، لا فيما لم يأتي . فلا ثمة لهذا البحث .

اذا عرفت المقدمة نشرع في المقصود فنقول : لم يستشكل أحد في أن قاعدة

الفراغ عامة تجري في جميع ابواب العبادات من الصلاة والطهارات والحج ، بل في المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والايقاعات ، بل في المعاملات بالمعنى الأعم كالتهجير ونحوه ، كما هو الحال في اصاله الصحة في فعل الغير . كما لم يستكشَل ظاهراً أحد في عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث ، اما تخصيصاً أو تخصصاً .

وانما الكلام في أنَّ قاعدة التجاوز عامة تعم جميع أبواب الفقه ، وقد خرج عن عمومها باب الوضوء بالنص الصريح الدال على الاعتناء بالشك في الأثناء ، وألحق به الغسل والتيمم بالاجماع أو للمناط . أو انها مختصة بباب الصلاة ، وخروج الطهارات الثلاث يكون بالتخصص لا بالتخصيص ؟ ظاهر كلام الشيخ هو الأول .

ولكن الميرزا اصرَّ على اختصاصها بباب الصلاة دون غيرها^(١) ، فلا حاجة في اثبات عدم جريانها في الوضوء بالتمسك بالنص ، ولا في إلحاق الغسل والتيمم به الى الاجماع والعلم بالملاك .

وتحقيق الكلام في ذلك مبني على بيان ان قاعدة التجاوز والفراغ قاعدتان ، أو أنها قاعدة واحدة ، يعبر عنها تارة بقاعدة الفراغ ، واخرى بقاعدة التجاوز .

الجهة الثالثة : في انها قاعدتان أو قاعدة واحدة .

قد يقال : بأنها قاعدتان . ويستدل على ذلك بوجوه :

الوجه الأول : ان المجمعول في كل منها مغاير للمجمعول في الآخر ، فان التعبد في مورد قاعدة التجاوز انما هو بأصل وجود المشكوك بنحو مفاد كان التامة ، وفي مورد قاعدة الفراغ يكون الوجود مفروغاً عنه ، والتعبد بصحته بنحو مفاد كان الناقصة ، أي بالملزوم دون اللازم فلا يمكن الجمع بينهما بدليل واحد .

وبعبارة أخرى : التعبد في مورد قاعدة الفراغ انما هو بالصحة ، ويكون وجود أصل المشكوك مفروض الوجود ، وبعد فرض وجوده يعبدنا الشارع بصحته . والمشكوك في مورد قاعدة التجاوز مفروض العدم ، ولذا يكون التعبد بأصل وجوده . ومن الظاهر ان فرض الوجود وفرض العدم متنافيان ، لا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد .

وأجاب ^(١) عنه الشيخ رحمته الله بأن المشكوك في كلا الموردين هو الوجود بنحو مفاد كان التامة ، غايته انه في قاعدة التجاوز هو وجود الجزء ، وفي قاعدة الفراغ وجود المجموع المركب من حيث المجموع . كما أن التعبد أيضاً في كلا الموردين متعلق بأصل الوجود بنحو مفاد كان التامة ، غايته في قاعدة الفراغ بوجود العمل الصحيح . فالمشكوك فيه والمجموع في كلتا القاعدتين شيء واحد .
وأورد عليه الميرزا ^(٢) بوجهين :

أحدهما : ان ارجاع قاعدة الفراغ الى الشك في وجود المركب من حيث المجموع ، وكون التعبد فيها بوجود العمل الصحيح أي الجامع للشرائط ، خلاف ظاهر دليلها ، كقوله رحمته الله « مامضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه » ^(٣) فان ظاهره كون أصل العمل مفروغاً عنه ، والتعبد انما هو بصحته . بخلاف دليل قاعدة التجاوز ، كقوله رحمته الله « اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فانه ظاهر في الشك في أصل وجود الشيء ، وان التعبد يتعلق بأصل وجوده وتحققه ، فارجاع الأول الى الثاني يكون من قبيل الأكل من القفا .
ثانيهما : أنه في باب العبادات يترتب الأثر على التعبد بوجود طبعي العمل

(١) فرائد الأصول : ٧٠٩/٢ - ٧١٠ .

(٢) اجود التقريرات : ٤٦٥/٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ١/باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

المأمور به في الخارج ، لأن هم العقل فيها هو تحصيل المؤمن من العقاب فراراً من الاشتغال اليقيني ، وهو يحصل بذلك ، إلا أن الأثر في باب المعاملات لا يترتب على ذلك ، أي على وجود طبيعي المعاملة خارجاً ، بل هو مترتب على صحة المعاملة الشخصية الخاصة ، فلا يكفي فيها التعبد بوجودها خارجاً . فعلى ما ذكره الشيخ لا يترتب الأثر على قاعدة الفراغ إلا في باب العبادات دون المعاملات .

ونقول : أما ما أفاده من أن ارجاع قاعدة الفراغ الى التعبد بوجود العمل الصحيح خلاف ظاهر الدليل ، متين جداً كما عرفت .

وأما ما ذكره ثانياً ، ففيه : انه ليس مراد الشيخ من كون مفاد قاعدة الفراغ هو التعبد بتحقيق العمل الصحيح وجود طبيعي العمل خارجاً من أي فاعل ، وإلا لما نفع جريانها في العبادات أيضاً ، بداهة ان وجود طبيعي المأمور به خارجاً ولو من غير المكلف لا يوجب أمنه عن العقاب ، ولا فراغ ذمته ، بل المراد وجود العمل الصحيح من شخص المكلف الشاك .

وعليه يترتب الأثر على جريانها في المعاملات أيضاً ، وذلك لأن الأثر في لسان الأدلة وان رتب على المعاملة الموجودة في الخارج بنحو القضية الحقيقية ، إلا أنه اذا جرت القاعدة في معاملة في صحتها شك بعد الفراغ عنها ، فعنها التعبد بصدور المعاملة الواقعة على المورد الخاص من الشخص المعين وهو الشاك ، ولم يؤخذ في موضوع الأثر أكثر من ذلك ، فالارجاع المزبور لا يوجب اختصاص القاعدة بالعبادات .

ولكن الاشكال في نفسه غير وارد ، وذلك لأن الاطلاق كما بين في محله عبارة عن رفض القيود لا أخذها ، فعنى اطلاق قوله : الخمر حرام عدم دخل خصوصية من خصوصياته في موضوع الحكم ، بحيث لو امكن وجود خمر في الخارج عار عن جميعها لشملة الحكم .

وعليه ففي الأخبار الواردة في المقام أن الشك في الشيء بعد التجاوز عنه لا يعتنى به مطلقاً، سواء كان في الوجود أو في الصحة . ولا يستلزم اطلاقه فرض وجود المشكوك وفرض عدمه في دليل واحد، بل يكون ذلك من قبيل اختلاف الموارد في بقية الاطلاقات .

وبالجملة كما يعم دليل حجية البينة مثلاً أو غيرها من الحجج موارد قيامها على وجود المشكوك وموارد قيامها على صحته، من دون لزوم الجمع بين متنافيين، كذلك في المقام . فثبوتاً لا مانع من شمول دليل واحد وتكفل جعل فارد لكلتا القاعدتين .

إلا أنه ربما يمنع عن ذلك اثباتاً، بدعوى : ان صدق عنوان التجاوز والمضي والدخول في الغير فيما اذا كان الشك في أصل الوجود، أي في مورد قاعدة التجاوز حقيقي، بدهاه ان المضي والتجاوز عن ذات المشكوك مع فرض الشك في وجوده لا معنى له، فلا بد وأن يراد به تجاوز محله، وهذا متحقق فيه حقيقة وبلا عناية . بخلاف موارد الشك في الصحة، فانه لا معنى لتجاوز محلها إلا بعناية ومسامحة، بأن يراد بها وجود العمل الصحيح، فلا يعمها هذه العناوين المأخوذة في الأدلة، فالمانع اثباتي .

وفيه : ان الشك في الصحة لا بد وان يرجع الى الشك في الوجود، لا لما ذكره الشيخ، المحتاج الى عناية ومسامحة، بل لأن الصحة أمر انتزاعي، فالشك فيها يرجع الى الشك في منشأ انتزاعها، وهو شرط الجزء أو جزء الجزء، مثلاً الشك في صحة تكبيرة الاحرام لا بد وان يكون من جهة الشك في الاتيان بجزئها كالهزمة مثلاً، أو شرطها كوقوعها في حال القيام الذي هو شرط للنص الصريح، فيصدق عليه عنوان التجاوز حقيقة بلا عناية، ويكون التعبد في كلا الموردين بأصل الوجود .

ثم انه قد يتوهم عدم تمامية ذلك في شرط الجزء ، فانه اذا شككنا بعد الفراغ عن الصلاة في صحتها من حيث اقترانها مع الطهارة وعدمه ، فان قلنا : بأن قاعدة الفراغ مفادها التعبد بصحة المأتي به ، فلا يلزم من جريانها محذور ، بل لا يترتب عليه سوى صحة ماضى منها لا ما يأتي كما هو ظاهر الدليل . وأما ان قلنا : بان مفادها التعبد بتحقيق الشرط كالطهارة في المثال ، فلازمه عدم الاحتياج الى التطهير بالاضافة الى العبادات المشروطة بها فيما بعد أيضاً ، لأن الطهارة حاصلة بالتعبد ، ولم يتحقق لها ناقض بالوجدان ، مع أنه لم يقل به أحد .

وبالجملة الشك في الصحة غير معقول إلا اذا رجع الى الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فيصدق تجاوز المكلف عن المشكوك فيه ودخوله في غيره بلا عناية حتى في مورد قاعدة الفراغ .

وقد يقال : ان هذا لا يتم بالاضافة الى الشرط ، وان تم بالقياس الى الجزء ، فان التعبد بوجود الجزء لا يترتب عليه سوى صحة العمل الماضي ، ولا ربط له بالعمل الذي لم يأت بعد ، وهذا بخلاف التعبد بوجود الشرط - كالطهارة - حين الاشتغال بالعمل الذي فرغ عنه ، والمفروض عدم تحقق ناقض له بعد ذلك ، فهو متطهر وواجد للشرط بحكم الشارع ، فيجوز له الاتيان بما يعتبر فيه الطهارة بعد ذلك أيضاً . ولم يقل به أحد ، فان الأدلة كلها ناظرة الى الاعمال التي تجاوز عنها المكلف ومضت ، دون ما لم يأت ، فلا يتم ارجاع الشك في الصحة الى الشك في وجود الشرط أو الجزء .

والجواب عنه : مبني على بيان الفرق بين الجزء والشرط ، وان تقدم الكلام فيه مفصلاً ، فنقول : الجزء عبارة عما تعلق به الأمر الضمني الانحلالي من الأمر بالمركب . بخلاف الشرط ، فان ذات الشرط لا يتعلق بها الأمر من المركب أصلاً ، بل ربما لا يكون مقدوراً كالوقت ، وانما يتعلق الأمر بالتقيد به ، أي باقتران الواجب

معه و وجودها معاً في زمان واحد في الزمانيات دون نفس الزمان ، فهذا التعبير أيضاً لا يخلو عن مسامحة ، فنعبر عنه بالعند ، ونقول : الوجوب تعلق بوجود الواجب عند تحققه .

وعليه فالشك في وجود الشرط معناه الشك في وجود التقييد والتقارن الواجب . والتعبد بوجوده عبارة عن التعبد بوجود ذاك التقارن ، لا بتحقيق أصل الشرط . نعم هو لازم وجود التقييد عقلاً ، إلا أنك عرفت عدم حجية مثبتات قاعدة الفراغ . فاذاً لا محذور في ارجاع الشك في الصحة والتعبد بها الى الشك في وجود الشرط أو الجزء .

فتلخص : ان المجهول في كلتا القاعدتين هو التعبد بوجود المشكوك فيه ، لا أن المجهول في كل منهما مغاير لما هو المجهول في الآخر ، فلا مانع من التعبد بهما بجعل واحد ثبوتاً . كما لا مانع من شمول الدليل الواحد لهما ، لصدق عنوان التجاوز والمضي عن محل المشكوك في كلا الموردين ، فقلوه ﷺ « اذا شككت في شيء ودخلت في غيره » يعمها .

الوجه الثاني : الذي استدل به لتغاير القاعدتين ما ذكره الميرزا ﷺ^(١) وحاصله : ان لحاظ الجزء بما هو لحاظ استقلالي ، وبما أنه جزء للمركب ملحوظ بلحاظ تبعي ، كما يتضح ذلك بلحاظ الدار مجموعاً ، ولحاظ كل من اجزائه مستقلاً . وعليه فاذا فرضنا ان القاعدتين مجعولتان بجعل واحد ودليل فارد ، لزم كون لحاظ الاجزاء الذي هو لحاظ واحد تبعياً واستقلالياً ، وهو محال ، وذلك لأن التعبد في قاعدة الفراغ انما هو بتحقيق المركب من حيث المجموع ، وفي قاعدة التجاوز بتحقيق الجزء بما هو ، فيلزم من الجمع بينهما بدليل واحد اجتماع اللحاظين .

والجواب عنه بوجوه :

الأول : النقض ، فانه على هذا يلزم استحالة جعل قاعدة الفراغ في نفسها ، فانها تجري عند الشك في صحة الاجزاء أيضاً ، كما تجري اذا شك في صحة مجموع العمل من حيث المجموع ، فيلزم من ذلك المحذور المذكور ، إذ يلزم حينئذ كون لحاظ الأجزاء الذي لحاظه واحد تبعياً واستقلالياً .

الثاني : ما ذكرنا من ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا اخذها ، فموضوع الحكم المطلق هو الكلي الملقى عنه جميع الخصوصيات الفردية ، وهي من اختلاف الموارد ، فلم تلحظ في المقام خصوصية المركب ، ولا خصوصية الجزء بما هو ، بل كل ذلك ملغى ، وموضوع الحكم ماشك فيه بعد التجاوز عنه ، سواء كان جزءاً أو كلاً .

ومن هنا لو حكمنا بأن كل ممكن محتاج الى المؤثر ، وجعل موضوعه عنوان الممكن ، شمل الحكم للمختلفين في المرتبة كالعلة والمعلول ومثاله النار والحرارة ، والجزء والكل ومثاله الباب والدار ، لصدق عنوان الممكن على جميعها ، وفي المقام أيضاً .

الثالث : ما ذكرناه من رجوع الشك في الصحة الى الشك في وجود الجزء أو الشرط بالمعنى الذي ذكرناه ، فلا يلزم من تكفل الدليل الواحد لهما الجمع بين اللحاظين ، بل المجعول هو عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز ، سواء كان في الوجود أو في الصحة في الأثناء أو بعد العمل .

ومما اورده عليه أن المضي والتجاوز في مورد قاعدة الفراغ ، أعني الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل المركب ، حقيقي غير محتاج الى عناية ، وفي مورد قاعدة التجاوز بما أن المشكوك فيه اصل وجود الجزء أو الشرط لا معنى فيه للمضي والتجاوز عنه حقيقة ، فلا بد من عناية ، اما في الاسناد بأن يكون التجاوز

مسنداً حقيقة إلى محل الجزء أو الشرط واسند مساحمة إلى نفسه ، واما في اللفظ بالاضمار والتقدير . ومن الظاهر عدم امكان اعمال العناية وعدمه في استعمال واحد ، أي الجمع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً في استعمال واحد ، فلا بد وأن تكونا قاعدتين ، ويدل على كل منها دليل مستقل .

والجواب عنه يظهر مما ذكرناه من رجوع الشك في صحة المركب الى الشك في وجود الجزء أو الشرط ، وهو مهم المكلف الذي يحصل به الامتثال . فانه عليه دائماً يكون الشك في الوجود ، ويكون التجاوز باعتبار محله ، واطلاقه بعناية ومساحمة في الجميع .

الوجه الثالث : مما استدل به على تعدد القاعدتين ما ذكره الميرزا رحمته الله من انها إن كانتا قاعدتين لا يلزم محذور . وإن كانتا قاعدة واحدة لزم التدافع بين دليل قاعدة الفراغ ، وذلك لأن دليل الفراغ كقوله لا شيء «كل ماضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأَمْضِه» ^(١) بمنطوقه يدل على عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، وبمفهومه يدل على الاعتناء به اذا كان قبل المضي والفراغ ، فالشك في اتيان الجزء بعد التجاوز في الاثناء يكون مورداً للمفهوم ، فببناءً على كونهما قاعدتين يكون دليل التجاوز وارداً في مورد المفهوم ، فيقدم عليه بالحكومة أو التخصيص ، فلا تدافع . وأما اذا كانتا قاعدة واحدة ، فالشك في الجزء أو الشرط في الأثناء يكون داخلاً تحت المنطوق والمفهوم باعتبارين ، فن حيث شمول الرواية للمركب يكون الشك في الجزء قبل المضي ، فلا بد من الاعتناء به بمقتضى المفهوم ، ومن حيث شمولها للشك في الجزء بعد تجاوز محله لا بد من الغائه وعدم الاعتناء به ، فيلزم التدافع ، فلا بد وأن تكونا قاعدتين لأن لا يلزم هذا المحذور .

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

ونقول : لو كان عند الشك في وجود الجزء أو الشرط شك واحد لكان لهذا الاشكال مجال ، وإن كان قابلاً للدفع . إلا أن الموجود هناك شكان ، أحدهما شك في حصول الامتثال وسقوط الأمر ، أي الامتثال وسقوط الأمر من حيث الجزء مشروطاً بانضمام سائر الاجزاء ، وهو مسبب عن الشك في تحقق الجزء أو الشرط ، فاذا فرضنا سقوط الشك الأول بالتعبد لايبقى مجال للشك الثاني .

وبعبارة أخرى : بعد ما أرجعنا الشك في الصحة الى الشك في الوجود ، نرى انه لا منشأ للشك في صحة المجموع المركب قبل مضيه سوى الشك في وجود الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، إذ المفروض أنه تام من بقية الجهات ، والشك فيه انما هو من جهة احتمال الاخلال بذاك الجزء أو الشرط المتقدم ، الدخيل في صحة المجموع المركب ، حتى الاجزاء اللاحقة ، فاذا الغي بالتعبد الشرعي لايبقى شك في صحة المركب ليكون قبل المضي ومورداً للاعتناء .

فتحصل : انه لا مانع ثبوتاً من كونها قاعدة واحدة مدلوله لدليل واحد .

ثم ان المحقق النائيني أرجعها الى قاعدة واحدة ، لكن بعكس ما صنعناه ، أي أرجع التجاوز الى قاعدة الفراغ ، بدعوى : ان المجعول انما هو التعبد بعدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ والتجاوز عن المركب ، ثم في خصوص باب الصلاة باعمال المولوية اعتبر الشارع الجزء بمنزلة الكل ، وجعل التجاوز عن محله بمنزلة التجاوز عن المركب ، فبالتعبد أو جد صغرى تعبدية لقاعدة الفراغ ، أعني الشك بعد العمل المركب . ويمكن الاستدلال عليه بقوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور « اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء ، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » ^(١) فانه مشتمل على الأصل والعكس ، أي على عدم

الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن المركب ، والاعتناء به اذا كان قبل التجاوز عنه .

ثم في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر صرح بعدم الاعتناء بالشك في اجزاء الصلاة في الاثناء بعد التجاوز عنها بقوله « رجل شك في الركوع وهو ساجد ، أو شك في السجود وهو قائم » فجعل التجاوز عن محل الجزء في الصلاة كالتجاوز عن المجموع المركب في غيرها .

ويمكن أن يقال : انه ليس ملاك قاعدة الفراغ كون الشك بعد الفراغ عن المركب ، بل ملاكها الشك في الصحة ، سواء كان صحة مجموع العمل بعد الفراغ عنه ، أو صحة الجزء بعد التجاوز عن محله . كما ان ملاك قاعدة التجاوز كون الشك في الوجود ، والشاهد عليه اطلاق دليل قاعدة الفراغ بل عمومها الشامل لما اذا كان الشك بعد مضي مجموع العمل أو مضي الجزء المشكوك فيه ولو كان في اثناء العمل . كقوله عليه السلام « إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وبعد ما ارجعنا الشك في الصحة الى الشك في الوجود اتحدت القاعدتان .

وأما رواية ابن أبي يعفور فمضافاً الى اختصاصها بباب الوضوء دون سائر الأبواب ، فهي مجملة ، لأن الاستدلال بها مبني على رجوع الضمير الى الوضوء ، وهو خلاف الظاهر ، بل الظاهر رجوعه الى المشكوك من الجزء أو الشرط ، والدخول في غيره لا في غير الوضوء ، كما يستفاد ذلك من بقية الاخبار ، ولا أقل من الاجمال ، فلا يستفاد منها الاختصاص ، أي اختصاص قاعدة الفراغ بما اذا كان الشك بعد الفراغ عن المجموع المركب ، هذا أولاً .

وثانياً : ان موثقة جابر ^(١) وصحيحة زرارة ^(٢) وان كانتا واردتين في

(١) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ / باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، ح ١ .

خصوص الصلاة، إلا أنها مشتملتان على كبرى كلية. وبمجرد الاجماع على لزوم الاعتناء بالشك في الاثناء في غير باب الصلاة لا يوجب انقلاب ظهور الرواية في الكبرى الكلية واختصاصه باب الصلاة.

فتحصل : انه ثبوتاً لا مانع من دخول الشك في الأجزاء أو الشرائط في الأثناء أو بعد العمل تحت قاعدة واحدة، بارجاع الفراغ الى التجاوز على ماتقدم. وليس المجعول في كل من الموردين مخالفاً للمجعول في المورد الآخر.

فيقع الكلام في مقام الاثبات، وان المستفاد من الأدلة أي شيء. هل المستفاد منها قاعدة واحدة أو قاعدتان في موردين ؟. وعليه يمكن ان يعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الاخرى، كالدخول في الغير في قاعدة التجاوز دون الفراغ.

ونقول : الروايات المشتملة على عنوان المضي كقوله عليه السلام «كل ما شككت في شيء مما قد مضى فأمضه كما هو»^(١) ظاهرة في قاعدة الفراغ، لظهور المضي في المضي الحقيقي، كما ان ظاهر الاسناد يكون حقيقياً. وعليه فيختص بموارد الشك في صحة العمل الذي مضى حقيقة، ولا يعم موارد الشك في أصل وجود الجزء أو الشرط، بداهة عدم صحة اسناد المضي اليه حقيقة، فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وكيف يصدق المضي على ما لم يحرز وجوده بعد ؟ !

نعم تعم هذه الأخبار موارد الشك في صحة الجزء وفساده بعد فرض تحققه، لاطلاقها وصدق مضي الجزء الذي يشك في صحته وفساده. فهذه الروايات مختصة بقاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه.

وأما أخبار قاعدة التجاوز، فهي منحصرة بصحيحة زرارة، وموثقة

اسماعيل^(١) بن جابر . وهما مشتملتان على عنوان الخروج عن المشكوك ، والدخول في غيره ، ولابد وان يكون اسناده اليه مسامحياً لما عرفت . ومفادها عدم الاعتناء بالشك في الجزء أو الشرط بعد تجاوز محلها ، فالمجموع بحسب مقام الاثبات أمران بملاكين ، أحدهما : الغاء الشك في الصحة بعد الفراغ ، والثاني : الغاء الشك في وجود الجزء أو الشرط بعد تجاوز محله . هذا وإن أمكن الاستفادة قاعدة الفراغ من الصحيحة والموثقة أيضاً ، بناء على ما ذكرناه من رجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود ، لو لم تكن بنفسها مجعولة بملاك يخصه كما عرفت .

فمقام الاثبات يقتضي تعدد القاعدتين . فلا بد من البحث عن خصوصيات كل منها ، من عمومها وخصوصها ، واعتبار ما احتمل اعتباره فيها .

فنقول : أما قاعدة الفراغ ، فلا اشكال في كونها عامة ، تجري في جميع الأبواب من العبادات والمعاملات ، على ما هو مقتضى عموم دليلها . بل هي عين اصالة الصحة ، الجارية في فعل الغير ، غاية الأمر انها تجري في فعل نفس الانسان .

وأما قاعدة التجاوز فذهب الميرزا^(٢) الى اختصاصها بباب الصلاة^(٣) ، تبعاً لبعض من تقدم . والمعروف انها أيضاً عامة ، وقد خرج عنها باب الوضوء جزماً ، والغسل والتيمم احتمالاً إلحاقاً . والظاهر من الأدلة هو الثاني .

وقد ذكر في وجه الاختصاص ما حاصله : ان الصحيحة وان كانت مطلقة ، والموثقة عامة ، إلا أنه لا يمكن الأخذ باطلاق الاولى وعموم الثانية ، وذلك لأن من مقدمات الاطلاق عدم وجود القدر المتيقن في البين ، وهو موجود في الصحيحة ، وهو موارد السؤال ، فيها رجل شك في التكبير وهو في القراءة أو شك في الركوع

(١) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٤ .

(٢) أجود التقريرات : ٢ / ٤٦٨ .

وهو ساجد الى غيره من اجزاء الصلاة ، فلا يتحقق للجواب اطلاق . وكذلك العموم ، فان دلالة عليه مبني على جريان مقدمات الاطلاق في المدخول ، واثبات ان المراد به الطبيعة المحضة ، وقد عرفت عدم تماميته ، لوجود القدر المتيقن في البين .

ونقول : الحق عدم تمامية شيء منها . أما الاطلاق فهو متوقف على عدم البيان . واما وجود المتيقن فغير مانع عن جريان المقدمات ، ولذا لم يتوقف احد من الفقهاء من التمسك بالمطلقات مع وجود القدر المتيقن لها ، منها : رواية ابن أبي بكير ، فانّ مورد السؤال فيها الصلاة في وبر السنور والسنك والسنجاب ، وهي المتيقن من اطلاق جواب الامام عليه السلام ومنعه عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ^(١) ، ولم يتوقف احد من الفقهاء في التمسك باطلاقه الى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

هذا ومع التزل فلا ينبغي الشك في التمسك بعموم الموثقة ، ولو سلمنا كون القدر المتيقن مانعاً عن التمسك بالاطلاق ، وذلك لما بيناه في بحث العام والخاص من ان شمول العام يكون بالوضع من غير حاجة الى مقدمات الحكمة في المدخول ، ومن هنا قدمناه على المطلق عند المغارضة . نعم على مسلك الآخوند يكون حالها حال الصحيحة من هذه الجهة .

ثم هل يعتبر في قاعدة الفراغ أو التجاوز الدخول في الغير أو لا يعتبر ذلك ؟ أما قاعدة التجاوز ، فالظاهر فيها اعتبار الدخول في الغير ، فانه صرح بذلك في الصحيحة والموثقة . ولو لم يكن مذكوراً فيها لقلنا باعتباره فيها أيضاً ، لما عرفت من ان استناد التجاوز الى ما يشك في وجوده لا بد وأن يكون مسامحياً باعتبار تجاوز محله ، إذ يستحيل صدق التجاوز عن الشيء الذي لم يحرز وجوده بعد حقيقة ، فلا بد وان يكون بلحاظ تجاوز محله ، ومن الظاهر عدم تحقق التجاوز

عن محل المشكوك قبل الدخول في غيره ، فلا يكون الشك في وجود الجزء أو الشرط ملغى إلا إذا كان بعد الدخول في غير المشكوك . وستكلم في اعتبار خصوصية خاصة في الغير وعدمه .

وأما قاعدة الفراغ : فن هذه الجهة لا يعتبر فيها الدخول في الغير ، لصدق المضي عن الشيء حقيقة فيما إذا شك في صحته بعد الفراغ عنه قبل الدخول في الغير ، فعنوان المضي لا يقتضي الدخول في الغير .

إلا أنه يقع الكلام فيها في مقامين :

أحدهما : في أنه هل لدليلها اطلاق يعم موارد الشك في الصحة قبل الدخول في الغير ، أي من حيث ثبوت المقتضي لعدم اعتبار الدخول في الغير .

ثانيهما : في أنه بعد ثبوت الاطلاق ، هل يكون هناك مانع عن التمسك به أي مقيد أو مخصص لاطلاقه أو عموم ، أو لا ؟

أما المقام الأول : فقد يمنع عن التمسك باطلاق إحدى الروايتين ، وعموم الأخرى من جهات :

أحداها : ان المطلق ينصرف الى أفراده الشائعة ، ولا يعم الأفراد النادرة ، والأفراد الشائعة للشك فيما مضى موارد الدخول في الغير دون غيره .

وفيه : ان اختصاص المطلق بالفرد النادر مستهجن لا عموم له ، وإلا لما أمكن التمسك باطلاق أكثر المطلقات ، مع أنه لم يستشكل في التمسك باطلاقها أحد ، ولذا تمسكوا باطلاق موثقة ابن بكير التي حكم الامام عليه السلام فيها بفساد الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وحكموا بفسادها في اجزاء الأفراد النادرة من الحيوان كالأسد والكركدن ونحوها من دون نكير .

ثانيها : وجود القدر المتيقن في البين ، فان المتيقن من الشك فيما مضى ما اذا كان بعد الدخول في الغير .

وفيه : أولاً : ان وجود القدر المتيقن لا يمنع التمسك بالاطلاق .

وثانياً : على فرض تسليمه لا يمنع ذلك في التمسك بعموم الرواية الاخرى .

ثالثها : وهو الذي اختاره الميرزا ، وبني عليه ، وهو ان التمسك بالاطلاق انما يكون في الماهية التي يكون صدقها على جميع أفرادها على حد سواء ، كالماء الصادق على ماء الفرات وماء دجلة وماء البحر وغيرها بنحو واحد . وأما الماهية التشكيكية فلا يجوز فيها التمسك بالاطلاق ، كعنوان الحيوان ، فانه لغة وان كان صادقاً على الانسان أيضاً ، إلا أنه منصرف عنه عرفاً ، ولذا لو اطلق على أحد اشماز وانضجر ، ففي مثله لا يمكن الأخذ بالاطلاق ، ولذا لم يتمسك أحد باطلاق موثقة ابن أبي بكير للحكم بفساد الصلاة في شيء من اجزاء الانسان كشعره مثلاً . ثم طبق هذا المعنى على المقام وادعى ان المضي عن المشكوك ماهية تشكيكية صدقه على ما قبل الدخول في الغير خفي ، فلا يمكن الأخذ باطلاقه .

وفيه : ان التشكيك في صدق الماهية على قسمين ، لأن اختلافها في الصدق تارة : يكون من حيث الظهور والأظهرية ، بأن تكون صدقها على جميع افرادها ظاهراً إلا ان صدقه على بعضها اظهر من صدقها على البعض الآخر ، وفي مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق ، بل اكثر المطلقات من هذا القبيل . واخرى : يكون الاختلاف من حيث الخفاء والظهور ، بأن يكون صدق الماهية على فرد خفياً ، كصدق الحيوان على الانسان حيث لا يراه العرف فرداً لتلك الطبيعة ، وفي مثله يتم ما افاده ﷺ . إلا ان عنوان المضي من قبيل الأول دون الثاني ، فان صدقه على جميع الموارد ظاهر ، إلا انه اظهر صدقاً فيما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير ، وإلا لزم الاقتصار في مورد القاعدة على ما اذا كان الشك بعد الحيلولة أي بعد خروج الوقت ، لأن صدق الشك فيما مضى عليه اوضح من صدقه على غيره .

فتحصل : ان المقتضي لعدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ تام ،

وهو اطلاق إحدى الروايتين وعموم الآخري .

المقام الثاني : وهو البحث عن المانع . ربما يقال : ان المانع عن التمسك باطلاق ادلة الفراغ اعتبار الدخول في الغير في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر ، حيث اعتبر فيها الدخول في الغير بقوله عليه السلام « اذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وقوله عليه السلام في الاخرى « كلما شككت في شيء مما جاوزته ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فانه يوجب تقييد اطلاق ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ .

وفيه : أولاً : ان الروايتين واردتان في قاعدة التجاوز ، واعتبار الدخول في الغير فيها لا يوجب اعتباره في قاعدة الفراغ ، بعد ما فرضناها قاعدتين .

وبعبارة اخرى : ما تعلق به الشك في مورد قاعدة التجاوز انما هو الجزء أو الشرط لا بما هي ، بل بوجود الطبيعي الذي هو المأمور به ، والتجاوز عنه لا بد وأن يكون بعناية التجاوز عن محله ، وهو لا يتحقق إلا بالدخول في الغير . وهذا بخلاف الشك في الصحة ، الذي هو مورد قاعدة الفراغ ، فاعتبار الدخول في الغير في دليل تلك القاعدة غير مستلزم لتقييد اطلاق دليل هذه القاعدة .

وبعبارة ثالثة : ان التعبد في مورد قاعدة الفراغ وهو الشك في الصحة بملاك مغاير لملاك التعبد بالغاء الشك في مورد قاعدة التجاوز ، وهو الشك في الوجود ، فاعتبار أمر في احدهما لا يستلزم اعتباره في الاخرى .

وثانياً : ان هذا القيد أعني الدخول في الغير توضيحي وليس باحترازي ، لأن الدخول في الغير كما عرفت عند الشك في وجود الجزء محقق للتجاوز ، ولذا ذكرنا انه لا بد من القول باعتباره ولو لم يدل عليه دليل خاص ، فاذاً لا يمكن ان يكون مقيداً لاطلاق دليل الشك في الصحة ، الذي يتحقق فيه المضي حقيقة قبل الدخول في الغير .

وربما يتمسك لتقييد الاطلاقات بقوله ﷺ في موثقة ابن أبي يعفور « اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فاعتبر فيها الدخول في الغير في قاعدة الفراغ ، فيقيد به اطلاق ما دل على الغاء الشك في الشيء بعد مضيه أو عمومه .

وفيه : أولاً : ان هذه الرواية مجملة ، لاحتمال رجوع الضمير الى المشكوك ، فيكون دليلاً على قاعدة التجاوز كالصحيحة والموثقة المتقدمتين . وقيام الدليل على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لا يوجب ظهور الرواية فيما لم يكن ظاهراً فيه ، ولا رجوع الضمير الى الوضوء .

وثانياً : نفرض رجوع الضمير فيها الى نفس الوضوء ، إلا ان قوله ﷺ في ذيل الرواية « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » الذي هو كبرى كلية ينافي - لاشتاله على الحصر - اعتبار الدخول في الغير على نحو الاطلاق ، إذ حينئذ يكون في البين واسطة ، وهو ما اذا كان الشك بعد التجاوز وقبل الدخول في الغير ، فلا بد من حمل اعتبار الدخول في الغير على ما اذا توقف صدق التجاوز على ذلك .

وثالثاً : الغير مطلق لم يقيد بكونه غيراً مترتباً على المشكوك ، فيعم حتى مثل السكوت والتكلم أو السكون والحركة من الاكوان الاربعة التي لا يخلو عنها انسان ، ومن الظاهر ان الدخول في مثل ذلك ملازم لتحقيق عنوان المضي ، فان المصلي بمجرد ان سلم دخل فيها لا محالة . والدخول في الغير بهذا المعنى مما لا بد منه ، وهو خارج عن محل الكلام .

ورابعاً : على فرض النزول عن جميع ذلك ، فالرواية انما اعتبرت الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ في خصوص الوضوء ، وبينت كبرى كلية بعد ذلك من غير تقييد ، ولعل للوضوء خصوصية لا يتحقق المضي عنه احياناً إلا بذلك ، بخلاف غيره كالصلاة مثلاً ، فانه بمجرد التسليم فيها يصدق المضي عليها ، وأن

الشك في شيء من اجزائها أو شرائطها شك بعد المضي .

فتحصل : أنه ليس لاطلاق دليل الفراغ أو عمومه مقيد . أما موثقة ابن أبي يعفور ، فلما عرفت من ان ذيلها قرينة على عدم اعتبار الدخول في الغير إلا فيما اذا توقف صدق التجاوز عليه .

وبهذا ظهر عدم صلاحية صحيحة زرارة أيضاً لتقييد الاطلاقات ، وهي ماورد فيمن شك في غسل يديه وهو على وضوئه أي مشغول به ، فأمر ﷺ بالاعتناء بالشك ، ثم ذكر ﷺ ما مضمونه أنه اذا فرغ من وضوئه وأتمه ودخل في الصلاة او غيرها ثم شك فيه فلا يعتني بشكه .

وقد يتخيل تقييد المطلقات بها ، حيث صرح فيها بالدخول في الغير بعد الفراغ واتمام الوضوء .

وفيه : ان ذكر هذا القيد ان كان للاحتراز لزم اهمال الامام ﷺ لبيان حكم بعض صور الشك ، وهو ما اذا كان الشك بعد الفراغ وقبل الدخول في الغير ، وهو بعيد ، فلا بد من ان يكون ذكره لبيان مفهوم صدر الحديث ، أعني عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، أو لبيان الافراد الشائعة من موارد الشك في الصحة ، أعني جريان قاعدة الفراغ ، أو لأن الشك في صحة الوضوء اذا كان من جهة احتمال عدم الاتيان بالمسح الأخير لا يصدق عليه كونه فيما مضى إلا اذا كان بعد الدخول في الغير من الصلاة ونحوها ، أو بعد فوات الموالاة بيبوسة الاعضاء مثلاً ، وإلا فهو شك فيما لم يمض .

ويؤكد ما ذكرناه من عدم اختصاص قاعدة الفراغ بما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير ان العلة المذكورة في بعض الاخبار وهي قوله ﷺ « لَأَنَّهُ حِينَ مَا يَتَوَضَّأُ أَذْكَرَ مِنْهُ حِينَ مَا يَشْكُ » عامة لا يفرق فيها بين كون الشك بعد الدخول في الغير أو قبله . وقد بينا انها ليست قاعدة تعبدية ، وانما هي اشارة الى أمر

ارتكازي ، وهو اذكريه الانسان حين اشتغاله بالعمل .

وبالجملة المدعى ان قاعدة الفراغ والتجاوز وان امكن ثبوتاً كونها قاعدة واحدة ، إلا انها بحسب مقام الاثبات قاعدتان ، ويعتبر في احدهما - وهي التجاوز - الدخول في الغير دون الاخرى لما عرفت ، فلا نعيد .

بقي الكلام في امور :

احدها : أن عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء منصوص . ومما دل عليه نفس الصحيحة المتقدمة . ولم يستشكل في ذلك أحد . والمشهور الحقوا به الغسل والتيمم . والكلام في وجه اللاحق ، ويحتمل فيه أحد وجهين :

الأول : مابنى عليه الميرزا من اختصاص دليل قاعدة التجاوز بالصلاة ، وان مفادها جعل صغرى تعبدية لقاعدة الفراغ كما تقدم تفصيله . وعليه لا تجري في غير الصلاة من الغسل والتيمم وغيرهما .

وقد عرفت فساد ، وان المذكور في الصحيحة وموثقة جابر كبرى كلية ، وقد طبقها الامام عليه السلام على مورد السؤال فيهما ، وهي أجزاء الصلاة من غير أن يكون لها خصوصية .

الثاني ^(١) : ما ذكره الشيخ من ان الوجه في عدم جريان القاعدة في الوضوء ان الوضوء وإن كان مركباً من الغسلات والمسحات ، إلا ان الشارع اعتبرها امراً واحداً ، سماها بالطهارة ، فكأنه أمر بسيط لا يعقل فيه الشك في الاجزاء بعد التجاوز عنها .

وفيه : أنه ان اراد ان المأمور به عنوان بسيط متحصل من الغسلات والمسحات كما هو ظاهر الكلام ، فيرد عليه :

أولاً : أنه مناف لظاهر الآية ، وهي قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) والروايات الظاهرة في حمل الآثار كالطهور والنور على نفس الأفعال ، كقوله ﷺ « الوضوء نور أو طهور »^(٢) .

وثانياً : نفرض صحة ذلك ، إلا أن الأفعال الخارجية لا ريب في كونها مقدمة شرعية لذلك الأمر البسيط ، فتكون مأوراً بها شرعاً بالأمر المقدمي ، وليست كالمقدمات العقلية ، فتجري فيها قاعدة التجاوز ، لعدم اختصاصها بما هو مأور به بالأمر النفسي ، فلا دليل على الحاق التيمم والغسل بالوضوء . وصاحب الجواهر رحمه الله على ما بالمالي ناقش في اللاحق أيضاً .

فالصحيح : جريان التجاوز فيهما ، فاذا شك في الجزء السابق من الغسل أو التيمم بعد الدخول في اللاحق جرت فيه قاعدة التجاوز .

وقد ظهر مما بيناه أن الغسل والتيمم تجري فيهما قاعدة التجاوز ، لما عرفت من أن القول بعدم جريان قاعدة التجاوز فيهما يبتني على أحد أمرين ، لا يتم شيء منهما . وعرفت أيضاً أن دليلها عام غير مختص بباب الصلاة ، إلا أنه خصص في باب الوضوء للنص دون غيره . فاذا شك في جزء من أجزاء أحدهما بعد الدخول في الجزء الآخر كان الشك ملغى ، ولا يعتنى به .

نعم لا يبعد القول بأن غسل الطرفين في الغسل ليس بينهما ترتب شرعاً ، بل هما جزء واحد . وعليه إذا شك في غسل الجانب الأيمن بعد الدخول في غسل الجانب الأيسر كان الشك في المحل ، لا بعد تجاوزه .

وأما الوضوء فقاعدة التجاوز غير جارية فيه ، فاذا شك في الاتيان ببعض أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر لا بد من الاعتناء به ، كما صرح بذلك في

(١) المائدة : ٦ .

(٢) وسائل الشريعة : ١ / باب ٨ من أبواب الوضوء ، ح ٨ .

صحيحة زرارة .

وأما اذا شك في صحة بعض اجزائه بعد التجاوز عنه جرت فيه قاعدة الفراغ ، لما عرفت من ان عموم دليلها يقتضي جريانها عند الشك في صحة الأجزاء أيضاً . إلا اذا شك في صحة غسل الوجه أو اليدين ، من جهة الشك في أنه غسله بالماء المطلق أو غيره ، فانه لا تجري فيه قاعدة الفراغ ، لا لقصور في دليلها ، بل لصحيحة زرارة ، حيث صرح فيها بلزوم الاعتناء بالشك فيما سماه الله إذا كان في الاثناء ، والغسل بالماء المطلق مما سماه الله بقوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم وايديكم﴾^(١) فانه ظاهر في وجوب الغسل بالماء ، فهو مما سماه سبحانه في كتابه ، فالشك فيه مما يعتنى به . وهذا بخلاف ما اذا شك من غير جهة الغسل بالماء ، كما اذا شك في صحة غسل اليدين ، لاحتمال كونه منكوساً ، فتجري فيه قاعدة الفراغ ، لعدم كون هذا الشرط مما سماه الله تعالى في كتابه ، فان قوله سبحانه : ﴿الى المرافق﴾ قيد للمغسول لا غاية للغسل ، وانما نعتبر الغسل من الأعلى الى الاسفل للروايات الدالة عليه . ولو كان القيد غاية للغسل لزم طرح الروايات ، لمخالفتها للكتاب . وهكذا قوله سبحانه ﴿وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين﴾^(٢) فان القيد غاية للممسوح لا للمسح ، ولذا ذهب المشهور الى جواز المسح من الكعب الى الاصابع .

وبالجملة الشك في صحة جزء من اجزاء الوضوء اذا لم يكن مما سماه الله تعالى يكون مورداً لقاعدة الفراغ .

وقد يناقش في ذلك لموثقة ابن أبي يعفور ، حيث يظهر منها عدم الاعتناء بالشك في صحة أجزاء الوضوء اذا لم يكن بعد الدخول في غير الوضوء والفراغ عنه .

وفيه : أولاً : أنّه مجمل ، لاحتمال رجوع الضمير في غيره الى المشكوك ، لا الوضوء ، وعليه فيكون بياناً لصدق التجاوز عن المشكوك .

وثانياً : ان تلك الرواية ليس لها اطلاق من هذه الجهة ، أي من جهة المفهوم ، لعدم كونها في مقام البيان منها ، بل هي في مقام بيان عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، وأما اذا كان في الأثناء فلا بد من الاعتناء به مطلقاً .

وثالثاً : على تقدير التنزل تقع المعارضة بين اطلاقها وعمومات دليل قاعدة الفراغ بالعموم من وجه ، وقد بينا في محله تقدم العام على المطلق عند المعارضة اذا كانت بالعموم من وجه .

الأمر الثاني : أنّه على فرض تسليم عدم جريان التجاوز في الغسل والتيمم ، لا ريب في عدم الاعتناء بالشك ، لقاعدة الفراغ ، اذا شك في صحة جزء بعد المضي عنه من جهة احتمال الاخلال بشرط الجزء أو جزء الجزء . وهكذا في الوضوء ، من غير فرق بين الجزء الأخير منها والجزاء السابقة ، فاذا علم المتوضيء باصل غسل يديه ، وشك في صحته ، لاحتمال انه غسلها منكوساً ، لا يعتني بشكه ، وهكذا اذا شك في صحة المسح بعد احراز أصله بنى على صحته .

الجهة الرابعة : في بيان الفرق بين قاعدتي التجاوز والفراغ ، وما يعتبر فيها أو في احدهما .

قد عرفت ان قاعدة الفراغ انما تجري عند الشك في صحة العمل بعد تحققه . وقاعدة التجاوز انما تجري عند الشك في أصل وجوده ، ويعتبر فيها الدخول في الغير نصاً وقاعدة ، بخلاف قاعدة الفراغ ، لصدق مضي العمل في موردها بدون الدخول في الغير . وتوهم اعتباره فيها لصحيحة زرارة قد عرفت فساده .

فلا بد من التكلم في ما يعتبر في الغير الذي يلزم الدخول فيه في صدق عنوان التجاوز .

ويقع الكلام أولاً فيما اذا شك في الجزء الأخير من العمل ، كالتسليم في الصلاة ، وصوره ثلاثة . فانه تارة : يكون الشك في التسليم قبل الدخول في عمل أصلاً ، كما اذا اعتقد أنه سلم ثم تبدل اعتقاده بالشك فيه ، أو بعد الدخول في عمل مباح ، أو مستحب غير مترتب عليه ، كالاشتغال بالكتابة أو قضاء حوائج الاخوان أو نحوه . واخرى : يكون الشك فيه بعد الدخول في التعقيب ونحوه مما هو مترتب عليه شرعاً . وثالثة : يكون بعد الاتيان بالمنافي ، ولو مثل السكوت الطويل .

أما في الصورة الاولى : فلا بد من الاتيان بالتسليم ، لعدم صدق المضي ، ولا التجاوز عنه ، لاحتمال كونه في الصلاة ، وعدم فوات محل التسليم .

وقد ذهب الميرزا الى صدق كلا العنوانين . أما المضي ، فلأنه يصدق عند مضي معظم الأجزاء ، والمفروض تحققه في الفرض . وأما التجاوز ، فلأنه اكتفى في صدقه بالدخول في مطلق الغير ولو لم يكن مترتباً ، وهو متحقق أيضاً .

وفيه : ان التجاوز عن ما شك في وجوده لا يكون إلا بعد التجاوز عن محله ، والمفروض عدم فوات محل التسليم . والمضي عن المركب لا يكون إلا بمضي جميع اجزائه ، وفي الفرض يحتمل بقاء بعضها .

نعم بناءً على ما ذكره بعضهم من ان المراد بالمضي هو المضي الاعتقادي ، وإلا لم يمكن احراز المضي الحقيقي مع الشك في الاتيان ببعض ما يعتبر فيه في مورده اصلاً . يمكن دعوى مضيه في المقام ، إلا أنه في نفسه غير تام ، فان ظاهر المضي هو المضي الحقيقي ، غايته أعم من المضي صحيحاً أو فاسداً ، كما يستفاد العموم من نفس الأدلة ، حيث اطلق فيها المضي مع فرض الشك في الصحة واحتمال الفساد ، فلا بد وان يكون المضي أعم من الفاسد والصحيح . فلا يصدق عنوان المضي في محل الكلام ، كما لا يصدق التجاوز أيضاً .

وأما الصورة الثانية ^(١) : فكذا لا يصدق فيها التجاوز ولا المضي .

ولكن الميرزا ذهب فيها الى صدق التجاوز عن التسليم . وذكر ان الفقيه يشرف على القطع بأن لواحق الصلاة بمنزلة ^(٢) اجزائها ، لما ورد في مقدمات الصلاة كالأذان والأقامة ، وأن الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامة لا يعتنى به . وفيه : ما لا يخفى ، فان صدق التجاوز عن الشيء بالدخول في غيره انما يكون فيما اذا اعتبر تقدمه عليه ولو استحباباً ، كما في الاذان والاقامة ، فان الاذان الوارد اعتبر فيه التقدم على الاقامة ، فيصدق التجاوز عنه بعد الشروع في الاقامة على ما في الرواية على القاعدة . وهذا بخلاف التسليم ، حيث لم يعتبر فيه التقدم على التعقيب كتسبيحة الزهراء عليها السلام وان اعتبر فيها التأخر استحباباً . فالتسليم والتعقيب من هذه الجهة نظير صلاة الظهر والعصر ، فان قوله عليه السلام « إلا ان هذه قبل هذه » ^(٣) تعبير عن الملزوم بلازمه ، أي كناية عن تأخر العصر عن الظهر ، لا تقدمه على العصر . فلا يقاس التسليم والتعقيب بالاذان والاقامة ، فليس الدخول في التعقيب إلا مثل الدخول في أمر مباح أو مستحب أجنبي عن الصلاة ، ولذا لو شك في أصل الصلاة بعد الدخول في التعقيب يجب الاعتناء به بلا خلاف ، لبقاء الوقت ، ولم يتوهم فيه أحد جريان قاعدة الفراغ .

نعم في الصورة الثالثة يصدق المضي اذا كان المنافي منافياً ولو سهواً . وأما المنافي العمدي ، فلا أثر فيه لقاعدة الفراغ من حيث صحة الصلاة ، فانها صحيحة ولو لم تجر القاعدة . وانما يترتب عليها الأثر من حيث الاتيان بالتسليم وسجدي السهو . وهذا بخلاف ما اذا كان الشك بعد الاتيان بالمنافي ولو سهواً ، فانه يوجب

(١) اجود التقريرات : ٤٧٢/٢ .

(٢) نفس المصدر : صفحة ٤٦٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣/ باب ٤ من أبواب المواقيت ، ح ٢٠ .

البطلان لو لم تجر القاعدة .

والحاصل : أن عنوان المضي الحقيقي الذي هو مورد قاعدة الفراغ انما هو بمضي المشكوك فيه ، الأعم من الصحيح والفساد ، بحيث لو اريد احراز صحته لم يمكن ذلك إلا بتكرار أصل العمل . كما ان عنوان التجاوز عن محل المشكوك وجوده ، الذي هو مورد قاعدة الفراغ ، لا يتحقق إلا اذا كان للمشكوك فيه محل شرعي اخذ فيه التقدم على ما دخل فيه ، كالاذان والاقامة ، حيث ان الاذان الموجب لحصول المزية الخاصة في الصلاة أخذ فيه سبق على الاقامة ، وبدونه لا يحصل للصلاة تلك المزية . وكذا في اجزاء الصلاة حيث أنها ارتباطية قد اخذ في كل منها ملحقته ببقية الاجزاء المتأخرة عنه .

وعليه فلا يصدق شيء من العنوانين فيما اذا شك في التسليم بعد الدخول في التعقيب ، أو فيما هو مناف مع الصلاة لكن عمداً لا سهواً . أما عدم تحقق المضي ، فلأنه ان يكون في اثناء الصلاة ، إذ التعقيب لا ينافيها ، وكذا المنافي السهوي على الفرض ، فيمكنه احراز الصحة من دون استلزامه التكرار بالاتيان بالتسليم . وأما عدم صدق التجاوز ، فلعدم اعتبار تقدم التسليم على التعقيب ، وان اعتبر تأخره عنها كما هو واضح ، فلا بد من الاعتناء بالشك إلا اذا كان بعد الاتيان بالمنافي العمدي والسهوي ، كالحديث والاستدبار ونحوه ، فان عنوان التجاوز حينئذ ولو لم يكن صادقاً إلا ان المضي صادق ، حيث انه خارج عن الصلاة قطعاً ، ولا يمكنه احراز صحتها إلا بالتكرار ، فتجري قاعدة الفراغ . هذا كله في التسليم في الصلاة . وأما الوضوء اذا شك في الجزء الأخير منه ، فان كان بعد زوال الرطوبة عن الاعضاء ، فالمضي متحقق تجري فيه قاعدة الفراغ . وإلا فقتضى القاعدة هو الاعتناء بالشك ، والاتيان بالمشكوك فيه حتى اذا كان الشك بعد الدخول في الصلاة ، لعدم صدق شيء من العنوانين . إلا ان النص دل على الاعتناء بالشك في

اجزاء الوضوء اذا كان المكلف حين الشك على وضوئه ، وعدم الاعتناء به اذا لم يكن حين الشك قاعداً على وضوئه ، وباطلاقه يعم الشك في الجزء الأخير من اجزاء الوضوء أيضاً .

وأما الغسل ، فلا بد من الاعتناء بالشك في الاتيان بجزئه الأخير مطلقاً حتى اذا كان الشك بعد الشروع في الصلاة ، لعدم اعتبار الموالاة فيه ، فلا يصدق عليه المضي ، ولا التجاوز ، كما لم يرد فيه نص .

وبالجملة عنوان التجاوز عن محل المشكوك فيه لا يتحقق إلا فيما اذا كان له محل سابق على الجزء المتأخر عنه ، ولم يؤخذ في الغسل . سبقه على الصلاة ، وان اعتبر في الصلاة التأخر عن الغسل . هذا كله في الجزء الأخير .

وأما الشك في بقية الاجزاء فله صور ، لأنه قد يشك في الجزء بعد الدخول في جزء مستقل آخر . وقد يشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل ، أي في جزء الجزء . وهو قد يكون مستقلاً في نفسه ، كما اذا شك في جملة بعد الدخول في جملة اخرى . وقد لا يكون مستقلاً في نفسه أيضاً ، كما اذا شك في حرف من كلمة واحدة بعد الدخول في حرف آخر ، أو شك في المبتداء بعد الدخول في الخبر في جملة واحدة . كما أنه قد يشك في الجزء بعد الدخول في جزء استحبابي كالقنوت ، وقد يشك فيه بعد الدخول في مقدمة جزء آخر .

وبالجملة هل يعتبر في الدخول في الغير أن يكون جزءً مستقلاً واجباً ، أو يكفي فيه الدخول في الجزء المستقل حتى اذا كان من جملة واحدة ، أو يكفي الدخول في الجزء الاستحبابي ، أو يكفي الدخول في مقدمة الجزء الآخر ؟ .

لا ينبغي الريب في ان المتيقن من مورد الروايات انما هو الدخول في الجزء المستقل من الامور المذكورة فيها ، كالشك في التكبيرة بعد ماركة وهكذا . كما

يلحق بالامور المذكورة فيها التشهد ، لأنه أيضاً جزء مستقل ، فتعنه الاخبار ، ولو كانت الامثلة للتحديد ، بدهاة عدم خصوصية لها من بين الاجزاء المستقلة ، وانما ذكر فيها الشك في السجود بعد ما قام ، ولم يذكر الشك فيه بعد ما تشهد ، لأن فرض كلام الراوي كان في الركعة الاولى ، ولا تشهد فيها .

كما لا ينبغي الشك أيضاً في ان السورة جزء مستقل في مقابل الفاتحة ، كل منها ثابت بدليل خاص ، فاعتبار الحمد ثابت بقوله ﷺ « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »^(١) واعتبار السورة انما هو بما دل على وجوب الاتيان بسورة تامة بعد الحمد . فعنوان القراءة وإن كان يعمهما ، إلا انها جزآن مستقلان ، فالشك في الحمد بعد الدخول في السورة مورد للرواية .

وانما الكلام في شمولها لما اذا شك في شيء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل .

وقد ذهب الميرزا الى عدم شمول الرواية له ، لما بني عليه من ان المجمعول الشرعي ليس إلا قاعدة واحدة ، وهي قاعدة الفراغ ، ولم يجعل قاعدة اخرى للشك في الأثناء ، وانما الحق الشارع بالحكومة الشك في اجزاء الصلاة في الاثناء بالشك في الصحة بعد العمل ، ولا بد فيه من الاقتصار على المتيقن من مورد الرواية ، وهو ما اذا كان الشك في الجزء بعد الدخول في جزء آخر مستقل^(٢) .

وفيه : مضافاً الى ضعف المبنى على ما تقدم ، ان جواب الامام ﷺ في الرواية كبرى كلية ، وهي قوله ﷺ « يا زرارة اذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وليس عنوانه إلا الدخول في الغير ، الذي هو صادق عرفاً

(١) مستدرک الوسائل : ج ٤ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥ و ٨ ص ١٥٨ .

(٢) أجود التقريرات : ٤٧٣/٢ - ٤٧٥ .

عند الشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل، ولا عبرة بما اخذ في كلام السائل .

نعم فيما اذا شك في الحرف الأول من كلمة واحدة بعد الدخول في الحرف الآخر وان كان العنوان صادقاً بالدقة، إلا انه غير صادق عرفاً، والميزان انما هو بالصدق العرفي، فلا تعمه الكبرى المذكورة في كلام الامام عليه السلام. وهكذا في جملة واحدة. وأما في غير ذلك فعنوان التجاوز صادق عرفاً، فيعمه الدليل .

وأما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير المستحب، أو فيما هو مقدمة لجزء آخر، كالهوي أو النهوض . أما الدخول في الجزء المستحب كالقنوت، فالمعروف أنه موجب لصدق عنوان التجاوز، بل لم نعثر على مخالف في ذلك. إلا أنه قابل للمناقشة، وذلك لأن الجزء المستحب لعمل واجب لا معنى له إلا أن الواجب ظرف للمستحب، وأما الاستحباب والجزئية للواجب حقيقة فهما متنافيان، فلا يراد بالجزء الاستحبابي إلا ما ذكرناه، لما بيناه في بحث الأقل والأكثر، وبحث اجتماع الأمر والنهي، من ان الخصوصية التي يمكن تقيد الواجب بها لا بد وان يكون الواجب مقيداً بوجودها، فيكون شرطاً، أو بعدمها فيكون مانعاً، أو يكون مطلقاً ولا شرط بالاضافة اليها . والقسم الثالث منها ربما لا تكون راجحة في نفسها، ولا توجب انضمامها الى الواجب مزيه ولا نقصاناً وحزاة فيه . كما قد توجب المزية فيه كالصلاة في المسجد . وربما توجب الحزاة وان لم تكن في نفسها مرجوحة، كالصلاة في الحمام، فان الكون هناك وان لم يكن مرجوحاً في نفسه، إلا أنه غير مناسب لأن يتحقق في ضمنه ما هو معراج المؤمن، فيوجب حزاة فيها من دون أن يكون الواجب مقيداً بشيء من ذلك وجوداً ليكون شرطاً، أو عدماً ليكون مانعاً . بل مع عدم دخل شيء من تلك الخصوصية في الواجب، منها ما لا يوجب تخصص الواجب مزية فيه ولا منقصة . ومنها ما يوجب المزية . ومنها

ما يوجب المنقصة .

وهذا الذي ذكرناه في القيود يجري في الامور المستقلة أيضاً كالقنوت ، فان انضمام الواجب ببعضها قد يوجب مزية في الواجب ، كما قد يوجب منقصة فيه ، وربما لا يوجب شيئاً من الأمرين . هذا من دون ان يكون لها دخل في الواجب ، أو يكون جزءاً له اصلاً ، فالجزء المستحب ليس إلا كالشرط المستحب مما يوجب انضمامه الى الواجب مزية فيه من دون ان يكون دخیلاً فيه .

وعلى هذا ليس الدخول في الجزء المستحب محققاً لعنوان التجاوز ، لما عرفت من أن المراد بالتجاوز هو التجاوز عن محل المشكوك ، إذ لا معنى لتجاوزه بنفسه مع فرض الشك في اصل وجوده ، وهو انما يكون فيما اذا كان السبق في المشكوك فيه على ما دخل فيه معتبراً . وذكرنا ان الجزء المستحب ليس جزءاً حقيقة ليكون سبق الاجزاء السابقة عليه معتبراً فيها ، ولم يتقيد المشكوك فيه بالتقدم على ذلك الأمر المستحب .

نعم القنوت اعتبر تأخره على القراءة المشكوك فيها على الفرض إلا أنه لا يكفي في صدق التجاوز كما تقدم .

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اذا شك في تكبيرة الاحرام بعد الدخول في الاستعاذة ، فانه لا بد من الاعتناء به . ويترتب على ما ذكرنا اثر مهم في فروع العلم الاجمالي .

وأما الدخول في مقدمات الجزء الآخر ، فالأقوال في تحقق التجاوز به ثلاثة . ثالثها ما ذهب اليه صاحب المدارك من التفصيل بينا اذا شك في الركوع بعد الهوي الى السجود فلا يعتني بالشك ، وبين ما اذا شك في السجود بعد ما نهض للقيام فلا بد من الاعتناء به .

وأورد عليه في الحقائق بأنه من الجمع بين متناقضين ، فان الدخول في

مقدمة الجزء الآخر ان كان محققاً للتجاوز لزم الغاء الشك في الموردين ، وإلا لزم الاعتناء به كذلك .

وفيه ما لا يخفى ، فان المقام ليس من قبيل الأحكام والملازمات العقلية التي لاتقبل التخصيص . وقد استظهر صاحب المدارك هذا التفصيل من روايتين واردتين في المقام :

احدهما : صحيحة زرارة الواردة في من شك في السجود بعدما نهض وقبل ان يستوي قائماً من أنه يسجد .

والثانية : رواية عبد الرحمن فيمن شك في الركوع بعد ما اهوى الى السجود ، فقال عليه السلام « قد ركع » واستفاد من الثانية الغاء الشك في الركوع بعد الشروع في الهوي . فناقشة الحقائق بلا وجه ، خصوصاً على مسلكه عليه السلام .

ولكن الصحيح هو الاعتناء بالشك في كلا الموردين . أما على القاعدة فواضح ، لأن مقدمات الاجزاء ليست بأمور بها ، لخلو الأخبار الواردة في بيان الأجزاء عنها . بل يستحيل ذلك ، لأنها مما لا بد منها ، كالهوي والنهوض ، لاستحالة الطفرة أو عجزنا عنها ، ومعها كيف يعقل تعلق الأمر بها شرعاً ، فليس لها محل شرعي فضلاً عن اعتبار تقدم الجزء السابق عليها ، فلا يتحقق بها عنوان التجاوز أصلاً .

وهكذا بملاحظة الرواية أعني رواية عبد الرحمن ^(١) . لا لما ذكره الميرزا عليه السلام من ان رواية عبد الرحمن مطلقة ^(٢) ، لأن قوله « أهوى الى السجود » مطلق يعم فرض الوصول الى السجود وعدمه ، فيقيد اطلاقه برواية اسماعيل بن جابر ، فان قوله فيها « ان شك في الركوع بعد ما سجد أو في السجود بعدما قام » يدل على

(١) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٦ .

(٢) اجود التقريرات : ٢ / ٤٧٤ .

الاعتناء بالشك في ما اذا شك في الركوع ولم يدخل بعد في السجود .

فانه فاسد ، وذلك لعدم ثبوت المفهوم لهذه الرواية ، وهي غير قابلة للتقييد ، لأنَّ الجملة الشرطية فيها مسوغة لبيان الموضوع ، فان الرواية لو كانت هكذا ، إن كان شكه في الركوع بعد ما سجد لا يعتني به ، لكان لثبوت المفهوم وجه ، إلا انها ليست كذلك ، بل الموضوع فيها اذا شك في الركوع بعد ما سجد ، ومفهومه عدم تحقق الشك في الركوع بعد ما سجد . وهذا نظير ما ذكرناه في آية النبأ على ما تقدم تفصيله ، ففهم الشرط غير ثابت فيها . نعم مفهوم الوصف موجود ، إلا انه غير معتبر .

بل لعدم ثبوت الاطلاق لرواية عبد الرحمن بالاضافة الى ما قبل الوصول الى السجود ، حيث عبر فيها عن الهوي بصيغة الماضي ، فانها هكذا «اهوى الى السجود وشك في الركوع» ومن الظاهر ان صيغة الماضي للتحقيق والمضي ، وتحقيق الهوي ومضيه لا يكون إلا بالوصول الى السجود ، فلا يقال : أهوى الى السجود إلا بعد وصوله اليه . واذا كان الشك في حال الهوي يعبر بصيغة المضارع ، فيقال : يهوى الى السجود ، ويشك في الركوع .

وبالجملة ظاهر قوله ﷺ «اهوى الى السجود وشك في الركوع» ان الشك كان بعد الهوي وتحقيقه ، وهو لا يكون إلا بالدخول في السجود ، وهذا بخلاف ما اذا كان التعبير بصيغة المضارع ، بأن كان هكذا «يهوي الى السجود وشك» فانه ظاهر في كون الشك في حال الهوي .

ومع التنزل فلا أقل من الاجمال ، فلا ينعقد للرواية اطلاق لما اذا كان الشك في حال الهوي ليمسك به صاحب المدارك للتفصيل بين الهوي والنهوض .

ثم في المقام فرع لا بأس بالتعرض له . وهو أنه اذا قام المصلي عن الهوي فشك في أنه هل وصل في انحنائه الى حد الركوع ، أو لم يركع ، هل يكون شكه

ملغى أو لا ؟ ذكر في الحقائق انه لابد فيه من الاعتناء بالشك نصاً وفتوى .
والظاهر ان نظره الى رواية عمرو الحلبي وغيرها مما ورد في الاعتناء بالشك في
الركوع في حال القيام .

ولكن الصحيح ان الشك فيه ملغى ، لصدق التجاوز فيه ، إذ المفروض ان
القيام الذي هو فيه قيام بعد الهوي ، ومن الظاهر ان الركوع مقيد بالسبق عليه ،
فيصدق عنوان التجاوز فيه ، ويكون مورداً لتلك القاعدة . هذا مضافاً الى ان
رواية فضيل بن يسار مصرحة بالغاء الشك في الفرض ، فانه ذكر فيها ان الرجل
يستتم قيامه فيشك في انه ركع أو لم يركع ، فحكم عليه بأنه يركع ، فيكفي النص
الخاص على الغاء الشك في المقام مع ما عرفت من شمول الاطلاقات له أيضاً .

وأما ماورد في النصوص والفتاوى من الاعتناء بالشك في الركوع في حال
القيام فهو فيما اذا كان المصلي قائماً وشك في انه ركع أم لا ، ولم يعلم بكون قيامه قيام
بعد الهوي الى الركوع أو قبله وهو القيام المتصل بالقراءة . وفي الظاهر عدم تحقق
عنوان التجاوز فيه ، فيكون الشك شكاً في المحل ، لابد من الاعتناء به . وهذا
بخلاف ما اذا علم بأن القيام الذي هو فيه قيام بعد الهوي الى الركوع ، فانه محقق
لعنوان التجاوز ، فيكون مورداً لقاعدته .

الجهة الخامسة:

الأخبار الواردة في المقام هل هي مختصة بما اذا كانت الغفلة محتملة ، أو تعم
ما اذا كانت الغفلة متيقنة ؟

وبعبارة اخرى : القاعدة مختصة بما اذا احتمل الفاعل كونه اذكر حين
الامتثال ، أو تعم ما اذا كان عالماً بكونه غافلاً حين العمل وكانت الصحة لمجرد
احتمال المصادفة الواقعية ؟ كما اذا كان المتوضيء بيده محبس ، وعلم بعد الوضوء
بأنه لم يحركه حين غسل اليد لغفلته عن ذلك ، ولكن احتمل وصول الماء تحته

لكثرة الماء مثلاً. أو علم بعد الغسل بوجود حاجب في بدنه وانه كان غافلاً عنه حين الغسل، ولكنه احتمل وصول الماء تحته، أو زواله حين الغسل اتفاقاً. ذهب جمع - منهم الميرزا - الى جريان القاعدة في كلا الفرضين، تمسكاً باطلاق الأدلة.

ولكن الصحيح : اختصاصها بصورة احتمال الذكر حين الامتثال، وعدم جريانها عند القطع بالغفلة.

أولاً : لقصور الاطلاقات عن الشمول لفرض اليقين بالغفلة، لما ذكرنا من ان مفادها ليس حكماً تعدياً، بل المستفاد منها كون القاعدة امارة نوعية على تمامية العمل، لأن احتمال الاخلال العمدي مفروض العدم، واحتمال الاخلال عن سهو أو غفلة ساقط، لأن المشغول بالعمل نوعاً يكون حين اشتغاله به أذكر للخصوصيات المتعبرة فيه، ثم بعد الفراغ قد يشك في ذلك ويغفل عنها، فيكون احتمال الغفلة ساقطاً من جهة الظن النوعي. وعليه فلا تعم موارد اليقين بالغفلة، بل تختص بموارد احتمالها.

وثانياً : ان العلة المذكورة في رواية الوضوء وهي قوله ﷺ «هو حين يتوضأ اذكر»^(١) وفي ما ورد في عدد الركعات من أنه حين ما ينصرف أي يسلم أقرب الى الحق تكون قابلة لتقييد الاطلاقات على فرض تحققها. وظهور الجملتين عرفاً في العلية التي يدور مدارها الحكم غير قابل للانكار.

وما ذكره الميرزا من ان هذه الجملة حكمة، وليست بعلة، فلا تكون مطردة^(٢)، وقد بنى ذلك على ما ذكره في الفرق بين العلة والحكم في بحث اللباس المشكوك، غير تام، لعدم تمامية ذاك المبنى على ما بيناه في محله، بل الميزان في العلية

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

(٢) اجود التقريرات : ٤٨١/٢.

وعدها بظهور اللفظ عرفاً . وظهور الحملتين في العلية غير قابل للإنكار ، فتقيد بهما الاطلاقات .

ثم انه قد يستدل على الغاء الشك بعد الفراغ مع العلم بالغفلة بما رواه في الوسائل في باب الوضوء مسنداً ، وروى في غيره مرسلأً عن الصادق عليه السلام ما مضمونه أنه سئل عن من في يده محبس فيغتسل أو يتوضأ فأمر عليه السلام بأنه يحوله في الغسل ويديره في الوضوء واذا نسيه حتى صلى فلا أمره بالاعادة (١) . فيتوهم دلالتها على الغاء الشك في صحة الوضوء والغسل لمجرد احتمال وصول الماء الى المحل في نفسه مع اليقين بالنسيان عن تحويل المحبس أو ادارته وايصال الماء تحته .

ولكن الظاهر عدم دلالته على ذلك . بل هذا الفرض داخل تحت ماورد من لزوم الاستبان بوصول الماء الى البشرة ولو بالاعادة . وذلك لأن ظاهر الرواية على مايستفاد من تخصيص التحويل بالغسل والادارة بالوضوء انها أمران معتبران في الغسل والوضوء ، وإلا لم يكن وجه للاختصاص ، لا مكان ايصال الماء الى البشرة بالعكس أو بغير ذلك . ولكن يعلم من نفس الرواية ومن الخارج بعدم وجوب ذلك ، فيحمل على الاستحباب ، فيكون تحويل المحبس للمغتسل ، وادارته للمتوضئ مستحباً .

وعليه فعدم وجوب الاعادة اذا نسي ذلك حتى صلى لا يكون من جهة جريان قاعدة الفراغ مع العلم بالغفلة ، بل لاربط له بالقاعدة اصلاً ، فمورد الشك في وصول الماء الى البشرة مع اليقين بنسيان تحويل المحبس الذي هو مانع عن وصول الماء لضيقه داخل تحت ما دل على الاعادة حتى يستيقن بوصول الماء .

ثم ان صور الشك في صحة العمل ثلاثة . لأن الشك فيها قد يكون من جهة

الشك في تحقق الأمر الذي هو فعل المولى . وقد يكون من جهة الشك في انطباق المأمور به على المأتي به بعد العلم بأصل الأمر وبما تعلق به .

وبعبارة اخرى : صحة العمل في الخارج متقوم بأمرين :

أحدهما : ثبوت الأمر الذي هو فعل المولى .

ثانيهما : انطباق ماتعلق به على المأتي به .

فالشك في الصحة ، تارة : يكون من الناحية الاولى ، أي ناشئاً من فعل المولى مع احراز ما أتى به خارجاً ، كما اذا اغتسل من اعتقد الجنابة ثم شك في صحة غسله من جهة الشك في انه كان مأوراً به أي كان جنباً أو لا . واخرى : يكون الشك في الصحة ناشئاً من الناحية الثانية ، أي من جهة الشك في انطباق المأمور به على ما أتى به خارجاً بعد احراز الأمر .

ثم الشك في الانطباق قد يكون فيما يرجع الى فعل اختياري للعبد ، كما هو الغالب . واخرى : فيما هو خارج عن تحت اختياره ، ويعبر عنه بما اذا كانت صورة العمل محفوظة ، كما اذا علم بأنه صلى الى جهة خاصة ، وكان حين العمل ملتفتاً وتيقن بكون القبلة في تلك الجهة ، أو كان الالتفات محتملاً ، إلا أنه بعد الصلاة يشك في ان الكعبة كانت في تلك الجهة المعلومة التي صلى اليها أو لا ؟ ففي مثل ذلك ما أتى به في الخارج معلوم ، والشك انما هو في مجرد المصادفة الواقعية وكون تلك الجهة هي القبلة . فهذه صور ثلاثة .

أما الصورة الاولى : وهي ما اذا كان الشك في الصحة من جهة الشك في الأمر ، فلا ينبغي الشك في خروجها عن مورد الاخبار ، فانها ناظرة الى اصلاح فعل المكلف ، لا الى فعل المولى ، وان ما أتى به المكلف لم يكن فاسداً . وأما ان المولى أمر أو لم يأمر فالروايات اجنبية عنه .

ومن هذه الصورة ما اذا صلى المكلف تام الأجزاء والشرائط ، وكانت صورة

الصلاة التي أتى بها محرزة ، إلا أنه شك في صحتها من جهة الشك في ثبوت الأمر ، لاحتمال عدم دخول الوقت .

وأما الصورة الثانية : وهي ما اذا كان الشك في الانطباق فيما يرجع الى اختيار المكلف ، فهي القدر المتيقن من مورد الروايات .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما اذا كان الشك في الانطباق لأمر خارج عن اختيار المكلف ، فالظاهر أيضاً أنصراف الأخبار عنها ، لما عرفت من أن مفادها ليس تعديداً ، وإنما هو اشارة نوعية من جهة أن الفاعل حين الاشتغال بالعمل يكون اذكر ، ولا يغفل عن الاتيان بما يعتبر فيه ، ومن الظاهر أن الأذكية حين العمل اجنبية عن المصادفة الواقعية وعدمها ، بداهة أنها لا توجب كون الكعبة في الجهة التي صلى إليها ، وإنما هي اشارة بالاضافة الى ما هو فعل اختياري للفاعل ، فان اذكريته حين الاشتغال تقتضي عدم الاخلال به ، وهذا واضح .

نعم قد يكون العمل بحسب الظاهر صورته محرزة ، ويكون الشك فيه فيما هو خارج عن اختيار المكلف ، إلا أنه بالدقة يرجع الى ما هو فعل اختياري له ، كما اذا علم بأنه صلى مدة بلا سورة ، ثم شك في صحتها كذلك ، فان صروة العمل ظاهراً محفوظة ، إلا أن الشك في صحتها وفسادها بالدقة ناش عن أن ما أتى به من الصلاة بدون السورة هل كان فيها مستنداً الى فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حتى لا تكون فاسدة ، أو كان بدون استناد إليها لتكون فاسدة . ومن الظاهر أن الاسناد وعدمه فعل اختياري للمكلف ، فتجري في مثله قاعدة الفراغ .

ومن هذا القبيل ما اذا علم المسافر بأنه صلى تماماً ولكن احتمل أنه قصد الإقامة فأتم صلاته ، فان هوية العمل بحسب الظاهر ولو كانت محرزة ، إلا أن منشأ الشك ليس إلا قصد الإقامة ، الذي هو فعل اختياري للمصلي .

وبالجملة في الصورة الاولى لا مجال للقاعدة جزماً . وفي الثانية تجري

جزماً . وفي الثالثة الظاهر عدم الجريان ، لانصراف الأدلة عنها ، واختصاصها بما اذا كانت الأذكية امارة على الصحة ، وهو غير هذه الصورة .

الجهة السادسة:

لا اشكال في جريان قاعدة الفراغ اذا شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه ، سواء كان منشؤه الشك في وجود بعض اجزائه ، أو الشك في تحقق بعض شرائطه ، لاطلاق الأدلة .

وأما قاعدة التجاوز فيما اذا شك في صحة العمل في الأثناء ، فان كان منشؤه الشك في وجود الجزء السابق ، فلا ريب في جريانها اذا كان محل الجزء المشكوك فيه متجاوزاً بالدخول في الغير المترتب عليه شرعاً على ما تقدم تفصيله .

وأما إن كان منشأ الشك الشك في تحقق شرط الجزء السابق ، ففي جريان القاعدة تفصيل . وذلك لأن الشرائط المعتبرة في العمل كالصلاة على قسمين :

أحدهما : ما يكون معتبراً في خصوص الأجزاء دون الأكوان المتخللة فيها ، كالاستقرار ، فانه غير معتبر في الاكوان المتخللة بين اجزاء الصلاة . ومن هذا القبيل النية بكلا معنيها بمعنى قصد القرية ، وبمعنى قصد عنوان العمل ، فان القرية والاضافة الى المولى انما يعتبر في افعال الصلاة . وهكذا قصد عنوان صلاة الظهر مثلاً ، فان الافعال لا بد وان يؤتى بها بذلك العنوان ، وأما الاكوان المتخللة بينها فلا يعتبر فيها شيء من الأمرين .

ومن هنا اذا عدل المصلي في الأثناء عن قصده ، ثم بدى له الاتمام ، صحت صلاته على خلاف . ولكن لا خلاف في ذلك في الوضوء اذا عدل المتوضىء عن قصده في الاثناء ثم بدى له اتمامه . نعم اذا عدل في اثناء الصوم عما نواه بطل ، ولا يمكن اتمامه بعد ذلك ، لأن الامساك في كل آن جزء من الصوم ، لا بد من وقوعه مع النية ، فاذا لم يقع كذلك بطل ، فهو خارج عن محل الكلام .

وبالجملة الاستقرار والنية انما يعتبران في افعال الصلاة دون اكوانها .

ثانيهما : ما يكون معتبراً في العمل مستمراً من مبدئه الى منتهاه ، كالاستقبال والطهارة .

ثم المشكوك فيه إن كان من قبيل الثاني ، فان كان للشرط المزبور محل شرعي قد مضى حين الشك وتجاوز جرت فيه قاعدة التجاوز ، كما في الاقامة ، فانها معتبرة في الصلاة مستمراً ، ولا بد أن تكون الصلاة من اولها الى آخرها مسبوقة بالاقامة على ما هو الصحيح ، وذهب اليه جملة من المتأخرين ، ولكن عين لها محل شرعي ، وهو قبل الشروع في الصلاة ، فاذا شك المصلي في أثناء الصلاة في أنه أتى بالاقامة أو لم يأت بها يصدق أنه تجاوز محلها ومضى ، فتجري فيها القاعدة ، ويكون الشك فيها ملغى .

وأما إن لم يكن للشرط المشكوك فيه محل شرعاً ، فان كان المكلف محرراً له في حال الشك ، وكان شكه فيما مضى من الأجزاء جرت القاعدة أيضاً ، لصدق المضي بالاضافة الى الأجزاء السابقة وما اعتبر فيها ، كما اذا فرضنا ان المصلي حين الشك يعلم بأنه الى القبلة ، ولكنه يشك في وقوع الاجزاء السابقة اليها . وأما اذا لم يكن محرراً للشرط حين الشك أيضاً ، فبالنسبة الى الحال الفعلي لا يصدق عنوان المضي والتجاوز ، بل يكون المحل باقياً ، ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاحراز . وبما ذكرناه ظهر الحال فيما اذا شك في النية ، كما اذا أتى المكلف بصلاة الظهر ، ثم شرع في صلاة اخرى ، وفي الاثناء شك في أنه نوى بالثانية أيضاً صلاة الظهر لتكون فاسدة ، أو نوى بها العصر لتكون صحيحة . فان كان حين الشك ناوياً للعصر ، وكان شكه في انه نواه في الركعة السابقة أو لا ، جرت فيه قاعدة التجاوز ، لصدق عنوان المضي والتجاوز . وأما اذا لم يكن محرراً للنية حين الشك أيضاً ، فلا يصدق المضي بالقياس الى حال الشك ، فلا مجال لجريان القاعدة .

وأما الشك في الطهارة، فإن قلنا : بأنها عبارة عن نفس الأفعال، وهي الشرط في الصلاة، فيكون حالها حال الإقامة، حيث اعتبر فيها محل شرعي، فإذا شك فيها بعد تجاوزه جرت فيه قاعدة التجاوز. وأما بناءً على ما ذهب إليه بعض من أن الشرط هي الطهارة المعنوية المحاصلة من تلك الأفعال، لاسناد النقض إليها في الاخبار، ولا يصح اسناده إلا إلى ما فيه بقاء واستمرار، والأفعال لا تكون قابلة للبقاء، أو إذا قلنا : بأن الشرط نفس الأفعال لكن لا بوجودها الحدوثي، بل بوجودها الاستمراري ولو اعتباراً، كما هو الصحيح، فيجري فيها القسمان المتقدمان. فإن كان المصلي حين الشك محرزاً للطهارة وكان شكه منحصراً بما تقدم من الاجزاء، صدق عنوان التجاوز، وجرت فيه القاعدة. وإن كان شاكاً في ذلك حتى حين الشك، فالمضي والتجاوز غير متحقق بالإضافة إلى حال الشك، فلا مجال لقاعدة التجاوز.

والحاصل : إذا شك في اقتران العمل بشرطه وعدمه بعد الفراغ عنه جرت فيه قاعدة التجاوز، وحكم بصحته، إلا أنه لا يترتب عليه الأثر بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، كما هو واضح. وأما إذا شك في ذلك في الأثناء، ففي جريان قاعدة التجاوز وعدمه تفصيل. فإذا كان الشرط مما يعتبر في الاجزاء دون الآتات المتخللة جرت قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، وحكم بصحتها، فإذا أمكن احراز الشرط بالنسبة إلى الاجزاء الاخر تم العمل وصح.

وإذا كان الشرط شرطاً مستمراً معتبراً حتى في الاكوان المتخللة من العمل، فإن كان من قبيل الشرط المتقدم، كالإقامة بالإضافة إلى الصلاة، والوضوء أيضاً بناءً على أن يكون نفس الأفعال شرطاً للصلاة، جرت فيه قاعدة التجاوز عند الشك فيه، فتصح الاجزاء السابقة، ويكفي ذلك في الاتيان بالأجزاء اللاحقة، بل الأعمال المتأخرة أيضاً. وذلك لأن نفس الشرط يكون مورداً للقاعدة، لصدق

عنوان التجاوز ومضي المحل عليه ، حيث انه مقيد بالسبق على اجزاء الصلاة ، كما انها مقيدة بتقدمه عليها ، لمكان الارتباطية ، كما في الاجزاء بعضها مع بعض ، فللشرط محل شرعي قد تجاوز على الفرض ، فتجري في نفسها قاعدة التجاوز ، ويحكم بتحقيقه ، فيترتب عليه الأثر بالقياس الى الاجزاء السابقة واللاحقة والاعمال الاخر المشروطة به .

وأما إن كان من قبيل الشرط المقارن ، ولم يكن له محل شرعي سابق على العمل ، كالظهور بناءً على أن الشرط ليس نفس الأفعال ، وانما هو عنوان متولد أو منتزع عنها المقارن للصلاة ، فلا مجال حينئذ لقاعدة التجاوز اذا شك في تحقيقه في الاثناء . وذلك لعدم صدق التجاوز على الآتات المتخللة حال الشك ، وقد فرضنا اعتبار الشرط فيها أيضاً .

وبهذا ظهر فساد ما افتي به بعض من الحكم بصحة الصلاة باجراء القاعدة في الاجزاء السابقة ، وتحصيل الطهارة للأجزاء اللاحقة ، فان نفس الآتات المتخللة الى أن يتطهر ليس بمتطهر ، لا تعبدًا ولا وجداناً .

وقد يقال : بامكان اجراء القاعدة على هذا الفرض أيضاً ، لأن الشك في الطهارة التي فرضناها شرطاً مقارناً مسبب عن الشك في الاتيان بالافعال قبل الصلاة وعدمه ، والسببية شرعية ، وقد تجاوز محل الافعال ، فتجري فيها قاعدة التجاوز ، ويترتب على ذلك صحة الاجزاء السابقة واللاحقة .

وفيه : ان الافعال على هذا المسلك ليست بواجبة شرعاً ، ولا بد من الاتيان بها قبل الصلاة عقلاً ، حيث ان تحصيل الشرط وهي الطهارة المقارنة لأول جزء من الصلاة لا يكون إلا بذلك ، فليس لها محل شرعي ، ولم تنقيد بالتقدم على اجزاء الصلاة شرعاً ليصدق التجاوز عن محلها بالدخول في اجزاء الصلاة .

وقد يقال : ان محلها الشرعي وان لم يتجاوز ، لعدم ثبوت محل شرعي لها ،

إلا أن تجاوز المحل العقلي كاف في جريان قاعدة التجاوز، لأنها ليست وظيفة عملية تعبدية، بل هي من الامارات على ما استظهرنا من الأدلة، والتعليل فيها وعموم العلة يقتضي جريانها عند تجاوز المحل العقلي أيضاً، لأن الأذكية النوعية في المحل العقلي أيضاً متحققة.

وفيه : ان القاعدة وان كانت من الامارات النوعية، إلا انها انما اعتبرت شرعاً في مقام الامتثال لا مطلقاً. وعموم العلة لا يقتضي التعدي إلا الى ما يكون مماثلاً لموردها، فالأذكية النوعية الكاشفة عن الاتيان بالمشكوك جعلها الشارع حجة في مقام امتثال المأمور به دون غيره.

ويؤيد الاختصاص أنه لم يتوهم أحد جريان قاعدة التجاوز بتجاوز المحل العادي، كما اذا فرضنا أن أحداً كان من عادته الصلاة في أول الوقت، فشك في يوم بعد تجاوزه، أو كان معتاداً بالاستنجاء بعد البول، فشك فيه بعد القيام عن البول، مع ان الأذكية النوعية متحققة في تجاوز المحل العادي أيضاً.

والحاصل : انه إذا شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه، لأجل احتمال الاخلال بشرط من شروطه تجري فيه قاعدة الفراغ، ويترتب عليها صحة ما أتى به دون ما لم يأت به بعد.

وأما إذا شك في ذلك في اثناء العمل، فان كان الشرط معتبراً في مجموع العمل حتى الاكوان المتخللة في البين، لا بد من الاعتناء بالشك، لعدم صدق التجاوز بالاضافة الى حال الشك.

وإن كان الشرط لمجموع العمل. فان كان من قبيل الشرط المقارن، جرت قاعدة التجاوز في الأجزاء السابقة دون اللاحقة. وإن كان من قبيل الشرط المتقدم، وكان له محل شرعي سابق على العمل، جرت القاعدة في نفس الشرط، لصدق تجاوز محله، وترتب عليه صحة الأجزاء السابقة واللاحقة والأعمال الآتية

أيضاً ، لأن الشرط على الفرض اعتبر فيه التقدم على جميع اجزاء العمل .
وقد يتخيل كون صلاة الظهر بالاضافة الى صلاة العصر من هذا القبيل ، فاذا فرضنا ان المصلي في اثناء اشتغاله بصلاة العصر شك في أنه هل أقي بالظهر أم لم يأت بها ؟ جرت قاعدة التجاوز في صلاة الظهر ، فلا يجب اعادتها ، وصحت صلاة العصر أيضاً ، لأن صلاة العصر مشروطة بصلاة الظهر كاشتراط الصلاة بالغسلات والمسحات .

وفيه : أولاً : ما ذكره الشيخ من ان الترتيب بين العصر والظهر شرط ذكري لا واقعي ، وليس العصر في فرض النسيان مشروطاً بأن تكون متعقبة بالظهر ، ولذا لو فرضنا ان المصلي نسي الاتيان بصلاة الظهر حتى أتم العصر صحت صلاته ، فامّا أن تحسب ظهراً ، كما صرح به في العروة لقوله عليه السلام « اربع مكان أربع » ^(١) واما تحسب عصرراً ، فيجب عليه الاتيان بالظهر بعد ذلك ، فليس لصلاة الظهر محل شرعي سابق على صلاة العصر في فرض النسيان ليصدق انه تجاوز محله ، بل لا يشك في صحة الصلاة حينئذ ليرجع الى قاعدة التجاوز أو غيرها .

وثانياً : نفرض ان الترتيب بين الصلاتين شرط واقعي ، إلا أنك قد عرفت ان صلاة الظهر غير مشروطة بالسبق على العصر ، ولذا تصح ولو لم يأت المكلف بصلاة العصر بعد ذلك عصياناً أو لموت ونحوه . بل صلاة العصر مشروط بالتعقب بالظهر ، لقوله عليه السلام « إلا ان هذه قبل هذه » ^(٢) فليس لصلاة الظهر محل شرعي ليصدق مع فوته عنوان التجاوز ، ففقتضى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب لزوم الاتيان بها .

وبعبارة اخرى : في صلاة الظهر حيثيتان : حيثية وجوبها النفسي ، وحيثية

(١) وسائل الشريعة : ٣ / باب ٦٣ من أبواب المواقيت ، ح ١ .

(٢) وسائل الشريعة : ٣ / باب ٤ من أبواب المواقيت ، ح ٢٠ .

وجوبها الشرطي . فمن حيث وجوبها النفسي ليس لها محل شرعي لتجري فيه قاعدة التجاوز ، فيكون مقتضى الاشتغال العقلي أو الاستصحاب البناء على عدم الاتيان بها ، فلا بد من اتيانها ، ومعه لا يترتب أثر على اجراء قاعدة التجاوز من حيث وجوبها الشرطي .

وأما الموالاة فتارة : يتكلم في الموالاة المعتبرة بين الأجزاء المستقلة . واخرى : بين اجزاء كلمة واحدة . وثالثة : بين كلمتين .

أما الموالاة المعتبرة بين الأجزاء المستقلة فلا بد وأن تكون شرعية ، ولذا لا تعتبر فيما لم يعتبرها فيه الشارع كالغسل ، فان كان الشك في تحققها بين الأجزاء السابقة كالركعة السابقة جرت قاعدة التجاوز فيه ، وحكم بتحققها ، وصحة ماتجاوز محله . وإن كان الشك فيها في غير الاجزاء السابقة فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز . نعم يجري استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل ، وهو خارج عن محل الكلام .

وأما الموالاة المعتبرة بين أجزاء كلمة واحدة وكلمتين فهي عقلية ، بل هي مقومة لتحقق الكلمة أو الكلام واستفادة المراد منها فاذا شك في تحققها لا محالة يرجع الشك الى وجود تلك الكلمة . مثلاً اذا كبر ، فشك في أنه فصل بين لفظ الله ولفظ اكبر أم لم يفصل ، بما ان الموالاة بينها مقومة لحقيقتها كان الشك في وجود التكبير ، وبما ان محلها باق لزوم الاعتناء بالشك . نعم ان كان الشك في الموالاة بين الكلمات التي جاز محلها جرت القاعدة فيها .

وبالجملة الموالاة تارة : تكون معتبرة شرعاً ، كالموالاة بين الأجزاء المستقلة . واخرى : يكون اعتبارها عقلياً ، كالموالاة المعتبرة بين الكلمات ، أو بين اجزاء كلمة واحدة المقومة لحقيقتها . أما الموالاة الشرعية ، فحالتها حال سائر الشرائط ان كان الشك فيها بعد تجاوز محلها ، كما اذا شك في اقتران الأجزاء السابقة

بها جرت فيه قاعدة التجاوز ، وإلا ففقتضى قاعدة الاشتغال هو الاعتناء بالشك ، إلا اذا قلنا : بأن المعتبر شرعاً بين الاجزاء هو عدم الفصل الطويل ، لا العنوان الوجودي ، فانه حينئذٍ يجري استصحاب عدم الفصل الطويل ، فيحكم بصحة الصلاة .

وأما الموالات العقلية فالشك فيها يرجع الى الشك في وجود المشروط ، فلا مجال فيه لقاعدة الفراغ أصلاً . وقاعدة التجاوز انما تجري فيما اذا شك في تحققها بين اجزاء الكلمة التي تجاوز محلها دون غيره .

وأما النية فما يكون معتبرة منها شرعاً ، وهي قصد القرية ، فحالتها حال سائر الشرائط المعتبرة شرعاً ، فان كان الشك فيها بعد تجاوز المحل ، كما اذا شك المصلي في انه أتى بالافعال السابقة رياء أو مع قصد القرية جرت القاعدة ، وحكم باقترانها مع قصد القرية . وإن كان قبل تجاوز المحل فلا بد من الاعتناء بالشك كما انها مورد لقاعدة الفراغ اذا كان الشك بعد الفراغ .

وأما ما يكون معتبرة منها عقلاً ، وهو قصد عنوان العمل المقوم لحقيقته ، فحاله حال الموالات العقلية . فان كان الشاك حين شكه محرراً له ، بأن كان قاصداً لعنوان صلاة العصر مثلاً ، وشك في أنه قصدها فيما مضى من اجزاء الصلاة أو اتى بها لتعليم الغير ولم يقصد العنوان ؟ جرت فيه قاعدة التجاوز . وإن لم يكن محرراً لذلك حين الشك ، فرجع الشك الى الشك في الوجود ، وأنه هل شرع في الصلاة أم لم يشرع فيها ، ومن الظاهر انه ليس مورداً لقاعدة التجاوز . ومقتضى الاستصحاب والاشتغال لزوم الاستيناف .

وبما بيناه من التفصيل ظهر فساد ما ذكره السيد في الفرع الأول ، مما جعله ختاماً للشكوك في كتاب العروة ، وهو انه اذا شك المصلي في اثناء صلاته انه قصد صلاة الظهر أو العصر . فان لم يكن عالماً بأنه صلى الظهر صحت صلاته ، ولا بد له

من العدول الى الظهر ، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب هو وجوب الظهر عليه ، فان كان ما بيده من الصلاة قد قصد بها الظهر فهو ، وإلا فبالعدول تحتسب ظهراً . وإن كان عالماً بأنه قد أتى بالظهر قبل ذلك ، فالعدول لوجه له ، فيحكم ببطلان صلاته ، حيث لا يعلم بأنه قصد عنوان العصر أم لم يقصد ذلك . وفيه : أنه في الفرض الثاني أيضاً تصح صلاته فيما اذا كان حال الشك قاصداً لصلاة العصر ، فانه تجري قاعدة التجاوز فيما سبقه من الأجزاء .

الجهة السابعة:

الظاهر اختصاص القاعدتين بما اذا كان الشك في الصحة من جهة احتمال الاخلال السهوي . ولا يجري شيء منهما اذا كان منشاء الشك احتمال الاخلال العمدي . وذلك لما ذكرناه من ان الغاء الشك فيها ليس حكماً تعديداً ، وانما هو من جهة ظاهر الحال ، وان المشغول بالعمل يكون حين اشتغاله به اذكر ، ونفس الأدلة منصرفة الى ذلك . مضافاً الى استفادته من التعليلين .

ومن الظاهر ان ظاهر الحال لا يقتضي عدم ابطال العمل عمداً . كما لا تقتضيه أذكريه الفاعل حين الاشتغال بالعمل ، فاذا احتمل المكلف بعد الفراغ أو في الأثناء أنه ترك ركوعاً من الركعة السابقة ، أو احتمل الصائم عند الغروب أنه شرب الماء عمداً في الصبح وأبطل صومه ، لا مجال للرجوع الى قاعدة التجاوز ولا الفراغ ، بل لا بد له من الرجوع الى أصل آخر . فان كان المشكوك فيه مما اعتبر وجوده في العمل كان مقتضى الاستصحاب فساد العمل . وإن كان مما اعتبر عدمه فيه كان مقتضى الاستصحاب صحة العمل ، كما في الصوم .

اصالة الصحة

- الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ
- مدرك اصالة الصحة
- مثبتات اصالة الصحة ولوازمها العقلية
- تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب

اصالة الصحة

والمعروف جريانها في الجملة . ويقع الكلام فيها من جهات :

الجهة الاولى : في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ، وهو من ناحيتين :

احدهما : ان قاعدة الفراغ انما تجري في فعل الفاعل نفسه . واصالة الصحة

تجري في فعل الغير .

ثانيتهما : ان القاعدة يختص جريانها بما اذا كان الشك بعد الفراغ عن العمل ،

غايته عممنا ذلك من حيث الفراغ عن العمل المركب ، وعن اجزائه . واصالة

الصحة تجري فيه ، وفيما اذا كان الشك في الأثناء ، فاذا رأينا أن أحدا يصلي على

الميت ، وفي اثناء صلاته شككنا في ان الميت وضع على الأرض مقلوباً أو كما هو

اللازم ، يحمل فعله على الصحة ، بناءً على جريانها . فالفرق بينهما انما هو في ان

القاعدة مختصة بفعل الفاعل نفسه ، ولا تجري إلا بعد الفراغ عن العمل ، بخلاف

اصالة الصحة .

الجهة الثانية : في بيان مدرك اصالة الصحة . تارة : يراد من الصحة فيها

الحسن ، ويقابله القبح والحرام ، فاذا شك في ان ماصدر عن الغير كان قبيحاً أو

حسناً يحمل على الحسن بمقتضى اصالة الصحة . واخرى : يراد بها المؤثر ، ويقابله

الفاسد .

أما اصالة الصحة بالمعنى الأول ، أي حمل فعل الغير على الحسن دون

القبیح ، فلا تستلزم صحته بالمعنى الثاني ، أي ترتب الأثر عليه ، كما هو واضح .

ويدل عليها الكتاب والسنة، إلا أن موضوعها فعل المؤمن دون غيره .

وأما اصالة الصحة بالمعنى الثاني، أي بمعنى ترتب الأثر في المعاملات بالمعنى الأخص، بل بمعناها الأعم منها ومن الايقاعات، بل الأعم من ذلك ومن التوصليات، بل في العبادات أيضاً، فقد استدل عليها بوجوه :

الوجه الأول : الاجتماع واتفاق الأصحاب على اجرائها عند الشك في الصحة، فإذا ترافع شخصان في صحة معاملة وفسادها، كان المدعي من يدعي الفساد، وعليه الاثبات. وأما مدعي الصحة فهو مستريح عن ذلك، لأن قوله موافق لاصالة الصحة .

وفيه : ان تحصيل الاتفاق في كل مورد بخصوصه مشكل جداً، وكونه تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم أشكل .

الوجه الثاني : قوله سبحانه ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) وقوله تعالى ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض﴾^(٢) بدعوى : ان الخطاب يعم جميع المكلفين، وعمومه يقتضي ان يرتب كل أحد آثار الصحة على فعل غيره .

وفيه : أولاً : ان الدليل أخص من المدعى، لاختصاصه بالعقود، ولو بمعناها اللغوي الشامل للايقاع دون الاصطلاحي .

وثانياً : بينا في محله ان الخطاب فيها متوجه الى الملاك دون غيرهم .

وثالثاً : ان التمسك بهما في موارد الشك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لورود مخصصات كثيرة عليهما، ويحتمل كون الصادر منها، والتمسك بالعام في الشبهات المصدقية غير جائز .

الوجه الثالث : التعليل الوارد في بعض اخبار امارية اليد عن الملك،

(١) المائدة : ١ .

(٢) النساء : ٢٩ .

قوله ﷺ «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» إذ كما ان اليد لو لم تكن كاشفة عن الملك، واحتاج اثبات مالكية كل من يبيع شيئاً الى قيام البينة على ذلك، اختلت الأسواق، كذلك اذا لم تجر اصالة الصحة في فعل الغير، وكلما شك في ترتب الأثر على المعاملة الصادرة من الغير جرى استصحاب عدم ترتب الأثر المرغوب منها، اختل النظام، ولزم جواز تزويج زوجات الناس، وعدم جواز شراء أموال الناس واستيجارها منهم، وهو واضح الفساد.

وهذا الوجه وإن كان تاماً في الجملة إلا أنه غير جار في جميع الموارد، مثلاً عدم جريان اصالة الصحة في غسل الثوب لا يلزم منه هرج ولا مرج.

الوجه الرابع : وهو العمدية، وهو قيام سيرة العقلاء الى زمان الأئمة ﷺ على اجراء اصالة الصحة في فعل الغير. كما ان سيرة المتدينين أيضاً قائمة على ذلك في المعاملات والعبادات، ولم يرد عنها ردع من الأئمة ﷺ، فتكون ممضاة، فتكون اصالة الصحة معتبرة مطلقاً.

الجهة الثالثة : هل الصحة المترتبة على اصالة الصحة في فعل الغير هي الصحة عند الفاعل، أو الصحة الواقعية ؟ الظاهر هو الثاني، لعدم ترتب الأثر على صحة العمل بنظر الفاعل ما لم يكن صحيحاً بنظر الحامل. والسيرة جارية على ترتيب الحامل آثار الصحة على فعل الغير، فاذا فرضنا ان الفاعل يرى جواز تغسيل الميت ارتقاساً، فاجراء اصالة الصحة في تغسيله لا يوجب سقوطه عن الحامل.

ثم موارد حمل فعل الغير على الصحة على صور :

الاولى : أن يكون الحامل عالماً بجهل الفاعل بالمسألة حكماً أو موضوعاً.

الثانية : أن يكون جاهلاً بذلك.

الثالثة : أن يكون عالماً بعلمه بالمسألة.

أما الصورة الاولى : فكما اذا علمنا بأن المتعاملين لا يعلمان حكم الربا ، ولكن مع ذلك احتملنا ان المتأثرين في الجنس من الموزون لم يزد أحدهما على الآخر من باب الاتفاق . والظاهر عدم تحقق السيرة على الحمل على الصحة في مثل ذلك .

ومن هذا القبيل الجهل بالموضوع ، سواء كان عذراً للفاعل أو لم يكن ، لاقتراحه بالعلم الاجمالي ، كما اذا علمنا بان المشتري لا يعلم بأن أحد اللحمين ميتة ، فاشترى احدهما ، واحتملنا كون ما اشتراه من باب الصدفة هو المذكي .

أما الصورة الثانية : فالظاهر جريان اصالة الصحة فيها ، لقيام السيرة على الحمل على الصحة في مثل ذلك . بل أغلب مواردها من هذا القبيل .

وأما الصورة الثالثة : فتارة : ينحل حكم المسألة بحسب نظر الحامل والفاعل ، بأن كان أحدهما مقلداً للآخر ، أو مقلدين لشخص واحد . وهذا هو المتيقن من مورد اصالة الصحة .

واخرى : يختلف الحكم بالتباين بحسب نظريهما ، بمعنى ان ما يراه الحامل شرطاً يراه الفاعل مانعاً ، كما اذا كان الفاعل مسافراً الى اربعة فراسخ ، ويريد الرجوع ليومه ، ويرى كونه موجباً لقصر الصلاة ، والحامل لا يراه موجباً له ، فان الركعتين الأخيرتين بنظر الفاعل شرط ، وبنظر الحامل مانع . وفي مثله لاجمال لاصالة الصحة ، فان حمل فعل الغير على الوجه الحسن المشروع ينافي حمله على ما يراه فاسداً ، ولو كان هو الصحيح بنظر الحامل .

وثالثة : لا يكون اختلاف الحكم بالتباين ، بل يرى الحامل شيئاً شرطاً في العمل ، ولا يراه الآخر شرطاً ، كالسورة في الصلاة ، ولا مانعاً . وفي مثله وان امكن اجراء اصالة الصحة ، كما ذكره الشيخ ^(١) ، إذ يحتمل ان الفاعل أتى بذلك الشرط

وان لم يره شرطاً ، من باب كونه أفضل الأفراد ، وليس حمل فعله على ذلك منافياً لحمله على الوجه الحسن ، إلا ان السيرة لم يثبت قيامها على الحمل على الصحة في هذه الصورة ، فلا يجوز للحامل الايتام بصلاة الفاعل حينئذ .

نعم اذا فرضنا ان ما يراه الحامل شرطاً لم يكن من الأركان ، ولم يكن الاخلال به عن غير عمد موجباً للبطلان ، كالتسبيحات الأربع ، حيث ان الاخلال بها لا يوجب الاعادة ، لحديث لاتعاد ، ولو تبدل رأي المصلي بعد الفراغ عن الصلاة ، كانت صلاته صحيحة واقعاً ، ولو علم المأموم بأنه تركه ، فضلاً عما اذا احتمل الترك فيجوز الايتام .

لكن لا يجري هذا في السورة ، لأن المأموم مكلف بالقراءة ، والامام يتحملها عنه ، فاذا فرض انه لم يقرء السورة ، لأنه لا يراه واجباً ، لم يسقط عن المأموم ، فلا يجوز له الايتام إلا بعد ركوع الامام وسقوط القراءة .

الجهة الرابعة : قد يكون العمل الواقع خارجاً من عقد أو ايقاع أو غير ذلك مما احرز صحته التأهلية ، بمعنى قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، وقابلية المورد لوقوعه عليه شرعاً وعقلاً ، ويشك في صحته الفعلية من بقية الجهات ، كاحتمال فقدانه لشرط ونحوه مما اعتبر فيه . وهذا هو القدر المتيقن من مورد جريان اصالة الصحة .

وقد يكون الشك فيه من جهة الشك في قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، أو المورد لوقوعه عليه . وهذا هو مورد الخلاف بين العلامة والمحقق الثاني وبين شيخنا الأنصاري .

ثم القابلية المشكوكة قد تكون مما اعتبرها العقلاء في الفاعل ، كما اذا شكنا في صحة البيع الصادر من أحد لاحتمال ان لا يكون مميزاً ، فان عقد الصبي غير المميز ليس صحيحاً عند العقلاء ، أو في المورد ، كما اذا شكنا في صحة بيع لاحتمال

أن لا يكون المبيع مالاً أو خنفساء مثلاً، بناءً على اعتبار المالية فيه عقلاً. ويحتمل أن يكون هذا هو مورد الخلاف بين المحقق والعلامة وبين الشيخ .

وقد تكون مما اعتبرها الشارع فقط في الفاعل، كما اذا شك في صحة عقد لاحتمال عدم كون العاقد بالغاً، فان اعتبار البلوغ انما هو بدليل شرعي لقوله ﷺ «حتى يحتلم»^(١) وليس معتبراً عند العقلاء، أو في المورد، كما اذا شككنا في صحة البيع لاحتمال كون المبيع خمرأ أو خنزيراً، فان كلا منهما مال عرفاً إلا ان الشارع منع عن بيعه .

والظاهر ان الخلاف المذكور جار حتى في ما اذا كان الشك في ما اعتبر في قابلية الفاعل أو المورد شرعاً، وان احتمل اختصاصه بما اعتبر في ذلك عقلاً. ويشهد للعموم تمثيلهم لمورد الشك في القابلية بما اذا شك في بلوغ العاقد، وانه لا يكون مورداً لاصالة الصحة .

وبالجمله ذهب المحقق والعلامة^(٢) الى اختصاص اصالة الصحة بما اذا كانت الصحة التأهيلية محرزة، وكان الشك في الصحة الفعلية، وأنها لا تجري فيما اذا كان الشك في الأركان أعني القابلية. وذهب الشيخ الى التعميم، وانه جارية .
والصحيح : مذهب اليه المحقق والعلامة .

ويظهر ذلك بالرجوع الى بناء العقلاء وسيرتهم، فاننا نرى بالوجدان ان أحداً اذا باع مالاً لم يكن تحت يده، واحتملنا كونه مالكاً أو وكيلأ أو أجنبياً، ليس بناء العقلاء على حمل فعله على الصحة، والحكم بكونه مالكا للبيع، وترتيب آثار الصحة على بيعه . وكذا اذا طلق أحد زوجة غيره، واحتملنا كونه وكيلأ عن الزوج أو كونه أجنبياً، ليس بناء العقلاء على مباينة الزوجة عن زوجها بمجرد ذلك، ولا

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١ .

(٢) القواعد : ١٧٧ . والتذكرة : ٨٧ / ١ .

يخطبونها ولا يتزوجون بها بمجرد حمل فعل المطلق على الصحة . هذا من حيث الشك في قابلية الفاعل .

وهكذا اذا شك في قابلية المورد ، كما اذا شككنا في صحة صلاة من يصلي على الميت ، لاحتمال ان لا يكون المصلّي عليه ميتاً ، لم يثبت من العقلاء بناءً على الاكتفاء بصلاته .

هذا ولو شككنا في ثبوت السيرة وعدمها ، كان مجرد الشك كافياً في عدم جريان اصالة الصحة ، كما هو واضح . فافاده الشيخ من العموم غير تام .
وبالجملة ربما يقال : بجريان اصالة الصحة في المعاملات من العقود والايقاعات بمجرد تحقق الالتزام في الخارج ، ولو لم يحرز صدق عنوان العقد أو الايقاع عليه عرفاً ، كما اذا تحقق بيع في الخارج ، وشككنا في كونه من البيع الصحيح عند العقلاء ، لاحتمال كون البايع صبيّاً غير مميز ، فتجري فيه اصالة الصحة ، ويبني على صحته .

ونسب هذا الى الشيخ رحمته ، حيث ادعى ان العقلاء من المتدينين وغيرهم يدخلون السوق ويشتررون الأموال من أهل السوق ، مع أنهم يحتملون انتقالها اليهم من الصبي أو السارق أو الغاصب . كما انهم يبنون على مالكية أنفسهم لما في ايديهم اذا احتملوا أنهم شروها من الصبي أو السارق ونحوهم ممن ليس اهل للمعاملة حتى عند العقلاء .

وقد يقال : بعدم جريان اصالة الصحة إلا بعد احراز صحة المعاملة عرفاً فيما اذا شك في صحتها شرعاً ، لاحتمال فقدانها لما اعتبره الشارع فيها ، كما اذا شككنا في صحة بيع الصبي المميز ، أو في كون البايع صبيّاً ، أو احتملنا كون المبيع خمراً أو ميتة . وأما اذا كان الشك في صحة المعاملة عرفاً ، فلا يمكن اثباتها باصالة الصحة .

وربما لا يقنع بهذا، ويقال : باعتبار احرار قابلية الفاعل والمورد للمعاملة شرعاً أيضاً، وإلا فلا مجال لاصالة الصحة فيما اذا شك في اهلية الفاعل أو المورد للمعاملة شرعاً. وذهب الى هذا المحقق الثاني والعلامة . وهو الصحيح ، لعدم ثبوت سيرة العقلاء والمتدينين على اصالة الصحة في غير الفرض الأخير .

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين ما اذا شك في بلوغ العاقد بناء على اعتباره ، وما اذا كان الشك في الصحة من جهة احتمال عدم بلوغ البايع الحقيقي الذي يستند اليه البيع حقيقة ، أعني المالك ومن بمحكمه . فان اصالة الصحة تجري في الأول ، لتامة اركان البيع ، واحراز اهلية البايع ، وكون الشك في ما اعتبره الشارع في منشيء الصيغة وهو العاقد . ولا تجري في الثاني ، لكون الشك في اهلية البايع للبيع . ويشهد لما اخترناه أنه في مورد المرافعة يكون مدعي الوكالة على الطلاق أو للبيع مثلاً ، وجامعه مدعي الصحة ، هو المدعي ، وعليه الاثبات ، والزوج أو المالك المدعي للفساد هو المنكر ، لموافقة قوله للاصل . ولو كانت اصالة الصحة جارية انعكس الأمر ، لموافقة قول مدعي الصحة لاصالة الصحة ، وهذا واضح .

ثم انّ ما ذكره الشيخ من الحمل على الصحة في الموارد المذكورة انما هو من جهة اليد لما في يد غيره أو في يد نفسه ، فان اليد اماراة الملك مطلقاً ، فهو خارج عن محل الكلام ، لأن مورد البحث انما هو الاعتماد على مجرد اصالة الصحة ، وموارد الاطمئنان أو ثبوت اماراة على الملك خارجة عنه .

ثم ان شيخنا الانصاري ذكر ما حاصله : انه على فرض التنزل عما اختاره من جريان اصالة الصحة ، ولو كان الشك من جهة قابلية الفاعل أو المورد ، والبناء على لزوم احرار ذلك في جريانها ، انما لا تجري اصالة الصحة في الايقاعات وفي العقود اذا شك في قابلية كلا الطرفين . وأما اذا احرز القابلية في أحد الطرفين دون الآخر ، فتجري اصالة الصحة في فعله ، ويترتب عليه آثار العقد الصحيح التام من

حصول الملكية والنقل والانتقال^(١) مثلاً .

وفيه : ما لا يخفى ، فانه لا يترتب على اصالة الصحة إلا صحة العمل من الجهة المشكوك فيها ، وترتب الأثر من تلك الناحية ، لا من بقية الجهات .
وبعبارة اخرى : اذا كان الأثر مترتباً على أمرين ، كل منهما جزء من السبب ، فجريان اصالة الصحة في أحد الجزئين لا يقتضي تحقق الجزء الآخر ، ولا ترتب أثر مجموع الجزئين . وانما يترتب عليها أثر نفس ذاك الجزء . وإن شئت عبر عنه بالصحة التأهيلية ، بمعنى كونه قابلاً لأن يكون جزء من السبب الفعلي اذا انضم اليه الجزء الآخر .

وبهذا ظهر الحال في اجراء اصالة الصحة في عقد الفضول ، فانه لا يستدعي إلا صحة العقد بما هو عقد ، لا بما انه مستند الى اذن المالك أو اجازته ، فلا يترتب عليها النقل والانتقال المترتب على أمرين ، تحقق العقد الصحيح واستناده الى المالك . وهكذا في بيع الصرف والسلم ، وفي الهبة ونحوها ، مما اعتبر فيه القبض ، حيث ان صحة العقد لا يترتب عليها تحقق القبض ، ولا يترتب على اصالة الصحة فيه ترتب أثر المجموع كما هو واضح .

وبما ذكرناه ظهر الحال في بيع العين المرهونة فيما اذا اذن المرتهن في البيع وتحقق بعده أمران ، بيع العين من المالك والرجوع من المرتهن ، واختلفا في سبق البيع على الرجوع والعكس . وذهب فيه جمع الى فساد البيع ، تمسكاً باصالة الصحة في الرجوع ، فان صحته تستدعي عدم ترتب الأثر على البيع . وبعض ذهب الى صحته ، لاصالة الصحة في اذن المرتهن ، فان صحة اذنه تستدعي صحة البيع .

والظاهر عدم امكان اثبات شيء من صحة البيع وفساده باصالة الصحة

أصلاً، لما عرفت من ان صحة الاذن لا يستلزم صحة البيع، بل قد يتحقق الاذن في الخارج صحيحاً ولا يتحقق البيع اصلاً، واذن المرتهن انما هو جزء السبب بالنسبة الى حصول المبادلة، فانها مترتبة على البيع مع اذن المرتهن. وقد عرفت ان اجراء اصاله الصحة في أحد الجزئين لا يقتضي صحة الجزء الآخر. كما ان صحة الرجوع أيضاً لا تستدعي فساد البيع، لأنه من آثار تأخر البيع عن الرجوع وكونه بدون اذن المرتهن، وليس أثر صحة الرجوع بما هو.

وأما اصاله الصحة في نفس البيع، فانه فعل يشك في صحته وفساده، فهي غير جارية، لما ذكرنا من عدم جريانها فيما اذا كان منشأ الشك في الصحة احتمال عدم قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه، والمقام من هذا القبيل، فلا يمكن التمسك باصاله الصحة رأساً، لا في البيع ولا في الاذن ولا في الرجوع، فتصل النوبة الى بقية الاصول. واستصحاب بقاء الاذن الى زمان البيع معارض باستصحاب عدم تحقق البيع الى زمان ارتفاع الاذن وتحقيق الرجوع، فلا يمكن في المقام اثبات تقارن الجزئين وتحقيقهما معاً في زمان واحد بالاصل، كما امكن ذلك في مثل الصلاة المأتي بها مع استصحاب الطهارة السابقة، حيث لم يقطع بارتفاعها، لعدم كون المقام من هذا القبيل، إذ المفروض اليقين بحدوث احد الجزئين وارتفاعه، فلا محالة يكون استصحاب بقاءه الى زمان وجود الجزء الآخر معارضاً باستصحاب عدم تحققه الى زمان ارتفاعه، فيسقطان معاً، ولا يثبت تقارنهما في التحقق، فلا بد من الرجوع الى اصل آخر، وهو استصحاب عدم ترتب الأثر من النقل والانتقال، وبقاء المال على ملك مالكة السابق.

ثم انه ظهر بما ذكرناه انه يعتبر في جريان اصاله الصحة ان يكون تحقق أصل الفعل الجامع بين الصحيح والفساد محرزاً، ويكون الشك في صحته وفساده لاحتمال كونه فاقداً لشرط أو مقروناً بمانع. وأما اذا شك في صدور أصل الفعل

فلا يمكن احرازه باصالة الصحة .

وعليه ففي العناوين القصدية لاجمال لجريانها فيما اذا شك في ان الفاعل قصد ذلك العنوان أو لم يقصده . مثلاً اذا شك في ان المصلي قصد بفعله عنوان صلاة الظهر أو لم يقصده ، لا يمكن الحكم بذلك باصالة الصحة ، لأن الشك في صدور أصل الفعل خارجاً وعدمه . بل الحال كذلك في غير العناوين القصدية أيضاً ، كالغسل الشرعي المزيل للنجاسة ، الذي لا يعتبر في تحقيقه قصد الغسل ، فلا يكفي تحقق ذاته في جريان اصالة الصحة فيه عند الشك ، فاذا رأينا أحداً يغسل ثوبه ، ولم نعرف أنه في مقام الغسل الشرعي ، أي تطهير الثوب من النجاسة ، أو في مقام الغسل العرفي وازالة الوسخ عنه ، لا يمكن اثبات الغسل الشرعي والحكم بطهارة الثوب باصالة الصحة . بل انما تجري فيما اذا احرزنا أنه في مقام التطهير ، وشككنا في أنه غسله بماء مطلق أو مضاف ، فيجري اصالة الصحة ، ويحكم بطهارة الثوب . وبالجمله لابد في جريانها من تحقق الفعل خارجاً واحراز قصد الفاعل لعنوان الفعل في العناوين القصدية ، بل في غيرها أيضاً ، غايته اعتبار ذلك في العناوين القصدية اوضح .

والسر في ذلك ان دليل اصالة الصحة منحصر بالسيرة ، ولم يثبت بناء من العقلاء على الحكم بصحة وترتيب آثار العمل الصحيح فيما اذا شك في وجود العمل او في قصد الفاعل لعنوانه القصدي أو غير القصدي .

ومن هنا ظهر الحال في النيابة فيما اذا أتى النائب بالعمل وشككنا في أنه قصد به وقوعه عن المنوب عنه أو لم يقصد ذلك ، فانه لا يمكن الحكم بفراغ ذمة المنوب عنه واستحقاق الاجير للاجرة واحراز قصد النيابة باصالة الصحة ، لأن الشك انما هو في اصل تحقق الفعل عن المنوب عنه خارجاً ، وقد عرفت عدم جريان اصالة الصحة عند الشك في وجود العمل .

ولشيخنا الأنصاري في المقام كلام حاصله : التفصيل بين استحقاق النائب للاجرة وفراغ ذمة المنوب عنه ، بتقريب : ان الفعل الصادر نيابة عن الغير فيه حيثيتان . حيثية صدورهِ عن الفاعل ، ولذا يكون تابعاً لما هو وظيفة الفاعل من بعض الجهات ، كالتستر في الصلاة ، فان النائب اذا كان رجلاً لا يجب عليه إلا ستر عورتِهِ وان كان المنوب عنه امرأة ، وكذا العكس ، وهكذا الجهر والاختفات ، فان الصلاة فيها تابعة لما هو وظيفة الفاعل دون المنوب عنه . وحيثية كونه عن المنوب عنه ، ولهذا يتبع في بعض الأحكام وظيفة المنوب عنه ، كالقصر والتمام والترتيب ونحو ذلك .

وعليه تجري اصالة الصحة في العمل من الحيثية الاولى ، فيحكم بصحة فعل النائب بما هو فعله ، ويترتب عليه استحقاق الاجرة ، وان لم يترتب عليه فراغ ذمة المنوب عنه ^(١) ، انتهى .

ولابد من عده من غرائب كلام الشيخ ، وذلك لأن مورد الاجارة لم يكن الفعل الصحيح مطلقاً ، ولو لم يقصد به النيابة اصلاً أو قصد به النيابة عن غير المنوب عنه . وانما مورد الاجارة هو الفعل الصادر بعنوان النيابة عن المنوب عنه بخصوصه ، فاذا فرضنا ان اصالة الصحة لا تثبت ذلك فهاذا يستحق الاجرة . وان فرضنا انه يشبهه ويكون الفعل صادراً عن المنوب عنه بحكم اصالة الصحة فلهاذا لا تفرغ ذمة المنوب عنه ، فان فراغ ذمته لا يتوقف على أكثر من ذلك .

والصحيح : كما عرفت ان اصالة الصحة غير جارية ، فلا يثبت استحقاق الاجرة للأجير ، ولا فراغ الذمة للمنوب عنه .

نعم اذا احرز انه قصد النيابة وشك في صحة العمل من بقية الجهات جرى فيه اصالة الصحة ، وحكم بصحة العمل ، ويترتب عليها استحقاق الاجرة وفراغ

ذمة المنوب عنه .

بقي الكلام في كيفية احراز قصد النياية . فهل يعتبر احرازه بالعلم الوجداني ، أو بقيام البينة ؟ الظاهر عدمه ، لاستحالة احراز القصد الذي هو من الامور النفسانية بذلك عادة . فهل يكفي فيه بمجرد اخباره مطلقاً ، أو اذا كان عادلاً ، ولذا اعتبر بعضهم العدالة في النائب ، أو فيما اذا كان موثقاً ؟ الظاهر هو الأخير ، وفساد الأولين .

أما اعتبار اخباره بذلك مطلقاً لكون المخبر مما لا يعلم إلا من قبله ، فها لم يقيم عليه الدليل إلا في موارد خاصة ، ليس المقام منها . وأما اعتبار العدالة فقط ، فلا شاهد عليه إلا في البينة ونحوها . فيبقى اعتبار الوثوق والتحرز عن الكذب وان لم يكن متحرزاً عن سائر المعاصي ، وهي مما دل على اعتباره في الاخبار وسيرة العقلاء ، على ما تقدم تفصيله في بحث حجية الخبر ، فلا بد وان يكون النائب موثقاً ليكون اخباره بالفعل وقصد النياية حجة .

الجهة الخامسة : ذكرنا سابقاً ان حجية المثبتات لا بد من قيام دليل عليها ، من غير فرق بين الامارات والاصول العملية ، ففي كل مورد قام الدليل على ترتيب آثار اللوازم العقلية أو العادية أو الملزومات أو الملازمات ثبت ذلك ، وإلا فلا . ومن هنا قلنا : بعدم حجية مثبتات بعض الامارات ، كالظن في القبلة ، فانه حجة من باب الكاشفية ، واذا استلزم ثبوت الزوال مثلاً لا يمكن ترتيب آثاره .

وعليه نقول : مثبتات اصالة الصحة ولوازمها العقلية لا تترتب عليها ، سواء قلنا بأنها من الامارات أو بنينا على كونها اصلاً عملياً ، لقصور دليلها عن اثبات ذلك ، فان دليلها السيرة ، ولم يثبت بناء العقلاء والمتدنيين إلا على ترتيب آثار نفس الصحة ، دون لوازمها العقلية والعادية . هذا مضافاً الى ان الظاهر انها من الاصول ، وليس اعتبارها من جهة كاشفيتها ، ولذا لا يستكشف بها الصحة

الواقعية ، بل ظاهر حال المسلم اذا صار في مقام الاتيان بعمل أنه يأتي به على النحو الصحيح عنده وقد امضاه الشارع .

وكيف كان فإنَّ عدم اعتبار مثبتات اصالة الصحة أمر واضح ، غير محتاج الى الاستشهاد . إلا ان شيخنا الأنصاري أوضح ذلك بأمثلة ثلاثة ، حكى اثنين منها عن العلامة ، وأضاف هو ﷺ اليها فرعاً ثالثاً . وهو ما اذا علمنا بأن زيداً باع داره من شخص ، وشككنا في ان ثمنه كان خمرأً أو خنزيراً أو ميتة أو نحوها مما لا يجوز المعاوضة عليه شرعاً أو جعل ثمنه مائة دينار شخصي مثلاً من مال المشتري ، فلا محالة يشك في صحة البيع وفساده ، إلا أنه لا يمكن الحكم بخروج مائة دينار عن ملك المشتري وعدم كونه من تركته بعد موته باجراء اصالة الصحة في البيع ، لأنه من لوازم صحة البيع عقلاً^(١) .

وما أفاده وان كان متيناً ، إلا أن كلامه غير خال عن المسامحة ، فان ظاهره جريان اصالة الصحة في البيع وعدم ترتب لازمه العقلي .

ولكن الصحيح ان اصالة الصحة غير جارية في ذلك أصلاً ، لأن اجرائها في البيع في الجملة لا يترتب عليها أثر . ووقوعه على مائة دينار مشكوك رأساً . وعلى الخمر أو الخنزير غير صحيح قطعاً ، فلا مجال لاصالة الصحة .

وبعبارة اخرى : الشك في البيع في الفرض ناشئ من الشك في قابلية المورد لوقوع العقد عليه ، وقد عرفت عدم جريانها في ذلك .

وأما ما حكاها عن العلامة ، فأحدهما : انه اذا وقع الخلاف بين المؤجر والمستأجر ، فقال المؤجر : آجرتك الدار مثلاً كل شهر بدرهم ، وقال المستأجر : آجرتني سنة بدينار . فانه ﷺ أي العلامة بنى على ان المؤجر يدعي البطلان ، لبنائه على ان الاجارة كل شهر بدينار فاسدة ، لعدم انضباط مدة الاجارة ، ومع ذلك

لابد للمستأجر من اقامة البيئة على الصحة ، لعدم جريان اصالة الصحة ، حيث لا أثر لها في الفرض إلاّ ثبوت الاجارة سنة كاملة بدينار ، وهو من اللوازم العقلية لصحة الاجارة ، وقد ذكرنا عدم ثبوتها .

ثم بعد ذلك ذكر في القواعد - على ما حكاه عنه في جامع المقاصد - فان قدمنا قول المالك ، فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا . ولفظ هنا ساقط في ما ينقله الشيخ ، لكنه ثابت في جامع المقاصد ، واستظهر منه ثبوت خصوصية في المقام تقتضي صحة الاجارة في الشهر الأول .

ولابد من التكلم في مقامين :

المقام الأول : في حكم المسألة ، أعني اجارة كل شهر بدرهم . والظاهر صحتها بالنسبة الى الشهر الأول ، لأن الاجارة كالبيع وان كانت واحدة صورة إلاّ أنها تنحل الى اجارة الشيء كل مدة بما يقابلها من الاجرة . ومن هنا قلنا بصحة البيع فيما يملك اذا انضم الى ما لا يملك ، كبيع الشاة والخنزير ، خصوصاً اذا عين ثمن كل منهما بأن قال : بعثك الشاة بدرهم ، والخنزير بدرهم .

وعليه فاذا أجر داره كل شهر بدرهم ينحل ذلك الى اجارة هذا الشهر بدرهم ، وبقيّة الشهور كل شهر منها بدرهم ، فاذا فرضنا بطلان الاجارة في الضميمة لعدم انضباط المدة فيها ، لا يوجب ذلك فساد المنضم اليه وهو الشهر الأول مع أنها منضبطة . وهكذا الحال في البيع ، فاذا بيع من مشاهد بدرهم ، وغيره من جنسه مما لم يشاهد كل من بدرهم ، وقلنا بفساده في ما لم يشاهد من جهة الغرر ، لا يوجب ذلك فساد بيع المنّ المشاهد . فالتقييد بلفظ هنا في المقام بلا موجب .

المقام الثاني : في حكم نزاع الموجر والمستأجر . أما ان قلنا : بفساد الاجارة كل شهر بدرهم حتى في الشهر الأول ، فالمستأجر لابد له من اثبات الصحة ، لعدم

جريان اصاله الصحة فيها كما عرفت ، إذ لا يترتب عليها أثر سوى لازمها العقلي ، وقد عرفت عدم امكان ترتيبها . وأما بناءً على صحة الاجارة كذلك في الشهر الأول ، فهما متفقان في صحة الاجارة في الجملة ، ويختلفان في تحققها في ضمن أي فرد ، فالموَجَر يدعي تحققها في ضمن الشهر الواحد بدرهم والمستأجر على سنة بدینار ، فيكون من باب التداعي والترافع ، والحكم فيه هو التحالف ، ثم يحكم بانفساخ العقد ، وبقاء المنفعة في ملك المَوَجَر والاجرة في ملك المستأجر . وهذا قد يتحقق في البيع أيضاً اذا اختلف البائع والمشتري في الثمن أو المثلن بعد اتفاقهما على صحة طبعي البيع ، فلفظ هنا في هذا المقام أيضاً غير لازم .

الفرع الثاني : ذكر العلامة في القواعد : ان المَوَجَر والمستأجر اذا اختلفا في تعيين الاجرة ، أو المدة ، أو فيها معاً ، فادعى المَوَجَر عدم تعيينها أو احدهما ونتيجة ذلك فساد الاجارة ، والمستأجر التعيين ، ففي تقديم قول المستأجر اشكال . ولا يبعد ذلك فيما اذا لم يستلزم دعوى زائدة .

وذكر المحقق في جامع المقاصد في شرح كلامه ما حاصله ^(١) : ان المستأجر المدعي لصحة الاجارة ربما يدعي كون الاجرة أقل من اجرة المثل ، وقد لا يدعي ذلك . فعلى الأول صحة الاجارة تستلزم كون الاجارة أقل من اجرة المثل ، فبما ان جريان اصاله الصحة تستلزم ذلك ، وقد عرفت عدم ترتب لوازمها العقلية عليها ، فلا مجال لها . وعلى الثاني لا تستلزم صحة الاجارة أمراً زائداً عليها ، فلا مانع من جريانها .

وأورد عليه الميرزا رحمته الله بأنه في فرض تساوي اجرة المسمى التي يدعيها المستأجر مع اجرة المثل لا أثر لجريان اصاله الصحة اصلاً ، لأن المَوَجَر يستحق تلك الاجرة من المستأجر ، كانت الاجارة صحيحة أو فاسدة ، فأی أثر يترتب

على اجراء اصالة الصحة ^(١).

ونقول : ما ذكره الميرزا رحمته الله انما يتم فيما اذا حدث الخلاف بينها بعد انقضاء مدة الاجارة ، فانه حينئذ لا يترتب في فرض التساوي على صحة العقد وفسادها أي أثر عملي . وأما اذا فرضنا وقوع النزاع بينهما في الأثناء ، بأن انقضى من مدة الاجارة زمان وبقي زمان فوقع الخلاف ، فان الاجارة ان كانت فاسدة يكون للموخر ان يوجر العين لشخص آخر ، أو ينتفع بها بنفسه ، أو يزيد في اجارته ، وهذا بخلاف ما اذا كانت الاجارة صحيحة ، فانه ليس له شيء من ذلك ، فيترتب على جريان اصالة الصحة فيها جميع هذه الامور . فما افاده الميرزا باطلاقه غير تام . وما ذكره المحقق في شرح كلام العلامة تام ، وتجري اصالة الصحة في الاجارة اذا لم تستلزم دعوى زائدة ، فانها لا تثبت بها .

الجهة السادسة : لا اشكال في تقدم اصالة الصحة على الاستصحابات الحكيمة ، كاستصحاب عدم حصول الانتقال وترتب الأثر ، وإلا لاختص جريانها بموارد نادرة . ولم يستشكل أحد فيما نعلم في تقدمها عليها .

وإنما الكلام في تقدمها على الاستصحابات الموضوعية ، كما اذا كان شيء خمرًا واحتمل انقلابه خلًا فبيع ، فان الاستصحاب يقتضي بقاءه خمرًا ، وهو يوجب الفساد . وكذا اذا احتمل بلوغ البايع حين البيع ، فان الاستصحاب يقتضي عدم بلوغه . فهل تتقدم اصالة الصحة على الاستصحاب أو يتقدم الاستصحاب الموضوعي على أصالة الصحة ، أو يسقطان بالمعارضة ؟ وجوه مبتنية على كون اصالة الصحة امانة ، أو اصلاً محرزاً ، أو غير محرز ، وهكذا الاستصحاب . وقد أطل شيخنا الأنصاري الكلام في ^(٢) المقام .

(١) فوائد الأصول : ٦٦٩/٤ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٢٩/٢ - ٧٣٠ .

والتحقيق : أنه لا مجال لشيء من ذلك ، لما عرفت من ان دليل اصالة الصحة منحصر بالسيرة ، وفي كل مورد قامت السيرة على جريانها تجري ، وتقدم على الاستصحاب الموضوعي والحكمي ، لأن السيرة القائمة على ذلك كالمخصص لدليل الاستصحاب ، ولو قلنا بان اصالة الصحة أصل غير محرز والاستصحاب امارة . وفي كل مورد لم يثبت قيام السيرة عليها لا تجري ، لعدم المقتضي ، لا لوجود المانع ، ولو بنينا على كونها امارة ، فإن الامارة إنما تكون حجة فيما قام الدليل عليها .

وقد بينا موارد عدم قيام السيرة أو عدم ثبوتها ، وقلنا : اذا كان منشأ الشك في الصحة قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، أو المورد لورود الفعل عليه ، لا تجري . واذا كان الشك في الصحة ناشئاً من احتمال اختلال الشروط الاخر تجري ، لقيام السيرة عليها .

وعلى هذا يسقط جملة من المباحث المسطورة في المقام .



التعادل والتراجيح

- التعارض
- التزاحم ومرجحاته
- أحكام التعارض



خاتمة

في التعادل والتراجع

غير خفي ان مبحث التعارض من أهم المباحث الاصولية ، حيث يتفرع عليه كثير من المسائل الفقهية ، لوجود روايات متعارضة فيها . والكلام فيه يقع في مقامين :

أحدهما : في بيان معنى التعارض .

ثانيهما : في بيان حكم المتعارضين ، وانه هو التسايط أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تحييراً .

أما المقام الأول:

فالتعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين بالذات أو بالعرض ، بالتناقض أو التضاد الراجع الى التناقض .

توضيحه : ان الدليلين قد لا يكون بينهما ارتباط ، لاختلاف موضوعيهما . واخرى : يكون بينهما تناف . والتنافي قد يكون بين مدلولهما المطابقي بالتناقض ، كما ورد في دليل ان العصير العنبي نجس أو حرام ، وفي دليل آخر انه ليس بحرام أو ليس بنجس . وقد يكون بالتضاد ، كما ورد في دليل نجاسة شيء أو حرمة ، وفي آخر طهارته أو اباحته . فان المراد من المدلول المطابقي في المقام مايعم المدلول الالتزامي العرفي ، فان طهارة شيء تستلزم عرفاً عدم نجاسته ، وكذا العكس ،

وحرمة شيء تستلزم عدم وجوبه ، وكذا العكس ، بناء على تضاد الأحكام . وهذا هو التعارض المعبر عنه بالتنافي بالذات .

وقد يكون التنافي بين الدليلين بالعرض ، بأن لم يكن بين مدلول الدليلين في نفسها - أي في مدلولهما المطابق - تعاند وتنافي أصلاً ، كما اذا ورد في أحد الدليلين وجوب صلاة الجمعة ، وفي الآخر وجوب صلاة الظهر ، فانه لا تنافي بينهما في حد ذاتهما ، لا مكان صدق كليهما ، وربما لا يرى الراوي لهما التنافي بينهما أصلاً ، ولكن وقع التنافي بينهما لأمر خارج ، كالعلم بعدم وجوب ست صلوة على المكلف في يوم واحد ، فانه صار منشأً للعلم بكذب أحد الدليلين ، فمن هذه الجهة يكون كل من الدليلين بمدلوله الالتزامي الناشئ من الأمر الخارج ، الثابت بالضرورة أو الاجماع أو دليل آخر ، نافياً للآخر .

فالتنافي بين الدليلين بمدلولهما الالتزامي ، إن كان في مدلولهما الالتزامي العرفي كان من قبيل الأول ، وهو التنافي بالذات بالتضاد . وإن كان في مدلولهما الالتزامي الناشئ من أمر خارجي فهو التنافي بالعرض .

والجامع بين جميع أنحاء التعارض ان يكون صدق كل من الدليلين مستلزماً لكذب الآخر خبرياً لا مخبرياً ، بمعنى عدم مطابقة الآخر للواقع . وبما ذكرنا ظهر عدم تحقق التعارض في موارد التخصيص والورود والحكومة والتخصيص أصلاً .

أما في التخصيص فظاهر ، فان ما دل على حلية الماء مثلاً لا ينافي ما دل على حرمة الخمر ، لأن الماء خارج عن عنوان الخمر حقيقة .

وأما الورود ، وهو عبارة عن خروج فرد عن موضوع دليل آخر وجداناً بنفس التعبد . فلا فرق بينه وبين التخصيص إلا من حيث ان خروج الفرد عن موضوع الدليل في الورود يكون ناشئاً عن التعبد ، بخلاف التخصيص .

وذلك لأنّ الثابت في موارد التعبد أمران ، أحدهما : نفس التعبد ، وثبوته وجداني . والثاني : متعلق التعبد المعبر عنه بالمتعبد به ، فان التعبد من الامور العقلية ، وثبوته تعبدي ، فاذا فرضنا تنقيد موضوع دليل بعدم التعبد فلا محالة يرتفع ذلك الموضوع بنفس ورود التعبد ، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعها عدم البيان ، وهو يرتفع بمجرد ثبوت التعبد ، لأنه بيان . وكذا وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً ، فانه احتمال الضرر يندفع حقيقة بالتعبد ، لأنه مؤمن من الضرر . وهكذا اللاخرجية العقلية في مورد التحير ودوران الأمر بين المحذورين ، لقبح الترجيح بلا مرجح ، فانه يرتفع حقيقة بمجرد التعبد بأحد المحتملين . فلا تنافي في شيء من هذه الموارد .

وأما الحكومة ، فهي عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً الى الآخر ، اما بمدلوله المطابق بأن يكون شارحاً بكلمة أي أو أعني ، كما في قوله ﷺ « انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والأربع » واما بأن يكون لغواً لولا دليل المحكوم كقوله ﷺ « لا ربا بين الوالد والولد » إذ لا مجال له لو لم يكن دليل حرمة الربا ، أو كونه رافعاً لموضوع الدليل الاخر تعبداً . وفي الفرض الأول قد يكون الدليل الحاكم ناظراً الى عقد وضع دليل المحكوم ، كما في المثال ، فان قوله « لا ربا بين الوالد والولد » يكون نفيّاً للحكم بلسان نفي الموضوع ، فهو بمنزلة أن يقول ان المراد بالربا في دليل الحرمة هو غير الربا بين الوالد والولد ، فيكون هذا الفرد من الربا خارجاً عن موضوع دليل الحرمة ، لكن تعبداً لا حقيقة . وقد يكون ناظراً الى عقد الحمل ، كقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار »^(١) أو قوله تعالى ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾^(٢) فانه في قوة أن يقول ان الأحكام الواقعية مالا ينشأ منها الضرر أو الحرج .

(١) وسائل الشيعة : ١٧ / باب ١٢ من أبواب احياء الموات ، ح ٣ .

(٢) الحج : ٧٨ .

وبالجملة اذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى الدليل المحكوم وشارحاً له ببدلوله المطابق، باشتماله على اداة التفسير، أو من جهة لزوم لغويته لولا وجود الدليل المحكوم، فلا محالة يتقدم عليه ولو كان بينهما عموم من وجه، لعدم التنافي بينهما، سواء كان ناظراً الى عقد وضع المحكوم أو الى عقد حمله.

وكذا الحال في القسم الثاني من الحكومة، وهي ما اذا لم يكن الدليل الحاكم ناظراً وشارحاً للدليل المحكوم، ولم يكن لغواً ولو لم يكن الدليل المحكوم، إلا انه كان نافياً لموضوع الدليل المحكوم تبعداً، كما في ادلة حجية خبر الواحد في الشبهات الحكيمة، ودليل حجية البينة في الموضوعات، بالاضافة الى أدلة الأصول العملية الشرعية من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ، فان المصلي اذا شك بعد الفراغ في انه أتى بالركوع أم لم يأت به، وقامت البينة على اتيانه به لم يكن مورداً لقاعدة الفراغ، إذ بعد قيام البينة ليس بشاك في الركوع تبعداً، لحكم الشارع بأنه عالم به بعد قيام البينة عليه، فيكون موضوع القاعدة متيقناً تبعداً.

والسر في عدم التنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم هو ان الدليل المحكوم يكون من قبيل القضايا الحقيقية، غير متكفلة لاثبات موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على الموضوعات المفروضة وجودها، فلا ينافيه انتفاء الموضوع في مورد. وأما التخصيص، فكذلك لا يكون الدليل المخصص منافياً للدليل المخصص. توضيحه: ان دلالية الدليل يتوقف على امور ثلاثة:

الاول: صدوره ممن يجب اتباعه، كالنبي ووصيه. والمتكفل لاثباته في غير مقطوع الصدور انما هو بحث حجية الخبر.

الثاني: ارادة المتكلم به التفهم، وكشف ما يكون ظاهراً فيه بنفسه بالوضع، أو بمعونة القرائن المحتفة به، بحيث امكن اسناد قصد تفهيم المعنى اليه. والمتكفل له أصالة الحقيقة والظهور.

الثالث : كون الارادة الاستعمالية بداعي الجمد دون غيره من السخرية والامتحان والتقية ونحوها . والمتكفل لها اصالة الجمد .

ودليل كل من الاصلين انما هو سيرة العقلاء ، فان بناءهم على حمل كلام المتكلم على ما هو ظاهر فيه عند الشك في ارادة تفهيمه . وهكذا اذا شك في ان ما أراد تفهيمه باللفظ كان بداعي الجمد أو الهزل يحملونه على الجمد .

ومن الظاهر ان موضوعه كل من الاصلين ، أي اصالة الظهور واصالة الجمد ، انما هو الشك ، فاذا ورد عام ، وعلماً باقتراحه بمخصص متصل وجداناً ، فلا محالة يكون خارجاً عن موضوع اصالة الظهور بالتخصص ، إذ نعلم حينئذ بعدم ظهوره في العموم ، فموضوع اصالة العموم يكون مرتفعاً ، واذا علمنا بذلك بالتعبد يكون موضوع اصالة العموم منتفياً تعبداً .

واذا علمنا بورود مخصص منفصل عليه ، وان العموم لم يكن مراداً جدياً للمتكلم ، وانما أتى بالعام ولم يأت بمخصصه لداعي آخر من الدواعي ، كان خارجاً عن موضوع اصالة الجمد بالتخصيص ان كان العلم وجدانياً ، وبالحكومة ان كان تعبدياً ، كما في قوله ﷺ « نهى النبي عن بيع الغرر » فانه يرفع موضوع اصالة العموم في « أحل الله البيع » بالتعبد . فالدليل المخصص وان لم يكن رافعاً للموضوع بالاضافة الى نفس الدليل العام ، إلا أنه رافع لموضوع دليل اعتباره ، اما بالحكومة ، واما بالتخصيص . وهذا معنى رجوع التخصيص الى الحكومة ، كما ان الحكومة أيضاً ترجع الى التخصيص ، فان قوله ﷺ « لا ربا بين الوالد والولد » حقيقة يرفع الحرمة وان كان بلسان نفي الموضوع ، فالحكومة ترجع الى التخصيص ، كما ان التخصيص يرجع الى الحكومة .

وبما ذكرناه ظهر ان التعارض لا يتحقق في الموارد المذكورة حتى في مورد

التخصيص ، سواء فسرناه بما في الكفاية ^(١) من انه تناف الدليلين في مقام الدلالة والاثبات ، أو بما ذكره الشيخ رحمته الله من أنه تنافي مدلولي الدليلين ^(٢) .

أما على تعريف الكفاية فظاهر ، إذ لا منافاة بين الدليلين في تلك الموارد من حيث الاثبات والدلالة . وأما على ما أفاده الشيخ ، فلأن دلالية الدليل لا تكون إلا بعد تمامية المقدمات الثلاثة المتقدمة ، وقد عرفت ان ورود المخصص يرفع موضوع أصالة الظهور أو أصالة الجد ، فلا تتم الدلالة للعام في العموم ليكون معارضاً مع الخاص . وعدم المناقاة بين مدلولي الدليلين في الحكومة والورود ظاهر .

وبالجملة لاتنافي بين العام والمخصص ، إذ به يستكشف ان العموم لم يكن مراداً بالارادة الاستعمالية في المخصص المتصل ، أو بالارادة الجدية في المخصص المنفصل ، فاذا احرز المخصص وجداناً كان وارداً على دليل حجية العام ، إذ به ينتفي موضوع اصالة العموم ، حيث يعلم به ان المتكلم لم يرد استعمال العام في معناه الظاهر فيه عرفاً بمقتضى الوضع أو غيره ، أو اراد العموم بالارادة الاستعمالية ولكنه لم يرده بداعي الجد . واذا احرز المخصص تعبداً كان حاكماً على دليل اعتبار العام وحجيته بأحد النحوين المتقدمين ، فلا يكون بناء من العقلاء على التمسك باصالة العموم أو اصالة الجد في ذلك ، فلا يكون العام حينئذ حجة في العموم ، لعدم تمامية مقدمات دليليته ، فمعارضته مع الخاص من قبيل معارضة الحجة واللاحجة ، ولو كان عدم حجية العام من جهة الخاص .

وما ذكرناه جار في معارضة كل ظاهر واطهر ، وان احتمل ان الأظهر لم يرد به معناه الظاهر فيه . وهكذا كل قرينة عرفية مع ذبها ، فلا تنافي في شيء من ذلك .

(١) كفاية الأصول : ٣٧٦/٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٥٠/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

وبما بيناه ظهر فساد ماذهب اليه في الحدائق ، وتبعه فيه صاحب الكفاية ^(١) ، من الرجوع الى المرجحات أو التخيير في العام والخاص والمطلق والمقيد ، لثبوت التنافي بين مدلوليهما ، وان لم يكن بينهما تناف في مقام الدلالة والاثبات . وذلك لما عرفت من عدم تمامية دلالة العام في العموم ، فليس العموم مدلولاً له لينافي مدلول الخاص .

هذا كله في بيان معنى التعارض .

وأما التزام ، فتارة : يكون في ملاكات الأحكام ، كما اذا ثبت في مورد ملاك الوجوب وهي المصلحة وملاك الحرمة وهي المفسدة أو ملاك الاباحة ، فان الاباحة بالمعنى الاعم أي عدم الالتزام ، قد تكون ناشئة من مصلحة ، كما يظهر من قوله عليه السلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك » ^(٢) كما قد تكون ناشئة من عدم مقتضي للالتزام ، أي من عدم وجود المصلحة والمفسدة ، كما في الاباحة المصلحة .

وكيف كان قد يكون التزام في الملاكات ، ويكون التراجيح وعدمه بيد المولى ، فان رأى رجحان المصلحة على المفسدة رجحها ، واذا انعكس انعكس ، وإلا حكم بالاباحة . والتزام بهذا المعنى لاربط له بالتعارض اصلاً . وهو خارج عن محل الكلام ، حيث لاربط له بالمكلف رأساً ، إذ ليس البحث عن ملاكات الأحكام من وظائف العبد ، وانما وظيفته امتثال اوامر المولى ، ولذا ليس له مخالفة الامر متعذراً بأنه لم ير مصلحة في المأمور به ، أو تخيل المفسدة فيه . ويشهد لهذا مراجعة الموالي والعبيد العرفية ، والقوانين الدولية .

وربما يكون التزام في مرحلة الامتثال ، لعجز المكلف عن امتثال كلا

(١) كفاية الأصول : ٣٨١/٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٣ من أبواب السواك ، ح ٤ .

الحكمين . وهذا التزام قد يكون بين وجوب وحرمة ، كما اذا توقف انقاذ الغريق على الفصص ، وقد يكون بين وجوبين ، كما في انقاذ غريقين لا يمكن المكلف من انقاذهما . وهذا التزام اجنبي عن التزام بالمعنى الأول ، ولذا يتحقق على مسلك الاشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للملاكات ، وعلى مسلك من يرى الملاك في نفس الحكم لا في متعلقه .

وكيف كان التزام بين حكمين يكون ناشئاً من عجز المكلف عن اتيان كلا الأمرين ، وتعلق قدرته بالجامع بينهما المعبر عنه بأحدهما ، فلا يوجب تنافياً بين دليلي الحكمين ، لأن كلاً منهما مشروط بالقدرة ، اما بحكم العقل ، أو باصفاء نفس الخطاب ، على الخلاف بيننا وبين الميرزا رحمته ، فليس شيء منهما متكفلاً لاثبات القدرة في مورد ونفيها ، فثبوت كلا الحكمين مشروطاً بالقدرة لا ينافي عجز المكلف عن امتثال أحدهما . فال التزام لا يوجب التنافي بين الدليلين والحكمين في مرحلة الجعل . بخلاف التعارض ، فان التنافي فيه بين الدليلين في مرحلة الجعل . كما ان تقديم أحد المتزامنين بصرف المكلف قدرته فيه انما يوجب انتفاء موضوع الآخر ، وهو القدرة ، فلا يكون فعلياً ، بخلاف المتعارضين ، فان تقديم كل منهما على الآخر يقتضي انتفاء حكمه رأساً . وتفصيل الكلام في مرجحات التزام تقدم في بحث الترتب .

وبما ذكر ظهر أن تأسيس الأصل عند الشك في ان التنافي من قبيل التعارض أو التزام مما لا وجه له ، إذ لا جامع بينهما ليشك في ذلك . وكأن الميرزا رحمته يقول ^(١) هذا التردد وتأسيس الأصل ، نظير أن يقال : ما هو مقتضى الأصل اذا شك في اباحة الماء وصحة الفضولي .

وبالجملة الفرق بين التعارض والتزاحم ظاهر ، حيث ان التعارض هو تنافي الحكمين في مرحلة الجعل والتشريع ، بخلاف التزاحم ، فانه تنافي الحكمين في مرحلة الامتثال الناشيء من عجز المكلف ، فلا يوجب ذلك تنافي دليليهما المتكفل لجعل الحكمين المشروطين بالقدرة ، ولذلك ترى اختلاف التزاحم باختلاف المكلفين ، فقد يكون حكام متزاحمين بالقياس الى أحد ، وغير متزاحمين بالقياس الى الآخر ، كوجوب انقاذ الغريقين مثلاً اذا تمكن أحد من انقاذهما معاً ، أو تمكن أحد من انقاذ الغريق من دون أن يغصب دون غيره ، وهذا واضح .

ولكن المحقق النائيني ذكر امكان وقوع التزاحم بين حكمين في مقام الجعل من دون ان يكون التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما ^(١) . ومثل له بما اذا ملك أحد خمساً وعشرين من الابل ، فلما مضى عليها ستة أشهر ملك إبلاً آخر ، فصاروا ستاً وعشرين ، فاذا مضى من أول الحول سنة كاملة تحقق موضوع النصاب الخامس ، وفيه خمس شياه ، فاذا مضى بعد ذلك ستة أشهر ، أي ثمانية عشر شهراً من أول الحول ، تحقق النصاب السادس ، وهو مضي الحول على ست وعشرين ، وفيه بنت مخاض . ومن الظاهر ان ما كان من الابل متمماً لأحد النصابين لا يكون متمماً للنصاب الآخر ، فيقع التزاحم بين وجوب اداء خمس شياه في آخر الحول ووجوب دفع بنت مخاض في نهاية حول النصاب السادس .

وبعبارة أخرى : لابد من رفع اليد عن الابل الواحد الذي ملكه في اثناء الحول وفرضه كأن لم يكن ، أو رفع اليد عما ملكه قبل ذلك .

ومن الظاهر ان التنافي في المثال ليس ناشئاً من عجز المكلف ، لتمكنه من دفع خمس شياه واداء بنت مخاض أيضاً ، بل التنافي يكون في مرحلة الجعل ، للعلم بعدم جعل أحد الحكمين .

ونقول : ما أفاده من عدم وجوب دفع كلا الأمرين وإن كان صحيحاً ، إلا أن جعل المثال من باب التزام ممنوع ، بعد ما بيناه من أن التزاماً إنما يكون فيما إذا كان التنافي من جهة عجز المكلف ، بل هو من باب التعارض بالعرض ، لأن كلاً من دليلي الحكمين وإن لم يكن منافياً للآخر في نفسه إلا أنه ضاف له ، للعلم الاجمالي الخارجي بكذب أحدهما ، فكل منهما بالالتزام ينفي ما أثبتته الآخر ، كما في معارضة دليل وجوب الظهر ودليل وجوب الجمعة في يومها .

المقام الثاني : في حكم التعارض ، وإن مقتضى القاعدة فيه هو التساقط أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ؟

لا يخفى عدم ترتب الأثر على البحث عما تقتضيه القاعدة في تعارض الخبرين ، لأنه منصوص ، ورد الدليل على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً . وإنما يترتب عليه الأثر في تعارض الامارتين غير الخبرين ، كما إذا وقع التعارض بين ظاهري الكتاب بالعموم من وجه ، أو بينه وبين الخبر المتواتر المقطوع الصدور كذلك ، أو بين خبرين مقطوعي الصدور ، أو بين الامارات الجارية في الموضوعات ، كالبيتين أو اليد إذا ثبتت لشخصين على مال واحد إلى غير ذلك .

والظاهر أن القاعدة عند تعارض الامارتين تقتضي التساقط . أما فيما كان دليل اعتباره منحصراً بالسيرة فواضح ، لعدم ثبوت بناء من العقلاء على العمل بالامارة إذا كانت متعارضة .

وأما فيما دل على اعتباره دليل لفظي ، فلما بيناه في بحث العلم الاجمالي من أن الدليل العام إذا كان لموضوعه فردان لم يمكن شموله لهما معاً ، لا يعم شيء منهما . وذلك لدوران الأمر فيه بين أمور ثلاثة . إما أن يعمها معاً ، أو يعم أحدهما دون الآخر ، أو لا يعمها أصلاً . والثالث هو المتعين ، لأن شموله لهما معاً ممتنع على الفرض ، ولأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح .

وفي المقام اذا فرضنا ان دليل اعتبار البينة لا يمكن ان يعم البيتين المتعارضتين ، لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين ، وشموله لأحدهما دون الآخر بلا مرجح ، فيتعين عدم شموله لشيء منها .

ثم هل يمكن بعد تساقطهما الرجوع الى حكم ثالث لا يوافق شيئاً منهما ، بل ينافيهما ، كالرجوع الى الاباحة ، تمسكاً باصالة الحل بعد تساقط مادل على وجوب الشيء ومادل على حرمة ، مع أن الاباحة مخالف لكلا الدليلين ، أو لا يمكن ذلك ؟

وليعلم ان مورد البحث في ذلك ما اذا لم يعلم من الخارج انتفاء الحكم الثالث . ذهب صاحب الكفاية والميرزا رحمتهما الى جواز الرجوع اليه ، ولكل منهما تقريب في ذلك .

أما ما ذكره في الكفاية ^(١) فحاصله : ان مقتضى التعارض بين الدليلين ليس إلا عدم امكان الأخذ بهما معاً ، للعم بكذب احدهما ، وعدم امكان الأخذ بأحدهما المعين ، لكونه ترجيحاً بلا مرجح . وأما أحدهما لا بعينه فلا يقتضي التعارض سقوطه عن الحجية ، ومقتضى اعتباره عدم امكان الرجوع الى ما ينافيهما معاً ، ولو كان ثبوته محتملاً ، ولم يعلم من الخارج بموافقة أحد الدليلين للواقع ، كما اذا دل دليل على وجوب الظهر ودليل آخر على وجوب الجمعة فيها ، حيث يعلم من الخارج بعدم امكان الرجوع الى البراءة عنها .

وبالجملة التعارض بين دليل وجوب الشيء وحرمة انما يقتضي عدم شمول دليل الحجية لهما معاً ، ولخصوص دليل الوجوب دون الحرمة أو العكس ، وأما أحدهما لا بعينه فهو مشمول لدليل الحجية ، ومقتضى ذلك عدم امكان الرجوع الى حكم ثالث ينافيهما كالأباحة .

وفيه : ان دليل حجية الخبر مثلاً كما بيناه في بحث العلم الاجمالي انما يعم ماهو خبر في الخارج ، بحيث يصدق عليه الاخبار خارجاً ، وليس في الخارج ما يصدق عليه هذا العنوان إلا دليل الوجوب معيناً ، وما دل على الحرمة بخصوصه ، وقد فرض عدم شمول دليل الحجية لهما . وأما أحدهما لا بعينه فليس إلا مفهوم انتزاعي ، لا واقع له ، فلا يعمه دليل حجية الخبر ، بل لا معنى لشمول دليل الخبر له اصلاً . وكذا الحال في بقية الامارات ، وقد تقدم تفصيله في محله .

وأما ما ذكره الميرزا رحمته الله فحاصله ^(١) : ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقة على حسب تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابق في مقام الثبوت واقعاً ، فان الحرارة مثلاً تابعة للنار ثبوتاً ، وتابعة لها في مقام الاثبات على ماهو مقتضى تبعية مقام الاثبات للثبوت ، إلا انها أي الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقة في الحجية .

وسر ذلك أنها دالتان وخبران كخبرين مستقلين ، فاذا اخبر أحد بقتل أحد وانفصال رأسه فقد اخبر بموته أيضاً ، والعلم بكذب أحد الخبرين وسقوطه عن الحجية لا يقتضي سقوط الآخر كذلك . وعليه فكل من الخبرين المتعارضين الدالين على وجوب شيء وحرمة مدلولهما الالتزامي ينفي اباحة ذلك الشيء ، فاذا سقطا في مدلولهما المطابق لمكان المعارضة لم يكن وجه لسقوطهما في مدلولهما الالتزامي ، وهو انتفاء الاباحة ، فكل منهما يكون دليلاً على نفي الحكم الثالث .

وهذا هو الفرق بين التقريبيين ، إذ مقتضى تقريب الكفاية ان يكون انتفاء الحكم الثالث بأحد الدليلين لا بعينه ، وهذا التقريب يقتضي انتفاؤه بكل منهما .

وفيه : ما أوردناه عليه من النقض والحل .

أما النقض : فبالموارد التي سقطت فيها الدلالة المطابقة ولم يلتزم أحد هناك بالدلالة الالتزامية . نظير ما اذا اخبرت البيئة بوقوع دم أو بول في اناء ، فان مدلولها الالتزامي نجاسة الاناء ، فاذا علمنا بعدم ثبوت مدلولها المطابق ، لا اشكال في انه لا يرتب عليها آثار المدلول الالتزامي ، وهو نجاسة الاناء . وكذا اذا كان هناك مال تحت يد زيد ، واخبرت البيئة بانه لعمر ، فانها تتقدم على اليد ، واعترف عمر بانه ليس له ، فتسقط البيئة بمدلولها المطابق ، لأن الأقرار مقدم عليها ، كما انها مقدمة على اليد ، وحينئذ لا يؤخذ بمدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون المال لذي اليد ، بل يرجع المال اليه ، ولا يعامل معه معاملة مجهول المالك . وكذا اذا فرضنا ان مالا تحت يد أحد وادعاه شخصان ، وأقام أحدهما البيئة ولم يحلف ، فانه لا يثبت حينئذ مدلولها المطابق لاعتبار الضميمة فيها ، وهو الحلف ولم يحصل ، إلا انه لا يؤخذ بمدلولها الالتزامي ايضا ، ولا يؤخذ المال من ذي اليد . وكذا اذا اخبر عدل واحد بملاقة الاناء مع الدم والعدل الآخر بملاقاته مع البول ، لا يحكم بنجاسته للبيئة ، حيث ان عدلين أخبرا بنجاسة الاناء ، الى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

وأما الحل : فهو ان المدلول الالتزامي ليس هو الكلي الساري على سعته ، وانما هو حصة خاصة توأمة مع المدلول المطابق ، فاذا أخبر احد بأن زيدا شرب السم فهو انما اخبر بموته المسبب عن شرب السم ، لا بموته على نحو الاطلاق ، فاذا علمنا بكذب شرب السم لا محالة نعلم بكذب تلك الحصة من الموت . وهكذا من يخبر عن ملاقة الاناء مع الدم انما يخبر بالالتزام عن نجاسته بالدم لا مطلقاً . وكذا البيئة التي أخبرت بأن المال لزيد فهي تخبر عن نفي ملكية ذي الملازم للملكية زيد لا مطلقاً ، فاذا علم بكذب ذلك لا محالة يعلم بعدم انتفاء تلك الملكية عن ذي اليد ، وهكذا .

وفي المقام كل من الخبرين الدال على الوجوب والدال على الحرمة انما ينفي الاباحة التوأمة مع الوجوب أو مع الحرمة لا مطلقا، فاذا لم يثبتا فلم تثبت الاباحة التوأمة أيضاً، فلا مانع من الرجوع اليها اذا اقتضاها دليل فوقاني، لعدم تمامية شيء من التقريبين.

فتلخص مما ذكر أنه اذا تعارض الدليلان، بأن دل أحدهما على وجوب شيء، والآخر على حرمة، لا يمكن الأخذ بشيء منها، حتى في نفي الثالث. أما فيما كان دليل حجيته هي السيرة فواضح عدم بناء من العقلاء على الأخذ بالامارة إلا فيما لم يكن لها معارض، فلا مقتضي لحجيته. وأما فيما كان هناك اطلاق لفظي فكذلك، لما عرفت من أنه لا يمكن شموله لهما معاً، ولا لأحدهما معيناً، والواحد لابعينه ليس إلا عنوان انتزاعي، لا يعمه دليل الحجية. هذا كله على الطريقة.

وأما على السببية فذكر شيخنا الأنصاري^(١) وتبعه غيره رجوع التعارض بين الامارات الى باب التراحم.

وتفصيل الكلام فيه : هو انه قد يراد من السببية المصلحة السلوكية التي التزم بها الشيخ، وجمع من العدلية، في جواب شبهة ابن قبا، وهي عبارة عن اشتغال سلوك الطريق وتطبيق العمل عليه على مصلحة يتدارك بها ما يفوت على المكلف من المصلحة الواقعية بسبب السلوك، من دون ان يتبدل الواقع عما هو عليه من المصلحة أو المفسدة، ولذا يختلف مقدارها باختلاف طول السلوك وقصره من حيث انكشاف الخلاف، فان من قامت لديه الامارة على عدم وجوب السورة في الصلاة اذا سئل لماذا تركتها في صلاتك ؟ أجاب بقيام الامارة على عدم وجوبها، فهو يسلك الامارة في تركه للسورة واذا سئل في الوقت لماذا لا تعيدها

(١) فرائد الأصول : ٧٦٠/٢ - ٧٦٢ (ط. جامعة المدرسين).

مع السورة ؟ أجاب أيضاً بقيام الامارة على عدم وجوبها ، فهو سالك لهما في تمام الوقت . كما انه يجيب بعين الجواب اذا سئل عن عدم قضائها بعد الوقت ، فلا بد وأن تكون المصلحة السلوكية في هذا الفرض مما يتدارك بها تمام مصلحة الصلاة . وأما اذا انكشف الخلاف فلا معنى لسلوك الامارة ، لأن اعتبارها متقوم باحتمال مصادفتها للواقع ، ولذا لو انكشف الخلاف بعد فوات وقت الفضيلة وسئل المصلي لم لا تعيد صلاتك مع السورة ليس له ان يجيب بأن الامارة قائمة على عدم وجوبها ، فحينئذ مافات بسبب سلوك الامارة ليس إلا مصلحة وقت الفضيلة ، دون مصلحة اصل الوقت ، ولا مصلحة أصل العمل ، فلا بد وأن تكون المصلحة السلوكية بمقدار فضيلة الوقت لا اكثر . وكذا اذا انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت ، فان السلوك انما هو بمقدار فوات الوقت ، لا اصل العمل ، والمصلحة السلوكية أيضاً تكون بذاك المقدار ، وهذا ظاهر .

وذكر الشيخ ومن تبعه ان السببية بهذا المعنى لا توجب التصويب . ولكننا ناقشنا في ذلك في بحث الاجزاء ، وقلنا : انه أيضاً توجب التصويب وتبدل الواقع .

وعلى كل ، هذه السببية عين الطريقة ، وهي لا توجب ارجاع التعارض الى باب التراحم ، وذلك لأن المصلحة السلوكية انما تكون فيما اذا كانت الامارة حجة معتبرة ، فاذا فرضنا سقوط الامارتين المتعارضتين عن الحجية فليس هناك طريق معتبر لتكون مصلحة في سلوكه ، وهذا واضح جداً .

وان اريد بالسببية سببية المعتزلة ، بمعنى كون قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي موجباً لتبدل الواقع بقاءً . أو السببية الاشعرية أعني تبعية الواقع لقيام الامارة حدوثاً أيضاً ، وهي التي اورد عليها العلامة باستلزامها الدور ، فهل يرجع باب تعارض الامارتين الى باب التراحم أو لا ؟ أما ان كانت الامارتان دلت إحداهما على وجوب أحد الضدين اللذين لهما ثالث ، ودلت الاخرى على

وجوب الضد للآخر، كما اذا قامت احدهما على وجوب الجلوس في ساعة معينة، والاخر على وجوب القيام في تلك الساعة مع امكان الاضطجاع أيضاً، فالظاهر كونه خارجاً عن باب التعارض، ودخوله في باب التزام، إذ لا منافاة بين ثبوت الحكمين في مرحلة الجعل بعنوان من قامت لديه الامارة على شيء، فحينئذ من لم تقم الامارة عنده إلا على وجوب أحد الأمرين لم يتحقق التزام بالقياس اليه، ومن قامت لديه كليتهما وقعت المزامحة بين الحكمين بالاضافة اليه، إلا أنه يتخير بينهما، لعدم احتمال اهمية احدهما على الآخر، إذ المراد بالاهمية ليست الأهمية من حيث المخبر به أعني به درجة الوجوب، وانما المرجح أهمية الملاك، والمفروض ان الملاك لكليهما أمر واحد، وتفرضه اهمية العادل المخبر مثلاً. كما ان الوجوب الثابت في الموردین ثابت بعنوان واحد، وهو قيام الامارة على الوجوب، فالترجيح لواجه له.

والحاصل: ان مقتضى القاعدة في تعارض الامارتين على الطريقة هو التساقط.

وأما على السببية بمعنى المصلحة السلوكية فكذلك، ولا يرجع التعارض الى التزام، لأن المصلحة السلوكية انما تكون في سلوك ما هو طريق معتبر الى الواقع، فاذا فرضنا سقوط الخبرين عن الطريقة الى الواقع بسبب التعارض فسلوكها ليس سلوكاً للطريق ليكون مشتملاً على المصلحة ويقع التزام بين استيفائهما. وأما على السببية المصطلحة، بمعنى كون قيام الامارة محدثاً للمصلحة أو المفسدة حدوثاً أو بقاءً، فربما يقال: برجوع تعارض الخبرين الى التزام، فاذا قام أحد الخبرين على وجوب شيء اوجب ثبوت مصلحة فيه، واذا قام الخبر الثاني على حرمة اوجب ذلك ثبوت المفسدة فيه، وحيث ان المكلف لا يقدر على استيفاء الاولى والاحتراز عن الثانية وقعت المزامحة بينهما لامحالة.

والتحقيق : ان القائل بالسببية ، تارة : يقول بأن قيام الامارة يوجب ثبوت المصلحة أو المفسدة في المتعلق ، وهو فعل المكلف . واخرى : يدعي ثبوتها في فعل المولى من الأمر أو النهي . ثم ان قيام الامارة يختلف انحائه ، فانها اذا قامت على وجوب شيء أو جوب وجود مصلحة في فعله ، وان قامت على عدم وجوبه اوجبت ازالة المصلحة عنه ، واذا قامت على حرمة شيء اوجبت ثبوت المفسدة فيه ، واذا قامت على عدم حرمة اوجبت زوال المفسدة عنه كما هو ظاهر .

وعلى الأول قد يكون تعارض الامارتين بنحو التناقض ، كما اذا اثبت احدهما وجوب شيء أو حرمة ، والآخر نفيه ، فلا محالة يدور الأمر بين النفي والاثبات ، والوجود والعدم ، وهو معنى التناقض . وفي هذا الفرض لا يحتمل التراحم ، لتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين بالفعل في الأول ، فانه اما يأتي بمباح أو بواجب ، وبالترك في الثاني ، فانه اما ترك مباح أو ترك حرام ، وقد عرفت ان التراحم لا بد وأن يكون ناشئاً من عجز المكلف عن الامتثال ، فلا محالة يكون التنافي في مقام الجعل وثبوت المصلحتين . فان ما دل على الوجوب يوجب ثبوت المصلحة في الفعل ، ودليل نفيه يوجب زوالها . كما ان دليل الحرمة يوجب المفسدة فيه ، وما دل على نفيها يوجب زوالها ، فما يشته أحدهما ينفيه الآخر ، فيقع التعارض بينهما لا محالة ، فلا مجال فيه لما في الكفاية ^(١) من كون المقام من قبيل مزاحمة مالا اقتضاء فيه مع مافيه الاقتضاء ، وليس الأول قابلاً للمزاحمة مع الثاني . وذلك لأن الاباحة في الفرض ليست ناشئة من عدم الاقتضاء . فالكبرى الكلية وان كانت مسلمة في محلها لكنها اجنبية عن المقام .

وقد يكون تعارض الامارتين بالتضاد ، كما اذا دلت اماراة على وجوب شيء ، والاخرى على حرمة بعينه . وفي هذا الفرض إن قلنا : بأن النهي هو الزجر

عن الفعل لمفسدة فيه - كما هو الصحيح - لا معنى للتزاحم أيضاً ، فان قيام الامارة على الوجوب اوجبت مصلحة فيه ، وقيام الامارة على الحرمة اوجب المفسدة فيه ، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار ، فيثبت التخيير والاباحة لاحالة .
وأما إن قلنا : بان النهي هو طلب ترك الفعل الناشيء عن المصلحة فيه ، وان قيام الامارة على حرمة شيء يوجب المصلحة في تركه ، فلتوهم وقوع التزاحم بينهما وجه ، حيث ان هناك مصلحة في الفعل ، ومصلحة في الترك ، لا يمكن المكلف من استيفائهما معاً . إلا أنه لا يمكن الالتزام بالتزاحم فيه أيضاً ، إذ نتيجة ذلك عند عدم المرجح هو ثبوت التزام تخيير بين الفعل والترك ، ولا معنى له ، لأنه لغو محض ، لعدم خلو المكلف منها بطبعه ، ولذا لا معنى لوقوع التزاحم في الضدين اللذين ليس لهما ثالث ، كالحركة والسكون ، لعدم امكان خلو المكلف عنهما ، فلا معنى لأن يأمر المولى بأحدهما تخييراً .

فينحصر احتمال رجوع التعارض الى التزاحم بفرض ثالث ، وهو ما اذا دلت احدى الامارتين على وجوب شيء كالقيام ، والاخرى على وجوب ضده الذي له ثالث كالجلوس في ذلك الوقت ، حيث يمكن ان يكون في كل منهما مصلحة ملزمة ، ولعدم تمكن المكلف من استبقاؤهما يلزمه المولى تخييراً باستيفاء أحدهما ، فيكون من باب التزاحم . إلا أنه بالدقة من باب التعارض ، وذلك للعلم بعدم وجوب كلا الضدين ، وعدم اشتغالها معاً على مصلحة الزامية ، ولازم هذا وقوع المعارضة بالعرض بين الامارتين ، لأن كلاً من الدليلين يثبت وجود المصلحة في مؤداه وينفي بالالتزام ثبوتها في مورد الآخر .

نعم لو قلنا بلزوم الموافقة للترامية حتى في مؤديات الطرق امكن القول بالتزاحم في جميع الاقسام ، حيث ان كلاً منهما يوجب ثبوت المصلحة في الالتزام بمؤداه ، ولا يمكن استيفاءهما . إلا أنه باطل في باطل ، لأن السببية فاسدة . والموافقة

الالتزامية خصوصاً في مؤديات الطرق أيضاً فاسدة . على انه بالدقة أيضاً يرجع الى التعارض ، لمكان العلم بعدم وجوب كلا الالتزامين ، إذ حينئذ مقتضى كل من الامارتين هو وجوب الالتزام بمؤداه ، وبالاتزام ينفي وجوب الالتزام بمؤدى الاخر . فالصحيح عدم الفرق في ثبوت التعارض بين القول بالطريقة والسببية .
والحاصل : ان الامارة القائمة على وجوب شيء وان أوجبت ثبوت المصلحة الالتزامية فيه ، والامارة القائمة على حرمة تثبت وجود المفسدة فيه ، إلا ان الاولى بالاتزام تنفي ما اثبتته الثانية من الحرمة ، فيوجب زوال المفسدة عنه . وكذا العكس ، فان دليل الحرمة بالاتزام ينفي وجوب ذلك الشيء ، فيوجب زوال مصلحته . وكذا الحال في الضدين اللذين لهما ثالث ، إلا بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية في مؤديات الطرق . وقد عرفت انه باطل في باطل . بل على هذا أيضاً لا يرجع التعارض الى التزام في شيء من الفروض على ما سنين وجهه عن قريب .

وأما على الثاني : أي لو قلنا : بأن قيام الامارة يوجب المصلحة أو المفسدة في فعل المولى ، أي جعل الأمر أو النهي أو الاباحة ، فعند تعارض الامارتين يقع التزام في حكم المولى وفعله ، الذي تقدم الكلام فيه ، وقلنا : انه تزاحم في الملاك ، وهو خارج عن التزام المصطلح ، الناشيء عن عجز المكلف عن امتثال الحكمين في مرحلة الامتثال . فاذا فرضنا ان اماراً قامت على وجوب فعل ، وامارة اخرى دلت على حرمة أو اباحته ، فيكون لكل من الوجوب والحرمة ، أو احدهما والاباحة مصلحة ملزمة ، وحيث لا يمكن للمولى التحفظ على كليهما ، كما ليس له تفويت كليهما ، لا بد له من اختيار أحدهما ، وحيث لا مرجح في البين ، لتساويهما من حيث الأهمية ، فنعلم بثبوت أحد الحكمين ، ولا يمكننا تمييزه ، فلا بد من الرجوع الى الأصول العملية . فان كان الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة كان من

قبيل دوران الأمر بين المحذورين ، وحكمه التخيير . وان كان الأمر دائراً بين الوجوب والاباحة ، أو الحرمة والاباحة ، كان من قبيل الشك في التكليف ، والمرجع فيه هو البراءة .

ولكن الصحيح : انه لا وجه لتوهم رجوع التعارض الى التزام على شيء من التقادير ، سواء قلنا بالطريقة أو بالمصلحة السلوكية أو بالسببية المصلحة ، وسواء كانت المصلحة في فعل المكلف أو في فعل المولى . وسواء قلنا بالموافقة الالتزامية أو لم نقل .

والوجه في ذلك : ان السببية بجميع أقسامها انما تتوهم فيما اذا كانت الامارة معتبرة ، منجزة للواقع ، أو معذرة عنه . وأما الطريق غير المعتبر في نفسه ، الذي ليس بمنجز ولا معذر ولو للمعارضة ، فلا يوجب حدوث المصلحة ولا المفسدة اصلاً ، والقائل بالسببية أيضاً لا يقول بها ظاهراً في هذا الفرض ، وعليه فوضوح رجوع التعارض الى التزام ينتفي رأساً على جميع التقادير كما هو ظاهر .

فالصحيح : ان مقتضى القاعدة عند تعارض الامارتين هو التساقط والرجوع الى دليل آخر . إلا ان في تعارض الخبرين ورد النص على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

ثم لا بأس ببيان بعض مرجحات التزام في المقام .

المرجح الأول : لقد ذكروا من جملة موارد الترجيح مزاحمة الواجب المضيق مع الموسع ، مثل رد السلام والصلاة في أول وقتها . ومزاحمة الواجب التعيني مع التخييري ، كاداء الدين واطعام ستين مسكين للكفارة اذا وقعت المزاحمة بينها . والجامع مزاحمة ما ليس له بدل مع ما له البدل ، فيقدم الأول على الثاني ، ولو كان ما ليس له البدل اضعف الواجبات ، وما له البدل أقواها ، فجعلوا هذا من المرجحات .

ونقول : الكبرى وان كانت مسلمة ، إلا ان الصغرى أعني كون المقام من قبيل التراحم والترجيح غير صحيح . وذلك لأن التراحم على ما عرفت انما يكون فيما اذا لم يتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين خارجاً ، وليس المقام كذلك ، لتمكنه من امتثال كلا الحكمين . وذلك لأن الواجب في الموسع انما هو الطبيعي ما بين المبدء والمنتهى ، وليس الفرد الأول متصفاً بالوجوب وإن كان مصداقاً للواجب . ومن الظاهر انه لا مزاحمة بين الجامع وبين الواجب المضيق اصلاً ، لتمكن المكلف من الاتيان بالمضيق أولاً ثم الاتيان بالجامع في ضمن الفرد الثاني أو الثالث ، وهكذا .

نعم تخيير المكلف في تطبيق الواجب على الأفراد حتى الفرد الأول ينافي وجوب الاتيان بالمضيق ، ومن الضروري ان الحكم التخييري لا يزاحم الحكم الالزامي ، فلا يكون الفرد الأول من الموسع مصداقاً للواجب أيضاً ، فالتراحم انما هو بين المضيق وما يختاره في تطبيق الموسع ان طبقه على الفرد الأول . وكذا الحال في الواجب التخييري ، فان الواجب فيه على ما عرفت هو عنوان أحد الأمرين أو الامور ، لا ما يختاره المكلف في الواقع على ما نسب المعتزلة القول به الى الاشاعرة وبالعكس ، وكل منهما تبرء منه .

ومن الظاهر تمكن المكلف من الاتيان به مع الاتيان بما يزاحم بعض افراده من الواجب التعيني ، غاية الأمر تخيير المكلف في تطبيق الواجب على الفرد المزاحم للواجب التعيني مزاحم له ، ويسقط التخيير ، ويتعين الاتيان بالجامع في ضمن غيره من الافراد . فتقدم المضيق على الموسع ، والتعيين على التخيير ، وان كان امراً مسلماً ، إلا أنه ليس من باب المزاحمة والتراجيح ، بل هو اجنبي عن باب المزاحمة رأساً .

المرجح الثاني : ما ذكره من تقدم الواجب الذي يكون اعتبار القدرة فيه

عقلاً على ما يكون القدرة فيه شرطاً شرعاً ، بمعنى تقدم ما يكون القدرة فيه دخيلاً في الخطاب على ما يكون القدرة فيه دخيلاً في الملاك . واصطلاحاً يعبر عن الأول بما يكون القدرة فيه معتبراً عقلاً ، وعن الثاني بما يكون القدرة فيه معتبراً شرعاً . مثاله ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء الذي يكون القدرة فيه شرطاً شرعاً لقوله سبحانه ﴿وان لم تجدوا ماء فتييموا﴾^(١) فان التفصيل قاطع للشركة ، فله بدل طولي وهو التيمم ، وبين صرفه في حفظ النفس المحترمة ، فيتعين الثاني ، فانه لو صرف قدرته في ما ليس له بدل طولي أي في حفظ النفس في المثال فقد استوفى مصلحته ، وينتفي به ملاك الواجب الذي له البديل ، لانتفاء شرطه ، وهو القدرة ، فلم يفوت ملاكاً ملزماً أصلاً . وهذا بخلاف ما لو عكس المطلب ، فانه وان استوفى ملاك ما له البديل ، إلا أنه فوت الملاك الملزم . وهذه الكبرى الكلية واضحة ، لا ريب فيها .

وانما الكلام في بعض صغرياتهما ، فانهم جعلوا من صغرياتهما ما اذا دار الأمر بين صرف الماء في الطهارة الحديثة وصرفه في الطهارة الخبثية ، كتطهير البدن أو اللباس ، ولذا ذهب المعروف من المحشين للعروة وفاقاً للمتن الى تقديم التطهير عن الخبث على التطهير عن الحدث ، ثم انتقال وظيفته الى التيمم^(٢) .

إلا ان الصحيح : انه ليس من صغريات هذه الكبرى . وذلك لأن تطهير الثوب أو البدن ليس من الواجب النفسي قطعاً ، وانما يجب للصلاة . كما ان الوضوء بل الغسل على ما هو التحقيق ليسا بواجبين نفسيين ، وانما يجبان للصلاة ، فالواجب النفسي انما هو العمل المركب المعبر عنه بالصلاة ، والقدرة فيها شرط شرعاً ، فاذا تعذرت لتعذر الوضوء ، وجب الاتيان بها مع التيمم ، فهي بدل عن المأمور به

الأولى . كما اذا تعذرت لتعذر تطهير البدن أو اللباس من الخبث كان بدلها الصلاة مع البدن النجس ، أو في الثوب النجس ، أو عارياً على الخلاف . فالمبدل على التقديرين هي الصلاة ، فلا فرق من هذه الجهة بين الطهارة عن الحدث ، والطهارة عن الخبث . فهذا الفرع ليس من صغريات هذه الكبرى .

المرجح الثالث : ذكروا ان الأهم يتقدم على المهم عند المزامحة . وهذا من القضايا التي قياساتها معها . والوجه فيه ظاهر ، فان المهم نفرض اشتتاله على خمسة درجات من المصلحة ، والاهم على عشرة درجات ، والمكلف مضطر الى تفويت الأقل اعني الخمسة ، فاذا ترك الأهم واختار المهم ، فقد فوت على نفسه الخمسة الاخرى من دون اضطرار .

وبعبارة اخرى : العقل والعقلاء يرون الأهم معذراً عن المهم ، ولا يرون المهم معذراً عن الأهم ، فيكون تركه لا عن عذر .

المرجح الرابع : ان الواجب الذي هو مقدم زماناً على الآخر يتقدم عليه عند المزامحة . وليعلم ان مورده ما اذا كان وجوب كليهما فعلياً ، وكان ظرف امتثال أحدهما مقدماً على زمان امتثال الآخر بنحو الواجب التعليقي ، كما اذا فرضنا ان المكلف نذر صوم الغد وما بعده فصار وجوبهما فعلياً ، فاضطر الى تركه ، اما في اليوم الأول ، أو اليوم الثاني . ولا اشكال في تقدم السابق زماناً ، فانه اذا أتى به المكلف لا محالة يسقط التكليف بالقياس الى اللاحق بسقوط شرطه ، وهي القدرة ، فلا يكون هناك عصيان اصلاً . وهذا بخلاف العكس ، فانه يكون عصيانياً لخطاب الواجب الفعلي لا محالة ، فانه فيما إذا تردد أمر المكلف في شهر الصيام بين افطار الصوم في النصف الأول من الشهر أو في نصفه الاخير ، لا يحتمل عاقل جواز افطاره في النصف الأول لحفظ قدرته للنصف الأخير ، إلا اذا كان اللاحق أهم ، فهناك كلام .

وقد ذكروا لهذه الكبرى ما اذا دار الامر بين ترك القيام أو الركوع ، فقالوا بتقدم القيام ، لتقدمه على الركوع زماناً . وذكر هذا الفرع في موردين من العروة في باب المكان ، وفي باب القيام . وذهب الميرزا في الحاشية في أحد الموردين الى تقديم القيام لسبقه ، وفي مورد آخر يتقدم الركوع لأهميته ، فيكون داخلًا تحت المرجح المتقدم ، فكان بين حاشيتيه تهافت .

وبالجمله ذكروا من جمله المرجحات ما اذا كان أحد الواجبين متقدماً زماناً على الآخر ، فانه يتقدم السابق على اللاحق . والسرفيه ظاهر ، فان السابق يكون ظرفه فعلياً ، والمكلف قادر على الاتيان به ، فلا يسوغ العقل تركه من دون عذر ، فاذا أتى به المكلف صار عاجزاً عن اللاحق ، وسقط وجوبه ، لعجزه ، إلا اذا كان اللاحق أهم بحيث يراه العقل معجزاً عن الواجب السابق ، كما اذا در امر العبد بين اتلاف مال المولى فعلاً أو اتلاف نفساً بعد ساعة ، فان الأهم حينئذ يتقدم ولو كان زمانه متأخراً ، وهذا كله واضح .

إنما الكلام في بعض صغريات هذه الكبرى . فانهم ذكروا منها : ما اذا دار أمر المصلي بين ترك القيام أو الركوع مثلاً . وقد ذكر هذا الفرع في موردين من العروة ، وحكم في المتن بالتخير في كلا الموردين . إلا أن الميرزا في أحد الموردين قدم الركوع ، لأهميته ، وفي الآخر قدم القيام لسبقه .

والصحيح : خروج هذا الفرع عن باب التزام رأساً . والوجه في ذلك هو ان التزام إنما يكون فيما اذا كان هناك وجوبان لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما ، كما في الواجبين المستقلين . وأما في الواجبات الضمنية فالوجوب النفسي واحد ، وهو متعلق بالمجموع المركب ، فالواجب حقيقة هو العمل المركب ، فاذا تعذر بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه سقط التكليف المتعلق به لامحالة ، ولذا في الصوم اذا لم يتمكن المكلف من امساك ساعة واحدة مثلاً لم يجب عليه الامساك في بقية النهار ،

غايته في باب الصلاة ثبت بالاجماع والضرورة ولقوله ﷺ فانها « لا تدع الصلاة بحال »^(١) عدم سقوطها بسقوط بعض ما يعتبر فيها ، وحينئذ ان تعذر بعض ما اعتبر فيها معيناً وجب بالأمر الثانوي الاتيان بالباقي .

وأما اذا تردد المتعذر بين جزئين ، أو شرطين ، أو جزء و شرط ، فالأمر الأولي قد سقط يقيناً . كما نعلم بتعلق أمر ثانوي بأحد أمرين من الفاقد للجزء أو الشرط مثلاً ، فالمجوعول الثانوي يكون مجهولاً ، لا أنه يكون هناك أمران ثانويان يعجز المكلف من امتثالهما ليكون من باب التزاحم .

ومن الظاهر ان في تعيين مجوعول المولى لا بد من الرجوع الى الأدلة ، كما في المتعارضين ، وعليه فلا بد من الرجوع الى دليلي الجزئين أو الشرطين ، فان كان لأحدهما اطلاق دون الآخر ، واحتمل اختصاص جزئيه أو شرطيه بحال دون حال ، كما في الطمأنينة والقيام ، مثلاً اذا دار الأمر بين ان يصلي قائماً وماشياً أو عن جلوس مطمئناً ، فان دليل الطمأنينة لمي يحتمل اختصاص اعتبارها بما اذا لم يستلزم منها فوات شرط أو جزء آخر ، بخلاف القيام ، فيتقدم عليها لاحالة . وان كان كلا الدليلين لبياً ، وصلت النوبة الى الرجوع الى الاصول العملية ، وبما ان وجوب الجامع ، أي أحد الأمرين ، محرز والشك في تعيين إحدى الخصوصيتين ، فالأصل عدم تعيين كل منهما ، فيثبت التخيير .

وإن كان دليل كليهما لفظياً فلا محالة تقع بينها المعارضة بالعموم من وجه ، حيث يكون أحد الحكمين مجعولاً قطعاً ، فان كان شمول أحد الدليلين بالاطلاق والآخر بالعموم ، قدم العام على المطلق ، على ماسنبيه من تقدم العموم على الاطلاق . وان كان في كليهما بالاطلاق ، سقطاً معاً ، ويرجع الى الأصل العملي ، وهو البراءة عن تعيين كلتا الخصوصيتين ، على ما عرفت وتعرف أيضاً من ان

مقتضى القاعدة في تعارض الاطلاقين بالعموم من وجه هو التساقط . وان كانا معاً بالعموم وصلت النوبة الى الرجوع الى المرجحات ، ففي موردين من الموارد المذكورة يحكم بالتخير ، احدهما : ما إذا كان الدليلان لبيين ، والثاني : ما اذا كانا مطلقيين ، وفي غيرهما يجري التفصيل المتقدم .

هذا كله فيما اذا دار الأمر بين جزئين مختلفين ، أو شرطين ، أو بين جزء وشرط . وأما اذا دار الأمر بين ترك جزء واحد في الركعة السابقة أو اللاحقة ، كالقيام أو السجود مثلاً ، ففي خصوص القيام وان كان مقتضى القاعدة التخير ، إلا انه قد يستظهر من قوله عليه السلام فيه « اذا قوى فليقم »^(١) تعين القيام السابق على اللاحق .

وأما في غيره كالركوع أو السجود في الركعة الاولى والثانية فالحكم هو التخير ، لأن الأمر الأولي قد سقط بالتعذر يقيناً ، والمجوعول الثانوي مردد بين الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر في الركعة السابقة أو اللاحقة ، والقدر الجامع متيقن ، وكل من الخصوصيةتين مشكوك فيه ، والأصل البراءة عن كلا التعينين ، هذا ويترتب على ما ذكرنا فروع كثيرة .

هذا كله فيما اذا لم يكن سقوط كلا الجزئين أو الشرطين محتملاً عند تعذر أحدهما .

وأما اذا احتمل ذلك ، ولم يكن لدليل أحدهما اطلاق يثبت اعتباره في هذا الحال أيضاً ، فالأصل البراءة عن اعتبار كليهما عند تعذر أحدهما فيأتي بالمؤلف من باقي الأجزاء والشرائط غيرهما .

هذا كله في مرجحات باب التزاحم .

فلنرجع الى باب التعارض ونقول : قد عرفت ان التعارض هو تنافي

الدليلين بحيث لا يمكن صدق كليهما، ولزم من صدق كل منهما كذب الآخر ولو بالعرض، فلا تعارض بين الحاكم والمحكوم، ولا بين الخاص والعام، لأن الخاص مبين للمراد من العام، وقرينة عليه عرفاً، فينتفي به موضوع دليل حجية العام في العموم، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء في مورد الشك من اصالة العموم في المخصص المتصل، أو حجيته في المخصص المنفصل. فالخاص ان كان قطعياً كان وارداً على دليل اعتبار العام، وان كان تعديداً كان حاكماً عليه، فتقدم الخاص على العام أيضاً بالحكومة. والفرق بينه وبين الحكومة المصطلحة، هو ان الدليل الحاكم في موارد الحكومة ينفي موضوع دليل المحكوم، والخاص لا ينفي موضوع الدليل العام، وانما ينفي موضوع دليل اعتبار أعني اصالة العموم وهو الشك، فيسقط عن العموم، ولو كان في اعلى مراتب الظهور، فان الظهور وان كان قوياً انما يكون حجة فيما اذا قام الدليل على اعتباره.

فما ذكره الشيخ من ان تقدم الخاص على العام انما هو من جهة تقدم الأظهر على الظاهر^(١) غير تام، فان الظاهر قد يتقدم على الأظهر فيما اذا كان قرينة عرفية عليه، كما في قولك: رأيت أسداً يرمي، فان ظهور الأسد في الحيوان المفترس وضعي، وظهور الرمي في رمي النبل اطلاقاً، لأنه موضوع للقدر الجامع بين رمي النبل والتراب والحجر وغيره، ومع ذلك يتقدم ظهوره على ظهور الأسد، لكونه قرينة عليه. والأوصاف التي تكون فضلة في الكلام غالباً تكون قرينة على غيرها، ويؤتى بها لبيان المراد من غيرها مما هو العمدة في الكلام، فيتقدم ظهور القرينة وان كان اضعف الظهورات على ذي القرينة ولو كان في اقوى مراتب الظهور، والسر فيه هو السر في تقدم الخاص على العام، وهو الحكومة على ما تقدم.

ثم القرينية ليست تحت ضابط معين، بل تختلف باختلاف خصوصيات الموارد، لكن غالباً كما ذكرنا يكون الفضلة في الكلام قرينة على غيرها. وقد ينعكس الأمر، فيكون الفضلة هو ذو القرينة.

ومن هنا ذكر شيخنا الانصاري في حديث لا تنقض اليقين بالشك أن النقض قرينة على اختصاص اليقين مع كونه فضلة في الكلام، أي مفعولاً بما اذا تعلق بما فيه ابرام واستعداد للبقاء، فخص الاستصحاب بالشك في الرفع. وكذلك في قولك: لا تضرب احداً، ذكروا ان ظهور الضرب في المؤلم قرينة على أن المراد من الأحد خصوص الحي دون غيره.

ولكن شيخنا الأنصاري ذكر موارد يكون تقدم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر فيما تحت ضابط كلي.

منها: ما اذا وقعت المعارضة بين العام والمطلق، فالعام يتقدم. وذكر في وجهه ان ظهور العام في الشمول تنجيزي، وظهور المطلق فيه تعليلي، أي معلق على عدم بيان القيد، فيصلح أن يكون العام عند المعارضة بياناً للمطلق^(١).

وأورد عليه المحقق الخراساني في الحاشية وفي الكفاية^(٢) في المقام وغيره أن ظهور المطلق وان كان تعليقاً إلا أنه ليس معلقاً على عدم البيان الى الأبد، بل معلق على عدم البيان في اللفظ، فاذا تم الكلام وسكت المتكلم صار ظهوره تنجيزياً لحصول المعلق عليه، كما كان ظهور العام تنجيزياً بنفسه، فلا وجه للتقديم.

والجواب عنه: أولاً: أنا اذا فرضناهما في كلام واحد لا ريب في تقدم العام على المطلق، وصيرورته بياناً لما اريد منه، كما اعترف به المحقق الخراساني في بحث الواجب المشروط. ولا فرق في ذلك بين الكلام الواحد والمتعدد.

(١) فرائد الأصول: ٧٩٢/٢ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٣/٢ - ٤٠٤.

وثانياً : وهو أيضاً عبارة اخرى عن الوجه الأول ، أو متمم له ، ان شمول المطلق وسريانه متوقف على عدم بيان القيد الى الأبد غايته بقاءً . وذلك لأن الشمول في المطلق ليس مدلولاً لدليل لفظي كما في العام ، وانما هو مدلول لعدم البيان ، فما دام عدم البيان متحققاً وهو الدليل كانت الدلالة أيضاً ثابتة ، فينكشف بها الاطلاق ، واذا لم تبدل بالبيان انتفت الدلالة والمنكشف لامحالة ، فثبوت الاطلاق في كل آن متوقف على عدم البيان في ذاك الآن ، وبانتفائه ينتفي الاطلاق حقيقة ، فهو ينظر الى الاصول العملية مع الامارة ، فاذا لم تكن الامارة متخفة كان الأصل العملي جارياً حقيقة ، واذا قامت الامارة انتفى موضوع الأصل العملي لامحالة ، وهذا هو الحال في الاطلاق ، فالأصل العملي لا يكون الاطلاق ثابتاً حقيقة ، وبمجرد تحقق البيان ينتفي الاطلاق ، لأنه كما عرفت مدلول عدم البيان ، وليس مدلولاً للفظ ، ولذا لا يكون تقييده مستلزماً للمجازية ، بخلاف تخصيص العام مستلزماً لمجازيته ، وان لم يكن صحيحاً على المختار ، إلا ان غيره من الظهورات كذلك .

وبالجملة ما ذكره الشيخ من تقدم العام على المطلق ، لأنه تعليلي ، بخلاف العام ، تام ويترتب عليه ثمرة مهمة ، نذكرها فيما بعد انشاء الله تعالى . فالعام لكون ظهوره في السريان تنجيزياً يتقدم على المطلق عند المعارضة ، لأن سريانه تعليلي على عدم بيان القيد ، والعام صالح لأن يكون بياناً .

المورد الثاني : مما ذكروا ان تقدم أحد الدليلين فيه على الآخر تحت ضابط كلي هو تعارض المطلق الشمولي مع المطلق البدلي ، فان الاطلاق قد يكون شمولياً منحللاً الى احكام عديدة ، كاطلاق قوله تعالى ﴿أحل الله البيع﴾ ^(١) الشامل لكل فرد من افراد البيع . وقد يكون بدلياً ، بمعنى أن مفاده حكم واحد متعلق بالجامع ،

أي بأحد الأفراد على البديل، كما في قولك : اكرم عالماً، فانه حكم تكليفي متعلق بطبيعي العالم. فاذا وقعت المعارضة بين مطلق شمولي ومطلق بدلي، كما اذا ورد لاتكرم فاسقاً، وورد في دليل آخر اكرم عالماً، فان الأول مطلق شمولي، والآخر بدلي، والتعارض بالعموم من وجه، ومورد اجتماعهما العالم الفاسق، فالدليل الاول يقتضي حرمة اكرامه، والدليل الثاني يقتضي وجوب اكرامه، وقد اوضحنا مفصلاً في بحث اجتماع الأمر والنهي انه ليس من باب الاجتماع - وان كان ظاهر بعض كلمات المحقق الخراساني كونه من ذاك الباب - وانما هو من باب التعارض .

وان بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي، فهل يقدم الأول على الثاني أو لا ؟ ذهب الميرزا^(١) وغيره الى تقدم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي . وذكروا في وجهه وجوهاً :

أحدها : أن تقديم الاطلاق البدلي على الشمولي يستدعي رفع اليد عن احد احكام المولى، واسقاطه واخراج فرد عن الحكم، لأن المطلق الشمولي ينحل الى احكام عديدة، فاذا قدمنا الاطلاق الشمولي في مورد الاجتماع خرج فرد من افراده عن الحكم العام لامحالة . وهذا بخلاف ما اذا قدمنا الاطلاق الشمولي على البدلي، فانه لا يستدعي اسقاط حكم اصلاً، وانما يستلزم تضيق دائرة الحكم، لأنه حكم واحد على الفرض، وهو باق بعد، غايته كانت دائرة متعلقه وسبعة ضيقت بتقديم الاطلاق الشمولي عليه، ومن الظاهر ان الثاني أولى .

وفيه : أولاً : أننا ذكرنا ان الميزان في تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر انما هو كونه قرينة عليه عرفاً . وما ذكر وجه اعتباري على فرض تماميته لا يوجب التقديم .

وثانياً : ان هذا الوجه الاعتباري أيضاً غير تام ، وذلك لأن كل اطلاق بدلي يستلزم الاطلاق الشمولي من حيث التطبيق لامحالة ، اذا امر المولى باكرام العالم مثلاً كان له ان يمنع عن تطبيق الجامع على بعض الافراد الزاماً أو تنزيهاً ، كما كان له ان يأمر بتطبيقه على بعض الافراد الزاماً أو استحباباً ، فاذا لم يفعل ذلك فقد خص المكلف في تطبيقه الجامع على أي فرد شاء ، فثبت الترخيص الشرعي . واطلاق هذا الترخيص شمولي فينحل الى ترخيصات عديدة ، فالمطلق البدلي اطلاقه من حيث الحكم الوجوبي بدلي ، ومن حيث الحكم الترخيصي شمولي ، ولو قدم عليه الاطلاق الشمولي لزم اسقاط أحد هذه الأحكام الترخيصية وان لم يلزم اسقاط حكم الزامي ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة .

ثانيها : ان سريان الحكم في الاطلاق البدلي الى جميع الاجزاء يتوقف على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة المشتركة بين الاطلاق البدلي والشمولي ، وهي كون جميع الأفراد متساوية الأقدام من حيث وفائها بغرض المولى ، واشتغالها على المصلحة أو المفسدة . فهذه المقدمة معتبرة في الاطلاق البدلي دون الشمولي .

وذلك لأن المطلق الشمولي كما عرفت ينحل الى احكام عديدة ، ولا مانع من اختلاف متعلقات الأحكام في ملاكاتها ، كما لا يلزم فسادها في ذلك ، مثلاً قتل النبي أعظم مفسدة من قتل المؤمن ، وهو من قتل المسلم ، وهكذا سائر المحرمات وكلها محرمة ، وكذا الواجبات .

وهذا بخلاف المطلق البدلي ، فانه حكم واحد . وكون المكلف مخيراً في تطبيقه على أي فرد شاء انما هو فيما اذا احرز تساويها في الوفاء بغرض المولى وفي اشتغالها على الملاك ، وإلا فليس للمكلف تطبيق الواجب عليه .

وعليه ففي فرض المعارضة لا يمكن احرار تساوي مورد الاجتماع مع غيره من الأفراد في ذلك ، لاحتمال كونه مشتملاً على مفسدة يزاحم بها المصلحة الموجودة فيه ، فلا يتحقق الاطلاق بالقياس اليه .

ثالثها : ما هو تقريب آخر لهذا الوجه وحاصله : ان سريان الحكم في الاطلاق البدلي متوقف على عدم وجود مانع عن ذلك ، والاطلاق الشمولي المعارض له صالح للممانعة ، لما عرفت من صلاحيته لنفي تساوي مورد مع بقية الأفراد في وفائه بالملك ، فاذا توقف اطلاقه على الاطلاق البدلي لزم الدور .

والجواب عن ذلك : هو ان الاطلاق البدلي بنفسه كاشف عن تساوي الأفراد ، ولذا لو احتملنا عدم تساويها في غير فرض المعارضة ، كما اذا ورد في الدليل اكرم عالماً واحتملنا عدم كون العالم الفاسق كالعالم العادل من حيث اشتغاله على الملك ، فنفس اطلاق الدليل ينفي هذا الاحتمال ، وكذا الحال عند المعارضة ، فلا يتوقف السريان في الاطلاق البدلي على احراز التساوي من الخارج كالاطلاق الشمولي ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، اذاً كما يصلح المطلق الشمولي للممانعة عن الاطلاق البدلي ، كذلك الاطلاق البدلي صالح لأن يكون مانعاً عن الاطلاق الشمولي ، كما في كل متعارضين ، فلا وجه لتقديم الشمولي على البدلي ، بل يسقطان معاً بالمعارضة على ما هو مقتضى القاعدة .

المورد الثالث : من موارد تقدم أحد الدليلين على الآخر عند المعارضة كلية ، ما اذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ ، فان دوران الأمر بينهما تارة : يكون في دليل واحد . واخرى : في دليلين .

والأول : كما اذا ورد عام ثم ورد بعده خاص ، كما هو الكثير المتعارف ، مثلما ورد عن النبي ^(١) ﷺ ان الماء لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه ، ثم ورد عن بعض الأئمة ^(٢) عليه السلام ما يستفاد انفعال الماء القليل . ودار أمر الخاص بين كونه مخصصاً للعام ومبيناً للمراد منه في الأول أو ناسخاً له من الآن ، وقد بينا في محله

(١) مستدرک الوسائل : ١ / باب ٣ من أبواب الماء المطلق ، ح ١١ .

(٢) وسائل الشیعة : ١ / باب ٨ من أبواب الماء المطلق .

امكان ورود النسخ عن الامام عليه السلام لأن النسخ ليس رفعاً للحكم، وانما هو بيان أمد الحكم الموقت، فيمكن ذلك وان كان الوحي منقطعاً. إلا انه لا يترتب ثرة على ذلك في هذا الفرض بالقياس الى المكلفين بعد زمان ورود الخاص، لأن العمل لا بد وان يكون على طبق الخاص، سواء كان مخصصاً للعام أو ناسخاً، وفي المثال يكون الماء القليل منفعلاً فعلاً، سواء كان كذلك من الأول أو لم يكن قابلاً للانفعال سابقاً ونسخ ذلك.

نعم يترتب على ذلك ثرة عملية بالقياس الى من كان مكلفاً قبل ورود الخاص، فانه لو كان توضاً بماء قليل لاقى النجس حينئذ، وصلى مع ذلك الوضوء، بناءً على التخصيص، لم يكن عمله صحيحاً، لأنه توضاً بماء نجس واقعاً، وان كان محكوماً بعدم الانفعال ظاهراً، لجهل المكلف بالحال، فلا بد له من تكرار العمل. وعلى النسخ كان عمله السابق صحيحاً واقعاً، فلا حاجة الى التكرار.

والثاني: كما اذا ورد الخاص أولاً ثم بعده ورد عام. ونفس المثال المتقدم نعكسه، فيدور الأمر بين ان يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر، أو يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم. وظهور الثرة في هذا الفرض أمر واضح، إذ لو كان العام ناسخاً للخاص كان العمل عليه، وان كان مخصصاً - بالفتح - لزم العمل على طبق الخاص. والمعروف فيه ترجيح التخصيص على النسخ. وذكروا في وجهه ان التخصيص كثير شايع، حتى قيل ما من عام إلا وقد خص، بخلاف النسخ، ولذا يتقدم التخصيص عليه.

وفيه: ان هذا وجه اعتباري غايته ان يفيد الظن، لأنه يلحق الشيء بالأعم الاغلب، وقد عرفت ان مرجح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر انما هو قرينته العرفية، ولذا ارجع صاحب الكفاية هذا الوجه الى الأظهرية في مقام الاثبات والدلالة بتقريب: ان الخاص حيث ان له ظهور في الاستمرار والعام

ظاهر في شمول الأفراد، وقعت المعارضة بين الظهورين، وبما أن التخصيص أكثر من النسخ، فغلبة التخصيص وقلة النسخ يوجب قوة ظهور الخاص في الاستمرار، وضعف ظهور العام في شمول الأفراد، فيقدم الخاص لاظهريته في الاستمرار في العام في شمول الأفراد.

وبالجملة ذكروا في تقديم التخصيص على النسخ فيما اذا ورد عام سابق وخاص لاحق وجوهاً :

الأول : ان التخصيص شائع كثير، والنسخ قليل، فيوجب تقديمه عليه .

وفيه : انه وجه اعتباري، لا يوجب تقديم أحد الظهورين .

الثاني : ان الخاص ظاهر في الاستمرار، والعام في العموم الافرادي، وظهور الخاص في الاستمرار أقوى من ظهور العام في العموم الأفرادي، لكون النسخ قليلاً والتخصيص شائعاً .

واورد عليه الميرزا رحمته الله بما بنى عليه في بحث الاستصحاب من ان الاستمرار الجعلي في مقابل النسخ لا يمكن ان يتكفل دليل الحكم لاثباته، فاستمرار الأحكام يكون بالاستصحاب . وهذا بخلاف العموم الافرادي في العام، فانه ثابت باصالة العموم، فالمعارضة تكون بين الأصل اللفظي والأصل العملي، ومن الظاهر ان الأصل العملي لايقاوم الأصل اللفظي، فلا بد من تقديم النسخ، أعني العام على التخصيص ^(١).

ونقول : قد بينا في محله ان العام والمطلق كما يعم الافراد العرضية كذلك يعم أفراده الطولية أيضاً، لعدم الفرق بينهما، مثلاً اذا قال : اكرم كل عالم، كما يعم عموم الافراد العرضية من العلماء كذلك يعم افرادها الطولية، وهكذا المطلق، فالخاص باطلاقه دال على الاستمرار والدوام، فالمعارضة تكون بين ظهورين، إلا

ان استمرار الخاص يكون ثابتاً بالاطلاق ، وسريان العام يكون بالعموم اللفظي ، وقد بينا تقدم العموم اللفظي على الاطلاق عند المعارضة ، فلو كان الوجه في التقديم هو الأظهرية لابد من ترجيح النسخ على التخصيص .

الثالث : ماذكره الميرزا^(١) في تقديم التخصيص على النسخ ، وهو : ان سريان الحكم في العام وان كان بالوضع إلا انه متوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها ، وذلك لأن أداة العموم موضوعة لسريان الحكم الى تمام أفراد مايراد من مدخوله ، فاثبات ان المراد من المدخول هو الجامع غير المقيد بقيد خاص لابد وان يكون بمقدمات الحكمة ، والخاص المتقدم يمنع جريانها .

وفيه : أنا قد بينا في محله ان اداة العموم بنفسها متكفلة لاثبات اطلاق مدخولها أيضاً ، وهي موضوعة لذلك ، ببيان تقدم ، فلا يتوقف عموم العام وسريانه الى جميع الأفراد الى اجراء مقدمات الحكمة في المدخول ليكون الخاص المتقدم مانعاً عنه .

ولكن الصحيح : تقدم التخصيص على النسخ لوجهين ، ذكرناهما في بحث العام والخاص :

أحدهما : انه وان وقع الخلاف بينهم في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه ، وبنو عليه ان الخاص المتأخر ان كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ له ، وإلا فهو مخصص ، إلا انه لم يحتمل احد قبح تقديم البيان عن وقت الحاجة ، فلا مانع من ان يعلن المتكلم بأنه يريد من جميع ما تكلم به غداً معانيها المجازية . وعليه فيكون الخاص المتقدم بياناً ، أتى به المتكلم قبل وقت الحاجة ، فلا ينعقد معه للعام ظهور في العموم أصلاً .

ثانيهما : وهو أظهر من الأول ، ان النسخ يحتمل فيما اذا احتمل كون العام المتأخر بياناً للحكم من الآيات ، وهو غير محتمل في الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام لكونها بياناً لحكم الشريعة المقدسة ، ومقتضى إطلاقها ثبوت تلك الأحكام من أول تشريع الاسلام إلا ان ينصب قرينة على ارادة الحكم من الآن .

نعم اذا كان كلا الدليلين صادرين من النبي ﷺ احتمل كون الثاني ناسخاً للحكم السابق . ومن هنا لم نر أحداً من الفقهاء احتمل النسخ في الاخبار الخاصة الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالاضافة الى العمومات السابقة عليها ، بل يجعلونها مخصصة لها ، فتقدم أحد الحكمين على الآخر انما هو في مقام الاثبات والدليل دون المنكشاف والمدلول ، فان مدلول كلا الدليلين انما هو بلحاظ زمان واحد ، ومعه كيف يحتمل كون الثاني ناسخاً للأول .

وبعبارة اخرى : كأن الأئمة عليهم السلام بأجمعهم بمنزلة رجل واحد ، وكلامهم بمنزلة كلام واحد ، لا فرق بين المتقدم منهم والمتأخر ، فاذاً لا بد من تقديم الخاص المتقدم على العام ، لما عرفت من تقدمه عليه بالحكومة بالمعنى المتقدم ، وعدم كون تقديمه عليه من جهة الأظهرية .

ثم اتنا ذكرنا في أول البحث معنى التعارض ، وأنه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم ، ولا بين العام والخاص ، ولا بين المطلق والمقيد ، ولا بين كل قرينة عرفية صارفة عن ظهور الدليل الآخر . ولو كان غير العموم والاطلاق . وذكرنا ان التعارض قد يكون بين دليلين ، ومقتضى القاعدة فيه هو التساقط .

وقد يكون بين اكثر من دليلين ، فهل يمكن ان تعالج المعارضة بين دليلين منها ثم لحاظ المعارضة بين نتيجة ذلك وبين الدليل الآخر ، ويعبر عنه بانقلاب النسبة ، فانه قد يوجب تبدل النسبة بينهما من العموم المطلق الى العموم من وجه ، أو العكس . فاذا فرضنا النسبة بين دليلين العموم من وجه ، وأخرج الدليل الثالث

مورد الافتراق عن تحت أحدهما ، لكونه مخصصاً له ، فلا محالة تنقلب النسبة بين الدليلين الى العموم المطلق . مثلاً اذا ورد يستحب اكرام العلماء ، وفي دليل آخر يحرم اكرام الفاسق ، فبينهما عموم من وجه ، ومورد اجتماعهما هو العالم الفاسق ، فانه يستحب اكرامه بمقتضى الأول ، ويحرم بمقتضى الثاني ، فاذا ورد في دليل ثالث يجب اكرام العلماء العدول ، فهو أخص من دليل استحباب اكرام العالم ، فيخصه بالعالم الفاسق ، فيصير أخص من دليل حرمة اكرام الفاسق ، فهل يخصه أو لا يمكن ذلك ، بل لابد من ملاحظة حال الدليلين في نفسيهما ؟ واذا كان مقتضى القاعدة فيها التساقط سقطا ، ويرجع الى الاصول .

ذهب صاحب الكفاية ^(١) تبعاً للشيخ ^(٢) الى الثاني ، بدعوى : ان المعارضة انما تكون بين ظهورات الأدلة ، وتقديم أحد الدليلين على الآخر عند المعارضة أي القرينة المنفصلة لا يوجب سقوط ظهوره ، وانما يوجب سقوطه عن الحجية .
والصحيح : هو الثاني . وبما انه يترتب على هذه المسألة فروع مهمة كثيرة ، لابد من تنقيحها ببيان مقدمتين :

المقدمة الاولى : ما تقدم في بحث العام والخاص ، وحاصله : ان دلالة اللفظ تكون على أنحاء ثلاثة :

الاولى : انتقال العالم بالوضع من سماع اللفظ الى معناه ، المعبر عنها بحسب اصطلاح القوم بالدلالة الوضعية . ونحن عبرنا عنها بالدلالة الانسية ، لعدم كونها مستندة الى الوضع ، وانما هي ناشئة من انس اللفظ مع المعنى ، لكثرة استعماله فيه ، ولذا تتحقق بمجرد سماع اللفظ ، ولو كان من حيوان ، أو استكاك حجر بحجر ، أو انسان لم يكن في مقام البيان ، أو نصب القرينة على عدم ارادته من اللفظ ، كما في

(١) كفاية الأصول : ٤٠٦/٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٩٤-٧٩٦ (ط . جامعة المدرسين) .

قولك : رأيت أسداً يرمي ، فهي نظير اللوازم الذاتية .

الثانية : دلالة اللفظ على ان المتكلم به اراد تفهيم معناه . وهي الدلالة التصديقية على المعروف ، والدلالة الوضعية على المختار ، لأنها هي الدلالة المستندة الى الوضع ، إذ الوضع كما يبينه في بحثه عبارة عن البناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى . وهذه الدلالة لا تتحقق إلا فيما اذا كان المتكلم في مقام البيان ، فاذا كان الالفاظ غافلاً أو نائماً لم يكن لكلامه تلك الدلالة ، ولا يصح اسناد قصد تفهيم المعنى اليه ، وهذا معنى تبعيتها للارادة .

الثالثة : دلالاته على انّ ما أراد تفهيمه كان بداعي الجد دون الهزل ونحوه . وهي ثابتة ببناء العقلاء ، فانهم يحتجون بظهورات الألفاظ للمولى على العبد ، وللعبد على المولى ، وللعبيد بعضهم على بعض .

أما الدلالة الأولى : فهي كما عرفت ثابتة للفظ في جميع الأحوال ، حتى اذا لم يكن الالفاظ في مقام الاستعمال اصلاً ، بل كان في مقام التمثيل للفعل ، فقال : جائي زيد ، فعل وفاعل ومفعول مثلاً .

وأما الدلالة الثانية : فتنتفي اذا نصب المتكلم قرينة متصلة على عدم ارادة تفهيم معنى اللفظ ، فاذا قال المتكلم : اكرم العلماء إلا فساقتهم ، لم يصح ان يسند اليه ارادة تفهيم العموم ، ولا ترتفع بنصب القرينة المنفصلة على ذلك .

نعم الدلالة الثالثة : تنتفي بنصب القرينة ولو كانت منفصلة ، فاذا قال المتكلم : اكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم فساقتهم في دليل منفصل ، استكشف به ان العموم لم يكن مراداً جدياً له ، وانما اراده بداعي آخر .

وبالجملة دلالة اللفظ على أنحاء ثلاثة :

أحدها : الدلالة اللفظية على المعروف التي عبرنا عنها بالدلالة الانسية .

الثانية : دلالاته على أن المتكلم قصد تفهيم المعنى . وهي الدلالة التصديقية

على المعروف ، واللفظية على المختار ، وهي تتوقف على كون اللفظ بصدده التفهيم .

الثالثة : دلالة على ان المراد الاستعمالي موافق مع المراد الجدي . وهي الثابتة ببناء العقلاء . وهي متوقفة على عدم ثبوت قرينة متصلة ولا منفصلة على الخلاف الى الأبد ، فأننا بينا في محله ان وجود القرينة يوجب سلب هذه الدلالة الثابتة ببناء العقلاء ، وينكشف به عدم تطابق المراد الجدي مع المراد الاستعمالي ، فينتفي به موضوع الحجية ، وهي هذه الدلالة والكاشفية ، لا انه يزيل الحجية مع بقاء الدلالة كما يظهر من جماعة .

المقدمة الثانية : ان المعارضة لا بد وان تكون بين دليلين ، فيكون كل منهما حجة في نفسه ، كاشف عن المراد الجدي ، مع قطع النظر عما يعارضه ، وإلا فهو من قبيل معارضة الحجة مع غير الحجة .

وعلى هذا فاذا كان هناك امان متعارضين ، وورد مخصص على أحدهما ، لم يكن حجة في العموم ، حتى مع قطع النظر عن العام الآخر المعارض له ، فلا يمكن ان يعارضه إلا في المقدار الخاص الذي هو حجة فيه .

فما ذكره الميرزا من ان تصور انقلاب النسبة يوجب الجزم بتصديقه ^(١) هو الصحيح ، ولكن مع ذلك أنكره جماعة منهم الآخوند ^(٢) . وبما ان المسألة مهمة ، لا بأس ببيان جميع موارد وقوع المعارضة بين اكثر من دليلين ، وتحقيق موارد انقلاب النسبة منها .

المورد الأول : ما إذا ورد عام وورد عليه خاصان . وهو يتصور على صور :
الصورة الاولى : ما إذا كان الخاصان متباينين ، لا يوجب تخصيص العام

(١) أجود التقريرات : ٥١٨/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٩/٢ .

بأحدهما انقلاب النسبة بين العام وبين الخاص الآخر ، بل النسبة بينها بعد ذلك أيضاً هو العموم المطلق . مثاله ما إذا ورد اكرم العلماء ، وورد في دليل لا تكرم زيدا العالم ، وفي آخر لا تكرم بكرة العالم ، فانه لو خصصنا العام بغير زيد ولو متصلاً كانت النسبة بينه وبين لا تكرم بكرة عموم مطلق ، فلا محالة يخصص العام بكلا الخاصين فيما اذا لم يلزم منه محذور بقاء العام بلا مورد ، أو تخصيص الأكثر المستهجن ، كما اذا ورد في دليل يستحب اكرام العلماء ، وفي دليل آخر يجب اكرام عدوهم ، وفي دليل ثالث يحرم اكرام فساقهم ، فان تخصيص دليل استحباب العلماء بهما لم يبق له مورد لو لم يكن واسطة بين العدالة والفسق ، وان قلنا بثبوت الواسطة ، لأن العدالة عبارة عن الملكة ، والفسق عبارة عن ارتكاب الذنب ، فن كان في اول بلوغه لم يرتكب ذنباً ولم يحصل الملكة لم يكن فاسقاً ولا عادلاً لزم تخصيصه بالفرد النادر وهو مستهجن ، فحينئذ يقع المعارضة ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات السندية . وعلى المعروف تكون المعارضة بين العام ومجموع الخاصين .

ولكن الصحيح : ان المعارضة تكون بين كل منها مع أحد الآخرين ، لما عرفت ان المعلوم عدم صدوره ليس إلا واحداً منها لا اكثر ، فالعام يعارض أحد الخاصين . كما ان كل من الخاصين يعارض أحد الأمرين من العام والخاص الآخر ، فالشقوق ثلاثة .

وعليه ان كان كلا الخاصين ارجح من العام سقط العام عن الاعتبار ، واخذ بهما ، وان كان العام ارجح منهما ، فتارة : يكون الخاصان متساويين ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر . واخرى : يكون أحد الخاصين في نفسه ارجح من الآخر ، إلا ان العام ارجح منهما .

وفي القسم الثاني بما ان المعارضة بين العام وأحد الخاصين ، والمفروض انه

ارجح منهما يتقدم عليها، ثم تقع المعارضة بين الخاصين، إذ المفروض ان المعلوم عدم صدوره لم يكن إلا واحداً منها، وهو مردد بينهما، فيقدم الراجح منها لاحالة ويفرض الآخر كأن لم يكن، فيكون مخصصاً للعام. وبعبارة اخرى: تكون المعارضة في الحقيقة بين الخاص المرجوح وأحد الأمرين من العام والخاص الآخر، وبما انها راجحان عليه يتقدما لاحالة.

وفي القسم الأول، أعني ما اذا كان الخاصان متساويين، قدم العام عليهما، ويحكم في الخاصين بالتخير، لعدم المرجح. وبعبارة اخرى: كل من الخاصين يعارض احد الأمرين من العام والخاص الآخر، وبما ان العام ارجح يتقدم عليه، وبما انه مساوي مع الخاص الآخر يثبت بينهما التخير.

وأما إن كان العام ارجح من احد الخاصين ومرجوحاً بالقياس الى الآخر، فظاهر الكفاية هو التخير بين الأخذ بالعام أو الأخذ بالخاصين، لأن المعارض للعام مجموع الخاصين، فالضعيف منهما يكتسب القوة من القوي، وبعد الكسر والانكسار يكونان متساويين مع العام^(١).

ونقول: بعد ما بيناه من ان المعارضة انما هي بين العام وأحد الخاصين، لا مجموعهما، ولا كل منهما، ظهر لك فساد ذلك، بل لابد من ترجيح الخاص الراجح، ثم تقديم العام على الخاص المرجوح على ما عرفت. وبما ذكرناه ظهر الحال فيما اذا كان العام مساوياً مع كلا الخاصين، فانه يثبت التخير في جميعها لاحالة.

وما بيناه من التفصيل جار في جميع موارد ثبوت المعارضة بالعرض بين اكثر من دليلين، كما هو واضح غير محتاج الى التطويل.

الصورة الثانية : ما إذا كان بين الخاصين عموم من وجه . كما اذا ورد اكرم العلماء ، ثم ورد لا تكرم فساقهم ، وورد لا تكرم شعرائهم ، فان النسبة بين العالم الشاعر والعالم الفاسق هو العموم من وجه . وفي هذا الفرض تقديم أحد الخاصين وتخصيص العام به يوجب انقلاب نسبة العام مع الخاص الآخر أي العموم من وجه ، بداهة ان العالم غير الشاعر مع العالم الفاسق بينهما عموم من وجه ، فان امكن تخصيص العام بهما معاً تعين ، وان لم يمكن لاستلزامه التخصيص المستهجن جرى فيه التفصيلات المتقدمة بأجمعها .

إلا ان هذه الصورة تفرق عن الصورة الاولى بتوهم وهو : ان السابق من الخاصين زماناً يخص العام ، لعدم المانع ، ثم الخاص المتأخر تكون النسبة بينه وبين العام عموم من وجه ، فلا يمكن تخصيص العام به ، ولو لم يلزم منه التخصيص المستهجن . فالفرق بينهما من هذه الجهة ، فان تخصيص العام بأحد الخاصين المتباينين لا يستلزم انقلاب النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر ، بخلاف تخصيصه بأحد الخاصين اللذين بينهما العموم من وجه .

لكنه توهم فاسد ، لما بيناه من ان السبق واللاحق الزماني بين الأدلة انما يكون في مرحلة الاثبات دون الثبوت ، فان جميعها تخبر عن الجعل والتشريع ، فنسبة الخاص المتأخر والمتقدم الى العام نسبة واحدة ، لأن كلا منهما يبين المراد الجدي من العام ، فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر ، لأنه بلا مرجح . فالأئمة عليهم السلام بأجمعهم بمنزلة رجل واحد ، والخبر به في الروايات الصادرة منهم هو أمر واحد ، ومن هنا يجعل الخاص الصادر من أحدهم مخصصاً للعام الصادر من الآخر ، وإلا لم يكن لذلك وجه اصلاً ، إذ لا مجال لجعل الخاص الصادر من أحد مخصصاً للعام الصادر من شخص آخر ، فلا بد في الفرض من تخصيص العام بكلا الخاصين ان لم يلزم منه محذور ، وإلا وقعت المعارضة بينهما كما في الخاصين المتباينين .

ونظير هذا ما اذا صدر من المولى عام، ثم كتب الى العبيد مكتوبين، وكان كل منهما مشتملاً على حكم خاص، وفرضنا أن المكتوب المشتمل على أحد الخاصين وصل الى العبيد قبل وصول الآخر، فهل يوجب ذلك توقف العبيد عن تخصيص العام بالخاص المتأخر في الوصول، لانقلاب النسبة بينه وبين العام؟ ! كلاً، بل يخصون العام بكلا الخاصين، وليس ذلك إلا من أن جهة الميزان انما هو بالصدور دون الوصول.

الصورة الثالثة: ما إذا كان بين الخاصين عموم مطلق، فهل العام يخص أولاً بأخصهما، فتتقلب النسبة بينه وبين الخاص الآخر، أو يخص بهما معاً؟ مثاله ما إذا ورد في دليل ليس على المستعير ضمان^(١)، وفي آخر في عارية الذهب والفضة^(٢) ضمان، وفي ثالث في الدرهم والدينار^(٣) ضمان. فاذا خصصنا العام بأخص الخاصين وهو قوله **لَا يَمْلِكُ** «في الدرهم والدينار ضمان» كان المراد به عدم الضمان في عارية غير الدرهم والدينار، فمورد اجتماعه مع الخاص الآخر هو عارية الحلي، فان مقتضى العام المخصص عدم الضمان فيها، ومقتضى الخاص الآخر ثبوته لأنها من الذهب، ومورد الافتراق من ناحية الخاص هو الدرهم والدينار، ومن ناحية العام عارية غير الذهب.

وبما بيناه في الصورة السابقة ظهر انه لا مجال للالتزام بانقلاب النسبة في هذه الصورة، لأن نسبة كلا الخاصين الى العام نسبة واحدة، وكلاهما يخبر عن ماهو المراد الجدي من العام من حين صدوره، فلا وجه للتقديم، فلا بد من تخصيص العام بكليهما.

(١) وسائل الشيعة: ١٣/ باب ١ من أبواب العارية.

(٢، ٣) وسائل الشيعة: ١٣/ باب ٣ من أبواب العارية.

وحيث أن تبقى شبهة لغوية صدور أخص الخاصين . وقد اجبنا عنها في بحث مفهوم الوصف واللقب ، وقلنا : انه يمكن أن يكون ذكره لنكتة من كونه مورد السؤال ، أو كونه متعارفاً ، أو نحو ذلك . وقد ورد في الروايات كثير من هذا القبيل ، مثلاً ورد في بعض الاخبار المنع عن الصلاة في وبر السباع^(١) ، وفي موثقة ابن بكير منع عن الصلاة في اجزاء كل ما لا يؤكل لحمه^(٢) ، والسر ما ذكرناه ، ولذا لا يحمل المطلق على المقيّد فيها .

نعم اذا كان أخص الخاصين متصلاً بالعام ، كما اذا قال : ليس على المستعير ضمان في غير الدرهم والدينار ، ثم قال : في الذهب والفضة ضمان ، كانت النسبة بين العام والمخصص والخاص هو العموم من وجه ، لأن المخصص المتصل بالعام يمنع انعقاد ظهوره في العموم .

ثم في المقام فرع ، لا بد من التنبيه عليه . وهو ما اذا فرضنا وجود عام فوق في هذا الفرض ، كما اذا ورد ليس في العارية ضمان ، وورد ليس في العارية ضمان غير الدرهم والدينار ، وورد أيضاً في عارية الذهب والفضة ضمان ، فبين الخاصين يكون عموم من وجه ، ومورد اجتماعها عارية الحلي ، فهل يمكن القول بأن العام الفوق هو العام المخصص ، أي يخصص بالمخصص المتصل ، فيكون طرفاً للمعارضة ، أو لا يمكن ذلك ؟ ذهب الميرزا رحمته الله الى الأول^(٣) لوجهين :

أحدهما : ان العام الفوق مخصص بأخص الخاصين يقيناً على كل تقدير ، فيعلم ان العموم غير مراد منه ، بل المراد به في المثال عارية غير الدرهم والدينار ، فنسبته مع الخاص المنفصل هو العموم من وجه ، فهو أيضاً طرف للمعارضة .

(١) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٦ من أبواب لباس المصلي .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٢ من أبواب لباس المصلي .

(٣) أجود التقريرات : ٥١٩ / ٢ - ٥٢٠ .

ثانيهما : ان العام انما يخصص بالخاص فيما اذا كان حجة ، وفي المقام ليس شيء من الخاصين حجة ، للمعارضة بينهما بالعموم من وجه ، فلا يمكن تخصيص العام بشيء منها ، فتقع المعارضة بينهما لاحالة .

ونقول : أما الوجه الأول ، فقد ظهر الجواب عنه مما ذكرناه ، فان نسبة كلا الخاصين الى العام الفوق واحدة ، وليس بينهما ثبوتاً تقدم وتأخر ، فلا وجه لتخصيص العام بأحدهما دون الآخر .

وأما الوجه الثاني ، فالمقدمة وان كانت صحيحة ، فان الخاصين متعارضان ، فلا يمكن تخصيص العام بشيء منها ، إلا انه ليس نتيجتها كون العام طرفاً للمعارضة ، بل المعارضة تكون بين الخاصين . فان قلنا : بتساقطهما في مورد الاجتماع ، وهو عارية الحلي ، كان اللازم بعد سقوطهما الرجوع الى العام الفوق ، والنتيجة انتفاء الضمان في عارية الحلي . وان قلنا : بتقديم أحدهما تعييناً أو تخييراً كان اللازم تخصيص العام الفوق به . فعلى كلا التقديرين ليس العام طرفاً للمعارضة اصلاً . وهذا هو الفارق بين هذه الصورة وما اذا كان بين الخاصين عموم مطلق وكانا منفصلين ، حيث قلنا بأن العام مخصص بكليهما ، فانه لامعارضة حينئذ بين الخاصين .

هذا كله في الكبرى الكلية . إلا انها غير منطبقة على المثال ، لأن الاخبار الواردة في العارية على طوائف . مضمون بعضها ليس على المستعير ضمان . وبعضها في عارية الذهب والفضة ضمان . وبعضها لاضمان إلا في عارية الدينار . وبعضها إلا في عارية الدرهم . وبعضها إلا اذا اشترط .

أما الأخير فنطوقه لا ينافي ما دل على الضمان في الدرهم والدينار . واطلاق مفهومه يقيد بمنطوقها ، وان كان بينه وبينها عموم من وجه . كما ان ماورد في الدرهم وماورد في الدينار كلاهما بمنزلة دليل واحد ، ولا منافاة بينهما ، لأن اطلاق مفهوم كل منهما يقيد بمنطوق الآخر .

ثم النسبة بين دليل الدرهم والدينار ومادل على الضمان في عارية الذهب والفضة وان كانت عموم من وجه ، إلا أن من المرجحات على ما سنبينه ان يكون تقديم أحد العامين من وجه على الآخر موجباً لتخصيصه بالفرد النادر ، فانه يستلزم تقديم الآخر عليه . والمقام كذلك ، فانه ان قدمنا دليل الدرهم والدينار على مادل على ثبوت الضمان في الذهب والفضة وخصصناه بهما لزم تخصيصه بالفرد النادر ، لعدم تعارف عارية الدرهم والدينار ، بل هي غير ممكنة ، إذ لا يمكن الانتفاع بهما مع بقائهما ، ولذا لا يجوز وقفها ، بخلاف الحلى حيث يجوز فيها الوقف . وعلى تقدير تصوير ذلك أيضاً كانت عاريتهما نادرة جداً ، فلا بد من العكس ، وتقديم دليل الضمان في عارية الذهب والفضة ، فيخصص به العام الفوق للاحالة .

المورد الثاني : ما اذا ورد عامان بينهما عموم من وجه ، وكان هناك خاص . فتارة : يكون الخاص مخصصاً لكلا العامين ، بأن يكون مخرجاً للمجمع عن العامين . مثلاً ورد اكرم العلماء ، وورد أيضاً لا تكرم الفساق ، فالنسبة بينهما عموم من وجه ، ومورد اجتماعهما العالم الفاسق ، ثم ورد يكره اكرام العالم الفاسق ، فاخرجه عن تحت كلا العامين ، فحينئذ يرتفع التنافي بين المقامين .

واخرى : يكون الخاص مخصصاً لأحد العامين دون الآخر ، بأن يكون مخرجاً عن تحته مورد الافتراق . كما اذا ورد يستحب اكرام العلماء ، وورد يكره اكرام الفساق ، وورد يجب اكرام العلماء العدول ، فحينئذ تنقلب النسبة بين العامين من العموم من وجه الى العموم المطلق ، لأن العام كما عرفت نص في بعض افراده ، فبعد ماخرج عن تحته بعض الافراد صار نصاً في الباقي ، وصار أخص من العام الآخر ، فان العالم الفاسق أخص من الفاسق ، فيخصصه ، فهذا أحد موارد انقلاب النسبة .

وما ذكرناه انما هو فيما اذا اخرج الخاص تمام افراد مورد الافتراق عن تحت

العام، كما في المثال . وأما اذا اخرج عنه بعض تلك الأفراد، كما اذا كان الخاص هكذا : يجب اكرام العلماء العدول من الهاشمين، فالنسبة باقية على حالها، غايته اوجب ذلك قلة بعض أفراد مورد الافتراق عن أحد الطرفين .

وثالثة : يكون هناك خاصان، كل منهما يخص أحد العامين، لان الخاص الواحد يخص كلا العامين باخراج مورد الاجتماع، كما في الفرض الأول، فنفرض الخاصين هكذا : احدهما يجب اكرام العلماء العدول، والثاني يحرم اكرام الفساق الجهلاء، فحينئذ تنقلب النسبة بين العامين الى التباين، ويكون النفي والاثبات واردين على مورد واحد، وهو العالم الفاسق . وقد عرفت ان العام نص في بعض أفرادها، فاذا خصص العامان كان كل منهما نصاً في الباقي وهو المجموع . فالمعارضة بين نصين .

وانما الكلام في ان المعارضة هل هي بين العامين فقط، ولا بد من الرجوع الى المرجحات فيهما، وأما الخاصان فيؤخذ بهما، أو ان المعارضة تكون بين المجموع ؟ ظاهر الميرزا هو الأول، لانقلاب النسبة ^(١) .

والصحيح : هو الثاني، لما ذكرناه في الصورة الاولى من ان كلاً من العامين نص في بعض أفرادها، وبعد ورود الخاصين يعلم اجمالاً بعدم صدور واحد من الأدلة الاربعة، فكل واحد منها معارض مع أحد الثلاثة الباقية، فلا بد من ملاحظة المرجحات في مجموعها . فاذا فرضنا ان العامين مع أحد الخاصين ارجح من الخاص الآخر، قدمت عليه، إلا ان الخاصين يؤخذ بهما، ثم يعالج المعارضة بين العامين .

المورد الثالث : ما اذا ورد عامان متباينان، ثم ورد مخصص على أحدهما .

كما ورد ان الزوجة لا ترث من العقار ، وورد أيضاً أنها ترث منها ، فبينهما التباين ، لأن النبي والاثبات واردان على الزوجة ، وفي بعض الأدلة ان ذات الولد ترث ، فهو يخصص الأول ، وبعده يكون نصاً في الباقي كما عرفت ، فتقلب النسبة ، ويخصص العام الآخر به .

وأما اذا ورد عليها خاصان ، كل منها يخصص أحد العامين المتباينين ، كما اذا ورد ان غسل المتنجنس بالماء يكفي فيه المرة الواحدة ، وورد أيضاً ان الغسل لا يكفي فيه المرة ، ثم ورد في ثالث كفاية الغسل مرة واحدة في الجاري ، وفي رابع عدم كفاية الغسل مرة واحدة بالماء القليل . فان الأول من الخاصين يخصص العام الثاني ، أعني ماورد في عدم كفاية المرة في الغسل بالماء ، فيختص بغير الجاري . كما ان الثاني منها يخصص العام الأول ، وهو كفاية الغسل مرة واحدة بغير الماء القليل ، فلا محالة تنقلب النسبة بين العامين الى العموم من وجه ، ويكون معارضتها في الغسل بالكر ، فان مقتضى الأول عدم الاكتفاء في الغسل به بالمرة الواحدة ، ومقتضى الثاني هو الاكتفاء ، فلا بد من معاملة علاج التعارض بالعموم من وجه بينهما .

هذا كله في صور المعارضه بين اكثر من دليلين ، وان فرض هناك صورة اخرى غير ما ذكرنا يعرف الحال فيها مما بيناه .

والضابط الكلي في انقلاب النسبة ان يكون واحد من الأدلة المعارضة قرينة عرفية على أحد الآخرين بخصوصه ، فانه يتقدم عليه تقدم القرينة على ذيهما ، ثم بعد ذلك يلاحظ النسبة بينه وبين الدليل الآخر . وان لم يكن كذلك ، بأن لم يكن واحد منها قرينة عرفية على أحد الآخرين وقعت المعارضة بينها اجمع ، ولا يتحقق انقلاب النسبة اصلاً .

هذا تمام الكلام في بيان موارد الجمع العرفي .

وأما اذا لم يمكن التوفيق بين الدليلين المتعارضين عرفاً ، فالصور ثلاثة .
 لأنهما قد يكونان مقطوعي السند ، كما اذا وقعت المعارضة بين خبرين متواترين ،
 أو المحفوفين بقرينة قطعية ، أو بين خبر قطعي السند مع آية من الكتاب . وقد
 يكون أحدهما قطعي السند دون الآخر . وثالثة يكون كلاهما ظني السند .

أما على الأول : فلا محالة تكون المعارضة بين ظهوريهما ، للعلم بأن ظاهر
 أحدهما غير مراد ، أما بالارادة الاستعمالية واردة معناه المجازي ، وأما بالارادة
 الجدية بأن كان معناه مراداً استعمالاً لكن لا بداعي الجحد ، بل بأحد الدواعي
 الآخر ، فلا محالة يكونان مجملين كالمجمل الذاتي ، فلا بد من الرجوع الى دليل آخر
 من أصل أو اطلاق .

وما ذكره الشيخ من حمل كل منهما على بعض أفرادها ، وسماه بالجمع
 التبرعي ، فغير تام ، لأن عدم ارادة الظاهر منها وان كان متيقناً ، إلا ان تعيين
 المأول من بين المحتملات لا بد وأن يكون بدليل ، ولا دليل إلا في موارد القرينية
 العرفية المنتفية في الفرض .

وأما على الثاني : فتقع المعارضة بين دليل حجية الظاهر في قطعي السند
 ودليل حجية السند في ظني السند ، وذلك لأن دليل حجية الخبر سنداً انما يثبت
 حجتيه بما له من الظهور ، ومن الظاهر أن اعتبار الدليل الظني السند بماله من
 الظهور ينافي حجية ظهور الآخر ، وبما أنه لا مرجح في أحدهما على الآخر يسقطان
 معاً ، ولا يمكن الأخذ بشيء منهما . هذا على القاعدة .

ولكن مقتضى ماورد في عرض الأخبار الظنية سنداً على الكتاب والسنة
 النبوية أي القطعية ، وطرح المخالف لها ، هو طرح الخبر المخالف بظاهره مع الدليل
 القطعي السند اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفاً بحيث عد مخالفاً للسنة .

وأما على الثالث : أي فيما اذا كان كلا الخبرين المتعارضين ظني السند . وهو

الذي عقد عليه هذا البحث ، فان حكم القسمين الأولين واضح . فتارة : يكون تعارضهما بالتباين ، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ، وآخر على عدمه ، أو دليل دل على نجاسة شيء ، والآخر على عدمها . واخرى : يكون بالعموم من وجه .
وفعلًا نتكلم في فرض التباين ، ثم نتكلم في العامين من وجه . أما على القاعدة فقد عرفت ان الحكم هو التساقط ، ولكن في تعارض الخبرين ورد اخبار كثيرة بل متواترة على لزوم الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ، فسقوطها معاً مقطوع البطلان .

وإنما الكلام في المرجحات ، وانها الزامية ، فلا تصل النوبة الى التخيير مع وجودها ، أو انها استحابية كمرجحات امام الجماعة ، والتخيير ثابت حتى في فرض وجود المرجح في أحدهما ، وقد ذهب اليه الآخوند^(١) تبعاً لصاحب الوافية ؟

وبالجملة الكلام في تعارض الخبرين يقع في مقامين :

أحدهما : فيما اذا كان بالتباين .

ثانيهما : ما اذا كان بالعموم من وجه .

أما المقام الأول : فقد عرفت أن مقتضى القاعدة فيه هو التساقط ، لأن دليل حجية الخبر لا يمكن ان يشملهما معاً ، فلا يمكن شموله لأحدهما أيضاً ، فحجية أحدهما تعييناً أو تخييراً لا بد وأن يكون بدليل ، فيقع الكلام في بيانه .
وقد ذهب صاحب الكفاية^(٢) الى أن الأخبار الواردة في المقام على طوائف ، بينما يكون أمرة بالتوقف ، وما هو أمرة بالاحتياط ، وما ذكر فيه الترجيح ، وما يستفاد منه التخيير .

(١) كفاية الأصول : ٣٩٣/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٨٩/٢ - ٣٩١ .

ونقول : أما ما دل على التوقف فلم نعثر منه إلا على ما في ذيل المقبولة من الأمر^(١) بالتوقف وتأخير الواقعة الى زمان لقاء الامام عليه السلام بعد فرض الراوي تساوي الروايتين من حيث المرجحات . وما في رواية سماعة بن مهران^(٢) من الأمر بالتوقف ابتداء .

ولا يمكن أن يكون شيء منها مدركاً للقائل بلزوم التوقف في مقام الافتاء والتخير في مقام العمل وهو السيد الصدر في الوافية على ما حكي عنه . وذلك لأن المقبولة وان كانت متقبلة عند الاصحاب ، ولذا سميت بالمقبولة ، إلا أنها واردة في المتخاصمين ، ومن الظاهر ان التخير عند فقد المرجح لا يرفع الخاصمة بينهما ، لأن كلاً منهما يختار حينئذ ما هو الموافق لغرضه ، ومن هنا لم يحكم الامام عليه السلام هناك بالتخير .

وأما رواية سماعة فمضافاً الى ضعف سندها ، ظاهراً معارضة للمقبولة ، حيث حكم فيها الامام عليه السلام ابتداء بالتوقف ، ثم الأخذ بما خالف العامة فيما اذا لم يمكن تأخير الواقعة الى زمان لقاء الامام عليه السلام ، والمقبولة بعكس ذلك . على أن مورد هما هو فرض التمكن من تأخير الواقعة الى زمان الوصول بخدمة الامام عليه السلام فلا يعم عصر الغيبة ، ولا ما اذا لم يمكن تأخير الواقعة ، ولا ما اذا امكن كل ذلك ولم يكن الوصول بخدمته عليه السلام ميسوراً لبعد الطريق ونحوه .

ولم نعثر على غيرهما مما دل على التوقف عند تعارض الخبرين . نعم ورد الأمر بالتوقف عند الشبهة في روايات^(٣) ، إلا أنها عامة في مطلق الشبهات ، وما ورد في التخير أو الترجيح في فرض المعارضة أخص منها ، فيخصصها بغير فرض المعارضة . مضافاً الى ان المقام خارج عنها موضوعاً ، إذ بعد التعبد بالأخذ بأحد

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ ، ح ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١٢ من أبواب صفات القاضي .

الخبرين لا يكون هناك شبهة ليجب التوقف فيها .

وأما الأخذ بأحوط الخبرين ، فلم نعث فيه إلا على رواية واحدة ، وهي رواية غوالي اللثالي ^(١) لابن أبي جمهور الاحسائي .

ويرد عليه : أولاً : ضعف السند ، حتى ناقش في الكتاب وفي مؤلفه من ليس دأبه ذلك ، وهو صاحب الحقائق .

وثانياً : لو أخذ بها فعلى أي مورد نحمل اخبار الترجيح أو التخيير ؟ فلا بد من تخصيصها بموارد دوران الأمر بين المحذورين ونحوه مما لا يمكن فيه الاحتياط ، ومن الظاهر انها أفراد نادرة ، لأن اغلب موارد التعارض ليس من هذا القبيل .

فتبقى المعارضة بين اخبار التخيير والترجيح ، وان اخبار الترجيح هل يمكن حملها على الافضلية والأولوية ، فيمكن الأخذ بالمرجوح ، كما ذهب اليه صاحب الكفاية في الاصول وان لم يعمل على طبقه في الفقه ، والظاهر أنه ﷺ متفرد بهذا القول . وما حكاه من الكليني ليس مطابقاً للواقع ، فان الكليني في رسالة الكافي ذهب الى التخيير بعد عدم المرجح على ما حكاه الشيخ ﷺ ، كما ان صاحب الوافية أيضاً لم يذهب الى التخيير إلا في مقام العمل ، فصاحب الكفاية متفرد في هذا القول .

وعلى كل استدل عليه بوجوه :

الأول : اشتأهما على الترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب ، وليس شيء منهما مرجحاً لاحدى المجتئين على الآخر ، وانما هما تمييز الحجة عن اللاحجة . وذلك لأن الخبر المخالف للكتاب ليس حجة في نفسه ، لما ورد من الأخبار الكثيرة ^(٢) في ان ماخالف قول ربنا لم نقله ، أو زخرف ، أو اطرحوه ، أو اضربوه على

(١) عوالي اللثالي : ٤ / ص ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

(٢) تفسير العياشي : ١ / باب ترك الرواية التي تخالف القرآن ، ص ٨ - ٩ .

الجدار ، فالخبر المخالف للكتاب ليس بنفسه حجة . وكذا الخبر الموافق للعامة ، فانه اذا كان هناك روايتان متعارضتان ، أحدهما : موافقة للعامة ، والاخرى : مخالفة لهم ، فالوثوق بالرواية المخالفة للعامة يستلزم الوثوق بعدم صدور الاخرى الموافقة للعامة ، أو بعدم صدورهما لبيان الحكم الواقعي ، فلا يكون مشمولاً لدليل حجية الخبر . فالأمر بالأخذ بالموافق لعدم كون معارضه حجة في نفسه .

والجواب : أما عن مخالف الكتاب فهو ان الأخبار الواردة في طرح ما خالف الكتاب على طائفتين :

أحدهما : ما ورد في عرض اخبار الآحاد على كتاب الله . ويستفاد منها اشتراط حجية الخبر بعدم مخالفته للكتاب كقوله ﷺ « ما خالف قول ربنا لم نقله » أو باطل ، أو زخرف الى غير ذلك . وموضوع هذه الأخبار هو الخبر المخالف للكتاب ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما عرفاً ، أي المخالف له بالتباين ، أو العموم من وجه ، لا المخالف بالنظر البدوي القابل للجمع العرفي ، للقطع بصدور أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه ، فانهم هم العالمون بمعاني كلام الله ، وعمومه وخصوصه ، كما ذكرت ذلك الصديقة الزهراء ﷺ في بعض خطبها ، وخروجها عن تلك الأخبار يكون بالتخصص لا بالتخصيص ، فان لسانها آية عنه .

الطائفة الثانية : ماورد في الخبرين المتعارضين ، والأخذ بما وافق منها للكتاب وطرح ماخالف . والمراد بالمخالف فيها هو المخالف بالنظر البدوي ، أي لاطلاق الكتاب أو عمومه ، لا بالتباين أو العموم من وجه ، بحيث كان مقيداً لاطلاق الكتاب او مخصصاً لعمومه لولا المعارض ، فموردها ما اذا وردت روايتان متعارضتان ، أحدهما : موافقة لاطلاق الكتاب ، والاخرى : مخالفة له ، ولم يكن شيء منها مشمولاً لدليل حجية الخبر ، لمكان المعارضة ، فجعل خصوص الموافق لعموم الكتاب أو اطلاقه حجة دون غيره ، وهذا الترجيح لا التخيير .

وأما الجواب عن الترجيح بمخالفة العامة ، فهو ان المراد بالوثوق في الخبر الموثق ليس الوثوق الشخصي ، ليلزم من ثبوته في الخبر المخالف للعامة الوثوق بعدم صدور الموافق لهم ، فان الخبر وان كان رواه موثوقين لا يوجب الوثوق الشخصي ، لاحتمال الاشتباه والنسيان ونحوه ، بل المراد به الوثوق النوعي ، فاحتمال صدور الموافق يكون كاحتمال صدور المخالف من غير فرق بينهما ، إذ ليس كل اقوال العامة مخالفاً للواقع ، ونسبة دليل الحجية اليها على حد سواء ، فكل منها في نفسه حجة ، ورجح الامام عليه السلام المخالف للعامة على الموافق عند المعارضة .

ويشهد لما ذكرناه في الموردين ان الترجيح بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة لم يجعل شيء منها أول المرجحات ، بل جعل أولها الشهرة ، وقد يكون المخالف للكتاب أو الموافق للعامة أشهر من غيره ، فاذا لم يكن حجة كيف أمر بالأخذ به .

الثاني : أنه إن قيدنا اخبار التخيير باخبار الترجيح لزم تخصيصها بالأفراد النادرة ، لوجود المرجح في أغلب الموارد .

والجواب : أننا يتم فيما اذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة الى غيرها ، كما فعله الشيخ ، لعدم خلو أحد الخبرين المتعارضين عن مزية ما ، ولو كون راوي احدهما هاشمياً مثلاً ، فلا يبق لاخبار التخيير مورد اصلاً إلا نادراً . واما لو اقتصرنا على المرجحات المنصوصة - كما هو الصحيح - فلا يلزم ذلك ، لأنها ثلاثة ، الشهرة ، وموافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، ويمكن تساوي خبرين متعارضين من جميع الجهات ، بأن لا يكون شيء منها مشهوراً ، ولم يكن شيء منها مخالفاً للكتاب ، فان الأحكام ليست بأسرها مذكورة في القرآن ولم يكن أحدهما موافقاً للكتاب ، لأن اطلاقات الكتاب اكثرها غير واردة في مقام البيان ، والوارد منها في

مقام البيان قليل جداً ، كقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) مثلاً فيمكن أن لا يكون شيء من الخبرين موافقاً ولا مخالفاً للكتاب . ولم يكن أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً ، بل كانا معاً موافقين ، فان علماء العامة أيضاً مختلفون في الفتوى فكان كل من الخبرين موافقاً لقول ، أو كانا معاً مخالفين للعامة ، أو لم يكن ذاك الحكم معنواً في فقه العامة ليعرف فتواهم فيه ، فكثيراً ما يتحقق خبران متعارضان ليس لأحدهما ترجيح من هذه الجهات ، فلا يلزم من تقييد ادلة التخيير بها تخصيصها بالأفراد النادرة .

والظاهر ان الكليني اشار الى هذا في ديباجة كتاب الكافي حيث ذكر بما حاصله : ان قلّ مورد يكون من موارد التعارض يكون أحد المرجحات المذكورة موجوداً في أحد الخبرين ، فليس هناك شيء أوسع واحوط من التخيير والأخذ بأحد الخبرين ، ولم يذهب ﷺ الى التخيير ابتداء^(٢) .

الثالث : انّ ظاهر اخبار التخيير كونها في مقام البيان ، فاذا قيدناها باخبار الترجيح لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو قبيح .

والجواب : ان ظهور أخبار التخيير في كونها في مقام البيان وان كان مما لا ينكر ، وتقييدها باخبار الترجيح يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا انه ليس بقبيح اذا كان التأخير لمصلحة ، كما هو الحال في جميع موارد تقييد المطلقات بالمقيدات المنفصلة ، وليس للمقام خصوصية . ومن الظاهر أن اقوى المطلقات كقوله ﷺ « لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب أربع خصال »^(٣) وفي بعض الأخبار

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) اصول الكافي : ١ / ص ٨ - ٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٧ / باب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ح ١ .

ثلاث^(١) خصال ، وقد قيد اطلاقه بأجله باقى المفطرات للصوم .

الرابع : ان أجمع روايات الترجيح هي مقبولة عمر بن حنظلة^(٢) ، ومرفوعة زرارة^(٣) ، وكلاهما واردان في مورد التخاصم ، وحكم الحاكمين . وثبوت المرجح لحكم الحاكم في فرض المعارضة اجنبي عن ترجيح احدى الروائتين على الاخرى عند المعارضة . مضافاً الى ضعف المرفوعة سنداً .

ونقول : أما ما ذكره من كون المرفوعة واردة في التخاصم ، فهو غير صحيح ، فراجع الرواية . وأما كونها ضعيفة السند فكذلك ، لأن صاحب كتاب عوالي اللئالي نقلها عن العلامة مرفوعاً الى زرارة عن الصادق عليه السلام ، فلو كان العلامة بنفسه يرويه مرفوعاً لم يكن حجة ، لسقوط الوسائط ، فكيف ينقل عوالي اللئالي عنه مع عدم وجود ذلك في شيء من كتبه . ولم يوثق الكتاب ، ولا مؤلفه ، حتى طعن فيها صاحب الحقائق أيضاً .

وأما المقبولة فراوينا عمر بن حنظلة لم يمدح ولم يذم في كتب الرجال ، إلا أنه ورد في مدحه رواية عن الصادق عليه السلام نقلها صاحب الوسائل في باب الوقت وباب القضاء ، مضمونها ان أحداً قال للامام عليه السلام : ان عمر بن حنظلة اتانا بوقت جديد ، فقال عليه السلام : انه لا يكذب علينا^(٤) ، فلما بين السائل ما ذكره ، صدّقه عليه السلام وهذا وان كان توثيقاً من الامام عليه السلام وهو أقوى من توثيق الرجاليين ، إلا أن تلك الرواية أيضاً ضعيفة السند ، لضعف بعض رجال سندها .

هذا ولكن رواية عمر بن حنظلة تلقاها الأصحاب بالقبول ، بحيث صار من

(١) وسائل الشيعة : ٧ / باب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٣) عوالي اللئالي : ٤ / ص ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٥ من أبواب المواقيت ، ح ٦ .

المجمع عليه حتى ان الكليني عليه السلام عبر في مقدمة الكافي ببعض عباراتها ، ولذا سميت بالمقبولة ، فان اكتفينا بذلك في اعتبار الرواية وحجيتها فهي موثقة سنداً .

وأما دلالة ، فهي وان كانت واردة في التخاصم وحكم الحاكمين ، إلا أن المرجحات المذكورة فيها مرجحات لاحدى الروائتين ، لأن حكم كل من الحاكمين سقط بالمعارضة مع حكم الآخر ، فسأل الراوي بعد ذلك عن الأخذ بأي الروائتين المنقولتين عن الامام في ذلك ، فأرجعه الامام الى المرجحات ، كما هو ظاهر الرواية . ثم أمر عليه السلام في ذيل الرواية بالتوقف عند عدم وجود المرجح ، لأن الخصومة لا ترتفع بالتخير .

وان لم نكتف بذلك في حجية السند ، أو قلنا بورود المقبولة في التخاصم ، مع ذلك لا يثبت ماذهب اليه الآخوند من التخير الابتدائي ، لعدم انحصار اخبار الترجيح بالمقبولة والمرفوعة ، بل هناك روايات اخر^(١) بعضها صحيحة ، وان لم تكن مشتملة على الشهرة .

ثم يقع الكلام في ترتيب المرجحات .

أما الشهرة ، فالظاهر عدم كونها من المرجحات ، لأن المراد بالشهرة في المقبولة هو المجمع عليه ، الذي لا ريب فيه ، حيث علل عليه السلام الترجيح بالشهرة بأن المجمع عليه مما لا ريب فيه ، كما يشهد لهذا تقسيم الامور في ذيل المقبولة الى بين الرشد وبين الغي وشبهات . فالمراد بالمشهور ما يكون بين الرشد ، ومما لا ريب فيه ، أي مما يطمئن بصدوره ، اما لكثرة نقله ، أو لغير ذلك . ومن الظاهر أن الخبر المعارض لما يقطع أو يطمئن بصدوره يكون خارجاً عما نحن فيه . وقد ذكرنا في معارضة مقطوع الصدور مع ظني الصدور ان مقتضى ماورد من عرض الأخبار

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

على الكتاب والسنة وان المخالف للسنة لابد من طرحه طرح الخبر الظني الصدور المخالف للخبر القطعي الصدور .

ولا يبعد أن يكون المراد بالشهرة في المرفوعة أيضاً هي الشهرة بهذا المعنى ، لا الشهرة الاصطلاحية ، فان الشهرة لغة كما ذكره الشيخ في بحث حجية الشهرة^(١) بمعنى الظهور والبروز ، فيقال : فلان شاهر سيفه اذا أبرزه وأظهره ، ولابد من حمل الفاظ الروايات على معانيها اللغوية . فالمراد بالشهرة في المرفوعة أيضاً هو البروز والظهور والوضوح وامثال ذلك من المعاني .

وبالجملة تقديم المشهور بهذا المعنى على معارضة غير محتاج الى دليل خاص ، فلو فرضنا سقوط المقبولة أيضاً كالمرفوعة لقدمنا الخبر المشهور كذلك ، لما عرفت من ان المراد بالشهرة ليست الشهرة المصطلحة بمعنى المستفيض ، بل المراد به المجمع عليه الذي لا ريب فيه . ويشهد له ما حكاها الامام عليه السلام في ذيل المقبولة من تقسيم الامور الى الاقسام الثلاثة ، فكأنه عليه السلام جعل المشهور مما لا ريب فيه ، فيكون الخبر المعارض لمثله من المخالف للسنة القطعية ، الذي يجب طرحه بمقتضى الروايات الواردة في طرح ما يخالف السنة . فالشهرة تكون مميزة للحجة عن غير الحجة .

ثم ان الشيخ اوقع المعارضة بين المقبولة والمرفوعة^(٢) ، حيث قدم الشهرة في المرفوعة على الترجيح بصفات الراوي . وفي المقبولة انعكس الأمر ، فقدم الترجيح بالصفات على الترجيح بصفات الرواية .

ولكن الصحيح : ان صفات الراوي من الافقية والاعدلية والاصدية ليس بشيء منها مرجحاً للرواية اصلاً ، وذلك لأن الصفات لم تذكر إلا في المقبولة

(١) فرائد الأصول : ١٠٧/١ ط . جامعة المدرسين .

(٢) فرائد الأصول : ٧٧٦/٢ ط . جامعة المدرسين .

والمرفوعة . أما المرفوعة فقد عرفت ضعف سندها ، وأما المقبولة فلأن الصفات ذكرت فيها مرجحاً لحكم أحد الحاكمين ، ثم بعد ما فرض السائل تساويهما من حيث الصفات تعرض عليه لترجيح احدي الروائتين .

كما ان من الظاهر ان الصفات من الالفقيهية والأعدلية يناسب ترجيح احد الحكمين ، فان الأفقه يكون متوجهاً الى خصوصيات الحكم ، بخلاف غيره ، وكذا الأعدل ، ولا مناسبة بينهما وبين أقرية النقل والرواية الى الواقع . بل الأصدقية أيضاً كذلك إلا فيما اذا كان الناقل راوياً عن الامام عليه بغير واسطة ، وإلا فأصدقيته لا يوجب أقرية الخبر الى الواقع . بل نفس اطلاق ما في المقبولة وغيرها من الأخذ بالمشهور وبما وافق الكتاب أو خالف العامة يقتضي عدم اعتبار الترجيح بصفات الراوي ، فان المشهور ، أو الموافق للكتاب ، أو المخالف للعامة ، قد لا يكون رواته افقه ، ولا أعدل ، ولا أصدق ، بل ينعكس الأمر فاطلاق ذلك ينفي الترجيح بها .

ويؤكد ما ذكرناه ان الكليني مع انه عليه تعرض للمقبولة ، وبنى عليها ، حيث عبر في الديباجة ببعض عباراتها ، من لفظ المجمع عليه ونحوه ، لم يتعرض إلا للترجيح بصفات الرواية من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، ولم يتعرض لصفات الراوي اصلاً ، بل رأى ان الأوسع والاحوط حينئذ هو التخيير ، وليس ذلك إلا لما قلناه من ان الصفات جعلت في المقبولة مرجحة لأحد الحكمين لا لاحد الخبرين .

ومن الغريب ما ذكره الشيخ عليه من ان عدم تعرض الكليني للترجيح بصفات الراوي انما هو لوضوحه ، فان الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بصفات الرواية من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلماذا نفرض لها دونها .

وأغرب من ذلك ما ذكره بعض من ان عدم تعرضه لها انما هو لكون جميع الروايات التي نقلها في الكافي صحاح ، فان المراد بصحة جميع ما فيه انما هو كونه حجة أي موثقة ، كما صرح بذلك في الديباجة ، لا انها صحاح بالمعنى المصطلح ، فلا ينافي ذلك تفاوتها من حيث الرواة ، فيمكن أن يكون رواة بعضها موثقين غير امامين ، فلا تكون تلك الروايات من الصحيح المصطلح ، بل الصحيح بهذا المعنى اصطلاح من العلامة ومن تبعه ، ولم يكن يراد بصحة الرواية قبل ذلك إلا الوثوق . فتحصل : ان الصفات أيضاً لا تكون من مرجحات احد الخبرين المتعارضين على الآخر . كما ان الشهرة أيضاً ليست منها .

ثم المقبولة جعل فيها المرجح بعد الشهرة موافقة الكتاب ومخالفة العامة منضماً معاً ، فيستفاد منه ان الخبرين المتعارضين اذا كان أحدهما مشتملاً على المزيّتين ، ولم يكن الآخر مشتملاً لهما ، قدم عليه .

ثم فرض الراوي ان كلا الخبرين موافق للكتاب ، فأمر عليه السلام بالأخذ بما خالف العامة ، فاستفيد منه بالدلالة المطابقة كون مخالفة العامة وحدها من المرجحات ، كما استفيد منه بالالتزام ان موافقة الكتاب وحدها أيضاً من المرجحات ، وذلك لأنه لو كانت مخالفة الكتاب وحدها مرجحاً ، ولم تكن موافقة الكتاب كذلك ، فلما ضمها اليها أولاً ، فهو لغو واضح ، فيستفاد من المقبولة حكم ثلاث صور . ما إذا كان أحد الخبرين فيه كلا المزيّتين دون الآخر ، وما اذا كان أحدهما واجداً لاحدى المزيّتين ، وكان الآخر فاقداً لها .

وبقي حكم فرض آخر ، لم يعرف من المقبولة ، وهو ما اذا كان أحدهما واجداً لمزية ، والاخر واجداً للاحرى ، كما اذا فرضنا ان أحدهما موافقاً للكتاب وموافقاً للعامة ، والاخر مخالف للكتاب وللعامة ، فهل يقدم الأول ، أو الثاني ؟ مقتضى اطلاق حكمه عليه السلام بالتخير عند عدم وجود المرجحات المذكورة هو

التخير. إلا أن صحيحة الراوندي^(١) على ما حكاها الشيخ^(٢) قدم فيها الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة، فلا بد من الترتيب.

ثم قد يتوهم أن من المرجحات لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو التأخر الزماني، فلا بد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بما هو المتأخر منها، سواء كانا صادرين من إمام واحد أو من إمامين.

ونقول: الأخبار الواردة في ذلك أربعة.

أحدها: موثقة محمد بن مسلم. عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ﷺ لا يهتمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(٣) فيستفاد من ذلك لزوم الأخذ بثاني الخبرين.

وفيه: أنه لا يمكن الأخذ بظاهر الموثقة. أما بناءً على استحالة كون الخبر تاماً فواضح. وأما بناءً على إمكانه، فللإجماع من الفريقين على عدم جواز النسخ بالخبر الواحد. مضافاً إلى أن الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب والسنة، وطرح ما خالف منها لشيء منها أيضاً، دال على عدم ثبوت النسخ بها، فلا بد من الالتزام بأحد أمرين، من حمل الرواية الناسخة على قطعي الصدور، أو حمل النسخ على معناه اللغوي، بمعنى رفع الظهور بالتخصيص والتقييد، فعني نسخ السنة بالخبر ارتفاع ظهورها في العموم بتخصيصها بالخبر أو تقييدها به.

وعلى التقديرين تكون هذه الرواية اجنبية عن تعارض الخبرين الظني الصدور بالعموم من وجه أو التباين، وترجيح المتأخر منهما كما هو واضح.

(١) وسائل الشيعة: ١٨/باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

(٢) فرائد الأصول: ٧٧٤/٢ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) وسائل الشيعة: ١٨/باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

ثانيها وثالثها^(١) : روايتان ، احدهما : صحيحة ، ومضمونها واحد ، وهو ان الامام عليه السلام سأل الراوي ، فقال له : رأيت ان حدثتك بشيء ، فحدثتك بخلافه من قابل ، فبأيها تأخذ ؟ قال : آخذ بالثاني . فقال عليه السلام : أصبت ، ابي الله ان يعبد إلا سرّاً أو إلتقية .

ويرد على الاستدلال بهما ان موردهما سماع الحديثين من الامام عليه السلام أي مقطوعي الصدور ، ومن الظاهر ان وظيفة السامع حينئذ ليس إلا الاخذ بالثاني ، لأنه هو الحكم الواقعي الأولي إن كان الحديث الأول صادراً تقيّة ، أو واقعي ثانوي تقيّة ، فيجب الأخذ به أيضاً ، لأن الامام عليه السلام أعرف بوضع الوقت والزمان . كما أمر^(٢) عليه السلام علي بن يقطين بالوضوء الصحيح في زمان ، وعلى وضوء القوم في زمان آخر ، ثم ارجعه الى الوضوء الواقعي بعد ذلك ، لارتفاع التقيّة . وأي ربط لذلك بما اذا ورد الينا خبران ظني الصدور ، فان احتمال التقيّة نسبته الى كل منهما واحدة ، ولسنا فعلاً في زمان التقيّة .

رابعها : رواية معلّى بن خنيس يسأل الامام عن حديثين ، يردا علينا من امامين أو امام واحد في وقتين ، فبأيها يؤخذ ؟ فأمر عليه السلام بالأخذ بالسابق الى أن يحكم الامام الحي عليه السلام بخلافه فيؤخذ به ، ثم قال : أنا والله لاندخلكم إلا فيما يسعكم^(٣) .

وهذه الرواية وان لم تختص بقطعي الصدور ، لأن المأخوذ فيها عنوان الحديث ، إلا انه يرد عليه :
أولاً : ضعف السند .

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٧ و ١٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٣٢ من أبواب الوضوء ، ح ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٨ .

وثانياً : ان ذيل الرواية شاهد على ان المراد بالحكم الثاني الذي يأمر به الامام المحي هو الحكم الصادر تقية ، فيجب الأخذ به للتقية .

وثالثاً : انها معارضة لجميع الأخبار الواردة في الترجيح والتخير ، لأنه اذا وجب الأخذ بالخبر الثاني عند المعارضة فعلى أي مورد نحمل أخبار التخير والترجيح ، فلا يبقى لها مورد إلا ما اذا لم يعلم تاريخ الخبرين . بل هذا الفرض أيضاً خارج عنها ، لأنه حينئذ يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، حيث ان المتأخر حجة دون السابق واشتبهها .

فلم يثبت دليل على الترجيح بالتأخر الزماني ، بل المرجح منحصر بموافقة الكتاب ثم مخالفة العامة ثم التخير .

بقي الكلام في جهات:

الأولى : أنه اذا اختلف الراوي في تفسير معنى الرواية ، وكل من الراويين أسند تفسيره الى الامام عليه السلام كما يتفق ذلك كثيراً في موارد نقل الرواية بالمعنى . لا يكون ذلك من باب تعارض الخبرين اصلاً ، بل هو من قبيل الاختلاف في فهم معنى العبارة ، كما هو ظاهر .

وأما اذا اختلفت الرواية في نقل حديث واحد عن الامام عليه السلام ، كما اذا فرضنا ان الكافي روى باسناده الى زرارة عن الصادق مثلاً الحديث بنحو ، وروى الشيخ بنفس السند عن الصادق عليه السلام بنحو آخر ، ونفرض ان في احد النقلين أمر بالاعادة ، فقال : يعيد ، وفي الآخر نقل لا يعيد ، أو في أحد النقلين يجوز ، وفي الآخر لا يجوز ، فهل يكون ذلك من تعارض الخبرين ، أو لا ؟ ذهب المحقق الهمداني وجمع آخر الى انه من قبيل اختلاف النسخ .

ولكن الصحيح : ان اختلاف النسخ انما يكون فيما اذا كان الاختلاف في نسخة كتاب واحد ، كما اذا فرضنا ان الرواية في بعض نسخ الكافي مشتملة على

كلمة لا ، وفي بعضها غير مشتملة عليها ، فانه من اختلاف النسخة لا الرواية . وأما اذا كان الاختلاف في نقل الرواية ، فبابه باب تعارض الخبرين . ومجرد العلم بعدم صدور أحد الخبرين عن الامام عليه السلام لا ينافي أن يكون من باب التعارض ، كما اذا فرضنا ان الامام عليه السلام سئل في المجلس عن مسألة فأجاب ، وكان في المجلس جماعة فنقل بعضهم كلامه عليه السلام بوجه ، والبعض الآخر بوجه آخر يخالفه ، فانه من باب التعارض مع العلم بأن الصادر من الامام ليس إلا أحدهما .

وبالجملة كل من الراويين يروي عن زرارة مثلاً أنه أخبر عن الصادق عليه السلام أنه قال كذا ، ويعلم بكذب احدهما ، وهذا من تعارض الخبرين ، ولا ربط له باختلاف النسخ ، كما ذهب اليه جمع منهم المحقق الهمداني ، ويترتب عليه أثر عملي .

الجهة الثانية : في انه لو لم نقل بالتخير الابتدائي ، فهل يكون بين المرجحات ترتيب ، على حسب تقسيم الشيخ لها الى اقسام ثلاث أو اربع ، مرجحات لأصل الصدور ، ولجهة الصدور ، ولطابقة المضمون للواقع أو بغير ذلك ، أو لا ترتيب فيها ؟

ذكر صاحب الكفاية ^(١) ما حاصله : انه لو تنزلنا عن القول بالتخير ، وقلنا بالترجيح ، لم يكن بين المرجحات المذكورة ترتيب أصلاً ، وذلك لأن الترتيب المذكور في الروايات ليس إلا ترتيباً في الكلام ، وليس شيء من الاخبار في مقام بيان الترتيب بين المرجحات واقعاً ، فلا يستفاد منها أكثر من كون الامور المذكورة فيها مرجحة في مقام التعارض . وبعبارة اخرى : الروايات في مقام بيان المرجحات ، لا الترتيب بينها ، فلا يستفاد منها ذلك .

ثم على فرض الترتيب ، ذكر الوحيد البهبهاني ان المرجح الأول هو مخالفة العامة ، ثم تصل النوبة الى سائر المرجحات . وذكر في وجهه انه اذا ورد خبران متعارضان ، وكان أحدهما موافقاً للعامة دون الآخر ، فيطمئن بعدم صدور الخبر الموافق لهم ، أما رأساً ، وأما لبيان الحكم الواقعي ، فلا يكون الخبر الموافق لهم حجة ليرجح على المخالف ، ولو كان مشتملاً على بقية المرجحات .

وذهب الميرزا الى ان الترتيب بينها بحسب الترتيب الطبيعي ، فان الخبر أولاً لابد وان يثبت أصل صدوره عن الامام عليه السلام . ثم بعد ما ثبت صدوره عنه يبحث عن جهة صدوره ، وانه صدر لبيان الحكم الواقعي ، أو تقية . ثم بعد ما ثبت صدوره لبيان الواقع ، بما أن الخبرين متعارضان ولا يمكن أن يكون كلاهما مطابقاً للواقع ، يكون الموافق منها للكتاب هو المطابق للواقع ، وترتيب المرجحات لابد وان يكون بهذا النحو .

ونقول : أما ما ذكره الوحيد ، فيرده :

أولاً : أنه من أين يطمئن بعدم صدور الخبر الموافق للعامة ، مع انه ليس جميع أقوال العامة مخالفة للواقع ، فكما يحتمل ان يكون المخالف لهم صادراً ، يحتمل كون الموافق لهم صادراً دون المخالف .

وثانياً : اذ لم يكن الموافق للعامة من الخبرين صادراً فكيف أمر الامام عليه السلام بالأخذ بالمشهور وبما وافق الكتاب أولاً ، إذ يحتمل ان يكون هو الموافق للعامة .

وأما ما ذكره الميرزا من الترتيب الطبيعي ، فهو وان كان كذلك ، إلا انه استحسان ، وليس برهاناً عقلياً لي طرح بسببه الروايات . وظاهر المقبولة وصرح الصحيحة خلاف ذلك ، وانه أولاً لابد من الأخذ بما وافق الكتاب ، ثم الأخذ بما خالف العامة .

وأما ما ذكره الآخوند من عدم الترتيب ، ففيه : ان الترتيب يستفاد من اطلاق أمر الامام عليه السلام بالأخذ بما وافق الكتاب أولاً ، فانه يقتضي تعيينه ، ولو كان هو موافقاً للعامة ومعارضه مخالفاً لهم ، فيثبت الترتيب .

فتحصل : أنه لو لم نقل بالتخير ابتداء ، كما لا نقول به ، فلا بد من الترجيح أولاً بموافقة الكتاب ، ثم بمخالفة العامة ، كما صرح به في الصحيحة .

الجهة الثالثة : في التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها . والكلام فيها يقع في مقامين :

تارة : من حيث مقتضى الأصل العملي .

واخرى : فيما تقتضيه الأخبار .

أمّا المقام الأول : فالأصل العملي يقتضي التعدي ، أعني تعين ذي المزية في الحجية لما بيناه في ما سبق من ان الأصل في دوران الامر بين التعيين والتخير في الحجية ، وفي باب التزام ، يقتضي التعيين ، وان اقتضى التخير اذا شك في تخيرية الحكم الفرعي في غير الموردين . وذلك لأن المعين يكون حجة قطعاً ، والآخر يشك في حجيته ، والأصل عدم حجيته .

وأمّا المقام الثاني : فقد استدل الشيخ للتعدي بوجهين :

الوجه الأول : عموم العلة في قوله عليه السلام في المقبولة « فان المجمع عليه مما لا ريب فيه »^(١) بدعوى^(٢) : انه لا يمكن ان يراد بما لا ريب فيه ما لا ريب فيه حقيقة ، لأن لازمه كون الخبر المعارض له بيّن الغي والامام عليه السلام ادخله في الشبهات ، فارادة نفي الريب حقيقة ينافي ما صنعه الامام عليه السلام من جعل معارضه من قبيل الشبهات ، فلا بد وان يراد به ما لا ريب فيه بالقياس الى معارضه ، بمعنى اشتماله على جهة

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٨١ / ٢ (ط . جامعة المدرسين) .

أقربية الى الواقع ليس معارضة مشتلاً عليها ، وعموم العلة يقتضي التعدي الى الموارد التي يكون من هذا القبيل .

وفيه : أولاً : أن المقبولة ضعيفة السند ، لأن عمر بن حنظلة لم يمدح ولم يوثق في كتب أهل الرجال ، وقد اعتمدنا في الترجيح على صحيحة الراوندي .

وثانياً : ان الشيخ بنفسه لم يلتزم بذلك ، لا فتوى ولا عملاً . كما لا يستفاد من نفس المقبولة أيضاً ثبوت الترجيح بمجرد كون راوي أحد الخبرين المتعارضين اثنين وراوي الآخر ثلاثة مثلاً . ولو كان المراد ذلك لم يناسب ان يأمر بالأخذ بالمشهور المجمع عليه ، بل كان المناسب ان يذكر الكبرى الكلية ، ويقول : خذ بما كان رواه اكثر مثلاً . وبالجمله يأبى الفهم العرفي استظهار الترجيح بمثل ذلك من هذا التعبير .

وثالثاً : يمكن أن يكون المراد ما لا ريب فيه حقيقة ، ولا ينافي ذلك كون معارضة من الشبهات ، إذ القطع بصدور أحدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور الآخر ، بل يمكن القطع بصدور خبرين متعارضين ، فيحتمل كون الأول صادراً تقيّة ، أو اريد به خلاف الظاهر ، فمن الممكن ان يكون أحد المتعارضين مما لا ريب في صدوره حقيقة ، ومع ذلك يحتمل صدور معارضة لبيان الحكم الواقعي .

ورابعاً : الحصر الذي ذكره الشيخ ليس محاصر ، إذ يمكن أن لا يراد من نفي الريب نفيه حقيقة ليلزم المحذور ، ولا نفيه بالاضافة الى معارضة ليلزم التعدي ، بل يراد به ما لا ريب فيه عرفاً ، أي ما يروونه العقلاء كذلك ، ويعاملون معه معاملة ما لا ريب فيه وإن لم يكن حقيقة . ويحتمل ان يكون معارضة هو الصحيح ، بل لا يبعد أن تكون المقبولة أظهر في هذا الاحتمال . فهذا الوجه غير تام .

الوجه الثاني : استشهاده ^(١) بقوله ﷺ « فان الرشد في خلافهم » بنحو التقريب المتقدم بدعوى : ان المراد بالرشد ليس هو الرشد الحقيقي ، وإلا كان الخبر الموافق لهم ساقطاً عن الاعتبار قطعاً ، لا أنه عدله عند عدم المرجح ويرجح عليه المخالف لوجود المرجح فيه ، فالمراد ان الخبر المخالف للعامة فيه الرشد بالاضافة الى الموافق ، أي فيه جهة أقربيه الى الواقع ليست موجودة في معارضه ، فيتعدى عنها الى غيرها .

وفيه : أولاً : ان هذه الجملة لم نعثر عليها في الأخبار ، وإنما هي مذكورة في الكافي وعبارة الكليني . نعم في المرفوعة علل الأخذ بما خالف العامة بأن الحق في خلافهم ، وهو وان كان موافقاً لها في المضمون ، إذ الحق والرشد متقاربان من حيث المعنى ، إلا أن المرفوعة كما عرفت ضعيفة السند .

وأما المقبولة فالمذكور فيها هكذا « ما خالف العامة ففيه الرشاد » ^(٢) وليس مشتملاً على التعليل ليتعدى بعمومه . وقد يفرض اشتغالها على التعليل ، إلا أنه يمكن ان يكون المراد بالرشاد الرشاد الحقيقي ، فان اكثر فتاوى العامة مبنية على قياسات واستحسنات غير مطابقة للواقع ، فالخبران المتعارضان اذا كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر بحسب الأغلب يكون الرشاد في المخالف منها للعامة ، فنوعاً يكون الرشاد في مورد التعارض في الخبر المخالف لهم من المتعارضين ، دون الموافق . ولا ينافي ذلك أي كون المخالف بين الرشاد غالباً احتمال مطابقة الموافق المعارض له موافقاً للواقع ، ولو من باب كونه من الأفراد النادرة ، فان العامة ليس جميع فتاواهم مخالفة للواقع . فهذا الوجه أيضاً ساقط .

فالصحيح : عدم امكان التعدي عن المرجحين المنصوصين الى غيرهما .

(١) فرائد الأصول : ٢/ ٧٨١ ط . جامعة المدرسين .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى القاعدة في تعارض الحجتين هو التساقط ، بمعنى عدم امكان شمول دليل الحجية لشيء منهما .

فحجية أحدهما تعييناً أو تخييراً تحتاج الى دليل . ففي تعارض الخبرين ان كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر ، أو كانا معاً موافقين ، أو مخالفين للكتاب ، ولكن كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر ، كان هو الحجة ، لما دل على ذلك من صحيحة الراوندي . وإلا فآدلة الاصول العملية والعقلية والنقلية من البراءة والاشتغال والاستصحاب بحسب اختلاف الموارد هي المحكمة ، لا يمكن رفع اليد عنها إلا بدليل . مثلاً اذا دل دليل على وجوب القصر في ظهر يوم الجمعة ، ودليل على وجوب الاخفات فيها ، أو على وجوب القصر في مورد الاتمام في نفس ذلك المورد ، ولم يكن أحد المرجحين موجوداً في أحدهما ، كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاشتغال والاحتياط بالجمع بين الأمرين . كما أنه اذا كانت الشبهة من قبيل الشك في الحكم كانت البراءة العقلية والنقلية محكمة . وهكذا الحال في تعارض الامارات في الموضوعات ، فان الاستصحاب فيها محكمة .

وبالجملة مقتضى عمومات ادلة الاصول العملية عند تعارض الامارتين ، وعدم شمول دليل اعتبار الامارة لهما ، هو الرجوع اليها . وأما الأخذ باحدى الامارتين ، فهو محتاج الى دليل مخصص لادلة الاصول العملية .

فما ذكره المحدث الكليني من أن الاحوط عند تعارض الخبرين وفقد المرجح هو الأخذ بأحدهما ليس على ما ينبغي ، فانه لو دل دليل على التخيير فهو المتعين ، لا الاحوط ، وإلا فلا وجه لرفع اليد عن عموم ادلة الاصول العملية .

فلا بد من البحث عن دليل التخيير . وما عثرنا عليه من الروايات ليست إلا

منها : مرفوعة زرارة^(١) . وهي كما عرفت ضعيفة السند . وعلى فرض الأغماض عن السند أيضاً هي واردة في مقطوعي الصدور ، كالمقبولة ، فان الراوي فرض فيها كون الحديثين كليهما مشهورين مأثورين ، وقد عرفت معنى الشهرة لغة ، فارجعه الإمام عليه السلام الى موافقة الكتاب أولاً ، ثم الى مخالفة العامة ، ثم الى التخيير . وثبوت التخيير فيها غير مستلزم لثبوتها في ظني الصدور ، إذ ليس لجواب الامام عليه السلام فيها اطلاق يؤخذ به .

ومنها : رواية الفقه الرضوي^(٢) . وهي وان كانت تامة من حيث الدلالة ، إلا انها ضعيفة السند . ولم يثبت كونه من الامام عليه السلام خصوصاً ما نقل فيه بعنوان روى .

ومنها : رواية الحسن ابن جهم عن الرضا عليه السلام « قال : فقلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة مجديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق ؟ قال عليه السلام : اذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت »^(٣) وهي وإن كانت تامة دلالة ، إلا انها ضعيفة السند .

ومنها : موثقة سماعة المروية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألتني عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر ، كلاهما يرويانه ، أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ قال : يرجه حتى يلقي من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه »^(٤) .

وهذه الرواية وان كانت موثقة سنداً ، إلا انها أجنبية عما نحن فيه ، وذلك لأن مفادها التخيير عملاً في دوران الأمر بين المحذورين ، حيث فرض السائل أن

(١) عوالي اللئالي : ٤ / ص ١٣٣ ، ح ٢٩٩ .

(٢) مستدرک الوسائل : ٢ / باب ١ من أبواب النفاس ، ح ١ .

(٣ ، ٤) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٠ و ٥٠ .

أحد الخبرين يأمره والآخر ينهاه، فلم يأمر فيها الامام عليه السلام بالأخذ بأحد الخبرين، بل أمر بالتوقف عن ذلك بقوله «يرجه» أي يتوقف عن الفتوى، وأما من حيث العمل فيتخير، لكون المورد من دوران الأمر بين المحذورين. ولو كان التخيير في الأخذ بأحد الخبرين لم يكن لأمره بالارجاء والتوقف وجه أصلاً.

وأما ما أرسله في الكافي، وفي رواية «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» فلو لم يكن ناظراً إلى أحد الروايات فهي مرسلة لا يعتمد عليها.

ومنها: ما في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام «قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه»^(١).

وفيه: مضافاً الى ضعف السند، أنه اجنبي عن معارضة الأخبار. بل ظاهرها الأمر بالأخذ بقول الثقة حتى يتمكن من لقاء الامام عليه السلام فاذا لقاه لا بد عليه من عرض ماسمعه من الثقات عليه عليه السلام.

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام «اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّوها في الحمل، وروى بعضهم لا تصلّوها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت»^(٢).

وهي وإن كانت معتبرة من حيث السند، إلا أنها واردة في ركعتي السفر، والمراد بهما نافلتني الفجر، كما اطلق هذا العنوان عليهما في كثير من الروايات. ولعل النكتة في السؤال عنها دون بقية النوافل من جهة ان وقت السفر غالباً يكون مقارناً للفجر، دون اوقات سائر النوافل.

وعلى كلّ بما ان مورد السؤال هي النافلة، ويمكن الاتيان بها في الحمل، بل

ماشياً، بل في جميع الأحوال من غير عذر، أمر ﷺ بالتخير والتوسعة، وهذا لارتباط له بالالزاميات.

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن مكاتبة الحميري الى الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن المصلي اذا قام من التشهد الأول الى الركعة الثالثة، فهل يجب عليه أن يكبر؟ الى ان قال في الجواب في ذلك حديثين. أما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير. وأما الآخر فانه روى أنه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً. ولعل الكليني كان ناظراً اليها فيما حكاه مرسلأً عن العالم ﷺ. وهذه الرواية معتبرة ان كان الاحتجاج نقلها عن مكاتبة الحميري بدون واسطة، فنفرضها معتبرة.

إلا انها أجنبية عما نحن فيه. وذلك لعدم المعارضة في الحديثين المفروضين في المكاتبة، لأن بينهما عموم مطلق، حيث ان الحديث الأول الوارد في التكبيرة عند الانتقال من كل حالة الى غيرها عام. والحديث الثاني النافي لها اذا قام من جلسة الاستراحة ومن التشهد خاص، ومقتضى الجمع العرفي هو تخصيص الأول بالثاني، لا التخير، وأما حكم الامام بالتخير من باب أن المورد هو المستحب، فان التكبير مستحب في جميع الحالات، والتعدي الى غير المستحبات بلا وجه.

وبعبارة اخرى: المورد وان لم يكن مخصصاً، إلا انه انما هو فيما اذا كان جواب الامام ﷺ عاماً أو مطلقاً. وأما اذا كان الجواب أيضاً خاصاً مختصاً بالمورد، كما ذكرنا ذلك في المرفوعة، حيث ان الجواب فيها كان مختصاً بموردها، وهو مقطوعي الصدور، فالتعدي الى غيره لا وجه له، والمقام من هذا القبيل.

فتحصل: انه لا دليل على التخير في الخبرين المتعارضين اصلاً، بل لا بد

من الرجوع الى عمومات أدلة الاصول .

ومما يؤكد ذلك أننا لم نعثر في الفقه على مورد من موارد التعارض ذهب فيه الفقهاء الى التخيير بعد عدم المرجح ، بل يرجعون في ذلك الى الاصول العملية .

نعم اذا كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر ، يؤخذ به ، وإلا فان كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر ، يؤخذ به ، لصحيفة الراوندي .

ولا يخفى انه وان اشكل في صحة اسناد كتاب الراوندي اليه ، إلا أنه يمكن أن تكون الرواية المروية عنه صحيحة ، لأن الرواة انما يروونها عنه بواسطة المشايخ ، لا الكتاب .

ثم على تقدير القول بالتخيير هل هو استمراري أو بدوي ؟ ذهب صاحب الكفاية^(١) الى الأول لوجهين :

أحدهما : استصحاب بقاء التخيير .

ثانيهما : اطلاق الأدلة كقوله عليه السلام « اذا فتخير » فانه يعم ما بعد العمل بأحدهما .

ولا يتم شيء من الوجهين .

أما الاستصحاب ، فأولاً : لا يجري في الأحكام الكلية ، كما في المقام .

وثانياً : على فرض جريانه فيها مقتضى الاستصحاب نفي الاستمرار ، لأن الأصل بعد الأخذ بأحد المتعارضين ، وصيرورته حجة بالفعل ، عدم حجية معارضه بالعدول اليه ، ولا يعارضه استصحاب بقاء التخيير ، لأنه لا يثبت حجية ماعدل اليه إلا بنحو الأصل المثبت ، فانها من لوازم بقاء التخيير عقلاً .

وأما الاطلاق ، ففيه : أنَّ الخطاب بالأخذ بأي الخبرين انما هو متوجه الى من يأتيه خبران متعارضان وهو متحير في مقام الأخذ . وليس للأدلة اطلاق يعم من أخذ بأحد الخبرين وخرج عن التحير ، فالتخير فيما نحن فيه ليس من التخير في الحكم الفرعي ، كالتخير بين القصر والاتمام ، ليثبت استمراره بالاستصحاب ، أو باطلاق الدليل . فهو على فرض ثبوته بدوي لا استمراري .

هذا تمام الكلام في تعارض الخبرين بالتباين .

المقام الثاني : فيما اذا كانت المعارضة بينهما بالعموم من وجه ، وقد بينا ان المعارضة بين الخبرين قد تكون بالتباين ، وقد تقدم الكلام فيها . وقد تكون بالعموم من وجه . ولم نر من العلماء من تعرض للمعارضة بالعموم من وجه ، سوى ان شيخنا الانصاري ذكر واحتمل فيها احتمالين :

أحدهما : ان تكون المعارضة بينهما في الدلالة ، فيسقطان ، ويرجع الى الأصول العملية .

ثانيهما : ان تكون المعارضة بينهما في السند ، فيرجع الى الترجيح ، وبعده الى التخير .

ثم ذكر مبعداً للثاني ، بأن المعارضة لو كانت في السند ، ورجعنا الى المرجح السندي ، فان طرحنا الخبر المرجوح رأساً لزم طرحه في مقدار من مدلوله من غير سبب ومعارضة ، إذ المعارضة ليست في تمام مدلولها ، بل هي في مورد الاجتماع دون مورد الافتراق . وان طرحناه في المجمع فقط ، فلازمه الالتزام بصدور الخبر الواحد من جهة دون جهة ، أي في بعض مدلوله دون بعض ، وهو بعيد جداً .

والميرزا أيضاً تعرض لذلك ، وزاد على ما أفاده الشيخ ، انه وان لم يمكن الرجوع الى مرجحات أصل الصدور ، إلا أنه لا مانع من الرجوع الى المرجحات

الجهتية ، إذ لا مانع من كون رواية واحدة صادرة لبيان الواقع من جهة ، وتقية من جهة أخرى .

ونقول : تحقيق الكلام ان المعارضة بالعموم من وجه تتصور على انحاء ثلاثة : فانه قد يكون عموم كل منها بالوضع . وقد يكون عمومها معاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة . وثالثة يكون العموم في أحدهما بالوضع وفي الآخر بمقدمات الاطلاق .

أما القسم الأخير في الحقيقة خارج عن التعارض ، لأن العام الوضعي ينفي موضوع الاطلاق رأساً ، فانه متوقف على عدم البيان ويصلح العام لأن يكون بياناً .

وانما الكلام في الفرضين الآخرين ، وان التعارض بينهما هل يكون في السند ليرجع الى المرجحات ، ثم الى التخيير ، أو في الدلالة ليتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية ، أو يفصل بينهما ؟ لا بد في بيان ذلك من تقديم مقدمة : وهي ان الأحكام والعناوين المحمولة على الألفاظ على قسمين . فان منها ما يكون صفة للدلالة ، فلا ينحل ولا يتعدد بانحلال المدلول وتعددده . ومنها ما هو من لوازم المدلول ، فلا محالة يتعدد بانحلاله . مثلاً الكذب من عناوين الدلالة . ولذا لا يتكرر بتكرر المدلول ، فلا يفرق بينا اذا اخبر الكاذب بأن عندي درهم ، أو قال عندي عشرة دراهم ، فالكذب الصادر منه في الصورتين ليس إلا كذباً واحداً . بخلاف الغيبة ، فانه من عناوين المدلول ، ولذا يتعدد بتعددده ، فاذا قال أحد هذين الأخوين فاسق ، فقد اغتابهما ، ووجب عليه الاسترضاء منهما ، وان كان الاخبار واحداً ، لأن المدلول متعدد .

اذا عرفتها نقول : ان الحجية التي هي عبارة عن كاشفية شيء عن شيء في حكم الشارع تعبداً بعد ما لم يكن كذلك حقيقة من قبيل الثاني ، فبتعدد الحجية

يتعدد الواقع المنكشف بالحجة ، ولذا اذا أخبرت البينة مثلاً بان الدار بتمامه لزيد ، وأقر زيد بأن نصفه ليس له ، لم يسقط البينة عن الحجية إلا في النصف ، الذي اعترف به المقر ، وكانت حجة في النصف الباقي . وكذا اذا قامت على ان كل ما في الصندوق لعمر ، وكان فيه عباء وقباء ، وعلمنا من الخارج ان القباء ليس له ، تسقط البينة عن الحجية فيه ، وتبقى على الحجية في العباء .

وعليه ففي الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه فيما اذا كان عموم كل منهما بالوضع ، فكل من الخبرين بمنزلة اخبارات عديدة ، فالخبر عن وجوب اكرام كل عالم كأنه صرح بوجوب اكرام العالم العادل ، ووجوب اكرام العالم الفاسق . وكذا المخبر عن حرمة اكرام الفاسق ، كأنه صرح بحرمة اكرام الفاسق الجاهل ، وحرمة اكرام الفاسق العادل ، غاية الأمر جمع بينهما في مقام اللفظ . ففي مورد الافتراق من الطرفين يكون كل منهما حجة ، لعدم المعارضة . وأما مورد الاجتماع ، أعني العالم الفاسق ، فتقع المعارضة بينهما بالتباين ، لأن كلا منهما ينفي ما يثبتته الآخر ، فلا يعم دليل الحجية لشيء منهما . وسقوطهما عن الحجية غير مستلزم سقوط الاخبار في مورد الافتراق عن الحجية ، كما لو فرضنا كون الاخبار متعددة .

ثم إن كان أحدهما من المجمع عليه دون الآخر قدم ، وسقط معارضه عن الحجية في مورد المعارضة ، والا فان كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر فكذلك ، وإلا فان كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر فكذلك ، وإلا فيرجع الى التخيير ، أو الى الاصول العملية ، كما هو الصحيح .

ولا يتوهم في المقام ما ذكرناه من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية ، وذلك لأنه انما كان في الدلالة الالتزامية لكونها تابعة للدلالة المطابقة تبعية المعلول عن علته ، فاذا فرضنا انتفاء العلة انتفى المعلول أيضاً . وهذا بخلاف الدلالة التضمنية ، فانها ليست تابعة للدلالة المطابقة ، فان دلالة العام على ثبوت

الحكم في بعض مدلوله في عرض دلالاته على ثبوت الحكم في بعض مدلوله الآخر ، فسقوطه عن الحجية في بعض لا يستلزم سقوطه عنها في البعض الآخر .

ومرادنا من الرجوع الى المرجحات ليس إلا هذا المعنى ، أعني سقوط المرجوح عن الحجية في بعض مدلوله ، وبقائه على الحجية في بعض مدلوله ، لا صدوره في بعض وعدم صدور في البعض . ومن الظاهر ان عدم حجيته غير مستلزم لعدم الصدور ، بل يمكن ان يكون صادراً ولم يكن حجة في العموم ، لاحتمالات اخر ، مثل احتمال ذكر الامام عليه السلام للقيد وغفلة الراوي عن سماعه أو نقله أو غير ذلك . فلا يستلزم ترجيح أحد الخبرين على الآخر في المقام صدور الرواية المعارضة له من جهة وعدم صدورها من جهة اخرى .

فالصحيح : من الاحتمالين هو الاحتمال الثاني ، الذي ضعفه الشيخ ، أي القول بأن المعارضة بينهما تكون في السند ، فيرجع الى المرجحات كما فصلناه . هذا اذا كان عموم كل منهما بالوضع .

وأما إن كان عمومهما بالاطلاق ، فتفصيل الكلام في ذلك : أننا بينا في بحث المطلق والمقيد ان الاطلاق والسريان في مقابل التقييد ليس مدلولاً للفظ المطلق ، فانه موضوع للطبيعة المهمة أو اللا بشرط المقسمي على الخلاف ، فالسريان الى جميع الاصناف أو بعضها خارج عن مدلوله ، وانما يستفاد من حكم العقل بعد ترتيب مقدمات الحكمة ، من كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب .

وعليه فما يخبر به المخبر في مورد الاطلاق ليس إلا أمران ، كلام الامام عليه السلام أي حكمه المعلق باللفظ الموضوع للطبيعة المهمة ، وهذا أمر وجودي ، وعدم ذكره عليه السلام للقيد ، وهو أمر عدمي . وأما السريان فليس هو المخبر به اصلاً ، فاذا لم يكن المخبر به في الخبرين أكثر مما ذكرناه ، فليس بينهما تناف وتعارض بما هما

خبران أصلاً، إذ لاتعاند بين وجوب اكرام العادل مهماً وحرمة اكرام الفاسق كذلك . وإنما التنافي بين اطلاقهما بما انه كاشف عن سريان المراد الجدي ، فبين نفس الخبرين لا تعارض في العرض .

وأما الاطلاق فالظاهر سقوطه في كليهما ، ولو كان أحدهما سابقاً على الآخر زماناً ، لما عرفت عن قريب من أن الاطلاق متوقف على عدم القيد بقاءً ، كتوقفه على عدمه حدوثاً .

وعليه فتحقق الاطلاق في كليهما ممنوع للتعارض . وفي أحدهما دون الآخر بلا مرجح ، فيسقط في كليهما ، فيكونان مجملين ، فيرجع في الزائد على المتيقن الى ما يقتضيه الاصل العملي أو العام فوق .

ثم ليعلم ان مخالفة الرواية مع الكتاب تتصور على صور . فتارة : يكون الخبر مخالفاً مع عموم الكتاب أو اطلاقه ، بأن يكون أخص مطلق منه ، فيكون مخالفته معه بدوياً . ومن الظاهر انه يخص الكتاب ان لم يكن له معارض ، ولا يعمه الروايات الواردة في ان ماخالف الكتاب باطل أو زخرف ، للقطع بصدور أخبار أخص مطلق من الكتاب من الأئمة عليهم السلام وهذا ظاهر .

نعم اذا كان الخبر المخالف لعموم الكتاب مبتلي بالمعارض لا يخص به الكتاب ، لعدم حجيته للمعارضة . بل مقتضى صحيحة الراوندي ^(١) تقديم الخبر الموافق لعموم الكتاب عليه .

واخرى : يكون التنافي بين الخبر والكتاب بالتباين . وهذا هو المتيقن من الاخبار الواردة في بطلان ماخالف الكتاب وكونه زخرفاً ، فيطرح بلا اشكال .
وثالثة : يكون المعارضة بينهما بالعموم من وجه . وفي هذا الفرض ان كان

عموم الكتاب وضعياً فهو بمنزلة التعبد ، فلا محالة تكون المعارضة بينه وبين الخبر في مورد الاجتماع بالتباين فيطرح الخبر في مورد الاجتماع ، لكونه مخالفاً للكتاب . واذا انعكس الأمر بأن كان عموم الكتاب بالاطلاق ، وعموم الخبر بالوضع ، يتقدم الخبر على الكتاب ، بمعنى أنه يمنع تحقق الاطلاق للآية . وان كان السريان في كليهما بالاطلاق ، فما ان السريان ليس مدلولاً للآية ولا للخبر ، وانما هو مستفاد من حكم العقل بعد ترتيب المقدمات ، فلا تعارض بين الآية والخبر أصلاً ، بل تكون المعارضة بين الاطلاق ، فيسقطان ، ولا بد من الرجوع الى أصل آخر .

هذا تمام الكلام في التعادل والتراجع .

والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

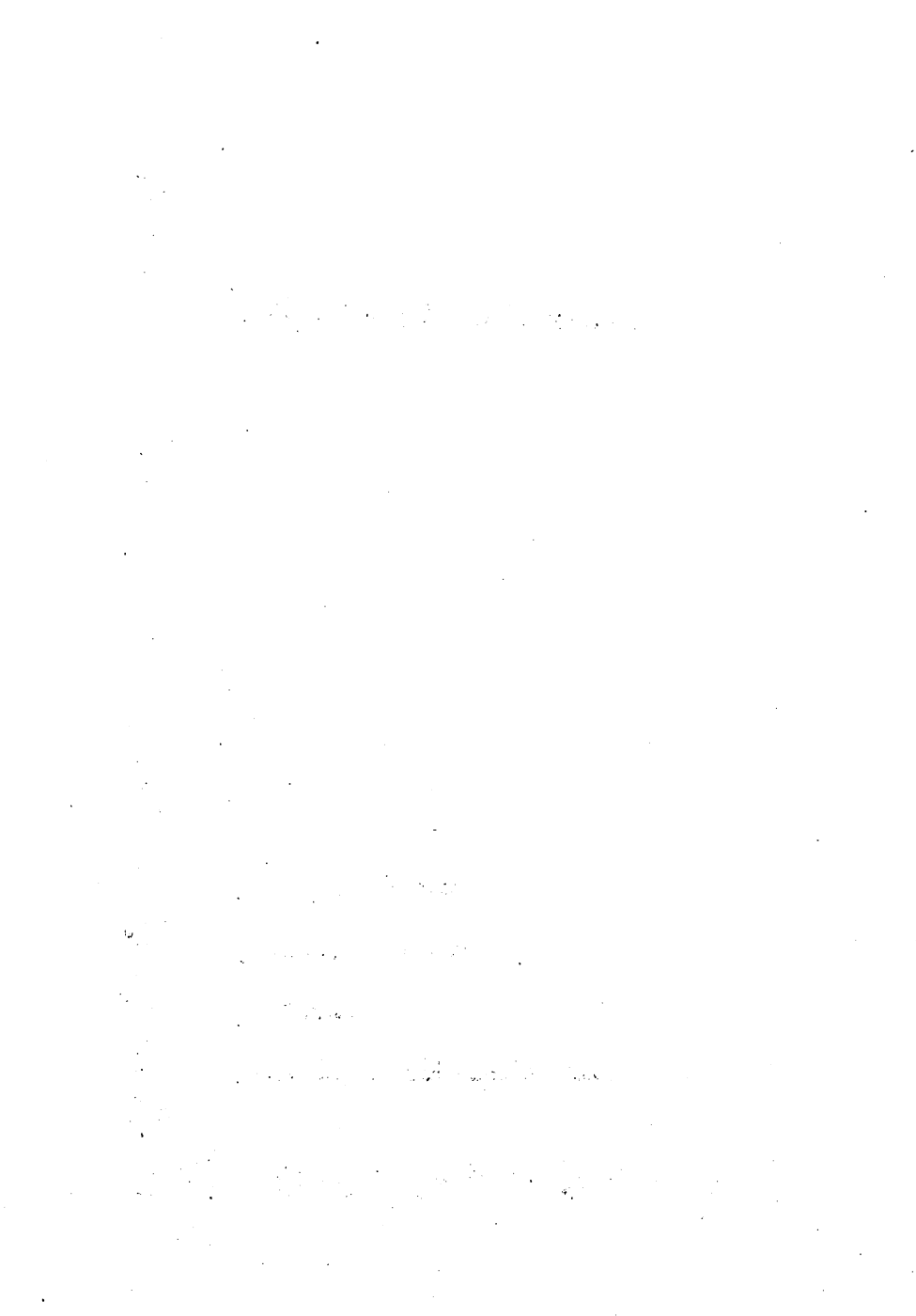
قد وقع الفراغ في الليلة السابعة والعشرين

من جمادي الاولى سنة ١٣٧٥ هـ .



الاجتهاد والتقليد

- تعريف الاجتهاد
- مبادئ الاجتهاد
- التقليد
- مسائل مرتبطة ببحث التقليد



الاجتهاد والتقليد

الجهة الأولى: تعريف الاجتهاد:

عرف الاجتهاد بأنه : است فراغ الوسع في تحصيل الظن بالأحكام الشرعية ، كما عن القوم . وهذا التعريف غير تام على مبنا من عدم حجية الظن ، كما صرح به الكتاب العزيز . ولعله من هذا التعريف ونحوه انكر الاخباريون الاجتهاد ، وذهبوا الى بطلانه ، وان التقليد بدعة .

فالأولى تعريفه بأنه : است فراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية . ولا نطن بالاخباري انكار الاجتهاد بهذا المعنى ، فان تحصيل الحجة مما لا بد منه على جميع المسالك ، فلا يبعد ان يكون النزاع في المقام بيننا وبينهم لفظياً .

ثم ان الاجتهاد لم يقع في شيء من الكتاب والسنة لنبحث عن معناه عرفاً ، بل رتب عليه احكام ، فلا بد من بيان انها تترتب على أي شيء ، لنعرف بذلك أي نستكشف معناه من ناحية الحكم المترتب عليه .

فنقول : الامور المترتبة على الاجتهاد ثلاثة : حرمة رجوعه الى الغير ، وجواز الافتاء ورجوع الغير اليه ، والقضاء وفروعه من الامور الحسبية .

أما حرمة التقليد ، فقد ذكر الشيخ ^(١) أنه لا خلاف في ان من يقدر على

الاستنباط يحرم عليه التقليد ، وادلة التقليد منصرفة عنه . فان تم ما ذكره ﷺ لابد من تعريف الاجتهاد بالملكة والقدرة على الاستنباط . وان لم يتم ، وقلنا : أن من يحرم عليه التقليد انما هو العالم بالاحكام ، وليس القادر على الاستنباط عالماً ، فلا بد من تعريفه بالاستنباط الفعلي .

وأما جواز الافتاء وتقليد الغير اياه ، فهو مترتب على الفقيه وأهل الذكر ، كما في التوقيع ، وقوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ ^(١) وآية الذكر ^(٢) . ومن الظاهر ان الفقيه لا يعم من هو قادر على الاستنباط ولم يستنبط ، بل لابد في صدقه من أن يكون مستنبطاً لمعظم الأحكام التي تكون مورداً لابتلاء الناس . ولا يبعد تعريفه بما عرف به الفقه من أنه العلم بالاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيلية ، فالمجتهد هو العارف بالاحكام ، وكذلك فالاجتهاد الموضوع لجواز الافتاء لا يمكن تعريفه بالملكة ، بل لابد من تعريفه باستنباط الحجة ، وتحصيله فعلاً أو بالفقيه . ويمكن ان يرفع بهذا النزاع بين الاخباري والاصولي .

وأما القضاء وشؤنه ، فهو مترتب في الشريعة والأخبار على العارف بالاحكام ، لقوله ﷺ « انظروا الى رجل منكم نظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا » ^(٣) ومن الظاهر ان العارف باحكامهم لا يصدق على من تمكن من الاستنباط ، بل لابد وان يكون مستنبطاً لمعظم الأحكام ليصدق عليه العارف بالأحكام .

وفي بعض أخبار القضاء وان ورد « عرف شيئاً من احكامنا » إلا أنه لا يمكن أن يستفاد منه كفاية استنباط حكم أو حكمين في القضاء ، وذلك لأن هذا التعبير

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) النمل : ٤٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

كناية عن المقدار الكثير ، مثلاً في العرف يقال زيد عنده شيء من المال أي كثير منه ، وانما يؤتى بكلمة (من) للتبويض كناية عن ان ما عنده قليل من المال الموجود في العالم وان كان كثيراً في نفسه ، وهذا هو النكتة في التعبير بلفظ (من) في المقام ، حيث ان المعظم مما يعرفه الفقيه قليل بالقياس الى احكامهم عليهم السلام التي هي غير متناهية بحسب عقولنا .

فتحصل : ان الاجتهاد الموضوع لحرمة تقليد الغير يعرف بملكة الاستنباط .
وأما الاجتهاد في جواز الافتاء أو جواز القضاء فلا بد وأن يعرف بالاستنباط الفعلي أو الفقيه أو العارف بالاحكام ، ولا يمكن تعريفه بالملكة .
الجهة الثانية : ان المجتهد انما هو المستنبط للأحكام الشرعية من ادلتها ، لا من غيرها من الاقيسة العقلية ، التي لم يقم على اعتبارها دليل ، أو من الرمل والجفر ونحوه ، وان اوجب له العلم بالحكم الشرعي . فاذا فرضنا ان احداً حصل له العلم بالحكم الشرعي من طريق الجفر مثلاً ، فعلمه وان كان حجة عليه ، ولا بد أن يعمل به ، إلا أن الغير ليس له الرجوع اليه في ذلك ، لعدم صدق عنوان العارف بالأحكام والفقه عليه ، المأخوذ في جواز التقليد ، كما ليس لمثله التصدي للقضاء .

ومن هنا ظهر أن القائل بالظن الانسدادي لا يجوز تقليده فيما ظن به من الأحكام . أما على الحكومة فظاهر ، لأنه حينئذ يعمل بظنه من باب التبويض في الاحتياط ، وليس ظنه كاشفاً له عن الواقع ولا حجة عليه . وأما على الكشف ، فالظن وان كان حجة بالقياس اليه ، وكاشف عن الواقع تعبداً ، إلا ان مقدماته غير جارية في حق العامي ، فان من جملتها بطلان التقليد ، ومن الظاهر ان العامي له ان يقلد من هو عارف بالاحكام ويرى انفتاح باب العلم ، فلا تتم مقدمات الكشف بالقياس الى المقلد ليكون ظن المجتهد حجة عليه .

نعم ظنه حجة على نفسه ، وله أن يعمل به إلا أن الغير لا يجوز له الرجوع اليه .

الجهة الثالثة: الكلام في التجزي. وهو يقع في مقامين:

أحدهما : في بيان الموضوع .

ثانيهما : في حكم المتجزي .

أما المقام الأول : فذهب فيه بعض الى استحالة التجزي في الاجتهاد ، لأنه أمر بسيط ، سواء كان بمعنى القدرة أو الاستنباط الفعلي ، فلا معنى فيه للتبعض والتجزي . وواجه الآخوند في الكفاية ^(١) ، إذ عدمه يستلزم الطفرة ، وهو محال .

والصحيح : عدم تمامية شيء من الأمرين .

أما الاستحالة ، فلأنَّ المراد من التجزي والتبعض في الاجتهاد ليس هو البعض من المركب ، والجزء من الكل ، ليستلزم التركيب وينافي بساطة الاجتهاد ، بل المراد بالبعض هو البعض بمعنى جزئي الكلي ، فانه يستعمل البعض في الفرد ، فيقال : الانسان بعض الحيوان ، وزيد بعض الانسان . والاجتهاد على القولين له افراد ولو كان بسيطاً ، فاستنباط كل فرع ، أو القوة على استنباطه ، فرد من افراد الملكة أو الاستنباط ، فالتجزي في الاجتهاد عبارة عن حصول بعض تلك الافراد دون بعض . ويمكن ان يكون الانسان متمكناً من استنباط المسائل غير المبنية على المباحث الغامضة العقلية ، كبحت اجتماع الامر والنهي مثلاً ، وتمكننا من غيرها ، أو متمكننا من استنباط المسائل التي ليس لمدرکها معارض ، بخلاف غيرها ، فيكون متجزياً .

وأما دعوى وجوب التجزي ، فان اراد به الوجوب العادي فتامة ، لأنه بحسب العادة تحصل الملكة والاستنباط الفعلي للانسان تدريجاً . وان اراد به الوجوب العقلي ، فقد ظهر فسادها مما بيناه من ان استنباط كل فرع أو القوة عليه فرد من افراد الاجتهاد ، وليس بينها ترتيب ، كما في اجزاء الصلاة ، يلزم من حصولها دفعة واحدة الطفرة المحال ، فيمكن عقلاً حصولها بأجمعها لشخص دفعة واحدة ولو بالاعجاز على خلاف العادة .

فالصحيح : امكان التجزي عقلاً ، ووجوبه عادة .

وأما المقام الثاني : فتارة : يقع الكلام في حكم المتجزي نفسه . واخرى : في حكم الغير معه .

أما حكم نفسه فلا يجوز له الرجوع الى الغير فيما استنبطه من الحكم ، خصوصاً اذا كان مخالفاً له في الفتوى ، لأنه عالم يرى خطأ غيره ، فكيف يرجع اليه ، وادلة التقليد لا تشمله قطعاً ، ولا يعمه قوله تعالى ﴿ فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ﴾ ^(١) وقوله ﷺ « فللعوام أن يقلدوه » ^(٢) .

وأما رجوع الغير اليه في التقليد فالظاهر عدم جوازه ، حتى لو بنينا على ان مدرك التقليد بناء العقلاء ، وذلك لأن بنائهم انما يكون حجة فيما اذا كان ممضى شرعاً ، ودليل الامضاء لا يعمه ، لأن العنوان المأخوذ فيه هو عنوان الفقيه واهل الذكر ونحو ذلك ، مما لا يعم المتجزي إلا اذا كان مجتهداً في معظم الأحكام ، وان لم يكن مجتهداً في خصوص بعض المسائل المبتنية على المسائل العقلية الغامضة .

وبما ذكرناه ظهر الحال في حكمه وقضائه ، فان المأخوذ في ادلته عنوان العارف والعالم كما تقدم ، وهو لا يصدق إلا اذا كان مجتهداً في معظم الأحكام .

(١) النحل : ٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

مبادئ الاجتهاد :

لا اشكال في توقف الاجتهاد على اللغة والصرف والنحو والاصول .
 أما توقفه على اللغة ، فلأنّ مستند عمدة الأحكام هو الكتاب والسنة ، وهما
 عربيان ، فلا بد من معرفة مواد الكلمات العربية . اما بالرجوع الى اللغويين بحيث
 يحصل الوثوق له من اتفاقهم . واما ان يكون عارفاً باللغة من غير ذلك .
 كما انه متوقف على علم الصرف ، لأنه متكفل لبيان معاني هيئات الالفاظ
 المفردة ، التي يختلف بها المعنى ، كهيئة الماضي والمضارع ، والفاعل والمفعول ،
 فلا مناص من معرفة هذا المقدار من الصرف لأكثر .
 كما انه متوقف على العلم بالنحو أيضاً ، لأنه متكفل لبيان معاني الهيئات
 المركبة ، ويختلف بها المعنى . نعم لا يلزم فيه أكثر من ذلك ، كالفرق بين الحال
 والتمييز .

وأما توقفه على علم الرجال ، فعلى المعروف من ان عمل المشهور بالخبر
 الضعيف يكون جابراً لضعف سنده ، كما ان اعراض المشهور عن الخبر الصحيح
 يسقطه عن الحجية ، فيقل احتياج المجتهد الى علم الرجال ، لأنّه بالرجوع الى الفقه
 يظهر له الخبر المعمول به ، والخبر المعرض عنه ، ولذا ذكر المحقق الهمداني أنه ليس
 من دأبه المراجعة الى علم الرجال . نعم عليه لابد من الرجوع الى الرجال في
 الفروع التي ليست مذكورة في الفقه .

وأما على المختار من اعتبار الوثوق بالراوي ، وعدم كفاية وثاقة الرواية ،
 وان عمل المشهور بالخبر الضعيف لا يجبر ضعفه ، كما ان اعراض المشهور عن الخبر
 الصحيح لا يسقطه عن الحجية ، فيكثر الحاجة الى علم الرجال ، إذ لا مناص من
 تحصيل وثاقة الراوي بطريقهم .

وأما توقفه على علم الاصول، فهو أظهر من أن يخفى، من غير فرق بين مباحث الالفاظ والاصول العملية، فلا بد للمجتهد من ان يكون عارفاً بمبحث الاوامر والنواهي، وبمبحث العام والخاص، وان اجمال المخصص سرى الى العام أو لا، الى غير ذلك. كما لا بد له من معرفة حجية الخبر، وأن المرجع في الشبهات هو البراءة او الاحتياط، وان الاستصحاب حجة أو لا، ومبحث التعادل والتراجيح.

ثم ان المجتهد قد يكون مصيباً للحكم الواقعي. وقد يكون مخطئاً. نعم هو مصيب دائماً في الحكم الظاهر أعني الحجة، كما أنه عالم به، ومن هنا اخذوا العلم في تعريف الفقه. وأما الحكم الواقعي فهو كالأحكام العقلية، كامكان اجتماع الأمر والنهي، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا، وغير ذلك من الأحكام العقلية، سواء كانت من مبادئ الفقه أم لم يكن، فانها امور واقعية ربما يصيبها المجتهد، وربما يخطئها. كما ان في مورد اختلاف رأي المجتهدين لا يمكن ان يكونا معاً مصيبين، فالقول بالتصويب في الأحكام الواقعية فاسد، وقد نسب ذلك الى بعض العامة، ويدفعه اطلاقات ادلة الأحكام، فانها تعم العالم والجاهل، لشبهة حكمية أو موضوعية، والاخبار الواردة في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وان لم تكن متواترة والاجماع على ذلك.

وأما ما ذكره ابن قبة من ان اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل يستلزم تفويت المصلحة، أو الالتقاء في المفسدة، فيما اذا قامت الامارة على خلاف الواقع، كما يستلزم ذلك اجتماع الضدين، والمصلحة والمفسدة، وتحليل الحرام، وتحريم الحلال، فقد اجبنا عن ذلك كله في محله، وبيننا ان ذلك لا يستلزم شيئاً من المحاذير المذكورة، ولا نعيد.

هذا كله في الاجتهاد.

الكلام في التقليد

وقد عرف بوجوه :

منها : أنه الالتزام بقول الغير في مقام العمل .

ومنها : أنه تعلم فتوى الغير للعمل بها .

ومنها : كما في العروة انه أخذ الرسالة ملتزماً بأن مافيه هو حكم الله في حقه ، وان لم يعمل بشيء منه ، بل ولو لم يتعلمه .

والظاهر انه ليس في التقليد اصطلاح خاص ، بل هو مستعمل في معناه اللغوي ، وهو : جعل القلادة في الجيد . ومن هذا الباب ماذكروه في الهدى من اعتبار الاشعار والتقليد فيه ، أي جعل علامة في رقبته . وقد يستعمل في غير الامور الخارجية ، فيقال : قلدتك الدعاء والزيارة ، أي جعلت ذلك في عهدتك ، وهو المراد به في المقام .

وعليه فالتقليد عبارة عن الاستناد الى قول الغير في العمل ، أو العمل المستند الى فتوى الغير . ولا فرق بين التعبيرين ، فان المقلد باستناده الى فتوى المجتهد يجعل وزر ذلك العمل ان كان مخالفاً للواقع على ذمة المقلد ورقبته . ويشهد لهذا ماورد في بعض الاخبار من انه من أفتى بغير علم كان عليه وزر من عمل بفتياه ، وماورد في قضية ربيعة اليوم حيث أتاه احد ، فسأله عن مسألة ، فاجاب ، فقال له : أعلى رقبتك ؟ فسكت ، واعاد ذلك الى ثلاث ، فقال الصادق عليه السلام وكان حاضراً على رقبته قال نعم أو لم يقل يعني ان الافتاء بنفسه يقتضي ذلك .

فالتقليد عبارة عن العمل بقول الغير عن استناد اليه ، ولا يتم الاحتمالات السابقة ، لعدم الدليل عليها ، إلا أنه لا يترتب ثمر عملي على تحقق معنى التقليد ، لعدم وروده في دليل لفظي حتى في جواز العدول عن الحي الى غيره ، والبقاء على تقليد الميت وعدمه ، فان الحكم في الفرعين تابع لدليل ذلك ، لا لتحقيق معنى التقليد .

ومن الغريب ما ذكره بعض من اعتبار العمل في البقاء على تقليد الميت ، فان التقليد على ما ذكرناه هو العمل ، ولا معنى لاعتباره فيه . وبناءً على القول بأنه هو الالتزام أو الأخذ أيضاً لا يفرق في جواز البقاء بين العمل وعدمه ، كما سنبينه انشاء الله تعالى .

وأما ما ذكره في الكفاية ^(١) من ان التقليد ان كان بمعنى العمل لزم ان لا يكون العمل الأول الصادر من المقلد عن تقليد ، إلا أنه لم يدل دليل على اعتبار كون العمل عن تقليد ، وانما اللازم ان يكون العمل عن حجة ، وهو متحقق في الفرض ، وان لم يصدق كونه عن تقليد اصطلاحاً ، وهذه التعبيرات نحن سطرناها وليس لها عين ولا أثر .

مسائل مرتبطة ببحث التقليد :

مسألة : في جواز التقليد . ويدل عليه :

أولاً : سيرة العقلاء ، فانها قائمة على رجوع الجاهل الى العالم ، ولم يثبت عنها ردع شرعاً ، فتكون ممضاة . ويدل على امضائها قيام سيرة المشرعة على الرجوع الى العلماء في احد الأحكام الشرعية عنهم في زمان الأئمة عليهم السلام ، فان كل أحد لم يكن متمكناً من فهم كلمات الأئمة ، ولا اقل من جهة جهله بلغة العرب ،

فكان جملة من الشيعة في ذاك العصر يأخذون الفتاوى والأحكام من الفقهاء ، وكان ذلك بمرئى من الائمة عليهم السلام ومنظر ، ولم يردعوا عنه ، فيعلم من ذلك انه كان مورداً لقبولهم عليهم السلام فلا نحتاج في جواز التقليد الى التمسك بالآيات والروايات ، مضافاً الى انها أيضاً دالة عليه .

وثانياً : الأخبار ، مثل ماورد من ارجاع الناس الى بعض الثقات في أخذ معالم الدين منهم ^(١) ، فانه يعم نفس الرواية والافتاء . وقوله عليه السلام لبعض أصحابه اجلس في الناس وافت فيهم الى غير ذلك . وقوله عليه السلام في التوقيع « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه » الى قوله عليه السلام « فللعوام أن يقلدوه » ^(٢) .

وثالثاً : الآيات ، كقوله سبحانه وتعالى ﴿ فاسئلكم اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ﴾ ^(٣) فان أهل الذكر في الآية وان فسر بعلماء اهل الكتاب تارة ، وبالنبي صلى الله عليه وآله وسلم اخرى ، وبالأئمة عليهم السلام ثالثة ، إلا انه لا يوجب اختصاصه بذلك . وقد ورد في عدة من الروايات ان الآية اذا كانت واردة في مورد خاص أو في طائفة خاصة لاتختص بهم ، وإلا لماتت بموتهم ، بل تجري مجرى الشمس والقمر ، وقد ذكرت هذه الأخبار في مقدمة تفسير البرهان .

وعليه فلا يوجب تفسير أهل الذكر الاختصاص ، بل يكون المراد به في معرفة اوصاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم علماء اهل الكتاب ، وفي معرفة الأحكام النبي والأئمة عليهم السلام فانهم من أظهر أفرادها ، وفي المرتبة الثانية الفقهاء المجتهدين . وقوله سبحانه وتعالى ﴿ ليتفقها بالدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ﴾ ^(٤)

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٧ و ح ٣٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

(٣) النحل : ٤٣ .

(٤) التوبة : ١٢٢ .

فانه يدل على لزوم قبول قول المستفقيين المنذرين ، وإلا لم يكن للأمر بالتفقه والانداز مجال اصلاً . والانداز يعم ما اذا كان بنقل الفتوى وما استفاده من كلام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام واطلاق ﴿لعلهم يحذرون﴾ يعم ما اذا حصل الاطمئنان وما لم يحصل .

وبالجملة فجواز التقليد مما لا اشكال فيه ، أولاً : لقيام سيرة العقلاء على رجوع العالم الى الجاهل ، المضاة شرعاً قطعاً للسيرة المتشعبة . وثانياً : للروايات . وثالثاً : للآيات .

وربما يتوهم ورود المنع من التقليد لقوله تعالى ذمّاً للكفار ﴿انّا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون﴾ ^(١) فذمهم على تقليدهم آباءهم .

وفيه : أولاً : انه مورد الآية هو رجوع الجاهل الى الجاهل ، وهو خارج عن محل الكلام .

وثانياً : موردها اصول الدين ، ولا يجوز فيها التقليد ، لتمكن كل مكلف فيها من الاستنباط ، بداهة ان المخلوق لا بد له من خالق ، والمخلوق بلا خالق كالزرع بلا زارع . وهذا بخلاف الاجتهاد في الفروع ، فانه أمر صعب لا يتمكن منه إلا الاوحد من الناس ، فلا ربط للآية بما نحن فيه .

ثم جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الأخص أعني الوجوب فهو من الامور التي اذا جاز وجب ، وذلك لأن كل مكلف يعلم اجمالاً بتوجه تكاليف اليه ولا بد له من الخروج عن عهدها وبما ان الاجتهاد غير ميسور لكل أحد والاحتياط أيضاً كذلك فيتعين التقليد .

وبعبارة اخرى : المكلف ابتداء مخير بين الاجتهاد والاحتياط والتقليد ، إلا ان الاجتهاد لا يتمكن منه جميع الناس .

وأما الاحتياط أولاً : لابد في الرجوع اليه مع التمكن من التقليد من الاجتهاد أو التقليد ، فانه مسألة خلافية .

وثانياً : لابد من معرفة موارده وكيفيته باجتهاد أو تقليد .

وثالثاً : قد لا يمكن الاحتياط رأساً ، كما اذا كان عنده ماء واحد ، ولاقي مع المنتجس ، فانه بناءً على تنجس المنتجس وظيفته التيمم ، وعلى القول بعدمه يبق عليه الوضوء ، فلا بد حينئذ من الاجتهاد في تلك المسألة أو التقليد ، فاذاً التقليد واجب ، اما تعييناً واما تحييراً .

مسألة : هل يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الأعلم . الكلام فيها يقع في مقامين :

الأول : في وظيفة المقلد .

والثاني : في حكم المسألة .

أما المقام الأول : فالمقلد ليس له الرجوع الى غير الأعلم مع وجود الأعلم ، فانه من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية ، وقد عرفت سابقاً ان مقتضى القاعدة فيه هو التعيين ، لأنه لا يحتمل أن يكون فتوى غير الأعلم حجة عليه تعييناً ، بل يعلم بأن فتوى الأعلم حجة عليه قطعاً ، وهذا حتى إذا فرضنا ان غير الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم ، فان حجية فتواه أول الكلام . نعم اذا أفتى الأعلم بذلك جاز للمقلد الرجوع الى غير الأعلم بفتوى الأعلم .

وقد ناقش السيد رحمته الله في العروة حتى في هذا الفرض ، ولم نعرف الوجه في مناقشته ، إلا اذا فرض ان المقلد هو من اهل الخبرة ، وقد استقل عقله بعدم حجية فتوى المفضول عند معارضته مع فتوى الأعلم ، فالرجوع اليه حينئذ ليس من قبيل رجوع الجاهل الى العالم ، بل لا يمكنه الرجوع حينئذ الى فتوى الأعلم بجواز تقليد المفضول ، لاستقلال عقله بخلافه .

وأما المقام الثاني : وهو جواز تقليد المفضل وعدمه . فلا بد وان نفرض الكلام فيه فيما اذا كان فتوى المفضل مخالفاً للاحتياط ، كما اذا أفتى الأعلّم بوجوب السورة ، وغيره بعدمه ، وإلا فيجوز الرجوع اليه ، لأنه احتياط . فتارة : يعلم بمخالفة فتوى غير الأعلّم مع الأعلّم ، ومخالفته للاحتياط أيضاً ، أما تفصيلاً وأما اجمالاً . واخرى : لا يعلم ذلك .

أما اذا علم بذلك ، فلا يجوز الرجوع الى غير الأعلّم ، وذلك لأن دليل حجية فتوى المجتهد لا يعم صورة المعارضة ، لأن شموله لها معاً يستلزم التعبد بحجية متناقضين ، وهو غير ممكن ، والترجيح بلا مرجح ، كما هو الحال في موارد تعارض الامارتين مطلقاً ، فلا بد في حجية أحدهما من التماس دليل آخر ، وفيما نحن فيه سيرة العقلاء قائمة على الرجوع الى الأعلّم ، والأخذ بفتواه ، دون فتوى المفضل ، كما نشاهد ذلك في اختلاف طبييين ومهندسين وغير ذلك ، ولم يردع عنها فيستكشف بها حجية فتوى الأعلّم .

على ان مادعاه الشيخ رحمته من دعوى الاجماع على عدم جواز طرح كليهما يوجب دخوله في ما تقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخير ، فأنّا لانحتمل حجية فتوى المفضل معيناً ، بل فتوى الأعلّم مقطوع الحجية ، وفتوى غيره مشكوك الحجية ، والأصل عدم حجيته .

وأما اذا لم يعلم المخالفة ، أو لم يعلم كون فتوى المفضل مخالفاً للاحتياط ، فالمعروف فيه أيضاً الرجوع الى الأعلّم . وقد استدل عليه بوجوه :

الأول : انه مقتضى الاصل كما تقدم . وهو تام فيما اذا لم يثبت دليل على التخير .

الثاني : مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث جعل فيها من المرجحات الأقفهية .

وفيه : مضافاً الى ضعف السند ، لأن عمر بن حنظلة لم يوثق في كتب الرجال ، انه مختص بتعارض الخبرين ، واجنبى عن معارضة فتوى المجتهدين .
وشهد لذلك أمران :

أحدهما : انه جعل فيها من المرجحات الأصدقية والأورعية ، وبالقطع واليقين ليست الاورعية ولا الاصدقية معيناً للفتوى .

ثانيهما : ان الرواية هكذا « خذ باصدقهما وافقهما » فعين الأخذ بقول الأفقه من الراويين ، ولو كان في الفتوى لكان اللازم الأخذ بفتوى اعلم الناس ، لا أعلم الشخصين ، وانحصار الأعلّم فيها بعيد ، هذا مضافاً الى ان ظاهر الأفقية في المقبولة هو كثرة الاطلاع على الأحكام الشرعية ، وهي ليست موجبة للتعين في مقام التقليد ، لأن الأفقية الموجبة لتعيين المقلد انما هي الدقة في النظر والاستنباط ، لا كثرة التتبع والاطلاع .

ومن هذا ظهر الجواب عن التمسك بما ورد من أمر علي عليه السلام مالكا بتعيين أعلم اصحابه للقضاء في مصر ، فانه أيضاً في القضاء دون الفتوى ، وإلّا لزم تعيين أعلم من في الأرض ، لا أعلم أصحابه . ونظيره في الجواب عنه ماورد في ذم من يقضي في الناس وفي مصر من هو أعلم منه ، فانه أيضاً مختص بالقضاء ، اما وجوباً ، واما استحباباً ، وإلّا لم تختص باهل مصر .

الثالث : ان فتوى الأعلّم أقرب الى الواقع .

وفيه : منع الصغرى والكبرى . أما الصغرى ، فلأنّه قد يكون فتوى المفضول أقرب الى الواقع ، لموافقته مع فتوى المشهور ، أو مع فتوى من كان أعلم من الأعلّم الفعلي . وأما الكبرى فلأن الأقربية الى الواقع لا دليل على مرجحيته .

فالصحيح من هذه الوجوه هو الوجه الأول لو لم يثبت دليل على التخيير .

والظاهر ثبوته ، وهي سيرة العقلاء ، فأتانا نراهم لا يتوقفون عن الرجوع الى الطبيب المفضل مثلاً عند احتمال مخالفة فهمه مع الطبيب الأفضل ، ولا ينسد ابواب المفضولين ، بل يرجع اليهم ولو كان احتمال المخالفة موجوداً ، ولم يردع عن هذه السيرة شرعاً ، فتكون ممضاة .

وتوهم : كون الشبهة في المقام مصداقية ، إذ يحتمل كون فتوى المفضل معارضة مع فتوى الأعلّم ، فلا يعم دليل الحجية شيئاً منها .

مدفوع : بأن استصحاب عدم وجود المعارض نعتياً أو أزلياً ينفي ذلك ، فلا تصل النوبة الى الأصل العملي .

ثم اذا علم بأن أحد المجتهدين اعلم من الآخر ، وعلم بمخالفتها في الفتوى تفصيلاً أو اجمالاً ، ولم يكن الأعلّم منها متميزاً خارجاً ، فهو من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة . فان امكن تمييز الاعلم بالفحص وجب ، وإلا فان أمكن الاحتياط تعين ، وإلا فيثبت التخير ، لأنه لا يمكنه معرفة الواقع إلا بأحد طريقتين فيتخير .

وربما يقال : في الفرض بأنه يعمل بالظن ، إلا أنه لا دليل على اعتباره ، إلا أن الأخذ بالمظنون اولى عقلاً .

ثم اذا علم بمخالفة مجتهدين في الفتوى ، ولم يعلم اعلمية أحدهما ، لا تفصيلاً ولا اجمالاً ، ولكن احتمل ذلك ، فالمعروف أن أحدهما المعين ان كان مظنون الاعلمية تعين الأخذ بقوله ، وإلا فان كان أحدهما المعين محتمل الاعلمية دون الآخر تعين للأصل ، وإلا فان احتمل تساويهما ، واحتمل أعلمية كل منهما ، فالتخير .

والظاهر عدم تمامية ذلك ، لأن الظن باعلمية أحدهما المعين لا يوجب التعيين مع احتمال كون الآخر أعلم .

فالصحيح أن يقال : أنه لو احتمل أعلمية أحدهما بالخصوص ، ولم يحتمل أعلمية الآخر ، تعين الأخذ بقوله ، لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية ، فإن فتوى محتمل الاعلمية حجة عليه قطعاً دون الآخر . وإلا فإن امكن الاحتياط فهو ، وإلا فالتخير ، حتى فيما إذا كان أحدهما مظنون الاعلمية والآخر محتمل الاعلمية ، لأن الظن لا يوجب الترجيح .

نعم إذا كان أحدهما مظنون الاعلمية ولم يكن الآخر محتمل الاعلمية تعين الأخذ بقول مظنون الاعلمية .

مسألة : في بيان معنى الأعلّم . الظاهر انه ليس المراد به من هو أكثر حفظاً للأخبار ، أو اطلاعاً بأحوال الرواة ، بل المراد به الأكثر تحقيقاً بمباني الفقه من الاصول اللفظية ، كبحت الظهورات من الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، ومن الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب ، وموارد جريان كل منها ، وبحت التعادل والتراجيح ، وأكثر خبرة بتطبيقاتها على موارد كما في الأعلّم في علم الطب ، فانه عبارة عن الأعراف بقواعد الطب ، وخصوصيات موارد التطبيق ، وتشخيص الأمراض ، فيعتبر في الأعلّم كلا الأمرين ، ولا ملازمة بينهما ، إذ ربما يكون شخص أعرف بالمباني والقواعد ، وهو مجتهد حقيقة ، لكنه ليس كما تريد في تطبيقها على موارد . وربما ينعكس الأمر ، كما قد يتفق ان أحداً يكون كثير المعرفة بالنحو لكنه لا يقدر على قراءة صفحة واحدة من الكلام العربي بدون غلط وقد ينعكس الأمر ، فتأمل . وقد عاصرنا شخصاً من العلماء ينكر الأعلّمية ، بدعوى ان المجتهد ان تمت الحجة لديه فهو مجتهد ، وإلا فليس بمجتهد .

مسألة : هل يعتبر الحياة في التقليد ، فلا يجوز تقليد الميت . الأقوال فيه ثلاثة : القول بجواز تقليد الميت ابتداء واستمراراً ، وقد ذهب اليه أكثر المحدثين ، وتبعهم في ذلك المحقق القمي في جامع الشتات . والقول بالمنع عنه مطلق ،

والتفصيل بين التقليد ابتداء فلا يجوز ، واستمراراً فيجوز .

وليعلم ان الكلام تارة : يقع فيما اذا علم مخالفة فتوى الميت مع الحي الذي يجب تقليده . واخرى : في فرض عدم العلم بالمخالفة .

أمّا المقام الثاني : فقد يستدل فيه على الجواز بالاستصحاب ، فان فتواه قبل موته كانت حجة ، ويشك في حجيته بعد موته ، فيستصحب .

وقد اورد عليه بوجهين ، فان الاستصحاب كما بين في محله متقوم بأمرين ، اليقين بالحدوث والشك بالبقاء ، فاشكل على هذا الاستصحاب من كلتا الجهتين .

أما من جهة اليقين بالحدوث ، فلأن المجتهد السابق لم يكن فتواه حجة على من كان معلوماً في ذاك العصر ، وانما كان فتواه حجة على من كان في عصره من العوام .

وفيه : أولاً : ان حجية فتوى المجتهد غير مقيدة بخصوص المعاصرين له ، بل هو حجة على جميع المكلفين ، غايته ان المعدوم لم يكن قابلاً لذلك ، والشك في حجيته بعد موته ليس لاحتمال اختصاص الحجية بالمعاصرين ، وانما هو لاحتمال اعتبار الحياة في المجتهد . وهذا نظير ما ذكرناه في استصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة ، حيث قلنا : ان أحكام تلك الشريعة لم تكن مختصة بأهل ذاك الزمان ، وانما يشك في بقائها لاحتمال نسخها بالشريعة اللاحقة ، ومن هنا لو فرضنا بقاء ذاك المفتي الى زمان وجود هذا المكلف أو وجوده قبل موته لكان فتواه حجة عليه قطعاً ، فحجية فتوى المجتهد السابق على نحو الاطلاق كانت متيقنة ، سواء قلنا بأن الحجية عبارة عن جعل الحكم المماثل ، كما ذهب اليه جمع من القدماء ، أو منتزعة من الحكم التكليفي ، أو بمعنى جعل الطريقة ، أو التنجيز والتعذير على جميع المباني .

وثانياً : نفرض اختصاصها بالمعاصرين ، إلا أن الاشكال حينئذ يختص بالتقليد الابتدائي ، ولا يجري في البقاء والاستمرار . بل لا يجري في التقليد الابتدائي على إطلاقه ، لأن المكلف ان كان معاصراً للمجتهد الميت ، ولم يكن مقلداً له ، اما لتقليده عن غيره ، أو نسيان أو عصيان ، أو لكونه عاملاً بالاحتياط ، ثم اراد ان يقلده بعد موته ، فان فتواه حينئذ كانت حجة عليه فعلاً يقيناً .

وأما الاشكال من ناحية الشك في البقاء ، فربما يقال : بتبدل الموضوع في المقام ، فان الميت والحى بنظر العرف الذي هو الميزان في الاستصحاب موضوعان متغايران ، وان كان الموت حقيقة وبالذقة كمالاً للانسان ، ولذا يرى عامة الناس المعاد من اعادة المعدوم .

ثم ايد هذا الاشكال كما في الكفاية ^(١) بما اذا عدل المجتهد عن رأيه ، أو زال علمه بجنون أو شيخوخة أو غير ذلك ، فانه لا يجوز تقليده في جميع هذه الصور ، ولا فرق بين الموت وبين هذه الامور .

وفيه : ان المعتبر في الاستصحاب انما هو اتحاد القضية المتينة والمشكوكة عرفاً ، وهي حجية رأي المجتهد في المقام . توضيحه : ان الأحكام قد تكون تابعة لموضوعاتها حدوثاً وبقاء ، كما هو الغالب ، مثل حرمة الخمر ، فانها تدور مدار بقاء الخمرية وارتفاعها . وقد تكون ثابتة بحدوث موضوعها حدوثاً وبقاء ، نظير السقوط عن الامامة بمجرد ان يد الانسان على قول ، والفتوى من هذا القبيل ، فان موضوعها حدوث الرأي ، كما في الاخبار وحجيتها ، فهو متيقن الحجية ، ويشك في بقاء تلك الحجية ، فالموضوع باق غير متبدل .

وأما النقض بالعدول فهو غير وارد ، وذلك لأن العدول عن الفتوى كالعدول

عن الاخبار باقرار الراوي بالاشتباه ، فيسقط به الفتوى والنقل السابق عن الحجية حدوثاً ، فلا يقاس به الموت ونحوه .

وأما الجنون والنسيان فطوره وان كان موجباً لسقوط فتوى المجتهد عن الحجية مع عدم سقوطه حدوثاً ، إلا أن عدم حجية الفتوى في الموردين لأحد أمرين ، كليهما مفقود في الموت . إما لأجل ان منصب الفتوى من المناصب المهمة ، الذي لا يليق ان يتلبس به من ليس له اهلية ذلك ، كالجنون فانه غير لائق لذلك المنصب ، وكذا من طرء عليه النسيان للشيوخوخة ونحوها ، بحيث صار كالصبي ، وهذا بخلاف الموت ، فانه كمال لا يوجب النقص . واما للاجماع على عدم جواز تقليد المجنون ومن عرض عليه النسيان ، وهو أيضاً غير متحقق في الموت ، ومن هنا نرى ان طروشيء من الجنون والنسيان والفسق لا يوجب سقوط النقل السابق عن الحجية . وقد يوجد ان أحداً يروى الحديث عن نفسه بواسطة ، فالتمسك بالاستصحاب لامانع منه ، ويثبت به جواز تقليد الميت استمراراً وابتداء .

هذا ولكن الاستصحاب غير جار .

أولاً : لما بيناه في بحثه من عدم جريانه في الأحكام الكلية .

وثانياً : اتنا ذكرنا في بحث الاستصحاب انه ولو قلنا بجريانه في الأحكام الكلية ، إلا انه مع ذلك لا يجري عند الشك في أحكام الشريعة السابقة ، لأن الشك فيها يرجع الى الشك في أصل الجعل بالنسبة الى من لم يكن من أهل تلك الشريعة ، والأصل عدمه ، والاستصحاب انما يجري فيما اذا كان الموضوع واحداً وشك في بقاء الحكم في نفس ذلك الموضوع وارتفاعه بمزيل ، كما اذا شك في زوال النجاسة عن الماء المتغير بعد زوال تغيره وعدمه ، فيستصحب بقاؤها . وأما الموضوع الحادث فالشك فيه يكون في أصل الجعل ، والأصل عدمه .

ثم أنه قد يستدل على تقليد الميت بقيام السيرة عليه ، فان العقلاء يرجعون

الى فتاوى الميت ، كما يرجعون الى الحي ، مثلاً اذا عرفوا مرض المريض في
تشخيص دوائه يرجعون الى كتاب ابن سينا .

إلا انها مردوعة أولاً بالاجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت .
وثانياً : بظاهر الاخبار والآيات الواردة في التقليد ، حيث اخذ فيها الرجوع
الى العارف وأهل الذكر والمنذر والفقهاء ونحوها ، وكلها منصرفه عن الميت .
فن جميع ذلك يحصل القطع للانسان بعدم جواز الرجوع الى الميت ، بل يلزم
من جواز الرجوع الى الميت ابتداء وجوب اجتماع جميع الناس على تقليد رجل
واحد ، وذلك لما بيناه في فرض العلم بالمعارضة بين فتوائين من ان أدلة الحجية
لا تشمل شيئاً منها ، إلا ان سيرة العقلاء قائمة على الرجوع حينئذ الى الأعلم ،
فضم هذه المقدمة الى جواز تقليد الميت ابتداء كالحی ينتج أنه لابد من تقليد جميع
الناس الى الأعلم في الأحياء والاموات ، للعلم الاجمالي بمخالفة العلماء في جملة من
الفتاوى ، فلا بد من الفحص عن الأعلم منهم ، كالشهود أو المحقق أو غيرهما من
المجتهدين ، ورجوع الجميع اليه نظير العامة حيث حصروا المجتهدين في اشخاص
معدودين ، وهذا بديهي البطلان .

وكل هذه الوجوه انما يكون في تقليد الميت ابتداء .

وأما البقاء على تقليد الميت ، فلا يرد عليه بشيء من الوجوه .
أما الاجماع فغير متحقق في المنع عنه ، لوجود القول بجواز البقاء على تقليد
الميت من جماعة من الاعلام .

وأما الأدلة فكذلك ، لأن قوله سبحانه وتعالى ﴿فاسئلوا اهل الذكر﴾ ظاهره
كون المسئول عنه حين السؤال كذلك ، فاذا فرضنا ان المعنى حين السؤال كان من
أهل الذكر ، وسئلنا عنه ثم مات ، و اردنا الاستمرار على ماسئلناه منه ، فالآية
اجنبية عنه . وكذا قوله سبحانه وتعالى ﴿ولينذروا قومهم﴾ فان ظاهر تحقق عنوان

المنذر حين حدوث التحذر من الانذار هو البقاء عليه . وكذا الروايات الواردة .
وأما الوجه الأخير فعدم جريانه في البقاء أوضح ، حيث ان جواز
الاستمرار لا يستلزم اجتماع الناس على رجل واحد ، لأن البالغ في كل عصر يجب
ان يقلد الأعلام في عصره لا في العصر السابق .

فالصحيح : هو التفصيل بين تقليد الميت ابتداءً واستمراراً .
هذا كله في المقام الأول ، أعني فرض عدم العلم بمخالفة فتوى الميت مع
فتوى الحي .

وأما المقام الأول : أي ما اذا علم المخالفة ، فتقليد الميت فيه ابتداءً غير جائز
بالطريق الأولى ، لما تقدم . وأما استمراراً ففيه تفصيل ، فان كان الحي أعلم
فلاريب في تعين الرجوع اليه ، لأن المفضل لو كان حياً وجب العدول عنه ، فضلاً
عما اذا كان ميتاً . وأما اذا انعكس الأمر فالميت بمنزلة الحي فيجب البقاء على
تقليده .

وما ذكر من الاجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت ، فالأمر دائر
بين الجواز والمنع ، فغير تام ، لعدم تحقق الاتفاق ، وعلى فرض تحققه لا يحصل منه
الظن برأي المعصوم فضلاً عن الاطمينان .

وأما في فرض التساوي فتسقط فتوى الميت والحي عن الحجية ،
للمعارضة ، فلا بد من الاحتياط ، ومع قيام الاجماع على عدم تعين الاحتياط على
العامي فالتخير .

فتحصل : انه لا بد من التفصيل في تقليد الميت أولاً بين الابتدائي
والاستمراري ، وفي الاستمراري تارة يتعين العدول الى الحي ، واخرى يجب البقاء
على تقليد الميت ، وثالثة يتخير في ذلك . وعلى كل من حيث الاستمرار حال
المجتهد الميت حال الحي .

بقي في المقام فرعان:

الأول : أنهم فصلوا في جواز البقاء على تقليد الميت بين ما اذا عمل المقلد بفتوى المجتهد الميت قبل ذلك فيجوز له البقاء ، وما اذا لم يعمل به فلا يجوز وان التزم بتقليده ، أو تعلم فتاواه بقصد العمل به .

والوجه فيه هو الخلاف في معنى التقليد ، فانه لو كان عبارة عن العمل ، فلا بد منه في جواز البقاء على تقليد الميت ، لتحقيق هذا العنوان والدخول تحت هذه الكبرى . وان كان عبارة عن الالتزام أو التعلم فلا يعتبر فيه البقاء ، لصدق عنوان البقاء على التقليد بدونه أيضاً .

لكنه توهم فاسد ، لأن عنوان التقليد لم يرد في دليل لفظي ليدور الحكم مدار تحقيق هذا العنوان ، بل لابد من الرجوع الى مدرك جواز البقاء على تقليد الميت ليرى انه مختص بصورة العمل ، أو يعم غيرها أيضاً .

فنقول : مدرك جواز البقاء على تقليد الميت أحد امور ثلاثة :

أحدها : الاستصحاب ، وهو على تقدير جريانه غير مختص بصورة العمل ، لأن فتوى المجتهد السابق كان حجة عليه ولو لم يعمل به ، اما لعدم كونه محل ابتلائه ، وإما لغير ذلك من عصيان أو نسيان أو غيره ، فيشك في زوال حجيته بالموت ، والأصل بقاءها .

ثانيها : سيرة العقلاء ، فانها قائمة على الرجوع الى الميت ، وقد ردع عنها في الرجوع الابتدائي ، للاجماع والاخبار والعلم الخارجي ، واما في الاستمراري فلم يردع ، إذ لا اجماع على المنع ، ولا يعم الأخبار والآيات الردع عن البقاء ، ولم يعلم من الخارج خلافه ، من غير فرق بين العمل سابقاً وعدمه .

ثالثها : الاخبار الواردة في ارجاع الناس الى الرواة والعلماء ، التي باطلاقها تعم ما بعد الموت وعدم العمل بالفتوى سابقاً .

فالتفصيل لا وجه له ، بل قد يجب البقاء على تقليد الميت كذلك ، كما اذا كان أعلم من الحي . وقد يجب الرجوع ، كما اذا انعكس الأمر ، فانه لا بد من الرجوع الى الحي الأعلم ولو عمل بفتوى الميت . وقد يتخير ، كما في فرض التساوي أيضاً ، من غير فرق بين الصورتين .

الفرع الثاني : اعتبر بعض في عدم جواز العدول من الحي الى الحي ان يكون المقلد قد عمل بفتوى المجتهد المعدول عنه ، وإلا فلا بأس . وهو أيضاً مبني على ما تقدم من الخلاف في معنى التقليد ، وهو أيضاً غير تام كما عرفت ، بل لا بد من الرجوع والنظر الى دليل المنع عن العدول ليرى اختصاصه بصورة العمل ، أو انه يعم صورة عدم العمل أيضاً .

فنقول قد يجب العدول ، كما اذا كان المعدول اليه أعلم من المعدول عنه . وفي هذا الفرض لا يفرق بين العمل المعدول عنه وعدمه ، سواء كان التقليد بمعنى العمل ، أو الالتزام ، أو التعلم ، أو غير ذلك .

وقد يحرم العدول ، كما اذا كان المعدول عنه أعلم . وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين العمل وعدمه ، ولا بين الأقوال في حقيقة التقليد .

وثالثة : يكونان متساويين . وفي هذا الفرض ان نسي المقلد فتوى المجتهد السابق ، الذي تعلمه وعمل به ، فلا يعلم بمخالفته لفتوى المعدول اليه ، فلا مانع له من الرجوع الى الثاني ، إذ يعمه حينئذ ادلة التقليد ، كالأيات والاخبار والسيرة . وأما اذا كان عالماً بفتوى السابق ، وعلم بمخالفته لفتوى المجتهد الذي يريد العدول اليه ، فقد عرفت أن ادلة حجية الفتوى لا يعم موارد التعارض ، ومقتضى القاعدة في المتعارضين هو سقوط كل منهما . إلا أننا ذكرنا ان السيرة قائمة على الرجوع الى الأعلم في فرض المعارضة .

وأما اذا لم يكن أحدهما اعلم ، كما هو المفروض ، فليس هناك سيرة من

العقلاء . وعليه فلا بد للمقلد من الاحتياط ، ولا يجوز له الرجوع الى المعدول عنه ، ولا الى المعدول اليه . فان تم مادعاه الشيخ من الاجماع على عدم تعيين الاحتياط على العامي ، فيكون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فان فتوى المعدول عنه حجة عليه تعييناً سواء عمل به أو لم يعمل ، بخلاف فتوى المعدول اليه فعلى كل التفصيل بين العمل بفتوى المجتهد السابق وعدمه لوجه له على جميع التقادير .

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً ، وصلى الله على سيد النبيين محمد وآله الطاهرين ، واللعنة على اعدائهم اجمعين .

قد وقع الفراغ من هذه الدورة - وهي الثالثة - في ليلة الاثنين
لخمسة عشر خلون من شهر جمادي الثانية
سنة ألف وثلاثمائة وخمساً وسبعين .



المجلد الثاني

الصفحة

الموضوع

مباحث الاستصحاب

٧	تعريف الاستصحاب وفرقه عن قاعدة اليقين والمقتضي والمانع
١٣	أدلة حجّة الاستصحاب
١٣	الاستدلال بالسيرة
١٥	الاستصحاب يورث الظن بالبقاء
١٥	الاستدلال بالاجماع
١٦	الاستدلال بالاخبار
١٦	رواية زرارة الاولى
٢٣	رواية زرارة الثانية
٣٠	رواية زرارة الثالثة
٣٥	موثقة اسحاق بن عمار
٣٦	رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام
٣٨	رواية القاساني
٣٩	الاستدلال بروايات قاعدتي الطهارة والحل
٤٦	الاستدلال برواية عبد الله بن سنان
٤٧	الأقوال في حجّة الاستصحاب
٤٧	التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع
٥٦	التفصيل بين المستصحب الثابت بدليل شرعي أو بحكم العقل
٦٢	التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
٧٣	التفصيل بين الشك في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود
٧٤	التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفية

٨٨	تنبيهات الاستصحاب
٨٨	التنبيه الأول: الاستصحاب الاستقبالي
٨٩	التنبيه الثاني: الاستصحاب في الشك التقديري
٩٢	التنبيه الثالث: استصحاب الحالة السابقة الثابتة بغير اليقين
٩٩	التنبيه الرابع: استصحاب الكلّي
١٢٢	التنبيه الخامس: استصحاب الزمان والامور التدريجية
١٣٣	التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي
١٤٦	التنبيه السابع: استصحاب حكم الشرايع السابقة
١٥١	التنبيه الثامن: الأصل المثبت
١٧٤	التنبيه التاسع: الأثر المترتب على نفس الاستصحاب
١٧٥	التنبيه العاشر: كفاية ترتب الأثر على المستصحب بقاءً في جريانه
١٧٦	التنبيه الحادي عشر: موارد الشك في المتأخر والمتقدم من الحالتين
٢٠٧	التنبيه الثاني عشر: الاستصحاب فيما يرجع الى الامور الاعتقادية
٢١٠	التنبيه الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب حكم المخصص
٢١٩	التنبيه الرابع عشر: عموم الاستصحاب لموارد الظن بالانتقاض
٢٢٢	التنبيه الخامس عشر: اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة
٢٣٥	قاعدة المقتضي والمانع
٢٣٦	قاعدة اليقين

تعارض الاستصحاب مع الأدلة

٢٤٤	تعارض الاستصحاب مع الامارة
٢٥١	تعارض الاستصحاب مع البراءة والاحتياط والتخيير
٢٥١	تعارض الاستصحابين
٢٦٠	تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة
٢٦٣	تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد
٢٦٤	تعارض الاستصحاب مع القرعة

قاعدة الفراغ والتجاوز

الجهة الاولى : كونها قاعدة فرعية	٢٦٩
الجهة الثانية : عمومها لغير الصلاة والطهور	٢٧٠
الجهة الثالثة : كونها قاعدة واحدة أو قاعدتين	٢٧٢
اشتراط الدخول في الغير في قاعدة التجاوز	٢٨٤
عدم اشتراط ذلك في قاعدة الفراغ	٢٨٥
الجهة الرابعة : فروق أخرى بين التجاوز والفراغ	٢٩٣
الجهة الخامسة : شمول أدلة القاعدة لموارد الغفلة المتيقنة	٣٠٣
الجهة السادسة : في جريان القاعدة عند الشك في أثناء العمل	٣٠٨
الجهة السابعة : اختصاصها باحتمال الاخلال السهوي دون العمدي	٣١٦

أصالة الصحة

الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ	٣١٩
مدرك أصالة الصحة	٣١٩
هل المراد بالصحة الصحة عند الفاعل أو الصحة الواقعية	٣٢١
جريانها في موارد الشك في الصحة التأهيلية والقابلية	٣٢٣
عدم حجية مثبتات أصالة الصحة	٣٣١
تقدم أصالة الصحة على الاستصحاب	٣٣٥

التعادل والتراجع

المقام الأول - في معنى التعارض وأقسامه وفرقه عن التزاحم	٣٣٩
المقام الثاني - في حكم التعارض على القاعدة	٣٤٨
في التعرض لبعض مرجحات باب التزاحم	٣٥٨
رجوع الى باب التعارض	٣٦٤
الجمع العرفي وتقدم القرينة على ذي القرينة	٣٦٥
موارد ادعي فيها الجمع العرفي بضابطه كلية	٣٦٦

٣٦٦	تقديم العام على المطلق
٣٦٧	تقديم المطلق الشمولي على البدلي
٣٧٠	تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما
٣٧٤	انقلاب النسبة عند تعارض أكثر من دليلين
٣٨٧	صور التعارض فيما اذا لم يمكن الجمع العرفي
٣٨٧	التعارض بين دليلين قطعيين سنداً
٣٨٧	التعارض بين دليل قطعي السند ودليل ظني
٣٨٧	التعارض بين دليلين ظنيين (الخبرين)
٣٨٨	الترجيح أو التخيير في الخبرين المتعارضين
٣٨٨	المقام الأول - في الخبرين المتعارضين بنحو التباين
٤١٢	المقام الثاني - في الخبرين المتعارضين بنحو العموم من وجه

الاجتهاد والتقليد

٤٢١	الجهة الاولى - تعريف الاجتهاد
٤٢٣	الجهة الثانية - اشتراط أن يكون الاستنباط من الأدلة لا الأقيسة أو العلوم الغريبة
٤٢٤	الجهة الثالثة - في المتجزي
٤٢٦	في مبادئ الاجتهاد

الكلام في التقليد

٤٢٨	تعريف التقليد
٤٢٩	مسائل ترتبط بالتقليد
٤٢٩	مسألة في جواز التقليد ومشروعيته
٤٣٢	مسألة في تقليد الأعلام
٤٣٦	مسألة في معنى الأعلام
٤٣٦	مسألة في تقليد الميت
٤٤٢	فرعان مترتبان على الخلاف في معنى التقليد