

Princeton University Library



32101 073385385

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

مِصْبَحُ الْأَصْوَلِ

تقرير

بحث سيدنا الاستاذ

العلامة حضرة آية الله

السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي

من اول بحث الاستصحاب

الى آخر بحث الاجتہاد

والتقليد

مؤلفه

السيد محمد شرور الاعظم الحسيني البصري

عني بطبعه وتصحيحه فضيلة الاستاذ

محمد فضل الخواصي

مطبعة النجف «في النجف»

٢٠ محرم الحرام ١٣٧٧



مِصْبَلُ الْأَصْوَلِ

تقرير بحث سماحة سيدينا الاستاذ العلامة

آية الله حضرة السيد ابو القاسم الخوئي
من الاستصحاب الى آخر الاجتهاد والتقليد

بقلم

السيد محمد سرور الاعظم الحسيني البهسوبي

عني بطبعه وتصحيحه سماحة الاستاذ

(الشيخ محمد كاظم الحوانساري) دام عزه

مُضْبِّعَةُ الْبَحْثِ

(Arab)

KBL

· S987

1965

(RECAPT)

32101 021837552

بسم الله الرحمن الرحيم

الله رب العالمين ولهم سر مع هرث اهنجياد و لم يسرني مخدره
الظبيين لهم هرون دلعين الدائم علم اعدائهم اهبيين ولهم فنون
ما كتبه باسم المفضل نجز الراضي افضل الهرام اسمه محمد مرد ازال خط
الاخرين البوسعياد رست ترقية ترقية الابشري الصلوة
التي اقيمتها في مجلس الدرس فوجدهم عرض التعبير و دخلوا في
وقد جمع من فضيلتي الايسجارة البيع والترويج الكافى لما احتفنا
فاقر الرعنينة لـ اترعنى دعين لهم به وباسلمه وعلمه تارى درة
وعلمه سبابة اجره وسألهم سبابة ما ان يفتحه لمن صناته و لم يقدر
في الاسلام الى مطينه بـ الله و هرودي الامر و ابرقني ابرقني و ابرقني

~~١٣٧٦~~ ترجمہ اکام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب زدني علماً وألحقي بالصالحين، واجعلني مقرًّا صدقٍ أكين من الشاكرين،
فانك في الدارين رجائي وجل قدرك عن حدي ونائي ، وصل الله على أشرف
أنبيائك المرسلين وأفضل سفرائك المرضيدين محمد وآلهم الأطيار المعصومين ،

أما بعد فهذه ثمرات اقتطفتها من شجرة طيبة ، ودرر كلام تلقيتها من أبهاث
قيمة لحضرت سيدنا الاستاذ العلامة صراف نقود العلم بافكاره الباكرة ، غواص
بحار الفضل بانتظاره العالية ، الحدث الخير ، والفقيه البصير ، والاصولي الشير ،
حججة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين سيدنا ومولانا حضرت (ال حاج
السيد ابوالقاسم الخوئي) أدام الله ظله العالى ومتى المسلمين بوجوده الشريف .

الكلام في الاستصحاب

وتحقيق القول فيه يقتضي التكلم في جهات :

(الجهة الأولى) في تعريفه ، وقد ذكر شيخنا الأنصاري (ره) عدة من التعاريف التي عرفوه بها ، وقال : « إن أسدتها وأخصرها إبقاء ما كان » ، وليس المراد من البقاء هو البقاء التكويني الخارجي ، بل المراد هو حكم الشارع بالبقاء ، فالمراد من البقاء هو البقاء بحكم الشارع . وقال صاحب الكفاية (ره) : « إن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شاك في بقائه » .

أقول أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من التعريف، فهو شرح لما ذكره الشيخ (ره) لغيره . وأما ما ذكره من كون التعاريف مشيرة إلى معنى واحد ، فغير صحيح ، لاختلاف المبني في الاستصحاب ، وكيف يصح تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناءً على كون الاستصحاب من الإمارات ؟ فإن الإمارات ما ينكشف الحكم بها فلا يصح تعريفها بالحكم .

والذي ينبغي ان يقال : ان البحث في الاستصحاب راجع الى امرئين لا الى امير واحد : (الأول) البحث عنه بناءً على كونه من الامارات . و (الثاني) البحث عنه بناءً على كونه من الاصول ، اما على القول بكونه من الامارات المفيدة لاظن النوعي ، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ (ره) عن بعضهم من ان الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق . فان كون الحكم متيقناً في الان السابق امارة على بقاءه ومفيدة لاظن النوعي ، فيكون الاستصحاب كسائر الامارات المفيدة لاظن النوعي ، ويكون المثبت منه حجة أيضاً على ما هو المعروف بينهم

وان كان لنا كلام في حجية الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الامارات . وسيجيئ الكلام فيه انشاء الله تعالى ، كما انه على القول باعتباره من باب إفادته الظن الشخصي ، فالصحيح في تعريفه أن يقال : إن الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ، فيكون الاستصحاب كبعض الظنيون الشخصية المعتبرة شرعاً في بعض المقامات ، كالظن في تشخيص القبلة والظن بالركعات في الصلوات الرباعية . وهذا المعنى هو المأخذ من الكبرى في كلام شارح المختصر على ما نقله الشيخ (ره) من قوله : « الحكيم الفلاي قد كان متيقناً سابقاً ، وشك في بقاءه ، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء ». وأما على القول بكونه من الأصول ، فلابد من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب السفافية ، لكن لا يملا ذكراه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، فإن الاستصحاب على هذا التقدير مأخذ من الأخبار وعمدتها صلاح زرارة وليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل ، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك ، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك أن يقال إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي .

(الجهة الثانية) في ان البحث عن الاستصحاب هل يكون بخثاعن مسألة اصولية او فقهية ؟ فنقول أما على القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجيته في الأحكام الكلية الإلهية كما هو الحال ، فالبحث عنه يرجع الى البحث عن قاعدة فقهية مستناده من الأخبار ، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز ، ويعتبر فيه حينئذ اليقين السابق والشك اللاحق من المقلد ، ولا يكفي تتحققها من المجتهد بالنسبة الى تكليف المقلد ، فلو كان المقلد متيقناً بالطهارة من الحديث

وشك في الحديث فرجع إلى المجتهد ، فلابد له من الافتاء ببقاء الطهارة عملاً وان كان المجتهد متيقناً بكونه محدثاً . نعم اليقين والشك من المجتهد إنما يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تكاليف نفسه لا بالنسبة إلى المقلد ، وكذا جميع القواعد الفقهية كفاعدة الفراغ من الصلاة في ما إذا شك في نقصان ركن من أركان صلاته ، فيفيقي له المجتهد بالصحة لأجل الفراغ وان كان هو عالمًا بنقصان ركن من اركان صلاته ، ولا يقبل قوله بنقصان الركن إلا من باب الشهادة اذا اعتبرنا شهادة العدل الواحد في امثال هذه المقامات . وأما على القول بحججته في الأحكام الكلية أيضاً بان يقال الشك المأمور في الاستصحاب شامل لما كان منشأه عدم وصول البيان من قبل الشارع ، أو الامور الخارجية . ويشمل الصورتين دليلاً واحداً ، كما مرّ نظيره في شمول حديث الرفع للشبهات الحكيمية والموضوعية ، لكون المراد منه كل حكم مجهول سواء كان منشأ الجهل عدم تمامية البيان من قبل الشارع كاجمال النص ، أو الامور الخارجية . ولا يلزم استعمال الفاظ في المعنين فيكون الاستصحاب حينئذ ذاته : فمن جهة كونه حجة في الأحكام الكلية يكون البحث عنه بحثاً عن مسألة اصولية ، لما ذكرناه في أول هذه الدورة من أن الميزان — في المسألة الأصولية — امكان وقوع النتيجة في طريق استنباط الأحكام الشرعية بلا احتياج إلى مسألة أخرى : أي أن المسألة الأصولية ما يمكن أن تقع نتيجتها في كبرى القياس الذي ينتج نفس الحكم الشرعي بلا احتياج إلى شيء آخر ، وحينئذ يعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد كلاً في سائر القواعد الاصولية ، وبعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة إلى حكم شرعى كلي كنجاسة الماء المتمم كرأ وحرمة وطء الأرض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ، يستصحب هذا الحكم الكلي ويفتي بنجاسة الماء وحرمة وطء الأرض ، ويجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم . ومن جهة كونه حجة في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية

يكون البحث عنه بحثاً عن مسألة فقهية ، كذا ذكرناه سابقاً ، ولا مانع من اجتماع الجهتين فيه ، فإنه ثبت كونه قاعدة أصولية وقاعدة فقهية بدليل واحد وهو قوله (ع) : (لا تتفصل اليقين بالشك) فإن اطلاق شامل لايقين والشك المتعلقين بالأحكام الكلية ، واليقين والشك المتعلقين بالأحكام الجزئية أو الموضوعات الخارجية كامرٌ نظيره في بحث حجية الخبر الواحد ، بناءً على حجية الخبر في الموضوعات أيضاً . فإن اطلاق دليل الحجية يشمل ما لو تعلق الخبر بالأحكام وما لو تعلق بالموضوعات ، فبدليل واحد يثبت كونها قاعدة أصولية وقاعدة فقهية ، ولا مانع منه أصلاً :

(الجهة الثالثة) في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع ، فنقول : اليقين والشك متضادان ، بل باعتبار خصوصية فيها متناقضان ، لأن اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف ، والشك يعتبر فيه احتمال الخلاف . وبين هاتين الخصوصيتين تناقض وإن كان بين اليقين والشك المتخصصين بها هو التضاد . وكيف كان لا يمكن اجتماع اليقين والشك لشخص واحد بالنسبة إلى شيء واحد ، فإذا اجتمع اليقين والشك لشخص : فاما أن يكون متعلق اليقين والشك متباينين بلا ارتباط لأحددهما بالآخر ، كما إذا تعلق اليقين بعدلة زيد والشك باجتهاده أو باجتهاد شخص آخر ، وهذا لا يتعلق بالبحث عنه غرض في المقام . وإما أن يكون بينهما نوع ارتباط بأن يكون متعلق اليقين جزءاً علة متعلق الشك فيكون متعلق اليقين هو المقتضي بالكسر ومتصل الشك هو المقتضي بالفتح ، فيبعد اليقين بتحقق المقتضي بالكسر يشك في تحقق المقتضي بالفتح ، لاحتمال وجود المانع . وهذا هو مورد قاعدة المقتضي والمانع ، وسيأتي الكلام فيها بعد الفراغ عن الاستصحاب إنشاء الله تعالى . وإنما أن يكون متعلق اليقين والشك متهدداً ذاتاً ومتغيراً زماناً فتارة يكون متعلق اليقين مقدماً ومتعلق الشك مؤخراً ، بأن يكون الشيء متيقناً

في زمان سابق مشكوكا في زمان لاحق . وبعبارة أخرى يكون متيقن المحدث ومشكوك البقاء ، ويسمى الشك حياله بالشك الطارئ ، وهذا هو مورد الاستصحاب ، ولا فرق فيه بين أن يكون اليقين في حدوثه مقدماً على الشك من حيث الزمان أو مؤخراً عنه أو يكونا متقارنين في الزمان . وأخرى يكون متعلق الشك مقدماً على متعلق اليقين بان يكون الشيء مشكوكا في زمان سابق متيقناً في زمان لاحق ، وهذا مورد الاستصحاب القهري ، ولا يشمله دليل حجية الاستصحاب ، لأن قوله (ع) - : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » - صريح في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك ، فلا يدل على حجية الاستصحاب فيما إذا تقدم المشكوك على المتيقن ، فهذا الاستصحاب لا يكون حجة إلا في موضع واحد ، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقناً في العرف فعلاً وشك في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأمة عليهم السلام كذلك أم لا ؟ فيحكم بكون اللفظ حقيقة في اللغة وعرف الأمة عليهم السلام أيضاً باصله عدم التقل . وحجية هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاه ، ولو لا حجيته ، لا نسد علينا باب الاستنباط ، لاستعمال كون ألفاظ الأخبار - في عرفهم عليهم السلام - ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه في عرفةنا الحاضر . وكذا ألفاظ التسجيلات المذكورة في كتب القدماء . وإنما ان يكون متعلق اليقين والشك متيناً ذاتاً ومقارناً زماناً ، وهذا لا يتصور إلا مع اختلاف اليقين والشك من حيث الزمان ، فتارة يكون الشك مقدماً على اليقين كما إذا شككتنا يوم الخميس في عدالة زيد يوم الأربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالة يوم الأربعاء ، وهذا مما لا إشكال فيه ، فإنه يجب عليه العمل بوظيفة الشك ما دام شاكاً ، والعمل بوظيفة المتيقن بعد تبدل شكه باليقين ، وأخرى يكون اليقين مقدماً على الشك ، ويسمى بالشك الساري ، لسريانه إلى نفس متعلق اليقين كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء وشككتنا يوم الجمعة في عدالة يوم الأربعاء لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً من كذا وهذا مورد قاعدة اليقين ، وسيجيئ

السلام - فيها من حيث شمول أدلة الاستصحاب لها وعدهم ، ومن حيث دلالة دليل آخر عليها وعدمها - بعد الفراغ من بحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

(الجهة الرابعة) في تقسيم الاستصحاب على أنحاء فنارة يقسم باعتبار المستصحب ، فإذاً قد يكون حكماً شرعياً ، وقد يكون غيره ، والحكم الشرعي قد يكون تكليفيّاً ، وقد يكون وضعياً . وكذا قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً . وأخرى باعتبار منشأ اليقين ، فإنه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السمع والرواية ، كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجية . وثالثة باعتبار منشأ الشك فإنه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال اتفقاء استعداده ذاتاً ، ويسمى بالشك في المقتضي ، وقد يكون ناشئاً من احتمال طرو المانع مع اليقين بوجود المقتضي ، ويسمى بالشك في الرافع ، وغير ذلك من التقييمات التي تعرّض لها الشيخ (ره) ، وقد وقع الخلاف بينهم في حجية الاستصحاب مطافقاً ، وعدمها مطلقاً ، والتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره تارةً وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره أخرى ، وبين الشك في المقتضي والشك في الرافع ثالثة . واختار الشيخ (ره) التفصيل باعتبارين : (الأول) التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ، و (الثاني) التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره ، فانكر حجية الاستصحاب في الأول في التفصيلين وإن كان إرجاع التفصيل الثاني إلى الأول ممكناً . وحيث أن استفهام هذه التفاصيل تطول بلا طائل ، فالعمدة هو النظر إلى الأدلة التي أقاموها على حجية الاستصحاب ، فإن ثمت فلننظر إلى مقدار دلالتها من حيث الشمول لمجموع التقادير المتقدمة أو بعضها .

فنقول : قد استدل على حجية الاستصحاب بأمور : (الأول) دعوى السيرة القطعية من العقلاه على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل عمل الإنسان - على طبق الحالة السابقة - ليس من حيث كونه إنساناً بل من حيث كونه حيواناً ، لاستقرار سيرة

سافر الحيوانات على ذلك ، فان الحيوان يمشي الى المرتع السابق ويرجع الى دار صاحبه عملاً بالحالة السابقة .

والكلام في هذا الدليل يقع في مقامين : (الاول) في ثبوت هذه السيرة ، و (الثاني) في حجيتها . أما الاول ، فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء ، فان عملهم على طبق الحالة السابقة على انحاء مختلفة : (فتارةً) يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالاً الى تاجر آخر في بلدة اخرى لاطمئنانه بحياته ، لا الاعتماد على مجرد الحالة السابقة ، ولذا لوزال اطمئنانه ب حياته كالموضع - أنه مات جماعةً من التجار في تلك البلدة - لم يرسل اليه الاموال قطعاً ، و (اخرى) يكون عملهم رجاء واحتياطاً ، كمن يرسل الدرهم والمدينار الى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفها في حوالبجه ، ثم لو شك في حياته فيرسل اليه أيضاً الرجاء والاحتياط حذراً من وقوعه في المضيقة على تقديره ، و (ثالثة) يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك ، فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة ، كمن يجيء الى داره بلا التفات الى بقاء الدار وعدمه ، ومن هذا الباب جري الحيوانات على الحالة السابقة ، فإنه بلا شعور والتفات الى البقاء وعدمه ، فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة .

ويدل على ما ذكرنا أن ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد ، لأنَّ كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة ، بل هو مبني على منشأ عقلائي ، كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من البادي العقلائي ، ولو كانت هنا جهة عقلائية تقتضي العمل على طبق الحالة السابقة ، لفهمناها ، فانا من جملتهم . وذكر الحق الثاني (ره) أن عملهم على طبق الحالة السابقة انما هو بالهام إلهي حفظاً للنظام . وفيه أن المنكري لحجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد ، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك ، لا ختل على المنكري .

(وأما الكلام) في المقام الثاني وهو حجية السيرة على تقدير ثبوتها ، فالحق هو حجيتها ، لأن الشارع مع القدرة على الردع لم يردعهم عن ذلك . وعدم الردع - مع

القدرة عليه - يدل على الرضا . وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أنه تكفي في الردع الآيات الناهية عن العمل بغير علم ، فهو ينافي ما تقدم منه في بحث حجية الخبر الواحد من أن الآيات واردة في اصول الدين أولاً ، وأن الردع بها لا يكون إلا على وجه دائئر ثانياً . فما ذكره - من الجوابين عن الآيات الناهية عن العمل بغير علم في بحث حجية الخبر - هو الجواب في المقام أيضاً ، مضافاً إلى جواب ثالث ذكرناه في بحث حجية الخبر ، وهو أن الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن ، لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب ، كافي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء ، للقطع بالأمن من العقاب حينئذ والعقل ، لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأُمن من العقاب . وهذا الجواب أيضاً جار في المقام ، نعم ما ذكره - في هامش الكفاية من التمسك باستصحاب حجية الخبر لو قيل بسقوط كل من السيرة والآيات عن الاعتبار - لا يجري في المقام ، لأن الكلام في حجية الاستصحاب ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب ، كما هو ظاهر .

(الثاني) أن ثبت شيء في السابق - مع الشك في بقائه - موجب للظن بيقائه ، وكلما كان كذلك يجب العمل به . وفيه من الصغرى والكبرى ، أما الصغرى فلا أنه لو كان المراد هو الظن الشخصي ، فهو واضح البطلان في جميع الموارد ، ولو كان المراد هو الظن النوعي الناشيء من غلبة الأفراد ، فهو أيضاً كذلك ، إذ لا تتصور جهة جامعة بين جميع الأشياء من حيث البقاء النوعي فان البقاء النوعي لأفراد الإنسان الى مدة كالتسعين سنة مثلاً ، ولا يكون البقاء النوعي لغيره من الحيوانات الى هذه المدة ، بل في بعضها الأقل من ذلك وفي بعضها الاكثر منه ، فليس لنا سبيل الى إحراز غلبة البقاء في جميع الأشياء الثابتة حتى يحصل لنا الظن النوعي بالبقاء في الفرد المشكوك بقاؤه . وأما الكبرى فليحرمه العمل بالظن بالادلة الاربعة على ما تقدم بيانه في بحث الظن ، إلا مادل الدليل على اعتباره بالخصوص ، وليس لنا دليل على حجية الظن في خصوص المقام :

(الثالث) دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب . وفيه أن حجية الاستصحاب عند القائلين بها مستندة الى مبانٍ مختلفة مذكورة في كلامهم ، فليس هناك اجماع تبعدي كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام ، فلا بد من ملاحظة المدرك ، مضافاً الى أنه لا اتفاق في المسألة فانها محل للاختلاف . وما ذكرنا ظهر عدم حجية الاجماع المنقول في المقام وان قلنا بحجيته في غير هذا المقام .

(الرابع) وهو العدة هي الاخبار : (فنبأ) صححه زراة ، قال قلت له : « الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال (ع) : يا زراة قد نام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء ، قلت : فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال (ع) : لا ، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين ، والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنه ينفعه بيقين آخر . » .

ويقع الكلام في سند الرواية اولاً ، وفي دلالتها ثانياً . (أما الأول) فربما يستشكل فيه من جهة كونها مضمورة ، فيحتمل كون المسؤول غير المعصوم ، وهو مدفوع (أولاً) بما ذكره جملة من الاعلام من عدم كونها مضمورة ، وأن المسؤول هو الباقي عليه السلام ، فالرواية : قلت للباقي عليه السلام ، كما ذكره السيد الطباطبائي (ره) في الفوائد ، والفضل النراقي (ره) على ما ذكره الشيخ (ره) في تنبیهات الاستصحاب ، وغيرهما من الافضل . ومن البعيد أن مثل السيد (ره) نقلها مسندة ولم يعتر على أصل من الاصول ، بل من المحتمل أنه عثر على أصل نفس زراة ، كما أنه قد يوجد بعض الاصول في زماننا هذا ايضاً . و (ثانياً) بأن الاضمار من مثل زراة لا يوجب القدح في اعتبارها ، فانه أجل شأننا من أن يسأل غير المعصوم ثم ينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعين المسؤول ، فان هذا خيانة يجل مثل زراة عنها ، فاضماره يدل على كون المسؤول هو المعصوم يقيناً ، غاية الامر أنه لا يعلم كونه

الباقر أم الصادق عليهما السلام . وهذا شيء لا يضر باعتبارها ، ولا إشكال في سندتها إلا من جهة الأضمار فان جميع الرواية اما ميون ثقات . و (أما الثاني) فنقول قد ذكر فيها فقرتان : (الفقرة الاولى) هي قول الراوي الرجل ينام (الخ ...) وهذا سؤال عن شبهة حكمية ، وهي أن الحفقة والخفقان توجب الوضوء ام لا ؟ .

ووجه الشبهة أمران : (الاول) هو الاشتباه المفهومي في النوم بان يكون الراوي لا يعلم أن النوم هل يشمل الحفقة والخفقان ام لا ؟ فيكون من قبيل دوران بين الأقل والأكثر (الثاني) احتمال كون الحفقة والخفقان ناقضاً للوضوء مستقلاً كسائر النواقص من دون أن يكون داخلاً في مفهوم النوم ، وعلى كل حال أجابه الإمام عليه السلام بعدم انقضاض الوضوء بالحفقة والخفقان بقوله (ع) يا زرارة (الخ ...) وإنما جمع بين نوم العين والاذن ، وترك نوم القلب للتلازم بين نوم القلب ونوم الاذن على ما ذكره بهضمهم ، فذكر نوم الاذن يكفي عن ذكر نوم القلب ، وهذه الفقرة لا دخل لها بالمقام . (الفقرة الثانية) هي قول الراوي : فان حرك في جنبه شيء (الخ ...) وهذا سؤال عن شبهة موضوعيه ، مع العلم باصل الحكم باعتبار أنه قد تحصل للإنسان حالة لا يرى فيها ولا يسمع . لاشتعال قلبه بشيء ، ولا سيما قبل عروض النوم ، فيشك في تتحقق النوم ، فاجاب الإمام عليه السلام - بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تتحقق النوم - بقوله (ع) : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، اي لا يجب عليه الوضوء في صورة الشك إلى أن يتيقن .

ولا إشكال في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب في موردها ، فان البناء على الوضوء مع الشك في الحديث مما لا إشكال فيه ولا خلاف ، إنما الكلام في التعدي عن المورد والحكم بالتعيم ، وهو مبني على أحد أمرين : (الاول) ما ذكره الشيخ (ره) وافقه صاحب الكفاية (ره) ، وهو أن الجواب - للاشرطية المذكورة بقوله (ع) وإلا - محنوف ، اي لا يجب عليه الوضوء وقام التعليل - وهو قوله (ع) : فإنه على يقين

من وضوئه - مقام الجواب ، وهو كثير في الآيات وغيرها ، كقوله تعالى : « ومن كفر
فان الله غني عن العالمين » . ومن المعلوم أنه ليس الجواب هو قوله تعالى فان الله غني
عن العالمين لعدم ترتبه على الشرط المذكور ، فان الله غني عن العالمين **كفروا أم لم يكفروا** .
فالجواب محفوظ وهو (إن يضر الله) قوله تعالى - فان الله غني - تعليل ، قام مقام
الجواب ، ونقل الفاء من الجواب ودخل على التعليل لقيامه مقام الجواب ، وكذا
في المقام حيث أن الجواب يعلم بما ذكر قبل الشرط ، وهو قوله (ع) لا حتى يستيقن ،
لخنف واقيم التعليل مقامه ، وهذا التعليل - وهو قوله (ع) : « فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين بالشك » في بدو النظر - احتمالات ثلاثة :

(الأول) أن يكون المراد - من اليقين والشك في قوله (ع) ولا ينقض
اليقين بالشك - هو اليقين والشك المذكورين ، اي اليقين المتعلق بالوضوء والشك
المتعلق بالنوم المفترضين في كلام زرارة ، فيكون المراد لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك
في النوم . وهذا الاحتمال بعيد جداً ، لأن مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المعمل
به ، فيلزم التكرار المستهجن ، إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعمل والتعميل
أنه لا يحيط الوضوء على من تيقن بالوضوء وشك في النوم ، لأنه على يقين من وضوئه
ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم ، ومعنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك
هو عدم وجوب الوضوء ، وهذا هو التكرار .

(الثاني) أن يكون المراد من اليقين هو اليقين السابق ، أي اليقين المتعلق
بالوضوء ، ولكن المراد من الشك مطلق الشك في الناقض لا خصوص الشك في النوم
بالغاء الخصوصية عن الشك ، للقطع بعدم دخل خصوصية النوم في الحكم بعدم وجوب
الوضوء ، فيكون المراد أن المتيقن بالوضوء لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث ،
سواء كان الشك في النوم أم في غيره من النواقض ، فيكون قوله (ع) لا ينقض اليقين

بالشك قاعدةً كليّةً في باب الوضوء فقط .

(الثالث) أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصية عن اليقين أيضاً ، كالغاء الخصوصية عن الشك ، فيكون المعنى أن المتيقن بشيء — سواء كان الوضوء أم غيره — لا ينقض يقينه بالشك فيه ، فيكون قاعدةً كليّةً في الوضوء وغيره ، وهو المطلوب . والظاهر أن الاحتمال الثالث هو المتعيين ، لظهور التعليل في العموم لأن قوله (ع) — «فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» — جواب مفعم لزرارة ، ومن المعلوم أن سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء ، بل بناء سؤاله على أن المتطرّب إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا ؟ سواء كان متطرّباً بالوضوء أم بالغسل ، فكما تعلينا عن الشك في النوم إلى غيره من التوافق لعدم دخل خصوصية النوم في الحكم ، كذلك تتعذر عن خصوصية الوضوء أيضاً إلى غيره ، فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أن هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء ، لأنّه كان متيقناً بالوضوء ، وكل من تيقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه ، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازية وهي عدم نقض الامر المبرم وهو اليقين بالأمر غير المبرم وهو الشك ، ويتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الرواية .

(الامر الثاني) أن لا يكون الجواب محدوداً ، بل الجواب هو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك ، ويكون قوله (ع) — فانه على يقين من وضوئه — توطة للجواب . أو الجواب هو قوله (ع) : فانه على يقين من وضوئه . ويفع الكلام في موضوعين : (الاول) في صحة هذا التركيب ، و(الثاني) في استفادة حجية الاستصحاب على تقدير صحته . أما الكلام في الموضع الاول ، فالظاهر عدم صحة كون الجواب أحد المذكورين ، أما قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك ، فلا تكون الواو مانعاً عن كونه

جواباً ، وأما قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه ، فلا نه إن بني على ظاهره من كونه جملة خبرية ، فلا يصح كونه جواباً ، لعدم ترتيبه على الشرط المستفاد من قوله (ع) : وإلا ، لأن المراد — من اليقين في قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه — هو يقينه بالوضوء السابق ، وهذا اليقين حاصل له على الفرض سواء استيقن بالنوم بعده أم لا ، فلا يكون متربطاً على الشرط المستفاد من قوله (ع) وإلا ، أي وإن لم يستيقن أنه قدم نام ، فلا يصح كونه جواباً عنه . وإن بني على كونه جواباً وكونه إنشاءً في المعنى ، أي يجب عليه المضي على يقينه من حيث العمل كما ذكره المحقق الشافعي (ره) ، فالظاهر عدم صحته أيضاً ، لأن لم نظر على استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب ، بأن يقال زيد قائمٌ مثلاً ويراد به يجب عليه القيام . نعم الجمل الخبرية الفعلية استعملت في مقام الطلب كثيراً : أعاد ، أو يعيد ، أو من زاد في صلاته استقبل استقبالاً . وأما الجملة الاسمية فلم يعبد استعمالها في مقام إنشاء الطلب ، نعم الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول ، كما يقال أنت طالق ، أو أنت حرّ في مقام إنشاء الطلاق ، وإنشاء الحرية ، وكذا غيرها من الإنشاءات غير الطلبية ، مضافاً إلى أنا لو سلمنا كونها في مقام الطلب ، لا يستفاد منها وجوب المضي والجري العملي على طبق اليقين ، بل تكون طلباً للمادة أي اليقين بالوضوء ، كما أن الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طلباً للمادة ، فإن قوله — أعاد أو يعيد — طلب للإعادة ، فيكون قوله (ع) فإنه على يقين من وضوئه طلباً لاليقين بالوضوء ، ولا معنى له ، لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض .

(وأما الكلام في الموضع الثاني) فالظاهر استفادة حجيحة الاستصحاب من الصحيحة على تقدير كون الجواب هو قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه ، أو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك ، وإن كانت دلالة الصحيحة — على حجيحة

الاستصحاب على تقدير كون الجواب محنوفاً — أظهر إلا أنها دالةٌ عليها على تقدير كون الجواب أحد الأمرين المذكورين أيضاً ، للقرينة الخارجية والداخلية :
أما القرينة الخارجية ، فهي ذكر هذه الفقرة الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك في روايات متعددة واردة في أبواب آخر ، غير مسألة الشك في الحديث كما يأتي ذكرها إنشاء الله تعالى ، فتدلُّ على أنَّ عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية لا اختصاص لها بباب الوضوء .

وأما القرينة الداخلية ، فامر : (أحدها) أن اليقين والشك من الصفات ذات الإضافة ، كالحب والبغض وغيرها من ذات الإضافة ، وهي مشتركة مع باقي الأعراض الخارجية في الاحتياج إلى الموضوع ، وممتازة عنها بالاحتياج إلى المتعلق مضافاً إلى الموضوع ، فأن اليقين كما يحتاج في وجوده إلى الموضوع وهو المتيقن بالكسر ، كذا يحتاج إلى المتعلق وهو المتيقن بالفتح ، فلا وجود لليقين إلا متعلقاً بشيء ، فكلما ذكر اليقين في الكلام ، لابد من ذكر متعلقه ، وإلا لم يتم الكلام في الأفادة . فذكر الوضوء — في قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه — لا يدل على اعتبار خصوصية الوضوء في عدم جواز نقض اليقين بالشك ، بل ذكر المتعلق إنما هو لعدم تمامية الكلام بدونه ، وذكر خصوص الوضوء إنما هو لكون مورد السؤال والجواب هو الوضوء ، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لاعتبار الخصوصية ، يكون اطلاق قوله (ع) — ولا ينقض اليقين بالشك — هو المتبع ، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء .

(ثانية) نفس لفظ النقض في قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك ، فإنه يدل على أن العبرة باليقين إنما هو باعتبار أن اليقين أمر مبرم مستحكم ، والشك تحيير وغير مبرم ، ولا يجوز نقض المبرم باسم غير مبرم بلا اعتبار خصوصية الوضوء .

(ثالثها) قوله (ع) : أبداً ، فانه إشارة إلى أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كليلة ارتكازية لا اختصاص لها بمورد دون مورد ، وتكون هذه الكلمة في الصحيحه بمنزلة لا ينبغي في روايهٍ اخرى ، كما يأتي ذكرها انشاء الله تعالى :

وربما يتوجه أن تكون هذه القاعدة ارتكازية ينافي ما ذكرنا سابقاً من عدم تحقق السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب ، وأن عملهم مبني على الإطمئنان أو الاحتياط أو الغفلة . وهو مدفوع ، بأن قاعدة — عدم جواز نقض اليقين بالشك — قاعدة ارتكازية مسلمة ، فان اليقين والشك بمنزلة طريقين يكون أحدهما مأموناً من الضرر والآخر محتمل الضرر ، فاذا دار الأمر بينهما ، لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون . وما نذكرناه سابقاً إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً ، لأن اليقين مت�权 بالخدوث فقط ، والشك متعلق بالبقاء فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك ، حتى لا يجوز نقض اليقين بالشك فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً . فتطبيق هذه الكبرى الارتكانزية على الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحيحه وغيرها من الروايات الآتية . ولا مانع من كون الكبرى مسلمة ارتكانزية ، مع كون بعض الصغيرات غير واضحة ، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال ولا خلاف في كونه محلاً ، مع أنه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعها من قبيل اجتماع الضدين أم لا ؟

فتتحقق مما ذكرنا أن الصحيحه تدل باطلاقها على حجمية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين الأحكام الكلية والجزئية ، والمواضيع الخارجيه ، فانها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم الكلي أوالجزئي

أو الموضوع الخارجي ، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين أصلا . وقد ذكرنا نظير ذلك في حديث الرفع من أنه باطلاقه شامل لشبهة الحكمة والموضوعية ، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين ، على مانقله الشيخ (ره) عن بعضهم ، فإنه يدل على أن الحكم المجهول مرفوع ، سواء كان سبب الجهل عدم تامة البيان من قبل الشارع كافي الشبهات الحكمة ، أو كان سبب الجهل هي الأمور الخارجية . وما نختاره من عدم حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية إنما هو المانع الخارجي كما سنعرض له إنشاء الله ، لا من جهة عدم شمول الصحاح له .

ثم إن الكلام في ذيل هذه الصحاح يتم بيان أمور :

(الأول) قد أشرنا إلى الاختلاف في حجية الاستصحاب : بين الإثبات مطلقاً ، والنفي مطلقاً ، والتفصيلات الكثيرة التي أطال الكلام في بيانها الشيخ (ره) . واختار التفصيل في مقامين : (الأول) التفصيل بين الشك في المقضي والشك في الرافع . و (الثاني) التفصيل بين دليل العقلي والشرعى في ما إذا كان المستصحاب حكماً شرعياً ، فانكر حجية الاستصحاب في الأول في المأمين ووافقه المحقق النافعى (ره) في التفصيل الأول دون الثاني .

ونحن نقتصر على الكلام في التفصيلين المذكورين ، والتفصيل بين الحكم السكلي الإلهي وغيره — كما هو اختيار — وبعض التفصيلات المهمة ، ونعرض عن كثير من التفصيلات ، لوضوح فسادها . فنقول : أما التفصيل بين الشك في المقضي والشك في الرافع ، فيقع الكلام فيه مقامين : (الأول) في تعين مراد الشيخ (ره) من المقضي ، و (الثاني) في صحة التفصيل المذكور وفساده من حيث الدليل . أما الكلام في تعين مراد الشيخ (ره) ، ففيه حالات :

(الأول) أن يكون المراد من المقضي هو المقضي التكوي니 الذي يعبر عنه

بالسبب ويكون جزءاً للعلمة التامة ، فإن العلة مركبة في اصطلاحهم من أمور ثلاثة : السبب ، والشرط ، وعدم المانع . والسبب هو المؤثر ، والشرط عبارة عنما يكون له دخل في فعالية التأثير وإن لم يكن هو منشأً للأثر ، والمانع عبارة عنما يزاحم المؤثر في التأثير وينزع عنه ، فالنار سبب للاحرق ، ومما سببها شرط ، لكونها دخيلة في فعالية الاحراق ، والرطوبة مانعة عنه . وهذا المعنى ليس مراد الشيخ (ره) قطعاً ، لأنه قائل بجريان الاستصحاب في العدويات ، وعدم لا مقتضي له . وأيضاً هو قائل به في الأحكام الشرعية ، ولا يكون لها مقتضى تكوفي ، فإن الأحكام عبارة عن اعتبارات وضعها ورفعها ييد الشارع .

(الثاني) أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع ، فإنه ثبت اصطلاح من الفقهاء بالتبديل عن الموضوع بالمقتضى ، وعن كل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف ، وبالسبب في باب الوضع ، وعن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع . فيقولون إن المقتضي لوجوب الحج هو المكلف ، والاستطاعة شرط لوجوبه ، هذا في باب التكليف . وفي باب الوضع يقولون إن البيع وموت المورث سبب للمملکة ، وكذا يقولون إن الحيض مانع عن وجوب الصلاة ، وتغييرهم — عن القيد الوجودي بالشرط في باب التكليف وبالسبب في باب الوضع — مجرد اصطلاح لا نعرف له وجهاً ومخذداً ، لعدم الفرق بينها أصلاً كافرياً ، ولا نعرف مبدأ هذا الاصطلاح .

وبالجملة ، يحتمل أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع ، في موارد الشك في وجود الموضوع لا يجري الاستصحاب ، وفي موارد الشك — في رفع الحكم مع العلم بوجود الموضوع — لا مانع من جريانه ، ولا يمكن أن يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (ره) لأنه وإن كان صحيحاً في نفسه إذ

لا بد في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع كـما سند ذكره إنشاء الله تعالى ، إلا أنه لا يكون تفصيلاً في حجية الاستصحاب ، فـإن إثبات الحكم — موضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له — قياس لا تقول به الامامية ، ومع احتمال كونه غيره احتمال لـالقياس ، فلا مجال للأخذ بالاستصحاب إلا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشك ، فإنه إنما يصدق فيما كانت القضية المتيقنة والمشكوكـة متـحلـدة . والـشـيـخ أـيـضـاً يـصـرـح في مـوـاضـعـ من كـلـامـهـ بأنـ الاستـصـبـاحـ لاـيجـرـيـ إلاـ معـ إـحـرـازـ المـوـضـوعـ ، وـمـعـ ذـلـكـ يـقـولـ بـالـتـفـصـيلـ بـيـنـ الشـكـ فـيـ الـقـضـيـ

والـشكـ فـيـ الرـافـعـ ، فـلـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـرـادـهـ مـنـ الـمـقـضـيـ هوـ المـوـضـوعـ .

(الثالث) أن يكون مراده من المقضي هو ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد ، وفي موارد الشك في بقاء الملائكة لا يجري الاستصحاب ، وفي موارد الشك — في وجود ما يـاخـمـ الملـاكـ فـيـ التـأـثـيرـ المـسـمىـ بالـرـافـعـ — لـامـانـعـ مـنـ جـريـانـ

الـاستـصـبـاحـ ، وـلـاـ يـكـنـ هـذـاـ المعـنىـ أـيـضـاًـ مـرـادـ الشـيـخـ (رـهـ) لـأـنـ قـائـلـ بالـاستـصـبـاحـ

فيـ الـمـوـضـوعـاتـ الـخـارـجـيـةـ ، وـلـاـ يـتـصـورـ لهاـ مـلـاكـ حتـىـ يـقـالـ بـالـاستـصـبـاحـ معـ الـعـلـمـ بـيـقـائـهـ ،

بلـ هـذـاـ المعـنىـ — منـ التـفـصـيلـ بـيـنـ الشـكـ فـيـ الـقـضـيـ وـالـشكـ فـيـ الرـافـعـ — سـدـ لـبـابـ

الـاستـصـبـاحـ ، لـعـدـ الـعـلـمـ بـيـقـاءـ الـمـلـاكـ لـغـيـرـ عـلـامـ الـغـيـوبـ إـلـاـ فـيـ بـعـضـ مـوـارـدـ نـادـرـةـ

لـأـدـلةـ خـاصـةـ . والـشـيـخـ يـقـولـ باـسـتـصـبـاحـ الـمـلـاكـيـةـ فـيـ الـمـعـاطـةـ بـعـدـ رـجـوعـ أـحـدـ الـمـتـعـاملـيـنـ ،

وـيـصـرـحـ بـكـونـ الشـكـ فـيـهـ شـكـاًـ فـيـ الرـافـعـ ، وـيـنـكـرـ الـاستـصـبـاحـ فـيـ بـقـاءـ الـخـيـارـ فـيـ خـيـارـ

الـغـيـنـ لـكـونـ الشـكـ فـيـهـ شـكـاًـ فـيـ الـقـضـيـ ، فـمـنـ أـيـنـ عـلـمـ الشـيـخـ (رـهـ) بـقـاءـ الـمـلـاكـ

فـيـ الـأـوـلـ دـوـنـ الثـانـيـ ؟ فـهـذـاـ المعـنىـ لـيـسـ مـرـادـهـ قـطـعاًـ وـلـعـلـ السـيـدـ الطـبـاطـبـائـيـ (رـهـ)

حـمـلـ الـمـقـضـيـ عـلـىـ هـذـاـ المعـنىـ ، حـيـثـ ردـ اسـتـصـبـاحـ الـمـلـاكـيـةـ فـيـ الـمـعـاطـةـ بـأـنـ مـوـارـدـ

الـشكـ فـيـ الـمـقـضـيـ لـعـدـ الـعـلـمـ بـيـقـاءـ الـمـلـاكـ ، مـضـافـاًـ إـلـىـ أـنـ التـفـصـيلـ — بـيـنـ الشـكـ

في المقتضي بمعنى الملك في الأحكام التشكيلية — إنما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الإمامية من كونها تابعة للصالح والمفاسد التي تكون في متعلقاتها ، وأما على القول بكونها تابعة للصالح التي تكون في نفس الأحكام التشكيلية ، كالأحكام الوضعية التي تكون تابعة للصلاح في نفس الجعل والاعتبار ، كالملكية والزوجية دون المتعاق ، فلامعنى لتفصيل المذكور ، لأن الشك في الحكم يلازم الشك في الملك بلا فرق بين الأحكام التشكيلية والوضعية ، فيكون الشك في الحكم الشرعي شكًا في المقتضي دائمًا ولم يبق مورد الشك في الرافع ، فيكون حاصل التفصيل المذكور المذكور إنكاراً للاستصحاب في الأحكام الشرعية بقول مطابق .

فتححصل ماذكرنا أنه ليس مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو السبب أو الموضوع أو الملك على ما توهّمه ونسبوه إليه ، ومنشأ الواقع — في هذه الأمور — توهم أن مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو المقتضي للمتيقن ، فذكر بعضهم أن المراد منه السبب ، وبعضهم أن المراد منه الموضوع ، وبعضهم أن المراد منه الملك . والظاهر أن مراد الشيخ (ره) ليس المقتضي للمتيقن ، بل مراده من المقتضي هو المقتضي لجري العملي على طبق المتيقن ، فلمراده المقتضي نفس المتيقن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه . فحق التعبير أن يقال : الشك من جهة المقتضي لا الشك في المقتضي .

وملخص الكلام — في بيان الميزان الفارق بين موارد الشك في المقتضي والشك في الرافع — أن الأشياء (تارة) تكون لها قابلية البقاء في عمود الزمان إلى الأبد لوم يطرأ رافع لها كالملكية والزوجية الدائمة والطهارة والنجاسة ، فانها باقية ببقاء الدهر مالم يطرأ رافع لها كالبيع والهبة وموت الملك في الملكية والطلاق في الزوجية ، وكذا الطهارة والنجاسة . فلو كان المتيقن من هذا القبيل ، فهو مقتضٍ لجري العملي على طبقه .

مالم يطأ طارى، فإذا شك في بقاء هذا المنيقн ، فلا محالة يكون الشك مستندأ إلى احتمال وجود الرافع له ، وإلا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك في الرافع ، فيكون الاستصحاب فيه حجة . و (أخرى) لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها ، كالزوجية المنقطعة مثلاً ، فإنها منقضية نفسها بلا استناد إلى الرافع ، فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك في بقاءه ، فلا يستند الشك فيه إلى احتمال وجود الرافع ، بل الشك في استعداده للبقاء بنفسه ، فيكون الشك في أن هذا المتيقن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضي الجري العملي على طبقه أم لا ؟ فهذا من موارد الشك في المقتضي فلا يكون الاستصحاب حجة فيه . وهذا المعنى هو مراد الشيخ (ره) من الشك في المقتضي والشك في الرافع . ولذا جعل الشك في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتباءدين في المعاطة من قبيل الشك في الرافع ، فتمسك بالاستصحاب وجعل الشك في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن من قبيل الشك في المقتضي ، لاحتمال كون الخيار معمولاً في الآن الأول فقط ، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه ، فلم يتمسك فيه بالاستصحاب .

وظهر بما ذكرنا — من مراد الشيخ من الشك في المقتضي — أن إشكال السيد الطباطبائي — على الشيخ (ره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطة بآن الشك فيما من قبيل الشك في المقتضي ، فلا يكون الاستصحاب حجة فيه على مسلك الشيخ (ره) — في غير محله ، لأن الشك في بقاء الملكية في المعاطة ليس من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه ، وكذا غير المعاطة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ (ره) بالاستصحاب واستشتكل عليه السيد (ره) .

ولنذكر لتوضيح المقام أمثلة فنقول : إن الأحكام على ثلاثة أقسام : (الأول) أن يكون الحكم معلوم الدوام في نفسه لوم يطأ رافع له ، فلا إشكال في جريان

الاستصحاب مع الشك في بقاء هذا النوع من الحكم كالشك في بقاء الملكية لاحمال زواها بنافق . (الثاني) أن يكون الحكم مغايـة . (الثالث) أن يكون الحكم مشكوكاً من هذه الجهة ، كـما إذا تحققت زوجية بين رجل وامرأة ولم يعلم كـونها دائمة أو منقطعة . أما القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه على مسلك الشيخ (ره) لـكون الشك فيه شـكـاـ في المقضـي . وأما القسم الثاني فـعـلـ الشـكـ في الـبـقـاءـ قـبـلـ تـحـقـقـ الغـاـيـةـ لـاحـمـالـ وجودـ الرـافـعـ يـجـرـيـ الاستـصـحـابـ بلاـ إـشـكـلـ ، وـبـعـدـ تـحـقـقـ الغـاـيـةـ يـنـقـضـيـ بـنـفـسـهـ ، وأـمـاـ اـذـاـ شـكـ فيـ تـحـقـقـ الغـاـيـةـ : (فـتـارـةـ) يـكـوـنـ الشـكـ منـ جـهـةـ الشـبـهـةـ الـحـكـمـيـةـ ، كـماـ اـذـاـ شـكـ فيـ اـنـ الغـاـيـةـ — لـوـجـوـبـ صـلـاـةـ الـمـغـرـبـ وـالـعـشـاءـ مـعـ الـغـفـلـةـ — هيـ نـصـفـ الـلـيـلـ اوـ طـلـوـعـ الـفـجـرـ وإنـ كـانـ عدمـ جـواـزـ التـأـخـيرـ عنـ نـصـفـ الـلـيـلـ مـعـ الـعـمـدـ وـالـاـلـتـفـاتـ مـسـلـمـاـ ، وـ (اـخـرىـ) يـكـوـنـ الشـكـ منـ جـهـةـ الشـبـهـةـ الـمـفـهـومـيـةـ ، كـماـ اـذـاـ شـكـ فيـ اـنـ الـغـرـوبـ الـذـيـ جـعـلـ غـاـيـةـ لـصـلـاـةـ الـظـهـرـيـنـ هـلـ هـوـ اـسـتـارـ الـقـرـصـ اوـ ذـهـابـ الـحـمـرـةـ الـمـشـرـقـيـةـ ؟ وـ { تـالـلـهـ } يـكـوـنـ الشـكـ منـ جـهـةـ الشـبـهـةـ الـمـوـضـوـعـيـةـ ، كـماـ اـذـاـ شـكـ فيـ طـلـوـعـ الشـمـسـ الـذـيـ جـعـلـ غـاـيـةـ لـوـجـوـبـ صـلـاـةـ الـصـبـحـ . فـيـ الـأـوـلـيـنـ يـكـوـنـ الشـكـ منـ مـوـارـدـ الشـكـ فيـ المقـضـيـ ، فـلـاـ يـجـرـيـ الاستـصـحـابـ فـيـهـاـ ، وـالـثـالـثـ وإنـ لمـ يـكـنـ منـ الشـكـ فيـ الرـافـعـ حـقـيقـةـ لـأـنـ الرـافـعـ لـاـ يـكـوـنـ نفسـ الزـمـانـ بلـ لـاـ بدـ مـنـ اـنـ يـكـوـنـ زـمـانـيـاـ وـلـيـسـ فـيـ المـقـامـ إـلـاـ الزـمـانـ ، لـكـنـهـ فـيـ حـكـمـ الشـكـ فيـ الرـافـعـ عـرـفـاـ ، فـيـجـرـيـ فـيـهـ الاستـصـحـابـ .

فتـحـصـلـ مـاـ ذـكـرـاـ أـنـ مرـادـ الشـيـخـ (رهـ) مـنـ المقـضـيـ كـوـنـ الشـيـءـ ذـاـ استـعـدادـ للـبـقـاءـ مـاـ لـمـ يـطـرـأـ رـافـعـ لـهـ مـنـ الـاـنـقلـابـاتـ الـكـوـنـيـةـ مـنـ الـوـجـودـ إـلـىـ الـعـدـمـ أوـ الـعـكـسـ ، فـكـلـاـ شـكـ فيـ بـقـاءـ شـيـءـ لـاحـمـالـ طـرـوـشـ هـذـهـ الـاـنـقلـابـاتـ ، فـهـوـ شـكـ فيـ الرـافـعـ ، وـكـلـاـ شـكـ فـيـهـ مـعـ الـعـلـمـ بـعـدـ طـرـوـشـ شـيـءـ مـنـ الـأـشـيـاءـ ، فـهـوـ شـكـ فيـ المقـضـيـ ، فـسـأـلـةـ اـنـقـاضـ الـتـيـمـ بـوـجـدـانـ الـمـاءـ فـيـ أـنـنـاءـ الـصـلـاـةـ مـنـ مـوـارـدـ الشـكـ فيـ الرـافـعـ ، فـانـ الـطـهـارـةـ مـنـ الـحـدـثـ

التي تتحقق بالتي تم باقية مالم يطأ وجدان الماء . هذا تمام الكلام في المقام الأول ، وهو تعين مراد الشیخ (ره) من المقضی .

الكلام في المقام الثاني ، وهو ذكر الدليل لتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع في حجية الاستصحاب . فنقول : الوجه — في هذا التفصيل على ما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ (ره) كما فهمه صاحب الكفاية وغيره — أن المراد من اليقين في قوله ﴿ع﴾ : لا تنقض اليقين بالشك هو المتيقن ، في مورد يكون المتيقن مما له دوام في نفسه يكون أمراً مبرماً مستحکماً ويصح إسناد النقض إليه ، وفي مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح إسناد النقض إليه ، لأن النقض حلّ شيء مبرم مستحکم ، كما في قوله تعالى : ﴿كَاتِي نَفَضَتْ غُزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَثَانَا﴾ فلا يكون مشمولاً لقوله ﴿ع﴾ : لا تنقض اليقين بالشك .

ويرد عليه ما في السكفية من أنه لا وجه لارتكاب الجائز بارادة المتيقن من لفظ الميدين مع صحة ارادة نفس اليقين وصحة اسناد النقض اليه به من الابرام والاستحکام، ولكن يمكن ان يكون مراد الشیخ (ره) ما نذكره — وان كان ظاهر عبارته قاصراً عنه — وهو أن المراد من لفظ اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن ، لما فيه من الابرام والاستحکام كافي السكفية ، فان اليقين بمعنى الثابت من اليقين يعني الثبوت ، فيصبح إسناد النقض اليه دون العلم والقطع ، وإن كان الجميع حاكياً عن شيء واحد وهو الصورة الحاصلة من الشيء في النفس ، إلا أن العلم يطلق باعتبار اكتشاف هذا الشيء في قبال الجهل ، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد والحيرة ، والميدين يطلق باعتبار كون هذا الاكتشاف له الثبات والدوم بعد مالم يكن بهذه المرتبة . ولعله لما ذكرنا لا يطلق القاطع والمتيقن عليه تعالى لاستحالة الحيرة وعدم ثبات الاكتشاف في حقه تعالى . ويطلق عليه العالم لكون الأشياء منكشفة لديه ، فالمراد من اليقين هو

نفسه لا المتيقن إلا أن اسناد النقض إلى اليقين ليس باعتبار صفة اليقين ولا باعتبار الآثار المتربة على نفس اليقين .

﴿ أما الأول ﴾ فلأن اليقين من الصفات الخارجية وقد انقض بنفس الشك إن أخذ متعلقه مجردًا عن الزمان ، ولا يمكن نقضه إن أخذ مقيداً بالزمان ، فإذاً إذا علمنا بعده زيد يوم الجمعة مثلاً ثم شككنا في بقائياً يوم السبت ، فإن أخذ اليقين بعده زيد مجردًا عن التقييد بيوم الجمعة ، فقد انقض هذا اليقين بالشك ، فلامعنى لانه عنه ، وإن أخذ مقيداً بيوم الجمعة فهو باقي ، فطلب عدم نقضه طلب للاحاصل :

﴿ وأما الثاني ﴾ فلعدم ترتيب حكم شرعي على وصف اليقين من حيث هو ، ولو فرض فهو يقين موضوعي خارج من مورد أخبار الاستصحاب ، إذ من العلوم أن موردها القطع الطريقي ، لعدم ترتيب الحكم — المأذوذ في موضوعه صفة اليقين — على الشك قطعاً ، فلا بد من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار المتيقن والجري العملي بمقتضاه ، على ما تقدم في أول بحث القطع من أنه بنفسه طريق إلى المتيقن وموجب للجري العملي وترتيب آثار المتيقن ، فيكون رفع اليد عن ترتيب الآثار على المتيقن نقضاً لليقين ، وقد نهى الشارع عنه . هذا فيما إذا كان المتيقن مما له الدوام والثبات في نفسه ولا إرافع ، وأما إذا لم يكن المتيقن بنفسه مقتضياً للجري العملي لاحمال كونه محدوداً بزمان معين ، فلا يكون عدم ترتيب الآثار عليه نقضاً لليقين ، فلا يشمله قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك . هذا هو الوجه في التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع .

وقد يقال في المقام — ردًا على الشيخ (ره) في التفصيل المذكور — : إن دليل الاستصحاب غير منحصر في الأخبار المشتملة على لفظ النقض حتى يختص بالشك

في الرافع ، بل هناك خبران آخران لا يشتملان على لفظ النقض ، فيعما موارد الشك في المقتضي أيضاً : **﴿الأول﴾** رواية عبد الله بن سنان الواردية في من يغير ثوبه المذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الحنizer ، قال : «فهل على أن أغسله ؟ فقال (ع) : لا ، لأنك أعرته إياه وهو ظاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه» **﴿الثاني﴾** خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام **﴿من كان على يقين فشك فلি�مض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك﴾** .

والجواب عنها واضح ، **(أما الأول)** فورده هو الشك في الرافع ، لأن الطهارة مما له دوام في نفسه لولا الرافع ، فلا وجه للتعدي عنه إلى الشك في المقتضي . وأما التعدي عن خصوصية التوب إلى غيره وعن خصوصية الذي إلىنجاسة أخرى وعن خصوصية الطهارة المتيقنة إلى غيرها ، فاما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم ، ولكن التعدي — عن الشك في الرافع إلى الشك في المقتضي يكوت بلا دليل . و **﴿اما الثاني﴾** فيه الأمر بالأمساء وهو مساوق للنهي عن النقض ، لأن الأمساء هو الجري فيما له ثبات ودوام ، ويشهد له ما في ذيل الخبر من أن اليقين لا يدفع بالشك ، لأن الدفع إنما يكون في شيء يكون له الاقتضاء . هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقرير مراد الشيخ (ره) ، وللناظر فيه مجال واسع ، تارة بالنقض وأخرى بالحل .

أما النقض فبامور : **﴿الأول﴾** استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي فإن الشيخ قائل به ، بل ادعى عليه الاجماع حتى من المنكرين لحجية الاستصحاب ، بل هومن ضرورة الدين على ماذ كره المحدث الاسترابادي ، مع أن الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي ، لأنه لم يحرز فيه من الاول جعل الحكم مستمراً أو محدوداً إلى غاية ، فإن النسخ في الحقيقة انتهاء أمد الحكم ، وإلا لزم البداء المستهيل في حقه تعالى .

﴿ الثاني ﴾ الاستصحاب في الموضوعات ، فإنه قائل به مفصلاً بين الشك في المقتضي والشك في الرافع كذا ذكره في أول تنبیهات الاستصحاب . ومثل الشك في الرافع بالشك في كون الحدث أكبر أو أصغر ، فتوضاً فيكون الشك شكًا في الرافع ، فيجري استصحاب الحدث . ومثل الشك في المقتضي بالشك في كون حيوان من جنس الحيوان الفلاني الذي يعيش خمسين سنة أو من جنس الحيوان الفلاني الذي يموت بعد ثلاثة أيام مثلاً ، مع أنه يلزم من تفصيله عدم حجية الاستصحاب في الموضوعات كحياة زيد وعدها عمر و مثلاً ، فإن إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية مما لا سبيل لنا إليه ، وإن اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاوه من استعداد الجنس البعيد أو القريب ، فتكون أنواعه مختلفة الاستعداد ، وكيف يمكن احراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً ؟ وإن اخذ من الصنف فأفراده مختلفة باعتبار الأمرحلة والأمكانة وسائر جهات الاختلاف ، فيلزم الهرج والمرج . وهذا هو الاشكال الذي أورده على الحقق القمي بعينه ، وحاصله عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكًا في المقتضي ، لعدم احراز الاستعداد فيها .

﴿ الثالث ﴾ استصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبيهة الموضوعية ، كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس ، فإن الشك فيه من قبل الشك في المقتضي ، لأن الشك — في ظهور هلال شوال في الحقيقة — شكٌ في أن شهر رمضان كان تسعه وعشرين يوماً أولاً ، فلم يحرز المقتضي من أول الأمر ، وكذلك الشك في طلوع الشمس شك في أن ما بين الطلوعين ساعة ونصف حتى تتحقق المقتضي بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضي مع أن الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه ، بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بناءً على دلالة قوله ﴿ ع ﴾ : « صُم للرؤبة وأفطر

لرؤيه » على الاستصحاب .

واما الحال ، فيبانه إن لوحظ متعلق اليقين والشك بالنظر الذي ، فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرافع ، لأن متعلق اليقين إنما هو حدوث الشيء والشكوك هو بقاوه ، لأنه مع وحدة زمان المتيقن والشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين ، إلا بنحو الشك الساري الذي هو خارج عن محل الكلام ، وبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك ، وفي مثل الملكية — وغيرها من أمثلة الشك في الرافع — متعلق اليقين هو حدوث الملكية ، ولا يقين بيقاعها بعد رجوع أحد المتباعين في المعاطة ، فعدم ترتيب آثار الملكية — بعد رجوع أحدهما — لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، وهكذا سائر أمثلة الشك في الرافع .

وإن لوحظ متعلق اليقين والشك بالنظر المسامحي العرفي والغاء خصوصية الزمان بالبعد الشرعي على ما أشرنا إليه سابقاً من أن تطبيق نقض اليقين بالشك — على مورد الاستصحاب — إنما هو بالبعد الشرعي ، وإن كان أصل القاعدة من ارتكازيات العقلاه ، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضي ، فإن خيار الغبن كان متيناً حين ظهور الغبن وهو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصية ، فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشك نقض لليقين بالشك . وحيث إن الصحيح هو الثاني لأن متعلق اليقين والشك ملحوظ بنظر العرف ، والخصوصية من حيث الزمان ملغاة بالبعد الشرعي ، فتستفاد من قوله ﴿ع﴾ : لا تنتقض اليقين بالشك حجيحة الاستصحاب مطلقاً ، بلا فرق بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرافع . هذا ملخص الكلام في التفصيل الأول الذي اختاره الشيخ ﴿ره﴾ تبعاً للمحقق الحواساري ﴿ره﴾ .

واما التفصيل الثاني الذي تفرد به الشيخ (ره)، فهو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة والاجماع، والحكم الثابت بالدليل العقلي، فانكر حجية الاستصحاب في الثاني . والوجه — في هذا التفصيل على ما ذكره الشيخ (ره) بتوضيح منا — أنه لا بد في جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع في القضيتين ، فإنه لو لا اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، لا يصدق نقض اليقين بالشك ، وحيث إنه مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته وعدم عروض التغير فيه أصلاً لا يمكن عروض الشك في الحكم ، فلا بد من حدوث تغير مابحית يوجب الشك في الحكم ، فإنه مع بقاء التغير — في الماء المتتجسس بالتغيير وعدم حدوث شيء يتحمل كونه مطهراً له كتميمه كذا — لا يمكن الشك في طهارته ، وهذا التغير الذي أوجب الشك في الحكم « تارة » يجب تعدد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ، فلا يجري الاستصحاب فيه ، و (أخرى) لا يوجبه ، فلامانع من جريانه ، فإن كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعي ، فالمراجع — في اتحاد الموضوع في القضيتين وصدق نقض اليقين بالشك — هو العرف . وفي مورد حكم العرف بتعدد الموضوع لا يصدق نقض اليقين بالشك ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه ، وفي مورد حكم العرف بوحدة الموضوع في القضيتين وصدق النقض يجري فيه الاستصحاب ، ونظر العرف في ذلك مختلف : فربما يحکم بكون وصف تمام الموضوع لاحکم وإن لم يوجد في الخارج إلا في الموصوف ، فبعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب ، كافى العدالة التي هي الموضوع لقبول الشهادة ، والاجتہاد الذي هو الموضوع لحواز التقليد ، فلو كان زيد عادلاً ثم صار فاسقاً لا يمكن جريان الاستصحاب في قبول شهادته ، لأن العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهادة ، والفسق موضوع آخر في نظرهم ، فعدم ترتيب هذا الأمر — أي قبول الشهادة — لا يكون نقضاً لاليقين بالشك ، وكذا الاجتہاد بالنسبة

إلى جواز التقليد ، فالوصف تمام الموضع للحكم في نظر العرف وإن لم يوجد في الخارج إلا متعلقاً بموصوف .

و **﴿إن شئت قلت﴾** إن الوصف بالنسبة إلى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطة في العروض ، وفي الحقيقة نفس الوصف موضوع للحكم ، ولاجله يعرض الحكم للموصوف بالعرض . وقد يحكم العرف بأن الوصف دخيل في ثبوت الحكم للموصوف ويكون الموصوف هو الموضوع فالوصف من قبيل الواسطة في الثبوت كالتغير للماء ، فإنه واسطة لثبوت التجاوز للماء والموضوع هو الماء لا التغير ، فإنه يقال في العرف إن الماء تتجدد تتجدد ، ولا يقال إن التغير تتجدد . وفي مثل ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيحكم بتجدد الماء بعد زوال التغير . وقد يشك في كون الوصف من القسم الأول لثلا يجري الاستصحاب أو من القسم الثاني لمجرد الاستصحاب ، كافي المسافر الذي كان مسافراً في أول الوقت وبلغ إلى وطنه آخره ، فمع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقام نشك في أن الواجب عليه التمام أو القصر ، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضع لوجوب القصر ، فلا يجري الاستصحاب ، وكونه من قبيل الواسطة في الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه . وفي مثل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب أيضاً ، لعدم إحراز صدق المقص فيه ، فيكون المشك بقوله **﴿ع﴾** : لا تنقض اليقين بالشك — تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقة . هذا كما فيما إذا ثبت الحكم بالدليل الشرعي .

وأما إذا ثبت الحكم بالدليل العقلي والعقل لا يحكم بحكم للموضع المهمل ، لأن الاهمال في مقام الثبوت لا يتصور من الحكم ، فلا بد في حكم العقل من إدراك الموضوع بجميع قيوده ، فلا يحكم العقل بحكم إلا للموضع المقيد بقيود لها دخل في الحكم ، فمع عدم انتقاء شيء من هذه القيود لا يمكن الشك في الحكم ،

ومع انتفاء أحددها ينتفي الحكم العقلي يقيناً . والمفروض أن الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة ، فبان انتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لامحالة ، فلا يبقى لنا شك في بقاء الحكم الشرعي حتى نرجع إلى الاستصحاب ، بل هو مقطوع العدم . نعم يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود يجعل جديداً من الشارع ، لكنه شك في حدوث الحكم لافي بقائه ، ومبرى الاستصحاب إنما هو الشك في البقاء لا الشك في الحدوث ، وجريان الاستصحاب — في الحكم الشرعي الأعم من الحادث والباقي — متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي الذي لا نقول به . هذا توضيح مرام الشيخ في هذا التفصيل .

فتحصل أن إنكاره جريان الاستصحاب في الحكم الثابت بالدليل العقلي مبين على مقدمتين : « الأولى » أن الأهل في حكم العقل لا يتصور ، و « الثانية » أن حكم الشارع تابع له وينتفي بانتفائه . وقد أورد المحقق النائيني (ره) عليه في المقدمة الأولى مرأة ، وفي المقدمة الثانية أخرى ، واكتفى صاحب السكافية (ره) بالارتفاع على الثانية . أما إشكاله على المقدمة الأولى فهو أن حكم العقل على قسمين : « الأول » أن يحكم على نحو القضية الشرطية ذات مفهوم ، بان يحكم بثبوت الحكم للموضوع مع وجود القيد ، وبعدمه مع انتفاء القيد . و « الثاني » أن يحكم بحكم موضوع من باب القدر المتيقن فليس له مفهوم حينئذ ، فيحكم بثبوت حكم موضوع مع اجتماع قيوده ، ولا يحكم بعدم الحكم مع انتفاء أحددها ، لاحمال بقاء المالك ، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الإثبات لادرأه وجود المالك ، إنما الأهل بحسب مقام الثبوت لعدم احاطته بجميع ماله دخل في الحكم ، خيث لا يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء أحد القيود ، يحتمل بقاء الحكم الشرعي ، فيكون مورداً لجريان

الاستصحاب . هذا ملخص الاشكال على المقدمة الاولى .

أقول : إن كان مراد الشيخ (ره) — من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي — حكم العقل بوجود الملاك ، لأن كان مراده ان العقل اذا حكم بوجود الملاك في موضوع — أي المصلحة الملزمة غير المزاحمة بشيء من الموانع ، أو المفسدة كذلك — فلما حالت يترب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدلية : من تبعية الأحكام المصالح والمفاسد في متعلقاتها ، وبعد إدراك العقل وجود الملاك يترتب الحكم الشرعي ، لكون الصغرى وجدانية والكبرى برهانية ، فيقال هذا الشيء مما له المصلحة الملزمة ، وكلما كان كذلك فهو واجب . فما أورده الحقائق النائية (ره) عليه حق لامجال لانكاره ، لامكان أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن ، وبعد انتفاء أحد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم ، لاحتمال بقاء الملاك ، فيكون مورداً للاستصحاب ، إلا أن هذا مجرد فرض ، لأن لم نجد إلى الآن مورداً حكم فيه العقل بوجود الملاك ، وأنى للعقل هذا الادراك . وقد ذكرنا في بحث القطع أن الأخبار — الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقل وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال — ناظرة إلى هذا المعنى ، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك ، وإن كان الحكم الشرعي مترباً لا محالة لو فرض القطع بوجود الملاك بادراك العقل ، لكنه مجرد فرض كما ذكرنا . وإن كان مراد الشيخ (ره) من الحكم العقلي المستكشف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن أو القبح على ما هو محل الخلاف ، فذهب الاشاعرة إلى أن الحسن والقبح بيد الشارع ، فما حسنه فهو حسن ، وما قبّحه فهو قبيح ، ولا سبيل للعقل إلى ادراك الحسن والقبح أبداً ، وذهب أهل الحق والمعزلة إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح ، فيرى الظاهر قبيحاً ولم يكن شرعاً والعدل حسيناً كذلك حتى بالنسبة إلى افعال الله سبحانه وتعالى

فيرى العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى وأن العدل حسن لا يتركه ، فـكما أن العقل يدرك الواقعيات ويسمى عند أهل المـعقول بالعقل النـظري ، فـكذلك يدرك ما يتعلـق بالنـظام من قـبـحـ الـظـلـمـ وـحـسـنـ الـعـدـلـ وـيـسـمـيـ بـالـعـقـلـ الـعـمـلـيـ . فلا يـرـدـ عـلـيـهـ اـشـكـالـ المـحـقـقـ النـائـيـ ، لأن حـكـمـ العـقـلـ بـالـجـسـنـ أوـ القـبـحـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـهـمـلاـ ، فـانـ العـقـلـ لـاـ يـحـكـمـ بـجـسـنـ شـيـءـ ، إـلـاـ مـعـ تـشـيـخـهـ بـجـمـيـعـ قـيـودـهـ ، وـكـذـلـكـ القـبـحـ . والظـاهـرـ أـنـ مـرـادـ الشـيـخـ « رـهـ » هوـ الثـانـيـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ فـيـ تـنـيـهـاتـ الـاسـتـصـحـابـ ، فـلاـ يـرـدـ عـلـيـهـ مـاـ ذـكـرـهـ الـحـقـقـ النـائـيـ (رـهـ) .

وـأـمـاـ الاـشـكـالـ عـلـىـ الـمـقـدـمـةـ الثـانـيـةـ ، فـيـانـهـ — عـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ وـالـمـحـقـقـ النـائـيـ — أـنـ لـوـ سـلـمـ إـدـرـاكـ العـقـلـ مـلـاـكـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ بـحـيـثـ يـكـونـ حـكـمـ بـوـجـودـ الـمـلـاـكـ دـائـرـاـ مـدارـ جـمـيـعـ الـقـيـودـ وـيـنـتـيـ بـأـنـفـاءـ أـحـدـهـ ، لـاـ يـلـزـمـ مـنـ اـنـفـاءـ الـحـكـمـ الـعـقـلـيـ اـنـفـاءـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ ، لـامـكـانـ بـقـاءـ مـلـاـكـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ فـيـ الـوـاقـعـ ، فـانـ اـنـفـاءـ مـاـ يـرـاهـ العـقـلـ مـلـاـكـاـ لـلـحـكـمـ الـشـرـعـيـ لـاـ يـجـبـ اـنـفـاءـ الـمـلـاـكـ الـوـاقـعـيـ لـهـ .

وـبـعبـارـةـ أـخـرـىـ الـمـلـازـمـ بـيـنـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ وـالـحـكـمـ الـعـقـلـيـ إـنـاـ هـيـ بـحـسـبـ مقـامـ الـإـثـبـاتـ دـوـنـ مقـامـ الشـبـوتـ ، لأنـ العـقـلـ كـافـشـ عنـ وـجـودـ الـمـلـاـكـ لـلـحـكـمـ الـشـرـعـيـ ، وـبـعـدـ اـنـفـاءـ حـكـمـ العـقـلـ بـأـنـفـاءـ بـعـضـ الـقـيـودـ تـرـقـعـ كـاـشـفـيـةـ الـعـقـلـ ، وـيـحـتـمـلـ بـقـاءـ الـمـلـاـكـ الـوـاقـعـيـ لـلـحـكـمـ الـشـرـعـيـ ، لأنـ الشـرـعـ قدـ حـكـمـ بـاـمـورـ كـثـيرـةـ لـاـ يـدـرـكـ العـقـلـ مـلـاـكـهاـ أـصـلـاـ ، كـتـقـيلـ حـجـرـ الـأـسـوـدـ ، وـحـرـمـةـ الـإـرـتـامـ فـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ ، وـغـيـرـهـاـ منـ التـعـبـيدـيـاتـ . مضـافـاـ إـلـىـ مـاـ فـيـ الـكـفـاـيـةـ مـنـ أـنـهـ لـوـ سـلـمـنـاـ — اـنـفـاءـ الـمـلـاـكـ الـوـاقـعـيـ الـذـيـ أـدـرـكـهـ العـقـلـ — يـحـتـمـلـ بـقـاءـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ ، لـاحـتمـالـ وـجـودـ مـلـاـكـ آخـرـ لـنـفـسـ هـذـاـ الـحـكـمـ ، فـتـنـجـرـيـ الـاسـتـصـحـابـ فـيـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ الشـخـصـيـ لـاـ فيـ الـمـلـاـكـ حـتـىـ يـكـونـ مـنـ قـبـيلـ الـقـسـمـ الثـالـثـ مـنـ اـسـتـصـحـابـ الـكـلـيـ . وـهـذـاـ الاـشـكـالـ لـاـ دـافـعـ لـهـ .

وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل الشرعي أو الدليل العقلي .

ثم إنه ذكر الشيخ (ره) أنه إذا أشتبه موضوع حكم العقل وشك في بقاءه : كما إذا شك في بقاء الأضرار في السبم الذي حكم العقل بقبح شربه يجري استصحاب الضرر ، ويحصل منه الظن بالضرر ، فيحكم بالحرمة الشرعية .

وفيه أولاً عدم إفاده الاستصحاب الظن بالضرر لاشخصياً — كما اعترف هو به — ولا نوعياً . وثانياً أن الحرمة الشرعية ليست منوطة بالظن بالضرر ، بل بخوف الضرر ، وهو ينطبق على مجرد الشك والاحتمال العقلاً . هذا في الضرر . وأما غيره فإذا شك في بقاء موضوع حكم العقل : كما إذا حكم العقل بحسن إكرام العالم العادل مثلاً ، وحكم الشرع بوجوب إكرامه بقاعدة الملازمة ، وكان زيد عالماً عادلاً ثم شككتنا في بقاء عدالته ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب والحكم بعدالته بالبعد الشرعي فيحكم بوجوب إكرامه .

التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب هو التفصيل بين الأحكام الكلية الاطهية وغيرها من الأحكام الجزئية والمواضيعات الخارجية ، وهو الذي اختاره الفاضل النراقي في المستند ، فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية معمولة في الشبهات الموضوعية ، نظير قاعدة الفراغ والتجاوز وغيرها من القواعد الفقهية . وهذا هو الصحيح ، وليس الوجه فيه قصور دلالة الصحيحة وغيرها من الروايات ، لأن عموم التعليل في الصحيحة والطلاق في غيرها شامل للشبهات الحكمية والموضوعية ، واحتصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجب رفع الميد عن عموم التعليل ، بل الوجه في هذا التفصيل أن الاستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائمًا .

بيانه : أن الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم

يُكَلِّمُ المَجْعُولَ فَعْلِيًّا ، لِعدَمِ تَحْقِيقِ مَوْضِعِهِ فِي الْخَارِجِ ، كَمَا إِذَا عَلِمْنَا بِجَعْلِ الشَّارِعِ
الْفَاصِلِ فِي الشَّرِيعَةِ الْمَقْدِسَةِ وَلَوْمَ يَكْنِي الْحُكْمَ بِهِ فَعْلِيًّا لِعدَمِ تَحْقِيقِ الْقَتْلِ ، ثُمَّ شَكَّكَنَا
فِي بَقَاءِ هَذَا الْجَعْلِ ، فَيَجْرِي اسْتِصْحَابُ بَقَاءِ الْجَعْلِ وَيُسَمَّى بِاسْتِصْحَابِ عَدَمِ النَّسْخِ .
وَهَذَا الْاسْتِصْحَابُ خَارِجٌ عَنْ مَحْلِ الْكَلَامِ . إِطْلَاقُ قَوْلِهِ (ع) : — « حَلَالٌ
مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » — يَعْنِينَا
عَنْ هَذَا الْاسْتِصْحَابِ . وَ(أَخْرَى) يَكُونُ الشَّكُّ رَاجِعًا إِلَى الْمَجْعُولِ بَعْدَ فَعْلِيَّتِهِ بِتَحْقِيقِهِ
مَوْضِعِهِ فِي الْخَارِجِ ، كَالشَّكُّ فِي حِرْمَةِ وَطَهِ الْمَرْأَةِ بَعْدَ انْقِطَاعِ الدَّمِ قَبْلَ الْاغْتِسَالِ .
وَالشَّكُّ فِي الْمَجْعُولِ مَرْجِعُهُ إِلَى أَحَدِ أَمْرِيْنِ لَا تَأْتِي لَهُمَا ، لِأَنَّ الشَّكُّ فِي بَقَاءِ
الْمَجْعُولِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ الشَّكِّ فِي دَائِرَةِ الْمَجْعُولِ سَعَةً وَضِيقَةً مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ ،
كَمَا إِذَا شَكَّكَنَا فِي أَنَّ الْمَجْعُولَ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ هُلْ هُوَ حِرْمَةٌ وَطَهٌ الْحَائِضِ حِينَ
وَجُودِ الدَّمِ فَقْطَ ، أَوْ إِلَى حِينِ الْاغْتِسَالِ ؟ وَالشَّكُّ فِي سَعَةِ الْمَجْعُولِ وَضِيقِهِ يَسْتَلزمُ
الشَّكُّ فِي الْمَوْضِعِ لَا مَحَالَةً ، فَإِنَّا لَا نَدْرِي أَنَّ الْمَوْضِعَ لِلْحِرْمَةِ هُلْ هُوَ وَطَهٌ وَاجِدٌ
الدَّمِ أَوْ الْمَحْدُثُ بِحَدِيثِ الْحِيْضِ ؟ وَيَعْبُرُ عَنْ هَذَا الشَّكِّ بِالشَّبَهَةِ الْحَكِيمَةِ . إِمَّا أَنْ يَكُونَ
الشَّكُّ لِأَجْلِ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَحْدُودِ الْمَجْعُولِ سَعَةً وَضِيقَةً مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ ،
فَيَكُونُ الشَّكُّ فِي الْأَنْطِبَاقِ ، كَمَا إِذَا شَكَّكَنَا فِي انْقِطَاعِ الدَّمِ بَعْدَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ حِرْمَةِ
الْوَطَهِ بَعْدَ الْانْقِطَاعِ وَلَوْ قَبْلَ الْاغْتِسَالِ . وَيَعْبُرُ عَنْ هَذَا الشَّكِّ بِالشَّبَهَةِ الْمَوْضِعِيَّةِ .
وَجْرِيَانُ الْاسْتِصْحَابِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَوْضِعِيَّةِ مَا لَا إِشْكَالٌ فِيهِ وَلَا كَلَامٌ ، كَمَا هُوَ مُورِدُ
الصَّحِيحَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ النَّصوصِ .

وَمَا الشَّبَهَاتُ الْحَكِيمَةُ : فَإِنْ كَانَ الزَّمَانُ مُفْرِدًا لِلْمَوْضِعِ وَكَانَ الْحُكْمُ اِنْحِلَالِيًّا
كِحْرَمَةٌ وَطَهٌ الْحَائِضِ مثلاً ، فَإِنَّ لِلْوَطَهِ افْرَادًا كَثِيرَةً بِحَسْبِ امْتِدَادِ الزَّمَانِ مِنْ أَوْلِ
الْحِيْضِ إِلَى آخِرِهِ ، وَيَنْحِلُ التَّكْلِيفُ وَهُوَ حِرْمَةٌ وَطَهٌ الْحَائِضِ إِلَى حِرْمَةِ امْرُورِ

متعددة ، وهي افراد الوطن الطولية بحسب امتداد الزمان . فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، لأن هذا الفرد من الوطن وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من أول الأمر حتى تستصحب بقاءها . نعم الافراد الآخر كانت متيقنة الحرمة ، وهي الافراد المفترضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم ، وهذه الافراد قد مضى زمانها إما مع الامثال أو مع العصياني ، فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر ، وإن لم يكن الزمان مفرداً ولم يكن الحكم أخلاطياً ، كنجاسة الماء القليل المتمم كراً ، فإن الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف ، ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال ، ومن هذا القبيل الملكية والزوجية ، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً ، لا بتلائه بالمعارض ، لأنه إذا شكركتنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجهول ويقين متعلق بالجعل ، فالانظر إلى المجهول يجري استصحاب النجاسة ، لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة ، لكونه أيضاً متيقناً ، وذلك ليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التتميم ، والقدر المتيقن أنها هو جعلها لقليل غير التتميم . أما جعلها مطلقاً حتى للقليل التتميم فهو مشكوك فيه ، فنستصحب عدمه ، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً ، ونجري الأصل في الأكثر لكونه مشكوك فيه ، فتفع المعاشرة بين استصحاب بقاء المجهول واستصحاب عدم الجعل ، وكذا الملكية والزوجية ، ونحوهما ، فإذا شكركتنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتباعين في المعاطاة : فباعتبار المجهول وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية ، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية ، لتأميم الأركان فيها على النحو الذي ذكرناه .

وظهر بما ذكرنا من تقرير المعارضة أنه لا يزد على الفاضل النراقي ما ذكر في الكفاية من أنه نظر تارة إلى المساحة العرفية فاجرى استصحاب الوجود، و أخرى إلى الدقة العقلية فاجرى استصحاب عدم ، لكون الماء غير المتمم غير الماء التم بالدقة العقلية . فاعتراض عليه بأن المرجع في وحدة الموضوع و تعدده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً ، والكثرة والقلة من الحالات ، فلا مجال لأنكار استصحاب النجاسة . هذا وأنت ترى أن المعارضة المذكورة لا تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقيق ، بل بعد النباء على المساحة والقول بوحدة الموضوع يجري استصحاب بقاء النجاسة واستصحاب عدم جعل النجاسة بالنسبة إلى حال الكثرة ، لكون المتيقن هو جعل النجاسة لما لم يتم ، فتفع المعارضة بين الاستصحابين معأخذ الموضوع أمراً عرفيّاً .

وظهر بما ذكرنا أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ (ره) على الفاضل النراقي بما حاصله : أن الزمان إن كان مفرداً فلا يجري استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع ويجري استصحاب عدم ، وأن لم يكن الزمان مفرداً فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجري استصحاب عدم ، فلا معارضة بين الاستصحابين أصلاً . وذلك ، لما قد أوضحتناه من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع . فيقال : إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقائه فيجري استصحاب بقائه ، ويقال أيضاً : إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامتنقاً ولا مقيداً بحال ، والمتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبيقي جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل ، فتفع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع . وما ذكرناه عين ما ذكره الشيخ (ره) من الوجه لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية إذا كان الشك من ناحية المفهوم ، كما إذا قال المولى : أكرم العلامة

وكان زيد عالماً فزالت عنه ملائكة العلم ، وشككنا في وجوب إكرامه من جهة الشك في شمول مفهوم العالم الممنصبي عنـه المبدأ واحتضانه بالمتابس ، فليس في المقام شك في شيء من الأمور الخارجية ، بل الشك إنما هو في جعل الشارع سعةً وضيقاً ، فيجري التعارض بين الاستصحابيين على النحو الذي ذكرناه حرفأ بحرف .

فتلخص ما ذكرنا أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية ، بخلاف الشبهات الموضوعية ، لعدم الشك فيها في الجعل . وإنما الشك في بقاء الموضوع الخارجي ، فيجري الاستصحاب فيها بلا معارض ، مثلاً إذا شككنا في تحقق النوم بعد اليقين بالوضوء ، فلا شك لنا في الجعل ولا في مقدار سعة المعمول ، لأننا نعلم أن المعمول هو حصول الطهارة بالوضوء إلى زمان طرو الحدث ، وإنما الشك في حدوث النوم في الخارج ، فيجري استصحاب عدمه بلا معارض .

بقي الكلام في الأشكالات التي ذكروها في المقام :

﴿الأول﴾ ما أورد الفاضل التراقي على نفسه ، وهو أنه يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، لقوله (ع) : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » فإن الفاء يدل على التعقيب واتصال الشك باليقين ، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الجعل ، لأن الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم متصل باليقين بحرمة الوطء لا باليقين بعدم حرمتة ، لأن اليقين بعد الحرمة قد انقضى باليقين بحرمة ، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع . وأجاب عنه بأن اليقين بعدم الحرمة — بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع — لم ينقض باليقين بالحرمة ، نعم اليقين بعدم الحرمة — بالنسبة إلى زمان وجود الدم — قد انقضى باليقين بالحرمة . وأما اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع ، فهو باقي بحاله حتى بعد اليقين بالحرمة حال رؤية الدم ، فالشك في الحرمة متصل باليقين بعدم

الحرمة ، فلامانع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة الى ما بعد الانقطاع .
واعتراض عليه المحقق النائي (ره) بأنه لا يعتبر اتصال زمان الشك باليقين وإنما يعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن ، وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك فيه متصلاً بالمتيقن ، لفصل المتيقن الآخر بينهما ، فان المتيقن الأول هو عدم الحرمة ، والمتيقن الثاني هو الحرمة ، والمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني دون الأول ، فيجري الاستصحاب في الحرمة دون عدمها ، نظيرما اذا علمنا بعدم نجاسة شيء ثم علمنا بنجاسته ثم شككتنا في نجاسته ، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة ، لأن اتصال زمان المشكوك فيه عن المتيقن ويجري استصحاب النجاسة بلا معارض .

أقول : أما ما ذكره من جهة الكبرى وهو عدم اعتبار اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه ، فهو حق كذا ذكره ، فانا لو علمنا بعدالة زيد مثلاً ثم غفلنا عنها يوماً أو أزيد ، ثم شككتنا في بقائياً ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب مع عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بل يمكن جريان الاستصحاب مع وحدة زمان الشك واليقين على ماذ ذكرنا سابقاً في بيان الفرق بين موارد الاستصحاب وقواعد اليقين ، فالمعتبر هو اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن لا اتصال زمان الشك باليقين ،

واما ما ذكره من حيث الصغرى ، فيرد عليه أن زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن في المقام ، لأن لنا شكاً وبيقين ، والمشكوك فيه متصل بكل المتيقنين لا بأحد هما فقط ، لأن اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان واحد ، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان ، وبيقين بالحرمة حال رؤية الدم ، وشك في الحرمة بعد الانقطاع ، ومن المعلوم أن اليقين بالحرمة حال رؤية الدم لا يجب تفاصيل اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع . وهذا هو مراد الفاضل التراقي بقوله : إن اليقين بعدم الحرمة لم ينتقض باليقين بالحرمة .

﴿ الثاني ﴾ أن استصحاب عدم الجعل معارض بمنتهى في رتبته ، فإن استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض باستصحاب عدم جعل الحلية ، لوجود العلم الاجمالي يجعل أحدهما في الشرعية المقدسة فيقي استصحاب بقاء الجمول وهي الحرمة بلا معارض .

ويكفي الجواب عنه بوجوه : ﴿ الوجه الأول ﴾ أنه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية ، لأن الحلية والرخصة كانت متيقنة متحققة في صدر الاسلام ، والاحكام الازامية قد شرعت على التدريج ، فجميع الاشياء كان على الاباحة بمعنى الترخيص والامضاء كما يدل عليه قوله (ع) : « اسكتوا عما سكت الله » وقوله (ع) : « كلما حجب الله عالمه عن العباد فهو موضوع عنهم » نعم بعض الاحكام الذي شرع لحفظ النظام كحرمة قتل النفس ، وحرمة أكل أموال الناس ، وحرمة الزنا ، وغيرها من الاحكام النظامية غير مختص بشرعية دون شرعيه . وقد ورد في بعض النصوص أن الجمر مما حرمت في جميع الشرائع . والحاصل أن وطه الحائض مثلاً كان قبل نزول الآية الشريفه « فاقترنوا النساء في المحيض » من خصائصه ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أنه لا معارضة بين استصحاب عدم جعل الحلية واستصحاب عدم جعل الحرمة لامكان التبعيد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلاً لا جعل الحرمة ولا جعل الحلية ، وذلك ، لما مرّ غير مرّة ويأتي في أواخر الاستصحاب انشاء الله تعالى من أن قوام التعارض بين الأصلين باحد أمرین على سبيل من الخلو ، وربما يجتمعان : ﴿ أحدهما ﴾ أن يكون التنافي بين مفad الأصلين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم الخلافة القطعية العممية ، كما اذا كان مدلول أحد الأصلين الاباحة ومدلول الآخر الحرمة ، أو كان مدلول أحدهما الاباحة ومدلول الآخر عدمها ، فلا يصح التبعيد

بالمتتفقين فيقع التعارض بينها و يتوقفان ، لعدم امكان شمول دليل الحجية لـ كلٍّ منها ، و شموله لأحدٍ منها ترجيح بلا مرجع . و (ثانية) أن تلزم من العمل بها المخالفة العملية القطعية ولو لم يكن التنافي بين المدلوتين ، كما إذا علمنا بنجاحـة أحد الآراء ، فـ يـريـانـ اـصـالـةـ الطـهـارـةـ فيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ وـانـ لـمـ يـكـنـ بـنـفـسـهـ مـنـافـيـاـ لـجـرـيـانـهاـ فـيـ الـآـخـرـ ، إلاـ أـنـهـ تـلـزـمـ مـنـ جـرـيـانـهـ فـيـ كـلـيـهـاـ الـمـخـالـفـةـ الـعـمـلـيـةـ الـقـطـعـيـةـ ، وـ كـذـاـ فـيـ سـائـرـ مـقـامـاتـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بـالـتـكـلـيفـ الـازـمـيـ ، وـ كـلـاـ الـأـمـرـيـنـ مـفـقـودـ فـيـ الـمـقـامـ ، لـعـدـمـ الـمـنـافـاةـ بـيـنـ اـصـالـةـ عـدـمـ جـعـلـ الـحـلـيـةـ وـ اـصـالـةـ عـدـمـ جـعـلـ الـحـرـمـةـ ، لـأـنـ الـحـلـيـةـ وـ الـحـرـمـةـ مـتـضـادـانـ ، فـلاـ يـلـزـمـ مـنـ التـعـبـدـ بـكـلـاـ الـأـصـلـيـنـ إـلـاـ اـرـتـقـاعـ الـضـدـيـنـ . وـ لـمـ حـذـورـ فـيـهـ . فـتـعـبـدـ بـكـلـيـهـاـ وـ تـلـزـمـ بـعـدـ جـعـلـ أـصـلـاـ ، وـ لـاـ تـلـزـمـ مـخـالـفـةـ عـمـلـيـةـ قـطـعـيـةـ أـيـضاـ . غـايـةـ الـأـمـرـ لـزـومـ الـمـخـالـفـةـ الـالـتـزـامـيـ لـلـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بـجـعـلـ أـحـدـ الـحـكـيـمـيـنـ فـيـ الشـرـيـعـةـ الـقـدـسـةـ ، وـ لـمـ حـذـورـ فـيـهـ ، فـتـلـزـمـ بـعـدـ جـعـلـ فـيـ مـقـامـ الـعـلـمـ ، وـ فـيـ مـقـامـ الـإـفـتـاءـ نـرـجـعـ إـلـىـ غـيرـهـاـ مـنـ الـأـصـوـلـ كـأـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ مـثـلـاـ فـيـ الـمـقـامـ ، فـنـتـيـ بـعـدـ حـرـمـةـ الـوـطـهـ لـاـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ ، وـ نـظـيرـ ذـلـكـ ماـ تـقـدـمـ فـيـ دـوـرـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الـمـحـذـورـيـنـ ، فـاـنـ فـيـ الـحـكـمـ بـالـتـخـيـرـ هـنـاكـ مـخـالـفـةـ الـتـزـامـيـةـ لـمـاـ هـوـ مـعـلـومـ بـالـوـجـدـانـ مـنـ الـحـرـمـةـ أـوـ الـجـوـبـ ، وـ لـمـ حـذـورـ فـيـهـ بـعـدـ كـوـنـ الـحـكـمـ بـالـتـخـيـرـ بـالـتـعـبـدـ الـشـرـعـيـ ، وـ لـاـ تـلـزـمـ مـخـالـفـةـ عـمـلـيـةـ قـطـعـيـةـ ، لـأـنـهـ لـاـ يـخـلـوـ إـمـاـ مـنـ الـفـعـلـ الـمـطـابـقـ لـاـحـتـمالـ الـجـوـبـ أـوـ الـتـرـكـ الـمـطـابـقـ لـاـحـتـمالـ الـحـرـمـةـ . وـ لـوـ لـذـلـكـ ، لـماـ جـازـ الـإـفـتـاءـ مـنـ الـجـتـهـدـ بـمـاـ فـيـ رـسـالـتـهـ الـعـمـلـيـةـ الـمـشـتـمـلـةـ عـلـىـ الـمـسـائـلـ الـكـثـيرـةـ ، لـلـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بـمـخـالـفـةـ بـعـضـ مـاـ فـيـ الرـسـالـتـهـ الـلـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ ، فـلـابـدـ لـهـ مـنـ التـوـقـفـ عـنـ الـإـفـتـاءـ . نـعـمـ مـنـ لـيـسـ لـهـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ وـ يـحـتـمـلـ مـطـابـقـةـ الـوـاقـعـ تـجـيـعـ مـاـ فـيـ رـسـالـتـهـ عـلـىـ كـثـرـةـ مـاـ فـيـهـ مـنـ الـمـسـائـلـ — جـازـ لـهـ الـإـفـتـاءـ ، وـ لـكـنـهـ مـجـرـدـ فـرـضـ ، وـ لـعـلـهـ لـمـ يـوجـدـ مجـتـهدـ كـانـ شـائـعـهـ ذـلـكـ . فـالـسـرـ فيـ جـواـزـ الـإـفـتـاءـ هـوـ مـاـ ذـكـرـنـاـ مـنـ أـنـهـ لـاـ مـانـعـ مـنـ الـإـفـتـاءـ بـعـدـ كـوـنـهـ عـلـىـ الـمـواـزـيـنـ الـشـرـعـيـةـ

وبرخصة من الشارع ، ولا محدود في الحالفة الالتزامية والحالفة العملية القطعية غير ثابتة ، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفًا للواقع هو الافتاء بحرمة المباح الواقعي ، ولا تلزم منه مخالففة عملية ، فان الحالفة العملية إنما تتحقق فيما علم الافتاء ببابحة الحرام الواقعي ، وليس له هذا العلم . غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في الرسالة مخالفًا الواقع : اما الافتاء بحرمة المباح الواقعي أو ببابحة الحرام الواقعي .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه لو تنزلنا عن جميع ذلك ، فنقول : إنه يقع التعارض بين هذه الاستصحابات الثلاث في مرتبة واحدة ، لا أنه يقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل محلية في مرتبة متقدمة على استصحاب بقاء المجموع . وبعد تساقط الاستصحابين في مقام الجعل تصل النوبة إلى استصحاب بقاء المجموع ، ويتطلب ذلك ، لأن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا يكون متوقفًا على تحقق الموضوع في الخارج ، بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفًا على وجود زوجة انقطع دمها ولم تغسل ، بل يجري الاستصحاب على فرض وجود الموضوع ، فان جميع فتاوى المجتهد مبني على فرض وجود الموضوع ، فلا يتوقف الاستصحاب المذكور إلا على فعليّة اليقين والشك على فرض وجود الموضوع ، وكل مجتهد التفت إلى الحكم المذكور — أي حرمة وطه الحائض بعد انقطاع دمها — يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤية الدم ، واليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآية الشرفية (فاعترزوا النساء) ، واليقين بعدم جعل الإباحة في الصدر الأول من الإسلام ، ويحصل له الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال . وكل واحد من هذه الأمور فعليّ عند الافتاء على فرض وجود الموضوع ، فيقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة في مرتبة واحدة ويسقط جميعها .

وربما يقال في المقام : ان اصالة عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب بقاء

المجعول ، لكون الأول أصلاً سببياً بالنسبة إلى الثاني ، فإن الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل الحرمة وضيقها ، فاصلة عدم جعل الحرمة موجبة لرفع الشك في بقاء المجنول ، فلا يبقى لاستصحاب الثاني موضوع .

وهذا الكلام وإن كان موافقاً للمختار في النتيجة ، إلا أنه غير صحيح في نفسه ، لما من غير حسنة ويأتي إنشاء الله تعالى من أن المالك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً ، بل المالك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجنولاً شرعاً للacial الآخر ، كما في المثل المعروف وهو ما إذا غسل ثوب نجس بناء مشكوك التجasse ، فالشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء ، وجريان اصالة الطهارة في الماء موجب لرفع الشك في طهارة الثوب ، لأن الآثار المجموعية لطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به ، فاصالة الطهارة في الماء تكون حاكمة على استصحاب التجasse في الثوب ، بخلاف المقام ، فإنه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعية لاصالة عدم جعل الحرمة ، بل من الآثار التكوينية له ، لأن عدم حرمة خارجاً ملزماً تكويناً مع عدم جعل الحرمة ، بل هو عينه حقيقة ، ولا مغایرة بينها إلا نظير المغایرة بين المهيأ والوجود ، فلا معنى لحكومة اصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجنول .

(الثالث) ماذكره الحقائق الثانيي « ره » وهو أن استصحاب عدم الجعل غير جاري في نفسه ، لعدم ترتيب الأثر العملي عليه ، لأن الجعل عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع ، والحكم الإنسانية لا تترتب عليها الآثار الشرعية ، بل ولا الآثار العقلية من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب ، فإنه اذا علمنا بأن الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب ، لا يترتب على هذا الجعل أثر مالم تتحقق ملائكيه في الخارج . وعليه فلا يترتب الأثر

العملي على استصحاب عدم الجعل ، فلا مجال لجريانه .

و **«الجواب»** عنه يظهر بما ذكرناه في الواجب المشروط والتزم هو «ره» به أيضاً من أن الأحكام الشرعية اعتبارية لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار القائم بالمعتبر وهو المولى ، وليس من سُنْخِ الجوادِ والاعراض الخارجية ، بل وجودها بعين اعتبارها من المعتبر ، والاعتبار إنما هو بمنزلة التصور ، فكما أن التصور تارة يتعلق بتصور حالي وآخر بتصور استقبالي ، فكذا الاعتبار تارة يتعلق بأمر حالي وآخر يتعلق بأمر استقبالي بحيث يكون الاعتبار والإبراز في الحال والمعتبر في الاستقبال كلواجيات المشروط قبل تحقق الشرط ، فإن الاعتبار فيها حالي والمعتبر وهو الوجوب استقبالي ، لعدم تتحققه إلا بعد تحقق الشرط ، ونظيره في الوضع الوصية فإن اعتبار الملكية في موردها حالي ، إلا أن المعتبر أمر استقبالي وهي الملكية بعد الوفاة .

فتحصل مماد كرنا أن الواجب المشرط مالا يكون فيه قبل تتحقق الشرط إلا مجرد الاعتبار ، وجميع الأحكام الشرعية بالنسبة إلى موضوعاتها من قبيل الواجب المشرط ، فقبل تتحققها لا يكون بعث ولا زجر ولا طاعة ولا معصية ، فتحقق الأحكام الشرعية الذي نعبر عنه بالفعالية يتوقف على أمرين : الجعل وتحقق الموضوع ، فإذا انتفى أحدهما انتفى الحكم ، مثلاً وجوب الصلوة بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى وتحقق الزوال في الخارج ، فإذا زالت الشمس ولم يحكم المولى بشيء يكون الحكم منفياً بانتفاء الجعل ، فالمتيتحقق الموضوع وإن كان لا يترتب أثر على استصحاب عدم الجعل إلا أنه إذا تحقق الزوال يترتب الأثر على استصحاب عدمه لا محالة . وعليه فإذا وجد الموضوع في الخارج وشككنا في بقاء حكمه من جهة الشك في سعة المجموع وضيقه ، أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقн ولا معارضته باستصحاب بقاء المجموع . وإن شئت قلت كما أن استصحاب بقاء

الجفل يجري لإثبات فعالية التكليف عند وجود موضوعه ، كذلك استصحاب عدم الجفل يكفي في إثبات عدم فعاليته . هذا عام الكلام في دفع الاشكالات الواردة في المقام .

ثم إنه لا يخفى أن ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية — يختص بالاحكام الازامية من الوجوب والحرمة ، وأما غير الازامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة ، لما ذكرنا سابقاً من أن الإباحة لا تحتاج إلى الجعل ، فان الأشياء كلها على الإباحة ، مالم يجعل الوجوب والحرمة ، لقوله **«ع»** : **«اسكتوا عما سكت الله عنه»** وقوله **«ع»** : **«كلا حجب الله عالمه عن العباد فهو موضوع عنهم»** وقوله **«ع»** : **«إنما هلك الناس لكثره سؤالهم»** فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة مالم يريد أمر أو نهي من قبل الشارع ، فان الشريعة شرعت للبعث إلى شيء ونهى عن الآخر لا ليبيان المباحثات ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة ، لكون الإباحة متيقنة ، فالشك في بقائها ، فيجرئ استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض ، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له .

كما اذا شككنا في بقائها بعد خروج المذى ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة ، لأن النقض هو المحتاج الى الجعل . وأما الطهارة المعمولة فهي ^أالوضوء — أي الفسutan والمسحتان — وقد أتينا بها ، فهي باقية بحالها مالم يصدر منها ما جعله الشارع ناقضاً لها ، بل استصحاب عدم جعل المذى ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهارة .

وبعبارة اخرى إنما الشك في أن الصلاة مشروطة بخصوص الطهارة الثانية — أي الحاصلة بعد خروج المذى — أو مشروطة بالأعم منهما ومن الطهارة الاولى — أي الحاصلة قبل خروج المذى — والأصل عدم اشتراطها بخصوص الطهارة الثانية . نعم إذا شككنا في بقاء النجاسة المتبقية كمسألة تسميم الماء القليل النجس كرآ ، لا مجال لجريان استصحاب بقاء النجاسة ، للمعارضة باستصحاب عدم جعل النجاسة بعد التسميم . فتحصل أن الخيار — في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمة — هو التفصيل على ما ذكرنا ، لا الانكار المطلق كما عليه الاخباريون والفضل التراقي ، ولا الاثبات المطلق كما عليه جماعة من العلماء .

ثم إنه بقي هنا شيء طفيف يتعرض له تبعاً للحقائق النائية وهو أنه ذكر بعضهم إشكالاً على الاستدلال بالصحيحه المذكورة وغيرها من الصحاح ، وهو أن المراد من اليقين — في قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك — هو الجنس المراد منه العموم ، وبعد دخول لا عليه يكون المراد سلب العموم لاصحاح السلب ، فيكون المعنى لا تنقض جميع أفراد اليقين بالشك ، فتكون دالة على حجية الاستصحاب على نحو الإيجاب الجزئي لا مطلقاً .

وهذا الاشكال يمكن من السقوط ، فإنه يرد عليه (أولاً) أن ما ذكر إنما يصح فيما إذا كان الدخول بنفسه مفيداً لاصحاح ، وبعد دخول النبي عليه يكون سلباً لاصحاح ، بخلاف المقام ، فإن اليقين بنفسه لا يدل على اصحاح ، لأن المراد منه الجنس ، والعموم

يستفاد من النبي ، فيكون بمنزلة قولنا لا رجل في الدار في إفادته عموم السلب لا سلب العموم .

و **﴿ ثانية ﴾** أنه لا نسلم سلب العموم حتى فيما إذا كان المدخل بنفسه مفيداً للعموم ، لما ذكرنا في بحث العام والخاص من أن الظاهر من العمومات هو العموم الاستغرافي لا الجموعي ، إلا إذا قالت قرينة على إرادته ، فمثل قولنا لا تهن العلماء ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم وإن كان المدخل بنفسه مفيداً للعموم .

و **﴿ ثالثاً ﴾** أنا لو سلمنا ظهوره في سلب العموم فاما هو فيما لم تكن قرينة على الخلاف ، والقرينة في المقام موجودة ، وهي أن الإمام عليه السلام بعد ما حكم بعدم وجوب الوضوء على من شك في النوم . عليه بقوله (ع) : « فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً » فلو كان المراد سلب العموم لم ينطبق على المورد وكان لزراة أن يقول انه لا ينقض جميع أفراد يقينه بالشك بل بعضها ، ول يكن هذا اليقين من هذا البعض .

ومن جملة ما استدل به للاستصحاب صحيحه ثانية لزراة « قال قات له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمته أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بشوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك ؟ قال (ع) : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فان لم أكن رأيت ووضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صلحته وجدتها ؟ قال (ع) : تغسله وتعيده ، قلت : فان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصلحت فرأيت فيه ؟ قال (ع) : تغسله ولا تعيده الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال (ع) : لأنك كنت على يقين من ظهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فاني قد عاشرت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله ؟ قال **﴿ ع ﴾** : تغسل من ثوبك

الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت : فهل على
إن شرحت في أنه أصابة شيء أن أنظر فيه ؟ قال **﴿ع﴾** : لا ، ولكنك إنما
تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ، قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟
قال **﴿ع﴾** : تنقض الصلاة وتعمد إذا شرحت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشرح
ثم رأيته رطباًقطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدرى لعله شيء
أوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » .

ويقع الكلام أولاً في فقه الحديث ثم في وجه الاستدلال به للاستصحاب
فنتقول : أما فقه الحديث ، فهو أن وزارة سؤال الامام عليه السلام أسئلة عديدة
عن أحكام متعددة .

﴿السؤال الأول﴾ عن حكم الاتيان بالصلة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنرجاسة أولاً، فأجاب ﴿ع﴾ بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل . وهذا الحكم قد ورد في روايات اخر أيضاً، وعمل في بعضها بأن الناس يهانون في التطهير دون الجاهل . وكيف كان لا إشكال في الحكم المذكور .

السؤال الثاني) عن العلم الاجمالي بنجاسته التثوب والاصلاحة معها ، فاجاب عليه السلام بوجوب الاعادة وعدم الفرق بين العلم الاجمالي بالنجاسته والعلم المتخصصلي بها .

﴿السؤال الثالث﴾ عن الظن بالنجاسة والصلادة معها، فأجاب ﴿ع﴾ بوجوب الغسل وعدم وجوب الاعادة ، لكونه على يقين من الطهارة فشك وليس يعني نقض اليقين بالشك ، وهذا مبني على أن يكون المراد من الشك عدم اليقين الشامل للظن المفروض في السؤال ، كما سند كره في أواخر الاستصحاب انشاء الله تعالى ، وإلام ينطبق على المورد .

﴿السؤال الرابع﴾ عن كيفية التطهير مع العلم الاجمالي بالنجاسة ، فاجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم اجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهارة .

﴿السؤال الخامس﴾ عن وجوب الفحص وعدمه مع الشك في الاصابة ، فاجاب ﴿ع﴾ بعدم وجوبه بل بعدم وجوب النظر كما هو المذكور في السؤال فضلاً عن الفحص ، فإنه يحتاج إلى مسوقة زائدة عن مجرد النظر ، وملخص الجواب أنه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر إلا أن تري إدھاب الشك ولو من جهة عدم الواقع في الحرج والمشقة إذا ظهر كونه نجساً وملاقاته أشياء أخرى فلت النظر ولكنه لا يجب عليك .

﴿السؤال السادس﴾ عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة ، فاجاب ﴿ع﴾ بأن هذه الرؤية إن كانت بعد العلم الاجمالي بالنجاسة والشك في موضعها قبل الصلاة ، وجبت الاعادة ، وإن كانت الرؤية غير مسبوقة بالعلم فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدرأ أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الثناء ، فلا ينبعي نقض اليقين بالشك ، بل يفسلها وينهي على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان ، كالاستدبار مثلاً . وعمل الحكم بعدم وجوب الاعادة باحتمال حدوث النجاسة في الثناء ، فلا ينبغي نقض اليقين بالشك ، وهذا الحكم — أي حكم رؤية النجاسة في أثناء الصلاة — له صورتان : ﴿الصورة الأولى﴾ رؤية النجاسة في الثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة . و﴿الصورة الثانية﴾ هي الصورة الأولى مع الشك في كونها قبل الصلاة واحتمال عروضها في الثناء . أما الصورة الثانية فهي التي ذكرت في الرواية وحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الاعادة فيها . وأما الصورة الأولى ، فهي غير مذكورة في صحيح الرواية ، لأن المذكور فيها حكم العلم بالنجاسة قبل الصلاة مع الشك في موضعها ، وحكم رؤية النجاسة في الثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة . وأما رؤية النجاسة في الثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة ،

فغير مذكورة فيها من حيث النطوق ، ولذا اختلفت كلامهم في حكمها ، وذكر الشيخ **رده** أن الحكم بعدم وجوب الاعادة — فيما لو علم بالنجاسة بعد إتمام الصلاة — يدل على عدم وجوب الاعادة فيما لو رآها في الأثناء بطريق أولى ، لأنه لوم تجنب الاعادة مع وقوع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة ، فعدم وجوب الاعادة مع وقوع بعضها مع النجاسة أولى .

والتحقيق عدم صحة الاعتماد على الأولوية المذكورة ، لأن وجوب الاعادة حكم تعبدى لا يعلم ملائكة حتى يتمسك بال الأولوية ، فاعمله كانت خصوصية تقضى عدم وجوب الاعادة فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعد الصلاة ، وكانت تلك الخاصية مفقودة فيما لو رآها في الأثناء ، بل التحقيق أن الصورة المذكورة وإن كانت غير مذكورة في صحيح الرواية ، إلا أنها تدل على حكمها وهو وجوب الاعادة دلالة قوية ، لأن الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الاعادة في الصورة الثانية وهي صورة رؤية النجاسة في الأثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة ، باحتمال عروض النجاسة في الأثناء ، وقال **ع** : « لعله شيء أوقع عليك » فيدل على وجوب الاعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة ، وكذا قوله **ع** بعد التعليل المذكور : « فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك » فان ظاهره أن عدم وجوب الاعادة إنما هو لشك في كونها قبل الصلاة ، فيدل على وجوب الاعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة .

أما وجه الاستدلال ، فهو أن قوله **ع** : « فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك » يدل على حجية الاستصحاب ، بل أوضح دلالة من الصحاح الاولى لاشتماله على كلية (لا ينبغي) والتصريح بالتعليق في قوله **ع** : « لأنك كنت على يقين من طهارتك » وهو صحيح فيما ذكرناه من أن التعليل بأمر إرتكلزي ،

وهذا بخلاف الصحيحية الأولى ، فإنه لم يصرح فيها بالتعليق غايتها أن التعليق كان أظهر المحتملات .

ثم إن قوله ﴿ع﴾ : ﴿فليس ينبغي لك أن ت Tactics يقضى اليقين بالشك﴾ مذكور في موردين من الصحاح : ﴿الأول﴾ بعد الجواب عن السؤال الثالث ، والثاني بعد الجواب عن السؤال الأخير . وأما المورد الثاني فلا إشكال في دلالته على حجية الاستصحاب . وأما المورد الأول فقد استشكل في دلالته على حجية الاستصحاب بأن الإمام ﴿ع﴾ علل عدم وجوب الاعادة بعد نقض اليقين بالشك مع أن الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً لليقين باليقين ، للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة ، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد ، ولذا جمل الرواية بعضهم على قاعدة اليقين ، وذكر أن التمسك بها للاستصحاب غير ظاهر كافي الكفاية .

وهذا الكلام يمكن من العجب من قائله ، لأن قاعدة اليقين قوامها باصرىن :
﴿الأول﴾ اليقين السابق والثاني الشك السارى بمعنى سريان الشك الى ظرف المتيقن ،
كما اذا علمنا يوم الجمعة بعده زيد يوم الخميس ، ثم شككتنا في عدالته يوم الخميس لاحتمال
كون علمنا السابق جهلا مركبا ، وكلا الأمرين مفقود في المقام . أما الشك فقداته
واضح ، لأن المفروض هو العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة ، فليس هنا شك . وأما اليقين
فإن كان المراد منه اليقين بطهارة الثوب قبل عروض الظن بالنجاسة ، فهو باقٍ بحاله
ولم يتبدل بالشك ، فإن المكلف في فرض السؤال يعلم بطهارة ثوبه قبل عروض هذا
الظن . وإن كان المراد هو اليقين بعد الظن المذكور بأن كان قد ظن بالنجاسة فنظر
لم يجدها فتيقن بالطهارة ، فهذا اليقين غير مذكور في الحديث الشريف ، و مجرد النظر
وعدم الوجдан لا يدل على أنه تيقن بالطهارة ، فالصحيحه أجنبية عن قاعدة اليقين
وظاهره في الاستصحاب . غاية الأمر أنه إن أمكننا التطبيق على المورد فهو ،

وإلا فلا نفهم كيفية التطبيق على المورد ، وهو غير قادح في الاستدلال بها ،
وقيل في وجـه التطبيق كـافـي الكـفاـية : أن شـرـطـ الـصـلـاـةـ هو إـحـراـزـ الطـهـارـةـ
لـاـ الطـهـارـةـ الـوـاقـعـيـةـ ، وـمـقـضـىـ إـحـراـزـ الطـهـارـةـ بـالـأـسـتـصـحـابـ عـدـمـ وجـبـ الـاعـادـةـ .
ولـوـ انـكـشـفـ بـعـدـ الـصـلـاـةـ وـقـوـعـهـ مـعـ النـجـاسـةـ .

وتحقيق المقام يقتضي التكلـامـ فـيـ تـرـبـ المـثـرـةـ عـلـىـ النـزـاعـ المـعـرـوفـ يـنـهـمـ
مـنـ أـنـ الطـهـارـةـ شـرـطـ فـيـ الصـلـاـةـ ، أـوـ أـنـ النـجـاسـةـ مـاـ نـعـةـ عـنـهـ .ـ فـقـالـ بـعـضـهـمـ بـالـأـوـلـ
وـبـعـضـهـمـ بـالـثـانـيـ ، وـبـعـضـهـمـ جـمـعـ بـيـنـهـمـ فـقـالـ بـشـرـطـيـةـ الطـهـارـةـ وـمـاـ نـعـةـ النـجـاسـةـ .ـ أـمـاـ القـوـلـ
الـأـخـيـرـ فـلـاـ يـكـنـ الـالـزـامـ بـهـ ، لـمـ تـقـدـمـ فـيـ بـحـثـ اـجـمـاعـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ مـنـ أـنـ يـسـتـحـيلـ
جـعـلـ الشـيـءـ شـرـطـاـ وـضـدـهـ مـاـ نـعـةـ وـلـاـ سـيـماـ فـيـ ضـدـيـنـ لـاـ ثـالـثـ لـهـبـاـ ، فـلـاـ يـكـنـ جـعـلـ
الـطـاـئـيـنةـ شـرـطـاـ وـالـحـرـكـةـ مـاـ نـعـةـ ، وـالـقـيـامـ شـرـطـاـ وـالـقـعـودـ مـاـ نـعـةـ ، وـهـكـذـاـ ، فـيـدـورـ
الـأـمـرـ بـيـنـ الـقـوـلـيـنـ الـآـخـرـيـنـ .

فـنـقـولـ : لـاـ إـشـكـالـ فـيـ أـنـ الـغـافـلـ خـارـجـ عـنـ مـحـلـ الـكـلامـ عـلـىـ كـلـاـ
الـتـقـدـيرـيـنـ ، لـعـدـمـ الـاشـكـالـ فـيـ صـيـحةـ صـلـاـةـ الـغـافـلـ عـنـ نـجـاسـةـ الـثـوـبـ مـثـلـاـ عـلـىـ كـلـاـ
الـقـوـلـيـنـ ، وـلـمـ نـجـدـ مـنـ اـسـتـشـكـلـ فـيـ صـحـةـ صـلـاـةـ الـغـافـلـ مـنـ الـقـائـلـيـنـ بـشـرـطـيـةـ الطـهـارـةـ ،
وـلـاـ مـنـ الـقـائـلـيـنـ بـيـانـيـةـ النـجـاسـةـ .ـ وـلـاـ إـشـكـالـ أـيـضاـ فـيـ أـنـ النـجـاسـةـ الـوـاقـعـيـةـ
مـعـ دـعـمـ إـحـراـزـهـاـ لـيـسـتـ مـاـ نـعـةـ عـنـ الصـلـاـةـ ، فـنـ صـلـىـ مـعـ الـقـطـعـ الـوـجـدـانـيـ بـطـهـارـةـ
نـوـبـهـ أـوـ مـعـ الطـهـارـةـ الـظـاهـرـيـةـ لـأـجـلـ التـعـبـدـ الشـرـعـيـ بـالـأـمـارـةـ كـاـخـبـارـ ذـيـ الـيدـ وـالـيـنـيـةـ
أـوـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـةـ كـاـصـاـلـةـ الطـهـارـةـ وـالـأـسـتـصـحـابـ فـاـنـكـشـفـ بـعـدـ الـصـلـاـةـ وـقـوـعـهـ مـعـ
الـنـجـاسـةـ ، لـاـ إـشـكـالـ فـيـ دـعـمـ وجـبـ الـاعـادـةـ ، لـنـصـوـصـ الـوـارـدـةـ فـيـ الـمـقـامـ ، وـمـنـ جـمـلـتـهـاـ
هـذـهـ الصـحـيـحةـ ، وـلـمـ أـجـدـ مـنـ التـزـمـ بـالـاعـادـةـ فـيـ هـذـهـ الصـورـ لـاـ مـنـ الـقـائـلـيـنـ بـالـشـرـطـيـةـ
وـلـاـ مـنـ الـقـائـلـيـنـ بـمـاـ نـعـةـ .

فتليخن ما ذكرنا أن المانع على القول بالمانعية هو النجاسة المحرزة لا النجاسة الواقعية ، وإلا تلزم الاعادة في الصور المذكورة ، ولم يلتزم بها القائلون بالمانعية . وعلى القول بالشرطية ليس الشرط هي الطهارة الواقعية — وإلا تلزم الاعادة في الصور المذكورة — ولا إحرار الطهارة ، فإنه من تيقن بنجاسة ثوبه وصلى معه للاضطرار لبرد ونحوه ، ثم انكشفت بعد الصلاة طهارة ثوبه فلا إشكال في عدم وجوب الاعادة عليه ، ولو انكشف عدم تضرره بالبرد لو لم يابس الثوب المذكور ، مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاحة ، وكذا لو لم يكن عنده إلا ثوب واحد متنبجس ، فإنه محل الخلاف بينهم ، فالمشهور أنه يجب عليه الاتيان بالصلاحة عرياناً . وقالت جماعة (منهم صاحب العروة) بوجوب الصلاة مع الثوب المتنبجس ، فعلى قول الجماعة لو صلى مع الثوب ثم انكشفت طهارته ، لا اشكال في صحة صلاته حتى مع انكشف عدم انحسار الثوب فيه ، مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاحة ، بل الشرط هو الجامع الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية المحرزة بالقطع الوجدني أو بالamarat والاصول ، فعلى القول بالشرطية الشرط هي الطهارة بالمعنى الأعم ، لا خصوص الطهارة الواقعية ولا خصوص الطهارة المحرزة ، على ما ذكره صاحب الكفاية وأطال الكلام في الاستشكال عليه والجواب عنه ، وعلى القول بالمانعية المانع هو خصوص النجاسة المحرزة ، فإذا لا ثمرة بين القولين ، لأن الغافل تصح صلاته مع النجاسة على القولين ، والملتفت إذا أحرز الطهارة بأحد الوجوه المتقدمة ثم انكشف وقوع الصلاة مع النجاسة ، تصح صلاته أيضاً على القولين ، والملتفت غير المحرز للطهارة ولو بالاصل تبطل صلاته مع انكشف وقوعها مع النجاسة على القولين .

وربما يتخيّل ظهور المثرة فيما لو علم إجمالاً بـنجاسة أحد الثوبين فضل صلاتين في كل من الثوبين ، ثم انكشفت نجاسة كلا الثوبين ، فإنه على القول بشرطية الطهارة

يلزم بطلان كلتا الصالاتين ، لوقوعها مع النجاسة الواقعية مع عدم إحرار الطهارة ولو بالاصل ، لتساقط الاصل في الطرفين المعارضتين ، للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما . وكذا على القول بأن المانع هو النجاسة الواقعية . واما على القول بأن المانع هو إحرار النجاسة ، فيحکم بصحة إحدى الصالاتين ، لعدم إحرار نجاسة كلا الشوين قبل الصلاة .

والتحقيق عدم تمامية المرة المذكورة ، لما ذكرنا في بحث العلم الاجمالي من أن العلم الاجمالي مانع عن جريان الأصل في كل طرف بخصوصه لأجل المعارضة . ولا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين أو الأطراف لا بقيد التخصوصية إذا كان له أثر عملي ، كما في المقام . فنقول بعد العلم بنجاسة أحد الشوين مع احتمال نجاسة الآخر : إن أحد الشوين نجس قطعاً ، وأما الآخر فالاصل طهارته ، فيحکم بصحة إحدى الصالاتين في المثال ، وكذا لو علمنا ببطلان إحدى الظاهرتين بعد الفراغ منها مع احتمال بطلان الأخرى ، فالعلم الاجمالي بطلان إحداهما مانع من جريان قاعدة الفراغ في خصوص كل من الظاهر والعصر ، ولا مانع من جريانها في إحداهما لا بعينها . فنقول : إحداهما باطلة قطعاً وأما الأخرى فقاعدة الفراغ قاضية بصحتها ، فيحکم بصحة إحدى الصالاتين ، فيأتي بصلة واحدة بلا تعيين أنها الظاهر أو العصر ، وكذا في غيرها مما توافقت الصالنان من حيث الركعة ، كما إذا أتي بقضاء صلاتين من الصبح مثلاً ، ثم علم إجمالاً بطلان إحداهما مع احتمال بطلان الأخرى ، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في إحداهما لا بعينها ، فاذًا لا ثمرة بين القول بشرطية الطهارة والقول بمانعية النجاسة ، وإن كان الصحيح هو الأول ، نظراً إلى الاعتبار الشرعي المستفاد من قوله (ع) في صحیحة زرارة : « لا صلاة إلا بظهور ويجزیك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأما البول فإنه لا بد من غسله »

فان المراد بالظهور ما يظهر به ، كما أن الوقود ما يوقد به ، فملراد به الماء والتراب كما ورد أن الماء أحد الظهورين ، فتدل الصحیحة علی اشتراط الصلاة بالطهارة من الحبـ
أيضاً ، لما في ذيلها من التفصیل بين موضع البول وموضع الغائط .

إذا عرفت ذلك فنقول ذكر الشیخ (ره) في وجہ تطبیق التعالیل فی الصحیحة علی المورد ، أنه مبني علی دلالة الأمر الظاهري علی الأجزاء ، فعدم وجوب الاعادة للجزاء المستفاد من الأمر الظاهري وهو حرمـة نقض اليقین بالشك المعتبر عنها بالاستصحاب . وأورد عليه في الكفاية بأن التعالیل فی الصحیحة إنما هو بوجود الأمر الظاهري لا بدلاته علی الأجزاء . إلهـم إلا أن يقال أن دلاته علی الأجزاء كان مفروغاً عنه بين الإمام عليه السلام والراوی ، فعمل (ع) عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري ، بل التعالیل مبني علی أن الشرط هو إحراز الطهارة ولو بالأصل ، لخصوص الطهارة الواقعـة . وقال المحقق النائـي (ره) : يصح تطبیق التعالیل علی المورد بكل من الوجـین — أي الأجزاء وكون الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعـة والظاهـرـية .

أقول كل ذلك لا يخلو من الاشكـال ، لأن معنى دلالة الأمر الظاهـري علی الأجزاء ، هو كون الشرط أعم من الطهارة الواقعـة والظاهـرـية والاختلاف بينها في مجرد التعبير ، وذلك ، لأن الآیـان بالمؤور به بالأمر الظاهـري مقتضـى للجزاء عن الأمر مادام الشك موجودـاً بلا اشكـال . وأما بعد زوال الشك وكشف الخلاف ، فلا معنى للجزاء عن الأمر الظاهـري ، لأن الأمر الظاهـري حينئذ منتفـى بانتفاء موضوعـه وهو الشك ، فليس هنا أمر ظاهـري حتى نقول بالجزاء عنه أو بعده ، فان قلنا بالجزاء عن الأمر الواقعـي فعنـاه كون الشرط أعم من الطهارة الواقعـة والظاهـرـية ، لأنـه لو كان الشرط هو الواقعـي فقط ، لا يعقل الـجزاء عنه بشيء آخر ، فمن صلـى إلى جهة لـقـيـامـ البـيـنة عـلـيـ أنهاـ هيـ القـبـلـة ، ثم انـكـشـفـ بـعـدـ الصـلـاةـ كـوـنـ

القبلة في جهة أخرى ، فمعنى إجزاء هذه الصلاة — التي أتى بها إلى غير جهة القبلة عن الصلاة إلى جهة القبلة — كون الشرط هو الاعم من القبلة الواقعية والظاهرية الثابتة بالبينة ، لأنّه لا معنى للقول بأن الشرط هو القبلة الواقعية وتجزى عنها جهة أخرى .
فظهر أن إشكال صاحب السكفافية على الشيخ (ره) والعدول عن الجواب بالجزاء إلى الجواب بكون الشرط هو الاعم ، ليس على ما ينبغي . وكذا ظهر عدم صحة ما ذكره المحقق النائيني من أن التعليل يصح على كلا الوجهين ، فإنه ليس هنا إلا وجه واحد ذو تعبيرين .

وملخص الجواب عن إشكال المذكور أن التعليل المذكور ناظر إلى وجود الأمر الظاهري حال الصلاة لا ما بعد الصلاة ، بعد كون الأجزاء مفروغاً عنه عند الراوي ، فالتعليق ناظر إلى الصغرى بعد كون الكبرى مسلمة من الخارج .
خاصل التعليل — بعد سؤال الراوي عن علة عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة مع وجوب الاعادة في الصورتين السابقتين — أن المصلي في هذه الصورة محرز للطهارة الظاهرية حال الصلاة ، لكونه متيقناً بها فشك ولا يجوز نقض اليقين بالشك ، بخلاف الصورتين السابقتين للعلم التفصيلي بالنجاسة في إحداها والإجمالي في الأخرى ، فتنجز عليه التكليف ، ولم يستند إلى أمر ظاهري ، فتجب عليه الاعادة ، ودلالة الأمر الظاهري على الأجزاء في باب الطهارة مما لا إشكال فيه ولا خلاف ، فراد الشيخ (ره) من دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء هي الدلالة في باب الطهارة لا مطلقاً ولا يرد عليه شيء .

فتحصل من جميع ما ذكرنا في المقام صحة الاستدلال بهذه الصحيحة أيضاً على حجية الاستصحاب ، ويجرئ فيها جميع ما ذكرنا في الصحيحة الأولى من عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الواقع ، وبيان الفرق بين الشبهات الحكيمية والموضوعية

وغيره مما تقدم الكلام فيه .

ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب صحيحه ثالثة لزرارة « واذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع ، وقد أحرز الثلاث قام فاضاف إليها أخرى ، ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدها بالأخر ، ولكنكه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين ، فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » .

والاستدلال بها مبني على كون المراد باليقين في قوله (ع) — : ولا ينقض اليقين بالشك — هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، فيكون المراد أنه كان متيقناً بعدم الاتيان بها فشك ، ولا ينقض اليقين بالشك ، بل يبني على عدم الاتيان فيقوم ويضيف إليها ركعة أخرى .

وقد استشكل في الاستدلال بهذه الصحيحه باشكالين :

﴿ أحدهما﴾ أنها مختصة بالشك في عدد الركعات ، بل بخصوص الشك بين الثلاث والأربع ، لأن الضمار — في قوله (ع) : قام فاضاف وقوله (ع) : لا ينقض اليقين بالشك وغيرها مما هو مذكور إلى آخر الصحيحه — راجعة إلى المصلي الذي لا يدرى في ثلاث هو أو أربع . ولا وجه للتعدي عن المورد إلى غيره ، إذ ليس فيها اطلاق أو عموم نتمسك به كعموم التعليل في الصحيحه حتى السابقتين .

وربما يحاب عنه بأن ذكر هذا النقطه — (أي لا ينقض اليقين بالشك) في روایات آخر واردة في غير الشك بين الثلاث والأربع — يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث والأربع . وفيه أنه إن ثبت دلالة الروایات الآخر على حجية الاستصحاب ، فهي المعتمد عليها دون هذه الصحيحه ، وإلا فكيف تكون قرينة على عدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث والأربع مع ظهورها في الاختصاص .

ويُكَن القول بعدم اختصاص الصحيحه بالمورد ، لما في ذيلها من قوله ﴿ع﴾ :

ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ، فإنه قرينة على أن المراد أن الشك مما لا يجوز نقض اليقين به في حال من الحالات ، بلا اختصاص بشيء دون شيء .

﴿ثانية﴾ ماذكره الشيخ (ره) وهو أنه إن كان المراد من قوله ﴿ع﴾ :

قام فاضاف إليها أخرى هي الركعة المنفصلة كما عليه مذهب الإمامية ، فليس المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرکعة الرابعة ، بل المراد منه اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثـر ، ثم الاتيان برکـعة أخرى منفصلة ، فإنه حينئذ يتحقق ببراءة ذاته ، إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متممة لها ، ولا تقدح زيادة التكبير والتشهد والتسايم ، وعلى تقدير الاتيان بالاربع تكون هذه الركعة نافلة ، بخلاف ما إذا بنى على الأقل وأضاف رکـعة متصلة ، فإنه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس رکـعات ، أو بنى على الأكثـر ولم يأت برکـعة منفصلة ، لاحتمال النقصان فلا يتحقق له بالبراءة ، فقد علـمه الإمام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة كما صرـح بهذا المعنى في رواية أخرى بقوله ﴿ع﴾ : « ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصـت أو أتمـت لم يكن عليك شيء ... » وقد اطلق اليقين على هذا المعنى — أي الاحتياط واليقين بالبراءة — في روايات اخـر كما في قوله ﴿ع﴾ :

« و اذا شـكـكت فـابـن علىـ اليـقـين » و تكون الصحيحـه علىـ هذا المعـنى دـالـة علىـ وجـوب الاحتـياـط وأجـنبـيـة عنـ الاستـصـحـاب ، و انـ كانـ المرـادـ هيـ الرـكـعةـ المـنـفـسـلـةـ فـلـابـدـ منـ حـلـ المـجـلـةـ عـلـىـ التـقـيـةـ ، لـكونـ مـفـادـهـ مـخـالـفـاـ لـالمـذـهـبـ وـمـوـافـقـاـ لـالـعـامـةـ ، وـعـلـيـهـ فـلـمـرـادـ بـالـيـقـينـ وـانـ كـانـ هـوـ الـيـقـينـ بـعـدـ الـاتـيـانـ بـالـرـكـعةـ الرابـعـةـ ، إـلاـ أـنـهـ لـاـ يـكـنـ الاستـدـلـالـ بـهـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـاسـتصـحـابـ لـورـودـهـ مـورـدـ التـقـيـةـ ، وـالـالـتـزـامـ بـأـنـ أـصـلـ القـاعـدةـ — وـهـيـ عـدـمـ جـوـازـ نـقـضـ الـيـقـينـ بـالـشـكـ ، قـاعـدةـ وـاقـعـيـةـ ، وـإـنـماـ التـقـيـةـ فـيـ تـطـيـقـهـ عـلـىـ المـورـدـ

— أي الشك بين الثلاث والأربع في عدد الركعات — مخالف لالأصل من جهة أخرى ، فإن الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقى ، لا التطبيق تقييمه ، فلتلزم مخالفه الأصل من وجهين . هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الأشكال على الاستدلال بالصحيحه .

وأجاب عنه صاحب السكتة بأن الصحيحه ساكتة عن كون الركعة الأخرى متصلة أو منفصلة ، بل تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك ، والبناء على الأقل ، والآتى بركعة أخرى بلا قيد الاتصال أو الانفصال ، وأخذنا قيد الانفصال من روايات أخر دالة على وجوب البناء على الأكثربالمشكوك فيه منفصلة ، فمقتضى الجم بين الصحيحه وهذه الروايات هو تقيد الصحيحه بها والحكم بوجوب الآتى بركعة أخرى منفصلة .

وذكر بعض الأعاظم أن الاستصحاب في الشك في عدد الركعات غير جار في نفسه ، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط ، وذلك ، لوجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة وفي الشك بين الثلاث والأربع ، غایة ما يثبت بالاستصحاب عدم الآتى بـ الركعة الرابعة ، وبعد الآتى بـ الركعة أخرى لا يمكن إثبات كونها هي الركعة الرابعة ليقع التشهد والتسليم فيها ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ولا نقول به . ولعل هذا هو السر في الغاء الفقهاء الاستصحاب في الشكوك الواقعه في عدد الركعات على ما هو المعروف بينهم ، انتهى . هذه هي كلام الاساطين في المقام . وكلها قابل للمناقشة : أما الأخير وهو أن الاستصحاب في الشك في عدد الركعات قاصر في نفسه مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة ، ففيه ﴿أولاً﴾ أنه ليس لنا دليل على وجوب وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة حتى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة . غایة مادل الدليل عليه هو الترتيب بين أفعال الصلاة

بأن يقع الحمد بعد التكبير ، والسورة بعد الحمد ، والركوع بعد السورة ، والسجدة بعد الركوع ، والتشهد بعد السجدة الثانية من الركعة الرابعة مثلاً ، والتسليم بعد التشهد . ومحصل هذا الترتيب وجوب الاتيان بالتشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة مثلاً . فإذا شك المكلف بين الثلاث والأربع وبني على الثلاث للاستصحاب وأتى بركعة أخرى ، فهو متيقن بالاتيان بالرکعة الرابعة فيجوز له الاتيان بالتشهد والتسليم . غاية الأمر أنه لا يدرى أنه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة ، وهو غير قادر في وقوع التشهد والتسليم بعد الرکعة الرابعة وحصول الترتيب .

و (**ثانياً**) — على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة — أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لولا الاخبار الخاصة ، فإنه بعد الاتيان برکعة أخرى — بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالرابعة — يتيقن بكونه في الركعة الرابعة ، غاية الأمر أنه لا يدرى أن الكون في الركعة الرابعة هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً ، وخرج عنه فعلاً فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعة ، ويتربّ عليه وجوب التشهد والتسليم ، ولا يضر بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصية الكون كافٍ القسم الثاني من استصحاب الكلي .

فتيحصل أن المانع عن جواز الاستصحاب في الشك في عدد الركعات هي النصوص الخاصة الواردة في الشكوك الصحيحة ولو لاها لجرى الاستصحاب كاء عليه العامة . وأما في غير الشكوك الصحيحة كالشك في بين الأربع والست مثلاً فالوجوه في عدم جواز الرجوع الى الاستصحاب هو صحيحة صفوان الداللة على وجوب الاعادة لمطلق الشك في عدد الركعات ، وهي : قوله (ع) : « إن كنت لا تدرى كم صلوات ، ولم يقع وهكذا على شيء فاعد الصلاة » ونقيدها بغير الشكوك الصحيحة لأجل النصوص الخاصة ، وفي غيرها نحكم بالبطلان لأجل هذه الصحيحة ، ولو لا الصحيحة والنصوص الخاصة لم يكن

مانع عن الرجوع إلى الاستصحاب كـما عليه العامة .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أن الصحـيحة سـاكتـة عن قـيد الاتصال والانفصال فـتـقـيـد إـطـلاـقـها بـرواـيات أـخـرـ دـالـة عـلـى وجـوبـ الـاتـيـان بـرـكـعـة مـنـفـصـلـة ، فـفيـهـ أنـمـقـضـيـ أـدـلـةـ الـاسـتـصـحـابـ هوـ الـبـنـاءـ عـلـىـ اليـقـينـ السـابـقـ وـعـدـمـ الـاعـتـنـاءـ بـالـشـاكـ الطـارـيـ ، وـفـرضـ وجـودـ بـمـزـلةـ العـدـمـ ، وـلـازـمـ ذـلـكـ وجـوبـ الـاتـيـانـ بـرـكـعـةـ أـخـرىـ مـتـصـلـةـ ، فـليـسـ التـقـافـيـ — بـيـنـ الصـحـيـحةـ عـلـىـ تـقـدـيرـ دـلـالـتـهاـ عـلـىـ الـاسـتـصـحـابـ وـبـيـنـ الـرـوـاـيـاتـ الـأـخـرـ — بـالـاطـلاقـ وـالـتـقـيـيدـ ، حـتـىـ يـجـمـعـ بـيـنـهـاـ بـتـقـيـيدـ الصـحـيـحةـ بـهـاـ ، بـلـ بـالـتـبـيـانـ ، دـلـالـةـ الصـحـيـحةـ عـلـىـ وجـوبـ الـاتـيـانـ بـرـكـعـةـ أـخـرىـ مـتـصـلـةـ ، وـالـرـوـاـيـاتـ الـأـخـرـ عـلـىـ وجـوبـ الـاتـيـانـ بـهـاـ مـنـفـصـلـةـ . فـالـأـخـذـ بـالـصـحـيـحةـ يـسـتـلـزـمـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ الـرـوـاـيـاتـ الـأـخـرـ الـتـيـ عـلـيـهـ اـعـتـادـ المـذـهـبـ .

وأما ما ذكره الشيخ من الأشكال على الاستدلال بالصحـيـحةـ ، فـفيـهـ أـنـهـ لاـ تـلـزمـ منـ الـاستـدـلـالـ بـهـاـ مـخـالـفـةـ المـذـهـبـ ، وـذـلـكـ ، لـمـ مـرـ آـنـفـاـ مـنـ أـنـ مـعـنـيـ دـلـالـةـ الـأـمـرـ الـظـاهـرـيـ عـلـىـ الـأـجزـاءـ هـوـ توـسـعـةـ الـوـاقـعـ ، لـعـدـمـ مـعـقـولـيـةـ التـحـفـظـ عـلـىـ الـوـاقـعـ مـعـ اـجـزـاءـ شـيـءـ . أـخـرـ عـنـهـ ، فـمـعـنـ اـجـزـاءـ الـصـلـاةـ الـوـاقـعـةـ فـيـهـاـ زـيـادـةـ الـتـشـهـدـ وـالـتـسـلـيمـ عـنـ الـوـاقـعـ هـوـ توـسـعـةـ الـوـاقـعـ بـعـنـهـ أـنـ الـواـجـبـ عـلـىـ الـمـتـيقـنـ هـوـ الـصـلـاةـ بـلـ زـيـادـةـ الـتـشـهـدـ وـالـتـسـلـيمـ ، وـعـلـىـ الشـاكـ بـيـنـ الـثـلـاثـ وـالـأـرـبـعـ مـثـلاـ ، هـوـ الـصـلـاةـ الـوـاقـعـةـ فـيـهـاـ زـيـادـةـ الـتـشـهـدـ وـالـتـسـلـيمـ ، لـسـكـنـ مـعـ التـقـيـيدـ بـعـدـ الـاتـيـانـ بـرـكـعـةـ الـرـابـعـةـ فـيـ الـوـاقـعـ ، لـأـنـ الـمـسـتـفـادـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ أـنـ وجـوبـ الـاتـيـانـ — بـرـكـعـةـ الـمـنـفـصـلـةـ عـلـىـ الشـاكـ بـيـنـ الـثـلـاثـ وـالـأـرـبـعـ — مـخـتـصـ بـمـاـ اـذـلـمـ يـأـتـ بـالـرـابـعـةـ فـيـ الـوـاقـعـ ، فـمـنـ شـكـ — بـيـنـ الـثـلـاثـ وـالـأـرـبـعـ ، وـبـنـىـ عـلـىـ الـأـرـبـعـ وـتـشـهـدـ وـسـلـمـ ، ثـمـ لـمـ يـأـتـ بـرـكـعـةـ الـمـنـفـصـلـةـ نـسـيـاناـ أوـ عـمـداـ ، ثـمـ انـكـشـفـ أـنـهـ أـتـىـ بـرـكـعـةـ الـرـابـعـةـ — لـيـسـ عـلـيـهـ شـيـءـ ، فـيـكـوـنـ الـمـوـضـوـعـ لـوـجـوبـ الرـكـعـةـ الـمـنـفـصـلـةـ الـمـكـلـفـ

المقيد باهرين : الاول كونه شاكاً الثاني كونه غير آتٍ بالرابعة ، فإذا شاك المكالف بين الثالث والاربع ، فقد حصل أحد القيدين بالوجدان وهو الشك ، والمقيد الآخر — وهو عدم الاتيان بالرابعة — يحرز بالاستصحاب ، لكونه متيقناً بعدم الاتيان وشك فيه ، فيحکم بوجوب الاتيان بالرکعة المنفصلة .

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الاستصحاب بلاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالرکعة المنفصلة لا الاتيان بالرکعة المتصلة ، حتى يكون العمل به مخالفًا للمذهب ، بل في نفس الصحيحية قرينة على أن المراد من قوله ﴿ع﴾ : قام وأضاف إليها رکعة أخرى ، هي الرکعة المنفصلة ، وهي قوله ﴿ع﴾ في صدر الصحيحية ليسان حکم الشك بين الاثنين والاربع : يركع رکعتين بفاتحة الكتاب ، فان تعين الفاتحة يدل على كون المراد رکعتين منفصلتين ، وإلا كان مخيراً بين الفاتحة والتسبیحات ، بل لعل الأفضل الاتيان بالتسبیحات ، فيكون المراد من قوله ﴿ع﴾ : قام وأضاف إليها رکعة أخرى ، أيضاً هي الرکعة المنفصلة ، لكون هذه الرکعة في الشك بين الثالث والاربع من سဉخ الرکعتين السابقتين في الشك بين الاثنين والاربع . وفي الصحيحية قرينة أخرى على كون المراد هي الرکعة المنفصلة ، وهي قوله ﴿ع﴾ : « ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخالط أحد رکعه بالآخر » فان ظاهر عدم خلط الشك باليقين وبالعكس هو الاتيان بالرکعة المشكوكه منفصلة عن الرکعات المتيقنة .

فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال بالصحيحية ، غایة الامر أن مقتضى الاستصحاب بلاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالرکعة المشكوكه فيها منفصلة .

وظهر بما ذكرنا صحة الاستدلال بوثيقة عمر بن ابي الحسن عليه السلام « قال (ع) : إذا شکكت قابن على اليقين ، قلت : هذا أصل ؟ قال (ع) : نعم » فان المراد منها البناء على المتيقن والاتيان بالمشكوكه فيها منفصلة ، لأجل الاخبار

الخاصة بالبيان المقدم . ولا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات ، بل قاعدة كلية في باب الصلاة وغيرها مما شرك فيه ، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثـر ، والآتيان بالمشكوك فيها منفصلة على ماذ كـره الشـيخ (ره) فـإن الداعي إلى الحـمل على هـذا المعـنى في الصـحـيـحة كـون الحـمل عـلـى الـأـقـل مـخـالـفـاً لـالمـذـهـب . وـبعد ما ذـكرـنا مـن عدم اختصاص المـوـثـقـة بالـشـك في عـدـدـرـكـعـاتـ الصـلاـة لا وجـهـ لـالـحـمـلـ على هـذاـ المعـنىـ ، وـفي نفسـ المـوـثـقـةـ ظـبـورـ فيـ أـنـ المـرـادـ منـ اليـقـينـ هوـ اليـقـينـ المـوـجـودـ ، لـاتـحـصـيلـ اليـقـينـ فـيـماـ بـعـدـ ، فـإنـ قولـهـ (عـ) : — فـابـنـ عـلـىـ اليـقـينـ — أـمـرـ بـالـبـنـاءـ عـلـىـ اليـقـينـ المـوـجـودـ لـاـمـرـ بـتـحـصـيلـ اليـقـينـ ، غـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـهـ فـيـ الشـكـ فـيـ عـدـدـ الرـكـعـاتـ بـعـدـ الـبـنـاءـ عـلـىـ اليـقـينـ يـجـبـ الـآـتـيـانـ بـالـمـشـكـوكـ فـيـهاـ مـنـفـصـلـةـ ، لـلـأـخـبـارـ الـخـاصـةـ . وـلاـ تـنـافـيـ بـيـنـهاـ وـبـيـنـ الـأـسـتـصـحـابـ عـلـىـ ماـ ذـكـرـناـ مـنـ التـوـجـيهـ .

وـمـنـ جـمـلـةـ ماـ اـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـأـسـتـصـحـابـ روـاـيـةـ الـحـصـالـ عـنـ أـمـيرـ الـؤـمـنـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ قـالـ (عـ) : « مـنـ كـانـ عـلـىـ يـقـينـ فـشـكـ ، فـلـيـمـضـ عـلـىـ يـقـينـهـ ، فـانـ الشـكـ لـاـ يـنـفـضـ يـقـينـ » وـفـيـ نـسـخـةـ أـخـرـىـ « مـنـ كـانـ عـلـىـ يـقـينـ فـأـصـابـهـ شـكـ فـلـيـمـضـ عـلـىـ يـقـينـهـ ، فـانـ اليـقـينـ لـاـ يـدـفـعـ بـالـشـكـ » .

وـاسـتـشـكـلـ فـيـ دـلـالـتـهاـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـأـسـتـصـحـابـ بـأـنـ صـرـيـحـهـ سـبـقـ زـمـانـ اليـقـينـ عـلـىـ زـمـانـ الشـكـ ، فـهـيـ دـلـيلـ عـلـىـ قـاعـدـةـ اليـقـينـ لـاعتـبـارـ تـقـدـمـ اليـقـينـ عـلـىـ الشـكـ فـيـهـاـ ، بـخـلـافـ الـأـسـتـصـحـابـ ، فـانـ الـمـعـتـبـرـ فـيـهـ كـوـنـ الـمـتـيـقـنـ سـابـقـاـ عـلـىـ المشـكـوكـ فـيـهـ ، أـمـاـ اليـقـينـ وـالـشـكـ فـقـدـ يـكـوـنـانـ مـتـقـارـنـينـ فـيـ الـحـدـوـثـ ، بـلـ قـدـ يـكـوـنـ الشـكـ سـابـقـاـ عـلـىـ اليـقـينـ عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ فـيـ ضـاـبـطـةـ الـفـرـقـ بـيـنـ الـقـاعـدـةـ وـالـأـسـتـصـحـابـ .

وـأـجـابـ عـنـهـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ بـمـاـ حـاـصـلـهـ : أـنـ اليـقـينـ طـرـيـقـ إـلـىـ الـمـتـيـقـنـ ، وـالـمـتـبـاـولـ فـيـ التـعـبـيرـ عـنـ سـبـقـ الـمـتـيـقـنـ عـلـىـ المشـكـوكـ فـيـهـ هوـ التـعـبـيرـ بـسـبـقـ اليـقـينـ عـلـىـ الشـكـ

لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد ، فالمراد هو سبق المتيقن على المشكوك فيه . وذكر في هامش الرسائل جواباً آخر وربما يناسب الى المرحوم الميرزا الشيرازي الكبير (ره) وهو أن الزمان قيد في قاعدة اليقين وظرف في الاستصحاب ، وحيث أن الاصل في الزمان هو الظرفية فكونه قيداً يحتاج الى الاثبات ، ولم يدل دليل على كون الزمان قيداً في المقام ، فالمتعين كونه ظرفاً ، فتكون الرواية دالة على حجية الاستصحاب دون قاعدة اليقين .

وفيـ^٩ ما تقدم في ضابطة الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين . وملخصه أن الزمان ليس قيداً في شيء منها ، بل ظرف في كليهما . والفرق بينها أن متعلق الشك في الاستصحاب هو البقاء وفي قاعدة اليقين هو الحدوث . وتقدم تفصيل الكلام في الفرق بينها في أوائل بحث الاستصحاب .

ويمكن أن يجذب عن الاشكال المذكور بأن ظاهر قوله (ع) : فلি�مض على يقينـ^{هـ} هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين ، لكونه أمرـ^{أـ} بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مرـ^{فـ} في قوله (ع) : فابن على اليقين ، وليس في مورد القاعدة يقين فعلى حتى يؤمر بالبناء عليه ، بل كان يقين وقد زال بالشك الساري بل لم يعلم أنه كان يقيناً لاحتلال كونه جهلاً مركباً ، ويعتبر في اليقين مطابقة الواقع ، بخلافقطع ، غاية الأمر أنه كان تخيل اليقين ولا يصح التعبير عن التردد النفسي الموجود فعلاً باليقين ، لعدم صحة اطلاق الجوامد إلا مع وجود المبدأ ، واطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ حقيقة وإن كان محلاً لـ^{الكلام} ، إلا أنه ليس في الرواية لفظ المتيقن ، حتى يقال أنه شامل لـ^{من} كان متيقناً باعتبار المنقضي عنه المبدأ على أحد القولين في المشتق ، هذا .

ولكن الذي يسهل الأمر أن الرواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها ، لكون

قاسم بن يحيى في سندتها ، وعدم توثيق أهل الرجال اياته بل ضعفه العلامة (ره) ورواية الثقات عنه لا تدل على التوثيق على ما هو مذكور في محله .

ومن جملة ما استدل به للمقام مکاتبة علي بن محمد القاساني قال : « كتبت اليه وأنا بالمدینة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان ، هل يصوم أم لا ؟ فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك ، صم للرؤیة وافطر للرؤیة ». وتقريب الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام حكم بأن اليقين بشيء لا ينقض بالشك ولا يزاحم به ، ثم فرع على هذه الكبیر قوله (ع) : « صم للرؤیة وافطر للرؤیة » .

وذكر الشیخ (ره) أن هذه الروایة أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب ، واستشكل عليه في السکفایة بأن المراد من اليقین في هذه الروایة ليس هو اليقین السابق ، بل المراد هو اليقین بدخول شهر رمضان وأنه لا يجب الصوم إلا مع اليقین ولا يدخل المشکوك فيه في المتيقن ، كما ورد في عدة من الروایات أنه لا يصوم يوم الشك بعنوان أنه من رمضان ، وأن الصوم فريضة لا بد فيها من اليقین ، ولا يدخلها الشك .

وذكر الحق النائني (ره) تأيیداً لصاحب السکفایة أن قوله (ع) : — اليقین لا يدخله الشك — ظاهر في عدم دخول اليوم المشکوك كونه من رمضان فيه وحمله على الاستصحاب — بدعوى أن المراد منه أن اليقین لا ينقض بالشك — بعيد لغراة هذا الاستعمال .

والتحقيق هو ما ذكره الشیخ (ره) من ظهور الروایة في الاستصحاب ، لأنه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشکوك فيه في رمضان ، لما كان التفریع بالنسبة إلى قوله (ع) : وأفطر للرؤیة صحيحاً ، فإن صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب ، لقوله (ع) : وأفطر للرؤیة ، مع أنه يوم مشکوك في كونه من رمضان ، فكيف يصح تفریع قوله (ع) : وأفطر للرؤیة الدال على وجوب صوم يوم الشك

في آخر شهر رمضان على قوله ﴿ع﴾ : اليقين لا يدخله الشك ، بناء على أن المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان . فال صحيح أن المراد من قوله ﴿ع﴾ : اليقين لا يدخله الشك ، أن اليقين لا ينقض بالشك فلا يجب الصوم في يوم الشك في آخر شعبان ، ويجب الصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان ، لليقين بعدم وجوب الصوم في الأول واليقين بوجوهه في الثاني ، واليقين لا ينقض بالشك ، فيصح التفريغ بالنسبة إلى قوله ﴿ع﴾ : صم للرؤبة ، وبالنسبة إلى قوله ﴿ع﴾ : وأفطر للرؤبة . وأما ما استشهد به صاحب السكتة من الروايات الدالة على عدم صحة الصوم في يوم الشك بعنوان أنه من رمضان ، فدفعه بأن هذه الروايات وإن كانت صحيحة عمولاً بها في موردها ، إلا أنها لا تكون قرينة على كون هذه الرواية أيضاً واردة ليبيان هذا المعنى مع ظهورها في الاستصحاب .

وأما ما ذكره المحقق النائني (ره) من غرابة هذا الاستعمال ، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحه الثالثة المتقدمة في قوله ﴿ع﴾ : « ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر » ووقع هذا الاستعمال في كلام العلماء أيضاً في قوله لهم دليلاً مدخول أي منقوض ، واللغة أيضاً تساعد له ، فان دخول شيء في شيء يوجب التفصيكيك بين أجزاءه المتصلة ، فيكون موجباً لنقضه وقطع هيئته الاتصالية . ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب روايات تدل على الحلية مالم تعلم الحرمة وعلى الطهارة مالم تعلم النجاسة ، وهي طوائف ثلاث : ﴿ منها ﴾ ما يدل على حلية كل شيء مالم تعلم الحرمة ، كقوله ﴿ع﴾ : « كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام » . و ﴿ منها ﴾ ما يدل على طهارة كل شيء مالم تعلم النجاسة . كقوله عليه السلام : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » . و ﴿ منها ﴾ ما يدل على طهارة خصوص الماء مالم تعلم نجاسته ، كقوله ﴿ع﴾ : « الماء كله طاهر حتى تعلم

أنه نجس » ، والاحتمالات المتصورة في مثل هذه الأخبار سبعة :
﴿ الأول ﴾ أن يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعنوانها
الأولية ، بأن يكون العلم المأْخوذ غاية طريقاً محسناً ، والغاية في الحقيقة هو عروض
النجاسة ، فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولى ظاهر حتى تعرضه النجاسة ، وأخذ
العلم غاية لكونه طريقاً إلى الواقع ليس بعزيز ، كافي قوله تعالى : ﴿ وكلوا وشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ — سورة ٢ آية ١٨٧
فإن المراد منه بيان الحكم الواقعى وجواز الأكل والشرب إلى طلوع الفجر ، وذكر التبيين
بناء على كونه يعني الانكشاف إنما هو مجرد الطريقة ، وإن أمكن حمل التبيين على معنى
آخر مذكور في محله .

﴿ الثاني ﴾ أن يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية لشيء المشكوك
كما عليه المشهور ، بأن يكون العلم قيداً لل موضوع دون المحمول ، فيكون المعنى
أن كل شيء لم تعلم بمحاسنته ظاهر .

﴿ الثالث ﴾ أن يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب ، بأن يكون المعنى أن كل شيء ظهراته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة — أي كل شيء ثبتت ظهراته الواقعية أو الظاهرة فظاهراته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ الرابع ﴾ أن يكون المراد بها الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية بأن يكون المعنى أن كل شيء معلوم العنوان أو مشكوكه ظاهر بالطهارة الواقعية في الأول ، وبالطهارة الظاهرية في الثاني إلى زمان العلم بالنجاست .

﴿ الخامس﴾ أن يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب ، كما عليه صاحب الفصول ، بأن يكون المعنى أن كل شيء مشكوك العنوان ظاهر ظاهراً وظهاراً مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة ، فيكون المعني — وهو قوله (ع) : ظاهر —

اشارة الى الطهارة الظاهرية ، والغاية اشارة الى استصحاب تلك الطهارة الى زمان
العلم بالنجاسة .

﴿ السادس ﴾ أن يكون المراد بها الطهارة الواقعية والاستصحاب كافى الكفاية ،
بأن يكون المفهوم اشارة الى الطهارة الواقعية ، وأن كل شيء بعنوانه الاولى طاهر
وقوله (ع) : حتى تعلم اشارة إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ السابع ﴾ أن يكون المراد منها الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب ،
كما اختاره صاحب السكفافية في هامش الرسائل ، ويجري جميع ما ذكرنا من الصور
والاحتمالات في قوله (ع) : « كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام » ويقع
الكلام أولاً في صحة هذا الوجه الأخير وعدمها . وملخص ما ذكر في وجهه أن كلمة
كل شيء شاملة لما هو معلوم العنوان كالحجارة والماء مثلاً وما هو مشكوك العنوان كاللابع
المردود بين الماء والبول مثلاً ، فحكم الإمام عليه السلام بالطهارة في الجميع ، فلا محالة
 تكون الطهارة بالنسبة إلى الأول واقعية ، وبالنسبة إلى الثاني ظاهرية ، ويكون
قوله (ع) : حتى تعلم اشارة إلى استمرار الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة .

وأورد عليه الحقائق التالية باشكالات : ﴿ الأول ﴾ أن الحكم الواقعى
والظاهري لا يمكن اجتماعهما في جعل واحد ، لأن الحكم الظاهري متاخر عن الحكم
الواقعي بمرتبتين ، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعى ،
والشك في الحكم الواقعى متاخر عن الحكم الواقعى ، كما أن موضوع الحكم الظاهري
متاخر عن موضوع الحكم الواقعى بمرتبتين فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك
في الحكم الواقعى ، والشك في الحكم الواقعى متاخر عن الحكم الواقعى ، وهو متاخر
عن موضوعه الواقعى ، وبعد كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعى لا يمكن
تحققهما بجعل واحد ، وإلا يلزم كون المتاخر عن الشيء بمرتبتين معه في رتبته ، وهو خلف .

وهذا الاشكال لا دافع له على مسلك صاحب الكفاية والحقائق النائية (ره) ومن وافقها في أن الائفاء إيجاد المعنى باللفظ ، فإنه لا يمكن إيجاد شيئاً يكون أحداً في طول الآخر بجعل واحد وانشاء فارد . وأما على ما سلكتناه من أن الائفاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ إذ ليس اللفظ ، إلا وجوداً لنفسه والمعنى اعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجوداً له بل هو مبرز له ولا فرق بين الخبر والائفاء من هذه الجهة ، فكما أن الخبر مبرز لأمر نفساني ، فكذا الائفاء ، إنما الفرق بينهما في المبرز بالفتح ، فإن المبرز في الائفاء مجرد اعتبار نفساني ، وليس وراءه شيء ليتصف بالصدق والكذب ، وهذا بخلاف الجملة الخبرية ، فإن المبرز بها هو قصد المحكمة عن شيء في الخارج ، فهنا شيء وراء القصد وهو المحكى عنه ، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب . وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر والائفاء ، فلا مانع من أن يبرز حكمين يكون أحداً في طول الآخر بلفظ واحد ، بأن يعتبر أولاً الحكم الواقعي لموضوعه ، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري ، وبعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد ، ولا يلزم منه محذور .

﴿الاشكال الثاني﴾ أنه لا يمكن إرادة الحكم الواقعي والظاهري معاً ، نظراً إلى الغاية وهي قوله (ع) : حتى تعلم أنه قدر ، لأنه إن كان المراد هو الحكم الواقعي ، يكون العلم المأمور في الغاية طريقياً كما ذكرناه في أول الاحتمالات ، فإن الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم ، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحق خلافاً لأهل التصويب ، ولا يرتفع الحكم الواقعي في غير موارد النسخ إلا بتبدل موضوعه بأن يلاقي الجسم الظاهر بحسباً ، أو يرتد مسلم نعوذ بالله ، أو يصير ماء العنب خمراً مثلاً وإن كان المراد هو الحكم الظاهري يكون العلم المأمور في الغاية قيداً للموضوع وغاية له ، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك وغايةه العلم ، إذ الشك

يرتفع بالعلم ، فيكون العلم ماحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعية ، ولا يمكن اجتماع الطريقة والموضوعية في العلم ، لأنّ معنى الموضوعية ارتفاع الحكم بالعلم ، ومعنى الطريقة عدم ارتفاعه به ، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتقاضين .

وهذا الاشكال مندفع بما ذكرناه في تقريب هذا الوجه من أن العلم ليس غايةً للحكم الواقعي ولا للحكم الظاهري ، بل غاية للحكم بالبقاء والاستمرار ، فيكون دالاً على استصحاب الحكم السابق سواء كان واقعياً أو ظاهرياً ، فبقوله (ع) : كل شيء نظيف ، تمت إفادة الحكم الواقعي والظاهري لشمول الشيء المعلوم والشيء المجهول على ما ذكرنا ، ويكون قوله (ع) : حتى تعلم ، إشارة الى الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقاً واستمراره الى زمان العلم بالنجاسة ، فيكون العلم موضوعياً وقيداً للاستصحاب ، لأنّه بالعلم يرتفع الشك ، وبارتفاعه لم يبق موضوع للاستصحاب كما هو ظاهر .

﴿ الاشكال الثالث ﴾ أنه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغاية ، وذلك ، لأنّه إذا استند الحكم الى العام الشامل للخصوصيات الصنفية والخصوصيات الفردية ، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات لا إلى الأفراد بخصوصياتها ، فإنه إذا قيل أكرم كل إنسان ، فهذا الحكم وإن كان شاملاً لجميع أصناف الإنسان وأفراده ، إلا أنه مستند إلى الجامع لا إلى الخصوصيات الصنفية أو الفردية ، فإنه يقال هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان لأنّه عربي أو لأنّه زيد مثلاً ، فلا دخل للخصوصيات في الحكم ، فبقوله (ع) : كل شيء نظيف ، وإن كان شاملاً لشيء المشكوك ، إلا أنه بعنوان أنه شيء لا بعنوان أنه مشكوك ، إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفية ، وقد ذكرنا عدم دخلها في الحكم المستند إلى العام ، فلا يكون هناك حكم ظاهري ، لأنّ موضوعه شيء

بما هو مشكوك فيه، فلا يكون في المقام إلا الحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها ، بل يمكن أن يقال إن الحكم المذكور في قوله (ع) : كل شيء نظيف لا يكون شاملاً لشيء المشكوك فيه أصلاً ، لأن عموم قوله (ع) : كل شيء قد خصص بمحضه كثيرة دالة على نجاسة بعض الأشياء كالكلاب والكافر والمول وسائر النجاسات . والمائع المردد بين الماء والبول مثلاً لا يمكن التمسك لطهارته بعموم قوله (ع) : كل شيء نظيف ، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصاديقية ، فالشيء المشكوك فيه لا يكون داخل في عموم قوله (ع) . كل شيء نظيف لأن حيث الحكم الظاهري ، لأن الموضوع هو الشيء لا المشكوك فيه ، ولا من حيث الحكم الواقعى ، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصاديقية .

وهذا الأشكال متين جداً ولا دافع له ، وظاهر منه عدم صحة الاحتمال الرابع ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية للأشياء بعنوانها الأولية ، والطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها ، لعدم امكان الجمع بين الحكم الواقعى والظاهري على ما تقدم . وأما الاحتمال السادس الذي اختاره في الـالكتفائية ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية والاستصحاب على ما تقدم بيانه وأيده بقوله (ع) في موضع عمار : فإذا علمت فقد قدر ، بدعوى ظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها ، فيكون بياناً لمفهومها وأن الحكم باستمرار الطهارة ينتهي بعد العام بالنجاسة ، وفيه أنه لا يمكن الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب في الاستفادة من الاخبار المذكورة ، لأن قوله (ع) : حتى تعلم إما أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول ، ولا تستفاد الطهارة الواقعية والاستصحاب على كلا الوجهين . أما إن كان قيداً للموضوع كما في قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... » فإن الغاية قيد الموضوع وهو اليد وتحديد للمفسول ، لأن اليد قد تطلق على جميع العضو إلى المنكب ، وقد

تطلق عليه إلى المرفق ، وقد تطلق على الزند كما في آية التيمم ، وقد تطلق على الأصابع كافية آية السرقة ، فقيدها في هذه الآية الشرفية لتعيين المراد من اليد ، فالغاية تحديد للموضع لغاية للغسل . فيكون المراد من قوله (ع) : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه نجس » أن كل شيء لم تعلم بمحاسنته فهو ظاهر ، فيكون المراد قاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها ، فإن الشيء الذي لم تعلم بمحاسنته عبارة أخرى عن الشيء المشكوك فيه ، وكذلك إن كان قياداً للمحمول ، لأن المراد حينئذ أن الأشياء ظاهرة ما لم تعلم بمحاستها — أي مadam مشكوك فيها — فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها على التقديرين ، ولا يربط لها بالطهارة الواقعية ولا الاستصحاب . نعم لو كان في الكلام تقدير وكان قوله (ع) : — حتى تعلم — متعلقاً به وقياداً له ، وكان التقدير هكذا « كل شيء ظاهر وظاهره مستمرة حتى تعلم أنه نجس » كان الكلام دالاً على الطهارة الواقعية والاستصحاب ، ولكن التقدير خلاف الأصل ولا موجب للانزام به .

وظهر بما ذكرناه من بطلان الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب بطلان الوجه الأول ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية فقط فلا حاجة إلى للتعرض له . وأما الاحتمال الخامس الذي ذكره صاحب الفضول من الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالبيان المتقدم ، فإ فيه أن الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك فيه باقٍ ببقاء موضوعه ، وهو الشك بلا احتياج إلى الاستصحاب ، فإن المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر — أي الطهارة الظاهرية للشيء المشكوك فيه ما دام مشكوكاً فيه ، لا استمرار الحكم المعمول ، إذ ليس الحكم بالطهارة في الخبر باللحظة الطهارة السابقة وبعانته الطهارة الثابتة حتى يكون استصحاباً ، فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المعمولة بلحاظ الشك .

وظهر بطلان الاحتمال الثالث أيضاً ، وهو أن يكون المراد الاستصحاب فقط . فتحصل أن الأخبار المذكورة متمحضة لقاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها ،

بقي الكلام فيما ذكره الشيخ (ره) من أن خصوص الخبر الوارد في طهارة الماء يدل على الاستصحاب ، وهو قوله (ع) : « الماء كله ظاهر حتى تعلم أنه نجس ... » لأن طهارة الماء معلومة ، ويكون المراد الحكم بيقائها إلى زمان العلم بالنجاسة . وفيه أن طهارة الماء وإن كانت معلومة ، إلا أن الحكم بظهوره في الرواية ليس مستندأ إلى ظهارته السابقة حتى يكون استصحاباً ، بل الحكم بظهوره إنما هو بمحاجة الشك ، فلا يستفاد منه أيضاً إلا الطهارة الظاهرية في خصوص الماء . نعم لامانع من استفادة الاستصحاب من رواية أخرى ذكرها الشيخ (ره) وهي ما ورد في إعرارة الثوب للمزمي ، لأن الحكم بالطهارة في الثوب مستند إلى ظهارته السابقة ، لقوله (ع) : « لأنك أعرته إياه وهو ظاهر ولم تستيقن أنه نجس ... » لكنه مختص بباب الطهارة ، ولا وجه للتعمدي عن المورد إلا عدم القول بالفصل ، وأئن لنا بأبياته ، فلم يبق لنا دليل صالح للاستصحاب إلا الأخبار التي ذكرناها ، وعمدتها الصحاح المثلث .

وتحصل مما ذكرناه حجية الاستصحاب بلا اختصاص لها بباب دون باب على ما تقدم ، إلا أنه ينبغي لنا التعرض لتفصيلين آخرين ذكرنا في المقام : (الأول) التفصيل في الشك في الرافع بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود بالالتزام بحجية الاستصحاب في الأول دون الثاني . (الثاني) التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية .

أما التفصيل الأول فقد أقر به المحقق السبزواري (ره) بتقرير أن الشك

إذا كان في وجود الرافع كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك ، فنـ كان متيقناً بالطهارة من الحديث وشك في تحقق النوم مثلاً ، فرفع اليد عن الطهارة وعدم ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم ومستند إليه ، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك ، فيكون مشمولاً لقوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك ... » وأما إذا كان الشك في رافعة الموجود فليس رفع اليد عن الطهارة مستندًا إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً ، لأن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العلة ، فلا يكون من نقض اليقين بالشك . بل من نقض اليقين باليقين . سواء كان الشك في رافعة الموجود من جهة الشبهة الموضوعية . كما إذا شك بعد الطهارة في أن الرطوبة الخارجة بعدها بول أو مذى . أو من جهة الشبهة الحكمة . كما إذا شك في أن الرعاف ناقض للطهارة أم لا . فرفع اليد عن الطهارة في المثالين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعته ، لأننا لو فرضنا عدم تتحقق اليقين المذكور ، لا يكون مجرد الشك في رافعة الرطوبة المرددة أو في رافعة الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهارة ورفع اليد عنهما . فالموجب لرفع اليد عن الطهارة إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً .

والجواب عنه أن كل يقين لا يجب رفع اليد عن اليقين بالطهارة لولا احتمال كون المتيقن رافعاً لها ، فإن اليقين بشيء أجنبي لا يجب نقض اليقين بالطهارة ، حتى يكون من نقض اليقين باليقين ، بل نقض اليقين باليقين إنما يصدق فيما إذا كان اليقين الثاني متعلقاً بارتفاع متعلق اليقين الأول ، كما إذا تيقن بالطهارة ثم تيقن بارتفاعها بالنوم مثلاً ، كما أن الشك الموجب لرفع اليد عن اليقين الذي يصدق عليه نقض اليقين بالشك ، إنما هو فيما إذا تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين ، كي تتحدد القضية المتيقنة والقضية المشكوكـة ، فرفع اليد عن الطهارة المتيقنة في المثالين مستند إلى الشك

فِي رَافِعِيَّةِ الشَّيْءِ الْمُوْجُودِ ، لَا إِلَى الْيَقِينِ بِوْجُودِهِ ، إِذْ الْيَقِينُ بِوْجُودِ شَيْءٍ بِمُجَرَّدِهِ لَا يُوجَبُ رُفعُ الْيَدِ عَنِ الطَّهَارَةِ .

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُ — مِنْ أَنَّهُ لَوْ فَرَضَ الشَّكُ فِي نَفْضِ الرَّعَافِ مَثَلًا لِلتَّطَهَّارَةِ مَعَ عَدْمِ الْيَقِينِ بِوْجُودِهِ فِي الْخَارِجِ ، لَمْ يَكُنْ مُجَرَّدُ الشَّكُ مُوجِبًا لِرُفعِ الْيَدِ عَنِ الطَّهَارَةِ ، لِعَدْمِ التَّنَافِيَ بَيْنَ الْيَقِينِ بِالْطَّهَارَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالشَّكِّ فِي كُونِ الرَّعَافِ نَاقِصًا لَهَا ، فَالنَّاقِصُ إِنَّمَا هُوَ الْعَلَمُ بِوْجُودِ الرَّعَافِ فِي الْخَارِجِ ، فَرُفعَ الْيَدُ عَنِ الْيَقِينِ السَّابِقِ بِهِ نَفْضُ الْيَقِينِ بِالْيَقِينِ بِالشَّكِ — فَهُوَ مَعْالَةٌ ظَاهِرَةٌ ، لَا فِتْنَةٌ لِلشَّكِ الْمُفْرُوضِ فِي كَلَامِهِ إِنَّمَا هُوَ الشَّكُ فِي كُبْرَى اِنْتِقَاصِ الطَّهَارَةِ بِالرَّعَافِ ، وَهُوَ لَا يُوجَبُ رُفعُ الْيَدِ عَنِ الطَّهَارَةِ الْبَتَّةِ ، لِاجْتِمَاعِهِ مَعَ الْيَقِينِ بِالْطَّهَارَةِ الْفَعْلِيَّةِ ، وَإِنَّمَا الْمُوجَبُ لِرُفعِ الْيَدِ عَنِ الطَّهَارَةِ الْمُتَيقِنَةِ هُوَ الشَّكُ فِي اِنْتِقَاصِ الطَّهَارَةِ بِالرَّعَافِ الْمُوْجُودِ خَارِجًا بِالْفَعْلِ الَّذِي لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْيَقِينِ بِالْطَّهَارَةِ الْفَعْلِيَّةِ ، وَبَعْدِ كُونِ رُفعِ الْيَدِ عَنِ الطَّهَارَةِ الْمُتَيقِنَةِ مُسْتَنْدًا إِلَى الشَّكِ ، كَانَ مَشْمُولاً لِدَلِيلِ حِرْمَةِ نَفْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِ ، فَلَا يَقِنُ فَوْقَ حِجْيَةِ الْاسْتِصْحَابِ بَيْنِ الشَّكِ فِي وُجُودِ الرَّعَافِ وَالشَّكِ فِي رَافِعِيَّةِ الْمُوْجُودِ .

وَأَمَّا التَّفَصِيلُ الثَّانِيُّ ، فَقَبْلِ التَّعْرُضِ لَهُ لَا بُدَّ مِنْ بِيَانِ حَقِيقَةِ الْحُكْمِ وَالْفَرَقِ بَيْنَ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ وَالْوَضْعِيِّ ، فَنَقُولُ : الْحُكْمُ الشَّرِيعِيُّ مِنْ سُنْنَةِ الْفَعْلِ الْأَخْتِيَارِيِّ الصَّادِرِ مِنَ الشَّارِعِ ، وَلَيْسُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ ، أَوِ الرَّضَا وَالْفَضْبُ ، قَاتِنًا مِنْ مِبَادِي الْأَحْكَامِ ، تَعْرُضُ لِلنَّفْسِ بِغَيْرِ الْأَخْتِيَارِ ، وَلَيْسَ مِنْ سُنْنَةِ الْأَفْعَالِ الْأَخْتِيَارِيَّةِ ، فَالْحُكْمُ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَعْتِبَارِ النَّفْسَانيِّ مِنَ الْمُوْلَى ، وَبِالْأَنْشَاءِ يَبْرُزُ هَذَا الْأَعْتِبَارُ النَّفْسَانيُّ ، لَا أَنَّهُ يَوْجَدُ بِهِ كَامِلًا ، فَهَذَا الْأَعْتِبَارُ النَّفْسَانيُّ تَارِيْخِيٌّ يَكُونُ بِنَحْوِ الشَّبُوتِ وَأَنَّ الْمُوْلَى يَلْبِثُ شَيْئًا فِي ذَمَّةِ الْعَبْدِ ، وَيَجْعَلُهُ دِينًا عَلَيْهِ ، كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ الْرَّوَايَاتِ أَنَّ دِينَ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يَقْضَى ، فَيَعْبُرُ عَنْهُ بِالْوَجْوبِ ، لِكَوْنِ الْوَجْوبِ بِمَعْنَى الشَّبُوتِ ،

وآخرى يكون بنحو الحرمان ، وأن المولى يحرم العبد عن شيء ويسمى عليه سبيله ، كما يقال في بعض المقامات : إن الله تعالى لم يجعل لنا سبيلاً إلى الشيء الفلافي ، فيعبر عنه بالحرمة ، فان الحرمة هو الحرمان عن الشيء ، كما ورد أن الجنة محرومة على آكل الربا مثلاً ، فان المراد منه المحروميه عن الجنة ، لا الحرمة التكليفية ، وثالثة يكون بنحو الترخيص وهو الاباحة بالمعنى الأعم ، فانه تارة يكون الفعل راجحًا على الترك ، وآخرى بالعكس ، وثالثة لا راجحان لأحدهما على الآخر ، وهذا الثالث هو الاباحة بالمعنى الشخصي .

فهذه هي الأحكام التكليفية ، والعبرة الجامعة أن الأحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير ، كما هو مذكور في بعض الكلمات ، وما سواها كله أحكام وضعية ، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف ، كالشرطية والمانعية والصححة والفساد أم لا كالملكية والزوجية وغيرها ، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعى .

وبعد ما عرفت المراد من الحكم ، والفرق بين التكليفي منه والوضعي . فهل الحكم الوضعي م拘ول بالاستقلال أو منزع من التكليف أو فيه تفصيل ؟ وقد ذكر صاحب الكفاية (ره) تفصيلاً في المقام . حاصله أن الأحكام الوضعية على أقسام ثلاثة :

﴿ الأول ﴾ مالا يكون مجموعاً بالجعل التشاريعي أصلاً . لا استقلالاً ولا تبعاً للتوكيل . وإن كان مجموعاً بالجعل التكيني تبعاً لجعله وضوعه . كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية للتوكيل .

﴿ الثاني ﴾ ما يكون منزعاً من التوكيل ، كالشرطية والمانعية المكلف به ، فإن الأولى تارة يأمر بشيء بلا تقييده بشيء وجودي أو عادي ، وآخرى يأمر بشيء

مع التقييد بشيء وجوداً ، كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية ، أو عاماً كالنجاشة مثلاً ، فتنتزع منه المانعية .

﴿ الثالث ﴾ ما يكون معمولاً بالجعل التشعري مستقلاً ، كالمملكة والزوجية ، وذكر أن الوجه — في عدم كون القسم الأول معمولاً بالجعل التشعري — أن اتصف الأسباب والشروط بالسببية والشرطية ليس قابلاً للجعل الشرعي ، ولا منزعاً من التكليف ، لكونه متاخراً عنه حدوثاً وبقاءً ، بل الاتساف إنما هو لخصوصية مؤثرة في التكليف ، وإلا يلزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء ، وهذه الحخصوصية والربط شيء خارجي لا يحصل بمجرد الجعل التشعري والأشياء ، ولا يكون منزعاً من التكليف ، لكونه متاخراً عنه ، كما ذكرنا ، هذا ملخص كلامه (ره) .

وبالنعرض لتحقيق الأقسام المذكورة ، لا بد من التنبيه على أمر ، وهو أنه كما تنتزع الأمور الانزاعية من الأشياء الخارجية ، كذلك تنتزع من الأمور الاعتبارية ، فإنه إذا ترتب وجود شيء على شيء آخر في الخارج ، تنتزع منه السببية والسببية لها ، فكذلك الحال في الأمور الاعتبارية ، فإذا جعل المولى حكمه متربتاً على شيء ، كما إذا قال : « من حاز ملك » ، أو « من مات فائز كه لورائه » ، فتنتزع منه السببية ويقال : إن الحيازة سبب لملكية الحائز ، وموت المورث سبب لملكية الوارث ، وهكذا ، فلا فرق من هذه الجهة بين الأمور الخارجية والأمور الاعتبارية ، فانها أيضاً من الأمور الواقعية المحققة التي تترتب عليها الأمور ، غاية الأمر أن تتحققها إنما هو في عالم الاعتبار ، وأمرها بيد المولى .

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الأمور الاعتبارية والانزاعية ، فإن الأمور الانزاعية ليس بازائتها شيء سوى منشأ الانزاع ، بخلاف الأمور الاعتبارية ، فإن

لها تحققًا في عالم الاعتبار ، وترتب عليها الآثار ، وليس من الأمور الخيالية . فتحصل مماؤذ كرنا أن هنا اموراً أربعة : **{الأول}** الامور المتأصلة الخارجية ، كالجواهر والاعراض ، **{الثاني}** الامور الاعتبارية التي أمرها بيد المولى ، **{الثالث}** الامور الانزعاجية ، وهي على قسمين ، لأن منشأ الانزعاج لها إما أن يكون من الامور الخارجية . وإما أن يكون من الامور الاعتبارية . وقد ذكرنا مثال القسمين .

إذا عرفت ذلك فنقول :

{أما القسم الأول} من الأحكام الوضعية الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) فهو من قيود التكليف ، فان المولى تارة يجعل التكليف بلا قيد فيكون مطلقاً ، وآخر يجعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع فيكون شرطاً ، وثالثة بعدمه فيكون مانعاً . فالسببية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف متزنة من جعل التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع ، أو عدمه . والفرق بين السبب والشرط مجرد اصطلاح ، فانهم يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط ، ويقولون : إن البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً ، والاستطاعة شرط لوجوب الحج ، وهكذا ، ويعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب ، ويقولون : إن الملاقة سبب للنجاة ، والحياة سبب الملكية ، فكلما اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف وسبب في باب الوضع ، سواء عبر عن اعتباره بلفظ القضية الشرطية أو الجملية ، فإنه لا فرق بين قول المولى : من كان مستطيناً وجب عليه الحج ، و قوله : المستطاع يجب عليه الحج فيما يفهم منها ، فان القضية الشرطية ترجع الى الجملية ، كما أن القضية الجملية ترجع الى الشرطية التي مقدمها تتحقق الموضوع ، وتاليها ثبوت الحمول له . وبالمجملة ، كلما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتکليف ، كلما استطاعه

لوجوب الحجج ، وكلما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف ، كالجحض ، فالشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف متزمعة من جعل المولى التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه ، فتكون الشرطية والسببية والمانعية مجمولة بتبع التكليف .
 فظاهر أن ما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من عدم كون الشرطية والمانعية والسببية بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل أصلاً ، لا بالاستقلال ولا بالتبع — خلط بين الجعل والمفعول ، فان ما ذكره صحيح بالنسبة إلى أسباب الجعل ، وشروطها ، من المصالح والمقاصد والأرادات والكرامة والميل والشوق ، فانها امور وافعية باعثة لجعل المولى التكليف وبادئه ، وليس قابلة للجعل التشريعى بها ، بل ربما تكون غير اختيارية ، كالميل والشوق والمصلحة والمفسدة مثلاً ، وهي خارجة عن محل الكلام ، فان الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة إلى المفعول ، وهو التكليف ، وقد ذكرنا أنها مجمولة بتبع التكليف ، فكلما اعتبر وجوده في الموضوع ، فتتزاع منه السببية والشرطية ، وكلما اعتبر عدمه فيه فتتزاع منه المانعية .

وظهر بما ذكرناه حال القسم الثاني من الأحكام الوضعية ، فانه أيضاً متزع من التكليف ، والفرق بينه وبين القسم الأول ، أن الشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف إنما تنتزعان من اعتبار شيء وجوداً أو عدماً في الموضوع وهو المكلف ، بخلاف الشرطية والمانعية بالنسبة إلى المكلف به ، فانها متنزعتان من اعتبار شيء في متعلق الأمر وهو المكافف به ، فان اعتبار فيه شيء وجوداً ، فتتزاع منه الشرطية ، ويقال : إن الاستقبال مثلاً شرط للصلة ، أو المترشرط لها ، وإن اعتبار فيه شيء عدماً ، فتتزاع منه المانعية ، ويقال : إن أجزاء غير ما كفل الاجم مانعة عن الصلاة .

فتخص مما ذكرناه أنه إذا أمر الأولى بشيء ولم يقيده بشيء وجوداً ولا عدماً ، فليس هنا شرط ولا مانع ، لا للتکلیف ولا للمکلف به ، وإذا أمر بشيء مقیداً بوجود شيء في الموضوع كلا لاستطاعة ، فهو شرط للتکلیف ، أو بعده فيه ، فهو مانع عنه ، كالحیض ، وإذا أمر بشيء مقیداً بوجود شيء في المکلف به ، فهو شرط للمکلف به ، كلا لاستقبال ، أو بعده فيه ، فهو مانع عنه ، كاجراء غير المأکول ، وإذا لم يقيد المولى المکلف به بشيء فهو مطلق . وظہر بما ذكرنا أنجزية أيضاً أمر منزع عن أمر المولى بالمركب ، فإذا أمر بعدة امور من التکبیر والقراءة والسورة والركوع والسجود وغيرها ، تنتزع منه الججزية ويقال : إن السورة مثلاً جزء لصلحة .

وأما القسم الثالث فالأمر فيه كما ذكره صاحب الـ*الکفاية* (ره) من أن الملكية والزوجية وامثلهما مجعلة بالاستقلال ، لأنها منزعة من التکلیف ، كما اختاره الشیخ (ره) فإن انتزاعها من التکلیف وإن كان ممکناً في مقام التشیت ، إلا أن مقام الاشبات لا يساعد عليه ، لكونه خلاف ظاهر الأدلة ، إذ المستفاد من قوله ﴿ع﴾ : « الناس مسلطون على أموالهم » أن جواز التصرف مسبوق بالملكية ومن أحکامها ، لأن الملكية منزعة من جواز التصرف ، فإن الحکم بجواز التصرف يستفاد من قوله ﴿ع﴾ : مسلطون ، والملکية من الاضافة في قوله ﴿ع﴾ : أموالهم ، فظاهر الحديث أن الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحکم ، وكذا عدم جواز التصرف في ملك الغير الذي يستفاد من قوله ﴿ع﴾ : « لا يحل مال امرء إلا بطیب نفسه » فظاهره أن عدم جواز التصرف من آثار الملكية وتأخر عنها رتبة تأخر الحکم عن موضوعه ، لأنها منزعة من عدم جواز تصرف الغير ، وكذا الزوجية والرقية وغيرها من الأحكام الوضعية ،

فإن الرجوع إلى الأدلة يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية ومتفرع عليها ، لأن الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له ، أو عدم جواز الاستمتاع لغير ، مضافاً إلى أنه لا تلزم بين الملكية وجواز التصرف ، ولا ينبع عدم جواز تصرف الغير ، فإن النسبة بين الملكية وجواز التصرف هو العموم من وجهه ، إذ قد يكون الشخص مالكاً ولا يجوز له التصرف كالسفينة والعبد ، على القول بذلك ، وكذا في العين المرهونة ، وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكاً كافي المباحث الأصلية ، وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير أيضاً هو العموم من وجهه ، فقد يكون الشخص مالكاً لشيء ، ويجوز لغيره التصرف فيه ، كافي حق المارة والأكل عند الخمسة ، وقد لا يجوز لغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكاً كافي العين المرهونة ، فإنه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكاً للمرتهن ، فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير .

هذا كله — مضافاً إلى أنه يلزم على ما ذكره الشيخ ره عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيرة ثم بلغت وشك في أنه طلقها أم لا ، فإنه لا يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي ، وهو الزوجية ، لكنه منتزعاً من التكليف ، فيكون تابعاً لمنشأ الانتزاع حدوثاً وبقاءً ، ولا في الحكم التكليفي ، وهو جواز الوطء لكونه مسبوقاً بالعدم ، لعدم جواز وطء الزوجة الصغيرة ، إلا أن يقال : إنه يجري الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناءً على حجية الاستصحاب التعاملي فيقال : إن هذه المرأة لو بلغت سابقاً ، كان وطئها جائزاً والآن كما كان ، وعلى ما ذكرنا من كون الزوجية مجمولة بالاستقلال ، يجري الاستصحاب فيها بلا إشكال ويتربّ عليه جواز الوطء .

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام أن الأحكام الوضعية على قسمين : قسم منها مجمول

بالاستقلال ، كالمملوكة والزوجية ، وقسم منها منزع من التكليف إما باعتبار شيء في الموضوع أو في المتعلق .

بقي الكلام في أمور قد اختلف في أنها من الأحكام الوضعية أم لا :

(منها) الطهارة والنرجاسة ، فذهب الشيخ **(ره)** إلى أنها من الأمور الواقعية ، فالطهارة عبارة عن النظافة الواقعية ، والنرجاسة عبارة عن القذارة الواقعية ، وكشف عنها الشارع ، كخواص بعض الأدوية التي لا يعرفها إلا أهل الخبرة والتجربة ، فالطهارة والنرجاسة من هذا القبيل ، وليسوا من الأمور المجمولة ، كالأحكام التكليفية .

وفيه أولاً أنه خلاف ظواهر الأدلة ، إذ ظاهرها أن الشارع حكم بالنرجاسة في شيء وبالطهارة في شيء آخر بما هو شارع ، لا أنه أخبر عن حقيقة الأشياء بما هو من أهل الخبرة .

وثانياً أنه خلاف الوجdan بالنسبة إلى بعض الموارد ، فإنه وإن كان يمكن القول به في مثل البول والغائط والكلب وغيرها بأن يقال : أن الحكم بنرجاسة هذه الأشياء إخبار عن قدرتها الواقعية ، إلا أنه لا يمكن القول به في مثل ولد الكافر المحكوم بالنرجاسة للتبعة ، فان القول — بأن الحكم بنرجاسة الولد قبل افرار الوالد بالشهادتين ، إخبار عن قدراته الواقعية ، والحكم بظهوره بعده إخبار عن نظافته الواقعية — خلاف الوجدان ، وكيف تتبدل قدراته الواقعية الخارجية بمجرد تلقيظ والده بالشهادتين ، سيما إذا كان بعيداً عنه ، وإن كان تبدل القذارة الواقعية بالنظافة الواقعية بالتلقيظ بالشهادتين بالنسبة إلى نفس الوالد ممكناً ، وأما التبدل الخارجي بالنسبة إلى الولد فلعله خلاف المقطع به ، نعم لا ننكر كون الحكم بالطهارة والنرجاسة من قبل الشارع لأجل خصوصية ملوك في الموضوع ، كافي الأحكام التكليفية عند

العدلية ، ولا يبعد أن يكون الملاك والمصلحة في الحكم بنجاسة الكفار ، تنفر المسلمين منهم ثلاثة يتخذوا أخلاقهم وعاداتهم ، فان الحكم بنجاستهم يوجب تنفر المسلمين عنهم ثلاثة ينتابهم في البدن واللباس ، حتى يحتاجون إلى التطهير لاصلاة وغيرها ، فيؤمنون من أخلاقهم الرديمة وعاداتهم الرذيلة ، ولم يراع المسلمون في يومنا هذا الحكم ، حتى صاروا متخلقين بأخلاقهم ، وصاروا بمنزلتهم في المأكل والمشارب ، ويدركن ان يكون الحكم بنجاسة الخر أيضاً بهذا الملاك وهو التنفر ، وبعد حكم الشارع بجرمه حكم بنجاسته أيضاً ليوجب التنفر عنه ، وهذا المعنى مراد الشهيد (ره) من عبارته التي نقلها الشيخ (ره) في المكتب ، من أن « النجاسة ماحرم استعماله في الصلاة والأغذية للاستقدار أو للتوصل بها إلى الفرار » فالظاهر أن مراده من التوصل بها إلى الفرار هو ما ذكرناه .

وتأثراً أنه لا يمكن القول بأن الحكم بالطهارة اخبار عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرةية ، إذ الحكم - بطهارة الشيء المشكوك فيه الذي يمكن أن يكون نحساً في الواقع - لا يمكن أن يكون اخباراً عن النظافة الواقعية ، ولا بد من القول بجعلية الطهارة ، في مثله .

فتحصل أن الصحيح كون الطهارة مجموعه من قبل الشارع ، غاية الأمر أن الطهارة الواقعية مجموعه للشيء بعنوانه الأولى ، والطهارة الظاهرةية مجموعه له بعنوان أنه مشكوك فيه .

و (منها) الصحة والفساد ، فهل هما مجموعتان مطلقاً أو ليستا مجموعتين كذلك ، أو يفصل بين العبادات والمعاملات ، بالالتزام بعدم الجعل في الأولى ، والجعل في الثانية ؟ فيه خلاف ، اختار صاحب الكفاية (ره) التفصيل ، بدعيى أن الصحة والفساد في العبادات عبارة عن مطابقة المأني به للمأمور به وعدمها ، والمطابقة

وعدمه امر ان تكونين لا ربط لها بالجعل الشرعي ، بخلاف المعاملات فان الصحة والفساد فيها عبارة عن ترتيب **الأثر** وعده ، والحكم بترتيب **الأثر** — كما في البيع وبعده كافى الربا — مجعل شرعى . هذا .

والصحيح أن الصحة والفساد ليستا من المجموعات الشرعية مطلقاً ، فان الطبيعة الكلية المجموعلة لا تتصف بالصحة والفساد . وإنما المتصف بها هو الفرد الخارجي المحقق أو المقدر . فيقال : ان البيع الغلاني صحيح لكونه واجداً لشرطه ، أو فاسد ، لعدم كونه واجداً لها ، فالصحة والفساد من أوصاف الفرد الخارجي الحق وجوده أو المقدر . فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعة المجموعلة صحيح . وكل فرد لم يكن من مصاديقها فاسد بلا فرق بين العبادات والمعاملات . فالصحة والفساد في العبادات والمعاملات منزعتان من انطباق الطبيعة المجموعلة على الفرد الخارجي وعدمه ، وليس مجعلوتين . هذا في الصحة والفساد الواقعيتين ، وأما الصحة والفساد الظاهريتين ، فحيث أن موضوعهما الفرد المشكوك فيه ، فللشارع أن يحكم بترتيب **الأثر** عليه ، وأن يحكم بعده . فلا محالة تكونان مجعلوتين من قبل الشارع ، فقد حكم بالصحة الظاهرة في بعض الموارد كما في الشك بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ ، وحكم بالفساد في موارد أخرى كما في بعض الشكوك في ركيعات الصلاة . فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح هو التفصيل بين الصحة والفساد الواقعيتين والظاهريتين . والالتزام سيكون الأول غير مجعل والثاني مجعل بلا فرق بين العبادات والمعاملات .

و (منها) العزيمة والرخصة على ما ذكره بعضهم ، ولا بد من شرح المراد منها حتى يظهر كونها من الأحكام الوضعية أو عدمه ، فنقول : العزيمة عبارة عن سقوط الأمر بجميع مراتبه ، والرخصة عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه ، فإذا أمر المولى بشيء ثم أسقط الأمر رأساً ، كما في الركعتين الأخيرتين المسافر ، فيكون

الاتيان به استناداً الى المولى تشريراً محاماً ، وهذا هو العزيمة ، واذا أمر بشيء وجوهياً ثم سقط وجوبه وهي رجحانه فهذا هو الرخصة . وكذا ان كان مستحبماً مؤكداً ثم سقط تأكده ، كافي بعض موارد سقوط الاذان والاقامة .

وظهر بما ذكرناه من معنى العزيمة والرخصة عدم كونها من الأحكام الوضعية المجموعة ، بل هما أمران راجعان إلى التكليف ، فسقوط التكليف رأساً عزيمة ، وسقوطه بعض مراتبه رخصة ، فلا وجه لذكرها في جملة الأحكام الوضعية .

ثم إنه ذكر جماعة أن المجموعات الشرعية ثلاثة : **الأحكام التكليفية** ، والأحكام الوضعية ، والماهيات المخربة ، كالصوم والصلوة . قال الشهيد (ره) : « الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة لا يطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضي فيه ». وهو أول من قال بالماهيات الجعلية ، ووافقه جماعة منهم المحقق النائيني (ره) . والانصاف أنه لا يعقل معنى لجعل الماهيات شرعاً ، فانها غير قابلة للاجعل التشريع . وذلك لأن معنى جعل الماهية على ما ذكره هو تصور امور متعددة مجتمعة ومنضحاً بعضها مع بعض ، ثم الأمر بها بعنوان أنها شيء واحد . وترجم هذا المعنى إلى شيئين : (الأول) تصور الامور المتعددة كالتسكير والقيام والقراءة مثلاً بتصور واحد ، (الثاني) الأمر بهذه الامور المتعددة ، ولا يصلح شيء منها لأن يكون جعلاً للماهية . **(أما الأول)** فهو عبارة عن إيجاد الماهيات المتعددة في الذهن ، فإن الوجود الذهني للأشياء هو عين تصورها لا جعل الماهيات شرعاً ، فيكون تصورها جعلاً تكوينياً لها في الذهن بطبع إيجادها فيه . كما أن الجعل التكيني الخارجي لмаهية إنما يكون بطبع إيجادها في الخارج . والفرق بين الوجود الذهني والخارجي أن وجود الأشياء في الخارج مماثل ومنحاز بعضها عن بعض ، بخلاف وجودها الذهني ، فإنه يمكن تصورها في الذهن بتصور واحد بلا امتياز لبعضها عن بعض ، **(أما الثاني)** فهو عبارة عن التكليف

فهو المعمول تشعياً دون الماهية . فتحصل أن المعمول الشرعي منحصر في الأحكام التكليفية والوضعية .

نـم إن الحكم التكليفي قد يكون معمولاً بنحو القضية الحقيقة والكبـرى الكلـية . كـقوله تعالى : « وـلـهـ عـلـىـ النـاسـ حـجـ اـبـيـتـ .. » وـقـدـ يـكـونـ مـعـمـولـاـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الشـخـصـيـةـ . كـماـ فـيـ أـمـرـ الرـسـوـلـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ الشـيـخـيـنـ بـالـخـرـوجـ مـعـ جـيـشـ اـسـاـمـةـ . وـكـذـاـ حـكـمـ الـوـضـعـيـ تـارـيـخـ يـكـونـ مـعـمـولـاـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ كـاـفـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ : « اـحـلـ اللـهـ الـبـيـعـ .. » بـنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ الـمـرـادـ بـحـلـيـتـهـ الـحـالـيـةـ الـوـضـعـيـةـ . وـكـاـفـيـ القـضـاـةـ الـعـامـةـ الـمـعـوـلـةـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ الـمـسـتـغـادـةـ مـنـ قـوـلـهـ {عـ} : « اـنـظـرـوـاـ إـلـىـ رـجـلـ قـدـ نـظـرـ فـيـ حـلـلـنـاـ وـحـرـامـنـاـ وـعـرـفـ أـحـكـامـنـاـ .. إـلـىـ قـوـلـهـ {عـ} : فـانـيـ قـدـ جـعـلـتـهـ حـاكـماـ » وـأـخـرـىـ يـكـونـ مـعـمـولـاـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الشـخـصـيـةـ . كـماـ فـيـ نـصـ الـإـمـامـ عـلـيـهـ السـلـامـ شـخـصـاـ مـعـيـنـاـ قـاضـيـاـ فـيـ بـلـدـةـ مـعـيـنـةـ . وـبـالـجـلـةـ ، فـيـ كـلـ مـوـرـدـ حـكـمـ فـيـهـ الرـسـوـلـ بـمـاـ هـوـ رـسـوـلـ أـوـ إـمـامـ بـمـاـ هـوـ إـمـامـ . فـهـوـ حـكـمـ شـرـعـيـ يـجـبـ اـمـتـشـالـهـ ، وـاـنـ كـانـ الـحـقـ عـنـدـنـاـ وـجـوـبـ اـطـاعـةـ الرـسـوـلـ أـوـ إـمـامـ حـتـىـ فـيـمـاـ اـذـاـ حـكـمـ بـمـاـ هـوـ هـوـ لـابـاـ هـوـ رـسـوـلـ أـوـ بـمـاـ هـوـ إـمـامـ .

اـذـاـ عـرـفـتـ مـاـذـ كـرـنـاهـ مـنـ فـرـقـ بـيـنـ الـأـحـكـامـ التـكـلـيفـيـةـ وـالـوـضـعـيـةـ وـاـقـسـامـهـاـ ، تـعـلمـ صـحةـ جـرـيـانـ الـاستـصـحـابـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـوـضـعـيـةـ أـيـضاـ .

أـمـاـ حـكـمـ الـوـضـعـيـ المـعـمـولـ بـالـسـقـالـ كـلـلـكـيـةـ وـالـزـوـجـيـةـ ، فـاـمـرـهـ وـاضـحـ ، لـكـونـهـ كـاـحـكـمـ التـكـلـيفـيـ مـنـ جـمـيعـ الـجـهـاتـ ، فـاـنـ قـلـنـاـ بـجـرـيـانـ الـاستـصـحـابـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـكـلـيـةـ التـكـلـيفـيـةـ ، نـقـولـ بـهـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـوـضـعـيـةـ أـيـضاـ ، سـوـاـ كـانـ الشـكـ مـنـ جـهـةـ اـحـتـالـ النـسـخـ أـوـ مـنـ جـهـةـ اـحـتـالـ الرـافـعـ ، وـإـنـ قـلـنـاـ بـاـخـتـصـاصـ الـاستـصـحـابـ بـالـشـيـاتـ الـمـوـضـعـيـةـ ، نـقـولـ بـهـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـوـضـعـيـةـ ،

وأما الحكم الوضعي المعمول بالتبع كالشرطية والسيدية والمانعية ، فجريان الاستصحاب فيه وإن كان لا مانع منه من حيث المقتضي وشمول الدليل من قوله (ع) : « لا ينقض . . . إلا أنه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب فيه ، بل يجري الاستصحاب في منشأ انتزاعه . فإذا شككنا في بقاء شرطية الاستقبال لالصلة مثلاً ، لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية ، لأن يقال : الشرطية كانت متيقنة والآن كما كانت ، لجريان الاستصحاب في منشأ انتزاعها ، وهو كون الأمر بالصلة مقيداً بالاستقبال ، فنقول : الأمر بالصلة كان مقيداً بالاستقبال والآن كما كان ، فيحكم بكون الاستقبال شرطاً ظاهرياً لالصلة للاستصحاب ، فإن الشرطية الواقعية منزعة من الأمر الواقعى بالمقيد ، والشرطية الظاهرية منزعة من الأمر الظاهري بالمقيد .

فتحصل أن التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية في جريان الاستصحاب مما لا وجه له . هنا ناول الكلام في حجية الاستصحاب وبعض التفصيلات المهمة ، وأعرضنا عن ذكر أكثر التفصيلات لعدم أهميتها . ثم يقع الكلام في التنبيه على أمور (التنبيه الأول) — أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً ، كما إذا علمنا بعده زيد سابقاً وشككنا في بقائه فعلاً ، أو يكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه استقباليًا ، كما إذا علمنا بعده زيد الآن ، وشككنا في بقائه إلى اليوم الآني مثلاً ، ويسمى بالاستصحاب الاستقبالي ، ومورد بعض أدلة الاستصحاب وإن كان هو القسم الأول بالخصوص ، كما في قوله (ع) : « . . . لأنك كنت على يقين من طهارتك . . . إلا أن عموم التعليل في بعضها يقتضي عدم الفرق بين القسمين ، إذ قوله (ع) : « إن اليقين لا ينقض بالشك » يدل على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك ، بلا فرق بين كون

المتيقن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً ، وكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه استقباليّاً . نعم لا بد في جريان الاستصحاب الاستقبالي من المرة الفعلية ، ففي مثال العلم بعدهلة زيد الآن مع الشك في بقائه إلى اليوم الآتي لامجال لجريان الاستصحاب ، لعدم ترتيب ثمرة فعلية على عدالته في اليوم الآتي مع عدالته الآن يقيناً ، فجريان الاستصحاب الاستقبالي مختص بموارد المرة الفعلية .

ومن جملة هذه الموارد مسألة جواز البدار لذوي الأعذار ، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشرائط في أول الوقت مع العلم ببقاء عجزه إلى آخر الوقت ، يجوز له البدار بلا إشكال ، لأنّه مأمور بالعمل الفاقد ، ومحير عقلاً بين الأفراد الطولية والعرضية لهذا العمل الفاقد ، كما كان محيراً بين الأفراد الطولية والعرضية للعمل الواحد في صورة عدم العجز ، ولو كان عالماً بزوال عذرها إلى آخر الوقت ، لا يجوز له البدار بل يجب عليه الانتظار ، إذ ليس مأموراً باتيان العمل في خصوص أول الوقت حتى ينتقل إلى البديل فيه ، بل هو مأمور بطبيعي العمل ، فليس له الانتقال إلى البديل إلا بعد تذرع جميع أفراد البديل منه ، أما مع الشك في بقاء عذرها لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأموراً به في هذا الوقت ، إلا أن استصحاب بقاء العذر يكون بعنزة العلم ببقاءه بالتعبد الشرعي ، فيجوز له البدار ، فإن لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت ، فليس عليه شيء ، وإن انكشف الخلاف وزال عذرها قبل خروج الوقت ، فالاجتناء بالبدل وعدمه مبني على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري ، فإن قلنا به فلا يجب عليه الاعادة ، وإن قلنا بعده كلام التحقيق فتوجب عليه الاعادة . هذا في غير التيمم من الأبدال الاضطرارية . وأما التيمم ، فقد ورد في بعض الروايات ما يدل باطلاقه على جواز البدار ، كما في صحيحـة الحلبـي أنه سـأـل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اجنب ولم يجد الماء قال (ع) : « يتيمم بالصعيد ، فإذا وجد الماء فيغسل

ولا يعيد الصلاة » ونحوها صحيحة اخرى للحاجي ، ولكن بعض الروايات نص في عدم جواز البدار كافى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول (ع) : « اذا لم تجد ماء وأردت التيمم ، فاخر التيمم إلى آخر الوقت ، فان فاتك الماء لم تفتك الأرض » وحيث ان مورد الثانية هو الشك فى زوال العذر ، إذ عدم جواز البدار إنما هو مع رجاء زوال العذر لا مع العلم بيقائه . والرواية الدالة على جواز البدار مطلقة شاملة لصورتي اليأس والرجاء ، فيتعين حملها على صورة اليأس . والحكم بعدم جواز البدار مع رجاء زوال العذر ، إذ مقتضى الجمع بين المطلق والمقييد حمل المطلق على المقييد ، فتكون النتيجة عدم جواز البدار الى التيمم مع الشك فى زوال العذر إلى آخر الوقت . وأفتى السيد (ره) في العروة عكس ما ذكرناه من التفصيل بين التيمم وغيره ، فقال بجواز البدار في التيمم دون غيره من البدال الاضطرارية . ولم يظهر لنا وجهه .

﴿التبنيه الثاني﴾ — لا ينبعي الاشكال في أن مقتضى أدلة الاستصحاب هو اعتبار اليقين والشك الفعلى ، فان الأدلة المتكلمة لبيان الاحكام الواقعية أو الظاهرة واردة بنحو القضية الحقيقة التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع ، فلو دل دليل على أن الحمر حرام مقاده أن الحرمة ناتية للحمر الفعلى ، ولا يدل على حرمة شيء لا يكون حمراً بالفعل وإن كان إذا غلا يكون حمراً . وكذا لو دل دليل على وجوب تقليد العالم مثلا ، فمعناه وجوب تقليد العالم بالفعل لا تقليد من يكون له استعداد العلم بحيث لو تعلم يصير عالماً ، كما هو واضح ، فلا بد في جريان الاستصحاب من اليقين والشك الفعلى ، إذ لو اجري الاستصحاب مع الشك التقديرى لكن جاري مع عدم الشك ، وهو خلف ، لكون موضوعه اليقين والشك ، وفرع الشيخ (ره) على اعتبار اليقين والشك الفعلى في جريان الاستصحاب فرعين ، وتبعد

صاحب الـكفاية (ره) :

﴿ الفرع الأول ﴾ — أنه لو كان أحد محدثاً غافل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا ، فيجري استصحاب الحدث بالنسبة إلى الأعمال الآتية ، وأما بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها فلا يجري استصحاب الحدث ، لأنّه كان غافلاً قبل الصلاة ولم يكن له الشك الفعلي حتى تكون صلاته واقعة مع الحدث الاستصحابي . وبعد الصلاة وإن كان الشك موجوداً ، إلا أن قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب أو مخصوصة له ، على ما يأتي في أواخر التنبيات إنشاء الله تعالى ، فيحكم بعدم وجوب الاعادة عليه :

﴿ الفرع الثاني ﴾ — أنه لو التفت قبل الصلاة ثم غفل وصلى فــ تكون صلاته باطلة ، لتحقق الشك الفعلي قبل الصلاة ، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي . وفي كلام الفرعين نظر :

أما الفرع الأول ، فــ لأن قاعدة الفراغ لا تخلو من أمرين : فاما أن تكون من الأصول التعبدية الشرعية ، وإما أن تكون من الamarات العقلائية كما هو الظاهر ، لأن ترك الجزء أو الشرط عمدًا لا يتصور بالنسبة إلى من هو في مقام الامتثال ، فــ ان ترك كالا يستند تركها إلا إلى الغفلة والنسيان . وهو خلاف الأصل ، فــ ان مقتضى طبيعة الإنسان هو الذكر في حال العمل ، لا السهو والنسيان كما في الأمور العادبة ، فالفراغ عن العمل امارة كافية نوعاً عن عدم وقوع الغفلة والسهو . ويؤيد هذا المعنى قوله (ع) : « هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك » وكذا قوله (ع) : في صحيححة محمد بن مسلم الواردية في الشك في عدد ركعات الصلاة بعد الفراغ : « وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك » .

فــ على القول بــ تكون قاعدة الفراغ امارة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو ،

لامجال للاخذ بها مع العلم بالغفلة كـا هو المفروض في المقام ، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلم ، لعدم الشك الفعلي ، إلا أنه لا مانع من جريانه بعد الصلاة حتى بالنسبة إلى الصلاة التي أتـى بها ، لاختصاص قاعدة الفراغ بصورة عدم العلم بالغفلة ، فلا تجري في المقام حتى تكون حـاكمة على الاستصحاب أو مخصوصة له . ولما ذكرنا من اختصاص قاعدة الفراغ بـمـوارد عدم العلم بالغفلة ، لا تجري فيما لو شـكـ في صـحةـ العمل بعد الفراغ عنه ، مع العلم بكـيفـيـةـ وـقـوـعـ العملـ والـشـكـ فيـ اـنـطـاقـهـ عـلـىـ الـوـاقـعـ : كـاـذـاـ شـكـ بـعـدـ الـوـضـوـءـ فـيـ أـنـهـ توـضـأـ بـمـاءـ أـوـ بـمـاءـ آـخـرـ مـعـ عـلـمـهـ بـأـنـهـ توـضـأـ بـهـذـاـ المـائـعـ الـمـوـجـودـ ، لـكـنـهـ لـاـ يـدـرـيـ أـنـهـ مـاءـ أـوـ مـاءـ آـخـرـ ، فـلـاـ مـجـالـ لـاـحـكـمـ بـصـيـحةـ الـوـضـوـءـ ، لـقـاعـدةـ الـفـرـاغـ ، لـعـدـمـ كـوـنـ اـحـتـمـالـ الـبـطـلـاـنـ مـسـتـنـدـاـ إـلـىـ الـغـفـلـةـ بـلـ إـلـىـ الـعـدـمـ الـمـاصـادـفـةـ الـاتـقـافـيـةـ لـمـاءـ .

وـأـمـاـ عـلـىـ القـوـلـ بـكـوـنـ قـاعـدةـ الـفـرـاغـ مـنـ الـاـصـوـلـ التـعـبـدـيـةـ الـشـرـعـيـةـ وـعـدـمـ اـخـتـصـاصـهـ بـمـارـدـ اـحـتـمـالـ الـغـفـلـةـ لـاـ طـلـاقـ بـعـضـ الـنـصـوصـ الدـالـةـ عـلـىـ أـنـ مـاـمـضـيـ فـأـمـضـهـ كـاـهـوـ ، فـتـكـوـنـ قـاعـدةـ الـفـرـاغـ حـاكـمـةـ عـلـىـ اـسـتـصـحـابـ ، وـلـوـ قـلـنـاـ بـعـدـ اـعـتـبـارـ الشـكـ الـفـعـلـيـ فـيـ اـسـتـصـحـابـ ، إـذـلـاـ اـخـتـصـاصـ لـحـكـومـةـ الـقـاعـدةـ عـلـىـ اـسـتـصـحـابـ الـجـارـيـ بـعـدـ الصـلاـةـ ، بـلـ تـكـوـنـ حـاكـمـةـ عـلـىـ اـسـتـصـحـابـ الـجـارـيـ قـبـلـهـ أـيـضاـ .

وـأـمـاـ الفـرعـ الثـانـيـ ، فـفيـهـ أـنـ بـطـلـانـ الصـلاـةـ فـيـ الـفـرـاغـ مـسـلـمـ ، إـلاـ أـنـهـ لـيـسـ مـسـتـنـدـاـ إـلـىـ جـرـيـانـ اـسـتـصـحـابـ قـبـلـ الصـلاـةـ ، بـلـ إـلـىـ عـدـمـ جـرـيـانـ قـاعـدةـ الـفـرـاغـ فـيـ نـفـسـهاـ لـاـ خـتـصـاصـهـ بـمـاـ إـذـاـ حـدـثـ الشـكـ بـعـدـ الـفـرـاغـ ، وـهـذـاـ الشـكـ الـمـوـجـودـ بـعـدـ الـفـرـاغـ كـاـنـ قـبـلـ الصـلاـةـ ، فـإـنـ هـذـاـ الشـكـ مـتـحـدـ عـرـفـاـ مـعـ الشـكـ الـذـيـ كـاـنـ قـبـلـ الصـلاـةـ ، وـإـنـ كـاـنـ غـيرـهـ بـالـدـقـةـ الـعـقـلـيـةـ ، وـمـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـمـاـ ذـكـرـنـاـ فـاـلـاـسـتـصـحـابـ الـجـارـيـ قـبـلـ الصـلاـةـ لـاـ يـقـضـيـ بـطـلـانـ ، لـأـنـهـ بـعـدـ الـاـلـفـاتـ وـتـحـقـقـ الشـكـ عـرـضـتـ لـهـ الـغـفـلـةـ ثـانـيـاـ عـلـىـ الـفـرـاغـ ،

وبمجرد عروض الغفلة لا يجري الاستصحاب ، لأنّه كما يعتبر في الاستصحاب اليقين والشك حدوثاً ، كذا يعتبران بقاء ، فـا دام شاكاً كـا يكون مـحدـثـاً بالـحـدـثـ الـاستـصـحـابـيـ ، وبـمـجـرـدـ طـرـوـ الغـفـلـةـ يـسـقـطـ الـاسـتـصـحـابـ ، فلا يـكـونـ مـحدـثـاً بالـحـدـثـ الـاستـصـحـابـيـ ، والمـفـرـوضـ أـنـهـ بـعـدـ الشـكـ غـفـلـ وـدـخـلـ فـيـ الصـلـاـةـ . فـظـهـرـ بـمـاـ ذـكـرـنـاهـ مـاـ فـيـ الـكـفـاـيـةـ من تـعـلـيلـ الـبـطـلـانـ بـأـنـهـ دـخـلـ فـيـ الصـلـاـةـ مـحدـثـاً بالـحـدـثـ الـاستـصـحـابـيـ ، فـاـنـهـ لـاـ اـسـتـصـحـابـ حـيـنـ الدـخـولـ فـيـ الصـلـاـةـ لـغـفـلـتـهـ ، فـيـنـتـفـيـ الـاسـتـصـحـابـ باـنـقـاءـ مـوـضـوـعـهـ وـهـوـ الشـكـ الفـعـليـ .

نعم لو عرض له شك آخر بعد الصلاة يمكن القول بصحّة صلاته لقاعدة الفراغ ، كما لو شك في المثال المذكور بعد الصلاة في أنه هل تطهر بعد الشك في الطهارة قبل الصلاة أم لا ؟ لأنّ كان مـحدـثـاً وـالـتـفـتـ فـشـكـ فـيـ الطـهـارـةـ قـبـلـ الصـلـاـةـ ، ثـمـ غـفـلـ وـصـلـىـ ، وـبـعـدـ الفـرـاغـ شـكـ فـيـ أـنـهـ هلـ تـطـهـرـ بـعـدـ الشـكـ فـيـ الطـهـارـةـ قـبـلـ الصـلـاـةـ أمـ لـاـ ؟ فـيـحـكـمـ بـصـحـةـ صـلـاتـهـ ، لـقـاعـدـةـ الفـرـاغـ ، لـكـوـنـ الشـكـ الحـادـثـ بـعـدـ الصـلـاـةـ غـيـرـ الشـكـ قـبـلـهاـ ، فـيـكـوـنـ هـذـاـ الشـكـ الحـادـثـ بـعـدـ الفـرـاغـ مـوـرـداًـ لـقـاعـدـةـ الفـرـاغـ ، وـلـاـ يـكـوـنـ الـحـدـثـ الـاسـتـصـحـابـيـ قـبـلـ الصـلـاـةـ أـوـلـىـ مـنـ الـحـادـثـ الـيـقـيـنـيـ قـبـلـهاـ ، فـلـوـ كـانـ مـحدـثـاً قـبـلـ الصـلـاـةـ يـقـيـنـاًـ غـفـلـ وـصـلـىـ وـشـكـ بـعـدـ الصـلـاـةـ فـيـ أـنـهـ توـضاـ بـعـدـ الـحـدـثـ الـتـيـقـنـ أـمـ لـاـ ، يـحـكـمـ بـصـحـةـ صـلـاتـهـ لـقـاعـدـةـ الفـرـاغـ ، وـالـحـكـمـ بـصـحـةـ الصـلـاـةـ فـيـ الـمـقـامـ أـوـلـىـ ، لـعـدـمـ كـوـنـهـ مـتـيقـنـاـ بـالـحـدـثـ ، بـلـ مـحـكـومـ بـهـ لـلـاسـتـصـحـابـ قـبـلـ الصـلـاـةـ .

فـتـحـصـلـ مـاـ ذـكـرـنـاهـ أـنـ اـعـتـبـارـ الـيـقـيـنـ وـالـشـكـ الفـعـليـ وـإـنـ كـانـ مـسـلـماًـ ، إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـتـفـرـعـ عـلـيـهـ الـفـرـعـانـ الـمـذـكـورـانـ ، بـلـ الـحـكـمـ بـالـصـحـةـ أـوـ الـبـطـلـانـ فـيـ الـمـشـائـلـ تـابـعـ لـجـرـيـانـ قـاعـدـةـ الفـرـاغـ وـعـدـمـهـ ، فـيـ الـفـرـعـ الـأـوـلـ لـوـ قـلـنـاـ بـكـوـنـ الـقـاعـدـةـ مـنـ الـأـمـارـاتـ وـعـدـمـ جـرـيـانـهاـ فـيـ الـمـقـامـ لـاـ خـتـصـاصـهـ بـمـوـارـدـ اـحـتمـالـ الغـفـلـةـ ، يـحـكـمـ بـيـطـلـانـ الصـلـاـةـ . وـلـوـمـ

نقل بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة لعدم الشك الفعلي ، فإن استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة كاف في الحكم ببطلانها ، ولو قلنا بجريان قاعدة الفراغ ، يحكم بصحة الصلاة ، ولو قلنا بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة ، لعدم اعتبار الشك الفعلي ، لكونه محکوماً بالقاعدة . وفي الفرع الثاني إن كانت قاعدة الفراغ جارية ، كما إذا كان الشك الحادث بعد الفراغ غير الشك الذي كان قبل الصلاة ، كانت الصلاة صحيحة حتى مع جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة . ولو لم تكن القاعدة جارية ، كما إذا كان الشك الحادث بعد الصلاة هو الشك الذي كان قبلها ، كانت الصلاة باطلة ولو لم يكن الاستصحاب قبل الصلاة جاريا ، لاعتبار الشك حدوثه وبقاءه ، فالحكم بالصحة دائراً مدار جريان قاعدة الفراغ في كلا الفرعين .

﴿التبنيه الثالث﴾ — إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككتنا في بقاءه ، فهذا هو القدر المتيقن من موزد الاستصحاب ، وأما إذا شك في بقاء شيء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجдан ، كما إذا قامت الامارة على حدوث شيء ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه ، فيجيء جريان الاستصحاب أشكال ، لعدم اليقين بالحدث . وهو واضح ، بل لعدم الشك في البقاء أيضاً ، لأن الشك المأمور في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن ، لا مطلق الشك ، وليس في المقام شك في بقاء المتيقن ، بل الشك في البقاء على تقدير الحدوث ، فلا يجري الاستصحاب ، لانففاء كل من اليقين والشك المأمورين في موضوعه ، ولا اختصاص لهذا الأشكال بطريقية الامارات ، بل يجري على بعض صور الموضوعية أيضاً .

﴿توضيجه﴾ : أنه بناء على الطريقة لا يقين بالحكم ، لاحتمال عدم مصادفة الامارة الواقع ، بل ولا شك في البقاء على ما ذكرناه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب . وأما بناء على الموضوعية على ما هو المشهور بينهم من أن ظنية الطريق

لا تنافي قطعية الحكم ، فموضعية الامارات وسببيتها تتصور على وجهين :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن يكون قيام الامارة على وجوب شيء مثلاً موجباً لحدوث مصلحة في ذات الفعل ، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في الشبهة اعرض المصالحة الملزمة في ذات الفعل ، ولا اشكال في جريان الاستصحاب على هذا المبني ، إذ بعد قيام الامارة يكون الوجوب متيقناً ، فإذا شك في بقائه لامانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الوجوب الحادث لأجل قيام الامارة ؛ وإن كان الوجوب الواقعي مشكوكاً من أول الأمر .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون قيام الامارة على وجوب شيء مثلاً موجباً لعروض المصالحة للفعل المقيد بكون وجوبه مؤدى الامارة ، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في العروض للصالحة ، ولا يجري الاستصحاب على هذا المبني ، إذ الوجوب الواقعي لم يكن متيقناً حتى نجري الاستصحاب فيه ، والوجوب الحادث لقيام الامارة معلوم العدم ، لأنَّه كان مقيداً بقيام الامارة ، والمفروض عدم دلالة الامارة على الحكم في الزمان الثاني ، وإلا لم يقع الشك فيه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب ، بالفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، وال الأولى — كما إذا أفتى مفتِّ بوجوب شيء في زمان ، مع ترددِه في الزمان الثاني ، فلا يجري استصحاب الوجوب في الزمان الثاني ، لكنَّ الوجوب الواقعي مشكوكاً من أول الأمر ، والوجوب الحادث لفتوى المفتى كان مقيداً بالفتوى ، والمفروض كونه متربداً في الزمان الثاني فهو معلوم الانتفاء . والثانية كما إذا قامت البينة على نجاسة ماء في الأمس مثلاً ، ثم شككتنا في بقاء نجاسته في اليوم ، فلا مجال لجريان الاستصحاب ، إذ النجاسة الواقعية مشكوكـة من أول الأمر ، والنـجـاسـةـ الـحـادـثـةـ لـقـيـامـ الـامـارـةـ مـقـيـدـةـ بـمـجالـ قـيـامـ الـامـارـةـ . والمفروض قيام البينة على النجاسة في الأمس دون اليوم ، فالنجاسة الحادثة

منافية يقيناً . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الأشكال .

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (ره) بأن اعتبار اليقين إنما هو لأجل التبعد بالبقاء لا بالحدث ، ففداد أدلة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء ، فيكتفي في جريان الاستصحاب الشك في البقاء على تقدير الثبوت ، ولا يلزم الشك الفعلي في البقاء ، فإن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها . ثم استشكل على نفسه بأن اليقين جعل موضوع الاستصحاب في لسان الأدلة ، فكيف يصح جريانه مع عدم اليقين ؟ فأجاب بأن اليقين المأخذ في أدلة الاستصحاب ليس موضوعاً للاستصحاب ، بل طريق إلى الثبوت ، فيكون التبعد بالبقاء مبنياً على الثبوت لا على اليقين بالثبوت ، وذكر اليقين في أدلة الاستصحاب مجرد كونه طريقاً إلى الثبوت ، ففيما إذا قامت الامارة على الثبوت يتبعده بالثبوت الامارة ، وبالبقاء لأدلة الاستصحاب الدالة على الملازمة بين الثبوت والبقاء .

وفيه (أولاً) — أن ظاهر أدلة الاستصحاب كون اليقين موضوعاً له كالشك ، ولا تنافي بين كونه موضوعاً للاستصحاب وطريقاً إلى متعلقه . ولا أشكال في أن اليقين في مورد الاستصحاب طرivity بالنسبة إلى متعلقه ، لكنه موضوعي بالنسبة إلى الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك ، لما ذكرنا سابقاً من أن قوله (ع) : « لا ينبغي نقض اليقين بالشك » راجع إلى القضية الارتكازية ، وهي أن الأمر المبرم لا يرفع المدعى به لأمر غير مبرم . والمراد من الأمر المبرم في المقام هو اليقين ، ومن غير المبرم هو الشك ، فلابد من وجود اليقين والشك .

و (ثانياً) — أن الملازمة المدعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه أن كان المراد منها الملازمة الواقعية بأن يكون مفاد أدلة الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء فهو — مع كونه مخالفاً للواقع ، لعدم الملازمة بين الحدوث والبقاء

في جميع الأشياء لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف في بعضها آني البقاء وبعضها يبقى إلى ساعة وبعضها إلى يوم وهكذا — مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الامارات الدالة على الملزمه الواقعية بين الحدوث والبقاء ، وبعد إثبات هذه الملزمه ، تكون الامارة الدالة على الشهود دالة على البقاء ، إذ الدليل على الملزم دليل على اللازم ، والأخبار عن الملزم أخبار عن اللازم وان كان الخبر غير ملتفت إلى الملزمه ، كما سيجيئ في بحث الأصل المثبت انشاء الله تعالى ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدآ به للامارة لا للأصل العملي المجعل في ظرف الشك ، فينقلب الاستصحاب امارة بعد كونه من الاصول العملية ، وتكون الملزمه في المقام نظير الملزمه الواقعية الثابتة بين قصر الصلاة وإفطار الصوم بمقتضى الروايات الدالة على أنه كلما أفطرت قصرت وكلما قصرت أفطرت ، وبعد ثبوت هذه الملزمه يكون الدليل على وجوب القصر دالاً على وجوب الإفطار وبالعكس ، فكذا في المقام بعد ثبوت الملزمه الواقعية بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلة الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدآ به للامارة لا للأصل العملي . وإن كان المراد من الملزمه هي الملزمه الظاهرة بين الحدوث والبقاء ، فلازمه الملزمه الظاهرة بين حدوث التجيز وبقاءه ، ولا يمكن الالتزام بها ، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجزاً ، ثم لو قامت بينه على حرمة بعض الاطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي ، وبانحلاله يرتفع التجيز ، فإنه تابع للمنجز ومقدر بقدرها ، فلا ملزمه بين حدوث التجيز وبقاءه ولا يتلزم بها صاحب الكفاية (ره) أيضاً ، فإنه وغيره أجابوا — عن استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة — بأن العلم الاجمالي قد انخل بالظفر بالقدر المعلوم بالأجمال من الواجبات والمحرمات ، وبعد انحلاله تنقلب الشبهة المقونة بالعلم الاجمالي إلى الشبهة البدوية ، فيرجع إلى البراءة وهبنا الجواب ينادي بعدم الملزمه

بين حدوث التجيز وبقائه كلاماً ترى .

فلا ينافي أنه — على القول بأن معنى جعل حجية الإمارات ليس إلا التجيز في صورة الاصابة والتعديل مع الخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الأصحاب — لا داعم لهذا الأشكال .

نعم يمكن الجواب بمسالك آخر ، وهو أن معنى جعل حجية الإمارات هو جعل الإمارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار ، فيكون للبيدين حينئذ فرداً : البيدين الوجداني ، والبيدين الجعلي الاعتباري ، فكما أن للبيدين الوجداني اثرين : الأول — آثار الواقعية للمتيقن ، والثاني — آثار نفس البيدين إذا كان له اثر ، كما إذا كان موضوعاً لحكم من الأحكام ، فكذا البيدين الجعلي يكون له هذان الاثران ، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام ، ثم شكركتنا في بقائه نرجع إلى الاستصحاب ، كذلك إذا قامت الامارة على حكم ثم شكركتنا في بقائه لامانع من جريان الاستصحاب . والبيدين المذكور في أدلة الاستصحاب وإن كان موضوعاً للاستصحاب ، إلا أنه مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف لا بما هو صفة خاصة . وقد ذكرنا في مبحث القطع أن الإمارة تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخذوذ في الموضوع بما هو كاشف ، وذكرنا أن كل وورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهره أنه موضوع بما هو كاشف ، لا بما هو صفة خاصة ، لمناسبة الحكم والموضوع بحكم العرف ، فإنه إذا قيل : إن تيقنت بتجاهسة ثوبك بعد الصلاة تجب عليك الاعادة ، فظاهره أن البيدين بما هو كاشف عن التجاهسة قد أخذ في موضوع وجوب الاعادة ، لا بما هو صفة خاصة ، فإذا كان البيدين مأخذوذ في موضوع الاستصحاب بما هو كاشف ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل مورد ثبت الحكم فيه بكاشف ثم شك في بقائه . والذي يدلنا على هذا المعنى مع وضوحه قوله (ع) : في بعض أدلة الاستصحاب : « بل تتفق »

يقيين آخر » فان المراد من هذا اليقين ليس صفة اليقين يقيناً ، إذ لا اشكال في نقض اليقين بالامارة ، كما اذا كان متيقناً بطهارة شيء ففوقت اليقينة على نجاسته ، فلا اشكال في وجوب الاجتناب عنه ، وكذلك اذا كان متيقناً بالتجasse ففوقت اليقينة على الطهارة لا اشكال في عدم وجوب الاجتناب ، فاذا صر الالتزام بقيام الامارة مقام اليقين الوجدي في قوله (ع) : « بل تنتقضه يقين آخر » لصرا الالتزام بقيامها مقامه في قوله (ع) : « لا تنتقض اليقين بالشك » . والسر في الموضعين هو ما ذكرناه من كون الامارة يقيناً بالجعل الشرعي . هذا كله في الامارات .

واما الاصول فتحقيق الحال في جريان الاستصحاب في مواردها ، أنها

على قسمين :

﴿القسم الأول﴾ - ما يكون الأصل المشكفل لبيان الحكم في الزمان الأول متكتفلاً في الآن الثاني والثالث الى زمان العلم بالخلاف ، وفي مثل ذلك لامعنى لجريان الاستصحاب ، مثلاً قاعدة الطهارة ، فاذا شككنا في مائع أنه بول أو ماء ، وحكمنا بطهارته لقاعدة الطهارة ، ثم شككنا فيبقاء طهارته لاحقاً ملاقاته التجasse ، فإنه لامعنى لجريان الاستصحاب حينئذ ، إذ قاعدة الطهارة كما تدل على طهارته في الزمان الأول ، تدل على طهارته في الزمان الثاني والثالث الى زمان العلم بالتجasse . وبعبارة اخرى إن أردنا جريان الاستصحاب في الطهارة الواقعية ، فلم يكن لنا يقين بها ، وإن أردنا جريانه في الطهارة الظاهرة ، فلا يكون لنا شك في ارتفاعها حتى تحتاج الى الاستصحاب ، بل هي باقية يقيناً . ومن هذا القبيل قاعدة الحل بل الاستصحاب أيضاً ، فاذا كان ثوب معلوم الطهارة ثم شككنا في ملاقاته البول مثلاً فاستصحابنا طهارته ، ثم شككنا في ملاقاته الدم مثلاً ، فلا معنى لاستصحاب الطهارة بعد تحقق هذا الشك الثاني ، إذ نفس الاستصحاب الأول متكتف لبيان طهارته الى زمان العلم بالتجasse :

﴿التنبيه الرابع﴾ — المستصحب قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً، وجريان الاستصحاب في الكلي لا يتوقف على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ، فإن البحث عن وجود الكلي الطبيعي وعدمه بحث فلسفى ، والآحكام الشرعية مبنية على المفاهيم العرفية . ولا إشكال في وجود الكلي في الخارج بنظر العرف .

ثُمَّ إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي جَرِيَانِ الْاسْتَصْحَابِ فِي الْكَلِيِّ يَعْنَى أَنْ يَكُونَ الْكَلِيُّ مِنَ الْكَلِيَاتِ الْمُتَنَاصِلَةِ أَوْ مِنَ الْكَلِيَاتِ الْأَعْتَبَارِيَّةِ وَمِنْهَا الْأَحْكَامُ الشُّرُعِيَّةُ التَّكَلِيفِيَّةُ . وَالوضِعِيَّةُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّهَا مِنَ الْأَمْوَارِ الْأَعْتَبَارِيَّةِ ، فَلَا مَانِعٌ مِنْ اسْتَصْحَابِ الْكَلِيِّ الْجَامِعِ يَعْنَى الْوَجُوبُ وَالنَّدْبُ مُثُلًا ، أَوْ مِنَ الْكَلِيَاتِ الْأَنْتَزَاعِيَّةِ كَالْعَالَمِ مُثُلًا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي بَحْثِ الْمُشْتَقِّ ، مِنْ أَنَّ مَفَاهِيمَ الْمُسْتَقَاتِ مِنَ الْأَمْوَارِ الْأَنْتَزَاعِيَّةِ ، فَإِنْ الْمُوْجَودُ فِي الْخَارِجِ هُوَ ذَاتٌ زَيْدٌ مُثُلًا وَعِلْمُهُ ، وَأَمَّا عَنْوَانُ الْعَالَمِ فَهُوَ مُنْتَزَعٌ مِنْ اتِّصَافِ الْذَّاتِ بِالْمُبْدَأِ وَالْمُتَسَابِهِ إِلَيْهِ ، وَلَا وَجْدٌ لِغَيْرِ الْوَجُودَينِ . ثُمَّ إِنَّ الْأَثْرَ الشُّرُعِيِّ قَدْ يَكُونُ لِالْكَلِيِّ بِلَا دُخُولٍ لِلْخُصُوصِيَّةِ فِي— كَحْرَمَةِ مَسْ كِتَابِهِ الْقُرْآنِ ، وَعَدْمِ جُوازِ الدُّخُولِ فِي الصَّلَاةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَدِيثِ الْأَكْبَرُ أَوِ الْأَصْغَرُ ، وَقَدْ يَكُونُ الْأَثْرُ لِلْخُصُوصِيَّةِ لِلْجَامِعِ ، كَحْرَمَةِ الْمَكْثِ فِي الْمَسْجِدِ وَالْعَبُورِ عَنِ الْمَسَاجِدِينِ ، فَإِنَّهَا مِنْ آثارِ خُصُوصِ الْجَنَابَةِ لِمَطْلَقِ الْحَدِيثِ ، فَفِيمَا كَانَ الْأَثْرُ لِلْجَامِعِ لَا مَعْنَى لِاسْتَصْحَابِ الْخُصُوصِيَّةِ ، وَفِيمَا كَانَ الْأَثْرُ لِلْخُصُوصِيَّةِ لَا يَصْحُ اسْتَصْحَابُ الْكَلِيِّ ، بَلْ جَرِيَانُ الْاسْتَصْحَابِ تَابِعٌ لِلْأَثْرِ ، فَإِذَا كَانَ الْشَّخْصُ جَنِيًّا ثُمَّ شَكَ فِي ارْتِفَاعِهِ وَهُوَ يُرِيدُ الدُّخُولَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ مَسْ كِتَابِهِ الْقُرْآنِ ، لَا يَصْحُ لِهِ اسْتَصْحَابُ الْجَنَابَةِ ، لِعدْمِ تَرْتِيبِ الْأَثْرِ عَلَى خُصُوصِيَّتِهَا ، بَلْ يَجْرِي اسْتَصْحَابُ الْحَدِيثِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَكْبَرِ وَالْأَصْغَرِ . وَإِنْ ارَادَ الدُّخُولَ فِي الْمَسْجِدِ ، فَلَا مَعْنَى لِاسْتَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِعدْمِ تَرْتِيبِ حَرْمَتِهِ عَلَى الْحَدِيثِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَكْبَرِ وَالْأَصْغَرِ ، بَلْ لَابِدُ مِنْ اسْتَصْحَابِ خُصُوصِ الْجَنَابَةِ ، فِي النِّسْبَةِ إِلَى الْأَثْرِ الْأَوَّلِ يَجْرِي اسْتَصْحَابُ فِي الْكَلِيِّ ، وَفِي النِّسْبَةِ إِلَى الْأَثْرِ الثَّانِي يَجْرِي اسْتَصْحَابُ فِي الْجَزْئِيِّ ، فَتَحْصَلُ مَا ذَكَرْنَا أَنَّا مَسْنَانِيْنِ فِي اجْرَاءِ اسْتَصْحَابِ فِي الْكَلِيِّ وَالْجَزْئِيِّ عَلَى مَا يَظْهُرُ مِنْ عَبَارَةِ الْكَفَافِيَّةِ ، بَلْ جَرِيَانُ الْاسْتَصْحَابِ تَابِعٌ لِلْأَثْرِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا .

ثم إن أقسام استصحاب السكري أربعة :

(القسم الأول) — ما إذا علمنا بتحقق السكري في ضمن فرد معين ، ثم شكركنا فيبقاء هذا الفرد وارتفاعه ، فلامحالة نشك فيبقاء السكري وارتفاعه أيضاً ، فإذا كان الأثر لـ السكري ، فيجري الاستصحاب فيه ، مثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فعلم بوجود الإنسان فيها ثم شكركنا في خروج زيد عنها فنشك فيبقاء الإنسان فيها ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيبقاءه إذا كان له أثر .

(القسم الثاني) — ما إذا علمنا بوجود السكري في ضمن فرد مردد بين متىقنه الارتفاع ومتيقنه البقاء ، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشك في كونه زيداً أو عمرأً ، مع العلم بأنه لو كان زيداً لخرج يقيناً ولو كان عمراً فقد بقي يقيناً ، ومثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأينا رطوبة مشتبهـة بين البول والمني فتوضأنا ، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع ، ولو كان هو الأكبر فقد بقي ، وكذا لو انسلنا في المثال فنعلم أنه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع ، وإن كان هو الأصغر فقد بقي ، لعدم ارتفاعه بالغسل ، فنجري الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ونحكم بترتب أثره ، كحرمة مس كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة . وهذا هو القسم الثاني الذي ذكره الشيخ (ره) وتبعه جماعة من تأخر عنه ، والظاهر أن تخصيص هذا القسم — بأن يكون الفرد مردداً بين متيقنه الارتفاع ومتيقنه البقاء — إنما هو لمجرد التأليل ، وإلا فيكون في جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء ، فلو كان الفرد مردداً بين متيقنه الارتفاع ومحتمله البقاء لـ يمكن الاستصحاب جارياً في السكري ، ويكون أيضاً من القسم الثاني .

(القسم الثالث) — ما إذا علمنا بوجود السكري في ضمن فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأول أو مقارن

مع ارتفاعه ، كما اذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بخروجه عنها ، لكن احتملنا بقاء الانسان في الدار لاحمال دخول عمرو فيها . ولو مقارناً مع خروجه عنها .

(القسم الرابع) — ما اذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد ، ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انتباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه ، ويحتمل انتباقه على فرد آخر ، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع ، فقد ارتفع السكري ، وإن كان منطبقاً على غيره فالسكري باقي . وامتياز هذا القسم عن القسم الأول ظاهر . وامتيازه عن القسم الثاني أنه في القسم الثاني يكون الفرد صرداً بين متىقн الارتفاع ومتيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا ، بخلاف القسم الرابع ، فإنه ليس فيه الفرد صرداً بين فردين ، بل الفرد معين ، غاية الأمر أنه يحتمل انتباقه عنوان آخر عليه . وامتيازه — عن القسم الثالث بعد استراكتها في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذي علمنا ارتفاعه — أنه ليس في القسم الثالث علمان ، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين ، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه ، بخلاف القسم الرابع ، فان المفروض فيه علمان : علم بوجود فرد معين ، وعلم بوجود ما يحتمل انتباقه على هذا الفرد وعلى غيره : مثاله ما اذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ، ثم علمنا بخروج زيد عنها ، ولكن احتملنا بقاء الانسان فيها لاحمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر : مثلاً في الأحكام الشرعية ما اذا علمنا بالجناة ليلة الخميس مثلاً ، واعتسلا منها ، ثم رأينا المنى في ثوبنا يوم الجمعة مثلاً ، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجناة التي اعتسلا منها ، وأن يكون من غيرها ، هذه هي أقسام استصحاب السكري .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيه كما تقدم .

و **﴿أما القسم الثاني﴾** فيجري فيه الاستصحاب أيضاً ، في مثال الحديث المرد بين **الأكبر والأصغر** نجري الاستصحاب في السكري ونحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة ، وحرمة من كتابة القرآن . وأما عدم جواز المكث في المسجد ، فليس أثراً لجامع الحديث ، بل لخصوص الجناة ، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم اليقين بها . نعم لا يجوز له المكث في المسجد ، لأجل العالم الاجمالي بحرمة أو بوجوب الوضوء للصلاحة ، وهو شيء آخر لا رابط له بمسألة الاستصحاب .

واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً في نفسه ل تمامية موضوعه من اليقين والشك ، إلا أنه محظوظ باصل سببي ، فإن الشك في بقاء السكري مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، والأصل عدمه ، وفي المثال يكون الشك في بقاء الحديث مسبباً عن الشك في حدوث الجناة ، فتجرى اصالة عدم حدوث الجناة . وبانضمام هذا الأصل إلى الوجдан يحكم بارتفاع الحديث ، فإن الحديث الأصغر مرتفع بالوجدان ، والحديث الأكبر منفي بالأصل .

وأجيب عنه بوجوه :

(الأول) — ما في الكفاية من أن الشك في بقاء السكري ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً . وبعبارة أخرى الشك في بقاء السكري مسبب عن الشك في خصوصية الفرد الحادث ، وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل ، فتجرى فيه اصالة عدم كونه طويلاً ، فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء السكري مسبباً عنه ، وما يكون الشك فيه مسبباً عنه وهو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم ، حتى يكون مورداً للأصل . وهذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي . وأما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا في محله ، فلا مانع من جريان اصالة عدم

كون الحادث طويلاً ، ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب السكري ، للأصل السببي الحكم عليه في موارد: (منها) — ما إذا شك في كون نجس بلاً أو عرق كافر مثلاً ، فنتجسس به شيء ، ففصل مرة واحدة ، فلا محالة نشك في بقاء النجاسة وارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتتجسس بالبول ، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة ووجوب الغسل مرة ثانية ، لأنَّه تجريي اصالة عدم كون الحادث بلا فتحكم بكفاية المرة ، للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بادلة خاصة .

(الثاني) — ما ذكره أيضاً في الكفاية : وهو أنَّ بقاء السكري عين بقاء الفرد الطويل ، فإن السكري عين الفرد لا أنه من لوازمه ، فلا تكون هناك سببية ومسببية . وفيه أن العينية لاتتفع ، بل جريان الاستصحاب في السكري على العينية أولى بالأشكال منه على السببية .

(الثالث) — ما ذكره العلامة الثنائي (ره) وهو أنَّ الأصل السببي معارض بعنه ، فإن اصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارض باصالة عدم حدوث الفرد القصير ، واصالة عدم كون الحادث طويلاً معارض باصالة عدم كون الحادث قصيراً ، وبعد سقوط الأصل السببي للمعارضة تصل التوبة إلى الأصل المسببي ، وهو استصحاب بقاء السكري .

وفيه أن دوران الأمر بين الفرد الطويل والقصير يتصور على وجهين :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن يكون لفرد الطويل أثر مختص به ولفرد القصير أيضاً أثر مختص به ، ولهمما أثر مشترك ينبعها كافي الرطوبة المرددة بين البول والمني ، فإن الأثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء وعدم كفاية الغسل للصلاة ، والأثر المختص بالمني هو وجوب الغسل وعدم كفاية الوضوء ، وعدم جواز المكث في المسجد ،

وعدم جواز العبور عن المسجددين ، والأثر المشترك هو حرمة مس كتابة القرآن ، ففي مثل ذلك وإن كان ما ذكره من تعارض الأصول صحيحًا ، إلا أنه لافائدة في جريان الاستصحاب في السكري في مورده ، لوجوب الجمع بين الوضوء والغسل في المثال بمقتضى العلم الاجمالي ، فإن نفس العلم الاجمالي كاف في وجوب إحراب الواقع ، ولذا قلنا في دوران الأمر بين المتباهيين بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الاجمالي ، فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون لها أثر مشترك ويكون للفرد الطويل أثر مختص به ، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، كافي المثال الذي ذكرناه من كون نجس مردداً بين البول وعمر الكافر ، فإن وجوب الغسل في المرة الأولى أثر مشترك فيه ، ووجوب الغسل مرة ثانية أثر لخصوص البول ، في مثله لو جرى الاستصحاب في السكري وجب الغسل مرة ثانية ، ولو لم يجر كفى الغسلمرة ، لكنه لا يجري لحكومة الأصل السببي عليه ، وهو اصالة عدم حدوث البول أو اصالة عدم كون الحادث بولا ، ولا تعارضها اصالة عدم كون الحادث عرق كافر أو اصالة عدم حدوثه ، لعدم ترتيب أثر عليها ، إذ المفروض العلم بوجوب الغسل في المرة الأولى على كل تقدير ، فإذاً لا يجري الأصل في القصير حتى يعارض جريان الأصل في الطويل . وأما إثبات حدوث الفرد الطويل باصالة عدم حدوث الفرد القصير ، فهو متوقف على القول بالاصل المثبت ولا نقول به .

وملخص الاشكال على هذا الجواب أنه في القسم الاول ، وإن كانت الاصول السلبية متعارضة متساقطة ، إلا أنه لا أثر لجريان الاستصحاب في السكري ، لتجز التكليف بالعلم الاجمالي . وفي القسم الثاني يكون الأصل السببي حاكماً على استصحاب السكري ولا يكون له معارض ، لعدم جريان الأصل في الفرد القصير لعدم

ترتب الامر عليه .

(الرابع) — ماذ كره أيضاً في الكفاية وجعله ثالثاً من الاجوبة ، وهو أن الشك في بقاء الكلي وإن سلم كونه مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، إلا أن مجرد السببية لا تكفي في حكمية الاصل السببي على الاصل السببي ، بل الميزان في الحكومة أن يكون ثبوت المشكوك الثاني أو انتفاءه من الآثار الشرعية للاصل السببي ، ليكون الاصل السببي رافعاً للشك السببي بالتعبد الشرعي ، فلا يجري الاصل فيه ، لانتفاء موضوعه وهو الشك بالتعبد الشرعي . (الأول) وهو ما كان ثبوت المشكوك الثاني من العوازم الشرعية للاصل السببي ، كا في استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة ، فان استصحاب الطهارة يرفع الشك في الطهارة ويثبته شرعاً ، فلا مجال لجريان قاعدة الطهارة ، لانتفاء موضوعها وهو الشك بالتعبد الشرعي . و (الثاني) وهو ما كان انتفاء المشكوك الثاني من الآثار الشرعية للاصل السببي كما في تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهارة ، فان طهارة الثوب المغسول به من الآثار الشرعية لاستصحاب الطهارة فيه ، فلا يبقى معه شك في نجاسة الثوب ليجري فيها الاستصحاب ، فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعي . وهذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلي ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل ، بل من لوازمه العقلية ، فلا حكمة لاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلي .

وهذا هو الجواب الصحيح ، فلا ينبغي الاشكال في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلي ،

ثم لا يخفى أن ماذ كرنا من جريان الاستصحاب في الكلي إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به الفرد ، وإلا فلامجال لجريان الاستصحاب في الكلي ، كما إذا كان أحد محدثنا بالحدث الأصغر ، فخرجت منه رطوبة مرددة بين البول والمني ثم توضاً فشك

في بقاء الحدث ، فمقتضى استصحاب السكري وإن كان بقاء الحدث ، إلا أن الحدث الأصغر كان متيقناً ، وبعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تبدلها بالآخر ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر وعدم تبدلها بالآخر ، فلا يجري الاستصحاب في السكري ، لتعيين الفرد بالتعديل الشرعي ، فيكفي الموضوع . نعم من كان متظهراً ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لا يجوز له الاكتفاء بال الموضوع فقط ، بل يجب عليه الجمع بين الموضوع والغسل فما ذكره صاحب العروة من عدم كفاية الموضوع فقط محمول على هذه الصورة كما يظهر من مراجعة كلامه (ره) . ولا يتوقف ما ذكرنا — من تعين الأصغر بالاصل وعدم جريان الاستصحاب في السكري — على كون الحدث الأصغر والآخر من قبيل المتضادين بحيث لا يمكن اجتماعهما ، بل الفرد يعين بالاصل على جميع الاقوال فيها ، فان الاقوال فيها ثلاثة : (الاول) — كونهما متضادين (الثاني) — كونهما شيئاً واحداً وإنما الاختلاف بينهما في القوة والضعف ، فالصغر مرتبة ضعيفة من الحدث ، والآخر مرتبة قوية منه ، كما قبل في الفرق بين الوجوب والاستحباب : ان الوجوب مرتبة قوية من الطلب والاستحباب مرتبة ضعيفة منه (الثالث) — كونهما من قبيل المتخالفين بحيث يمكن اجتماعهما كالسوداد والحلوة مثلاً ، فعلى الاول نقول حيث أن الأصغر كان متيقناً وشك في تبدلها بالآخر فالاصل عدم تبدلها به . وعلى الثاني نقول عدم حدوث المرتبة القوية بعد كون المرتبة الضعيفة تيقنة . وعلى الثالث نقول عدم اجتماع الآخر مع الأصغر ، فعلى جميع الاقوال يعين الفرد فلا يحال جريان الاستصحاب في السكري .

يقي السكلام في إشكال آخر على استصحاب السكري منسوب إلى السيد الصدر (ره) وهو المعروف بالشبهة العباءية ، ومبني على القول بظهور الملاقي لأحد أطراف الشبهة المخصوصة ، وملخص هذا الاشكال : أنه لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباء ثم غسلنا أحد الطرفين ، فلا اشكال في أنه لا يحكم بنجاسة الملاقي لهذا الطرف المغسول ،

للعلم بظهوره بعد الغسل ، إما بالطهارة السابقة أو بالطهارة الحاصلة بالغسل ، وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقي للطرف الآخر ، لأن المفروض عدم نجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المخصوصة ، ثم لو لاق شيء مع الطرفين ، فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً ، لأن أنه لاق ظاهراً يقيناً واحد طرف في الشبهة ، والمفروض أن ملاقاة شيء منها لا توجب النجاسة ، مع أن مقتضى استصحاب الكلي هو الحكم بنجاسة الملاقي للطرفين ، فلا بد من رفع اليدين عن جريان الاستصحاب في الكلي ، أو القول بنجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المخصوصة ، لعدم امكان الجمع بينها في المقام .

وقد أجاب عنه المحقق النائيني (ره) بجوابين في الدورتين :

(الجواب الأول) — أن الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب الكلي في شيء ، لأن استصحاب الكلي إنما هو فيما إذا كان الكلي المتيقن مردداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير ، كالمليون المردد بين البق والغيل على ما هو المعروف ، بخلاف المقام ، فإن التردد فيه في خصوصية محل النجس مع العلم بخصوصية الفرد ، والتردد في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كلية المتيقن ، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلي وارتفاعه حتى يجري الاستصحاب فيه ، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المردد من حيث المكان . وذكر توضيح مراده مثالين : (الأول) — ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار ، فإنه لم يطرأ الشرقي منها فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه ، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي ، فإذا زيد وان كانت مشكورة فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلي . والمقام من هذا القبيل بعينه (الثاني) — ما إذا كان لزيد درهم و Ashton بين ثلاثة دراهم مثلاً ، ثم تلف أحد الدر衙 ، فلا معنى لاستصحاب الكلي بالنسبة إلى درهم زيد ، فإنه جزء من Ashton بين التالف والباقي .

وهذا الجواب غير تمام ، فإن الاشكال ليس في تسمية الاستصحاب الجاري في مسألة العباء باستصحاب السكري ، بل الاشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بظهور الملاقي لأحد أطراف الشيبة ، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب السكري أو الجزئي ، فكما أنه لامانع من استصحاب حياة زيد في المثال الأول ، كذلك لامانع من جريان الاستصحاب في مسألة العباء . وأما المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله ، فإن اصالة عدم تلف درهم زيد معارض باصلة عدم تلف درهم غيره ، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لامانع من جريان الاستصحاب فيه ، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلاً بين أخشاب لمالك لها لكونها من المباحث الأصلية فتلف أحدها ، فتجرئي اصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض .

و (الجواب الثاني) — أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصة ، بأن يشار إلى طرف معين من العباء ويقال : إن هذا الطرف كان نجساً وشك في بقائه ، فالاستصحاب يقتضي نجاسته . وذلك ، لأن أحد طرفي العباء مقطوع الظهور والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر ، وليس لنا يقين بنجاسته طرف معين يشك في بقائه ليجري الاستصحاب فيها . نعم يمكن اجراؤه في مفاد كان التامة بأن يقال إن النجاسة في العباء كانت موجودة وشك في ارتفاعها فالآن كما كانت ، إلا أنه لا تترتب نجاسته الملاقي على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن الحكم بنجاسته الملاقي يتوقف على نجاسته مالا فاه وتحقق الملاقة خارجاً . ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العباء لا يثبت ملاقة النجس إلا على القول بالأصل المثبت ، ضرورة أن الملاقة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة ، بل من الآثار العقلية . وعليه فلا ثبت نجاسته الملاقي للعباء . ونظير ذلك ما ذكره الشيخ (ره) في استصحاب السكري فيما إذا غسلنا متنجساً بباء يشك في بقائه

على البكراية ، من أنه إن أجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة : بأن يقال إن هذا الماء كان كـاً فـاـن كـاـكـاـن ، فيحكم بطهارة المتجلس المغسول به ، لأن طهارته توقف على أمرين : كرية الماء ، والغسل فيه ، وثبتت الأول بالاستصحاب والثاني بالوجدان ، فيحكم بطهارته ، بخلاف ما إذا أجري الاستصحاب في مفاد كان التامة : بأن يقال كان السكر موجوداً والآن كـاـكـاـن ، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المتجلس إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء وكريته ليست من الوازム الشرعية لوجود السكر ، بل من الوازام العقلية له .

وفي هذا الجواب أيضاً مناقشة ظاهرة ، إذ يمكن جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة مع عدم تعين موضع النجاسة ، بأن نشير إلى الموضع الواقعي ، ونقول : خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كـاـكـاـن ، أو نقول : طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كـاـكـاـن ، فهذا الخيط أو الطرف مـحـكـومـ بالنجاسة الاستصحاب والملافة تامة بالوجدان ، إذ المفروض تحقق الملافة مع طرفي العباء ، فيحكم بـنجـاسـةـ الملاـقـيـ لاـ محـالـةـ .

وما ذكره (ره) — من أنه لا يمكن جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر — جاري في جميع صور استصحاب السكري ، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها ، في مسألة دوران الأمر بين الحدث الأكبر والأصغر يكون الحدث الأصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء ، والحدث الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر ، وهذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في السكري ، ل تمامية اركانه من اليقين والشك . فلا نصف في مثل مسألة العباء هو الحكم بـنجـاسـةـ الملاـقـيـ لاـ رفعـ الـيدـ عنـ الحـكـمـ

بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (ره) من أنه على القول بجريان الاستصحاب الـكلي لا بد من رفع اليـد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة ، بل لعدم جريان القاعدة التي تحكم لأجلها بطهارة الملاقي في المقام ، لأن الحكم بطهارة الملاقي إما أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقي ، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهو احتمال عدم ملـاقـة النجس . وكيف كان يكون الأصل الجاري في الملاقي في مثل مسألة العباء بمـعـوكـساـماـ باستصحاب النجـاسـةـ فيـ العـبـاءـ ، فـنـ آـثـارـ هـذـاـ الاستـصـابـ هوـ الحـكـمـ بـنجـاسـةـ المـلاـقـيـ . ولاـ منـافـاةـ بـيـنـ الحـكـمـ بـطـهـارـةـ المـلاـقـيـ فيـ سـائـرـ المـقـامـاتـ وـالـحـكـمـ بـنجـاسـةـ فـيـ مـثـلـ المـقـامـ ، للـأـصـلـ الـحـاكـمـ عـلـىـ الـأـصـلـ الـجـارـيـ فـيـ الـمـلاـقـيـ ، فـاـنـ التـفـكـيـكـ فـيـ الـأـصـوـلـ كـشـيرـ جـداـ ، فـبـعـدـ مـلـاقـةـ الـمـاءـ مـثـلـ جـمـيعـ أـطـرـافـ الـعـبـاءـ نـقـولـ : إـنـ الـمـاءـ قـدـ لـاقـ شـيـئـاـ كـانـ نـجـسـاـ ، فـيـحـكـمـ بـيـقـائـهـ عـلـىـ النـجـاسـةـ لـلـاستـصـابـ فـيـحـكـمـ بـنـجـاسـةـ الـمـاءـ ، فـتـسـمـيـهـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ بـالـشـبـهـةـ الـعـبـاءـيـةـ لـيـسـتـ عـلـىـ مـاـ يـنـبـغـيـ .

ثم إن هنا فرعين لا بأس بالإشارة اليـهـ : **(الفرع الأول)** — إذا عـلـمـناـ بـنـجـاسـةـ شـيـءـ فـعـلاـ ، وـشـكـكـنـاـ فـيـ أـنـ نـجـاسـتـهـ ذـاتـيـةـ غـيرـ قـابلـةـ لـالتـطـبـيرـ أوـ عـرـضـيـةـ قـابلـةـ لـهـ ، كـاـمـاـ إـذـاـ عـلـمـنـاـ بـأـنـ هـذـاـ ثـوـبـ مـنـ الصـوـفـ نـجـسـ فـعـلاـ ، وـلـكـنـ لـاـنـدـرـيـ أـنـ نـجـاسـتـهـ لـكـونـهـ مـنـ صـوـفـ الـخـنـزـيرـ أـوـ مـلـاقـةـ الـبـولـ مـثـلـاـ . فـعـلـىـ القـوـلـ بـجـريـانـ الـاسـتـصـابـ فـيـ الـعـدـمـ الـأـزـلـيـ كـاـمـاـ هـوـ الـخـتـارـ ، تـحـكـمـ بـعـدـ كـوـنـهـ مـنـ صـوـفـ الـخـنـزـيرـ وـبـطـهـارـتـهـ بـعـدـ الغـسلـ . وـأـمـاـ عـلـىـ القـوـلـ بـعـدـ جـريـانـ الـاسـتـصـابـ فـيـ الـعـدـمـ الـأـزـلـيـ فـيـحـكـمـ بـنـجـاسـتـهـ بـعـدـ الغـسلـ لـاستـصـابـ كـلـيـ النـجـاسـةـ ، لـدـورـانـ النـجـاسـةـ حـيـنـثـ دـيـنـ فـرـدـ مـقـطـوـعـ الـارـقـاعـ بـعـدـ الغـسلـ وـفـرـدـ مـتـيقـنـ الـبقاءـ .

(الفرع الثاني) — إذا عـلـمـناـ بـطـهـارـةـ شـيـءـ فـعـلاـ لـقـاعـدـةـ الطـهـارـةـ ثـمـ عـرـضـتـ لـهـ النـجـاسـةـ فـظـهـرـنـاهـ ، فـشـكـكـنـاـ فـيـ اـرـقـاعـهـ لـاـحـمـالـ كـوـنـ النـجـاسـةـ ذـاتـيـةـ غـيرـ قـابلـةـ لـالتـطـبـيرـ ،

كافي الصابون الذي يُؤتى به من الخارج ويجتمع كونه مصنوعاً من شحم الخنزير والمينة ، فإنه محكوم بالطهارة فعلاً لقاعدة الطهارة ، فإذا عرضت له النجاسة ففصلناه ، فلا محالة نشك في طهارته ، لاحتمال كونه مصنوعاً من نجس العين ، ولكن مع ذلك محكم بالطهارة بعد الفصل ، ولا مجال لجريان استصحاب الكلي حتى على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي ، لأنَّه قبل طرو النجاسة العرضية عليه كان محكماً بالطهارة لقاعدة الطهارة ، وبعد كونه ظاهراً بالتعبد الشرعي يجري عليه أحكام الظاهر . ومن جملتها أنه يظهر من النجاسة العرضية بالتطهير الشرعي ، وبالجملة بعد الحكم بكونه ظاهراً بالتعبد الشرعي يدخل تحت العمومات الدالة على أن المتنجسات تطهر بوصول المطر أو الماء الجاري إليها ، فلا مجال لجريان استصحاب الكلي ، لكنه محكماً بالأصل الموضوعي . هذا عام الكلام في القسم الثاني من استصحاب الكلي .

و { أما القسم الثالث } ، فقد يتوجه جريان الاستصحاب فيه ، بدعوى تمامية أو كاته من اليقين والشك بالنسبة إلى الكلي ، واختار الشيخ (ره) التفصيل بين أحتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم ، واحتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الأول ، فقال بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ، بدعوى أنه في الصورة الأولى يكون الكلي المعلوم سابقاً مردداً بين أن يكون وجوده على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه ، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد ، فيحتمل كون الثابت في الآن اللاحق عين الموجود سابقاً ، فيجري الاستصحاب فيه ، بخلاف الصورة الثانية ، فإن الكلي المعلوم سابقاً قد ارتفع بقيناً ، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأول ، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه .

والصحيح عدم جريان الاستصحاب في الصورتين ، لأن الكلي لا يوجد له إلا في ضمن الفرد ، فهو حين وجوده متخصص بأحدى الخصوصيات الفردية ، فالعلم

بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث **الكلي** بنحو الانحصار — أي يوجب العلم بوجود **الكلي** المتخصص بخصوصية هذا الفرد .. وأما وجود **الكلي** المتخصص بخصوصية فرد آخر ، فلم يكن معلوماً لنا ، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً ، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا ، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين ، فلا يجري فيه الاستصحاب .

وبما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث ، فان اليقين في القسم الثالث قد تعلق بوجود **الكلي** المتخصص بخصوصية معينة ، وقد ارتفع هذا الوجود يقيناً . وما هو محتمل للبقاء فهو وجود **الكلي** المتخصص بخصوصية اخرى الذي لم يكن لنا علم به ، فيختلف متعلق اليقين والشك . وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان المعلوم فيه هو وجود **الكلي** المردد بين الخصوصيتين ، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه ، فيكون متعلق اليقين والشك واحداً ، فلامانع من جريان الاستصحاب فيه . وبما ذكرناه عرفت ما في كلام الشيخ (ره) من التفصيل هذا .

وربما يقال نقضاً على الشيخ (ره) : إنه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنابته في حال النوم ، لم يجز له الدخول في الصلاة مع الوضوء ، بناء على جريان الاستصحاب في الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب **الكلي** . وذلك ، لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء ، لاحمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابة ، وهي لا ترتفع بالوضوء . ولا يتلزم بهذا الحكم الشيخ (ره) ولا غيره ، فان كفاية الوضوء حينئذ من الواضحات . وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً .

ولكن الانصاف عدم ورود هذا النقض على الشيخ (ره) . وذلك ، لأن الواجب على الحدث هو الوضوء ، لقوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ...) .

والجنب خارج من هذا العموم ويجب عليه الغسل لقوله تعالى : (فَإِنْ كُنْتُمْ جِنِّيًّا فَأَطْهِرُوا...) فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب ، فان التقسيم قاطع للشركة ، فالكلف بالوضوء هو كل محدث لا يكون جنباً ، فهذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه جنباً حين النوم تجري في حقه اصالة عدم تحقق الجنابة ، فكونه محدثاً محرز بالوجود ، وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعي ، فيدخل تحت قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم...) فيكون الوضوء في حقه رافعاً للحدث . ولا مجال لجريان الاستصحاب في الكلي ، لكونه مكتوماً بالأصل الموضوعي .

ثم إن قد استثنى الشيخ (ره) صورة أخرى من القسم الثالث ، والتزم بجريان الاستصحاب فيها وهي ما يتسامح فيه العرف ، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستهور الواحد ، كما إذا علم السواد الشديد في محل وشك في تبدلها بسواد ضعيف أو بالياض ، فيستصحب مطلق السواد ، وكذا لو كان الشخص في مرتبة عالية من العدالة ، وشك في تبدلها بالفسق أو برتبة نازلة من العدالة ، فيجرئ الاستصحاب في مطلق العدالة .

وفيه أن جريان الاستصحاب في مثل الأمثلة المذكورة وإن كان مالاً إشكال فيه ، إلا أنه لا يصح عده من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، فإنه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف وكون الشدة والضعف من الحالات ، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجاري في الفرد ، أو القسم الأول من استصحاب الكلي إذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد .

ثم إن الفاضل التوني (ره) رد تمسك المشهور في الحكم بمجاورة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكرة بما حاصله : أن عدم التذكرة لازم لأمرتين : الحياة ، والموت بمحض الأنف ، والوجب للنجاعة ليس هذا اللازم من حيث هو ، بل ملزمته الثانية

أعی بـ الموت حتف الأنف ، فعدم التذکة لازم أعم لموجب النجاسة ، فهو قد يتحقق في فرض الحياة ، وقد يتحقق في فرض الموت بمحض الأنف . ومن المعلوم أن ماعلم ثبوته في الزمان السابق هو الأول ، والمفروض أنه غير باقٍ في الزمان الثاني . نعم يحتمل عدم تذکة الحيوان الذي هو لازم لموته حتف أنفه . ومن الظاهر أنه غير متيقن ثبوت ، فلا يجري الاستصحاب فيه . والمتمسك بهذا الاستصحاب ليس إلا مكن ثبوت ، باستصحاببقاء الصالحة المتحقق بوجود زيد في الدار لاثبات وجود عمرو فيها ، مع القطع بخروجه زيد عنها . وفساده غني عن البيان ، انتهى .

وأحباب عنه الشیخ (ره) بأن نظر المشهور إلى أن الحرمة والنجلاء قد رتبتا في الشرع على مجرد عدم التذکة ، كما يرشد إليه قوله تعالى : (إلا ما ذكرتيم ...) الظاهر في أن الحرم هو حرم الحيوان الذي لم تقع عليه التذکة ، وكذلك قوله تعالى : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ...) وفي ذيل موثقة ابن بکير : « إذا كان ذكياً ذاكه الذابح » وغيرها من الآيات والروايات الدالة على ترتيب الحرمة والنجلاء على عدم التذکة . ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبًا على موضوع الميتة بمقتضى أدلة نجاسة الميتة ، لأن الميتة عبارة عن كل مالم يذكُر ، فإن التذکة أمر شرعی توقيفي ، فما عدا المذکى ميتة . هذا ملخص جواب الشیخ (ره) .

وفيه أن کلام الفاضل التوینی ناظر إلى خصوص النجاسة ، والمرتب على عدم تذکة الحيوان في الآيات والروايات هو حرمۃ الأكل وعدم جواز الصلاة فيه ، ولا ملازمة بينها وبين النجاسة ، فان جملة من أجزاء الحيوان المذکى يحرم أكلها مع أنها ظاهرة ، ولا تجوز الصلاة في شعر غير المأكول من الحيوان مع طهارته في الأکثر . وما النجاسة فهي ناتجة لعنوان الميتة ، والموت في عرف المتشرعة على ما صرّح به في مصباح المنیر زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعی ، كخروجه الروح بمحض

الأنف أو بالضرب أو بشق البطن ونحوها ، وعليه يكون الموت أمراً وجودياً ، فعند الشك فيه يجري استصحاب عدمه ، ولا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكرة . نعم لو كانت الميزة عبارة عما مات ولم يستند موته إلى السبب الشرعي ، لصح جريان استصحاب عدم التذكرة لآيات النجاسة ، لكنه غير ثابت ، بل الصحيح عدمه . فما ذكره الفاضل التوني {ره} — من عدم صحة إثبات نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكرة — متين جداً . وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث البراءة فراجع ، هذا تمام الكلام في القسم الثالث .

و { أما القسم الرابع } وهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انتبا乎ها على فرد واحد على ما مثلنا به ، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، ل تمامية أو كنه من اليقين والشك ، فإن أحد العنوانين وإن ارتفع يقيناً ، إلا أن لنا يقيناً بوجود الكلبي في ضمن عنوان آخر ونشك في ارتفاعه ، لاحتمال انتبا乎ه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً ، وبعد اليقين بوجود الكلبي المشار إليه والشك في ارتفاعه ، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه . نعم قد يدللي هذا الاستصحاب بالمعارض ، كما ذكرنا من المثال ، وهو أنه إذا علمنا بالجناية ليلة الخميس مثلاً وقد اغتصبنا منها ، ثم رأينا منها في ثوبنا يوم الجمعة ، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا النبي ، ولكن نحتمل أن يكون هذا النبي من الجناية التي قد اغتصبنا منها ، وأن يكون من غيرها ، فاستصحاب كلي الجناية مع الغاء الخصوصية وإن كان جاري في نفسه ، إلا أنه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية ، فانا على يقين بالطهارة حين ما اغتصبنا من الجناية ولا يقين بأرتفاعها ، لاحتمال كون النبي المري من تلك الجناية ، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجناية فيتساقطان ، ولا بد من الرجوع إلى أصل آخر . وأما في مالامعارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انتبا乎ه على زيد

وعلى غيره ، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الانسان الكلي فيها ، مع القطع بمحرر زيد عنها اذا كان له اثر شرعي .

وبالجملة كلامنا إنما هو في جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارض ، وقد عرفت أن جريانه هو الصحيح . وأما عدم الجريان من جهة الابلاء بالمعارض ، فهو مشترك فيه بين هذا القسم والأقسام الاخر ، فان الاستصحاب فيها أيضا قد يمتد بالمعارض ، فلا يكون جاريأ .

وقد يفصل في جريان الاستصحاب في هذا القسم بين ما اذا علم بوجود فردان وشك في تعاقيهما وعدمه ، وبين ما اذا لم يعلم به ، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقها على فردان وعلى فرد واحد ، فالالتزام في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني ، مثال الأول : ما إذا علم أحد بوضوءين وبحدث ، ولكن لا يدرى أن الوضوء الثاني كان تجديديا ليكون الحدث بعدهما وباقيا فعلا ، أو كان رافعا للحدث ليكون متظهرا فعلا ، فالوضوء الأول في هذا الفرض قد انقض بالحدث يقينا ، وإنما الشك في بقاء الطهارة حين الوضوء الثاني ، لاحتمال كونه بعد الحدث ، وحيث أن هذا الشخص متيقن بالطهارة حينه إنما ببساطة الوضوء الأول لو كان تجديديا ، وكذا بسيئته لو كان رافعا للحدث ، وشك في ارتفاعها ، فلا مانع من استصحابها . وكذا الحال فيما إذا علم بالجماع مثلا مرتين وبغسل واحد ، لكن لا يدرى أن الجماع الثاني وقع بعد الاغتسال حتى يكون جنبا بالفعل ، أو قبله ليكون متظهرا بالفعل . فهو يعلم بارتفاع الجنابة الحالة بالجماع الاول بالغسل ، ويشك في بقاء الجنابة حال الجماع الثاني ، لاحتمال حدوثه بعد الغسل ، وحيث أنه يعلم بجنابته حين الجماع الثاني ويشك في ارتفاعها ، فلا مانع من استصحابها . وهذا بخلاف الصورة الثانية ، وهي ما اذا لم يعلم يوجد فردان ، ولكن يعلم بعنوانين يحتمل انطباقها على فرد واحد ،

مكِن رأى في نوبه منيًّا واحتَمَلَ أَنْهُ مِنْ جنابه أخْرَى غَيْرِ الْتِي اغْتَسَلَ مِنْهَا ، فَإِنَّهُ لَا يَجْرِي
فِيهِ الْاسْتِصْحَابُ ، لِأَنَّ الْجَنَابَةَ الْمُتَيقِنَةَ قَدْ ارْتَفَعَتْ يَقِينًا ، وَالْجَنَابَةُ الْأُخْرَى مُشْكُوكَةُ
الْمَحْوُثُ مِنَ الْأُولَى . هَذَا .

وَلَكِنَ الْانْصَافُ جَرِيَانُ الْاسْتِصْحَابِ فِي الصُّورَتَيْنِ ، وَالْفَرْقُ الْمُذَكُورُ لَيْسَ
بَارِقٌ فِيهَا هُوَ مَلِكُ الْاسْتِصْحَابِ مِنْ تَمْلِقِ الْيَقِينِ وَالشُّكُوكِ بِأَمْرٍ وَاحِدٍ . وَذَلِكُ ، لِأَنَّ
الْكُلِّيَّ مُتَيقِنٌ حِينَ الْيَقِينِ بِوُجُودِ الْعَنْوَانِ الثَّانِي ، وَارْتِفَاعَهُ مُشْكُوكٌ فِيهِ ، لِأَحْمَالِ
اِنْطِبَاقِ الْعَنْوَانِ الثَّانِي عَلَى فَرْدٍ آخَرَ غَيْرِ الْفَرْدِ الْمُرْتَفَعِ يَقِينًا ، وَمَا ذَكَرَهُ — مِنْ أَنَّ أَحَدَ
الْفَرْدَيْنِ مُرْتَفَعٌ يَقِينًا وَالْفَرْدُ الْآخَرُ مُشْكُوكٌ الْمَحْوُثُ — إِنَّمَا يَقُدِّحُ فِي جَرِيَانِ الْاسْتِصْحَابِ
فِي الْفَرْدِ دُونَ الْكُلِّيِّ ، لِتَمَامِيَّةِ أَرْكَانِهِ مِنَ الْيَقِينِ فِي الْمَحْوُثِ وَالشُّكُوكِ فِي الْبَقاءِ بِالنَّسْبَةِ
إِلَى الْكُلِّيِّ . وَلَعِلَّ وَجْهُ الْفَرْقِ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ مَا يَظْهِرُ مِنْ عَبَارَتِهِ ، بَلْ هُوَ مُصْرَحٌ بِهِ
مِنْ أَنَّهُ فِي فَرْضِ الْعِلْمِ بِوُجُودِ فَرْدَيْنِ يَكُونُ وَجْدُ الْكُلِّيَّ مُتَيقِنًا حِينَ وَجْدُ الْفَرْدِ الثَّانِي ،
إِمَّا بِوُجُودِ الْفَرْدِ الْأُولَى أَوْ بِوُجُودِ الْفَرْدِ الثَّانِي ، وَارْتِفَاعَهُ مُشْكُوكٌ فِيهِ ، لِأَحْمَالِ كُونِ
وَجْدَهُ بِوُجُودِ الْفَرْدِ الثَّانِي ، فَيَجْرِي الْاسْتِصْحَابُ فِي الْكُلِّيِّ . وَهَذَا بِخَلْفِ الصُّورَةِ
الثَّانِيَّةِ ، فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ فِيهَا إِلَّا بِوُجُودِ فَرْدٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مُتَيقِنٌ الْأَرْتِفَاعُ ، وَالْفَرْدُ الْآخَرُ
مُشْكُوكُ الْمَحْوُثُ وَالْأَصْلُ عَدْمُهُ ، فَالشُّكُوكُ فِي بَقاءِ الْكُلِّيِّ مُسَبِّبُ عَنِ الشُّكُوكِ
فِي حَدْوَثِ الْفَرْدِ الْآخَرِ ، وَهُوَ مَدْفُوعٌ بِالْأَصْلِ ، فَلَا مجَالٌ لِالْاسْتِصْحَابِ الْكُلِّيِّ ، لِكُونِهِ
مُرْتَفَعًا بِالْتَّبَعِ الدِّرَسِيِّ .

وَالْجَوابُ عَنْ ذَلِكَ يَظْهِرُ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي دَفْعِ الْأَشْكَالِ عَنِ الْقَسْمِ الثَّانِيِّ
مِنِ الْاسْتِصْحَابِ الْكُلِّيِّ . وَمُلْكُوكُ مَا ذَكَرْنَا هُنَاكَ : أَنَّ مَنْشَأَ الشُّكُوكِ فِي بَقاءِ الْكُلِّيِّ
لَيْسَ هُوَ الشُّكُوكُ فِي حَدْوَثِ الْفَرْدِ الطَّوْلِيِّ ، بَلْ مَنْشَأَ الشُّكُوكِ فِي أَنَّ الْحَادِثَ هُوَ الْفَرْدُ
الْطَّوْلِيُّ أَوْ الْقَصِيرُ ؟ وَلَا يَجْرِي فِيهِ أَصْلُ يَرْفَعُ بِهِ الشُّكُوكُ فِي بَقاءِ الْكُلِّيِّ ، مَضَافًا

إلى أن بقاء الشكلي ليس من الآثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل حتى ينفي بالأصل ، ففي المقام نقول : إن منشأ الشك في بقاء الشكلي ليس هو الشك في حدوث الفرد الآخر ، بل منشأه هو الشك في أن الحادث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقينًا أو غيره ؟ فالشك في بقاء الجناية في المثال نشأ من الشك في أن الجناية الموجودة حال خروج النبي المرني في الثوب هل هي الجناية التي قد ارتفعت ، أو أنها غيرها ؟ ولا يجري أصل يرتفع به الشك في بقاء الشكلي ، مضارفًا إلى أن بقاء الشكلي ليس من الآثار الشرعية لحدوث فرد آخر ليحكم بعدم بقائه باصالة عدم حدوث فرد آخر .

وعليه فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الشكلي .

وربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الشكلي ، نظرًا إلى أنه لا بد في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق ، وفي المقام لم يحرز هذا ، لأنه بعد اليقين بارتفاع الفرد للتيقن واحتمال انتрапاق العنوان الآخر عليه ، يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين ، فلا يمكن التمسك بحرمة نقض اليقين بالشك ، فإنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وجوابه : أن احتمال الانتрапاق إنما هو في نفس العنوان لا بوصف أنه متيقن ، فإنه بهذا الوصف يستحيل انتрапاقه على الفرد الأول بالضرورة ، وفي المثال المتقدم إنما يحتمل انتрапاق نفس عنوان المتتكلم على زيد ، إلا أنه بوصف أنه متيقن لا يحتمل أن ينطبق عليه ، وبعد اليقين بوجود المتتكلم في الدار لا يرتفع هذا اليقين بمخروج زيد عنها ، بل الشك في بقائه فيها موجود بالوجдан ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه . وبالجملة الشبهة المصداقية غير متصورة في الأصول العملية ، لأن موضوعها اليقين والشك ، وهو من الأمور الوجданية : فاما أن يكونا موجودين أولاً ،

فلا معنى لاحتمال اليقين واحتمال أن يكون رفع اليد من اليقين السابق من نقض اليقين باليقين . ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين ، واحتمال أنه هو المجتهد الذي نقلده ، فهل يصح أن يقال : إنه لا يمكن جريان استصحاب حياة المجتهد لاحتمال أن يكون هذا الشخص الذي تيقنا بموته منطبقاً عليه ، فنتحمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين ، مع أن اليقين بحياة المجتهد والشك في بقاءها موجودان بالوجدان ، فكلا مانع من جريان الاستصحاب فيها تمامياً أركانه ، فكذا في المقام بلا فرق بينهما .

﴿التبني الخامس﴾ — في جريان الاستصحاب في التدرجيات . ويعق
الكلام فيه في مقامين : ﴿المقام الأول﴾ — في الزمان و ﴿المقام الثاني﴾ — في غيره
من التدرجيات كحركة .

﴿أما المقام الأول﴾ فتفصيل الكلام فيه أنا إذا قلنا بأن الزمان موجود
واحد مستمر متقوم بالأنسaram ، ولذا يعبر عنه بغير القارُّ ، فلامانع من جريان
الاستصحاب فيه ، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه بالدقة العقلية فضلاً عن نظر العرف ،
فإذا شككتنا في بقاء النهار مثلاً يجري استصحاب وجوده بلا إشكال ، وإن قلنا بأن
الزمان مركب من الآنات الصغيرة المنصرمة : نظير ما ذكره بعضهم من ترك الأجسام
من الأجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً ،
لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه بنظر العرف ، والمدار في جريان الاستصحاب على وحدة
الموضوع بنظر العرف لا بالدقة العقلية . وهذا المثال وإن كان باطلاً في نفسه ، لأن
بعض الأدلة الدالة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى يبطله أيضاً ، إلا أن الالتزام به
لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان . هذا كله بالنسبة إلى الآثار المترتبة على نفس
الزمان ، وأما الآثار المترتبة على عدم ضده : كجواز الأكل والشرب في ليالي

شهر رمضان المترتب على عدم طلوع الفجر ، لقوله تعالى : (وَكَوَا وَأَشْرَبَا حَتَّى يَقِنُوكُمُ الْخَيْطَ الْأَيْضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ...) فلا إشكال في ترتيبها باستصحاب عدم الصد : فإذا شك في طلوع الفجر ، فلا إشكال في جريان استصحاب عدمه حتى على القول بعدم جريانه في الزمان . ومن هذا القبيل ماورد من الروايات الدالة على امتداد وقت صلاة الظاهرين إلى غروب الشمس ، وامتداد وقت صلاة العشاءين إلى انتصاف الليل : فإذا شك في الغروب أو انتصاف الليل يجري استصحاب عدم بلا إشكال . وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام ، لأن الكلام إنما هو في استصحاب نفس الزمان بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليه . وأما جريان استصحاب عدم عند الشك في الحدوث ، فلا يفرق الحال فيه بين الزمان وغيره .

ثم إن ما ذكرناه — من عدم المانع في جريان الاستصحاب في الزمان — إنما هو فيما إذا كان الزمان متهماً بحسب الشرطية : بأن كان شرطاً للحكم الشرعي من التكليف أو الوضع . وأما إذا كان قيداً لمتعلق التكليف كما إذا كان ظرفاً للواجب مثلاً : كما إذا أمر المولى بالامساك الواقع في النهار ، فإذا شك في بقاء النهار ، وفي جريان الاستصحاب فيه إشكال ، لأنه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الامساك في النهار إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن وقوع الامساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار . ولذا عدل الشيخ وتبعه المحقق النائيني (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان في مثله إلى جريانه في الحكم ، بأن نقول بعد الشك في بقاء النهار : إن وجوب الامساك الواقع في النهار كان ثابتاً قبل هذا ، فالآن كما كان . وهذا العدول مما لا يسمى ولا يفيد في دفع الإشكال ، لأن استصحاب الحكم إن كان يمكن به إثبات أن الامساك واقع في النهار ، فيمكن إثباته باستصحاب الزمان ، لأنه باستصحابه يتربّح الحكم وهو الوجوب ، وباثباته يثبت أن الامساك واقع في النهار على الفرض ، فلا يحتاج إلى العدول .

إلى جريان الاستصحاب في الحكم ، بل لا يصح جريانه فيه ، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في الزمان . وجريان الاستصحاب فيه يرفع الشك في الحكم ، وإن كان استصحاب الحكم لا يمكن إثبات وقوع الامساك في النهار به ، لكونه من الأصل المثبت ، لأن بقاء النهار لازم عقلي لبقاء وجوب الامساك الواقع في النهار بمعنى أن العقل يحكم — بعد أمر الولي بوجوب الامساك الواقع في النهار — بأن النهار باقٍ لمحالة ، فالعدل غير مفيد في دفع الاشكال .

ومن هنا عدل صاحب الكفاية (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان وعن جريانه في الحكم إلى جريانه في فعل المكلف المقيد بالزمان ، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار : إن الامساك قبل هذا كان واقعاً في النهار والآن كما كان . وهذا الاستصحاب وإن كان جارياً في مثل الامساك ، إلا أنه غير جاري في جميع موارد الشك في الزمان ، فإنه من آخر صلاة الظهرين حتى شك في بقاء النهار ، لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل ، بأن يقال : الصلاة قبل هذا كانت واقعة في النهار والآن كما كانت ، إذ المفروض أن الصلاة لم تكن موجودة إلى الآن ، اللهم إلا أن يتثبت بذيل الاستصحاب التعليقي ، فيقال لو أتي بالصلاحة قبل هذا ل كانت واقعة في النهار ، فالآن كما كانت ، ولكن الاستصحاب التعليقي مع عدم صحته في نفسه مختص عند قائله بالأحكام ، فلا يجري في الموضوعات كما يأتي في التعرض له قريراً إنشاء الله تعالى . فهذه الوجوه التي ذكرها هؤلاء الأعلام لتفيد في دفع الاشكال ، فلابد من بيان وجه آخر وهو يحتاج إلى ذكر مقدمة : وهي أن الموضوع المركب على قسمين : فتارة يكون الموضوع من كذا من المعروض وعرضه ، كلامه السكر ، فإنه موضوع للاعتراض وعدم الانفعال ، فلابد في ترتيب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض والمعروض بنحو مفاد كان النافضة ، إما بالوجود أو بالبعد ، فإذا شككتنا في بقاء كرية الماء

لا يجدي جريان الاستصحاب في مفاد كافٍ التامة ، بأن يقال : الكريمة كانت موجودة والآن كما كانت ، فإن موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء وجود الكريمة ولو في غير الماء ، بل الموضوع له كريمة الماء وهي لا تثبت باستصحاب الكريمة في مفاد كان التامة ، إلا على القول بالأصل الثبت ، فلا بد حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال : هذا الماء كان كريراً فالآن كما كان . وآخر يكفيه الموضوع مركباً بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدها وصفاً للآخر ، فإذا أخذ الموضوع مركباً من جواهرين مثل زيد وعمرو ، أو من عرضين سواء كان أحدها قائماً بوضوحاً والأخر قائماً بوضوحاً آخر ، كافي صلة الجماعة ، فإن الموضوع لصحة الجماعة اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالأمام والأخر قائم بالمؤمن ، أو كانوا قائمين بوضوحاً واحداً كالاجتهاد والعدالة المأخوذتين في موضوع جواز التقليد ، أو مركباً من جواهرين في الوجود ولا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر ، فلا بد في ترتيب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين ، إما بالوجдан أو بالتبعد ، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى جريانه في مفاد كان الناقصة ، بل لا يصح جريانه فيه ، لما ذكرناه من عدم معقولية اتصاف أحدهما بالآخر . ومن هذا القبيل الصلاة والطهارة ، فان كلام منها فعل للكلف وعرض من أعراضه ، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر ، والموضوع هو مجرد اجتماعها في الوجود الخارجي ، فإذا شك فيبقاء الطهارة يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامة فيحرز الموضوع المركب من الصلاة والطهارة أحدهما بالوجدان وهو الصلاة ، والأخر بالتبعد الشرعي وهو الطهارة .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن اعتبار الزمان قيداً لشيء من هذا القبيل ، فإن

معنى الامساك النهاري هو اجتماع الامساك مع النهار في الوجود ، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية ، والامساك عرض قائم بالملطف ، فلا معنى لاتصاف أحدهما الآخر ، فإذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة ، ولا يكون من الأصل المثبت في شيء . نعم لو أردنا إثبات اتصاف الامساك بكونه نهاريا باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامة ، كان من الأصل المثبت ، لكنه لا يحتاج إليه ، بل لا معنى له على ما ذكرناه . نعم قد يؤخذ في لسان الدليل الشرعي عنوان انتزاعي موضوعاً لكم من الأحكام كالتقدم والتأخر والتقارب ، فإذا شك في بقاء الزمان فباستصحابه لا يمكن إثبات هذا العنوان إلا على القول بالأصل المثبت ، ولا اختصاص له باستصحاب الزمان ، بل بمحرري في غيره أيضاً ، فإذا كان الموضوع لارث الولد تأخر موته عن موته أبيه وعلمنا بموته والده في شهر رمضان مثلاً ، وشككتنا في أن موت الولد كان متاخراً عنه أم لا ، فباستصحاب حياة الولد لا يمكن إثبات عنوان التأخر ، إلا على القول بالأصل المثبت . فالمتتحقق مما ذكرناه في المقام صحة جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً .

﴿المقام الثاني﴾ — في جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدرجيات ، وهو على قسمين : لأن الأمر التدرججي إما أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالنصرام والانقضاء ، ولا يمكن اجتماع جزئين منه في زمان واحد ، بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر ، ويعبر عنه بغير القار كالحركة والجريان والتكلم ونحوها . وإما أن يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه ، ولو كنه من حيث تقييده بالزمان يكون غير قارّ ، فكونه غير قار إنما هو باعتبار قيده وهو الزمان ، كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً .

﴿أما القسم الأول﴾ فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا في الزمان ، لأنه إن قلنا

بكون الحركة المتصلة موجوداً واحداً ، وأن الاتصال مساوق للوحدة ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيها ، حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية فضلاً عن اعتبار الوحدة العرفية . وإن قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات البسيطة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر ، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضاً ، لكون الموضوع واحداً بنظر العرف وإن كان متعدداً بالدقة العقلية .

نـم انه بناء على ما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرافع ، يجري الاستصحاب في الحركة سواء كان الشك في بقائـها مستندـاً إلى الشك في المقتضـي ، كما اذا علمنـا بحركة زيد من النجف إلى الكوفـة وشكـكـنا في أنه قاصـدـ للحركة إليها فقط أو إلى الحلة أيضاً ، وبعد الوصول إلى الكوفـة نشكـكـنا في بقاءـ الحـركة من جهةـ الشـكـ في المـقتـضـي ، أوـ كانـ الشـكـ في بـقاءـ الحـرـكةـ مستـنـداًـ إلىـ الشـكـ فيـ الـراـفـعـ ،ـ كماـ اذاـ عـلـمـنـاـ بـكـونـهـ قـاصـدـاًـ لـالـحـلـةـ وـلـكـنـ لاـ نـدـرـيـ أـنـهـ هـلـ عـرـضـ لـهـ مـانـعـ أـمـ لـاـ؟ـ أوـ كانـ الشـكـ فيـ بـقاءـ الـحـرـكةـ مـسـتـنـداًـ إـلـىـ اـحـتـمـالـ حدـوـثـ المـقـتـضـيـ الجـدـيدـ معـ الـعـلـمـ بـارـتفـاعـ المـقـتـضـيـ الأولـ ،ـ كماـ اذاـ عـلـمـنـاـ بـأـنـهـ كـانـ قـاصـدـاًـ لـالـكـوـفـةـ فـقـطـ ،ـ لـكـنـ نـخـتـمـ حدـوـثـ الـبـدـاءـ لـهـ فيـ الـحـرـكـةـ إـلـىـ الـحـلـةـ ،ـ فـاحـتـمـالـ بـقاءـ الـحـرـكـةـ مـسـتـنـداًـ إـلـىـ اـحـتـمـالـ حدـوـثـ المـقـتـضـيـ الجـدـيدـ ،ـ وـتـجـريـ هذهـ الصـورـ الـثـلـاثـ عـنـدـ الشـكـ فيـ بـقاءـ الـجـرـيـانـ وـالـسـيـلانـ أـيـضاًـ ،ـ فـانـ الشـكـ فيـ بـقاءـ جـرـيـانـ الـمـاءـ مـثـلـاًـ أوـ سـيـلانـ الدـمـ فيـ بـابـ الـحـيـضـ تـارـةـ يـكـونـ مـسـتـنـداًـ إـلـىـ الشـكـ فيـ المـقـتـضـيـ ،ـ كـماـ اذاـ شـكـكـناـ فيـ بـقاءـ الـجـرـيـانـ مـنـ جـهـةـ الشـكـ فيـ بـقاءـ الـمـادـ لـلـمـاءـ ،ـ وـأـخـرىـ يـكـونـ مـسـتـنـداًـ إـلـىـ الشـكـ فيـ الـراـفـعـ ،ـ كـماـ اذاـ عـلـمـنـاـ بـقاءـ الـمـاءـ وـشـكـكـناـ فيـ بـقاءـ الـجـرـيـانـ لـاحـتـمـالـ حدـوـثـ مـانـعـ مـنـهـ ،ـ وـنـالـثـةـ يـكـونـ مـسـتـنـداًـ إـلـىـ اـحـتـمـالـ حدـوـثـ مـادـةـ أـخـرىـ معـ الـعـلـمـ بـانـتـفـاعـ الـمـادـةـ الـأـولـىـ ،ـ فـيـجـريـ الاستـصـحـابـ فيـ جـمـيعـ هـذـهـ الصـورـ .ـ

ومن العلامة الثانيي (ره) عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث ، بدعوى أن الحافظ للوحدة في الامور التدريجية غير القارة كحركة هو الداعي ، فمع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة ، ومع تعدده تكون الحركة متعددة ، وحيث أن الداعي الأول قد انتفى في القسم الثالث يقيناً ، فتكون الحركة الحادثة بداع آخر على تقدير وجودها غير الحركة الأولى ، فلا يصح جريان الاستصحاب ، لاختلاف القضية المتيقنة والمشكورة .

وقد ظهر جوابه بما ذكرنا ، فإن الحافظ للوحدة ليس هو الداعي ، بل هو الاتصال ، فما لم يخلل العدم فالحركة واحدة وإن كان حدوثها بداعٍ وبقاوها بداع آخر ، وإذا نخلل العدم ، كانت الحركة متعددة وإن كان الداعي واحداً . وقد نقضنا عليه (ره) في الدورة السابقة بالمسجدة ، فمن سجد في الصلاة بداع الإشتال ثم بعد أيام الذكر يقي في المسجدة آنذاك للاستراحة مثلاً ، فهل يمكن القول ببطلان الصلاة لأجل زيادة المسجدة ؟

وربما يتوهם في المقام أن الاستصحاب في هذا القسم وإن كان جارياً في نفسه إلا أنه محكوم باصل آخر ، فإن الشك في بقاء الحركة مسبب عن الشك في حدوث داع آخر والأصل وعدهم .

وفساد هذا التوهם أوضح من أن يخفي ، فإن ارتفاع الحركة ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الداعي الآخر ، فلا يمكن إثبات ارتفاعها باصالة عدم حدوثه ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فتحصل أن الصحيح جريان الاستصحاب في جميع الصور الثلاث مالم يخلل العدم ، ومع تخلله لا يبقى موضوع لجريانه ، ثم إنه ذكر صاحب السكافية (ره) : أنه لامانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً ، لأن المناط في الاستصحاب هو

الوحدة العرفية ولا يضر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً .

وفيه أن بقاء الموضوع في الاستصحاب وإن لم يكن مبنياً على الدقة العقلية ، بل على المساحة العرفية . ونظر العرف أوسع من لحاظ العقل في أكثر الموارد ، إلا أنه لا فرق بين العقل والعرف في المقام ، فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه أنه متتحرك عرفاً ، لصدق السakan عليه حينئذ ، ولا يمكن اجتماع عنواني السakan والمتحرك في نظر العرف أيضاً . وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً أنه متتحرك بحركة واحدة ، بل يقال إنه متتحرك بحركة أخرى غير الأولى ، فلو شكلتنا في الحركة بعد السكون ، لا يمكن جريان الاستصحاب ، لأن الحركة الأولى قد ارتفعت يقيناً ، والحركة الثانية مشكوكه المحدث . نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة ، كعنوان المسافر ، فإن القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعة أو ساعتين ، فإذا شك في بقاء السفر لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون ، بخلاف ما إذا أخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم ، فإنه لا يجري الاستصحاب بعد السكون ، بل يجري فيه استصحاب السكون ، ويجري جميع ما ذكرناه — من جريان الاستصحاب في الحركة مالم يخلل العدم وعدهم بعد السكون — في مثل الجريان والسائلان . فلاحتاج إلى الاعادة .

بقي الكلام في جريان الاستصحاب في التسلسل ، ولا يخفى أنه يمتاز — بما قبله بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار — بأنه ليست له وحدة حقيقة من جهة تخلل السكت و لو بقدر التنفس في أشائه لامحالة بحسب العادة ، نعم له الوحدة الاعتبارية ، فتعد عدة من الحالات موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً ، وتكتفي في جريان الاستصحاب الوحدة الاعتبارية ، فإذا شرع أحد بقراءة قصيدة

مثلاً ، ثم شككنا في فراغه عنها ، لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستندًا إلى الشك في المقتضي ، كما إذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة والطويلة ، فلم يعلم أنها كانت قصيرة فهي لم تبق أُم هي طولية فباءية ، أو كان الشك مستندًا إلى الشك في الرافع . كما إذا علمنا بعدم تمامية القصيدة ولكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن تمامها ، وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بوارد الشك في الرافع . وكذا الكلام في الصلاة فإنها وإن كانت مركبة من أشياء مختلفة ، بعضها من مقوله الكيف المسموع كالقراءة ، وبعضها من مقوله الوضع كالركوع ، وهكذا إلا أن لها وحدة اعتبارية ، فإن الشارع قد اعتبر عدة أشياء شيئاً واحداً ومهما بالصلاوة ، فإذا شرع أحد في الصلاة وشككنا في الفراغ عنها ، لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم بيقائتها سواء كان الشك في المقتضي ، كما إذا كان الشك في بقاء الصلاة لكون الصلاة مرددة بين الثنائية والرباعية مثلاً ، أو كان الشك في الرافع ، كما إذا شككنا في بقائها لاحمال حدوث قاطع كالرعياف مثلاً .

و ﴿أما القسم الثاني﴾ من الزمان وهو ما يكون له الثبات في نفسه ولشكنه قيد بالزمان في لسان الدليل ، كالامساك المقيد بالنهار ، فقد يكون الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية ، وقد يكون من جهة الشبهة الحكمية ﴿أما القسم الأول﴾ فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم محبيه زمان ، كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس ، أو كان جواز الأكل والشرب في شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر . وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب العدمي ، باستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجوب الامساك ، كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل والشرب ، وأخرى يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده ، كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار وجواز الأكل والشرب مقيداً بالليل ، فيجري الاستصحاب

فنفس الزمان على ما تقدم . و **﴿ أَمَا الْقُسْمُ الثَّانِي ﴾** وهو ما كان الشك فيه في بقاء الحكم لشبيهة حكمية ، فقد يكون الشك فيه لشيء مفهومية ، كما اذا شككنا في أن الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استئثار القرص ، أو عن ذهاب الحمراء المشرقة ؟ وقد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة ، كافي آخر وقت العشاءين ترددك بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب اليه بعض ، مع الالتزام بحرمة التأخير عمداً عن نصف الليل .

وكيف كان ، فذهب الشيخ — وتبعه جماعة من تأخر عنه منهم صاحب الكفاية (ره) — الى أن الزمان اذا اخذ قيداً للفعل فلا يجري الاستصحاب فيه ، وإذا اخذ ظرفاً فلامانع من جريانه ، ولكن المحقق النائيني (ره) أنكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرتين ، لما اختاره سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي مع تفسيره بالشك في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لاندامه . والشك في بقاء الليل والنهر من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى المذكور ، فان الزمان المحدود كالماليل والنهر مما يرتفع بنفسه بلا احتياج الى وجود رافع .

وهذا الكلام صحيح لو تم المبني المذكور ، لكنه غير تمام ، لما تقدم من أن أخبار الاستصحاب لا تختص بالشك في الرافع ، فلامانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة . نعم هنا جهة اخرى تقتضي عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام : وهي أن الاهال في مقام الشبوت غير معقول كما مر غير مرر ، فالامر بشيء إما أن يكون مطلقاً وإما أن يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الواسطة بينهما ، ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده ، فاخذن الزمان ظرفاً للأمر به — بحيث لا ينتفي الأمر به باتفاقه قبلاً لأنذهن قيداً للأمر به — مما لا يرجع إلى معنى معقول ، فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج الى الجعل التشريعى ، فإذا أخذ زمان خاص

فـ المأمور به فلا محالة يكون قيـداً له ، فلا معنى لـ الفرق بين كـون الزمان قـيـداً أو ظـرفـاً ، فـ انـ أـخـذه ظـرـفاً ليس إـلا عـبـارـة أـخـرى عن كـونه قـيـداً ، فـ اذا شـكـكـنا في بـقاء هذا الزمان وـ اـرـتـفـاعـه مـن جـهـة الشـبـهـة المـفـهـومـية أو لـ تـعـارـضـه الـأـدـلـة ، لا يـكـن جـريـانـ الاستـصـحـابـ لـ الاـسـتصـحـابـ الـحـكـيـ وـ لـ الـوـضـوعـيـ . أـمـا الاـسـتصـحـابـ الـحـكـيـ فـ لـ كـونـهـ مشـروـطـاً بـاحـراـزـ بـقاءـ الـوـضـوعـ وـ هـوـ مـشـكـوـرـ فـيـهـ عـلـىـ الفـرـضـ ، فـ انـ الـوـجـوبـ تـعـلـقـ بـالـامـسـاكـ الواقعـ فـيـ النـهـارـ ، فـعـمـ الشـكـ فـيـ بـقاءـ النـهـارـ كـيفـ يـمـكـنـ اـسـتصـحـابـ الـوـجـوبـ ، فـانـ مـوضـعـ القـضـيـةـ الـمـتـيقـنـةـ هـوـ الـامـسـاكـ فـيـ النـهـارـ ، وـ مـوضـعـ القـضـيـةـ الـمـشـكـوـكـةـ هـوـ الـامـسـاكـ فيـ جـزـءـ مـنـ الزـمـانـ يـشـكـ فـيـ كـونـهـ مـنـ النـهـارـ ، فـيـكـونـ الـمـسـكـ بـقولـهـ (عـ) : « لـ تـنقـضـ الـيـقـينـ بـالـشـكـ » لـأـنـاتـ وـجـوبـ الـامـسـاكـ فـيـهـ تـمـسـكاً بـالـعـامـ فـيـ الشـبـهـةـ الـمـصـادـقـةـ . وـأـمـا الاـسـتصـحـابـ الـمـوـضـوعـيـ بـعـنـيـ الـحـكـمـ بـقـاءـ النـهـارـ ، فـلـأـنـهـ لـيـسـ لـنـاـ يـقـينـ وـشـكـ تـعـلـقـ بـشـيـءـ وـاحـدـ ، حـتـىـ نـجـرـيـ الاـسـتصـحـابـ فـيـهـ ، بـلـ لـنـاـ يـقـيـنـانـ : يـقـينـ باـسـتـتـارـ الـقـرـصـ وـيـقـينـ بـعـدـ ذـهـابـ الـحـمـرـةـ الـمـشـرـقـيـةـ ، فـأـيـ مـوضـعـ يـشـكـ فـيـ بـقـائـهـ بـعـدـ الـعـلمـ بـجـدـوـثـهـ حـتـىـ يـكـونـ مـجـرـىـ لـلـاسـتصـحـابـ ، فـاـذـاـ لـاشـكـ لـنـاـ إـلاـ فـيـ مـفـهـومـ الـلـفـظـ ، وـمـنـ الـظـاهـرـ أـنـهـ لـمـعـنـيـ لـجـريـانـ الاـسـتصـحـابـ فـيـهـ . وـنـظـيرـ المـقـامـ ماـ اـذـاـ شـكـكـنـاـ فـيـ مـعـنـيـ الـعـدـالـةـ وـأـنـهـ عـبـارـةـ عـنـ تـرـكـ الـكـبـارـ فـقـطـ أـوـهـوـ مـعـ تـرـكـ الصـغـارـ ، فـاـذـاـ كـانـ زـيـدـ عـادـلـاـ يـقـيـنـاـ فـاـرـتـكـبـ صـغـيـرـةـ ، نـشـكـ فـيـ بـقـاءـ عـدـالـتـهـ لـلـشـبـهـةـ الـمـفـهـومـيـةـ ، فـلـمـعـنـيـ لـجـريـانـ الاـسـتصـحـابـ الـمـوـضـوعـيـ ، لـعـدـمـ الشـكـ فـيـ شـيـءـ مـنـ الـمـوـضـوعـ حـتـىـ يـجـرـيـ فـيـهـ الاـسـتصـحـابـ ، فـانـ اـرـتـكـابـهـ الصـغـيـرـةـ مـعـلـومـ ، وـاـرـتـكـابـهـ الـكـبـيـرـةـ مـعـلـومـ الـاـنـتـفـاءـ ، فـلـيـسـ هـنـاـشـيـءـ يـشـكـ فـيـ بـقـائـهـ لـيـجـرـيـ فـيـهـ الاـسـتصـحـابـ . وـقـدـ صـرـحـ الشـيـخـ (رهـ) فـيـ بـعـضـ تـحـقـيقـاتـهـ بـعـدـ جـريـانـ الاـسـتصـحـابـ الـمـوـضـوعـيـ فـيـ مـوـارـدـ الشـبـهـةـ الـمـفـهـومـيـةـ . وـرـبـماـ يـتـوـمـ فـيـ المـقـامـ جـريـانـ الاـسـتصـحـابـ فـيـ الغـايـةـ بـوـصـفـ كـونـهاـ غـايـةـ ، فـانـ الغـايـةـ

المجولة الشرعية مشكوكـة الحدوث ، والأصل عدم تحققـها . وفيه أن استصحاب عدم تتحققـ الغاية بوصفـ كونـها غاية ليس إلا عبارةـ أخرى عن استصحابـ الحكم ، فـإن عدم الغاية بـوصفـ كونـها غـايةـ عـبـارـةـ عنـ بـقاءـ الحـكـمـ ، فـاستـصـحـابـهـ هوـ استـصـحـابـ الحـكـمـ ، فـيـجـرـيـ فـيـهـ الـاشـكـالـ المتـقدـمـ . هـذـاـ كـلـهـ فـيـ الشـهـةـ الـحـكـمـيـةـ ، مـعـ كـوـنـ الشـكـ فـيـ الـحـكـمـ نـاـشـئـاـ مـنـ الشـكـ فـيـ الـفـهـومـ أـوـ مـنـ تـعـارـضـ الـأـدـلـةـ .

وـأـمـاـ إـذـ كـانـ الشـكـ فـيـ الـحـكـمـ نـاـشـئـاـ مـنـ اـحـتمـالـ حدـوثـ تـكـلـيفـ آـخـرـ مـعـ الـيقـينـ بـتـحـقـقـ الـغاـيـةـ ، كـمـ إـذـ عـلـمـنـاـ بـجـوـبـ الـجـلوـسـ إـلـىـ الزـوـالـ ، وـعـلـمـنـاـ بـتـحـقـقـ الزـوـالـ ، وـشـكـكـنـاـ فـيـ وجـوبـ الـجـلوـسـ بـعـدـ الزـوـالـ لـاحـتمـالـ حدـوثـ تـكـلـيفـ جـديـدـ ، فـقـدـ يـسـتفـادـ مـنـ طـيـ كـلـامـ الشـيـخـ (رـهـ) عدمـ جـريـانـ استـصـحـابـ وـجـودـ التـكـلـيفـ فـيـهـ ، بلـ يـجـرـيـ فـيـهـ استـصـحـابـ عـدـمـ التـكـلـيفـ ، لـأـنـ الشـكـ فـيـ حدـوثـ تـكـلـيفـ جـديـدـ ، والأـصـلـ عـدـمـهـ . وـأـنـكـرـ المـحـقـقـ النـائـيـ (رـهـ) كـلـاـ الـاسـتصـحـايـنـ ، وـقـالـ : لاـ يـجـرـيـ استـصـحـابـ الـوـجـودـ وـلـاـ استـصـحـابـ الـعـدـمـ ، بلـ لـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ أـصـلـ آـخـرـ مـنـ الـبـرـاءـةـ أـوـ الـاشـتـفـالـ ، أـمـاـ عـدـمـ جـريـانـ استـصـحـابـ الـوـجـودـ ، فـلـاـ رـفـقـاعـ التـكـلـيفـ السـابـقـ يـقـيـنـاـ ، فـلـوـ ثـبـتـ وـجـوبـ بـعـدـ الـغاـيـةـ فـهـوـ تـكـلـيفـ آـخـرـ . وـأـمـاـ عـدـمـ جـريـانـ استـصـحـابـ الـعـدـمـ ، فـلـاـ نـهـ إنـ اـرـيدـ بـهـ استـصـحـابـ عـدـمـ الـمـجـوـلـ — أـيـ الـحـكـمـ — فـهـوـ وـإـنـ كـانـ مـعـدـنـمـاـ سـابـقاـ إـلـىـ أـنـهـ بـعـدـ مـوـضـوـعـهـ ، وـلـاـ يـجـرـيـ الاستـصـحـابـ فـيـ الـعـدـمـ الـأـزـلـيـ الثـابـتـ عـنـدـ عـدـمـ مـوـضـوـعـهـ الـمـعـبـرـ عـنـهـ بـالـعـدـمـ الـمـحـمـولـيـ . وـإـنـاـ يـجـرـيـ فـيـ الـعـدـمـ الـمـتـنـسـبـ إـلـىـ الـمـحـمـولـ بـعـدـ الـعـلـمـ بـوـجـودـ مـوـضـوـعـهـ الـمـعـبـرـ عـنـهـ بـالـعـدـمـ الـنـعـيـ : وـإـنـ اـرـيدـ بـهـ استـصـحـابـ عـدـمـ الـجـعلـ ، حـيثـ أـنـ جـعلـ وـجـوبـ الـجـلوـسـ بـعـدـ الزـوـالـ مـشـكـوكـ فـيـهـ — وأـصـلـ عـدـمـهـ — فـلـاـ أـنـهـ هـذـاـ الـاسـتصـحـابـ إـلـىـ الـحـكـمـ بـعـدـ الـمـجـوـلـ . وـإـثـبـاتـ عـدـمـ الـمـجـوـلـ باـسـتصـحـابـ عـدـمـ الـجـعلـ يـتـوقفـ عـلـىـ القـوـلـ بـالـأـصـلـ المـثـبـتـ ، فـإـنـ عـدـمـ الـمـجـوـلـ مـنـ لـواـزـمـ عـدـمـ الـجـعلـ .

وفيه أنه يمكن اختيار كل من الشقين : أما الشق الأول ، فلما عرفت في بحث العام والخاص من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية . وأما الشق الثاني فلا أنه لا فرق بين الجعل والمفعول إلا بالاعتبار ، نظير الفرق بين الماهية والوجود أو الإيجاد والوجود ، فلا يكون استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المفعول من الأصل المثبت في شيء . فالتحقيق ما ذكره الشيخ (ره) من جريان استصحاب عدم التكليف في المقام ، فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال .

بقي هنا شيء وهو أنه لو كان الحكم مقيداً بالزمان ، وشككتنا في بقاء الحكم بعد الغایة لاحتمال كون التقىد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليتحقق طلب الطبيعة بعد حصول الغایة ، فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا ؟ الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية . والوجه في ذلك أن تعلق طبيعي الوجوب بالجامعة بين المطلق والمقيد معلوم على الفرض . والتردد إنما هو في أن الطلب متعلق بالمطلق وايقاعه في الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيئه ، أو أنه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون متقدعاً بقضيه ؟ وعليه فيجري فيه الاستصحاب ، ويكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلية . ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للاداء وعدم الاحتياج إلى أمر جديد . وليمكن هذا نقضاً على المشهور ، حيث إنهم قائلون بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية . وبجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلية ، ومع ذلك يقولون : إن القضاء ليس تابعاً للاداء ، بل هو باسم جديد . نعم على المسالك الختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً ، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد . هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في التدرجيات من الزمان والزمانيات .

﴿ التنبية السادس ﴾ — في الاستصحاب التعليقي ، اعلم أن الحكم (تارة)

يكون فعلياً من جميع الجهات ، و (آخر) يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض . ويعبر عن الثاني بالحكم التعلبي مرة وبالحكم التقديرى اخرى ، كما يعبر عن الأول بالحكم التجيزى . والكلام في جريان الاستصحاب في الحكم التعلبي إنما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب في الأحكام المكللة التجيزية ، لأنه مع الالتزام بعدم جريان الاستصحاب فيها — كما هو الحال — كن البحث عن جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقية ساقطاً . وقبل التكلم في جريان الاستصحاب التعليقي وتدمه لابد من بيان مقدمة ، وهي أن العناوين المأخذة في موضوعات الأحكام على أقسام : فتارة يكونأخذ العنوان مجرد الاشارة إلى حقيقة العنوان بلا دخل للعنوان في ثبوت الحكم ، بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أن الحكم ثابت لهذا الموضوع ، مع تبدل العنوان المأخذ بعنوان آخر ، كعنوان الخطة والشعر مثلاً ، فإنه اذا دل دليل على أن الخطة حلال ، يستفاد منه عرفاً أن الحلية ثابتة لحقيقة الخطة — ولو مع تبدل هذا العنوان — كما إذا صار دقيقاً ثم عجيناً ثم خبزاً ، فيستفاد من حليتها الحلية في جميع هذه التبدلات ، وفي مثل ذلك لا نشك فيبقاء الحكم في حال من الحالات ، حتى تحتاج إلى الاستصحاب ، و (آخر) يكون الأمر بمكس ذلك — أي يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائراً مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه — كما في موارد الاستحالة كاستحلالية الكلب ملحاناً ونحوها من موارد الاستحالات . وقد يستفاد ذلك في غير موارد الاستحالة ، ككاف حرم المحر ، فإنها تابعة لصدق عنوانه ، فإذا تبدل عنوانه لم يتحمل بقاء حكمه ، وفي أمثل ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان ، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب . و (ثالثة) لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل ، فنشك في بقاء الحكم بعد تبدل العنوان ، لاحتمال مدخلية العنوان في ترتيب الحكم ، وهذا كالتأثير المأخذ في نجاسة الماء ،

فانه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثاً وبقاء ، أو انها باقية بعد زوال التغير أيضاً لكونه علة لحدوثها فقط . وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب . وظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقي : أن تغسلهم له بماء الزيد غير صحيح ، فان الاستصحاب إنما هو فيما اذا تبادلت حالات الموضوع فشك في بقاء حكمه ، والمقام ليس كذلك ، إذ ليس المأخذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زبيباً ، بل المأخذ فيه هو عصير العنب وهو الماء الخالق في كامن ذاته بقدرة الله تعالى ، فان العصير ما يعمر من الشيء من الماء ، وبعد الجفاف وصيروته زبيباً لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعاً لحرمة بعد الغليان . وأما عصير الزيد ، فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته وصار حلواً بمجاورته ، فموضوع الحرمة غير باقي ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه ، فيجري فيه الاستصحاب . وبعد الغض عن المناقشة في المثال نقول : إن الشك في بقاء الحكم الشرعي يتضمن على وجوه ثلاثة لا رابع لها :

(الأول) — ما اذا كان الشك في بقاء الحكم الكلي في مرحلة الجعل لاحتمال النسخ .

(الثاني) — ما اذا كان الشك في بقاء الحكم الجزئي لاحتمال عروض تغير في موضوعه الخارجي ، ويعبر عنه بالشبهة الموضوعية ، كما اذا علمنا بطهارة ثوب واحتمنا بنجاسته لاحتمال ملاقاته البول مثلاً .

(الثالث) — ما اذا كان الشك في بقاء الحكم الكلي المجنول لأجل الشك في سعة موضوعه وضيقه في مقام الجعل ، ويعبر عنه بالشبهة الحكيمية ، كما اذا شكينا في حرمة وطه الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسال لاحتمال أن يكون الموضوع لحرمة الوطء خصوص المرأة حال رؤيتها الدم ، أو المحدث بحدث الحيض ، ليعم

من لم يغسل بعد وإن انقطع الدم عنها :

﴿أما القسم الأول﴾ فلا إشكال في جريان الاستصحاب التعليقي فيه إذا قلنا بجريان الاستصحاب التجزئي فيه ، فكما إذا شككنا في بقاء حرمة الحنف لاحتمال النسخ يجري استصحاب عدم النسخ ، كذلك إذا شككنا في بقاء حكمه التعليقي ، كوجوب الحد على من شربه يجري استصحاب عدم النسخ أيضاً ، ولكننا سنذكر عدم صحة جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ مطلقاً . وكذا القسم الثاني ، فإنه مع الشك في بقاء الموضوع الخارجي على ما كان عليه ، يحكم ببقاءه على ما كان بمقتضى الاستصحاب ، ويترب عليه جميع أحكامه المنجزة والمعلقة .

إنما الكلام في القسم الثالث ، والظاهر ابتناء هذا البحث على أن القيد المأذوذ في الحكم هل هي راجعة إلى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع ، أو راجعة إلى الموضوع ؟ فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم ، يكون الحكم الثابت للموضوع حصة خاصة من الحكم ، فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه ، فإذا وجد العيب في الخارج في مفروض المثال ، كان الحكم بحرمة الموضوع فعليه لا محالة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشك في بقاءه . وأما على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ من كيما من العصير وغليانه . وفعالية الحكم — الترتب على الموضوع المركب — متوقفة على وجود موضوع بهما أجزاء ، لأن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى عملته ، ولا يمكن تتحقق المعلول إلا بعد تتحقق العملة عالمها من الأجزاء ، فوجود أحد جزءي الموضوع بعزلة العدم ، لعدم ترتب الحكم عليه ، فلم يتم تتحقق حكم حتى نشك في بقاءه ليكون مورداً للاستصحاب . وحيث أن الصحيح في القيد هو كونها راجعة إلى الموضوع على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط ، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام .

ولافرق فيما ذكرناه من كون القيود راجعة الى الموضوع بحسب الالب بين أن يكون القيد مذكوراً في الكلام بعنوان الوصف ، كما اذا قال المولى يجب الحج على المستطيع ، أو بعنوان الشرط ، كما اذا قال يجب الحج على المكلف إن استطاع . نعم بينها فرق من جهة ثبوت المفهوم في الثاني دون الأول ، لكنه لا دخل له فيما نحن فيه من كون القيد راجعاً الى الموضوع دون الحكم .

فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية الاستصحاب التعلبي . نعم هنا شيء وهو أنه اذا كان الحكم مترتبًا على الموضوع المركب . ووجد أحد أجزاءه ، فيحكم العقل بأنه إن وجد جزءه الآخر ، ترتب عليه الآخر ، وهذا — مع كونه حكمًا عقليًا — معلوم البقاء في كل مركب وجد أحد أجزائه ، فلا معنى لاستصحابه . وبالجملة جريان الاستصحاب التعلبي متوقف على القول بكون القيود راجعة الى الحكم ، وهو في غاية السقوط على ما تقدم في مبحث الواجب المشروط ، فلا يبقى مجال للاستصحاب التعلبي ، ولعله لذلك عدل الشيخ (ره) عن الاستصحاب التعلبي في مسألة العصير الزيبي الى جواب الاستصحاب التجيزي في السبيبة ، بدعوى أن الغليان حال العنبية كان سبباً للحرمة ، فالاستصحاب يقتضي بقاء السبيبة حال الزيبية أيضًا . وهذه السبيبة لم تكن معلقة على تحقق الغليان في الخارج ، حتى يقال : إن استصحاب السبيبة أيضًا من الاستصحاب التعلبي . وذلك ، لأن السبيبة مستفادة من حكم الشارع بأن العصير يحرم اذا غلا . ومن المعلوم أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين . وفيه أن السبيبة من الأحكام الوضعية ، وقد التزم الشيخ (ره) بأن الأحكام الوضعية باجمعها منزوعة من الأحكام التكليفية ، فلا يعني للالتزام بعدم جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو التكليف . وجريان الاستصحاب في الأمر الانتزاعي وهو السبيبة ، مع أن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ الانتزاع . وكذا الحال على مسلكنا ،

فانا وإن قلنا بأن بعض الأحكام الوضعية مجعل بالاستقلال على ما تقدم تفصيله ، إلا أنه قد ذكرنا أن السببية والشرطية والملازمة من الأمور الانهزامية قطعاً ، وتنزع السببية والشرطية عن تقييد الحكم بشيء في مقام الجعل . وقد ذكرنا أن الفرق بين السبب والشرط مجرد اصطلاح ، فانهم يعبرون عن القيد المأمور في التكليف بالشرط ، فيقولون : إن الاستطاعة شرط لوجوب الحجج ، وعن القيد المأمور في الوضع بالسبب ، فيقولون : العقد سبب للزوجية أو الملكية .

وبالجملة بعد الالتزام يكون الأحكام الوضعية منزعة من الأحكام التكليفية ، لامعنى لاستصحاب السببية . والمفروض في المقام عدم تحقق التكليف الفعلي حتى تنزع منه السببية . هذا . مضافاً إلى أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في السببية ولو قيل بأنها من المجموعات المستقلة . وذلك ، لأن الشك في بقاء السببية إن كان في بقائها في منحلة الجعل لاحتمال النسخ ، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم النسخ فيه ، ولكنه خارج عن محل الكلام ، وإن كان في بقائها بالنسبة إلى مرتبة الفعلية ، فلم تتحقق السببية الفعلية بعد حتى نشك في بقائها ، لأن السببية الفعلية إنما هي بعد عامية الموضوع باجزائه ، والمفروض في المقام عدم تتحقق بعض أجزاءه وهو الغليان ، فالتحقيق أن الاستصحاب التعلقي ملا لا أساس له .

بني في المقام أمور :

(الأول) — ذكر الشيخ (ره) أن العقود التي لها آثار فعلية إذا شك في لزومها وجوازها ، يتمسك لاثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعلية ، ولذا تمسك باستصحاب بقاء الملكية في المعاطاة وفي غير موضع من أبواب الخيارات . وأما العقود التي ليس لها آثار فعلية ، بل لها آثار تعليمية ، كالوصية والتدبير والسبق والرمائية ، فإنه لا يتربّ على هذه العقود والآيات آثر فعلاً ، بل الآثر متوقف

على شيء آخر من الموت ، كمَا في الوصية والتدبیر ، أو حصول السبق أو إصابة الهدف في الخارج كمَا في عقد السبق والرمادية ، فاذا شک في لزوم هذه العقود وجوازها لا يجري الاستصحاب لاثبات اللزوم ، لعدم ترتب أثر فعلی على هذه العقود حتى نقول : الأصل بقاء هذا الأثر ، فيكون الاستصحاب تعليقیاً ولا مجال لجريانه . هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) في المقام ، فالمتّحصل من كلامه (ره) هو التفصیل في جریان الاستصحاب التعليقی بين مسألة الزیب وموارد العقود التعليقیة ، بالقول بجريانه في الاولى بنحو استصحاب السببية على ماققدم ، دون الثانية .

والتحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (ره) ، فان ما ذكرناه من المانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزيدب — لا يجري في موارد العقود التعليقية ، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع في مسألة الزيدب ، هو أن موضوع الحرمة مركب . والافتراض أنه لم يتحقق تمام اجزائه ، فلم يتحقق حكمه للستصحابه ونحكم بخلافه . وهذا بخلاف موارد العقود التعليقية ، فان الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج ، وأمضاء الشارع ، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار : فإذا شك في بقاءه وارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين ، فالأخصل يقتضي بقاءه وعدم ارتفاعه بالنسخ . وبالجملة الفسخ في العقود نظير النسخ في التكاليف . وقد ذكرنا أنه لامانع من جريان الاستصحاب التعليقي في النسخ ، فكذا لامانع من جريانه في الفسخ . نعم إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ ، كان موارد الشك في بقاء الحكم بعد الفسخ أيضاً مثلها .

(الشافي) — لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه ، فهل يعارضه الاستصحاب التجيزى فيسقطان بالمعارضة أم لا ؟ ربما يقال بالمعارضة ، فلا ثمرة للقول بجريان الاستصحاب التعليقى . { بيان المعارضه } : أن مقتضى الاستصحاب التعليقى

في مسألة الزيدب مثلاً هو حرمته بعد الغليان ، ولكن مقتضى الاستصحاب التجيري حلية ، فإنه كان حلالاً قبل الغليان ونشك في بقاء حلية بعده ، فمقتضى الاستصحاب بقاوتها ، فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان .

وقد أُجيب عن المغادرة بجوابين :

﴿ الجواب الأول ﴾ — ماذ كره المحقق النائي (ره) ، وهو أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التجيري ، لأن الشك في الحلية والحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في أن الحرمة المجمولة للعنبر بعد الغليان هل هي مختصة بحال كونه عنبًا فلا تشمل حال صيرورته زبيداً ، أو هي مطلقة ؟ فإذا حكم بكونها مطلقة للاستصحاب التعليقي ، لم يبق شك في حرمته الفعلية ، ليجري فيه الاستصحاب التجيري .

وفيه (أولاً) — أن الشكين في رتبة واحدة ، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر ، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأن المعمول في حق المكلف في هذه الحالة إما الحلية أو الحرمة ، وحيث أن الشك في حرمته الزيدب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين : أحدهما حلية هذا الزيدب قبل الغليان . وثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان ، فباعتبار حلية قبل الغليان يجري الاستصحاب التجيري ، ويحكم بحلية . وباعتبار حرمته على تقدير الغليان يجري الاستصحاب التعليقي ، ويحكم بالحرمة . وحيث لا يمكن اجتماعها فيتساقطان بالمعارضة .

وثانياً — أنه لو سلمنا السلبية والسلبية ، فليس كل أصل سببي حاكماً على كل أصل مسبي ، وإنما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعية للأصل السببي ، كما إذا غسلنا ثوباً متوجسًا بماء مشكوك الطهارة ، فإن اصالة طهارة الماء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب ، لكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء . بخلاف المقام فإن حرمته الزيدب بعد الغليان ليست

من الآثار الشرعية لجعل الحرمة لعنب على تقدير الغليان مطلقاً وبلا اختصاص لها بحال كونه عنباً ، بل هي من اللازم العقلي فلا مجال للاحکومة فييقى التعارض بحاله .

(الجواب الثاني) — ما ذكره صاحب الكتفایة (ره) . وبيانه بتوضیح منا : أن الحلیة الثابتة للزیدب قبل الغليان غير قابلة للبقاء ، ولا يجري فيها الاستصحاب ، لوجود أصل حاکم عليه . وذلك ، لأن الحلیة في العنبر كانت مغیاة بالغليان ، إذ الحرمہ فيه كانت معلقة على الغليان ، ويستحيل اجتماع الحلیة المعلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح ، وأما الحلیة في الزیدب ، فهي وإن كانت متيقنة إلا أنها مرددة بين أنها هل هي الحلیة التي كانت ثابتة للعنبر بعينها - حتى تكون مغیاة بالغليان - أو أنها حادثة للزیدب بعنوانه - فتكون باقية ولو بالاستصحاب ؟ والاصل عدم حدوث حلیة جديدة وبقاء الحلیة السابقة المغیاة بالغليان ، وهي ترتفع به ، فلا تكون قابلة للاستصحاب ، فلمعارضته المتوجهة غير تامة ، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب السلکی : من أنه اذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ، ورأى بلاً مردداً بين البول والمني فتوضاً ، لم يمكن جريان استصحاب كل الحدث ، لوجود أصل حاکم عليه ، وهو اصلة عدم حدوث الجنابة واصلة عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الاكبر . والمقام من هذا القبيل بعينه . وهذا الجواب متيقن جداً .

(الثالث) — لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحکام ، فهل يجري في موضوعات الاحکام ومتعلقاتها ؟ فإذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ، وشككنا في وجوده فيه بالفعل ، فهل لنا أن نقول بأنه لو وقع الثوب في هذا الحوض سابقاً لفسل ؟ ومقتضى الاستصحاب التعليقي تحقق الفسل في زمان الشك أيضاً . وكذلك إذا صلينا في الملابس المشكوك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فهل لنا أن نقول بأن الصلة قبل لبس هذا الملابس لو وقعت في الخارج . لم تقع في أجزاء

ملا يؤكّل لجأه والآن كما كانت ؟ وهذا المثال مبني على أن يكون مركز الاشتراط هو نفس الصلاة كما هو ظاهر أدلة الاشتراط . وأما بناء على كون مركزه هو اللباس أو الشخص المصلي ، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب التعليلي . (بيان ذلك) : أنا اذا شككتنا في كون اللباس من أجزاء غير المأكول ، فبناء على كون محل الاشتراط هو اللباس ، لا يجري الاستصحاب أصلاً ، لعدم الحالة السابقة له ، فإنه مشكوك في حين وجد . نعم اذا كان اللباس من غير أجزاء ملا يؤكّل بيقيناً فطراً عليه طارىء يحتمل كونه من أجزاء ملا يؤكّل ، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه ، بتقرير أن اللباس لم يكن فيه من أجزاء ملا يؤكّل قبل طر و المشكوك فيه ، والآن كما كان يقتضي الاستصحاب . وبناء على كون محل الاشتراط هو المكلّف ، يجري الاستصحاب فيه ، لكونه غير لبس لما يكون من أجزاء غير المأكول بيقيناً ، وبعد لبس المشكوك فيه نشك في أنه لبس لباساً من غير المأكول أم لا ، فنستصحب عدمه . ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان الشك في أصل اللباس أو فيما طرأ عليه طارىء ، فالتمسك بالاستصحاب التعليلي إنما يتصور فيما اذا كان الاشتراط راجعاً إلى نفس الصلاة . نعم إذا لبس اللباس المشكوك فيه في أثناء الصلاة ، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب التجهيزي ، فإن الصلاة لم تكن مع أجزاء غير المأكول قبل لبس هذا اللباس بيقيناً ، ونشك في بقاءها على ما كانت بعد اللبس ، فالاصل بقاوتها عليه . وكيف كان ، فقد أنكر الحقق النائيني (ره) جريان الاستصحاب التعليلي في المقام ، لأنّه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكه ببقاء الجزء المقوم للموضوع مع التغير في الحالات والأوصاف غير المقومة عرفاً ، والمقام ليس كذلك ، لأنّ الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة ، وليس لنا بيقين بتحقّقها مع عدم أجزاء غير المأكول وشك في بقاءها على هذه الصفة حتى تكون مورداً الاستصحاب ، لعدم تحقق الصلاة

على الفرض ، و محل كلامه (ره) — وإن كان اللباس المشكوك فيه — ولكن يمكن تسریته الى مسألة الثوب المتوجس الواقع في الحوض أيضاً ، فإن الموضوع فيها هو الغسل ، وهو لم يكن متيقناً سابقاً حتى يكون مجرى الاستصحاب .

وللمناقشة فيما أفاده مجال واسع . وذلك ، لما ذكرناه غير مررة وفاما لذاهب (ره) إليه من أن متعلقات الأحكام ليست هي الأفراد الخارجية ، بل هي الطبائع الكلية مجردة عن الخصوصيات الفردية ، والفرد الخارجي مسقط للوجوب ، لكونه مصداقاً للواجب لا لكونه بخصوصيته هو الواجب ، فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلة الواقعة في الخارج حتى يقال : إنها لم تكن موجودة حتى يشك في بقاءها على صفة من صفاتها كي تكون مجرىً للاستصحاب ، بل الموضوع للاستصحاب هو الطبيعة ، فنقول : إن هذه الطبيعة لو وقعت في الخارج قبل لبس هذا اللباس لـ كانت غير مصاحبة مع أجزاء غير المأكول والآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب . وليس المراد من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكـة هو بقاء الموضوع في الخارج ، وإلا لم يجر الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء نفس الوجود ، كمـيـاه زـيـد مـثـلاً أو كان الشك في بقاء العدم ، مع أن جريان الاستصحاب فيهاـما لا اـشـكـالـ فيهـ ، بل المراد من وحدة القضـيـتينـ كـوـنـ الموضوعـ فيهاـ واحدـاًـ ، بـحـيثـ لـوـ ثـبـتـ الحـكـمـ فيـ الآـنـ الثـانـيـ لـعـدـهـ العـرـفـ بـقـاءـ لـالـحـكـمـ الأولـ لاـ حـكـماـ جـديـداـ . وفي المقام كذلك على ما ذكرناه ، وكذا الكلام في مسألة غسل الثوب ، فإنه لو تحقق وقوع هذا الثوب في المقام سابقاً ، لـكانـ مـغـسـولاـ والآنـ كـاـنـ بـمـقـضـىـ الاستـصـحـابـ . فلاـ اـشـكـالـ فيـ جـرـيـانـ الاستـصـحـابـ التـعـلـيـقـيـ فيـ المـوـضـوـعـاتـ منـ هـذـهـ الـجـةـ .

نعم يمكن المنع عن جريانه فيها لو جهـنـ آـخـرـينـ :

﴿ الـ وجـهـ الـ أـوـلـ ﴾ — معارضته بالاستصحاب التـجهـيزـيـ دائـماـ ولاـ يـجـريـ

هنا الجواب الذي ذكرناه عن المعارضة بين الاستصحابين في الأحكام من أن الحكم المنجز كان معنيًّا بحسب جعل المولى ، فلا يجري فيه الاستصحاب التجيزي في ظرف تحقق الغاية . وذلك ، لأن الموضوع ليس قابلاً للجعل التشعبي ، ولا معنى لكونه معنيًّا بغاية ، بل هو تابع لكونه الواقع ، ففيه الاستصحاب التجيزي ويكون معارضًا للاستصحاب التعليقي ، فإنه في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك فيه وإن اقتضى تحقق صلاة متصفه بعدم كونها مصاحبة لأجزاء غير المأكول ، إلا أن مقتضى الاستصحاب التجيزي عدم تتحقق صلاة متصفه بهذه الصفة ، للعلم بعدم تتحققها قبل الاتيان بالصلاه في اللباس المشكوك فيه والآن كما كان ، فتفع المعارضة بينها لاحالة .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحاب بنفسه حكمًا شرعياً ليقع التبعيد بيقائه للاستصحاب ، أو يكون ذا أثر شرعي ليقع التبعد بترتيب أثره الشرعي ، والمستصحاب في القام ليس حكمًا شرعياً وهو واضح ولا ذا أثر شرعى ، لأن الأثر مترب على الغسل المتتحقق في الخارج ، وعلى الصلاة المتتحققة في الخارج المتصفه بما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط . والمستصحاب في المقام أمر فرضي لا واقعي ، ولا يمكن إثباتها بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالاصل المثبت ، فإن تتحققها في الخارج من لوازمه بقاء الفرضية . ولا يجري هذا الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام ، لأن المستصحاب فيها هو المعمول الشرعي وهو الحكم المعلى على وجود شيء ، ويكون الحكم الفعلي بعد تتحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا لازمه ، حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى إثبات الحكم الفعلي من الأصل المثبت . فالذي تحصل مما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات — ولو على فرض تسليم جريانه في الأحكام — مع أن التتحقق عدم جريانه في الأحكام أيضًا على ما قد قدم بيانه ، ولو قيل بجريان الاستصحاب التجيزي

في الأحكام الكلية الالهية . وقد عرفت أن التحقيق عدم جريانه فيها أيضاً .

﴿ التنبيه السابع ﴾ — في استصحاب عدم النسخ ، والمعروف صحة جريان الاستصحاب عند الشك فيه ، بل عده المحدث الاسترابادي من الضروريات ، وأمكنه قد استشكل فيه باشكالين : (الأول) — مشترك بين الاستصحاب في أحكام هذه الشرعية المقدسة ، وبين الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة ، فلو تم لكان مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقامين . و (الثاني) — مختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة .

﴿ أما الاشكال الأول ﴾ ، فهو أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، كما مر مراراً . والمقام ليس كذلك ، لتنوع الموضوع في القضيتين ، فان من ثبت في حقه الحكم يقيناً قد انعدم ، والمكلف الموجود الشك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول ، لا تحمال نسخه ، فالشك بالنسبة إليه شك في ثبوت التكليف لا في بقائه بعد العلم بثبوته ، ليكون مورداً للاستصحاب ، فيكون إثبات الحكم له اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر . وهذا الاشكال يجري في أحكام هذه الشرعية أيضاً ، فان من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه هو الذي كان موجوداً في زمان الحضور . وأما المعدوم في زمان الحضور ، فهو شاك في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من الأول .

وقد أجاب الشيخ ﴿ ره ﴾ عن هذا الاشكال بجوابين :

(الأول) — أنا نفرض الكلام في من أدرك الشرعيتين أو أدرك الزمانين ، فيثبت الحكم في حقه باحالة عدم النسخ ، وفي حق غيره بقاعدة الاشتراك في التكليف .

وفيه أن إثبات الحكم بقاعدة الاشتراك إنما هو مع عدم الاختلاف في الصفة

المعتبر عنه بالوحدة الصنفية ، فلا يجوز إثبات تكليف المسافر للحاضر وبالعكس بقاعدة الاشتراك . والحكم في المقام بما أنه ليس من الحكم الواقع المستفاد من الامارة بلا حافظ اليقين والشك ، بل من الأحكام الظاهرية المستفاده من الاستصحاب على الفرض ، فلا يمكن تسمية الحكم ثابت على من تيقن وشك إلى غيره ، فإن قاعدة الاشتراك وإن كانت جارية في الأحكام الظاهرية أيضاً ، إلا أنها إنما تجري مع حفظ الموضوع للحكم الظاهري : مثلاً إذا ثبت الحكم بالبراءة لأحد عند الشك في التكليف ، يحكم لغيره أيضاً بالبراءة إذا شك في التكليف ، لقاعدة الاشتراك . ولا يعقل إثبات الحكم بالبراءة لغير الشاك بقاعدة الاشتراك ، وفي المقام مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوت الحكم لـ كل من تيقن بالحكم ثم شك في بقائه ، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى من لم يكن متيقناً بالحكم وشا كافى بقائه . فالحكم ثابت في حق من أدرك الشريعتين أو الزمانين لأجل الاستصحاب لا يثبت في حق غيره لقاعدة الاشتراك ، لعدم كونه من مصاديق الموضوع ، فان مفاد القاعدة عدم اختصاص الحكم بشخص دون شخص ، فيعم كل من تيقن بالحكم فشك في بقائه ، لا أن الحكم ثابت لجميع ولو لم يكن كذلك ، بل كان شاكاً في حدوده كافى في المقام .

(الثاني) — ماذ كره الشيخ (ره) وارتضاه غير واحد من المؤخرین أيضاً ، وهو أن توهם دخل خصوصية هؤلاء الأشخاص مبني على أن تكون الأحكام مجمولة على نحو القضايا الخارجية ، وليس الأمر كذلك ، فان التحقيق أنها مجمولة على نحو القضايا الحقيقة ، فلا دخل لخصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لها ، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ما سرت من الأفراد الموجودة بالفعل وما يوجد بعد ذلك ، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعة السابقة ، لـ كان الحكم ثابتاً في حقه بلاشك ، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحية المقتضي ، إنما الكلام في اختلال الرافع وهو

النسخ ، فيرجع إلى اصالة عدم النسخ ، ولا مانع منه من جهة اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين ، إذ الوحدة حاصلة بعد كون الموضوع هي الطبيعة لا الأفراد . هذا . وفيه أن النسخ في الأحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أهد الحكم ، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم ثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى . وقد ذكرنا غير مرة أن الاهال يحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول ، فاما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد ، وإما أن يجعله متداً إلى وقت معين . وعليه فالشك في النسخ شك في سعة الجمول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور . وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة ، فإن الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين لا شك في بقائه بعد العلم بثبوته ، فإن احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى ، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب .

وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقة ينافي اختصاصها بالموجودين ، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقة معناه عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم ، لعدم اختصاص الحكم بمحضه دون حصة ، فإذا شكنا في أن المحرم هو المحرر مطلقاً ، أو خصوص المحرر المأخذ من الغب ، كان الشك في حرمة المحرر المأخذ من غير الغب شكا في ثبوت التكليف . ولا مجال لجريان الاستصحاب معه . والمقام من هذا القبيل ، فانا نشك في أن التكليف معمول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور ، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكا في ثبوت التكليف لا في بقائه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي ، لأن يقال : لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه ، والآن كما كان . لكنك قد عرفت عدم حجية الاستصحاب التعليقي .

فالتحقيق : أن هذا الاشكال لا دافع له ، وأن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له ، فإن كان لدليل الحكم عموم أو اطلاق يستفاد منه استمرار الحكم ، فهو المتبع ، وإلا فإن دلّيل من الخارج على استمرار الحكم كقوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة » فيؤخذ به ، وإلا فلابد من إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ . فما ذكره المحدث الاسترابادي — من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات — إن كان مراده الاستصحاب المقصود ، فهو غير تمام ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلة الدالة على الاستمرار ، فهو خارج عن محل الكلام .

و (أما الاشكال الثاني) على استصحاب عدم النسخ المختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة ، فهو ما ذكره المحقق النائيني (ره) . وحاصله أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة — بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة . لكن الحكم المعمول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المعمول في الشريعة السابقة لا بقاء له — فيكون مثل ابادة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع معمولاً في كل شريعة مستقلاً ، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة ، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح ، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة ، فلا يبقى مجال للاستصحاب . نعم يحتمل أن يكون المعمول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للمعمول في الشريعة السابقة ، كما يحتمل أن يكون مخالفًا لها . وكيف كان لا يحتمل بقاء الحكم الأول ، وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا بجميعها ، ببقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً ، إلا أنه يحتاج إلى الامضاء في الشريعة اللاحقة ، ولا يمكن إثبات الامضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت .

وفيه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة — وإن كان مانعاً عن جريان الاستصحاب عدم النسخ — إلا أن الالتزام به بلا موجب ، فإنه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة . والنبوة ليست ملازمة للمجعل ، فإن النبي هو المبلغ للأحكام الإلهية .

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الامضاء في الشريعة اللاحقة ، فهو صحيح ، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الامضاء ، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت ، فإن الأصل المثبت إنما هو فيما إذا وقع التبعد بما هو خارج عن مفad الاستصحاب . وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليلاً على الامضاء ، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه ، يجب التبعد به ، فيحكم بالبقاء في غير معلم نسخه ، ويكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الامضاء . فكذا في المقام ، فإن أدلة الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء في كل متى قن شك في بقائه ، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدسة . أو من الموضوعات الخارجية ، فلا اشكال في استصحاب عدم النسخ من هذه الجهة . والعمدة في منعه هو ما ذكرناه .

وأما ما قيل — في وجه المنع من أن العلم الاجمالي ينسخ كثيراً من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ — فهو مدفوع بأن محل الكلام إنما هو بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بعده من موارد النسخ . والاشكال من ناحية العلم الاجمالي غير مختص بالمقام ، فقد استشكل به في موارد : (منها) — العمل بالعام مع العلم الاجمالي بالتفصيص و (منها) — العمل باصالة البراءة مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة . و (منها) — المقام . والجواب في الجميع هو ما ذكرناه من أن محل الكلام بعد الانحلال .

﴿ التنبية الثامن ﴾ — في البحث عن الأصل المثبت ، وأنه هل تترتب

بالاستصحاب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادلة للمتيقن ؟ ولا ينفي أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط ، لأنَّه لو كانت الملازمة بينها حدوثاً وبقاءً ، كان اللازم بنفسه متعلق اليقين والشك ، فيجري الاستصحاب في نفسه بلا احتياج إلى الالتزام بالأصل المثبت . وأما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط ، فاللازم بنفسه لا يكون مجرئاً للإستصحاب ، لعدم كونه متيقناً سابقاً ، فهذا هو محل الكلام في اعتبار الأصل المثبت و عدمه . وذلك : كما إذا شككنا في وجود الحاجب و عدمه عند الغسل ، فبناء على الأصل المثبت يجري استصحاب عدم وجود الحاجب ، ويرتبط عليه وصول الماء إلى البشرة ، فيحكم بصحة الغسل — مع أنَّ وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً — وبناء على عدم القول به ، لا بد من اثبات وصول الماء إلى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب ، وإلا لم يحكم بصحة الغسل . وحيث إن المشهور حجية مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول ، فلا بد من بيان الفرق بين الأصل والامارة ، ثم بيان وجه حجية مثبتات الامارة دون الأصل ، فنقول : المشهور بينهم أن الفرق بين الاصول والامارات : أن الجهل بالواقع والشك فيه مأمور في موضوع الاصول دون الامارات ، بل الموضوع المأمور في لسان أدلة حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك ، كافي قوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . .) فان الموضوع للحجية بمفهوم المفهوم هو إثبات غير الفاسق . بالطبع من دون اعتبار الجهل فيه ، وكذا قوله (ع) : « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا » فان موضوع الحجية فيه هو رواية الثقة بلا تقييد بأمر آخر . هذا هو المشهور بينهم .

وللمناقشة فيه مجال واسع ، لأنَّ الادلة الدالة على حجية الامارات وان كانت مطلقة بحسب اللفظ ، إلا أنها مقيدة بالجهل بالواقع بحسب اللب . وذلك ، لما ذكرناه

غير مرد من أن الامال بحسب مقام الثبوت غير معقول ، فلا محالة تكون حجية الامارات إما مطلقة بالنسبة إلى العالم والجاهل ، أو مقيدة بالعالم ، أو مختصة بالجاهل . ولا مجال للالتزام بالأول والثاني ، فإنه لا يعقل كون العمل بالامارة واجبًا على العالم بالواقع ، وكيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شيء أن يعمل بالامارة الدالة على عدم الوجوب مثلاً ، فبقي الوجه الأخير ، وهو كون العمل بالامارة مختصًا بالجاهل ، وهو المطلوب . فدليل الحجية في مقام الإثبات وإن لم يكن مقيداً بالجهل ، إلا أن الحجية مقيدة به بحسب الباب ومقام الثبوت . مضافاً إلى أنه في مقام الإثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدلة ، كقوله تعالى : (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) فقد استدل به على حجية الخبر تارة ، وعلى حجية فتوى المفتى أخرى . وكلامها من الامارات وقيد بعدم العلم بالواقع . فلا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة . فما ذكره — من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالامارة موضوع للعمل بالاصل — مما لا أساس له .

وذكر صاحب الكفاية (ره) وجهاً آخر : وهو أن الأدلة الدالة على اعتبار الامارات تدل على حجيتها بالنسبة إلى مدلولها المطابق ومدلولها الالتزامي ، فلا قصور من ناحية المقتضي في باب الامارات . بخلاف الاستصحاب . فإن مورد التبعد فيه هو المتيقن الذي شك في بقاءه ، وليس هذا إلا الملزم دون لازمه ، فلا يشمله دليل الاستصحاب ، فإذا قدّرَ رجل تحت الاحاف نصفين ولم يعلم أنه كان حيًّا ، فباستصحاب الحياة لا يمكن إثبات القتل ، لأن مورد التبعد الاستصحابي هو المتيقن الذي شك في بقاءه وهو الحياة دون القتل . وكذا غيره من الأمثلة التي ذكرها الشيخ (ره) . ولا يمكن الالتزام بتربت الآثار الشرعية المترتبة على الوازيم العقلية أو العادية — لأجل القاعدة المعروفة ، وهي أن آثر الأثر آثر على طريقة قيام المساواة ، لأن هذه الكلية

مشلحة فيما كانت الآثار الطولية من سبب واحد ، لأن كان كلها آثاراً عقلية ، أو آثاراً شرعية ، كافية الحكم بنجاسة الملاقي للتجسس ونجاسة ملاقي الملاقي وهكذا ، فيحيث أن لازم نجاسة الشيء بنجاسة ملاقيه ولازم نجاسة الملاقي بنجاسة ملاقي الملاقي وهكذا ، فشكل هذه الوازيم الطولية شرعية ، فتجرى قاعدة أن آثر الآثر أثر ، بخلاف المقام ، فإن الآثر الشرعي لشيء لا يكون آثراً شرعياً لما يستلزم عقلاً أو عادة ، فلا يشمله دليل حجية الاستصحاب .

وفيه أن عدم دلالة أدلة الاستصحاب على التبعيد بالآثار الشرعية المترتبة على اللازم المقلية أو العادية — وإن كان مسلماً — إلا أن دلالة أدلة حجية الخبر على حجيته حتى بالنسبة إلى اللازم غير مسلم ، لأن الأدلة تدل على حجية الخبر — والخبر والحكایة من العناوين القصدية — فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، إلا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الخاص ، وهو الذي لا ينفك تصوره عن تصور الملزم ، أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون الخبر ملتفتاً إلى الملازم . فيينفذ يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم ولم يكن الخبر ملتفتاً إلى الملازم ، أو كان منكرأ لها ، فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، فلا يكون الخبر حجية في مثل هذا اللازم ، لعدم كونه خبراً بالنسبة إليه ، فإذا أخبر أحد عن ملاقاة يد زيد للقاء القليل مثلاً ، مع كون زيد كفراً في الواقع ، ولكن الخبر عن الملاقاة منكر لكافره ، فهو خبر عن الملزم وهو الملاقاة ، ولا يكون خبراً عن اللازم وهو نجاسة الماء ، لما ذكرناه من أن الاخبار من العناوين القصدية ، فلا يصدق إلا مع الالتفات والقصد ، ولذا ذكرنا في محله وفاما للفقهاء أن الاخبار — عن شيء يستلزم تكذيب النبي أو أئمـا عليهم السلام — لا يكون كفراً ، إلا مع الالتفات والقصد . وبالجملة إن ما أفاده (ره) — في وجه عدم حجية الثبت

في باب الاستصحاب — متين ، إلا أن ما ذكره — في وجه حجيته في باب الامارات من أن الاخبار عن الملزم اخبار عن لازمه فتشمله أدلة حجية الخبر — غير سديد ، لما عرفت .

وذكر الحقائق الثانيي (ره) وجهاً ثالثاً وهو أن المعمول في باب الامارات هي الطريقة واعتبارها علماً بالتعبد ، كما يظهر ذلك من الاخبار المعتبرة — عمن قالت عنده الامارة — بالعارف كقوله (ع) : « من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ... » فيكون من قالت عنده الامارة عارفاً تعبد يا بالاحکام ، فكما أن العلم الوجدي بالشيء يقتضي ترتيب آثاره وآثاره لوازمه ، فـ كذلك العلم التعبد الجعل ، بخلاف الاستصحاب ، فان المعمول فيه هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، وحيث أن اللازم لم يكن متيقناً ، فلا وجـه للتعبد به ، فالفرق بين الامارة والأصل من ناحية المعمول .

وفيه (أولاً) — عدم صحة المبني ، فان المعمول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقة ، واعتبار غير العالم علماً بالتعبد ، فإنه الظاهر من الأمر ببقاء اليقين وعدم نقضه بالشك ، فلا فرق بين الامارة والاستصحاب من هذه الجهة ، بل التحقيق أن الاستصحاب أيضاً من الامارات ، ولا ينافي ذلك تقديم الامارات عليه ، لأن كونه من الامارات لا يقتضي كونه في عرض سائر الامارات ، فان الامارات الاخر أيضاً بعضها مقدم على بعض ، فان البينة مقدمة على اليد ، وحكم الحاكم مقدم على البينة ، والاقرار مقدم على حكم الحاكم . وسيأتي وجـه تقديم الامارات على الاستصحاب اشارة الله تعالى :

و (ثانياً) — أنا نقل الكلام الى الامارات ، فإنه لا دليل على حجيـة مثبتتها . وما ذكره — من أن العلم الوجدي بشيء يقتضي ترتيب جميع الآثار

حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادوية ، فـكذا العلم التعبدى — غير تام ، لأن العلم الوجdاني إنما يقتضي ذلك ، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة ، فترتباً آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم ، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم . ولذا يقولون : إن العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغير والعلم بالـكبير ، فـكـانـ الـعـلـمـ بـالـصـغـيرـ هـوـ الـعـلـمـ بـالـمـلـزـومـ ،ـ وـالـعـلـمـ بـالـكـبـيرـ هـوـ الـعـلـمـ بـالـلـازـمـ ،ـ فـيـتـولـدـ مـنـ هـذـيـنـ الـعـالـمـيـنـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ بـالـلـازـمـ وـهـوـ الـعـلـمـ بـالـنـتـيـجـةـ ،ـ بـخـلـافـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ المـجـوـلـ ،ـ فـاـنـهـ لـاـ يـتـولـدـ مـنـهـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ بـالـلـازـمـ —ـ وـهـوـ وـاضـحـ —ـ وـلـاـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ بـهـ ،ـ لـأـنـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ تـابـعـ لـدـلـيلـ التـعـبـدـ ،ـ وـهـوـ مـخـتـصـ بـالـلـازـومـ دـوـنـ لـازـمـهـ ،ـ لـمـ اـعـرـفـ مـنـ أـنـ الـخـبـرـ إـنـاـ أـخـبـرـ عـنـ لـازـمـهـ .ـ

فالذى تحصل — مما ذكرناه في المقام — أن الصحيح عدم الفرق بين الامارات والاستصحاب ، وعدم حججية المثبتات في المقامين ، فـكـانـ الـظـنـ فـيـ تـشـخـصـ الـقـبـلـةـ وـاـنـ كـانـ مـنـ الـاـمـارـاتـ الـمـعـتـبـرـةـ بـمـقـتـضـىـ روـاـيـاتـ خـاصـةـ وـارـدـةـ فـيـ الـبـابـ ،ـ لـكـنـهـ اـذـاـ ظـنـ الـسـكـلـفـ بـكـوـنـ الـقـبـلـةـ فـيـ جـهـةـ ،ـ وـكـانـ دـخـولـ الـوقـتـ لـازـمـاـ لـكـوـنـ الـقـبـلـةـ فـيـ هـذـهـ الجـهـةـ لـتـجاـوزـ الشـمـسـ عـنـ سـمـتـ الرـأـسـ عـلـىـ تـقـدـيرـ كـوـنـ الـقـبـلـةـ فـيـ هـذـهـ الجـهـةـ ،ـ فـلـاـ يـنـبـغـيـ الشـكـ فـيـ عـدـصـحـةـ تـرـتـيـبـ هـذـاـ الـلـازـمـ وـهـوـ دـخـولـ الـوقـتـ ،ـ وـعـدـمـ جـوـازـ الدـخـولـ فـيـ الصـلـاـةـ .ـ نـعـمـ تـكـوـنـ مـثـبـتـاتـ الـاـمـارـاتـ حـجـجـةـ فـيـ بـابـ الـاـخـبـارـ فـقـطـ ،ـ لـأـجـلـ قـيـامـ السـيـرـةـ الـقـطـعـيـةـ مـنـ الـعـقـلـاءـ عـلـىـ تـرـتـيـبـ الـلـواـزـمـ عـلـىـ الـاـخـبـارـ بـالـلـازـمـ وـلـوـ مـعـ الـوـسـائـطـ الـكـثـيـرـةـ ،ـ فـيـ مـشـلـ الـاقـرارـ وـالـلـيـنـيـةـ وـخـبـرـ الـعـادـلـ يـتـرـتـبـ جـمـيـعـ الـآـمـارـ وـلـوـ كـانـتـ بـوـسـاطـةـ الـلـواـزـمـ الـعـقـلـيـةـ أوـ الـعـادـيـةـ ،ـ وـهـذـاـ مـخـتـصـ بـبـابـ الـاـخـبـارـ ،ـ وـمـاـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ عـنـوانـ الـحـكـاـيـةـ دـوـنـ غـيـرـهـ مـنـ الـاـمـارـاتـ .ـ

بـقـيـ أـمـرـانـ لـاـ بـدـ مـنـ التـنـيـيـهـ عـلـيـهـاـ :

(الأمر الأول) — أنه لو قلنا بحجية الأصل المثبت في نفسه بمعنى ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادوية ، فهل يكون معارضًا باستصحاب عدم تلك اللوازم لكونها مسبوقة بالعدم فتكون الأصول المثبتة ساقطة عن الحجية لا ينافيها بالمعارض داعيًّا أم لا ؟ ذكر الشيخ (ره) أنه على تقدير القول بحجية الأصل المثبت لا معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم ، لكون استصحاب بقاء الملزم حاكما على استصحاب عدم اللازم ، فإن استصحاب بقاء الملزم على تقدير حجية الأصل المثبت يرفع الشك في اللازم ، فلا ينقى مجال جريان الاستصحاب فيه ، فإن الآثار الشرعية الثابتة بتوسط اللوازم العقلية أو العادوية تكون حينئذ كالأثار الشرعية التي ليست لها واسطة في عدم معقولية المعارض بين استصحاب بقاء الملزم واستصحاب عدم اللازم ، فلو تم التعارض هنا ، لم تتم هناك أيضًا ، لكونها أيضًا مسبوقة بالعدم ، فكما أن استصحاب الطهارة في الماء يرفع الشك في نجاسة الشوب المغسول به — ولا مجال جريان استصحاب النجاسة كي يقع التعارض بينه وبين استصحاب طهارة الماء — فكذا الحال في الآثار الشرعية مع الوسائل العقلية أو العادوية على القول بحجية الأصل المثبت هذا .

والصحيح في المقام هو التفصيل : فإن اعتبار الأصل المثبت يتصور على أنماط :

﴿ الأول ﴾ — أن نقول باعتباره من جهة القول بأن حجية الاستصحاب لأجل إفادةه للظن بالبقاء ، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محالة . وعليه فلامن المعارض بين الاستصحابيين ، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزم لا ينقى مجال لاستصحاب عدم اللازم ، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور ، لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود شيء مع الظن بعدمه . فما ذكره الشيخ (ره) صحيح على هذا المبني .

﴿ الثاني ﴾ — أن نقول بحجية الأصل المثبت ، لأجل أن التبعد بالملزوم

بترتيب آثاره الشرعية يقتضي التبعد باللازم بترتيب آثاره الشرعية أيضاً ، فتكون اللوازم كالملزمات مورداً للبعد الشرعي ، ولا معنى للتعارض على هذا المبني أيضاً ، فإنه بعد البناء على تحقق اللازم تبعد لا يتحقق شك فيه حتى يجري الاستصحاب في عدمه . فما ذكره الشيخ (ره) من الحكومة وإن كان صحيحاً على هذا المبني أيضاً ، إلا أن اثبات هذا المعنى على القول بحجية الأصل المثبت دونه خرط القناد .

﴿الثالث﴾ — أن نقول به من جهة أن التبعد بالملزم — المدلول عليه بادلة الاستصحاب — عبارة عن ترتيب جميع آثاره الشرعية حتى الآثار مع الواسطة ، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزم ، لأن أثر الأثر أثر . وعلى هذا المبني يقع التعارض بين الاستصحابين ، لأن اللازم على هذا المبني ليس بنفسه مورداً للبعد بالاستصحاب الجاري في الملزم ، وحيث كان مسبوقاً بالعدم ، فيجري استصحاب العدم فيه ، ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية ، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزم في خصوص هذه الآثار .

وبعبارة أخرى على هذا المبني لنا بقينان : يقين بوجود الملزم سابقاً ، ويقين بعدم اللازم سابقاً ، فبمقتضى اليقين بوجود الملزم يجري الاستصحاب فيه ، ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعية حتى آثاره التي تكون مع الواسطة ، وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجري استصحاب العدم فيه ، ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية التي كانت آثاراً للملزم مع الواسطة ، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار . فتحصل مما ذكرناه أنه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهة عدم المقتضي ، لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطة العقلية أو العادلة . ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضي له .

﴿الامر الثاني﴾ — أنه استثنى الشيخ (ره) من عدم حجية الأصل المثبت

ما اذا كانت الواسطة خفية ، بحيث يعد الامر اثراً لذى الواسطة في نظر العرف — وإن كان في الواقع اثراً للواسطة — كافى استصحاب عدم الحاجب ، فان صحة القول ورفع الحدث وان كان في الحقيقة اثراً لوصول الماء الى البشرة ، إلا أنه بعد صب الماء على البدن يعد اثراً لعدم الحاجب عرفاً .

وزاد صاحب الكفاية مورداً آخر لاعتبار الأصل المثبت ، وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكير فيها وبين ذي الواسطة في التبعد عرفاً ، فتكون بينها الملازمة في التبعد عرفاً ، كما أن بينها الملازمة بحسب الوجود واقعاً ، أو كانت الواسطة بنحو يصح انتساب أثرها إلى ذي الواسطة ، كما يصح انتسابه إلى نفس الواسطة ، لوضوح الملازمة بينها . ومثل له في هامش الرسائل بالعلة والعلول (تارة) وبالمتضارفين (أخرى) بدعوى أن التفكير بين العلة والعلول في التبعد مما لا يمكن عرفاً ، وكذا التفكير بين المتضارفين ، فإذا دل دليل على التبعد بأبوة زيد لعمرو مثلاً ، فيدل على التبعد بينه عمرو لزيد ، فكما يتربّط أثر أبوة زيد لعمرو بوجوب الإنفاق لعمرو مثلاً ، كذلك يتربّط أثر بنوة عمرو لزيد بوجوب إطاعة زيد مثلاً ، لأنّه كما يجب على الأب الإنفاق للابن ، كذلك يجب على ابنه اطاعة الأب . والأول أثر للابوة ، والثاني أثر للبنوة مثلاً ، أو نقول إنّ أثر البنوة أثر للابوة أيضاً ، لوضوح الملازمة بينها ، فكما يصح انتساب وجوب الاطاعة إلى البنوة ، كذلك يصح انتسابه إلى الابوة أيضاً . وكذا الكلام في الأخوة ، فإذا دل دليل على التبعد بكون زيد أخاً لهند مثلاً ، فيدل على التبعد بكون هند أختاً لزيد ، لعدم امكان التفكير بينها في التبعد عرفاً ، أو نقول يصح انتساب الأثر إلى كل منها لشدة الملازمة بينها ، فكما يصح انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند ، كذلك يصح انتسابها إلى كون هند أختاً لزيد . وهكذا سائر المتضارفات .

أقول : أما ما ذكره الشيخ (ره) — من كون الأصل المثبت حجة مع خفاء الواسطة لكون الأمر مستندًا إلى ذي الواسطة بالمساحة العرفية — ففيه أنه لا مساغ للأخذ بهذه المساحة ، فإن الرجوع إلى العرف إنما هو لتعيين مفهوم الفظ عند الشك فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم باصله في الجملة ، لأن موضوع الحجية هو الظهور العرفي ، فالمرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف ، سواء كان الظهور من جهة الوضع أو من جهة القرينة القائلة وال حالية ، ولا يجوز الرجوع إلى العرف والأخذ بمساحتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص الظهور الفظي ، كما هو المسلم في مسألة السكر ، فإنه بعد مادل الدليل على عدم انفعال الماء إذا كان بقدر السكر الذي هو الماء وما تراطله ، ولكن العرف يطلقونه على أقل من ذلك بقليل من باب المساحة ، فإنه لا يجوز الأخذ بها والحكم بعدم انفعال الأقل ، بل يحكم بنجاسته . وكذا في مسألة الزكاة بعد تعيين النصاب شرعاً بمقتضى الفهم العرفي من الدليل لا يمكن الأخذ بالمساحة العرفية ، وفي مثل استصحاب عدم الحاجب إن كان العرف يستظهر من الأدلة أن صحة الغسل من آثار عدم الحاجب مع صب الماء على البدن ، فلا يكون هذا استثناء من عدم حجية الأصل المثبت ، لكون الأمر حينئذ أثراً لنفس المستصحب لا لازمه ، وإن كان العرف معترفاً بأن المستظرف منها أن الأمر أثر للواسطة — كما هو الصحيح — فإن رفع الحديث وصحة الغسل من آثار تحقق الغسل لامن آثار عدم الحاجب عند صب الماء ، فلا فائدة في خفاء الواسطة بعد عدم كون الأمر أثراً للمستصحب ، فهذا الاستثناء مما لا يرجع إلى محصل .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من حجية الأصل المثبت فيما إذا لم يمكن التفصيكي في التبعد بين المستصحب ولازمه عرفاً ، أو كانت الواسطة ب فهو بعد أثراها أثراً للمستصحب لشدة الملازمة بينهما — صحيح ، من حيث السكري ، فإنه لو ثبتت

الملازمة في التبعد في مورد ، فلا اشكال في الاخذ بها ، إلا أن الاشكال في الصغرى ،
 لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد ، وما ذكره في المتضائفات — من الملازمة
 في التبعد — مسلم إلا أنه خارج عن محل الكلام ، إذ الكلام فيما إذا كان الملزم
 فقط مورداً للتبعد ومتعلقاً لليقين والشك ، كما ذكرنا في أول هذا التنبيه . والمتضائفان
 كلاماً مورداً للتبعد الاستصحابي ، فإنه لا يمكن اليقين بابوة زيد لعمره بلا يقين بینوته
 عمر ولزيد ، وكذا سائر المتضائفات فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج
 إلى القول بالأصل المثبت . هذا إن كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر ،
 وإن كانت مراده ذات المتضائفين ، بأن كان ذات زيد وهو الأب مورداً للتبعد
 الاستصحابي ، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقائه وأردنا أن نرتب على بقائه وجود
 الابن مثلاً ، بدعوى الملازمة بين بقائه إلى الآن وتولد الابن منه ، فهذا من أوضحك
 مصاديق **الأصل المثبت** ، ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التبعد ببقاء زيد والتبعد
 بوجود ولده ، فإن التبعد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية ، كحرمة تزويج زوجته
 مثلاً ، وعدم التبعد بوجود الولد لم يكن من الامكان عرفاً ، فإنه لا ملازمة بين بقائه
 الواقعي وجود الولد ، فضلاً عن البقاء التبعدي .

وأما ما ذكره — من عدم امكان التفكير في التبعد بين العلة والمعلول : فإن كان
 مراده من العلة هي العلة التامة — ففيه ما ذكرنا في المتضائفين من الخروج عن محل
 الكلام ، لعدم امكان اليقين بالعلة التامة بلا يقين بعلوها ، فتكون العلة والمعلول
 كلاماً متعلقاً لليقين والشك ومورداً للتبعد بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت . وإن
 كان مراده العلة الناقصة (أي جزء العلة) بأن يراد بالاستصحاب إثبات جزء العلة
 مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان ، فضم الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول ويحكم
 بترتيل الأثر ، كما في استصحاب عدم الحاجب ، فإنه بضم صب الماء بالوجدان

إلى الأصل المذكور ، يثبت وجود الغسل في الخارج ويحكم برفع الحدث ، ففيه أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول عرفا ، كيف ؟ ولو استثنى من الأصل المثبت هذا ، لما يبقى في المستثنى منه شيء ، ويلزم الحكم بحجية جميع الأصول المثبتة ، فإن المزوم ولازمه إما أن يكونوا من العلة الناقصة ومعلولها ، وإما أن يكونوا معلولين لعلة ثالثة . وعلى كلا التقديرتين يكون استصحاب المزوم موجباً لاثبات اللازم بناء على الالتزام بهذه الملازمة ، فلا يبقى مورد لعدم حجية الأصل المثبت .

فالذى تحصل مما ذكرناه عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً ، لعدم دلالة أخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقناً وشك في بقائه ، فلا دليل على التعبد بأثار ما هو من لوازם المتيقن .

ثم إنه قد تمسك جماعة من القدماء في عدة من الفروع بالأصل المثبت ، إما لأجل الالتزام بحجيته ، وإما لأجل عدم الالتفات إلى عدم شمول الأدلة له ، فإن مسألة عدم حجية الأصل المثبت من المسائل المستحدثة ، ولم تكن معروفة في كلام القدماء . وكيف كان ينبغي لنا التكلم في جملة من هذه الفروع التي نسب اليهم التمسك فيها بالأصل المثبت :

﴿ الفرع الأول ﴾ — ما إذا لاق شيئاً نحسناً أو متنبجاً ، وكان الملاقي أو الملاقي رطباً قبل الملاقة ، فشككنا في أن الرطوبة كانت باقية حين الملاقة أم لا ؟ فتمسكون باستصحاب الرطوبة وحكموا بنيجاسة الملاقي ، فإن قلنا بكون موضوع التتجسس باللقاء من الملاقة والرطوبة في أحد الطرفين ، فلا اشكال في جريان استصحاب الرطوبة ولا يكون من الأصل المثبت ، لأن أحد جزءي الموضوع محرز بالوجдан وهو الملاقة ، والجزء الآخر محرز بالأصل وهو الرطوبة ، فيترتب الاثر حينئذ وهو الحكم بنيجاسة الملاقي . وإن قلنا بأن موضوعه هي السراية وأنه لا يحكم بنيجاسة الملاقي — ولو مع العلم

بالرطوبة إذا كانت ضعيفة غير موجبة للسرaya — فلامجال لاستصحاب الرطوبة ، لكونه من الاصل المثبت ، فان الاثر الشرعي على هذا المبني مترب على السرaya ، وهو شيء بسيط ولم يكن متيقناً حتى يكون مورداً للبعد الاستصحابي ، بل هو من اللازم العادية لبقاء الرطوبة ، فالحكم بالنجاسة لاستصحاب الرطوبة متوقف على القول بالأصل المثبت . والصحيح من الوجهين هو الثاني ، لأنه لم يرد بيان من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس ، فلامحالة يكون بيانه موكلة الى العرف . ومن الظاهر أن العرف لا يحكم بالقدرة العرفية إلا في ورد السرaya . هذا كله في غير الحيوان . وأما في الحيوان كما اذا وقع ذباب على النجاسة الرطبة ، فطار ووقع في الثوب أو في إناء ماء مثلاً ، وشككنا في بقاء رطوبتها حين الملاقاة ، ففيه تفصيل : فإنه إن قلنا بأن الحيوان لا ينجس أصلاً كما هو أحد القولين : فان كانت الرطوبة باقية حين الملاقاة ، صار الثوب أو إناء الماء نجساً ملقاً به هذه الرطوبة لا لأجل ملاقاً به للذباب ، فإذا شك في وجودها فلامجال للتمسك باستصحابها ، لكونه من أوضاع مصاديق الاصل المثبت ، حتى على القول بكون الموضوع من كيما من الملاقاة والرطوبة ، اعدم احراز ملاقاة النجاسة حينئذ ، لاحمال جفاف الرطوبة ، فلاتكون هناك نجاسة حتى تتحقق ملاقتها . واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاة النجاسة إلا على القول بالأصل المثبت .

وبعبارة أخرى بناء على القول بعدم تنفس الحيوان ، لا يمكن الحكم بنجاسته الملاقي في مفروض المثال حتى على القول بكون موضوع التنبؤ هي الملاقة . ورطوبة أحد المتلاقيين ، فأن ملاقة النحس غير محربة بالوجдан لينضم إليها إحراز الرطوبة بالأصل ، فلا بد من إثبات الملاقة بغير انتصاح في الرطوبة . ولا ينبغي الشك في أنه من أوضح مصاديق الأصل المثبت .

وأما إذا قلنا بأنَّ الحيوان ينجز بِاللاقة التجاُسسة ولكنَّه يظهر بِزوال العين

وخفاف الرطوبة بلا احتياج الى الغسل ، للسيرة القطعية بعدم غسل الحيوانات مع العلم بنيجاستها بـ ملاقة دم النفاس حين الولادة . وجملة من الروايات (١) الدالة على طهارة الطير بعد زوال عين النجاسة عن منقاره فـ ان كان الملaci له في مفروض المثال يابساً كالثوب والبدن ، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من أن جريان الاستصحاب وعدمه منوط بالقول بـ تكون الموضوع مركباً أم بسيطاً ، فلا حاجة الى الاعادة . وإن كان الملaci له رطباً ، كما اذا وقع الذباب المذكور في ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلاً ، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب حتى على القول بـ تكون الموضوع التجسس هو السراية ، لأن الملاقة مع رطوبة الملaci محربة بالوجдан ، والسرایة أيضاً كذلك على الفرض ، وتحرب نجاسة الملaci بالأصل ، فـ ان المفروض أن الحيوان كان نجساً وشك في بقاء نجاسته ،

(١) نقل في الوسائل ص ٨٨ عن الكليني (ره) عن أـحمد بن ادريس وـ محمد بن يحيى جـمـيعـاً عن محمد بن أـحمد عن أـحمد بن الحسن بن فضـال عن عمـرو بن سـعـيد عن مـصـدق اـبن صـدقـة عن عـمار بن مـوسـى عن اـبـي عـبدـالـلهـ عـلـيـهـ السـلـامـ قـالـ سـئـلـ عـنـ ماـ تـشـرـبـ مـنـهـ الجـامـةـ ؟ فـقـالـ ﴿ع﴾ : « كـلـ مـاـ اـكـلـ لـحـمـ فـتـوـضـأـ مـنـ سـوـرـهـ وـاـشـرـبـ ، وـعـنـ مـاءـ شـرـبـ مـنـهـ باـزـ أـوـصـقـرـ أـوـعـقـابـ ؟ فـقـالـ (ع) : كـلـ شـيـءـ مـنـ الطـيـرـ يـتـوـضـأـ مـاـ يـشـرـبـ مـنـهـ ، إـلـأـنـ تـرـىـ فـيـ مـنـقـارـهـ دـمـاـ ، فـاـنـ رـأـيـتـ فـيـ مـنـقـارـهـ دـمـاـ ، فـلـاـ تـوـضـأـ مـنـهـ وـلـاـ شـرـبـ ». وـنـقـاهـ عـنـ الشـيـخـ (رهـ) باـسـنـادـهـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ يـعـقـوبـ وـزـادـ وـسـأـلـ عـنـ مـاءـ شـرـبـ مـنـهـ الدـجـاجـةـ ؟ فـقـالـ (عـ) : ﴿إـنـ كـانـ فـيـ مـنـقـارـهـاـ قـدـرـ لـمـ يـتـوـضـأـ مـنـهـ وـلـمـ يـشـرـبـ ، وـاـنـ لـمـ يـعـلـمـ أـنـ فـيـ مـنـقـارـهـاـ قـدـرـأـ ، تـوـضـأـ مـنـهـ وـاـشـرـبـ﴾ .

وـعـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ باـسـنـادـهـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ أـحـمـدـ بـالـاسـنـادـ ، وـذـكـرـ الزـيـادـةـ وـزـادـ : ﴿وـكـلـ مـاـ يـؤـكـلـ لـحـمـ فـلـيـتـوـضـأـ مـنـهـ وـلـيـشـرـبـهـ . وـسـأـلـ عـمـاـ يـشـرـبـ مـنـهـ باـزـ أـوـصـقـرـ أـوـعـقـابـ ؟ فـنـمـالـ (عـ) : « كـلـ شـيـءـ مـنـ الطـيـرـ يـتـوـضـأـ مـاـ يـشـرـبـ مـنـهـ ، إـلـأـنـ تـرـىـ فـيـ مـنـقـارـهـ دـمـاـ ، فـلـاـ تـوـضـأـ مـنـهـ وـلـاـ شـرـبـ ». »

لاحتمال طهارته بالجفاف ، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب ، ويترب عليه الحكم بنجاسته الملائقي .

وظهر بما ذكرناه أن ماذكره المحقق النائي (ره) — من عدم الفرق بين القول بعدم نجاست الحيوان والقول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب وعدمه — ليس على ما ينبغي ، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الأول ، وجريانه على القول الثاني إذا كان الملائقي رطباً . وأما إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول يكون الموضوع مرتكباً على ما تقدم تفصيله في غير الحيوان .

﴿ الفرع الثاني ﴾ — ما إذا شك في يوم أنه آخر شهر رمضان ، أو أنه أول شهر شوال ، فلا ريب في أنه يجب صومه بمقتضى استصحاب عدم خروج شهر رمضان ، أو عدم دخول شهر شوال . وهل يمكن إثبات كون اليوم الذي بعده أول شهر شوال ، ليترتب عليه أثره كحرمة الصوم مثلها هذا الاستصحاب أملاً؟ فيه تفصيل : فانا إذا بنينا على أن عنوان الاولية من كسب من جزئين : ﴿ أحداً ﴾ وجودي ، وهو كون هذا اليوم من شوال ، و ﴿ ثانيةً ﴾ عددي ، وهو عدم مضي يوم آخر منه قبله ، ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أول شوال ، لأن الجزء الأول محرز بالوجود ، والجزء الثاني يحرز بالأصل ، فبضميمة الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب .

وأما إذا بنينا على أن عنوان الاولية أمر بسيط منزوع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه ، كعنوان الحدوث المنزع من الوجود المسبوق بالعدم ، وغير من كسب من الوجود والعدم السابق ، لم يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن الاولية بهذا المعنى لازم عقلي للمستصحاب ، وغير مسبوق باليقين ، وحيث أن التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف ، لا يمكن

اثباتها بالاستصحاب المزبور .

وقد ذكر المحقق النائيني (ره) أن إثبات كون المشكوك فيه أول شوال وإلا لم يكن الاستصحاب لكونه مثبتاً - إلا أنه ثبت لأجل النص الدال على ثبوت العيد بروبة الهمال ، أو بعضى ثلاثة يوماً من شهر رمضان ، فكلا ماضى ثلاؤن يوماً من شهر رمضان ، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد . وهذا الجواب وإن كان صحيحاً ، إلا أنه مختص بيوم عيد الفطر ، لا اختصاص النص به ، فلا ثبت به أول شهر ذي الحجة مثلاً ، بل لا ثبت غير اليوم الأول من سائر أيام شوال ، فإذا كان أثر شرعى لليوم الخامس من شهر شوال مثلاً ، لم يمكن ترتيبه عليه ، لعدم النص فيه ، إلا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل ، ولكننا في غنى عن هذا الجواب ، لامكان إثبات عنوان الاولية بالاستصحاب بنحو لا يكون من الاصل المثبت ، بتقرير أنه بعد مضي دقيقة من اليوم الذي نشك في أوليته ، نقطع بدخول أول الشهر ، لكننا لا ندري أنه هو هذا اليوم ليكون باقياً ، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضياً؟ فن الحكم ببقاءه بالاستصحاب ، وتترتب عليه الآثار الشرعية ، كحرمة الصوم مثلاً ، ولا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأول ، بل يجري في الليلة الأولى وفي سائر الأيام من شهر شوال ومن سائر الشهور ، لو كان لما في البين أثر شرعى ، فإذا شككتنا في يوم أنه الثامن من شهر ذي الحجة أو التاسع منه ، حكمنا بكونه اليوم الثامن ، بالتقرير المزبور . وكذلك نحكم بكون اليوم الذي بعده هو التاسع منه ، لأنه بمجرد مضي قليل من هذا اليوم نعلم بدخول اليوم التاسع ، ونشك في بقاءه ، فنستصحب بقاوه ، وتترتب عليه آثاره وتوهم - ان الاستصحاب المزبور لا يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه يوم عرفة أو يوم العيد في المثال الاول ، فإنه لازم عقلي المستصحاب وهو كون يوم عرفة أو يوم العيد باقياً ، وليس هو مما تعلق به اليقين والشك كما هو ظاهر - مدفوع بما ينأى

في جريان الاستصحاب في نفس الزمان . وحاصله : أنا لا نحتاج في ترتيب الأثر الشرعي إلى إثبات كون هذا اليوم هو يوم عرفة أو يوم العيد ، بل يكفي فيه احراز بقائه بمحاجة كل التامة ، فراجع .

﴿ الفرع الثالث ﴾ — ما إذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهارة من الحدث أو الخبر ، كما إذا احتمل وجود المانع عن وصول الماء إلى البشرة حين الاغتسال ، أو احتمل خروج المذى بعد البول ومنعه عن وصول الماء إلى المخرج ، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك ، نظراً إلى جريان اصالة عدم الحاجب ، ولكنه غير سديد ، إذ من الواضح أن الأثر الشرعي وهو رفع الحدث أو الخبر مترب على وصول الماء إلى البشرة وتحقق الغسل خارجاً ، وهو لا يثبت بالأصل المزبور ، إلا على القول بحجية الأصل المثبت . وقد ذكر بعضهم : أن عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند إلى الاستصحاب ، ليرد عليه ما ذكر ، بل هو مستند إلى السيرة القطعية الجارية من المتدينين على عدم الفحص . ويرد عليه (أولاً) — أنه لم تتحقق هذه السيرة ، فإن عدم الفحص من المتدينين لعله لعدم التفاهيم إلى وجود الحاجب ، أو للاطمئنان بعده ، فلم يعلم تحقق السيرة على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب . و (ثانياً) — أنه مع فرض تسليم تحقق السيرة لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم (ع) ، لتكون كافية عن رضاه ، فلعلها حدثت في الأدوار المتأخرة لأجل فتوى جمع من الإعلام به حمسكاً باصالة عدم الحاجب ، كما صرّح به في بعض الرسائل العملية . فالتحقيق وجوب الفحص في موارد الشك في وجود الحاجب ، حتى يحصل العلم أو الاطمئنان بعده .

﴿ الفرع الرابع ﴾ — ما إذا وقع الاختلاف بين الجاني وولي الميت ، قادئي الولي موتة بالسرير ، وادعى الجاني موتة بسبب آخر كشرب السم مثلاً ،

وكذا الحال في الملفوف بالحاف الذي قدّ نصفين ، فادعى الولي أنه كان حيًّا قبل القدر ، وادعى الجناني موته ، فنسب إلى الشيخ (ره) التردد ، نظراً إلى معارضة اصالة عدم سبب آخر في المثال الأول ، واصالة بقاء الحياة في المثال الثاني باصالة عدم الضمان في كليهما . وعن العلامة (ره) القول بالضمان . وعن الحق اختيار عدم الضمان .

والتحقيق أن يقال : إنه إن قلنا بأن موضوع الضمان هو تحقق القتل — كما هو الظاهر — لترب القصاص والديبة في الآيات والروايات عليه ، فلا بد من الالتزام بعدم الضمان في المقام ، لاصالة عدمه ، ولا يمكن اثباته باصالة عدم سبب آخر ولا باستصحاب الحياة ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن القتل لازم عادي لعدم تتحقق سبب آخر ولبقاء حياته . وإن قلنا بأن الموضوع له أمر مركب من الجنائية وعدم سبب آخر في المثال الأول ، ومن الجنائية والحياة في المثال الثاني ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب واثبات الضمان ، فإن أحد جزءي الموضوع محرز بالوجودان والآخر بالأصل ، لكن هذا خلاف الواقع ، لعدم كون الموضوع مركباً من الجنائية وعدم سبب آخر ولا من الجنائية والحياة ، بل الموضوع شيء بسيط وهو القتل . فما ذكره الحق (ره) من عدم الضمان هو الصحيح ، وأما العلامة (ره) فلعله قائل بحجية الأصل المثبت . وأما التردد المنسوب إلى الشيخ (ره) ، فلا وجيه له أصلاً ، فإنه على تقدير القول بالأصل المثبت لا إشكال في الحكم بالضمان ، كما عليه العلامة (ره) ، وعلى تقدير القول بعدم حجيته لا إشكال في الحكم بعده ، كما عليه الحق (ره) . فالتردد في غير محله على كل تقدير ، إلا أن يكون تردده لأجل تردد في حجية الأصل المثبت ، لكنه خلاف التعليم المذكور في كلامه (ره) فإنه عمل التردد بتساوي الاحتمالين (أي احتمال كون القتل بالسردية ، واحتمال كونه بسبب آخر) فلا يكون منشأ تردد في الحكم بالضمان .

هو التردد في حجية الأصل المثبت .

﴿ الفرع الخامس ﴾ — ما إذا تلف مال أحد تحت يد شخص آخر ، فادعى المالك الضمان ، وادعى من تلف المال عنده عدم الضمان . ثم إن الضمان المختلف فيه تارة يكون ضمان اليد ، وأخرى ضمان المعاوضة . وبعبارة أخرى (تارة) يدعى المالك الضمان بالبدل الواقعى من المثل أو القيمة ، (وأخرى) يدعى الضمان بالبدل الجعلى المعمول في ضمن معاوضة . و (الأول) — كما إذا قال المالك : إن مالي كان في يدك بلا إذن مني ، فتلفه يوجب الضمان ببدل الواقعى ، وادعى الآخر كونه أمانة في يده فلا ضمان عليه . و (الثاني) — كما إذا قال المالك : بمالك مالي بكذا ، وادعى الآخر أنه وهب إياه ، ولا ضمان له باتفاقه أو تلفه عنده ، فالممعروف بين الفقهاء هو الحكم بالضمان في المقام ، ولكنه اختلف في وجهه : فقيل : إنه مبني على القول بحجية الأصل المثبت ، فإن اصالة عدم إذن المالك لا يثبت كون اليد عادية كي يترب عليه الضمان ، إلا على القول بالأصل المثبت . وقيل : إنه مبني على قاعدة المقتضي والمائع ، حيث أن اليد مقتضية للضمان ، وازن المالك مانع عنه . والأصل عدمه فيحكم بالضمان . وقيل : إنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فإن عموم قوله (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » يقتضي ضمان كل يد ، والخارج منه بالدلالة هو المأخذ بأذن المالك ، وحيث أن إذن المالك في المقام مشكوك فيه ، كان الحكم بالضمان استناداً إلى عموم قوله (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية . قال الحقائق النائيني (ره) : ليس الحكم بالضمان مستنداً إلى شيء من هذه الوجوه ، بل هو لأجل أن موضوع الضمان يحرز بضم الوجدان إلى الأصل ، (بيان ذلك) : أن موضوع الضمان مركب من تحقق اليد والاستيلاء على مال الغير ، ومن عدم الرضا من المالك . وأحد الجزئين محرز بالوجدان وهو اليد ، والآخر محرز

بالاصل وهو عدم الرضا به من المالك ، فيحكم بالضمان لا حراز موضوعه تعبدأ .
 وهذا الذي ذكره (ره) متيق في المثال الأول ، فان موضوع الضمان ليس
 هو اليد العادي ، بل اليد مع عدم الرضا من المالك ، واليد محربة بالوجدان ، وعدم
 الرضا محرب بالاصل ، فيحكم بالضمان ، لكنه لا يتم في المثال الثاني ، فان الرضا فيه
 محقق اجمالا : إما في ضمن البيع أو الهبة ، فلا يمكن الرجوع الى اصالة عدمه ،
 بل لابد من الرجوع الى أصل آخر ، ولا يمكن التمسك باصالة عدم الهبة لاثبات الضمان ،
 ضرورة أنه غير مترب على عدم الهبة ، بل مترب على وجود البيع وهي لا تثبته ،
 ولو قلنا بحجية الاصل المثبت ، لمعارضتها باصالة عدم البيع ، فان كلاماً من الهبة والبيع
 مسبوق بالعدم . وأما قاعدة المقتضي والمانع ، فهي مما لا أساس له ، كما أن التمسك
 بالعام في الشبهة المصادقة مما لا وجه له على ما يتحقق في محله . وعليه فلابد من الرجوع
 الى الأصل الجاري في كل مورد بلحاظ نفسه ، وهو في المقام اصالة عدم الضمان .
 هذا فيما اذا لم يكن نص بالخصوص ، وإلا فالمتعين الأخذ به كما في مسألة
 اختلاف المتأئعين في مقدار الثمن ، كما اذا قال البائع : بعتك بعشرون دنانير ،
 وقال المشتري : اشتريت بخمسة دنانير ، وفي المقدار المتنازع فيه يرجع الى النص (١)
 الصحيح الدال على تقديم قول البائع ان كانت العين موجودة ، وتقديم قول المشتري
 إن كانت العين تالفة .

ثم إن صاحب السفارة (ره) ذكر موارد ، وبني على أن التمسك بالاصل

(١) وهو ما نقله في الوسائل عن الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد
 ابن أبي نصر عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبيع الشيء فيقول
 المشتري هو بكذا وكذا باقل مما قال البائع ؟ فقال (ع) : « القول قول البائع مع يمينه
 إذا كان الشيء قائمًا بعينه » .

فيها لا يكون تمسكاً بالأصل المثبت :

﴿الأول﴾ — جريان الاستصحاب في الفرد ، لترتيب الأحكام المترتبة على الكلي ، فإن الأثر الشرعي وإن كان متربتاً على الطبيعة الكلية ، إلا أن الكلي لا يعد لازماً عقلياً للفرد كي يكون الاستصحاب الجاري فيه — لأجل ترتيب هذا الأثر من الأصل المثبت ، بل الكلي عين الفرد وجوداً ومتحدلاً معه خارجاً ، فاذا كان في الخارج خمراً وشككنا في صيرورته خلا ، فباستصحاب الحرمة نحكم بحرمةه ونجاسته مع كون الحرمة والنجاست من أحكام طبيعة الخمر ، لأن الكلي عين الفرد لا لازمه .

﴿ الثاني ﴾ — جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع، فتترتب عليه الأحكام المترتبة على الامور الانتزاعية ، وهي الامور التي ليس بمحاذئها شيء في الخارج ، ويعبر عنها بخارج المحمول ، كالملكية والزوجية ، فإن الأثر الشرعي وإن كان أثراً للأمر الانتزاعي ، إلا أنه حيث لا يكون بمحاذئه شيء في الخارج ، كان الأثر في الحقيقة أثراً لمنشاً الانتزاع . وهذا بخلاف الاعراض التي تكون بنفسها موجودة في الخارج ، ويعبر عنها بالمحمول بالضمية ، فإذا كان الأثر أثراً لسوداد شيء ، لم يمكن ترتيبه على استصحاب معرفته على تقدير كون السواد لازماً لبقاءه دون حدوثه ، فإنه من أوضح مصاديق الأصل المثبت .

﴿ الثالث ﴾ — جريان الاستصحاب في الجزء والشرط ، ففترتب عليهـ
الجزئية والشرطية ، فإن الجزئية والشرطية وان لم تكونا مجموعتين بالاستقلال ،
لكنها مجموعتان بالتبع ، ولا فرق في ترتيب الاثر المعمول على المستصحاب بين أن
يكون معمولاً بالاستقلال أو بالتبع . ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستصحاب وجودياً
أو عدمياً . انتهي كلامه (ره) .

أقول : أما ماذكره أولا من جريان الاستصحاب في الفرد فهو مما لا اشكال

فيه ، كيف ؟ ولو منع منه لانسد باب الاستصحاب ، إلا أن جريانه في الفرد ليس مبنياً على ما ذكره من اتحاد الـالـكـلـيـ والفرد خارجاً ، بل الوجه فيه أن الأثر أثر لنفس الفرد لا لـالـكـلـيـ ، لأن الأحكام وان كانت مجمولة على نحو القضايا الحقيقة ، إلا أن الحكم فيها ثابت للأفراد لا محالة . غاية الامر أن الخصوصيات الفردية لا دخل لها في ثبوت الحكم ، وإلا فالـالـكـلـيـ بما هو لا حكم له ، وإنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار — به إلى أفراده ، مثلاً إذا حكم بحرمة الحمر ، فالحرام هو الحمر الخارجي لا الطبيعة الـكـلـيـةـ بما هي .

وأما ما ذكره في المورد الثاني ، فان كان مراده منه أن الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الامر الانزاعي لترتيب أثر الـالـكـلـيـ عليه ، فيصح استصحاب ملكية زيد لما ترتيب آثار الملكية الـكـلـيـةـ من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ، فالكلام فيه هو الـالـكـلـامـ في الامر الاول ، مع أن هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول والمحمول بالضمية ، فإذا شك في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضمية كعدالة زيد مثلاً ، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه ، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضمية .

وإن كان مراده أن الاستصحاب يجري في منشأ الانزعاع ويترتب عليه أثر الامر الانزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقائه ، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، فإذا علمنا بوجود جسم في مكان ، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المـكـلـانـ الاول ، مع الشك في بقاء الجسم الاول في مكانه ، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الاول ، فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت .. وكذلك لا يمكن اثبات زوجية امرأة خاصة لزيد مع الشك في حياتها ، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً . نعم لو كان الامر الانزاعي أثراً شرعاً

لبقاء شيء ، لترتب على استصحابه بلا اشكال . وهذا كما اذا علم بأن الفرض المعين كان ملساً لزيد وشك في حياته حين موته ، أو في بقائه على ملوكه حين موته ، فباستصحاب الحياة أو الملكية تحكم بانتقاله إلى الوراث ولا مجال حينئذ لتوهم كونه مشتبها ، لأن انتقاله إلى الوراث من الآثار الشرعية لبقاءه ، غاية الأمر أنه أثر وضعي لا تكافيء ، وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب و عدمه .

وأما ما ذكره — في المورد الثالث من ترتيب الأمور المعمولة بالتبع على الاستصحاب كالمور المعمولة بالاستقلال فباستصحاب الشرط ترتيب الشرطية وباستصحاب المانع ترتيب المانعية — فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع . (بيان الاشكال) : أن الشرط بنفسه ليس معمولاً بالجعل التشريعي ، بل لا يكون قابلاً للجعل التشريعي ، لكونه من الأمور الخارجية التكوينية كالاستقبال والتستر للصلة مثلاً ، ولا يكون له أثر شرعي أيضاً ، فان جواز الدخول في الصلة مثلاً ليس من الآثار الشرعية للاستقبال ، بل الأحكام العقلية ، فان المعمول الشرعي هو الامر المتعلق بالصلة مقيدة بالاستقبال ، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً . وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع ، يحكم العقل بجواز الدخول في الصلة مع الاستقبال ، وعدم جواز الدخول فيها بدونه ، لحصول الامتثال معه و عدمه بدونه . وحصول الامتثال و عدمه من الأحكام العقلية ، فليس الشرط بنفسه معمولاً شرعياً ، ولا ماله أثر شرعي ، فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه . وكذا الكلام بعينه في المانع ، فراراد صاحب الكفاية (ره) دفع هذا الاشكال بأن الشرطية من المعمولات بالتبع ، فلامانع من جريان الاستصحاب في الشرط ، ترتيب الشرطية عليه ، لأن المعمولات بالتبع كل المعمولات بالاستقلال في صحة ترتيبها على الاستصحاب .

أقول : أما ما ذكره — من حيث الكبرى من صحة جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المعمول بالتبع — فهو صحيح ، لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر معمولاً بالاستقلال . وأما من حيث الصغرى وتطبيق هذه الكلية على محل الكلام ، فغير تمام ، لأن الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتب على استصحاب الشرط ، بل هي متزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بشيء مقيداً بشيء آخر ، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً ، فشرطية الاستقبال للصلة تابعة لكون الأمر بالصلة مقيداً بالاستقبال ، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا ، فكان أن أصل وجوب الصلة ليس من آثار الصلة الموجودة في الخارج ، فان الصلة واجبة أتي بها المكلف في الخارج أم لم يأت بها ، فكذا اشتراط الصلة بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال في الخارج ، فان الاستقبال شرط للصلة وجد في الخارج أم لا . وعليه فلا تترتب الشرطية على جريان الاستصحاب في ذات الشرط . وهذا بخلاف الحرمة والمملوكة ونحوها من الأحكام التكليفية أو الوضعية المرتبة على الوجودات الخارجية ، فإذا كان في الخارج حمر وشككنا في انقلابه خلاً ، نجري الاستصحاب في حمريته فنحكم بحرمة ونجاسته بلا إشكال .

وظهر بما ذكرناه أنه لا يجري الاستصحاب في نفس الشرطية أيضاً ، إذا شكل في بقائها لاحتمال النسخ ، أو لتبدل حالة من حالات المكلف ، فان الشرطية كما عرفت متزعة من الأمر بالمقيد ، فيجري الاستصحاب في منشأ الانزعاع ، وتنتزع منه الشرطية ، فلا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية . هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك في النسخ وفي الأحكام الكلية ، وإلا فلامحال للإستصحاب عند الشك في بقاء الشرطية أصلاً .

فالمتحصل مما ذكرناه أنه لا يندفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب

في الشرط بما ذكره صاحب السكونية (ره) . والذى ينبعى أن يقال في دفعه : أن الاشكال المذكور إنما نشأ مما هو معروف بينهم من أنه يعتبر الاستصحاب أن يكون المستصحاب بنفسه مجموعا شرعاً أو موضوعا لمجموع شرعى ، ففيتوجه حينئذ الاشكال في جريان الاستصحاب في الشرط ، لعدم كونه مجموعا بالجعل التشعيرى ، وليس له أثر جعلى .

والتحقيق في الجواب : أنه لا ملزم لاعتبار ذلك ، فإنه لم يدل عليه دليل من آية أو رواية ، وإنما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحاب قابلا للتعبد . ومن الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد . ومعنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدي و- صول الامثال ، فإن لزوم احراز الامثال وإن كان من الاحكام العقائية إلا أنه متعلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بمحضه ، كما في قاعدة الفراغ والتتجاوز ، فإنه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتي به المكافف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ . أو بعد التجاوز ، الحكم العقل بوجوب الاعادة ، لاحراز الامثال من باب وجوب دفعضرر المتحمل ، لكنه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتي به ارتفع موضوع حكم العقل ، لكونه مبنيا على دفعضرر المتحمل ، ولا يكون هناك أحتمال ضرر ، فكذا الحال في المقام ، فإن معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامثال بالتعبد الشرعي ، فلا محذور فيه أصلا ، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتتجاوز في كون كل منها تصرفها من الشارع ، غاية الأمر أن الاستصحاب لا يختص بمقام الامثال ، فيجري في ثبوت التكليف تارةً وفي نفيه أخرى وفي مقام الامثال ثالثة ، بخلاف قاعدة الفراغ والتتجاوز ، فإنها مختصة بمقام الامثال .

نعم ذكر صاحب السكونية (ره) : أنه لا فرق في المستصحاب أو الأثر المترتب

عليه بين أن يكون ثبوت التكليف وجوده أو نفيه وعدمه ، فاجريان الاستصحاب ليس منوطاً بكون المستصحب أو اثره وجودياً ، بل منوط بكون المستصحب أو اثره قابلاً للتبعد وان يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع . ومن المعلوم أن نفي التكليف قابل للتبعد كثبوته ، إذ نفي التكليف وثبوته بيد الشارع ، لاستواء القدرة بالنسبة الى طرف الوجود والعدم . ثم فرع على ذلك الاشكال على شيخنا الانصاري (ره) فيما ذكره في اواخر البراءة من منع الاستدلال على البراءة باستصحابها وباستصحاب عدم المنع .

أقول : أما ما ذكره — من عدم الفرق بين كون الأثر وجودياً أو عدمياً — فصحيح ، وقد ذكرنا أن ما هو المعروف — من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذاتاً أثراً شرعياً — مما لا أساس له ، بل المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتبعد الشرعي ، بلا فرق بين كونه وجودياً أو عدمياً ، فإن نفي التكليف بيد الشارع وقابل للتبعد به كثبوته . وأما ما ذكره من الاشكال على الشيخ (ره) فغير وارد ، لأن منع الشيخ (ره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءة ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب في العدمي ، كيف ؟ وقد ذكر في أوائل الاستصحاب في جملة الأقوال القول بالتفصيل بين الوجودي والعدمي ، ورده بعدم الفرق بينهما من حيث شمول أدلة الاستصحاب لها . بل منه (ره) عن استصحاب البراءة مبني على ما ذكره هناك من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتمل العقاب ، وإما أن لا يحتمل ، لكون الاستصحاب موجباً للقطع بعدم استحقاقه . وعلى الأول فلا بد في الحكم بالبراءة من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلتكن هي المرجع من أول الامر بلا حاجة الى جريان الاستصحاب ، فإن الرجوع اليه حينئذ لغو محض . والثاني غير صحيح ، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام المحمولة الشرعية حتى يصبح ترتبه على الاستصحاب ، بل هو من الأحكام العقلية ، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور .

ثم أورد على نفسه بأن استصحاب عدم المنع ترتب عليه الرخصة والاذن ، فاجاب بأن المنع عن الفعل والاذن فيه متضادان ، فلا يمكن اثبات أحدهما ببني الآخر ، إلا على القول بالاصل المثبت . انتهى ملخصاً .

وحق الجواب عنـه هو ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في التنبية التاسع من أن عدم ترتب الأثر غير الشرعي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى الآثار الواقعية للستصحاب ، وأما إذا كانت الآثار آثاراً للاعْمَ من الوجود الواقعي والظاهري ، فلامانع من ترتيبها على الاستصحاب . واستحقاق العقاب وعدمه من هذا القبيل ، فإنه وإن كان من الأحكام العقلية ، إلا أنه اثر لمطلق عدم المنع أعم من الواقعي والظاهري ، فإن العقل كا يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام وافعاً ، كذلك يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام ظاهراً ، فلامانع من ترتب عدم استحقاق العقاب على استصحاب البراءة وعدم المنع ، فإنه بعد ثبوت البراءة من التكليف وعدم المنع من قبل الشارع عن الفعل ، يحرز موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بالوجдан . وملخص الكلام في المقام أن ما ذكره الشيخ (ره) — من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتمل العقاب وإما أن يجزم بعدمه — مندفع باختيار الشق الثاني ، فإنه بعد إثراز عدم التكليف ظاهراً بالاستصحاب ، يكون عدم استحقاق العقاب محرزاً بالوجدان ، لتحقق موضوعـه ، فلا إشكال في التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة .

» (التنبية التاسع) — ذكر صاحب الكفاية (ره) أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحاب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاءً ، ولا يقدح فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى حدوثاً ، اصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذ ، فالتعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر حدوثها ،

بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقاءها ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف ، فانه وان كان غير مجعل في الازل وغير قابل للتبعيد به ، لكنه قابل للتبعيد به بقاء ، لأن ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل ، فتفيه أيضا كذلك ، لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين ، وكذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحلة المحدث ، مع كونه ذا أثر في مرحلة البقاء ، كما اذا علمنا بموت الوالد وشككنا في حياة الولد ، فلا مانع من استصحاب حياته وان لم يكن حياته أثر حال حياة الوالد ، لكن الأثر مترب على تقدير حياته بعد موته والد وهو انتقال أموال الوالد اليه بالأثر انتهى ملخصا .

وهذا الذي ذكره (ره) متين لا شبهة فيه ، فان أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة الى البقاء ، فلولم يكن المستصحاب قابلا للتبعيد ببقاء ، لا يجري فيه الاستصحاب ، ولو كان قابلا له حدوثا ، ولو كان قابلا للتبعيد بقاء يجري الاستصحاب فيه ، ولو لم يكن قابلا له حدوثا .

﴿التبنيه العاشر﴾ — لا اشكال في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع ، وكذا فيما إذا كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع بعد العلم بتحققه . أما اذا شك في تقدمه وتأخره — بعد العلم بتحققه — أو شك في تقدم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله ، فالكلام فيه يقع (نارة) فيما اذا لوحظ التأخر والتقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان . و (اخرى) فيما اذا لوحظ بالنسبة الى حادث آخر . فهنا مقاصن :

﴿أما المقام الأول﴾ فلا اشكال فيه في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق ، فتترتب آثار العدم حينئذ ، كما اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة ، فيجري الاستصحاب وتترتب آثار العدم الى يوم الجمعة ، لكن لا ثبات

بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخير أثر ، فإن التأخير عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم الحدوث يوم الخميس ، فاثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالاصل المثبت ، وكذا لا يثبت به الحدوث يوم الجمعة ، فإن الحدوث عبارة عن الوجود الخاص ، وهو أول الوجود .

وبعبارة أخرى : الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم ، فاثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالاصل المثبت .
نعم لو كان الحدوث من كيما من أمرين (أي الوجود يوم الجمعة مثلاً ، وعدم الوجود يوم الخميس) ترتبت آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور ، ليكون أحد الجزءين محرازاً بالوجودان (وهو الوجود يوم الجمعة) والجزء الآخر بالاصل (وهو عدم الوجود يوم الخميس) لكنه خلاف الواقع ، فإن الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم . ويجري ما ذكرناه فيما إذا شك في تقدم الارتفاع وتأخره مع العلم باصل تحققه ، فلامانع من جريان اصالة عدم الارتفاع إلى زمان العلم به ، ولا يمكن إثبات تأخر الارتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت .

و { أما المقام الثاني } وهو ما إذا كان الشك في تقدم حادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر ، كما إذا علمنا بموت الوالد وإسلام الولد ، وشككنا في أن الإسلام متقدم على الموت ليirth الولد من والده أو أنه متاخر عنه لثلا يirth منه ، فتحقيق الكلام فيه يتضي ذكر مقدمة ، وهي : ما أشرنا إليه آنفًا من أن الموضوع إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره باستصحاب يجري في ملزومه ، وإن كان الموضوع من كيما من أمرين ، فلامانع من جريان الاستصحاب وترتيب أثر هذا الموضوع المركب إذا كان أحد الجزءين محرازاً بالوجود والآخر بالاصل ، كما إذا شككنا في حياة الولد حين موت والده ، فإن الموضوع للارث من كيما من أمرين : موت الوالد ، وحياة الولد حين موت الوالد .

وأحد الجزءين محرز بالوجدان { وهو موت الوالد } والجزء الآخر { وهو حياة الولد } يحرز بالاستصحاب ، فيترتب عليه الحكم لامحالة . وكذا الحال في موضوع جواز التقليد ، فإذا كان زيد عادلا ولم يكن عالماً فصار عالماً ، وشككتنا في بقاء عدالته ، فنحرز عدالته بالاستصحاب وعاته بالوجدان ، فيحكم بجواز تقليده ، وكذا الكلام في متعلق الحكم ، فإنه إذا كان منكما لامانع من جريان الاستصحاب في أحد جزئيه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، كما هو الحال في الصلاة ، فإن الواجب علينا الآتيان بها مع الستر والطهارة من الحديث والحديث مثلا ، فبإحراز الطهارة مثلاً بالاصل والباقي بالوجдан يتربّب الاثر { وهو جواز الاكتفاء بما أتي به في مقام الامتثال } . وربما يقال بأن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب ، فإذا صلينا مع الشك في الطهارة مثلاً نستصحاب عدم تتحقق الصلاة مع الطهارة في الخارج .

وأجاب عنه الحق النائي { ره } بأن الشك في تتحقق المجموع مسبب عن الشك في تتحقق الجزء المشكوك فيه ، فإذا جرى الاستصحاب فيه ، كان حاكماً على استصحاب عدم تتحقق المجموع .

وفيه أن الاستصحاب السببي إنما يكون حاكماً على الاستصحاب المسببي فيما إذا كانت السببية شرعية ، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شك في بقاء طهارته ، فإن طهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب المغسول به ، فباستصحاب الطهارة في الماء يرتفع الشك في طهارة الثوب . وهذا بخلاف ما إذا كانت السببية عقلية — كما في المقام — فلا حكمة لأحد الأصلين على الآخر .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنه إذا كان عنوان المجموع المركب موضوعاً لحكم ، فهو لامحالة عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزءين ، مع قطع المثار عن المعارضة كما تقدم ، وهو خارج عن محل الكلام . وأمّا إذا كانت ذوات

الأجزاء دخيلة في الحكم ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه ، فليس لنا شك في موضوع الحكم ، إذ المفروض أن أحد الجزءين محرز بالوجдан ، والآخر محرز بالأصل .

إذا تمهدت هذه المقدمة ، فنقول : إذا شك في تقدم حادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر ، فالصور المتصورة فيه ممان : فإن الحادثين إما أن يكونا مجحولي التاريخ ، أو يكون تارياً أحدهما معلوماً ، وعلى كلا التقديرين : إما أن يكون الآخر مترتبًا على الوجود الخاص من السبق والمحقق ، أو على العدم . وعلى التقادير الاربعة : إما أن يكون الآخر مترتبًا على الوجود والعدم بمناد كان وليس التامتين ، أو على الوجود والعدم بمناد كان وليس النافصتين . ويقع الكلام أولاً في مجحولي التاريخ فنقول :

إذا كان الآخر للوجود بمناد كان التامة ، كما إذا فرض أن الارث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث ، فلامانع من القول باصالة عدم السبق ، فيحكم بعدم الارث . وهذا واضح فيما كان الآخر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث أثر . وأما إذا كان الآخر لسبق كل منها على الآخر . فيتمسك أيضاً باصالة عدم السبق في كل منها ولا معارضة بين الأصلين ، لاحتمال التقارن . نعم لو كان الآخر لسبق كل منها على الآخر وكانت لنا علماجمالي بسبق أحدتها على الآخر ، لأنجري اصالة عدم السبق في أحدهما ، للمعارضة باصالة عدم السبق في الآخر ، فجريان الأصل فيها موجب للمخالفة القطعية ، وفي أحدهما ترجيح بلا منجح .

وأما لو كان الآخر لسبق أحدتها على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر ، فلامانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق والتأخير ، ولا معارضتها بينها ، لاحتمال التقارن . نعم في مورد العلماجمالي بسبق أحدتها على الآخر لا مجال للرجوع إلى اصالة عدم السبق ، للمعارضتها باصالة عدم التأخير .

وأما إن كان الآخر للوجود بمقاد كان الناقصة ، كما إذا فرض أن الارث مترب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث ، فاختار صاحب الكفاية (قوله) عدم جريان الاستصحاب فيه ، لعدم كون الوجود بمقاد كان الناقصة متعلقاً بليقين والشك ، فإنه لم يكن لنا علم بالتصف أحدها بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب . وهذا الكلام مختلف لما ذكره في بحث العام والخاص : من أنه إذا ورد عوم بان النساء تخيسن إلى خمسين عاماً إلا القرشية ، وشككتنا في كون امرأة قرشية ، فلا يصح التمسك بالعموم المذكور ، لكون الشبهة مصداقية ، إلا أنه لمانع من ادخالها في العموم للاستصحاب ، فنقول : الأصل عدم اتصافها بالقرشية ، لأنها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ، ونشك في اتصافها بها الآن . والأصل عدم اتصافها بها . هذا ملخص كلامه في بحث العام والخاص وهو الصحيح على ما شيدناه في ذلك البحث ، خلافاً للمحقق النائيني (ره) فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام .

فنقول : الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر ، لأنه لم يتصرف بالتقدم حين لم يكن موجوداً ، فالآن كما كان ، ولا يعتبر في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به ، بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً ، فإن اتصافه به يحتاج إلى وجوده . وأما عدم اتصافه به ، فلا يحتاج إلى وجوده ، بل يكفيه عدم وجوده ، فإن ثبوت شيء لشيء وإن كان فرع ثبوت المثبت له ، إلا أن نفي شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفي عنه . وهذا معنى قولهم : إن القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع .

فتهحصل مما ذكرناه جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً . ويجري فيه ما ذكرناه في القسم الأول : من عدم المعارضة إلام العلم الاجمالي ، فلا حاجة إلى الاعادة .

وان كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر (فتارة) يكون الأثر للعدم بمفاد ليس التامة الذي يعبر عنه بالعدم المحمولي . و (آخر) للعدم بمفاد ليس التامة المعبّر عنه بالعدم النعي : فان كان الأثر للعدم النعي ، لا يجري الاستصحاب فيه على مسلك صاحب السكفاية (ره) لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متضفًا بالعدم في زمان حدوث الآخر ، ومن الظاهر أن القضية اذا كانت معدولة ، فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع ، بخلاف القضية السالبة ، كقولنا : زيد ليس بقائم ، فان صدقها غير متوقف على وجود الموضوع ، لأن مفاد القضية السالبة سلب الربط ، فلا يحتاج الى وجود الموضوع . وأما معدولة المحمول ، فيما ألم مفادها ربط السلب ، لزم فيه وجود الموضوع لامحالة ، هذا توضيح مراده (ره) .

والانصاف أنه لامانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضًا ، فانه وان لم يكن ترتيب آثار الانصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف ، لأنّه لا يثبت به العدم المأخذون نعم ، إلا أنه يمكن ترتيب عدم الانصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الانصاف ، فان الانصاف مسبوق بالعدم — كما مر — فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب .

وأما إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر ينحو مفاد ليس التامة — المعبّر عنه بالعدم المحمولي — فيجري فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصاري (رحمه الله) وجماعة من المحققين ولكنّه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان عدم كل واحد منها في زمان الآخر ذا أثر شرعي . وذهب صاحب السكفاية (ره) الى عدم جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضه ، فإذاً لا ثمرة عملية فيما اذا كان عدم كل من الحادفين في زمان الآخر ذا أثر شرعي ، كموت الموارثين ، لعدم جريان الاستصحاب على كل حال : إما لأجل المعارضه — كما عليه الشيخ (ره) وابناعه —

واما عدم شمول الأدلة له — كا عليه صاحب الكفاية (ره) — فهو بحث علمي بحث .
 نعم فيما اذا كان الأثر لأحدها دون الآخر ، كان البحث ذا أثر علي ،
 فانه يجري الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ (ره) ، لعدم المعارض ،
 ولا يجري على مسلك صاحب الكفاية (ره) وأمثاله كثيره : { منها } — ما لو علمنا
 بموت أخرين لأحددهما ولد دون الآخر ، وشككنا في تقدم كل منها على الآخر ،
 فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الآخر يترب عليه إرثه منه ، بخلاف
 استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الآخر ، فانه لا يترب عليه أثر ،
 لكون الوارث له ولد ولو كان موته قبل موت من لا ولده . و { منها } — ماذا
 شككنا في تقدم موت الوالد على اسلام الولد ، فان استصحاب عدم اسلام الولد
 الى زمان موت الوالد يترب عليه عدم إرثه منه ، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد
 الى زمان اسلام الولد ، فانه لا يترب عليه أثر ، إذ قد يكون الوالد حياً بالوجودان وله
 وارث مسلم ، ولا يترب عليه أثر ، لأن الأثر مترب على الموت عن وارث مسلم ،
 فكيف بالحياة الاستصحابي مع وارث مسلم ؟ في مثل هذه الامثلة يجري الاستصحاب
 على مسلك الشيخ (ره) في أحد الطرفين ، لعدم المعارض لعدم الأثر للاستصحاب
 في الطرف الآخر . ولا يجري الاستصحاب على مذهب صاحب الكفاية (ره) .
 وملخص ما ذكره في الكفاية في توجيه عدم جريان الاستصحاب : انه لا بد
 في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة { فاء }
 في قوله { ع } : « لأنك كنت على يقين من طهارةتك فشككت » فلا تشمل أدلة
 الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، بل ولا موارد احتمال
 الانفصال . أما موارد الانفصال اليقيني ، فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح ،
 فانه اذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة ، لا مجال لجريان استصحاب

الظهور مع وجود اليقين والشك بالنسبة إليها ، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجري فيه استصحاب الحديث . وأما وارد احتمال الانفصال ، فلأن الشبهة حينئذ مصدافية ، فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها ، فإن القائل به أنها يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور وكان المخصوص منفصلًا ، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلما ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، وشككنا في أن زيداً عادل أو فاسق . وأما إذا كان المخصوص متصلًا وما نعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر ، كما إذا قال المولى : إكرام العالم العادل ، وشككنا في عدالة زيد ، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه . والمقام من هذا القبيل ، لما ذكرناه من أن أدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن الشمول لوارد الانفصال فإذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها . وحيث أن الحادثين في محل الكلام مسبوقان بالعدم ويشك في المتقدم منها مع العلم بحدوث كل منها ، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فلامجال لجريان الاستصحاب .

وتفصي ذلك يحتاج إلى فرض أربعة ثلاثة : زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين ، وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين ، وزمان حدوث الآخر كذلك . فنفترض أن زيداً كان حياً في يوم الخميس ، وابنه كان كافراً فيه ، فعدم موت المؤرث وعدم اسلام الوارث كلاماً متيقن يوم الخميس ، وعلمنا بحدوث أحدهما لا يعنيه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت . ولا ندرى أن الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباً ، أو موت الوالد حتى لا يرثه ، لكونه كافراً حين موت أبيه ، فإن لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان ، يكون زمان الشك متصلًا بزمان اليقين ، فإن زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة وهو متصلان ، فلامانع من جريان استصحاب عدم حدوث الاسلام

يوم الجمعة . إلا أنه لا أثر لهذا الاستصحاب ، فان عدم إرث الولد من والده ليس متربّاً على عدم اسلامه يوم الجمعة ، بل على عدم اسلامه حين موته ، فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الاسلام في زمان حدوث موته . وزمان حدوث موته والد مردّ بين الجمعة والسبت ، فان كان حدوثه يوم الجمعة ، فزمان الشك متصل بزمان اليقين ، وان كان يوم السبت ، فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين ، لأن زمان اليقين يوم الخميس على الفرض وزمان الشك يوم السبت ، في يوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ، ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لامجال للتمسك بدليل حجية الاستصحاب ، لما عرفت من ان الشبهة مصداقية . هذا ما يخص ما ذكره في الكفاية متنها وهاشا .

والانصاف أنه لا يرجع إلى محصل ، لما عرفت سابقاً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك ، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً ، وإنما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه ، لأن يكون المتيقن هو الحدوث ، والمشكوك فيه هو البقاء . وما يستفاد من ظاهر قوله (ع) : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » من حدوث الشك بعد اليقين ، فهو ناظر إلى غلبة الواقع في الخارج ، لأنه معتبر في الاستصحاب . نعم فيما اذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما ، كما في المثال المتقدم ، وإلا لم يصدق نقض اليقين بالشك ، بل يصدق نقض اليقين باليقين . وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام ، فإنه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقاءه إلى زمان موته والده ، ولم يتخلل بين اليقين والشك يقين آخر حتى يكون فاصلاً بين اليقين الأول والشك . ولا تتصور الشبهة المصداقية في الا بور الوجدانية من اليقين والشك وغيرهما من الادارات ، فإنه لامعنى لاشك في ان له يقين أم لا ، أوفي أن له شك أم لا .

نعم الشبهة المصداقية متصورة في الامور الخارجية ، كعدالة زيد وفسق عمرو ومثلا ، فلا معنى لالشك في أن زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلًا بزمان اليقين ، أو يوم السبت فيكون منفصلًا عنه ؟ بل الشك في حدوث الاسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت — مع اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس — فليس لنا تردد في زمان الشك أصلًا . نعم لنا شك في زمان الموت واقعًا ، لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت : فان كان الموت يوم الجمعة ، فلا محالة يكون الاسلام يوم السبت ، وان كان الموت يوم السبت ، فيكون الاسلام يوم الجمعة ، لاعلم الاجمالي بكون احدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت ، وهذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الاسلام حين الموت ، ل تمامية اركانه من اليقين والشك بلا تحالف بينهما . كيف ؟ ولو كان مثل هذا التردد مانعًا عن جريان الاستصحاب ، لكان مانعًا عنه في سائر المقامات أيضًا ، كما اذا علمنا بان زيداً إن شرب السم الفلانى فقد مات قطعاً ، وان لم يشرب فهو حي ، فاحتمال شرب السم وعدمه صار منشأ الشك في بقاء حياته ، ولا يضر باستصحاب بقاء حياته ، فـكـذـا التـرـدـدـ فـ كـوـنـ الموـتـ يـوـمـ الجـمـعـةـ أوـ يـوـمـ السـبـتـ فـ كـوـنـ السـبـتـ فـ كـوـنـ الموـتـ يـوـمـ الجـمـعـةـ صـارـ موـجـبـاـ لـالـشـكـ فـ حـدـوـثـ الـاسـلامـ حـيـنـ الموـتـ ، ولا يضر بالاستصحاب ، ل تمامية اركانه من اليقين والشك .

وربما يقال في توجيه كلام صاحب الكفاية (ره) : إن الشك في المقام لا يعرض إلا بعد اليقين بالانتقاد ، لأن الشك في حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض إلا بعد العلم بالموت ، ولا علم بالموت إلا في يوم السبت ، ومعه نعم بوجود الاسلام أيضًا ، فيكون زمان الشك هو يوم السبت ، وزمان اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس . ويوم الجمعة فاصل بينهما ، فيكون المقام مما انفصل زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً ، لاما يحتمل الانفصال ، حتى يقال: إن الشبهة المصداقية غير متصورة في الامور الوج다ينة .

وهذا التوجيه — مع أنه ليس بمراد لصاحب الـالكفاية (ره) وإلا عدل عدم جريان الاستصحاب باحراز الانفصال ، لا بعدم احراز الاتصال — غير تام في نفسه ، لما ذكرناه من رأاً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك ، بل يكفي حدوثها في زمان واحد ، بأن يكون اليقين متعلقاً بالحدث والشك متعلقاً بالبقاء ، والمقام كذلك ، فإنه في يوم السبت بعد العلم بوجود الموت والاسلام فعلاً لنا يقين بعدم الاسلام وبعد الموت يوم الخميس ، وشك في حدوث الاسلام حين الموت ، فعدم الاسلام حين الموت متعلق لليقين حدوثاً ، ومتصل للشك بقاءً ، ومعنى اتصال الشك باليقين عدم تخلل يقين آخر بينها . وليس في المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الأول والشك ، حتى يكون من نقض اليقين باليقين ، لأنَّ اليقين الآخر متعلق بوجود الاسلام فعلاً ، وهو ليس بناقض لليقين الأول ، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الأول ، لأنَّ متعلق اليقين الأول حدوثاً ومتصل الشك بقاءً هو عدم الاسلام حين الموت . ومتصل هذا اليقين هو وجود الاسلام فعلاً ، فلا يربط أحدهما بالآخر . فتحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الآخر لأحدها ، ويسقط المعارضة فيما إذا كان الآخر لكل واحد منها ، كما عليه الشيخ (ره) وجماعة من المحققين .

ثُمَّ إنَّه ربما ينبع من جريان الاستصحاب في موردين بتوهم أنَّها من الشبهة المصداقية من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق والشك اللاحق ، وتنظر لهما بالنسبة وإن لم يكن لها دخل بمسألة مجھولي التاريخ :

(أحدها) — ما ذكره بعض الـاكابر ، وهو ما إذا علمنا بعد الله زيد مثلاً في زمان ، وشكـنا في بقائـها الآن ، ولكن نختمـ كونـنا متـيقـنـين بـفسـقهـ بعدـ اليـقـينـ بـعـدـ اللهـ ، فلا يـجـريـ استـصـحـابـ العـدـالـةـ ، لا حـمـالـ تـخلـلـ اليـقـينـ بـالـفـسـقـ بـيـنـ اليـقـينـ

بالعدالة والشك في بقائها ، فتكون الشبهة . صداقية .

وفيه مارأى من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك ، بل يكفي حدوثها ، عما ، فمع فرض اليقين الفعلي بحدوث العدالة والشك في بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بفسقه سابقاً ، بل لا يقدح في الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بفسقه ، مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفًا للواقع ، فضلاً عن احتمال اليقين بفسقه . فإذا علمنا يوم الجمعة بعده زيد ، ثم علمنا بفسقه يوم السبت ، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك الساري فيه يوم الأحد ، في يوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة ونشك في بقائها الآن ، لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفًا للواقع ، فباعتبار هذا اليقين الفعلي يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة والشك في بقائها يجري الاستصحاب . ولا يقدح فيه اليقين بالفسق بعد تبدلاته بالشك الساري ، فكيف باحتمال اليقين بالفسق . مضافاً إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعاً عن جريان الاستصحاب ، لمنع منه في كثير من الموارد التي لا يلتزم — بعدم جريان الاستصحاب فيها — أحد ، وهي الموارد التي يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزمًا ل العلم بالارتفاع ، فيكون احتمال الارتفاع ملزماً لاحتمال العلم بالارتفاع ، كما إذا كان زيد محدثاً ، وشك في الطهارة من الوضوء أو الغسل ، فان احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملزماً لاحتمال العلم ، لأن الوضوء والغسل من الامور العبادية التي لا يمكن تتحققها إلا مع العلم والاتفات ، فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبني المذكور ، لاحتمال العلم بالاتفاص . ولا يلتزم به أحد .

﴿ ثانيةها ﴾ — ماذكره الحقائق الثانيةي ردأ على السيد (ره) في العروة . وي بيانه : ان السيد (ره) ذكر في العروة أنه اذا علمنا بتجاهسة اناهين مثلاً ، ثم علمنا بطهارة أحدهما ، فيتصور ذلك بصور ثلاثة : ﴿ الاولى ﴾ — ان نعلم بطهارة احدهما

علمًاً تفصيليًّاً فأشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره { الثانية } — ان نعلم بطهارة أحد هما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعين وامتياز بوجه من الوجه ، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضًا تعين ، كما إذا كان كلامها ظاهراً في الواقع { الثالثة } — أن نعلم بطهارة أحد هما بعنوان معين ، ونشك في انتباقه ، كما إذا علمنا بطهارة أنه زيد ، وشككنا في انتباقه هذا العنوان على هذا الاناء أو ذاك .

و حكم السيد (ره) بنجاسة الاناءين في جميع هذه الصور الثلاث عملاً بالاستصحاب .

ورد عليه الحقائق النائية (ره) واختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها ، لكن لامناظ واحد ، بل حكم بعدم جريانه في الصورة الاولى والثالثة ، لكون الشبهة مصداقية ، فانا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة بالنسبة الى أحد الاناءين إما باليقين التفصيلي — كما في الصورة الاولى — وإما باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انتباقه — كما في الصورة الثالثة — فلا مجال لجريان الاستصحاب في شيء من الاناءين ، لأن كل واحد منها يحتمل أن يكون هو الاناء الذي انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته . وأما الصورة الثانية فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبنياً على احتمال انتقال زمان الشك عن زمان اليقين بيقين آخر — كما في الصورة الاولى والثالثة — فان الشك في بقاء النجاسة في كل منها متصل باليقين بالنجاسة ، ولم يتخلل بين زمان اليقين وزمان الشك بيقين آخر . والعلم الاجمالي بطهارة أحد هما لا بعينه يكون مذشأً للشك في بقاء النجاسة في كل منها ، بخلاف الصورة الاولى والثالثة ، فان مذشأ الشك في بقاء النجاسة فيها هو اجتماع الاناءين وأشتباه الطاهر بالنجس لا العلم بطهارة أحد هما ، فان متعلق العلم كان معلومًا بالتفصيل أو بالعنوان ، فحكمه بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية مبني على ان العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان

الاستصحاب ، ولو لم تلزم منه مخالفة عملية قطعية ، كما اختاره الشيخ خلافاً لصاحب الكفاية (ره) هذا ملخص مرام المحقق النائفي (قدس سره) في المقام .

أقول : أما ما ذكره في الصورة الثانية من أن العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب — ولو لم تلزم منه مخالفة عملية — فهو وإن كان خارجاً عن محل الكلام فعلاً ، لأن الكلام في بيان الشبهة المصداقية المانعة عن جريان الاستصحاب ، إلا أن الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي مالم تلزم منه مخالفة عملية ، فإن مؤدي الاستصحاب هو الحكم بنجاحية كل من الطرفين بخصوصه . وليس إنما عم بطهارة كل منها بخصوصه . والمثبت منه لا يكون حجة حتى على القول بكونه من الامارات — كما هو المختار — فلا يكون مفاد استصحاب النجاسة في أحدهما بخصوصه هو الطهارة في الطرف الآخر ، حتى يكون معارضًا لاستصحاب النجاسة في الطرف الآخر . وسنعرض لتفصيل ذلك في أواخر بحث الاستصحاب إنشاء الله تعالى .

وأما ما ذكره في الصورة الأولى والثالثة من عدم جريان الاستصحاب لكون الشبهة مصداقية ، ففيه أن الشبهة المصداقية غير متصرفة في الأمور الوجданية من اليقين والشك ، فإنه إن احتملت الطهارة في كل واحد من الاناءين في المثال المذكور ، فهو شك بالوجدان ، وإن لم تتحتمل الطهارة ، فهو يقين كذلك . وقد مرّ غير مرّة أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك ، بل يعتبر كون اليقين سابقاً على المشكوك فيه ، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدث والشك الفعلي في البقاء . وهو موجودان بالنسبة إلى كل واحد من الاناءين بخصوصه . ولا يقدح في الاستصحاب احتمال كون هذا الإناء متعلقاً باليقين بالطهارة سابقاً ، فإن الاستصحاب جاري باعتبار اليقين الفعلي بمحدث النجاسة مع الشك في بقائه لا باعتبار اليقين المسبق . وقد ذكرنا

ان اليقين — يكون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهارة سابقاً — لا يقدح في الاستصحاب مع وجود اليقين الفعلي بالنじاسة والشك في بقاءها ، فضلاً عن احتمال كون هذا الاناء متعلقاً لليقين السابق بالطهارة . نعم اليقين السابق بالطهارة كان مانعاً عن استصحاب النجاسة حين وجوده .

وبالجملة بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالخدوث والشك الفعلي في البقاء ، لا يضره اليقين السابق علمًا أو احتمالاً . نعم احتمال وجود اليقين الفعلي بالطهارة قادر في استصحاب النجاسة ، ولكنه غير متصور ، لكون اليقين من الامور الوجданية ، فلا يتصور فيه الاحتمال — كما تقدم — هذا كله فيما اذا كان أحد الاناءين متعلقاً لليقين التفصيلي بالطهارة ، ثم اشتبه مع المتنبجس .

ومنه يظهر الكلام فيما اذا كان اليقين متعلقاً عنوان شك في انطباقه ، فان عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين في جريان استصحاب النجاسة أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلي بطهارة أحدهما بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي لا اليقين السابق . وقد ذكرنا سابقاً نفضاً في المقام ، وهو : أنه اذا رأينا جنaza عالم نتحمل انطباق هذا العنوان (أي العالم) على المقلد ، فهل يكون هذا الاحتمال مانعاً عن استصحاب حياة المقلد ؟ ولا أظن ان يتلزم به أحد .

ومن متفurations هذا الكلام مسألة دوران الأمر بين كون الدم من المسقوح أو من المتختلف ، بناء على كون الدم مطهراً نجساً ولو في الباطن ، كما هو المعروف . ولذا يعدون خروج الدم المتعارف من المطهرات ، لكونه مطهراً للدم المتختلف ، فاذا رأينا دمًا في ثوبنا مثلاً ، وشككنا في كونه من المسقوح أو من المتختلف : فربما يقال بجزيان استصحاب النجاسة ، لأن الدم كله نجس وانا يقين بطهارة الدم المتختلف ، ونشك في انطباقه على هذا الدم ، فيجري استصحاب النجاسة . ولا يقدح فيه احتمال انطباق

العنوان الذي كان متعلقاً للبيتين بالطهارة . وقد يقال بجريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو اصلالة عدم خروج هذا الدم من الذبيحة ، فيحكم بطهارته . وقد منع المحقق الثنائي (ره) جريان كلا الاستصحابين ، لاحتمال انطباق عنوان المسفوح ، فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الموضوعي ، ولاحتمال انطباق عنوان المتختلف ، فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الحكمي (أي استصحاب النجاسة) .

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لامانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة ، إلا أنه مع جريان الاستصحاب الموضوعي لا تصل النوبة إلى الاستصحاب الحكمي ، فيكون الدم المذكور محكوماً بالطهارة . هذا ملخص الكلام في مجھولي التاريخ .

واما اذا كان أحد الحادفين معلوم التاریخ والآخر مجھول التاریخ ، فقد ذكرنا أنه يتصور أربعة ، لأن الأثر (تارة) متربّ على الوجود الخاص من السابق أو اللاحق . (وآخرى) على العدم . وعلى الأول فاما ان يكون الأثر متربّاً على الوجود المحمولي المعبر عنه بمقاد كأن التامة ، واما أن يكون متربّاً على الوجود النعي بمعنى الاتصال بالسابق أو الالحاق المعبر عنه بمقاد كأن الناقصة . وعلى الثاني إما أن يكون الأثر متربّاً على العدم المحمولي المعبر عنه بمقاد ليس التامة . وإما ان يكون متربّاً على العدم النعي المعبر عنه بمقاد ليس الناقصة . وتفسیر العدم النعي بمقاد ليس الناقصة مجرد تعبير ، فان معنى العدم النعي هو الاتصال بالعدم ، فيكون مقاده القضية الوجبة معدلة المحمول لا القضية السالبة على نحو مقاد ليس الناقصة .

اما اذا كان الأثر متربّاً على الوجود بمقاد كأن التامة ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في نفسه ، إلا أنه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الأثر لطرفين مع العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال المقارن على ما تقدم بيانه في مجھولي التاريخ ، فلا حاجة الى الاعادة .

وأما إذا كان الأثر مترتبًا على الوجود النعمي بمعنى الاتصال بالسبق أو المحقق، أو كان مترتبًا على العدم النعمي بمعنى الاتصال بالعدم ، فقد استشكل صاحب الكفاية (ره) في جريان الاستصحاب فيها ، لما تقدم منه في مجھولي التاريخ : من أن الاتصال بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة ، حتى يجري الاستصحاب فيه . وقد تقدم جوابه من أن عدم الاتصال له حالة سابقة ، فنستصحب عدم الاتصال ، ونحكم بعدم ترتيب أثر الاتصال — على ما تقدم بيانه في مجھولي التاريخ .

واما إن كان الأثر مترتبًا على العدم المحمولي المعبّر عنه بمقاد ليس التامة : بأن كان مترتبًا على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر ، كمسألة موت المؤرث وأسلام الوارث ، فإن موضوع الارث مركب من وجود الاسلام وعدم الحياة . ففصل الشيخ وصاحب الكفاية والحقائق الثانيي (ره) بين معلوم التاريخ ومجھوله ، فاختاروا جريان الاستصحاب في مجھولي التاريخ ، وعدمه في معلومه . أما جريانه في مجھولي التاريخ ، فواضح ، لأن عدمه متيقن ، ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر . والأصل بقاوه . وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ ، فقد ذكر صاحب الكفاية (ره) له وجهاً ، والحقائق الثانيي (ره) وجهاً آخر تبعاً للشيخ (ره) أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فهو ما تقدم منه في مجھولي التاريخ من عدم إجراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فتكون الشبهة مصداقية ، فانا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الاسلام يوم الجمعة ، وعلمنا بالموت يوم السبت ، وشككنا يوم الأحد في أن الاسلام وقع ليلة السبت حتى يرث أو يوم الأحد حتى لا يرث . وحيث أن الأثر لعدم الموت في زمان وجود الاسلام لا للعدم مطلقاً في عمود الزمان ويكون زمان وجود الاسلام مرسداً بين ليلة السبت ويوم الأحد ، لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، لأنه إن كان حدوث الاسلام ليلة السبت ، فزمان الشك متصل بزمان اليقين ، وإن كان

حدوث الاسلام يوم الأحد ، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين .
 هذا وقد تقدم الجواب عنه في مجهولي التاريخ من أن الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي مع الشك في البقاء ، لا اليقين السابق . والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تحمل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق . وفي المقام كذلك ، فإن يوم الأحد لنا يقيناً بعدم الموت يوم الجمعة ، ولنا شك في بقاءه إلى زمان حدوث الاسلام ، فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تحمل يقين آخر بينهما . فلا مانع من جريان الاستصحاب ، فإن حدوث الموت يوم السبت وإن كان متيقناً لنا ، إلا أن وجوده حين وجود الاسلام مشكوك فيه ، فالاصل عدم وجوده حين الاسلام ، ومقتضاه عدم الارث .

وأما ما ذكره العلامة المائيني (ره) فهو : أن مقاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان وجرأة إلى زمان اليقين بالارتفاع ، وليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرأه بالبعد الاستصحابي ، فإن عدم الموت متيقن يوم الجمعة وحدوثه معلوم يوم السبت ، وبقاوته معلوم إلى يوم الأحد ؛ فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب .

وفيه أن الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت ، إلا أن الاثر لا يترب عليه ، فإن الاثر عدم حدوث الموت في زمان الاسلام ، وحدوثه — حين الاسلام — مشكوك فيه ، ولا مساواة بين كونه معلوماً باعتبار ذاته ومشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام ، فإنه لا تنافي بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر ، كما ذكرنا مثاله سابقاً من أنا نعلم بموت عالم ونشك في انباته على المقلد ، فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم ، وبعنوان انه مقلد مشكوك فيه ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام ، بلا فرق بين معلوم التاريخ ومحظوه . غاية الأمر سقوطه

بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجھولي التاريخ .

القول الأول — هو الحكم بظهور الماء في جميع الصور الثلاث .

أما في صورة الجهل بتاريخ الكورية والملاقة ، فلعدم جريان الاستصحاب في نفسه - كما عليه صاحب الـ*الكتفافية* (ره) - أو لسقوطه بالمعارضة ، لكون الاُثر مترتبًا على الطرفين - كما عليه الشيخ (ره) - فلا مجال للرجوع إلى الاستصحاب على كل تقدير ، فيرجع إلى قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) : « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر ». .

وأما في صورة العلم بتاريخ إحداها ، فلما ذكرنا من عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومحبه له في جريان الاستصحاب ، فيسقط الاستصحاب ، للمعارضة ويرجع إلى قاعدة الطهارة .

﴿ القول الثاني ﴾ - هو الحكم بتجاهسة الماء في جميع الصور، وهو الذي اختاره
الحقائق النائيني (د) بيان سند كره إن شاء الله تعالى .

﴿ القول الثالث ﴾ — هو الحكم بطهارة الماء في الصورتين ، وها صورة الجهل بتاريخ كل منها ، وصورة العلم بتاريخ الكريمة . وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقة ، فحكم بالنجاسة .

أما في صورة الجهل بتاريخ كل منها ، فانساقط الاستصحابين المعارضة ، فيكون المرجع قاعدة الطهارة على ما تقدم . وأما في صورة العلم بتاريخ السكرية ، فلما نبى عليه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، فلا يجري استصحاب عدم السكرية حين الملاقة لمعلومية تاريخ السكرية ، ويجرئ استصحاب عدم الملاقة حين السكرية ، فيحكم بالطهارة .

وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقة ، فلا يجري استصحاب عدم الملاقة حين السكرية ، لمعلومية تاريخ الملاقة ، ويجرئ استصحاب عدم السكرية حين الملاقة ، فيحكم بالنجاسة . وحيث أن مبني هذا التفصيل هو الفرق بين معلوم التاريخ ومحوله في جريان الاستصحاب ، فقد تقدم ما فيه من عدم الفرق بينهما في جريان الاستصحاب على ما تقدم بيانه مفصلاً .

أما القول الثاني وهو الحكم بتجاهسا الماء في جميع الصور ، فاختاره المحقق النائيني (ره) وذكر لـ كل واحدة من الصور وجهاً { بيانه } : انه في صورة الجهل بتاريخ كل منها لا يجري استصحاب عدم الملاقة الى حين السكرية ، لعدم ترتيب الامر الشرعي — وهو الحكم بالطهارة عليه — لأن الحكم بالطهارة مترب على كون السكرية سابقة على الملاقة ، لقوله (ع) : « اذا كان الماء قدر كذا لا ينجسه شيء » فان المستفاد منه انه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملقة كونه كذا قبلها ، ولا يمكن إثبات كون السكرية سابقة على الملاقة باستصحاب عدمها الى حين السكرية ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ويجرئ استصحاب عدم السكرية حين الملاقة ، فيحكم بالنجاسة لاحراز الملاقة بالوجودان ، وعدم السكرية بالأصل .

وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقة والجهل بتاريخ السكرية فلا يجري استصحاب عدم الملاقة ، لمعلومية تاريخها ، ويجرئ استصحاب عدم السكرية حين الملاقة ، فيحكم

بالنجاسة، بل الحكم في هذه الصورة أولى منه في الصورة السابقة ، لأن المانع من جریان استصحاب عدم الملاقة الى حين السكرية في هذه الصورة أمران : ﴿الأول﴾ —
كونه مثبتاً على ما تقدم . ﴿والثاني﴾ — معلومية تاريخ الملاقة .

وأما في صورة العالم بتاريخ السكرية والجهل بتاريخ الملاقة ، فلا يجري استصحاب عدم السكرية ، معلومية تاريخها ولا استصحاب عدم الملاقة الى حين السكرية ، لكونه مثبتاً على ما تقدم بيانه من اعتبار السكرية قبل الملاقة . ولذا اختار هو وغيره عدم كفاية التتميم في طهارة الماء القليل الملقي للنرجس ، وبعد عدم جريان كلا الاستصحابين لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة . وذلك لما أسمه من الأصل ، وهو انه اذا استثنى من حكم الزاجي عنوان وجودي ، يفهم منه العرف أن احراز هذا العنوان جزء الموضع ، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع الى حكم العام ، فإذا قال المولى عبده : لا تأذن في الدخول على إلالا العالم مثلاً ، يفهم منه العرف ان الموضع لجواز الاذن هو احراز عنوان العالم . والمقام من هذا القبيل ، لأنه حكم في الشريعة المقدسة بوجوب الاجتناب عن الماء الملقي للنجاسة ، واستثنى منه ماء السكر ، فيفهم العرف منه ان الموضع بعدم وجوب الاجتناب هو احراز السكرية . وفي صورة عدم احراز السكرية يرجع الى حكم العام ، وهو وجوب الاجتناب . وفرع على هذا الأصل فروعاً كثيرة :

﴿ منها﴾ — ما لوعلمنا بقلة ماء وكرته ، وشككنا في أن المتقدم هو السكرية حتى يحكم بنجاسته فولاً الملاقة ، أو للقلة حتى يحكم بعدم نجاسته ، فيتعارض استصحاب عدم السكرية حين الملاقة باستصحاب عدم القلة ، وبعد التساقط لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة ، لما تقدم من الأصل ، فيحكم بالنجاسة . وكذا الكلام في الماء الذي ليس له حالة سابقة ، كالخلوق دفعه فرضاً ، أو الماء الذي لا نعلم حالته السابقة ، ﴿ ومنها﴾ — ما لشككنا في كون دم أقل من الدرهم ، فيحكم بوجوب

الاجتناب عنه ، لأن المستثنى من وجوب الاجتناب عن الدم هو الأقل من الدرهم ، وفهم منه العرف أن المستثنى هو احراز كونه أقل من الدرهم ، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام لا للتمسك بالعام في الشبهة المصادفية ، بل لأن المستثنى هو احراز كونه أقل من الدرهم بحسب فهم العرف .

﴿ ومنها ﴾ — ما لو شككنا في كون امرأة من المحرم ، فيحكم بحرمة النظر إليها ، لأن المستثنى من حرمة النظر هو احراز كونها من المحرم بحسب فهم العرف ، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام — انتهى ملخص كلامه (قدمن سره) . وفيه موضع للنظر :

﴿ الموقف الأول ﴾ — فيما أنسه من الأصل ، فإنه إن كانت مراده ان الموضوع ل الحكم الواقعي هو الاحراز ، فيلزم منه انتفاء الطهارة واقعًا في صورة الشك في الكورية ، لكون موضوع الطهارة الواقعية هو احراز السكرية على الفرض ، فلو توپأ به مشكوك الطهارة مع الغناء ، يلزم الحكم ببطلان وضوئه ، ولو انكشف بعد الموضوع كونه كرآ في الواقع . وهذا شيء لم يتلزم به أحد . وإن كان مراده ان الموضوع ل الحكم الظاهري هو احراز السكرية ، وان الحكم الظاهري معمول طريقاً إلى الحكم الواقعي نظير وجوب الاحتياط . وان قوله (ع) : « اذا بلغ الماء قدر كر ... الخ » من محل الى بيان حكمين : ﴿ أحدهما ﴾ — الحكم الواقعي وموضوعه السكر الواقعي . ﴿ ثانيةها ﴾ — الحكم الظاهري الطريقي ، وموضوعه احراز السكرية ، فكل ما لم تحرز كوريته محكوم بالانفعال ظاهراً ﴿ فيه ﴾ ان استفادة الحكمين من مثل قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كر ... » دونه خرط القتاد ، فانا لا نفهم منه بعد مراجعة العرف إلا حكمًا واحدًا واقعياً ، وهو ان السكر لا ينجس بلاقاة شيء من النجاسات ، وبعد عدم تمامية ما ذكره — من الأصل وعدم جريان اصالة .

﴿الموقع الثاني﴾ - ماذكره من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، ففيه ما تقدم من عدم الفرق في جريانه بين معلوم التاريخ ومحbole ، لأن الأمر ليس متربماً على عدم الحادث في عمود الزمان كي يمنع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، لعدم الشك فيه بلحاظ عمود الزمان ، بل الأمر متربٌ على عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر ، وجود معلوم التاريخ في زمان وجود الحادث الآخر مشكوك فيه ، لأن العلم بتاريخه في عمود الزمان لا ينافي الشك في وجوده حين وجود الحادث الآخر ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضاً . وقد تقدم تفصيل ذلك .

الموقع الثالث) — ساذكه في مجھولي القارئين من جريان اصالة عدم

السكرية حين الملاقة ، فيحكم بالمخاجة وعدم جريان اصالة عدم الملاقة الى حين الكريمة ،
لـكون الأثر متـرتبـاً على كـون السـكرـيـة سـابـقـة عـلـى المـلاـقـة ، ولا يـمـكـن إثـبـاتـه باـسـتـصـاحـبـ
عدـمـ المـلاـقـةـ الىـ حينـ السـكـرـيـةـ ، إلاـ عـلـى القـوـلـ بـالـأـصـلـ المـبـتـ.

و (ثانياً) - على فرض تسلیم ذلك أنه لا يكون الأصل المذكور مشبّتاً لأن عدم الانفعال وإن كان متوقعاً على كون الكريمة سابقة على الملاقة ، إلا أن الطهارة أعم منه ، فان موضوع عدم الانفعال أسران : الكريمة والملاقة ، لأنها في صورة عدم الملاقة لا يمكن هناك مقتضى للانفعال حتى تكون الكريمة مانعة عنه ، ولا يصدق عدم الانفعال إلا مع الملاقة والكريمة ، بخلاف الطهارة ، فانها غير متوقفة على الكريمة ولا على الملاقة ، لامكان ان يكون ماء قليلاً وظاهراً مع عدم الملاقة ، فاذًا لا مانع

من جريان استصحاب عدم الملافة الى حين الکرية ، فيحكم بالطهارة . فلا حاجة الى اثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقال : انه متوقف على كون الـکرية سابقة على الملافة .
واثباته باستصحاب عدم الملافة الى حين الـکرية متوقف على القول بالاصل المثبت . فالذى نحصل مما ذكرنا أن الأوفق بالقواعد هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث ، لتساقط الاستصحاب للمعارضة ، فيكون المرجع اصلة الطهارة . وعلى فرض تساييم عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، يكون الصحيح هو القول بالتفصيل على ما قدم بيانه .

(تذکیره)

إن ما ذكرناه هو الذي ذكره سيدنا الاستاذ دام ظله في محاضرته الاحصولية .
وعدل عنه دام ظله في حاشيته على المروءة وحكم بنجاسة الماء في جميع الصور الثلاث .
والوجه فيه ما ذكره في دراسته الفقهية في خيار العيب على ما في تقريرات بعض أفالضل
مقرر يبحثه . وحيث انه مشتمل على تحقيق أنيق مقتبقي على موارد كثيرة ، أحيلنا
أن نذكره بنص عباراته واليك نصه :

ذكر الحق الانصاري — في مبحث خيار العيب عند البحث في اختلاف المبائعين في المسقط — أنه لاختلافاً في تأخر الفسخ عن أول الوقت بناءً على فورية اختياره، وفي تقديم مدعى التأخير لاصالة بقاء العقد وعدم حدوث الفسخ في أول الزمان أو مدعى عدمه لاصالة الصحة وجهان . ثم ذكر أن هذه المسألة نظير ما وادعى الزوج الرجوع في عدة المطلقة الرجعية ، وادعت هي تأخره عنها .

أقول : هذه المسألة سهلة في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلقة من كذا من جزءين ، وقد علمنا بتحقق أحدهما ثم بتحقق الجزء الآخر وارتفاع الجزء الأول ،

ولكن لم يعلم تقدم أحدها على الآخر ، كما إذا شك في أن الفسخ هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده ، أو شك في أن فسخ المشتري العقد في بيع الحيوان هل وقع قبل انتهاء ثلاثة أيام أو بعده ، أو شك في أن القبض في بيع الصرف والسلم هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده ، أو شك في أن بيع الراهن العين المرهونة هل وقع قبل رجوع المدين عن إذنه أو بعده ، أو شك في أن ملاقة النجاسة للماء المسبوق بالقلة هل وقع قبل عروض السكرية أو بعده ، أو شك المتظاهر إذا صلى وعلم بتصور حدث منه في تقدم الصلاة على الحدث وتأخيرها عنه ، ولم يكن اجراء قاعدة الفراغ ولو من جهة العلم بفضلة المصلي حين إيمانه بها — إلى غير ذلك من الموارد ؟ فنظير ما ذكره الحقى الأنصاري (ره) في خيار العيب من اصالة عدم حدوث الفسخ في أول الزمان جاري في جميع تلك الموارد .

وذهب بعض المحققين إلى خلاف ما ذهب إليه العلامة الأنصاري . ومحصل كلامه : أن الموضوع في الموارد المذكورة بما أنه مركب من جزئين لا يفرق الحال في ترتيب الحكم بين إحرار كلا الجزئين بالوجдан ، وإحراراً أحدهما بالوجدان ، والآخر بالأصل ، فإذا تحقق الفسخ في الخارج وشك في حدوثه في أول زمان الخيار — بناءً على فوريته ليكون مؤثراً — أو بعده لكي لا يكون مؤثراً فيستصحب الخيار إلى زمان وقوع الفسخ فيلتزم الموضوع المركب منها ، ويترتب عليه انفساخ العقد ، وكذلك يستصحب بقاء الجزء المتيقن في جميع تلك الموارد إلى زمان تتحقق الجزء الآخر ، ويترتب عليه حكمه ، فيحكم بنجاسة الماء في الفرض المذكور وبصيغة الصلاة لاستصحاب بقاء قلة الماء إلى زمان ملاقة النجاسة ، واستصحاب بقاء الطهارة إلى زمان تتحقق الصلاة . وهكذا .

لا يقال : إن الأصل المذكور معارض باصل آخر ، وهو عدم حدوث الجزء الثاني

إلى انقضاء زمان الجزء الأول وإن الأصل عدم تحقق الفسخ في الخارج إلى انقضاء زمان الخيار ، والأصل عدم وجود الصلاة إلى زمان حدوث الحدث ، والأصل عدم ملائمة النجاسة إلى زمان الـذكرية ، وهكذا بقية الموارد .

فإنه يقال : إن عدم تأثير الفسخ وبطalan الصلاة وعدم تنجيس الماء بالملائمة متربطة على وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار ، ووقوع الصلاة بعد زوال الطهارة ، ووقوع الملائمة بعد حصول الـذكرية . ومن الظاهر أن اصلة عدم حصول الفسخ في زمان الخيار ، واصلة عدم وقوع الصلاة في زمان الطهارة ، واصلة عدم الملائمة في زمان الـذكرية لا يتربّب عليها شيء ، مما ذكر ، إلا على القول بالأصل المثبت . وبما أنا لا أقول به ، فلا معارض لاستصحاببقاء الجزء المتيقن إلى زمان حدوث الجزء الثاني هذا .

والتتحقق في المقام أن يقال : إن الحادثين — الذين يتراكب منها موضوع الحكم أو متعلقه — قد يكون كلاهما زمانياً من دون دخل شيء آخر في موضوع الحكم أو متعلقه سوى وجود أحدهما في زمان وجود الآخر ، وقد يكون أحدهما زماناً والآخر زمانياً لم يعتبر فيه إلا وجوده في ذلك الزمان من دون اعتبار عنوان آخر فيه ، وقد يكونان على نحو اخذ أحدهما مقيداً بعنوان خاص زائداً على وجود أحدهما مع فرض وجود الآخر .

﴿ أما الصورة الأولى ﴾ فلا شبهة في لزوم ترتيب الأثر فيها إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجود والآخر بالأصل ، كما إذا تحقق الفسخ في الخارج ، وشك في وقوعه في أول زمان خيار العيب أو بعده ، فانا إذا أحرزنا بقاء الخيار إلى زمان الفسخ ، ترتب عليه نفاذ الفسخ من غير احتياج إلى شيء آخر ، بدأنا أن المستفاد من الأدلة هو نفاذ الفسخ بوقوعه في الخارج مع بقاء الخيار . والمفروض أحرز ذلك بضم الوجود إلى الأصل ، فإن الفسخ وجداني ، وبقاء الخيار محرز بالاستصحاب ، ولم يعتبر

في الموضوع غير ذلك . وتوهم — معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار — باطل ، لأنما ذكر من أنه مثبت ، فإنه مبني على كون عدم نفوذ الفسخ متربتاً على وقوعه في غير زمان الخيار ، مع أنه ليس كذلك ، لأنّه مترب على عدم وقوعه في زمان الخيار من غير حاجة إلى إثبات وقوعه في غيره ، بداهة أن أثر العقد باقي على حاله مالم يصدر الفسخ في زمان الخيار ، بل لأن الفسخ قد تحقق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار ، فلا شك لنا في تتحققه في ذلك الزمان ليحكم بعده . وبعبارة أخرى بعد فرض أنه لم يؤخذ في موضوع الحكم غير تتحقق الفسخ في الخارج وبقاء زمان الخيار ، فإذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار ، وعلم بتحقق الفسخ ، لم يبق شك في تتحقق موضوع الحكم ، فلامجال لاجراء اصالة عدم الفسخ في زمان الخيار . وما يدل على ذلك أنه لو كان الأصل المزبور جاريًا ، لجرى حتى مع عدم العلم بانقضاء زمان الخيار ، فتعارض به اصالة بقاء الخيار إلى زمان الفسخ ، مع أنه لا يمكن الالتزام به ، مثلاً إذا شككتنا في بقاء الخيار وسقوطه ، جرى استصحاب بقاءه وعدم انقضائه ، ولو فسخ المشتري — والحال هذه — حكمنا بنفوذ الفسخ ، مع أنه على التوهم المزبور أمكن الالتزام بمعارضته باستصحاب عدم تتحقق الفسخ في زمان الخيار ، وهكذا الحال في بقية الموارد المتقدمة ، فإن استصحاب بقاء الطهارة إلى زمان الصلاة أو استصحاب بقاء القلة إلى زمان الملاقة ، لا يمكن معارضته باستصحاب عدم تتحقق الصلاة في زمان الطهارة أو باستصحاب عدم الملاقة في زمان القلة ، وإلا كان الاستصحابان متعارضين ولو مع الشك في حدوث الــكريــة والــحدــث . ومن الظاهر أن القائل بالمعارضة في المقام لايلزم به .

و { أما الصورة الثانية } أعني بها ما كان الموضوع مركباً من ذات الزمان والزمني ، فلا شبهة فيها أيضاً في إثبات أحد الجزءين الذي هو الزمان بالأصل ، والجزء

الآخر الذي هو الزماني بالوجودان ، فيلتمس الموضوع المركب منها ، ويترتب عليه الحكم . وذلك كما إذا شك في أن الفسخ في خيار الحيوان هل وقع قبل الثلاثة أو بعدها ؟ فإنه يحكم حينئذ ببقاء الثلاثة وعدم انقضائها فيترتب عليه انساخ العقد ، فإن الظاهر — من قوله (ع) : « صاحب الحيوان — المشتري — بالخيار ثلاثة أيام » — هو أن موضوع اخلال العقد مركب من فسخ المشتري وعدم انقضاء ثلاثة أيام ، بمعنى وقوع الفسخ في زمان لم تنتهي فيه ثلاثة أيام من زمان العقد ، فإذا أحرز هذا بالتبعد الشرعي ، حكم بنفاذ الفسخ ولا يعارض استصحاب بقاء الثلاثة باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن الثلاثة ، وإلا تتحقق المعارضة فيما إذا لم يعلم انقضاء الثلاثة أيضاً ، ولا ياتزم به . وبالجملة حال الاستصحاب في هذا القسم حاله في القسم الأول بعينه . وبذلك يظهر الحال في بقية الموارد .

و **﴿أَمَا الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ﴾** أعني بها ما إذا كان موضوع الحكم مركباً من حادثين مع تقيد أحدهما بعنوان خاص ، فلا يمكن فيها إحراز أحد الجزءين بالأصل ، والآخر بالوجودان ، كي يلتمس الموضوع المركب منها ، فيترتب عليه الآخر . والوجه في ذلك أن استصحاب الزمان مثلاً لا يثبت ذلك العنوان ليترتب عليه الآخر الشرعي ، إلا على القول بمحبطة الأصول المثبتة . وعليه ، فلا وجه هنا لمنع جريان الأصل بمعارضته باصالة عدم وقوع الزماني فيه ، لما عرفت من عدم جريان استصحاب الزمان فيه في نفسه فلا تصل التوبة إلى المعارضة . وبالجملة استصحاب الزمان أو الزماني لا حرز الموضوع المركب منه ومن جزء آخر ، إما أن لا يكون جاريًا في نفسه ، وإما أن لا يكون معارضًا باستصحاب عدم الجزء الآخر في زمانه .

ثم إنه لا يفرق الحال في هذه الصور الثلاث بين ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً ، وما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً — كما هو واضح — انتهى نص كلامه .

حفظه الله تعالى . أقول : لم يبين وجه عدم الفرق ايكلاً إلى وضوئه ، وقد تقدم الوجه فيه في كلامنا من أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين علوم التاريخ ومحبوه . هذا تمام الكلام في اصلة تأخر الحادث فيما كان الموضوع منكباً من عدم أحد الحادثين وجود الآخر . وأما إذا كان الموضوع بسيطاً ، كما إذا علمنا بوجود الحدث والطهارة منه ، وشككتنا في المتقدم منها ، فاختار صاحب السفافية (ره) عدم جريان الاستصحاب في محبولي التاريخ . أما إذا كان أحدهما معلوماً التاريخ والآخر محظوظ ، فاختار أيضاً عدم جريان الاستصحاب في خصوص محبول التاريخ ، لما ذكره سابقاً من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين . غاية الأمر أن عدم احراز الاتصال في المسألة السابقة إنما هو لعدم احراز زمان الشك . وفي المقام لعدم احراز زمان اليقين . وذلك لأن الاستصحاب الجاري في المسألة السابقة كان عديماً ، وزمان اليقين بعدم الحادثين كان معلوماً ، إنما الشك في بقاء هذا العدم في زمان وجود الحادث الآخر . وحيث أن زمان وجود الحادث الآخر غير معلوم لنا ، فلا محالة زمان الشك غير معلوم لنا ، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين . بخلاف المقام ، فإن الاستصحاب الجاري فيه وجودي ، وزمان الشك في بقاء معلوم ، لكن زمان اليقين بالحدث غير معلوم ، لكونه محظوظ التاريخ على الفرض ، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك . وفيه ما تقدم من أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك واليقين بالمعنى المذكور ، بل الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدث مع الشك في البقاء على ما تقدم بيانه ، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب كون زمان الحدوث معلوماً بالتفصيل ، فانا لو علمنا بحدوث الطهارة ولم نعلم بكونها حادثة في الساعة الأولى من النهار أو الساعة الثانية أو الثالثة ، وشككتنا في بقائها أول الظهر مثلاً ، فهل يمكن المنع عن جريان الاستصحاب لعدم احراز زمان الحدوث ؟ ولا يلزم هو (ره) أيضاً

بعدم جريانه في المثال المذكور ، فيعلم أن مناط الاستصحاب أنها هو اليقين الفعلي بالحدث مع الشك في البقاء ، لا اليقين السابق فلا دخل لعلومية زمان اليقين السابق أو مجهوليته في الاستصحاب .

فتحصل ماذ كناه في المقام أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجهولي التأريخ ، ولا في معلومه ، ولكنه يسقط بالمعارضة ، لعدم امكان التبعد بالتضادين معًا ، والالتزام بالطهارة والحدث في آن واحد . وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة ، لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة . وذلك يختلف باختلاف الموارد ، ففي مثل الصلة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني ، لكون الاشتغال يقينياً . وفي مثل مس المصحف تجري البراءة عن الحرمـة . وكذا إذا علمنا بوجود الجناة والغسل ، وشكـكـنا في المتقدم منها ، فبالنسبة إلى الصلة يكون مورد قاعدة الاشتغال ، وبالنسبة إلى المـكـثـ في المسـجـدـ يكون مـورـدـ البرـاءـةـ . وبالمجملة كل مورد علم توجه التكليف فيه وشكـكـ في مقام الامـشـلـ ، فهو من موارد قاعدة الاشتغال ، وكل مورد شـكـ في التـكـلـيفـ يكون من موارد البرـاءـةـ . هذا كـلهـ في الطـهـارـةـ منـ الحـدـثـ وماـ قـابـلـهاـ .

واما الطهارة من الخبر وما قبلها ، فلا ينبغي الاشكال في أنه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضة ، يكون المرجع هو قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) : « كل شيء ظاهر حتى تعلم انه قذر » فإذا علمنا بطهارة ماء ونجاسته ، وشككنا في المتقدم منها ، يكون المرجع — بعد تساقط الاستصحاب بين — هو اصلة الطهارة ، فيترتب جمیع آثار الطهارة بالتعبد الشرعي .

ثم لا ينفي أن الاستصحاب الجاري في معلوم التاريخ يكون من الاستصحاب الشخصي، وهو واضح. وأما الاستصحاب الجاري في مجهول التاريخ (فتارة) يكون

من القسم الثاني من استصحاب الـكلي و (اخرى) من القسم الرابع منه (بيان ذلك) أنه إن كان معلوم التاریخ موافقاً لـالحالة السابقة على الحالتين . كما إذا قام أحد من النوم في الساعة الأولى من النهار ، ثم صدر منه وضوء وبول مثلاً ، وشك في المتقدم منها مع العلم بأن البول صدر منه في الساعة الثالثة من النهار ، ولكنـه لا يدرى أن الوضوء هل صدر في الساعة الثانية أو الرابعة ؟ فيكون استصحاب الحدث من الاستصحاب الشخصي ، واستصحاب الطهارة من القسم الثاني من استصحاب الـكلي ، لأنـ الطهارة إنـ كانت صادرة في الساعة الثانية فقد ارتفعت يقيناً ، وإنـ كانت في الساعة الرابعة فهي باقية يقيناً ، فـ تكون الطهارة مرددة بين متىـن الارتفاع ومشكوكـ الحدوث ، وهو المورد للقسم الثاني من استصحاب الـكلي . وأما إنـ كان معلوم التاریخ مخالفاً لـالحالة السابقة ، كما إذا علم بـتحقق الوضوء في الساعة الثالثة في المثال السابق ، ولمـ يعلم بأنـ البول صدر في الساعة الثانية أو الرابعة ، فيكون الاستصحاب الجاري في الطهارة من الاستصحاب الشخصي ، واستصحابـ الحدث من القسم الرابع من استصحاب الـكلي ، لأنـ الحدث المتـيقـن أولاً — وهو حدثـ النوم — قد ارتفعـ بالوضوء يقيناً ، وهو يعلم بـتحققـ حدثـ عندـ البول ، ولكنـه لا يدرى أنه حدثـ النوم أو حدثـ آخرـ حادثـ بالبول ، لأنـه لوـ كانـ صدورـ البولـ فيـ الساعةـ الثانيةـ فالـحدثـ المـتحقـقـ عندـ البولـ هوـ حدثـ النومـ المرـتفـعـ بالـوضـوءـ ، لأنـ البولـ بعدـ النومـ مماـ لاـ أثرـ لهـ ، ولاـ يوجـبـ حدـثـ آخرـ ، ولوـ كانـ صدورـ البولـ فيـ الساعةـ الرابـعةـ ، فالـحدثـ المـتحقـقـ عندـ البولـ حدـثـ جـديـدـ ، فـلـناـ يـقـيـنـ بـفـردـ منـ الحـدـثـ — وـقـدـ اـرـتفـعـ يـقـيـنـاـ — وـيـقـيـنـ بـحدـثـ بـعنـوانـ آخـرـ — وـهـوـ المـتحقـقـ عندـ البولـ — وـيـحـتمـلـ اـنـطـبـاقـ هـذـاـ العنـوانـ عـلـىـ الفـردـ المـرـتفـعـ وـعـلـىـ غـيرـهـ ، فـيـكـونـ باـقـيـاـ . وـهـذـاـ هـوـ المـورـدـ لـالـقـسـمـ الـرـابـعـ منـ استصحابـ الـكـليـ عـلـىـ ماـذـ كـرـنـاهـ عـنـ الدـتـرـضـ لـأـقـسـامـ استصحابـ الـكـليـ فـراـجـ .

ثم انه اذا اشتبه الماء من الماء الظاهر بانه من الماء النجس ، فقد ورد في النص الأمر باهراها والتيمم ، فذكر صاحب الكتفافية (ره) في مبحث اجتماع الأمر والنهي : أن هذا الحكم المنصوص ليس حكماً تعبدياً على خلاف القاعدة ، بل لا يصح الوضوء بها مع قطع النظر عن النص ، فإنه لو توضأ بأحد هما ثم غسل بالأآخر مواضع الوضوء فتوضأ به ، لا يجوز له الدخول في الصلاة ، لأنَّه يعلم تفصيلاً بنجاسة بدنه حين وصول الماء الثاني : إما لننجاسة الماء الأول ، وإما لننجاسة الماء الثاني . ويشك في حصول الطهارة بعد انفصال الغسالة . ومقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء النجاسة ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة . انتهى ملخصاً .

أقول : هذا الذي ذكره صحيح على مسلكه من عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ : وأما على المختار — من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله — فيكون الحكم المذكور على خلاف القاعدة ، فإن استصحاب النجاسة معارض باستصحاب الطهارة ، لأنَّه كما يعلم بنجاسة بدنه بمجرد وصول الماء الثاني ، كذلك يعلم بطهارة بدنه أيضاً حين التوضي بالماء الظاهر ، وإن كان لا يدرى أن الماء الظاهر هو الثاني أو الأول ، إذ لو كان الماء الأول ظاهراً فبدنه ظاهر حين التوضي به — كما هو واضح — ولو كان الماء الثاني ظاهراً فكذلك بدنه ظاهر حين التوضي به ، لأنَّه ظهر بدنه به قبل التوضي به على الفرض . غاية الأمر أن تاريخ الطهارة مجهول ، وبعد تساقط الاستصحابين — للمعارضة — يكون المرجع اصلة الطهارة ، فمقتضى القاعدة صحة الوضوء على الكتفافية المذكورة وجواز الدخول في الصلاة .

نعم يمكن أن يقال : إن العلم الاجمالي مانع عن الدخول في الصلاة بالوضوء على الكتفافية المذكورة ، فإن وصول الماء إلى الأعضاء تدريجي ، فمجرد وصول الماء إلى وجهه — مثلاً — يعلم اجمالاً بنجاسة وجهه أو رجله ، إذ لو كان الماء الأول نجساً

كانت رجله نجسة في هذا الحال ، ولو كان الماء الثاني نجسًا كان وجهه نجسًا ، ولا دافع لهذا العلم الاجمالي بعد كون الاستصحاب مبنياً بالمعارض ، فيكون الحكم المنصوص على وفق القاعدة من هذه الجهة ، لا من جهة الاستصحاب على ما ذكره **صاحب السفارة (ره)** .

ويكفي الجواب عنه ، بأن العلم الاجمالي المذكور غير مانع عن الوضوء بها مع تكرار الصلاة ، بأن توضأ بأحدها وصلى ، ثم غسل الموضع بالأخر وتوضأ به وصلى ، فإنه حينئذ يعلم تفصيلاً باقيمان صلاة صحيحة ، ولا أثر للعلم الاجمالي المذكور بعد العلم بصحمة الصلاة .

إلا أن يقال : إن التوضي بها على السكينة المذكورة حرج على المكافف ، إذ يجب عليه تطهير بدنه وثوبه وغيرهما مما وصل إليه ماء الوضوء لصلوات الآية ، إذ كل ما وصل إليه ماء الوضوء من البدن والثوب يكون طرفاً للعلم الاجمالي . ولكننا قد ذكرنا غير مرة أن الحرج شخصي ، فيكون الحكم المنصوص مطابقاً لقاعدة بالنسبة إلى من يجب التوضي بها — على السكينة المذكورة — حرجاً عليه دون غيره ، كمن يعلم بأنه يمكن من تطهير بدنه وثوبه بماء جار بلا لزوم حرج عليه .

فتشمل ما ذكرناه أن الحكم المنصوص تعبدى إلا في بعض الموارد من جهة الحرج .

﴿النفيه الحادي عشر﴾ — في استصحاب الصحة عند الشك في المانع .
يعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ما ملخصه : أنه إذا شك في مانعية شيء للصلاة مثلاً ، لا يجري استصحاب الصحة لرفع الشك في مانعية هذا الشيء ، لأن الصحة — بمعنى مانعية — مجموع الأجزاء والشرائط — مشروطة الحدوث ، لا يحال اعتبار هذا الجزء العدمي فيها ، فلا علم لنا بجدوته الصحة حتى نحكم بيقاها للاستصحاب .

وأما صحة الأجزاء السابقة التي هي عبارة عن الصحة التأهيلية بمعنى كونها قابلة لأنضمام باقي الأجزاء إليها فهي لا تكون محتملة الارتفاع ، بل هي باقية يقيناً ، فان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه . فلا مجال لجريان الاستصحاب إلا على نحو التعليق ، بان يقال : إن الأجزاء السابقة لو كان قد انضم إليها سائر الأجزاء قبل حدوث هذا الشيء ، لحصل الامتناع ، فالآن كما كان .

هذا كله في الشك في المانع الذي هو عبارة عما اعتبر عدمه في الصلاة . واما اذا شك في القاطع الذي هو عبارة عما يجب قطع الاتصال ونقض الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة ، فان تغيير الشارع – عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواعد كالحدث والحقيقة يدل على أن لصلاحة هيئة اتصالية ينافيها حدوث بعض الاشياء خلال أجزائها ، فنكمأ أن المركبات الخارجية هيئة اتصالية بحيث لو انقطع الاتصال لم يصدق اسم المركب عليها كالسرير ، فانه على تقدير انفصال اجزاءه لا يسمى سريراً ، بل يسمى خشباً ، كذلك المركبات الاعتبارية – كالصلة مثلاً – هيئة اتصالية باعتبار من الشارع . فإذا شك في قاطعية شيء لها ، فلا مانع من جريان الاستصحاب والحكم بيقايتها . ويتفرع عليه عدم وجوب استئناف الأجزاء السابقة . انتهى ملخصاً .

أقول : أما ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعية ، فمتيقن جداً . ولا يمكن جريان استصحاب الصحة إلا على نحو التعليق . وقد تقدم عدم حجية الاستصحاب التعليقي ولا سيما في الموضوعات ، كما في المقام . واما ما ذكره من جريان الاستصحاب عند الشك في القاطع ، فغير تام لوجوه :

(الأول) – ان القاطع ليس إلا هو المانع بعينه ، فان الامور المعتبرة في الصلاة إما وجودية كالقيام والركوع والسجود وغيرها . واما عدمية كعدم القيقة . وما اعتبر عدمه يعبر عنه بالمانع . ولم يعتبر سوى هذه الامور – الوجودية والعدمية – شيء .

في الصلاة يسمى بالقاطع . ولا نDACائق عن الفرق بين المانع والقاطع اصطلاحاً ، فان الامور العدمية المعتبرة في الصلاة على قسمين : قسم منها ما اعتبر عدمه في حال الاشتغال بالأجزاء الوجودية فقط : كالحركة ، فان عدمها — المعتبر عنه بالطائفة — معتبر في حال الاشتغال بالقراءة والذكر مثلاً ، ولا بأس بها في الاكوان المتخللة بين الاجزاء الوجودية . وقسم منها ما اعتبر عدمه مطلقاً كالحدث والقبة ، فيعبرون عن الأول بالمانع ، وعن الثاني بالقاطع . وهذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب .

(الثاني) — أنه على فرض تسلیم كون القاطع غير المانع ، وأنه ناقض للهيئة الاتصالية المعتبرة في الواجب ، نقول : إن ما يسمى بالقاطع هل اعتبر عدمه في الصلاة أو لا ؟ لا يمكن الالتزام بالثاني بالضرورة ، فإنه بعد اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة وكون هذا الشيء قاطعاً لها ، لا يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر في الصلاة ، فإنه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة ، وهو خلف . فتعين الأول ، فيكون القاطع ذا حيثتين : فمن حيث أنه اعتبر عدمه في الصلاة يكون مانعاً ، ومن حيث أن وجوده ناقض للهيئة الاتصالية ، يكون قاطعاً . فلو سلمنا جريان الاستصحاب فيه من الهيئة الثانية ، لا يجري الاستصحاب فيه من الهيئة الاولى ، فلا يصح القول بجريان الاستصحاب فيه بقول مطلق .

(الثالث) — أنه على فرض تسلیم كون القاطع غير المانع ، وأنه ليس فيه إلا حيثنية واحدة ، يرد على جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية عين الاشكال الذي ذكره الشيخ (ره) في جريان الاستصحاب عند الشك في المانع ، فنقول : إن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية لمجموع الأجزاء ، فهي مشكوكه المحدث ، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها . وإن كان المراد جريان الاستصحاب

في الهيئة الاتصالية للجزاء السابقة ، فهي غير محتملة الارتفاع ، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه .

هذا كله في الشبهات الحكيمية . وأما الشبهات الموضوعية ، فلامانع من جريان الاستصحاب فيها ، سواء كان الشك في وجود المانع بعد الفراغ عن كونه مانعاً ، كما إذا شككنا في وجود البكاء مثلاً ، أو كان الشك في مانعية الموجب ، كما إذا شككنا في أن الذي صدر من المصلى كان بكاءً أم لا ؟ وفي كلتا الصورتين تكون الأجزاء الوجودية محرزة بالوجودان ، والجزء العدمي محرز بالاصل ، فيحكم بصححة الصلاة ، كما ذكرنا نظير ذلك في استصحاب وجود الشرط ، كالظهور من الحدث فإن المشرط — وهو الصلاة — محرز بالوجودان ، والشرط محرز بالاصل ، فبضميمة الوجودان إلى الاصل يحكم بصححة الصلاة .

﴿التنبيه الثاني عشر﴾ - في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية و عدمه . وقد ذكرنا أن جريان الاستصحاب منوط باليقين بالحدث ، والشك في البقاء وكون الأمر قابلاً للتبعد ، وبعد تمامية هذه الأمور يجري الاستصحاب ، سواء كان المستصحب من الأمور الخارجية ، أم من الأمور التنسانية . وتوجه اختصاصه بالأمور الخارجية — لكونه من الأصول العملية ، فلا يجري إلا في افعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال — مدفوع ، بأن معنى كونه من الأصول العملية : أنه ليس من الأدلة الاجتهادية التي هي كافية عن الواقع ، فان الأصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع ، وليس كافية عنه ، لأنها مختصة بالأمور الجوارحية ، فلو كانت التجاربي على شيء واجباً ، وشككنا في بقاءه من جهة الشبهة الحكيمية أو الموضوعية ، لا مانع من جريان الاستصحاب . نعم لا مجال لجريان الاستصحاب في الأمور التي يجب فيها الاعتقاد والمعرفة : كالنبوة مثلاً ، لعدم كون الأمر حيئاً قابلاً للتبعد ، فلا يترتب

على الاستصحاب .

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهُورَ الْجَوابِ عَنْ اسْتِدْلَالِ الْكَتَابِيِّ لِاثْبَاتِ دِينِهِ بِالْاسْتِصْحَابِ .

وَتَفْصِيلُ الْكَلامِ فِي الْمَقَامِ : أَنْ اسْتِدْلَالَ الْكَتَابِيِّ لَا يَخْلُو مِنْ وَجْهَيْنَ : فَمَا أَنْ يَكُونَ اسْتِدْلَالَهُ لِمَعْذُورِيَّتِهِ فِي الْبَقَاءِ عَلَى الْيَهُودِيَّةِ . وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِازْمَ الْمُسْلِمِينَ وَدُعُوتَهُمْ إِلَى الْيَهُودِيَّةِ ، فَإِنْ كَانَ مَرَادُهُ الْأُولُّ ، فَنَقُولُ لَهُ : أَنْتَ شَاكِ فِي بَقَاءِ نُبُوَّةِ نَبِيِّكَ أَمْ لَا ؟ فَإِنْ اخْتَارَ الثَّانِي ، فَلَا مَعْنَى لِلْاسْتِصْحَابِ — وَهُوَ ظَاهِرٌ — وَإِنْ اخْتَارَ الْأُولَّ ، فَنَقُولُ لَهُ : لَا بَدْ لَكَ مِنَ الْفِحْصِ ، فَإِنَّ النُّبُوَّةَ لَيْسَتْ بِأَقْلَ منَ الْفَرْوَعِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ جَرِيَانُ الْاسْتِصْحَابِ فِيهَا عَلَى الْفِحْصِ ، وَبَعْدِ الْفِحْصِ يَصْلُ إِلَى الْحَقِّ وَيَزُولُ الشَّكُ عَنْهُ ، فَإِنَّ اللَّهَ الْحَجَّةَ الْبَالِغَةَ . وَقَالَ سَبِّحَانُهُ : « وَمَنْ جَاهَدَ فِينَا لِنَهْدِيَنَاهُ سَلَّلَنَا » وَمَعَ فَرْضِ بَقَاءِ شَكِهِ ، لَا فَائِدَةُ فِي الْاسْتِصْحَابِ ، لِكَوْنِ النُّبُوَّةِ مِنَ الْأَمْوَارِ الَّتِي تَحْبَبُ الْمَعْرُوفَ بِهَا ، فَلَيُسْتَ قَابِلَةً لِلتَّعْبُدِ الْاسْتِصْحَابِيِّ . وَمَعَ فَرْضِ كَفَايَةِ الظُّنُونِ فِيهَا ، نَقُولُ : الْاسْتِصْحَابُ لَا يَفِيدُ الظُّنُونَ أَوْلًا ، وَلَا دَلِيلٌ عَلَى حَجِّيَّةِ الظُّنُونِ الْحَاصلِ مِنْهُ ثَانِيًّا .

هَذَا كَمَّا فِي الْاسْتِصْحَابِ النُّبُوَّةِ . وَأَمَّا الْاسْتِصْحَابُ بِقَاءً أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ ، فَغَيْرُ جَارٍ أَيْضًا إِذْ نَقُولُ لَهُ : إِنْ كُنْتَ مُتَيقِنًا عَلَى بَقَاءِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ ، فَلَا مَعْنَى لِلْاسْتِصْحَابِ — وَهُوَ وَاضِحٌ — وَإِنْ كُنْتَ شَاكِا فِيهِ ، فَلَا بَدْ مِنَ الْفِحْصِ — كَمَّا تَقْدِمُ — وَعَلَى فَرْضِ الْفِحْصِ وَبَقَاءِ الشَّكِ ، لَا يَجْرِي الْاسْتِصْحَابُ إِلَيْهَا إِذَا ثَبَّتَ حَجِّيَّةُ الْاسْتِصْحَابِ فِي الشَّرِيعَتَيْنِ ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْاسْتِصْحَابُ حَجَّةً فِي الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ فَقُطُّ ، لَا يَكُونُ التَّمْسِكُ بِالْاسْتِصْحَابِ لِبَقَاءِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ ، إِذْ حَجِّيَّةُ الْاسْتِصْحَابِ مِنْ جَمْلَةِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ ، فَيَلْزَمُ التَّمْسِكُ بِهِ ، لِاثْبَاتِ بَقَاءِ نَفْسِهِ . وَهُوَ دُورٌ ظَاهِرٌ .

وَإِنْ كَانَ الْاسْتِصْحَابُ حَجَّةً فِي الشَّرِيعَةِ الْلَّاحِقَةِ فَقُطُّ ، فَصَحَّةُ التَّمْسِكُ بِالْاسْتِصْحَابِ — لِاثْبَاتِ بَقَاءِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ — فَرْعٌ حَقِيقَةُ الشَّرِيعَةِ الْلَّاحِقَةِ . وَبَعْدَ

الالتزام بحقيقةه لم يبق مجال للاستصحاب ، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة حينئذ .

وإن كان مراده الثاني (أي كان استدلاله لازما المسلمين ودعوتهم إلى اليهودية) فنقول له : جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وليس لنا يقين بنبوة موسى إلا من طريق شريعتنا ، فإن التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا . والتوراة الموجودة عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى . ومن راجعه يجد فيه ما يوجب العلم له بعدم كونه من عند الله من نسبة الزنا والفواحش إلى الأنبياء وغيرها مما يجده من راجعها .

نعم لنا علم بنبوة موسى لأخبار نبينا بنبوته ، فتصديقه يوجب التصديق بنبوته . وهذا الاعتراف من المسلمين لا يضرهم ، ولا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم - كما هو ظاهر - وهذا المعنى هو المحتمل من الحديث المتضمن لجواب الرضا عليه السلام عن احتجاج الجاثيقي بالاستصحاب ، من أنا معترفون بنبوة كل موسى وعيسى أقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ، ونذكر بنبوة كل من لم يقر بنبوة نبينا ، فلا يرد على الجواب المذكور - ما ذكره الشيخ (ره) من أن موسى بن عمران أو عيسى ابن مريم ليس كلياً حتى يصح الجواب المذكور ، بل جزئياً حقيقياً اعترف المسلمون بنبوته ، فعلىهم إثبات نسختها .

والحاصل أنه ليس لنا علم بنبوة موسى إلا بأخبار نبينا صلى الله عليه وآله ، وهو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها ، فلا مجال للاستصحاب . ومع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لما شك في بقاءها ، بل نعلم بارتفاعها ، فإن المسلم لا يكون مسلماً مع الشك في بقاء نبوة موسى أو عيسى ، فلا يمكن الكتابي لازما المسلم باستصحاب النبوة ، لعدم تمامية أركانه من اليقين والشك . هذا في استصحاب النبوة . وأما أحكام

الشريعة السابقة ، فللمسلم مجال لاجراء الاستصحاب فيها على المسلوك المعروف ، بخلاف ما سلفناه : من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، ولا سيما في أحكام الشريعة السابقة . وقد تقدم وجهه في التنبية السابع ، فراجع .

﴿ التنبية الثالث عشر ﴾ - في جريان استصحاب حكم المخصوص مع العموم الأزمني وعدمه ، فنقول : إذا ورد حكم عام ثم خرج عنه بعض الأفراد في بعض الأزمنة ، فشك في حكم هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان ، فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حكم المخصوص ؟ ذهب إلى كل جماعة . ولا يخفى أن انعقاد هذا البحث ليس من جهة ملاحظة التعارض بين العموم والاستصحاب ، فان الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق . ولا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل ، بل انعقاد البحث إنما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم وتمييزها عن موارد المنسك بالاستصحاب ، فالاشكال والخلاف إنما هو في الصغرى بعد الاتفاق في الكبرى .

إذا عرفت تحرير محل النزاع ، فاعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ان العموم الأزمني (تارة) يكون على نحو العموم الاستغرافي ، ويكون الحكم متعددًا بتنوع الأفراد الطولية ، وكل حكم غير مرتبط بالآخر امثلاً ومخالفة ، كوجوب الصوم ثلاثة أيام ، كما ان الأمر في الأفراد العرضية كذلك ، فإنه اذا قال المولى : أكرم العلماء مثلاً ، يكون الحكم متعددًا بتنوع أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد ، وكل حكم إطاعة ومعصية وامثال ومخالفة . و (آخر) يكون على نحو العموم الجموعي ، ويكون هناك حكم واحد مستمر ، كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى المغرب ، فإنه لا يكون وجوب الامساك تسلبياً متعددًا بتنوع آنات هذا اليوم . فان كانت العموم من القسم الأول ، فالمرجع بعد الشك هو العموم ، لأنَّه بعد خروج أحد الأفراد

عن العموم ، لا مانع من الرجوع اليه ، لاثبات الحكم لباقي الأفراد . وان كان من القسم الثاني ، فالمرجع هو الاستصحاب ، لأن الحكم واحد على الفرض ، وقد انقطع يقينًا . واثباته بعد الانقطاع يحتاج الى دليل . ومتى تضيى الاستصحاب بقاء حكم المخصوص .

هذا ملخص كلامه (ره) وذكر صاحب الكتفافية (ره) أن مجرد كون العموم الأزمني من قبيل العموم المعموي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب، بل لابد من ملاحظة الدليل المخصص أيضاً، فانأخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية، كما أنه بطبيعة ظرف ما يقع فيه كلما كان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان مأخذوا على نحو القيدية، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من أسراء حكم ثابت لموضوع آخر، وهو قياس محترم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعي . وأما إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقي ، فالمتعين الرجوع إلى العامات لم يكن له معارض ، وإنما فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصوص مأخوذاً بنحو الظرفية ، وإن كان ماخوذًا بنحو القيدية ، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضًا ، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر ، فتكون الصور على ما ذكره أربع :

﴿ الاولى ﴾ — اَنْ يَكُونَ الْعَامُ مِنْ قَبْلِ الْعُمُومِ الْاسْتَغْرَاقِيِّ مَعَ كَوْنِ الزَّمَانِ مَأْخُوذًا فِي دَلِيلِ التَّحْصِيصِ بِنَحْوِ الظَّارِفِيَّةِ .

الرجوع الى العام مع عدم المعارض ، وإلا فيرجع الى الاستصحاب في الصورة الاولى ،

﴿ الثانية ﴾ — هي الاولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية . وحكمها

والى أصل آخر في الصورة الثانية .

﴿ الثالثة ﴾ — ان يكون العموم من قبيل العام الجموعي مع كون الزمان ظرفاً .

﴿ الرابعة ﴾ — هي الثالثة مع كون الزمان قيداً ، وحكمها الرجوع الى الاستصحاب في الثالثة والى أصل آخر في الرابعة . وتتشتت كون في عدم إمكان الرجوع الى العام فيها إلا فيما اذا كان التخصيص من الأول ، كخيار المجلس مع قطع النظر عن النص الدال بلزم البيع بعد الانفصال ، وهو قوله (ع) : « فإذا افترقا وجب البيع » فيصبح في مثله الرجوع الى العام ، لعدم كون التخصيص في هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً الى الدليل ، فيرجع الى استصحاب حكم الخاص ، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان ، فيتعين الرجوع الى العام بعد زمان التخصيص ، بخلاف ما اذا كان التخصيص في الوسط ، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الانتقام الى الغبن ، فان التخصيص قاطع للاستمرار . وإثبات الحكم بعده يحتاج الى دليل . هذا ملخص ما ذكره صاحب السكفية (ره) .

أقول : أما ما ذكره من أن مجرد كون العموم مجموعاً لا يكفي في جريان الاستصحاب ، بل يحتاج الى كون الزمان ظرفاً لا قيداً ، فتين . وأما ما ذكره من إمكان الرجوع الى العام الجموعي مع كون التخصيص في الأول ، فهو صحيح فيما اذا كان العموم والاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجي بأن يدل دليلاً على اثبات الحكم في الجملة ، ودليل آخر على استمراره ، فحينئذ يمكن الفرق بين كون التخصيص في الأول وكوته في الوسط ، بامكان الرجوع الى العام في الأول ، لكون التخصيص دالاً على أن الاستمرار ثابت لاحكم المذكور بعد هذا الزمان ، بخلاف ما اذا كان

التخصيص في الوسط ، فلن الاستمرار قد انقطع ، وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل . أما إذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدال على ثبوت أصل الحكم كافي المقام ، فإن اللزوم والاستمرار كلية مستفاد من قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » فلا فرق بين كون التخصيص في الأول أو في الوسط ، لأن الدليل يدل على حكم مستمر ، فإذا انقطع يحتاج إثباته - بعد التخصيص - إلى دليل على مذاته .

ثم إنه لا يمكن المساعدة على ما تسامل عليه الشيخ وصاحب **الكتفافية** (ره) من أنه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعي لا يمكن الرجوع إليه ، ويتعين الرجوع إلى الاستصحاب إما مطلقاً - كما عليه الشيخ أو فيما إذا كان الزمان في الدليل المخصوص ظرفاً - كما عليه صاحب **الكتفافية** (ره) وذلك ، لما نفحناه في بحث العام والخاص من عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العام بين كونه استغراقياً ، أو مجموعياً . فكما لا فرق بينهما في الأفراد العرضية ، ويرجع إلى العموم في غير مatum خروجه بمخصص متصل أو منفصل ، سواء كان بنحو العموم الاستغراقي ، كما إذا قال المولى : أكرم العلامة ، وكان مراده إكراماً كل واحد من العلماء على نحو الاستقلال ، ثم خرج منه زيد يقيناً ، وشك في خروج فرد آخر فترجع إلى العموم ، ونحكم بعدم خروجه ، لأن التخصيص بالنسبة إلى فرد لا يمنع شمول العام للأفراد الآخر ، أو كان بنحو العموم المجموعي كما إذا قال المولى : أكرم هذه العشرة ، وكان مراده إكراماً مجموع العشرة من حيث المجموع ، ثم علمنا بخروج زيد من هذه العشرة ، وشككنا في خروج جزء آخر ، فترجع إلى العموم ونحكم بعدم الخروج ، إذ التخصيص باعتبار جزء لا يمنع شمول العام للجزاء الآخر . فكذا لا فرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالنسبة إلى الأفراد الطولية في جواز الرجوع إلى العام ، مع الشك في التخصيص .
غاية الأمر أنه يثبت بالرجوع إلى العموم الاستغراقي حكم استقلالي ، وبالعموم المجموعي

حـكـم ضـمـنـي لـلـجـزـء المـشـكـوـكـ فـيـهـ ، فـلـاـ فـرـقـ بـيـنـ الـعـمـومـ الـاسـتـغـرـاقـيـ وـالـمـجـمـوعـيـ منـ هـذـهـ الجـهـةـ .

﴿ لا يقال ﴾ : انه في العموم المجموع يكون الحكم واحداً ، وقد انقطع ، وإثباته ثانياً يحتاج الى دليل (فانه يقال) : إن الحكم الواحد قد انقطع بالنسبة الى جزء واحد ، وخروج باقي الأجزاء يحتاج الى دليل ، كما يقال في العموم الاستغرافي : إن خروج فرد واحد إنما هو للمخصوص ، وخروج باقي الأفراد يحتاج الى دليل .

وحيث أن ظاهر كلام الشيخ (ره) في المقام مخالف لقاعدة الثابتة في بحث العام والخاص من صحة التمسك بالعموم ، بلا فرق بين العموم الاستغرافي والعموم المجموعي . فتصدى الحقائق النائية (ره) لتوجيه كلامه ، وقال : إن ظاهر كلامه في الرسائل وإن كان موهماً للفرق بين العام الاستغرافي والعام المجموعي ، إلا أن هذا الظاهر ليس مراده ، بل مراده — على ما يظهر من كلامه في بحث خيار العين من المكاسب — الفرق بين ما إذا كان الاستمرار قيداً لمعنى الحكم ، وما إذا كان قيداً لنفس الحكم .

﴿ بيان ذلك ﴾ : أن الحكم — كالوجوب — يحتاج الى متعلق كالصوص ، والى موضوع كالكلف أو الماء والحجر مثلاً ، وحيث أن الموضوع غالباً من الموارد غير المتقدمة بالزمان ، لا يعقل كون الزمان مفترداً له ، فإن الماء يوم الجمعة ويوم السبت شيء واحد لا فردين من الماء . وكذا غيره من الموضوعات الخارجية . نعم كون الزمان مفترداً يتصور في نفس الحكم وفي متعلقه ، فإن الحكم من الأمور الاعتبارية ، وأمر وحدته وتعلده بيد الماجعل — وهو الشارع — فيمكن أن يعتبر الوجوب مقيداً بزمان خاص ، فيكون الوجوب في غير هذا الزمان فرداً آخر من الوجوب . ويمكن أن يعتبر الوجوب غير مقيد بزمان خاص ، فيكون وجوباً واحداً في جميع الأزمنة .

وكذا في المتعلق له أن يعتبر الصوم مقيداً بزمان خاص متعلقاً للوجوب ، فيكون الصوم في غير هذا الزمان فرداً آخر . ويمكن أن يعتبره غير مقيد بزمان خاص ، فيكون الصوم المستمر متعلقاً للوجوب .

إذا عرفت ذلك ، في العموم الازماني (نارة) يكون الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم ، ويكون الحكم وارداً على الاستمرار ، كما اذا قال المولى : الصوم الابدي واجب . و (اخرى) يكون الاستمرار وارداً على الحكم وحكما من احكامه ، كما اذا قال المولى : يجب عليكم الصوم ، ثم قال : إن هذا الحكم ابدي ، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار . والفرق بين كون الاستمرار وارداً على الحكم وكونه مأخوذاً في متعلقه من وجهين :

﴿ الأول ﴾ — أن الاستمرار المأمور في متعلق الحكم يمكن إثباته بنفس الدليل المتكتفل لاثبات الحكم . والاستمرار المأمور في الحكم لا يمكن إثباته بنفس الدليل المتكتفل لبيان الحكم على ما تقدم .

(الثاني) — أنه اذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم ، لامانع من الرجوع الى الدليل الدال على الاستمرار عند الشك في خروج بعض الأفراد ، فان اصالة عدم التخصيص من الاصول المحكمة في مقام الشك ، سواء كان العموم استغراقياً أو مجموعياً . وأما اذا ورد التخصيص فيما اذا كان الاستمرار مأموراً في نفس الحكم ، لا يمكن الرجوع الى دليل الاستمرار عند الشك في التخصيص ، لما ذكرناه من أن الاستمرار قيد الحكم فلا مجال للرجوع الى دليل الاستمرار بعد الشك في أصل الحكم ، فإنه اذا ورد حكم من الاحكام كلاماً مثلاً ، ثم دل دليلاً على أن الاباحة المذكورة دائمة ، فعند الشك في ثبوت الاباحة لبعض الأفراد لا مجال للرجوع الى دليل الاستمرار ، فإنه متكتفل ابيان الاستمرار للاباحة

الثابتة ، فلا يصح الرجوع اليه لإثبات الاباحة ، كما أنه اذا شكرنا في إباحة شرب التن مثلا ، فهل يمكن إثبات إباحته بمثل قوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة ... » ؟ والمقام من هذا القبيل بعينه .

هذا ملخص ما ذكره توجيهًا لـكلام الشيخ (ره) ثم ذكر كلاماً طويلاً لم بيان الصوابطة لمميز موادر كون الاستمرار قيداً للحكم عن موادر كونه قيداً المتعلق ، ليرجع إليها عند الشك في كون الاستمرار قيداً للحكم أو المتعلق .

أقول : لا حاجة لنا إلى ذكر الصوابطة والتعرض لها ، لما سنتينه من عدم الفرق في جواز الرجوع الى العام بين كون الاستمرار قيداً للحكم أو المتعلق ، فلا أثر لشك في كونه قيداً للحكم أو المتعلق حتى تحتاج الى بيان الصوابطة . فنقول : أما ما ذكره من الفرق الأول ، فغير تمام وخلط بين مرحلتي الجعل والمجعول ، فان ما ذكره — من عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفل لم بيان الحكم — إنما يصح بالنسبة الى الجعل ، فان استمراره عبارة اخرى عن عدم النسخ . ولا يمكن إثباته بنفس الدليل الدال على الحكم ، بل لا بد من التمس دليل آخر من استصحاب — على القول بجريانه عند الشك في النسخ — أو من نحو قوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة ... » وهذا لا دخل له بالمقام ، فان الكلام في تخصيص المجموع لافي تخصيص الجعل الراجع الى النسخ ، ولا مانع من إثبات استمرار المجموع من نفس دليله ، إذ الاستمرار من قيوده ، ولا مانع منأخذته في الدليل الدال عليه كحقيقة القيود . والجعل والمجعول مختلفان من حيث الاستمرار وعديمه {فتارة} يكون الجعل مستمراً دون المجموع : كالزوجية الانقطاعية ، فان المجموع — وهو الزوجية — غير مستمر . وأما الجعل (أي جواز العقد الانقطاعي) فهو مستمر الى يوم القيمة . و (آخر) يكون بعكس ذلك كالزوجية الدائمة مع

فرض نسخ جواز العقد الدائمي ، فيكون المعمول - وهو الزوجية - مستمراً ، والجعل - وهو جواز العقد الدائمي - غير مستمر .

وملخص الكلام في المقام : أنه لا يمكن إثبات استمرار العمل بمعنى عدم النسخ بنفس الدليل الدال على الحكم ، بل لو صرحت في الدليل بكون الحكم دائمياً لا يمكن إثبات عدم النسخ بهذا الدليل ، فإن المولى نسخ هذا الحكم الدائمي . ولكنه خارج عن محل الكلام كما تقدم . وأما استمرار المعمول فلا مانع من إثباته بنفس الدليل .

وأما ما ذكره - من الفرق الثاني بين كون الاستمرار راجعاً إلى نفس الحكم وكونه راجعاً إلى المتعلق - من أنه لا مانع من الرجوع إلى العام عند الشك في التخصيص في الثاني دون الأول ، ففيه أنه لا مانع من الرجوع إلى العام في المعاملين : أما في الثاني ، فباعتراف منه (ره) وأما في الأول ، فلأن العام ظاهر في الشمول لجميع الأفراد العرضية والطولية قبل ورود التخصيص . وهذا الظهور حجة في غير ما خرج بالدليل .

﴿ توضيح ذلك ﴾ : أن الأحكام (تارة) تتعلق بافعال المكلفين كما في الأحكام التكليفية ، فإن حرمة الخمر مثلاً متعلقة بالشرب ، وفي مثل ذلك يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلق الحكم ، كما أن التقيد بزمان خاص أيضاً راجع إلى المتعلق ، إذ قد يكون الشرب المقيد بزمان خاص متعلقاً للتكميل ، وقد يكون الشرب غير المقيد متعلقاً للتكميل . وعلى تقدير كون الشرب المستمر متعلقاً للحرمة يسري الاستمرار إلى الحرمة أيضاً لا محالة ، فيكون شرب الخمر حراماً مستمراً ، فإذا خرج من هذا الاستمرار والعموم الأزمني فرد كما إذا قال المولى : لا بأس بشرب الخمر حال البرض مثلاً ، وشككنا في الحرمة بعد البرء ، فلا مانع من المنسك بالعموم والحكم بحرمة

شرب الحمر في غير ما خرج يقيناً . و (اخرى) تتعلق بغير الأفعال الخارجية ، كبعض الأحكام الوضعية كالزوم ، فإنه متعلق بالملكلية وهي من الأمور الاعتبارية ، ويكون الاستمرار في مثل ذلك راجعاً إلى نفس الحكم ، فإذا دل دليل على استمرار هذا الحكم ثم خرج منه فرد ، لا مانع من الرجوع إلى العام في غير هذا الفرد الخارج ، سواء كان العموم مستفاداً من نفس الدليل الدال على الحكم أو من الدليل الخارج بلا فرق بين العموم المجموعي والاستغراقي . وما ذكره الحقائق النائية (ره) - من أن الدليل الدال على الاستمرار ناظر إلى بقاء الحكم فلا يصح الرجوع إليه عند الشك في ثبوت الحكم كما في موارد الشك في التخصص - مندفع بأن العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الأفراد الطولية والعرضية قبل ورود التخصص عليه . وهذا الظاهر هو المتبع مالم يدل دليلاً على خلافه ، فلا مانع من الرجوع إليه في غير ما خرج بالتخصص القطعي .

فتحصل مما ذكرناه جواز الرجوع إلى العام بلا فرق بين كون الاستمرار راجعاً إلى الحكم أو راجعاً إلى المتعلق ، وأن ما ذكره الحقائق النائية (ره) - من الفرق بينها - غير تمام في نفسه . ومن الغريب جعله توجيهًا لـكلام الشيخ (ره) فإنه ليس مراد الشيخ (ره) قطعاً ، ولا يوافقه كلامه في الرسائل ولا في المكاسب ، فإن صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي . وقد عرفت ما فيه أيضاً . هذا كله من حيث الكبri . وأما من حيث الصغرى وأن قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » هل هو من قبيل العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي ؟ فيقع الكلام فيها من جهتين :

﴿ الجهة الأولى ﴾ - أنه لا ينبغي الشك في أن المستفاد من قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » هو حكم واحد متعلق بالوفاء لأحكام متعددة متعلقة بالوفاء

في كل آن من الآنات إذ الوفاء لا يصدق على عدم الفسخ في كل آن من الآنات ، فان الوفاء بشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فمعنى الوفاء بالنذر هو إتمام ما التزم على نفسه لله سبحانه وتعالى ، وكذا الوفاء بالعقد عبارة عن إنهاء ما التزم على نفسه بالعقد ، فلا يصدق الوفاء إلا مع إتمام مضمون العقد إلى الآخر ، فلا تكون هناك تكاليف متعددة ، حتى يكون من قبيل العموم الاستغراقى ، بل تكاليف واحد على معرفت .

﴿الجهة الثانية﴾ — أنه لا ينبغي الشك في أن وجوب الوفاء — المستفاد من الآية المباركة — ليس حكماً تكاليفياً بحيث يكون الفسخ حراماً تكاليفياً ، بل هو إرشاد إلى اللزوم ، وأن الفسخ لا يؤثر شيئاً ، فيكون بمنزلة قوله ﴿دع﴾ : «دع الصلاة أيام أفرائاك» فإنه أيضاً إرشاد إلى مانعية الحيض وعدم صحة الصلاة منها في أيام الحيض وبعد كونه دليلاً على اللزوم في كل مورد ورد التخصيص ، يؤخذ به . وفي غيره لا مانع من الرجوع إلى عموم أو فوا بالعقود ، والحكم باللزوم كما عليه الحق الثاني ﴿رده﴾ .

﴿التنبيه الرابع عشر﴾ — هل المراد من الشك المأمور في الاستصحاب خصوص تساوى الطرفين ، أو عدم اليقين الشامل للاطن غير المعتبر ؟ وحيث أن الاستصحاب متقوم باليقين والشك ، فلا بد من التكلم فيها . أما اليقين فقد تقدم الكلام فيه في التنبيه الثاني ، وذكرنا أن اليقين التعبدي كاليقين الوجдاني في صحة جريان الاستصحاب معه . ومنه يظهر أنه لا مجال لجريان الاستصحاب مع قيام الامارة المعتبرة على ارتفاع الحالة السابقة ، فإنه بمنزلة اليقين بالارتفاع يجعل الشارع ، ويكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين ، لامن نقض اليقين بالشك . وأما الشك فالظاهر أن المراد منه خلاف اليقين الشامل للاطن ، فإنه هو المتعارف في لغة العرب ، وجعل الظن — مقابلاً لالشك واليقين — اصطلاح مستحدث ، فالشك بمفهومه

العرفي شامل للظن ، مضافاً إلى وجود القرينة على جريان الاستصحاب مع الظن بارتفاع
الحالة السابقة في أدلة الاستصحاب ، وهي امران :

﴿الأول﴾ - ترك الاستفصال في صحىحة زرارة في قوله (ع) : « لا حتى
يستيقن أنه قد نام » بعد سؤاله بقوله : « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم »
فإن قوله (ع) : - « لا » ﴿أي لا يجب عليه الوضوء﴾ بلا استفصال بين الشك
والظن - يدل على عدم وجوب الوضوء طبقاً ، مع أن الغالب - فيما اذا حرك
في جنبه شيء وهو لا يعلم - هو حصول الظن بالنوم ، ولا أقل من الكثرة يمكن
لما يصدق معها الندرة ، فلا يقال : إن ترك الاستفصال إنما هو لندرة حصول الظن ،
 فهو ناظر الى الغالب .

﴿الثاني﴾ - قوله (ع) : « حتى يستيقن » إذ جعل اليقين بالنوم
غاية لعدم وجوب الوضوء ، فيدخل الظن في المعني ، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل
إليقين - وان حصل الظن - وهو المطلوب .

هذا . وذكر الشيخ رهوجين آخرين لجريان الاستصحاب في صورة الظن
بارتفاع الحالة السابقة :

﴿الوجه الأول﴾ - دعوى الاجماع على ذلك من القائلين بحجية الاستصحاب
تعينا للأخبار . وفيه ﴿أولا﴾ - عدم تتحقق هذا الاجماع ، فإن من جملة الأقوال
هو القول بالتفصيل بين الشك بارتفاع الحالة السابقة والظن به على مانقله هو ﴿ره﴾ .
ومن المحتمل كون هذا المفصل من القائلين بحجية الاستصحاب من باب التعميد للأخبار .
و ﴿ثانيا﴾ - عدم حجية مثل هذا الاجماع المعلوم مدركه ، بل الاجماع المحتمل مدركه
لا يكون اجماعاً تعدياً كاشتاً عن قول المعصوم عليه السلام .

﴿الوجه الثاني﴾ - أن الظن بارتفاع الحالة السابقة إن كان مما دل دليل

على عدم اعتباره كالظن القياسي ، فوجوده كالعدم بالتبعد الشرعي ، فيترتب على وجوده كل ما كان مترباً على عدمه من الآثار ، ومنها الحكم ببقاء الحالة السابقة بمقتضى الاستصحاب . وان كان الظن مما لم يدل دليلاً على اعتباره ، كالظن الحالى من الشهرة مثلاً ، فيثبت أن اعتباره مشكوك فيه ، يكون رفع اليدين عن الميقين السابق به من نقض اليقين بالشك .

وفيه أن الكلام في وجود المقتضى ، ومقدار دلالة الأدلة الدالة على حجية الاستصحاب ، وأئمها هل تشمل صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة أم لا؟ وما ذكره (ره) ليس إلا بيان عدم المانع ، ولافائدة في إثبات عدم المانع مع الشك في وجود المقتضى . ومع إثبات المقتضى وشمول الأدلة له — على ما ذكرناه — لامجال لتوهم كون غير الحجة — وهو الظن غير المعتبر — مانعاً عن الحجة وهي الاستصحاب . وبعبارة أخرى معنى عدم اعتبار الظن — من جهة الدليل على عدم الاعتبار أو عدم الدليل على الاعتبار الراجح اليه — بضميمه اصالة عدم الحجية — هو عدم إثبات المظنون ، وهو يوجب الرجوع إلى الأصول العملية . وحينئذ لا بد من ملاحظة أدلة الاستصحاب : فإن كانت شاملة لوارد الظن بارتفاع الحالة السابقة ، فهو وإلا فيرجع إلى أصل آخر . ف مجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدلة الاستصحاب لوارد الظن .

وأما ما ذكره أخيراً من أن رفع اليدين عن الميقين للظن المشكوك في اعتباره يكون من نقض اليقين بالشك ، فيرد عليه أنه لا بد في صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك واليقين واحداً . وفي المقام ليس كذلك ، فإن اليقين متعلق بحدوث شيء ، والظن متعلق بارتفاعه . أما الشك ، فهو متعلق بحجية هذا الظن ، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين . وهذا ظاهر .

﴿ التنبيه الخامس عشر ﴾ يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة

والقضية المشكوك فيها موضوعاً ومحولاً ، إذ المستفاد من أدلة هو وجوب المضي على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحولاً ، فإذا تيقنا بعده زيد مثلاً ، ثم شككتنا في عدالة عمرو ، لا يكون الجري العملي — على طبق عدالة عمرو — مضياً على اليقين السابق ، وهو اليقين بعده زيد ، ولا عدم الجري عليه نقضًا له . وكذا في صورة اختلاف القضيتين في المحمول كما إذا تيقنا بعده زيد ثم شككتنا في علمه مثلاً ، فترتيب آثار العلم لا يكون جريأ على اليقين السابق ولا عدمه نقضًا له . وهذا ظاهر لا مجال لأنكاره ، فليس تعبير العلامة — عن هذا الشرط ببقاء الموضوع — مبنياً على كفاية اتحاد القضيتين في الموضوع ، ولو كان المحمول فيها مختلفاً ، فإن هذا ليس مرادهم قطعاً . ولعل تعبيرهم ببقاء الموضوع مبني على أهمية الموضوع ، أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعية ، وبقاوته بوصف الموضوعية عبارة أخرى عن بقاء الموضوع والمحمول ، إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول ، أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلة الاستصحاب من المضي والنقض . وبقاء هذا الموضوع أيضاً عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً ومحولاً ، وإلا لا يصدق المضي والنقض كما ذكرناه في الأمثلة المتقدمة .

و^{﴿﴾} كيف كان^{﴿﴾} اعتبار اتحاد القضيتين — في الموضوع والمحمول — يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب على ما ذكرناه . ومن الغريب ما صدر عن الشيخ (ره) من الاستدلال عليه بالدليل العقلي من أن قيام العرض - في الخارج بلا موضوع - محال ، وهو يستلزم استحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر ، إذ بعد الانفصال - عن الموضوع الأول وقبل الاتصال بالموضوع الثاني - يلزم وجوده بلا موضوع ، فيعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع ، وإلزام انتقال عرض من موضوع

إلى موضوع آخر ، وهو محال .

ويرد عليه (أولاً) - أن المستصحب لا يكون من الأعراض القائمة بالمواضيع الخارجية دائماً ، بل قد يكون من الجواهر ، وقد يكون من الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ، وقد يكون من الأمور العدمية ، فالدلائل المذكورة أخص من المدعى .

و (ثانياً) - أن استحالة وجود العرض بلا موضوع إنما هو في الوجود التكوفي لا الوجود التشريعي التعبدي ، فان الوجود التعبدي ليس إلا التبعد بالوجود بترتيب آثاره باسم الشارع ، فلا استحالة في التبعد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر ، فإذا أمر المولى بأنه إن كنت على يقين من عدالة زيد ، فتبعد بعده آية بترتيب آثارها ، فلا استحالة فيه أصلاً .

و (ثالثاً) - أن هذا الاستدلال على تقدير تماميته تبعيد للمسافة ، إذ نفس أدلة الاستصحاب وافية باعتبار اتحاد القضيتيين موضوعاً ومحولاً على ما تقدم .

ثم إن المستصحب قد يكون من الموضوعات ، وقد يكون من الأحكام . وعلى الأول ، فقد يكون المحمول في القضية المتيقنة والمشكوك فيها ما هو من قبل مفاد كان أو ليس التامة المعتبر عنها بالمحمولات الأولية باعتبار أن كل متصور لابد وأن يحمل عليه الوجود أو العدم ، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجماعهما (فتارة) يكون المحمول هو الوجود ، كما إذا تيقنا بوجود زيد ثم شككتنا في بقائه . و (أخرى) يكون هو العدم ، كما إذا تيقنا بعدمه ثم شككتنا في بقائه وانقلابه إلى الوجود ، وفي مثل ذلك يكون الموضوع هو الميبة المجردة عن قيد الوجود والعدم ومحوله الوجود أو العدم ، فيقال : إن هذه الميبة كانت موجودة ، فشك في بقائها والآن كما كانت ، أو يقال : إن هذه الميبة كانت معروفة ، فشك في بقائها . ومقتضى الاستصحاب

بقاوتها . ولا يعقل في مثله اعتبار بقاء الموضوع في الخارج ، إذ مع العلم ببقاء زيد في الخارج لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ، لعدم الشك حينئذ في البقاء . وقد يكون المحمول في القضيتين ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس الناقصة — المعتبر عنها بالمحمولات الثانية قبل المحمولات الأولية — فتشمل المحمولات الثالثة أو الرابعة وهكذا ، فنها — قيام زيد مثلا ، فإنه لا يحمل عليه إلا بعد حمل الوجود عليه . ومنها — سرعة حركة زيد ، فإنها متوقفة على حمل الحركة على زيد المتوقف على حمل الوجود عليه ، وهكذا سائر المحمولات المترتب بعضها على بعض في سلسلة الوجود ، فإن جميعها من المحمولات الثانية بهذا المعنى المقابل للمحمولات الأولية ، فإذا كان المحمول في القضيتين من هذا القبيل ، فهو على ثلاثة أقسام :

﴿القسم الأول﴾ — ما يكون الشك في بقاءه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع مع العلم ببقاءه على تقدير بقاء الموضوع ، كما إذا شككتنا في بقاء عدالة زيد للشك في حياته مع العلم بعدلته على تقدير حياته .

﴿القسم الثاني﴾ — مالا يكون الشك في بقاءه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع ، بل يشك في بقاءه ولو على تقدير وجود الموضوع . وهذا (تارة) يكون مع إثراز بقاء الموضوع ، كما إذا شككتنا في بقاء عدالة زيد مع العلم بحياته ، و (أخرى) يكون مع الشك في بقاء الموضوع أيضاً ، كما إذا شككتنا في بقاء عدالة زيد مع الشك في حياته .

﴿أما القسم الثاني﴾ وهو ما إذا كان الشك في بقاء المحمول مع إثراز الموضوع ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لتمامية أو كائه .

﴿أما القسم الأول﴾ فـ قد يشكل جريان الاستصحاب فيه ، لأنـه لا يجري الاستصحاب في المحمول كالعدالة — في مفروض المثال — لعدم إثراز الموضوع ،

ولا معنى للتعميد بالعدالة بلا موضوع ، ولا يجري الاستصحاب في الموضوع كحياة زيد في المثال ، لعدم كون العدالة من الآثار الشرعية لحياة زيد ، بل من اللوازيم العقلية من باب الاتفاق لعلم بعدلته على تقدير حياته . وما ذكرناه ظهر الاشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث أيضاً ، فإنه لا يجري الاستصحاب في العدالة ، لعدم إثراز الموضوع ولا في الموضوع لترتيب العدالة ، لعدم كونها من الآثار الشرعية ، بل ولا من اللوازيم العقلية في هذا القسم ، لعدم العلم فيه بعدلته على تقدير حياته ، فمن المحتمل عدم عدلته على تقدير حياته . ولا يجري الاستصحاب في الموضوع مقدمة لجريانه في العدالة لأن يحرز الموضوع أولاً بالاستصحاب ، ثم يجري الاستصحاب في العدالة ، لعدم ترتيب أثر شرعي على جريانه في الموضوع . ومن هنا قد يتوجه أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في الخارج زائداً على اعتبار اتحاد الفضيتين .

هذا . والتحقيق جريان الاستصحاب في القسم الأول والثالث أيضاً .
 ﴿أما القسم الأول﴾ فيجري الاستصحاب فيه في الانصاف وثبوت الوصف للموضوع ، لأن يقال : ثبوت العدالة لزيد كان متيقناً فالآن كما كان . وبعبارة أخرى : زيد المتصرف بالعدالة كان موجوداً يقيناً ، والآن كما كان . ونظيره ما إذا شككتنا في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحمال موته ، فيجري استصحاب بقاء الزوجية وتترتب عليه آثارها . نعم لا يترتب على هذا الاستصحاب الأثر الشرعي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج ، كجواز الاقتداء بزيد — في مفروض المثال — فإنه متوقف على وجود زيد العادل في الخارج ليترجم برकوءه . وليس هذا من ناحية القصور في الاستصحاب ، بل من ناحية القصور في الأثر ، ولذا لا تكفي في ترتتبه الامارة كالمبنية أيضاً ، لتوقفه على العلم الوجدني بوجود زيد العادل في الخارج .

و ﴿أما القسم الثالث﴾ — فيجري فيه الاستصحاب أيضاً ، لأن الأثر الشرعي مترب على الموضوع المركب من وجود زيد وعدالته . وقد ذكرنا في المباحث السابقة : أنه اذا كان الموضوع مركباً (فتارة) يحرز أحدهما بالوجдан والآخر بالأصل ، كما اذا شككنا في بقاء كرية ماء موجود في الخارج ، فإن وجود الماء محرز بالوجدان ، وكريته محرزة بالاستصحاب ، فيترتب عليه الحكم وهو عدم الانفعال ، وكذا اذا شككنا في بقاء اطلاقه مع العلم بكونه كراً ، فيحرز إطلاقه بالأصل ، وكريته بالوجدان . و (أخرى) يحرز كلامها بالأصل ، كما اذا شككنا في بقاء كريته مع الشك في بقاء اطلاقه ، والقام من هذا لقيل ، فيبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياة ، يجري الاستصحاب في كليها . ومجرد كون أحدهما في طول الآخر — بحسب الوجود الخارجي — لا يمنع من جريان الاستصحاب فيها معاً . ولا يخفى أنه يجري في القسم الأول كل ما ذكرناه في القسم الثالث وبالعكس ، فيمكن جريان الاستصحاب فيها بكيفيتين : ذكرنا إحداها في القسم الأول ، وال أخرى في القسم الثالث من باب التقني . هذا كله في جريان الاستصحاب في الموضوعات .

أما جريانه في الأحكام فيهانه : أن الحكم المشكوك فيه (تارة) يكون من الأحكام الجزئية كافي الشبهات الموضوعية . و (أخرى) يكون من الأحكام الكلية . وهذا على قسمين : لأن الشك في بقاء الحكم الكلي إما أن يكون في ناحية الجعل لا حمال النسخ ، وإما أن يكون في ناحية المجموع فبذه هي أقسام ثلاثة :

أما إذا كان الشك في الحكم الجزئي ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، لكونه مكتوماً بالأصل السببي ، إذ الشك في الحكم - في الشبهات الموضوعية - مسبب عن الشك في بقاء الموضوع ، فبجريان الأصل الموضوعي يترب الحكم ولا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في الحكم ، بل لا يجري الاستصحاب في الحكم

ولوم يجر الاستصحاب في الموضوع لمانع كابتلاه بالمعارض . وذلك ، لعدم احراز بقاء الموضوع ، فلم يحرز اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها . وأما اذا كان الشك في الحكم الكلبي لاحتمال النسخ ، فلا يجري الاستصحاب فيه ، لأن النسخ يعني الرفع مستحيل في حقه تعالى . والننسخ يعني الدفع يرجع الى الشك في حدوث التكليف لا في بقائه ، فلام مجال لجريان الاستصحاب فيه ، فان كان لدليل الحكم إطلاق يتمسك به ويحكم ببقاء الحكم المعمول فهو ، وإلا فيرجع الى الأدلة الخارجية من قوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة . . . » وقد تقدم تفصيل ذلك في التنبيه السابع ، فراجع .

واما إذا كان الشك في الحكم الكلبي من غير ناحية النسخ ، ففيه تفصيل ، اذ الشك — في بقاء الحكم من غير ناحية النسخ — لا يعقل إلا مع حدوث تغير في الموضوع . وهذا التغير الذي أوجب الشك في الحكم على ثلاثة أقسام :

(الأول) — أن يكون القيد الذي تغير بانقلاب الوجود الى العدم أوالعكس مقوتاً للموضوع بنظر العرف ، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لبقاء الحكم للموضوع الأول — كافي جواز التقليد — فان موضوعه العالم ، فلو زال عنه العلم وصار جاهلاً يكون موضوعاً آخر ، إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف . والعالم والجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حالة من حالاته ، ففي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك ، فلا يمكن مشمولاً لأدلة الاستصحاب . وظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفار بالاستصحاب ، لكونهم نجسين حال كونهم منيأ أو دماً ولم يدل دليل على طهارة هم بعد ذلك ، كما دل على طهارة ولد المسلم . وذلك ، لعدم الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ولد الكافر — على تقدير نجاسته —

موضوع آخر للنجس غير النبي والدم ، كما هو ظاهر .
 (اثناني) — أن يكون القيد من الحالات وغير دخيل في قوام الموضوع في نظر العرف ، كما اذا قال المولى : أكرم هذا القائم ، فشك في وجوب إكرامه بعد الجلوس ، فإن العرف يرى القيام والقعود من الحالات ، ب بحيث لو ثبت وجوب الراكم حال جلوسه كان بقاء الحكم الأول لا حدوث حكم جديد . ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم ، كما هو ظاهر . هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ماقدوم بيانه .

(الثالث) — أن يشك في أن القيد مقوم الموضوع أو من الحالات كالماء المتجمس بالتغيير ، وبعد زوال التغيير يشك في بقاء النجاسة ، لعدم العلم بأن التغيير مقوم موضوع الحكم بالنجاسة ، أو من قبيل الحالات . وبعبارة أخرى الشك في أن التغيير هل هو علة لثبت النجاسة للماء ، فلا يكون بقاها منوطاً ببقاءه ، أو قيد للموضوع لتكون النجاسة دائمة مداره وجوداً وعدماً ؟ وربما يكون الشك في بقاء الحكم في هذا القسم من جهة الشبهة المفهومية ، فإنها أيضاً من الشبهات الحكمية ، كما إذا شكنا في أن الغروب الذي هو الغاية لوقت صلاة الظاهرين هل هو عبارة عن استئثار القرص ، أو عن ذهاب الحمرة المشرقة عن قمة الرأس ؟ ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كافي القسم الأول ، إذ مع الشك في كون القيد الزائل مقوماً للموضوع لم يحرز التحاد القضيتين ، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع المدعى عن الحكم السابق ، فيكون المتسك بادلة الاستصحاب من قبيل المتسك بالعام في الشبهة المصاديقية ، بلا فرق بين الشبهة المفهومية وغيرها من الشبهات الحكمية . وكالا يجري الاستصحاب الحكيم في الشبهة المفهومية — لما ذكرناه من عدم إحراز أحاد القضيتين — لا يجري الاستصحاب الموضوعي أيضاً ، لعدم الشك في شيء راجع إلى الموضوع ، حتى يكون مورداً

للاستصحاب ، فان استثار القرص متتحقق يقيناً ، وذهب المرة لم يتتحقق كذلك . وأما استصحاب الموضوع بوصف الموضوعية ، فهو عبارة اخرى عن استصحاب الحكم ، إذ بقاء الموضوع بوصف الموضوعية ليس إلا عبارة اخرى عن بقاء الحكم ، ولا ينفي أن الشك في بقاء نجاسة المتنجسات بعد استحالتها داخل في هذا القسم فلو تنجست خشبة مثلاً ، ثم احترق فصارت رماداً فشك في بقاء نجاستها لم يكن المتسك باستصحابها ، إذ المتضيد من أبواب الفقه : أن كل جسم لاقي نجساً ، فهو نجس . ولا ندري أن الموضوع لهذا الحكم هل هو الجسم بما هو جسم — ل تكون النجاسة باقية ببقاء الجسمية — أو الموضوع له هي الصورة النوعية الخشبية ، وأن أخذ الجسم في قوله : « كل جسم لاقي ... » إنما هو للإشارة الى عموم الحكم وعدم اختصاصه بنوع دون نوع آخر ؟ وأما النجاسات العينية فهي من القسم الأول ، فان النجاسات العينية امور مخصوصة كالكلب مثلاً ، فإذا وقع في مملحة وصار ملحًا ، لا يصدق عليه الكلب ، بل هو نوع من الملح ، ولذا حكم الحق الثاني (ره) — على ماحكمه الشيخ (ره) عنه — بارتفاع النجاسة بالاستحاللة في باب النجاسات دون المتنجسات .

وتحصل مما ذكرناه أنه يعتبر — في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد غير مقوم الموضوع ، كما في القسم الثاني ليحرز التحدّق القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها . ومن هنا وقع الكلام بينهم في أن الموضوع المعتبر بقاوه في جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل ، أو من الدليل الشرعي ، أو من العرف ؟ ولعله ان الترديد بين الامور الثلاثة إنما هو في الشبهات الحكيمية فقط ، إذ الموضوع في الشبهات الموضوعية هي الامور الجزئية الخارجية . وليس الدليل الشرعي متكفلاً بيانيها ، فإنه من المعلوم ان الدليل الدال على حرمة الخمر — مثلاً — لا يدل على ان هـذا المائع خمر أو ليس بخمر ، فلا يمكن اخذ الموضوع في الشبهات الموضوعية من الدليل الشرعي . فالترديد

فيها بين العقل والعرف . وذَكَر الشَّيْخ (رَه) : أَنَّه لَو افْتَصَرَ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ ، لَكَانَ جَرِيَانُ الْاسْتَصْحَابِ مُخْتَصًّا بِمَوَارِدِ الشَّكِ فِي الرَّافِعِ . وذَكَر صَاحِبُ الْكَفَافِيَّةِ (رَه) : أَنَّه لَو افْتَصَرَ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ ، لَمْ يَقُلْ — جَرِيَانُ الْاسْتَصْحَابِ — مُورِدًا صَلَاتِهِ ، إِذَا لَوْمَ يَقُولُ التَّغْيِيرَ فِي الْمَوْضِعِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوِجْهَاتِ ، لَمْ يَقُلْ الشَّكُ فِي الْحَكْمِ . وَمَعَ التَّغْيِيرِ بِانْقَلَابِ وَجْهِهِ إِلَى الْعَدْمِ أَوِ الْعَكْسِ ، لَا يَكُونُ الْمَوْضِعُ بِأَقْيَامِهِ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ ، فَلَا يَجْرِي الْاسْتَصْحَابُ .

وَيَرَدُ عَلَى ظَاهِرِ كَلَامِ الشَّيْخِ — مُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكَفَافِيَّةِ (رَه) — أَنَّ الشَّيْخَ (رَه) قَائِلٌ بِاِختِصَاصِ جَرِيَانِ الْاسْتَصْحَابِ بِمَوَارِدِ الشَّكِ فِي الرَّافِعِ ، مَعَ قَطْعِ النَّظرِ عَنِ اِعْتِبَارِ وَحدَّةِ الْمَوْضِعِ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ ، فَلَا يَلْزَمُ مُحْذَوْرًا مِنِ الْإِنْزَامِ بِوَحدَةِ الْمَوْضِعِ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ . مَعَ أَنَّهُ ذَكَرَ هَذَا الْكَلَامَ أَيْ (لَو افْتَصَرَ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ لَكَانَ الْاسْتَصْحَابُ مُخْتَصًّا بِمَوَارِدِ الشَّكِ فِي الرَّافِعِ) اِسْتِبْعَادًا لِلْقُولِ بِلَزْوِمِ بَقاءِ الْمَوْضِعِ بِالدَّقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ . وَلَذَا تَصَدَّى الْحَقْقُ النَّائِبِيُّ (رَه) لِتَوْجِيهِ كَلَامِ الشَّيْخِ (رَه) فِي الْمَقَامِ . وَحَاصِلُ مَا ذَكَرَهُ : أَنَّ الرَّافِعَ (تَارَةً) يَطْلَقُ وَيَرَادُ بِهِ مَا يَقْبَلُ الْمُقْتَضِي ، فَيَرَادُ بِهِ مَا يَنْمِعُ عَنْ تَأْثِيرِ الْمُقْتَضِي لِبَقاءِ الْمُقْتَضِي بَعْدِ تَأْثِيرِهِ فِي الْمَدْوَثِ ، سَوَاءَ كَانَ وَجْهُ دِيَّاً أَوْ عَدْمِيًّا . وَهَذَا الْمَعْنَى مِنْ دِرَسِ الشَّيْخِ (رَه) فِي مَقَامِ التَّفَصِيلِ بَيْنِ مَوَارِدِ الشَّكِ فِي الْمُقْتَضِي وَمَوَارِدِ الشَّكِ فِي الرَّافِعِ فِي حِجَّيَةِ الْاسْتَصْحَابِ ، فَإِذَا كَانَ شَيْءٌ بِأَقْيَامِهِ بِنَفْسِهِ إِلَى الْأَبْدِ — مَلِمْ يَقُولُ شَيْءٌ مُوجِبٌ لِرَفْعِهِ كَالنِّجَاسَةِ وَالظَّهَارَةِ — وَشَكَكْنَا فِي بَقَائِهِ ، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الشَّكُ شَكًا فِي وَجْهِ الرَّافِعِ ، فَيَجْرِي الْاسْتَصْحَابُ . وَإِذَا شَكَكْنَا فِي بَقاءِ شَيْءٍ لِلْاحْتِمَالِ اِنْتِهَاءِ أَمْدِهِ لِلْاحْتِمَالِ وَجَوْدِ رَافِعٍ لَهُ — كَخِيَارِ الغَيْنِ بَعْدِ الْإِطْلَاعِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الْفَسْخِ — فَلَا يَجْرِي الْاسْتَصْحَابُ ، لِكُونِهِ مِنْ مَوَارِدِ الشَّكِ فِي الْمُقْتَضِي . وَ (أَخْرَى) يَطْلَقُ الرَّافِعُ وَيَرَادُ بِهِ مَا يَقْبَلُ الْمَانِعِ ، فَيَرَادُ بِهِ الْأَمْرُ الْوَجْدَوِيُّ الَّذِي

يوجب رفع شيء عن صفيحة الوجود وإعدامه بعد حدوثه ، والمانع عبارة عما يمنع عن حدوث الشيء .

وبعبارة أخرى المانع عبارة عن ما أخذ عدمه في حدوث شيء ، والرافع عبارة عما أخذ عدمه في بقاء شيء بعد حدوثه ، كالطلاق بالنسبة إلى علاقة الزوجية . وهذا المعنى من الرافع مراد الشيخ (ره) هنا ، والنسبة بين الرافع بهذا المعنى المقابل للمانع والرافع المقابل المقتضي هو العموم المطلق ، لكون الرافع المقابل للمقتضي أعم من الوجودي والعدمي - كما تقدم - بخلاف الرافع المقابل للمانع ، فإنه مختص بالوجودي كالمانع .
هذا ملخص ما ذكره في توجيهه كلام الشيخ (ره) . ولكن الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أنه لو التزمنا بالدقة العقلية ، لما بقي مورد لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية ، إذ الرافع التكيني - في الأحكام الشرعية - غير معقول ، فانها من الاعتبارات التي وضعها ورفعها بيد الشارع ، فإذا شكل في بقاء حكم شرعي بعد العلم بحدوثه لطروه تغير في موضوعه ، كان الشك راجعاً إلى اعتبار قيد في بقاء الحكم يجعل الشارع . وبعد البناء علىأخذ الموضوع بالدقة العقلية ، لا يجرئ الاستصحاب لمحالة .

وربما يقال في المقام : إنه لابد من أخذ الموضوع من الدليل الشرعي ، لأن العقل مما لا مسرح له في الأحكام الشرعية ، وليس له التصرف في موضوعها . وإنما يرجع إليه في الأحكام العقلية : من الاستحالة ، والامكان وغيرها . وأما العرف فان كان المراد - من أخذ الموضوع منه - أن موضوع الحكم الشرعي ما يفهمه العرف من الدليل الشرعي ولو بمعونة القرائن الداخلية أو الخارجية ، فلا ينبغي ذكره مقابلاً لأنّ الموضوع من لسان الدليل ، إذ المراد من الموضوع المأخذ من الدليل ليس إلا ما يكون الدليل ظاهراً فيه بحسب فهم العرف ، ولو بمعونة القرآن . وإن كان

المراد منه اتباع المساحة العرفية في تطبيق الكلي على الفرد الخارجي ، فأن العرف - بعد تشخيص الموضوع الكلي من لسان الدليل - ربما يتسامح في تطبيقه على الخارج ، فلا ينبغي الارتياب في عدم جواز الاعتماد على هذه المساحة العرفية ، إذ العرف ليس مشرعاً ولا يتبع نظره في قبال الدليل الشرعي ، وإنما يتبع في تعين مراد الشارع ، لأن خطابه وارد على طبق متفاهم العرف ، فالمتعين **أخذ** الموضوع من لسان الدليل الشرعي .

وهذا الذي ذكره - وإن كان صحيحاً - إلا أنه خارج عن محل الكلام ولا ربط له بالمقام ، إذ الكلام - في بقاء الحكم في ظرف الشك المستفاد من أدلة الاستصحاب الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك - من حيث أن جريان الاستصحاب والحكم بالبقاء متوقف على صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق ، وصدقه متوقف على بقاء الموضوع والتحاده في القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، فهل المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الأول الدال على ثبوت الحكم - بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأذوذ في لسانه - أو الدليل الثاني الدال على البقاء في ظرف الشك ؟ فإن الموضوع فيه النقض والمضي ، فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض والمضي في نظر العرف بلا حاط الموضوع المأذوذ في لسان الدليل الأول . فلمراد من **أخذ** الموضوع من العرف : أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بلا نظر إلى الدليل الأول . والمراد من **أخذ**هـ - من الدليل الشرعي - هو الرجوع إلى الدليل الأول :

﴿ توضيح المقام ﴾ : أن لسان الدليل - الدال على ثبوت الحكم - مختلف ، ﴿ فتارة ﴾ يقول المولى مثلاً : إن المسافر يقصر . و﴿ أخرى ﴾ يقول : إن المكلف إن سافر قصر ، ففداد هذين الكلامين وإن كان واحداً بحسب الباب ،

وهو وجوب القصر على المسافر . وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الوصف المأْخوذ في الموضوع يرجع إلى القضية الشرطية ، وكذا القضية الشرطية ترجع إلى اعتبار قيد في الموضوع ، إلا أن لسانها مختلف بحسب مقام الإثبات ، فان الموضوع في الأول هو عنوان المسافر ، وفي الثاني عنوان المكلّف مع كون السفر شرطاً لوجوب القصر عليه ، فلو سافر أحد في أول الوقت ووصل إلى وطنه آخره ، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر لكونه مسافراً في أول الوقت ، أو تمام لكونه حاضراً في آخره ؟ فان كان بيان وجوب القصر على المسافر بمثيل الكلام الأول ، لا يمكن جريان الاستصحاب فيه ، إذ الموضوع لوجوب القصر هو المسافر ، وهو حاضر حين الشك ، فلا يكون موضوع القضية المتيقنة والمشكوك فيها واحداً . وكذا لا يمكن الحكم بعدم وجوب القصر عليه تمسكاً بمفهوم الوصف ، إذ الوصف الذي ربما قيل بحججته هو الوصف المعتمد على الموصوف ، كقولنا : المكلّف المسافر يقصر ، بخلاف الوصف غير المعتمد ، كما في المقام ، فإنه ليس له مفهوم اتفاقاً . وإن كان بيان وجوب القصر بمثيل الكلام الثاني ، فلا مانع من جريان الاستصحاب ، لكون الموضوع المأْخوذ فيه هو المكلّف ، وهو باقي في ظرف الشك ، ولا يمكن التمسك بمفهوم الشرط وإن كان حجة ، إذ مفاده عدم وجوب القصر على من لم يسافر ، ولا يستفاد منه عدم وجوب القصر في مفروض المثال ، لاحتمال أن يكون السفر دخيلاً في حدوث وجوب القصر عليه فقط ، فيكون القصر واجباً عليه بعد تحقق السفر - ولو بعد انعدامه - كما في المثال ، وأن يكون دخيلاً في وجوب القصر حدوثاً وبقاءً ، فيكون وجوب القصر دائراً مدار وجود السفر ، فلا يجب عليه القصر في مفروض المثال ، فتصل النوبة إلى استصحاب وجوب القصر . ولا مانع منه كما ذكرناه . هذا كله بناءً على أخذ الموضوع من الدليل الأول الدال على ثبوت الحكم . فلا يمكن جريان الاستصحاب إن كان من قبل الكلام

الأول ، ولا مانع منه إن كان من قبيل الكلام الثاني . وأما إن قلنا بأن المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدال على البقاء في ظرف الشك ، فجريان الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشك ، وفي مورد يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق عرفاً يجري الاستصحاب ، ويحكم بالبقاء . وإن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الأول ، وفي مورد لا يصدق النقض المذكور عرفاً ، لا يجري الاستصحاب ، وإن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الثاني . وهذا هو الفارق بين كون الموضوع مأخوذاً من الدليل وبين كونه مأخوذاً من العرف .

وظهر بما ذكرناه - من تحقيق الفرق - أن الحق في المقام كون الموضوع مأخوذاً من العرف ، يعني أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً به قضى دليله الدال على حرمة نقض اليقين بالشك . وقد ذكرنا أن الأوصاف مختلفة في نظر العرف **﴿فمنها﴾** - ما هو مقوم الموضوع ، وبعد انتفاءه لا يصدق النقض ، **﴿نلامجلب جريان الاستصحاب فيه﴾** . و **﴿منها﴾** - ما هو غير مقوم ، فإذا انتفأه يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه . ولذا ذكرنا في مباحث الفقه : أنه لو قال البائع : بعتك هذا الفرس ، فإن كونه شاة ، يكون البيع باطلًا ، لكون الصورة النوعية مقومة للمبيع ، ولو قال : بعتك هذا العبد الكاذب أو شرط أن يكون كتاباً فاكتشف الخلاف فالبيع صحيح ، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف ، بل من أوصاف الكمال ، فلم يستتر الخمار . هذا تمام الكلام في اعتبار الوحدة في القضية المتيقنة والمشكوك فيها .

ولنختم الكلام في الاستصحاب بذكر امور :

﴿الأمر الأول﴾ - قد ذكرنا مراراً : أن المستفاد من أدلة الاستصحاب

حرمة نقض اليقين بالشك ، ولا يصدق النقض المذكور إلا فيما إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين . غاية الأمر أن اليقين قد تعلق به حدوثاً ، والشك قد تعلق به بقاءً . وبهذا يظهر أن أخبار الاستصحاب لا تشمل موارد قاعدة المقتضي والمانع ، إذ اليقين فيها متعلق بوجود المقتضي ، والشك فيها متعلق بوجود المانع ، فإذا صيغنا الماء لتحصيل الطهارة من الحبث مثلاً ، وشككنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء ، فلنا يقين بوجود المقتضي - وهو انصباب الماء - وشك في وجود المانع ، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك ، لعدم تعلق اليقين بالطهارة ، بل بوجود المقتضي . وليس الطهارة من آثار وجوده فقط ، بل تتوقف على عدم المانع أيضاً . والمفروض أنه لا يقين بوجود المقتضي وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة . وبالجملة بعد كون اليقين متعلقاً بشيء والشك متعلقاً بشيء آخر ، لا يكون عدم ترتيب الأثر على الشك من نقض اليقين بالشك ، فلا يكون مشمولاً لادلة الاستصحاب . وهو ظاهر .

وقد يتمسك في موارد قاعدة المقتضي والمانع باحالة عدم المانع ، وبعد إحراز صب الماء بالوجдан وعدم المانع بالأصل ، يحكم بوجود الطهارة . وفيه أن الأثر الشرعي ليس مترتبًا على عدم الحاجب ، بل على الغسل . ولا يمكن إثبات الغسل باحالة عدم الحاجب إلا على القول بالأصل المثبت .

وقد يتمسك لاثبات هذه القاعدة بسيرة العقلاء بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضي مع الشك في وجود المانع . وفيه أنه لم يثبت لنا استقرار هذه السيرة ، بل ثبت خلافها ، فإنه لو رمى حجرًا إلى أحد ، وشك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله ، فهل يحكم العقلاء بتحقق القتل وجواز القصاص ؟

فتتحقق مماد كونه أن قاعدة المقتضي والمانع ليست مشمولة لأدلة الاستصحاب . ولما يتضح لنا دليل آخر على حجيتها . والعمدة في المقام هو الكلام في أن أدلة الاستصحاب شاملة لقاعدة اليقين وموارد الشك الساري أم لا ؟ ولعله أن احتمال اختصاص الأخبار بقاعدة اليقين ساقط ، لكون مورد جملة منها هو الاستصحاب والشك الطارئ ، كصحيحتي زرارة (الأولى . والثانية) وعدة من الروايات الأخرى . ولا يمكن الالتزام بخروج المورد ، فيدور الأمر بين اختصاص الأخبار بالاستصحاب وشمولها له ولقاعدة اليقين أيضاً .

وذكر الحق النائي (ره) — لاختصاصها بالاستصحاب و عدم شمولها للقاعدة — وحدها :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن التعبد الاستصحابي ناظر إلى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محززاً ، بخلاف القاعدة ، فإن التعبد فيها إنما هو بالحدث بعد كونه غير محزز ، وفرض الاحراز وفرض عدمه لا يمكن جمعهما في دليل واحد .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن اليقين في القاعدة ليس مغافراً لليقين في الاستصحاب، إذ تغير أفراد اليقين إنما هو بتغيير متعلقاته، كعدالة زيد وقيم عمرو. ومتصلق اليقين في القاعدة والاستصحاب شيء واحد كعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً، فإذا تيقنا بعدها زيد يوم الجمعة وتحققه الشك في البقاء المعتبر عنه بالشك الطارئ، يكون مورداً للاستصحاب. وإذا تحققه الشك في مطابقته ل الواقع المعتبر عنه بالشك الساري يكون مورداً للقاعدة، فهذا اليقين الواحد محكوم بحربة النقض حال وجوده في باب الاستصحاب، ومحكم بحربة المفاضحال عدمه في القاعدة. ولا يمكن إنشاء حكم واحد على وجود الشيء و عدمه في دليل واحد. وحيث أن قوله (ع) : «لاتنقض

اليقين بالشك » ناظر الى جهة طريقة اليقين ، كما أنها ذاتية له ، فلا يشمل موارد القاعدة ، لأن طريقة اليقين فيها قد زالت ببدلها بالشك الساري . ودعوى - أن المشتق موضوع للاعم من المتابس والمنقضي عنه المبدأ فيشمل موارد الاستصحاب باعتبار وجود اليقين الفعلي وموارد القاعدة باعتبار وجود اليقين السابق - مدفوعة ، بأن الوضع للاعم على تقدير التسليم إنما هو في المستحبات الاصطلاحية كاسم الفاعل والمفعول وأمثالها ، لا في الجوامد وما هو شبيه بها . والمذكور في الأخبار لفظ اليقين وهو من الجوامد ، أو شبيه بها في عدم كونه موضوعاً للقدر المشترك بين وجود صفة اليقين وعدم وجودها . نعم لو كان المذكور في الأخبار لفظ المتيقن ، لأمكن دعوى شموله للمتيقن باليقين السابق باعتبار كون المشتق موضوعاً للاعم من المتابس والمنقضي عنه المبدأ .

﴿ إن قلت ﴾ : لامانع من شمول الأخبار لموارد القاعدة باعتبار وجود اليقين سابقاً ، فيكون المعنى لا تنقض اليقين الذي كان موجوداً بالشك . ﴿ قلت ﴾ : هذا المعنى خلاف الظاهر ، فان ظاهر قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » هو حرمة نقض اليقين الفعلي بالشك .

﴿ الوجه الثالث ﴾ -- أن المتيقن غير مقيد بالزمان في باب الاستصحاب ومقيد به في القاعدة ، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد . ﴿ توضيح ذلك ﴾ أن اجتماع اليقين والشك في شيء واحد - على نحو يكون زمانها واحداً مع وحدة زمان متعلقتها - مستحيل بالضرورة ، فلابد في اجتماعها في شيء واحد من الاختلاف في الزمان : إما من حيث المتعلق كافي موارد الاستصحاب ، فان متعلق اليقين هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ، ومتخلق الشك هو عدالله يوم السبت سواء كان حدوث اليقين والشك في زمان واحد ، أو في زمانين . وإما من حيث نفس اليقين والشك كما في موارد القاعدة ، فان متعلق اليقين والشك فيها هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ،

مع كون الشك متاخراً عن اليقين زماناً، فيكون الزمان في موارد القاعدة قيداً للتيقن، وفي موارد الاستصحاب ظرفاً لاقيداً، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد؟

هذه هي الوجوه التي ذكرها العلامة النائيني (ره) لاختصاص الاخبار بالاستصحاب وعدم شمولها القاعدة، وللناظر في كل واحد منها مجال واسع :

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فيه أن الموضوع هو اليقين المتعقب بالشك . وحكمه حرمة نقضه به . وكون الحدوث محززاً أو غير محزز مما لا دخل له في الحكم المذكور، بل هما من خصوصيات الموارد ، إذ الشك المسبوق باليقين قد يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين ، فيكون حدوته محززاً باليقين في ظرف الشك ، وقد يكون متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين ، فيكون حدوته غير محزز ، لكون الشك متعلقاً بحدوته . والاختلاف الناشئ من خصوصيات الموارد لا يمنع عن التمسك باطلاق القضية الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك ، كما أن اختلاف خصوصيات موارد الاستصحاب لا يمنع عن شمول اطلاق أداته لها ، فيكون مفاد قوله (ع) : « لا تنقض ... » هو الغاء الشك تعبداً ، فإن كان متعلقاً ببقاء شفادة التبعيد بالبقاء ، وإن كان متعلقاً بالحدث ففادة التبعيد بالحدث ..

و ﴿ أما الوجه الثاني ﴾ فيه أن اليقين في موارد القاعدة أيضاً كان موجوداً، فلا مانع من شمول الاخبار لها حال وجود اليقين ، فالمتيقن بوجود شيء مكلف بعدم نقض يقيمه بالشك ، سواء كان الشك متعلقاً بالبقاء أو بالحدث ، وما ذكره - من أن طريقة اليقين قد زالت في موارد القاعدة ببدلها بالشك - مدفوع بأن الطريقة الوج다ينة مفقودة في مورد الاستصحاب أيضاً ، لكون الشك متعلقاً بالبقاء .. ومجبرد اليقين بالحدث لا يكون طريراً وجداً إلى البقاء ، كما هو ظاهر .. وأما الطريقة

التبعدية فيمكن جعلها من قبل الشارع في المقامين ، فلا فرق بين القاعدة والاستصحاب من هذه الجهة أيضاً .

و (أما الوجه الثالث) فيرد عليه ما ذكرناه في الوجه الأول ، فان كون الزمان قيداً أو ظرفاً إنما هو من خصوصيات المورد . (فتارة) يكون الشك متعلقاً بالحدث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفاً الواقع ، فيكون متعلق الشك واليقين واحداً حتى من حيث الزمان ، وهو معنى كون الزمان قيداً . و (اخرى) يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين ، وهو معنى كون الزمان ظرفاً ، ولم يؤخذ في قوله (ع) : « لا تنقض ... » كون الزمان قيداً أو ظرفاً كي يقال : لا يمكن اعتبار الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد ، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشك والحكم حرمة نقضه به . وإطلاقه يشمل ما كان الزمان فيه قيداً أو ظرفاً (أي ما كان الشك متعلقاً بالحدث أو بالبقاء) .

فتلخص مما ذكرناه في المقام : أنه لا مانع من شمول جمل واحد لقاعدة اليقين والاستصحاب في مقام الثبوت . نعم لا يمكن شمول أخبار الباب لقاعدة في مقام الأثبات ، لأمرين : (أحدهما) — راجع إلى عدم المقتضي . (ثانياً) — راجع إلى وجود المانع .

(أما الأول) فلان ظاهر قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ، إذ ظاهر القضايا إثبات الأحكام للموضوعات الفعلية بلا فرق بين كونها متکفلة لميان الأحكام الواقعية أو الظاهرة ، فان ظاهر قولنا : المحرر حرام إثبات المحرر للآخر الفعلي لا لما كان حمراً في وقت وان لم يكن حمراً بالفعل ، وكذا ظاهر قوله (ع) : « رفع عن امتى ملا يعلمون » رفع ما هو مجهول بالفعل لا رفع ما كان مجهولاً في وقت ، فظاهر قوله (ع) :

« لا تنقض اليقين بالشك » حرمة نقض اليقين الفعلي بالشك . ولفظ النقض المستفاد من قوله (ع) : « لا تنقض » ظاهري وحدة متعلق اليقين والشك من جميع الجهات حتى من حيث الزمان ، وإلا لا يصدق النقض . والتحفظ على هذين الظهورين مستحيل ، لعدم إمكان اجتماع اليقين والشك الفعليين في شيء واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان . فلا بد من رفع اليد عن أحدهما . ومن المعلوم أن رفع اليد عن الظهور الأول يوجب اختصاص الأخبار بوارد القاعدة ، لعدم اليقين فيها ، كما أن رفع اليد عن الظهور الثاني يوجب اختصاصها بالاستصحاب ، لاختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان في موارد الاستصحاب . وحيث أن الإمام عليه السلام طبّقها على موارد اختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان ، فماه (ع) حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك في جواب سؤال الرواية بقوله : « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » ومن المعلوم أن متعلق اليقين هو الطهارة قبل حركة شيء في جنبه ، ومتعلق الشك هو الطهارة بعدها . فعلم أن الظهور الثاني ليس بمورد قطعاً ، فبقي الظهور الأول بحاله ، فلا يشمل موارد قاعدة اليقين ، لعدم وجود اليقين الفعلي فيها .

(وأما الثاني) — أي عدم شمول الأخبار للقاعدة لوجود المانع — فلأن القاعدة معارضة بالاستصحاب دائمًا ، إذ الشك في موارد القاعدة مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب ، وباعتبار الآخر مورداً للقاعدة ، فيقع التعارض بينهما ، فإذا ثقنا بعدهما زيد يوم الجمعة مثلاً ، وشك كنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركباً : فباعتبار هذا اليقين تجري القاعدة ، ومقتضاه الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة ، وحيث أنه إنما يقين بعدم عدالته سابقاً وشك فيه يوم الجمعة ، يجري الاستصحاب . ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة . فلامحالة يقع التعارض بينهما ، فلا يمكن اجتماعها في دليل واحد ، إذ جعل الحجية — للمعارضين

بجعل واحد — غير معقول . نعم لو دل دليل آخر — غير أدلة الاستصحاب — على حجية القاعدة ، لم يكن مانع من الأخذ به . وتوهم — أن التعبد بالمعارضين مما لا يمكن ولو بدللين — مدفوع بأنه مع تعدد الدليل خصص دليل الاستصحاب بدليل القاعدة ، بخلاف ما اذا كان الدليل واحداً ، فان شموله للمعارضين مما لا معنى له . نعم يمكن فرض جريان القاعدة في مورد لا يكون فيه معارضًا بالاستصحاب ، ولكن نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه .

وظهر بما ذكرناه عدم إمكان شمول دليل واحد للاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع أيضاً ، مع قطع النظر بما ذكرناه سابقاً ، فان قاعدة المقتضي والمانع أيضاً معارضة بالاستصحاب دائماً ، فلا يمكن شمول دليل واحد لـ كل منها .

(الأمر الثاني) — أنه لا إشكال ولا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتيقن ، بل يجب العمل بها . وإنما الكلام في وجہ تقديم الامارة على الاستصحاب ، وأنه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومة ؟ فذهب بعضهم إلى أنه من باب التخصيص بدعوى أن النسبة بين أدلة الاستصحاب وأدلة الامارات وإن كانت هي العموم من وجہ ، إلا أنه لا بد من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة الامارات وتقديمها عليها ، لأن النسبة المتحققة بين الامارات والاستصحاب هي النسبة بينها وبين جميع الأصول العملية ، فلو عمل بالأصول لم يبق مورد للعمل بالامارات ، فيلزم الغاءها ، إذ من الواضح أنه لا يوجد مورد من الموارد إلا وهو مجرى لأصل من الأصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القاعدة فيه .

وفيه (أولاً) — أن أدلة الاستصحاب في نفسها بعيدة عن التخصيص ، فان ظاهر قوله (ع) : « ليس ينبغي لك أن تتفقض اليقين بالشك » إرجاع الحكم الى قضية ارتکازية ، وهي عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم باصر غير مبرم .

وهذا المعنى آبٍ عن التخصيص ، إذ مرجعه إلى أنه في مورد خاص يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير ببرم ، وهو خلاف الارتكاز . ونظير المقام أدلة حرمة العمل بالظن ، فان مثل قوله ﴿ تعالى ﴾ : « إن الظن لا يعني عن الحق شيئاً » غير قابل للتخصيص ، إذ مرجعه إلى أن الظن الغلاني يعني عن الحق . ولا يمكن الالتزام به ، كما هو ظاهر .

و ﴿ ثانياً ﴾ — مع الغض عن إبائها عن التخصيص أن التخصيص في رتبة متأخرة عن الورود والحكومة ، لأن التخصيص رفع الحكم عن الموضوع ، ومع انتفاء الموضوع بالوجдан — كافي الورود — أو بالتعبد — كافي الحكومة — لا تصل النوبة إلى التخصيص . وسندين أنه لا موضوع للاستصحاب مع الامارة على وفاته أو على خلافه .

وذهب صاحب البكتفائية (ره) وبعض من المحققين إلى أن تقديم الامارات على الاصول من باب الورود لوجهه :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن ذكر اليقين — في قوله (ع) : « ولكن تنقضه يقين آخر » — ليس من باب كونه صفة خاصة ، بل من باب كونه من مصاديق الحجة ، فهو بمثابة أن يقال : إنقضه بالحججة ، وإنما ذكر خصوصيات اليقين ، لكونه أعلى أفراد الحجة ، لكون الحجية ذاتية له وغير مجمولة ، فخصوصية اليقين مما لا دخل له في رفع اليد عن الحالة السابقة ، بل ترفع اليد عنها مع قيام الحجية على الارتفاع بلا فرق بين اليقين وغيره من الامارات المعتبرة ، فموضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء مع عدم قيام الحجية على الارتفاع أو المبقاء ، فمع قيام الامارة ينتهي موضوع الاستصحاب . والورود ليس إلا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

وفيه أن تصور هذا المعنى وإن كان صحيحاً في مقام انتبهوت ، إلا أن مقام الأثبات لا يساعد عليه ، إذ ظاهر الدليل كون خصوصيات اليقين موجباً لرفع اليد عن الحالة السابقة .

وكون اليقين مأخوذاً من باب الطريقة مسلم ، إلا أن ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاص ناقضاً لحالات السابقة .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن المحرّم هو نقض اليقين استناداً إلى الشك على ما هو ظاهر قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » ومع قيام الامارة لا يكون النقض مستنداً إلى الشك ، بل إلى الامارة ، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعياً ، وهو معنى الورود .

وفيه ﴿ أولاً ﴾ — أن دليل الاستصحاب لا يساعد على هذا المعنى ، إذ ليس المراد من قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » حرمة نقض اليقين من جهة الشك واستناداً إليه ، بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداع آخر ، كجابة دعوة مؤمن ، بل لم يحرم النقض ، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشك بأي داعٍ كان .

و ﴿ ثانياً ﴾ — أن المراد من الشك خلاف اليقين ، كما ذكرناه سابقاً . واختاره صاحب الـ*كتفایة* (ره) أيضاً ، فيكون مفاد الرواية عدم جواز النقض بغير اليقين ووجوب النقض باليقين . والنتيجة حصر الناقض في اليقين ، فيكون مورد قيام الامارة مشمولاً لحرمة النقض لعدم كونها مفيضة لليقين على الفرض .

﴿ الوجه الثالث ﴾ — أن رفع اليد - عن المتيقن السابق لقيام الامارة على ارتفاعه - ليس إلا لأجل اليقين بحجية الامارة ، إذ الامور الضنية لا بد وأن تنتهي إلى العلم ، وإلا يلزم التسلسل . وقد ذكرنا عند التعرض لحرمة العمل بالظن : أن المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالأخرة إلى العلم : إما لكونه بنفسه مفيضاً للعلم وإما لعلم بحجيته ، وبعد العلم بحجية الامارات يكون رفع اليد - عن المتيقن السابق لأجل قيام الامارة - من نقض اليقين باليقين ، فلا يتحقق موضوع الاستصحاب .

وفيه أن ظاهر قوله (ع) : « ولكن تنقضه بيقين آخر » كون اليقين الثاني متعلقاً باتفاق ما تعلق بج笃وته اليقين الأول ، ليكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأول ، بل بعض الأخبار صريحة في هذا المعنى ، وهو قوله (ع) في صحاحية زرارة : « لا حتى يستيقن أنه قد نام » فجعل فيه الناقض لليقين بالطهارة - اليقين برافعها وهو النوم . وليس اليقين الثاني في مورد قيام الامارة متعلقاً باتفاق ما تعلق به اليقين الأول ، بل بشيء آخر - وهو حجية الامارات - فلا يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين ، بل من نقض اليقين بغير اليقين .

فتحصل مما ذكرناه في المقام : أن تقديم الامارات على الاستصحاب لا بد من أن يكون من باب الحكومة ، لما ظهر من بطلان التخصيص والورود . وتقريب كونه من باب الحكومة يحتاج إلى بيان الفرق بين التخصيص والورود والحكومة ،

فنقول : التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف في الموضوع ، كقوله (ع) : « نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر » فإنه تخصيص لقوله تعالى : « واحل الله البيع » لكونه رافعاً للحلية بلا تصرف في الموضوع بأن يقال : البيع الغرري ليس بيعاً مثلاً ، وكذا سائر أمثلة التخصيص . ويقابله التخصيص مقابلاً تامة ، إذ هو عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجدني بلا اعمال دليل شرعي ، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء ، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجдан بلا احتياج إلى دليل شرعي . وما بين التخصيص والتخصيص أمران متسطنان : وهما الورود ، والحكومة . أما الورود فهو عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبتوت المتعبد به - وإن كان ثبوته لا ينفك عن التعبد - إلا أن ثبوته إنما هو بالتعبد . وأما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد ، وإلا يلزم التسلسل . وذلك كلامارات بالنسبة إلى الأصول العقلية :

كالبراءة العقلية والاحتياط العقلي والتخمير العقلي ، فان موضوع البراءة العقلية عدم البيان . وبالتعبد يثبت البيان وينتهي موضوع حكم العقل بالبراءة بالوجдан . وموضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب . وبالتعبد الشرعي وقيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب ، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلي . وموضوع التخمير العقلي عدم الرجحان مع كون المورد مما لا بد فيه من أحد الأمرين : كما اذا علم بتحقق الحلف مع الشك في كونه متعلقاً بفعل الوظيفة أو تركه ، فإنه لا بد من الفعل أو الترك ، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجماعهما . ومع قيام الامارة على أحدهما يحصل الرجحان وينتهي موضوع حكم العقل بالتخمير وجданنا . وأما الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت التعبد به بالتعبد الشرعي . وذلك كلامارات بالنسبة الى الاصول الشرعية التي منها الاستصحاب ، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب ، إذ موضوعه الشك . وقد ارتفع تعبداً . وإن كان باقياً وجданاً لعدم كون الامارة مفيدةً على الفرض . وكذا سائر الاصول الشرعية ، فإنه بعد كون الامارة علماً تعبداً بما في تغيير الأمة - عاصيهم السلام عمن قامت عنده الامارة بالعارف والفقير والعالم - لا يبقى موضوع لأصل من الاصول الشرعية تعبداً .

فتتحصل مما ذكرناه : أن تقديم الامارات على الاستصحاب ليس من باب الورود ، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب ، لكونه الشك وهو باقي بعد قيام الامارة على الفرض ، بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحكم والمحكوم عليه .

﴿ توضيح ذلك ﴾ أن القضايا الحقيقية متكتفة لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع ، وليس متعرضة لبيان وجود الموضوع نفياً وإثباتاً - بلا فرق بين كونها من القضايا الشرعية أو العرفية : إخبارية كانت أو انسانية - فان مفاد قولنا :

- الحمر حرام - إثبات الحرمة على تقدير وجود الحمر . وأما كون هذا المائع حمراً أو ليس بحمر ، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام . وحيث أن دليل الحكم شأنه التصرف في الموضوع ، فلا منفأة بينه وبين الدليل الحكم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع ، فلا منفأة بين الدليل الدال على حرمة الحمر والدليل الدال على أن هذا المائع ليس بحمر . وكذا لا منفأة بين قوله تعالى : « وحرم الربا » وبين قوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » إذ مفاد الأول ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا . ومفاد الثاني عدم وجوده . وبعد انتفاء الربا بينها بالتبعيد الشرعي تنتفي الحرمة لامحالة . وكذا لا منفأة بين أدلة الاستصحاب والامارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة ، فإن مفاد أدلة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه . ومفاد الامارة هو الارتفاع وعدم البقاء . وبعد ثبوت الارتفاع بالتبعيد الشرعي لا يبقى موضوع الاستصحاب . ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة بين كونها قائمة على ارتفاع الحالة السابقة أو على بقائها ، إذ بعد ارتفاع الشك بالتبعيد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب في الصورتين ، فكلا مجال لجريان استصحاب النجاسة بعد قيام اليئنة على الطهارة ، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام اليئنة على بقاء النجاسة . وظهر بما ذكرناه فساد مافي الكفاية من أن لازم القول - تكون تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة - جريان الاستصحاب فيما اذا قامت الامارة على بقاء الحالة السابقة .

وقد يتوجه أن كون الامارة حاكمة على الاستصحاب إنما يصح على المسالك المعروفة في الفرق بين الامارات والاصول من أنه قد أخذ في موضوعها الشك ، بخلاف الامارة ، فإن ادتها مطلقة ، فإن الامارة مزيلة للشك بالتبعيد الشرعي ، فينتفي موضوع الاستصحاب . والاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الامارة ،

إذ لم يؤخذ في موضوعها الشك ، بخلاف ما سلـكتناه من المسلك من ان الجهل بالواقع مأخذ في موضوع الامارات ايضاً على ما يليه سابقاً . وهو مدفوع بما ذكرناه في المقام ، اتفقىب حکومة الامارة على الاستصحاب من ان مفاد الحکومة عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والدليل المحکوم ، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحکوم بالتعبد الشرعي . ومفاد المحکوم ثبوت الحکم على تقدير وجود الموضوع ، فلامنافاة بينها . وعليه تكون الامارة حاکمة على الاستصحاب على المسلك الختار ايضاً ، فان الامارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة ثبت انتفاء المتيقن السابق تعبداً ، فلا يتحقق موضوع الاستصحاب .

﴿ الامر الثالث ﴾ — في تعارض الاستصحاب مع غيره . ويقع الكلام في مراحل :

﴿ المرحلة الاولى ﴾ — في تعارض الاستصحاب مع الامارات . وقد تقدم الكلام فيه ، وان الامارة حاکمة على الاستصحاب ، ولا يكون تقدیمها عليه من باب التخصيص ولا من باب الورود - لما تقدم - ولا من باب التوفيق العرفي لعدم ثبوت التوفيق سوى الاوجه الثلاثة : من التخصيص والورود والحكمة .

﴿ المرحلة الثانية ﴾ — في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول العملية ، ولا إشكال في تقدم الاستصحاب على جميع الاصول الشرعية والعقلية إنما الكلام في وجه تقدمه عليها . والظاهر ان تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود ، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابي ، فان موضوع البراءة العقلية عدم البيان ، ومع حکم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان ، وينتهي موضوع حکم العقل ببراءة . وكذا الكلام في سائر الاصول العقلية من الاحتياط والتخيير . وأما ادصول الشرعية ، فحال الاستصحاب معها حال الامارات مع الاستصحاب

في ان تقدمه عليها من باب **الحكومة** . ووجهه يظهر ما تقدم ، ولا سيما مع كونه من الامارات في الحقيقة .

﴿المرحلة الثالثة﴾ — في تعارض الاستصحابين . وقبل التعرض لحكم تعارض الاستصحابين لا بد من التنبيه على امر قد تقدم ذكره في بحث الترتب ، وهو : ان تنافي **الحكمين** (نارة) يكون في مقام الجعل ، وهو على قسمين ﴿احدها﴾ - ان يكون التنافي بينها ذاتيًّا بحيث يلزم من جعلها اجتماع النقيضين او الضدين ، كما إذا دار الامر بين وجوب شيء و عدم وجوبه ، او بين وجوب شيء وحرمه . ﴿ثانيها﴾ - أن يكون التنافي بينها عرضياً ، كما في دوران الأمر بين وجوب الظاهر والجمعة ، إذ لا منافاة بين وجوب الظاهر ووجوب الجمعة ذاتاً بحيث يلزم من اجتماعها محذور اجتماع النقيضين او الضدين ، إلا أنه بعد العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما ، يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر ، ولذا يسمى بالتنافي العرضي . والحكم في كليةها الرجوع الى المرجحات السنديّة . وسيأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى . و (اخرى) يكون التنافي بين **الحكمين** في مقام الامثال لعدم قدرة المكلف على امثالهما ، والحكم فيه وجوب **الأخذ بالتهم** ، او بما لا بد له ، او ما أخذت فيه القدرة العقلية ، وترك ما أخذت فيه القدرة الشرعية على ما يأتي أيضاً في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

اذا عرفت ذلك ، فاعلم أن التنافي بين الاستصحابين أيضاً قد يكون بحسب مقام الجعل وقد يكون بحسب مقام الامثال ، فان كان التنافي بينهما في مقام الامثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما ، كما اذا شك في بقاء نجاسة المسجد وارتفاعها بالمطر مثلاً - مع الشك في اتيان الصلاة وهو في الوقت - فالحكم فيه ما تقدم من **الأخذ بالتهم** وبغيره من الامور المذكورة . وقد يتوجه عدم جواز **الأخذ بالتهم** وبغيره من الامور المذكورة في المقام ،

إذ الاستصحاب شيء واحد . ونسبة قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » إلى جميع أفراده على حد سواء ، بلا فرق بين كون المورد أهم أو غيره وبين كونه مما لا بدل له أو مما له بدل ، وبين كون المأمور فيه القدرة العقلية أو الشرعية . لكنه مدفوع بأن الاستصحاب وإن كان شيئاً واحداً ، إلا أن العبرة — في الرجوع إلى الأمور المذكورة — بما تعلق به اليقين والشك ، لا بنفس الاستصحاب ، فكما أنه إذا أحرز وجوب الصلاة ووجوب الازالة بالوجودان ، يجب الأخذ بالأهم منها ، فكذا إذا أحرزا بالاستصحاب .

ولا يخفى أن هذا النوع من التنافي - بين الاستصحابين - خارج عن محل الكلام . وإنما ذكر لن amatية الأقسام ، إذ الكلام في تعارض الاستصحابين . وهذا التنافي خارج عن باب التعارض وداخل في باب التزاحم . وملخص الفرق بينهما أن التعارض عبارة عن تنافي الحكيمين في مقام الجعل بحسب مقام الشبه ، فيكون بين دليليها التكاذب في مقام الإثبات ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء والأخر على عدم وجوده أو على حرمة ، أما التزاحم ، فهو عبارة عن تنافي الحكيمين بحسب مقام الفعلية دون مقام الجعل ، فلا يكون بين دليليها التكاذب ، ولكن فعلية أحدهما مانعة عن فعلية الآخر ، لانتفاء موضوعه ، فإن وجوب الازالة عن المسجد يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالصلاحة ، فينتفي وجوب الصلاة فعلاً بانتفاء موضوعه وهو القدرة . إذ القدرة مأخوذة في موضوع جميع التكاليف ، وفعالية كل حكم بفعالية موضوعه . وإن كان التنافي بين الاستصحابين بحسب مقام الجعل لا بحسب مقام الامتثال ، فقد يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر ، وقد لا يكون كذلك ، فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر يجري الاستصحاب في السبب فقط دون المسبب . وليس المراد من السبب في المقام هو السبب التكويني ،

إذ مجرد كون الشيء مسبباً عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم ، فإنه لامنافاة بين كونه مسبباً عنه تكoniّنا وبين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد ، بل المراد هو السبب الشرعي المعتبر عنه بالموضوع ، فان كان المستصحب في أحد الاستصحابات موضعًا للمستصحب في الاستصحاب الآخر ، فجريان الاستصحاب في الموضوع يعني عن جريانه في الحكم ، إذ بعد ثبوت الموضوع بالتبعد الشرعي يكون ثبوت الحكم من آثاره ، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه . والسر في ذلك أن الأحكام معمولة بنحو القضايا الحقيقة ، فإذا ثبتت الموضوع بالوجдан أو بالamarة أو بالاصل ، يترتب عليه الحكم لا محالة . فإذا ثبتت كون شيء خمراً وهو الصغرى ، فتنضم إليه الكبرى المعمولة بنحو القضايا الحقيقة ، وهي قولنا الخمر حرام ، فتترتب النتيجة لا محالة . غاية الأمر أن ثبوت الصغرى (تارة) يكون بالوجدان و (آخر) بالتبعد ، فإذا غسلنا ثوباً متنجسًا بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بظهور الثوب ، لأن الموضوع لاحكم بظهوره غسله يباء ظاهر . وقد ثبتت طهارة الماء بالتبعد ، والغسل به بالوجدان ، فيترتب عليه الحكم بظهور الثوب في مرحلة الظاهر ، وإن احتملت نجاسته في الواقع ، وهذا الذي ذكرناه — من الحكم بالطهارة في الظاهر — هو مراد صاحب الكفاية من قوله : إن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ، إذ ليس مراده حصول الطهارة الواقعية للثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة كما هو ظاهر .

وربما يتوجه أنه من هذا القبيل ما إذا شك في جواز الصلاة في جلد حيوان لاشك في كونه مأكولاً لائتمم ، فان الشك في جواز الصلاة في جلده مسبب عن الشك في حلية لجه ، وجوازها فيه أثر من آثار حلية لجه ، فإذا احرزت حلية باصالة الحل يترتب عليها الحكم بجواز الصلاة في جلده أو غير الجلد من أجزائه . لكنه فاسد ،

لأن اصلة الحل إنما تقييد الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب عليه على تقدير حرمته واقعاً . وجواز الصلاة ليس متربتاً على الحالية الفعلية ، بل على حالية لحم الحيوان بطبعه ، فانه اذا اضطر انسان الى أكل لحم الأسد مثلاً يحل له أكاه . ومع ذلك لا تجوز الصلاة في جلدء يقيينا ، وإذا كان لحم الغنم حراماً على احد فعلاً لكونه مضرأ له لا تكون هذه الحرمة موجبة لعدم جواز الصلاة في جلدء . نعم لو كان حيوان مما حل لحمه بطبعه ، وشك في بقاء حليته للشك في عروض ما يوجب حرمته كالجلل ووطء الانسان ، فيجري فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمتـه ويحكم ببقاء حليته الأصلية ، ويتربـب عليه جواز الصلاة في جلدء أيضاً .

واما إن لم يكن الشك في مورد أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في مورد الآخر ، بل كان التنافي بينهما للعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدـها للواقع ، فيكون أحدـها مطابقاً للواقع يوجب مخالفة الآخر الواقع ، فهو على قسمين :

﴿أحدـها﴾ — ما تلزم - من اجراء الاستصحاب في الطرفين - المخالفة العملية القطعية ، كما اذا عاملنا بظاهرة إثنين ثم عاملنا بظاهرـ النجاسة على أحدـها إجمالاً ، فـ ان إجراء استصحابـ الظاهرة - في كلاـ الآثنين - موجبـ للمخالفة العملية القطعية ، فيـ في مثلـ ذلك يـ سقطـ كلاـ الاستصحابـين عنـ الحـجـيـةـ ولاـ يـ كـنـ التـسـكـ بـواـحـدـ منـهـ ، لـعـيـنـ ماـ ذـكـرـناـهـ مـنـ الـوـجـهـ فـيـ عـدـمـ جـرـيـانـ البرـاءـةـ فـيـ أـطـرـافـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ ، فـانـ إـجـرـاءـ الاستـصـبـاحـ فـيـ كـلـ الـطـرـفـينـ مـوجـبـ للمـخـالـفةـ القـطـعـيـةـ وـالـتـرـخـيـصـ فـيـ الـمعـصـيـةـ وـهـوـ قـيـحـ . وـجـرـيـانـهـ فـيـ أحدـهـاـ الـمـعـيـنـ تـرـجـيـحـ بلاـ مـرـجـحـ . وـفـيـ أحدـهـاـ الـخـيـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيـلـ ، وـإـنـ كـانـ الـخـدـورـ الـعـقـليـ مـنـتـفـيـاـ .

﴿ثانـيـهـا﴾ — مـاـ لـاـ تـلـزـمـ فـيـهـ - منـ اـجـرـاءـ الاستـصـبـاحـ فـيـ الـطـرـفـينـ - مـخـالـفةـ عـمـلـيـةـ وـتـلـزـمـ الـمـخـالـفةـ الـالـزـامـيـةـ فـقـطـ ، وـهـوـ الـعـلـمـ بـمـخـالـفةـ أحدـ الاستـصـبـاحـينـ لـلـوـاقـعـ ، كـماـ اـذـ

علمنا بتجاهة الآباء تفصيلاً ثم علمنا بطهارة أحدهما أجمالاً ، فإنه لا تلزم — من إجراء استصحاب التجاهة في كلِّها والاجتناب عنها — مخالفة عملية ، وفي مثل ذلك ذهب الشيخ (ره) إلى عدم جريان الاستصحاب فيها ، وتبعد المحقق النائيني (ره) واختار صاحب الـ*كفاية* (ره) جريان الاستصحاب فيها ، لوجود المقتضي وهو شمول أدلة الاستصحاب ، وعدم المانع وهو لزوم المخالفة العملية . ولا تظهر ثمرة بين القولين في نفس الآباء ، لوجوب الاجتناب عنها على كلا القولين : أما على مختار الشيخ (ره) فلعلم الاجمالي بالتجاهة . وأما على مختار صاحب الـ*كفاية* (ره) فلا استصحابها . وإنما تظهر الثمرة بينها في الملاقي لأحد الآباء ، إذ يحكم بتجاهسته على مسلك صاحب الـ*كفاية* ، فإنه بعد الحكم بتجاهسته بالتعبد يحكم بتجاهسة الملاقي أيضاً ، بخلاف مسلك الشيخ (ره) فإن الملاقي لبعض أطراف العلم الاجمالي لا يكون ممحوماً بالتجاهة على ما تقدم ذكره . ولأجل هذه الثمرة لا بد من تحقيق المقام والتكلم في جريان الاستصحاب وعده ، فنقول : استدل الشيخ (ره) بعدم جريان الاستصحاب بجمل دليل الاستصحاب بالنسبة إلى المقام ، بتقريب أن مقتضى إطلاق الشك في قوله (ع) : « لا تفتقض اليقين بالشك » هو شموله للشك المترون بالعلم الاجمالي وجريان الاستصحاب في الطرفين . ومقتضى إطلاق اليقين في قوله (ع) : « ولكن تفتقضه بيقين آخر » هو شموله للعلم الاجمالي وعدم جريان الاستصحاب في أحدهما . ولا يمكن الأخذ بكلام الاطلقيين ، لأن مقتضى الاطلاق الأول هو الإيجاب الـ*كلي* وجريان الاستصحاب في الطرفين ، ومقتضى الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما . ولا خفاء في مناقضة السلب الجزئي مع الإيجاب الـ*كلي* ، ولا قرينة على تعين الأخذ بأحدهما ، فالدليل يكون مجملًا من هذه الجهة ، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب في المقام . وفيه (أولاً) — أن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله (ع) :

« ولَكُنْ تَنْفِضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ » هُو خَصْوَصُ الْيَقِينِ التَّفَصِيلِي لَا الْأَعْمَمُ مِنْهُ وَمِنْ الْاجْمَالِيِّ ، إِذْ مَرَادُ نَفْضِهِ بِيَقِينٍ آخَرَ مَتَعْلِقٌ بِمَا تَعْلَقُ بِهِ الْيَقِينُ الْأَوَّلُ ، وَإِلَّا لَا يَكُونُ نَافِضاً لَهُ ، فَخَالِصُ الْمَرَادُ هَكُذا : كَفَتْ عَلَى بِيَقِينٍ مِنْ طَهَارَةِ ثُوبِكَ ، فَلَا تَنْفِضُهُ بِالشَّكِ فِي نِجَاسَةِ الثُّوبِ ، بَلْ انْفِضُهُ بِالْيَقِينِ بِنِجَاسَتِهِ ، فَلَا يَشْمَلُ الْيَقِينَ الْاجْمَالِيَّ لِعَدْمِ تَعْلِقِهِ بِمَا تَعْلَقُ بِهِ الْيَقِينُ الْأَوَّلُ ، بَلْ تَعْلَقُ بِعِنْوَانِ أَحَدِهِمَا ، فَلَا مَانِعٌ مِنْ النَّمْسَكِ بِاطْلَاقِ الشَّكِ فِي قَوْلِهِ ﴿ عَ ﴾ : « لَا تَنْفِضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِ » وَجْرِيَانُ الْاسْتِصْحَابِ فِي الْطَّرْفَيْنِ .

وَ ﴿ ثَانِيَاً ﴾ — أَنَّهُ لَيْسَ هَذَا الدَّيْلُ — وَهُوَ قَوْلُهُ ﴿ عَ ﴾ : « وَلَكُنْ تَنْفِضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ » - مَوْجُودًا فِي جَمِيعِ أَدَلةِ الْاسْتِصْحَابِ . وَاجْمَالُ الدَّلِيلِ - الْمَوْجُودُ فِيهِ هَذَا الدَّيْلُ - لَا يَنْعِنُ مِنَ النَّمْسَكِ بِدَلِيلٍ آخَرَ لَيْسَ فِيهِ هَذَا الدَّيْلُ الْمَوْجُوبُ لِلْاجْمَالِ ، فَانِ إِجْمَالُ الدَّلِيلِ عَبَارَةٌ عَنْ عَدْمِ الدَّلَالَةِ لَا الدَّلَالَةِ عَلَى الْعَدْمِ .

وَهُذَا الَّذِي ذَكَرَهُ الشَّيْخُ ﴿ ده ﴾ راجِعٌ إِلَى الْمَانِعِ الْأَثَابِيِّ مِنْ جَرِيَانِ الْاسْتِصْحَابِ فِي الْمَقَامِ ، وَقَدْ عَرَفْتُ جَوَابَهُ . وَذَكَرَ الْمُحْقِقُ التَّانِيُّنِيَّ ﴿ ده ﴾ مَانِعًا ثَبُوتِيًّا عَنْ جَرِيَانِهِ بِعَنْفِيِّ عَدْمِ إِمْكَانِ التَّعْبِدِ بِالْاسْتِصْحَابِ فِي الْطَّرْفَيْنِ مَعَ الْعَلَمِ الْوَجْدَانِيِّ بِمَخَالِفَةِ أَحَدِهَا الْوَاقِعِ . ﴿ بِيَانِهِ ﴾ : أَنَّ الْأَصْلَ لَوْكَانَ مِنَ الْأَصْوَلِ غَيْرِ الْمُحْرَزَةِ ﴿ أَيِ الْأَصْوَلُ الَّتِي لَيْسَتْ نَاظِرَةً إِلَى الْوَاقِعِ ، بَلْ مَفَادُهَا تَعْيِينُ الْوَظِيفَةِ الْفَعْلِيَّةِ فِي ظَرْفِ الشَّكِ كَاصِلَةِ الْاحْتِيَاطِ ﴾ فَلَا مَانِعٌ مِنْ جَرِيَانِهِ فِي اطْرَافِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ ، فَانِ الْعِلْمُ الْاجْمَالِيُّ بِحَلْيَةِ النَّظرِ إِلَى أَحَدِ الْأَمْرَاتِيْنِ لَكَوْنِهَا مِنَ الْحَارِمِ لَا يَنْعِنُ مِنْ جَرِيَانِ اصْلَالِ الْاحْتِيَاطِ فِي الْطَّرْفَيْنِ ، إِذْ بِعْنِيِّ الْاحْتِيَاطِ هُوَ تَرْكُ الْحَلَالِ مَقْدِمَةً لِتَرْكِ الْحَرَامِ ، فَلَا تَنَافِي بَيْنِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ وَاصْلَالِ الْاحْتِيَاطِ ، بِخَلْفِ مَا إِذَا كَانَ الْأَصْلُ مِنَ الْأَصْوَلِ الْمُحْرَزَةِ النَّاظِرَةِ إِلَى الْوَاقِعِ كَالْاسْتِصْحَابِ ، فَانِ جَرِيَانِهِ - فِي الْطَّرْفَيْنِ مَعَ الْعِلْمِ بِمَخَالِفَةِ

أحدها للواقع — غير معقول ، فإن التبعد بالبناء العملي على نجاسة كلا الاتهامين لا يجتمع مع العلم بطهارة أحدهما ، فاطلاق دليل الاستصحاب وإن كان ظاهراً في الشمول لشك المفروض بالعلم الاجمالي ، فلا قصور في مقام الإثبات ، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الشبوني .

ويُكَنُ الجواب عنه نقضاً وحلاً . أما النقض فهو أنه إذا كان أحد جنباً وأقى بالصلة ، فشك بعد الفراغ عنها في أنه انتسل قبل الصلاة أم لا ؟ فيحكم بصحة الصلاة المتأتي بها بمقتضى قاعدة الفراغ ، وبوجوب الغسل عليه لصلوات الآية وسائر الواجبات المشروطة بالطهارة من الحدث الأكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصولين الواقع ، مع أن قاعدة الفراغ أيضاً من الأصول المحرزة لوم تكمن من الامارات .

وأما الحال ، فهو أنه إن أُريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلي المجموعي بأن يتبعه بنجاسته مجموع الاتهامين من حيث المجموع ، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين بهذا المعنى ، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك وليس لنا شك في نجاست المجموع من حيث المجموع ، بل لنا علم بعدم نجاست المجموع من حيث المجموع ، إذ المفروض العلم الاجمالي بطهارة أحددهما ، وبعد العلم بعدم نجاست المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاست في المجموع من حيث المعنى المجموعي ، لما ذكرناه من انتفاء الشك باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع ، ليكون مورداً لأصل من الأصول المحرزة أو غير المحرزة ، وإن أُريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلي الاستغراقي بأن يتبعه بالاستصحاب في كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر ، فلا محذور فيه أصلاً ، لوجود الشك في كل واحد

من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر . والعلم الاجمالي بطهارة أحدها لا ينبع عن جريان استصحاب النجاسة في خصوص كل منها . غاية الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعراض الشك في كل واحد من الطرفين ، ولو لا العلم الاجمالي لكان نجاسة كل منها محززة بالعلم التفصيلي .

فتحصل ماذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لا اثباتاً — على ماذكره الشيخ (ره) ولا ثبوتاً — على ماذكره المحقق النائيني (ره) . ومن العجب أنها (ره) قد التزم بجريان الاستصحاب في المتلازمين مع العلم الاجمالي بمخالفة أحد الاستصحاب بين الواقع ، كما إذا توضاً أحد — غفلة — بعائق مردد بين الماء والبول ، فالالتزام بكونه محدثاً وبطهارة بدنـه ، الاستصحاب فيها مع العلم بمخالفة أحد الاستصحاب بين الواقع ، للملازمة الواقعية بين بقاء الحدث ونجاسة البدن ، وبين طهارة البدن ورفع الحدث . ولم يظهر وجه للفرق بين المقام وبين المثال المذكور فيما ذكرناه (ره) من المانع الشبوي أو الاثباتي . وإن شئت قلت : في المقام أيضاً تلازم بين نجاسة أحد الاناءين وطهارة الآخر . غاية الأمر أن التلازم في المقام عرضي للعلم الاجمالي بطهارة أحدها . والتلازم في المثال ذاتي بين بقاء الحدث ونجاسة البدن . وهذا لا يوجب التفصيـك بينها في ما هو ملاك جريان الاستصحاب .

نعم لا يمكن جريان الاستصحاب في المتلازمين فيما إذا دل دليل من الخارج على عدم جواز التفصيـك بينها في الحكم مطلقاً لا في الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري ، كافي الماء المتمم كـما ، فاذا لم تستند من الأدلة طهارته ولا نجاسته ووصلت النوبة إلى الأصل ، يكون مقتضى الاستصحاب في المتمم بالفتح هو النجاسة ، وفي المتمم بالكسـر هو الطهارة مع العلم بمخالفة أحد الاستصحابـين الواقع ، ولا يمكن الأخذ بكلـا الاستصحابـين لا لعلم الاجمالي المذكور ، بل الاجماع على عدم جواز التفصيـك

بين أجزاء ماء واحد في الحكم بنجاسة بعض وطهارة بعض ، فيسقط الاستصحاب عن مقام الحجية ، إذ الأخذ بها مختلف للإجماع ، وبأخذها المعين ترجيح بلا منرح ، وبأخذها الخير يحتاج إلى دليل ، فلابد من الرجوع إلى أصل آخر كاصالة الطهارة . فالذى تحصل مما ذكرناه : أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي إلا الخالفة العملية القطعية ، أو الدليل الخارجى الدال على عدم جواز التفسيك كما مثناه .

وأما الامارات فلا يمكن الأخذ بها في أطراف العلم الاجمالي ولو لم تلزم منه الخالفة العملية ، كما إذا قامت بينة على نجاسة هذا الاناء بخصوصه ، وقامت بينة أخرى على نجاسة ذاك الاناء مع العلم الاجمالي بطهارة أحدهما . وذلك ، لحجية الامارات بالنسبة إلى اللوازم ، فتدل الامارة الدالة على نجاسة هذا الاناء على طهارة الاناء الآخر بالملازمة . وكذا الامارة الأخرى ، فيقع التعارض بينهما باعتبار الدلالة المطابقة في أحدهما ، والالتزامية في الآخر ، فيعامل معها معاملة المتعارضين .

﴿المرحلة الرابعة﴾ — في تعارض الاستصحاب مع بعض قواعد آخر مجمولة في الشبهات الموضوعية : كاصالة الصحة وقاعدتي الفراغ والتتجاوز والقرعة وقاعدة اليد .

(أعلم) أن التبني على صحة العمل الصادر من الغير هو المسمى باصالة الصحة ، والتبني على صحة العمل الصادر من نفس المكلّف هو المسمى بقاعدة الفراغ أو التجاوز ، فإذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتتجاوز ، لا إشكال في تقديم قاعدة الفراغ والتتجاوز عليه . وإنما الكلام في وجه التقدم . فنقول : الظاهر من الأدلة كون القاعدة من الامارات ، فإن الشك في صحة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفلة والسلهو ، إذ ترك الجزء أو الشرط عمدًا لا يجتمع مع

كون المكلف في مقام الامثل ، واصالة عدم الغفلة من الاصول العقلائية الناظرة الى الواقع ، فان سيرة العقلاه جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة . والأخبار الواردة في قاعدة الفراغ والتتجاوز أيضاً دالة على كونها من الامارات لامن الاصول المقررة لشاك في مقام العمل ، فان قوله (ع) : « بلى قد ركعت » في خبر (١) الفضيل بن يسار الوارد في الشك في الركوع - إخبار عن الواقع ، وكذا قوله (ع) : (٢) هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ... » وكذا قوله (ع) : (٣) « وكان حين

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن فضالة عن ابان عن الفضيل ابن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : استثم فاماً فلا ادرى ركعت أم لا ؟ قال عليه السلام : « بلى قد ركعت فامض في صلاتك » وأيضاً في الوسائل عنه عن صفوان عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : اشك وأنا ساجد فلا ادرى . ركعت أم لا ؟ فقال (ع) : « قد ركعت امضه » وأيضاً في الوسائل عنه عن ابي جعفر عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : رجل اهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال (ع) : « قد رکع » .

(٢) نقل في الوسائل عن المفيد باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان ابن عثمان عن بكير بن اعين قال قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ ؟ قال (ع) : هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » .

(٣) نقل في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام أنه قال : « اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاً صلى أم أربعاءً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك » .

انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك

وبالجملة لا ينبغي الاشکال في كون القاعدة من الامارات ، وحينئذ إن قلنا بكون الاستصحاب من الاصول ، فقد ظهر وجہ تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر الامارات على الاصول وظائف مقررة للشك في مقام العمل ، فلامجال للأخذ بها بعد إثبات الواقع — ولو بالتعبد الشرعي — لقيام الامارة ، وإن قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات — كما التزم به الحقائقاني (وره) وتبعناه — فقد ذكر المحقق المزبور أن القاعدة حاکمة على الاستصحاب ، لأن أدلة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب ، كما في الشك في الرکوع بعد الدخول في السجود ، فادلة القاعدة ناظرة الى أدلة الاستصحاب وشارحة لها .

وفيـه أنـ الحـکومـةـ بـالـعـنـيـ المـصـطـلـحـ هوـ كـوـنـ الـحـاـکـمـ بـمـدـلـوـلـهـ الـلـفـظـيـ نـاظـرـاـ إلىـ الـحـکـومـ وـشـارـحـاـهـ ،ـ بـحـیـثـ لـوـمـ يـكـنـ الـدـلـیـلـ الـحـکـومـ مـوـجـوـداـ لـكـلـ الـدـلـیـلـ الـحـاـکـمـ لـغـواـ ،ـ كـقـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ لـاـ شـكـ لـكـثـيرـ الشـكـ ...ـ »ـ فـاـنـهـ حـاـکـمـ عـلـىـ قـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ إـذـ شـكـكـتـ فـابـنـ عـلـىـ الـأـكـثـرـ ...ـ »ـ لـكـوـنـهـ شـارـحـاـهـ بـمـدـلـوـلـهـ الـلـفـظـيـ ،ـ إـذـ لـوـمـ يـكـنـ لـاـشـكـ حـکـمـ مـنـ الـأـحـکـامـ ،ـ لـكـانـ قـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ لـاـ شـكـ لـكـثـيرـ الشـكـ »ـ لـغـواـ .ـ وـالـقـامـ لـيـسـ كـذـلـكـ ،ـ إـذـ قـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ بـلـ قـدـ رـکـعـ »ـ لـيـسـ شـارـحـاـ لـقـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ إـنـ كـنـتـ عـلـىـ يـقـيـنـ مـنـ طـهـارـتـكـ فـلـاـ تـنـقـضـ يـقـيـنـ بـالـشـكـ »ـ بـحـیـثـ لـوـمـ يـكـنـ قـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ لـاـ تـنـقـضـ يـقـيـنـ بـالـشـكـ »ـ لـزـمـ كـوـنـ قـوـلـهـ (عـ)ـ :ـ «ـ بـلـ قـدـ رـکـعـ »ـ لـغـواـ ،ـ فـاـنـهـ لـاـ مـانـعـ مـنـ جـعـلـ قـاعـدـةـ کـلـیـةـ ،ـ وـھـیـ لـبـنـاءـ عـلـىـ صـيـةـ الـعـمـلـ مـعـ الشـكـ فـیـ صـحـتـهـ بـعـدـ الفـرـاغـ عـنـهـ ،ـ وـلـوـمـ يـكـنـ الـاسـتـصـبـاحـ مـجـعـوـلـاـ اـصـلـاـ .ـ وـماـذـکـرـهـ (ورهـ)ـ مـنـ أـنـ دـلـلـاتـ الـقـاعـدـةـ وـارـدـةـ فـيـ مـوـارـدـ جـرـيـانـ الـاسـتـصـبـاحـ -ـ صـحـيـحـ ،ـ إـلـأـهـ لـاـ يـقـضـيـ الـحـکـومـةـ بـالـعـنـيـ المـصـطـلـحـ ،ـ كـمـاـهـوـظـاهـرـ .ـ

والتحقيق أن تقديم القاعدة على الاستصحاب إنما هو من باب التخصيص . وذلك ، لأن أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب ، كافي الشك في الركوع بعد الدخول في السجود ، فإنه مع الغض عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع ، فلابد من تخصيص أدلة الاستصحاب بادلة القاعدة ، وإلا يلزم حمل القاعدة على النادر . ولا يمكن الالتزام به . ولا يمنع من التخصيص كونها عامين من وجده ، إذ وجہ التخصيص في العموم المطلق أنه لم ينحصر لزمه لغوية الخاص رأساً . وفي المقام لوم ينحصر أحد العامين من وجہ — وهو أدلة الاستصحاب — يلزم حمل العام الآخر — وهو أدلة القاعدة — على الفرد النادر . وهو بحکم اللغو ، فليس الملاك في التخصيص كون النسبة هي العموم المطلق ، بل الملاك لزوم لغوية أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه . ولم يوجد مورد من موارد العمل بالقاعدة لم يكن الاستصحاب فيه مخالف لها ، إلا موردين : {أحدها} — ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان ، وشك في المتقدم والمتأخر منها بعد الفراغ من العمل ، كمن كان محدثاً ومتوضطاً قبل الصلاة ، وبعد الفراغ منها شك في تقديم الحدث على الوضوء وتأخره عنه ، وفي مثله يحکم بصحة الصلاة ، لقاعدة الفراغ . ولا مجال لجريان الاستصحاب ، للتعارض على مسلكنا ، ولعدم المقتضي لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب السكفية {ره} على ما تقدم {ثانيها} — ما إذا كان الاستصحاب مطابقاً للقاعدة ، كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طر ومانع من موانع الصلاة حين الاشغال بها ، فإن استصحاب عدم طر ومانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر . هذا أيام الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ . وحيث أن قاعدة الفراغ من القواعد المهمة ، وتكون نظرية من جهات شتى ينبغي صرف عنان الكلام

إليها والتعرض لها من تلك الجهات استطراداً ، وإن كان خارجاً عن محل الكلام ،
فيقع الكلام فيها في جهات :

﴿الجهة الأولى﴾ — هل هي من المسائل الاصولية أو من القواعد الفقهية ؟
وقد ذكرنا في محله أن الميزان في كون المسألة اصولية ، أمران كل واحد منها
يرجع إلى الآخر :

﴿الأول﴾ — أن تكون كبرى المسألة بعد ضم الصغرى إليها منتجة للحكم
الفرعي السكري ، كالبحث عن حجية الخبر مثلاً ، فإنه بعد ضم الصغرى — وهي قيم
الخبر على وجوب شيء مثلاً — إلى السكري — وهي حجية الخبر — تكون النتيجة
وجوب هذا الشيء ، فيقال : هذا ما دل الخبر على وجوبه ، وكل ما دل الخبر
على وجوبه واجب لكون الخبر حجة ، فينتج أن هذا واجب . وهذا بخلاف
المسائل الفقهية ، فإن ضم الصغرى إليها لا ينتج إلا الحكم الجزئي كالحكم بطهارة
الماء مثلاً ، فيقال : هذا ماء ، وكل ماء طاهر ، فينتج أن هذا طاهر .
وليس هو إلا حكم جزئي .

﴿الثاني﴾ — أن تطبيق القواعد الاصولية على المصادر ينبعها هو بيد المحتهد
وليس للمقلد حظ فيه ، فإن تطبيق حلية مالا نص فيه على شرب التبن مثلاً بيد المحتهد ،
فإنه بعد الفحص وعدم وجذان نص فيه ، يحكم بأنه مما لا نص فيه ، فهو حلال .
وهذا بخلاف المسائل الفقهية ، فإن تطبيقها بيد المقلد كحرمة الحمر مثلاً ، فإن المحتهد
ينتفي بها . وأما تطبيق الحمر على مائع في الخارج فهو بيد المقلد ، وربما يقع الاختلاف
بين المحتهد والمقلد في التطبيق ، فيرى أحدهما أنه حمر والأخر أنه خل مثلاً ، ولكل
منهما العمل بعلمه . وليس المقلد الرجوع إلى المحتهد في التطبيق إلا من باب الرجوع
إلى العادل ، بناء على حجية خبر العادل في أمثل هذه الموضوعات .

اذا عرفت ما ذكرناه من الضابطة للمسائل الاصولية ، تعرف ان قاعدة الفراغ ليست من المسائل الاصولية ، بل من المسائل الفقهية ، فان عدم الصغرى اليها لا ينبع الا الحكم الجزئي ، فيقال : هذا الشك شك بعد الفراغ ، والشك بعد الفراغ مما لا اثر له ولا يعني به . وأيضاً تطبيق قاعدة الفراغ على الجزئيات إنما هو بيد المقلد ، فإنه يرى أن هذا الشك المتعلق بعد الركعات مثلاً إنما حدث بعد الفراغ من الصلاة .

فتحصل أَنْ قاعدة الفراغ من القواعد الفقهية ، وإن كانت هي بنفسها من نتائج المسائل الاصولية ، لكنها مستفاده من الاخبار بمقتضى حجية الظواهر وحجية الاخبار من حيث السنن . والبحث عن حجية الظواهر وحجية السنن من المسائل الاصولية .

﴿الجهة الثانية﴾ — في أن قاعدة الفراغ من الاصول العمليه المقررة لشك في مقام العمل ، او من الامارات الناظرة الى الواقع الكاشفة عنه كشفاً ناقصاً وتهما الشارع ؟ وقد ظهر - مما ذكرناه في وجه تقديمها على الاستصحاب - كونها من الامارات ، ولشكها لا تترتب ثمرة على هذا النزاع ، إذ لا اشكال في تقديمها على الاستصحاب وإن قلنا بكونها من الاصول ، ولا في تأخيرها عن الامارات وان قلنا بكونها منها ، فإذا شككنا - بعد الفراغ من صلاة المغرب مثلاً - بين الثالث والأربع ، وقامت بيضة على كونها اربع ، فلا اشكال في تقديم البيضة على قاعدة الفراغ والحكم بفسادها ، فإذا لا ثمرة بين القول بكونها من الاصول ، والقول بكونها من الامارات . وتوهم ظهور الثمرة - بيتها بالنسبة الى اللوازم لحجية مثبتات الامارات دون الاصول ، فإذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة في اتيان الوضوء قبلها يحكم بصحة الصلاة المأمور بها لقاعدة الفراغ ، وبوجوب الوضوء للصلاحة الباقية على القول بكونها من الاصول ، بخلاف

القول بكونها من الامارات ، فانه لا يجب الوضوء حينئذ لاصلاة الآية ايضاً ، إذ لازم صحة الصلاة المأني بها كونه متظاهراً - مدفوع بما ذكرناه في بحث الأصل المثبت من أنه لا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة أصلاً ، ولا حجية لمثبتات الامارات أيضاً إلا في باب الالفاظ ، لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالوازن في الاقرار ونحوه من الالفاظ ، لما ذكره صاحب السكفافية (ره) من أن الإخبار عن المزوم إخبار عن اللازم ، لما ذكرناه سابقاً من أن الإخبار من العناوين القصدية ، فلا يكون الإخبار عن المزوم إخباراً عن اللازم إلا مع العلم بالملازمة والالتفات إليها . فالمتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لاثورة بين القول بكون القاعدة من الاصول ، والقول بكونها من الامارات .

(الجهة الثالثة) — في أن ورد بعض النصوص الواردة في قاعدة الفراغ — وإن كان هو الطهارات والصلاة — إلا انه تتعدى عنها ، لأمرين : (الأول) — العموم الوارد في موثقة ابن بكير من قوله (ع) : « كل ما شكلت فيه مما قد مضى فاضله كما هو ». (الثاني) — عموم التعليل في بعض الأخبار كقوله (ع) : « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » وكقوله (ع) : « وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك » فلامانع من جريان قاعدة الفراغ في الطواف وغيره ، بل لامانع من جريانها في العقود والايقاعات ، بل في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود والايقاعات وغيرها كالتطهير من الحبث . فتجري قاعدة الفراغ في الجميع بمقتضى عموم الدليل على ما ذكرناه .

هذا كله في قاعدة الفراغ . وأما قاعدة التجاوز ، فقد وقع الكلام بين الاعلام في أنها مختصة بباب الصلاة ، أو أنها من القواعد العامة ، ولا اختصاص لها بالصلاحة ؟ فذكر شيخنا الانصارى وجماعة من الفقهاء أنها من القواعد العامة ، إلا أنه قد خرج

عنہا الوضو للنحوں الخاصة الدالة على وجوب غسل العضو المشکوك فيه وما بعده ، وقد الحق بالوضوء الغسل والتسميم لتنقیح المناط أو الاجماع على ما يأتی التعرض له فربما انشاء الله تعالى . واختار الحقائق النائني (ره) اختصاصها بالصلة ، وأن عدم جريانها في الطهارات الثلاث إنما هو بالشخص لا بالخصوص . ونحن نذكر - مقدمة لهذا البحث - أمر آخر ، وهو أن قاعدة الفراغ والتجاوز هل هما قاعدة واحدة يعبر عنها بقاعدة الفراغ (تارة) وبقاعدة التجاوز (آخرى) ، أو قاعدتان واحدة مجموعتان بالاستقلال ؟ إذ على تقدیر كونهما قاعدة واحدة لاحتاج الى البحث عن كون قاعدة التجاوز قاعدة عامة أو مختصة بالصلة بعد الفراغ من كون قاعدة الفراغ من القواعد العامة على ما تقدم . فنقول : استدلوا على كونهما قاعدتين مجموعتين بالاستقلال بوجوه :

(وجہ الأول) — أن المعمول في قاعدة الفراغ مخالف للمعمول في قاعدة التجاوز بحيث لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد . وذلك ، لأن المعمول في قاعدة الفراغ هو البناء على الصحة والتعبد بها بعد فرض الوجود . والمعمول في قاعدة التجاوز هو البناء على الوجود والتعبد به مع فرض الشك فيه . وبعبارة أخرى مورد التعبد في قاعدة الفراغ مفاد كان الناقصة ، ومورد التعبد في قاعدة التجاوز مفاد كان التامة ، فلا يمكن الجمع بينها في دليل واحد ، إذ لا يمكن اجماع فرض الوجود مع فرض الشك في الوجود في دليل واحد .

وأجاب عنه الشيخ (ره) بأن المعمول - في قاعدة الفراغ أيضاً - هو البناء على وجود الصحيح ، فإن مفادها التعبد بوجود الصحيح ، فيكون مورد التعبد فيها أيضاً مفاد كان التامة ، فلا فرق بين القاعدتين من هذه الجهة .

· وأورد عليه الحقائق النائني (ره) بوجاهتين : (الأول) — أن إرجاع

قاعدة الفراغ الى التبعد بوجود الصحيح خلاف ظاهر أدلةها ، فان ظاهر قوله ﴿ع﴾ : « كل ما مضى من صلاتك وظهورك فذكره تذكر كأفامضه ولا إعادة عليك » - هو الحكم بصحبة ما مضى من الصلاة والظهور، فيكون مفادها التبعد بصحبة الموجود لا التبعد بوجود الصحيح . وجود الصحيح وان كان لازماً لصحة الموجود ، إلا أن معاً الأدلة هو التبعد بالثاني .

﴿ الثاني ﴾ - أن الارجاع المذكور على تقدير التسليم إنما يصح في باب التكليف ، فان هم العقل فيه هو افراغ الذمة منه . وجود العبادة الصحيحة - ولو بالبعد - كافٍ في الحكم بالفراغ . بخلاف العاملات ، فان الآثار الجمولة على نحو القضايا الحقيقة إنما تترتب على صحة شخص المعاملة المشكوك فيها ، فلا يكفي في ترتيب الأثر التبعد بوجود معاملة صحيحة ، بل لا بد من إحراز صحة المعاملة الشخصية ولو بالبعد . فلا يتم ارجاع قاعدة الفراغ الى التبعد بوجود الصحيح في باب المعاملات على فرض تسليم تماميته في العبادات .

أقول : أما اعتراضه الأول ، فمتين ، لأن ظاهر قوله ﴿ع﴾ : - « كل ما مضى من صلاتك الى قوله (ع) : فأمضه » - هو الحكم بصحبة ما مضى ، فارجاعه الى الحكم بوجود الصحيح خلاف الظاهر . وأما اعتراضه الثاني ، فلا يرجع الى محصل ، لأن مفاد قاعدة الفراغ - على تقدير الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود الصحيح مما تعلق به الشك ، وهو كافٍ في ترتيب الأثر ، فاذا باع زيد داره من عمرو بشمن معين ، وشك في صحة هذه المعاملة وفسادها ، كان مقتضى قاعدة الفراغ - بعد الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود بيع صحيح يكون المبيع فيه الدار بالمعنى . والتبعد بوجود هذا المبيع كافٍ في ترتيب الأثر وان لم ثبتت صحة هذه المعاملة الشخصية الخارجية ، كما هو الحال في العبادات ، فإنه على تقدير الشك - في صحة صلاة الظهر بعد الفراغ منها - يحكم بوجود صلاة الظهر صحيحة بمقتضى قاعدة الفراغ

بعد الارجاع المذكور ، وهو كافٍ في حكم العقل بالفراغ وإن لم تثبت صحة الصلة الشخصية . ولو لا أن مفاد قاعدة الفراغ لهذا المعنى ، لما كان للحكم بالفراغ مجال ، إذ لو كان مفادها هو الحكم بوجود صلة صحيحة مطلقة ولو غير صلة الظاهر ، لم يكن مجال الحكم بالفراغ من صلة الظاهر في مفروض المثال ، فلا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة . فالعمدة هو الاعتراض الأول .

والتحقيق أن الاستدلال المذكور ساقط من أصله ، لما ذكرناه مراراً من أن معنى الاطلاق هو الغاء جميع الخصوصيات لا الأخذ بجميعها ، فإذا جعل حكم موضوع مطلق معناه ثبوت الحكم له بالغاء جميع الخصوصيات ، كما إذا جعلت الحرمة للخمر المطلق مثلاً ، فإنه عبارة عن الحكم بحرمة الخمر بالغاء جميع الخصوصيات من كونه أحمر أو أصفر أو مأخوذأ من العنبر أو من التمر وغيرها من الخصوصيات ، لا الحكم بحرمة الخمر مع لحاظ الخصوصيات والاحتفاظ بها ، بمعنى أن الخمر بما هو أحمر حرام ، وبما هو أصفر حرام ، وهكذا . وحينئذ لا مانع من جعل قاعدة كلية شاملة لوارد قاعدة الفراغ وموارد قاعدة التجاوز بلا لحاظ خصوصيات المورد ، لأن يكون موضوع القاعدة مطلق الشك في شيء بعد التجاوز عنه بلا لحاظ خصوصية كون الشك متعلقاً بالصحة أو بالوجود ، فيكون المجعل عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز عنه بلا لحاظ كون الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحة وغيرها من خصوصيات المورد ، بل يمكن أن يقال : إن وصف الصحة من الأوصاف الانتزاعية التي ليس في الخارج بازائتها شيء ، إذ هو منتزع من مطابقة المأني به للمأمور به ، فالشك في الصحة دائماً يرجع إلى الشك في وجود جزء أو شرط ، فلامانع من جعل قاعدة شاملة لوارد الشك في الوجود وموارد الشك في الصحة ، لكون الشك في الصحة راجعاً إلى الشك في الوجود ، فتكون قاعدة الفراغ راجعة إلى قاعدة التجاوز .

وقد يستشكل في ذلك بأن ارجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز إنما يصح فيما إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في وجود الجزء ، بخلاف ما إذا كان ناشئاً من الشك في وجود الشرط كالطهارة من الحدث بالنسبة إلى الصلاة ، إذ لو شككتنا في صحة صلاة الظاهر مثلاً بعد الفراغ منها لشك في تحقق الطهارة من الحدث ، كان مقتضى قاعدة الفراغ - بعد ارجاعها إلى قاعدة التجاوز - هو التبعد بوجود الطهارة من الحدث ، ولا زمه جواز الدخول في صلاة العصر من غير حاجة إلى تحصيل الطهارة . ولا يمكن الالتزام به . ولم يقل به أحد . ولا يلزم ذلك على تقدير كون قاعدة الفراغ غير قاعدة التجاوز ، إذ مقتضاه حينئذ الحكم بصحبة صلاة الظاهر لا الحكم بوجود الطهارة من الحدث .

والجواب عن هذا الأشكال يحتاج إلى توضيح معنى الجزئية والشرطية ، وهو أن الجزء عبارة عما تعلق به الأمر منضماً إلى سائر الأجزاء ، فان الأمر بالكل ينبع إلى أوامر متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء ، بخلاف الشرط ، فإنه لا يكون متعلقاً للأمر كيف ؟ وقد يكون غير مقدور للمكلف كلوقت ، فمعنى اشتراط المأمور به بشرط ، هو تعلق الأمر بالطبيعة المقيدة بوجوده على نحو يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً ، فمعنى اشتراط الصلاة بالطهارة هو تعلق الأمر بمحاجتها مقتربة مع الطهارة . اذا عرفت ذلك ، يظهر لك الجواب عن الأشكال المذكور ، فان مورد التبعد هو اقتران صلاة الظهر بالطهارة لا وجود الطهارة ، وهو وان كان لازماً لاقتران الصلاة بها ، إلا أنه لا يثبت اللوازم بهذه القاعدة كلاستصحاب ، فلا يلزم - من ارجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز - التبعد بوجود الطهارة وعدم الاحتياج إليها بالنسبة إلى الصلاة الآتية .

﴿ الوجه الثاني ﴾ ما ذكره المحقق النائيني (ره) ، وهو أن مورد قاعدة الفراغ

هو الشك في صحة الكل ، كالشك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها . وورد قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الجزء ، فجعل قاعدة الفراغ يحتاج إلى لاحظ الكل بالاستقلال ، ولاحظ الجزء بالتبع ، وبالتصور التبعي الاندككي . وجعل قاعدة التجاوز يحتاج إلى لاحظ الجزء باللحاظ الاستقلالي ، فالجمع بين القاعدتين يستلزم تعلق الاحاظ الاستقلالي والتبعي بشيء واحد ، وهو مما لا يمكن .

ويمكن الجواب عنه بوجوه : **الأول** — أنه لا اختصاص لقاعدة الفراغ بالشك في صحة الكل ، بل تجري عند الشك في صحة الجزء أيضاً . ولعله المشهور ، فعلى تقدير تعدد القاعدتين أيضاً يلزم تعلق الاحاظ الاستقلالي والتبعي بالجزء في جعل نفس قاعدة الفراغ ، فإما الجواب على تقدير التعدد يحاجب به على تقدير الاتحاد أيضاً . **الثاني** — أن الجمع بين القاعدتين ممكن بالغاء الخصوصيات على ما ذكرناه . فان لاحظ الكل والجزء بما هما كل وجزء يستلزم اجتماع الاحاظ الاستقلالي والتبعي في الجزء ، بخلاف لاحظها مع الغاء خصوصية الجزئية والكلية ، لأن يلاحظ لفظ عام شامل لها كلفظ الشيء ، ويحكم بعد الاعتناء بالشك فيه بعد الخروج عن محله ، فإنه لا محذور فيه أصلاً . **الثالث** — ما ذكرناه أخيراً من أن الشك في صحة الصلاة مثلاً بعد الفراغ منها يكون ناشئاً من الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فيكون مورداً لقاعدة التجاوز ، ويحكم بوجود المشكوك فيه ، فلا حاجة إلى جعل قاعدة الفراغ مستقلة .

الوجه الثالث — أن الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى العنائي ، وهو لا يجوز . وذلك ، لأن التجاوز عن الشيء في مورد قاعدة الفراغ هو التجاوز الحقيقي ، إذ الشك متعلق بصحته مع العلم بوجوده ، فيصدق التجاوز عنه حقيقة . بخلاف التجاوز في مورد قاعدة التجاوز ، فإنه لا يصدق التجاوز الحقيقي

عن الشيء مع الشك في وجوده ، فلا بد من إعمال عنائية ، لأن يكون المراد من التجاوز عن الشيء هو التجاوز عن محله على طريقة المجاز في الكلمة ، أو في الاستناد ، أو في المذهب ، لأن يراد من الشيء محله ، أو يسند التجاوز إليه بالأسباب المجازي ، أو يقدر المضاف وهو لفظ المحل ، فالجمع - بين القاعدةتين في جعل واحد - يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي ، وهو لا يجوز ..

ويظهر الجواب عن هذا الاستدلال بما ذكرناه : من أن الشك في الصحة دائمًا ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فالتجاوز في مورد قاعدة الفراغ أيضًا هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه ، سواء كان جزءًا أو شرطًا ، فلامفرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز من هذه الجهة ، ولا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي ..

﴿الوجه الرابع﴾ - ما ذكره الحقائق الثانيي (ره) أيضًا ، وهو أن الجمع - بين القاعدةتين في جعل واحد - يستلزم التدافع بينهما فيما إذا شك في جزء بعد الدخول في جزء آخر ، ولا يلزم ذلك لو كانتا مجموعتين بالاستقلال . ﴿بيان ذلك﴾ : أنه إذا شك في الركوع مثلاً بعد الدخول في المسجد ، كان مقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء بالشك والاتيان بالمشكوك فيه ، لكونه قبل الفراغ من الصلاة . وقد صرح بهذا المفهوم في قوله (ع) : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » ومقتضى منطوق قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك ، لكونه شكًا بعد الدخول في الغير ، وبعد التجاوز عن محل المشكوك فيه على الفرض . وهذا هو التدافع . وما على تقدير تكون القاعدةتين مجموعتين بالاستقلال فلا محدود ، إذ يقدم منطوق قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ بالحكمة أو بالشخصيص ، لأن أدلة قاعدة التجاوز واردة في موارد مفهوم قاعدة الفراغ ، فلهم تقديم قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ ، لم يبق لقاعدة التجاوز مورد . وبعد تقديم قاعدة التجاوز والحكم بتحقق الركوع

- في مفروض المثال - لا يلزم محذور أصلا .

والجواب عنـ: أـن الشك فـي صـحة الصـلاة - فـي مـفـوض المـثال - مـسبـبـ عنـ الشـك فـي وجـود الرـكـوع ، لـما ذـكرـناه مـن أـن الشـك فـي الصـحة دـائـماً نـاشـئـ ، مـن الشـك فـي وجـود الجـزـء أو الشـرـط ، فـبعد الـحـكـم بـوجـود الرـكـوع لـقـاعـدة التـجاـوز ، لـا يـبـقـي شـك فـي صـحة الصـلاة حـتـى يـكـون مـورـداً لـفـهـوم قـاعـدة الفـرـاغ . وـيـقـع التـدـافـع بـيـنـهـ وـيـنـهـ مـنـطـوقـ قـاعـدة التـجاـوز . وـكـذـا الـحـال فـي الشـك فـي صـحةـ كـلـ جـزـءـ لـأـجلـ الشـك فـي وجـود جـزـءـ آخـرـ ، فـانـ الشـك فـي تـحـقـق الرـكـوع فـي المـثال يـوـجـبـ الشـكـ فـي صـحةـ السـجـودـ ، إـذ يـشـترـطـ فـي السـجـودـ وـقـوعـهـ بـعـدـ الرـكـوعـ ، فـالـشـكـ فـي صـحةـ السـجـودـ وـإـنـ كـانـ مـورـداً لـفـهـومـ قـاعـدةـ الفـرـاغـ وـيـحـبـ الـاعـتـنـاءـ بـهـ لـكـونـهـ قـبـلـ الفـرـاغـ ، إـلـأـنـهـ حـيـثـ يـكـونـ مـسـبـباًـ عـنـ الشـكـ فـي تـحـقـقـ الرـكـوعـ ، وـمـقـضـيـ قـاعـدةـ التـجاـوزـ التـعـبـدـ بـوـجـودـهـ ، وـبـهـ يـرـتفـعـ الشـكـ فـي صـحةـ السـجـودـ ، فـانـ صـحةـ السـجـودـ مـنـ الـآـثارـ الـشـرـعـيةـ لـلتـعـبـدـ بـوـجـودـ الرـكـوعـ .

والذي تحصل - ماذكرا في المقام - إمكان كون القاعدتين قاعدة واحدة
بارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز ، لرجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود
على ماذكرا ، والتزم الحقائقيني (ره) بوجلة القاعدتين على عكس ماذكرا ،
وأرجع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ .

بيانه — أن قاعدة الفراغ قاعدة كلية، ومقادها عدم الاعتناء بالشك في صحة المركب بعد الفراغ منه، ولا اختصاص لها بباب دون باب . وقاعدة التجاوز قاعدة مجمولة في خصوص باب الصلاة، ومقادها عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد التجاوز عنه والدخول في جزء آخر ، فادلة قاعدة التجاوز قد الحقت الجزء بالكل في عدم الاعتناء بالشك فيـ بعد الدخول في الجزء الآخر في خصوص باب الصلاة ،

فهي حاكمة على أدلة قاعدة الفراغ على نحو تنوّعه الموضوع وإلحاد الجزء بالكل ، فيكون مورد قاعدة التجاوز من صغريات قاعدة الفراغ بالتنزيل والتعميد الشرعي ، مثلاً قد استندنا من موثقة (١) ابن أبي يعفور أن الشك في الشيء إذا لم يكن بعد الفراغ منه يجب الاعتناء به ، لكن صحيحه (٢) زراة ، وموثقة (٣) إسماعيل بن جابر - الدالثان على عدم الاعتناء بالشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر في خصوص

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن المفيد عن احمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن عبد الله الكريمية بن عمرو عن عبدالله بن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال (ع) : « اذا شككت في شيء من الموضوع وقد دخلت في غيره فليس شك بشيء إنما الشك اذا كفت في شيء لم تجده » .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن جماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره قال : « قلت : لابي عبدالله عليه السلام : رجل شك في الأذان ، وقد دخل في الإقامة ؟ قال (ع) : يضي . قلت : رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر ؟ قال (ع) : يضي . قلت : شك في القراءة وقد رکع ؟ قال (ع) : يضي . قلت : شك في الرکوع وقد سجد ؟ قال (ع) : يضي على صلاته ، ثم قال (ع) : يازراره « اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت في شيء » .

(٣) وفي الوسائل أيضاً عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن احمد بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر قال قال ابو جعفر عليه السلام : « إن شك في الرکوع بعد ما سجد ، فليمض ، وإن شك في السجدة بعد ما قام ، فليمض . كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » .

الصلوة — قيد دلتا على أن حل أجزاء الصلاة حال المركبات المستقلة في عدم الاعتناء بالشك فيها إذا كان الشك بعد الدخول في الجزء الآخر ، وعليه يكون التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه بمنزلة التجاوز عن المركب . هذا ملخص كلامه (ره) . وفيه أنه لا وجه لتخصيص قاعدة الفراغ بالشك في صحة السكل ، لشمول أدلة الشك في صحة الجزء أيضاً بعد الفراغ منه ، كما إذا شك في صحة التكبير بعد الدخول في القراءة ، فان مثل قوله (ع) - في موثقة ابن بيكر : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » - يشمل الشك في صحة الجزء أيضاً ، لأن لفظ الشيء يعم الجزء وال وكل . ولو قلنا بكون قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتين مستقلتين ، لم يكن الميز بينها باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في السكل واختصاص قاعدة التجاوز بالشك في الجزء ، بل الفرق بينها إنما هو باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الصحة مع فرض إلوجود ، واختصاص قاعدة التجاوز بالشك في الوجود دون الصحة . وإن كان التحقيق رجوع الشك في الصحة أيضاً إلى الشك في الوجود . ولذا التزمنا بامكان كونها قاعدة واحدة . وأما موثقة ابن أبي عفور ، فلا يصبح الاستدلال بها لقاعدة الفراغ ، لأن الضمير في قوله (ع) : « وقد دخلت في غيره » إن كان راجعاً إلى الشيء ، كان مفادها قاعدة التجاوز في باب الوضوء . وهو خلاف الاجماع والنصوص الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء . وإن كان راجعاً إلى الوضوء ، كان مفادها قاعدة الفراغ كما ذكره . والظاهر رجوعه إلى الشيء . كسائر الروايات المذكورة فيها التجاوز عن الشيء المشكوك فيه ، ولا أقل من تساوي احتماله مع احتمال الرجوع إلى الوضوء ، فلا يكون ظاهراً في الرجوع إلى الوضوء وهي بمثابة ساقطة عن مقام الاستدلال بها . ولو سلمنا كونه ظاهراً أو صريحاً في الرجوع إلى الوضوء ، فكانت مفادها قاعدة الفراغ أصلاً وعكساً ، بمعنى عدم وجوب الاعتناء

بالشك بعد الفراغ من الوضوء ووجوب الاعتناء به قبل الفراغ منه ، فيقع التعارض بينها عكساً وبين الروايات الدالة على قاعدة التجاوز ، فانها بعمومها تدل على عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر ، فلا وجه لجعل أدلة قاعدة التجاوز حاكمة على أدلة قاعدة الفراغ .

فتحصل مما ذكرناه في المقام إمكان أن يكون المعمول أمراً واحداً يسمى بقاعدة الفراغ (نارة) وبقاعدة التجاوز (آخر) بارجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز ، لا العكس على ما ذكره الحقائق (وهـ). هذا كله في مقام الثبوت والإمكان . وأما مقام الإثبات والواقع ، فهل المستفاد من الأدلة كون المعمول أمراً واحداً أو أمرين ؟ فلابد من النظر إلى الأدلة والبحث عن مفادها .

فنقول : أما الروايات الواردة في قاعدة الفراغ ، فهي كثيرة يختص بعضها بالطهارات ، وبعضاً بالصلاحة . وهناك روايتان : (١) احدهما - خاصية بالطهارة والصلاحة . (٢) ثانيةها - لا تختص بمورد ، بل هي شاملة للظهور والصلاحة وغيرها . والظاهر من لفظ المضي في هذين الخبرين هو مضي الشيء المشكوك فيه حقيقة . وحمله

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن موسى ابن جعفر عن أبي جعفر عن الحسن بن الحسين المؤوبي عن الحسن بن علي بن فضال ، عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : « كل ما مضى من صلاتك وظهورك فذكرته تذكرأ فأمضه ، ولا إعادة عليك فيه » .

(٢) وفي الوسائل أيضاً عن محمد بن الحسن عن الحسين بن سعيد عن حفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال (ع) : « كل ما شكلت فيه مما قد مضى فأمضه . كما هو » موافق .

على مضي محل المشكوك فيه بتقدير لفظ الحال أو من باب الاستناد المجازي - يحتاج إلى التقوية ، فيكون مفادها عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد مضي هذا الشيء المشكوك فيه . ولا يصدق المضي إلا بعد الوجود ، فإنه من الواضحات المعروفة أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبت له ، فيكون مفادها قاعدة الفراغ فقط . دون قاعدة التجاوز . نعم لا نصائر عن دلالتها على قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الجزء أيضاً ، كما إذا شك في صحة التكثير مع العلم بوجوده لشمول لفظ الشيء للكل والجزء كما تقدم .

وبالجملة لو كنا وهذين الخبرين ، لم تستفدهما قاعدة التجاوز أصلاً ، إلا أنه هناك رواياتان تدلان على قاعدة التجاوز : { الأولى } - صحيحة زرارة { الثانية } - موثقة ابوعيل بن جابر . وقد تقدمت الاشارة (١) اليها عند نقل كلام المحقق النائيني { رده } . ومن المعلوم أن المراد من الخروج من الشيء المشكوك فيه المذكور في الصحيحة هو الخروج عن محله ، إذ لا يصدق الخروج عن الرکوع مثلاً مع فرض الشك في وجوده ، فلمراد هو الشك في وجوده مع الخروج عن محله . وكذا المراد من التجاوز عن الشيء المشكوك فيه المذكور في الموثقة هو التجاوز عن محله ، فيكون مفادها قاعدة التجاوز بمعنى عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز عن محله .

فتحصل مما ذكرناه أن المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجموعتين بالاستقلال ، وأن ملاك أحدهما غير ملاك الأخرى ، فإن ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء مع إحراز وجوده ، وملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله ، وإذا لا بد من البحث عن كل واحدة منها متفققة من حيث

(١) وقد تقدم ذكرها هذان في ذيل الصفحة (٢٧٦) فراجع .

كونها من القواعد العامة ، أو مختصة بباب دون باب ، ومن حيث الشرائع ،
إذ يمكن أن تكون إحداها من القواعد العامة ، والآخر مختصة بباب دون باب .
وكذا يمكن أن يعتبر في إحداها مالا يعتبر في الأخرى .

فنقول : أما قاعدة الفراغ فقد تقدم كونها من القواعد العامة فلا نعيد ،
وأما قاعدة التجاوز فاستظر الحقائقية (ره) من الأدلة اختصاصها بالصلة
كما تقدم . وربما يقال في وجه الاختصاص : إن دليل قاعدة التجاوز هي صحيحة زرارة
وموثقة اسماعيل بن جابر ، ولا يستفاد العموم منها . أما الصريحة ، فلان المذكور
فيها لفظ الشيء مع التشكير في قوله (ع) : « اذا خرجت من شيء ثم دخلت
في غيره ... » وهو مطلق لا يستفاد منه العموم إلا بجريان مقدمات الحكمة :
واما الموثقة ، فلان المذكور فيها وإن كان من الفاظ العموم وهو لفظ كل في قوله
عليه السلام : « كل شيء شرك فيه مما قد جاوزه ... ». إلا أن عمومه تابع لما يراد
من مدخله على ما ذكره صاحب السكري (ره) فإن أريد منه خصوص شيء من أجزاء
الصلة ، فالمراد من لفظ كل عموم الحكم لجميع أجزاء الصلة . وإن أريد منه
الطبيعة المطلقة (أي مطلق ما يطلق عليه الشيء) فالمراد من لفظ كل عموم الحكم
لجميع أفراده ، فاستفاده عموم الأفراد منه يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مدخله ،
وهي غير جارية في المقام ، إذ من جملة المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام
التخاطب ، وهو موجود في الصريحة والموثقة ، وهو الشك في الأذان بعد الدخول
في الاقامة إلى آخر ما ذكر في الصريحة من الفروض . وكذلك الحال في الموثقة ،
فإن المذكور فيها الشك في الواقع بعد الدخول في السجدة . والشك في السجود بعد
القيام . ومع هذا لا يمكن التمسك بالطلاق .

وفي (أولاً) — أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع

من التمسك بالطلاق ، فإن المانع هو القرينة على التعين . و مجرد وجود القدر المتيقن لا يوجب التعين مع إطلاق الحكم عند التخاطب . ولذا تسامل الفقهاء على التمسك بالطلاق مع وجود القدر المتيقن في موارد كثيرة : ﴿ منها ﴾ - الرواية (١) الدالة على عدم جواز الصلاة في أجزاء مالا يؤكل حمه ، مع كون مورد السؤال هو الشعاب والفنك والستنجاب ، فهل يظن فقيه أو متفقه عدم جواز التمسك بالطلاق قوله ﴿ ع ﴾ : « وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاحة في كل شيء منه فاسد » لوجود القدر المتيقن ، وهو الحيوانات المذكورة في السؤال ؟ . وبالجملة وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالطلاق مع كون الكلام ظاهراً في أن الإمام عليه السلام في صدد بيان ضابطة كلية .

و (ثانياً) — أنه على فرض تسليم عدم جريان مقدمات الحكمة لامانع من التمسك بوثيقة اسماعيل بن جابر ، إذ العموم فيه وضعي لا يحتاج الى جريان مقدمات

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن ابن بكر « قال : سأله زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الشعاب والفنك والسفنجاب وغيره من الور ، فاخذ (ع) كتباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله ، فالصلاحة في وبره وشعره وجده وبوله وروشه وكل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلح في غيره مما أحل الله اكله ، ثم قال (ع) : يازراراة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك ، يازراراة ! فان كانت مائة كل لجمة فالصلاحة في وبره وبوله ، وشعره وروشه والبانه وكل شيء منه جائز ، اذا علمت انه ذكي وقد ذakah النابع ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك اكله فالصلاحة في كل شيء منه فاسد ، ذakah النابع أو لم يذakah » .

الحكمة . وما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من أن استفادة العموم من لفظ كل يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مدخله — قد أبطلناه في مبحث العام والخاص بما ملخصه : أن لفظ كل موضوع للعموم ، فيكون قرينة على ، أن المراد من مدخله مطلق الشيء لا خصوص الصلاة ، فاستفادة العموم من قوله ﴿ع﴾ : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه . . . » لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة . فتحصل أن قاعدة التجاوز ليست مختصة بباب الصلاة ، بل تجري في كل مركب شك في أحد أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر إلا الوضوء للنص الخاص ، وفي إلحاقي الغسل والتيمم به . — في عدم جريان قاعدة التجاوز . — كلام ن تعرض له قريباً إنشاء الله تعالى .

نعم إنه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير ، لكنه مأخوذاً فيها في صححية زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمين ، مضافاً إلى أنه لم يذكر الدخول في الغير فيها ، لأن الممكن استفادة اعتباره منها . وذلك ، لأن المذكور فيها هو الخروج عن الشيء والتجاوز عنه ، ولا يتصور الخروج عن الشيء حقيقة ، والتجاوز عنه كذلك ، مع فرض الشك في وجوده ، فلامحالة يكون المراد الخروج عن محله والتجاوز عنه من باب الأسناد المجازي ، أو باعتبار تقدير المحل . ولا يتحقق الخروج أو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه ، إلا بعد الدخول في غيره ، فيكون ذكر الدخول في الغير — بعد الخروج في الصححية وبعد التجاوز في الموثقة — قيداً توبيخياً من العطف التفسيري ، فاعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز لما لا ينبغي الارتياب فيه . إنما الكلام في اعتباره في قاعدة الفراغ . والكلام فيه يقع في مقامين : ﴿الأول﴾ — في المقتضي ، والبحث عن شمول إطلاق الدليل لوارد عدم الدخول في الغير . ﴿الثاني﴾ — في المانع ، والبحث عما يصلح لتقيد الدليل وتخفيضه بوارد

الدخول في الغير بعد الالتزام بطلاقه .

(أما المقام الأول) فقد قيل بعدم اطلاق الأدلة ، واستدل له بوجوه :

(الوجه الأول) — أن المطلق منصرف إلى الأفراد الغالبة ، فلا يشمل الفرد النادر . والغالب في الشك في الصحة بعد الفراغ هو الشك بعد الدخول في الغير .

وفيه أن المنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر لا شموله له ، إذ كون الفرد نادراً لا يوجب خروجه عن الطبيعة المطلقة . ولذا لا مجال لتوهم اختصاص الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاء غير المأكول باجزاء الحيوانات التي يكتفى المكلف بها غالباً ، فإن إطلاق قوله (ع) : « وان كان مما قد نهيت عن اكله ، فالصلاحة في كل شيء منه فاسدة » — يشمل الحيوانات النادرة أيضاً كالكركدن مثلاً .

(الوجه الثاني) — أن شمول الاطلاق — في مثل قوله (ع) في موثقة ابن بکیر : « كل ما شكلت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » للشك قبل الدخول في الغير — يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة على ماتقدم نقله عن صاحب الكفاية (ره) . وقد تقدم الجواب عن هذا الوجه عند التسليم في كون قاعدة التجاوز من القواعد العامة ، فلا حاجة إلى الاعادة .

(الوجه الثالث) — ماذكره الحقائقاني (ره) واعتمد عليه ، وهو أن شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة إنما هو فيما إذا كانت الطبيعة غير مشكلة في الصدق كالماء ، فان صدقه على ماء البحر والمطر والبئر وغيرها من أفراد الماء على حد سواء ، فالحكم بأن الماء ظاهر يشمل جميع الأفراد ، بخلاف ما إذا كانت الطبيعة مشكلة في الصدق كالحيوان ، فان صدقه على الإنسان لا يخلو من خفاء في نظر العرف ، مع كونه عبارة عن جسم ذي حياة ، والإنسان كذلك ، لسكن صدقه عليه لا يخلو من خفاء

عرفا . ولذا لو خطب انسان بياً أيها الحيوان لتضجر ، ولا تشمله الأدلة الدالة على عدم جواز الصلاة في شعر مالا يؤكل لحمه من الحيوانات ، فالانسان تجوز الصلاة في شعره قطعاً مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمه .

والمقام من هذا القبيل ، فان صدق المضي على المضي مع عدم الدخول في الغير لا يكون في رتبة صدقه مع الدخول في الغير ، فلا يكون المضي مع عدم الدخول في الغير مشمولاً لأدلة قاعدة الفراغ .

وفيه أن مجرد التشكيك ليس مانعاً من شمول الاطلاق لجميع الأفراد . نعم التشكيك بالظهور والخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفي — كالحيوان بالنسبة الى الانسان — بخلاف ما إذا كان التشكيك بالأظهرية والظاهرةية — كما في المقام — فانه لا يوجب اختصاص الحكم بالأظهر ، وإلزام حمل الأدلة الدالة على قاعدة الفراغ على قاعدة الحيلولة التي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت ، فان صدق المضي على المضي مع خروج الوقت أظهره من صدقه قبله ولو مع الدخول في الغير . ومن المعلوم أن صدق المضي مع عدم الدخول في الغير ظاهر وإن كان صدقه مع الدخول أظهر .

فتحصل مما ذكرناه أن اطلاق الأدلة يشمل موارد عدم الدخول في الغير أيضاً .

هذا تمام الكلام في المقام الأول والبحث عن المقتضي .

﴿ أما المقام الثاني ﴾ والبحث عما يمكن ان يكون مانعاً عن العمل بالاطلاق ومحصصاً له بموارد الدخول في الغير ، فربما يقال : إن المقيد لاطلاقات أدلة قاعدة الفراغ هو صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر ، فإنه قيد عدم الاعتناء بالشك فيما بما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير .

وفيه ﴿ أولاً ﴾ - أن مورد الروايتين أنها هو قاعدة التجاوز على ما تقدم الكلام

فيها . وحيث أنا استظهرنا من الأدلة — في مقام الإثبات — أن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتان مستقلتان ، وأن ملاك إحداهما الشك في الصحة مع إحراز الوجود ، وملاك الآخر الشك في الوجود ، فلا مجال لتوهم كون أدلة قاعدة التجاوز مقيدة للطلاقات الواردة في قاعدة الفراغ . ومجرد إمكان كونها مجموعتين يجعل واحد في مقام الثبوت لا يوجب ذلك .

و **﴿ تانياً ﴾** — ان الدخول في الغير مما لا بد في اعتباره في قاعدة التجاوز مع قطع النظر عن الصيحة والوثقة ، إذ المراد من التجاوز في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه ، وهو لا يتحقق إلا بالدخول في الغير . ولذا ذكرنا أن ذكر الدخول في الغير قيد توضيحي . وأنه يفهم اعتبار الدخول في الغير من اعتبار نفس التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه ، بخلاف المضي المذكور في قاعدة الفراغ ، فإن المراد منه مضي نفس المشكوك فيه ، وهو يتحقق بالفراغ منه ولو مع عدم الدخول في الغير ، فاعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز إنما هو لكونه مقوماً لموضوع التجاوز لا لأمر آخر اعتبر في جريان القاعدة بعد صدق التجاوز خارجاً . فلو فرض تحقق عنوان التجاوز — بدون الدخول في الغير كافي موارد قاعدة الفراغ — لم يكن موجب لتقييده بالدخول في الغير .

وما يتوجه كونه مقيداً للطلاق موثقة ابن أبي يعفور ، وهي قوله (ع) : « إذا شكلت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فليس شكل شيء ، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » فإن موردها قاعدة الفراغ ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء للنص الخاص . وبما أنه قد ذكر فيها الدخول في الغير ، فلا بد من اعتباره في جريانها .

وفيه **﴿ أولاً ﴾** — ما ذكرناه سابقاً من إجمال هذه الوثيقة وعدم صلاحتها .

للاستدلال ، لا إجمال رجوع الضمير في قوله (ع) : « وقد ذلت في غيره ... ، إلى الشيء لا إلى الوضوء ، ولم نقل بظهور رجوعه إلى الشيء فلا أقل من الاحتمال . وكون الموثقة غير معمول بها - على تقدير رجوع الضمير إلى الشيء لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء للنص الخاص - لا يوجب ظهورها في رجوع الضمير إلى الوضوء ، فهي باقية على إيجامها غير صالحة للاستدلال بها .

و (ثانياً) - لو سلمنا عود الضمير إلى الوضوء ، وأن الرواية واردة لبيان قاعدة الفراغ ، فالنظر إلى مجموع الرواية يوجب ظهورها في أن موضوع عدم الاعتناء بالشك هو التجاوز ، لقوله (ع) في ذيلها : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » فيكون ذكر الدخول في الغير من باب كونه أحد مصاديق التجاوز لا لكونه دخيلا في موضوع الحكم ، وإلا لزم التدافع بين الصدر والذيل فيما إذا شك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه وقبل الدخول في الغير ، إذ مقتضى الصدر - واعتبار الدخول في الغير - الاعتناء بهذا الشك ، ومقتضى الحصر - المذكور في الذيل - بقوله (ع) : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » - هو عدم الاعتناء به .

و (ثالثاً) - إن من اعتبر - في جريان قاعدة الفراغ الدخول في الغير - أن أراد به اعتبار الدخول في خصوص الفعل المترتب كالدخول في الصلاة عند الشك في صحة الوضوء ، فالموثقة لا تدل عليه . وإن أراد به اعتبار الدخول في مطلق الغير ، فاعتباره لغو ، إذ لا ينفك الدخول فيه عن الفراغ ، فإنه بمجرد الفراغ يتتحقق الدخول في الغير لمحالة ولو كان الغير هو السكون أو الحركة ، فإن الإنسان لا يخلو من الأكون الأربع : الحركة والسكون والافتراق والاجتماع .

و (رابعاً) - أنه على تقدير دلالة الموثقة - على اعتبار الدخول في الغير - نعمل بها في خصوص موردها وهو الوضوء ، فلا مانع في غير الوضوء من العمل

بالاطلاقات. ولعل الوجه – في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء – أن الظاهر من قوله (ع) : « إذا شككت في شيء من الوضوء . . . الخ » كون الشك في وجود شيء من أجزاء الوضوء أو شرائطه ، والشك في الوجود ورد قاعدة التجاوز . وحيث أن قاعدة التجاوز غير جارية في الوضوء للخصوص الخاصة ، فما لم يتحقق الدخول في غير الوضوء يجب الاعتناء بالشك ، فعدم الاعتناء بالشك في باب الوضوء متوقف على الدخول في الغير .

وما يتومه كونه مقيداً للاطلاقات صححه (١) زرارة الواردة في الوضوء بدعوى أن مفاد قوله (ع) : « وقد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت... » إلى قوله (ع) : « لا شيء عليك » – هو اعتبار الدخول في الغير .

والجواب عنها (أولاً) – عدم عامية دلالتها في نفسها على اعتبار الدخول في الغير ، لأن ظاهر قوله (ع) : « مادمت في حال الوضوء » أن الميزان في عدم الاعتناء بالشك إنما هو الفراغ من الوضوء ، فيكون ذكر الدخول في الغير – المستفاد من قوله (ع) : « وقد صرت إلى حالٍ أخرى . . . » – من باب كونه من أوضح أفراد الفراغ أو الفرد الغالب منه لا من باب كونه موضوعاً للحكم ، وإلزام

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد عن أبيه عن أحمد بن ادريس وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال (ع) : « اذا كنتم قاعداً على وضوئك فلم تدركوا غسلت ذراعيك أم لا ، فأعاد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو لم تمسجه مما سمي الله ما دامت في حال الوضوء ، فإذا قلت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه . . . الخ »

التدافع بين الصدر والذيل فيما اذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الدخول في الغير ، إذ مقتضى مفهوم (ع) : « مادمت في حال الوضوء ... » عدم الاعتناء بهذا الشك . ومقتضى قوله (ع) : « وقد صرت الى حال اخرى ... » هو الاعتناء به ، لعدم الدخول في الغير ، فيستكشف من ذلك أن قوله (ع) : « فاذا قلت من الوضوء وفرغت منه » . بيان لمفهوم قوله (ع) : « مادمت في حال الوضوء » وذكر قوله (ع) : « وقد صرت الى حال اخرى » إنما هو لتوضيح المفهوم بذكر أوضح الأفراد أو الفرد الغالب .

و (ثانياً) - على تقدير تسلیم دلالتها على اعتبار الدخول في الغير ، فهو مختص بالوضوء . والوجه - في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء - هو ما ذكرناه في الجواب عن موثقة ابن أبي ععنور ، فان المذكور في هذه الصحيحة أيضاً هو الشك في وجود الغسل أو المسح . ويجب الاعتناء بمثل هذا الشك مالم يدخل في الغير بمقتضى الأدلة الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء . فالمتيحصل مما ذكرناه عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ ، لعدم وجود ما يصلح لتقيد الاطلاقات الواردة فيها ، فيكون المتبع هو الاطلاق .
بقي الكلام في ذكر امور :

(الأمر الأول) - لا إشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء بالنص والاجماع . وهل يتحقق به الغسل والتيمم في عدم جريان قاعدة التجاوز فيها ؟ التزم بالاحراق جماعة من متأخري المتأخرین على مانقله الشيخ (ره) في كتاب الطهارة . وليس له تعرض في كلام القدماء على ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره . و (كيف كان) فقد ذكر للحرائق وجهان : (الأول) - ما ذكره الحقن المأذيني (ره) من اختصاص أدلة قاعدة التجاوز بباب الصلاة ، فعدم جريانها

في الطهارات الثلاث إنما هو من باب التخصص لا التخصيص .

ويظهر الجواب عنه مما ذكرناه في إثبات كون قاعدة التجاوز من القواعد العادة ، فلا حاجة إلى الاعادة . (الثاني) - ماذكره شيخنا الانصاري (ره) وهو أن التكليف إنما تعلق بالطهارة . وإنما الغسل والمسح مقدمة لحصولها ، فالشك في تحقيق شيء من الغسل أو المسح يرجع إلى الشك في حصول الطهارة ، وهي أمر بسيط ، فلا تجرى فيه قاعدة التجاوز ، فلا بد من الاحتياط ، لكون الشك شكًا في الحصول . وهذا الكلام جاري في التيمم والغسل أيضاً ، فإن المكلف به في الجميع هو الطهارة .

وفيه (أولاً) - أن ظاهر الآيات والروايات كون نفس الوضوء متعلقةً للتوكيل كقوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ... الخ) وكقوله (ع) : « افتحوا الصلاة الوضوء وحررها التكبير وتحليلها التسليم » والوضوء مركب ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه .

و (ثانياً) - على تقدير تسلیم كون الطهارة هي المأمور به وأن الوضوء مقدمة لها - أن عدم جريان قاعدة التجاوز في المقدمة مع كون ذيها بسيطاً إنما هو في المقدمات العقلية الخارجية ، كما إذا أمر المولى بقتل أحد ، وتوقف القتل على عدة من المقدمات ، فالشك في بعض هذه المقدمات لا يكون مورداً لقاعدة التجاوز ، لأن المأمور به - وهو القتل - بسيط لا تجري فيه قاعدة التجاوز . والشك في المقدمات شك في الحصول ، فلا بد من الاحتياط . هذا . بخلاف المقام ، فإن الوضوء من المقدمات الشرعية لحصول الطهارة ، إذ الشارع جعله مقدمة لها وأمر به . وبعد تعلق الأمر الشرعي به وكونه من كسباً لامانع من جريان قاعدة التجاوز فيه . نعم لو شك في الجزء الأخير منه ، لا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيه إلا مع الدخول في الغير ، أو فوات المولا بخلاف الأعضاء ، لعدم صدق التجاوز عند الشك في وجود الجزء الأخير

إلا مع أحد الأمرين .

فـتـحـصـلـ مـا ذـكـرـنـاهـ عـدـمـ لـحـقـ الـتـيـمـ وـغـسلـ بـالـوـضـوـءـ ،ـ فـلـماـنـعـ منـ جـريـانـ قـاعـدـةـ التـجاـوزـ فـيـهـاـ بـعـقـضـ عـوـمـ أـدـلـتـهاـ .ـ نـعـمـ لـاـ تـجـرـيـ قـاعـدـةـ التـجاـوزـ فـيـ الغـسلـ فـيـاـ إـذـاـ شـكـ فـيـ غـسلـ الـجـانـبـ الـأـيـمـ حـينـ الـاشـتـغـالـ بـغـسلـ الـجـانـبـ الـأـيـسـرـ بـنـاءـ عـلـىـ القـوـلـ بـعـدـ التـرـتـيبـ بـيـنـ الـجـانـبـيـنـ ،ـ كـمـاـ أـنـهـ لـيـسـ بـعـيـدـ ،ـ لـعـدـمـ صـدـقـ التـجاـوزـ عـنـ الـمـحـلـ عـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ .ـ فـيـجـبـ غـسلـ الـجـانـبـ الـأـيـمـ بـعـدـ الـجـانـبـ الـأـيـسـرـ أـوـ قـبـلـهـ ،ـ وـيـكـونـ هـذـاـ الشـكـ بـنـزـلـةـ الشـكـ فـيـ غـسلـ الـيـدـ حـينـ الـاشـتـغـالـ بـغـسلـ الرـجـلـ مـنـ جـانـبـ وـاحـدـ ،ـ فـاـنـهـ لـاـ إـشـكـالـ فـيـ عـدـمـ جـريـانـ قـاعـدـةـ التـجاـوزـ ،ـ لـعـدـمـ التـرـتـيبـ بـيـنـ الـأـعـصـاءـ مـنـ جـانـبـ وـاحـدـ ،ـ فـيـجـبـ غـسلـ الـيـدـ بـعـدـ الـفـرـاغـ مـنـ غـسلـ الرـجـلـ أـوـ قـبـلـهـ .ـ

﴿الأمر الثاني﴾ — بعد ما عرفت من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء بالنص والاجماع، فهل تتحقق بها قاعدة الفراغ في عدم جريانها في أجزاء الوضوء أم لا؟ التحقيق هو الثاني، لعموم الأدلة وعدم المانع عن العمل بها. أما عموم الأدلة، فقد تقدم . وأما عدم المانع، فلأن عمدة الأدلة المانعة عن جريان قاعدة التجاوز في الوضوء هي قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة : « فأعد عليها وعلى جميع ما شكلت فيه ... الح » . ومقادها وجوب الاعتناء بالشك والاتيان بالمشكوك فيه - فيما إذا كان الشك في أصل الغسل أو المسح - لاما إذا كان الشك في صحة الغسل أو المسح . فالصحيح تدل على عدم جريان قاعدة التجاوز فقط في الوضوء ، لا على عدم جريان قاعدة الفراغ أيضاً . فإذا شك في غسل الوجه - مع الاعتناء بـ«غسل اليد اليسرى مثلاً» - يجب غسل الوجه مع ما بعد لعدم جريان قاعدة التجاوز . وأما إذا شك في صحة غسل الوجه كـما إذا شك في وقوفه من الاعلى مثلاً ، فـلـماـنـعـ منـ الرـجـوعـ إـلـىـ قـاعـدـةـ الـفـرـاغـ وـالـحـكـمـ بـالـصـيـحةـ .ـ وـلـافـرقـ فـيـ جـريـانـ قـاعـدـةـ الـفـرـاغـ فـيـ اـجـزـاءـ الـوـضـوـءـ بـيـنـ

الجزء الأخير وغيره ، لعموم الأدلة على ما ذكرناه . نعم لا تجري قاعدة الفراغ فيما اذا شك في صحة غسل الوجه مثلا ، لاحتمال كون الماء المغسول به مضادا ، لكون المأمور به وما سماه الله هو الغسل بالماء ، لقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم ... الخ ﴾ بضميمة قوله تعالى : ﴿ وإن لم تجدوا ماء فتيمموا ... الخ ﴾ فيكون الشك المذكور شكًا في وجود ما سماه الله وأمر به ، لا في صحته ، فلا تجري قاعدة الفراغ فيه ، وكذا لا تجري قاعدة الفراغ فيما اذا شك في صحة غسل اليدين بعدها بغسل اليدين بعدها بغسل اليدين ، لاحتمال وقوع الغسل من الأعلى بناء على كون الغاية في قوله تعالى : ﴿ ... وأيديكم إلى المراقب ... ﴾ غاية للغسل ، إذ المأمور به وما سماه الله حينئذ هو الغسل من الأسفل ، فيكون الشك المذكور شكًا في وجوده ، فلا يكون موردا لقاعدة الفراغ ، ولكنه مجرد فرض ، إذ لا قرينة على كون الغاية غاية للغسل ، بل القريئة - على كونها غاية للمغسول - موجودة وهي قوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم وارجلكم إلى الكعبين ﴾ فإنه لا خلاف ظاهرًا في كون الغاية فيه غاية للممسوح لا للمسح ولذا التزموا بجواز المسح من الكعبين إلى الأصابع . ووحدة السياق تشهد بأن الغاية في قوله تعالى : « وأيديكم إلى المراقب » غاية للمغسول لا للغسل ، وإنما أوجبنا الغسل من الأعلى لروايات الواردة في المقام .

وقد يستدل لعدم جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء بوثقة ابن أبي يعفور من قوله (ع) : « اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فليس شكل بشيء ... الخ » بتقرير أن الضمير في قوله (ع) : « في غيره » راجع إلى الوضوء وأن الشيء في قوله (ع) : « اذا شككت في شيء » باطلاقه شامل للوجود والصحة ، فيكون مفادها أن الشك في جزء من أجزاء الوضوء سواء كان متعلقاً بوجوده أو بصحته إنما لا يعني به اذا كان الشك بعد الفراغ ، ومفهومه

الاعتناء به اذا كان قبل الفراغ من الوضوء .

والجواب عنه **﴿أولاً﴾** — ما تقدم من عدم صحة الاستدلال بهذه الموثقة ، لاجماليها لاحتمال رجوع الضمير الى الشيء .

و **﴿ثانياً﴾** — أنه لا إطلاق لها من هذه الجهة ، إذ الظاهر انها في مقام بيان أن الشك إذا كان حين العمل يعني به ، وإذا كان بعد الفراغ منه لا يعني به . وليس إلا في مقام بيان هذا المقدار من المعنى . وأما كون المشكوك فيه هو الوجود أو الصحة ، فليست الموثقة في مقام بيانه ، فليس لها إطلاق من هذه الجهة حتى يؤخذ بها ، ويحکم بأن الشك مطلقاً سواء كان متعلقاً بالوجود أو بالصحة يعني به اذا كان حين العمل ، ولا يعني به اذا كان بعد الفراغ منه .

و **﴿ثالثاً﴾** — أنه على تقدير تسلیم دلالتها على وجوب الاعتناء بالشك في الصحة أيضاً اذا كان حين العمل يقع التعارض بينها وبين الروايات الدالة بعمومها على جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء أيضاً . والنسبة بينها وبين الموثقة هي العموم من وجه ، فان مفاد الموثقة وجوب الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء حين الاشتغال به ، سواء كان الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحة . ومفاد بقية الروايات عدم الاعتناء بالشك في الصحة اذا كان الشك بعد الفراغ من المشكوك فيه ، سواء كان من اجزاء الوضوء أو من غيرها ، فورد الاجتماع هو الشك في صحة جزء من الوضوء بعد الفراغ منه ، وقبل الفراغ من الوضوء . ولا ينبغي الشك في تقدم تلك الروايات على الموثقة ، إذ دلالتها بالعموم ، ودلالة الموثقة بالاطلاق .

﴿الأمر الثالث﴾ — بعدهما ذكرناه من أن الدخول في الغير معتبر في قاعدة التجاوز لابد من تحقيق معنى الغير ، وأنه بماذا يتحقق؟ ويعق الكلام في مقامين :

﴿المقام الأول﴾ — في الشك في الجزء الآخر . **﴿المقام الثاني﴾** — في الشك

في غيره من الأجزاء .

﴿ أما المقام الأول ﴾ - فتفصيل الكلام فيه : أن الشك في الجزء الأخير يتصور على وجوه :

﴿ الأول ﴾ - أن يشك فيه مع عدم الاشتغال بشيء وعدم تحقق السكتة الطويل الموجب لفوات محل التدارك . ولا مجال فيه لجريان قاعدة التجاوز ، لعدم الدخول في الغير على الفرض ، فلا يصدق التجاوز عن المحل . وكذا لا تجري قاعدة الفراغ أيضاً، لاحتمال كونه في أثناء العمل ، فلم يحرز الفراغ . وهذا واضح .

﴿ الثاني ﴾ - أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال باصر غير من تب على الجزء الأخير وغير مانع من تداركه . والحكم فيه هو الحكم في الوجه السابق ، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز ، لعدم تجاوز المحل وإمكان التدارك ، ولا قاعدة الفراغ لاشك في تتحقق الفراغ واحتمال كونه في أثناء العمل على ما تقدم . ومن هذا القبيل مما إذا أتي بشيء من المنافيات التي لا يكون الاتيان بها سهواً موجباً لبطلان كالتكلم . والتزم المحقق النائيني (ره) في هذه الصورة بجريان قاعدة الفراغ ، بدعوى أن المعتبر في قاعدة الفراغ أمران : الدخول في الغير ، وصدق المضي . وها متتحققان في المقام . أما الدخول في الغير فتحققه ظاهر . وأما تتحقق المضي فلصدقه عند مضي معظم الأجزاء .

وفيه أن المعتبر في قاعدة الفراغ هو صدق المضي حقيقة . ومعه كيف يصدق المضي مع الشك في تتحقق الجزء الأخير ؟ وأما الدخول في الغير فقد تقدم انه لا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ .

وقد يتوجه جريان قاعدة الفراغ بدعوى أن المراد بالمضي هو المضي بحسب الاعتقاد لا المضي بحسب الواقع ، وإن لم يبق مورد لجريان قاعدة الفراغ ، إذ مع الشك

في الصحة لا يحرز المضي الواقعي ، والمضي الاعتقادي موجود في المقام ، فإنه حين اشتغاله باصر غير مرتب كان معتقداً بالمضي ، وإلا لم يشتعل به ، فتجرئ قاعدة الفراغ .
وهو مندفع بأن ظاهر قوله (ع) : « كل ما مضى ... » هو المضي
الحقيقي الواقعي لا المضي الخيالي . غاية الأمر كون الماضي أعم من الصحيح وال fasid
بفريضة الشك المذكور في الرواية ، إذ لا يتصور مضي الصحيح مع فرض الشك
في الصحة والفساد .

﴿ الثالث ﴾ — أن يشك في الجزء الآخر مع الاشتغال باصر مرتب على الجزء
الآخر غير مانع من تداركه على تقدير عدم الاتيان به ، كما اذا شك في التسليم
مع الاشتغال بالتعقيب ، أو شك في مسح الرجل للوضوء مع الاشتغال بالدعاء المأمور
بعد الوضوء . واختار الحقائق الثانيي (ره) أنه لو شك في الجزء الآخر من الصلاة
— وهو التسليم — مع الاشتغال بالتعقيب لا يعنيه ، لصدق الدخول في الغير ،
فيكون مورداً لجريان قاعدة التجاوز . واستشهد على ذلك بصحيحة زرارة التقدمة
الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامة ، بدعوى أن الحكيم
— بعدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامة — يشرف الفقيه على القطع
بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب ، لعدم الفرق بين الاقامة
والتعقيب ، لخروج كليهما عن حقيقة الصلاة .

والمناقشة فيه مجال ، لعدم الملائمة بين المقامين في جريان قاعدة التجاوز ،
إذا هو منوط ببعضي المحل ، وهو لا يصدق إلا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب
الجمل الشرعي سابقاً على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه ، وكان محل ذلك
الغير مؤخراً عن المشكوك فيه ولو باعتبار كونه أفضل الأفراد . وهذا المعنى موجود
في الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامة ، فإن الأذان مقدم بحسب الجمل الشرعي

على الاقامة ، بحسب لوم يأت بالاقامة بعد الاذان لم يأت بوظيفته الاستحبافية المتعلقة بالأذان . وكذا محل الاقامة مؤخر عن الاذان يعني أن أفضل افراد الاقامة هي الاقامة الواقعة بعد الاذان . وإن كانت مسجحة في نفسها ولو بدون الاذان ، فيكون الشك - في الاذان بعد الدخول في الاقامة - شكاً فيه بعد مضي المحل والتجاوز عنه . وهذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعمقib ، فان التعمقib وإن اعتبر بحسب الجعل الشرعي مؤخر عن التسليم ، إلا أنه لم يعتبر مقدماً على التعمقib ، إذ من المعلوم أنه لا يعتبر في التسليم وقوفه قبل تسمية الزهراء سلام الله عليها مثلاً . ومثل التسليم والتعمقib مثل صلاة الظاهر والعصر ، فان صلاة العصر قد اعتبرت في الشريعة المقرونة مؤخرة عن صلاة الظاهر ، إلا أن صلاة الظاهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذكور في محله ، فلا يكون الشك - في التسليم مع الاشتغال بالتفعيب - شكاً بعد مضي المحل ، لبقاء محل المدارك . ولذا من تذكر حال التعمقib أنه لم يأت بالتسليim يجب عليه التدارك ولم يلزم منه اخلال اصلاً ولا شيء عليه حتى سجلة السهو . وبؤيد ما ذكرناه - من عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام - أنه لو شك في الاتيان باصل الصلاة مع الاشتغال بالتفعيب ، لا تجري قاعدة التجاوز قطعاً ولا أظن أحداً من الفقهاء يلزم بجريانه . فيجب عليه الاعتناء بالشك والاتيان بالصلاحة ، لكون الشك في الوقت . ولا فرق بين الشك في باصل الصلاة والشك في التسليم مع الاشتغال في التعمقib في جريان قاعدة التجاوز وعدمه .

فتلخص مما ذكرناه عدم جريان قاعدة التجاوز في هذه الصورة أيضاً كالصورتين السابقتين . وكذا لا تجري قاعدة الفراغ أيضاً ، إذ مع الشك في الجزء الاخير لم يجز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعدة الفراغ ، إلا في باب الموضوع ، فإنه تجري قاعدة الفراغ عند الشك في الجزء الاخير منه مع الاشتغال بشيء آخر - ولو لم يتجاوز

محل التدارك ، كما اذا شك في مسح الرجل مع الاشتغال بالصلوة ، أو بالدعاء المأثور بعد الوضوء . وذلك ، لقوله (ع) في صحيحه زرارة : « فاذا قت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها ؛ فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك وضوئه لا شيء عليك فيه ... الخ » فان مفاده عدم الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء بعد الاشتغال بشيء آخر ، بلا فرق بين الجزء الاخير وغيره . وحيث أن هذا الحكم على خلاف القاعدة ، يجب الاقتصار في مورد النص وهو الوضوء ، فلو شك في الجزء الاخير من الغسل مع الاشتغال بشيء آخر كالصلوة ، لامجال لجريان قاعدة الفراغ ، بل لا بد من الاعتناء بالشك .

(الرابع) — أن يشك في الجزء الاخير بعد الاتيان بالمنافي العمدي والسيوي ، كما اذا شك في التسليم بعد الحديث أو الاستدبار أو السكوت الطويل . ولا تجري فيه قاعدة التجاوز ، لما ذكرناه في الصورة السابقة من أن المعتبر في قاعدة التجاوز أن يكون محل المشكوك فيه سابقاً على الغير بحسب الجعل الشرعي . والمقام ليس كذلك ، إذ لم يعتبر في التسليم كونه قبل المنافي العمدي والسيوي بحيث لوم يقع المنافي بعده لم يصح ، وإن اعتير فيه عدم وقوع المنافي قبله . فلامجال لجريان قاعدة التجاوز .

نعم تجري قاعدة الفراغ ، فان الصلاة قد مضت حقيقة ، وشك في صحتها وفسادها ، فيحكم بصحتها لقاعدة الفراغ . هذا على القول بفساد الصلاة بوقوع مثل الحديث والاستدبار بعد التشهد قبل التسليم — كما اختاره المحقق النائيني (ره) — وأما على القول بصحّة الصلاة — كما اختاره السيد (ره) في العروة وليس بيعيد — فلا ثمرة لجريان قاعدة الفراغ ، اصحة الصلاة مع قطع النظر عنها على الفرض ، فيكون الشك في التسليم مع وقوع الحديث أو الاستدبار خارجاً عن محل الكلام على هذا القول .

فليفرض الكلام فيما إذا شك في السجدةين الأخيرتين وما بعدهما من التشهد والتسليم بعد وقوع الحدث أو الاستدبار .

نم إن ما ذكرناه - من جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الجزء الأخير بعد السكت الطويل - إنما يتم في المركبات التي اعتبرت الموالة بين أجزائها كالصلة والوضوء ، دون المركب الذي لا تعتبر الموالة بين أجزائه كالغسل ، فلو شك في الجزء الأخير منه كغسل الطرف الأيسر ، لابد من الاعتناء بالشك والاتيان بالمشكوك فيه ، ولو كان الشك بعد زمان طويل ، إذ بعد عدم اعتبار الموالة يحتمل كونه الآن في أثناء العمل ، فلم يحرز الفراغ لتجري قاعدته .

﴿المقام الثاني﴾ - في تحقيق معنى الغير عند الشك في الأجزاء الآخر غير الجزء الأخير . فهل المراد بالغير - الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز - هو خصوص الأجزاء المستقلة التي اعتبرت أجزاء بحسب الأدلة الشرعية ، أو يشمل جزء الجزء أيضاً؟ وعلى تقدير الشمول هل يختص بمثل الحمد والسورة ، أو يشمل كل آية بالنسبة إلى آية أخرى؟ وعلى تقدير الشمول هل يشمل كل الكلمة بالنسبة إلى الكلمة الأخرى بل كل حرف بالنسبة إلى حرف آخر من الكلمة واحدة؟ وعلى كل تقدير هل هو مختص بالأجزاء أو يشمل المقدمات أيضاً؟ كما إذا شك في القراءة بعد الهوى إلى الركوع ، أو شك في الركوع بعد الهوى إلى السجدة ، أو شك في السجدة بعد النهوض إلى القيام ، بل يشمل الزيادات المأني بها سهواً كما اختاره السيد (ره) في العروة ، وحكم بأنه لو شك في السجدة مع عدم الاتيان بالتشهد سهواً - فقام - لا يعني به ، لكونه بعد الدخول في الغير - وهو القيام - مع كونه مجرد زيادة سهوية ، وعلى تقدير الاختصاص بالأجزاء ، فهل هي مخصوصة بالأجزاء الواجبة أو تشمل المستحبات أيضاً؟ كما إذا شك في السورة بعد الدخول في القنوت .

فنقول : القدر المتيقن هي الاجزاء المستقلة ، كلامثلة المذكورة في صحيحة زرارة المتقدمة من الشك في الاذان بعد الدخول في الاقامة ، والشك في الاقامة بعد الدخول في التكبير الى آخر ما ذكر فيها من الفرض . ولا يجب الاقتصار على الاجزاء المذكورة فيها ، بل تجري قاعدة التجاوز عند الشك في غيرها من الاجزاء المستقلة ، كما اذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد . وذلك ، لأن المثلة المذكورة في الصحيحة مذكورة في السؤال ، والتبغ إما هو اطلاق قوله (ع) في الجواب : « يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » ولا يتوجه اختصاص جريان القاعدة عند الشك في السجود بما اذا شك فيه بعد الدخول في القيام ، لانه هو المذكور في كلام الامام عليه السلام في موئلة اسماعيل بن جابر ، فلا تجري عند الشك في السجود بعد الدخول في التشهد . وذلك ، اعموم قوله (ع) في ذيل الموئلة : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره ، فإيمض عليه » ولعل الشك في السجود المفروض في الموئلة هو الشك فيه في الركعة الاولى ، فيكون صدق الدخول في الغير منحصراً بالدخول في القيام ، لعدم التشهد في الركعة الاولى .

وبالجملة لا مجال لتوهم اختصاص القاعدة بالمثلة المذكورة في الصحيحة والموئلة بعد عموم الجواب في كلام الامام عليه السلام ، بل تجري في جميع الاجزاء المستقلة ومنها الحمد والسوره ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الحمد بعد الدخول في السورة ، فان جزئية الحمد ثابتة بقوله (ع) : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وجزئية السورة ثابتة بادلة اخرى دالة على وجوب قراءة سورة تامة بعد الحمد ، فاعتبر الحمد بحسب الدليل الشرعي جزء ، والسوره جزء آخر وان كانت القراءة باجمعها قد تعد جزء واحداً وهي شاملة لها ، فتجري القاعدة عند الشك في الحمد بعد الدخول في السورة . ولا ينافي ذلك أن المذكور في الصحيحة جريان القاعدة عند الشك في القراءة

بعد الدخول في الركوع ، لأن المفروض فيها هو الشك في جميع القراءة من الحمد والسورة ، فلا محاله جريان القاعدة فيه متوقف على الدخول في الركوع ، فلا منافاة بينه وبين جريانها فيما اذا شك في الحمد وحده بعد الدخول في السورة باعتبار عموم الجواب كما ذكرناه .

وهل تجري قاعدة التجاوز فيما اذا شك في آية بعد الدخول في آية اخرى أم لا ؟
الظاهر جريانها فيه ، إذ يصدق عليه الشك في الشيء بعد التجاوز عنه والدخول في غيره .

واختار المحقق النائيني (ره) عدم الجريان - بعد ما بنى عليه من رجوع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ - بدعوى أن قاعدة الفراغ مختصة بالشك في الكل ، وإنما تجري في الاجزاء المستقلة في باب الصلاة لدليل خاص حاكم ، بتزيل الجزء منه الكل في جريان القاعدة ، فلابد من الاقتصار على مقدار يدل عليه دليل التزيل ، وهو الامثلة المذكورة في ازواية ، فلا تجري في غيرها .
وفيه {أولاً} — ما تقدم من عدم تمامية المبني ، وأن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ بحسب مقام الأثبات .

و {ثانياً} — على تقدير تسليم المبني أن الدليل على التزيل هي صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمتان (١) والتبع هو اطلاق قوله (ع) في الصحيحه : « يازراره اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وعموم قوله (ع) في المؤثقة : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » فلا وجه للقتصار على الامثلة المذكورة فيها .
نعم لا نصائح عن الاعتناء بالشك وعدم جريان قاعدة التجاوز فيما اذا شك

(١) تقدمتا في ص ٢٧٦ فراجع .

في كلة بعد الدخول في كلة أخرى من كلام واحد ، فضلاً عما إذا شك في حرف من كلة بعد الدخول في حرف آخر منها ، وذلك ، لعدم صدق التجاوز والمضى عرفاً ، وإن كان التجاوز متحققاً بحسب الدقة العقلية ، إلا أن الميزان هو الصدق العرفي لا الدقة العقلية .

وأما إذا شك في شيءٍ من أجزاء المركب بعد الدخول في جزء مستحب منه ، كما إذا شك في القراءة بعد الدخول في القنوت ، فقد اختار السيد (ره) في العروة جريان قاعدة التجاوز ، وقرره المحسنون ، ولم يجد التصرير بخلافه . ولكن المناقشة فيه مجالٌ واسع ، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان القاعدة متوقف على صدق المضى والخروج عن محل المشكوك فيه والتجاوز عنه ، ولا يصدق إلا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير ، كالقراءة بالنسبة إلى الركوع . وهذا المعنى مفقود في المقام ، إذ لم يعتبر في القراءة وقوعها سابقاً على القنوت ، وإن كان المعتبر في القنوت تأخره عنها . فمثل القنوت بالنسبة إلى القراءة مثل التعقيب بالنسبة إلى التسليم . (توضيح ذلك) : أن الجزئية والاستحباب مما لا يجتمعان . ولا يعقل كون شيءٍ جزءاً للواجب ومستحبّاً ، إذ الامال في مقام الثبوت غير متصور ، فاما أن تكون الطبيعة المأمور بها مطلقة بالنسبة إلى الخصوصيات أو تكون مقيدة بوجود خصوصية على نحو يكون التقيد والقيد كلاهما داخلين في المأمور به ، أو على نحو يكون التقيد داخلاً ، والقيد خارجاً فيكون جزءاً على الأول وشرطًا على الثاني ، أو تكون مقيدة بعدم شيءٍ ، فيكون مانعاً ، وفيما إذا لم تكون الطبيعة المأمور بها مقيدة بوجود خصوصية ولا بعدها ، يكون المكلف مخيراً في نطيقتها في ضمن أي خصوصية من الخصوصيات . غاية الأمر كون الخصوصية (نارة) راجحة و (آخر) مرجوحة و (ثالثة) بلا رجحان ولا مرجوحية ، كايقاع الصلاة في المسجد أو في الحمام أو في الدار ، وكالصلة مع القنوت

أو بدو نه ، فجميع هذه الخصوصيات غير داخلة في المأمور به . و معنى كون القنوت مثلاً جزءاً مستحيجاً للصلوة أنه قد أُمر به استقلالاً . غاية الأمر كون الصلاة ظرفاً لوقوعها ، وأن وقوعها في الصلاة موجب لـكثرة ثوابها . وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور في شهر رمضان ، فإن الصوم وإن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً ، إلا أن الدعاء المذكور عبادة بنفسه ، ويتربى الثواب عليه ، كما يتربى على الصوم ، لا أنه يجب كثرة ثواب الصوم .

فتلخص بما ذكرناه أن إطلاق الجزء على الأمور المستحبة مسامحة في التغيير ،
وليس باجزاء حقيقة . ولا مجال لبيان قاعدة التجاوز عند الشك في جزء من المركب
بعد الدخول في أمر مستحب ، كالشك في القراءة مع الدخول في القنوت ، وكذا
الشك في التكبير بعد الدخول في الاستعاذه . ويعرف مما ذكرناه حكم جملة من الفروع
التي ذكرها السيد (ده) في العروة في الح там المتعلق بالعلم الاجمالي ، فراجع .

أما المقدمات — كما إذا شك في الركوع حال الموي إلى السجود . أو شك في السجود حال النهوض إلى القيام — فاختار بعضهم جريان قاعدة التجاوز في المقامين ، لشمول الغير للمقدمات أيضاً . وذهب جماعة — منهم المحقق النائيني (ره) — إلى عدم جريانها في المقامين . وهذا هو الصحيح — أما مع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقامين ، فلأن جريان القاعدة منوط بصدق التجاوز والخروج عن محل الشيء المشكوك فيه ، كما تقدم . ولا يصدق هذا المعنى عند الدخول في المقدمات ، لعدم كونها من الأجزاء ، إذ لم يدل دليل على كون الموي أو النهوض معتبراً في الصلاة ، بل لا يعقل كونها من الأجزاء وتعلق الأمر الضمني بها ، إذ بعد الأمر بالسجود يكون الموي حاصلاً لا محالة ، لامتناع الطفرة . وعلى تقدير إمكانها في نفسها الات تكون مقدورة للمسكاف ، فيكون الأمر به لغوياً . وكذا النهوض مما لا بد منه بعد الأمر

بالقيام ، لامتناع الطفرة أو عدم كونها مقدورة للمكلف ، فلا حاجة إلى الأمر به بعد الأمر بالقيام . وأما مع ملاحظة النصوص ، فلما سيفجيء قريباً إنشاء الله تعالى .
وفصل صاحب المدارك بين المقامين : فقال بجزيان القاعدة في المقام الأول ،
وعدمه في الثاني . واعتراض عليه صاحب الخدائق بما حاصله أن التفصيل بين المقامين
كلجمع بين المتقاضين ، لأن لفظ الغير المذكور في الروايات الدالة على قاعدة التجاوز
إن كان شاملاً للمقدمات ، فتتجزئي القاعدة في المقامين ، وإلا فلا تتجزئي فيها .

والانصاف أن هذا الاعتراض مما لا ينبغي صدوره من مثله ، إذ ليست قاعدة التجاوز من القواعد العقلية التي لا تكون قابلة للتحصيص ، كاستحالة اجتماع الضدين مثلا ، بل من القواعد الشرعية التي تعميمها وتحصيصها يهد الشارع ، فله أن يخصصها بمورد دون مورد ، كما حكم بجريانها في الصلاة ، وبعدمه في الوضوء ، فلا بد من ملاحظة الدليل الذي أقامه صاحب المدارك ، للتفصيل المذكور ، وأنه وافق بالتفصيل أملا ؟ فنقول : نظرة في هذا التفصيل إلى روایتين : ﴿الاولى﴾ — رواية (١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله الداللة على عدم جريان القاعدة ووجوب الاعتناء بالشك

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن سعد عن أحمد بن محمد عن أحمد ابن محمد بن أبي نصر عن إبّان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله « قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل رفع رأسه من السجود ، فشك قبل أن يستوي جالساً ، فلم يدر أسبّد أم لم يسبّد ؟ قال عليه السلام : يسبّد ، فقلت فرجل انهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قاعداً فلم يدر أسبّد أم لم يسبّد ؟ قال (ع) : بسبّد » .

في المقام الثاني . { الثانية } — صحيحة (١) عبد الرحمن ، قادعى دلالتها على جريانها في المقام الأول .

أما الرواية الأولى ، فدلالتها على عدم الجريان في المقام الثاني واضحة . مضافاً إلى ما ذكرناه من أن عدم الجريان هو الصحيح ، مع قطع النظر عن النص الخاص .

وأما الثانية ، فاجاب عنها المحقق النائيني (ره) بانها مطلقة من حيث الوصول إلى السجود وعدمه . وتكون موثقة اسماعيل بن جابر المتقدمة مقيدة لاطلاقها ، فان المذكور في الموثقة هكذا : « إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض ... الخ » . وفيه أن الموثقة غير صالحة لتنقييد الصحيح ، أما من حيث المطوق فواضح ، إذ لا منفأة بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الدخول في السجود ، وبين الحكم بعدم الاعتناء باشك في الركوع بعد المwoي الى السجود مطلقاً سواء وصل الى السجود أم لا . وأما من حيث المفهوم ، فلا ينافي الشرط في قوله عليه السلام : « إن شك في الركوع بعدما سجد » إن لم يشك في الركوع بعدما سجد ، فيكون الحكم في المفهوم متفقاً باتفاء الموضوع وهو الشك . نعم لو كانت عبارة الموثقة هكذا : « إن كان الشك في الركوع بعدما سجد فليمض ... » كان مفهومها : إن لم يكن الشك في الركوع بعدما سجد ، بل كان الشك في الركوع قبل ما سجد فلایمض . إذ الشك مفروض الوجود في المطوق والمفهوم ، فيكون مفهوم

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن أبي جعفر عن احمد بن محمد ابن أبي نصر عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله « قال قات لأبي عبدالله عليه السلام : رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال (ع) : قدر كبح » .

الموثقة مقيداً لاطلاق الصحية . وقد تقدم نظير هذا الكلام في البحث عن الاستدلال بمفهوم آية النبأ لحجية خبر العادل من أن مفهوم قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنينا ... » إن لم يجتئ ، فاسق بناماً . فيكون خبر العادل خارجاً عن المفهوم . نعم لو كان النبأ مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم ، كذا اذا كان المنطوق هكذا : إن النبأ إن كان الجائِي به فاسقاً فتبيّنوا ، كان مفهومه أن النبأ إن لم يكن الجائِي به فاسقاً لا يجب التبيين ، فيدل المفهوم على حجية خبر العادل . والمقام من هذا القبيل بعينه .

والصحيح في الجواب عن الصحية أن يقال : إن دلالتها غير تامة على المدعى في نفسها ، وهو جريان قاعدة التجاوز في الشك في الركوع بعد الدخول في الموي ، مع عدم الوصول إلى السجود . وذلك ، لأن التعبير في الصحية إنما هو (أهوى إلى السجود) بلفظ الماضي ، ومفاده تحقق الموي إلى السجود ، فيكون موردها الشك في الركوع بعد الوصول إلى السجود ، فلا تدل على جريان القاعدة وعدم الاعتناء بالشك في الركوع حال الموي ولم يصل إلى السجود . نعم لو كان التعبير **﴿ يهوي إلى السجود ﴾** بلفظ المضارع ، كان مفاده المعنى المذكور . ومراجعة الاستعارات العرفية تشهد بما ذكرناه من الفرق بين الماضي والمضارع ، فان معنى قولنا : زيد يصلي أنه مشغول بالصلاوة ولم يفرغ منها بعد ، بخلاف قوله : زيد صلى ، فإن مفاده تتحقق الصلاة والفراغ منها . وعلى تقدير عدم ظهور الصحية في ما ذكرناه من المعنى ، لا أقل من أحالة الموجب لا جعلها ، فلا تكون قابلة الاستدلال بها المقام . فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح عدم جريان قاعدة التجاوز في المقامين ، ولو مع ملاحظة النصوص .

(فرع)

لو قام عن الانحناء وشك في أنه وصل إلى حد الركوع الشرعي فقام أم لا ؟
ذهب صاحب المذايق إلى عدم جريان قاعدة التجاوز للنصوص (١) الدالة على وجوب
الاتيان بالركوع عند الشك في حال القيام . ولكن التحقيق جريانها ، إذ القيام
— الذي بعد الركوع — جزء للصلاة بلا إشكال ، ويكون محل الركوع قبله بحسب
الجعل الشرعي ، ومحله بعد الركوع كذلك ، فيكون الشك المذكور شكا في الركوع
بعد التجاوز عن محله والدخول في الغير ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز ، مضافة
إلى ورود نص خاص في المقام ، وهو صحيحة (٢) فضيل بن يسار . وأما رواية
عمران الحابي ونحوها مما تدل على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام ،
فهي أجنبية عن المقام ، إذ موردها الشك في الركوع حال القيام مع عدم العلم بأن القيام

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضاله
عن حماد عن عمran الحابي « قال قلت : الرجل يشك وهو قائم فلا يدرى أركع أم لا ؟
قال (ع) : فليركع » .

ونقل أيضاً عنه وعن فضاله عن حسين و محمد بن سنان جمίعاً عن ابن مسكان
عن أبي بصير « قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم ، فلا يدرى
أركع أم لم يركع ؟ قال (ع) : يركع وليسجد » .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن فضاله عن ابن عن الفضيل بن يسار ،
قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « أستقم قائماً ولم أدر أركعت أم لا ؟ قال (ع) :
بلى قدر كمعت ... الخ » .

هو القيام بعد الركوع أو القيام قبله ، فلم يحرز التجاوز عن محل حتى تجري قاعدة التجاوز . وهذا بخلاف المقام ، فإنه يدرى أن القيام إنما هو بعد الانحناء ، ولكن لا يدرى أنه وصل إلى حد الركوع فقام أم لا ؟ فيكون شكه بعد تجاوز محل على ما ذكرناه ، فلا مانع من جريان القاعدة .

(الأمر الرابع) — هل يشترط جريان قاعدة الفراغ والتجاوز بعدم العلم بالغفلة حين العمل - ليكون احتمال الفساد من جهة احتمال الغفلة ، واحتمال الصحة لاحتمال عدم الغفلة - أم تجري حتى مع العلم بالغفلة حين العمل ، فيكون احتمال الصحة من جهة احتمال مصادفة الواقع من باب الاتفاق ؟

ذهب جماعة منهم المحقق النائيني (ره) إلى الثاني ، لاطلاق النصوص ، كقوله عليه السلام في موثقة ابن بکير : « كل ما شكلت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » والتحقيق هو الأول ، لعدم اطلاق في النصوص من هذه الجهة ، لما ذكرناه سابقاً من أن قاعدة الفراغ والتجاوز ليستا من القواعد التعبدية ، بل من الامور الارتكازية العقلائية ، فان سيرة العقلاة جارية على عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد وقوعه ، باعتبار أن الغالب عدم وقوع الغفلة حين الاشتغال بالعمل ، فيكون مرجع قاعدة الفراغ إلى اصالة عدم الغفلة الكاشفة نوعاً عن صحة العمل ، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة . وقد ذكرنا سابقاً أن الأدلة الشرعية وافية بهذا المعنى . ولذا استظهرنا منها كون القاعدة من الامارات لامن الاصول التعبدية . وعلى تقدير تسلیم الاطلاق للنصوص - يكون التعليل الوارد في بعض الأدلة مقيداً له ، وهو قوله (ع) : « هو حين يتوضأ أذْكُر مِنْهُ حِينَ يَشَكُّ » وقوله (ع) : « وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ » . فان مقتضى هذا التعليل هو الاقتصار على موارد يكون المكلف فيها أذْكُر وأقرب إلى الواقع حين العمل منه حين الشك ، فلا مجال لجريانها

مع العلم بالغفلة حين العمل ، لعدم كونه اذْكُر حين العمل مع الغفلة ، كما هو ظاهر .

وأجاب المحقق النائيني ^(ره) عن هذا التعليل بأنه من قبيل الحكمة لا من قبيل العلة ، فلا يكون الحكم دائراً مدار وجوده .

وفيه أن الميزان في الحكمة والعلة هو فهم العرف ، ففي كل مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو علة ، وإلا فهو حكمة . ولا ينبغي الاشكال في أن المستفاد — من التعليل المذكور عرفاً — كون عدم الاعتناء بالشك دائراً مدار كونه اذْكُر ، لما ذكرناه من كونه ناظراً إلى اصالة عدم الغفلة الكافحة نوعاً عن الواقع .

ومما يتوهم دلاته - على جريان قاعدة الفراغ حتى مع العلم بالغفلة والنسبيان حال العمل - الخبر (١) المذكور في الوسائل ، ومضمونه لزوم تحويل الخاتم في الغسل وإدارته في الوضوء . وفي ذيله : « فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة » فييدعى أن مقاده جريان قاعدة الفراغ ، مع علم المكلف بكونه ناسياً حين العمل .

ولكن الظاهر عدم دلالة الخبر على المدعى ، إذ ليس فيه ما يدل على أن السؤال إنما كان من جهة الشك في وصول الماء ، وأن الحكم بالتحويل والإدارة إنما كان من هذه الجهة ، بل ظاهره كون التحويل — في الغسل والإدارة في الوضوء — مطلوباً في نفسه ، لا لرفع الشك في وصول الماء ، وإن لم يكن لذكر خصوص التحويل

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أَمْهَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عن عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عن الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سأَلَتْ إِبْرَاهِيمَ جَعْفَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلَتْ ؟ قَالَ (ع) : حَوْلَهُ مِنْ مَكَانِهِ ، وَقَالَ (ع) : فِي الوضوءِ قَدِيرٌ ، فَإِنْ نَسِيَتْ حَتَّى تَقُومَ فِي الصَّلَاةِ ، فَلَا آمِرُكَ أَنْ تَعِيدَ الصَّلَاةَ » .

— في الغسل والادارة في الوضوء — وجه ، لـ *كفاية العكس* أيضًا في ا يصل الماء ، بل يكفي كل واحد من التحويل والادارة فيها ، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونها مطلوين في نفسها . غاية الأمر أنه علم من الخارج عدم وجود الماء في الغسل والوضوء ، بل نفس هذا الخبر يدل على عدم وجود الماء ، فان مفاد قوله ﴿ع﴾ : « فان نسيت فلا أمرك أن تعيid الصلاة » — أنها ليس شرطًا لصحة الغسل والوضوء ، بل من الامور الراجحة المستحبة ، فليس الخبر المذكور راجعًا الى الشك في وصول الماء ، فاذا شك في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله بزعم الخامن أو تحريره ، على ما هو مذكور في خبر (١) علي بن جعفر .

فتليخص مما ذكرناه اختصاص جريان قاعدة الفراغ بموارد احتمال الغفلة ، إذ لم يدل دليل على جريانها مع العلم بالغفلة والنسبيان حال العمل .

﴿الأمر الخامس﴾ — أن الشك — في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه — يتصور على وجوه ثلاثة :

﴿الوجه الأول﴾ — أن يكون منشأ الشك احتمال عدم صدور الأمر من المولى ، فان صحة العبادة متوقفة على امررين : صدور الأمر من المولى ، وتطبيق المأمور به على المأني به . ولا اشكال في عدم جريان قاعدة الفراغ في هذا القسم ،

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن العميري عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام « قال سائلته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدرى يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع اذا توضاً أو اغتسلت ؟ قال (ع) : تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تزوعه . وعن الخامن الصنف لا يدرى هل يجري الماء تحته اذا توضاً أم لا كيف يصنع ؟ قال (ع) : إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضاً » .

فإن قاعدة الفراغ - على ما ذكرناه - امارة على وقوع الفعل من المكلف تماماً من حيث الأجزاء والشرائط ، فلا كاشفية لها بالنسبة إلى فعل المولى وصدور الأمر منه . ويدل على ما ذكرناه - معوضه - التعلييل الوارد في بعض الروايات المتقدمة من كونه أذكى حين العمل أو أقرب إلى الحق ، إذ من العلوم أن كونه أذكى حين العمل إنما هو بالنسبة إلى عمله الصادر منه لا بالنسبة إلى فعل المولى وصدور الأمر منه ، كما هو ظاهر . ويتفق على هذا أنه لو اغتسل أحد لاجنابة ، ثم شك في أنه كان جنباً ليصح غسله أم لا ، لا مجال للحكم بصحته استناداً إلى قاعدة الفراغ ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلا بالوضوء . وكذلك لو شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها الشك في دخول الوقت وعدمه .

﴿ الوجه الثاني ﴾ - أن يكون ملساً الشك في صحة العمل هو الشك في تطبيق المأمور به على المأني به بعد العمل بصدر الأمر من المولى . وهذا على قسمين : إذ الشك في الطبيق (تارةً) يكون راجعاً إلى أمر اختياري للمكلف من ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع . و (آخر) يكون راجعاً إلى أمر غير اختياري له ، ويعبر عنه بالشك في الصحة مع كون صورة العمل محفوظة . ﴿ أما القسم الأول ﴾ فهو القدر المتيقن من مجرى قاعدة الفراغ . و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ فالظاهر عدم كونه مورداً لجريان قاعدة الفراغ ، إذ كونه أذكى حين العمل إنما هو بالنسبة إلى ما يصدر منه لا بالنسبة إلى شيء لم يصدر منه ، فإن نسبة إليه حين العمل وحين الشك على حد سواء ، فلو صلى إلى جهة باعتقاد أنها قبلة ، ثم بعد الفراغ شك في كونها قبلة ، لا مجال لجريان قاعدة الفراغ ، لأن صورة العمل الصادر منه محفوظة ، وهو غير شاك فيه ، إنما الشك في الصحة من جهة أمر غير اختياري له ، وهو كون الكعبية المعظمة في هذه الجهة التي صلى إليها ، وليس هو حين العمل ذكر منه حين ما يشك بالنسبة إلى كون

السکعية في هذه الجهة ، فلابد من اعادة الصلاة ، عملاً بقاعدة الاشتغال بعد عدم حجية قاعدة اليقين على ما ذكرناه . وكذا لو شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه ، لاحتمال كون الماء الذي توضأ به مضافاً . نعم لو علم يكون جهة خاصة هي القبلة وشك في أنه صلى إليها أو إلى جهة أخرى ، تجري قاعدة الفراغ بلا إشكال ، لكون الشك راجحاً إلى كيفية صدور العمل منه لا إلى أمر غير اختياري . وكذا لو علم بأن هذا الماء مطلق وذلك مضاف ، وشك بعد الوضوء في أنه توضأ باليها ، لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ .

ومن القسم الأول — الذي تجري فيه قاعدة الفراغ — ما لو صلى أحد بلا سورة مثلاً مدة من عمره ، وشك في صحتها من جهة الشك في أنه هل صلى بلا سورة تقليداً لمن افتقى بعدهم وجوبها ، أم صلى بلا تقليد ؟ فان صورة العمل وإن كانت محفوظة ظاهراً ، إلا أن الشك راجح إلى أمر اختياري له ، وهو الاستناد إلى التقليد ، في الحقيقة صورة العمل غير محفوظة . وكذا لو صلى المسافر تماماً ثم شك في أنه أتم الصلاة مع نية الاقامة أم بدونها ؟ فان الشك فيه أيضاً راجح إلى أمر اختياري له ، وهو صدور نية الاقامة ، فلا تكون صورة العمل محفوظة حقيقة ، وإن كانت محفوظة ظاهراً . وبالجملة كل مورد يرجع الشك فيه إلى ما يصدر منه اختياراً ، فهو مورد لجريان قاعدة الفراغ .

﴿ الأمر السادس ﴾ — أنه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ — فيما إذا شك في صحة العمل وفي ساده بعد الفراغ منه — بين الشك في الجزء والشك في الشرط ، لعموم قوله (ع) : « كل ما شَكَّكتْ فيه مما قد مضى فامضه كما هو » أما الشك في الجزء فقد مضى الكلام فيه في الجزء الأخير وغيره من الأجزاء . وملخصه أن الشك المتعلق بالجزء إن كان في صحته بعد العلم بتحقققه ، تجري قاعدة الفراغ ،

وإن كان في وجوده ، فان كان الشك بعد تجاوز المحل لا يعني به ، لقاعدة التجاوز .
وإن كان الشك في المحل ، لابد من الاعتناء به والاتيان بالمشكوك فيه . وقد اتضح
كل ذلك مما تقدم .

وأما الشك في الشرط ، فلما يخص الكلام فيه أن الشرط على أقسام ثلاثة :
لأنه إما أن يكون مما قد اعتبر تحققـه قبل العمل ، فيكون محلـه حسب الجعل الشرعي -
مقدماً على الشروط ، كالأقامة بناءً على كونها شرطاً لاصلاـة على ما التزم به بعض .
وإما أن يكون مما اعتبر تقارنه مع العمل ، فيكون من قبيل الشرط المقارن . والثاني
إما أن يكون شرطاً للجزاء ، بمعنى أنه اعتبر تتحققـه حال وجود الأجزاء فقط ولم يعتـبر
وجودـه في الاـكون المتخـلة . وإما أن يكون شرطاً للمجموع ، بمعنى أنه اعتـبر تتحققـه
من أول العمل إلى آخره حتى في الاـكون المتخـلة .

﴿ مثال الأول ﴾ - الاستقرار في الصلة ، إذ المعتبر هو الاتيان بالـجزاء
مع الاستقرار . ولم يدل دليل على اعتباره في الاـكون المتخـلة . وكذا النية سواه
كان المراد منها قصد التقرب أو قصد عنوان العمل من الصلة والصوم مثلاً ، فانـها
وإن كانت معتبرـة في العبادات بكلـ المعنىـن ، إلا أن المعتبر اقترانـالجزاء بها ،
فلا يضر فقد انـها في الاـكون المتخـلة ، لعدم الدليل على اعتبارـها إلاـفي حال وجودـالجزاء ،
فنـ اشتغلـ بالـوضوء ثم بداـلهـ في اـثنـيـه ، وعزمـ على عدمـ اـتمـامـه ، ثم رجـعـ إلى العـزمـ
على اـتمـامـه قبلـ فـواتـ المـواـلة ، صـحـ وـضـوءـ بلاـ اـشـكـالـ . وكذاـ الـكـلامـ فيـ الـصـلاـةـ عـلـىـ الـظـاهـرـ .
نعمـ لاـ يـتصـورـ هـذـاـ المعـنىـ فيـ الصـومـ ، إذـ لـيـسـ لـهـ كـوـنـ مـتـخـلـلـ . فـنـ أـمـسـكـ مـقـدارـاـ
مـنـ النـهـارـ بـنـيـةـ الصـومـ ، ثـمـ عـزـمـ عـلـىـ الـافـطـارـ ، ثـمـ رـجـعـ إـلـىـ نـيـةـ الصـومـ قـبـلـ الـاتـيانـ
بـالـمـنـطـرـ ، لـاـ يـصـحـ صـوـمـهـ ، لـمـ ذـكـرـنـاهـ مـنـ أـنـهـ لـيـسـ لـلـصـومـ كـوـنـ مـتـخـلـلـ ، فـقـدـ وـقـعـ
جزـءـ مـنـهـ بـدـوـنـ نـيـةـ ، وـهـ الـامـساـكـ الـذـيـ وـقـعـ فـيـ زـمـانـ العـزـمـ عـلـىـ الـافـطـارـ .

﴿مِثَالُ الثَّانِي﴾ - الاستقبال في الصلاة ، فإنه يعتبر في مجموع الصلاة حتى في الاكوان المتخللة ، لأن الاستدبار - ولو في الاكوان المتخللة - مانع عن اتصال الاجزاء اللاحقة بالاجزاء السابقة ، فتكون الصلاة معه باطلة . وكذا الطهارة من الحدث ، فإن طر و الحدث - ولو في الاكوان المتخللة - موجب لبطلان الصلاة ، بلا فرق بين القول بكون الطهارة عبارة عن الحالة النفسانية الميسية عن الغسل والمسح على ما هو المعروف ، أو القول بكونها عبارة عن نفس الغسل والمسح على ما هو المختار ، فإن الطهارة على هذا المعنى وان كانت متصرمة الوجود ، إلا أنه لها بقاء في نظر الشارع ، كما تدل عليه جملة من الأخبار : (منها) — الاخبار الدالة على أن الشيء الفلاحي ناقض للوضوء ، فإن النقض لا يصدق على شيء ينعدم بنفسه ، بل لا بد في صدقه من أن يكون له بقاء في نفسه . و (منها) — ما يدل على استحباب النوم مع الوضوء ، فإن النوم مع الوضوء لا يتصور إلا أن يكون للوضوء بقاء في نظر الشارع . هذه هي أقسام الشرط .

ثم إن الشك في الشرط إن كان بعد الفراغ من العمل ، لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك ، بلا فرق بين الأقسام الثلاثة للشرط . وأما إن كان الشك في الشرط في اثناء العمل ، فإن كان الشرط المشكوك فيه من القسم الأول (أي مما يعتبر تحققـه قبل العمل وكان محلـه بحسب الجعل الشرعي مقدماً على العمل) لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز ، إذ مع كون الشك بعد تجاوز المحل يكون مشمولاً لقوله (ع) : « إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فلا فرق بين الشرط والجزء في هذه الجهة ، بل الجزء أيضاً شرط ، بمعنى أن كل جزء شرط لـصـحة الأجزاء الآخر كـا هو معنى الواجب الارتباطي .

وأما إن كان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل ، فالشك فيه يتصور على وجهين :

(الاول) - أن يكون شاكاً في وجود الشرط حين الاستعمال بالاجزاء السابقة مع احرازه فعلاً ، ويحكم فيه بصححة الصلاة ، اذ شكه — في تحقق الشرط بالنسبة الى الاجزاء السابقة — مورد لقاعدة الفراغ بلا اشكال . وجود الشرط حين الاستعمال بالاجزاء اللاحقة محرز بالوجдан على الفرض . ولا فرق في هذه الصورة بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الاجزاء ، أو من قبيل شرائط المجموع ، فإذا شك في وقوع الركعة الاولى مع الاستقبال مع احرازه حين الاستعمال بالركعة الثانية مثلاً ، تجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الركعة الاولى ، والاستقبال في الركعة الثانية محرز بالوجدان ، فيحكم بصححة الصلاة . هذا في الشك في شرط المجموع . وكذا الحكم في الشك في شرط الاجزاء ، كما اذا شك في تتحقق النية في الركعة الاولى مع احرازها حين الاستعمال بالركعة الثانية ، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الركعة الاولى . وأما الركعة الثانية فاقترانها بالنسبة محرز بالوجدان ، فيحكم بصححة الصلاة .

(الثاني) - أن يكون شاكاً في تتحقق الشرط فعلاً أيضاً . ولا مجال للريان قاعدة الفراغ فيه ، اذ هو شاك في صحة الجزء الذي هو مشغول به ، ولم يفرغ منه ، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل ، لقاعدة الاستعمال . ولا فرق ايضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الاجزاء فقط ، أو من شرائط المجموع . نعم لو كان شاكاً في تتحقق الشرط حين الاجزاء السابقة ولم يدخل بعد في الجزء اللاحق ، بل كان في الاكوان المتخللة ، تجري قاعدة الفراغ وإن لم يكن محرزاً للشرط فعلاً فيما اذا كان الشرط شرطاً للاجزاء فقط ، كالنية فيحكم بصححة الصلاة ، فإن شكه في تتحقق النية مثلاً — بالنسبة الى الاجزاء السابقة — مورد لقاعدة الفراغ ، وفي الاجزاء اللاحقة تجدد النية . وفي الاكوان المتخللة — وإن كانت

النية غير محززة — إلا أنها غير معتبرة فيها ، بخلاف ما إذا كان الشرط المشكوك فيه شرطاً للمجموع كلاستقبال ، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ ، إذ هو شاك في تحقق الاستقبال فعلاً مع اعتباره حتى في الأكوان المتخللة . وهذا هو مورد الفرق بين شرط الأجزاء وشرط المجموع من حيث الحكم .

والذي تتحقق مما ذكرناه أن الشرط إن كان من شرائط المجموع ، تجري قاعدة الفراغ مع احرازه فعلاً ، ولا تجري مع عدم احرازه كذلك ، بلا فرق بين كونه حين الشك في الأكوان المتخللة أو مشغولاً بالجزء اللاحق وإن كان الشرط من شرائط الأجزاء فقط ، فإن حين الشك مشغولاً بالجزء اللاحق . فلامس كذلك (أي تجري قاعدة الفراغ مع احراز الشرط فعلاً . ولا تجري مع عدمه كذلك) وإن كان حين الشك في الأكوان المتخللة ، فتجري قاعدة الفراغ حتى مع عدم احراز الشرط فعلاً . وقد ظهر وجه كل ذلك مما ذكرناه .

وتبين بما ذكرناه حكم الشك في الطهارة من الحديث في أئم الصلوة ، فإنه لا يتصور الشك في تتحققها حين الاتيان بالجزاء السابقة مع احرازها فعلاً ، فهو شاك في تتحقق الطهارة فعلاً أيضاً ، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ ، لكونه شاكاً في صحة الجزء الذي هو فيه ، ولم يفرغ منه ، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل ، وتوهم — جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأجزاء السابقة ، ووجوب الوضوء للجزاء اللاحق مع الممكن منه وعدم فوات الموالة — مدفوع بما ذكرناه من كون الطهارة من الشرائط المعتبرة في الأكوان المتخللة أيضاً ، فهو شاك في تتحقق الطهارة في الآن الذي هو مشغول بتحصيل الطهارة الجديدة . ولا تجري فيه قاعدة الفراغ ، لعدم تتحقق الفراغ بالنسبة إليه ، فلا بد من استئناف العمل ، لقاعدة الاشتغال . وقد يتواهم أن الشك — في اقتضان الأجزاء بالطهارة — مسبب عن الشك

في تحقق الغسل والمسح قبل الصلاة ، وحيث أن محل الغسل والمسح مقدم على الصلاة بحسب الجعل الشرعي ، يكون الشك — في تتحقق الغسل والمسح قبل الصلاة — مورداً لقاعدة التجاوز ، لكون الشك فيها شكًا بعد تجاوز المحل . وبعد الحكم بوجود الغسل والمسح لقاعدة التجاوز ، يرفع الشك في اقتران الأجزاء بالطهارة . فان اقترانها بالطهارة من الآثار الشرعية لتحقق الغسل والمسح ، فيحكم بصحة الصلاة .

وهو مدفوع بعدم جريان قاعدة التجاوز في الغسل والمسح ، إذ ليس محلها بحسب الجعل الشرعي قبل الصلاة ، فان المعتبر شرعاً هو تقارنها مع الطهارة . وأما وجوب تحصيلها قبل الشروع في الصلاة ، فهو عقلي يعني عدم تتحقق اقتران جميع اجزاء الصلاة بالطهارة ، إلا مع تحصيلها قبل الشروع في الصلاة .

(إن قلت) : ما المانع عن جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان محل المشكوك فيه مقدماً عقلاً ؟ فان عموم التعليل بالأذكورية والاقريبة إلى الحق شامل له أيضاً .

(قلت) : ليس الميزان في جريان قاعدة التجاوز مطلق كونه أذكى ، ولو كان الشيء المشكوك فيه خارجاً عن المأمور به ، بل الميزان فيه كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً قد تجاوز محله . والمفروض في المقام أن الشرط هو اقتران الصلاة بالطهارة ولم يتجاوز محله . وأما الغسل والمسح ، فهما خارجان عن المأمور به ولم يعتبرا فيه جزءاً ولا شرطاً ، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز عند الشك فيها . ولذا التزم الفقهاء (قوله) بعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان الشك بعد التجاوز عن المحل العادي مع كونه مسماولاً لعموم التعليل . فمن كانت عادته ان يستنجد في بيت الحلة مثلاً ، وشك فيه بعد تجاوز محله العادي لا تجري قاعدة التجاوز في حقه . وكذا من كان من عادته الاتيان بالصلاحة في اول الوقت وشك فيه بعد تجاوزه لم يكن مجال لجريان قاعدة التجاوز في حقه . وبالجملة جريان قاعدة التجاوز مشروط بأمرین : - ١ - كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً المأمور به

— كون المكلف في مقام الامتثال والامر الاول مفقود في المقام ، فلا مجال لجريانها .
 (الامر السابع) — لو كان بين الواجبين ترتيب بحسب الجمل الشرعي
 — كافى الظهر والعصر — وشك فى الاتيان بالواجب الاول بعد الدخول في الثاني ،
 فقد يتوجه جريان قاعدة التجاوز فيه ، بدعوى أن الظهر من قبيل الشرط المتقدم للعصر ،
 فيكون الشك فيه بعد الدخول في العصر شكا بعد تجاوز المحل .

وهذا التوهم فاسد . (أما اولا) فلما ذكره شيخنا الانصارى وغيره « ره »
 من أن الترتيب بين الظهر والعصر متخصص بحال الذكر . والمفروض في المقام هو الشك
 في تقديم العصر على الظهر غفلة ، فلا يكون العصر مشروطاً بتقديم الظهر عليه في هذا
 الحال ، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز
 المحل ، فلابد من الاعتناء بالشك والاتيان بالظهر ، لقاعدة الاشتغال ، أو لاستصحاب
 عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً .

(وأما ثانياً) على فرض تسلیم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما
 اختاره السيد « ره » في العروة ، فلأن لصلة الظهر حيلتين :

(الاولى) - حيلية وجوبها النفي . ولا يعتبر تقدمها على العصر من هذه
 الحيلية ، إذ لا يشترط في الظهر تقدمه على العصر ، بل العصر مشروط بتقديم الظهر
 عليه ، فلو أتى بالظهر وترك العصر عمداً أو نسياناً ، لم يفت منه من وظيفة الظهر شيء ،
 وحصل الامتنال بالنسبة إليه ، مع انه لم يتقدم على العصر .

(الثانية) - حيلية وجوبها الغيري لكونه مقدمة العصر . فلو شك في الظهر
 بعد الدخول في العصر لا تجري قاعدة التجاوز من الحيلية الاولى ، لعدم تجاوز محله
 من هذه الحيلية ، فيجب الاتيان به ، لقاعدة الاشتغال ، أو لاستصحاب على ما ذكرناه .
 وبعد الحكم بوجوب الاتيان به من الحيلية الاولى لا مجال لجريان قاعدة التجاوز

من الحيثية الثانية ، إذ مفاد قاعدة التجاوز من الحيثية الثانية هو الحكم بصحبة العصر ، ولا يمكن الحكم ببامع التعبد بعدم الاتيان بالظاهر للاشتعال أو الاستصحاب ، للروايات (١) الدالة على ان هذه قبل هذه . والمراد كون العصر بعد الظاهر كلام لا يخفى .

نعم بعد الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز تصل النوبة الى قاعدة العدول ، فيعدل الى الظاهر ويأتي بالعصر بعده لصحيحة (٢) زرارة الدالة على ذلك .

(الامر الثامن) - في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في المواردة وعده .

وتفصيل الكلام فيه : أن المواردة المعتبرة في الصلاة على ثلاثة اقسام : لأنها إما أن تكون

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد البرقي والعباس بن معروف جميعاً عن القسم بن عروة عن عبيد بن زرارة « قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر ؟ فقال {ع} : اذا زالت الشمس ، فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً ، إلا أن هذه قبل هذه ، ثم انت في وقت منها جميعاً حتى تغيب الشمس » ونقل مثنه عن الكليني أيضاً .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد ابن اسماويل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام « قال {ع} : اذا نسيت صلاة أو صليتها بغیر وضوء وكان عليك قضاء صلوات ، فابداً باولهن ، فأذن لها واقم ، ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة ل بكل صلاة . وقال قال ابو جعفر عليه السلام : وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة ، فذكرتها ، فصل الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر . ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها . وقال {ع} : إذا نسيت الظاهر حتى صلحت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك ، فأنوها الاولى ثم صل العصر فاما هي اربع مكان اربع ... الخ »

معتبرة بين الاجزاء المستقلة ، كل موالاة بين القراءة والركوع ، وبينه والبسجود . وإنما أن تكون معتبرة بين الكلمات من كلام واحد . وإنما أن تكون معتبرة بين الحروف من كلمة واحدة .

أما الموالاة بين الاجزاء المستقلة ، فهي معتبرة شرعا ، اذ لو لم يدل الدليل الشرعي على اعتبار الاتصال بين الاجزاء المستقلة ، لأمكن الامتناع باتيان كل جزء مع الفصل الطويل عن الجزء الآخر ، كما هو الواقع في العسل . ولكن الدليل الشرعي دل على اعتبارها في الصلاة . وحينئذ ، فان شك فيها بعد الفراغ من الصلاة ، فلا اشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك . وإن شك فيها في اثناء الصلاة ، فان كان شكه بعد الدخول في الجزء اللاحق ، تجري قاعدة التجاوز ، إذ محلها بحسب الجمل الشرعي قبل الدخول في الجزء اللاحق ، فيكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبة إليه ، فيكون الشك فيها شكا بعد تجاوز المحل ، وإن كان شكه فيها قبل الدخول في الجزء اللاحق ، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز ، لكون الشك فيها شكا في المحل ، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل لو لا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل . ويكون الشك المذكور — في الحقيقة — شكا في وجود المانع ، وهو الفصل الطويل — والاصل عدمه — فيحكم بصحة الصلاة لاجل الاستصحاب لا لقاعدة التجاوز .

وأما الموالاة بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمة واحدة ، فهي من الامور المعتبرة عقلا لا من الشرائع الشرعية ، لأنها مما لا بد منه في صدق الكلام والكلمة عرفا ، فإنه لو تكلم بكلمة من كلام ثم تكلم بكلمة أخرى منه بعد مدة طويلة مانعة عن صدق الكلام عرفا ، لا يكون كلاما مفهوما للمعنى . وكذا الامر في الموالاة بين الحروف من كلمة واحدة ، فلو شك في تتحققها بعد الفراغ من الصلاة ، لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ . وأما لو شك في الاثناء ، فلا مجال لجريان قاعدة

الفراغ ولا قاعدة التجاوز ، بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول في الكلمة لاحقة أو حرف لاحق أو قبله ، لأن الشك في المواردة هنا يكون في الحقيقة شكًا في وجود الكلام أو الكلمة مع عدم تجاوز محل ، فلا تجري قاعدة الفراغ لعدم كون الشك شكًا في الصحة ، بل في الوجود ، ولا قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل ، فلا بد من الاعتناء بالشك .

وظهر بما ذكرناه حكم الشك في النية . فإن النية بمعنى قصد القرابة من الأمور المعتبرة في العبادات شرعا لا من الشرائط العقلية على ما ذكرناه في محله ، فلو شك في تتحققها بعد الفراغ من العمل تجري قاعدة الفراغ بلا إشكال . وكذا لو شك في انتهاء العمل في تتحققها حين الاتيان بالاجزاء السابقة ، تجري قاعدة الفراغ أيضاً ويحكم بصحة الاجزاء السابقة .

وأما النية بمعنى قصد العنوان ، فهي من الأمور المعتبرة عقلا ، لتوقف صدق عنوان المأمور به على قصده ، فلو شك — بعد الفراغ من ذات العمل — في أنه أتى به بقصد عنوان المأمور به أم لا ؟ كما إذا أتى بركتين من الصلاة ثم شك بعد الفراغ في أنه أتى بها بعنوان صلاة الصبح مثلاً أو أتى بها للتمرين مثلاً ، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ ، إذ الشك في قصد العنوان شك في وجود المأمور به ، لعدم تتحقق عنوان الصلاة إلا بالقصد فلا بد من الاعتناء بالشك والاتيان بالمأمور به ، لقاعدة الاشتغال . وله فروع كثيرة في الفقه : (منها) — ما لو شك بعد الارتماس في الماء في أنه قصد به الغسل أو أتى به للتبريد مثلاً ، فلا تجري قاعدة الفراغ على ما ذكرناه . وكذا لو شك في انتهاء الصلاة في قصد العنوان بالنسبة إلى الاجزاء السابقة ، كما إذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءة بقصد عنوان الصلاة أم بعنوان آخر ، لا تجري قاعدة الفراغ ، لكون الشك شكًا في الوجود على ما ذكرناه .

نعم لو كان محرزاً لقصد العنوان في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً ، وشك في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، كما اذا علم بأنه قصد عنوان الصلاة في الركوع مع الشك في قصد العنوان بالنسبة الى القراءة ، لا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، لكون الشك بالنسبة اليها شكا في الوجود بعد الدخول في الغير ، فيكون مورداً لقاعدة التجاوز .

(فرع)

ذكر في اول ختام العروة ما حاصله أنه إذا شك في اثناء الصلاة في أنه أتي بها بعنوان الظهر أو العصر ، فان كان عالماً بعد الاتيان بصلاة الظهر أو شاكا فيه ، فيجعلها ظهراً بلا اشكال فيه ، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع ، فهو . وعلى تقدير قصد عنوان العصر ، يعدل الى الظهر ، لعدم الاتيان به علماً أو تعبداً . وأما إن كان عالماً باتيان صلاة الظهر ، فيحكم ببطلان صلاته ، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع لا يصح العدول الى العصر ، فيكون شكه في قصد عنوان العصر شكا في الوجود ، مع عدم تجاوز الحال فلا تجاري قاعدة التجاوز ، فلابد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل . انتهى ملخص ما في العروة .

وظهر بما ذكرناه الحكم بصحة صلاته في بعض الصور ، وهو ما اذا كان محرزاً لقصد عنوان العصر في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً ، مع الشك في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، لجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الاجزاء السابقة على ما ذكرناه .

﴿ الامر التاسع ﴾ - أن جريان قاعدة التجاوز والفراغ مختص بما اذا كان

الشك ناشئاً من احتمال الغفلة والسلوب ، فلامجال لجريانها فيما اذا احتمل ترك الجزء او الشرط عمداً ، لما ذكرناه من انها ليستا من القواعد التعبدية ، بل امضاء لقاعدة ارتكازية عقلائية ، وهي اصالة عدم الغفلة ، لظهور حالم حين الامثال في عدم الغفلة . ولا يستفاد من الادلة ازيد من هذا المعنى ، مضافاً الى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص ، فان كونه اذكر إنما ينافي الترك السهوبي لا الترك العمدي ، كما هو واضح . وفي موارد احتمال الترك العمدي لا تجري قاعدة الفراغ ولا قاعدة التجاوز ، بل لا بد من الرجوع الى اصل آخر ، والحكم بفадه من الصحة أو الفساد . ويتختلف باختلاف المقامات .

وملخص الكلام فيها أنه إن كان الشك في الصحة لا احتمال ترك شيء اعتبر وجوده في المأمور به جزءاً أو شرطاً يحكم بالبطلان لاصالة عدم تحقق هذا الشيء المشكوك فيه . وإن كان الشك في الصحة لا احتمال الاتيان بشيء اعتبر عدمه في المأمور به الذي يعبر عنه بالمانع يحكم بالصحة ، لاصالة عدم تتحقق المانع . هذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز .

(الكلام في اصالة الصحة ويقع البحث فيها في جهات) :

﴿الجهة الاولى﴾ - في بيان امتيازها عن قاعدة الفراغ . ولما يبينها من وجهين : (الاول) - أن قاعدة الفراغ جارية بالنسبة الى العمل الصادر من نفس الشك على ما هو المستفاد من ادتها . ومورد اصالة الصحة هو عمل الغير . (الثاني) - أن قاعدة الفراغ مختصة بما اذا كان الشك بعد الفراغ من العمل . غاية الامر أنا عمناها لليجزء أيضاً ، فتجرى عند الشك في صحة الجزء ايضاً بعد الفراغ منه على ما ذكرناه . وأما اصالة الصحة ، فلا اختصاص لها بالشك بعد الفراغ ، بل هي جارية عند الشك في صحة العمل في اثنائه أيضاً ، كما إذا كان احد مشغولاً بالصلة على الميت ، وشككتها في صحة هذه

الصلة ، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً ، فتتجري اصالة الصحة بلا إشكال .

﴿الجهة الثانية﴾ - في مدرك اصالة الصحة ، فنقول : قد يطلق الصحيح في مقابل القبيح ، فمعنى اصالة الصحة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرم . واصالة الصحة بهذا المعنى مستفادة من الآيات والروايات . أما الآيات ، فكقوله تعالى : « اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم » قوله تعالى : « وقولوا للناس حسناً » بضميمة ماورد في تفسيره في السكري من قوله (ع) : « لا تقولوا إلا خيراً » وأما الروايات ، فكثيرة : (منها) - قوله (ع) : « ضم امر اخيك على احسنه ... الخ » و (منها) - قوله (ع) : « إن المؤمن لا يتهم اخاه المؤمن ... الخ » و (منها) - قوله (ع) : « كذب سمعك وبصرك عن اخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة أله قال . وقال : لم اقله ، فصدقه وكذبهم » والمراد من تصديقه هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع ، إذ لا بد من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاستبهان والسبو ، ليكون لهم أيضاً من الاخوة المؤمنين . والحمل على الصحيح - بمعنى ترتيب آثار الواقع - مما لا يمكن في الطرفين . وفي طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الحسينين . واصالة الصحة بهذا المعنى مختصة بعمل المؤمن ، فلا تجري في حق غير المؤمن من سائر فرق المسلمين ، فضلاً عن السكافرين ، إذ الحمل على الصحة بهذا المعنى إنما هو من حقوق الاخوة ، ولا اخوة بين المؤمن وغيره من المسلمين فضلاً عن السكافرين . واصالة الصحة بهذا المعنى ليست محلاً للكلام ، لعدم ترتيب أثر على عليها ، فإنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتاً لا يترب على الحمل على الصحيح وجوب رد السلام .

وقد يطلق الصحيح في مقابل القاسد ، فمعنى اصالة الصحة هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير . وهذا هو محل الكلام ، ولا اختصاص لاصالة الصحة

بهذا المعنى بعمل المؤمن ، بل جارية في حق جميع المسلمين بل الكافرين أيضاً في بعض الموارد كاً في بعض المعاملات الصادرة منهم . والكلام فعلاً في مدرك أصالة الصحة بهذا المعنى . واستدل لها بوجوه :

(الاول) - دعوى الاجماع المحصل من تتبع فتاوى العلماء .

وفيه (أولاً) - أن تتحقق الاجماع على اصالة الصحة وان كان مسماً في الجملة ، إلا أن تحصيل الاجماع - من تتبع الفتاوى في جميع موارد جريان اصالة الصحة حتى العقود والايقاعات بل المعاملات بالمعنى الاعم الشامل للطهارة والنجاسة - دون خرط القتاد .
و (ثانياً) - أنه على تقدير تسلیم تتحقق الاجماع في جميع الموارد لم يتضح كونه اجماعاً تعبدياً كاشفًا عن رضا المعموم عليه السلام ، لاحتمال كون المدرك عند المجمعين هي الادلة الآتية .

(الثاني) - قوله تعالى : « أوفوا بالعقود . . . » وقوله تعالى : « إلا أن تكون تجارة عن تراض . . . » بناء على أن الخطاب ليس مختصاً بالمتعاقدين ، بل جميع المكلفين مخاطبون به ، ومامرون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين ، بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه .

وفيه (أولاً) - أن الخطاب مختص بالمتعاقدين على ما ذكرناه في بحث المكاسب .

و (ثانياً) - على تقدير تسلیم كون الخطاب عاماً - أن الدليل المذكور مختص بالعقود ، فلا يشمل الايقاعات . وعلى تقدير تسلیم شموله لها - بناء على أن المراد هو العقود بالمعنى اللغوي لا العقود الاصطلاحية المقابل للإيقاعات - لا يشمل المعاملات بالمعنى الاعم ، كالطهارة والنجاسة . وللقصد اثبات اصالة الصحة في جميع هذه الموارد ، فالدليل المذكور - على تقدير تمامية دلالته - أخص من المدعى .

و (ثالثاً) - أن الشبهة - في موارد جريان اصالة الصحة - مصادقة ، فان

اصالة الصحة من الاصول المجنولة في الشبهات الموضوعية فقط دون الشبهات الحكيمية ، كما هو واضح . وقد ذكرنا في محله عدم صحة التسلك بالعام في الشبهات المصداقية .

(الثالث) - عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد من أنه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق ، فأنه شامل لأصالة الصحة أيضاً ، إذ لو لم ي العمل بها يلزم عدم استقامة سوق المسلمين أيضاً .

وهذا الدليل أيضاً أخص من المدعى ، لأن استقامة سوق المسلمين متوقفة على العمل باصالة الصحة في العقود والايقاعات فقط ، إذ لو لم ي العمل بها في العبادات بل في المعاملات بالمعنى الاعم كالطهارة والنجاسة ، لم يلزم اختلال في السوق اصلاً .

(الرابع) - دعوى السيرة القطعية من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على اعمال الناس من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات . ولذا لا يقدم أحد على تزويج امرأة ، لاحتمال كون العقد الواقع بينها وبين زوجها باطلًا . وهذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام ، ولم يرد عنها . وهذا الدليل هو الدليل التام الوافي في إثبات المقام .

(الجهة الثالثة) - أن المراد من الصحة في المقام هي الصحة الواقعية لا الصحة عند العامل على ما نسب إلى الحق القمي (ره) . وذلك ، لقيام السيرة على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير . والصحة عند العامل لا توجب ترتيب الآثار عند الحامل على الصحة ، فان اصالة الصحة لا تكون أزيد من العلم بالصحة . والعلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب ترتيب الآثر عند غيره . فلو علم المؤمن ببطلان صلة امامه باختهاد أو تقليد ، او من جهة اخلال الامام بها من جهة الشبيهة الموضوعية ، لم يجز الاعتمام به وان كانت الصلاة صحيحة عند الامام .

(الجهة الرابعة) - ان الحمل على الصحة — باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث

علمه وجهمه بالصحة — يتصور على صور :

(الصورة الاولى) : - أن يعلم أن العامل جاهل بصحبة عمله وفساده ، إما من جهة الجهل بالحكم ، أو من جهة الجهل بالموضوع ، فيكون احتمال الصحة مجرد احتمال المصادفة الافتراضية ل الواقع .

(الصورة الثانية) - أن لا يعلم علمه بالصحة والفساد وجهمه بها .

(الصورة الثالثة) - أن يعلم كون العامل عالمًا بالصحة والفساد . وهذه الصورة أيضاً تتصور على أقسام : إذ مع العلم بكونه عالمًا إما أن يعلم موافقته مع الحامل ، وإنما أن يعلم مخالفة العامل والحامل ، وإنما أن لا يعلم الموافقة ولا المخالفة .

(أما الصورة الاولى) فالظاهر عدم جريان اصالة الصحة فيها ، اذ ليس لنا دليل لقطعى تتمسك بعمومه أو اطلاقه ، بل الدليل على اصالة الصحة إنما هو السيرة على ما عرفت ، وهي دليل أبي لا بد فيه من الاقتصر على القدر المتيقن . ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحبته وفساده ، فان الجمل على الصحة إنما هو من باب ظهور الحال (اي ظاهر حال المسلم) أنه لا يقدم على العمل الفاسد . وليس الحال ظهور مع الجهل بالصحة والفساد ، فلامجال لجريان اصالة الصحة بلا فرق بين كونه جاهلاً بالحكم أو جاهلاً بالموضوع . وكونه معدوراً أو غير معدور كافى موارد العلم الاجمالي .

و (أما الصورة الثانية) فالظاهر جريان اصالة الصحة فيها ، فان السيرة قاعدة على ترتيب الآثار على اعمال الناس بلا تفاصيل عن حال العامل من حيث كونه عالمًا أو جاهلاً .

و (أما الصورة الثالثة) فمع العلم بالموافقة تجري اصالة الصحة بلا اشكال ، وهو كذلك مع الجهل بالموافقة والمخالفة ، لقيام السيرة على ترتيب الآثار بلا القدر المتيقن . وكذا مع الجهل بالموضوع .

تفحص عن الموافقة والمخالفة . وأما مع العلم بالمخالفة (فتارة) تكون المخالفة بينها بالتبين ، بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الآخر . ولا مجال للحمل على الصحة في مثله ، إذ مفاد اصالة الصحة هو الحمل على الصحة عند الحامل ، لعدم ترتيب الأثر على الصحة عند العامل على ما ذكرناه . والحمل على الصحة عند الحامل يكون جملة على الفساد عند العامل ، فيكون مخالفاً لظاهر حاله . و (أخرى) لا تكون المخالفة بينها بالتبين ، كما إذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشيء ، والأخر عدم اشتراطه به لا كونه مانعاً كافي تثليث التسبيحات الاربعة ، فيرى أحدهما اعتباره في الصلاة ، والأخر عدمه لا أنه مبطل لها ، فيكون الصحيح عند أحدهما باطلًا عند الآخر دون العكس . وفي مثله يظهر من كلام شيخنا الانصاري جريان اصالة الصحة . (قوله)

وللمناقشة فيه مجال ، لعدم احراز قيام السيرة فيه . وب مجرد الشك في قيام السيرة تسقط اصالة الصحة ، لعدم الدليل عليها ، ولو رأى أحد اعتبار تثليث التسبيحات في الصلاة ، لا يجوز له الاقتداء بنى يرى عدم اعتباره فيها عملاً باصالة الصحة . نعم لو رأى اعتباره في خصوص حال العلم ، يجوز له الاقتداء بنى لا يرى اعتباره اصلاً لاصالة الصحة ، بل لكون صلاته صحيحة حينئذ عند المأمور أيضاً ، بلا احتياج إلى إعمال اصالة الصحة .

(الجهة الخامسة) - أن الشك في الصحة إما أن يكون من جهة الشك في قابلية الفاعل ، وإما أن يكون من جهة الشك في قابلية الورد ، وإما أن يكون من جهة احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع احراز قابلية الفاعل والورد . والقدر المتيقن من موارد جريان اصالة الصحة هي الصورة الأخيرة . وأما الصورتان الاوليان ، فقد وقع الخلاف بينهم في جريان اصالة الصحة فيها . فذهب العلامة والمحقق الثاني إلى عدم جريانها فيها ، بدعوى أن الحمل على الصحة إنما هو فيها إذا كان الشك في الصحة الفعلية

بعد احراز الصحة التأهيلية ، لا فيها اذا كان الشك في الصحة التأهيلية . وتبعها في ذلك جماعة . واختار شيخنا الانصاري وتبعه جماعة اخرى « ره » جريان اصالة الصحة فيها بدعوى قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس ، مع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً ، فالسيرة قائمة على الحمل على الصحة مع عدم إحراز قابلية الفاعل .

ثم ان قابلية الفاعل إما عرفية بمعنى اعتبارها في نظر العرف وأمضاه الشرع ككون البائع ميناً ، لعدم صحة بيع الصبي غير المميز عند العرف ايضاً . وإما شرعية بمعنى اعتبارها بتأسيس من الشارع فقط ، ككون البائع بالغاً ، فان اعتبار البالغ إنما هو من جهة الشرع ، لعدم الفرق في نظر العرف بين العقد الواقع من البالغ والعقد الصادر من غيره ، ولا سيما اذا كان التفاوت بينهما بمقدار لا يعتد به . وكذا القابلية المعتبرة في المورد (تارة) عرفية ككون المبيع مالاً بناء على اعتبار المالية في البيع العرفي كما يظهر من تعريف المصباح البيع بمبادلة مال بمال . و (اخرى) شرعية كعدم كون المبيع خمراً مثلاً ، فان الشارع الغني مالية الخمر دون العرف . ولا يصح حمل كلام العلامة والحقوق الثاني (ره) على اعتبار احراز القابلية العرفية فقط في الفاعل والمورد في جريان اصالة الصحة . وذلك ، لانها مثلاً للشك في قابلية الفاعل بالشك في البالغ ، والتزم ما بعدم جريان اصالة الصحة فيما اذا شك في صحة عمل من جهة الشك في بلوغ العامل . ومن المعلوم أن اعتبار البالغ شرعاً على ما ذكرناه ، فلا بد في جريان اصالة الصحة عندهما من احراز القابلية العرفية والشرعية في الفاعل والمورد . والصحيح ما ذهبنا اليه ، لما ذكرناه سابقاً من أنه ليس لاصالة الصحة دليل لفظي يتمسك بعمومه أو اطلاقه ، ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار مع الشك في القابلية ، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار معه ، فاذا باع زيد دار عمرو

مع الاعتراف بكونها دار عمرو ، وشك في أنه وكيل عن عمرو أم لا ، فهل يقدّم العقلاء على الشراء واعطاء الثمن له والتصرف في الدار ؟ كلا . وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو مثلا ، فالسيرة جارية في امثال هذه الموارد — مما شك فيه في القابلية — على عدم ترتيب الآثار ، ولا أقل من الشك . وهو كاف في الحكم بعد جريان اصالة الصحة ، لعدم الدليل عليها . وأما ما ذكره الشيخ (ره) من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الاسواق ، مع عدم احراز قابلية الفاعل ، فهو وإن كان مسلما ، لأنّه من جهة قاعدة اليد ، فإنه لو لا هما استقام للمسلمين سوق ، فلا ربط له باصالة الصحة . وإن شئت قلت : قابلية الفاعل في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد ، لأنّ اصالة الصحة جارية مع عدم احراز القابلية ، فالامثلة المذكورة خارجة عن محل الكلام . والمثال المطابق لمحل الكلام هو الذي ذكرناه مما ليس مورداً لقاعدة اليد . وقد ذكرنا أن السيرة قائمة في مثلك على عدم ترتيب الآثار ، ولا أقل من الشك وهو كاف في المدعى ، ولذا لو انكر عمرو توكييل زيد في الطلاق في المثال الذي ذكرناه ، فانجر الامر الى الترافع يحكم بفساد الطلاق ، الا أن ثبت الوكالة . ولو كانت اصالة الصحة جارية في امثال المقام ، لكن اثبات الفساد على عهدة الزوج ، فيحكم بصحبة الطلاق ، إلا أن يثبت الزوج عدم التوكيل وهو كما ترى .

نعم إن الشيخ « ره » بعد ما التزم — بجريان اصالة الصحة ولو مع الشك في القابلية — ذكر أنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم جريانها مع الشك في القابلية ، لا مانع من جريان اصالة الصحة فيما إذا شك في صحة عقد من جهة الشك في قابلية أحد من الموجب والقابل ، مع احراز قابلية الآخر ، إذ بعد إحراز قابلية الموجب مثلاً لو شك في صحة العقد من جهة الشك في قابلية القابل ، لا حمال كونه غير بالغ مثلاً تجزي اصالة الصحة في الإيجاب ، لكون قابلية الموجب محرزة على الفرض ، فيحكم

بكون الایجاب ايجابا مؤثراً . وهو معنى صحة العقد . وبالجملة على فرض تسلیم اعتبار إحراز القابلية يكفي احراز قابلية احد الطرفين . هذا من خص كلامه (ره) .
ولما يمكن المساعدة عليه بعد اعتبار احراز القابلية ، كما هو المختار ، فان صحة كل شيء بحسبه . وصحة الجزء عبارة عن كونه قابلا لجزئية ، ولا يثبت بها وجود الجزء الآخر ولا صحته . فصحة الایجاب عبارة عن كونه بحيث لو انضم اليه القبول ، لكان العقد المركب منها مؤثراً قبلا لفساده ، فجريان اصالة الصحة في الایجاب لا يثبت وجود القبول ولا صحته . وبالجملة العمل على الصحة ليس اولى من إحرازها بالوجدان .
ولو احرزنا صحة الایجاب بالوجدان وشككتنا في وجود القبول أو في صحته ، لا يمكن اثبات القبول ولا صحته بصحة الایجاب المحرزة بالوجدان ، فكيف بالصحة المحرزة بالاصل ؟ وهذا الذي ذكرناه مع وضوحه قد اعترف به الشيخ (ره) بعد كلامه السابق بسطور . ونعرض لتفصيله قريبا انشاء الله تعالى .

ومما يتفرع — على اعتبار إحراز القابلية في جريان اصالة الصحة — أنه لو شك في صحة بيع عين موقوفة الشك في كون المورد من الموارد التي قد استثنى من عدم جواز بيع الوقف ، لا تجري اصالة الصحة . اذ قابلية المحل غير محرزة بعد كون الوقف غير قابل للبيع ، إلا في موارد مخصوصة .

(تذبيه)

ليس المراد من المفأعول الذي اعتبرنا قابليته هو العاقد (أي الذي يصدر منه انشاء العقد) بل المراد منه في البيع مثلا هو مالك البيع ، فإنه هو الذي ينتقل منه البيع وينتقل إليه المعن ، فلا مانع من جريان اصالة الصحة فيما اذا شك في صحة البيع من جهة

الشك في قابلية العاقد ، لاحقال كونه غير بالغ مثلا ، مع إحراز قابلية المالك ، ولا تجري اصالة الصحة في عكس هذه الصورة . وهو ما إذا شكل في كون المالك قابلا مع إحراز قابلية العاقد .

(الجهة السادسة) — صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه . فلا تترتب على جريان اصالة الصحة في جزء — الآثار المترتبة على المركب ، إلا بعد إحراز بقية الأجزاء بالوجود أو بالاصل . ولذا ذكرنا آنفًا : أنه لا تترتب آثار العقد بجريان اصالة الصحة في الإيجاب ، إلا بعد إحراز صحة القبول أيضًا . وعليه فإذا علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك ، وشككنا في كونه مأذونًا من قبل المالك ، لا يثبت الأذن بجريان اصالة الصحة في الانشاء ، لأن صحة الانشاء عبارة عن كونه جامعًا لشيء يعتبره في نفسه من العريبة والماضوية مثلا . والأذن من المالك شرط لصحة البيع لا لإنشاء العقد ، فعدم ترتيب الأثر — على البيع لعدم الأذن من المالك قبله ولا الاجازة بعده — لا يضر بصحة الانشاء . وكذا لو شك في صحة المباهة أو بيع الصرف والسلم من جهة الشكل في تحقق القبض ، فإن جريان اصالة الصحة في إنشاء المباهة أو البيع لا يثبت تتحقق القبض ، فلا يمكن ترتيب آثار المباهة والبيع ، إذ لا تترتب على صحة الجزء آثار الكل .

وظهر بما ذكرناه عدم تمامية ما ذكروه — في النزاع المعروف عند الشك في صحة بيع الرهن من جهة الشكل في تقديم البيع على رجوع المدين عن إذهنه وتأخره عنه — من المسك لصحة البيع بجريان اصالة الصحة في الأذن (تارة) — كاعن جماعة — ولفساده بجريان اصالة الصحة في الرجوع (أخرى) — كاعن جماعة أخرى . وذلك ، لأن صحة الأذن لا ثبت وقوع البيع قبل الرجوع . كأن صحة الرجوع لا ثبت وقوع البيع بعده ، فإن صحة الأذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعًا لسائر

الشرط ، لترتب عليه الاثر ، كما أن صحة الرجوع عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده ، لكان فاسداً .

هذا على القول ببقاء حق الرهانة مع الاذن في البيع . وأما على القول بعدمه لكون الاذن في البيع اسقاطاً لحق الرهانة ، فلا مجال لجريان اصالة الصحة في الرجوع اصلاً ، لعدم كونه قابلاً للصحة بعد سقوط حق الرهانة . وظاهر بما ذكرناه عدم جريان اصالة الصحة في اصل البيع ايضاً . لعدم احراز قابلية البائع حين البيع ، لاحتمال لكون الرجوع قبل البيع ، فلا يكون مأذوناً من قبل المالك ، ولا يكفي احراز القابلية آناماً ، بل لا بد من احرازها حين البيع ، كما هو الحال في جميع الشرائط ، فان الطهارة لا بد من تتحققها حين الصلاة ، ولا يكفي تتحققها في آن من الآنات ، كما هو واضح .

فتحصل ان الممسك باصالة الصحة في هذه المسألة ، إما غير صحيح ، أو غير مفيد ، كما أنه لا يصح الممسك باستصحاب بقاء الاذن إلى زمان وقوع البيع ، لأنه (١) معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع ، فلا بد من الرجوع إلى اصل آخر ، وهو اصالة بقاء ملكية الراهن وعدم الانتقال إلى المشتري ، فيحكم بفساد البيع لاجل هذا الاصل .

(الجهة السابعة) — لا بد في جريان اصالة الصحة من احراز اصل العمل الجامع بين الصحيح وال fasid ، إذ السيرة قاعدة على الجمل على الصحة فيما إذا احرز اصل العمل ، وشك في صحته وفساده ، لا فيما اذا شك في تحقق العمل . ومن هنا ظهر أنه لو كان العمل من العناوين القصدية — كالصوم والصلاة والغسل — لا مجال لجريان اصالة الصحة فيما إذا لم يحرز القصد ، لكون الشك حينئذ في تتحقق العمل لا في صحته وفساده بعد احراز وجوده ، كما تقدمت الاشارة إليه في قاعدة الفراغ ، بل لا تجري

(٢) بناء على ما تقدم منه ، لا معارضه بين الاستصحابيين ، فراجع ص ٢٠١

اصالة الصحة مع عدم إحراز قصد العنوان ، ولو لم يكن العمل من العناوين القصدية كالطهارة من الخبر ، فإنها لا تحتاج إلى قصد العنوان أصلاً . ومع ذلك لو رأينا أحداً يصب الماء على ثوب متنجس ، ولم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ مثلاً ، لاجمال لجريان اصالة الصحة . نعم — بعد إحراز كونه قاصداً التطهير — او شككنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها ، كالعصر والتعدد ، يحكم بمحضها حملأً لفعله على الصحة .

وظهر بما ذكرناه أنه لو استأجر الوصي أو الولي أحداً لاتيان الصوم أو الصلاة عن الميت فأني الاجير بعمل لا يدرى الوصي أنه قصد به النيابة عن الميت أم لا ؟ لا مجال لجريان اصالة الصحة والحكم بفراغ ذمة الميت ، لأن النيابة من العناوين القصدية لا بد من احرازها في جريان اصالة الصحة على ما ذكرناه ، وبعد إحراز قصد النيابة لو شك في صحة العمل المأمور به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً ، يكون ورداً لجريان اصالة الصحة . والحكم بفراغ ذمة الميت .

ثم إنه ذكر شيخنا الانصارى (ره) في المقام كلاماً ، حاصله : أن العمل الصادر عن النائب ذو حيثيتين : (الأولى) - حيثية المباشرة وصدر العمل منه . (الثانية) - حيثية النيابة وكون العمل عن الغير ، ولكل من الحيثيتين احكام . فمن احكام الحيثية الأولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر والاختفات ولو كان نائباً عن امرأة . وكذا بالنسبة إلى الستر ، فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين ، ولا يجوز لبس الحرير مع كون النوب عنه امرأة ، لأن هذه احكام جعلت للمباشر لاصلاة ، سواء كانت لنفسه أو لغيره . ومن احكام الحيثية الثانية وجوب مراعاة تكليف النوب عنه من حيث القصر والامام ، فإذا شك في صحة العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة ، فالرجوع إلى اصالة الصحة لا يفيد بالنسبة إلى الحكم بفراغ ذمة

الميت ، إذ مفادها صحة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النيابة عن الميت . نعم يحكم باستحقاق النائب للأجرة بمقتضى اصالة الصحة ، لأن مورد الأجرة هو العمل الصحيح وأصل العمل محرز بالوجدان . وصحته باصلة الصحة . انتهى ملخصاً .

أقول : التفكيك — بين الحكم بفروع ذمة الميت واستحقاق الأجرة — غريب جداً ، فان مورد الأجرة ليس هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقاً ، بل الاتيان به نيابة عن الميت ولا يثبت باصلة الصحة قصد النيابة باعتراف منه (ره) فكيف يحكم باستحقاق الأجرة لجريان اصالة الصحة ؟ فالصحيح عدم الفرق بينها في عدم ترتيبها على اصالة الصحة إلا مع إحراز قصد النيابة .

ثم إن طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلا ، فان العلم الوجداني به وقيام البينة عليه متعدن ، لكونه امرأ قليلاً لا يعلم إلا العامل ، فهل يكفي إخباره مطلقاً لأنحصر الطريق فيه ، أو بشرط العدالة ، أو بشرط الوثاقة ؟ وجوه : أما اعتباره مطلقاً — ولو كان فاسقاً — غير متحرز عن الكذب ، فلم يدل عليه دليل . واعتبار الاخبار مطلقاً — في موارد مخصوصة لأنحصر الطريق فيه — مختص بوارد النص ، كافي إخبار المرأة عن كونها ظاهراً أو حائضاً أو حاملاً أو غير ذلك ، فلا وجه للتعدي عن مورد النص إلى غيره .

وأما اعتبار العدالة ، فلم يدل عليه دليل أيضاً ، فالمتعين هو الاكتفاء بأخبار العامل إذا كانت ثقة ، لما ذكرناه في بحث حجية الخبر من استقرار السيرة العقلائية على العمل بمخبر الثقة . ولم يرد ع عنه الشارع .

(الجهة الثامنة) — قد ذكرنا في بعض تنبیهات الاستصحاب : أنه لا أصل لما هو المشهور بينهم من حجية مثبتات الامارات دون الاصول ، إذ لم يدل دليلاً على حجية المثبت من الامارات أيضاً إلا في باب الاخبار ، لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ

بالوازم في باب الاخبار على ما تقدم . فالبحث — عن كون اصلة الصحة من الامارات أو من الاصول — مما لا تترتب عليه ثمرة ، لعدم قيام السيرة على الحمل على الصحة بالنسبة الى الوازم ، سواء كانت من الامارات أو من الاصول . مضافاً الى وضوح عدم كونها من الامارات ، إذ ليس لها جهة كاشـفـية عن الواقع اصلاً . غاية الأمر أن ظاهر حال المسلم — في مقام الامتثال — كاشف عن أنه لا يقدم إلا على الاتيان بما هو صحيح عنده ، لأنـهـ كاشفـ عنـ الصـحةـ الـوـاقـعـيـةـ . وقد ذكرنا أن مفاد اصلة الصحة هو ترتيب آثار الواقع ، لا الحمل على الصحة عند العامل . وبالمجملة عدم جواز الأخذ بالوازم — في اصلة الصحة — مما لا اشكال فيه . ولا يحتاج الى ذكر أمثلة ، إلا أن الشيخ (ره) ذكر في المقام امثلة ثلاث . ونحن نتبعه بذلكـ .

(المثال الاول) - ما إذا شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ، كالمطر والخنزير أو بعين معينة من اعيان ماله ، فلا يحكم بمخروج تلك العين من تركته . لجريان اصلة الصحة في البيع ، لكونه لازماً صحة البيع .

(اقول) : ما ذكرهـ من عدم الحكم بمخروج العين عن ملكهـ مما لا اشكال فيهـ ، إلا أن ابتناء ذلك — على عدم حجية اصلة الصحة بالنسبة الى الوازم — ليس على ما ينبغي ، إذ المثال المذكور ليس مورداً لجريان اصلة الصحة اصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من أن جريانها متوقف على احراز قابلية الفاعل والمورد ، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر والخنزير لا مجال لجريان اصلة الصحة .

(المثال الثاني) - ما نقله عن العلامة (ره) وهو ما اذا اختلف المؤجر والمستأجر ، فقال المؤجر : آجرتك الدار مثلاً كل شهر بذلكـ ، وقال المستأجر : آجرتني سنة بذلكـ ، فالمؤجر يدعي فساد الاجارة ، لعدم تعين المدة . والمستأجر يدعي صحتها ، في تقديم قول المستأجر نظر . ومحل استشهاد الشيخ (ره) هو قول العلامة ، في تقديم

قول المستأجر نظر ، إذ الوجه في تقدّمه اصالة الصحة ، وكون منافع الدار في هذه السنة للمستأجر لازم عقلي لصحة الاجار ذالمذكورة . لاعلم بأن الاجارة — المرددة بين ما يقوله المؤجر وما يقوله المستأجر — لو كانت صحيحة ، لوقعت على ما يقوله المستأجر . وتحقيق هذا البحث يقتضي التكلم في مقامين : (المقام الاول) - في صحة الاجارة وفسادها فيما اذا قال المؤجر آجرتك كل شهر بدرهم . (المقام الثاني) - في حكم الاختلاف المذكور على القول بالصحة وعلى القول بالفساد .

(أما المقام الأول) فالمشهور فيه فساد الاجارة ، لعدم تعين المدة ، وهو شرط في صحة الاجارة . وذهب بعضهم الى صحتها بالنسبة الى الشهرين الاول ، وفسادها بالنسبة الى غيره . وهو التحقيق . أما الفساد بالنسبة الى غير الشهرين الاول ، فلم يعلم معلومة المدة ، بل ربما تكون غررية ، كما إذا اختلفت الاجرة في الشهور كافية المشاهدة ، فإن اجارة الدار في ايام الزيارة ليست متساوية مع غيرها . وأما الصحة بالنسبة الى الشهرين الاول ، فلأن عقد البيع والاجارة وامثلهما وان كان بحسب الفرض واحداً ، إلا أنه بحسب اللتب ينحل الى عقود متعددة بتعدد المتعلق . فقوله : - آجرتك الدار كل شهر بدرهم - ينحل الى اجرات متعددة بتعدد الشهور ، فلا مانع من صحة الاجارة بالنسبة الى الشهرين الاول ، لكون المدة معلومة ، ولا يضر بها بطalan الاجارة بالنسبة الى غيره . ولذا ذكرنا أن بيع ما يملك وما لا يملك وبيع ما يملك وما لا يملك صحيح ، بالنسبة الى ما يملك وما لا يملك . و (الاول) - كما إذا باع منا من الحنطة كل من بدرهم ، فلم يكتبه زيد . و (الثاني) - كما إذا باع شاة وخرزيراً ، وقال : بعثتك الشاة والخرزير كل واحدة منها بدرهم ، فالبيع - من هذه الجهة - نظير العام الاستغرافي - ينحل الى بيع متعددة بحسب تعدد افراد البيع ، بل ينحل بحسب اجزاء البيع واحد

على تقدير تساوي الاجراء من حيث القيمة .

و (أما المقام الثاني) فعلى القول بالفساد يكون المؤجر مدعياً للفساد والمستأجر مدعياً للصحة . ولا وجه لتقديم قول المستأجر ، لعدم إثراز وقوع الاجارة على السنة ليحكم بصحتها بمقتضى اصالة الصحة . وجريانها - في الاجارة على اجمالها - لا يثبت وقوفها على السنة ، وكون منزعة الدار المستأجر فيها ، لا على الغول بالأصل المثبت . ولا نقول به - كما تقدم - فيحكم بتقدیم قول المؤجر وفساد الاجارة الا أن يثبت المستأجر صحتها . وأما على القول بصحبة الاجارة بالنسبة الى الشهر الاول ، فيكون المؤجر أيضاً مدعياً للصحة ، فيدخل في باب التداعي ، إذ المؤجر يدعي فرداً من الاجارة الصحيحة ، والمستأجر يدعي فرداً آخر منها ، فلو لم تقم البينة من طرف اصلاً ، تصل النوبة الى التحالف ، فيفتح الفان ، وتنفسخ الاجارة بالتحالف ، نظير ما إذا اختلف البائع والمشتري في المثنى مع الاتفاق على صحة البيع ، أو اختلافاً في اثنين ، وبعد التحالف ينفسخ البيع ، ويرد كل من المثنى والمثنى الى مالكه . وأما التقيد - بقوله هنا بعد قوله : فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول على ما في جامع المقاصد - وإن لم يكن في عبارة الشيخ (ره) ، فلم يتضح لنا الى الان وجهه .

(المثال الثالث) - ما نقله الشيخ ايضاً عن العلامة (ره) وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعين المدة أو الاجرة ، فادعى المستأجر التعين ، وانكره المؤجر ، واستشكل في تقديم قول المستأجر لاصالة الصحة ، ثم قال : والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى . وقال في جامع المقاصد في شرح هذه العبارة : إن المستأجر إن ادعى تعين المدة أو الاجرة باجرة المثل أو أزيد منها ، لم يتضمن قوله دعوى شيء سوى صحة الاجارة ، فيقدم قوله بمقتضى اصالة الصحة . وان ادعى التعين بأقل من اجرة المثل يكون مدعياً لشيء زائد - على صحة الاجارة - يكون ضرراً على المؤجر ، فلا وجه

لتقدم قوله ، اذ الزائد المذكور من لوازם صحة الاجارة ، وليس اصالة الصحة حجة بالنسبة الى اللوازم كما ذكرنا .

ورده الحقق النائيني « ره » أنه لو ادعى المستأجر التعين باجرة المثل أو ازيد ، لا مجال لجريان اصالة الصحة ، لعدم ترتيب اثر عليها ، فان اجرة المثل ثابتة في ذمة المستأجر ، سواء كانت الاجارة صحيحة أم فاسدة . أما في صورة الصحة ، فواضح . وأما مع الفساد ، فلقاء عدة (ما يضمن بصريحه يضمن بفاسد) .

(اقول) : ما ذكره الحقق النائيني (ره) يتم فيما اذا كان اختلاف المؤجر والمستأجر بعد انقضاء المدة . وأما لو كان اختلافها في اثناء المدة ، فلا يكون جريان اصالة الصحة لغواً ، فانه لو استأجر داراً في شهر مثلاً ، وخالفها في الاجرة في اثناء الشهر ، فادعى المستأجر تعين الاجرة ، وأنكره المؤجر ، فاصالة الصحة وان كانت بالنسبة الى ثبوت اجرة المثل غير مشمرة . إلا أنها تثمر بالنسبة الى تسليم العين ، فعلى تقدير جريانها ليس للمؤجر مطالبة العين المستأجرة الى انقضاء المدة ، والمستأجر الانتفاع بها في بقية المدة . بخلاف ما اذا حكمنا بعدم جريانها ، اذ عليه للمؤجر مطالبة العين ، وعلى المستأجر تسليمها . والظاهر أن مورد كلام العلامة هو ما اذا كان الاختلاف قبل انقضاء المدة ، فالوجه في شرح مراده هو ما ذكره في جامع المقاصد .

(الجهة التاسعة) - في حكم معارضه اصالة الصحة مع الاستصحاب ، وهي المقصود بالبحث هنا ، فنقول : الاستصحاب المعارض باصالة الصحة إما حكيم ، وإما موضوعي . أما الاستصحاب الحكيم ، فلا ينبغي الاشكال في تقديم اصالة الصحة عليه ، كما اذا شك في صحة بيع لاحمال الاختلال في شرط من شروطه ، مع احراز قابلية الفاعل والمورد ، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكيم (أي استصحاب عدم الانتقال المغير عنه باصالة الفساد) بل المتعين هو الحكم بالصحة لاصالة الصحة . ولا ترتقب

— على البحث عن أن تقدّمها على الاستصحاب الحكيم هل هو من باب الحكومة أو التخصيص؟ — ثمرة عملية فلا تتعرّض للتكميل في هذه الجهة إذ بعد استقرار السيرة على الحمل على الصحة — في مثل المثل المذكور — تكون اصالة الصحة مقدمة على الاستصحاب سواء كان من باب الحكومة أم التخصيص ، فلا فائدة في البحث عن هذه الجهة . وأما الاستصحاب الموضوعي — كما إذا شك في صحة بيع لكون المبيع خمراً سابقاً ، وشك في انقلابه خلا حين البيع — فلا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي ، فيحكم بيقائه على الحرية بالتعبد ، فلا يبقى شك في فساد البيع ، لكونه واقعاً على ما هو خمر بحكم الشارع . وكذا لو شك في صحة بيع لاحتمال كون أحد المباعين غير بالغ ، فباصالة عدم بلوغه يحرز كون البيع صادراً من غير البالغ ، فيحكم بفساده . ولا مجال لجريان اصالة الصحة في مثله لا لتقديم الاستصحاب الموضوعي عليها ، بل لعدم جريانها في نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور ، لما ذكرناه من أنها متوقفة على احراز قابلية الفاعل والمورد ، فع الشك في قابلية المورد — كما في المثل الاول . أو في قابلية الفاعل كالمثال الثاني — لا تجري اصالة الصحة ، لعدم تحقق السيرة على الحمل على الصحة إلا بعد إحراز القابلية ، فهي غير جارية ولو لم يجر الاستصحاب أيضاً ، فعدم جريان اصالة الصحة في هذه الأمثلة إنما هو لعدم المقتضي ، لا لوجود المانع .

واعلم أن المحقق النائي (ره) ذكر في المقام أنه — على القول بكون اصالة الصحة من الامارات ، والاستصحاب من الاصول — لا إشكال في تقديمها عليه . وعلى القول بالعكس لا إشكال في العكس . وأطال الكلام في تقديم أحدهما على الآخر على القول بكون كليهما من الامارات أو من الاوصول .

وذهب بما ذكرناه أن هذه التفصيات لا ترجع إلى محصل ، لأننا ذكرنا أن الدليل على اصالة الصحة هي السيرة ، وفي كل مورد جرت السيرة فيه على الحمل على الصحة ،

فلا محالة تكون اصالة الصحة جارية ومقدمة على الاستصحاب ، ولو على القول بكونها من الاصول والاستصحاب من الامارات ، إذ تتحقق السيرة على العمل على الصحة كالنص الشخص لدائل الاستصحاب وفي مورد لم يحرز قيام السيرة على العمل على الصحة فيه - كافي موارد الشك في القابلية - يقدم الاستصحاب عليها حتى على القول بكونها من الامارات ، والاستصحاب من الاصول ، لعدم جريانها في نفسها لا لمعارضة الاستصحاب كما ذكرناه آنفاً ، فعلى القول بكونها من الامارات تكون حينئذ من الامارات غير المعتبرة . ولا إشكال في تقديم الاصل عليها . هذا تمام الكلام في اصالة الصحة ومعارضتها مع الاستصحاب .

(الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد)

وملخص الكلام فيه : أنه إن قلنا بكون قاعدة اليد في عرض سائر الامارات وفي رتبتها ، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب ، لكونه متاخرًا عن سائر الامارات ، بناء على كونه منها ، فضلا عن القول بكونه من الاوصول . وإن قلنا بتأخير قاعدة اليد عن سائر الامارات ، وأنها في رتبة الاستصحاب ، فلا بد من تقديمها على الاستصحاب أيضًا ، لورود أدلة في موارد الاستصحاب ، فان الغالب العلم بكون ما في ايدي الناس مسبوقاً بكونه ملكاً للغير ، إلا في المباحث الاصلية ، بل يمكن جريان استصحاب عدم الملكية فيها أيضًا على وجه ، فلا بد من تحصيص الاستصحاب بها . وإلا يلزم حمل أدلة قاعدة اليد على الموارد النادرة ، بل يلزم الحذور المخصوص ، وهو اختلال السوق .

نعم لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب في موردين ، لا لتقديره على قاعدة اليد ، بل لعدم جريان القاعدة بنفسها لقصور المقتضي :

(المورد الاول) - ما اذا تقارنت اليد بالاقرار ، كما اذا اعترف ذو اليد

بكون المال ملكاً للمدعي ، وادعى انتقاله اليه بالشراء أو الهبة ، فينقلب ذو اليد مدعياً والمدعي منكراً ، فيحکم بكون المال المدعي بمقتضى الاستصحاب ، إلا أن ثبت ذو اليد انتقاله اليه . ولا مجال للأخذ بقاعدة اليد ، لعدم الدليل عليها مع اقرار ان اليد بالاعتراف فان الدليل عليها هي السيرة ، ورواية (١) حفص بن غياث الدالة على الحكم — بالملکية على ما في ايدي المسلمين — المعلم بأنه لو لا ذلك لما قام المسلمين سوق . أما السيرة ، فلم يحرز قيمتها في المقام (أي فيما إذا اقررت اليد بالاعتراف) وأما الرواية ، فلا إطلاق لها يشمل المقام ، إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها في مثل المقام .

(المورد الثاني) - ما اذا كانت اليد مسبوقة بكونها غير يد ملك ، كما إذا كانت أمانية أو عدوانية ، بأن كان المال في يده بالاجارة أو العارية أو غصباً ، فادعى الملکية ، فلا يمكن الأخذ بقاعدة اليد ، بل يحکم ببقاء ملکية المال بمقتضى الاستصحاب لا لتقديره على قاعدة اليد ، بل لما ذكرناه من عدم المقتضي لقاعدة مع قطع النظر عن الاستصحاب ، إذ لم يحرز قيمتها في المقام ، ولا يكون مشهولاً للرواية المتقدمة على ما ذكرناه في المورد الاول ، فلا حاجة الى الاعادة .

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه ، وعلى ابن محمد القاساني جميماً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « قال له رجل : إذا رأيت شيئاً في يد رجل يحوز لي أن اشهد أنه له ؟ قال (ع) : نعم ، قال الرجل : اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام : افيجعل الشراء منه ؟ قال : نعم ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : فلعله لغيره ، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويسير ملكك ؟ ثم تقول بعد الملك : هو لي . وتحلف عليه ، ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ، ثم قال ابو عبد الله عليه السلام : لوم يجز هذا لم يقم المسلمين سوق » .

هذا ، وذكر الحقائق النائية (ره) أن الوجه — في تقدم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد — أن دلة قاعدة اليد مختصة بموارد الجهل بحال اليد ، بأن لا يعلم كونها مالكية أو غير مالكية . واليد في المقام غير مالكية سابقاً ، وبعد الشك في صيروتها مالكية يحكم ببقائها على ما كانت بمقتضى الاستصحاب ، فيحرز كونها غير مالكية بالتبعد ، فلا يبقى موضوع لقاعدة اليد ، لكون موضوعها اليد المجهولة حالما على ما ذكرناه ، فتقديم هذا الاستصحاب (أي اصالة عدم صيروحة اليد مالكية) على قاعدة اليد إنما هو لكونه أصلاً موضوعياً جارياً في موضوع قاعدة اليد . والاستصحاب الذي تكون قاعدة اليد مقدمة عليه . هو الاستصحاب الجاري في مدلول قاعدة اليد (أي المكانية) لا في نفسها .

وفيه أن لسان أدلة قاعدة اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كون اليد مجهولة الحال .
نعم لا مجال للأخذ بقاعدة اليد مع العلم بكون اليد غير مالكية ، كما أن الأمر في جميع الامارات كذلك ، فإنه لا يمكن الأخذ بها مع العلم بمخالفتها ل الواقع . فال صحيح — في تقدم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد — هو ما ذكرناه : من عدم تمامية المقتضي لها مع قطع النظر عن الاستصحاب ، بحيث لا يمكن الأخذ بها ، ولو فرض عدم جريان الاستصحاب ، بل لا بد من الرجوع إلى أصل آخر .

(الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة)

والذي يستفاد — من مجموع الرويات الواردة في القرعة ومواردها — أنها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى ولا الظاهري . وهذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قوله : « إن القرعة لكل أمر مشكل » وإن لم نعثر على رواية بهذا المفهوم ، وهو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية ، فإن المراد — من قوله : هو مشكل أو فيه إشكال — عدم العلم بالحكم الواقعى ، وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهري

بلة من الجبات ، لا عدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقع فقط ، إذ الاشكال بهذا المفهى موجود في جميع الاحكام الفقهية ، سوى القطعيات .

وبالجملة ، مورد القرعة نظراً الى مورد الروايات الواردة فيها هو اشتباه الحكم الواقع والظاهري ، فالمراد — من المجهول في قوله (ع) في رواية : « كل مجهول ففيه القرعة » — هو المجهول المطلق (أي المجهول من حيث الحكم الواقع والظاهري) . وظاهر بما ذكرناه أنه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورود ، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري ، فلا يرقى للقرعة ، ووضع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقع والظاهري على ما ذكرناه ، بل يقدم على القرعة أدنى اصل من الاصول كاصالة الطهارة واصالة الحال وغيرها مما ليس له نظر الى الواقع ، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع ، إذ بعد تعين الوظيفة الظاهرية تنتهي القرعة بانتفاء موضوعه .

وظهر بما ذكرناه أيضاً أنه لا أساس لما هو المعروف في السنتهم : من أن ادلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة . وكثرة التخصيص صارت موجبة لوهنها ، فلا يمكن الاخذ بها إلا في موارد انجر ضعفها بعمل الاصحاب فيها . وذلك ، لأن الوارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية ، لا لأجل تخصيص ادلة القرعة ، فلم ثبتت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوهنها . نعم قد يعمل بالقرعة في بعض الوارد مع جريان القاعدة الظاهرية ، لذاص الخاص الوارد فيه ، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطيع ، فإنه ورد نص دال على أنه ينصف القطيع ويقرع . ثم يجعل نصفين ويقرع ، وهكذا إلى أن يعين الموطوء ، فيجتنب عنه دون الباقى . ولولا النص الخاص ، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط والاجتناب عن الجميع .

وتحصل ما ذكرناه عدم جواز الرجوع الى القرعة في الشبهات الحكمة اصلاً ، إذ المرجع في جميع الشبهات الحكمة هي الاصول العملية التي مفادها احكام ظاهرية ، فان الشبهة الحكمة إن كانت لها حالة سابقة ، فالمرجع فيها هو الاستصحاب . وإن كان الشك في التكليف ، فيرجع الى قاعدة البراءة . وإن كان الشك في المكلف به ، فلا بد من الاحتياط . وأما التخيير في موارد دوران الامر بين المندورين ، فهو داخل في البراءة ، إذ معنى التخيير البراءة عن الوجوب والحرمة على ما ذكرناه في محله . فالمورد الوحيد للقرعة هي الشبهات الموضوعية التي لا يعلم حكمها الواقعى . ولا تجري فيها قاعدة من القواعد الظاهرة ، كما اذا تداعى رجالان في مال عند ثالث معترض بأنه ليس له ، ولم يكن له حالة سابقة ، فإنه ليس مورداً لقاعدة اليد ولا الاستصحاب ولا غيرها من القواعد ، فلا بد من الرجوع الى القرعة .

بقي شيء ، وهو أن المستفاد من أدلة القرعة اختصاصها بوارد اشتباه الواقع ، بأن يكون له تعين . واشتبه على المكلف ، كافي المثال الذي ذكرناه . ويدل عليه قوله (ع) : « ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ، ثم اقرواوا إلا خرج سهم الحق » قوله (ع) في ذيل رواية بعد قول الراوي : إن القرعة تختلط ، وتصيب : « كلما حكم الله به فليس بمحظى ». .

فلا يرجع الى القرعة في مورد لا تعين له في الواقع أيضاً ، كما اذا طلق احد احدي زوجاته بلا قصد التعين ، بأن يقول احدى زوجاتي طلاق ، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع الى القرعة ، لتعين المطلقة . هذا إذا لم يرد نص خاص ، والا فلامانع من الرجوع الى القرعة ، وان كان المورد مما ليس له تعين واقعي كما ورد النص - في رجل قال: اول مملوك أملكه فهو حر ، فورث ثلاثة - أنه يقع بينهم ، فمن أصحاب القرعة اعتقاد .

هذا قام الكلام في بحث الاستصحاب وما يلحق به . والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآل الاطهار المعصومين .



مبحث
التعادل والترجيح

(الكلام في التعادل والترجيح)

ولا ينفي أن هذا البحث من أهم المسائل الاصولية لثبوت التعارض بين جملة من الأدلة ، فلا وجـه لجعله خـاتمة لعلم الاصـول – كما عن بعض – المشـعر بـكونـه خارجاً عـنه ، كـمـيـحـثـ الـاجـتـهـادـ وـالـتـقـلـيدـ . ولا بد من التـكـلـمـ فـي مـوـضـوـعـ التـعـارـضـ وـتـعـرـيفـهـ (ـأـوـلـاـ)ـ وـفـيـ حـكـمـهـ مـنـ التـسـاقـطـ أـوـ الـاخـذـ باـحـدـهـ تـعـيـنـاـ أـوـ تـخـيـرـاـ (ـثـانـيـاـ)ـ . فـنـقـولـ : التـعـارـضـ : تـنـافـيـ مـدـلـولـ دـلـيلـيـنـ بـالـتـنـاقـضـ ، كـمـاـ دـلـ أحـدـهـ عـلـىـ وـجـوبـ شـيـءـ ، وـالـآـخـرـ عـلـىـ دـمـ وـجـوبـهـ ، أـوـ بـالـتضـادـ ، كـمـاـ دـلـ أحـدـهـ عـلـىـ وـجـوبـ شـيـءـ ، وـالـآـخـرـ عـلـىـ حـرـمـتـهـ . وـيرـجـعـ التـضـادـ أـيـضاـ إـلـىـ التـنـاقـضـ باـعـتـبـارـ الدـلـالـةـ الـالـزـامـيـةـ ، فـاـنـ الدـلـيلـ عـلـىـ الـوـجـوبـ يـنـفـيـ الـحـرـمـةـ بـالـالـزـامـ وـبـالـعـكـسـ ، فـيـكـونـ أحـدـهـ دـلاـاـ عـلـىـ الـوـجـوبـ بـالـمـطـابـقـةـ . وـالـآـخـرـ عـلـىـ عـدـمـهـ بـالـالـزـامـ . وـكـذـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـحـرـمـةـ . فـاـذـاـ صـحـ أـنـ يـقـالـ : إـنـ التـعـارـضـ : تـنـافـيـ مـدـلـولـيـ دـلـيلـيـنـ بـالـتـنـاقـضـ . غـايـةـ الـأـمـرـ أـنـ التـنـاقـضـ بـيـنـهـاـ قـدـ يـكـونـ باـعـتـبـارـ المـدـلـولـ المـطـابـقـيـ فـيـهـاـ ، وـقـدـ يـكـونـ باـعـتـبـارـ المـدـلـولـ المـطـابـقـيـ فـيـ أحـدـهـ وـالـالـزـامـيـ فـيـ الـآـخـرـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـناـهـ .

ثم إن التنافي بين مدلولي دليلين إما ذاتي ، وإما عرضي . والمراد بالتنافي الذاتي ما كان التنافي يبنها باعتبار مفهومها العرفي بالمطابقة أو بالالتزام على ما ذكرناه . والمراد بالتنافي العرضي ما كان التنافي يبنها من جهة أمر خارج عن مدلولها العرفي : كالعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدها للواقع ، كا اذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعينا ، والآخر على وجوب صلاة الظهر فيه كذلك ، فإنه لا منافاة يبنها بحسب المفهوم العرفي ، لامكان وجوب كلتيهما ، إلا أنا نعلم — بالضرورة من الدين — عدم وجوب صلوات ست في يوم واحد . فلا جل هذا العلم يكون الدليل — الدال

على وجوب صلاة الجمعة — نافياً لوجوب صلاة الظهر بالالزام . والدليل على وجوب صلاة الظهر نافياً لوجوب صلاة الجمعة كذلك .

وظهر بما ذكرناه من معنى التعارض : أن موارد التخصص — والورود والحكومة والتخصيص — خارجة عن التعارض ، لعدم التنافي بين مدلول دليلين في هذه الموارد ، أما مورد التخصص ، فهو — عن التعارض — واضح ، فان التخصص هو خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجودان . فلا مجال لتوهم التنافي بين الدليلين اصلاً ، فإذا دل دليل على حرمة الحمر مثلاً ، لا مجال لتوجه التنافي بينه وبين ما يدل على حلية الماء ، إذ الماء خارج عن موضوع الحمر بالوجودان . وكذا الورود ،凡 انه أيضاً عبارة عن الخروج الموضوعي بالوجودان . غاية الامر أن الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعي . (توضح ذلك) : أنه بالتبعد الشرعي يتحقق احران : (احدها) - تعبدني . و (الآخر) وجداني . أما الامر التعبدني ، فهو ثبوت التعبد به ،凡 انه ثابت بالوجودان ، بل بالتبعد . وأما الامر الوجوداني ، فهو نفس التعبد ،凡 انه ثابت بالوجودان لا بالتبعد ، وإلا يلزم التسلسل . ولذا ذكرنا في محله أن حجية كل امارة ظنية لابد من أن تنتهي الى العلم الوجوداني ، وإلا يلزم التسلسل . مثلاً إذا تبعدنا الشارع بحجية خبر العادل ، فحجية الخبر تعبدني . وأما نفس التعبد فهو ثابت بالوجودان ، فالورود هو الخروج الموضوعي بنفس التعبد الثابت بالوجودان كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة الى الاصول العقلية : كالبراءة والاستعمال والتخيير ،凡 موضوع حكم العقل بالبراءة عدم البيان ، اذ ملأ حكمه بها هو قبيح العقاب بلا بيان . وقيام الدليل الشرعي يكون بياناً ، فينقى موضوع حكم العقل بالوجودان ببركة التبعد بحجية هذا الدليل . وكذا الكلام بالنسبة الى الاستعمال والتخيير ، فان موضوع حكم العقل بالاشتعال احتمال الضرر . وموضوع حكمه بالتخيير التحير

في مقام العمل ، كاف في دوران الامر بين المذورين . وبعد قيام الحججة الشرعية لايتحقق احتمال الضرر ولا التخيير ، ليكون مورداً لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ، أو حكمه بالتخيير من جهة اللا حرجية . وهذا مبني على كون التخيير اصلاً في مقابل البراءة والاحتياط . وأما بناء على كونه راجعاً الى البراءة ، وأن العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة خصوصية كل من التكليفين مع عدم بيانها ، فهو ليس اصلاً برأسه . وقد مضى الكلام فيه . وأما إن كان الخروج الموضوعي بثبوت المتبعده لا بنفس التبعده ، فهو قسم من الحكومة على ما نتكلم فيه قريباً انشاء الله تعالى . وأما الحكومة فهي على قسمين :

(القسم الأول) - ما يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر ، سواء كان مصدراً بكلمة منسورة من نحو أي وأعني ، أم لم يكن مصدراً بها . ولكن كان لسانه شارحاً ، بحيث لو لم يكن الدليل المحکوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً ، كقوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » فانه شارح للدليل الحال على حرمة الربا ، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا ، لكان الحاكم - بعدم الربا بين الوالد والولد - لغواً .

ثم إن الدليل الحاكم - الشارح للمراد من الدليل المحکوم قد يكون ناظراً إلى عقد الوضع - كافي المثال الذي ذكرناه ، فان قوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » - ناظراً إلى موضوع الحكم في الأدلة الدالة على حرمة الربا ، وأن المراد منه غير الربا بين الوالد والولد ، فيكون نافياً للحكم بلسان نفي الموضوع ، للعلم بتحقق الموضوع فيما اذا تعامل مع الزبادة . فالمقصود نفي حرمة الربا بينها بلسان نفي الموضوع . وكذا قوله (ع) : « لا سهو لللام إذا حفظ عليه من خلفه » بالنسبة الى قوله (ع) : « إذا شَكِّتْ فَابْنَ عَلَى الْأَكْثَرِ » . وكذا بالنسبة الى الأدلة الدالة على بطلان الصلاة

بالشك . والمراد — بالسهو في هذه الرواية وامثلها — هو الشك . وقد يكون ناظرًا إلى عقد العمل ، كافي قوله (ع) : « لا ضرر ولا ضرار ... » قوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ، وغيرها من أدلة نفي الأحكام الضرورية والمحرجية . فإنها حاكمة على الأدلة المثبتة للتکاليف بعمومها ، حتى في موارد الضرر والحرج ، وشارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التکاليف في غير موارد الضرر والحرج .

(القسم الثاني) — من الحكومة أن يكون أحد الدليلين رافعًا لموضوع الحكم في الدليل الآخر — وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحًا له — كافي القسم الأول . وهذا حکومة الامارات على الاصول الشرعية : من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الاصول الجارية في الشبهات الحکمية أو الموضوعية . فان أدلة الامارات لا تكون ناظرة إلى أدلة الاصول وشارحة لها ، بحيث لو لم تكن الاصول مجموعة لكان جعل الامارات لغوًا ، فان الخبر مثلا حجة ، سواء كان الاستصحاب حجة أم لا . ولا يلزم كون حجية الخبر لغوًا على تقدير عدم حجية الاستصحاب ، إلا أن الامارات موجبة لارتفاع موضوع الاصول بالتعبد الشرعي . ولا تنافي بينها ليدخل في التعارض .

والوجه في ذلك أن كل دليل متکفل لبيان حكم لا يكون متکفلا لتحقيق موضوعه ، بل مقاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع . وأما كون الموضوع محققاً أو غير محقق ، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل . ولذا ذكرنا في محله أن مرجع القضايا الحقيقة إلى القضايا الشرطية مقدمها تتحقق الموضوع ، وتاليها ثبوت الحكم . ومن المعلوم أن الموضوع المأخذ في أدلة الاصول هو الشك . وأما كون المكلف شاكاً أو غير شاك ، فهو خارج عن مقادها . والامارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي ، وتحمل

المكلف عالماً تعبد يا وان كان شاكاً وجداً نياً . فلا يبقى موضوع الاصول . ولا منافاة بين الامارة والاصول ، فان مفاد الاصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء . و مفاد الامارة ثبوت هذا الشيء وارتفاع الشك فيه . ولا منافاة بين تعليق شيء على شيء وبين الحكم بعدم تحقق المعلق عليه ، كما هو ظاهر . مثلاً مفاد البراءة الشرعية هو البناء العملي على عدم التكليف على تقدير الشك فيه ، فإذا دل الخبر معتبر على ثبوت التكليف ، لم يبق شك فيه بالتعبد الشرعي باعتبار حجية الخبر ، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع ، فيتعين الأخذ بالخبر ، بلا منافاة بينه وبين ادلة البراءة . وكذا الكلام في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية : كقاعدة الفراغ مثلاً ، فان موضوعها الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه . ومع قيام البينة على الفساد يكون المكلف عالماً بالفساد بحكم الشارع ، فلا يمكن الرجوع الى قاعدة الفراغ ، لارتفاع موضوعه بالتعبد الشرعي . ولا منافاة بينها وبين البينة اصلاً ، إذ مفاد القاعدة هو البناء العملي على الصحة على تقدير الشك في الصحة والفساد . و مفاد البينة ثبوت الفساد ، فلا منافاة بينها . وظهر بما ذكرناه أن الدليل الحاكم يتقدم على الحكم ولو كان بينها عموم من وجه ، لارتفاع موضوع المحكوم في مادة الاجتماع . بلا فرق بين أن يكون الحاكم أقوى دلالة من الحكم ، أو أضعف منه ، بل لو كان الحكم نصاً والحاكم ظاهراً ، يقدم الحكم على المحكوم ، لما ذكرناه من عدم التنافي بينها ، لارتفاع موضوع المحكوم . وأما التخصيص ، فالوجه في خروجه عن التعارض : أن حجية العام — بل كل دليل — متوقفة على امور ثلاثة :

(الاول) - صدوره من المقصوم عليه السلام .

(الثاني) - إثبات أن ظاهره مراد للمتكلم ، لاحتمال أن يكون مراده خلاف الظاهر .

(الثالث) - ثبات الارادة الجدية ، وأنه في مقام بيان الحكم جداً ، لاحتمال أن يكون ظاهره مراداً بالارادة الاستعمالية فقط دون الارادة الجدية ، لكونه في مقام الامتحان أو التقية مثلاً .

والمتکفل للأمر الاول هو البحث عن حجية الخبر . وقد ثبتت حجية خبر العادل أو الثقة — على اختلاف المبني — بالتعبد الشرعي على ما هو مذكور في ذلك البحث . والأمران الآخرين ثابتان ببناء العقلاء ، فمن تكلم بكلام ، ثم اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادي — مع عدم نصب قرينة على الخلاف ، أو اعتذر بأنني لم ارد ظاهره بالارادة الجدية ، وإنما قلته امتحاناً مثلاً — لا يقبل منه هذا الاعتذار .

وبالجملة لا ينبغي الاشكال في حجية الظهور من حيث الارادة الاستعمالية ، ومن حيث الارادة الجدية ببناء العقلاء . ويعبر عن الاول باصلة الحقيقة ، وعن الثاني باصلة الجهة أو اصلة الجد . ومن المعلوم أن بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنما هو في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو المراد الجدي ، اذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالظواهر ، مع العلم بأن مراد التكلم خلاف الظاهر ، أو مع العلم بأنه في مقام الامتحان أو التقية . وليس له إرادة جدية ، فلا يمكن الأخذ بالظهور مع قيام القرينة القطعية على الخلاف من الجهة الاولى أو الجهة الثانية ، بلا فرق بين كون القرينة متصلة في الكلام أو منفصلة عنه . غاية الامر أن القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور من اول الامر . والقرينة المنفصلة كافية عن عدم كون الظاهر مراداً . هذا كما في القرينة القطعية . وكذا الكلام في القرينة الظننية المعتبرة ، كالخبر ، فإنه أيضاً قرينة قطعية . غاية الامر أنه ليس قرينة قطعية وجداً ، بل قرينة قطعية تعبدية .

وغایة الفرق بين القرینة القطعیة والقرینة الظننیة : أن القرینة القطعیة مقدمة على العام مثلاً بالورود ، لارتفاع موضوع حجية العام وهو الشك بالوجود ، فإذا يتحقق

شك مع القرينة القطعية . والقرينة الظنية مقدمة على العام بالحكومة ، لارتفاع موضوع حجيته وهو الشك بالتبعد الشرعي ، فالدليل الخاص وإن كان مختصاً بالنسبة إلى الدليل العام ، لكنه حاكم بالنسبة إلى دليل حجية العام ، إذ الموضوع المأخذ في دليل الحجية هو الشك . والدليل الخاص يرفع الشك تبعياً ، فرجع التخصيص إلى الحكومة بالنسبة إلى دليل الحجية ، فلا منافاة بينها على ما تقدم ، كما أن مرجع الحكومة إلى التخصيص ، فإن مفاد قوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » — هو نفي حرمة الربا بينها ، وإن كان لسانه نفي الموضوع ، فهو تخصيص بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حرمة الربا عموماً ، لكنه تخصيص بلسان الحكومة . وكذا الأمر في كل قرينة مع ذيها ، فإنه إن كانت القرينة قطعية ، فهي واردة على ذي القرينة ، تكونها موجبة لارتفاع موضوع حجيته بالوجودان ، وإن كانت القرينة ظنية ، فهي حاكمة على ذيها ، تكونها موجبة لارتفاع موضوع حجيته بالتبعد الشرعي . وظاهر بما ذكرناه أنه لا تنافي بين بين الأظهر والظاهر — فضلاً عن النص والظاهر — فإن الأظهر قرينة على ارادة الخلاف من الظاهر .

فتتحقق مما ذكرناه أنه لا تنافي بين العام والخاص ، وأن الخاص يقدم على العام من باب الحكومة بالنسبة إلى دليل حجية العام وإن كان تخصيصاً بالنسبة إلى نفس العام . وهذا هو الفارق بين التخصيص والحكومة المصطلحة ، فإن الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحکوم في الحكومة الاصطلاحية ، بخلاف التخصيص ، إذ الخاص ليس حاكماً على نفس العام ، بل حاكم على دليل حجية العام ، على ما عرفت . ولا يتوقف تقديم الخاص على العام على كون الخاص أظهر والعام ظاهراً ، على ما يظهر من كلام الشيخ (ره) فإنه عمل تقديم الخاص على العام بكون الخاص نصاً أو أظهر ، فيقدم على الظاهر وهو العام . وذلك لما ذكرناه من أن موضوع حجية العام هو الشك ،

وبورود الخاص يرتفع الشك ، فيسقط العام عن الحجية . ولو كان في أعلى مرتبة من الظهور ، فيقدم الخاص عليه وان كان في أدنى مرتبة . وكذا الامر في كل قرينة مع ذيها ، فان القرينة مع احراز قرينته مقدمة على ذي القرينة . ولو كان ظهوره أقوى من ظهور القرينة . وظهر بما ذكرناه أن ما ذكره صاحب الحدائق - واحتمله صاحب الكفاية (ره) أخيراً من أنه يعامل مع العام والخاص معاملة المتعارضين من الرجوع الى المرجحات ، والى التخيير مع فقدها - ليس في محله ، إذ من وجود الخاص يرتفع موضوع حجية العام ، وبعد عدم كون العام حجة لا معنى للتعارض بينه وبين الخاص ، لأن التعارض هو تنافي الحجتين من حيث المدلول .

(الكلام في الفرق بين التعارض والتزاحم)

(اعلم) أن التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات ، كما إذا كان في فعل جهة مصلحة تقضي إيجابه ، وجهة مفسدة تقضي تحريمه ، أو كان فيه جهة مصالحة تقضي إيجابه ، وجهة مصالحة تقضي إباحته ، فإن الإباحة لا تلزم أن تكون ناشئة من عدم المصلحة وعدم المفسدة دائماً ، بل قد تكون ناشئة من مصلحة في الترخيص ، كما في قوله (ع) : « لولا أن أشقر على امتيازهم لأمرتهم بالسوق » يعني الترخيص ، في ترك السوق ، وهو الإباحة بالمعنى الأعم ، إنما هو لمصلحة التسهيل على الأمة .

والامر في هذا التزاحم بيد المولى ، فهو الذي يلاحظ الجهات ، ويجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات . وليس للعبد إلا الامتثال بلا ملاحظة المصلحة أو المفسدة ، بل لو فرض أن المولى قد اشتبه وجعل الوجوب بزعم كون المصلحة أقوى من المفسدة ، وعلم العبد بتساويهما أو بكون المفسدة أقوى من المصلحة ، يجب عليه الامتثال بحكم العقل ، فإنه لو تركه معترضاً يكون المأمور به خالياً عن المصلحة ، لا يسمع منه الاعتذار ويكون معاقباً عند العقلاء ، كما أن الامر في القوانين المعمولة من قبل

الحكومات كذلك ، فإنه لو خالفها أحد من الرعایا — اعتذاراً بوجود المفسدة أو بعدم المصلحة — لا يسمع منه ويكون معافياً عند الحكم . وحيث أنه ليس للمكلف دخل في هذا التزاحم ، فلا تترتب — على البحث عنه — ثمرة ، فهو خارج عن محل البحث . والتزاحم بهذا المعنى مختلف بذهب العدلية من تبعية الأحكام للصالح وال fasid في متعلقاتها — كما عليه المشهور منهم — أو في نفس الأحكام كما عليه جماعة منهم . وأما على مذهب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الأحكام للصالح وال fasid أصلاً ، فلا يتصور التزاحم بهذا المعنى .

وقد يطلق التزاحم على تزاحم الأحكام في مقام الامثال ، بأن توجه إلى المكلف تكليفان : يكون امثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امثال كليها ، كما إذا توفر إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبة ، أو كان هناك غريبان لا يقدر المكلف إلا على إنقاذ أحدهما . وتحقق هذا التزاحم لا يتوقف على وجود الملاك في متعلقات الأحكام أو في نفسها ، بل يمكن تتحقق حتى على مذهب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الأحكام للملاءات أصلاً ، كما هو واضح . وهذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا .

وملخص الفرق بينه وبين التعارض : أنه ليس في باب التزاحم تناقض بين الدليلين من حيث المدلول أصلاً ، إذ من الواضح عدم التناقض بين الدليل الدال على وجوب الإنقاذ ، والدليل الدال على حرمة التصرف في الغصب . نعم القدرة مأخوذة في موضوع كل الأحكام ، إما من جهة حكم العقل بقيح تكليف العاجز . وإما من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك ، على خلاف لیننا وبين المحقق النائيني (ره) . وحيث أن المكلف لا يقدر على امثال كلا التكليفين — على الفرض — يكون اختيار أحدهما — تعيناً أو تخيراً — موجباً لعجزه عن امثال الآخر ، فيكون الحكم الآخر متنفياً بانتفاء موضوعه .

ولا يلزم منه التصرف في دليله ، إذ مفاد الادلة الشرعية مفاد القضايا الحقيقة الدالة على ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع . والدليل الدال على حكم لا يكون متكفلًا لبيان موضوعه من حيث التتحقق والعدم ، فكون المكلف قادرًا أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل ، بل مفاده ثبوت التكليف عند تتحقق القدرة ، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليدين عن الدليل الدال عليه . وهذا بخلاف باب التعارض ، إذ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول ثابت فيه ، سواء كان التنافي بينهما في تمام المدلول - كافي المتبانيين - أو في بعض المدلول - كالعاميين من وجهه - فان التنافي بينهما في مادة الاجتماع فقط ، فالأخذ بأحددهما - للترجح أو التخيير - موجب لرفع اليدين عن الآخر والحكم بعدم ثبوت مدلوله ، فيكون الحكم الآخر منتفيًّا مع بقاء موضوعه لا بانتفاءه ، فان الأخذ - بالدليل الدال على طهارة شيء - موجب لرفع اليدين عن الدليل الدال على نجاسته ، فيكون الحكم بالنجاسة منفيًّا عن موضوعه لا منفيًّا بانتفاء موضوعه ، ببقاء الموضوع بحاله . وبعبارة أخرى ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجعل ، بخلاف باب التزاحم ، فان ثبوت أحددهما يوجب انتفاء موضوع الآخر ، فيوجب انتفاء في مرتبة الفعلية لانتفاء موضوعه ، لا انتفاء في مقام الجعل . ولذا يمكن التفكير باعتبار الاشخاص في باب التزاحم ، كما اذا كان أحد قادرًا على إنقاذ كلا الغريقين ، والآخر قادرًا على إنقاذ أحددهما فقط فيتحقق التزاحم بالنسبة الى الثاني دون الاول ، بخلاف باب التعارض ، إذ لا يمكن الحكم بالنجاسة في المثال الذي ذكرناه بالنسبة الى شخص ، وبالطهارة بالنسبة الى آخر .

يل تقديم أحد الدليلين - على الآخر للترجح أو التخيير - يوجب الحكم بمدلوله من الطهارة أو النجاسة للجميع . وظاهر بما ذكرناه - من أن التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذه في التعارض ، وأنه لا تنافي بينهما في التزاحم اصلا - كمال الفرق

بينها ، فلاحتاج الى تأسيس اصل يكون مرجعاً عند الشك في التعارض والتزاحم . وكيف يمكن تأسيس الاصل للشك بينها ، مع عدم الجامع بينها اصلاً ، بأن يكونا داخلين في جامع فعلم بوجوده وشك في الخصوصية ؟ و كان الحقائق النائية (ره) يقول : إن القول - بأن الاصل التعارض أو التزاحم - أشبه شيء بأن يقال : إن الاصل في الاشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي .

ثم إن الحقائق النائية (ره) ذكر قسماً آخر من التزاحم ، وسماه التزاحم من غير ناحية القدرة ، كافي القسم السابق . ومثل له بما لو كان المكلف مالكاً لخمسة وعشرين من الأبل في ستة أشهر ، ثم ملك بغيراً آخر ، ففتقضى أدلة الزكاة هو وجوب خمس شهادات عند انقضاء حول الحمس والعشرين ، ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الست والعشرين . ولكن قام الدليل على أن المال لا يذكر في عام واحد مرتين ، فيقع التزاحم بين الحكيمين من جهة هذا الدليل الخارجي ، لا من جهة عدم قدرة المكلف على امتلاكتها معاً ، فلابد من سقوط ستة أشهر ، إما من حول الحمس والعشرين ، وإما من حول الست والعشرين ، إذ لا السقوط يلزم تزكية المال في ظرف ستة أشهر مرتين ، وهي السنة الوسطى من ثمانية عشر شهراً ، تكونها متنه لنصاب الحمس والعشرين ، وبهذه لنصاب الست والعشرين ، فيلزم احتسابها مرتين ووجوب الزكاة فيها مرتين . وهذا هو التزاحم من جهة الدليل الخارجي لا من جهة عدم قدرة المكلف . ولا يكون من باب التعارض ، لعدم التنافي من حيث المدلول بين ما يدل على وجوب خمس شهادات في الحمس والعشرين ، وما يدل على وجوب بنت مخاض في الست والعشرين . هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه .

ولم يتضح لنا وجه لكون هذا المثال من باب التزاحم ، فإنه من قبيل تعارض الدليلين في مسألة الظاهر والجامعة بعيدة ، إذ لا تنافي بين ما يدل على وجوب الظاهر وما يدل

على وجوب الجمعة ، لامكان الجمع بينها . ولكن التقافي بينها إنما هو من جهة الدليل الخارجى ، وهو الاجماع والضرورة القاضية بعدم وجوب ست صلوات فى يوم واحد ، كما تقدم . فالصحيح إدخال المثال المذكور فى التعارض دون التزاحم ، وانحصر التزاحم بما اذا كان المكلف عاجزاً عن امتثال الحكيمين معًا .

ثم إنه ينبغي التعرض لبعض مرجحات باب التزاحم ، فنقول : إنهم ذكروا الترجيح أحد المتزاحمين على الآخر اموراً : (الاول) - كون أحدهما مما لا بدل له ، فيرجح على ما يكون له البديل ، سواء كان البديل طولياً أو عرضياً . وال الاول كالواجب الموسع ، فإذا وقعت المزاحمة بينه وبين الواجب المضيق ، وجب ترجيح المضيق بلا لحاظ الاهمية بينه وبين الموسع ، بل ولو كان الموسع بمراتب من الاهمية بالنسبة الى المضيق ، كالصلة بالنسبة الى جواب السلام مثلاً ، فإنه لا شبهة في كونها من أهم الفرائض وعمود الدين كما في الخبر . ومع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها ، لما لها من البديل الطولي باعتبار الزمان .

(الثاني) - أي ما كان له البديل العرضي ، كالواجب التخييري ، فإذا وقع التزاحم بينه وبين الواجب التعيني ، وجب تقديم التعيني عليه ، والاكتفاء بالبدل العرضي للواجب التخييري ، كما اذا وجب على المكلف أحد الكفارات الثلاث تخييرًا وكان عليه دين ، ووقع التزاحم بين أدائه وبين الاطعام مثلاً ، فيجب تقديم الدين على الاطعام ، لما له من البديل العرضي وهو الصيام .

وهذا الذي ذكروه من تقديم الواجب المضيق على الموسع ، وتقدم الواجب التعيني على التخييري — وإن كان مما لا اشكال فيه — إلا أن ادرج المثالين - في التزاحم والحكم بأن التقدم المذكور إنما هو لترجح أحد المتزاحمين على الآخر - ليس بصحيح ، لما ذكرناه من أن ملاك التزاحم أن لا يكون المكلف متكمداً من امتثال

الحكمين معًا ، بحيث يكون امثالي أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر كمسألة إنفاذ الغريقين . والمثالان ليسا كذلك ، بداعه أنه لا منازحة بين الواجب الموسع والواجب الضيق ، لقدرة المكلف على امثالي كلية ، اذ التكليف في الواجب الموسع متعلق بالطبيعة ملغى عنها الخصوصيات الفردية . والمكلف قادر على امثالي التكليف بالطبيعة في ضمن الفرد غير المزاحم للواجب الضيق . نعم الفرد الخاص من الطبيعة من احمد لواجب الضيق ، وليس هو الواجب ، بل الواجب هو الطبيعة ، وهو فرد منه . وكذا الكلام في الواجب التخييري والتعييني ، فإنه لا منازحة بينها ، لقدرة المكلف على امثالي كلية ، لأن التكليف في الواجب التخييري أيضاً متعلق بالجامعة ، وإن كان أمرًا انزواجيًا ، كعنوان أحد الامرين . ولا منازحة بين التكليف بالكتلي والواجب التعييني . وإنما المزاحمة بين فرد خاص منه والواجب التعييني ، وليس هو الواجب إلا على قول سخيف في الواجب التخييري ، وهو أن الواجب ما يختاره المكلف ، وقد تبرأ من هذا القول كل من الاشاعرة والمعزلة ، ونسبة إلى الآخر ، فلا منازحة بين الواجبين في المثالين . ووجوب التقاديم فيما إنما هو بحكم العقل ، تكون المكلف قادرًا على امثالي التكليفين ، فيجب عليه امثاليهما عقلاً بتقاديم الضيق . والاتيان بالموسوع بعده ، وباتيان الواجب التعييني والعدل غير المزاحم له من أفراد الواجب التخييري . ولا يجوز تقديم الموسوع والواجب التخييري ، فإنه يوجب فوات الواجب الضيق والواجب التعييني من قبل نفسه .

(البرج الثاني) - كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً ، فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً . والراد بالثاني ما يكون ملائكة متوقفاً على القدرة ، وفي صورة العجز ليس له ملائكة أصلاً . بخلاف الأول ، فإن المراد به ما يكون ملائكة غير متوقف على القدرة ، فهو تمام ملائكة ولو مع العجز ، وإن كان المكلف معدوراً في فواته عقلاً ، كما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الملائكة ، وبين الوضوء

فإن ملاك حفظ النفس ومصالحته غير متوقف على القدرة ، وإن كان العاجز معدوراً عقلاً ، بخلاف الوضوء ، فإنه مشروط بالقدرة شرعاً بغيره مقابلة الامر به للأمر بالتييم المقيد بفقدان الماء . والمراد به عدم القدرة على الوضوء ، إذ من المعلوم أن مجرد وجودنات الاء لا يرفع التكليف بالتييم ، ولو مع عدم القدرة على الاستعمال . وبعد كون التكليف بالتييم مشروطاً بعدم القدرة على الوضوء يكون التكليف بالوضوء مشروطاً بالقدرة لا محالة ، لأن التقسيم قاطع للشركة ، كما ذكرناه سابقاً ، فيجب تقديم حفظ النفس وينتقل من الوضوء إلى التييم ، لأنه مع تقادمه لا تقوت عن المكلف مصالحة أصلاً ، فإن مصالحة حفظ النفس محفوظة بالامتنال . ومع صرف القدرة فيه يتقوت التكليف بالوضوء بانتفاء موضوعه ، وهو القدرة ، فليس له ملاك ليغوت ، بخلاف تقديم الوضوء ، فإنه يجب تفويت مصالحة حفظ النفس ، لعدم كونها مشروطة بالقدرة على الفرض .

أقول : لو اعتبر في موضوع أحد التكليفيين القدرة الشرعية ، يعني أن لا يكون المكلف بالفعل مشغول الذمة بواجب آخر ، لا يجتمع معه في الوجود ، فلا إشكال في تقديم ما هو غير مشروط بها على المشروط ، فإن المفروض أن نفس توجيه التكليف بما هو غير مشروط - يمنع عن تحقق موضوع المشروط . ولكن هذا الفرض خارج عن التزاحم ، لما ذكرناه سابقاً من أن الملاك في التزاحم أن يكون امتنال أحد التكليفيين موجباً لارتفاع موضوع الآخر . وليس المقام كذلك ، فإن نفس التكليف بغير المشروط رافع لموضوع المشروط وتعييز للمكلف عنه . ولذا ذكرنا في بحث الترتيب أنه لو لم يصرف قدرته في غير المشروط ، لا يصح المشروط ولو على القول بأمكان الترتيب . وأما لو كانت القدرة - المعتبرة في موضوع أحد التكليفيين - عبارة عن تمكن المكلف من الاتيان ب المتعلقة خارجاً ، فلا إشكال حينئذ في فعلية المشروط ووجوده

المصلحة فيه ، لتحقق موضوعه ، كما أنه لا إشكال في فعلية غير المشروط بها . وبما أن المكلف غير متمكن من الجمع بينها ، فلا محالة يتحقق التزاحم بينها ، إلا أنه لا دليل حينئذ على تقديم غير المشرط على المشرط ، اذ المفروض عامية المالك في الطرفين وعدم تمكن المكلف من استيفائهما معًا ، فلابد من ملاحظة الاهمية في مقام الترجيح .

ثم انهم ربوا على ما ذكر — من تقديم غير المشرط بالقدرة شرعا على المشرط بها . — أنه لو كان عند المكلف مقدار من الماء ، ودار الامر بين صرفه في الوضوء وصرفه في تطهير ثوبه أو بذنه ، تعين صرفه في تطهير الثوب ، وينتقل من الوضوء إلى التيمم ، لكونه مشرطًا بالقدرة شرعا ، بخلاف تطهير الثوب . ولكن الصحيح أن الكبيري المذكورة لا تطبق على المثال المذكور ، لوجهين :

(الوجه الاول) — أن الوضوء ليس متعلقاً للتكميل النفسي ، وكذا تطهير الثوب كي يتوجه التزاحم بينها ويقدم أحدهما على الآخر للمرجح المذكور ، بل الامر المتعلق بها ارشاد الى شرطية كل منها الصلاة . ولذا لا يعاقب المكلف على تركها ، بل العقاب إنما هو على ترك الصلاة المقيدة بها ، فالمأمور به هي الصلاة مع الطهارة المائية مشرطه بالقدرة ، ومع العجز يكون البديل هي الصلاة مع الطهارة الترايبة . فقولنا : — التيمم بدل عن الوضوء — مسامحة في التعبير . وكذا الامر بالنسبة الى التطهير ، فان المأمور به هي الصلاة في ثوب ظاهر مع القدرة ، وفي صورة العجز يكون البديل هي الصلاة في ثوب نجس — كما هو الصحيح — أو الصلاة عرياناً — كما عليه المشهور — فلا فرق بينها من هذه الجهة ، لاشترط كل منها بالقدرة ، وثبتت البديل لكل منها مع العجز .

(الوجه الثاني) — أن المثال المذكور خارج عن باب التزاحم رأساً ، فان التزاحم إنما هو فيما اذا كان هناك واجبان لا يتمكن المكافف من امتلاكه معًا . وليس

المقام كذلك ، فإن الواجب في المقام واحد ، وهو الصلاة المقيدة بقيود : (منها) - الطهارة من الحديث والخبر ، ومع العجز عن الاتيان بها جامعة للشرط - كما في المثال - يسقط الامر رأساً ، فإن الامر بالجموع تكليف بما لا يطاق . ووجوب البالغ يحتاج إلى دليل . خرجننا عن ذلك في باب الصلاة بما دل على عدم سقوط الامر بها بحال . وعليه فيقمع التعارض بين اطلاق دليل شرطية الموضوع واطلاق دليل شرطية طهارة الثوب ، إذ لنا عالم اجمالاً بوجوب الصلاة في هذا الحال إما مع الطهارة المائية في ثوب نجس ، وإما مع الطهارة الترابية في ثوب ظاهر . ولا ندرى أن المجنول في الشريعة ايها؟ وحيث أن مقتضى اطلاق دليل الموضوع هو الاول ، ومقتضى اطلاق دليل طهارة الثوب هو الثاني ، يقع التكاذب بينها لا محالة . فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ومع فقدتها يرجع إلى الاصل العملي . وحيث أنها نعلم بتقييد الصلاة بأحد الامرين ، واعتبار خصوصية كل منها مجھول يرفع باصللة البراءة ، فالمكلف مخير بين صرف الماء في التطهير من الخبر . والاتيان بالصلاحة مع الطهارة الترابية ، وصرفه في الموضوع والاتيان بالصلاحة في الثوب النجس أو عرياناً ، وإن كان الاول احوط ، لوجود القول بالتعيين .

(المرجح الثالث) - كون أحد المترافقين أهون من الآخر ، فيجب تقديم الأهون على المهم بحكم العقل . وهذا المرجح من القضايا التي قياساتها معها ، فإن تقديم المهم يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحة ، بخلاف تقديم الأهون . ومن الأمثلة الواضحة دوران الامر بين إنفاذ ابن المولى وماليه ، فإن العقل مستقل بتقديم الاول . وأوضح منه دوران الامر بين إنفاذ نفس المولى وماليه . و (بالجملة) لا يحتاج الترجيح بهذا المرجح إلى مؤنة الاستدلال والبيان .

(المرجح الرابع) - كون أحد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان ، بأن يكون ظرف امثال أحدهما مقدماً على الآخر زماناً . مع كون الوجوب فعلياً في كل

منها بنحو التعليق ، كذا إذا نذر أحد صوم يوم الخميس ويوم الجمعة ، ثم علم بعدم قدرته على الصوم فيها ، فيختار صوم يوم الخميس ، لكونه مقدماً زماناً على صوم يوم الجمعة . وكذا إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاة الظهر وتركه في صلاة العصر لعجزه عن القيام فيها ، فيقدم ما هو المقدم زماناً - وهو صلاة الظهر - ويأتي بصلاة العصر جالساً . والوجه - في هذا الترجيح - ظاهر أيضاً ، فإن الآتيان بالمقدم زماناً يجب عجزه عن المتأخر ، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه ، وهو القدرة ، إذ المعتبر - من القدرة في صحة التكليف عقلاً - هي القدرة في ظرف الواجب ، وهي مفقودة بالنسبة إلى المتأخر بعد الآتيان بالمتقدم ، بخلاف الآتيان بالمؤخر زماناً ، فإنه لا يجب عجزه عن المتقدم في ظرفه ، فليس معذوراً في تركه . فمن صام يوم الخميس - في مفروض المثال - يكون معذوراً في ترك الصيام يوم الجمعة لعجزه عنه فيه . وأما من صام يوم الجمعة لا يكون معذوراً في تركه يوم الخميس ، لعدم عجزه عنه فيه ، كاً هو واضح . ومن هنا لم يلزم أحد بجواز ترك الصوم في أول شهر رمضان والآتيان به في آخره من لا يقدر على الصيام إلا في بعض أيامه .

نعم إذا كان الواجب المتأخر زماناً أهـ من الواجب المتقدم ، يجب عليه التحفظ بقدرته على الأهم ، فلا يجوز له الآتيان بالمهـم ، لأنـه يجب عجزه عن الآتيان بالأهم في ظرفـه ، كـذا إذا دار الأمر بين حفـظ مـال المـولـي الآن ، وحـفـظ نـفـسـه غـداً ، فـإنـ العـقلـ في مـثـلهـ مـسـتـقـلـ بـوجـوبـ اـحتـفـاظـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ حـفـظـ نـفـسـ الـمـوـلـيـ بـتـرـكـ حـفـظـ الـمـالـ .

(فرع)

ذكر السيد (ره) في العروة في مبحث مكان المصلي أنه إذا دار الأمر بين الآتيان بالصلاحة في مكان يمكن فيه من القيام . دون الركوع والتسجود لضيقـه .

والآتيان بها في مكان يتمكن فيه منها دون القيام لكون سقفه نازلاً ، فالمكلف بخیر بين المکائن اذا لم يتمكن من الاحتیاط باتیان الصلاة فيها . وکرر هذا الفرع في مبحث القیام . واختار فيه أيضاً ما ذکره في مبحث مکان المصلي من التخيیر . وذکر الحق النائیي (ره) في حاشیته ، على أحد الموضعین : أنه يجب تقديم القیام ، وعلى الموضع الآخر انه يجب تقديم الرکوع والسجود . ونظره في الاول الى کون القیام مقدماً زماناً على الرکوع والسجود ، وفي الثاني الى کون الرکوع والسجود أهـم من القیام . وعلى كل حال بين کلاميه تدافع ظاهر .

والتحقیق أن أمثل هذه المقامات — مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنیة ، لكونه جزءاً من مركب أو شرطاً — خارجة عن التزاحم موضوعاً ، فلو دار الامر بين جزئين من واجب واحد ، أو بين شرطیه ، أو بين جزء وشرط منه ، لا يصح الرجوع الى مرجحات باب التزاحم . والوجه في ذلك أن الواجب هو المركب من جميع الأجزاء والشروط ، وبعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً . ولا تصل النوبة الى التزاحم ، إذ الوجوب الاول كان متعلقاً بالمجموع . وقد سقط بالتعذر ، ووجوب الباقی يحتاج الى دلیل . ولذا لو اضطر الصائم الى الافطار في بعض آنات اليوم ، لم يتلزم احد من الفقهاء بوجوب الامساك في الباقی من آنات هذا اليوم . نعم في خصوص باب الصلاة يجب الآتيان بالباقي لما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال ، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال إلا لفائد الطورين ، فإنه محل الخلاف بينهم ، فإذا تعذر بعض أجزاء الصلاة أو بعض شروطها وكان المتغير متغيراً ، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً يجب عليه الآتيان بالباقي بلا اشكال . وأما إذا كان المتغير مردداً بين جزئين ، كافي الفرع الذي نقلناه من المعروفة أو بين شرطین أو بين جزء وشرط منها ، فيكون داخلاً في باب التعارض ، إذ وجوب كلا

الجزئين معلوم الانتفاء ، لعدم القدرة إلا على أحدهما . ولا ندري أن الواجب المعمول في هذا الحال أيها ؟ فاذًا لابد من الرجوع الى الاadle الدالة على الاجزاء والشرائط ، فان كان دليل أحد طرف الترديد لفظيًّا ودليل الطرف الآخر ليبيًّا ، يجب الأخذ بالدليل اللفظي ، إذ الدليل الذي يقتصر فيه بالقدر المتيقن ، وهو غير مورد المعارضة مع الدليل اللفظي : كما إذا دار الأمر بين الاتيان بالصلة قائمًا بدون الاستقرار ، والاتيان بها جالسًا معه ، فان الدليل على وجوب القيام لفظي ، كقوله (ع) : « من لم يقدم صلبه فلا صلاة له » ، وعلى وجوب الاستقرار لي وهو الاجماع ، فيؤخذ بالدليل اللفظي ، ويحكم بوجوب الاتيان بالصلة قائمًا ولو بدون الاستقرار . وكذا الكلام فيما اذا كان كلا الدليلين لفظيًّا . ولكن كان أحدهما عاماً والآخر مطلقاً ، فيجب الأخذ بالعام ، لكونه صالحًا لأن يكون بياناً للمطلق ، فلا تجري مقدمات الحكمة ليؤخذ بالمطلق وأما إذا كان الدليل في كليهما ليبيًّا أو في كليهما لفظيًّا ، وكان كلاهما مطلقاً ، فيتساقطان ولا بد من الرجوع الى الاصل العملي . وحيث أنا نعم بوجوب أحدهما في الجملة من الخارج فيكون المرجع اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وذلك ، فتكون النتيجة التخيير كما في العروة . وأما إن كان الدليل في كليهما لفظيًّا وكان كلاهما عاماً ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات السنديّة ، كما يأتي ان شاء الله تعالى .

هذا كله فيما إذا دار الأمر بين المختلفين في النوع : كالقيام والركوع . وأما إذا كان الأمر دائرًا بين فردین من نوع واحد ، كما إذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى والركعة الثانية ، أو دار الأمر بين الرکوع في الركعة الأولى والركعة الثانية ، فلا يتصور فيه تعدد الدليل لتجري احكام التعارض ، إذ الدليل على وجوب القيام في كل ركعة واحد . وكذا الدليل على وجوب الرکوع في كل ركعة واحد . أما القيام ، فالذي يظهر من دليله اختياره في الركعة الأولى ، فإن الظاهر — من قوله (ع) :

« المريض يصلى قائماً فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً . . . الخ » - وجوب القيام مع القدرة الفعلية عليه ، وأن المسقط له ليس إلا العجز الفعلي ، فيجب عليه القيام في الركعة الاولى لقدرته عليه بالفعل . وبعد تحقق القيام في الركعة الاولى يصير عاجزاً عنه في الركعة الثانية ، فيكون معدوراً لعجزه عنه فعلاً .

وأما غير القيام من الركوع والسجود وغيرها ، فيثبت أن الدليل لا يشمل كلها لعدم القدرة عليها على الفرض . ووجوب أحدهما في الجملة معلوم من الخارج ، فالمرجع اصالة عدم اعتبار الحصوصية ، وتكون النتيجة التخيير .
وبما ذكرناه — في المقام من الضابطة — يعرف حكم كثير من الفروع المذكورة في العروة .

هذا تمام الكلام في بيان موضوع التعارض وامتيازه عن التزاحم ، فلا بد من التكلم في حكمه . ويقع الكلام (اولاً) في تأسيس الاصل مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية . ولا يخفى أنه لا ثرة لتأسيس الاصل بالنسبة الى الاخبار ، إذ الاخبار العلاجية متكاملة لبيان حكم تعارض الاخبار . ولا ثمرة للاصل مع وجود الدليل . نعم الاصل يثمر في تعارض غير الاخبار ، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة ، أو بين الخبرين المتواترين كذلك ، بل يثمر في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية ، كما إذا وقع التعارض بين بنتين أو بين فردين من قاعدة اليد ، كما في مال كان تحت استيلاء كلام المدعين .

إذا عرفت ذلك فنقول : الاصل في المتعارضين التساقط وعدم الحاجة . أما إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاه ، كافى تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين ، فواضح ، إذ لم يتحقق بناء من العقلاه على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر ، فتكون الآية التي يعارض ظاهرها ظاهر آية أخرى

من المجمل بالعرض ، وإن كان ميناً بالذات . وكذا الخبر ان المتوازان . وأما إن كان ذليلاً حجية المتعارضين دليلاً لفظياً — كافي اليقنة — فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي : من أن الاحتمالات — المتصورة بالتصور الاولى — ثلاثة : فاما أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين ، أو لا يشمل شيئاً منها ، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر . لا يمكن المصير الى الاحتمال الاول ، لعدم امكان التبعد بالمتعارضين ، فان التبعد بها يرجع الى التبعد بالمتناقضين ، وهو غير معقول . وكذا الاحتمال الآخر ، بطلان الترجيح بلا مرجع ، فالمعنيون هو الاحتمال الثاني . ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، فان شمول الدليل للطرفين موجب للمخالفة القطعية ، والترجيح في المعصية ، وشموله لأحدها ترجيح بلا مرجع ، فلم يبق إلا عدم الشمول لكتلتها .

وتوهم — أن مقتضى الاصل عند التعارض هو التخيير ، لأن كلّاً من المتعارضين محتمل الاصابة ل الواقع ، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منها الا لزوم التبعد بالمتناقضين . وهذا المذكور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل منها بتقييده بترك الأخذ بالآخر — مدفوع بأن لازمه اتصاف كل منها بصفة الحجية عند ترك الأخذ بها ، فيعود مذكور التبعد بالمتناقضين . مضافاً الى أنه على تقدير تماميته يختص بما اذا كان دليل الاعتبار لفظياً ليكون التمسك باطلاقه ، مختلف ما اذا كان لياماً كالاجماع ، او المتيقن منه غير صورة التعارض .

(لا يقال) : يمكن تقييد الحجية في كل منها بالأخذ به . ونتيجة ذلك هو التخيير ، وجواز الأخذ ب اي منها شاء المكلف .

(فإنه يقال) : كلا ، فان لازمه أن لا يكون شيء من المتعارضين حجية في فرض عدم الأخذ بها اصلاً ، فيكون المكلف مطلق العنوان بالنسبة الى الواقع ،

فيتمسك بالبراءة لو لم يكن في بين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف . ولا يتلزم القائل بالتخيير بذلك . ولا يقاضي المقام على التخيير الثابت بالدليل فإنه لو تمت الأخبار الدالة على التخيير في تعارض الخبرين ، فهي بنفسها تدل على لزوم الأخذ بأحد هما . وعند تركه يواخذ بمخالفة الواقع ، نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجري البراءة فيها . وهذا بخلاف ما إذا استفید التخيير من تقييد دليل الاعتبار ، فان مقاده بناء على التقييد ليس إلا حجية كل من المعارضين في صورة الأخذ بواحد منها ، ولا تعرض له لوجوب الأخذ وعدمه .

بقي الكلام في نفي الثالث بالمعارضين بعد سقوطها عن الحجية بالنسبة إلى الوعدى المطابق للمعارضة ، فإذا دل دليل على وجوب شيء ، والآخر على حرمة ، فهو يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين ولو للأصل ، فيحكم بالاباحة لاصالة عدم الوجوب والحرمة ، أو لا ؟ ويلم أن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يعلم بأحد المعارضين مطابقاً لواقع ، وإلا فنفس هذا العلم كاف في نفي الثالث . ففي فرض احتمال مخالفة كلامها لواقع ذهب صاحب الكفاية والحقوق النائية (ره) إلى عدم امكان الالتزام بالثالث لوجهين :

(الوجه الأول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وهو أن التعارض موجب العلم بكذب أحد هما لا بعينه ، فيكون أحد هما لا بعينه معلوماً بالكذب ، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب ، فيكون حجة ، إذ موضوع الحجية الخبر المحتمل للصدق والكذب . والعلم بكذب أحد هما لا يكون مانعاً عن حجية الآخر ، فأحد هما لا بعينه حجة ، وهو كاف في نفي الثالث . غاية الأمر أنه لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابق لعدم تعينه .

وفي ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من أن أحد هما لا بعينه عنوان انزعاعي

ليس له مصدق في الخارج ، فلامعنى لكونه حجية ، فإنه بعد عدم حجية خصوص الخبر الدال على الوجوب وعدم حجية خصوص الخبر الدال على الحرمة ، لم يبق شيء يكون موضوعاً للدليل الحجية ونافياً للثالث . وقد من تفصيل ذلك في بحث العلم الاجمالي .

(الوجه الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) ومحصله أن اللازم وإن كان تابعاً للملزم بحسب مقام الثبوت والاثبات ، فإن وجود الملزم يستتبع وجود اللازم . وكل دليل يدل على ثبوت الملزم يدل على ثبوت اللازم أيضاً ، إلا أنه ليس تابعاً للملزم في الحجية ، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجية في الملزم موجباً لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضاً .

والوجه في ذلك أن الاخبار عن الملزم بحسب التحليل إخباران : (أحدهما) - إخبار عن الملزم . و (ثانيةها) - إخبار عن اللازم . ودليل الحجية شامل لكل منها . وبعد سقوط الاخبار عن الملزم عن الحجية للمعارضة ، لا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم ، لعدم المعارض له ، لموافقة المعارضين بالنسبة إلى اللازم ، ففي الثالث مستند إلى الخبرين . وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجه الأول الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) فإن نفي الثالث على مسلكه مستند إلى أحدهما لا بعينه . هذا ملخص كلامه (ره) .

وفي ما ذكرناه غير مرأة من أن اللازم تابع للملزم في الحجية أيضاً ، كما أنه تابع له بحسب مقام الثبوت والاثبات . وأما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجية اللازم فنجيب عنه (أولاً) بالنقض . و (ثانياً) بالحل .

(أما النقض) فبموارد :

(منها) - ما لو قامت بينة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً ، وعلمنا بذلك البينة وعدم وقوع البول على الثوب ، ولكن احتملنا نجاسة الثوب شيء آخر ،

كوقوع الدم عليه مثلاً ، فهل يمكن الحكم بنجاسة الشوب لأجل البينة المذكورة ؟ باعتبار أن الأخبار عن وقوع البول على الشوب إخبار عن نجاسته ، لكونها الازمة لوقوع البول عليه . وبعد سقوط البينة عن الحجية في الملزم للعلم بالخلاف ، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة إلى اللازم . ولا يظن أن يلتزم به فقيه .

و (منها) - ما لو كانت دار تحت يد زيد وادعاها عمرو وبكر ، ففلمات بيته على كونها لعمرو ، وبينة أخرى على كونها لمبكر ، وبعد تساقطها في مدلولها المطابق للمعارضة ، هل يمكن الأخذ بها في مدلولها الالتزامي ، والحكم بعدم كون الدار لزيد ، وأنها مجهول المالك ؟ .

و (منها) - ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو ، وأخبر شاهد آخر بكونها لمبكر ، فلا حجية لأحد منها في مدلوله المطابق - مع قطع النظر عن المعارضة - لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام المدين ، فهل يمكن الأخذ بدلولها الالتزامي . والحكم بعدم كون الدار لزيد ، لكونها موافقين فيه ، فلا حاجة إلى انضمام المدين ؟

و (منها) - ما لو أخبرت بيته على كون الدار لعمرو ، واعترف عمرو بعدم كونها له ، فتتسقط البينة عن الحجية ، لكون الإقرار مقدماً عليها ، كما أنها مقدمة على اليقى ، وبعد سقوط البينة عن الحجية في المدلول المطابق . للاعتراف ، هل يمكن الأخذ بدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده ؟ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه .

و (أما الحال) فهو أن الأخبار عن الملزم وإن كان إخباراً عن اللازم ، إلا أنه ليس إخباراً عن اللازم بوجوهه السعي ، بل إخبار عن حصة خاصة هي لازم له ، فإن الأخبار عن وقوع البول على الشوب ليس إخباراً عن نجاسة الشوب بأي سبب كان

بل اخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه ، وبعد العلم بكذب البينة في إخبارها عن وقوع البول على الشوب ، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسته الشوب لا محالة . وأما النجاسة بسبب آخر ، فهي وإن كانت محتملة ، إلا أنها خارجة عن مفad البينة رأساً وكذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على حصة من عدم الاباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الاباحة بقول مطلق . والخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحة اللازم للحرمة لأمطلق عدم الاباحة ، فمع سقوطها عن الحجية في مدلولها المطابقي للمعارضة ، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً ، وكذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرناها ، فإن إخبار البينة عن كون الدار لعمره و إخبار عن حصة من عدم كونها لزيد اللازم لكونها لعمره . وكذا الاخبار بكونها لبكر ، وبعد تساقطها في المدلول المطابقي تسقطان في المدلول الالتزامي أيضاً .

فتحصل مما حفقناه في المقام أنه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث ، سواء كان مدركه الأصل أو عموم الدليل . هذا كله على القول بالطريقة في حجية الامارات – كما هو الصحيح والمشهور – وأمام على القول بالسببية والموضوعية فذكر شيخنا الانصاري (ره) وتبعه بعض المتأخرین أنه عليه يدخل التعارض في باب التزاحم ، فلا بد من الأخذ بأحدهما تعيناً أو تخيراً .

(أقول) : قد يقال بحجية الامارات من باب السببية (بمعنى المصلحة السلوكية) على ما التزم به بعض الامامية في مقام العجز عن جواب استدلال ابن قبة لحرمة العمل بالظن بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال . وملخصه – على ما ذكره الشيخ (ره) في بحث حجية الظن – أن تطبيق العمل على الامارة ذو مصلحة يتدارك بها ما يفوّت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها الواقع . وحيث أن المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الامارة ، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلها وكثراً ، فإذا فرضت قيامها على وجوب

صلاة الجمعة وعمل بها المكلف ، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت ، وأن الواجب في يوم الجمعة هي صلاة الظهر ، فلا بد حينئذ من إتيان صلاة الظهر ولا يتدارك بالأماراة القائمة على وجوب صلاة الجمعة إلا المصالحة الفائتة بالعمل بها . وهي مصلحة الصلاة في أول وقتها . وأما مصلحة أصل صلاة الظهر أو مصالحة إتيانها في الوقت ، فلا يتدارك بها ، لعدم فوتها بسبب السلوك على طبق الأماراة ، لم تكن المكلف من إتيانها في وقتها بعد انكشاف خلاف الأماراة . ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت ، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة أصل الصلاة ، لم تكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها . نعم لو لم ينكشف الخلاف اصلاً في الوقت ولا في خارجه يتدارك بها مصلحة أصل الصلاة أيضاً الفائتة بسبب العمل بالأماراة . وهكذا .

والقول بالسلبية بهذا المعنى لا يوجب دخول التعارض في التزاحم ، بل لا فرق بينه وبين القول بالطريقة من هذه الجهة ، لأن المصلحة السلوكية تابعة لتطبيق العمل بمقتضى الحجة ، فلا بد من إثبات الحجة أولاً ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحة . وقد ذكرنا أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين على ما تقدم .

وقد يقال بالسلبية بمعنى التصويب المنسوب إلى الاشاعرة (تارة) والى المعتزلة (اخرى) على اختلاف بينهم في المعنى ، فان المنسوب إلى الاشاعرة إنكار الحكم الواقعي رأساً . وأن ما توعدي اليه الأماراة هو الواقع ، وهو الذي اعترض عليه العلامة (ره) بأنه مستلزم للدور ، إذ الواقع متوقف على قيام الأماراة على الفرض . وهو متوقف على الواقع بالضرورة ، فإنه لو لم يكن في الواقع شيء فعما تكشف الأماراة وتحكيم . وأما القول المنسوب إلى المعتزلة ، فهو أن الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وإن كان موجوداً ، إلا أنه يتبدل بقيام الأماراة على الخلاف ، فرب واجب يتبدل إلى الحرمة ، لقيام الأماراة على حرمتها ، ورب حرام يتبدل إلى الوجوب ،

لقيام الامارة على وجوبه . وهكذا بالنسبة الى سائر الاحكام .

وتفصيل الكلام في المقام أن القائل — بالبسبية بمعنى التصويب بمعنى كون الحكم تابعاً لقيام الامارة حدوثاً على ما يقوله الاشاعرة ، أو بقاءً على ما يعلمه المعتزلة — إما أن يقول بأن قيام الامارة على شيء يوجب حدوث المصلحة في متعلق التكليف — وهو عمل المكلف — وإما أن يقول بحدوث المصلحة في الالتزام بعذر الامارة وهو عمل القلب ، وإما أن يقول بحدوثه في فعل المولى (أي قيام الامارة على وجوب شيء ، مثلاً يوجب حدوث المصلحة في ايجاب المولى ذلك الشيء) وعلى الاول إما أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض ، كما إذا دل أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على عدم وجوبه أو بالتضاد . والتعارض بالتضاد إما أن يكون بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على حرمة أو يكون بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على وجوب شيء آخر ، ولا يكون لها ثالث ، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة ، والآخر على وجوب السكون ، أو يكون بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على وجوب شيء آخر ويكون لها ثالث ، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام والآخر على وجوب الجلوس ، فإن لها ثالثاً كلاً ضطجاع مثلاً .

أما إن كان التعارض بالتناقض ، فدخوله في التزاحم مستحيل ، إذ التزاحم عبارة عن كون المكلف ماجزاً في مقام الامتثال مع صحة كل واحد من التكليفيين في مقام الجعل . واجتماع التكليفيين في المقام محال في نفسه ، مع قطع النظر عن عجز المكلف . وذلك ، لأن المفروض كون قيام الامارة على الوجوب موجباً لحدوث المصلحة الملزمة في الفعل ، وقيام الامارة على عدم الوجوب موجباً لعدم المصلحة للملزمة في الفعل ، أو موجباً لزوال المصلحة الملزمة عن فعل المكلف . واجتماع المصلحة وعدمها في شيء واحد اجتماعاً نقيضين ، ومحال في نفسه ، مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال .

وظهر بما ذكرناه عدم صحة ما في الكفاية من أن الدليل الدال على عدم الوجوب لا يزاحم الدليل الدال على الوجوب ، لأن اللامقتضاء لا يزاحم المقتضاء . وذلك ، لأن اجتماع المقتضاء واللامقتضاء في نفسه محال ، فلا تصل النوبة إلى المزاحمة ، ليقال : إن اللامقتضاء لا يزاحم المقتضاء ، فما ذكره من أنه لوقع التزاحم بين المقتضاء واللامقتضاء يقدم المقتضاء ، لعدم صلاحية اللامقتضاء لمزاحمة المقتضاء وإن كان صحيحاً بحسب الكبيري ، إلا أن الصغرى غير محققة ، لعدم إمكان اجتماع المقتضاء واللامقتضاء ليقدم أحدهما على الآخر .

وأما إن كانت التعارض بدلالة أحد الدليلين على وجوب شيء ، والآخر على حرمتة ، فإن قلنا بأن النهي عبارة عن الزجر عن الشيء المعتبر عنه في اللغة الفارسية بـ (جلو گيري کردن) كما هو الصحيح على ما حققناه في محله من أن النهي عن الشيء هو الزجر عنه ، كما أن الأمر بالشيء هو البعث والتحرير نحوه ، فلا يمكن دخوله في التزاحم كالصورة السابقة ، لأن قيم الأمارة على وجوب شيء يوجب حدوث المصلحة المزمعة فيه . وقيام الأمارة على حرمتة يوجب حدوث المفسدة المترتبة فيه . ولا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد بلا كسر وانكسار ، فإنه من اجتماع الضدين . ولا شبهة في استحالته ، فلا يكون التعارض المذكور من باب التزاحم ، لعدم صحة اجتماع التكاليفين في نفسه قبل أن تصل النوبة إلى عجز المكلف عن الامتثال . وإن قلنا بأن النهي عبارة عن طلب الترك — على ما هو المعروف بينهم — فيكون قيام الأمارة على وجوبه موجباً لحدوث المصلحة في فعله ، وقيام الأمارة على حرمتة موجباً لحدوث المفسدة في تركه ، واجتماع المصلحة في الفعل مع المفسدة في الترك وإن كان ممكناً ، إلا أن التكليف بالفعل والترك معاً مما لا يجتمعان ، إذ التكليف بها تعيناً تكليف بغير مقدور ، وتخييراً طلب للاحصال ، لعدم خلو المكلف عنها ،

فتكتليفة بأحدها تخييرًا لغو ، فلا يكون من التزاحم في شيء . وكذا الحال إن كان التعارض بدلالة أحدها على وجوب شيء والآخر على وجوب شيء آخر ، مع عدم ثالث لها : كما إذا دل أحدها على وجوب الحركة ، والآخر على وجوب السكون فان التكليف — بكل واحد من الحركة والسكون تعيناً — تكليف بغير مقدور ، وتخييرًا طلب للاحصال ، فلا يصح اجتماعها في مقام الجعل ، فلا يكون من باب التزاحم . وأما إن كان التعارض بدلالة أحدها على وجوب شيء والآخر على وجوب شيء آخر وكان لها ثالث : كما إذا دل أحدها على وجوب القيام والآخر على وجوب الجلوس ، فقد يتوجه كونه من التزاحم ، بدعوى أن قيام الامارة على وجوب القيام موجب حدوث المصلحة في القيام . وقيام الامارة على وجوب الجلوس موجب حدوث المصلحة في الجلوس . والمكلف عاجز عن امتثال كليهما . وحيث أنه قادر على ترك كليهما ، فلا محذور في أن يكلفه الشارع بها تخييرًا حذرًا من فوت كلتا المصالحتين .

ولكن التحقيق أنه لا يمكن الالتزام بالتزاحم في هذه الصورة أيضًا ، لأن الامارة الدالة على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام وكذا الامارة الدالة على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام بالالتزام ، لعدم صحة التكليف بالمتضادين في آن واحد ، فثبتت أحددهما يعني الآخر بالالتزام ، لما بينهما من المضادة فيكون المقام بعينه من قبيل تعارض دليلين : يدل أحددهما على وجوب صلة الظهور ، والآخر على وجوب صلة الجمعة ، مع العلم الاجمالي بعدم أحد التكليفيين ، فيرجع إلى التعارض بالتناقض . وقد تقدم استحالة دخول التعارض بالتناقض في التزاحم ، فإنه بعد دلالة أحد الدليلين على وجوب القيام بالمطابقة ودلالة الآخر على عدم وجوده بالالتزام ، يلزم من قيام الامارة الأولى حدوث المصلحة المترتبة في القيام ، ومن قيام الامارة الثانية زوالها عنه ، فيلزم اجتماع وجود المصلحة وعدمها في القيام ، وهو اجتماع

نقضين ، وهو محال في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتناع . وكذا الحال في طرف الجلوس . ولا حاجة الى التكرار . هذا كله على القول بأن قيام الامارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المكلف .

وأما على القول بأن قيامها يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بؤدي الامارة وهو عمل القاتب ، فيمكن أن يتوهم دخول التعارض في التزاحم في جميع الصور المتقدمة ، بدعيوى أن قيام الامارة على وجوب القيام مثلاً يوجب حدوث المصلحة في نفس الالتزام بوجوب القيام . وكذا قيام الامارة على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوب الجلوس ، وبعد الالتزام بوجوب القيام وبوجوب الجلوس يقتضى الامارتين ، يقع التزاحم في مقام الامتناع ، لعدم قدرة المكلف عليهما في آن واحد .

وحيث أن هذا التوهم مبني على وجوب الموافقة الالتزامية ، فهو التزام بباطل في باطل ، فان القول بالسببية باطل في نفسه ، ومع الالتزام به لم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحة . مضافة الى ما ذكرناه آنفاً من التكاذب بين الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية ، وأن الامارة — الدلالة على وجوب القيام — تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام . والامارة — الدلالة على وجوب الجلوس — تدل على عدم وجوب القيام وكيف يمكن الالتزام بوجوب القيام وعدم وجوبه ؟ وكذا في طرف الجلوس .

وأما على القول بأن قيام الامارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المولى من الاجبار والتحرير ، فيمكن تصوير التزاحم ، فإنه إذا قامت امارة على وجوب شيء وأمارة أخرى على حرمة ، فالامارة الاولى توجب حدوث المصلحة في الاجبار ، والامارة الثانية توجب حدوث المصلحة في التحرير ، فتقع المراجحة بين المصلحة في جعل الوجوب والمصلحة في جعل الحرمة ، إلا أن هذا التزاحم من التزاحم في الملاك الذي ذكرنا أنه خارج عن محل الكلام . وليس المكلف دخل فيه ، بل أمره بيد المولى . وحيث أنه

لا أهمية لاحدى المصلحتين على الاخرى على الفرض ، إذ الوجب لحدود المصالحة قيام الامارة ، وهي قائمة في الطرفين بلا تفاوت في البين ، فللمولى أن يجعل الوجوب وأن يجعل الحرمة . وأما بالنسبة الى المكلف ، فنتيجة هذا التزاحم هي نتيجة التعارض من رفع اليد عن المتعارضين والرجوع الى الاصول العملية ، اذ بعد تنافي الامارتين لا علم لنا بأن المولى جعل الوجوب أو التحرير ، فلابد من الرجوع الى الاصل العملي ، ففيما إذا قامت امارة على الوجوب ، واخرى على الحرمة ، يدور الامر بين محذورين ويحكم العقل في مثله بالتخدير . وأما إذا قامت امارة على الوجوب واخرى على عدمه ، فيكون مورداً لاصالة البراءة .

ولب المقال في المقام : أن رجوع التعارض الى التزاحم — على القول بالسببية — مما لا أساس له على جميع التقادير المتقدمة ، إذ من شأن توهם أن القائل بالسببية قائل بأن قيام الامارة موجب لحدود المصالحة . ولو كانت الامارة غير معتبرة وليس الأمر كذلك ، إذ من المعلوم أن القائل بالسببية قائل بأن قيام الحجة موجب لحدود المصالحة . وحيثند يكون حدوث المصالحة في الفعل أو الالتزام أو فعل المولى في رتبة متأخرة عن حجية الامارة . وقد ذكرنا أن دليل الحجية غير شامل للمتنافيين على ما تقدم ، فلم يبق مجال لتوهם رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية . فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن الاصل في التعارض هو التساقط ، بلا فرق بين القول بالطريقة والقول بالسببية .

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه أن التعارض هو تنافي مدلولي دليلين بحيث لا يكون أحدها قرينة عرفية على الآخر بنحو الحكومة أو الورود أو التخصيص أو غيرها من انحاء القرینية العرفية . وفي كل مورد يكون أحدهما قرينة على الآخر بحسب متفاهم العرف ، فهو خارج عن التعارض . ولا ضابطة لذلك ، بل مختلف باختلاف المقامات والخصوصيات

المحففة بالكلام : من القرآن الحالية والمقالية ، إلا أنهم ذكروا من ذلك أموراً نتعرض لها تحقيقاً لحال و توضيحاً للمقام .

(منها) — ما ذكره الشيخ (ره) ، أن أنه إذا كان أحد الدليلين عاماً والآخر مطلقاً ، يقدم العام على المطلق . لكون ظهور العام تجيزياً لأن شموله مورد الاجتماع بالوضع و ظهور المطلق تعليقياً ، فإن ظهوره في الاطلاق معلق على مقدمات الحكمة . و (منها) — عدم البيان . والعام صالح لأن يكون بياناً ، فيسقط المطلق عن الحجية بالنسبة إلى مورد يكون مشمولاً للعام .

وأورد عليه صاحب الكفاية (ره) بأن ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان إلى الأبد ، فمع انقطاع الكلام وعدم تتحقق البيان متصلة به ينعقد الضيور للمطلق ، فيقع التعارض بينه وبين ظهور العام ، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق .

هذا . والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) إذ بعد كون العام صالحًا لقرinية على التقىد ، كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط لا فرق بين كونه متصلة بالكلام أو منفصل عنه . غاية الأمر أنه مع ورود العام منفصل يكون الاطلاق حجة ما لم يرد العام ليتحقق المعلق عليه . وهو عدم البيان إلى زمان ورود العام . وبعد ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر ، لا نقول : إن حين وصول العام يحكم بأن الاطلاق غير مراد من هذا الحين ، بل يحكم بأن الضيور لم يكن مراداً من الأول . لكنه كان حجة إلى حين وصول العام ، نظير الأصول العملية بالنسبة إلى الامارات ، فإن الأصل متبع ما لم تقم امرة على خلافه . وبعد قيامها يرفع اليد عن الأصل من حين قيام الامارة . وإن كان مفادها ثبوت الحكم من الأول - والمقام كذلك ، غاية الأمر أن العام المتصل مانع عن انعقاد الضيور في المطلق . والعام

المفصل كاشف عن عدم تعلق الارادة الجدية بالاطلاق من لفظ المطلق . وهذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق .

و (منها) — كون أحد الاطلاقين شمولياً والآخر بديلاً ، فذكروا أنه يقدم الاطلاق الشمولي ويقيد به الاطلاق البديلي . واختاره المحقق النائيني (رحمة الله) وذكر له وجوهاً :

(الأول) — أن الحكم في الاطلاق الشمولي يتعدد بتعدد الأفراد ، لثبتوت الحكم لجميع الأفراد على الفرض المعتبر عنه بتعلق الحكم بالطبيعة السارية . فينحل الحكم إلى الأحكام المتعددة على حسب تعدد الأفراد ، بخلاف الاطلاق البديلي ، فإن الحكم فيه واحد متعلق بالطبيعة المعتبر عنه بتعلق الحكم بصرف الوجود . غاية الأمر أنه يصح للمكلف في مقام الامتثال تطبيق الطبيعة في ضمن أي فرد شاء وهو معنى الاطلاق البديلي ، فتقديم الاطلاق البديلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض الأفراد . بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي ، فإنه لا يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق البديلي ، إذ لا تعدد فيه بل يوجب تضييق دائرة . مثلاً ، إذا قال المولى : أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق ، يكون الحكم في الاطلاق البديلي واحداً ، وهو وجوب إكرام فرد من العالم . وفي الاطلاق الشمولي متعددًا ، وهو حرمة إكرام كل فرد من أفراد الفاسق على فرض تمامية مقدمات الحكمة ، فلو قدمنا الاطلاق البديلي في مادة الاجتماع — وهو العالم الفاسق — لرفعنا اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة إلى هذا الفرد ، وهو العالم الفاسق ، بخلاف ما إذا قدمنا الاطلاق الشمولي ، فإنه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور في الاطلاق البديلي بالنسبة إلى بعض الأفراد ، لأنّه ليس فيه إلا حكم واحد . غاية الأمر أنه يوجب تضييق دائرة ، فيجب

على المكلّف في مقام الامثال تطبيق الطبيعة بالعالم غير الفاسق هذا .

وفيه (أولاً) — أنه مجرد استحسان . وقد ذكرنا أن الميزان في التقديم كون أحد الداليلين قرينة على التصرف في الآخر بحسب فهم العرف ، كالمدلل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم ، والمقام ليس كذلك ، إذ الاطلاقات في مرتبة واحدة من الظهور ، لتوقف كلّيّها على جريان مقدمات الحكمة ، فمجرد كون تقديم أحدّها موجباً لرفع اليد عن الحكم دون الآخر ، لا يوجب كون الآخر قرينة على التصرف فيه . و (ثانياً) — أن الاطلاق البدلي لا ينفك عن الاطلاق الشمولي أبداً ، فإن قوله — أكرم عالماً — حكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل . وهو يستلزم ترخيص العبد بتطبيق هذه الطبيعة في ضمن أي فرد شاء . ولا خفاء في أن الحكم الترخيصي أيضاً من وظائف المولى ، فإن له أن يمنع عن التطبيق في ضمن فرد خاص تحريماً أو تنزيهاً ، أو يجعل التطبيق في ضمن فرد مستحبّاً أو يرخص المكلّف في التطبيق في ضمن أي فرد شاء ، كما هو ظاهر الاطلاق ، فالحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل يدل على الترخيص بتطبيق طبيعة العالم في ضمن أي فرد شاء . وهذا الحكم الترخيصي متعلق بالملتحق على نحو الشمول ، كما هو ظاهر ، فكما أن تقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض الأفراد ، كذلك تقديم الاطلاق الشمولي أيضاً يوجب رفع اليد عن الحكم بالنسبة إلى بعض الأفراد غاية الأمر أنه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصي لا الحكم الازامي .

(الثاني) — أن الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمة زائدة عما تجري في الاطلاق الشمولي من مقدمات الحكمة . وهي إحراز كون الأفراد متساوية القدام في تحصيل غرض المولى . والوجه في ذلك أن الأفراد في الاطلاق الشمولي لا يلزم أن تكون

متساوية الاقدام في الغرض ، بل قد تكون مختلفة : كـإذا قال : لا تقتل أحداً ، فـان ترك قتل النبي (صـلى الله عليه وآلـه) ليس مساوـياً لـترك قـتل غيرـه في غـرض المـولـي . وكـإذا قال : لا تـزن فـان الزـنا مع المحـارـم ليس مـساـواـياً لـالزـنا بـغـيرـها ، والـزـنا مع ذاتـ البـعل ليس مـساـواـياً لـالزـنا بـغـيرـ ذاتـ البـعل . وهـكـذا في سـائـر الـاطـلاقـات الشـمـوليـة ، بـخـلاـف الـاطـلاقـ البـدـلي فـان الـافـرادـ فيه لـابـدـ من أـنـ تكونـ مـتـسـاوـية الـاقـدامـ فيـغـرضـ المـولـيـ ، وإـلاـ يـقـبـحـ تـوجـيهـ الـحـكـمـ نـحـوـ الطـبـيعـةـ عـلـىـ الـبـدـلـ ، بلـ لـابـدـ منـ الـحـكـمـ بـالـفـردـ الـأـقـوىـ فـيـ الـوـفـاءـ بـالـغـرضـ ، فـالـاطـلاقـ الـبـدـليـ يـحـتـاجـ إـلـىـ إـحـراـزـ التـسـوـيـةـ بـيـنـ الـافـرادـ ، وـهـيـ مـقـدـمةـ زـائـدةـ عـلـىـ مـقـدـمـاتـ الـحـكـمـ الـجـارـيـةـ فـيـ الـاطـلاقـ الشـمـوليـ . وـالـاطـلاقـ الشـمـوليـ يـوـجـبـ اـنـتـقـاءـ هـذـهـ المـقـدـمـةـ ، فـانـهـ يـبـتـأـتـ عـدـمـ التـسـوـيـةـ بـيـنـ الـعـالـمـ الـفـاسـقـ وـالـعـالـمـ غـيرـ الـفـاسـقـ ، فـيـسـقطـ الـاطـلاقـ الـبـدـليـ عـنـ الـحـجـيـةـ فـيـ مـوـرـدـ الـتـعـارـضـ مـعـ الـاطـلاقـ الشـمـوليـ . وـفـيـ أـنـ الـاطـلاقـ الـبـدـليـ لـاـ يـحـتـاجـ فـيـ إـحـراـزـ الـمـساـواـةـ إـلـىـ مـقـدـمةـ خـارـجيـةـ ، إـذـ نـفـسـ الـاطـلاقـ كـافـ لـاـثـبـاتـ الـمـساـواـةـ وـأـنـ جـمـيعـ الـافـرادـ وـافـ بـغـرضـ المـولـيـ ، لـأـنـهـ لوـ كـانـ بـعـضـ الـافـرادـ وـافـيـاـ بـغـرضـهـ دـوـنـ بـعـضـ آـخـرـ ، كـانـ عـلـيـهـ الـبـيـانـ ، فـانـ الـاطـلاقـ نـقـضـ لـغـرضـهـ ، فـكـيـاـنـ نـفـسـ الـاطـلاقـ فـيـ الـمـطـلـقـ الشـمـوليـ يـدـلـ عـلـىـ شـتـوـلـ الـحـكـمـ جـمـيعـ الـافـرادـ مـعـ تـامـيـةـ مـقـدـمـاتـ الـحـكـمـ ، فـكـذاـ نـفـسـ الـاطـلاقـ – فـيـ الـمـطـلـقـ الـبـدـليـ مـعـ تـامـيـةـ الـمـقـدـمـاتـ المـذـكـورـةـ – يـدـلـ عـلـىـ كـونـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـافـرادـ وـافـيـاـ بـغـرضـ المـولـيـ .

(الوجه الثالث) — ما يرجع الى الوجه الثاني باختلاف بينها في مجرد العبارة ، وهو أن تـامـيـةـ الـاطـلاقـ فـيـ الـمـطـلـقـ الـبـدـليـ مـتـوقفـةـ عـلـىـ عـدـمـ الـمـانـعـ ، إـذـ مـعـ ثـبـوتـ الـمـانـعـ عـنـ تـطـبـيقـ الـطـبـيعـةـ فـيـ ضـمـنـ فـرـدـ مـنـ الـافـرادـ ، لـاـ يـصـحـ الـمـسـكـ بـالـاطـلاقـ فـيـ الـاـكـتـفـاءـ بـتـطـبـيقـ الـطـبـيعـةـ فـيـ ضـمـنـ هـذـاـ الفـرـدـ . وـالـاطـلاقـ الشـمـوليـ صـالـحـ لـلـمـانـعـيـةـ عـنـ الـاطـلاقـ الـبـدـليـ . وـالـمـسـكـ فـيـ دـفـعـ مـانـعـيـتـهـ بـالـاطـلاقـ الـبـدـليـ مـسـتـلزمـ للـدورـ ، فـانـ تـامـيـةـ الـاطـلاقـ

متوقفة على عدم المانع ، فلو توقف عدم مانعية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البديلي ، لزم الدور .

ويظهر الجواب عنه مما ذكرنا في الجواب عن سابقه ، فإن تمامية الاطلاق وانعقاد الظهور للمطلق البديلي مع تمامية مقدمات الحكمة غير متوقفة على عدم المانع . غاية الأمر أن الاطلاق الشمولي مانع عن العمل بالاطلاق البديلي ، كما أن الاطلاق البديلي مانع عن العمل بالاطلاق الشمولي ، لعدم إمكان العمل بكليهما ، فيكون بينها المانع . وهذا شأن كل دليلين متعارضين .

و (بالجملة) توقف جواز العمل بالاطلاق البديلي على عدم المانع صحيح ، إلا أنه غير مختص به ، فإن العمل بالاطلاق الشمولي أيضاً متوقف على عدم المانع ، إذ العمل بكل دليل موقوف على عدم المانع . وكما أن الاطلاق الشمولي مانع عن العمل بالاطلاق البديلي ، كذلك الاطلاق البديلي مانع عن العمل بالاطلاق الشمولي . وهو معنى التعارض .

و (منها) — دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، فقالوا بتقديم التخصيص على النسخ . ثم إن دوران الأمر بين النسخ والتخصيص (تارة) يكون بالنسبة إلى دليل واحد ، فيدور الأمر بين كونه ناسخاً أو مخصصاً ، كما إذا ورد الخاص بعد العام فيدور الأمر بين كون الخاص ناسخاً للعام بأن يكون حكم العام شاملًا لجميع الأفراد من أول الأمر ، لكنه نسخ بالنسبة إلى بعض الأفراد بعد ورد الخاص ، وبين كونه مخصوصاً له ، بأن يكون حكم العام مختصاً بغير أفراد الخاص من أول الأمر . و (أخرى) يكون بالنسبة إلى دليلين (أي يدور الأمر بين كون دليل مخصصاً ولدليلاً آخر وبين كون الدليل الآخر ناسخاً له) كما إذا ورد العام بعد الخاص ، فيدور

الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام ، كون العام ناسخاً للخاص .

(اما الصورة الأولى) فليس البحث عنها مشمراً بالنسبة اليانا ، فان العمل بالخاص متعين ، سواء كان مخصصاً أو ناسخاً ، فإذا ورد عن البافر (عليه السلام) أن الله سبحانه خلق الماء ظاهراً لم ينجزه شيء مالم يتغير أحد أو صافه الثلاثة ، ثم ورد عن الصادق (عليه السلام) أن الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجزه شيء ، المستفاد منه ان الفعل بالماء القليل بملاقاة النجاسة ، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملaci للنجاسة ، وإن لم نعلم كونه ناسخاً أو مخصصاً لما صدر عن البافر (عليه السلام) نعم من عمل بالعام وتوضأ بالماء القليل الملaci للنجاسة ، وبقي الى زمان ورود الخاص ، يشرم هذا البحث بالنسبة اليه ، فإنه على القول بكون الخاص ناسخاً تصح اعماله السابقة ، وعلى القول بكونه مخصوصاً ينكشف بطلانها ، لوقوع وضوئه بالماء النجس . و (بالجملة) لا تترتب ثمرة عملية على هذا البحث بالنسبة اليانا ، فيينبغي الاضراب عنه .

و (اما الصورة الثانية) فتترتب عليها المرة بالنسبة اليانا ، إذ لو ورد العام المذكور في المثال بعد الخاص ، لا يجوز لنا التوضي بالماء القليل الملaci للنجاسة على القول بكون الخاص مخصصاً للعام ، ويجوز التوضي به على القول بكون العام ناسخاً للخاص . وكذا ترتيب سائر آثار الطهارة ، وتوهم عدم امكان النسخ - بعد النبي (صلى الله عليه وآله) لانقطاع الوحي - مدفوع بما ذكرناه في محله : من أن النسخ في الحكم الشرعي هو بيان أمد الحكم ، وهو ممكن بعد انقطاع الوحي ، بأنَّ كان النبي (ص) أخبر الامام (ع) بأنَّ أمد الحكم الفلافي إلى زمان كذا ، فيبينه الإمام (عليه السلام) . ولا نعني بالنسخ في الأحكام الشرعية إلا هذا المعنى ، وفي مثل ذلك يدور الأمر بين الأخذ بظاهر الخاص وهو استمرار الحكم الثابت به ، فت تكون النتيجة التخصيص ، وبين الأخذ بظاهر العام ، وهو شمول الحكم جميع

الافراد . فت تكون النتيجة النسخ . فذكرت في ذلك أن التخصيص مقدم على النسخ ، لكثرته حتى قيل : « ما من عام إلا وقد خص » .

وأورد عليه بأن كثرة التخصيص لا توجب إلا الظن به . و مجرد الظن لا يكفي ما لم تكن قرينة على التخصيص بحسب مفهوم العرف . ولذا غير صاحب الكفاية اسلوب الكلام ، وقال : إن كثرة التخصيص توجب اقوائية ظهور الخاص من ظهور العام ، فتقديم التخصيص على النسخ إنما هو لاجل الأخذ باقوى الظهورين ، لا مجرد الكثرة .

وأورد عليه المحقق النائيني (ره) بأن الخاص في نفسه لا يدل على الاستمرار ، إذ الدليل على ثبوت الحكم لا يكون متكفلاً لبيان استمراره ، لأن الدليل على ثبوت حكم لا يدل على عدم نسخه واستمراره ، ضرورة أن جعل الحكم - بأى كيفية كان - قابلاً للنسخ فيما بعد ، فلا يمكن إثبات استمراره بالدليل الأول عند الشك في نسخه ، بل لا بد من التمسك باستصحاب عدم النسخ ، فيدور الأمر بين العمل بالاستصحاب والعمل بعموم العام . والمعنى حينئذ هو العمل بالعام ، لكونه دليلاً اجتهادياً ، والاستصحاب أصلاً عملياً ، فت تكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص .

والانصاف عدم ورود هذا الاشكال على صاحب الكفاية (ره) ، لما ذكرناه في البحث عن استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة من أن النسخ الحقيقى في الأحكام الشرعية غير متصور ، لاستلزماته البداء المستحيل في حقه تعالى ، فالشك في النسخ راجع إلى الشك في تخصيص الحكم المجنول من جهة الزمان فلامانع من التمسك باطلاق دليله ، بلا احتياج إلى الاستصحاب ، إذ الدليل ثبت الحكم للطبيعة ، فيشمل أفرادها العرضية والطويلة . وليس استمرار الحكم إلا عبارة عن ثبوته للأفراد

الطويلة للطبيعة . نعم يردع عليه إشكال آخر ، وهو أن شمول الحكم للأفراد الفعلية إنما هو بالاطلاق المتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، وشمول العام لجميع الأفراد إنما هو بالوضع . وقد تقدم أنه إذا دار الأمر بين العموم والاطلاق يقتضى عدم العموم على الاطلاق . ولازمه في المقام تقديم النسخ على التخصيص .

وذكر المحقق النائي (ره) وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ ، وهو أن دلالة الفاظ العموم - على شمول الحكم لجميع الأفراد - متوقفة على جريان مقدمات الحكمة في مدخلوها ، والخاص مانع عنها ، لكونه بياناً . وهذا الكلام مأخوذ مما ذكره صاحب الكفاية في بحث العام والخاص : من أن لفظ كل - في قولنا : أكرم كل عالم مثلاً - لا يدل على شمول الحكم لجميع أفراد العالم إلا بجريان مقدمات الحكمة في مدخلوه ، فان كلمة كل إنما تقيد شمول الحكم لجميع أفراد ما اريد من المدخل ، فان كان المراد منه في المثال خصوص العالما العادل ، فلا يدل لفظ الكل إلا على شمول الحكم لجميع أفراد العالما العادل ، وان كان المراد منه هو العالما باطلاقه . فيدل لفظ كل على ثبوت الحكم لجميع أفراد العالم مطلقاً .

ويرد على ما ذكرناه في ذلك البحث من أن الفاظ العموم بنفسها متكتفة لبيان شمول الحكم لجميع الأفراد بلا احتياج الى جريان مقدمات الحكمة ، فان كلمة (كل) بوضعها تدل على سريان الحكم لجميع أفراد مدخلوها ، فهذا قولنا : أكرم كل عالم هو وجوب اكرام جميع أفراد العالم من العادل وغيره ، بلا احتياج الى مقدمات الحكمة . والتحصل مما ذكرناه أن جميع الوجوه - التي ذكروها لتقديم التخصيص على النسخ - غير قام . والصحيح في وجهه أمران :

(الأول) — أن الخاص - المقدم على العام على ما هو محل الكلام - مانع عن انعقاد

الظهور للعام من اول الامر ، فيكون الخاص بياناً للوارد من العام بحسب فهم العرف ، فانه إذا قال المولى : لا تكرم زيداً ، ثم قال : أكرم العلماء يكون قوله : لا تكرم زيداً قرينة على المراد من قوله : أكرم العلماء ، ومانعاً من انعقاد ظهوره بالنسبة الى زيد من اول الامر . وليس فيه إلا تقديم البيان على وقت الحاجة . ولا قبح فيه اصلاً ، بخلاف تأخيره عنه ، فانه محل خلاف بينهم . ولذا اختلفوا فيما إذا ورد الخاص بعد العام ، فذهب بعضهم الى كونه مخصوصاً مطلقاً . واختار آخرون كونه مخصوصاً إن كان وروده قبل وقت العمل ، وناسخاً إن كان بعده ، لفتح تأخير البيان عن وقت الحاجة (الثاني) - وهو الأوضح من سابقه - أن كون العام ناسخاً متوقف على دلاته على ثبوت حكمه من حين وروده ، اذ لو دل على ثبوته في اول الاسلام لا يكون ناسخاً البتة ، فلا يحتمل النسخ في الاخبار التي بأيدينا الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) لأن ظاهرها بيان الاحكام التي كانت معمولة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) ، إذ الأئمة (عليهم السلام) مبينون لتلك الاحكام لا مشرعون ، إلا أن تنصب قرينة على أن هذا الحكم معمول من الآن ، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام) : أن الطحال مثلاً حرام ، وورد عن الصادق (عليه السلام) : أن جميع أجزاء الذبيحة حلال لا يحتمل كونه ناسخاً للخاص المتقدم ، لأن ظاهره أن أجزاء الذبيحة حلال في دين الاسلام من زمان النبي (صلى الله عليه وآله) لأنها حلال من الآت تكون ناسخاً لما ورد عن الباقر (عليه السلام) . ولا فرق في ذلك بين الخاص والعام ، فلا يحتمل النسخ في الخاص الوارد بعد العام ، لغير ما ذكرناه في العام الوارد بعد الخاص .

و (بالجملة) : الحكم المذكور في الاخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) مقدم بحسب مقام الثبوت وإن كان مؤخراً بحسب مقام الإثبات ، فتكون الاحكام الصادرة عن الأئمة سابقهم ولاحقهم (عليهم السلام) بنزلة الاحكام الصادرة عن شخص واحد ،

فلا يكون الحكم الصادر عن اللاحق ناسخاً لما صدر عن السابق ، لكون الجميع حاكماً عن ثبوت الحكم في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) . نعم لو ورد خاص عن النبي (صلى الله عليه وآله) ، ثم ورد عام منه (ص) يحتمل كونه ناسخاً لخاص ، لكنه لم يتحقق . ولعله لما ذكرناه — من عدم احتمال النسخ في الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام) — لم يلتزم احد من الفقهاء فيما نعلم بكون العام فيها ناسخاً لخاص أو لخاص فيها ناسخاً العام . هذا تمام الكلام في التعارض بين الدليلين .

أما إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين ، فهل تلاحظ الظهورات الاولية ، أو لا بد من ملاحظة الاثنين منها ، وعلاج التعارض بينها ، ثم تلاحظ النسبة بين أحدهما والثالث المعارض له ، فقد تقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، أو بالعكس على ما سيدرك أن شاء الله تعالى ؟ اختار الشيخ وصاحب الكفاية (ره) عدم انقلاب النسبة ، وأنه يلاحظ التعارض باعتبار الظهورات الاولية ، بدءوي أنه لا وجه لسبق ملاحظة أحد الدليلين مع الآخر على الثالث . ولكن الصحيح هو انقلاب النسبة . وتحقيق هذا البحث يقتضي ذكر مقدمتين :

(المقدمة الاولى) - أن لكل لفظ دلالات ثلاث :

(الدلالة الاولى) - كون اللفظ موجباً لانتقال الذهن إلى المعنى وهذه الدلالة لا تتوقف على إرادة المتكلم ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال الذهن إلى المعنى ، ولو مع العلم بعدم إرادة المتكلم ، كما إذا كان نائماً أو سكراناً ، أو نصب قرينة على إرادة غير هذا المعنى ، كما في قولنا : رأيت أسدًا يرمي ، فإن ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة (الأسد) ، وإن كان يعلم أن مراد المتكلم هو الرجل الشجاع ، بل هذه الدلالة لا تحتاج إلى متكلم ذي إدراك وشعور ، فإن اللفظ الصادر من غير لافظ شاعر أيضًا ، يوجب انتقال الذهن إلى المعنى .

و (بالجملة) هذه الدلالة — بعد العلم بالوضع — غير منفعة عن الفظ ابداً، ولا تحتاج الى شيء من الاشياء . وهي التي تسمى عند القوم بالدلالة الوضعية ، باعتبار أن الوضع عبارة عن جعل العلاقة بين الفظ والمعنى ، بان ينتقل الذهن الى المعنى عند سماع الفظ . وإن كان الخيار كون الدلالة الوضعية غيرها ، فان هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع ، لتكون وضعية . والانسب تسميتها بالدلالة الانسية ، فان منشأها انس الذهن بالمعنى ، لكثرة استعمال الفظ فيه لا الوضع ، لما ذكرناه في محله : من أن الوضع عبارة عن تعمد الواضع والتزامه بأنه متى تكلم باللفظ الخاص ، فهو يريد المعنى الفلاسي . وعليه فلا يكون خطوره - الى الذهن عند سماعه من غير شاعر - مستندآ الى تعهده بل الى انس الذهن به . وقد تقدم الكلام في تحقيقها في بحث الوضع .

(الدلالة الثانية) - دلالة الفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم بالأرادة الاستعالية (أي دلالة الفظ على أن المتكلّم أراد تفہیم هذا المعنى واستعمله فيه) وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية ، وعندنا بالدلالة الوضعية ، كما عرفت .

و (كيف كان) بهذه الدلالة تحتاج الى احراز كون المتكلّم بقصد التفہیم ومریداً له ، فمع الشك فيه ليست للالفظ هذه الدلالة ، فضلاً عما إذا علم بعدم الارادة له ، كما إذا علم كونه نائماً ، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينة على الخلاف متصلة بالكلام ، إذ مع ذكر كليّة يرمي في قوله : رأيت اسدأ يرمي مثلاً ، لا تكون كليّة أسد دلالة على أن المتكلّم أراد تفہیم الحيوان المفترس ، كما هو ظاهر .

(الدلالة الثالثة) - دلالة الفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم بالأرادة الجدلية وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية ، وقسم آخر من الدلالة التصديقية عند القوم . وهي موضوع الجحجحة بيناء العقلاه المعتبر عنها باصالة الجد (تارة) واصالة الجهة (اخرى) وهذه الدلالة متوقفة — مضافاً الى عدم نصب قرينة متصلة — على عدم قيام قرينة

منفصلة على الخلاف أيضاً ، فإن القرينة المنفصلة وإن لم تكن مانعة عن تعلق الارادة الاستعالية ، كالقرينة المتصلة ، إلا أنها كافية عن عدم تعلق الارادة الجدية ، فكما أن الاستثناء — في قوله : أكرم العلام إلا الفساق — قرينة على عدم كون المولى بقصد تفهيم جميع الأفراد في هذا الاستعمال ، فكذا قوله : لا تكرم العالم الفاسق — كافش عن عدم تعلق الارادة الجدية من المولى بأكرم جميع أفراد العلماء في قوله : أكرم العلماء .

و (بالجملة) هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب القرينة المتصلة والمنفصلة .

(المقدمة الثانية) — أن التعارض بين دليلين لا يتحقق الا باعتبار كون كل منها حجة ودليل في نفسه لولا المعارضة ، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة . وبضم هذه المقدمة الى المقدمة الاولى يستتبع صحة القول بانقلاب النسبة ، فإنه إذا قام دليل عام ثم ورد دليل مخصوص لذاك العام ، وقام دليل آخر معارض للعام ، فلابد من ملاحظة النسبة بين العام ومعارضه ، بعد اخراج ما يشمله المخصوص ، لأن العام لا يكون حجة بالنسبة الى ما خرج منه بالخصوص ، فالتصديق بانقلاب النسبة لا يحتاج الى أزيد من تصوره . وحيث أن بحث انقلاب النسبة كثير الابلاء في الفقه ، لأن التعارض في كثير من ابواب الفقه بين أكثر من دليلين ، فلابد لنا من التعرض لصور انقلاب النسبة ، وتمييزها عن الصور التي لاتنقلب النسبة فيها .

فنقول : التعارض بين أكثر من دليلين على انواع :

(النوع الأول) — ما إذا قام دليل عام ، ومحضمان منفصلان وهذا النوع يتصور بصور ثلاثة : لأن النسبة بين المخصوصين إما أن تكون هي التباهي ، أو العموم من وجه ، أو العموم المطلق . مثال الصورة الأولى : قوله تعالى : (... وحرم الربا ...) بملاحظة ما يدل على أنه لا ربا بين الوالد والولد ، وما يدل على أنه لا ربا بين الزوج وزوجته ،

وكذا بين السيد ومملوكه . ومثال الصورة الثانية : ما إذا قال المولى : أَكْرَمُ الْعَلَمَاءِ ، ثم قال : لَا تَكْرَمُ الْعَالَمَ الْفَاسِقَ ، وقال أيضًا : لَا تَكْرَمُ الْعَالَمَ الشَّاعِرَ . ومثال الصورة الثالثة : ما إذا قال المولى : أَكْرَمُ الْعَلَمَاءِ ، ثم قال : لَا تَكْرَمُ الْعَالَمَ الْمُعَاصِي لِلَّهِ سَبِّحَاهُ ، وقال أيضًا : لَا تَكْرَمُ الْعَالَمَ الْمُرْتَكِبُ لِلْكَبَائِرِ .

(أما الصورة الأولى) فلا إشكال في وجوب تخصيص العام بكل المخصوصين فيها ، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة والقول بعده ، إذ لا يفترق الحال بين حاط العام مع كل المخصوصين في عرض واحد ، وبين حاظه مع أحددها بعد حاظه مع الآخر ، لأن نسبة العام إلى كل من المخصوصين هي العموم المطلق على كل تقدير ، فيجب تخصيص العام بكل المخصوصين ، والحكم بعدم حرمة الربا بين الوالد وولده ، وبين الزوج وزوجته ، وبين السيد ومملوكه . هذا فيما إذا لم يستلزم تخصيص العام بكليهما التخصيص المستوجب ، أو بقاء العام بلا مورد . وأما إذا استلزم ذلك : كما إذا قام دليل على استحباب إكرام العلماء ، وقام دليل على وجوب إكرام العالم العادل ، وقام دليل آخر على حرمة إكرام العالم الفاسق ، فإنه إن خصصنا دليل الاستحباب بكل من دليلي الوجوب والحرمة ، يبقى دليل الاستحباب بلا مورد — على القول بعدم الواسطة بين العدالة والفسق — بأن تكون العدالة عبارة عن ترك الكبائر . ويلزم حمله على الفرد النادر على القول بثبوت الواسطة بينها ، بأن تكون العدالة عبارة عن الملكة . فمن لم يرتكب الكبائر ، ولم تحصل له الملكة — كما قد يتفق للإنسان في أول بلوغه — فهو لا يكون عادلا ولا فاسقا ، فلا يمكن الالتزام بتخصيص العام بكل من المخصوصين في مثل ذلك ، بل يقع التعارض بين العام والمخصوصين ، للعلم بذلك أحد هذه الأدلة الثالثة ، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات السنديّة . ولا يخلو الأمر من صور ست :

- ١ — أن يكون العام راجحًا على كلا الخاصين .
- ٢ — أن يكون مرجوحًا بالنسبة إلى كل منها .
- ٣ — أن يكون مساوياً لكليهما .
- ٤ — أن يكون راجحًا على أحدهما ومساوياً للآخر .
- ٥ — أن يكون مرجوحًا بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر .
- ٦ — أن يكون راجحًا على أحدهما ومرجوحًا بالنسبة إلى الآخر .

أما إن كان العام مرجوحًا بالنسبة إلى كلا الخاصين ، فلا إشكال في طرحه والعمل بها . وأما إن كان راجحًا على كلها فالمعلوم بينهم طرحها لوقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين . وحيث أن العام أرجح من كلها فيجب طرحها والأخذ بالعام . ولكنه غير صحيح ، لعدم وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين فقط ، بل التعارض إنما هو بين أحد هذه الثلاثة وبين الآخرين ، لأن المعلوم إنما هو كذب أحددها لا غير . فبعد الأخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين ، لا وجه لطرحها معاً ، لأن تناقض العلم بكذب أحددها ، فيقع التعارض العرضي بينها . فان كان أحد الخاصين راجحًا على الآخر ، يجب الأخذ بالراجح وطرح المرجوح ، وإن كانا متساوين ، يجب الأخذ بأحددهما تخييرًا ، وطرح الآخر ، فتكون النتيجة هو الأخذ بالعام وبأحد الخاصين تعييناً أو تخييرًا ، وطرح الخاص الآخر لا طرح كلا الخاصين .

ولا يخفى أن ما ذكرناه - من التخيير في هذا الفرض وما سند كره في الفرض الآتية - مبني على تمامية الأخبار الدالة على التخيير . وأما بناء على عدم تماميتها كما سند كره ان شاء الله تعالى ، فالمتعين طرح كلا المعارضين والرجوع إلى الأصول العملية .

وأما إن كان العام راجحًا على أحد الخاصين ومساويًّا للأخر ، وجب الأخذ بالعام والخاص المساوي ، وطرح الخاص المرجوح . وظهر وجيه ما ذكرناه . وظاهر الحكم أيضًا فيما إذا كان العام مرجوحًا بالنسبة إلى أحدهما ومساويًّا للأخر ، فإنه يجب الأخذ بالخاص الراجح ، ويتخير بين الأخذ بالعام والأخذ بالخاص المساوي له .

وأما إن كان العام راجحًا على أحدهما ومرجوحًا بالنسبة إلى الآخر ، فالمكلف تخير بين الأخذ بالعام وطرح كلاً الخاصين ، وبين الأخذ بكلِّ الخاصين وطرح العام على ما ذكره صاحب السكفافية (ره) لأنَّ التعارض إنما هو بين العام ومجموع الخاصين . وبعد كون أحد الخاصين راجحًا على العام ، والآخر مرجوحًا تكون النتيجة – بعد الكسر والانكسار – تساوي العام مع مجموع الخاصين ، فيكون المكلف تخيرًا بين الأخذ بالعام وطرح كلاً الخاصين ، وبين الأخذ بكلِّ الخاصين وطرح العام . انتهى ملخصًا .

وظهر فساده مما ذكرناه آفًا من عدم المعارضنة بين العام ومجموع الخاصين لعدم العلم الاجمالي بكذب العام أو مجموع الخاصين ، بل العلم إنما هو بكذب أحد هذه الثلاثة ، فلا بد من الأخذ بالعام والخاص الراجح وطرح الخاص المرجوح .

وظهر بما ذكرناه أيضًا حكم ما إذا كان العام مساويًّا لـكلاً الخاصين ، فإنه بعد العلم بكذب أحد الثلاثة وعدم الترجيح بينها ، يتخيير بين طرح العام والأخذ بكلِّ الخاصين ، والأخذ بالعام مع أحد الخاصين ، وطرح الخاص الآخر . وظهر مما ذكرناه حكم التعارض بالعرض إذا كان بين أكثر من دليلين ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ، ودل دليل على حرمة شيء آخر ، ودل دليل ثالث على استحباب شيء ثالث ، وعلمنا من الخارج بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة ، فتتجزئي الصور السابقة بعینها ويعلم حكمها مما تقدم ، فلا حاجة إلى الاعادة . ومجمل القول أنه يطرح أحد هذه الأدلة الثلاثة على التعين أو التخيير ، ويؤخذ بالأخرين . هذا كله حكم الصورة الأولى .

و (أما الصورة الثانية) وهي ما إذا كانت النسبة - بين الخاصين - العموم من وجه : كما إذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم العالم الفاسق ، وقال أيضاً : لا تكرم العالم الشاعر ، فالحكم في هذه الصورة هو ما ذكرناه في الصورة السابقة : من تخصيص العام بكل الخاصين إذا لم يستلزم التخصيص المستهجن ، وبقاء العام بلا مورد ، كما في المثال المذكور ، فإنه بعد إخراج العالم الفاسق والعالم الشاعر من عموم دليل وجوب إكرام العلماء ، تبقى تحت العام أفراد كثيرة ، وأما إذا استلزم أحد المذكورين المذكورين ، فيقع التعارض لمحالة ، فتتصور بالصور السابقة ، ويعرف حكمها بما تقدم بلا حاجة إلى الإعادة .

وربما يتوجه في المقام انقلاب النسبة ، وعدم جواز تخصيص العام بكل الخاصين - ولو لم يكن فيه محدود - فيما إذا تقدم أحد الخاصين زماناً على الآخر ، كما إذا صدر العام من أمير المؤمنين (عليه السلام) وأحد الخاصين من الباقي (عليه السلام) والخاص الآخر من الصادق (عليه السلام) فإنه ينحصر العام بالخاص الصادر من الباقي (عليه السلام) (أولاً) إذ به يكشف عدم تعلق الإرادة الجدية من لفظ العام بالمقدار المشمول له ، فلا يكون العام حجة بالنسبة إليه ، ثم تلاحظ النسبة بين العام والخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) وهي العموم من وجه حيثئذ ، وفي المثال المذكور - بعد خروج العالم الفاسق من قوله : أكرم العلماء - يكون المراد منه العلماء العدول ، والنسبة - بينهم وبين العالم الشاعر - هي العموم من وجه ، لاجتماعها في العالم العادل الشاعر ، وافتراقها في العالم العادل غير الشاعر ، والعالم الشاعر غير العادل . وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة الأولى ، فإن النسبة - بين العام وأحد الخاصين بعد تخصيص العام بالخاص الآخر - هي النسبة بينها قبلاً في الصورة الأولى ، فلا تقلب النسبة أصلاً ، بخلاف الصورة الثانية كما عرفت .

وهذا التوهم مدفوع بما ذكرناه سابقاً : من أن الأئمة (عليهم السلام) كلام بمنزلة متكلم واحد ، فأنهم يخبرون من الأحكام المجنولة في الشريعة المقدسة في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) وهذا يخص العام الصادر من أحدتهم بالخاص الصادر من الآخر منهم (عليهم السلام) فإنه لو لا أن كلام بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام أحد بالخاص الصادر من شخص آخر ، فإذاً يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مقارناً مع العام الصادر من أمير المؤمنين (عليه السلام) بحسب مقام الثبوت ، وإن كان متأخرأً عنه بحسب مقام الإثبات . وكذا الخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من لفظ العام بالمقدار المشمول له ، كذلك الخاص المتاخر أيضاً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له . وكلها في مرتبة واحدة . ويتبين ما ذكرناه بالمراجعة إلى الأوامر العرفية ، فإنه لو صدر من المولى عام وخاصان في زمان واحد مع كون النسبة بين الخاصين عموماً من وجه ، فأرسل الخاصين إلى العبد في زمان واحد بتوسط شخصين ، فوصل أحددهما إلى العبد قبل وصول الآخر ، لا يكون وصول أحددهما قبل الآخر موجباً لانقلاب النسبة بين العام والخاص المتاخر ، مع صدورهما من المولى في رتبة واحدة ، بل لا بد من تخصيص العام بكليهما ، كما هو واضح .

و (أما الصورة الثالثة) وهي إذا ما كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق ، فهل يجب تخصيص العام بالأخت (أولاً) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص ، فستقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه ، أو يخص العام بكل الخاصين ؟ الظاهر هو الثاني ، إذ بعد فرض كون نسبة الخاصين إلى العام على حد سواء ، لا وجه

لتخصيص العام باحدها (أولاً) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص الآخر . ولامنافاة بين الخاص والأخص ، حتى يتقييد الأول بالثاني ، فإذا ورد في رواية أنه يجب إكرام العلماء ، وفي رواية أخرى أنه لا يجوز إكرام العالم العاصي . وفي رواية ثالثة أنه لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر يختص العام بكل المخصوصين ، ويحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر ، وحرمة إكرام العالم العاصي بقول مطلق . ولا منفاة بين حرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر . وحرمة إكرام مطلق العالم العاصي حتى يتقييد العالم العاصي بالمرتكب للكبائر ، فإن توهم المنافاة بينها مبني على المفهوم ، وقد ذكرنا في محله عدم حجية مفهوم الوصف واللقب . وتوهم لغوية تخصيص العام بالخاص في عرض تخصيص العام بالخاص - فإن تخصيص قوله يجب إكرام العلماء بقوله : لا يجوز إكرام العالم العاصي يعني عن تخصيصه بقوله : لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر - مدفوع باه يمكن أن يكون تخصيص العام بالخاص ، مع تخصيصه بالخاص لغرض من الأغراض كما إذا كان السؤال عن الأخض أو كان محل الحاجة أو لأجل الأهمية أو لكونه الغالب ، أو غير ذلك من الأغراض الموجبة لذكر الأخض فقط . وقد ورد في الروايات ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف شارب الخنزير ، وورد أيضاً ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف الفاسق ، فقوله (ع) : « لا تصل خلف الفاسق » لا يوجب لغوية قوله (ع) : « لا تصل خلف شارب الخنزير » ولا منفاة بينها . غاية الأمر أنه يمكن تخصيص شارب الخنزير بالذكر في قوله : « لا تصل خلف شارب الخنزير » لغرض من الأغراض . فـكـنـاـ فيـ المـقـامـ . هـذـاـ كـلـهـ فـيـماـ إـذـاـ كـانـ كـلـاـ الـخـاصـيـنـ مـنـفـصـلـاـ عـنـ الـعـامـ .

وأما إذا كان الأخض منها متصلة بالعام : كما إذا ورد في رواية أنه يجب

أكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر ، وفي رواية أخرى أنه يحرم إكرام العالم العاصي ، ف تكون النسبة - بين العام الخصص بالتصل والخاص المنفصل - العموم من وجهه فإن اتصال الأخضر بالعام كاشف عن عدم تعلق الإرادة الاستعمالية بالنسبة إلى ما يشمله الأخضر ، فلا ينعقد للعام ظهور بالنسبة إليه من أول الأمر ، ف تكون النسبة - بين العام والخاص المنفصل - العموم من وجهه ، لاجتماعها في العام العاصي غير المرتكب للكبائر ، واقتراها في العام العادل والعالم المرتكب للكبائر ، فتقع المعارضة بينها في مادة الاجتماع ، ويعامل معها معاملة المتعارضين . وهذا هو الفارق بين الخصص المتصل والخاص المنفصل .

بقي شيء ، وهو أنه - بعد ما عرفت أن الحكم - فيما إذا كان كلاً الخصص منفصلاً عن العام - عدم انقلاب النسبة وتخصيص العام بكليهما ، وفيما إذا كان أخضر الخصص متصلة بالعام هو انقلاب النسبة - لو فرض وجود عام لم يتصل به خصص أصلاً وعام آخر اتصل به أخضر الخصص : كما إذا ورد في رواية أنه يجب أكرام العلماء ، وفي رواية أخرى أنه يجب أكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر ، وفي ثالثة أنه يحرم إكرام العالم العاصي ، فهل يعامل معاملة الخصص المنفصل وتخصيص العام بكل المخصوصين باعتبار انفصالها عن العام الأول ، أو يعامل معاملة الخصص المتصل باعتبار اتصال أخضر الخصص بالعام الثاني ، فيخصص العام الأول بالخصص المتصل بالعام الثاني ، ثم تلاحظ النسبة بينه وبين الخصص المنفصل ، وهي العموم من وجهه ، فتقع المعارضة بينها في مادة الاجتماع ، فيعامل معها معاملة المتعارضين ؟

اختار الحق النائي (ره) الثاني ، لوجهين :

(الوجه الأول) -- أن العام الأول قد تخصص بالخصص المتصل بالعام الثاني

يقييناً ، لعدم المعارضة بين الخاصين بالنسبة إلى المقدار المشمول للأخص منها ، فيكون مفاد العام الأول عين مفاد العام الثاني المتصل به أخص الخاصين . ومن الظاهر أن النسبة - بينه وبين الخاص الآخر المنفصل - العموم من وجهه .

(الوجه الثاني) — أن اليهود المنفصل عن نفسه مبتلي بالمعارض وهو العام الثاني المتصل به أخص الخواصين ، فلا يكون صالحًا لتخفيض العام الأول . انتهى ملخص كلامه (ره) .

(أقول) : أما الوجه الأول ، فقد ظهر ما فيه مما تقدم من أنه لا وجه لشخص العام بأحد الشخصين (أولاً) ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر على ما تقدم . و(أما الوجه الثاني) فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أنه لا ينبع التعارض بين العام الأول والخاص المنفصل ، فإنه بعد ابتلاء الخاص المنفصل بالمعارض ، لا بد من معالجة التعارض بينها ، ثم ملاحظة العام الأول فإن قلنا بالتساقط ، فلا مانع من الرجوع إلى العام ، وإن قلنا بالرجوع إلى المرجحات وإلى التخيير مع فقدها ، فإن أخذنا بالعام المتصل به أخص الخاسرين للترجح أو التخيير ، يطرح الخاص المنفصل ، فيبقى العام الأول بلا معارض أيضاً . وإن أخذنا بالخاص المنفصل للترجح أو التخيير ، ينحصر به العام الأول ، لكونه أخص مطلقاً بالنسبة إليه . فلابد أن يكون بين العام الأول والخاص المنفصل تعارض على كل حال .

ثم انه لا يأس بالاشارة الى الجمجمة بين الادلة الواردة في ضمان العارية . فنقول :
الأخبار الواردة في ذلك الياب على طوائف :

(منها) – ما يدل على نفي الضمان في العارية بقول مطلق .

و (منها) — ما يدل على نفي الضمان مع عدم الاشتراط ، وإثباته معه .

و (منها) — ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدرهم ، وإثباته فيها .

و (منها) — ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدنانير وإثباته فيها .

و (منها) — ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتها .

أما ما يدل على ثبوت الضمان مع الاشتراط ، فنسبته — مع سائر المخصصات — العموم من وجه ، إذ بما يكون الاشتراط في غير عارية الدرهم والدينار . وربما يكون الاشتراط في عاريتها . وربما تكون عارية الدرهم أو الدينار بلا اشتراط . وكذا الحال بالنسبة إلى ما يدل على الضمان في عارية الذهب والفضة ، فإن النسبة — يده وبيه ما يدل على الضمان مع الاشتراط أيضاً — العموم من وجه ، فمقتضى القاعدة هو تخصيص العام بجميع هذه المخصصات . لما ذكرناه سابقاً : من أنه إذا كانت النسبة — بين المخصصات — العموم من وجه ، ينحصر العام بجميعها .

وأما ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدرهم ، وإثباته فيها وما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدينار ، وإثباته فيها ، فهما بمنزلة رواية واحدة دالة على نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار ، وإثباته في عاريتها ، إذ الاول منها يدل على نفي الضمان في عارية الدنانير بالطلاق ، وعلى إثباته في عارية الدرهم بالتصريح والثاني منها يدل على نفي الضمان في عارية الدرهم بالطلاق ، وعلى إثباته في عارية الدينار بالتصريح ، وبين إطلاق السلب في كل منها والإيجاب في الآخر جمع عربي بتقييد إطلاق السلب في كل منها بالإيجاب في الآخر ، فيجمع بينها على النحو المزبور . ويصير حاصل مضمونها نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار ، وإثباته في عاريتها وتقع المعارضة بينها ، وبين ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة ، وأثباته في عاريتها (أي العقد السلبي من الروايتين) معارض بالإيجاب في ما يدل

على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة ، واثباته في عاريتهما . والنسبة بينها هي العموم من وجه ، لاختصاص العقد السببي منها بنفي الضمان في مثل عارية الـكتـب ، واختصاص الـايـجـاب في هذه الرواية باثبات الضمان في عارية الدرهم والـدـيـنـار . وبـجـمـعـانـ في عارية الذهب والفضة غير المسـكـوكـينـ كالـحـلـيـ . وـمـقـتـضـىـ القـاعـدـةـ تسـاقـطـهـاـ فـيـهـ والـرـجـوـعـ إـلـىـ الـعـامـ الـفـوـقـ الـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ نـفـيـ الضـمـانـ بـقـوـلـ مـطـلـقـ ، الـأـنـ فـيـ المـقـامـ خـصـوـصـيـةـ تـقـضـيـ تـقـدـيمـ الـإـيجـابـ فـيـ هـذـهـ روـاـيـةـ عـلـىـ السـلـابـ فـيـهـاـ . (بيان ذلك) : أـنـهـ سـيـجيـيـ ؟ـ عـنـ الدـسـكـوكـوكـ عنـ الـمـرـجـحـاتـ . أـنـهـ اـذـاـ كـانـ تـقـيـيدـ أـحـدـ الـمـعـارـضـينـ بـالـعـمـومـ مـنـ وـجـهـ فـيـ مـادـةـ الـاجـمـاعـ مـسـتـازـمـاـ لـاستـهـجاـنـهـ دـوـنـ الـعـكـسـ ، تـقـدـيمـ الـآـخـرـ حـذـراـ مـنـ الـاسـتـهـجاـنـ . وـالـمـقـامـ كـذـلـكـ ، فـاـنـ جـمـلـ ماـ يـدـلـ عـلـىـ ثـبـوتـ الضـمـانـ فيـ عـارـيـةـ الـذـهـبـ وـالـفـضـةـ عـلـىـ خـصـوـصـ الـدـرـهـمـ وـالـدـيـنـارـ حـمـلـ الـمـطـلـقـ عـلـىـ الـفـرـدـ النـادـرـ . فـاـنـ اـسـتـعـارـةـ الـدـرـهـمـ وـالـدـيـنـارـ نـادـرـ جـداـ لـوـمـ يـكـنـ مـنـتـفـيـاـ رـأـساـ ، لـأـنـ اـسـتـيـنـاءـ الـمـنـفـعـةـ الـمـقـصـودـةـ مـنـهـاـ غـالـبـاـ لـاـ يـمـكـنـ إـلـاـ بـالـتـصـرـفـ فـيـ عـيـنـهـاـ . وـالـمـعـتـبـرـ فـيـ الـعـارـيـةـ اـمـكـالـ اـنـتـقـاعـ مـعـ بـقـاءـ الـعـيـنـ كـاـمـ كـاـمـ الـحـالـ فـيـ الـوـقـفـ . وـمـنـ ثـمـ ذـهـبـ بـعـضـ إـلـىـ دـمـ صـحـةـ وـقـفـهـاـ . وـهـذـاـ بـخـلـافـ مـثـلـ الـحـلـيـ ، فـاـنـ عـارـيـتـهـ أـمـرـ مـتـعـارـفـ ، فـاـذـاـ يـؤـخـذـ بـالـإـيجـابـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ ثـبـوتـ الضـمـانـ فيـ عـارـيـةـ الـذـهـبـ وـالـفـضـةـ ، وـيـخـصـصـ بـهـ الـعـامـ الـفـوـقـ ، وـهـوـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ دـمـ الضـمـانـ بـقـوـلـ مـطـلـقـ ، وـيـحـكـمـ بـالـضـمـانـ فـيـ مـطـلـقـ الـذـهـبـ وـالـفـضـةـ .

(النوع الثاني) من التعارض بين أكثر من دليلين - ما اذا وقع التعارض بين عامين من وجه مع ورود مخصوص ما . وهذا النوع ايضاً يتصور على صور ثلاثة :

(الصورة الاولى) — ما اذا وقع التعارض بين عامين من وجه وورد مخصوص على مورد الاجماع . ولا محالة يكون المخصوص المذكور اخص مطلقاً بالنسبة الى كلا المعارضين ، فيقدم عليهما ، وبه يرتفع التعارض ، مثلاً اذا دل دليل على وجوب

أكرام العلامة ، ودل دليل آخر على حرمة أكرام الفاسق ، ودل دليل ثالث على كراهة أكرام العالم الفاسق ، فيقع التعارض بين الاولين في مادة الاجتماع ، وهو العالم الفاسق ، والثالث أخص منها ، فيقدم عليهما . وبتقديره يرتفع التعارض ، وتصير النتيجة وجوب أكرام العالم العادل ، وكراهة أكرام العالم الفاسق ، وحرمة أكرام الفاسق الجاهل .

(الصورة الثانية) — ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه ، وورد تخصص على أحدهما (اي على مورد الافتراق من أحدهما) فيقدم الخاص على العام ، فتتقلب النسبة بين العامين من وجه إلى العموم المطلق لا محالة . وهذا أحد موارد انقلاب النسبة ، فيقدم العام - الذي خرج منه مادة الافتراق - على العام الآخر ، اذ بعد خروج مادة الافتراق من العام الأول يكون أخص مطلقاً من العام الثاني ، مثلاً اذا دل دليل على استحباب أكرام العلامة ، ودل دليل آخر على حرمة أكرام الفاسق ، ودل دليل ثالث على وجوب أكرام العالم العادل ، يقع التعارض بين الأول والثاني في مورد الاجتماع ، وهو العالم الفاسق ، وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب واجراء العالم العادل عنه ، ينحصر مورده بالعالم الفاسق ، فيكون أخص مطلقاً من دليل الحرمة ، فيقدم عليه لا محالة ، فتكون النتيجة وجوب أكرام العالم العادل ، واستحباب أكرام العالم الفاسق ، وحرمة أكرام الفاسق الجاهل .

هذا إن كان التخصيص وارداً على مادة الافتراق بما لها كاماً مثناه . وأما إن كان التخصيص وارداً على بعضها : كما إذا دل الدليل الثالث في المثال السابق على وجوب أكرام العالم العادل الماشي . فيبقى التعارض بحاله ولا بد من علاجه . لأن النسبة التي كانت بين المتعارضين - وهي العموم من وجه - لم تقلب عمما كانت عليه . بل هي باقية بحالها بعد تخصيص أحدها أيضاً .

(الصورة الثالثة) - ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجهه ، وورد المخصوص على مادة الافتراق في كل منها ، كما إذا دل دليل على استحباب اكرام العلماء ، ودل دليل آخر على كراهة إكرام الفاسق . ودل دليل ثالث على وجوب اكرام العالم العادل ودل دليل رابع على حرمة اكرام الفاسق الجاهمي ، فيقع التعارض بين دليل الاستحباب ودليل الكراهة في مادة الاجتماع - وهي العالم الفاسق - وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب لكونه أخص منه يكون مورداً دليلاً لاستحباب منحصر في العالم الفاسق . وكذا الحال في دليل الكراهة ، اذ بعد تخصيصه بدليل الحرمة ينحصر مورده أيضاً في العالم الفاسق ، فت تكون النسبة بينهما بعد تخصيصيهما هو التبادل ، الدلالة أحدهما على استحباب اكرام خصوص العالم الفاسق ، والآخر على كراحته ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات او الحكم بالتخير على ما سيجيء ان شاء الله تعالى . وهل يلاحظ الترجيح او التخير بين العامين فقط ، او بين الادلة الاربعة ؟ ذهب الحقائقاني (رده) الى الاول ، لأنَّه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة الى مادة الافتراق ينحصر مفادها في مادة الاجتماع ، فيقع التعارض بينها فيها بالتبادل ، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر ، او الحكم بالتخير بينها .

والتحقيق هو الثاني ، لما ذكرناه سابقاً من أنَّ منشأ التعارض - في أمثل هذه المقامات - إنما هو العلم الاجمالي بعدم صدور احد المتعارضين . وفي المقام ليس لنا علم اجمالي بعدم صدور خصوص أحد العامين من وجهه ، بل لنا علم بعدم صدور أحد هذه الادلة الاربعة ، إذ لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاصين لم يكن تناقض بين الثلاثة الباقية . اما لو لم يصدر أحد العامين ، فواضح . واما لو لم يصدر أحد الخاصين فلا نه بعد تخصيص أحد العامين يصير أخص من العام الآخر ، فيخصص به ، فاذًا لا بد من ملاحظة الترجيح بين الادلة الاربعة ، وطرح أحدها والآخر بالثلاثة الباقية

ومع فقد المرجح والحكم بالتخمير ، يتخير بين الأدلة الاربعة بطرح أحدها والأخذ بالباقي.

(النوع الثالث) - من التعارض بين أكثر من دليلين - ما إذا وقع التعارض

بين الدليلين بالتبان ، وورد مخصوص ما . وهذا ايضاً يتصور على صور ثلاثة :

(الصورة الاولى) - ما إذا ورد المخصوص على أحدها فيخصوص به ، وتنقلب

النسبة من التبيان الى العموم المطلق ، فيقدم الخاص على العام ويرتفع التعارض . مثلاً

إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ، ودل دليل آخر على عدم وجوب إكرام

العلماء ، ودل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل ، تكون النسبة بين الأولين

التبان ، وبعد تخصيص الثاني بالثالث باخراج العالم العادل منه تنقلب النسبة بين الاول

والثاني من التبيان الى العموم المطلق ، ويكون الثاني اخص مطلقاً بالنسبة الى الاول .

ومن هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجة من العقار ، (فهنا) - ما يدل على أنها

لاترث من العقار بقول مطلق . و (منها) - ما يدل على أنها ترثها كذلك . (ومنها) -

ما يدل على أنها ترثها إذا كانت ام ولد .

(الصورة الثانية) - ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتبان ، وورد

المخصوص على كل واحد منها مع عدم التنافي بين المخصوصين في انفسهما اصلاً ، فتنقلب

النسبة من التبيان الى العموم من وجهه ، ويتعارضان في مادة الاجتماع ، ويرجع

إلى الترجيح أو التخمير . مثلاً إذا دل دليل على كفاية الغسل مرة واحدة في ارتفاع

النجاسة ، وعدم اعتبار التعدد في حصول الطهارة ، ودل دليل آخر على عدم كفايتها

واعتبار التعدد ، ودل دليل ثالث على اعتبار التعدد في الغسل بالماء القليل ، وهو المخصوص

لما يدل على عدم اعتبار التعدد مطلقاً ، ودل دليل رابع على عدم اعتبار التعدد في الغسل

بالماء الحاري ، وهو المخصوص لما يدل على اعتبار التعدد مطلقاً ، فيقع التعارض بين

الأولين بالتبان . وبعد تخصيص كل واحد منها تنقلب النسبة الى العموم من وجهه ،

ويتعارضان في مادة الاجتماع — وهو الغسل بالسكر — فان مقتضى ما يدل على اعتبار التعدد إلا في الغسل بالماء الحارى هو اعتباره في الغسل بالسكر . ومقتضى ما يدل على عدم اعتبار التعدد إلا في الغسل بالقليل هو عدم اعتباره في الغسل بالسكر ، فيعامل معها معاملة المتعارضين من الترجيح أو التخيير .

(الصورة الثالثة) — ما إذا وقع التعارض بين دليلين بالتبان ، وورد المخصص على كل منها مع التنافي بين المخصوصين أيضاً بالعموم من وجه ، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ، ودل دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم ، ودل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل ، ودل دليل رابع على عدم وجوب إكرام العالم النحوي . ولا أثر للقول بانقلاب النسبة والقول بعدمه في هذه الصورة ، إذ على القول بانقلاب النسبة ، كانت النسبة — بين دليل وجوب إكرام العلماء ودليل عدم وجوب إكرامهم بعد خروج العالم النحوي من الاول وخروج العالم العادل من الثاني — العموم من وجه ، حيث يجتمعان في العالم العادل النحوي ، ويفترقان في العالم العادل غير النحوي وفي العالم الفاسق النحوي ، فيحكم بوجوب إكرام العالم العادل غير النحوي ، وبعدم وجوب إكرام العالم الفاسق النحوي ، ويرجع إلى الأصول العملية أو الترجيح أو التخيير في إكرام العالم العادل النحوي .

وأما على القول بـأكثار الانقلاب بـسقوط العaman عن الاعتبار رأساً ، ويؤخذ بالخاصين ، حيث أن بينهما العموم من وجه يعمل بهماى مورد افتراقها ، ويرجع إلى الأصول العملية أو الترجيح أو التخيير في مورد الاجتماع — وهو العالم العادل النحوي — ف تكون النتيجة عين نتيجة القول بـانقلاب النسبة . هذا تمام الكلام في بيان صور التعارض بين أكثر من دليلين . ولو فرض التعارض بين أكثر من دليلين — سوى ما ذكرناه من الصور — يعلم حكمه بما ذكرناه .

الكلام في علاج التعارض . (أعلم) : أن الدليلين المتعارضين إما أن يكونا كلاماً قطعياً الصدور ، أو يكونا كلاماً ظني الصدور ، أو يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً .

أما إن كان كلاماً قطعياً الصدور : كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين ، أو بين ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعية ، فلابد من رفع اليد عن الظهورين وفرض الدليلين كالعدم في الرجوع إلى دليل آخر أو اصل عملي ، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجية للمتعارضين على ما تقدم . وما ذكره الشيخ (ره) — من أنه يجب تأويلها والعمل على المعنى المؤول إليه — غريب منه ، فانه لا دليل على وجوب التأويل والعمل على المعنى المؤول إليه ، مع احتمال أن يكون المراد منها غير ما أولناها اليه .

أما إن كان أحدهما قطعياً الصدور والآخر ظنياً : كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آية والخبر الواحد المظنون صدوره ، أو وقع التعارض بين خبر متواتر والخبر المظنون صدوره ، فلابد من الأخذ بظاهر الآية أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره ، وطرح خبر الواحد بمقتضى الأخبار الكثير الدالة على طرح الخبر الخالف للكتاب أو السنة . وليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنة على الخبر الواحد الخالف لها ، بل من جهة أن الخبر الواحد — الخالف لها بنحو لا يمكن الجم بينه وبينها — لا يكون حجة بمقتضى قوله (ع) : « إنه زخرف وباطل ، أو لم نقله ، أو فاض بوه على الجدار » إلى غير ذلك من العبارات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور ، سواء جاء به عامل ألم فاسق . ولذا ذكرنا في بحث حجية الاخبار : أن من شرائط حجية الخبر الواحد عدم مخالفته لكتاب والسنة .

واما إن كان كلاماً ظني الصدور ، فهذا هو الذي انعقد له بحث التعادل

والترجيح . ومقتضى القاعدة في مثل ذلك وان كان هو التساقط على ما ذكرناه ، الا أنه وردت نصوص كثيرة دالة على الأخذ بأحدها تعيناً أو تخييرًا على ما سنتكما فيه إن شاء الله تعالى .

ثم إن المعارضة بين الدليلين قد تكون على نحو التباعين ، وقد تكون على نحو العموم من وجه ، فيقع الكلام في مقامين :

(المقام الأول) - في المتباينين : كما اذا دل احدهما على وجوب شيء ، والآخر على عدم وجوبه . وذكر صاحب الكلمة أن الاخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف : (منها) - ما يدل على التوقف . و (منها) - ما يدل على الأخذ بما يوافق الاحتياط و (منها) - ما يدل على التخيير على الاطلاق . و (منها) - ما يدل على الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايات .

أقول : أما التوقف ، فليس في المقام ما يدل عليه ، سوى روايتين : (أحدهما) - مقبولة عمر بن حنظلة . و (الأخرى) خبر سماعة بن مهران . أما المقبولة ، فقد ورد فيها بعد فرض الزاوي تساوي الحدثين من حيث موافقة القوم ومخالفتهم « فارجئه حتى تلقى إمامك ... » وأما خبر سماعة فقد ورد فيه بعد ما قال الزاوي يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه أنه قال « ع » : « لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك ، فتسأله » قال الزاوي : قلت : لا بد أن نعمل بواحد منها ، قال (ع) : « خذ بما فيه خلاف العامة » .

والتحقيق أنه لا يصح الاستدلال بها على الحكم بالتوقف . أما المقبولة ، فلا أنها مع الغض عن سندتها - وردت في مورد التخاخص . ومن الظاهر أن فصل التخاخص لا يمكن بالحكم بتخيير التخاصمين ، إذ كل منها يختار ما فيه نفعه فتبقي الخاصة بحالها مضافا إلى أن موردها صورة الممكن من اقاء الامام عليه السلام .

وأما خبر سماعة فلأنه ضعيف السند ، فلا يصح الاعتماد عليه ، مضافاً إلى كونه معارضًا بالمقولة ، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لأحد الروايتين . وهذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر والأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف ، على أن مورده أيضاً صورة الممكن من لقاء الإمام (عليه السلام) كما في المقبولة .

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة ، فهي وإن كانت كثيرة إلا أنه على تقدير تمامية دلالتها مخصصة بما دل على الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعيناً أو تخييراً ، بل مع تمامية دلالة الدليل على التخيير أو الترجيح ، لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً لشبهة ، فيكون خارجاً من تلك الروايات موضوعاً.

وأما الاحتياط ، فلم يدل عليه دليل ، سوى مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جهور الحسائي في كتاب غوالى اللثالي عن العلامة (ره) مرفوعاً إلى زرارة . والمستفاد منها لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط عند تساوي الخبرين المتعارضين ، حيث يقول (ع) بعد فرض الراوي تساوي الحدثين : « اذاً خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر » ولكن لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية ، فإنه - مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامة (ره) ولم تثبت وثاقة راويها ، بل طعن فيه وفي كتاباته من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية ، كالمحدث البحرياني (ره) - أنها مرفوعة ساقطة عن مقام الحجية .

فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار : (إحداها) — ما يدل على التخيير .
و (الآخر) ما يدل على الترجيح . وذهب صاحب الكتفافية (ره) إلى التخيير ،
وأنكر لزوم الترجيح حيث جمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب ، وأصر

عليه ، ونسبة الى الكليني (ره) في الكلافي ، وذكر في وجه ما ذهب اليه وجوهًا (الأول) — أن الأخبار - الدالة على الأخذ بما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه ، أو الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم - ليست واردة في مقام الترجيح ، بل في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة بشهادة ما ورد من قوله (ع) : « انه زخرف وباطل أو لم نقله او اضربوه على الجدار » الى غير ذلك من التعيرات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور . وكذا الأمر في الأخبار الدالة على الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم ، فإن الوثوق بتصور الخبر الخالف للقوم يوجب الطمأنينةنفس بان الخبر الموافق لهم إما غير صادر من المقصوم (عليه السلام) أو صدر تقية ، فيكون الخبر الخالف للكتاب أو الموافق للقوم غير مشمول لأدلة الحجية .

ثم ذكر أنه لو سلم أن الأخبار - الآمرة بالأخذ بموافق الكتاب او بمخالفه القوم - ظاهرة في بيان المرجح لأحد المتعارضين ، فلا مناص من جعلها على خلاف ظاهرها ، وأنها صدرت في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة ، أو على الاستحباب ، لأن جعلها على الترجيح يوجب تقييدها ، وهي آية عنه . وكيف يمكن تقييد مثل قوله (ع) : « ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل » ؟

(بيان ذلك) : أن موافقة الكتاب ومخالفته - على تقدير كونها من المرجحات - متأخرتان عن الترجيح بالشهرة ، كما هو مفاد المقبولة . وعليه فيقدم الخبر المشهور - ولو كان مخالفًا للكتاب - على الشاذ النادر ، ولو كان موافقًا له ، وينخرج مثل هذه الصورة عن قوله (ع) : « لم نقله أو زخرف أو باطل » مع كونه آليًا عن التخصيص ، كما عرفت . وهذا بخلاف جعلها على التمييز ، فإنه بناء عليه لا بد من طرح الخبر المشهور في الفرض المذكور ، لأنه غير حجية في نفسه كما لا يخفى .

وفيه أن الأخبار الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب والسنة على طائفتين :
 (الطائفة الأولى) — ما ذكره (ره) من الأخبار الدالة على أن مخالف الكتاب زخرف أو باطل أو أضر به على الجدار ، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم الحاجة ، وأن حجية الأخبار مشروطة بعدم كونها مخالفة للكتاب والسنة ، والمراد من المخالفة هي المخالفة بنحو لا يكون بينها وبين الكتاب والسنة جمع عرفي ، كما إذا كان خبر مخالفًا لكتاب أو السنة على نحو التبain أو العموم من وجه .
 وأما الأخبار المخالفة لكتاب أو السنة بالتفصيص أو التقييد ، فليس مشمولة بهذه الأخبار ، للعلم بتصور المخصوص لعمومات الكتاب والسنة ، والمقييد لطلاقاتها عنهم (عليهم السلام) فإنه لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام ، كقوله تعالى : (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وأما تفصيل الأحكام وموضوعاتها وتخصيص عموماتها وتقدير مطلقاتها ، فهو مذكور في الأخبار الروية عنهم (ع) وإن شئت قلت : ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتفصيص والتقييد ، وإلا لزم تخصيصها بوارد العلم بتفصيص الكتاب فيها ، مع أنها آية عن التفصيص ، كما تقدم .
 و (بالجملة) : الأخبار - المخصوصة لعمومات الكتاب أو المقيدة لطلاقاته - لا تكون مخالفة له في نظر العرف ، بل قوينة على المراد منه .

(الطائفة الثانية) — الأخبار الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، كقوله (ع) : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان ، فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله ، فذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه ... الخ» وحيث أن هذه الطائفة من الأخبار واردة في بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، قدم الإمام (عليه السلام) في المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب ،

وإلا م يكن وجه للتقديم ، إذ لو كان المراد بيان المميز للحججة عن اللاحجة ، لكن الخبر المشهور الخالف لعموم الكتاب غير حججة في نفسه ، فكيف قدمـه (ع) على الشاذ الموافق لعموم الكتاب ، كما هو مقتضى إطلاق المقبولة . والمراد من الحالـة في هذه الطائفة هي الحالـة بنحو التخصيص والتقييد ، ففدادها أنه إذا ورد خبران متعارضان ، وكان أحدهما موافقاً لعمومات الكتاب أو إطلاقاته ، وكان الآخر مخالفـاً لها يجب ترجـيحـ الخبرـ الموافقـ علىـ الخبرـ الخـالـفـ .

وأما ما ذكرـهـ من أنـ الخبرـ الموافقـ للـقـومـ لاـ يـكـونـ حـجـةـ معـ وجـودـ الخبرـ الخـالـفـ لهمـ ، إذـ معـهـ يـطـمـئـنـ النـفـسـ بـأـنـ الخبرـ الموافقـ لهمـ إـمـاـ غـيرـ صـادـرـ أوـ صـدـرـ عـنـ تـقـيـةـ ، فـيـخـرـجـ عـنـ دـائـرـةـ اـعـتـبـارـ السـنـدـ أوـ الـظـهـورـ - فـيـهـ أـنـ مـجـرـدـ وجـودـ الخبرـ الخـالـفـ لـلـقـومـ لـاـ يـوجـبـ حـصـولـ الـاطـمـيـنـانـ المـذـكـورـ ، لـاـنـ الـاحـکـامـ الـمـتفـقـ فـيـهاـ الـفـرـيقـانـ فـيـ نـفـسـهـ - كـثـيرـةـ جـداـ ، فـيـحـتـمـلـ أـنـ يـكـونـ مـضـمـونـ الخبرـ الموافقـ لهمـ هـوـ الـحـکـمـ الـواـقـعـيـ ، وـالـخـبـرـ الخـالـفـ لـمـ يـصـدـرـ أوـ صـدـرـ بـغـيرـ دـاعـيـ الـجـدـ .

فـظـهـرـ أـنـ ذـكـرـ موـافـقـةـ الـقـوـمـ وـمـخـالـفـتـهـمـ إـنـماـ هـوـ تـرـجـيـحـ أحـدـ الـمـتـعـارـضـينـ عـلـىـ الآـخـرـ لـأـتـميـزـ الـحـجـةـ عـنـ الـلـاحـجـةـ . وـيـشـهـدـ لـمـاـذـكـرـناـهـ أـنـ ذـكـرـ مـخـالـفـةـ الـعـامـةـ فـيـ الـمـقـبـولـةـ مـتـأـخـرـةـ عـنـ الـشـهـرـةـ . وـلـازـمـ ذـلـكـ وـجـوبـ الـأـخـذـ بـالـمـشـهـورـ وـلـوـ كـانـ موـافـقـاـ لـهـمـ . وـلـوـ كـانـ المرـادـ تـميـزـ الـحـجـةـ عـنـ الـلـاحـجـةـ لـمـ يـكـنـ وجـهـ لـذـلـكـ ، إـذـ الخـبـرـ الموافقـ لهمـ لـاـ يـكـونـ حـجـةـ حـيـثـئـ ، فـكـيفـ أـمـ (عـ) بـالـأـخـذـ بـالـمـشـهـورـ وـلـوـ كـانـ موـافـقـاـ لـلـعـامـةـ كـماـ هـوـ مـقـتـضـيـ الـإـطـلـاقـ ؟

(الثـانيـ) - أـنـ أـجـمـعـ خـبـرـ المـزاـياـ الـمـنـصـوصـةـ فـيـ الـأـخـبـارـ هـوـ الـمـقـبـولـةـ وـالـمـرـفـوعـةـ . وـلـاـ يـكـنـ الـاسـتـدـلـالـ بـهـاـ عـلـىـ نـزـومـ الـتـرـجـيـحـ بـيـنـ الـمـتـعـارـضـينـ ، لـاـنـ مـوـرـدـهـاـ هـيـ الـحـكـومـةـ

وفصل الخصومة . ولا وجہ للتعدی منه الى غيره . ومحبود مناسبة الترجيح لمقام الفتوى لا يوجب ظهورها في وجوب الترجيح ولو في غير مورد الحكومة . هذا مضافة الى اختلافها في انفسها ، حيث قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالأوثقية والاعدلية في المرفوعة . ولم يذكر فيها الترجيح بموافقة الكتاب . بخلاف المقبولة . فانه قدم فيها الترجيح بالأوثقية والاعدلية على الترجح بالشهرة ، وجعل موافقة الكتاب مرجحة قبل الترجح بمخالفة العامة . والى ضعف سند المرفوعة جداً . انتهى ملخصاً . وفيه أن الأخبار الدالة على الترجح ليست منحصرة في المقبولة والمرفوعة ، بل هناك روايات اخر . وجملة منها صحيح لا إشكال في سندتها ولا في دلالتها . وقد تقدمت الاشارة الى بعضها . وسيجيئ ذكره قريباً ان شاء الله تعالى . اما المرفوعة فقد عرفت حالمها من حيث السند عند التسلّم في أدلة الاحتياط . ودعوى الخبراء ضعفها بعمل المشهور من نوعه بما ذكرناه في محله : من عدم صحة ذلك على أنه لم ثبت عمل المشهور بها ، فانا لم نجد من عمل بما في آخرها من الامر بالأخذ بما فيه الحافظة . ومع الغض عن ضعف سندتها ليس موردها الحكومة على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فراجع . وأما المقبولة فسندها وإن كان محل خدشة ، إذ لم يذكر - في كتب الرجال عمر بن حنظلة - توثيق . ولا يمكن إثبات وثاقته مما رواه (١) في الوسائل في باب الوقت عن الكليني (ره) في الكافي الدال على توثيق الامام (عليه السلام) له ، لكونه ضعيف السند بنفسه ، فلا يكفي اثبات وثاقة عمر بن حنظلة به . ولكنه

(١) نقل في الوسائل عن الكليني في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة ، قال : « قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : إن عمر ابن حنظلة أثنا عنة بوقت ، فقال ابو عبد الله (عليه السلام) : إذا لا يكذب علينا »

يقال : إن الأصحاب تلقواها بالقبول ، وعملوا بها قديماً وحديثاً . ويعلم استنادهم إليها من الأفتاء بضمون ما ورد فيها من قوله (ع) : « وما يحکم له فاما يأخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً » حيث أن هذه الجملة لم ترد فيسائر أخبار باب القضاء ، فراجع .

وأما دلالتها ، فلا ينبغي الاشكال في تماميتها ، فان صدرها من الترجيح بالافقيه والاعديه والاصدقيه وان كان ناظراً الى ترجيح احد الحكيمين على الآخر عند الاختلاف ، إلا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الأخرى ، اذ الترجيح — بكون الرواية مجمعاً عليها بين الصحابة وبموافقة الكتاب والسنة وبمخالفته العامة — قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكيمين بالمعارضة . ففدادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين ويؤخذ بالراجح منها .

(الثالث) — أنه لو تمت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح بين المعارضين حتى في مقام الأفتاء ، لابد من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على الاستحباب ، لوجهين :

(أحدهما) — أن الأخذ بظاهرها يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر ، إذ مورد تساوي الخبرين المعارضين قليل جداً ، وشمول المطلق لفرد النادر وإن كان بلا محدود ، إلا أن في اختصاصه به محدوداً على ما ذكر في محله .

(ثانيها) -- أن ترك الاستفصال - عن التعادل والتفضيل في مقام الجواب عن سؤال حكم المعارضين في أخبار التخيير - قرينة على الاستحباب ، إذ على تقدير وجود الترجيح يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان الحكم - باختصاص التخيير بصورة فقد المرجح - مستفاد من دليل منفصل ، وهو أخبار الترجيح .

وفيه أن ما ذكره - من أن الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل إطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر - إنما يتم على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة

إلى غيرها كما ذهب إليه الشِّيخ أره وتبعد بعضهم ، فإن تساوي الخبرين - المعارضين من جميع الجهات لوم يكن مجرد فرض - غير متحقق ولا خفاء في ندرته . وأما على القول بالاقصرار على المرجحات المنصوصة - كما هو الصحيح - فلا يلزم المذكور ، إذ المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفته العامة على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى . وموارد تساوي الخبرين - المعارضين من حيث موافقة الكتاب وعدمها - كثيرة جداً ، فإنه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام إلا عدة قليلة ، فيمكن أن لا يكون الحكم - الذي تعارض فيه الخبران - مذكوراً في الكتاب أصلاً ، وكذا موارد تساوي الخبرين المعارضين من حيث مخالفتها العامة أيضاً في غاية الكثرة ، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقاً لطائفة ، والآخر موافقاً لطائفة أخرى منهم ، وكذا يمكن أن يكون الحكم الذي تعارض فيه الخبران غير مذكور في كتبهم ، فإن فقه العامة ليس على بساطة فقه الخاصة . وكذا أخبارهم . وأما ما ذكره - من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - ففيه أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لجواز أن يكون فيه مصلحة على ما ذكر في محله . ولذا يكون تقييد الاطلاقات بالادلة المنفصلة في أبواب الفقه في غاية الكثرة .

هذا . وستسمع إن شاء الله تعالى أن الأخبار الواردة لا تبپض لاثبات التخيير أصلاً ، فانتظر قليلاً .

ثم لا يخفى أن هذا الوجه لو تم لزم الالتزام باستحباب الترجيح بالمرجحات ، بخلاف الوجهين المتقددين . فإن تبيّنها تعين التخيير وعدم رعاية الترجيح لا لزوماً ولا استحباباً .

لقي الكلام فيما نسبه إلى السُّكْفَى من القول بالتخيير مطلقاً ، وعدم لزوم الترجح .

ومراجعة البكافي تشهد بعدم صحة هذه النسبة ، فإنه (ره) قال في ديناجة البكافي : « إعلم يا أخي أنه لا يسع لأحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه ، إلا ما أطلقه العالم (ع) بقوله : فاعرضوها على كتاب الله عز وجل ، فما وافق الكتاب خذنوه ، وما خالف الكتاب فردوه وقوله (ع) : « دعوا ما وافق القوم ، فان الرشد في خلافهم » وقوله (ع) : « خذنوا بالجمع عليه ، فان الجمع عليه لا ريب فيه » ونحن لا نعرف من ذلك إلا اقله ، ولا نجد شيئاً أحوط وأوسع من رد علم ذلك كله الى العالم (عليه السلام) وقبول ما وسع الأمر فيه لقوله (ع) : « وايتها أخذتم من باب التسليم وسعكم » وانت ترى أن ظاهر هذا الكلام لزوم رعاية المرجحات والتخيير مع فقدتها ، فان ظاهر قوله (ره) : نحن لا نعرف ... أنه سلم الترجيح بالاجماع وموافقة الكتاب ومخالفة القوم ، ولكن ذكر قلة الموارد التي نعرف فيها وجود تلك المرجحات ، فلا بد من رد علم كلها الى العالم (عليه السلام) وقبول التخيير .

فتشحصل مما ذكرناه في المقام لزوم الترجيح بالمرجحات والتخيير مع فقدتها .

بقي الكلام في تعين المرجحات المنصوصة وترتيبها فنقول : أما الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجحات ، فان المذكور في المقبولة هو الأخذ بالجمع عليه . والمراد به الخبر الذي أجمع الاصحاح على صدوره من الموصومين (ع) فلم يراد به الخبر المعلوم صدوره من الموصوم (ع) بقرينة قوله (ع) بعد الأمر بالأخذ بالجمع عليه : « فارجعوا الجمع عليه لا ريب فيه » وقوله (ع) بعد ذلك : « إنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشد وفتى ، وأمر بين غيره فيتجنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ... الخ » فان الإمام (عليه السلام) طبق الأمر اليين رشده على الخبر المجمع عليه ، فيكون الخبر المعارض له ساقطاً

عن الحجية ، لما دل على طرح الخبر الخالف للكتاب والسنّة ، فإن المراد بالسنّة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن الموصوم (ع) لا خصوص النبوى ، كما هو ظاهر . ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوى الشهرة في كلتا الروايتين بعد أمره (ع) بالأخذ بالجمع عليه ، فإن الشهرة بمعنى الوضوح . ومنه قوله : شهر فلان سيفه ، وسيف شاهر ، فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنها بحيث قد رواها جميع الأصحاب ، وعلم صدورها عن الموصوم (ع) . وظاهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما في المرفوعة من قوله (ع) : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية ، إذ فرض الشهرة في إحدى الروايتين بمعنى الذي ذكرناه يوجب دخولها تحت عنوان السنّة القطعية ، فتكون الرواية الأخرى خارجة عن دائرة دليل الحجية طبعاً ، بمقتضى ما دل على طرح الخبر الخالف للكتاب والسنّة على ما تقدم . مضافاً إلى ما عرفت من عدم حجية المرفوعة لضعف سندتها . وليس في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية ذكر من الترجيح بالشهرة أصلاً ، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحية من المرجحات . وظاهر بما ذكرناه : أنه لا يمكن الاستدلال بالقبولة ولا بالمرفوعة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، تكون موردهما الخبرين المشهورين (أي المقطوع صدورهما) فلا تدلان على الترجح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فيما إذا كان الخبران مظنوبي الصدور ، كما هو حمل الكلام . وما اشتهر - من أن المورد لا يكون مخصوصاً - مسلم فيما إذا كان في كلام الموصوم إطلاق أو عموم ، فيؤخذ بالإطلاق أو العموم ولو كان المورد خاصاً . وليس في المقبولة والمرفوعة عموم أو إطلاق بالنسبة إلى الخبر الظني ، فإن الإمام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامة من الخبرين الذين فرض في كلام الراوى كون كليهما مشهورين .

وأما الترجيح بصفات الرأوي كالاعدلية والافقيبة والاصدقية ، فلم يدل عليه دليل ايضاً ، إذ لم يذكر الترجح بها في المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية : أما المرفوعة ، فقد عرفت حالها من عدم الحجية . وأما المقبولة ، فالترجح بالصفات وان كان قد ذكر فيها ، إلا أنها قد جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين ، حيث قال (ع) : «**الحكم ما حكم به اعدهموا وافقهموا واصدقهموا ... الخ**» ولذا لم يذكرها الكليني (ره) في جملة المرجحات ، فراجع كلامه الذي نقلناه وما ذكره الشيخ (ره) - من أن عدم ذكره الصفات المذكورة من المرجحات إنما هو لوضوح كونها منها - غريب منه ، فان الترجح بها ليس بأوضح من الترجح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، مع أن الوضوح لا يوجب الغاء الشيء في مقام العداد . وما حكي عن بعض الاخباريين - من أن الوجه في عدم ذكره الاوصاف انه يرى جميع روایات كتابه مقطوعة من حيث السنن - أغرب من سابقه ، فإنه مع وضوح فساده لا يستلزم تساوي رواة جميع روایات **الكتافي** من حيث الصفات ، فان تساوي رواة جميع روایات **الكتافي** - من حيث الاعدلية والافقيبة والاصدقية - غير محتمل ، فضلاً عن ان يقطع به .

وظهر بما ذكرناه - من عدم كون الصفات من المرجحات - أن ما وقع - في كلام المؤاخرين من ترجح الصحاح على الموثقة - ليس له وجه .

وأما موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلا ينبغي الاشكال في أن كل منها صريح مستقل . وتوهم - كون مجموعها مرجحاً واحداً حيث جمع الامام (عليه السلام) بينها في المقبولة بقوله (ع) : «**ينظر ما وافق حكم الكتاب والسنة ، وخالف العامة ، فيؤخذ به ، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة**» فأمر بالأخذ

بالخبر الجامع المكاليمها — مدفوع بأن المذكور في ذيل المقبولة الترجيح بمخالفة العامة بنفسها ، حيث قال (ع) بعد فرض الراوي تساوي الخبرين من حيث موافقة الكتاب والسنة : « ما خالف العامة فيه الرشاد » فإذا كانت مخالفة العامة بنفسها من المرجحات بلا احتياج إلى انضمام موافقة الكتاب إليه ، كانت موافقة الكتاب أيضاً مرجحة مستقلة ، فإنه لو لم تكن موافقة الكتاب مرجحة مستقلة ، لكان انضمامها إلى مخالفة العامة من باب ضم الخبر إلى جنب الإنسان . غاية الأمر أن الإمام (عليه السلام) فرض أحد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين . والآخر فاقداً لها . وأمر بالأخذ بالجامع وطرح الفاقد . وبعد سؤال الراوي عن الواجد لأحد المرجحين أمر بالأخذ به أيضاً ،

ثم إنه لم يذكر في المقبولة حكم الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب . والآخر مخالفًا للعامية . إذ المذكور فيها حكم الواجد والفاقد لكلا المرجحين والواجد والفاقد لأحد المرجحين . وأما إن كان أحدهما واحداً مرجح والآخر واحداً مرجح الآخر ، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً لكتاب والعامية ، والآخر مخالفَا لكتاب والعامية ، فلم يذكر حكمه في المقبولة ، إلا أن حكمه يعلم من خبر صحيح رواه الراوندي بسنده عن الصادق (عليه السلام) انه (ع) قال : « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان ، فاعرضوها على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فنحوه ، وما خالف كتاب الله فردوه ، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوها على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم ، فنزوه وما خالف أخبارهم فنحوه » فبمقتضى هذه الصحيحة يحكم بتقديم الخبر الموافق لكتاب ، وإن كان موافقاً للعامية ، وطرح الخبر المخالف لكتاب وإن كان مخالفًا للعامية . فالذي تحصل مما ذكرناه أن المرجح المنصوص منه

في موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، وانه لا بد في مقام الترجيح من ملاحظة موافقة الكتاب (اولا) ومع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفة العامة ، ولو لم يكن في احد المتعارضين شيء من المرجحين يؤخذ بأحد هما نخيراً لو ثبتت دلالة اخبار التخيير على ما سنتكلم فيها ان شاء الله تعالى ، وإلا فيحكم بتساقطها ويرجع الى دليل آخر او اصل عملي .

و (ينبغي التنبيه على امور) :

(الأمر الاول) — انه قد ورد في بعض الروايات ما ربما يستظهر منه أنه لو تعارض الخبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) والخبر المروي عن الامام (عليه السلام) فالترجح للثاني : وهو موثقة محمد بن مسلم نقله في الكافي عن العدة عن أحمد بن محمد عن عمار بن عيسى عن أبي أيوب الخازن عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « قلت له : فما بال اقوام يردون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا يتهمون بالكذب ، فيجيئ منكم خلافه ؟ قال (ع) : إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن » وكذلك ورد في بعض روايات اخر ما يستظهر منه انه لو وقع التعارض بين الخبر المتقدم زماناً والخبر المتأخر بحسب الزمان فالترجح للثاني ، كصحيفة أبي عمرو الكندي رواها السكري (ره) عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمرو الكندي قال : « قال لي أبو عبدالله (عليه السلام) : يا أبا عمرو ! أرأيتك لو حدثتك بحدث - العام - ثم جئتني بعد ذلك فتسألي عنه . فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك ، او أفتمنتك بخلاف ذلك ، باليها كنت تأخذ ؟ قلت بأحدثها وأدع الآخر ، فقال (ع) : قد اصبت يا أبا عمرو ! أبا الله إلا ان يعبد سراً ، أما والله لئن فعلتم ذلك إني لخير لي ولائكم ، أبا الله عز وجل لما في دينه إلا التقى » .

أقول : أما الرواية الأولى ، فلا يصح التمسك بها للترجيح ، إذ لو كان المراد من النسخ في هذه الرواية هو النسخ الاصطلاحي ، بناء على إمكانه بعد اقتطاع الوحي أيضاً ، لكونه يعني بيان أهدى الحكم لاارتفاع الحكم المستمر ، فلابد من أن يكون المراد من الحديث الناسخ للحديث النبوي مقطوع الصدور ، فإن ضرورة المذهب قاضية بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني ، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان فإذاً لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحي ، فلابد من أن يكون المراد من الناسخ المقطوع الصدور ، وهو خارج عن محل الكلام . وإن كان المراد من النسخ معناه اللغوي ليشمل التخصيص والتقييد - كما قد اطلق عليها في بعض لأخبار - فكان المراد تخصيص العموم المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) بالخصوص المروي عن الإمام (عليه السلام) أو تقييده به . ولا مانع منه . ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام ، لأن الكلام في المعارضين الذين لا يكون بينها جمع عرفي ، كما تقدم .

و (أما الرواية الثانية) الدالة على وجوب الأخذ بالتأخر من المعارضين ، فوردها المكلف العالم بصدور كلام الحكيمين عن الإمام (عليه السلام) المعاصر له . ولابد له من العمل بالتأخر ، لأن المتقدم لو صدر عن تقىة ، لكان التأخير صادراً لمبيان الحكم الواقعى ، ولو كان التأخير صادراً عن تقىة يجب الأخذ به أيضاً ، لوجوب رعيتها فإن الإمام (عليه السلام) أعرف بمصالح الوقت . وهذا غير جار في حقنا ، فإن المتقدم والتأخر بالنسبةلينا على حد سواء ، إذ لا علم لنا بصدورها ، ونختتم أن لا يكون شيء منها صادراً . وعلى تقدير صدورها واقعاً ، لا نعلم أن أيّاً منها صدر لمبيان الحكم الواقعى ليكون عملياً عليه مع عدم المقتضي للتقية في حقنا ، فلابد حينئذ من الرجوع إلى مرجع آخر ، مضاناً إلى أنه لو كان المراد في هذه الرواية كون التأخير مرجحاً لأحد المعارضين ، ل كانت منافية لجميع أخبار الترجيح ، ضرورة تأخر

صدور أحد المعارضين عن الآخر ، فلابد من طرح هذه الرواية ، إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح . نعم مجهولي التاريخ خارج عن مفad هذه الرواية . ولكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيها ، لأننا نعلم بتأخر أحدها عن الآخر . وقد اشتبه علينا المتأخر ، فيكون من باب اشتباه الحجة بغير الحجة ، فلا يمكن الاخذ بوحد منها .

(الهم إلا أن يقال) : إن بقاء جميع الأخبار العلاجية بلا مورد على تقدير العمل بهذه الرواية قرينة على اختصاص هذه الرواية بصورة العلم بتاريخ المعارضين . وأمام مع الجهل بتاريخ كان المرجع بقية الروايات ، فلا يلزم حينئذ طرح هذه الرواية لمنافاتها معها .

(الأمر الثاني) - أنه لو شك في اعتبار صريح وعدمه ، فعلى تقدير تمامية دلالة أخبار التخيير بحسب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح ، للدوران الأمر فيه بين التعين والتخيير . وقد ذكرنا في محله أن مقتضى الأصل — عند دوران الأمر بين التعين والتخيير — هو الثاني ، إلا في موردين : (أحددهما) - باب التزاحم عند احتمال أهمية أحد المترادفين . (ثانية) - دوران الحجة بين التعين والتخيير ، كافي المقام هذا إذا لم يكن في أخبار التخيير إطلاق ، وإلا فيتمسك به في رفع الشك في اعتبار المرجح .

وأما على تقدير عدم تمامية أخبار التخيير وسقوط المعارضين عن الاعتبار رأساً مع عدم وجود المرجح لأحددهما — على ما سند كره إن شاء الله تعالى — فلا يمكن الأخذ بوحد منها . أما الفاقد لما يحتمل كونه حججاً ، فلعل عدم كونه حججاً ، كما هو ظاهر . وأما الواحد له ، فالشك في حجيته ، والالأصل عدمها .

(الأمر الثالث) - أنه بعد البناء على لزوم الترجيح ، وقع الكلام بين الاعلام

في اعتبار الترتيب بين المرجحات و عدمه . و قسمها الشيخ (ره) على ثلاثة اقسام :

(منها) - ما يكون مرجحاً ، لصدر أحد المعارضين ككون الرواية مشهورة .

و (منها) - ما يكون مرجحاً لجهة صدوره ، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة .

و (منها) - ما يكون مرجحاً لمضمونه بمعنى مطابقة المضمون ل الواقع ، ككون إدراها موافقة للكتاب . و نسب إلى الوحيد البهبهاني (ره) أنه ذهب إلى تقديم الترجيح بجهة الصدور ، وهو مخالفة العامة ، إذ مع كون أحد المعارضين مخالفًا للعامة نقطع بأن الآخر الموافق لهم إما غير صادر عن المعصوم أو صدر عن تقية . و ذكر صاحب الكفاية (ره) أن إطلاقات أخبار الترجح غير ناظرة إلى بيان الترتيب بين المرجحات ، بل هي واردة لبيان أصل الترجح وأن هذا مرجع وذاك مرجع ، فلا وجه للالتزام برعاية الترتيب وذكر جماعة : منهم المحقق النائيني (ره) أن ما كان مرجحاً لصدره كالشهرة يقدم على مرجع المضمون ، فشل مخالفة العامة . يقدم على الترجح بموافقة الكتاب . و ذكر في وجه ذلك أن اعتبار مرجع جهة الصدور فرع اعتبار صدور المعارضين ، إذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبة إلى ملاحظة جهة الصدور ، كما ان اعتبار مرجع المضمون فرع اعتبار صدورها لبيان الحكم الواقعي . فما ذكرناه هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات .

هذه هي الأقوال التي ذكرها الأعلام في المقام . وللنظر في جميعها مجال واسع . أما ما ذكره الوحيد البهبهاني (ره) ففيه أن مجرد كون إحدى الروايتين مخالفة العامة لا يوجب القطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر أو صدر عن تقية ، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيرة في نفسها ، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي وكون الخبر الخالف لهم غير صادر أو صدر عن غير جد . وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) ففيه أن مقتضى ظاهر صحة الرأوندي تقديم الترجح بموافقة الكتاب

على الترجيح بمخالفة العامة ، فلا عبرة مع موافقة الكتاب بمخالفة العامة وعدمها . وأما ما ذكره الحق الثاني في قوله فيه أنه مجرد استحسان ، لا يصح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم الترجح بموافقة الكتاب على الترجح بمخالفة العامة .

(الامر الرابع) - أنه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنشورة ، أو يتعدى إلى غيرها مما يكون أحد المتعارضين معه أقرب إلى الواقع ؟ ذهب الشيخ (ره) إلى التعدي ، وذكر في وجه ما ذهب إليه وجوهًا :

(منها) - أن في جعل الامام (عليه السلام) - مثل الصدقية والوثقية مصححاً لأحدى الروايتين - دلالة على أن المناط في الترجيح بها كونها موجبة لا قريبة إحدى الروايتين للواقع ، فيتعدى إلى كل ما فيه هذا المنطاط .

و (منها) - أن الإمام (عليه السلام) عمل وجوب الأخذ بالرواية الجمع
عليها بكونها مما لا ريب فيه . ومن الظاهر أن عدم الريب فيها ليس إلا إضافياً بمعنى
أن المشهور بالنسبة إلى الشاذ النادر لا ريب فيه لأنه في نفسه مما لا ريب فيه ، وإلا
لكان الخبر الشاذ مما لا ريب في كذبه ، فيكون داخلاً في بين الغي . وهو خلاف
ظاهر الاستشهاد ، فان الإمام (عليه السلام) أدرجه في المشتبه ، فعلى هذا تدل
المقبولة بعموم التعلييل على أن كل خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبة إلى الآخر يلزم
الأخذ به ، فالمنقل باللفظ مثلاً مما لا ريب فيه بالنسبة إلى التناول بالمعنى ، فيجب
الأخذ به .

و (منها) - أن تعليم الامام (عليه السلام) - الأخذ بمخالفه العامة بأن الرشد في خلافهم - يدل على أن كل خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به ، فإنه ليس الأخذ بمخالف العامة بحيث يكون فيه الرشد دائماً لكثره الأحكام

المتفق عليها الفريقيان في نفسها .

والنظر في جميع ما ذكره وجهاً للتعدي مجال واسع . أما ما ذكره من أن في جعل الاوصاف مرجحة للرواية دلالة على التعدي ، ففيه ما عرفت من عدم دلالة المقبولة على كون الاوصاف من مرجحات الخبرين المتعارضين ، فضلاً عن دلالتها على أن ذكر الاوصاف مثال لما يوجب أقربية أحد المتعارضين إلى الصدق . وأما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بالجمع عليه بكونه مما لا ريب فيه يدل على أنه كلام لم يكن في أحد الخبرين ريب بالإضافة إلى الآخر يجب الأخذ به ، ففيه — مضافة إلى ما تقدم من ضعف سند المقبولة — أنه لا يمكن حمل قوله (ع) : « مما لا ريب فيه » على نفي الريب بالإضافة فإنه يوجب تقديم إحدى الروايتين على الأخرى إذا كانت الوسائل فيها أقل من وسائل الأخرى ولو بوحد . ولا اظن أن يلزم به أحد ، فلا بد من أن يكون المراد من قوله عليه السلام : « مما لا ريب فيه » مما لا يكون فيه ريب حقيقة ، فيكون المراد بكونه مقطوع الصدور كما ذكرناه سابقاً . ولا ينافيه فرض الريب في الخبر الشاذ المعارض له وعدم إدخاله في بين الغي ، لاحتمال أن يكون هو الصادق . وإنما كان الخبر الجمع عليه صادرأً عن تقية .

وإن شئت قلت : الاجماع في الرواية يوجب دخولها في السنة القطعية ، فلا بد من طرح كل خبر يدل على خلافه ، لما عرفت من ان مخالف الكتاب والسنة لا يكون حجة . وهذا غير ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه لوجود المرجح فيها ، كلام ينفي . وأما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بمخالف العامة — بأن الرشد في خلافهم — يدل على لزوم ترجيح كل ما فيه منية على الآخر ، ففيه أن التعليل المذكور لم يوجد في رواية . وإنما هو في عبارة السكافي التي نقلناها سابقاً . نعم وقع في المرفوعة ما يرادفه ، وهو قوله (ع) : « فان الحق فيما خالفهم » ولكن قد عرفت

ضعف سندتها وعدم صحة الاعتماد عليها . وذكر أيضاً في المقبولة لفظ ففيه الرشاد ، ولكنها ليس بعنوان التعليم ، بل بعنوان الحكم حيث قال (ع) : « ما خالف العامة ففيه الرشاد » أي يجب الأخذ به ، فلا تعليم فيه حتى يؤخذ بعمومه . ولو سلم ظهوره في التعليم ، فلا إشكال في أن الرشد في مخالفة العامة غالبي ، حيث إنهم اعتمدوا كثيراً في استنباط الأحكام الشرعية على الاستحسانات والأقىسة ، واستغنووا بذلك عن المراجعة إلى الأئمة (عليهم السلام) ووقفوا في مخالفة الأحكام الشرعية كثيراً . فحينئذ لا مانع من التعدي إلى كل منها تكون موجبة للرشد غالباً . ولكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة ، إذ ليس في المرجحات ما يكون موجباً لغلبة مطابقة الواقع .

(الأمر الخامس) - أنه لو وقع الاختلاف في تفسير رواية لا ينبغي الريب في أنه غير داخل في التعارض ، فإن تعدد التفسير لا يوجب تعدد الحديث حتى يكون مشمولاً لقوله (ع) : « إذا جاءكم حديثان مختلفان ... الخ » أما لو اختلفت النسخ كما إذا روى الكافي (ره) الخبر بنحو ، ورواه الشيخ (ره) بنحو آخر مع وحدة السند ، أو كان الخبر في بعض نسخ التهذيب مثلاً بلفظ ، وفي بعضها الآخر بلفظ آخر ، فيظهر من المحقق الهمداني في كتاب صلاته : أن ذلك لا يكون من باب تعارض الخبرين ، بل من باب اشتباه الحجة بغيرها ، للعلم بعدم صدور كليهما عن الإمام (عليه السلام) ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام والالتزام بأن اختلاف رواية الكافي والتهذيب مثلاً داخل في تعارض الخبرين ، فانها خبران والعلم بعدم صدور كليهما لا يضر بتعدد الخبر ، كافي سائر موارد التعارض ، فيكون المقام نظير ما إذا حكم الإمام (ع) بحكم في مجلس ، وخرج عنه راويان ، ثم اختلفا فروى أحدهما حكمه بنحو ، والآخر بنحو آخر . وأما إن كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد ، فالامر كما ذكره ، فانا لا ندرى في هذه الصورة أن ما أخبرنا به الشيخ (ره) مثلاً أيها ؟ نعم لو أحرزت

الوثيقة في كل من ناسخي الكتاب لا يبعد دخوله في المعارضين ، كالقسم الأول .
بقي الكلام في الأخبار التي استدل بها على التخيير بين المعارضين ، ولم نجد منها إلا ثمان روايات :

(منها) — ما عن فقه الرضا (عليه السلام) : « والنِّفَسَاءُ قَدْرُ الصَّلَةِ أَكْثَرُهُ مِثْلُ أَيَّامِ حِيَضَةِ وَهِيَ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ، وَتَسْتَظِهِنْ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ تَغْتَسِلُ ، فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ عَمِلَتْ كَمَا تَعْمَلُ الْمُسْتَحْاضِنَةُ ، وَقَدْ رُوِيَ ثَمَانِيَّةُ عَشْرَةُ يَوْمًا ، وَرُوِيَ ثَلَاثَةُ وَعَشْرَيْنَ يَوْمًا وَبَأَيِّ هَذِهِ الْأَهَادِيثِ أَخَذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ » وَدَلَالَةُ هَذِهِ الرَّوَايَةِ وَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً إِلَّا أَنَّهُ قَدْ ذُكِرَنَا فِي بَحْثِ الْفَقِهِ أَنَّهُ لَمْ يُتَبَّقِّي حِجَةُ الْكِتَابِ الْمُذَكُورِ ، فَلَا يَكُونُ الْاعْتِمَادُ عَلَى الرَّوَايَاتِ الْمُذَكُورَةِ فِيهِ .

و (منها) — مَا فِي ذِيلِ الْمَرْفُوعَةِ مِنْ قَوْلِهِ (ع) بَعْدِ فَرْضِ الرَّاوِيِّ كُلَّا الْخَبْرَيْنِ مُوافِقًا لِلَاخْتِيَاطِ أَوْ مُخَالَفَاهُ : « إِذَا فَتَخْيِيرَ أَحَدُهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَدَعِ الْآخَرِ » وَفِيهِ مَا تَقْدِيمُهُ مِنْ عَدْمِ صِحَّةِ الْاعْتِمَادِ عَلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ لِضَعْفِهَا مِنْ جَهَاتٍ ، مُضَافًا إِلَى أَنْ حُكْمَ الْإِمامِ (عليه السلام) فِيهَا بِالتَّخْيِيرِ إِنَّمَا هُوَ بَعْدِ فَرْضِ الرَّاوِيِّ الشَّهِرَةُ فِي كُلِّ مِنَ الْمُتَعَارِضِينَ ، فَيَكُونُ مُورِدُهَا الْخَبْرَيْنِ الْمُقْطُوعُ صُدُورُهُمَا عَلَى مَا ذُكِرَنَاهُ مِنْ أَنَّ الْمَرَادَ بِالشَّهِرَةِ هُوَ مَعْنَاهَا الْغَوَّيِّ ، وَحُكْمُ الْإِمامِ (عليه السلام) — بِالتَّخْيِيرِ فِيمَا إِذَا كَانَ كُلُّ مِنَ الْمُتَعَارِضِينَ قَطْعَيِ الْصَّدُورِ — لَا يَدِلُ عَلَى التَّخْيِيرِ فِيمَا إِذَا كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا ظَنِيَّا مِنْ حِيثِ الصَّدُورِ ، كَمَا هُوَ مَحْلُ الْكَلَامِ . وَتَوْهِيمُ أَنَّ الْمُورِدَ لَا يَكُونُ مُخَصَّصًا قَدْ تَقْدِيمَ دَفْعَهُ ، فَلَا نَعْلِمُ .

و (منها) — مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبَرِسِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَبَّامِ عَنِ الرَّضا (عليه السلام) « قَلْتُ : يَجِئُنَا الرِّجَالُ وَكَلَاهَا ثَقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ، وَلَا نَعْلَمُ إِيَّاهُمَا الْحَقُّ ? قَالَ (ع) : فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسَعٌ عَلَيْكَ بِإِيَّاهُمَا أَخْذُتَ » وَهَذِهِ الرَّوَايَةُ

من جهة الدلالة لا بأس بها ، إلا أنها مرسلة لا يعمال بها .

و (منها) — ما رواه أيضًا مرسلا عن الحيث بن مغيرة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « اذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ، فموضع عليك حتى ترى القائم ، فتدرك عليه » . وهذه الرواية — مضافاً إلى ضعف سندتها بالارسال — لا دلالة لها على حكم المتعارضين ، كما ترى . ومفadها حجية أخبار الثقة إلى ظهور الحجة .

و (منها) — ما رواه الكليني (ره) عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن عثمان ابن عيسى عن حسن بن محبوب جميماً عن شماعة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « سأله عن رجل اختلف عليه رجالان من أهل دينه في أمر كالها يرويه : أحدهما يأمر بالأخذ ، والآخر ينهى ، كيف يصنع ؟ قال (ع) : « يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه » وموارد هذه الرواية دوران الأمر بين المذورين حيث أن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى . والعقل يحكم فيه بالتخمير بين الفعل والترك . وقول الامام (عليه السلام) : « فهو في سعة ... الخ » لا يدل على ازيد منه .

و (منها) — ما رواه الشيخ (ره) باسناده عن أحمد بن محمد عن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في روایتهم عن أبي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم صلتها في المحم ، وروى بعضهم لا تصلتها إلا على الأرض فوق (ع) : موسوع عليك بآية عملت » وموارد هذه الرواية هو التخمير في نافلة الفجر — بين الاتيان بها في المحم . والاتيان بها على الأرض . وقد حكم الامام (عليه السلام) في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحم ، فان ظاهر حكمه (ع)

بالتخيير أن التخيير واقعي ، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره ، لكان الأنس بيانه ، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين : ولا اطلاق لكلام الامام (عليه السلام) ولا عموم حتى يتمسك بها ويتعدى عن مورد الرواية إلى غيره .

و (منها) — مكتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الجميري إلى صاحب الزمان أرواحنا فداء على ما في احتجاج الطبرسي ، وقد سئل في هذه المكتبة عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول وعدمه - إلى أن قال (ع) في الجواب عن ذلك : « حديثان أما أحدهما ، فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعله التكبير ، وأما الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام ، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير . وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى ، وبائيها أخذت من باب التسليم كان صواباً » ومورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام ، فإن النسبة بين الخبرين الدين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق . ومقتضى الجمع العربي هو التخصيص ، والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال ، فحكم الامام (عليه السلام) بالتخيير إنما هو لكون المورد من الأمور المستحبة ، فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين ، إذ مقتضى التخصيص وإن كان عدم استحباب التكبير ، إلا أن الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به ، لأن التكبير ذكر في نفسه . و (بالجملة) لابد من الاقتصار على مورد الرواية ، إذ ليس في كلام الامام (عليه السلام) إطلاق أو عموم يوجب التعدي عن موردها إلى غيره .

و (منها) — مرسلة الكافي حيث قال : وفي رواية أخرى « بائيها أخذت من باب التسليم وسعك » وهذه المرسلة إن كانت إحدى الروايات السابقة ، فلا حاجة إلى الجواب المستقل عنها ، وإن كانت غيرها ، فهي مرسلة لا يمكن الاعتداد عليها .

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما مما لا دليل عليه ، بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه ، فانا لم نجد مورداً افتى فيه بالتجيير واحد منهم ، فراجع .

ولا يخفى أن البحث - عن كون التخيير بين المتعارضين بدوياً أو استمراً - ساقط بناءً على ما ذكرناه من سقوط كلا المتعارضين عن الحجية مع فقد المرجح لأحدهما كما هو ظاهر . وعلى تقدير تسلیم تمامیة أدلة التخيير ، فهل التخيير ابتدائي ، أو استمراً ؟ اختار صاحب الكفاية (ره) الثاني ، لوجهين :

(أحدهما) — التمسك باستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما .

(ثانيها) — التمسك بطلاقات أدلة التخيير ، فان مقتضاها ثبوته ولو بعد الأخذ بأحدهما .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى (أما الأول) ففيه (أولاً) — عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكيمية على ما تقدم الكلام فيه في بحث الاستصحاب . و (ثانياً) — أن استصحاب بقاء التخيير في نفسه لا يجري ، لأن التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما عبارة عن تفويض الشرع امر الحجية الى المكلف بأن يجعل ما ليس حجة في حقه حجة ، إذ لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجة قبل الأخذ . وهذا المعنى من التخيير غير قابل للبقاء بعد الأخذ بأحدهما ، فانه بعد الأخذ بأحدهما تتغير عليه الحجة ، فليس له التخيير في سلب الحجية عن ائحة ، فيجري استصحاب بقاء حجية المأخوذ به بلا معارض .

و (أما الثاني) ففيه ان خطبات التخيير متوجهة الى المكلف الذي جاءه الحديثان المختلفان ولم يأخذ بشيء منها ، فان المخاطب بقوله (ع) : « بايهما أخذت

فوسع عليك » هو الذي لم يأخذ بواحد من الخبرين ، فلا تشمل من أخذ بأحد هما . و (بعبارة أخرى) هذا التخيير تخيير في تعيين الحجة لمن لا تكون عنده حجة معينة ، فلا ثبت لمن تعينت له الحجة .

(المقام الثاني) — فيما إذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجهه . ولم يتعرض له الأصحاب إلا بعض المتأخرین . فقد يقال بأنه يؤخذ بالدليلين في مادتي الافتراق ، وينساقطان في مادة الاجتماع ، وقد يقال بأنه يرجع في مادة الاجتماع الى مرجحات جهة الصدور والمضمون دون مرجحات الصدور ، فان الرجوع اليها يوجب طرح أحدهما رأساً حتى في مادة الافتراق ، أو التبعيض في السنن والالتزام بتصدوره في مادة الافتراق . دون مادة الاجتماع . وكلا الامرين مما لا يمكن الذهاب اليه (أما الأول) فلان طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجية بلا معارض . و (أما الثاني) فلانه لا يعقل التبعد بتصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون البعض الآخر . وأما التفكيك في جهة الصدور أو المضمون ، فلامانع منه ، لأن يقال : صدور هذا الخبر بالنسبة الى بعض مدلوله ليبيان الحكم الواقعي ، وبالنسبة الى البعض الآخر للتقيية . وكذا التفكيك في المضمون ، لأن يقال : بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإرادة الجدية دول البعض الآخر للشخصيص أو التقييد .

(اقول) : إذا كانت النسبة بين المتعارضين هي العموم من وجهه ، فاما أن يكون العموم في كل منها مستفاداً من الوضع ، أو من الاطلاق ، أو في أحد هما من الوضع ، وفي الآخر من الاطلاق . أما القسم الآخر فقد سبق الكلام فيه عند البحث عن دوران الأمر بين التخصيص والتقييد . وأما القسمان الاولان فتحقيق الحال فيها يحتاج الى بيان مقدمة . وهي : أن الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد

يتعدد بتعدد الدال دون المدلول ، لأن تكون وحدة الحكم وتعدها دائراً مدار وحدة الدال وتعده من دون أن يكون لوحدة المدلول وتعده دخل فيها ، كما في حمرة الكذب ، فإن الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول ، فإذا أخبر زيد بـان عندي درهماً ، وأخبر عمرو بـأن عندي عشرة دراهم ، ولم يكن عندـها شيء من الدرهم ، فقد صدر من كل منها كذب واحد ، وارتـكب كل منها حراماً واحداً ، وإن كان مدلول الكلام عمرو متعدداً . والسر فيه أن الكذب عبارة عن كلام خبـري لا يكون مطابقاً الواقع . ومن الظاهر أن وحدة الكلام لا تنتـلـم بـتعـددـ المـدلـولـ . وقد يتـعددـ الحـكـمـ بـتعـددـ المـدلـولـ من دون تـعددـ الدـالـ ، كـماـ فيـ الغـيـةـ ، فـإـذـاـ قـالـ زـيـدـ : إـنـ عـمـرـ وـأـ فـاسـقـ ، فـقدـ اـغـتـابـ غـيـةـ وـاحـدـةـ . وـلـوـ قـالـ : إـنـ عـمـرـ وـأـ خـالـدـ فـاسـقـانـ ، فـقدـ اـغـتـابـ غـيـتـينـ وـارـتـكبـ حـرـامـيـنـ ، فـانـ الغـيـةـ عـبـارـةـ عنـ كـشـفـ ماـ سـتـرـهـ اللهـ مـنـ عـيـوبـ الـمـؤـمـنـ ، وـهـوـ كـشـفـ عـيـبـ مـؤـمـنـيـنـ وـلـوـ بـكـلامـ وـاحـدـ . وـالـفـرـقـ بـيـنـ الـقـسـمـيـنـ : أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ التـبـعـيـضـ باـعـتـبارـ المـدلـولـ فـيـ الـأـوـلـ ، فـإـذـاـ قـالـ زـيـدـ عـنـدـيـ درـهـانـ ، وـكـانـ عـنـدـهـ درـهـمـ وـاحـدـ ، لـاـ يـصـحـ القـوـلـ بـأـنـ إـخـبـارـهـ صـدـقـ وـكـذـبـ ، بلـ كـذـبـ لـيـسـ إـلاـ ، بـخـلـافـ الـقـسـمـ الـثـانـيـ ، فـإـنـهـ لـاـ مـانـعـ مـنـ التـفـكـيـكـ فـيـهـ باـعـتـبارـ المـدلـولـ ، فـإـذـاـ قـالـ زـيـدـ : إـنـ عـمـرـ وـأـ خـالـدـ فـاسـقـانـ ، يـمـكـنـ أـنـ يـقـالـ : إـنـ هـذـاـ الـكـلـامـ غـيـةـ وـمـحـرـمـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ عـمـرـ وـلـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ خـالـدـ ، لـكـونـهـ مـتـجـاهـرـاـ .

(إذا عرفت ذلك) فهل حجية الكلام من قبيل الأول حتى لا يمكن التفكير باعتبار المدلول ، أو من قبيل الثاني ليكن التفكير ؟ الظاهر هو الثاني . ألا ترى أنه لو قامت بـيـنةـ علىـ أـنـ مـاـ فـيـ يـدـ زـيـدـ - وـهـيـ عـشـرـةـ درـاـهمـ - لـعـمـرـ وـأـ فـاسـقـانـ ، ثـمـ قـامـتـ بـيـنةـ أـخـرىـ علىـ أـنـ خـمـسـةـ مـنـهـاـ لـبـكـرـ ؟ لـاـ إـشـكـالـ فـيـ أـنـهـ يـؤـخـذـ بـالـيـنـةـ الـأـوـلـيـ ، وـيـحـكـمـ بـأـنـ خـمـسـةـ

دراماً مما في يد زيد لعمرو ، وتعارض مع البينة الثانية في الحسنة الباقية . وكذلك لو قامت بيته على أن هذين المالين لزيد وأقر زيد بأن أحدهما ليس له ، يؤخذ بالبينة في غير ما أقر به من المالين .

و (بالجملة) لا وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر وليس هنا تفكيرًا في المدلول من حيث الصدور ، بل تفكير في المدلول من حيث الحجية . ولا يقاس المقام (أي الدلالة التضمنية) على الدلالة الالتزامية التي ذكرنا سابقاً أنها تسقط عن الحجية عند سقوط الدلالة المطابقية . وذلك ، لأن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية وتابعة لها ثبوتاً وإثباتاً تبعية المعلول لعلته ، بخلاف المقام ، فإن دلالة المفظ على بعض مدلوله ليست تابعة لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً ولا إثباتاً . فلو قامت بيته على كون قباء وعباء لزيد ، واعترف زيد بعدم كون القباء له ، لا يلزم منه عدم كون العباء أيضاً له ، لعدم كون ملكية العباء تابعة لملكية القباء لا ثبوتاً ولا إثباتاً . وعلى هذا ففيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منها في مادة الافتراق ، ويرجع إلى المرجحات المنصوصة في مادة الاجتماع ويؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر . والقول - بعدم إمكان الرجوع إلى مرجحات الصدور لأن السند لا يتبعض - فاسد ، لما عرفت من أنه ليس تفكيرًا في الصدور ، بل تفكير في الحجية باعتبار المدلول .

و (عبارة أخرى) نتبع بدصوره دون عمومه ، لا مكان أن يكون الكلام صادرًا عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ على غير وجه العموم بغيره لم تصلينا . هذا فيما إذا كان العموم في كل منها بالوضع .

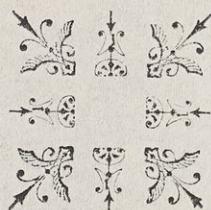
وأما إذا كان العموم في كل منها مستفاداً من الاطلاق ، فتسقط الروابطان

في مادة الاجتماع من الأول ، بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات . وذلك ، لأن الاطلاق بمعنى اللا شرط القسمى المقابل للتفصيد غير داخل في مدلول اللفظ ، إذ اللفظ موضوع للمهمة المهمة التي يعبر عنها باللا شرط القسمى ، فلا يروي الرواى عن الإمام (عليه السلام) الا بثبوت الحكم للطبيعة المهمة . وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة . وعلى هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما ، فإنه لا تناقض بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الأهل ، وحرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما . ولا سبيل للعقل إلى الحكم بأن المراد منها وجوب إكرام العالم ولو كان فاسقا ، وحرمة إكرام الفاسق ولو كان عالما ، فإنه حكم بالجمع بين الضدين . والحكم — بالاطلاق في أحد هما دون الآخر — ترجح بلا مرجح ، فيسقط الدليلان معًا في مادة الاجتماع ، ويرجع إلى دليل آخر من عموم أو أخلاق . ومع فقده يكون المرجع هو الأصل العملي .

(تذبيه)

قد عرفت من مباحثنا السابقة أن الخبر الواحد إذا كان مخالفًا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية ، وكانت النسبة بينها التبain ، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر الخالف للكتاب والسنة وأنه زخرف وباطل . وأما إن كانت النسبة بينها العموم المطلق ، فلا ينبغي الاشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضًا له ، وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر المافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح . وأما إن كانت النسبة بينها العموم من وجه فإن كل العموم في كل منها بالوضع ، يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة ، ويطرح الخبر

بالنسبة الى مورد الاجماع ، لأنَّه زخرف وباطل بالنسبة الى مورد الاجماع بمقتضى ما ذكرناه : من التفكير في الحجية باعتبار مدلول الكلام ، وان كان العموم في كل منها بالاطلاق ، يسقط الاطلاقات في مورد الاجماع ، لما ذكرناه من أنَّ الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ ، بل الحكم عليه هو العقل يبرأة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة . وذكرنا أنَّ المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاق ، كي يقال : إنَّ مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل . ومن هنا يظهر أنَّه لو كان العموم في الخبر وضعياً ، وفي الكتاب أو السنّة اطلاقاً يقدم عموم الخبر في مورد الاجماع ، بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعي في قوله .
والمحمد أولاً وأخراً ، فإنه المبدأ واليه المعاد .



الْأَجْنَادُ وَالْمَقْتُلَيْنِ

خواص

(خاتمة في الاجتهاد والتقليل)

ونقتصر على بعض مباحثها المهمة ، فنقول : قد عرف الاجتهاد في كلام جماعة من العامة والخاصة باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي . وهذا التعريف غلط ، لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقم دليل على اعتباره . وأما ما قام الدليل على اعتباره ، فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعي أم لا ، اذاً لا عبرة في الحجية بوجود الظن شخصاً . بل ولا نوعاً كافي موارد الاصول العملية .

نعم يصح التعريف المذكور على اصول العامة من وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الاستحسانات والاستقراء والقياس ونحوها . ولعل التعريف المذكور أوجب استيفاح الخبراء عن جواز الاجتهاد وعده من المدعى والمحرمات . وحيثما استنكارهم في محله لحرمة العمل بالاجتهاد المذكور (اي الظن بالحكم الشرعي) .

والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الاحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها . والاجتهاد بهذا المعنى مما لا مناص عن الالتزام بالخبراء والاصولي ، فلا وجه لاستيفاح الخبراء عنه . غاية الأمر أنه ينزع في حجية ما يراه الاصولي حجة ، وهو لا يضر في الاتفاق على صحته بالمعنى الذي ذكرناه . ولعل النزاع - بين الخبراء والاصولي في صحة الاجتهاد وعدمها - لفظي ، لما ذكرناه من أن استنكار الخبراء راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي ، واثبات الاصولي راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة القطعية على الاحكام الشرعية .

ثم إنه لا يمكننا تحقيق مفهومه من حيث السعة والضيق بأن يقال : المراد منه تحصيل الحجة فعلاً ، أو ملائكة تحصيل الحجة ولو لم تحصل بعد . فإنه بعنوانه لم يقع موضوعاً

لشيء من الأحكام الآتية في لسان الأدلة ، كما ستسمع إن شاء الله تعالى ، بل المهم هو البحث عن تلك الأحكام المترتبة على الاجتهاد ، فإن سعتها وضيقها تابع للموضوع الذي رتب عليه الحكم في الدليل ، فنقول : الأحكام - التي يقع البحث عنها في المقام - ثلاثة :

(أحدها) — جواز العمل بالاجتهاد وعدم جواز رجوع المتصف به إلى غيره.

(ثانيها) -- جواز رجوع الغير إلى المجتهد وتقليله .

(ثالثها) — نفوذ قضاء المجتهد وحكمه .

أما جواز عمل المجتهد بآجتهاده ، فلا إشكال فيه ، فان المفروض أنه عالم بالحكم الواقعي وجداً ، كما إذا ظفر في مقام الاستنباط بما يفيد العلم به ، أو عالم بقيام حجة شرعية عليه كافية موارد الطرق أو الأصول المثبتة للحكم ، أو عالم بأن الشارع جعل له حكماً ترخيصياً في مقام الظاهر ، كافية موارد الأصول الشرعية النافية للتکليف ، أو عالم بغيره في مخالفة الحكم على تقدير وجوده واقعاً ، كما في موارد الطرق أو الأصول العقلية النافية . ومع عالم بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل به؟ مع أن حجية العلم ذاتية . وهل يكون رجوعه إلى غيره إلا من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل ، أو إلى مثله؟ وهذا كله واضح بالنسبة إلى العالم بالفعل . وأما الجاهل بالفعل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعية ، فادعى شيخنا الانصاري (ره) - في رسالته الخاصة بباحث الاجتهاد والتقليل - قيام الاجماع على عدم جواز رجوعه إلى الغير ، وأن ما دل على جواز التقليل من الآية والرواية منصرف إلى الجاهل غير المتمكن من الاستنباط .

(اقول) : إن تم ما ذكره (ره) من الاجماع ، أو قلنا بانصراف أدلة جواز التقليل والرجوع إلى العالم عن المتمكن من الاستنباط ، فالموضوع بعدم جواز

الرجوع الى الغیر وان كان هو المتمكن من استنباط الاحکام ، فیناسبه تعريف الاجتہاد بأنه ملکة يقتدر بها على تحصیل الحجه على الوظيفة الفعلیة من الاحکام الواقعیة او الظاهریة ، إلا ان هذا التعريف لا یناسب الحکمین الآخرين ، لما یستعرف من انھا مختصان بالعلم بالفعل . فالصحيح تعريف الاجتہاد بأنھ العلم بالاحکام الشرعیة - الواقعیة او الظاهریة او بالوظيفة الفعلیة عند عدم إحراز الحکم الشرعی - من الادلة التفصیلیة . وبهذا یتحد تعريف الاجتہاد مع تعريف الفقه . غایة الامر أنه لا یلتزم بعدم جواز التقلید لبعض أفراد غير المجتہد أيضًا . وهو المتمكن من الاستنباط إن تم الاجماع أو الانصراف المذکورین ، وإلا كان موضوع عدم جواز التقلید أيضًا هو العالم بالفعل .

واما جواز رجوع الغیر اليه فان تمت دلالة مثل قوله تعالى - : (فاسأوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون) وقوله تعالى : (فولوا نقر من كل فرقۃ طائفة ... الخ) ومثل قوله (ع) « فاما من كان من الفقهاء صائما لنفسه حافظاً لدینه مخالفًا على هواه مطیعاً لأمر مولاہ ، فلمعوام أن يقلدوه ... الخ » - على جواز التقلید . فلا محالة يكون موضوعه هو العالم بعدة من الأحکام ، بحيث یصدق عليه عنوان أهل الذکر والفقیه عرفاً . ولا یضر في صدق العنوان المذکورین عرفاً عدم استنباط الأحکام النادرة ، بل یکفي استنباط الأحکام التي تكون محلًا للابتلاء . ولا یصدقان على المتمكن بلا استنباط فعلى ، فإنه لا یكون فقیئاً ولا من أهل الذکر عرفاً .

واما لو لم تتم دلائلها وكان المدرک لجواز التقلید هو حکم العقل أو بناء العقلاء ، فسیأتي أن الموضوع فيه هو العالم بالحکم ، سواء صدق عليه عنوان الفقیه أم لم یصدق . والعالم لا یشمل المتمكن من العلم ، فإنه جاہل متمكن من تحصیل العلم لا عالم .

وأما نفوذ حكمه وقضائه ، فموضوعه العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتمد بها عرفاً ، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالاحكام والنظر في الحلال والحرام . وأما ما رواه الصدوق باسناده عن احمد بن عائذ عن أبي خديجة سالم بن مكزيم الجمال قال : قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (عليها السلام) : « إياكم أن يحاكم بعضكم ببعض إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضيائنا ، فاجعلوه بينكم ، فاني قد جعلته قاضياً ، فتحاكموا إليه » فهو دال على ما ذكرناه ، فإن كلية شيء مع التشكير ، وإن كانت ظاهرة في القلة في غير المقام ، إلا أنها كناية عن الكثرة في المقام ، باعتبار أنه لوحظت قلته بالنسبة إلى علوم الأئمة (عليهم السلام) فلا بد من أن يكون كثيراً في نفسه ، وإلا لا يعد شيئاً من علومهم (ع) فإن علمهم (ع) بمنزلة بحر محيط . وشيء منه لا يكون إلا كثيراً في نفسه ، كما هو المتعارف ، فإنه إذا قيل : عند فلان شيء من الثروة والمال ، يراد منه ما يكون كثيراً في نفسه ، فإنه قليل بالنسبة إلى مجموع الأموال والثروة الموجودة في الدنيا . ولعل السر في هذا التعبير هو الاشارة إلى كثرة علمهم (ع) ، بحيث يكون علم غيرهم بالنسبة إلى علمهم (ع) كالقطرة من البحر .

ثم إنه ظهر مما ذكرناه عدم جواز تقليد من عرف الأحكام من غير الأدلة المقررة كالرمل والجفر ونحوها ، وأنه لا اعتبار بقضائه ، ولو فرض كونه معذوراً في تحصيلها منها لقصوره . والوجه في ذلك : أن الأئمة (عليهم السلام) أمروا بالرجوع إلى رواة أحاديثهم ، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم ، وقيدوه بكون الروايناظراً في الحلال والحرام الظاهر في اعتبار كونه من أهل النظر والاستنباط في صحة الرجوع إليه ، كافية مقبولة عمر بن حنظلة ، مضافاً إلى أن راوي الأحاديث باعتبار نقله

الفاظها لا يسمى من أهل الذکر ، بل صدق هذا العنوان كعنوان الفقيه يتوقف على استنباط الأحكام منها .

ومن هنا يظهر عدم جواز تقلید من يرى حجية الظن من جهة انسداد باب العلم والعلمي . أما على الحكومة ، فظاهر ، لأنّه لا يكون عالماً بالأحكام الشرعية . غاية الأمر كونه معدوراً في عمل نفسه ، مع عدم التقصير في المقدمات ، مضافاً إلى أن حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد .

و (منها) — عدم جواز التقلید . وهذه المقدمة لا تم في حق العامي المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي . وأما على الكشف ، فلانه وإن كان عالماً بجملة من الأحكام الشرعية الظاهرة ، إلا أن حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد . وقد عرفت عدم تماميتها في حق العامي المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي .

(إن قلت) : إن المجتهد الانفتاحي يتمسك — عند فقدان الطرق والاصول الشرعية — بالاصول العقلية . ومن الظاهر انه في موارد المتسك بها لا علم له بالحكم الواقعى ، ولا بالحكم الظاهري ، فيلزم ما ذكر أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله . مضافاً إلى أن موضوع تلك الاصول لا تم في حق العامي المتمكن من الرجوع فيها إلى من يرى قيام الطرق أو الاصول الشرعية فيها ، بل لا يجوز رجوعه إليه في الموارد التي يتمسك فيها بالاصول الشرعية ، مع وجود من يرى قيام الطرق فيها ، فان موضوع البراءة الشرعية مثلاً في الشبهات الحكيمية إنما هو عدم المتمكن من العلم بالحكم الواقعى . ومن الظاهر أن فتوى من يدعى قيام الطرق في الموارد المذكورة علم به في حق العامي بعد الأخذ به ، فهو متمكن من العلم ، فلا يتم موضوع البراءة في حقه .

(قلت) : الرجوع الى المجتهد في موارد الاصول العقلية ليس من جهة التقليد في الحكم الشرعي ، بل من جهة الرجوع اليه في تشخيص موضوع حكم العقل . حيث أنه من أهل خبرة ذلك ، فيرجع العامي اليه في تشخيص أن المورد الفلافي لم تقم فيه حجة على التكاليف المحتمل ، ولم يثبت فيه حكم شرعي واقعي أو ظاهري ، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد بعينه . ولو فرض أنه لم يكن أهلا لادراك الاحکام العقلية المستقلة ، لم يكن مانع من الرجوع في ذلك الى اهل الخبرة ايضاً .

واما الاشكال على جواز الرجوع اليه في هذه الموارد ، بل في موارد الاصول الشرعية أيضاً من جهة تمكن العامي من الرجوع الى من يرى قيام الدليل على الحكم الشرعي في هذه الموارد ، فهو غير صحيح على اطلاقه ، وان كان صحيحاً في الجملة . وتفصيل الكلام فيه ان من ينتهي بعدم وجوب شيء لعدم تمامية الحجة على الوجوب عنده ، إما أن يكون أعلم من غيره (المفتى بالوجوب يزعم قيام الدليل عليه) وإما أن لا يكون أعلم منه . وعلى الأول لا يكون قول غيره حجة في حق العامي ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم المستفاد من الأصل العملي . والوجه في ذلك : ما سنينه ان شاء الله تعالى من أن دليل حجية الفتوى - أيها ما فرض غير السيرة العقلائية - لا يشمل المتعارضين ، فإذا ادعى أحد المجتهدين قيام الطريق على الوجوب . وادعى الآخر عدم الدليل عليه ، فافتى بعدم الوجوب كانت الأدلة الدالة على حجية الفتوى غير شاملة لشيء من الفتويين على ما تقدم سابقاً : من أن مقتضى القاعدة هو سقوط المتعارضين . واما السيرة فهي قائمة على لزوم الرجوع الى الأعلم على ما نبيه قريراً ان شاء الله تعالى .

و (كيف كان) فلا تكون فتوى غير الأعلم مانعة من الرجوع الى ما ثبت

من الأصول العملية ما لم ثبت حجيتها كما هو المفروض . وعلى الثاني فاما ان يكون العami عالماً بفتوى القائل بالوجوب مثلاً او يكون جاهلاً بها . وعلى الثاني فالامر كما ذكرناه ، ضرورة أن الفتوى بالوجوب حينئذ لا تكون حجة في حقه مع عدم وجوب الفحص عنها في حقه ، على ما سنينه ان شاء الله تعالى ، فلا مانع من الأخذ بفتوى من يقول بعدم الوجوب اعتماداً على الأصل العملي ، فان موضوع الأصل وهو عدم قيام الحجية على الحكم موجود في حق العami ايضاً وجداناً . ولا يقاس ذلك بوارد تمكن الجتهد من الوصول الى الحجية في الشبهات الحكيمية ، حيث لا يجوز له الرجوع الى الأصل العملي فيها ، فان موضوع الأصل عدم قيام الحجية على التكليف ، وهو غير محرز قبل الفحص ، فان الحجية حجة بوجودها الواقعى لا بوصولها الى المكافف وأين هذا من محل الكلام الذي فرض فيه عدم حجية فتوى القائل بالوجوب مثلاً قبل وصولها الى العami ؟ وأما على الاول وهو ما اذا وصل الى العami فتوى القائل بالوجوب مثلاً ، فالصحيح في مورده عدم جواز الرجوع الى من يرى عدم الوجوب ، لعارضتها بفتوى من يقول بالوجوب ، فلا بد من الاحتياط ، لكون الشبهة حكيمية . ولا مجرى للاصل في موردها قبل الفحص . والمفروض أن العami عاجز عنـه . نعم لو تم ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العami ، صح الرجوع الى فتوى من يقول بعدم الوجوب ، ويكون الاجماع حينئذ هو الدليل في المسألة وان كان على خلاف القاعدة . وانتظر تمام الكلام في محله ان شاء الله تعالى .

(الكلام في التجزي)

ويقع البحث فيه في مقابلين : (الاول) - في امكانه (الثاني) - في حكمه .
(أما المقام الاول) فقد ذهب جماعة الى استحالته ، بدعوى أن مملكة الاستنباط أمر بسيط وحداني . والبسيط لا يتجزى ، فان وجاهت فهو الاجتہاد المطلق ،
وإلا فلا اجتہاد اصلا . وكذا الأمر لو كان الاجتہاد عبارة عن نفس الاستنباط
لاملكته ، فإنه أيضاً بسيط غير قابل للتبعيض . وذهب الاكثر الى امكانه ، بل
ذهب بعضهم الى وجوبه كصاحب الكفاية (ره) بدعوى أن الوصول الى المرتبة العالية
- وهو الاجتہاد المطلق - يتوقف على طي المراقبة على التدرج ، لبيان الطفرة .
والتحقيق ما عليه الاكثر من امكانه لا الامتناع ولا الوجوب ، فان المراد
من التجزي هو التبعيض في افراد الكلي لا التبعيض في اجزاء الكل ، إذ كما أن كل
حكم من الاحكام الشرعية في مورد مغایر الاحكام الآخر في مورد اخر ، فكذلك
استنباطه مغاير لاستنباطها . فملكة استنباط هذه المسألة فرد من الملة ، وملكة استنباط
تلك المسألة فرد آخر منها . وهكذا . وبساطة الملة أو الاستنباط لا تنافي التجزي
بهذا المعنى ، كما هو ظاهر . وحيث أن مدارك الاحكام مختلفة جداً ، فرب حكم
يلتني استنباطه على مقدمات كثيرة ، فيصعب استنباطه . ورب حكم لا يلتني استنباطه
إلا على مقدمة واحدة ، فيسهل استنباطه . ومع ذلك كيف يمكن أن يقال : إن القدرة
على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدرة على استنباط جميع الاحكام ؟
و (بالجملة) حصول فرد من الملة دون فرد آخر منها يمكن واضح من الامكان
ولا يحتاج تصدیقه الى اکثر امن تصوره . ولعل القائل بالاستحالۃ لم يتصور المراد

من التجزى في المقام ، واشتبه تبعيض افراد الكل ، فان الثاني هو الذي تنافيه البساطة . ولا دخل له بالمقام . وظهر بما ذكرناه فساد ما في الكفاية من وجوب التجزى ، لعدم امكان حصول الاجتهد المطلق دفعه لبطلان الطفرة . وذلک لأن الافراد كثرا في عرض واحد ، ولا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبة العالية على طي المراتب النازلة ، فلا مانع عقلا من حصوله دفعه وبالتدريج ، — ولو بنحو الاججاز من نبي أو امام (ع) إلا أن يكون مراده الاستحالة العادية لا العقلية ، فانه لا يمكن عادة حصول الاجتهد المطلق دفعه ، بل هو متوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لأن حصول الجميع دفعه من الحالات العقلية كاجماع الضدين مثلا ، فان كان مراده هذا فهو صحيح ، لكنه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطفرة ، فان ظاهره الاستحالة العقلية .

و (أما المقام الثاني) وهو البحث عن حكمه ، فيقع الكلام (قارة) في جواز عمله بقتواه في الموارد التي استنبط الحكم فيها و (اخرى) في جواز رجوع الغير اليه في الموارد المذكورة . و (ثالثة) في نفوذ قضائه وحكمه في المرافعات . فنقول : أما جواز عمله بقتواه ، فهو مما لا ينبغي الاشكال فيه ، فانه بالإضافة الى ما استنبطه من الحكم فلا تشمله ادلة جواز التقليد ، فان قوله تعالى : (فاسأموا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والسيرۃ العقلائیة وغيرها إنما يدللت على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا رجوع العالم الى مثله . وأما رجوع الغير اليه ، فالظاهر عدم جوازه . والوجه فيه أن السیرة العقلائیة وإن كانت تقتضي جواز الرجوع اليه ، فان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة بين من يكون له خبرة في غير الامر المرجوع فيه ، ومن لا يكون له خبرة فيه . فالطبيب الحاذق في مرض العين يرجع اليه في معالجة مرض العين ، وان لم يكن له خبرة في امراض القلب والمعدة وامثلها . ولكن مجرد قيام السیرة

لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع . وقد ذكرنا أن الموضوع في ادلة الامضاء إنما هو العارف بالاحكام والفقية واهل الذكر . ومن الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتمد بها ، فلا تشمل المتجزى . وتوجه — — أن قوله (ع) : « من عرف شيئاً من قضائانا . . . الخ » شامل للمتجزى — مندفع بما ذكرناه سابقاً ، فلا نعيد . ومن هنا يظهر الوجه في عدم نفوذ قضائه أيضاً .

(الكلام في ما يتوقف عليه الاجتهاد)

وهو معرفة العلوم العربية : من النحو والصرف واللغة في الجملة (أي بمقدار يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب والسنة) ومعرفة الزائد على ذلك — كبعض المباحث الدقيقة الصرافية أو النحوية وكيفية الاعلال — مجرد فضل ، ولا يعتبر في تحقق الاجتهاد وأما علم الرجال ، فان قلنا بأن الملائكة جواز العمل بالرواية هو الاطمئنان بصدورها عن المقصوم (ع) وأنه يحصل بعمل المشهور بها وإن كانت رواتها غير موثوقة بهم ، وأن اعتراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها وإن كانت رواتها موثوقة بهم ، فتقل الحاجة إلى علم الرجال ، إذ بناء عليه يكون الملائكة في جواز العمل بالرواية وعدمه هو عمل المشهور بها وعدمه ، فان عمل الأصحاب بالرواية وعدمه يظهر من نفس كتب الفقه ، بلا حاجة إلى علم الرجال . نعم في الوارد التي لم يحرز عمل المشهور بالرواية ولا اعتراضهم عنها ، كما إذا كانت المسألة غير معنونة في كلامهم ، لابد في العمل بها من معرفة رواة الحديث ليحصل الاطمئنان بوثاقتهم . وأما إن قلنا بأن الملائكة في جواز العمل بالرواية إنما هو ثبوت وثاقة رواتها ، وأنه لا عبرة بعمل المشهور بها أو اعتراضهم عنها ، فيحيى تكثير الحاجة إلى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث

الوثيقة و عدمها . وقد يدعا صحة القول الثاني عند التكلم في حجية أخبار الآحاد . وأما علم الاصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى ، ضرورة أنه لابد في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الاصولية : من بحث الاوامر والفوahi والعموم والخصوص والمطلق والمقييد والجمل والميئن ، ومباحث الحجج والاصول العقلية والشرعية . والتعادل والترجيح . وقد أوضحتنا ذلك كله عند التعرض لتعريف علم الاصول . ولا بد من تنفيذ كل ذلك بالنظر والاجتهاد لا بالتقليد ، وإلا لا يصدق عليه عنوان العارف والفقير .

(الكلام في التخطئة والتتصويب)

لا خلاف في وقوع الخطأ في الاحكام العقلية ، وأن من حكم بما يدعى استقلال عقله به قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه ، سواء كان من المسائل العقلية المحسنة التي لا مساس لها بالاحكام الشرعية : كمسألة إعادة المدحوم التي ذهب جماعة إلى امكانها ، وأخرى إلى امتناعها ، أو كان من المسائل العقلية التي لها دخل في الاحكام الشرعية : كمسألة جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه ، فان التصويب — في الاحكام العقلية مطلقاً — مستحبيل ، بداعه أن القائل بإمكان إعادة المدحوم والقائل بامتناعه ، وكذا القائل بجواز اجتماع الامر والنهي والقائل بامتناعه ، لو كانوا مصيّبين للواقع ، للزم كون شيء واحد ممكناً ومتيناً .

وأما الاحكام الشرعية فقد نسب القول بالتصويب فيها إلى العامة ، بمعنى أن الله سبحانه أحكاماً عديدة في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدین ، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد ورأيه ، فهو الحكم الواقع في حقه ، ويكتفى في بطلان هذا

القول — مضافاً إلى الاجماع والاخبار الكثيرة الدالة على أنَّ اللَّهُ حَكَمَ فِي كُلِّ وَاقْعَةٍ يُشَتَّرِكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ — نفس إطلاقات ادلة الأحكام ، فإن مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الامارة على الخلاف أيضاً . وتوهم — أَنَّهُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِحَجْبِيَّةِ مَا دَلَّ عَلَى خَلَافِ الْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ مِنَ الْطُّرُقِ وَالْأَمَارَاتِ لَا بُدَّ مِنْ رُفْعِ الْيَدِ عَنْ تَلْكَ الْإِطْلَاقَاتِ ، وَبِلَا لِزَمْ إِجْمَاعِ الْضَّدِّيْنِ أَوِ الْمُثَلِّيْنِ ، وَتَفْوِيتِ الْمُصْلِحَةِ أَوِ الْإِلْقاءِ فِي الْمُفْسِدَةِ — مَدْفُوعٌ بِمَا ذُكِرَ نَاهٍ فِي بَحْثِ حَجْبِيَّةِ الظَّنِّ : مِنْ أَنَّ الْمَخَذِيرَاتِ الْمُصْلِحَةِ أَوِ الْإِلْقاءِ فِي الْمُفْسِدَةِ — لَا يَتَمَّ شَيْءٌ مِّنْهَا ، فَرَاجِعٌ — الَّتِي ذُكِرَتْ لِأَثْبَابِ التَّنَافِيِّ بَيْنَ الْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ — لَا يَتَمَّ شَيْءٌ مِّنْهَا ، فَرَاجِعٌ . نَعَمْ لَا يَتَصُورُ الْخَطَأُ فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ ، فَلَا بُدَّ مِنِ الْانْتِزَامِ بِالْتَّصْوِيبِ فِيهَا ، إِذَا مَجَّبَهُ عَالَمٌ بِوَظِيفَتِهِ الْفَعُولِيَّةِ . وَجَهْلُهُ إِنَّمَا هُوَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ . وَلَذَا أَخْذُوا الْعِلْمَ فِي تَعْرِيفِ الْفَقِهِ ، فَعَرَفُوهُ بِأَنَّهُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْشَّرِعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ عَنْ ادْلِهَا التَّفَصِيلِيَّةِ .

(إن قلت) : ليس الامر في الأحكام الظاهرية إلا كافي الأحكام الواقعية ، ولا تكون آراء المجتهدين كلهما في الحكم الظاهري مصدية . ألا ترى أنه لو بنى أحد المجتهدين في دوران الامر بين المحدودين على أنَّ الحكم الظاهري هو الاخذ بجانب الحرمة اعتماداً على ما يظهر من بعض الموارد من تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب ، وبنى الآخر على جريان البراءة الشرعية في كلا طرف الوجوب والحرمة ، والتزم فيه بالتخيار ، فإنه لا يكون المصيب إلا أحدهما . وكذا لو بنى أحدهما على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي ومسك الآخر في تلك الموارد بغير الاستصحاب كالبراءة الشرعية ، فإنَّ الحكم الظاهري في الموارد المذكورة في حق كليهما إما مفاد الاستصحاب وإما مفاد البراءة . نعم لو كان موضوع الحكم الظاهري — في حق أحد المجتهدين — فعلينا دون الآخر ، فالامر كما ذكر ، فإنَّ الوظيفة الفعلية المقررة في الشرع

في حق كل منها غير ما في حق الآخر . وأما فيما إذا كان موضوعه فعلياً في حق كل منها ، ولكن لم ير أحداً ثبوت الحكم له ، كذا ذكرناه في المثالين ، فلا محللة يكون أحداً منها خطأ .

(قلت) : ليس المراد بالتصويب في الأحكام الظاهرية أنه لا يمكن الخطأ من المجتهد بالإضافة إلى الحكم المعمول في حق الشاك ،凡 أنه الحكم المعمول على ذوات الأفعال قد يصل إليه المجتهد وقد لا يصل ، بل المراد به أن اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهرية إنما هو من جهة الاختلاف في موضوعاتها ، فكل يعمل بما هو وظيفته بالفعل ، ولا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة ، فمن اعتقاد أن أدلة البراءة الشرعية لا تشمل موارد دوران الأمر بين المحذورين لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب ، لا تكون أدلة البراءة شاملة له ، لعدم موضوعها وهو الشك في الحكم ، فلو ارتكب الفعل - والحال هذه - يعاقب على مخالفته على تقدير ثبوت الحرمة في الواقع ، ويكون متجرياً على تقدير عدمها . وأما من لا يعتقد به ولم يقم عنده دليل على تقديم أحتمال الحرمة على أحتمال الوجوب ، فلا محللة يكون شاكاً في الحكم الواقعي . ومعه يرجع إلى البراءة بلا مانع . وبذلك يظهر الحال في المثال الثاني وبقية الموارد ، فإن من بنى على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي لم تكن أدلة البراءة معدنة له في العمل على خلاف يقينه السابق ، لعدم تحقق موضوعها في حقه . وأما من ذهب إلى عدم حجيته في تلك الموارد ، فلا مانع له من الرجوع إلى البراءة ، لأنه شاك في الحكم ولم تقم عنده حجية عليه على الفرض .

(الكلام في التقليد)

ويقع الكلام (أولاً) في معناه) و (ثانياً) في أحكامه . أما الكلام

في تعريفه فهو أنه عرف بتعاريف: (منها) - أنه العمل بقول الغير . و (منها) - أنه الأخذ بفتوى الغير للعمل به . و (منها) - أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير ، وإن لم ي عمل ، بل وان لم يأخذ . وقد ذكر السيد (ره) في العروة أنه يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها .

و (اسكن التحقيق) أن التقليد في العرف باق على معناه اللغوي ، وهو جعل الغير ذا قلادة . ومنه التقليد في حج القرآن ، فان المحرم يجعل البعير ذا قلادة بنعل قد صلى فيه . وفي حديث : « الخلافة قلادها رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليه السلام » أي جعل الخلافة قلادة له (ع) فـ كـأنـ العـامـيـ يـجـعـلـ عـمـلـ قـلـادـةـ علىـهـ السـلامـ) » هو في عنقه قال أو لم يقل ... الخ » .

وبالجملة لما كان وزير العami على المفتي ، صحيحاً إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلادة له ، فالصحيح في تعريفه أن يقال: هو العمل استناداً إلى فتوى الغير.

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : كان ابو عبدالله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، خواه اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة ، فاجابه ، فلما سكت ، قال له الاعرابي : أهو في عنقه ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فعاد المسألة عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الاعرابي : أهو في عنقه ؟ فسكت ربيعة ، فقال ابو عبدالله (عليه السلام) : « هو في عنقه ، قال أولم يقل وكل مفت ضامن » .

وما في السکفایة - من انه لو كان عبارة عن نفس العمل بفتوى الغیر ، لزم أن يكون العمل الأول بلا تقلید ، فانه غير مسبوق بالعمل - لا وجه له ، فانه لا دليل على سبق التقلید على العمل ، بل المعتبر أن لا يكون العمل بلا تقلید . وهذا المعنی موجود في العمل الأول أيضاً ، فانه عمل مستند الى فتوی المجتهد .

واما مسألة جواز البقاء على تقلید المیت وحرمة العدول عن تقلید الحی الى الآخر فليست متفرعة على أن معنی التقلید هو الالتزام بالعمل ، بان يقال كما قيل : لو التزم بالعمل ولم يعمل ، فات المجتهد لا يجوز البقاء على تقلیده . وكذا لو التزم ولم يعمل ، يجوز العدول عنه الى الآخر . وأما لو عمل يجوز البقاء في الأول ولا يجوز العدول في الثاني . هذا إذا كان التقلید عبارة عن العمل . وأما لو كان عبارة عن الالتزام ، فيجوز البقاء في الاول ، ولا يجوز العدول في الثاني بعد الالتزام ولو لم ي العمل . وذلك لأن الحكم - في كل واحدة من المسألتين من حيث السعة والضيق - تابع المدرك فيها ، بلا فرق بين أن يكون التقلید عبارة عن الالتزام أو العمل . وسنعرض للمسألتين عن قريب ان شاء الله تعالى .

(الكلام في احكام التقلید)

ويقع البحث عنها في مسائل :

(المسألة الاولى) — أنه لا ينبغي الريب في جواز التقلید للعامي في الأحكام الشرعية العملية . وتدل عليه السيرة العقلائية ، فانها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في امورهم الراجعة إلى معادهم ومعاشهم ، بل هو أمر فطري يجبده كل من راجع نفسه وارتکازه . وهذا كاف في اثبات الحكم بعد ما سند كره من عدم

ثبوت الردع عنه من قبل الشارع ، بل المعلوم امضاوه للقطع بأنه لم تكن عادة السلف حتى في عصر المعصومين (عليهم السلام) إلا على رجوع من لم يكن عارفاً بالاحكام الشرعية الى العالم بها . وقد قررهم الأئمة (عليهم السلام) على ذلك . وتدل على الامضاء - مضافاً الى القطع به - الآيات والروايات .

أما الآيات (فمنها) — قوله تعالى : (فاسأوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) و (منها) — قوله تعالى : (فولوا نفر من كل فرقه طائفة .. الخ) وتنقيد جواز العمل - بقول أهل الذكر المستفاد من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع - يدفعه الاطلاق . وكذا الحال في آية النفر . وما ورد في بعض الروايات - من تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام) أو بعلماء اليهود كاف في بعضها الآخر - لا يضر بالاستدلال بالآية الشريفة للمقام ، لما ذكرناه في بحث حجية خبر الواحد وفي مقدمات التفسير : من أنت نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به ، يعني أنه لا يوجب انحصر المراد به ، فان القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، ولا يختص بمورد دون مورد ، كما دلت عليه الروايات الكثيرة . وفي بعضها « إن القرآن لو نزل في قوم فهاتوا لمات القرآن » وهذه الروايات مذكورة في كتاب مرآة الأنوار المعروف بـ مقدمة تفسير البرهان ، فراجع .

و (أما الروايات) فـ كثيرة :

(منها) — قول الصادق (عليه السلام) لأبـان بن تغلب : « اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس ، فاني أحب أن أرى في شيعتي مثلك » ومن الظاهر أن جواز الافتاء يلزمه جواز العمل به عرفاً .

و (منها) — الروايات النافية عن الافتاء بغير علم ، وهي كثيرة ، فان المفهوم

منها ولو بقرينة الحکمة جواز الافتاء عن علم . وقد ذكرنا الآن أن جواز الافتاء يلزمه جواز العمل به عرفاً ، ولا يقاد ذلك بالامر باظهار الحق والنهي عن كماله كلاماً يخفى .

و (منها) — قول الرضا (عليه السلام) بعد مسألة المسئب المهداني وقال : « شققي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت ، فمن آخذ معلم ديني ؟ » : « من زكرياء بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا » .

و (منها) — قوله (ع) أيضاً : « نعم » في جواب عبد العزيز المحتدي حيث سأله (ع) وقال : إن شققي بعيدة ، فلست أصل إليك في كل وقت ، فآخذ معلم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ ونحوها غيرها مما يدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم . نعم منع الأئمة (عليهم السلام) عن الرجوع إلى من كان دأبه في استنباط الأحكام الشرعية - استعمال الاستحسانات والاقيسة ، وغيرها من الظنون غير المعتبرة ، كما ذكرناه سابقاً .

وقد استدل على عدم جواز التقليد بالأيات الناهية عن العمل بغير العلم ، وبما دل على التوبيخ على التقليد ، كقوله تعالى : (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ... أخ) ولكن قد ذكرنا في البحث عن حجية خبر الواحد : أن مادل على النهي - عن اتباع غير العلم من الآيات والروايات - لا يشمل العمل بما ثبت كونه حجة وعلماً في نظر الشارع . وأما مثل قوله تعالى : (وإذا قيل لهم ... الآية) فهو اجنب عن المقام ، فإن الكلام في رجوع الجاهل إلى العالم لا إلى مثله ، كما هو المفروض في الآية بقرينة ذيلها وهو قوله تعالى : (أولو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) مضافاً إلى أن بعض تلك الآيات

واردة في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من تحصيل العلم واليقين . ولا يقامن عليها الأحكام الشرعية العملية ، لقلة الاصول الاعتقادية وسهولة الوصول اليها بالعلم واليقين اظہور برهانها ، بخلاف الاحكام الفرعية فانها مع كثرتها يصعب الوصول اليها من مداركها المقررة في الشرع . ولذا يصرف قوم اعمارهم لتحقیص ملکة الاستنباط ، ولا تتيسر إلا للأوحدي منهم حسب ما افتضه المصالح الالهية .

ثم إن المراد من جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الاعم ، ضرورة أنه إذا انحصر الطريق بالتقليد ، كما إذا عجز العami عن الاحتياط وجوب التقليد في حقه تعينا . وأما مع تمكنه من الاحتياط تخير بينها ، كما لا يخفي .

(المسألة الثانية) — في وجوب تقليد الاعلم وعدمه . ويقع الكلام فيها في مقامين:

(المقام الأول) — في بيان تكاليف العامي في نفسه من حيث أنه يتبع عليه تقليد الأعلم ، أو أنه يتخير بينه وبين تقليد غيره ؟

(المقام الثاني) — في بيان تكاليف المحتد من حيث أنه يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم أولاً ؟

(أما المقام الأول) فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز تقليد غير الاعلم للعامي ، لكونه عالماً بحجية فتوى الاعلم وشاكا في حجية فتوى غيره . والشك في الحجية كاف في الحكم بعدهما . وقد ذكرنا مراراً : أنه في مقام دوران الامر بين التعين والتخير في الحجية ، يكون مقتضى الأصل هو الحكم بالتعين .. وكذا لو أفتى غير الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم ، لا يجوز تقليد غير الاعلم استناداً إلى فتواه ، لعدم ثبوت حجية نفس هذه الفتوى (أي الفتوى بجواز تقليد غير الأعلم) نعم لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم ، جاز للعامي تقليد غير الاعلم استناداً إلى فتوى الأعلم ،

إذ المفروض أن فتوى الأعلم حجة في حقه . وقد قامت الحجة على اعتبار فتوى غير الأعلم . وما عن السيد (ره) في العروة من الاستشكال في ذلك لا نعرف له وجهاً ، ضرورة ان فتواه بجواز تقليد غير الأعلم كفتواه بجواز الرجوع إلى البينة في اثبات الطهارة أو النجاسة مثلاً . نعم لو حصل للعامي يقين بعدم جواز تقليد غير الأعلم ، كما إذا استقل عقله بأن نسبة المفضول إلى الفاضل هي نسبة الجاهل إلى العالم ، لا يجوز له تقليد غير الأعلم ولو مع فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم ، لكونه عالماً بخطأ الأعلم في هذه المسألة ، فلا يجوز اتباعه فيها . ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فإن الكلام فيما إذا كان العامي شاكاً في جواز تقليد غير الأعلم .

و (أما المقام الثاني) وهو جواز الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم فيقع الكلام فيه في موردين : (المورد الأول) — فيما إذا علم الاختلاف بين الأعلم وغيره في الفتوى تفصيلاً ، أو إجمالاً . وكان فتوى الأعلم موافقاً للاحتياط . (المورد الثاني) — فيما إذا لم يعلم اختلافها أصلاً ، أو علم الاختلاف ولكن كان فتوى غير الأعلم موافقاً لل الاحتياط ، كما إذ رأى الأعلم استحباب السورة في الصلاة ، وغيره يرى وجوبها فيها .

(أما المورد الأول) فالظاهر فيه عدم جواز تقليد غير الأعلم . والوجه فيه أن أدلة حجية الفتوى - من الآيات والروايات - لا تشمل الفتاوى المتخالفين ، لما تقدم في بحث التعادل والترجيح من سقوط المعارضين عن الاعتبار ، وأن دليل الاعتبار لا يشمل شيئاً منها ، فلابد في اثبات اعتبار أحدهما من التماس دليل آخر . ولا دليل في المقام إلا السيرة العقلائية . ولا ينبغي الريب في قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلم في مورد الاختلاف بينه وبين غيره . ومع الغض عن ذلك تصل النوبة إلى الأصل .

وـقتضاه أيضاً وجوب تقليد الأعلم ، لـكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية . وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه هو الحكم بالتعيين . و (أما المورد الثاني) فالتحقيق فيه أنه إذا علم الاختلاف بينها ، وكان فتوى المفضول مطابقاً لل الاحتياط ، جاز للعامي الرجوع إلى الأعلم ، لما تقدم من قيام السيرة على اتباع الأعلم عند الاختلاف بينه وبين غيره ، كما جاز له العمل بفتوى المفضول ، فإنه لا يقتصر عن الاحتياط في بقية موارد الطرق والamarat . وقد قرر في محله أن حجية الطريق لا تنافي حسن الاحتياط وجوازه . وأما إذ لم يعلم الاختلاف بينها أصلاً ، فقد يقال فيه بوجوب تقليد الأعلم ، ويستدل عليه بأمور :

(منها) — أن فتوى الأعلم متيقن الاعتبار ، وفتوى غيره مشكوك الاعتبار . وذكرنا مراراً أن مقتضى حكم العقل — عند دوران الحجة بين التعيين والتخير — هو التعيين . وهذا الوجه إنما ينفع فيما لم يثبت التخير بدليل ، وإلا فلا تصل النوبة إلى العمل بالأصل مع وجود الدليل .

و (منها) — قوله (ع) في مقبولة عمر بن حنظلة : « الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقها في الحديث وأورعها . ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر » حيث جعل (ع) الاعتبار بقول الأفقة دون غيره .

وفيه (أولاً) -- ضعف المقبولة من حيث المسند كما تقدم . و (ثانياً) — أنها واردة في مورد الاختلاف ، كما يفصح عنه قوله السائل : « فاختلافاً فيما حكم » فوردها خارج عن محل الكلام ، وهو صورة عدم العلم بالاختلاف و (ثالثاً) — أن وردتها الحكومة وفصل الخصومة . ولا وجه للتغدرني منه إلى الافتقاء ، بل قوله (ع) : « الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها ... الخ . » يدل على الاختصاص من وجيهين :

(الاول) — أن الامام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما يقوله أفقه الحكيمين . وهذا يختص بباب القضاء .. وأما في مقام الافتاء ، فلا بد من الرجوع الى أفقه جميع المجتهدین لا إلى أفقه الشخصین .

(الثاني) — أن المقبولة دلت على وجوب الأخذ بما يقوله أورع الحكيمين وأصدقها في الحديث .. ومن الظاهر أن الترجيح بهما يختص بباب القضاء .

ومما ذكرناه يظهر الحال في الاستدلال بما روي عن ولانا امير المؤمنین (عليه افضل الصلاة والسلام) في عهده الطويل الى مالک الاشتراط قوله (ع) : « اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك » ونبهه (ع) عن ايكل القضاء الى أحد مع وجود الافضل منه في البلد ، فان مورده الحكم لا الافتاء ، كما هو ظاهر . ولا سيما مع ملاحظة ان الافتاء موكول الى افضل الجميع ، كما تقدم ، لا الى افضل الرعية وأهل البلد . وكذا الحال في الاستدلال بالروايات الدالة على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو أعلم منه ، فانها ايضاً واردة في الحكومة دون الفتوى .

و (منها) — ان فتوى الاعلم اقرب الى الواقع من فتوى غيره ، فيجب الأخذ بها .. وفيه منع الصغرى والكبرى . (اما الصغرى) فلم ينفع كون فتوى الاعلم اقرب الى الواقع من فتوى غيره دائمًا ، بل ربما تكون فتوى غيره اقرب الى الواقع من فتوى الاعلم ، كما إذا كان فتوى غير الاعلم مطابقًا المشهور ، او مطابقًا لفتوى ميت كان اعلم من الافضل الحي .. و (اما الكبرى) فلا نه لم يدل دليل على تعين الأخذ بما هو اقرب ، إذ ليس مناط الحجية هو الاقرية .. ولذا لو وقع التعارض بين الينتين ، وكانت إحداهما اقرب الى الواقع من الأخرى ، لا يمكن القول بوجوب الأخذ بالاقرب وطرح الأخرى .

فتيحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا دليل على وجوب الأخذ بفتوى الأئم
في مفروض الكلام . نعم لو لم يثبت التخيير كان هو المعنون به تفضي الاصل على ما تقدم ،
إلا أن السيرة قائمة على الرجوع الى كل من الافضل والمحضول عند عدم العلم باختلافها
 فهي الدليل على التخيير . ألا ترى أن الطبيب المحضول لا يبقى عاطلا في بلد مع وجود
الافضل منه فيه ، فان العقلاء يرجعون المحضول كما يرجعون الافضل . نعم لو أحرز
الاختلاف بينها ، لا يرجعون المحضول كما ذكرناه سابقاً .

هذا ، ويمكن الاستدلال على جواز الرجوع الى غير الاعلم باطلاق مثل قوله تعالى :
(فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وفهم - أنه لا يمكن التمسك باطلاق آية
السؤال ونحوها في المقام ، لأن صورة مخالفة فتوى الاعلم مع فتوى غيره خارجة
عن الاطلاقات ، لما تقدم من أن ادلة الحجية من الآيات والروايات لا تشمل شيئاً
من المتعارضين ، وحيث أنها تتحمل في الفرض مخالفة فتوى الاعلم لفتوى غيره ، كان
التمسك بالاطلاقات من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية - مدفوع بأنه يحرز عدم
الاختلاف بين الفتويين باستصحاب عدمه الأزلي ، أو النعти على ما ذكرناه غير مرأة .

(فروع) :

(الاول) - إذا علم اختلاف المجتهدين وأعلمية أحدها اجمالاً ، وجب الفحص
عن الاعلم وتقليديه ، لما تقدم من اختصاص الحجية بفتواه عند مخالفته لفتوى غير
الاعلم ، فان لم يتمكن من تعليمه ، وجب الاحتياط بين القولين فيما إذا امكن ، وإلا
كان مخيراً بينها . وإن تمكن من تعين الاعلم بالظن ، فإنه لا دليل على اعتباره ،
كالا يخفى .

(الثاني) - إذا علم الاختلاف بين المجتهدين ، ولم تعم اعلمية أحددهما ، ولكنها

احتمل الاعلمية في كل منها وتساويها ، فالمشهور على تخير العامي في تقليدها ، بل ادعى الاتفاق عليه ، فان تم الاجماع ، فهو ، وإلا فالقاعدة تقتضي سقوطها ، فلا بد من الاحتياط إن أمكن ، وإلا فالتخير . وأما ماعن السيد (ره) — في العروة من أنه إذا حصل الضل بعلمية أحدهما تعين تقليده — لا يمكن المساعدة عليه ، لما ذكرناه من عدم الدليل على اعتباره .

(الثالث) - إذا علم اختلاف المجتهدین ، واحتمل الاعلمية في أحدهما المعين دون الآخر ، يتعين تقليد من يحتمل كونه أعلم ، فان الامر حينئذ دائر بين التعين والتخير . وقد ذكرنا مراراً أن مقتضى حكم العقل — عند دوران الحجة بينها — هو التعين . هذا بناء على التخير عند اختلاف المجتهدین في الفتوى وتساويها في العالم . وأما بناء على المثال الآخر ، لزم الاحتياط إن أمكن ، وإلا فالحكم كما ذكر .

(تدريب)

(في بيان المراد من الاعلم في المقام)

فنقول : ليس المراد من الاعلم من هو أكثر اطلاعاً على الفروع الفقهية وحفظاً لمداركها من الآيات والروايات وغيرها ، بل المراد به من يكون استنباطه أرق من الآخر بأن يكون أجود فهماً للأخمار والآيات ، وادق نظراً في تنقيح المباني الفقهية من القواعد الاصولية ، وفي تطبيقها على المصاديق .

(المسألة الثالثة) - في اشتراط الحياة في المفتي ، واحتافت كلاماتهم في ذلك : المنسوب إلى المشهور اشتراطها فيه مطلقاً ، وإلى المحدثين والمحقق القمي في أوجوبه مسأله عدمه مطلقاً ، وفصل جمع من محققي المتأخرین بين التقليد الابتدائي والاستمراري : بأنها شرط في الاول ، دون الثاني .

وتحقيق الحال يقتضي التكلم في مقامين : (المقام الاول) - فيما إذا لم تعلم مخالفة الحي مع الميت في الفتوى (المقام الثاني) - فيما اذا علمت المخالفة بينها تفصيلاً أو اجمالاً .
 (أما المقام الاول) فقد يتمسك فيه بجواز تقليل الميت باستصحاببقاء حجية فتواه . وحيث أن جريان الاستصحاب يتوقف على أمرين : اليقين بالحدث ، والشك في البقاء ، فقد اجيب عن الاستصحاب المذكور (نارة) بعدم اليقين في الحدوث ، (وآخر) بعدم الشك في البقاء .

(أما الاول) فهو أنه في موارد التقليل الابتدائي لم تعلم حجية فتوى المجتهد ، إلا في حق الموجودين في زمانه . وأما المعدومين .. فلا علم لنا بحجية فتواه في حقهم ، لاحتمال اختصاصها بال موجودين .

وفيه أن مقتضى أدلة حجية الفتوى هو حجيته في حق الجاهلين على نحو القضية الحقيقة ، بمعنى أن كل من فرض وجوده في الخارج ، وانصف بكونه مكلفاً ، فهو في ظرف اتصف به تكون فتوى المجتهد حججاً في حقه ، فلا اختصاص لحجية فتواه بجاهل دون جاهل ، ولو فرض كون المعدومين في زمان المفتى موجودين فيه ، لكان فتواه حججاً في حقهم قطعاً . غاية الأمر أنه يحتمل ارتفاع الحجية المعلومة بارتفاع حياة المجتهد لاحتمال كونها مقيمة بحياة المفتى ، فلا مانع من جريان الاستصحاب .

و (بعبارة أخرى) من كان معدوماً في زمان حياته إذا وجد وعلم بتوجه التكليف إليه ، فهو لا محالة يعلم بأن فتوى المجتهد المفروض مماته كانت حججاً في زمان حياته على نحو القضية الحقيقة ، ويشك في بقاء حجيتها كذلك بعد مماته ، فيجري الاستصحاب في حقه ، تمامية كلا ركنيه . مضافاً إلى أن الجواب المذكور على تقدير تماميته يختص ببعض الوارد ، ولا يجري بالإضافة إلى من كان موجوداً في زمان حياة المجتهد ، ولم يقلده عصياناً أو غفلة ، أو لكونه عملاً بالاحتياط ، فاراد تقليله بعد

مما ته ، فان فتوی المجتهد كانت حجۃ في حقه على الفرض ، فلا مانع من استصحاب
حجیتها بعد مماته .

و (أما الثاني) فقد ذكر في السکفایة ما حاصله : أنه لا مجال لاستصحاب بقاء
حجیة فتواه بعد موته ، إذ بعوه يرتفع رأيه الذي هو موضوع الحجۃ ، فإنه متقوّم
بالحياة في نظر العرف ، فالموضوع ليس باقیاً في نظر العرف ، وإن كان باقیاً في الحقيقة
ولذا يرى المعاد من إعادة المعدوم ، ثم إنه (ره) أورد على نفسه بأن الرأي والاعتقاد
وان كان يزول بالموت لعدم موضوعه وهو الانسان ، إلا أن حدوث الرأي في حال
حياته كاف في جواز تقلیده بعد موته أيضاً ، كما هو الحال في الروایة . وأجاب عنه
بالفرق بين الروایة والفتوى . وحاصله أن الروایة إنما تكون حجۃ بحدوثها ، فلا يضر
موت الراوي بحجیتها ، بخلاف الفتوى ، فان حجیتها تدور مدار بقاء الرأي ،
لقطع بعدم جواز تقلید من زال رأيه بعرض الجنون أو المرم ، أو التبدل برأي
آخر ، انتهى .

والتحقيق عدم دمامية هذا الجواب أيضاً ، لما ذكرناه في بحث الاستصحاب
من أن المراد ببقاء الموضوع هو التحدّد القضيّة المتيقنة والقضيّة المشكوك فيها . ولا إشكال
في التحدّد في المقام . وأما ما ذكره من عدم بقاء الرأي بعد موته الانسان بنظر العرف
 فهو وان كان كاذبه ، إلا أن حدوثه كاف في حجیتها حدوثاً وبقاء ، بمعنى ان حجۃ
رأي المجتهد لا تدور مدار بقاّئه ، فان الفتوى مثل الروایة والشهادة من هذه الجهة .

(توضیح ذلك) : أن الشيء قد يكون بحدوثه موضوعاً لحكم من الأحكام ،
بأن يكون حدوثه في زمانٍ كافياً في ثبوت الحكم وبقاّئه كافي حكم الشارع - مثلاً - بعدم
جواز الصلاة خلف المحدود ، فان وقوع الحد على أحد في زمانٍ كاف في عدم جواز
الائتمام به إلى الأبد . وقد لا يكون حدوثه كافياً في بقاء الحكم ، بل يحتاج بقاوه

الى بقاء ذلك الشيء ، فيدور الحكم مداره حدوثاً وبقاء ، كعدم جواز الصلاة خلف الفاسق ، فانه يدور مدار فسقه . ولا مانع من أن تكون فتوى المجتهد من قبيل الاول كالرواية والشهادة . وعليه فيمكن التمسك باستصحاب حجية رأيه بعد موته . وما ذكره — من القطع بعدم جواز تقليد من زال عنده الرأي بالتبديل أو عروض الجنون أو الهرم وهو دليل على أن الحجية دائرة مدار بقاء الرأي — غير تمام ، لاختصاص حجية الرأي بما إذا لم يظهر بطلانه ، وبعد تبدل الرأي يظهر خطأه ، فكيف يكون حجة ؟ والأمر في باب الرواية أيضاً كذلك ، فان الرواية لو اعترف بخطاؤه في الرواية تسقط الرواية عن الحجية بلا إشكال . وأما ارتفاع حجية الفتوى بزوال الرأي هرم أو جنون فهو لأمرين :

(الاول) - القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ ، فان الجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذي هو فرع من فروع منصب الامامة . وكذا من التحق بالصبيان للهرم أو النسيان ، فان الشارع لا يرضي بزعامة الجنون وكونه مرجعاً للمسلمين ، ولو من جهة فتاواه السابقة . وكما أن الجنون مانع عن الرجوع الى المتصف به في فتاواه السابقة على عروضه ، كذلك الفسق . وهذا بخلاف الموت فانه ارتقاء للانسان وارتحال من عالم الى عالم أرقى وأشرف . ولذا اتصف به الانبياء والوصياء (ع) ، فالفتوى تفترق عن الرواية من هذه الجهة ، فان عروض الجنون أو الفسق للراوي لا يمنع عن حجية روايته التي رواها قبل عروضهما له ، كما هو المروي بالإضافة الى كتببني فضال .

(الثاني) - الاجماع المحقق على عدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ من الجنون والفسق .

هذا ، ولكن التحقيق أنه لا يمكن إثبات جواز تقليد الميت باستصحاب :

(اما اولا) فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكيمية .

و (اما ثانيا) فلأن مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد الميت لا جوازه . وذلك ، لما ذكرناه عند البحث عن جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة : من أن مرجع الشك في نسخها إلى احتمال ضيق دائرة الجعل وعدم سعتها بالإضافة إلى من يوجد في زمان تشرع الشرعية اللاحقة ، فيكون المراد من النسخ بياناً أمن الحكم بحسب الجعل الأول لا رفعه ، لكونه مستلزمًا للباء المستحيل في حقه تعالى . وعليه ، فلا علم يجعل الحكم في حقه ، ولو بنحو القضية الحقيقة ليجري الاستصحاب ويثبت به بقاء الحكم له ، بل يجري في حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض . والمقام من هذا القبيل بعينه ، حيث نحتمل أن تكون حجية فتوى المجهود مختصة (١) بمن عاصره ، وكان من وظيفته الرجوع إليه . وأما المكافف الموجود بعد موته ، فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول ، فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معارض .

(١) أي يكون الشك - في حجية فتوى المجهود في حق من يوجد بعد مماته - شكا في المحدث لا في البقاء ، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء الحجية في حقه . ولا تنافي بين ما أناده سيدنا الاستاذ دام ظله هنا ، وما ذكره سابقاً من عدم كون المقام من قبيل الشك في المحدث ، فإن ما ذكره - دام ظله سابقاً - راجع إلى أنه ليس من قبيل الشك في المحدث من جهة احتمال اختصاص حجية فتواه بجاهل دون جاهل (أي بجاهل موجود في حياته دون جاهل موجود بعد مماته) ، وما أفاده هنا راجع إلى أن الشك شك في المحدث من جهة احتمال أن تكون حجية فتواه مختصة بحال حياته ، فلاحظ .

و (أما ثالثاً) فلان الاستصحاب إنما يجري عند عدم الدليل . وقد دل الدليل على اشتراط الحياة في المفتى ، وهو أمران :

(الأول) — الاجماع المدعى في كلمات جماعة من الأكابر : كالشبيذ (ره) وأمثاله . ولا يخفى أنه لا تضر — بدعوى الاجماع في المقام — مخالفة المحقق القمي (ره) والأخباريين ، لأن مخالفته (ره) مبنية على ما ذكره : من أنه لا دليل على حجية فتواي المفتى إلا دليل الانسداد الجاري في حق العامي . ومقتضاه جواز تقليد الميت كالحبي ، وقد ذكرنا أن دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد . وأما الأخباريون ففي حفتهم إنما هو لأجل أن الرجوع إلى المفتى عندهم من قبيل الرجوع إلى الزاوي ، لزعمهم أن التقليد بدعة . ولا مجال لاعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام الشرعية . وقد من في تعريف الاجتهاد أن ما ذكره وإنما يتم على ما يراه العامة في معنى الاجتهاد وأما على ما عرفناه ، فلا محذور فيه أصلاً .

(الثاني) — أن الآيات والروايات — الدالة على حجية فتواي المجتهد — ظاهرة في اعتبار الحياة في المفتى ، فان ظاهر قوله تعالى : (فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) هو اتصف المسؤول بكونه أهل الذكر عند السؤال . ومن الظاهر عدم صدق هذا العنوان على الميت . ومن هنا يظهر وجه الدلالة في مثل قوله (ع) : « من كان من الفقهاء ... الخ » وقوله (ع) : « انظروا الى رجل قد روى حديثنا ... الخ » فالظاهر من هذه الأدلة اعتبار الحياة في المفتى . وهذا بخلاف الرواية فإنه لم يعتبر في حجيتها حياة الراوي . والوجه في هذا الظهور : أن المرجع في باب التقليد هو المفتى ، فلا بد من أن يكون حياً حين الرجوع إليه لا الفتوى ، بخلاف باب الرواية ، فإن المرجع فيه هي الرواية لا الراوي . ويظهر هذا الفرق من مراجعة أدلة المقامين ، فان المستفاد — من الآيات والروايات الدالة على حجية الفتوى — أن

المرجع : الفقهاء ورواة الاحاديث والعارف بالأحكام ، بخلاف أدلة حجية الرواية ، فان المستفاد منها وجوب الرجوع الى الرواية لا الرواية . ألا ترى أن المستفاد - من قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا... أُخْرَى) - ان الموضوع هو النبأ لا النبيء وكذا قوله (ع) : « لَا عَذْرَ لِأَحْدَادِ التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ ثَقَاتُنَا » فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات ، فلاحظ .

وبالجملة لا وجه للتمسك بالاستصحاب في اثبات حجية فتوى المجتهد بعد موته . وما قيل - من أن مقتضى السيرة العقلائية هو جواز الرجوع الى فتوى المجتهد بعد موته لأنهم لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة ونظرهم بين حيّهم وميّتهم ، ومن ثم ترى أنهم يراجعون كتب الطب ويعملون بما فيها ، ولو بعد موت مؤلفيها - مندفع بما ذكرنا سابقاً : من أن بناء العقلاة لا اعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشرع . وقد عرفت أن مقتضى ظاهر أدلة الامضاء من الآيات والروايات هو اعتبار الحياة في حجية فتوى المجتهد .

ويمكن الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بوجه آخر . وهو أنه لو جاز تقليد الأموات وجب تقليد أعلامهم . وبالتالي باطل ، فالمقدم مثلاً (بيان الملازمة) : أنا نعم - ولو إجمالاً - بمخالفة الأموات والأحياء في الفتوى . وقد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الأعلم ، فإذاً يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء : الأموات والأحياء وتقلیده ، وينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (ع) إلى زماننا هذا . أما بطلان التالي ، فبضرورة المذهب القاضية بفساد مسلك العامة الحاصلين لمنصب الفتوى في العلماء الاربعة . هذا كله في التقليد الابتدائي وأما البقاء على تقليد الميت ، فالظاهر جوازه ، لما تقدم من أن السيرة العقلائية جارية على الرجوع الى نظر أهل الخبرة حيّاً كان أو ميّتاً . وما ذكرناه

— من الأدلة الدالة على اعتبار الحياة في المفتي — لا يشمل البقاء . أما الأجماع فظاهر ، فان مورده التقليد الابتدائي . وذهب جمع من المحققين الى جواز البقاء على تقليد الميت ، فلا يمكن دعوى الأجماع على عدم جوازه . وأما الآيات والروايات ، فانها تدل على اشتراط الحياة في المفتي عند التعلم منه والسؤال . وأما اعتبار أن يكون العمل ايضاً في حال حياته . فلا . وأما ما ذكرناه أخيراً من الوجه لعدم جواز تقليد الميت ، فهو ايضاً لا يجري في البقاء . فان القول — بجواز البقاء على تقليد الميت — لا يستلزم الانصرار المزبور ، كما هو واضح ، فلم يثبت ردع من الشارع عن السيرة القائمة على الرجوع الى رأي العالم ، ولو بعد موته ، بل لو أغضنا النظر عن السيرة ، تكفي في إثبات بقاء حجية رأي المفتي — بعد مماته في حق من تعلم منه الأحكام في زمان حياته — الاطلاقات الدالة على حجية الفتوى . فان مقتضاها جواز العمل برأي من تعلم منه الأحكام في حياته مطلقاً ولو بعد مماته . هذا عالم الكلام في المقام الاول .

و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا علم الاختلاف بين الميت والحي تفصيلاً او اجمالاً في مورد التقليد الابتدائي لا يجوز الرجوع الى فتوى الميت ، سواء كان أعلم من الحي أم كان الحي أعلم منه ، لما تقدم من اعتبار الحياة في المفتي بالنسبة الى التقليد الابتدائي وأما في مورد البقاء ، فحيث أنه لا دليل على اعتبار الحياة في المفتي حال العمل برأيه ، فان كان الحي أعلم من الميت يجب الرجوع اليه ، لعدم اعتبار فتوى غير الأعلم في صورة العلم بمخالفته لفتوى الأعلم ، كما تقدم . وبذلك يظهر حكم ما لو كان الميت أعلم من الحي ، فإنه يجب البقاء حينئذ . ودعوى الأجماع — على عدم وجوب البقاء ، وأن الامر دائر بين جواز البقاء ووجوب العدول — غير مسموعة . لعدم ثبوت هذا الأجماع ، لعدم كون هذه المسألة معنونة في كلام كثير من القدماء . نعم لو كانت فتوى غير الأعلم موافقة الاحتياط ، جاز العمل على طبقها من باب الاحتياط لا لجواز

تقليده ، كما تقدم سابقاً . وأما إن كانا متساوين ، فمع امكان الاحتياط ، يجب .
ومع عدمه ، او مع عدم وجوبه ، للاجماع المدعى في كلام الشيخ (ره) يحجب البقاء ،
لدوران الامر بين التعين والتخير في الحجة ، ويحكم العقل بالتعيين . وبالجملة يعامل
مع الميت والحي في هذه المسألة معاملة المجتهدين الحيين المتساوين ، مع العلم بالمخالفة .
بقي في المقام امران لا بد من التعرض لها :

(الاول) - أنه ذكر بعضهم انه يعتبر في جواز البقاء على تقليد الميت العمل
بفتواه حال حياته ، فلولم يعمل به في حياته ، لم يجز البقاء على تقليده بعد موته .
ومنشأ هذا الاعتبار هو تعريف التقليد بالعمل . باعتبار أنه لا يصدق البقاء على تقليده
مع عدم العمل ، لعدم تحقق التقليد بدونه ، فيكون العمل على تقليد الميت في لسان دليل
ابتدائياً . ولا يخفى ما فيه . إذ لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان لفظي
للفظي حتى نتكلّم في مفهومه ، وان البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياة
المقتي ، أم لا يصدق ، بل حكم جواز البقاء من حيث اعتبار العمل وعدمه تابع
للدرك ؟ فنقول : إن كان مدركاً له الاستصحاب ، فهو على تقدير جريانه يقتضي
حجية فتوى الميت مطلقاً : عمل المكلف بحال حياته . أم لم يعمل ، لأن حجية
فتواه - على العمى حال حياته - لا تتوقف على العمل بحال ، فقتضي . وأما إن
كان المدرك هي السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم ، فعدم اشتراط
العمل في جواز البقاء أظهر ، فان السيرة جرت على رجوع العالم إلى الجاهل ، حياً
كان العالم أو ميتاً ، عمل الجاهل بفتواه في حال حياته أم لم يعمل . ولم يردع عنها
الشارع إلا في خصوص التقليد الابتدائي عن الميت حيث منع عنه ، بمقتضى الأدلة
السابقة الدالة على اعتبار الحياة في المقتي ، على ما تقدم . وكذا الحال فيما إذا اعتمدنا
في جواز البقاء على الاطلاقات الدالة على حجية فتوى العالم ، فانها تدل على اعتبار

كونه حيًا حال السؤال والرجوع إليه ، لا حال العمل . وإطلاقها ينفي اعتبار العمل بفتواه قبل موته في جواز العمل بها بعد موته ، مع كون التعلم والأخذ في حياته . فتحصل أن جواز البقاء على تقليد الميت غير متوقف على العمل ، وإن قلنا بكون التقليد عبارة عن العمل .

(الثاني) — انه ذكر بعضهم ايضاً أنه لا يجوز العدول عن الحجى إلى مثله فيما إذا عمل بفتوى المجتهد الأول ، بخلاف ما إذا لم يعمل بها . ومنشأ هذا التفصيل ايضاً هو كون التقليد عبارة عن العمل ، فمع عدم العمل بفتوى المجتهد الأول لا يصدق العدول ، ليكون حراماً .

وفيه أنه لم يرد عدم جواز العدول في لسان دليل حتى نبحث عن صدق العدول مع عدم العمل وعدمه ، فلابد من ملاحظة المدرك لحجية فتوى العالم . والذي ينبغي أن يقال : انه إن كان المجتهد الثاني أعلم من قلده اولاً ، فمع العلم بالمخالفة ولو اجمالاً يجب العدول . سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لم يعمل بها ، إلا إذا كانت فتوى الأول موافقة لل الاحتياط . وإن كان المجتهد الذي قلده هو الأعلم ، لا يجوز العدول ولو قبل العمل ، إلا اذا كانت فتوى الثاني موافقة لل الاحتياط . وإن كانوا متساوين ، فمع العلم بالمخالفة لابد من الاحتياط على ما ذكرناه سابقاً ، ومع عدم امكانه أو عدم وجوده للاجماع ، لا يجوز العدول ، لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعين والتخيير . وقد شععت مراراً أن مقتضى حكم العقل هو التعين في دوران الامر بين التعين والتخيير في باب الحجة . ولا فرق في ذلك ايضاً بين العمل بفتوى المجتهد الأول وعدمه . وأما اذا لم يعلم الاختلاف بينها ، فان لم يكن العادي حين العدول ذاكراً لفتوى المجتهد الأول . جاز له العدول ، سواء عمل بفتوى العدول عنه أم لا ، لشمول اطلاق مثل قوله تعالى : (فسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) لفتوى كل

منها . واما اذا كان ذاكرا لها ، لا يجوز العدول ، لدوران الامر بين التعين والتخيار في الحججة ، ويحكم العقل في مثله بالتعين على ما هر ، سواء عمل بفتوى المجتهد الاول ام لا .

فتحصل مما ذكرناه انه لا فرق في جواز العدول وعدمه بين العمل بفتوى المجتهد الاول و عدمه في جميع الفروض المذكورة .

هذا آخر ما أفاده سيدنا الاستاذ - دام ظله الوارف - في هذه الدورة . وقد تم بيد مؤلفه الحقير محمد سرور بن الحسن رضا الحسيني البهسوي الافغاني ليلة الثلاثاء السابع عشر من جمادى الثانية في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآلـهـ الأطهـارـ المعصـومـينـ .

شـكـرـ وـلـقـتـ دـيرـ

لما كان الاعتراف بالجميل من أقدس الواجبات وأوجب الفرائض فاني ارفع آيات الشكر والثناء والتقدير الى الاستاذ الشيخ عبدالهادي الاسدي أいでه الله تعالى - صاحب مطبعة النجف ، ومديرها - لما قام به من شدة الاعتناء بهذا الكتاب وسائر الكتب الاسلامية من خدمة وعناء وبذل دقة في جودة الطبع وصدق المعاملة وجلب احدث الوسائل . وهذه الكلمة وإن لم آت فيها بما تستحقه همة السامية ، إلا أنها من لاعترافي بحسن صنيعه .

المؤلف

الفهرس

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
٣	تقرير سيدنا الاستاذ دام ظله .	٤١	اعتراض المحقق الثاني (ره) وجوابه
٤	خطبة	٤٣	جواب الاشكال الثاني .
	(الاستصحاب)	٤٥	الاشكال الثالث .
٧	هل الاستصحاب مسألة اصولية او فقهية ؟	٤٧	جريان الاستصحاب في الشبهات
٩	امتياز الاستصحاب عن غيره .	٤٩	الحكمة غير الازامية .
١١	ذكر التمسك بالسيرة .	٥١	الصحيحۃ الثانية لزرارة .
١٢	الاستدلال بصحیحۃ زرارة .	٥٣	الكلام في فقه الصحيحۃ .
٢١	الاحتلالات في تعيین مراد الشيخ (ره)	٥٥	وجه الاستدلال بالصحیحۃ .
٢٣	ميزان الشك في المقتضي والرافع .	٥٧	عدم الفرق بين شرطیۃ الطهارة
٢٥	تحقيق مراد الشيخ من المقتضي .		ومانعية التجاوز .
٢٧	مراد من لفظ اليقين نفسه او المتيقن		وجه تطبيق التعليل في الصحيحۃ
٢٩	النقوض الواردة على تفصیل		على المورد .
٣١	التفصیل الذي تفرد به الشيخ (ره)	٥٩	الاستدلال بالصحیحۃ الثالثة لزرارة
٣٣	توضیح مراد الشيخ (ره) .	٦١	ما ذكره بعض الاعاظم .
٣٥	الاشکال على الشيخ (ره) .	٦٣	كيفية الاستدلال بالصحیحۃ الثالثة
٣٧	التفصیل الثالث في حجۃ الاستصحاب	٦٥	لزرارة .
٣٩	رد اعتراض على الفاضل الزراقي .	٦٧	الاستدلال برواية الحصال .
			الاستدلال بكتابۃ علي بن محمد القاسمي .

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
١٠٩	بيان الشبهة العباءية .	٦٩	الاحتمالات المتصورة في روايات الحل والطهارة .
١١١	جواب المحقق النائيني (ره) عن الشبهة العباءية .	٧١	اشكالات المحقق النائيني على صاحب الكفاية (ره) .
١١٣	الجواب عن الشبهة العباءية .	٧٣	الرد على صاحب الكفاية (ره)
١١٥	عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث .	٧٥	عدم دلالة الخبر الوارد في طهارة الماء على الاستصحاب .
١١٧	رد جواب الشيخ عن كلام الفاضل التوني (ره) .	٧٧	بيان الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي .
١١٩	جريان الاستصحاب في القسم الرابع	٧٩	الفرق بين الامور الاعتبارية والاتزاعية .
١٢٣	جريان الاستصحاب في الزمان .	٨١	التحقيق في الاحكام الوضعية .
١٢٧	جريان الاستصحاب في التدرجيات عدم الفرق بين ظرفية الزمان وقيديته	٨٥	الطهارة والتتجاسة من الاحكام الوضعية
١٣١	عدم جريان الاستصحاب مع الشك في الغاية .	٨٧	عدم كون العزيمة والرخصة من الاحكام الوضعية .
١٣٣	التنبيه السادس .	٩١	التنبيه الثاني .
١٣٥	الاستصحاب التعليمي	٩٥	التنبيه الثالث .
١٤١	الجواب عن معارضه التعليمي والتبجيري	١٠١	التنبيه الرابع .
١٤٣	عدم جريان الاستصحاب التعليمي في الموضرات	١٠٣	اقسام استصحاب الكلي .
١٤٧	استصحاب عدم النسخ	١٠٥	القسم الثاني من استصحاب الكلي
١٤٩	الاشكال على استصحاب عدم النسخ	١٠٧	الاشكال على الجواب الثالث .

رقم الموضع	الموضوع	رقم الصحيفة
١٥١	البحث عن الاصل المثبت	١٩٥
١٥٣	الاخبار من العناوين الفردية	حكم الشك في تقدم الکفرية
١٥٥	عدم الفرق بين الامارات	بيان اصل اسسه الحقق النائية(ره)
١٥٧	والاستصحاب	الرد على ما ذكره الحقق النائية(ره)
١٥٩	ابقاء الاصل المثبت بالمعارض و عدمه	جريات الاستصحاب في الشك
١٦١	عدم جواز الأخذ بالمساحة العرفية	في التاريخ
١٦٣	فروع تمسك فيها بالاصل المثبت	جريان الاستصحاب في حادثين شك
١٦٥	الرد على صاحب الکفرية (ره)	في تاريخها
١٦٧	عدم ورود اشكال صاحب الکفرية	على الشیخ (ره)
١٦٩	التبيیه العاشر	جريان الاستصحاب في الموضع
١٧١	المركب	استصحاب الصحة عند الشك في المانع
١٧٣	الشك في تقدم حدث على الآخر	الاستصحاب في الامور الاعتقادية
١٧٥	عدم جريان الاستصحاب في العدم	التمسك بالاستصحاب في العموم
١٧٧	المحمولي	الازمي
١٧٩	رد كلام صاحب الکفرية (ره)	نقض وابرام
١٨١	رد توجيه كلام صاحب الکفرية(ره)	نقل كلام الحقق النائية (ره)
١٨٣	على صاحب العروة (ره)	الرد على الحقق النائية (ره)
١٨٤	رد كلام صاحب الکفرية (ره)	التبییه الرابع عشر
١٨٦	الرد على ما ذكره الحقق النائية(ره)	التبییه الخامس عشر
١٨٨	نقل كلام صاحب الکفرية (ره)	اعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً
١٨٩	ومحولاً	الرد على ما ذكره الحقق النائية(ره)

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
٢٦٧	قاعدة الفراغ مسألة فقهية	٢٣١ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمة	
٢٦٩	وجه استقلال كل من قاعدي الفراغ والتجاوز	٢٣٣ تفصيل الشك في الحكم الكلي	
٢٧١	رد الاستدلال على استقلال القاعدتين	٢٣٥ توقف جريان الاستصحاب على عدم	
٢٧٣	عدم اختصاص قاعدة الفراغ بالشك في صحة الكل	٢٣٧ الفرق بين المانع والرافع	
٢٧٥	امكان ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز	٢٣٩ الفرق بينأخذ الموضوع من المعرف ومن الشرع	
٢٧٧	الرد على الحقن النائي (ره)	٢٤١ البحث عن قاعدة المقتضي والمانع	
٢٧٩	تغير القاعدتين ملائكة	٢٤٣ عدم شمول ادلة الاستصحاب لقاعدة	
٢٨١	عدم منع وجود القدر المتيقن من التمسك بالاطلاق	٢٤٥ النظر في ما افاده الحقن النائي (ره)	
٢٨٣	اطلاق ادلة قاعدة الفراغ و عدمه	٢٤٧ وجه تقديم الامارة على الاستصحاب	
٢٨٥	الاستدلال بعوئقة ابن أبي يعقوب	٢٥١ الفرق بين الورود والحكومة	
٢٨٧	الاستدلال بصريحية زرارة	٢٥٣ تعارض الاستصحاب مع غيره	
٢٨٩	الجواب عمما ذكره الشيخ (ره)	٢٥٥ تعارض الاستصحاب بين	
٢٩١	الاستدلال بعوئقة ابن أبي يعقوب	٢٥٧ عدم جريان الاستصحاب في اطراف	
٢٩٣	صور الشك في الجزء الاخير	٢٥٩ نقل كلام الشيخ (ره)	
٢٩٥	الجواب عمما ذكره الحقن النائي (ره)	٢٦١ رد ما ذكره الشيخ (ره)	
٢٩٧	تحقيق معنى الغير عند الشك في غير	٢٦٣ امارية قاعدة الفراغ	
٢٩٩	الجزء الاخير	٢٦٥ وجه تقديم القاعدة على الاستصحاب	
٣٠١	ما اختاره الحقن النائي (ره) ورده		

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
٣٠١	اطلاق الجزء على الامور المستحبة	٣٢٩	جريان اصالة الصحة في الایجاب لا يثبت وجود القبول
٣٠٣	عدم جريان الفقاعدة عند الدخول	٣٣١	اعتبار احراز اصل العمل في جريان اصالة الصحة
٣٠٥	فرع فقهى	٣٣٣	عدم ثبوت قصد النية باصالة الصحة
٣٠٧	اشتراط جريان الفقاعدة بـ عدم العلم	٣٣٥	عدم ثبوت اللوازم باصالة الصحة
٣٠٩	صور الشك في صحة العمل بعد الفراغ منه	٣٣٧	حكم معارضـة اصالة الصحة مع الاستصحاب
٣١١	جريان قاعدة الفراغ عند الشك	٣٣٩	تمارض الاستصحاب مع قاعدة اليد
٣١٣	بيان اقسام الشك في الشرط	٣٤١	تمارض الاستصحاب مع القرعة
٣١٥	عدم جريان قاعدة التجاوز عند	٣٤٣	اختصاص القرعة بال شبـهـات الموضعـية
٣١٧	الشك في الطهارة اثناء العـلـة	٣٤٧	خروج موادر التخصـيـصـ والورود
٣١٩	عدم جـريـانـ قـاعـدـةـ الفـرـاغـ عـنـ الشـكـ	٣٤٩	خروج موادر الحـكـومـةـ عنـ التـعـارـضـ
٣٢١	في قـصـدـ العنـوانـ	٣٥١	وجهـ خـرـوجـ موـارـدـ التـخـصـيـصـ
٣٢٣	الـكـلامـ فيـ اـصـالـةـ الصـحـةـ	٣٥٣	الـعـرقـ بـيـنـ التـعـارـضـ وـالتـزاـحـمـ
٣٢٥	مـدـرـكـ اـصـالـةـ الصـحـةـ	٣٥٧	صـورـ الـحملـ عـلـىـ الصـحـةـ
٣٢٧	اعـتـبارـ قـابـلـيـةـ الفـاعـلـ وـالـمـوـرـدـ	٣٦٥	تأـسيـسـ الاـصـلـ فـيـ بـابـ التـعـارـضـ
٣٢٩	فـيـ الـحـكـمـ ثـالـثـ بـالـتـعـارـضـينـ	٣٦٧	فـيـ اـصـالـةـ الصـحـةـ

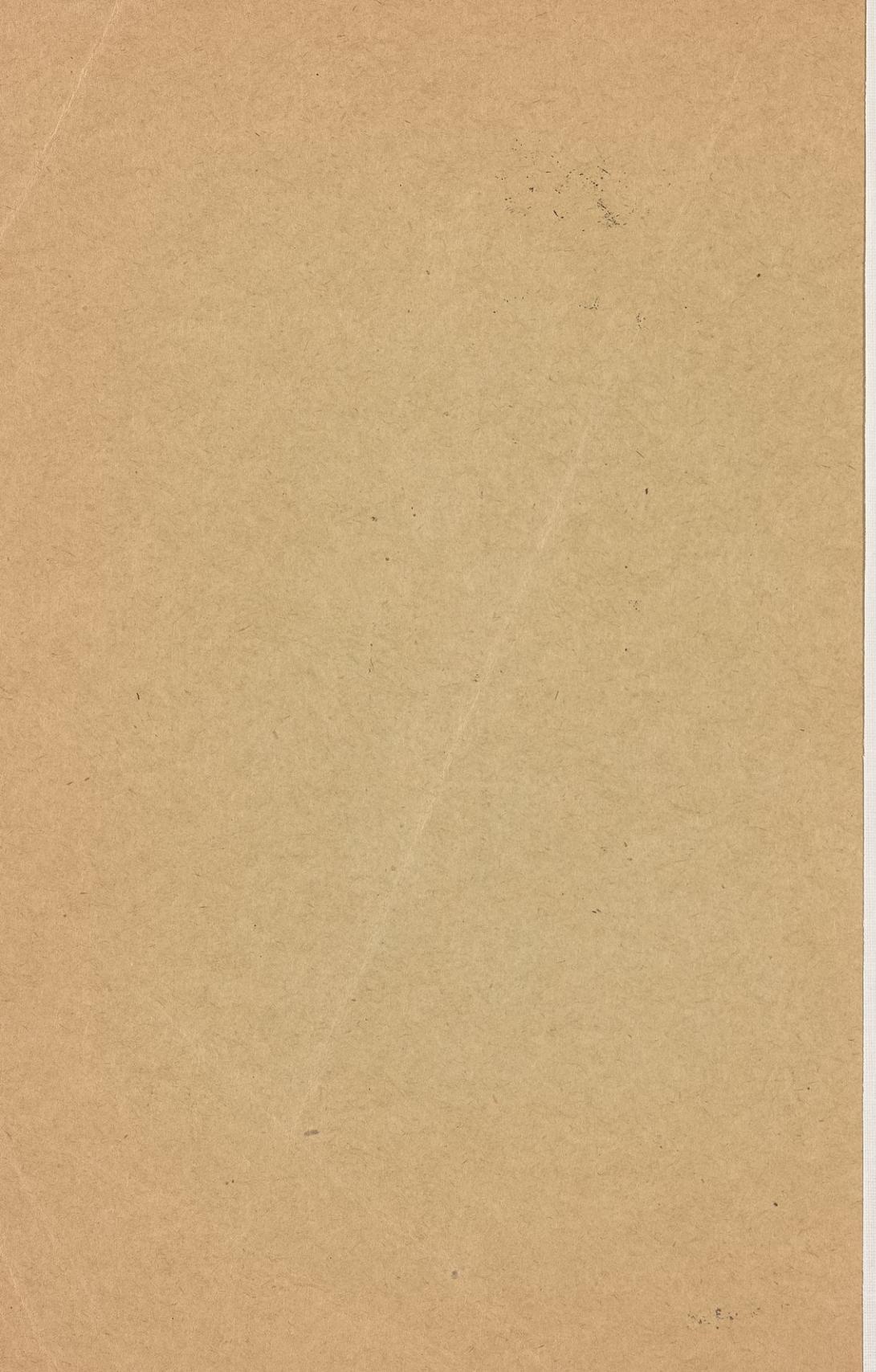
(التعادل والترجيح)

- ٣٤٧ خروج موادر التخصيص والورود عن التعارض .
- ٣٤٩ خروج موادر الحـكـومـةـ عنـ التـعـارـضـ
- ٣٥١ وجهـ خـرـوجـ موـارـدـ التـخـصـيـصـ عن التعارض
- ٣٥٣ العرقـ بـيـنـ التـعـارـضـ وـالتـزاـحـمـ
- ٣٥٧ صـرـجـحـاتـ بـابـ التـزاـحـمـ
- ٣٦٥ تـأـسيـسـ الاـصـلـ فـيـ بـابـ التـعـارـضـ
- ٣٦٧ فـيـ الـحـكـمـ ثـالـثـ بـالـتـعـارـضـينـ

رقم الموضع	رقم الصحفية	الموضوع
٤٢١	٤٢١	رد وجوه التعدي عن المرجحات المنصوصة
٤٢٣	٤٢٣	الاخبار المستدل بها على التخيير
٤٢٧	٤٢٧	التعارض بين العامين من وجه
٤٣١	٤٣١	تعارض الخبر مع الكتاب والسنة
(الاجتهاد والتقليل)		
٤٣٥	٤٣٥	الامور المترتبة على الاجتهاد
٤٤١	٤٤١	الكلام في التجزي
٤٤٣	٤٤٣	ما يتوقف عليه الاجتهاد
٤٤٥	٤٤٥	الخطأة والتوصيب
٤٤٧	٤٤٧	تعريف التقليد
٤٤٩	٤٤٩	أحكام التقليد
٤٥٧	٤٥٧	اشتراط الحياة في المفتي
٤٦٥	٤٦٥	اعتبار العمل في جواز البقاء على التقليد وعدمه
٤٦٦	٤٦٦	شكر وتقدير
٤٦٧	٤٦٧	الفهرس
٣٧١	٣٧١	القول بالسببية لا يوجب دخول المعارض في التزاحم
٣٧٧	٣٧٧	تقديم المعموم على الاطلاق
٣٧٩	٣٧٩	تقديم الاطلاق الشمولي على البديلي
٣٨١	٣٨١	تقديم التخصيص على النسخ
٣٨٢	٣٨٢	بيان انقلاب النسبة
٣٩٧	٣٩٧	الجمع بين الادلة الواردة في خمان العارية
٤٠٣	٤٠٣	صور المعارض بين اكثرين من دليلين علاج المعارض
٤٠٩	٤٠٩	الجواب عمما ذكر في الـكمفافية
٤١٣	٤١٣	بيان المرجحات المنصوصة وترتيبها
٤١٥	٤١٥	مخالفة العامة وموافقة الكتاب
٤١٧	٤١٧	صحيحين مستقلين
٤١٩	٤١٩	عدم صحيحة تأخر الصدور . لزوم رعاية الترتيب بين المرجحات وعدمه

ملاحظة : قد اعملنا غاية الدقة في تصحيح الكتاب (إلا أن العصمة لأهلهما)

محمد کاظم الخوانساری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتظروا قريباً صدور كتاب

(البيان في تفسير القرآن)

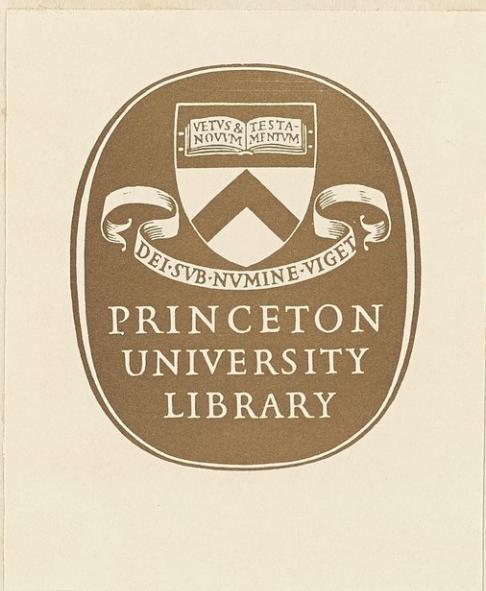
تأليف

سيدنا الاستاذ سماحة العلامة الحجة آية الله

السيد ابو القاسم الموسوي الحوئي

دام ظله الوارف على رؤوس

المسلمين



Princeton University Library



32101 073385385