

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.*

مُصَنَّبَاتُ الْمَالِ الْأَصُولِ

تقرير

ببحث سيدنا الاستاذ

العلامة حضرة آية الله

السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي

من اول بحث الاستصحاب

الى آخر بحث الاجتهاد

والتقليد

لمؤلفه

السيد محمد سمرور الواعظ الحسيني البهبهوي

عني بطبعه وتصحيحه فضيلة الاستاذ

محمد كاظم الخراساني

مطبعة النيف « في النيف »

٢٠ محرم الحرام ١٣٧٧ هـ



مُضَبَّحُ الْأَصْوَالِ

تقرير بحث سماحة سيدنا الاستاذ العلامة

آية الله حضرة السيد ابو القاسم الخوئي

من الاستصحاب الى آخر الاجتهاد والتقليد

بقلم

السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهبهوي

عني بطبعه وتصحيحه سماحة الاستاذ

(الشيخ محمد كاظم الخوانساري) دام عزه

مُضَبَّحُ الْأَصْوَالِ

(RECAP)

(Arab)

KBL

. 3987

1965



32101 021837552

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على من لا نبي بعده
 الطيبين الطاهرين وبعثناهم مع اعدائهم احبين ولقد قدما
 ما كتبه عالم الفضل فخر الافاضل الكرام السيد محمد سرور الاعظم
 الحسيني البهسودي رامت رفيقته تترجم الاسماء الصالحة
 التي القيتها في مجلس الدرر فوجدته حسن التعبير ووضح البيان
 وقد جمع بين فضيلتي الاسما والبلغ والوضوح الكافي لما تحققنا
 فاقراءه عينه كما اقر عين وعين اسم به وباشا له ولله تعالى دره
 وعليه سبحانه جره ورساله سبحانه ان يرفعه لمرضاة وكرامته
 في السواد العالمين بشا له وهو دلي الاسر والرفيق الاول



في شهر محرم الحرام ١٣٧٤

٤٤-٥ 32509-1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب زدني علماً وألحقني بالصالحين، واجعاني مقرر صدق أكن من الشاكرين ،
فأنت في الدارين رجائي وجلّ قدسك عن حمدي وثناي ، وصلّ آلهم على أشرف
أنبيائك المرسلين وأفضل سفرائك المرضيين بمحمد وآله الأقطاب المعصومين ،
أما بعد فهذه ثمرات اقتطفتها من شجرة طيبة ، ودرر كلمات تلقيتها من أبحاث
قيمة لحضرة سيدنا الاستاذ العلامة صراف نقود العلم بأفكاره الباهرة ، غواص
بجار الفضل بانظاره العالية ، المحدث الخبير ، والفقير البصير ، والاصولي الشبير ،
حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين سيدنا ومولانا حضرة (الحاج
السيد ابرالقاسم الخوئي) أدام الله ظله العالي وتمتع 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 أسدها وأخصرها إبقاء ما كان » ، وليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني الخارجي ، بل المراد هو حكم الشارع بالإبقاء ، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم الشارع . وقال صاحب الكفاية (ره) : « إن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد وهو الحكم بإبقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه » .

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

والذي ينبغي أن يقال : أن البحث في الاستصحاب راجع إلى أمرين لا إلى أمر واحد ؛ (الأول) البحث عنه بناءً على كونه من الامارات . و (الثاني) البحث عنه بناءً على كونه من الاصول ، أما على القول بكونه من الامارات المفيدة للظن النوعي ، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ (ره) عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق . فإن كون الحكم متيقناً في الآن السابق اشارة على بقاءه ومفيدة للظن النوعي ، فيكون الاستصحاب كسائر الامارات المفيدة للظن 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 .
وسيجيء 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 الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ، فيكون الاستصحاب
كبعض الظنون الشخصية المعتبرة شرعاً في بعض المقامات ، كالظن في تشخيص القبلة
وكالظن بالركعات في الصلوات الرباعية . وهذا المعنى هو المأخوذ من الكبرى في كلام
شارح المختصر على ما نقله الشيخ (ره) من قوله : « الحكم الفلاني قد كان متيقناً سابقاً ،
وشك في بقاءه ، وكما كان كذلك فهو مظنون البقاء » . وأما على القول بكونه
من الأصول ، فلا بد من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب الكفاية ،
لكن لا بما ذكرناه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، فان الاستصحاب
على هذا التقدير مأخوذ من الأخبار وعمدتها صحاح زرارة وليس فيها ما يدل على الحكم
ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، بل الاستفادة 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 بحثاً عن مسألة اصولية أو فقهية ؟
فنقول أما على القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حججته
في الأحكام السكائية الإلهية كما هو المختار ، فالبحث عنه يرجع الى البحث عن قاعدة
فقهية مستنادة من الأخبار ، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة
وقاعدة التجاوز ، ويعتبر فيه حينئذ اليقين السابق والشك اللاحق من المقلد ، ولا يكفي
تحققها من المجتهد بالنسبة الى تكليف المقلد ، فلو كان المقلد متيقناً بالطهارة من الحدث

وشك في الحدث فرجع الى المجتهد ، فلا بد له من الافتاء بابقاء الطهارة عملاً وان كان المجتهد متيقناً بكونه محدثاً . نعم اليقين والشك من المجتهد انما يعتبران في جريات الاستصحاب بالنسبة الى تكليف نفسه لا بالنسبة الى المقلد ، وكذا جميع القواعد الفقهية كقاعدة الفراغ من الصلاة في ما اذا شك في نقصان ركن من أركان صلاته ، فيفتي 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 بحجيته في الأحكام الكلية أيضاً بان يقال الشك المأخوذ في الاستصحاب شامل لما كان منشأه عدم وصول البيان من قبل الشارع ، أو الامور الخارجية . ويشمل صورتين دليل واحد ، كما مرّ نظيره في شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية ، لسكون المراد منه كل حكم مجهول سواء كان منشأ الجدل عدم تمامية البيان من قبل الشارع كاجمال النص ، أو الامور الخارجية . ولا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين فيكون الاستصحاب حينئذ ذا جهتين : 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 الاصولية — امكان وقوع النتيجة في طريق استنباط الأحكام الشرعية بلا احتياج الى مسألة أخرى : أي أن المسألة الاصولية ما يمكن أن تقع نتيجتها في كبرى القياس الذي ينتج نفس الحكم الشرعي بلا احتياج الى شيء آخر ، وحينئذ يعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الاصولية ، فبعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة الى حكم شرعي كلي كنجاسة الماء المتمم كراً وحرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ، يستصحب هذا الحكم الكلي وينتهي بنجاسة الماء وحرمة وطء الحائض ، ويجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل الى العالم . ومن جهة كونه حجة في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية

بكون البحث عنه بحثاً عن مسألة فقهية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا مانع من اجتماع الجهتين فيه ، فانه يثبت كونه قاعدة أصولية وقاعدة فقهية بدليل واحد وهو قوله (ع) : (لا تنقض اليقين بالشك) فان اطلاقه شامل لليقين والشك المتعلقين بالأحكام الكلية ، واليقين والشك المتعلقين بالأحكام الجزئية أو الموضوعات الخارجية كما مر نظيره في بحث حجية الخبر الواحد ، بناءً على حجية الخبر في الموضوعات أيضاً . فان اطلاق دليل الحجية يشمل ما لو تعلق الخبر بالأحكام وما لو تعلق بالموضوعات ، وبدليل 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 فيهما متافضان ، لأن اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف ، والشك يعتبر فيه احتمال الخلاف . وبين هاتين الخصوصيتين تناقض وإن كان بين اليقين والشك المتخصصين بهما هو التضاد . وكيف كان لا يمكن اجتماع اليقين والشك لشخص واحد بالنسبة الى شيء واحد ، فاذا اجتمع اليقين والشك لشخص : فاما أن يكون متعلق اليقين والشك متبائنين بلا ارتباط لأحدهما بالآخر ، كما اذا تعلق اليقين بعدالة 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 جزء علة لمتعلق الشك فيكون متعلق اليقين هو المقتضي بالكسر ومتعلق الشك هو المقتضي بالفتح ، فبعد 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 انشاء الله تعالى . وإما أن يكون متعلق اليقين والشك متحداً ذاتاً ومتغايراً زماناً فتارة يكون متعلق اليقين مقدماً ومتعلق الشك مؤخراً ، بأن يكون الشيء متيقناً

في زمان سابق مشكوكا في زمان لاحق . وبعبارة اخرى يكون متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ، ويسمى الشك حينئذ بالشك الطارىء ، 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 . واخرى يكون متعلق الشك مقدماً على متعلق اليقين بان يكون الشيء مشكوكا في زمان سابق متيقناً في زمان لاحق ، وهذا مورد الاستصحاب الفقهي ، 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 اذا تقدم المشكوك على المتيقن ، فهذا الاستصحاب لا يكون حجة إلا في موضع واحد ، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقناً في العرف فعلا وشك في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأئمة عليهم السلام كذلك أم لا ؟ فيحكم بكون اللفظ حقيقة في اللغة وعرف الأئمة عليهم السلام أيضاً باصالة عدم النقل . وحجية هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء ، ولولا حجيته ، لا نسد علينا باب الاستنباط ، لاحتمال كون ألفاظ الأخبار - في عرفهم عليهم السلام - ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه في عرفنا الحاضر . وكذا اللفظ التسجيلات المذكورة في كتب القدماء . وإما ان يكون متعلق اليقين والشك متحداً ذاتاً ومقارناً زماناً ، وهذا لا يتصور إلا مع اختلاف اليقين والشك من حيث الزمان ، فنارة يكون الشك مقدماً على اليقين كما اذا شككنا يوم الخميس في عدالة زيد يوم الاربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالته يوم الاربعاء ، وهذا مما لا اشكال فيه ، فانه يجب عليه العمل بوظيفة الشاك ما دام شاكاً ، والعمل بوظيفة المتيقن بعد تبدل شكه باليقين ، واخرى يكون اليقين مقدماً على الشك ، ويسمى بالشك الساري ، لسريانه إلى نفس متعلق اليقين كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الاربعاء وشككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الاربعاء لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركباً وهذا مورد قاعدة اليقين ، وسيجيء.

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

(الجهة الرابعة) في تقسيم الاستصحاب على أنحاء :فتارة يقسم باعتبار المستصحب ، فانه قد يكون حكماً شرعياً ، وقد يكون غيره ، والحكم الشرعي قد يكون تكليفاً ، وقد يكون وضعياً . وكذا قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً . واخرى باعتبار منشأ اليقين ، فانه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية ، كما اذا كان المستصحب من الامور الخارجية . وثالثة باعتبار منشأ الشك فانه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال انقضاء استعداده ذاتاً ، ويسمى بالشك في المقتضي ، وقد يكون ناشئاً من احتمال طرو المانع مع اليقين بوجود المقتضي ، ويسمى بالشك في الراجع ، وغير ذلك من التقسيمات التي تعرض لها الشيخ (ره) ، وقد وقع الخلاف بينهم في حجية الاستصحاب مطلقاً ، وعدمها مطلقاً ، والتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره تارة ، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره اخرى ، وبين الشك في المقتضي والشك في الراجع ثالثة . واختار الشيخ (ره) التفصيل باعتبارين : (الأول) التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الراجع ، 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 ان استقصاء هذه التفاصيل تطويل بلا طائل ، فالعمدة هو النظر إلى الأدلة التي أقاموها على حجية الاستصحاب ، فان تمت فننظر إلى مقدار دلالتها من حيث الشمول لجميع التقادير المتقدمة أو بعضها .

فبقول : قد استدل على حجية الاستصحاب بامور : (الاول) دعوى السيرة القطعية من العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل عمل الانسان - على طبق الحالة السابقة - ليس من حيث كونه انساناً بل من حيث كونه حيواناً ، لاستقرار سيرة

سائر 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 : (فتارة) يكون عملهم لاطمينانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالاً الى تاجر آخر في بلدة اخرى لاطمينانه بحياته ، لا للاعتماد على مجرد الحالة السابقة ، ولذا لو زال اطمينانه بحياته كما لو سمع - أنه مات جماعة من التجار في تلك البلدة - لم يرسل اليه الاموال قطعاً ، و (اخرى) يكون عملهم رجاء واحتياطاً ، كمن يرسل الدرهم والدينار الى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفهما في حوائجه ، ثم لو شك في حياته فيرسل اليه أيضاً للرجاء والاحتياط حذراً من وقوعه في المضيق على تقدير حياته ، 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 ، فانه 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 ، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة ، بل هو مبني على منشأ عقلائي ، كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادي العقلائية ، ولو كانت هنا جهة عقلائية تقتضي العمل على طبق الحالة السابقة ، لفهمناها ، فاننا من جملتهم . وذكر المحقق النائني (ره) أن عملهم على طبق الحالة السابقة انما هو بالهام إلهي حفظاً للنظام . وفيه أن المنكرين لحجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد ، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك ، لاختل على المنكرين . و (وأما السكلا) في المقام الثاني وهو حجية السيرة على تقدير ثبوتها ، فالحق هو حجيتها ، لان 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 تنكفي 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 الا على وجه دائر ثانياً . فما ذكره - من الجوابين عن الآيات الناهية عن العمل بغير علم في بحث حجية الخبر - هو الجواب في المقام ايضاً ، مضافاً الى جواب ثالث ذكرناه في بحث حجية الخبر ، وهو أن الآيات الناهية ارشادية الى عدم العمل بالظن ، لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب ، كما في حكم العقل بجوب دفع الضرر المحتمل ، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء ، للقطع بالأمن من العقاب حينئذ والعقل ، لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب . وهذا الجواب ايضاً 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 ، لان الكلام في حجية الاستصحاب ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب ، كما هو ظاهر .

(الثاني) أن ثبوت شيء في السابق - مع الشك في بقاءه - موجب للظن ببقائه ، وكما كان كذلك يجب العمل به . وفيه منع الصغرى والكبرى ، أما الصغرى فلأنه لو كان المراد هو الظن الشخصي ، فهو واضح البطلان في جميع الموارد ، ولو كان المراد هو الظن النوعي الناشئ من غلبة الافراد ، فهو ايضاً كذلك ، اذ لا تصور جهة جامعة بين جميع الاشياء من حيث البقاء النوعي فان البقاء النوعي لافراد الانسان الى مدة كالستين سنة مثلاً ، ولا يكون البقاء النوعي لغيره من الحيوانات الى هذه المدة ، بل في بعضها الاقل من ذلك وفي بعضها الاكثر منه ، فليس لنا سبيل الى إحراز غلبة البقاء في جميع الاشياء الثابتة حتى يحصل لنا الظن النوعي بالبقاء في الفرد المشكوك بقاءه . وأما الكبرى فلحرمة العمل بالظن بالدالة الاربعة على ما تقدم بيانه في بحث الظن ، إلا ما دل 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 مبان مختلفة مذكورة في كلامهم ، فليس هناك اجماع تعبدي كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام ، فلا بد من ملاحظة المدرك ، مضافاً الى أنه لا اتفاق في المسألة فانها محل للخلاف . ومما ذكرنا ظهر عدم حجية الاجماع المنقول في المقام وان قلنا بحجيته في غير هذا المقام .

(الرابع) وهو العمدة هي الاخبار : (فمنها) صحیحة زرارة ، قال قلت له : « الرجل ينام وهو على وضوء ، أوجب الخنقة والخنقتان عليه الوضوء ؟ » قال (ع) : يا زرارة قد تنام 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 وضوءه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، والسكته ينقضه يقين آخر . »

ويقع الكلام في سند الرواية اولاً ، وفي دلالتها ثانياً . (أما الأول) فربما يستشكل فيه من جهة كونها مضمرة ، فيحتمل كون المسؤول غير المعصوم ، وهو مدفوع (أولاً) بما ذكره جملة من الاعلام من عدم كونها مضمرة ، وأن المسؤول هو الباقر عليه السلام ، فالرواية : قلت للباقر عليه السلام ، كما ذكره السيد الطباطبائي (ره) في الفوائد ، والفاضل التراقي (ره) على ما ذكره الشيخ (ره) في تنبيهات الاستصحاب ، وغيرهما من الافاضل . ومن البعيد أن مثل السيد (ره) نقلها مسندة ولم يعثر على أصل من الاصول ، بل من المحتمل أنه عثر على أصل نفس زرارة ، كما أنه قد يوجد بعض الاصول في زماننا هذا ايضاً . و (ثانياً) بأن الاضرار من مثل زرارة لا يوجب القرح في اعتبارها ، فانه أجل شأناً من أن يسأل غير المعصوم ثم ينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول ، فان هذا خيانة يجلب مثل زرارة عنها ، فاضارده يدل على كون المسؤول هو المعصوم يقيناً ، غاية الامر أنه لا يعلم كونه

الباقر أم الصادق عليهما السلام . وهذا شيءٌ لا يضرُّ باعتبارها ، ولا إشكال في سندها إلا من جهة الأضرار فإن جميع الرواة أما ميون ثقات . و (أما الثاني) فنقول قد ذكر فيها فقرتان : (الفقرة الأولى) هي قول الراوي الرجل ينام (الخ ...) وهذا سؤال عن شبهة حكائية ، وهي أن الخففة والخفقتان توجب الوضوء أم لا ؟ .

ووجه شبهة أمران : (الأول) هو الاشتباه المفهومي في النوم بأن يكون الراوي لا يعلم أن النوم هل يشمل الخففة والخفقتين أم لا ؟ فيكون من قبيل دوران بين الأقل والأكثر (الثاني) اجتماع كون الخففة والخفقتين ناقضاً للوضوء مستقلاً كسائر النواقض من دون أن يكون داخلاً في مفهوم النوم ، وعلى كل حال أجابه الامام عليه السلام بعدم انتقاض الوضوء بالخففة والخفقتين بقوله (ع) يا زرارَةَ (الخ ...) وإنما جمع بين نوم العين والأذن ، وترك نوم القلب للتلازم بين نوم القلب ونوم الأذن على ما ذكره بعضهم ، فذكر نوم الأذن يكفي عن ذكر نوم القلب ، وهذه الفقرة لا دخل لها بالمقام . (الفقرة الثانية) هي قول الراوي : فإن حرك في جنبه شيء (الخ ...) وهذا سؤالٌ عن شبهة موضوعية ، مع العلم باصل الحكم باعتبار أنه قد تحصل للانسان حالة لا يرى فيها ولا يسمع . لاشتغال قلبه بشيء ، ولا سيما قبل عروض النوم ، فيشك في تحقق النوم ، فاجاب الامام عليه السلام - بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تحقق 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 ، فإن البناء على الوضوء مع الشك في الحدث مما لا اشكال فيه ولا خلاف ، إنما الكلام في التعدي عن المورد والحكم بالتعميم ، وهو مبنيٌّ على أحد أمرين : (الأول) ما ذكره الشيخ (ره) ووافقه صاحب الكفاية (ره) ، وهو أن الجواب - للشرطية المذكورة بقوله (ع) وإلا - محذوف ، 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 ترتيبه على الشرط المذكور ، فان الله غني عن العالمين كفروا أم لم يكفروا . فالجواب محذوف وهو (ان يضر الله) وقوله تعالى - فان الله غني - تعليل ، قام مقام الجواب ، ونقل الفاء من الجواب وادخل على التعليل قيامه مقام الجواب ، وكذا في المقام حيث أن الجواب يعلم مما ذكر قبل الشرط ، وهو قوله (ع) لا حتى يستيقن ، فحذف واقم التعليل مقامه ، ولهذا 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 ، أي اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زرارة ، فيكون المراد لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم . وهذا الاحتمال بعيد جداً ، لان مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المعلل به ، فيلزم التكرار المستهجن ، إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل والتعليل أنه لا يجب 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 قاعدة كلية في باب الوضوء فقط .

(الثالث) أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصية عن اليقين ايضاً ، كالغاء الخصوصية عن الشك ، فيكون المعنى أن المتيقن بشيء — سواء كان الوضوء ام غيره — لا ينقض يقينه بالشك فيه ، فيكون قاعدة كلية في الوضوء وغيره ، وهو المطلوب . والظاهر أن الاحتمال الثالث هو المتعين ، لظهور التعليل في العموم لأن قوله (ع) — « فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك » — جواب مقنع لزرارة ، ومن المعلوم أن سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء ، بل بناء على أن المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا ؟ سواء كان متطهراً بالوضوء أم بال غسل ، فكما تعدينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل خصوصية النوم في الحكم ، كذلك نتعدى عن خصوصية الوضوء ايضاً الى غيره ، فيكون حاصل جواب الامام عليه السلام أن هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء ، لأنه كان متيقناً بالوضوء ، وكل من يقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه ، فيكون التعليل راجعاً الى قاعدة ارتكازية وهي عدم نقض الامر المبرم وهو اليقين بالامر غير المبرم وهو الشك ، ويتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الرواية .

(الامر الثاني) أن لا يكون الجواب محذوفاً ، بل الجواب هو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك ، ويكون قوله (ع) — فانه على يقين من وضوئه — توطئة للجواب . أو الجواب هو قوله (ع) : فانه على يقين من وضوئه . ويقع الكلام في موضعين : (الاول) في صحة هذا التركيب ، (والثاني) 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 يكون الواو مانعاً عن كونه

جواباً ، وأما قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه ، فلا أنه إن بني على ظاهره من كونه جملةً خبريةً ، فلا يصح كونه جواباً ، لعدم ترتبه 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 مترتباً 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 النائني (ره) ، فالظاهر عدم صحته أيضاً ، لأننا لم نعر 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 استقبالا . وأما الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها في مقام إنشاء الطلب ، نعم الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول ، كما يقال أنت طالق ، أو أنت حرٌّ في مقام إنشاء الطلاق ، وإنشاء الحرية ، وكذا غيرها من الانشاءات غير الطلبية ، مضافاً إلى أنا لو سلمنا كونها في مقام الطلب ، لا يستفاد منها وجوب المضي والجري العملي على طبق اليقين ، بل تكون طالبا للمادة أي اليقين بالوضوء ، كما أن الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طالبا للمادة ، فإن قوله — أعاد أو يعيد — طلب للإعادة ، فيكون قوله (ع) فإنه على يقين من وضوئه طالبا لليقين بالوضوء ، ولا معنى له ، لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض .

(وأما الكلام في الموضع الثاني) فالظاهر استفادة حجج الاستصحاب

من الصحیحة على تقدير كون الجواب هو قوله (ع) : فإنه على يقين من وضوئه ، أو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك، وإن كانت دلالة الصحیحة — على حيث

الاستصحاب على تقدير كون الجواب محذوفاً — 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 الحدث كما يأتي ذكرها إنشاء الله تعالى ، فتدل على أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية لا اختصاص لها بباب الوضوء .

وأما القرينة الداخلية ، فأمور : (أحدها) أن اليقين والشك من الصفات ذات الاضافة ، كالحب والبغض وغيرها من ذوات الاضافة ، وهي مشتركة مع باقي الأعراض الخارجية في الاحتياج الى الموضوع ، وممتازة عنها بالاحتياج الى المتعلق مضافاً الى الموضوع ، فان اليقين كما يحتاج في وجوده الى الموضوع وهو المتيقن بالسكسر ، كذا يحتاج الى المتعلق وهو المتيقن بالفتح ، فلا وجود لليقين إلا متعلقاً بشيء ، فكلما ذكر اليقين في كلام ، لا بد من ذكر متعلقه ، وإلا لم يتم الكلام في الافادة . فذكر الوضوء — في قوله (ع) : فانه 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 لسكون مورد السؤال والجواب هو الوضوء ، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لا اعتبار الخصوصية ، يكون اطلاق قوله (ع) — ولا ينقض اليقين بالشك — هو المتبع ، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء .

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

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

وربما يتوهم أن كون هذه القاعدة ارتكازية ينافي ما ذكرنا سابقاً من عدم تحقق السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب ، وأن عملهم مبني على الإطمينان أو الاحتياط أو الغنلة . 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 أنكرناه سابقاً إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً ، لأن اليقين متعلق بالحدوث 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 الارتكازية على الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحيحة وغيرها من الروايات الآتية . ولا مانع من كون الكبرى مسلمة ارتكازية ، مع كون بعض الصغريات غير واضحة ، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال ولا خلاف في كونه محالاً ، 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 ؟

فتحصل مما ذكرنا أن الصحيحة تدل باطلاقها على حجبية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين الأحكام الكلية الجزئية ، والموضوعات الخارجية ، فانها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم السكلي أو الجزئي

أو الموضوع الخارجي ، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين أصلاً . وقد ذكرنا نظير ذلك في حديث الرفع من أنه باطلاً شامل للشبهة الحكمية والموضوعية ، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين ، على ما نقله الشيخ (ره) عن بعضهم ، فانه يدل على أن الحكم المجهول مرفوع ، سواء كان سبب الجهل عدم تمامية اليان من قبل الشارع كما في الشبهات الحكمية ، أو كان سبب الجهل هي الأمور الخارجية . وما نختاره من عدم حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية إنما هو للمانع الخارجي كما سنتعرض له انشاء الله ، لا من جهة عدم شمول الصحيحة له .

ثم إن الكلام في ذيل هذه الصحيحة يتم ببيان 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 المقتضي والشك في الرفع . و (الثاني) التفصيل بين لدليل العقلي والشرعي في ما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً ، فانكر حجية الاستصحاب في الأول في المقامين ووافق المحقق النائني (ره) في التفصيل الأول دون الثاني .

ونحن نقصر على التكلم في التفصيلين المذكورين ، والتفصيل بين الحكم الكلي الإلهي وغيره — كما هو المختار — وبعض التفصيلات المهمة ، ونعرض عن كثير من التفصيلات ، لوضوح فسادها . فنقول : أما التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع ، فيقع الكلام فيه مقامين : (الأول) في تعيين مراد الشيخ (ره) من المقتضي ، و (الثاني) في صحة التفصيل المذكور وفساده من حيث الدليل . أما الكلام في تعيين مراد الشيخ (ره) ، ففيه احتمالات :

(الأول) أن يكون المراد من المقتضي هو المقتضي التكويني الذي يعبر عنه

بالسبب ويكون جزءاً للعللة التامة ، فان العلة مركبة في اصطلاحهم من امور ثلاثة : السبب ، والشرط ، وعدم المانع . والسبب هو المؤثر ، والشرط عبارة عما يكون له دخل في فعلية التأثير وان لم يكن هو منشأً للأثر ، والمانع عبارة عما يزاحم المؤثر في التأثير ويمنعه عنه ، فالتار سبب للاحراق ، ومماسها شرط ، لسكونها دخيلة في فعلية الاحراق ، والرطوبة مانعة عنه . وهذا المعنى ليس مراد الشيخ (ره) قطعاً ، لأنه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات ، والعدم لا مقتضي له . وأيضاً هو قائل به في الأحكام الشرعية ، ولا يكون لها مقتضى تكويني ، فان الأحكام عبارة عن اعتبارات وضعها ورفعها بيد الشارع .

(الثاني) أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع ، فانه ثبت اصطلاح من الفقهاء بالتعبير عن الموضوع بالمقتضي ، 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 سببٌ للملكية ، وكذا يقولون إن الحيض مانع عن وجوب الصلاة ، وتعبيرهم — عن القيد الوجودي بالشرط في باب التكليف وبالسبب في باب الوضع — مجرد اصطلاح لا نعرف له وجهاً ومأخذاً ، لعدم الفرق بينها أصلاً كما ترى . ولا نعرف مبدأ هذا الاصطلاح .

وبالجملة ، يحتمل أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع ، ففي موارد الشك في وجود الموضوع لا يجري الاستصحاب ، وفي موارد الشك — في رافع 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 كما سنذكره انشاء الله تعالى ، إلا أنه لا يكون تفصيلاً في حجية الاستصحاب ، فإن إثبات الحكم — لموضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له — قياس لا تقول به الامامية ، ومع احتمال كونه غيره احتمال للقياس ، فلا مجال للاخذ بالاستصحاب إلا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشك ، فانه إنما يصدق فيما كانت القضية المتيقنة والمشكوكه متحدة . والشيخ أيضاً يصرح في مواضع من كلامه بأن الاستصحاب لا يجري إلا مع إحراز الموضوع ، ومع ذلك يقول بالتفصيل بين الشك في مقتضى والشك في الرفع ، فلا يمكن أن يكون مراده من المقتضي هو الموضوع .

(الثالث) أن يكون مراده من المقتضي هو ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد ، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب ، وفي موارد الشك — في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير السمي بالرفع — لا مانع من جريان الاستصحاب ، ولا يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (ره) لأنه قائل بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية ، ولا يتصور لها ملاك حتى يقال بالاستصحاب مع العلم ببقائه ، بل هذا المعنى — من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع — سد لباب الاستصحاب ، لعدم العلم ببقاء الملاك لغير علام الغيوب إلا في بعض موارد نادرة لأدلة خاصة . والشيخ يقول باستصحاب الملكية في المعاطاة بعد رجوع أحد المتعاملين ، ويصرح بكون الشك فيه شكاً في الرفع ، ويشكر الاستصحاب في بقاء الخيار في خيار الغبن لسكون الشك فيه شكاً في المقتضي ، فمن أين علم الشيخ (ره) ببقاء الملاك في الأول دون الثاني ؟ فهذا المعنى ليس مراده قطعاً ولعل السيد الطباطبائي (ره) حمل المقتضي على هذا المعنى ، حيث رد استصحاب الملكية في المعاطاة بأنه من موارد الشك في المقتضي لعدم العلم ببقاء الملاك ، مضافاً إلى أن التفصيل — بين الشك

في المقتضي بمعنى الملاك في الأحكام التكليفية — إنما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الامامية من كونها تابعة للمصالح والمفاسد التي تكون في متعلقاتها ، وأما على القول بكونها تابعة للمصالح التي تكون في نفس الأحكام التكليفية ، كالأحكام الوضعية التي تكون تابعة للمصلحة في نفس الجعل والاعتبار ، كالمسكية والزوجية دون المتعلق ، فلا معنى للتفصيل المذكور ، لأن الشك في الحكم يلزم الشك في الملاك بلافق بين الأحكام التكليفية والوضعية ، فيكون الشك في الحكم الشرعي شكاً في المقتضي دائماً ولم يبق مورد للشك في الرافع ، فيكون حاصل التفصيل المذكور المذكور إنكاراً للاستصحاب في الأحكام الشرعية بقول مطلق .

فحصل مما ذكرنا أنه ليس مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو السبب أو الموضوع أو الملاك على ما توهموه ونسبوه إليه ، ومنشأ الوقوع — 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 الملاك . والظاهر أن مراد الشيخ (ره) ليس المقتضي للمتيقن ، بل مراده من المقتضي هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقن ، فالمراد من 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 ولم يطرأ رافع لها كالمسكية والزوجية الدائمة والطهارة والنجاسة ، فانها باقية بقاء الدهر مالم يطرأ رافع لها كالبيع والهبة وموت المالك في الملكية والطلاق في الزوجية ، وكذا الطهارة والنجاسة . فلو كان المتيقن من هذا القبيل ، فهو مقتضى للجري العملي على طبقه

مالم يطرأ طارئٌ ، فاذا شك في بقاء هذا المتيقن ، فلا محالة يكون الشك مستنداً الى احتمال وجود الرافع له ، وإلا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك في الرافع ، فيكون الاستصحاب فيه حجة . و (اخرى) لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها ، كالزوجة المنقطعة مثلاً ، فانها منقضية بنفسها بلا استناد الى الرافع ، فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك في بقاءه ، فلا يستند الشك فيه الى 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 المتباينين في المعاطاة 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 الاول 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 المعاطاة بان الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي ، فلا يكون الاستصحاب حجة فيه على مسلك الشيخ (ره) — في غير محله ، لأن الشك في بقاء الملكية في المعاطاة ليس من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه ، وكذا غير المعاطاة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ (ره) بالاستصحاب واستشكل عليه السيد (ره) .

ولنذكر لتوضيح المقام أمثلة فنقول : إن الاحكام على ثلاثة أقسام : (الاول) أن يكون الحكم معلوم الدوام في نفسه لولم يطرأ رافع له ، فلا إشكال في جريان

الاستصحاب مع الشك في بقاء هذا النوع من الحكم كالشك في بقاء الملكية لاحتمال زوالها بناقل . (الثاني) أن يكون الحكم معني بغيابة . (الثالث) أن يكون الحكم مشكوكاً من هذه الجهة ، كما اذا تحققت زوجية بين رجل وامرأة ولم يعلم كونها دائمة أو منقطعة . أما القسم الثالث فلا مجال للجريان الاستصحاب فيه على مسلك الشيخ (ره) لسكون الشك فيه شكاً في المقتضي . وأما القسم الثاني فمع الشك في البقاء قبل تحقق الغاية لاحتمال وجود الرفع يجري الاستصحاب بلا إشكال ، وبعد تحقق الغاية ينقضي بنفسه ، وأما اذا شك في تحقق الغاية : (فتارة) يكون الشك من جهة الشبهة الحكمية ، كما اذا شك في أن الغاية — لوجوب صلاة المغرب والعشاء مع الغفلة — هي نصف الليل أو طلوع الفجر وإن كان عدم جواز التأخير عن نصف الليل مع العمد والالتفات مسلماً ، و (اخرى) يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية ، كما اذا شك في أن الغروب الذي جعل غاية لصلاة الظهر هل هو استتار القرص أو ذهاب الحرة المشرقية ؟ و (ثالثة) يكون الشك من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في طلوع الشمس الذي جعل غاية لوجوب صلاة الصبح . ففي الأولين يكون الشك من موارد الشك في المقتضي ، فلا يجري الاستصحاب فيهما ، والثالث وإن لم يكن من الشك في الرفع حقيقة لأن الرفع لا يكون نفس الزمان بل لا بد من أن يكون زمانياً وليس في المقام إلا الزمان ، لسكنه في حكم الشك في الرفع عرفاً ، فيجري فيه الاستصحاب .

فتحصل مما ذكرنا أن مراد الشيخ (ره) من المقتضي كون الشيء ذا استعداد للبقاء ما لم يطرأ رافع له من الانقلابات الكونية من الوجود الى العدم أو العكس ، فكلما شك في بقاء شيء لاحتمال طرؤ هذه الانقلابات ، فهو شك في الرفع ، وكلما شك فيه مع العلم بعدم طرؤ شيء من الأشياء ، فهو شك في المقتضي . فمسألة انتقاض التيمم بوجود الماء في أثناء الصلاة من موارد الشك في الرفع ، فان الطهارة من الحدث

التي تحققت بالتميم باقية مالم يطرأ وجدان الماء . هذا تمام الكلام في المقام الأول ، وهو تعيين مراد الشيخ (ره) من المقتضي .

الكلام في المقام الثاني ، وهو ذكر الدليل للتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع 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 ، ففي مورد يكون المتيقن مما له دوام في نفسه يكون أمراً مبرماً مستحكماً ويصح إسناد النقض إليه ، وفي مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح إسناد النقض اليه ، لأن النقض حلّ شيء مبرم مستحكم ، كما في قوله تعالى : ﴿ كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً ﴾ فلا يكون مشمولاً لقوله ﴿ ع ﴾ : لا تنقض اليقين بالشك .

ويرد عليه ما في الكفاية من أنه لا وجه لارتكاب المجاز بارادة المتيقن من لفظ اليقين مع صحة ارادة نفس اليقين وصحة اسناد النقض اليه بماله من الابرام والاستحكام، ولكن يمكن ان يكون مراد الشيخ (ره) ما نذكره — وان كان ظاهر عبارته قاصراً عنه — وهو أن المراد من لفظ اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن ، لما فيه من الابرام والاستحكام كما في الكفاية ، فان اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت ، فيصح 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 انكشاف هذا الشيء في قبال الجهل ، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد والحيرة ، واليقين يطلق باعتبار كون هذا الانكشاف له الثبات والدوام بعد مالم يكن بهذه المرتبة . ولعله لما ذكرنا لا يطلق القاطع والمتيقن عليه تعالى لاستحالة الحيرة وعدم ثبات الانكشاف في حقه تعالى . ويطلق عليه العالم لسكون الأشياء منكشفة لديه ، فالمراد من اليقين هو

نفسه لا المتيقن إلا أن اسناد النقص الى اليقين ليس باعتبار صفة اليقين ولا باعتبار الآثار المترتبة على نفس اليقين .

﴿ أما الأول ﴾ فلأن اليقين من الصفات الخارجية وقد انتقض بنفس الشك إن اخذ متعلقه مجرداً عن الزمان ، ولا يمكن نقضه إن اخذ مقيداً بالزمان ، فإننا اذا علمنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا ثم شككنا في بقائها يوم السبت ، فان اخذ اليقين بعدالة زيد مجرداً عن التقييد بيوم الجمعة ، فقد انتقض هذا اليقين بالشك ، فلا معنى للنهي عنه ، وإن اخذ مقيداً بيوم الجمعة فهو باق ، فطالب عدم نقضه طالب للحاصل .

﴿ وأما الثاني ﴾ فلعدم ترتب حكم شرعي على وصف اليقين من حيث هو ، ولو فرض فهو يقين موضوعي خارج من مورد أخبار الاستصحاب ، إذ من المعلوم أن موردها القطع الطريقي ، لعدم ترتب الحكم — المأخوذ 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 الى المتيقن وموجب للجري العملي وترتيب آثار المتيقن ، فيكون رفع اليد عن ترتيب الآثار على المتيقن نقضاً لليقين ، وقد نهى الشارع عنه . هذا فيما اذا كان المتيقن مماله الدوام والثبات في نفسه لولا الرفع ، وأما اذا لم يكن المتيقن بنفسه مقتضياً للجري العملي لاحتمال كونه محدوداً بزمان معين ، فلا يكون عدم ترتيب الآثار عليه نقضاً لليقين ، فلا يشمل قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك . هذا هو الوجه في التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع .

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

في الرفع ، بل هناك خبران آخران لا يشتملان على لفظ النقص ، فيعان موارد الشك في المقتضي أيضاً : ﴿ الأول ﴾ رواية عبدالله بن سنان الواردة في من يعبر ثوبه الذي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، قال : « فهل علي أن اغسله ؟ فقال (ع) : لا ، لأنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه » ﴿ الثاني ﴾ خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ﴿ من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ﴾ .

والجواب عنها واضح ، (أما الأول) فمورده هو الشك في الرفع ، لأن الطهارة مما له دوام في نفسه لولا الرفع ، فلا وجه للتعدي عنه الى الشك في المقتضي . وأما التعدي عن خصوصية الثوب الى غيره وعن خصوصية الذي الى نجاسة اخرى وعن خصوصية الطهارة المتيقنة الى غيرها ، فانما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم ، ولكن التعدي — عن الشك في الرفع الى الشك في المقتضي يكون بلا دليل . و ﴿ اما الثاني ﴾ ففيه الأمر بالامضاء وهو مساوق للنهي عن النقص ، لأن الامضاء 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 الافتضاء . هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الشيخ (ره) ، وللنظر فيه مجال واسع ، تارة بالنقص واخرى بالحل .

أما النقص فبامور : ﴿ الأول ﴾ استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي فان الشيخ قائل به ، بل ادعي عليه الاجماع حتى من المنكرين لحجية الاستصحاب ، بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدث الاستربادي ، مع أن الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي ، لأنه لم يبرز فيه من الاول جعل الحكم مستمراً أو محدوداً الى غاية ، فان النسخ في الحقيقة انتهاء أمد الحكم ، وإلازم البقاء المستحيل في حقه تعالى ،

﴿ الثاني ﴾ الاستصحاب في الموضوعات ، فانه قائل به مفصلاً بين الشك في المقتضي والشك في الرفع كما ذكره في أول تنبيهات الاستصحاب . ومثّل للشك في الرفع بالشك في كون الحدث اكبر أو أصغر ، فتوضاً فيكون الشك شكاً في الرفع ، فيجري استصحاب الحدث . ومثّل للشك 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 وعدالة عمرو مثلاً ، فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية مما لا سبيل لنا اليه ، وان اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب ، فتكون أنواعه مختلفة الاستعداد ، وكيف يمكن إحراز مقدار استعداد الانسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً ؟ وإن اخذ من الصنف فافراده مختلفة باعتبار الأمزجة والأمكنة وسائر جهات الاختلاف ، فيلزم الهرج والمرج . وهذا هو الاشكال الذي أورده على المحقق القمي بعينه ، وحاصله عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لسكون الشك فيها شكاً في المقتضي ، لعدم إحراز الاستعداد فيها .

﴿ الثالث ﴾ استصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس ، فان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي ، لأن الشك — في ظهور هلال شوال في الحقيقة — شك في أن شهر رمضان كان تسعة وعشرين يوماً أولاً ، فلم يحرز المقتضي من أول الأمر ، وكذا الشك في طلوع الشمس شك في أن ما بين الطلوعين ساعة ونصف حتى تنقضي بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضي مع أن الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه ، بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بنسأ على دلالة قوله ﴿ ع ﴾ : « صم للرؤية وأفطر

للرؤية « على الاستصحاب .

وأما الحل ، فبيانه أنه إن لوحظ متعلق اليقين والشك بالنظر الدقي ، فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع ، لأن متعلق اليقين إنما هو حدوث الشيء والمشكوك هو بقاءه ، لأنه مع وحدة زمان المتيقن والمشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين ، إلا بنحو الشك الساري الذي هو خارج عن محل الكلام ، فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك ، ففي مثل الملكية — وغيرها من أمثلة الشك في الرفع — متعلق اليقين هو حدوث الملكية ، ولا يقين ببقائها بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة ، فعدم ترتيب آثار الملكية — بعد رجوع أحدها — لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، وهكذا سائر أمثلة الشك في الرفع .

وإن لوحظ متعلق اليقين والشك بالنظر المسامحي العرفي والغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعي على ما أشرنا إليه سابقاً من أن تطبيق نقض اليقين بالشك — على مورد الاستصحاب — إنما هو بالتعبد الشرعي ، وإن كان أصل القاعدة من ارتكازيات العقلاء ، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضي ، فإن خيار الغبن كان متيقناً 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 بالتعبد الشرعي ، فاستفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : لا تنقض اليقين بالشك حجج الاستصحاب مطلقاً ، بلا فرق بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرفع . هذا ملخص الكلام في التفصيل الأول الذي اختاره الشيخ ﴿ ره ﴾ تبعاً للمحقق الخوانساري ﴿ ره ﴾ .

وأما التفصيل الثاني الذي تفرّد 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 ، فانه لولا اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه ، 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 ما بحيث يوجب الشك في الحكم ، فانه مع بقاء التغير — في الماء المنتجس بالتغير وعدم حدوث شيء يحتمل كونه مطهراً له كتميمه كراً — لا يمكن الشك في طهارته ، وهذا التغير الذي أوجب الشك في الحكم « تارة » يوجب تعدد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكه ، فلا يجري الاستصحاب فيه ، و « اخرى » لا يوجب ، فلا مانع من جريانه ، فان كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعي ، فالرجع — في اتحاد الموضوع في القضيتين وصدق نقض اليقين بالشك — هو العرف . ففي 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 يحكم بكون وصف تمام الموضوع للحكم وإن لم يوجد في الخارج إلا في الموصوف ، فبعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب ، كما في العدالة التي هي الموضوع لقبول الشهادة ، والاجتهاد الذي هو الموضوع لجواز 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 لليقين بالشك ، وكذا الاجتهاد بالنسبة

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

و ﴿ إن شئت قلت ﴾ إن الوصف بالنسبة الى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطة في العروض ، ففي الحقيقة نفس الوصف ، موضوع للحكم ، ولأجله 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 ، فانه واسطة لثبوت النجاسة للماء والموضوع هو الماء لا التغير ، فانه يقال في العرف ان الماء تنجس لتغيره ، ولا يقال ان المتغير تنجس . ففي مثل ذلك لا اشكال في جريان الاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغير . وقد يشك في كون الوصف من القسم الأول لثلا يجري الاستصحاب أو من القسم الثاني ليجري الاستصحاب ، كما في المسافر الذي كان مسافراً في أول الوقت وبلغ الى وطنه آخره ، فمع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقام نشك في أن الواجب عليه التمام أو القصر ، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضوع لوجوب القصر ، فلا يجري الاستصحاب ، وكونه من قبيل الواسطة في الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه . ففي مثل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب أيضاً ، لعدم إحراز صدق النقض فيه ، فيكون التمسك — بقوله ﴿ ع ﴾ : لا تنقض اليقين بالشك — تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية . هذا كله فيما اذا ثبت الحكم بالدليل الشرعي .

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

ومع انتفاء أحدها ينتفي الحكم العقلي يقيناً . والمفروض أن الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة ، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لا محالة ، فلا يبقى لنا شك في بقاء الحكم الشرعي حتى نرجع الى الاستصحاب ، بل هو مقطوع بعدم . نعم يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود بجعل جديد من الشارع ، لكنه شك في حدوث الحكم لافي بقاءه ، ومجرى 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 الكلّي الذي لا نقول به . هذا توضيح مرام الشيخ في هذا التفصيل .

فنتحصل أن إنكاره جريان الاستصحاب في الحكم الثابت بالدليل العقلي مبني على مقدمتين : « الأولى » أن الإهمال في حكم العقل لا يتصور ، و « الثانية » أن حكم الشارع تابع له وينتفي بانتفائه . وقد أورد المحقق النائيني (ره) عليه في المقدمة الأولى مرة ، وفي المقدمة الثانية أخرى ، واكتفى صاحب الكفاية (ره) بالإيراد 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 وجود القيد ، وبعده مع انتفاء القيد . و ﴿ الثاني ﴾ أن يحكم بحكم لموضوع من باب القدر المتيقن فليس له مفهوم حينئذ ، فيحكم بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده ، ولا يحكم بعدم الحكم مع انتفاء أحدها ، لاحتمال بقاء الملاك ، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الاثبات لادراكه وجود الملاك ، إنما الإهمال بحسب مقام الثبوت لعدم احاطته بجميع ماله دخل في الحكم ، فحيث 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 ، بأن كان مراده ان العقل اذا حكم بوجود الملاك في موضوع — أي المصلحة الملزمة غير المزاحمة بشيء من الموانع ، أو المفسدة كذلك — فلا محالة يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدلية : من تبعية الأحكام للعصاخ والمفاسد في متعلقاتها ، فبعد 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 المحقق النائيني (ره) عليه حق لا مجال لانكاره ، لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن ، فبعد انتفاء أحد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم ، لاحتمال بقاء الملاك ، فيكون مورداً للاستصحاب ، إلا أن هذا مجرد فرض ، لأننا لم نجد الى 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 بالعقول وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال — ناظرة الى هذا المعنى ، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك ، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً لا محالة لو فرض القطع بوجود الملاك بادراك العقل ، ولكنه 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 الى أن الحسن والقبح بيد الشارع ، فما حسنه فهو حسن ، وما قبحه فهو قبيح ، ولا سبيل للعقل الى ادراك الحسن والقبح أبداً ، وذهب أهل الحق والمعتزلة الى أن العقل يدرك الحسن والقبح ، فيرى الظلم قبيحاً ولولم يكن شرع والعدل حسناً كذلك حتى بالنسبة الى افعال الله سبحانه ،

فيري العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى وأن العدل حسن لا يتركه ، فكما أن العقل يدرك الواقعيات ويسمى عند أهل المعقول بالعقل النظري ، فكذلك يدرك ما يتعلق بالنظام من قبح الظلم وحسن العدل ويسمى بالعقل العملي . فلا يرد عليه اشكال المحقق النائيني ، لأن حكم العقل بالحسن أو القبح لا يمكن أن يكون مهملًا ، فإن العقل لا يحكم بحسن شيء إلا مع تشخيصه بجميع قيوده ، وكذلك القبح . والظاهر أن مراد الشيخ « ره » هو الثاني على ما ذكره في تنبيهات الاستصحاب ، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ .

وأما الاشكال على المقدمة الثانية ، فيبانه — على ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق النائيني — أنه لو سلم إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي بحيث يكون حكمه بوجود الملاك دأراً مدار جميع القيود وينتفي بانتفاء أحدها ، لا يلزم من انتفاء الحكم العقلي انتفاء الحكم الشرعي ، لا يمكن بقاء ملاك الحكم الشرعي في الواقع ، فإن انتفاء ما يراه العقل ملاكاً للحكم الشرعي لا يوجب انتفاء الملاك الواقعي له .

وبعبارة أخرى الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي إنما هي بحسب مقام الاثبات دون مقام الثبوت ، لأن العقل كاشف عن وجود الملاك للحكم الشرعي ، وبعد انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض القيود ترتفع كاشفية العقل ، ويحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي ، لأن الشرع قد حكم بأمور كثيرة لا يدرك العقل ملاكها أصلاً ، كتقيل حجر الأسود ، وحرمة الارتماس في شهر رمضان ، وغيرها من التعبديات . مضافاً إلى ما في الكفاية من أنه لو سلمنا — انتفاء الملاك الواقعي الذي أدركه العقل — يحتمل بقاء الحكم الشرعي ، لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم ، فنجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي . وهذا الاشكال لادافع له .

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 اشبه موضوع حكم العقل وشك في بقاءه : كما إذا شك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبوح شربه ، يجري استصحاب الضرر ، ويحصل منه الظن بالضرر ، فيحكم بالحرمة الشرعية .

وفيه أولاً عدم إفادة 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 العقلائي . هذا في الضرر . وأما غيره فاذا 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 شككنا في بقاء عدالته ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب والحكم بعدالته بالتعبد الشرعي فيحكم بوجوب إكرامه .

التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب هو التفصيل بين الأحكام السلكية الالهية وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية ، وهو الذي اختاره الفاضل التراقي في المستند ، فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة 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 والاطلاق في غيرها شامل للشبهات الحكمية والموضوعية ، واختصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل ، بل الوجه في هذا التفصيل أن الاستصحاب في الأحكام السلكية معارض بمثله دائماً .

بيانه : أن الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل ولولم

يكن المجمعول فعلياً ، لعدم تحقق موضوعه في الخارج ، كما اذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدسة ولولم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل ، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل ، فيجري استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ . وهذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام . وإطلاق قوله (ع) : — « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة » — يفغينا عن هذا الاستصحاب . و ﴿ اخرى ﴾ يكون الشك راجعاً الى المجمعول بعد فعليته بتحقق موضوعه في الخارج ، كالشك في حرمة وطء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال . والشك في المجمعول مرجعه الى أحد أمرين لا ثالث لهما ، لأن الشك في بقاء المجمعول إما أن يكون لأجل الشك في دائرة المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع ، كما إذا شككنا في أن المجمعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض حين وجود الدم فقط ، أو الى حين الاغتسال ؟ والشك في سعة المجمعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة ، فانا لا ندري أن الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ؟ ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية . وإما أن يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع ، فيكون الشك في الانطباق ، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال . ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية . وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه ولا كلام ، كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص .

واما الشبهات الحكمية : فان كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً ، فان للوطء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض الى آخره ، وينحل التكليف وهو حرمة وطء الحائض الى حرمة امور

متعددة ، وهي افراد الوطء الطولية بحسب امتداد الزمان . فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام السلكية ، لأن هذا الفرد من الوطء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاءها . نعم الافراد الاخر كانت متيقنة الحرمة ، وهي الافراد المفروضة من أول الحيض الى انقطاع الدم ، وهذه الافراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان ، فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر . وإن لم يكن الزمان مفرداً ولم يكن الحكم انحلالياً ، كنجاسة الماء القليل المتمم كراً ، فإن الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف ، وبنجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث الى آخر الزوال ، ومن هذا القبيل الملكية والزوجية ، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً ، لا ابتلاؤه بالمعارض ، لأنه اذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجموع و يقين متعلق بالجعل ، فبالنظر الى المجموع يجري استصحاب النجاسة ، لسكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ، وبالنظر الى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة ، لسكونه أيضاً متيقناً ، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التميم ، والقدر المتيقن أنما هو جعلها للقليل غير المتمم . أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه ، فنستصحب عدمه ، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والاكثر ، فنأخذ بالأقل لسكونه متيقناً ، ونجري الأصل في الاكثر لسكونه مشكوكاً فيه ، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجموع واستصحاب عدم الجعل ، وكذا الملكية والزوجية ، ونحوها ، فاذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبائعين في المعاطاة : فباعتبار المجموع وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية ، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية ، لتامة الأركان فيها على النحو الذي ذكرناه .

وظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضة أنه لا يرد على الفاضل التراقي ما ذكر في الكفاية من أنه نظر تارة الى المسامحة العرفية فاجرى استصحاب الوجود ، واخرى الى الدقة العقلية فاجرى استصحاب العدم ، لكون الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقة العقلية . فاعترض عليه بأن المرجع في وحدة الموضوع وتعددته هو العرف ، والعرف يرى الموضوع واحداً ، والكثرة والقلة من الحالات ، فلا مجال لانكار استصحاب النجاسة . هذا وأنت ترى أن المعارضة المذكورة لا تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقي ، بل بعهد البناء على المسامحة والقول بوحدة الموضوع يجري استصحاب بقاء النجاسة واستصحاب عدم جعل النجاسة بالنسبة الى حال الكثرة ، لكون المتيقن هو جعل النجاسة لما لم يتم ، فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع أخذ الموضوع أمراً عرفياً .

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

وكان زيد عالمياً فزالته عنه ملكة العلم ، وشككنا في وجوب إكرامه من جهة الشك في شمول مفهوم العالم للمنعضي عنه المبدأ واختصاصه بالمتلبس ، فليس في المقام شك في شيء من الأمور الخارجية ، بل الشك إنما هو في جعل الشارع سعةً وضيقاً ، فيجري التعارض بين الاستصحابين على النحو الذي ذكرناه حرفاً بحرف .

فتلخص مما ذكرنا أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، 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 المجهول ، لأننا نعلم أن المجهول هو حصول الطهارة بالوضوء الى زمان طرو الحدث ، وإنما الشك في حدوث النوم في الخارج ، فيجري استصحاب عدمه بلا معارض .

بقي الكلام في الاشكالات التي ذكروها في المقام :

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

الحرمة ، فلا مانع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة الى ما بعد الانقطاع .
واعترض عليه المحقق النائي (ره) بأنه لا يعتبر اتصال زمان الشك باليقين
وإنما المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن ، وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك
فيه متصلاً بالمتيقن ، لفصل المتيقن الآخر بينها ، فإن المتيقن الأول هو عدم الحرمة ،
والمتيقن الثاني هو الحرمة ، والمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني دون الأول ، فيجري
الاستصحاب في الحرمة دون عدمها ، نظير ما اذا علمنا بعدم نجاسة شيء ثم علمنا بنجاسته
ثم شككنا في نجاسته ، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة ، لانفصال 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 كما ذكره ، فانا لو علمنا بعدالة زيد مثلاً ثم غفلنا
عنها يوماً أو أزيد ، ثم شككنا في بقائها ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب مع
عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بل يمكن جريان الاستصحاب مع وحدة زمان
الشك واليقين على ما ذكرنا سابقاً في بيان الفرق بين موارد الاستصحاب وقاعدة اليقين ،
فالمتبر هو اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن لا اتصال زمان الشك باليقين ،

وأما ما ذكره من حيث الصغرى ، فيرد عليه أن زمان المشكوك فيه متصل
بزمان المتيقن في المقام ، لأن لنا شكاً و يقينين ، والمشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين
لا بأحدهما فقط ، لأن اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان
واحد ، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان ، ويقين بالحرمة حال
رؤية الدم ، وشك في الحرمة بعد الانقطاع ، ومن المعلوم أن اليقين بالحرمة حال
رؤية الدم لا يوجب نقض 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 بمثله في رتبته ، فإن استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض باستصحاب عدم جعل الحلية ، لوجود العلم الاجمالي بجعل أحدها في الشريعة المقدسة فيبقى استصحاب بقاء المجمول وهي الحرمة بلا معارض .

ويمكن الجواب عنه بوجوه : ﴿ الوجه الأول ﴾ أنه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية ، لأن الحلية والرخصة كانت متيقنة متحققة في صدر الاسلام ، والأحكام الالزامية قد شرعت على التدريج ، فجميع الأشياء كان على الاباحة بمعنى الترخيص والامضاء كما يدل عليه قوله (ع) : « اسكتوا عما سكت الله » وقوله (ع) : « كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » نعم بعض الأحكام الذي شرع لحفظ النظام كحرمة قتل النفس ، وحرمة أكل أموال الناس ، وحرمة الزنا ، وغيرها من الأحكام النظامية غير مختص بشريعة دون شريعة . وقد ورد في بعض النصوص أن الحُرِّمَ ما حرمت في جميع الشرائع . والحاصل أن وطء الحائض مثلاً كان قبل نزول الآية الشريفة « فاعتزلوا النساء في الحيض » مرخصاً فيه ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أنه لا معارضة بين استصحاب عدم جعل الحلية واستصحاب عدم جعل الحرمة لا يمكن التعبد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلاً لا جعل الحرمة ولا جعل الحلية ، وذلك ، لما مرّ غير مرة ويأتي في أواخر الاستصحاب انشاء الله تعالى من أن قوام التعارض بين الأصلين باحد أمرين على سبيل منع الخلو ، وربما يجتمعان : ﴿ أحدهما ﴾ أن يكون التنافي بين مفاد الأصلين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية ، كما إذا كان مدلول أحد الأصلين الاباحة ومدلول الآخر الحرمة ، أو كان مدلول أحدهما الاباحة ومدلول الآخر عدمها ، فلا يصح التعبد

بالتنافيين فيقع التعارض بينهما ويتساقطان ، لعدم امكان شمول دليل الحجية لكليهما ،
وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح . و (ثانيها) أن تلزم من العمل بها المخالفة
العملية القطعية ولو لم يكن التنافي بين المدلولين ، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين ،
فجران اصابة الطهارة في كل واحد منهما وان لم يكن بنفسه منافياً لجريانها في الآخر ،
إلا أنه تلزم من جريانها في كليهما المخالفة العملية القطعية ، وكذا في سائر مقامات العلم
الاجمالي بالتكليف الالزامي ، وكلا الأمرين مفقود في المقام ، لعدم المناقاة بين اصابة
عدم جعل الحلية واصالة عدم جعل الحرمة ، لأن الحلية والحرمة متضادان ، فلا يلزم
من التعبد بكلا الأصلين إلا ارتفاع الضدين . ولا محذور فيه . فتعبد بكليهما
ونلتزم بعدم الجمل أصلاً ، ولا تلزم مخالفة عملية قطعية أيضاً . غاية الأمر لزوم المخالفة
الالتزامية للعلم الاجمالي يجعل أحد الحكيمين في الشريعة المقدسة ، ولا محذور فيه ،
فنتلزم بعدم الجعل في مقام العمل ، وفي مقام الافتاء . نرجع الى غيرهما من الاصول كاصالة
البراءة مثلاً في المقام ، فنفتي بعدم حرمة الوطء لاصالة البراءة ، ونظير ذلك ما تقدم
في دوران الأمر بين المحذورين ، فان في الحكم بالتخيير هناك مخالفة التزامية لما هو معلوم
بالوجدان من الحرمة أو الوجوب ، ولا محذور فيه بعد كون الحكم بالتخيير بالتعبد
الشرعي ، ولا تلزم المخالفة العملية القطعية ، لأنه لا يخلو إمام من الفعل المطابق لاحتمال
الوجوب أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة . ولولا ذلك ، لما جاز الافتاء من المجتهد
بما في رسالته العملية المشتملة على المسائل الكثيرة ، للعلم الاجمالي بمخالفة بعض ما في
الرسالة للحكم الواقعي ، فلا بد له من التوقف عن الافتاء . نعم من ليس له هذا العلم
الاجمالي — ويحتمل مطابقة الواقع لجميع ما في رسالته على كثرة ما فيها من المسائل —
جاز له الافتاء ، ولسكنه مجرد فرض ، ولعله لم يوجد مجتهد كان شأنه ذلك . فالسر
في جواز الافتاء هو ما ذكرنا من أنه لا مانع من الافتاء بعد كونه على الموازين الشرعية

وبرخصة من الشارع ، ولا محذور في المخالفة الالتزامية والمخالفة العملية القطعية غير ثابتة ، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفاً للواقع هو الافتاء بجرمة المباح الواقعي ، ولا تنال منه مخالفة عملية ، فان المخالفة العملية إنما تتحقق فيما علم الافتاء باباحة الحرام الواقعي ، وليس له هذا العلم . غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في الرسالة مخالفاً للواقع : اما الافتاء بجرمة المباح الواقعي أو باباحة 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 الحلية في مرتبة متقدمة على استصحاب بقاء المجهول . وبعد تساوق الاستصحابين في مقام الجعل تصل النوبة الى استصحاب بقاء المجهول ، ويتم المطلوب ، وذلك ، لأن جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية لا يكون متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج ، بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفاً 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 فعلية اليقين والشك على فرض وجود الموضوع ، وكل مجتهد التفت الى الحكم المذكور — أي حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها — يحصل له اليقين بجرمة الوطء حين رؤية الدم ، واليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآية الشريفة (فاعتزلوا النساء) ، واليقين بعدم جعل الاباحة في الصدر الأول من الاسلام ، ويحصل له الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال . وكل واحد من هذه الامور فعلياً 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

المجموع ، لكون الأول أصلاً سببياً بالنسبة الى الثاني ، فان الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل الحرمة وضيقها ، فاصالة عدم جعل الحرمة موجبة لرفع الشك في بقاء المجموع ، فلا يبقى للاستصحاب الثاني موضوع .

وهذا الكلام وإن كان موافقاً للمختار في النتيجة ، إلا أنه غير صحيح في نفسه ، لما مرّ غير مرّة ويأتي انشاء الله تعالى من أن الملاك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً ، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجموعاً شرعياً للأصل الآخر ، كما في المثال المعروف وهو ما اذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسة ، فالشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء ، وجريان اصالة الطهارة في الماء موجب لرفع الشك في طهارة الثوب ، لأن من الآثار المجمولة لطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به ، فاصالة الطهارة في الماء تكون حكمة على استصحاب النجاسة في الثوب ، بخلاف المقام ، فانه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعية لاصالة عدم جعل الحرمة ، بل من الآثار التكوينية له ، لأن عدم الحرمة خارجاً ملازم تكويناً مع عدم جعل الحرمة ، بل هو عينه حقيقة ، ولا مغايرة بينهما إلا نظير المغايرة بين المهية والوجود ، فلامعنى لحكومة اصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجموع .

﴿ الثالث ﴾ ما ذكره المحقق النائيني « ره » وهو أن استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه ، لعدم ترتب الأثر العملي عليه ، لأن الجعل عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع ، والأحكام الانشائية لا ترتب عليها الآثار الشرعية ، بل ولا الآثار العقلية من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب ، فانه اذا علمنا بأن الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب ، لا يترتب على هذا الجعل أثر مالم تتحقق ملكية 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 ، وليست من سنخ الجواهر والاعراض الخارجية ، بل وجودها بعين اعتبارها من المعتبر ، والاعتبار إنما هو بمنزلة التصور ، فكما أن التصور تارة يتعلق بتصوير حالي واخرى بتصوير استقبالي ، فكذا الاعتبار تارة يتعلق بأمرحالي واخرى يتعلق بأمر استقبالي بحيث يكون الاعتبار والابراز في الحال والمعتبر في الاستقبال كالواجبات المشروطة قبل تحقق الشرط ، فان الاعتبار فيها حالي والمعتبر وهو الوجوب استقبالي ، لعدم تحققه إلا بعد تحقق الشرط ، ونظيره في الوضع الوصية فان اعتبار الملكية في موردها حالي ، إلا أن المعتبر أمر استقبالي وهي الملكية بعد الوفاة .

فتحصل مما ذكرنا أن الواجب المشروط مالا يكون فيه قبل تحقق الشرط إلا مجرد الاعتبار ، وجميع الأحكام الشرعية بالنسبة الى موضوعاتها من قبيل الواجب المشروط ، فقبل تحققها لا يكون بعث ولا زجر ولا طاعة ولا معصية ، فتحقق الأحكام الشرعية الذي نعتبر عنه بالفعلية يتوقف على أمرين : الجعل وتحقق الموضوع ، فاذا انتفى أحدهما انتفى الحكم ، مثلا وجوب الصلوة بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى وتحقق الزوال في الخارج ، فاذا زالت الشمس ولم يحكم المولى بشيء يكون الحكم منتفياً بانتفاء الجعل ، فإلم يتحقق الموضوع وإن كان لا يترتب أثر على استصحاب عدم الجعل إلا أنه إذا تحقق الزوال يترتب الأثر على استصحاب عدمه لا محالة . وعليه فاذا وجد الموضوع في الخارج وشككنا في بقاء حكمه من جهة الشك في سعة المجعول وضيقة ، أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن لولا معارضته باستصحاب بقاء المجعول . وإن شئت قلت كما أن استصحاب بقاء

الجعل يجري لاثبات فعلية التكليف عند وجود موضوعه ، كذلك استصحاب عدم الجعل يكفي في إثبات عدم فعليته . هذا تمام الكلام في دفع الاشكالات الواردة في المقام .

ثم إنه لا ينبغي أن ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية — تختص بالاحكام الازامية من الوجوب والحرمه ، وأما غير الازامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة ، لما ذكرنا سابقاً من أن الإباحة لا تحتاج الى الجعل ، فان الأشياء كلها على الإباحة ، مالم يجعل الوجوب والحرمه ، لقوله ﴿ ع ﴾ : ﴿ اسكتوا عما سكت الله عنه ﴾ وقوله ﴿ ع ﴾ : ﴿ كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ﴾ وقوله ﴿ ع ﴾ : ﴿ إنما هلك الناس لكثرة سؤالهم ﴾ فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة مالم يرد أمر أو نهي من قبل الشارع ، فان الشريعة شرعت للبعث إلى شيء والنهي عن الآخر لا لبيان المباحات ، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة ، لكون الإباحة متيقنة ، فالشك في بقائها ، فيجري استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض ، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمه موافقاً له .

وظهر بما ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الوضعية كالطهارة من الخبث والحدث ، كما اذا شككنا في انفعال الماء العالي بملاقاة النجاسة السافلة ، فنجري استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة ، لأن الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج الى الجعل ، بل الأشياء كلها على الطهارة مالم تعتبر النجاسة فيها من قبل الشارع ، بل الطهارة بحقيقتها العرفية كون الشيء باقياً بطبيعته الأولية ، والنجاسة والقذارة شيء زائد ، بل استصحاب عدم جعل النجاسة معاضد لاستصحاب بقاء الطهارة . وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث ،

كما اذا شككنا في بقاءها بعد خروج المذي ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة ، لأن النقص هو المحتاج الى الجعل . وأما الطهارة المجمولة فهي الوضوء — أي الغسلتان — والمسحتان — وقد آتينا بها ، فهي باقية بحالها ما لم يصدر منا ما جعله الشارع ناقضاً لها ، بل استصحاب عدم جعل المذي ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهارة .

وبعبارة اخرى إنما الشك في أن الصلاة مشروطة بخصوص الطهارة الثانية — أي الحاصلة بعد خروج المذي — أو مشروطة بالأعم منها ومن الطهارة الاولى — أي الحاصلة قبل خروج المذي — والأصل عدم اشتراطها بخصوص الطهارة الثانية . نعم إذا شككنا في بقاء النجاسة المتبقية كسألة تميم الماء القليل النجس كراً ، لا مجال لجريان استصحاب بقاء النجاسة ، للمعارضة باستصحاب عدم جعل النجاسة بعد التيمم . فتحصل أن المختار — في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية — هو التفصيل على ما ذكرنا ، لا الانكار المطلق كما عليه الاخباريون والفاضل الزرقي ، ولا الاثبات المطلق كما عليه جماعة من العلماء .

ثم إنه بقي هنا شيء طفيف نتعرض له تبعاً للمحقق النائيني وهو أنه ذكر بعضهم إشكالاً على الاستدلال بالصحيحة 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 لا عموم السلب ، فيكون المعنى لا تنقض جميع أفراد اليقين بالشك ، فتكون دالة على حججية الاستصحاب على نحو الايجاب الجزئي لا مطلقاً .

وهذا الاشكال يمكن من السقوط ، فانه يرد عليه (أولاً) أن ما ذكر إنما يصح فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم ، فبعد دخول النبي عليه يكون سلباً للعموم ، بخلاف المقام ، فان اليقين بنفسه لا يدل على العموم ، لأن المراد منه الجنس ، والعموم

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

و ﴿ ثانياً ﴾ أنه لا نسلم سلب العموم حتى فيما اذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم ، لما ذكرنا في بحث العام والخاص من أن الظاهر من العمومات هو العموم الاستغراقي لا المجموعي ، إلا اذا قامت قرينة على إرادته ، فمثل قولنا لا تهن العلماء ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم وإن كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم .

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

ومن جملة ما استدلل به للاستصحاب صحيحة ثانية لزارة « قال قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك ؟ قال (ع) : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فان لم أكن رأيت وضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ؟ قال (ع) : تغسله وتعيد ، قلت : فان ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه ؟ قال (ع) : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال (ع) : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فأني قد علمت 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 عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال ﴿ ع ﴾ : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ، قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال ﴿ ع ﴾ : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء ، اوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك .

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

﴿ السؤال الأول ﴾ عن حكم الاتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة أولاً ، فأجاب ﴿ ع ﴾ بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل . وهذا الحكم قد ورد في روايات آخر أيضاً ، وعلل في بعضها بأن الناسي تهاون في التطهير دون الجاهل . وكيف كان لا إشكال في الحكم المذكور .

﴿ السؤال الثاني ﴾ عن العلم الاجمالي بنجاسة الثوب والصلاة معها ، فأجاب عليه السلام بوجوب الاعادة وعدم الفرق بين العلم الاجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها .

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

﴿ السؤال الرابع ﴾ عن كيفية التطهير مع العلم الاجمالي بالنجاسة ، فاجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم اجمالا 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 ، فانه يحتاج الى مؤونة زائدة عن مجرد النظر ، وملخص الجواب أنه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر إلا أن تريد اذهاب الشك ولو من جهة عدم الوقوع في الحرج والمشقة إذا ظهر كونه نجساً وملاقاةه أشياء اخر فلك النظر ولكن 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 مسبقة بالعلم فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدرك أ كانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الاثناء ، فلا تجب عليه الاعادة ، بل يغسلها ويبنى على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان ، كالاستدبار مثلاً . وعلل الحكم بعدم وجوب الاعادة باحتمال حدوث النجاسة في الاثناء ، فلا ينبغي نقض اليقين بالشك ، وهذا الحكم — أي حكم رؤية النجاسة في أثناء الصلاة — له صورتان : ﴿ الصورة الاولى ﴾ رؤية النجاسة في الاثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة . و ﴿ الصورة الثانية ﴾ هي الصورة الاولى مع الشك في كونها قبل الصلاة واحتمال عروضها في الاثناء . أما الصورة الثانية فهي التي ذكرت في الرواية وحكم الامام عليه السلام بعدم وجوب الاعادة فيها . وأما الصورة الاولى ، فهي غير مذكورة في صريح الرواية ، لأن المذكور فيها حكم العلم بالنجاسة قبل الصلاة مع الشك في موضعها ، وحكم رؤية النجاسة في الاثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة . وأما رؤية النجاسة في الاثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة ،

فغير مذكورة فيها من حيث المنطوق ، ولذا اختلفت كلماتهم في حكمها ، وذكر الشيخ ﴿ ره ﴾ 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 لو لم تجب 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 ملاكه حتى يتمسك بالأولوية ، فاعلمه كانت خصوصية تقتضي عدم وجوب الاعادة فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعد الصلاة ، وكانت تلك الخصوصية مفقودة فيما لو رآها في الأثناء ، بل التحقيق أن الصورة المذكورة وإن كانت غير مذكورة في صريح الرواية ، إلا أنها تدل على حكمها وهو وجوب الاعادة دلالة قوية ، لأن الامام 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 تنقض اليقين بالشك » فان ظاهره أن عدم وجوب الاعادة إنما هو للشك في كونها قبل الصلاة ، فيدل على وجوب الاعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة .

أما وجه الاستدلال ، فهو أن قوله (ع) : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » يدل على حجية الاستصحاب ، بل أوضح دلالة من الصحيحة الاولى لاشتماله على كلمة (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله ﴿ ع ﴾ : « لأنك كنت على يقين من طهارتك » وهو صريح فيما ذكرناه من أن التعليل بأمر إرتكازي ،

وهذا بخلاف الصحيحة الاولى ، فانه لم يصرح فيها بالتعليل غايته أن التعليل كان أظهر المحتملات .

ثم إن قوله ﴿ ع ﴾ : ﴿ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ﴾ مذكور في موردين من الصحيحة : ﴿ الأول ﴾ بعد الجواب عن السؤال الثالث ، والثاني بعد الجواب عن السؤال الأخير . وأما المورد الثاني فلا إشكال في دلالة على حجية الاستصحاب . وأما المورد الأول فقد استشكل في دلالة على حجية الاستصحاب بأن الامام ﴿ ع ﴾ علل عدم وجوب الاعادة بعدم 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 حمل الرواية بعضهم على قاعدة اليقين ، وذكر أن التمسك بها للاستصحاب غير ظاهر كما في الكفاية .

وهذا الكلام يمكن من العجب من قائله ، لأن قاعدة اليقين قوامها بامرين : ﴿ الأول ﴾ اليقين السابق والثاني الشك الساري بمعنى سريان الشك الى ظرف المتيقن ، كما اذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس ، ثم شككنا في عدالته يوم الخميس لاحتمال كون علمنا السابق جهلاً مركباً ، وكلا الأمرين مفقود في المقام . أما الشك ففقدهانه واضح ، لأن المفروض هو العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة ، فليس هنا شك . وأما اليقين فان كان المراد منه اليقين بطهارة الثوب قبل عروض الظن بالنجاسة ، فهو باقٍ بحاله ولم يتبدل بالشك ، فان 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 ولم يجدها فتيقن بالطهارة ، فهذا اليقين غير مذکور في الحديث الشريف ، وبمجرد النظر وعدم الوجدان لا يدل على أنه تيقن بالطهارة ، فالصحيحة أجنبية عن قاعدة اليقين وظاهرة 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 وجه التطبيق كما في الكفاية : أن شرط الصلاة هو إحراز الطهارة
لا الطهارة الواقعية ، ومقتضى إحراز الطهارة بالاستصحاب عدم وجوب الاعادة .
ولو انكشف بعد الصلاة وقوعها مع النجاسة .

وتحقيق المقام يقتضي التكلم في ترتب الثمرة على النزاع المعروف بينهم
من أن الطهارة شرط في الصلاة ، أو أن النجاسة مانعة عنها . فقال بعضهم بالأول
وبعضهم بالثاني ، وبعضهم جمع بينهما فقال بشرطية الطهارة ومانعية النجاسة . أما القول
الأخير فلا يمكن الالتزام به ، لما تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي من أنه يستحيل
جعل الشيء شرطاً وضده مانعاً ولا سيما في ضدين لا ثالث لهما ، فلا يمكن جعل
الطهارة شرطاً والحركة مانعاً ، والقيام شرطاً والعود مانعاً ، وهكذا ، فيدور
الأمر بين القولين الآخرين .

فنقول : لا إشكال في أن الغافل خارج عن محل الكلام على كلا
التقديرين ، لعدم الاشكال في صحة صلاة الغافل عن نجاسة الثوب مثلاً على كلا
القولين ، ولم نجد من استشكل في صحة صلاة الغافل من القائلين بشرطية الطهارة ،
ولا من القائلين بمانعية النجاسة . ولا إشكال أيضاً في أن النجاسة الواقعية
مع عدم إحرازها ليست مانعة عن الصلاة ، فمن صلى مع القطع الوجداني بطهارة
ثوبه أو مع الطهارة الظاهرية لأجل التعبد الشرعي بالامارة كإخبار ذي اليد واليمنة
أو الأصول العملية كإزالة الطهارة والاستصحاب فانكشف بعد الصلاة وقوعها مع
النجاسة ، لا إشكال في عدم وجوب الاعادة ، للنصوص الواردة في المقام ، ومن جعلتها
هذه الصحيحة ، ولم أجد من التزم بالاعادة في هذه الصور لا من القائلين بالشرطية
ولا من القائلين بالمانعية .

فتلخص مما 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 إحراز الطهارة ، فانه من يتيقن 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 يلبس الثوب المذكور ، مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاة ، وكذا لو لم يكن عنده إلا ثوب واحد متنجس ، فانه محل الخلاف بينهم ، فالمشهور أنه يجب عليه الاتيان بالصلاة عرياناً . وقالت جماعة (منهم صاحب العروة) بوجوب الصلاة مع الثوب المتنجس ، فعلى قول الجماعة لو صلى مع الثوب ثم انكشفت طهارته ، لا اشكال في صحة صلاته حتى مع انكشاف عدم انحصار الثوب فيه ، مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاة ، بل الشرط هو الجامع الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية المحرزة بالقطع الوجداني أو بالامارات 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 ، فاذا آلاثمة 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 بالاضل تبطل صلاته مع انكشاف وقوعها مع النجاسة على القولين .

وربما يتخيل ظهور الثمرة فيما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين فصلى صلاتين في كل من الثوبين ، ثم انكشفت نجاسة كلا الثوبين ، فانه على القول بشرطية الطهارة

يلزم بطلان كلتا الصلاتين ، لوقوعها مع النجاسة الواقعية مع عدم إحراز الطهارة ولو بالأصل ، لتساقط الأصل في الطرفين المعارضة ، للعلم الاجمالي بنجاسة أحدها . وكذا على القول بأن المانع هو النجاسة الواقعية . واما على القول بأن المانع هو إحراز النجاسة ، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين ، لعدم إحراز نجاسة كلا الثوبين قبل الصلاة .

والتحقيق عدم تامة الثمرة 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 الخصوصية إذا كان له أثر عملي ، كما في المقام . فنقول بعد العلم بنجاسة أحد الثوبين مع احتمال نجاسة الآخر : إن أحد الثوبين نجس قطعاً ، وأما الآخر فالأصل طهارته ، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين في المثال ، وكذا لو علمنا بطلان إحدى الظهرين بعد الفراغ منهما مع احتمال بطلان الأخرى ، فالعلم الاجمالي بطلان إحداها مانع من جريان قاعدة الفراغ في خصوص كل من الظهر والعصر ، ولا مانع من جريانها في إحداها لا بعينها . فنقول : إحداها باطلة قطعاً وأما الأخرى فقاعدة الفراغ قاضية بصحتها ، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين ، فيأتي بصلاة واحدة بلا تعيين أنها الظهر أو العصر ، وكذا في غيرها مما توافقت الصلاتان من حيث الركعة ، كما إذا أتى بقضاء صلاتين من الصبح مثلاً ، ثم علم إجمالا بطلان إحداها مع احتمال بطلان الأخرى ، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في إحداها لا بعينها ، فإذا لا ثمرة بين القول بشرطية الطهارة والقول بما نعيمه النجاسة ، وإن كان الصحيح هو الأول ، نظراً الى الاعتبار الشرعي المستفاد من قوله (ع) في صحيحة زرارة : « لا صلاة إلا بطهور ويجزئك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأما البول فإنه لا بد من غسله »

فان المراد بالطهور ما يطهر به ، كما أن الوقود ما يوقد به ، فلما راد به الماء والتراب كما ورد أن الماء أحد الطهورين ، فتدل الصحيحة على اشتراط الصلاة بالطهارة من الخبث أيضاً ، لما في ذيلها من التفصيل بين موضع البول وموضع الغائط .

إذا عرفت ذلك فنقول ذكر الشيخ (ره) في وجه تطبيق التعليل في الصحيحة على المورد ، أنه مبني على دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء ، فعدم وجوب الاعادة للأجزاء المستفاد من الأمر الظاهري وهو حرمة نقض اليقين بالشك المعبر عنها بالاستصحاب . وأورد عليه في الكفاية بأن التعليل في الصحيحة إنما هو بوجود الأمر الظاهري لا بدلالته على الأجزاء . اللهم إلا أن يقال أن دلالاته على الأجزاء كان مفروغاً عنه بين الامام عليه السلام والراوي ، فعمل (ع) عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري ، بل التعليل مبني على أن الشرط هو إحراز الطهارة ولو بالأصل ، لا خصوص الطهارة الواقعية . وقال المحقق النائيني (ره) : يصح تطبيق التعليل على المورد بكل من الوجهين — أي الأجزاء وكون الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية .

أقول كل ذلك لا يخلو من الاشكال ، لأن معنى دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء ، هو كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والاختلاف بينهما في مجرد التعبير ، وذلك ، لأن الاثنيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضى الأجزاء عن الأمر مادام الشك موجوداً بلا اشكال . وأما بعد زوال الشك وكشف الخلاف ، فلا معنى للأجزاء عن الأمر الظاهري ، لأن الأمر الظاهري حينئذ منتفٍ بانتفاء موضوعه وهو الشك ، فليس هنا أمر ظاهري حتى نقول بالأجزاء عنه أو بعده ، فان قلنا بالأجزاء عن الامر الواقعي فمعناه كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، لأنه لو كان الشرط هو الواقعي فقط ، لا يعقل الأجزاء عنه بشيء . آخر ، فمن صلي إلى جهة لقيام البينة على أنها هي القبلة ، ثم انكشف بعد الصلاة كون

القبلة في جهة اخرى ، فمعنى اجزاء هذه الصلاة — التي أتى بها الى غير جهة القبلة عن الصلاة الى جهة القبلة — كون الشرط هو الاعم من القبلة الواقعية والظاهرية الثابتة بالبيئة ، لأنه لا معنى للقول بأن الشرط هو القبلة الواقعية وتجزئ عنها جهة اخرى .
 فظهر أن اشكال صاحب الكفاية على الشيخ (ره) والعدول عن الجواب بالاجزاء الى الجواب بكون الشرط هو الاعم ، ليس على ما ينبغي . وكذا ظهر عدم صحة ما ذكره المحقق النائيني من أن التعليل يصح على كلا الوجهين ، فانه ليس هنا إلا وجه واحد ذو تعبيرين .

وملخص الجواب عن الاشكال المذكور أن التعليل المذكور ناظر الى وجود الامر الظاهري حال الصلاة لا ما بعد الصلاة ، بعد كون الاجزاء مفروغاً عنه عند الراوي ، فالتعليل ناظر الى الصغرى بعد كون الكبرى مسلمة من الخارج .
 فمخاض التعليل — بعد سؤال الراوي عن علة عدم وجوب الاعداد في هذه الصورة مع وجوب الاعداد في صورتين السابقتين — أن المصلي في هذه الصورة محرز للطهارة الظاهرية حال الصلاة ، لكونه متيقناً بها فشك ولا يجوز نقض اليقين بالشك ، بخلاف صورتين السابقتين للعلم التفصيلي بالنجاسة في إحداها والاجمالي في الاخرى ، فتتجز عليه التكليف ، ولم يستند الى أمر ظاهري ، فتجب عليه الاعداد ، ودلالة الامر الظاهري على الاجزاء في باب الطهارة مما لا إشكال فيه ولا خلاف ، فراد الشيخ (ره) من دلالة الامر الظاهري على الاجزاء 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 ، ويجري فيها جميع ما ذكرنا في الصحيحة الاولى من عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع ، وبيان الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية

وغيره مما تقدم الكلام فيه .

ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب صحيحة ثالثة لزارة « واذا لم يدري في ثلاث هو أو أربع ، وقد أحرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ، ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين ، فيدني 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 كل متيقناً بعدم الاتيان بها فشك ، ولا ينقض اليقين بالشك ، بل يبني على عدم الاتيان فيقوم ويضيف اليها ركعة اخرى .

وقد استشكل في الاستدلال بهذه الصحيحة باشكالين :

﴿ أحدها ﴾ أنها مختصة بالشك في عدد الركعات ، بل بخصوص الشك بين الثلاث والأربع ، لأن الضمائر — في قوله ﴿ ع ﴾ : قام فاضاف وقوله ﴿ ع ﴾ : لا ينقض اليقين بالشك وغيرها مما هو مذكور الى آخر الصحيحة — راجعة الى المصلي الذي لا يدري في ثلاث هو أو أربع . ولا وجه للتعدي عن المورد الى غيره ، إذ ليس فيها اطلاق أو عموم نتمسك به كعموم التعليل في الصحيحتين السابقتين .

وربما يجاب عنه بأن ذكر هذا اللفظ — (أي لا ينقض اليقين بالشك) في روايات اخر واردة في غير الشك بين الثلاث والأربع — يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحة بالشك بين الثلاث والأربع . وفيه أنه إن تمت دلالة الروايات الاخر على حجية الاستصحاب ، فهي المعتمد عليها دون هذه الصحيحة ، وإلا فكيف تكون قرينة على عدم اختصاص هذه الصحيحة بالشك بين الثلاث والأربع مع ظهورها في الاختصاص .

ويمكن القول بعدم اختصاص الصحيحة بالمورد ، لما في ذيلها من قوله ﴿ ع ﴾ :
ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ، فانه قرينة على أن المراد أن الشك مما لا يجوز
نقض اليقين به في حال من الحالات ، بلا اختصاص بشيء دون شيء .

﴿ ثانيها ﴾ ما ذكره الشيخ (ره) وهو أنه إن كان المراد من قوله ﴿ ع ﴾ :
قام فاضاف إليها اخرى هي الركعة المنفصلة كما عليه مذهب الامامية ، فليس المراد
من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، بل المراد منه اليقين بالبراءة بالبناء
على الاكثر ، ثم الاتيان بركعة اخرى منفصلة ، فانه حينئذ يتيقن ببراءة ذمته ،
إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متممة لها ، ولا تقدر زيادة التكبير
والتشهد والتسليم ، وعلى تقدير الاتيان بالاربع تكون هذه الركعة نافذة ، بخلاف
ما إذا بنى على الأقل وأضاف ركعة متصلة ، فانه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس ركعات ،
أو بنى على الاكثر ولم يأت بركعة منفصلة ، لاحتمال النقصان فلا يقين له بالبراءة ،
فقد علمه الامام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة كما صرح بهذا
المعنى في رواية اخرى بقوله ﴿ ع ﴾ : « ألا اعلمك شيئاً اذا صنعته ثم ذكرت أنك
نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء ؟ . . . » وقد اطلق اليقين على هذا
المعنى — أي الاحتياط واليقين بالبراءة — في روايات اخر كما في قوله ﴿ ع ﴾ :
« واذا شككت فان على اليقين » وتكون الصحيحة على هذا المعنى دالة على وجوب
الاحتياط وأجنبية عن الاستصحاب ، وان كان المراد هي الركعة المتصلة فلا بد
من حمل الجملة على التقية ، لسكون مفادها مخالفاً للمذهب وموافقاً للعامة ، وعليه فالمراد
باليقين وان كان هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، إلا أنه لا يمكن الاستدلال
بها على حجية الاستصحاب لورودها مورد التقية ، والالتزام بأن أصل القاعدة — وهي
عدم جواز نقض اليقين بالشك ، قاعدة واقعية ، وإنما التقية في تطبيقها على المورد

— أي الشك بين الثلاث والأربع في عدد الركعات — مخالف للأصل من جهة أخرى ، فإن الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي ، لا التطبيق تقيية ، فتلزم مخالفة الأصل من وجهين . وهذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الأشكال على الاستدلال بالصحيحة .

وأجاب عنه صاحب السكفاية بأن الصحيحة ساكتة عن كون الركعة الأخرى متصلة أو منفصلة ، بل تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك ، والبناء على الأقل ، والائتان بركعة أخرى بلا قيد الاتصال أو الانفصال ، وأخذنا قيد الانفصال من روايات أخر دالة على وجوب البناء على الأكثر والائتان بالمشكوك فيها منفصلة ، فمقتضى الجمع بين الصحيحة وهذه الروايات هو تقييد الصحيحة بها والحكم بوجوب الائتان بركعة أخرى منفصلة .

وذكر بعض الأعظم أن الاستصحاب في الشك في عدد الركعات غير جار في نفسه ، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة بالدالة على وجوب الاحتياط ، وذلك ، لوجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة وفي الشك بين الثلاث والأربع ، غاية ما يثبت بالاستصحاب عدم الائتان بالركعة الرابعة ، وبعد الائتان بركعة 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 المشكوك الواقعة في عدد الركعات على ما هو المعروف بينهم ، انتهى . هذه هي كلمات الاساطين في المقام . وكأها 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 الى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة . غاية ما دل 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 مثلا ، والتسليم بعد التشهد . ومحصل هذا الترتيب وجوب الاتيان بالتشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة مثلا . فاذا شك المكلف بين الثلاث والأربع وبني على الثلاث للاستصحاب وأتى بركعة اخرى ، فهو متيقن بالاتيان بالركعة الرابعة فيجوز له الاتيان بالتشهد والتسليم . غاية الأمر أنه لا يدري أنه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة ، وهو غير قادح في وقوع التشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة وحصول الترتيب .

و (نائياً) — على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة — أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لولا الاخبار الخاصة ، فانه بعد الاتيان بركعة اخرى — بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالرابعة — يتيقن بكونه في الركعة الرابعة ، غاية الأمر أنه لا يدري أن السكون في الركعة الرابعة هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلا ، وخرج عنه فعلا فيجري استصحاب عدم الخروج عن السكون في الركعة الرابعة ، ويترتب عليه وجوب التشهد والتسليم ، ولا يضر بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصية السكون كما في القسم الثاني من استصحاب الكلبي .

فتحصل أن المانع عن جريان الاستصحاب في الشك في عدد الركعات هي النصوص الخاصة الواردة في الشكوك الصحيحة ولولاها لجرى الاستصحاب كما عليه العامة . وأما في غير الشكوك الصحيحة كالشك بين الأربع والست مثلا فالوجه في عدم جواز الرجوع الى الاستصحاب هو صحة صفوان الدالة على وجوب الاعادة لمطلق الشك في عدد الركعات ، وهي : قوله (ع) : « إن كنت لا تدري كم صليت ، ولم يقع وهمك على شيء ، فاعد الصلاة » ونفيها بغير الشكوك الصحيحة لأجل النصوص الخاصة ، وفي غيرها نحكم بالبطلان لأجل هذه الصحيحة ، ولولا الصحيحة والنصوص الخاصة لم يكن

مانع عن الرجوع الى الاستصحاب كما عليه العامة .
 وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أن الصحيحة ساكنة عن قيد الاتصال
 والانفصال فنقيد إطلاقها بروايات أخر دالة على وجوب الاتيان بركعة منفصلة ، ففيه
 أن مقتضى أدلة الاستصحاب هو البناء على اليقين السابق وعدم الاعتناء بالشك الطارىء ،
 وفرض وجوده بمنزلة العدم ، ولازم ذلك وجوب الاتيان بركعة أخرى متصلة ،
 فليس التناقض — بين الصحيحة على تقدير دلالتها على الاستصحاب وبين الروايات
 الأخر — بالاطلاق والتقييد ، حتى يجمع بينهما بتقييد الصحيحة بها ، بل بالتباين ،
 لدلالة الصحيحة على وجوب الاتيان بركعة أخرى متصلة ، والروايات الأخر على وجوب
 الاتيان بها منفصلة . فالأخذ بالصحيحة يستلزم رفع اليد عن الروايات الأخر التي
 عليها اعتماد المذهب .

وأما ما ذكره الشيخ من الاشكال على الاستدلال بالصحيحة ، ففيه أنه لا نلزم
 من الاستدلال بها مخالفة المذهب ، وذلك ، لما مرّ آنفاً من أن معنى دلالة الأمر الظاهري
 على الاجزاء هو توسعة الواقع ، لعدم معقولية التحنظ على الواقع مع اجزاء شيء آخر
 عنه ، فعنى اجزاء الصلاة الواقعة فيها زيادة التشهد والتسليم عن الواقع هو توسعة الواقع
 بمعنى أن الواجب على المتيقن هو الصلاة بلا زيادة التشهد والتسليم ، وعلى الشاك بين
 الثلاث والأربع مثلاً ، هو الصلاة الواقعة فيها زيادة التشهد والتسليم ، لكن مع التقييد
 بعدم الاتيان بالركعة الرابعة في الواقع ، لأن المستفاد من الروايات أن وجوب
 الاتيان — بالركعة المنفصلة على الشاك بين الثلاث والأربع — مختص بما اذا لم يأت
 بالرابعة في الواقع ، فمن شك — بين الثلاث والأربع ، وبنى على الأربع وتشهد
 وسلم ، ثم لم يأت بالركعة المنفصلة نسياناً أو عمداً ، ثم انكشف أنه أتى بالركعة
 الرابعة — ليس عليه شيء ، فيكون الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة المكلف

المقيد بامرین : الاول كونه شاكاً الثاني كونه غير آتٍ بالرابعة ، فاذا شك المكلف بين الثلاث والاربع ، فقد حصل أحد القيدین بالوجدان وهو الشك ، والقيد الآخر — وهو عدم الاتيان بالرابعة — يجرز بالاستصحاب ، لسكونه متيقناً بعدم الاتيان وشك فيه ، فيحكم بوجود الاتيان بالركعة المنفصلة .

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الاستصحاب بملاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالركعة المنفصلة لا الاتيان بالركعة المتصلة ، حتى يكون العمل به مخالفاً للمذهب ، بل في نفس الصحيحة قرينة على أن المراد من قوله ﴿ ع ﴾ : قام وأضاف إليها ركعة اخرى ، هي الركعة المنفصلة ، وهي قوله ﴿ ع ﴾ في صدر الصحيحة لبيان حكم الشك بين الاثني والاربع : يركع ركعتين بفاتحة الكتاب ، فان تعيين الفاتحة يدل على كون المراد ركعتين منفصلتين ، وإلا كان مخيراً بين الفاتحة والتسبيحات ، بل لعل الأفضل الاتيان بالتسبيحات ، فيكون المراد من قوله ﴿ ع ﴾ : قام وأضاف إليها ركعة اخرى ، أيضاً هي الركعة المنفصلة ، لسكون هذه الركعة في الشك بين الثلاث والاربع من سنخ الركعتين السابقتين في الشك بين الاثني والاربع . وفي الصحيحة قرينة اخرى على كون المراد هي الركعة المنفصلة ، وهي قوله ﴿ ع ﴾ : « ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر » فان ظاهر عدم خلط الشك باليقين وبالعكس هو الاتيان بالركعة المشكوكة منفصلة عن الركعات المتيقنة .

فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال بالصحيحة ، غاية الامر أن مقتضى الاستصحاب بملاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة .

وظهر بما ذكرنا صحة الاستدلال بموثقة عمار عن ابي الحسن عليه السلام « قال (ع) : إذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل ؟ قال (ع) : نعم » فان المراد منها البناء على المتيقن والاتيان بالمشكوك فيها منفصلة ، لأجل الاخبار

الخاصة بالبيان المتقدم . ولا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات ، بل قاعدة كلية في باب الصلاة وغيرها مما شك فيه ، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر ، والاثيان بالمشكوك فيها منفصلة على ما ذكره الشيخ (ره) فان الداعي الى الحمل على هذا المعنى في الصحيحة كون الحمل على الأقل مخالفاً للعذهب . وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الوثيقة بالشك في عدد ركعات الصلاة لا وجه للحمل على هذا المعنى ، وفي نفس الوثيقة ظهور في أن المراد من اليقين هو اليقين الموجود ، لا تحصيل اليقين فيما بعد ، فان قوله (ع) : — فان على اليقين — أمر بالبناء على اليقين الموجود لا امر بتحصيل اليقين ، غاية الأمر أنه في الشك في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الاثيان بالمشكوك فيها منفصلة ، للاخبار الخاصة . ولا تنافي بينها وبين الاستصحاب على ما ذكرنا من التوجيه .

ومن جملة ما استدلل به على حججة الاستصحاب رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام قال (ع) : « من كان على يقين فشك ، فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين » وفي نسخة اخرى « من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فان اليقين لا يدفع بالشك » .

واستشكل في دلالتها على حججة الاستصحاب بأن صريحها سبق زمان اليقين على زمان الشك ، فهي دليل على قاعدة اليقين لاعتبار تقدم اليقين على الشك فيها ، بخلاف الاستصحاب ، فان المعتبر فيه كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه ، أما اليقين والشك فقد يكونان متقارنين في الحدوث ، بل قد يكون الشك سابقاً على اليقين على ما تقدم في ضابطة الفرق بين القاعدة والاستصحاب .

وأجاب عنه صاحب الكفاية بما حاصله : أن اليقين طريق الى المتيقن ، والمتداول في التعبير عن سبق المتيقن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشك

لما بين اليقين والتميقن من نحو من الاتحاد ، فلمراد هو سبق المتيقن على المشكوك فيه .
 وذكر في هامش الرسائل جواباً آخر وربما ينسب 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 ، فالتعيين كونه ظرفاً ، فتكون الرواية دالة على حجبية
 الاستصحاب دون قاعدة اليقين .

وفيه 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 يجاب عن الاشكال المذكور بأن ظاهر قوله (ع) : فليعض
 على يقينه هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين ، لسكونه أمراً بالبناء على اليقين الموجود
 نظير ما مر في قوله (ع) : فابن على اليقين ، وليس في مورد القاعدة يقين فعلي
 حتى يؤمر بالبناء عليه ، بل كان يقين وقد زال بالشك الساري بل لم يعلم أنه كان
 يقيناً لاحتمال كونه جهلاً مركباً ، ويعتبر في اليقين مطابقته للواقع ، بخلاف القطع ،
 غاية الأمر أنه كان تخيل اليقين ولا يصح التعبير عن التردد النفساني الموجود فعلاً
 باليقين ، لعدم صحة اطلاق الجوامد إلا مع وجود المبدأ ، واطلاق المشتق
 على المنقضي عنه المبدأ حقيقة وإن كان محلاً للكلام ، إلا أنه ليس في الرواية لفظ
 المتيقن ، حتى يقال أنه شامل لمن كان متيقناً باعتبار المنقضي عنه المبدأ على أحد القولين
 في المشتق ، هذا .

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

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

ومن جملة ما استدلل به للمقام مكاتبه علي بن محمد القاساني قال : « كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان ، هل يصام أم لا ؟ فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك ، صم للرؤية وافطر للرؤية » . وتقريب الاستدلال بها أن الامام عليه السلام حكم بأن اليقين بشيء لا ينقض بالشك ولا يزاحم به ، ثم فرع على هذه الكبرى قوله (ع) : « صم للرؤية وافطر للرؤية » .

وذكر الشيخ (ره) أن هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب . واستشكل عليه في الكفاية بأن المراد من اليقين في هذه الرواية ليس هو اليقين السابق ، بل المراد هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا يجب الصوم إلا مع اليقين ولا يدخل المشكوك فيه في المتيقن ، كما ورد في عدة من الروايات أنه لا يصام يوم الشك بعنوان أنه من رمضان ، وأن الصوم فريضة لا بد فيها من اليقين ، ولا يدخلها الشك .

وذكر المحقق النائيني (ره) تأييداً لصاحب الكفاية أن قوله (ع) : — اليقين لا يدخله الشك — ظاهر في عدم دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه وحمله على الاستصحاب — بدعوى أن المراد منه أن اليقين لا ينقض بالشك — بعيد لغرابة هذا الاستعمال .

والتحقيق هو ما ذكره الشيخ (ره) من ظهور الرواية في الاستصحاب ، لأنه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان ، لما كان التفريع بالنسبة إلى قوله (ع) : « وأفطر للرؤية صحيحاً ، فإن صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب ، لقوله (ع) : « وأفطر للرؤية ، مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان ، فكيف يصح تفريع قوله (ع) : « وأفطر للرؤية 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 . فالصحيح 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 بوجوبه في الثاني ، واليقين لا ينقض بالشك ، فيصح التفريع بالنسبة الى قوله ﴿ ع ﴾ : صم للرؤية ، وبالنسبة الى قوله ﴿ ع ﴾ : وأفطر للرؤية . وأما ما استشهد به صاحب الكفاية من الروايات الدالة على عدم صحة الصوم في يوم الشك بعنوان أنه من رمضان ، فمدفوع بأن هذه الروايات وإن كانت صحيحة معمولاً بها في موردها ، إلا أنها لا تكون قرينة على كون هذه الرواية أيضاً واردة لبيان هذا المعنى مع ظهورها في الاستصحاب .

وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من غرابة هذا الاستعمال ، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدمة في قوله ﴿ ع ﴾ : « ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخالط أحدهما بالآخر » ووقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء أيضاً في قولهم دليله مدخول أي منقوض ، واللغة أيضاً تساعده ، فإن دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصلة ، فيكون موجبا 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 بعنوانيتها الأولية ، بأن يكون العلم المأخوذ غاية طريقياً محضاً ، والغاية في الحقيقة هو عروض النجاسة ، فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولي طاهر حتى تعرضه النجاسة ، وأخذ العلم غاية لكونه طريقاً الى الواقع ليس بعزيز ، كما في قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ — سورة ٢ آية ١٨٧ — فإن المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الأكل والشرب الى طلوع الفجر ، وذكر التبين بناء على كونه بمعنى الانكشاف إنما هو لمجرد الطريقية ، وإن أمكن حمل التبين على معنى آخر مذكور في محله .

﴿ الثاني ﴾ أن يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك كما عليه المشهور ، بأن يكون العلم قيماً للموضوع دون المحمول ، فيكون المعنى أن كل شيء لم تعلم نجاسته طاهر .

﴿ الثالث ﴾ أن يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب ، بأن يكون المعنى أن كل شيء طهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة — أي كل شيء ثبتت طهارته الواقعية أو الظاهرية فطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ الرابع ﴾ أن يكون المراد بها الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية بأن يكون المعنى أن كل شيء معلوم العنوان أو مشكوك طاهر بالطهارة الواقعية في الأول ، وبالطهارة الظاهرية في الثاني الى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ الخامس ﴾ أن يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب ، كما عليه صاحب النصول ، بأن يكون المعنى أن كل شيء مشكوك العنوان طاهر ظاهراً وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة ، فيكون المعنى — وهو قوله (ع) : طاهر —

إشارة إلى الطهارة الظاهرية ، والغاية إشارة إلى استصحاب تلك الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ السادس ﴾ أن يكون المراد بها الطهارة الواقعية والاستصحاب كما في الكفاية ، بأن يكون المغني إشارة إلى الطهارة الواقعية ، وأن كل شيء بعنوانه الأولي طاهر وقوله (ع) : حتى تعلم إشارة إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة .

﴿ السابع ﴾ أن يكون المراد منها الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب ، كما اختاره صاحب الكفاية 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 كالحجر والماء مثلاً ولما هو مشكوك العنوان كالماء المردد بين الماء والبول مثلاً ، فحكم الامام عليه السلام بالطهارة في الجميع ، فلا محالة تكون الطهارة بالنسبة إلى الأول واقعية ، وبالنسبة إلى الثاني ظاهرية ، ويكون قوله (ع) : حتى تعلم إشارة إلى استمرار الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة .

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

وهذا الاشكال لا دافع له على مسالك صاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) ومن وافقهما في أن الانشاء ايجاد المعنى باللفظ ، فانه لا يمكن ايجاد شيئين يكون أحدهما في طول الآخر بجعل واحد وانشاء فارد . وأما على ما سلكناه من أن الانشاء ليس بمعنى ايجاد المعنى باللفظ إذ ليس اللفظ ، إلا وجوداً لنفسه والمعنى اعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجوداً له بل هو مبرز له ولا فرق بين الخبر والانشاء من هذه الجهة ، فكما أن الخبر مبرز لأمر نفساني ، فكذا الانشاء ، إنما الفرق بينهما في المبرز بالفتح ، فان المبرز في الانشاء مجرد اعتبار نفسي ، وليس وراءه شيء ليتصف بالصدق والكذب ، وهذا بخلاف الجملة الخبرية ، فان المبرز بها هو قصد الحكاية عن شيء في الخارج ، فهنا شيء وراء القصد وهو المحكي عنه ، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب . وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر والانشاء ، فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما 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 المأخوذ في الغاية طريقيًا كما ذكرناه في أول الاحتمالات ، فان 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 الطاهر نجساً ، أو يرتدّ مسلم نعوذ بالله ، أو يصير ماء الغنبي خراً مثلاً وإن كان المراد هو الحكم الظاهري يسكون العلم المأخوذ في الغاية قيدياً للموضوع وغاية له ، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك وغايته العلم ، إذ الشك

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

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 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 ، لأنه 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 ، لأنه إذا استند الحكم الى العام الشامل للخصوصيات
الصفية والخصوصيات الفردية ، فلامحالة يكون الحكم مستنداً الى الجامع بين
الخصوصيات لا الى الافراد بخصوصياتها ، فانه إذا قيل أكرم كل إنسان ، فهذا الحكم
وإن كان شاملاً لجميع أصناف الانسان وأفراده ، إلا أنه مستند الى الجامع لا الى
الخصوصيات الصفية أو الفردية ، فانه يقال هذا يجب إكرامه لأنه إنسان لأنه عربي
أو لأنه زيد مثلاً ، فلا دخل للخصوصيات في الحكم ، فبقوله (ع) : كل شيء
نظيف ، وإن كان شاملاً للشيء المشكوك ، إلا أنه بعنوان أنه شيء لا بعنوان
أنه مشكوك ، إذ كونه مشكوكاً من الخصوصية الصفية ، وقد ذكرنا عدم دخلها
في الحكم المستند الى العام ، فلا يكون هناك حكم ظاهري ، لأن موضوعه الشيء

بما هو مشكوك فيه، فلا يكون في المقام إلا الحكم الواقعي الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها ، بل يمكن أن يقال إن الحكم المذكور في قوله (ع) : كل شيء نظيف لا يكون شاملاً للشيء المشكوك فيه أصلاً ، لأن عموم قوله (ع) : كل شيء قد خصص بمخصصات كثيرة دالة على نجاسة بعض الأشياء كالكلاب والكافر والبول وسائر النجاسات . والمائع الردد بين الماء والبول مثلاً لا يمكن التمسك لطهارته بعموم قوله (ع) : كل شيء نظيف ، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، 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 الواقعي ، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصداقية .

وهذا الاشكال متين جداً ولا دافع له ، وظهر منه عدم صحة الاحتمال الرابع ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية ، والطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها ، لعدم امكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على ما تقدم .
وأما الاحتمال السادس الذي اختاره في الكفاية ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية والاستصحاب على ما تقدم بيانه وأيده بقوله (ع) في موثقة عمار : فاذا علمت فقد قدر ، بدعوى ظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها ، فيكون بياناً لمفهومها وأن الحكم باستمرار الطهارة ينتفي بعد العلم بالنجاسة ، ففيه أنه لا يمكن الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب في الاستفادة من الاخبار المذكورة ، لأن قوله (ع) : حتى تعلم إما ان يكون قيماً للموضوع او للمجمول ، ولا استفاد الطهارة الواقعية والاستصحاب على كلا الوجهين . أما إن كان قيماً للموضوع كما في قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... » فإن الغاية قيد الموضوع وهو اليد وتحديد للغسل ، 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 كما في آية السرة ، فقيدتها في هذه الآية الشريفة لتعيين المراد من اليد ، فالغاية تحديد الموضوع لا غاية للغسل . فيكون المراد من قوله (ع) : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه نجس » أن كل شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر ، فيكون المراد قاعداً الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها ، فإن الشيء الذي لم تعلم نجاسته عبارة أخرى عن الشيء المشكوك فيه ، وكذلك إن كان قيداً للمجمول ، لأن المراد حينئذ أن الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها — أي مادام مشكوكاً فيها — فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها على التقديرين ، ولا ربط لها بالطهارة الواقعية ولا الاستصحاب . نعم لو كان في الكلام تقدير وكان قوله (ع) : — حتى تعلم — متعلقاً به وقيداً له ، وكان التقدير هكذا « كل شيء طاهر وطهارته مستمرة حتى تعلم أنه نجس » كان الكلام دالاً على الطهارة الواقعية والاستصحاب ، ولكن التقدير خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به .

وظهر بما ذكرناه من بطلان الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب بطلان الوجه الأول ، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية فقط فلا حاجة إلى التعرض له . وأما الاحتمال الخامس الذي ذكره صاحب الفصول من الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالبيان المتقدم ، ففيه أن الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك فيه باقٍ بقاء موضوعه ، وهو الشك بلا احتياج إلى الاستصحاب ، فإن الاستفادة من الأخبار هو جعل الحكم المستمر — أي الطهارة الظاهرية للشيء المشكوك فيه مادام مشكوكاً فيه ، لا استمرار الحكم المجمول ، إذ ليس الحكم بالطهارة في الخبر بملاحظة الطهارة السابقة وبعناية الطهارة الثابتة حتى يكون استصحاباً ، فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المجمولة 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 طاهر حتى تعلم أنه نجس ... » لأن طهارة الماء معلومة ، ويكون المراد الحكم ببقائها الى زمان العلم بالنجاسة . وفيه أن طهارة الماء وان كانت معلومة ، إلا أن الحكم بطهارته في الرواية ليس مستنداً الى طهارته السابقة حتى يكون استصحاباً ، بل الحكم بطهارته إنما هو بملاحظة الشك ، فلا يستفاد منه أيضاً إلا الطهارة الظاهرية في خصوص الماء . نعم لا مانع من استفادة الاستصحاب من رواية اخرى ذكرها الشيخ (ره) وهي ما ورد في إعرارة الثوب اللذي ، لأن الحكم بالطهارة في الثوب مستند الى طهارته السابقة ، لقوله (ع) : « لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ... » لكنه يختص بباب الطهارة ، ولا وجه للتعمدي عن المورد لإلعدم القول بالفصل ، وأنى لنا بإثباته ، فلم يبق لنا دليل صالح للاستصحاب إلا الاخبار التي ذكرناها ، وعمدتها الصحاح الثلاث .

والمتحصل 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 الرفع بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود بالالتزام بحجية الاستصحاب في الاول دون الثاني . (الثاني) التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية .

أما التفصيل الأول فقد التزم به المحقق السبزواري (ره) بتقريب أن الشك

إذا كان في وجود الرفع كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك ، فمن كان متيقناً بالطهارة من الحدث 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 رافعية الوجود فليس رفع اليد عن الطهارة مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً ، لأن العلول يستند إلى الجزء الأخير من العلة ، فلا يكون من نقض اليقين بالشك . بل من نقض اليقين باليقين سواء كان الشك في رافعية الوجود من جهة الشبهة الموضوعية . كما إذا شك بعد الطهارة في أن الرطوبة الخارجة بعدها بول أو مذي . أو من جهة الشبهة الحكيمة . كما إذا شك في أن الزعاف ناقض للطهارة أم لا . فرفع اليد عن الطهارة في المثالين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيته ، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور ، لا يكون مجرد الشك في رافعية الرطوبة المرددة أو في رافعية الزعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهارة ورفع اليد عنها . فالوجب لرفع اليد عن الطهارة إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً .

والجواب عنه أن كل يقين لا يوجب رفع اليد عن اليقين بالطهارة لولا احتمال كون المتيقن رافعاً لها ، فإن اليقين بشيء أجنبي لا يوجب 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 تتحد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة ، فرفع اليد عن الطهارة المتيقنة في المثالين مستند إلى الشك

في رافعية الشيء، الموجود ، لا إلى اليقين بوجوده ، إذ اليقين بوجود شيء ، بمجرد لا يوجب رفع اليد عن الطهارة .

وأما ما ذكره — من أنه لو فرض الشك في نقض الرعاف مثلاً للطهارة مع عدم اليقين بوجوده في الخارج ، لم يكن مجرد الشك موجباً لرفع اليد عن الطهارة ، لعدم التنافي بين اليقين بالطهارة الفعلية والشك في كون الرعاف ناقضاً لها ، فالناقض إنما هو العلم بوجود الرعاف في الخارج ، فرفع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا بالشك — فهو مغالطة ظاهرة ، لأن الشك المفروض في كلامه إنما هو الشك في كبرى انتقاض الطهار بالرعاف ، وهو لا يوجب رفع اليد عن الطهارة البتة ، لاجتماعه مع اليقين بالطهارة الفعلية ، وإنما الموجب لرفع اليد عن الطهارة المتيقنة هو الشك في انتقاض الطهارة بالرعاف الموجود خارجاً بالفعل الذي لا يجتمع مع اليقين بالطهارة الفعلية ، وبعد كون رفع اليد عن الطهارة المتيقنة مستنداً إلى الشك ، كان مشمولاً لدليل حرمة نقض اليقين بالشك ، فلا يبقى فرق في حجية الاستصحاب بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود .

وأما التفصيل الثاني ، فقبل التعرض له لا بد من بيان حقيقة الحكم والفرق بين الحكم التكليفي والوضعي ، فنقول : الحكم الشرعي من سنخ الفعل الاختياري الصادر من الشارع ، وليس هو عبارة عن الإرادة والكرهية ، أو الرضا والغضب ، فانها من مبادي الأحكام ، تعرض للنفس بغير اختيار ، وليست من سنخ الأفعال الاختيارية ، فالحكم عبارة عن اعتبار نفسي من المولى ، وبالنشأ يبرز هذا الاعتبار النفساني ، لا أنه يوجد به كما مر ، فهذا الاعتبار النفساني تارة يكون بنحو الثبوت وأن المولى يثبت شيئاً في ذمة العبد ، ويجعله ديناً عليه ، كما ورد في بعض الروايات أن دين الله أحق أن يقضى ، فيعبر عنه بالوجوب ، لتكون الوجوب بمعنى الثبوت ،

واخرى يكون بنحو الحرمان ، وأن المولى يحرم العبد عن شيء ويسد عليه سبيله ، كما يقال في بعض المقامات : إن الله تعالى لم يجعل لنا سبيلاً إلى الشيء الفلاني ، فيعبر عنه بالحرمة ، فإن الحرمة هو الحرمان عن الشيء ، كما ورد أن الجنة محرمة على آكل الربا مثلاً ، فإن المراد منه المحرومية عن الجنة ، لا الحرمة التكليفية ، وثالثة يكون بنحو الترخيص وهو الاباحة بالمعنى الأعم ، فانه تارة يكون الفعل راجحاً على الترك ، واخرى بالعكس ، وثالثة لا رجحان لأحدهما على الآخر ، وهذا الثالث هو الاباحة بالمعنى الأخص .

فهذه هي الأحكام التكليفية ، والعبارة الجامعة أن الأحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخير ، كما هو مذکور في بعض الكلمات ، وما سواها كله أحكام وضعية ، سواء كان متعلقاً بفعل المسكف ، كالشرطية والممانعة والصحة والفساد أم لا كالملكية والزوجية وغيرها ، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعي .

وبعد ما عرفت المراد من الحكم ، والفرق بين التكليفي منه والوضعي . فهل الحكم الوضعي مجعول بالاستقلال أو منزع من التكليف أو فيه تنصیل ؟ وقد ذكر صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ تفصيلاً في المقام . حاصله أن الأحكام الوضعية على أقسام ثلاثة :

﴿ الأول ﴾ ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعي أصلاً . لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف . وإن كان مجعولاً بالجعل التكويني تبعاً لجعل موضوعه . كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية للتكليف .

﴿ الثاني ﴾ ما يكون منزعاً من التكليف ، كالشرطية والممانعة للمكلف به ، فإن المولى تارة يأمر بشيء بلا تقييده بشيء وجودي أو عدي ، واخرى يأمر بشيء

مع التقييد بشيء وجوداً ، كالظاهرة مثلاً فتنزع منه الشرطية ، أو عدماً كالنجاسة
مثلاً ، فتنزع منه المانع .

(الثالث) ما يكون معمولاً بالجعل التشريعي مستقلاً ، كالملكية والزوجية ،
وذكر أن الوجه — في عدم كون القسم الأول معمولاً بالجعل التشريعي —
أن اتصاف الأسباب والشروط بالسببية والشرطية ليس قابلاً للجعل الشرعي ،
ولا منتزعاً من التكليف ، لكونه متأخراً عنه حدوثاً وبقاءً ، بل الاتصاف إنما
هو لخصوصية مؤثرة في التكليف ، وإلا يلزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء ،
وهذه الخصوصية والربط شيء خارجي لا يحصل بمجرد الجعل التشريعي والانشاء ،
ولا يكون منتزعاً من التكليف ، لكونه متأخراً عنه ، كما ذكرنا ، وهذا ملخص
كلامه (رد) .

وقبل التعرض لتحقيق الاقسام المذكورة ، لابد من التنبيه على أمر ، وهو
أنه كما تنزع الامور الانتزاعية من الاشياء الخارجية ، كذلك تنزع من الامور
الاعتبارية ، فانه اذا ترتب وجود شيء على شيء آخر في الخارج ، تنزع منه السببية
والسببية لها ، فكذلك الحال في الامور الاعتبارية ، فاذا جعل المولى حكمه مترتباً
على شيء ، كما اذا قال : « من حاز ملك » ، أو « من مات فمتركه لورائه » ،
فتنزع منه السببية ويقال : إن الحيازة سبب للملكية الحائز ، وموت المورث سبب
لملكية الوارث ، وهكذا ، فلا فرق من هذه الجهة بين الامور الخارجية والامور
الاعتبارية ، فانها أيضاً من الامور الواقعية المحققة التي ترتب عليها الآثار ، غاية
الأمر أن تحققها إنما هو في عالم الاعتبار ، وأمرها بيد المولى .

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية ، فان الامور
الانتزاعية ليس بازاها شيء سوى منشأ الانتزاع ، بخلاف الامور الاعتبارية ، فان

لها تحقّقاً في عالم الاعتبار ، وتترتب عليها الآثار ، وليست من الامور الخيالية .
 فتحصل مما ذكرنا أن ههنا اموراً أربعة : ﴿ الأول ﴾ الامور المتأصلة الخارجية ،
 كالجواهر والاعراض ، ﴿ الثاني ﴾ الامور الاعتبارية التي أمرها بيد المولى ،
 ﴿ الثالث ﴾ الامور الانتزاعية ، وهي على قسمين ، لأن منشأ الانتزاع 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 ، فإن المولى تارة يجعل التكليف بلا قيد فيكون مطلقاً ، واخرى
 يجعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع فيكون شرطاً ، وثالثة بعدمه فيكون مانعاً .
 فالسببية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف منتزعة 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 الملائقة سبب للنجاسة ،
 والحياسة سبب للملكية . فكلاهما اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف
 وسبب في باب الوضع ، سواء عبر عن اعتباره بلفظ القضية الشرطية أو الجملة ،
 فانه لا فرق بين قول المولى : من كان مستطيعاً وجب عليه الحج ، وقوله : المستطيع
 يجب عليه الحج فيما يفهم منهما ، فان القضية الشرطية ترجع الى الجملة ، كما أن القضية
 الجملة ترجع الى الشرطية التي مقدمها تحقق الموضوع ، وتالياً ثبوت المحمول له .
 وبالجملة ، كلما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتكليف ، كالأستطاعة

لوجوب الحج ، وكما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف ، كالخوض ، فالشرطية والممانعة بالنسبة إلى التكليف منتزعة من جعل المولى التكليف مقيداً بوجود شيء ، في الموضوع أو عدمه ، فتكون الشرطية والسببية والممانعة مجعولة بتبع التكليف .
 فظهر أن ما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من عدم كون الشرطية والممانعة والسببية بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل أصلاً ، لا بالاستقلال ولا بالتبع — خلط بين الجعل والمجعول ، فإن ما ذكره صحيح بالنسبة إلى أسباب الجعل ، وشروطها ، من المصالح والمفاسد والارادة والكرهه والميل والشوق ، فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف ومبادئه ، وليست قابلة للجعل التشريعي ، لسكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي بها ، بل ربما تكون غير اختيارية ، كالميل والشوق والمصلحة والمفسدة مثلاً ، وهي خارجة عن محل الكلام ، فإن الكلام في الشرطية والسببية والممانعة بالنسبة إلى المجعول ، وهو التكليف ، وقد ذكرنا أنها مجعولة بتبع التكليف ، فكما اعتبر وجوده في الموضوع ، فتنزع منه السببية والشرطية ، وكما اعتبر عدمه فيه فتنزع منه الممانعة .

وظهر بما ذكرناه حال القسم الثاني من الأحكام الوضعية ، فإنه أيضاً منتزع من التكليف ، والفرق بينه وبين القسم الأول ، أن الشرطية والممانعة بالنسبة إلى التكليف إنما تنزعان من اعتبار شيء وجوداً أو عدماً في الموضوع وهو المكلف ، بخلاف الشرطية والممانعة بالنسبة إلى المكلف به ، فإنها منتزعتان من اعتبار شيء في متعلق الأمر وهو المكلف به ، فإن اعتبر فيه شيء وجوداً ، فتنزع منه الشرطية ، ويقال : إن الاستقبال مثلاً شرط للصلاة ، أو التستر شرط لها ، وإن اعتبر فيه شيء عدماً ، فتنزع منه الممانعة ، ويقال : إن أجزاء غير مأكول اللحم مانعة عن الصلاة .

فتلخص مما ذكرناه أنه إذا أمر المولى بشيء ولم يقيد به شيء، وجوداً ولا عدماً ، فليس هنا شرط ولا مانع ، لا للتكليف ولا للمكلف به ، وإذا أمر بشيء مقيداً بوجود شيء، في الموضوع كالأستطاعة ، فهو شرط للتكليف ، أو بعده فيه ، فهو مانع عنه ، كالحيض ، وإذا أمر بشيء مقيداً بوجود شيء، في المكلف به ، فهو شرط للمكلف به ، كالأستقبال ، أو بعده فيه ، فهو مانع عنه ، كاجزاء غير المأكول ، وإذا لم يقيد المولى المكلف به بشيء، فهو مطابق . وظهر بما ذكرنا أن الجزئية أيضاً أمر منتزع من أمر المولى بالمركب ، فاذا أمر بعدة أمور من التكبير والقراءة والسورة والرکوع والسجود وغيرها ، تنتزع منه الجزئية ويقال : إن السورة مثلاً جزء للصلاة .

وأما القسم الثالث فالأمر فيه كما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أن الملكية والزوجية وامثالهما مجعولة بالأستقلال ، لا أنها منتزعة من التكليف ، كما اخاره الشيخ (ره) فان انتزاعها من التكليف وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أن مقام الإثبات لا يساعد عليه ، لسكونه خلاف ظاهر الأدلة ، إذ استفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : « الناس مسلطون على أموالهم » أن جواز التصرف مسبق بالملكية ومن أحكامها ، لا أن الملكية منتزعة من جواز التصرف ، فان الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : « مسلطون ، والملكية من الأضافة في قوله ﴿ ع ﴾ : « أموالهم ، فظاهر الحديث أن الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم ، وكذا عدم جواز التصرف في ملك الغير الذي يستفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : « لا يجمل مال امرء إلا بطيب نفسه » فظاهره أن عدم جواز التصرف من آثار الملكية، وتأخر عنها رتبة تأخر الحكم عن موضوعه ، لا أنها منتزعة من عدم جواز تصرف الغير ، وكذا الزوجية والرقية وغيرها من الأحكام الوضعية ،

فان الرجوع الى الادلة يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية ومتفرع عليها ، لا أن الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له ، أو عدم جواز الاستمتاع للغير ، مضافاً إلى أنه لا تلازم بين الملكية وجواز التصرف ، ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير ، فان النسبة بين الملكية وجواز التصرف هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالعبد ، على القول بملكه ، وكذا في العين المرهونة ، وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما في المباحات الاصلية ، وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير أيضاً هو العموم من وجه ، فقد يكون الشخص مالكا لشيء ويجوز لغيره التصرف فيه ، كما في حق المارة والأكل عند الحمصة ، وقد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما في العين المرهونة ، فانه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكا للرهين ، 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 اذا زوج أحد صغيرة ثم بلغت وشك في أنه طلقها أم لا ، فانه لا يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي ، وهو الزوجية ، لكونه منتزعا من التكليف ، فيكون تابعا لمنشأ الانتزاع حدوثا وبقاءً ، ولا في الحكم التكليفي ، وهو جواز الوطء لكونه مسبوقا بالعدم ، لعدم جواز وطء الزوجة الصغيرة ، إلا أن يقال : إنه يجري الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناء على حجية الاستصحاب التعليقي فيقال : إن هذه المرأة لو بلغت سابقاً ، كلت وطؤها جائزاً والآن كما كان ، وعلى ما ذكرنا من كون الزوجية مجعولة بالاستقلال ، يجري الاستصحاب فيها بلا اشكال ويترتب عليه جواز الوطء .

فالتحصل مما ذكرناه في المقام أن الأحكام الوضعية على قسمين : قسم منها مجعول

بالاستقلال ، كالمسكية والزوجية ، وقسم منها منتزع من التكليف إما باعتبار شيء في الموضوع أو في المتعلق .

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

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

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

وثانياً أنه خلاف الوجدان بالنسبة إلى بعض الموارد ، فانه وإن كان يمكن القول به في مثل البول والغائط والكلب وغيرها بأن يقال : أن الحكم بنجاسة هذه الأشياء إخبار عن قذارتها الواقعية ، إلا أنه لا يمكن القول به في مثل ولد الكافر المحكوم بالنجاسة للتبعية ، فان القول — بأن الحكم بنجاسة الولد قبل اقرار الوالد بالشهادتين ، إخبار عن قذارته الواقعية ، والحكم بطهارته بعده إخبار عن نظافته الواقعية — خلاف الوجدان ، وكيف تتبدل قذارته الواقعية الخارجية بمجرد تلفظ والده بالشهادتين ، سيما إذا كان بعيداً عنه ، وإن كان تبدل القذارة الواقعية بالنظافة الواقعية بالتلفظ بالشهادتين بالنسبة الى نفس الوالد ممكناً ، وأما التبديل الخارجي بالنسبة إلى الولد فلهذا خلاف المقطوع به ، نعم لا ننكر كون الحكم بالطهارة والنجاسة من قبل الشارع لأجل خصوصية وملاك في الموضوع ، كافي الاحكام التكليفية عند

العدلية ، ولا يبعد أن يكون الملاك والمصلحة في الحكم بنجاسة الكفار ، تنفر المسلمين عنهم لثلاث يتخذوا أخلاقهم وعاداتهم ، فإن الحكم بنجاستهم يوجب تنفر المسلمين عنهم لثلاث يتبلى برطوباتهم في البدن واللباس ، حتى يحتاجون إلى التطهير للصلاة وغيرها ، فيأمنون من أخلاقهم الرديئة وعاداتهم الرذيلة ، ولم يراع المسلمون في يومنا هذا الحكم ، حتى صاروا متخلفين بأخلاقهم ، وصاروا بمنزلتهم في المآكل والمشرب ، ويمكن أن يكون الحكم بنجاسة الخمر أيضاً بهذا الملاك وهو التنفر ، فبعد حكم الشارع بحرمته حكم بنجاسته أيضاً ليجب التنفر عنه ، وهذا المعنى مراد الشهيد (ره) من عبارته التي نقلها الشيخ (ره) في المسالك ، من أن « النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية للاستقذار أو للتوصل بها إلى الفرار » فالظاهر أن مراده من التوصل بها إلى الفرار هو ما ذكرناه .

وثالثاً أنه لا يمكن القول بأن الحكم بالطهارة اخبار عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرية ، إذ الحكم - بطهارة الشيء المتكوك فيه الذي يمكن أن يكون نجساً في الواقع - لا يمكن أن يكون اخباراً عن النظافة الواقعية ، ولا بد من القول بمجمولية الطهارة ، في مثله .

فتحصل أن الصحيح ككون الطهارة مجعولة من قبل الشارع ، غاية الأمر أن الطهارة الواقعية مجعولة للشيء بعنوانه الأولي ، والطهارة الظاهرية مجعولة له بعنوان أنه مشكوك فيه .

و (منها) الصحة والفساد ، فهل هما مجموعتان مطابقتاً أو ليستا بمجمولتين كذلك ، أو يفصل بين العبادات والمعاملات ، بالالتزام بعدم الجعل في الأولى ، والجعل في الثانية ؟ فيه خلاف ، اختار صاحب الكفاية (ره) التفصيل ، بدعوى أن الصحة والفساد في العبادات عبارة عن مطابقة المآتي به للأمور به وعدمها ، والمطابقة

وعدمها امران تكوينيان لا ربط لهما بالجعل الشرعي ، بخلاف المعاملات فان الصحة والفساد فيها عبارة عن ترتب الأثر وعدمه ، والحكم بترتب الأثر — كما في البيع وعدمه كما في الربا — مجعول شرعي . هذا .

والصحيح أن الصحة والفساد ليستا من المجعولات الشرعية مطلقاً ، فان الطبيعة الكلية المجعولة لا تتصف بالصحة والفساد . وإنما المتصف بها هو الفرد الخارجي المحقق أو المقدر . فيقال : ان البيع الفلاني صحيح لكونه واجداً للشرائط ، أو فاسد ، لعدم كونه واجداً لها ، فالصحة والفساد من أوصاف الفرد الخارجي المحقق وجوده أو المقدر . فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعة المجعولة صحيح . وكل فرد لم يكن من مصاديقها فاسد . بل يفرق بين العبادات والمعاملات . فالصحة والفساد في العبادات والمعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجي وعدمه ، وليست مجعولتين . هذا في الصحة والفساد الواقعيين ، وأما الصحة والفساد الظاهريين ، فحيث أن موضوعهما الفرد المشكوك فيه ، فالشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه ، وأن يحكم بعدمه . فلا محالة تكونان مجعولتين من قبل الشارع ، فقد حكم بالصحة الظاهرية في بعض الموارد كما في الشك بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ ، وحكم بالفساد في موارد أخرى كما في بعض الشكوك في ركعات الصلاة . فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح هو التفصيل بين الصحة والفساد الواقعيين والظاهريين . والالتزام بكون الأول غير مجعول والثاني مجعولاً 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 للمسافر ، فيكون

الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً ، وهذا هو العزيمة ، واذا أمر بشيء وجوباً ثم سقط وجوبه وبقي رجحانه فهذا هو الرخصة . وكذا ان كان مستجباً مؤكداً ثم سقط تأكيده ، كما في بعض موارد سقوط الأذان والاقامة .

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

ثم إنه ذكر جماعة أن المجعولات الشرعية ثلاثة : الأحكام التكليفية ، والأحكام الوضعية ، والماهيات المخترعة ، كالصوم والصلاة . قال الشهيد (ره) : « الماهيات الجعلية كالصوم والصلاة لا يطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضي فيه » . وهو أول من قال بالماهيات الجعلية ، ووافقته جماعة منهم المحقق النائيني (ره) . والانصاف أنه لا يتعقل معنى لجعل الماهيات تشريعاً ، فانها غير قابلة للجعل التشريعي . وذلك لأن معنى جعل الماهية على ما ذكره هو تصور امور متعددة مجتمعة ومنضماً بعضها مع بعض ، ثم الأمر بها بعنوان أنها شيء واحد . ومراجع هذا المعنى إلى شيئين : (الأول) تصور الامور المتعددة كالتكبير والقيام والقراءة مثلاً بتصور واحد ، (الثاني) الأمر بهذه الامور المتعددة ، ولا يصلح شيء منهما لأن يكون جعلاً للماهية . ﴿ أما الأول ﴾ فهو عبارة عن إيجاد الماهيات المتعددة في الذهن ، فان الوجود الذهني للأشياء هو عين تصورها لا جعل الماهيات تشريعاً ، فيكون تصورها جعلاً تكوينياً لها في الذهن يتبع إيجادها فيه . كما أن الجعل التكويني الخارجي لماهية إنما يكون يتبع إيجادها في الخارج . والفرق بين الوجود الذهني والخارجي أن وجود الأشياء في الخارج متميز ومنحاز بعضها عن بعض ، بخلاف وجودها الذهني ، فانه يمكن تصورها في الذهن بتصور واحد بلا امتياز لبعضها عن بعض . و ﴿ أما الثاني ﴾ فهو عبارة عن التكليف

فهو المجهول تشريعاً دون الماهية . فتحصل أن المجهول الشرعي منحصراً في الأحكام التكليفية والوضعية .

ثم إن الحكم التكليفي قد يكون مجعولاً بنحو القضية الحقيقية والكبرى السكلية . كقوله تعالى : « والله على الناس حج البيت . . . » وقد يكون مجعولاً بنحو القضية الشخصية . كما في أمر الرسول صلى الله عليه وآله الشيخين بالخروج مع جيش أسامة . وكذا الحكم الوضعي تارة يكون مجعولاً بنحو القضية الحقيقية كما في قوله تعالى : « احل الله البيع . . . » بناء على كون المراد بجليته الحلية الوضعية . وكما في القضاة العامة المجهولة بنحو القضية الحقيقية المستفادة من قوله ﴿ ع ﴾ : « انظروا الى رجل قد نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . . الى قوله ﴿ ع ﴾ : فاني قد جعلته حاكماً » واخرى يكون مجعولاً بنحو القضية الشخصية . كما في نصب الامام عليه السلام شخصاً معيناً قاضياً في بلدة معينة . وبالجملة ، في كل مورد حكم فيه الرسول بما هو رسول أو الامام بما هو امام . فهو حكم شرعي يجب امتثاله ، وان كان الحق عندنا وجوب اطاعة الرسول أو الامام حتى فيما اذا حكم بما هو هولاء بما هو رسول أو بما هو امام .

اذا عرفت ما ذكرناه من الفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية واقسامها ، تعلم صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية أيضاً .

أما الحكم الوضعي المجهول بالاستقلال كالملكية والزوجية ، فإمره واضح ، لكونه كالحكم التكليفي من جميع الجهات ، فان قلنا بجريان الاستصحاب في الاحكام السكلية التكليفية ، نقول به في الأحكام الوضعية أيضاً ، سواء كان الشك من جهة احتمال النسخ أو من جهة احتمال الرفع ، وإن قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الوضوعية ، نقول به في الأحكام الوضعية .

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

فتحصل أن التفصيل بين الأحكام التكاليفية والوضعية في جريان الاستصحاب مما لا وجه له . وهذا تمام الكلام في حجية الاستصحاب وبعض التفصيلات المهمة ، وأعرضنا عن ذكر أكثر التفصيلات لعدم أهميتها . ثم يقع الكلام في التنبية على أمور : (التنبية الأول) — أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً ، كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقاً وشككنا في بقائها فعلاً ، أو يكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه استقبالياً ، كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن ، وشككنا في بقائها إلى اليوم الآتي 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 التعاليل 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 استقبالياً . نعم لا بد في جريان الاستصحاب الاستقبالي من الثمرة الفعلية ، ففي مثال العلم بعدالة زيد الآن مع الشك في بقائها إلى اليوم الآتي لا مجال لجريان الاستصحاب ، لعدم ترتب ثمرة فعلية على عدالته في اليوم الآتي مع عدالته الآن يقيناً ، فجريان الاستصحاب الاستقبالي مختص بموارد الثمرة 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 ، لأنه مأمور بالعمل الفاقد ، ونخير عقلا بين الأفراد الطولية والعرضية لهذا العمل الفاقد ، كما كان مخيراً بين الأفراد الطولية والعرضية للعمل الواحد في صورة عدم العجز ، ولو كان عالماً بزوال عذره 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 تعذر جميع أفراد البديل منه ، أما مع الشك في بقاء عذره لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأموراً به في هذا الوقت ، إلا أن استصحاب بقاء العذر يكون بمنزلة العلم ببقائه بالتعبد الشرعي ، فيجوز له البدار ، فإن لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت ، فليس عليه شيء ، وإن انكشف الخلاف وزال عذره قبل خروج الوقت ، فالاجتزاء بالبديل وعدمه مبني على القول بالأجزاء في الأمر الظاهري ، فإن قلنا به فلا يجب عليه الاعادة ، وإن قلنا بعدمه كما هو التحقيق فتجب عليه الاعادة . هذا في غير التيمم من الأبدال الاضطرارية . وأما التيمم ، فقد ورد في بعض الروايات ما يدل باطلاقه على جواز البدار ، كما في صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا جنب ولم يجد الماء قال (ع) : « يتيمم بالصعيد ، فإذا وجد الماء فليغتسل

ولا يعيد الصلاة » ونحوها - صحيحة اخرى للحلي ، ولكن بعض الروايات نص في عدم جواز البدار كما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول (ع) : « اذا لم تجد ماء وأردت التيمم ، فأخّر التيمم إلى آخر الوقت ، فان فاتك الماء لم تفتك الأرض » وحيث أن مورد الثانية هو الشك في زوال العذر ، إذ عدم جواز البدار إنما هو مع رجاء زوال العذر لا مع العلم ببقائه . والرواية الدالة على جواز البدار مطابقة شاملة لصورتَي اليأس والرجاء ، فيتعين حملها على صورة اليأس . والحكم بعدم جواز البدار مع رجاء زوال العذر ، إذ مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد حمل المطلق على المقيد ، فتكون النتيجة عدم جواز البدار الى التيمم مع الشك في 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 الابدال الاضطرارية . ولم يظهر لنا وجهه .

﴿ التنبيه الثاني ﴾ — لا ينبغي الاشكال في أن مقتضى أدلة الاستصحاب هو اعتبار اليقين والشك الفعلي ، فان الادلة المتكفلة لبيان الاحكام الواقعية أو الظاهرية وارادة بنحو القضية الحقيقية التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع ، فلو دل دليل على أن الخمر حرام مفاده أن الحرمة ثابتة للخمر الفعلي ، ولا يدل على حرمة شيء . لا يكون خمرًا بالفعل وإن كان إذا غلا يكون خمرًا . وكذا لو دل دليل على وجوب تقليد العالم مثلاً ، فعناه وجوب تقليد العالم بالفعل لا تقليد من يكون له استعداد العلم بحيث لو تعلم بصير عالماً ، كما هو واضح ، فلا بد في جريان الاستصحاب من اليقين والشك الفعلي ، إذ لو اجري الاستصحاب مع الشك التقديري لسكان جارياً مع عدم الشك ، وهو خلف ، لكون موضوعه اليقين والشك ، وفرع الشيخ (ره) على اعتبار اليقين والشك الفعلي في جريان الاستصحاب فرعين ، وتبعه

صاحب الكفاية (ره) :

﴿ الفرع الأول ﴾ — أنه لو كان أحد محدثاً ففعل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا ، فيجري استصحاب الحدث بالنسبة الى الاعمال الآتية ، وأما بالنسبة الى الصلاة التي أتى بها فلا يجري استصحاب الحدث ، لأنه 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 مخصصة له ، على ما يأتي في أواخر التنبيهات انشاء الله تعالى ، فيحكم بعدم وجوب الاعادة عليه :

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

أما الفرع الأول ، فلأن قاعدة الفراغ لا تخلو من أمرين : فالأمر الأول أن تكون من الاصول التعبدية الشرعية ، وإما أن تكون من الامارات العقلانية كما هو الظاهر ، لأن ترك الجزء أو الشرط عمداً لا يتصور بالنسبة الى من هو في مقام الامتثال ، فان تركه لا يستند تركها إلا الى الغفلة والنسيان . وهو خلاف الأصل ، فان مقتضى طبيعة الانسان هو الذكر في حال العمل ، لا السهو والنسيان كما في الامور العادية ، فالفراغ عن العمل اشارة كاشفة نوعاً عن عدم وقوع الغفلة والسهو . ويؤيد هذا المعنى قوله (ع) : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » وكذا قوله (ع) : في صحیحة محمد بن مسلم الواردة في الشك في عدد ركعات الصلاة بعد الفراغ : « وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك » .

فعلى القول بكون قاعدة الفراغ اشارة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو ،

لا مجال للاخذ بها مع العلم بالغفلة كما هو المفروض في المقام ، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلم ، لعدم الشك الفعلي ، إلا أنه لا مانع من جريانه بعد الصلاة حتى بالنسبة الى الصلاة التي أتى بها ، لاختصاص قاعدة الفراغ بصورة عدم العلم بالغفلة ، فلا تجري في المقام حتى تكون حاكمة على الاستصحاب أو مخصصة له . ولما ذكرنا من اختصاص قاعدة الفراغ بموارد عدم العلم بالغفلة ، لا تجري فيما لو شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه ، مع العلم بكيفية وقوع العمل والشك في انطباقه على الواقع : كما اذا شك بعد الوضوء في أنه توضأ بالماء أو بمائع آخر مع علمه بأنه توضأ بهذا المائع الموجود ، لسكته لا يدري أنه ماء أو مائع آخر ، فلا مجال للحكم بصحة الوضوء ، لقاعدة الفراغ ، لعدم كون احتمال البطالان مستنداً الى الغفلة بل الى عدم المصادفة الاتفاقية للماء .

وأما على القول بكون قاعدة الفراغ من الاصول التعبدية الشرعية وعدم اختصاصها بموارد احتمال الغفلة لاملاق بعض النصوص الدالة على أن ماضى فأمضه كما هو ، فتكون قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب ، ولو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب ، إذ لا اختصاص للحكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري بعد الصلاة ، بل تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبلها أيضاً .

وأما الفرع الثاني ، ففيه أن بطلان الصلاة في الفرض مسلم ، إلا أنه ليس مستنداً إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاة ، بل الى عدم جريان قاعدة الفراغ في نفسها لاختصاصها بما اذا حدث الشك بعد الفراغ ، وهذا الشك الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة ، فان هذا الشك متحد عرفاً مع الشك الذي كان قبل الصلاة ، وان كان غيره بالدقة العقلية ، ومع قطع النظر عما ذكرناه فلاستصحاب الجاري قبل الصلاة لا يقتضي البطلان ، لأنه بعد الالتفات وتحقق الشك عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض ،

وبمجرد عروض الغفلة لا يجري الاستصحاب ، لأنه كما يعتبر في الاستصحاب اليقين والشك حدوثاً ، كذا يعتبران بقاء ، فما دام شاكا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي ، وبمجرد طرو الغفلة يسقط الاستصحاب ، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي ، والمفروض أنه بعد الشك غفل ودخل في الصلاة . فظهر بما ذكرناه ما في الكفاية من تعليل البطالن بأنه دخل في الصلاة محدثاً بالحدث الاستصحابي ، فانه لا استصحاب حين الدخول في الصلاة لغفلته ، فينتفي الاستصحاب بانتفاء موضوعه وهو الشك الفعلي .

نعم لو عرض له شك آخر بعد الصلاة يمكن القول بصحة صلاته لقاعدة الفراغ ، كما لو شك في المثال المذكور بعد الصلاة في أنه هل تطهر بعد الشك في الطهارة قبل الصلاة أم لا ؟ بأن كان محدثاً والتفت فشك في الطهارة قبل الصلاة ، ثم غفل وصلى ، وبعد الفراغ شك في أنه هل تطهر بعد الشك في الطهارة قبل الصلاة أم لا ؟ فيحكم بصحة صلاته ، لقاعدة الفراغ ، لسكون الشك الحادث بعد الصلاة غير الشك قبلها ، فيكون هذا الشك الحادث بعد الفراغ مورداً لقاعدة الفراغ ، ولا يكون الحدث الاستصحابي قبل الصلاة أولى من الحدث اليقيني قبلها ، فلو كان محدثاً قبل الصلاة يقيناً ففعل وصلى وشك بعد الصلاة في أنه توضأ بعد الحدث المتيقن أم لا ، يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ ، والحكم بصحة الصلاة في المقام أولى ، لعدم كونه متيقناً بالحدث ، بل محكوم به للاستصحاب قبل الصلاة .

فتحصل مما ذكرناه أن اعتبار اليقين والشك الفعلي وإن كان مسلماً ، إلا أنه لا يتفرع عليه الفرعان المذكوران ، بل الحكم بالصحة أو البطالن في المثالين تابع لجريان قاعدة الفراغ وعدمه ، ففي الفرع الأول لو قلنا بكون القاعدة من الامارات وعدم جريانها في المقام لاختصاصها بموارد احتمال الغفلة ، يحكم ببطالن الصلاة . ولولم

نقل بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة لعدم الشك الفعلي ، فان استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة كاف في الحكم ببطالها ، ولو قلنا بجريان قاعدة الفراغ ، يحكم بصحة الصلاة ، ولو قلنا بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة ، لعدم اعتبار الشك الفعلي ، لسكونه محكوماً بالقاعدة . وفي الفرع الثاني إن كانت قاعدة الفراغ جارية ، كما اذا كان الشك الحادث بعد الفراغ غير الشك الذي كان قبل الصلاة ، كانت الصلاة صحيحة حتى مع جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة . ولولم تكن القاعدة جارية ، كما اذا كان الشك الحادث بعد الصلاة هو الشك الذي كان قبلها ، كانت الصلاة باطلة ولولم يكن الاستصحاب قبل الصلاة جارياً ، لاعتبار الشك حدوداً وبقاء ، فالحكم بالصحة دائر مدار جريان قاعدة الفراغ في كلا الفرعين .

﴿ التنبيه الثالث ﴾ — إذا علمنا وجدانا بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه ، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب ، وأما اذا شك في بقاء شيء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان ، كما اذا قامت الامارة على حدوث شيء ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه ، ففي جريان الاستصحاب اشكال ، لعدم اليقين بالحدوث . وهو واضح ، بل لعدم الشك في البقاء أيضاً ، لأن الشك المأخوذ 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 ، لانقضاء كل من اليقين والشك المأخوذ في موضوعه ، ولا اختصاص لهذا الاشكال بطريقة الامارات ، بل يجري على بعض صور الموضوعية أيضاً .

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

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

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن يكون قيام الامارة على وجوب شيء مثلًا موجباً لحدوث مصلحة في ذات الفعل ، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في الثبوت لعروض المصلحة الملزمة في ذات الفعل ، ولا اشكال في جريان الاستصحاب على هذا المبني ، إذ بعد قيام الامارة يكون الوجوب متيقناً ، فاذا شك في بقاءه لامانع من جريان الاستصحاب بالنسبة الى هذا الوجوب الحادث لأجل قيام الامارة ، وإن كان الوجوب الواقعي مشكوكاً من أول الأمر .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون قيام الامارة على وجوب شيء مثلًا موجباً لعروض المصلحة للفعل المقيد بكون وجوبه مؤدى الامارة ، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في العروض للمصلحة ، ولا يجري الاستصحاب على هذا المبني ، إذ الوجوب الواقعي لم يكن متيقناً حتى نجري الاستصحاب فيه ، والوجوب الحادث لقيام الامارة معلوم العدم ، لأنه كان مقيداً بقيام الامارة ، والمفروض عدم دلالة الامارة على الحكم في الزمان الثاني ، وإلا لم يقع الشك فيه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب ، بلافرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، والاولى — كما اذا أفتى مفتٍ بوجوب شيء في زمان ، مع ترده في الزمان الثاني ، فلا يجري استصحاب الوجوب في الزمان الثاني ، لكون الوجوب الواقعي مشكوكاً من أول الأمر ، والوجوب الحادث لفتوى المفتي كان مقيداً بالفتوى ، والمفروض كونه متردداً في الزمان الثاني فهو معلوم الانتفاء . والثانية كما اذا قامت البيئة على نجاسة ماء في الأمس مثلًا ، ثم شككنا في بقاء نجاسته في اليوم ، فلا مجال لجريان الاستصحاب ، إذ النجاسة الواقعية مشكوكة من أول الأمر ، والنجاسة الحادثة لقيام الامارة مقيدة بحال قيام الإمارة . والمفروض قيام البيئة على النجاسة في الأمس دون اليوم ، فالنجاسة الحادثة

منتفية يقيناً . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الاشكال .
وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (رد) بأن اعتبار اليقين إنما هو لأجل
التعبد بالبقاء لا بالحدوث ، ففناد أدلة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث
والبقاء ، فيكفي في جريان الاستصحاب الشك في البقاء على تقدير الثبوت ، ولا يلزم
الشك الفعلي في البقاء ، فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها . ثم استشكل
على نفسه بأن اليقين جعل موضوع الاستصحاب في لسان الأدلة ، فكيف يصح
جريانه مع عدم اليقين ؟ فأجاب بأن اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس موضوعاً
للاستصحاب ، بل طريق الى الثبوت ، فيكون التعبد بالبقاء مبنياً على الثبوت
لا على اليقين بالثبوت ، وذكر اليقين في أدلة الاستصحاب لمجرد كونه طريقاً الى الثبوت ،
ففيما اذا قامت الامارة على الثبوت يتعبد 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 الى متعلقه . ولا اشكال
في أن اليقين في مورد الاستصحاب طريق بالنسبة الى متعلقه ، لكنه موضوعي بالنسبة
الى الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك ، لما ذكرنا سابقاً من أن قوله (ع) :
« لا ينبغي نقض اليقين بالشك » راجع الى القضية الارتكازية ، وهي أن الأمر
المبرم لا يرفع اليد عنه لأمر غير مبرم . والمراد من الأمر المبرم في المقام هو اليقين ،
ومن غير المبرم هو الشك ، فلا بد من وجود اليقين والشك .

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

في جميع الأشياء لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف فبعضها آني البقاء وبعضها يبقى الى ساعة وبعضها الى يوم وهكذا — مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الامارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء ، وبعد إثبات هذه الملازمة ، تكون الامارة الدالة على الثبوت دالة على البقاء ، إذ الدليل على المزموم دليل على اللازم ، والاخبار عن المزموم اخبار عن اللازم وان كان الخبر غير ملتفت إلى الملازمة ، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت انشاء الله تعالى ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للامارة لا للأصل العملي المعمول في ظرف الشك ، فينقلب الاستصحاب امارًا بعد كونه من الاصول العملية ، وتكون الملازمة في المقام نظير الملازمة الواقعية الثابتة بين قصر الصلاة وإفطار الصوم بمقتضى الروايات الدالة على أنه كلما أفطرت قصرت وكلما قصرت أفطرت ، فبعد ثبوت هذه الملازمة يكون الدليل على وجوب القصر دالًا على وجوب الإفطار وبالعكس ، فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلة الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلًا على البقاء ، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للامارة لا للأصل العملي . وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء ، فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه ، ولا يمكن الالتزام بها ، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجزاً ، ثم لو قامت بينة على حرمة بعض الاطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي ، وبانحلاله يرتفع التنجز ، فانه تابع للمعجز ومقدر بقدره ، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية (ره) أيضاً ، فانه وغيره أجابوا — عن استدلال الاخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة — بأن العلم الاجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من الواجبات والمحرمات ، وبعد انحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي الى الشبهة البدوية ، فيرجع الى النزاهة وهذا الجواب ينادي بعدم الملازمة

بين حدوث التنجز وبقائه كما ترى .

فالانصاف أنه — على القول بأن معنى جعل حجية الامارات ليس إلا التنجز في صورة الاصابة والتعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الاصحاب — لا دافع لهذا الاشكال .

نعم يمكن الجواب بمسلك آخر ، وهو أن معنى جعل حجية الامارات هو جعل الامارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار ، فيكون لليقين حينئذ فردان : اليقين الوجداني ، واليقين الجعلي الاعتباري ، فكما أن لليقين الوجداني اثرين : الأول — آثار الواقعية للمتيقن ، والثاني — آثار نفس اليقين اذا كان له اثر ، كما اذا كان موضوعاً لحكم من الأحكام ، فكذا اليقين الجعلي يكون له هذان الاثران ، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام ، ثم شككنا في بقائه نرجع الى الاستصحاب ، كذلك اذا قامت الامارة على حكم ثم شككنا في بقائه لا مانع من جريان الاستصحاب . واليقين 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 الامارة تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف ، وذكرنا أن كل مورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهره أنه موضوع بما هو كاشف ، لا بما هو صفة خاصة ، لمناسبة الحكم والموضوع بحكم العرف ، فانه إذا قيل : إن تيقنت بنجاسة ثوبك بعد الصلاة تجب عليك الاعادة ، فظاهره أن اليقين بما هو كاشف عن النجاسة قد اخذ في موضوع وجوب الاعادة ، لا بما هو صفة خاصة ، فاذا كان اليقين مأخوذاً 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 تنقضه

يقين آخر » فان المراد من هذا اليقين ليس صفة اليقين يقيناً ، إذ لا اشكال في نقض اليقين بالامارة ، كما اذا كان متيقناً بطهارة شيء فقامت البيئة على نجاسته ، فلا اشكال في وجوب الاجتناب عنه ، وكذا اذا كان متيقناً بالنجاسة فقامت البيئة على الطهارة لا اشكال في عدم وجوب الاجتناب ، فاذا صح الالتزام بقيام الامارة مقام اليقين الوجداني في قوله (ع) : « بل تنقضه يقين آخر » لصح الالتزام بقيامها مقامه في قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » . والسر في الموضوعين هو ما ذكرناه من كون الامارة يقيناً بالجعل الشرعي . هذا كله في الامارات .

وأما الاصول فتحقيق الحال في جريان الاستصحاب في مواردنا ، أنها على قسمين :

﴿ القسم الأول ﴾ — ما يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الأول متكفلاً له في الآن الثاني والثالث الى زمان العلم بالخلاف ، ففي مثل ذلك لا معنى لجريان الاستصحاب ، مثاله قاعدة الطهارة ، فاذا شككنا في مائع أنه بول أو ماء ، وحكنا بطهارته لقاعدة الطهارة ، ثم شككنا في بقاء طهارته لاحتمال ملاقاته بالنجاسة ، فانه لا معنى لجريان الاستصحاب حينئذ ، إذ قاعدة الطهارة كما تدل على طهارته في الزمان الأول ، تدل على طهارته في الزمان الثاني والثالث الى زمان العلم بالنجاسة . وبعبارة اخرى إن أردنا جريان الاستصحاب في الطهارة الواقعية ، فلم يكن لنا يقين بها ، وإن أردنا جريانه في الطهارة الظاهرية ، فلا يكون لنا شك في ارتفاعها حتى نحتاج 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 متكفل لبيان طهارته الى زمان العلم بالنجاسة ،

هذا اذا قلنا في أمثال المقام بجريان الاستصحاب في الحكم وهو الطهارة . وأما اذا قلنا بجريان الاستصحاب في الموضوع دون الحكم أي عدم ملاقاته النجاسة ، لكون الشك في الطهارة سبباً عن الشك في الملاقاة ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب بعد الشك الثاني في المثال ، فبالاستصحاب الأول نحكم بعدم ملاقاته البول وتترتب عليه الطهارة من هذه الجهة ، وبعد الشك في ملاقاته الدم نجري استصحاب عدم ملاقاته الدم ونحكم بالطهارة من هذه الحيثية ، وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام ، إذ الكلام في جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية ، والاستصحاب المذكور بما أنه مسبوق بالعلم الوجداني فهو استصحاب في مورد العلم الوجداني لا في مورد الأصل .

﴿ القسم الثاني ﴾ — أن لا يكون الأصل متكفلاً لبيان الحكم في الزمان الثاني والثالث ، كما اذا شككنا في طهارة ماء فحسبنا بطهارته للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة ثم غسلنا به ثوباً متنجساً ، فلولا جريان الاستصحاب أو القاعدة في الماء ، لكان مقتضى الاستصحاب في الثوب هو النجاسة ، لكن الحكم بطهارة الثوب من آثار طهارة الماء الثابتة بالاستصحاب أو القاعدة ، فيكون الأصل الجاري في الماء حاكماً على استصحاب النجاسة في الثوب لكونه سببياً ، ويكون الأصل الجاري في الماء متكفلاً لحدوث الطهارة في الثوب فقط ولا يكون متكفلاً لطهارته في الزمان الثاني والثالث ، فبعد غسل الثوب بالماء المذكور لو شككنا في ملاقاته مع النجاسة لا مانع من جريان الاستصحاب في طهارة الثوب أو في عدم ملاقاته النجاسة .

﴿ التذية الرابع ﴾ — المستصحب قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً ، وجريان الاستصحاب في السكلي لا يتوقف على القول بوجود السكلي الطبيعي في الخارج ، فان البحث عن وجود السكلي الطبيعي وعدمه بحث فلسفي ، والأحكام الشرعية مبنيّة على المفاهيم العرفية . ولا اشكال في وجود السكلي في الخارج بنظر العرف .

ثم إنه لا فرق في جريان الاستصحاب في السكلي بين أن يكون السكلي من السكليات المتأصلة أو من السكليات الاعتبارية ومنها الأحكام الشرعية التكليفية. والوضعية على ما ذكرناه من أنها من الأمور الاعتبارية ، فلا مانع من استصحاب السكلي الجامع بين الوجوب والندب مثلاً ، أو من السكليات الانتزاعية كالعالم مثلاً بناء على ما ذكرنا في بحث المشتق ، من أن مفاهيم المشتقات من الأمور الانتزاعية ، فإن الموجود في الخارج هو ذات زيد مثلاً وعلمه ، وأما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه ، ولا وجود له غير الوجودين . ثم إن الأثر الشرعي قد يكون للسكلي بلا دخل للخصوصية فيه كحرمه مس كتابة القرآن ، وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبة الى الحدث الأكبر أو الأصغر ، وقد يكون الأثر للخصوصية لا للجامع ، كحرمه المكث في المسجد والعبور عن المسجدين ، فانهما من آثار خصوص الجنابة لا مطلق الحدث ، ففيما كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصية ، وفيما كان الأثر للخصوصية لا يصح استصحاب السكلي ، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر ، فاذا كان الشخص جنباً ثم شك في ارتئاعها وهو يريد الدخول في الصلاة أو مس كتابة القرآن ، لا يصح له استصحاب الجنابة ، لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها ، بل يجري استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر . وإن أراد الدخول في المسجد ، فلا معنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمته على الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ، بل لا بد من استصحاب خصوص الجنابة ، فبالنسبة الى الأثر الأول يجري الاستصحاب في السكلي ، وبالنسبة الى الأثر الثاني يجري الاستصحاب في الجزئي ، فتحصل مما ذكرنا أننا لسنا مخيرين في اجراء الاستصحاب في السكلي والجزئي على ما يظهر من عبارة الكفاية ، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا .

ثم إن أقسام استصحاب الكلّي أربعة :

(القسم الأول) — ما إذا علمنا بتحقيق الكلّي في ضمن فرد معين ، ثم شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه ، فلامحالة نشك في بقاء الكلّي وارتفاعه أيضاً ، فإذا كان الأثر للكلّي ، فيجري الاستصحاب فيه ، مثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الانسان فيها ثم شككنا في خروج زيد عنها فنشك في بقاء الانسان فيها ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في بقاءه إذا كان له أثر .

(القسم الثاني) — ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء ، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشك في كونه زيدا أو عمراً ، مع العلم بأنه لو كان زيدا لخرج يقيناً ولو كان عمراً فقد بقي يقيناً ، ومثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأينا رطوبة مشبهة بين البول والمني فتوضأنا ، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع ، ولو كان هو الأكبر فقد بقي ، وكذا لو اغتسلنا 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 ممن تأخر عنه ، والظاهر أن تخصيص هذا القسم — بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء — إنما هو لمجرد التمثيل ، وإلا فيمكن في جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء ، فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومحتمل البقاء لكان الاستصحاب جارياً في الكلّي ، ويكون أيضاً من القسم الثاني .

(القسم الثالث) — ما إذا علمنا بوجود الكلّي 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 احتمنا بقاء الانسان في الدار لاحتمال 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 انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه ، ويحتمل انطباقه على فرد آخر ، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع ، فقد ارتفع السكلي ، وإن كان منطبقاً على غيره فالسكلي باق . وامتياز هذا القسم عن القسم الأول ظاهر . وامتيازها عن القسم الثاني أنه في القسم الثاني يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا ، بخلاف القسم الرابع ، فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين ، بل الفرد معين ، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه . وامتيازها — عن القسم الثالث بعد اشتراكها 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 ، فإن المفروض فيه علمان : علم بوجود فرد معين ، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره : مثاله ما اذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ، ثم علمنا بخروج زيد عنها ، ولكن احتمنا بقاء الانسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر : مثله في الأحكام الشرعية ما اذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلاً ، واغتسلنا منها ، ثم رأينا النبي في ثوبنا يوم الجمعة مثلاً ، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا النبي ، ولسكن نحتمل أن يكون هذا النبي من الجنابة التي اغتسلنا منها ، وأن يكون من غيرها ، هذه هي أقسام استصحاب السكلي .

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

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ فيجري فيه الاستصحاب أيضاً ، ففي مثال الحدث المردد بين الأكبر والأصغر نجري الاستصحاب في الكلّي ونحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة ، وحرمة مس كتابة القرآن . وأما عدم جواز المسك في المسجد ، فليس أثراً لجامع الحدث ، بل لخصوص الجنابة ، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم اليقين بها . نعم لا يجوز له المسك في المسجد ، لأجل العلم الاجمالي بجرمته أو بوجوب الوضوء للصلاة ، وهو شيء آخر لا ربط له بمسألة الاستصحاب .

واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً في نفسه لتامة موضوعه من اليقين والشك ، إلا أنه محكوم باصل سببي ، فإن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، والأصل عدمه ، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابة ، فتجري اصالة عدم حدوث الجنابة . وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث ، فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان ، والحدث الأكبر منفي بالأصل .
واجب عنه بوجوه :

(الأول) — ما في الكفاية من أن الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً . وبعبارة أخرى الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصية الفرد الحادث ، وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل ، فتجري فيه اصالة عدم كونه طويلاً ، فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلّي 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 بيننا في الفقه على عدم جريان استصحاب السكلي ، للأصل السببي الحاكم عليه في موارد: (منها) — ما إذا شك في كون نجس بولاً أو عرق كافر مثلاً ، فتنجس به شيء ، فغسل مرة واحدة ، فلا محالة نشك في بقاء النجاسة وارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتنجس بالبول ، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة ووجوب الغسل مرة ثانية ، لأنه تجري أصالة عدم كون الحادث بولاً فنحكم بكفاية المرة ، للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بأدلة خاصة .

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

(الثالث) — ما ذكره العلامة النائيني (ره) وهو أن الأصل السببي معارض بمثله ، فإن أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارض بأصالة عدم حدوث الفرد القصير ، وأصالة عدم كون الحادث طويلاً معارض بأصالة عدم كون الحادث قصيراً ، وبعد سقوط الأصل السببي للمعارضه تصل النوبة إلى الأصل المسببي ، وهو استصحاب بقاء السكلي .

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

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن يكون للفرد الطويل أثر مختص به وللـفرد القصير أيضاً أثر مختص به ، ولهما أثر مشترك بينهما كما في 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 المسجدين ، والأثر المشترك هو حرمة مس كتابة القرآن ،
ففي مثل ذلك وإن كان ما ذكره من تعارض الأصول صحيحاً ، إلا أنه لا فائدة
في جريان الاستصحاب في السكلي في مورده ، لوجوب الجمع بين الوضوء والغسل
في المثال بمقتضى العلم الاجمالي ، فان نفس العلم الاجمالي كاف في وجوب إحراز الواقع ،
ولذا قلنا في دوران الأمر بين المتباينين بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الاجمالي ،
فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون لهما أثر مشترك ويكون للفرد الطويل أثر
مختص به ، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، كما في المثال الذي
ذكرناه من كون نجس مردداً بين البول وعرق الكافر ، فان وجوب الغسل في المرة
الاولى أثر مشترك فيه ، ووجوب الغسل مرة ثانية أثر لخصوص البول ، ففي مثله
لو جرى الاستصحاب في السكلي وجب الغسل مرة ثانية ، ولو لم يجز كفي الغسل مرة ،
لكنه لا يجزى لحكومة الأصل السببي عليه ، وهو اصاله عدم حدوث البول أو اصاله
عدم كون الحادث بولاً ، ولا تعارضها اصاله عدم كون الحادث عرق كافر أو اصاله
عدم حدوثه ، لعدم ترتب أثر عليها ، إذ المفروض العلم بوجوب الغسل في المرة الاولى
على كل تقدير ، فاذا لا يجزى الاصل في القصير حتى يعارض جريان الاصل في الطويل .
وأما إثبات حدوث الفرد الطويل باصاله عدم حدوث الفرد القصير ، فهو متوقف
على القول بالاصل المثبت ولا نقول به .

وملخص الأشكال على هذا الجواب أنه في القسم الاول ، وإن كانت الاصول
السببية متعارضة متساقطة ، إلا أنه لا أثر لجريان الاستصحاب في السكلي ، لتنجز
التكليف بالعلم الاجمالي . وفي القسم الثاني يكون الاصل السببي حاكماً على استصحاب
السكلي ولا يكون له معارض ، لعدم جريان الاصل في الفرد القصير لعدم

ترتب الأثر عليه .

(الرابع) — ما ذكره أيضاً في الكفاية وجعله ثالثاً من الاجوبة ، وهو أن الشك في بقاء الكلبي وإن سلم كونه مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، إلا أن مجرد السببية لا تكفي في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ، بل الميزان في الحكومة أن يكون ثبوت المشكوك الثاني أو انتفاؤه من الآثار الشرعية للاصل السببي ، ليكون الاصل السببي رافعاً للشك المسببي بالتعبد الشرعي ، فلا يجري الأصل فيه ، لانتفاء موضوعه وهو الشك بالتعبد الشرعي . و (الأول) وهو ما كان ثبوت المشكوك الثاني من الوازم الشرعية للاصل السببي ، كما في استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة ، فان استصحاب الطهارة يرفع الشك في الطهارة ويثبتها 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 الكلبي ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل ، بل من لوازمه العقلية ، فلا حكومة لاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلبي . وهذا هو الجواب الصحيح ، فلا ينبغي الاشكال في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلبي .

ثم لا ينبغي أن ما ذكرنا من جريان الاستصحاب في الكلبي إنما هو فيما اذا لم يكن أصل يعين به الفرد ، وإلا فلا مجال لجريان الاستصحاب في الكلبي ، كما اذا كان أحد محدثاً بالحدث الاصغر ، فخرجت منه رطوبة مرددة بين البول والمني ثم توضع فشكل

في بقاء الحدث ، فمقتضى استصحاب السكلي وإن كان بقاء الحدث ، إلا أن الحدث الأصغر كان متيقناً ، وبعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تبدله بالأكبر ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر وعدم تبدله بالأكبر ، فلا يجري الاستصحاب في السكلي ، لتعين الفرد بالتعبد الشرعي ، فيسكن في الوضوء . نعم من كان متطهراً ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لا يجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط ، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل فما ذكره صاحب العروة من عدم كفاية الوضوء فقط محمول على هذه الصورة كما يظهر من مراجعة كلامه (ره) . ولا يتوقف ما ذكرنا — من تعين الأصغر بالأصل وعدم جريان الاستصحاب في السكلي — على كون الحدث الأصغر والاكبر من قبيل المتضادين بحيث لا يمكن اجتماعهما ، بل الفرد يعين بالأصل على جميع الأقوال فيها ، فإن الأقوال فيها ثلاثة : (الاول) — كونها متضادين (الثاني) — كونها شيئاً واحداً وإنما الاختلاف بينهما في القوة والضعف ، فالأصغر مرتبة ضعيفة من الحدث ، والاكبر مرتبة قوية منه ، كما قيل في الفرق بين الوجوب والاستصحاب : ان الوجوب مرتبة قوية من الطلب والاستصحاب مرتبة ضعيفة منه (الثالث) — كونها من قبيل المتخالفين بحيث يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة مثلاً ، فعلى الاول نقول حيث أن الأصغر كان متيقناً وشك في تبدله بالأكبر فالأصل عدم تبدله به . وعلى الثاني نقول الأصل عدم حدوث المرتبة القوية بعد كون المرتبة الضعيفة متيقنة . وعلى الثالث نقول الأصل عدم اجتماع الاكبر مع الأصغر ، فعلى جميع الأقوال يعين الفرد فلا مجال لجريان الاستصحاب في السكلي .

بقي الكلام في إشكال آخر على استصحاب السكلي ، منسوب إلى السيد الصدر (ره) وهو المعروف بالشبهة العباية ، ومبني على القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة ، وما يخص هذا الاشكال : أنه لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباءة ثم غسلنا أحد الطرفين ، فلا إشكال في أنه لا يحكم بنجاسة الملاقي لهذا الطرف المغسول ،

للعلم بطهارته بعد الغسل ، إما بالطهارة السابقة أو بالطهارة الحاصلة بالغسل ، وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقي للطرف الآخر ، لأن المفروض عدم نجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة ، ثم لو لاقى شيء مع الطرفين ، فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً ، لأنه لاقى طاهراً يقينياً واحداً طرفي الشبهة ، والمفروض أن ملاقاته شيء منها لا توجب النجاسة ، مع أن مقتضى استصحاب السكلي هو الحكم بنجاسة الملاقي للطرفين ، فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب في السكلي ، أو القول بنجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة ، لعدم امكان الجمع بينهما في المقام .

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

(الجواب الاول) — أن الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب السكلي في شيء ، لأن استصحاب السكلي إنما هو فيما إذا كان السكلي المتيقن مردهم بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير ، كالحيوان المردد بين البق والفيل 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 السكلي وارتفاعه حتى يجري الاستصحاب فيه ، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المردد من حيث المكان . وذكر لتوضيح مراده مثالين : (الاول) — ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار ، فانهدم الطرف الشرقي منها فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه ، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي ، فحياة زيد وان كانت مشكوكاً فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب السكلي . والمقام من هذا القبيل بعينه (الثاني) — ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم مثلاً ، ثم تلف أحد الدراهم ، فلامعنى لاستصحاب السكلي بالنسبة الى درهم زيد ، فانه جزئي واشتبه بين التالف والباقي .

وهذا الجواب غير تام ، فان الاشكال ليس في تسمية الاستصحاب الجاري في مسألة العباء باستصحاب السكلي ، بل الاشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة ، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب السكلي أو الجزئي ، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياة زيد في المثال الاول ، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسألة العباء . وأما المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله ، فان اصالة عدم تلف درهم زيد معارض باصالة عدم تلف درهم غيره ، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، كما اذا اشبهه خشبة زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الاصلية فتلف أحدها ، فتجري اصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض .

(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 بقائها ، فالاستصحاب يقتضي نجاسته . وذلك ، لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الامر ، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقائها 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 ترتب نجاسة الملاقي على هذا الاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت ، لأن الحكم بنجاسة الملاقي يتوقف على نجاسة مالا فاه وتحقق الملاقاة خارجاً . ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العباء لا يثبت ملاقاته النجس إلا على القول بالاصل المثبت ، ضرورة أن الملاقاة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة ، بل من الآثار العقلية . وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعباء . ونظير ذلك ما ذكره الشيخ (ره) في استصحاب السكرية فيما اذا غسلنا متنجساً بماء يشك في بقائه

على السكرية ، من أنه إن اجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة : بأن يقال إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان ، فيحكم بطهارة المنتجس المغسول به ، لأن طهارته تتوقف على أمرين : كربة الماء ، والغسل فيه ، وثبت الاول بالاستصحاب والثاني بالوجدان ، فيحكم بطهارته ، بخلاف ما اذا اجري الاستصحاب في مفاد كان التامة : بأن يقال كان السكر موجوداً والآن كما كان ، فانه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المنتجس إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء وكريته ليست من اللوازم الشرعية لوجود السكر ، بل من اللوازم العقلية له .

وفي هذا الجواب أيضاً مناقشة ظاهرة ، إذ يمكن جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة مع عدم تعيين موضع النجاسة ، بأن نشير إلى الموضع الواقعي ، ونقول : خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان ، أو نقول : طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان ، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة الاستصحاب والملاقاة ثابتة بالوجدان ، إذ المفروض تحقق الملاقاة مع طرفي العباء ، فيحكم بنجاسة الملاقي لا محالة .

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 — جارٍ في جميع صور استصحاب السكلي ، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها ، ففي مسألة دوران الأمر بين الحدث الاكبر والاصغر يكون الحدث الاصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء ، والحدث الاكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر ، وهذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في السكلي ، لتامة اركانها من اليقين والشك .

فلا نضاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقي لارتفاع اليد عن الحكم

بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (رد) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلبي لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة ، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقى في المقام ، لأن الحكم بطهارة الملاقى إما أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقى ، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهوصاله عدم ملاقاته النجس . وكيف كان يكون الأصل الجاري في الملاقى في مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة في العباء ، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقى . ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى في سائر المقامات والحكم بنجاسته في مثل المقام ، للأصل الحاكم على الأصل الجاري في الملاقى ، فان التفتيح في الأصول كثير جداً ، فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول : إن الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً ، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحابنا فيحكم بنجاسة الماء ، فتسمية هذه المسألة بالشبهة العبائية ليست على ما ينبغي .

ثم إن هنا فرعين لا بأس بالإشارة إليهما : ﴿ الفرع الأول ﴾ — إذا علمنا بنجاسة شيء فعلاً ، وشككنا في أن نجاسته ذاتية غير قابلة للتطهير أو عرضية قابلة له ، كما إذا علمنا بأن هذا الثوب من الصوف نجس فعلاً ، ولكن لا ندري أن نجاسته لكونه من صوف الخنزير أو لملاقاته البول مثلاً . فعلى القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي كما هو المختار ، نحكم بعدم كونه من صوف الخنزير وبطهارته بعد الغسل . وأما على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي فيحكم بنجاسته بعد الغسل لاستصحاب كلي النجاسة ، لدوران النجاسة حينئذ بين فرد مقطوع الارتفاع بعد الغسل وفرد متيقن البقاء .

﴿ الفرع الثاني ﴾ — إذا علمنا بطهارة شيء فعلاً لقاعدة الطهارة ثم عرضت له

النجاسة فطهرناه ، فشككنا في ارتفاعها لاحتمال كون النجاسة ذاتية غير قابلة للتطهير ،

كما في الصابون الذي يؤتى به من الخارج ويحتمل كونه مصنوعاً من شحم الخنزير والميتة ، فإنه محكوم بالطهارة فعلاً لقاعدة الطهارة ، فإذا عرضت له النجاسة فغسلناه ، فلا محالة نشك في طهارته ، لاحتمال كونه مصنوعاً من نجس العين ، ولكن مع ذلك محكوم بالطهارة بعد الغسل ، ولا مجال لجريان استصحاب السكلي حتى على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي ، لأنه قبل طرو النجاسة العرضية عليه كان محكوماً بالطهارة لقاعدة الطهارة ، وبعد كونه طاهراً بالتعبد الشرعي يجري عليه أحكام الطاهر . ومن جعلتها أنه يطهر من النجاسة العرضية بالتطهير الشرعي ، وبالجملة بعد الحكم بكونه طاهراً بالتعبد الشرعي يدخل تحت العمومات الدالة على أن المنتجات تطهر بوصول المطر أو الماء الجاري إليها ، فلا مجال لجريان استصحاب السكلي ، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي . هذا تمام الكلام في القسم الثاني من استصحاب السكلي .

و (أما القسم الثالث) ، فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه ، بدعوى تمامية أركانه من اليقين والشك بالنسبة الى السكلي ، واختار الشيخ (ره) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارنة مع حدوث الفرد المعلوم ، واحتمال حدوثه مقارنة مع ارتفاع الفرد الاول ، فقال بجريان الاستصحاب في الاول دون الثاني ، بدعوى أنه في الصورة الاولى يكون السكلي المعلوم سابقاً مردهاً 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 السكلي المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً ، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الاول ، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه .

والصحيح عدم جريان الاستصحاب في الصورتين ، لأن السكلي لا وجود له إلا في ضمن الفرد ، فهو حين وجوده متخصص باحدى الخصوصيات الفردية ، فالعلم

بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث السكلي بنحو الانحصار — أي يوجب العلم بوجود السكلي المتخصص بخصوصية هذا الفرد . وأما وجود السكلي 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 السكلي المتخصص بخصوصية معينة ، وقد ارتفع هذا الوجود يقيناً . وما هو محتمل للبقاء فهو وجود السكلي المتخصص بخصوصية اخرى الذي لم يكن لنا علم به ، فيختلف متعلق اليقين والشك . وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان المعلوم فيه هو وجود السكلي المردد بين الخصوصيتين ، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه ، فيكون متعلق اليقين والشك واحداً ، فلا مانع 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 السكلي . وذلك ، لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء ، لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابة ، وهي لا ترتفع بالوضوء . ولا يلتزم 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 المحدث هو الوضوء ، لقوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا . . .)

والجنب خارج من هذا العموم ويجب عليه الغسل لقوله تعالى : (فان كنتم جنباً فاطهروا...) فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب ، فان التقسيم قاطع للشركة ، فالمكلف بالوضوء هو كل محدث لا يكون جنباً ، فهذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه جنباً حين النوم تجري في حقه اصاله عدم تحقق الجنابة ، فكونه محدثاً محرزاً بالوجدان ، وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعي ، فيدخل تحت قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم...) فيكون الوضوء في حقه رافعاً للمحدث . ولا مجال لجريان الاستصحاب في السكلي ، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي .

ثم إنه قد استثنى الشيخ (ره) صورة اخرى من القسم الثالث ، والنزوم بجريان الاستصحاب فيها وهي ما يتسامح فيه العرف ، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد ، كما اذا علم السواد الشديد في محل وشك في تبديله بسواد ضعيف أو بالبياض ، فيستصحب مطلق السواد ، وكذا لو كان الشخص في مرتبة عالية من العدالة ، وشك في تبديله بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة ، فيجري الاستصحاب في مطلق العدالة .

وفيه أن جريان الاستصحاب في مثل الأمثلة المذكورة وإن كان مما لا اشكال فيه ، إلا أنه لا يصح عده من القسم الثالث من استصحاب السكلي ، فانه 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 السكلي إذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد .

ثم إن الفاضل التوفي (ره) رد تمسك المشهور في الحكم بنجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية بما حاصله : أن عدم التذكية لازم لأمرين : الحياة ، والموت بحتف الأنف ، والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو ، بل ملازمه الثاني

أعني به الموت حتف الأنف ، فعدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة ، فهو قد يتحقق في فرض الحياة ، وقد يتحقق في فرض الموت بحتف الأنف . ومن المعلوم أن ما علم ثبوته في الزمان السابق هو الاول ، والمفروض أنه غير باقٍ في الزمان الثاني . نعم يحتمل عدم تذكية الحيوان الذي هو لازم لموته حتف أنفه . ومن الظاهر أنه غير متيقن الثبوت ، فلا يجري الاستصحاب فيه . والمتمسك بهذا الاستصحاب ليس إلا كمن تمسك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار لاثبات وجود عمرو فيها ، مع القطع بخروج زيد عنها . وفساده غني عن البيان ، انتهى .

وأجاب عنه الشيخ (ره) بأن نظر المشهور الى أن الحرمة والنجاسة قد رتبنا في الشرع على مجرد عدم التذكية ، كما يرشد اليه قوله تعالى : (إلا ما ذكيتم . . .) الظاهر في أن المحرم هو لحم الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية ، وكذا قوله تعالى : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه . . .) وفي ذيل موثقة ابن بكير : « إذا كان ذكياً ذكاه الذابح » وغيرها من الآيات والروايات الدالة على ترتب الحرمة والنجاسة على عدم التذكية . ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدلة نجاسة الميتة ، لأن الميتة عبارة عن كل ما لم يذك ، فإن التذكية أمر شرعي توقيفي ، فما عدا المذكي ميتة . هذا ملخص جواب الشيخ (ره) .

وفيه أن كلام الفاضل التوني ناظر الى خصوص النجاسة ، والترتب على عدم تذكية الحيوان في الآيات والروايات هو حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه ، ولا ملازمة بينها وبين النجاسة ، فان جملة من أجزاء الحيوان المذكي يحرم أكلها مع أنها طاهرة ، ولا تجوز الصلاة في شعر غير المأكول من الحيوان مع طهارته في الأكثر . وما النجاسة فهي ثابتة لعنوان الميتة ، والموت في عرف المتشرعة على ما صرح به في مصباح المنير زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي ، كخروج الروح بحتف

الأنف أو بالضرب أو بشق البطن ونحوها ، وعليه يكون الموت أمراً وجودياً ، فعند الشك فيه يجري استصحاب عدمه ، ولا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكية . نعم لو كانت الميتة عبارة عما مات ولم يستند موته إلى السبب الشرعي ، لصح جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة ، لكنه غير ثابت ، بل الصحيح عدمه . فما ذكره الفاضل التوحي (ره) — من عدم صحة إثبات نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية — 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 انطباقها على فرد واحد على ما مثلنا به ، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، لتامة أركانه من اليقين والشك ، فإن أحد العنوانين وإن ارتفع يقيناً ، إلا أن لنا يقيناً بوجود السكلي في ضمن عنوان آخر ونشك في ارتفاعه ، لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً ، فبعد اليقين بوجود السكلي المشار اليه والشك في ارتفاعه ، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه . نعم قد يبطل هذا الاستصحاب بالمعارض ، كما فيما ذكرنا من المثال ، وهو أنه إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلاً وقد اغتسلنا منها ، ثم رأينا منياً في ثوبنا يوم الجمعة ، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابة التي قد اغتسلنا منها ، وأن يكون من غيرها ، فاستصحاب كلي الجنابة مع الغاء الخصوصية وإن كان جارياً في نفسه ، إلا أنه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية ، فإنا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة ولا يقين بارتفاعها ، لاحتمال كون المنى المرتب من تلك الجنابة ، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة فيتساقطان ، ولا بد من الرجوع إلى أصل آخر . وأما في ما للمعارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد

وعلى غيره ، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الانسان الكلي فيها ، مع القطع بخروج زيد عنها اذا كان له أثر 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 الابتلاء بالمعارض ، فهو مشترك فيه بين هذا القسم والأقسام الأخر ، فان الاستصحاب فيها أيضاً قد يتبلى بالمعارض ، فلا يكون جارياً .

وقد انفصل في جريان الاستصحاب في هذا القسم بين ما اذا علم بوجود فردين وشك في تعاقبها وعدمه ، وبين ما اذا لم يعلم به ، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين وعلى فرد واحد ، فالنزم في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني ، مثال الأول : ما إذا علم أحد بوضوءه ويحدث ، ولكن لا يدري أن الوضوء الثاني كان تجديدياً ليكون الحدث بعدها وبقياً فعلاً ، أو كان رافعاً للحدث ليكون متطهراً فعلاً ، فالوضوء الأول في هذا الفرض قد انتقض بالحدث يقيناً ، وإنما الشك في بقاء الطهارة حين الوضوء الثاني ، لاحتمال كونه بعد الحدث ، وحيث أن هذا الشخص متيقن بالطهارة حينه إما بسببية الوضوء الأول لو كان تجديدياً ، وإما بسببته لو كان رافعاً للحدث ، وشك في ارتفاعها ، فلا مانع من استصحابها . وكذا الحال فيما إذا علم بالجماع مثلاً مرتين وبغسل واحد ، لكن لا يدري أن الجماع الثاني وقع بعد الاغتسال حتى يكون جنباً بالفعل ، أو قبله ليكون متطهراً بالفعل . فهو يعلم بارتفاع الجنابة الحاصلة 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 بوجود فردين ، ولكنه يعلم بعنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد ،

كمن رأى في ثوبه منياً واحتمل أنه من جنابة اخرى غير التي اغتسل منها ، فانه لايجري فيه الاستصحاب ، لأن الجنابة المتيقنة قد ارتفعت يقيناً ، والجنابة الاخرى مشكوكة الحدوث من الأول . هذا .

ولسكن الانصاف جريان الاستصحاب في صورتين ، والفرق المذكور ليس بفارق فيما هو ملاك الاستصحاب من تعلق اليقين والشك بامر واحد . وذلك ، لأن الكلي متيقن حين اليقين بوجود العنوان الثاني ، وارتفاعه مشكوك فيه ، لاحتمال انطباق العنوان الثاني على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً ، وما ذكره — من أن أحد الفردين مرتفع يقيناً والفرد الآخر مشكوك الحدوث — إنما يقدر في جريان الاستصحاب في الفرد دون الكلي ، لتامة أركانه من اليقين في الحدوث والشك في البقاء بالنسبة الى الكلي . ولعل وجه الفرق بين الصورتين ما يظهر من عبارته ، بل هو مصرح به من أنه في فرض العلم بوجود فردين يكون وجود الكلي متيقناً حين وجود الفرد الثاني ، إما بوجود الفرد الأول أو بوجود الفرد الثاني ، وارتفاعه مشكوك فيه ، لاحتمال كون وجوده بوجود الفرد الثاني ، فيجري الاستصحاب في الكلي . وهذا بخلاف الصورة الثانية ، فانه لا علم فيها إلا بوجود فرد واحد وهو متيقن الارتفاع ، والفرد الآخر مشكوك الحدوث والاصل عدمه ، فالشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الآخر ، وهو مدفوع بالاصل ، فلا مجال لاستصحاب الكلي ، لكونه مرتفعاً بالتعبد الشرعي .

والجواب عن ذلك يظهر مما ذكرناه في دفع الاشكال عن القسم الثاني من استصحاب الكلي . وملخص ما ذكرناه هناك : أن منشأ الشك في بقاء الكلي ليس هو الشك في حدوث الفرد الطويل ، بل منشأ الشك في أن الحادث هل هو الفرد الطويل أو القصير ؟ ولايجري فيه أصل يرفع به الشك في بقاء الكلي ، مضافاً

الى أن بقاء السكلي ليس من الآثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل حتى ينفي بالأصل ،
ففي المقام نقول : إن منشأ الشك في بقاء السكلي ليس هو الشك في حدوث الفرد
الآخر ، بل منشأه هو الشك في أن الحادث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقيناً
أو غيره ؟ فالشك في بقاء الجنابة في المثال نشأ من الشك في أن الجنابة الموجودة حال
خروج للنبي المرتب في الثوب هل هي الجنابة التي قد ارتفعت ، أو أنها غيرها ؟
ولا يجري أصل يرتفع به الشك في بقاء السكلي ، مضافاً الى أن بقاء السكلي ليس
من الآثار الشرعية لحدوث فرد آخر ليحكم بعدم بقاءه باصالة عدم حدوث فرد آخر .
وعليه فلا مانع من جريان استصحاب بقاء السكلي .

وربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب السكلي ،
نظراً الى 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 المتيقن واحتمال انطباق العنوان الآخر عليه ، يمحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين
به من نقض اليقين باليقين ، فلا يمكن التمسك بحرمة نقض اليقين بالشك ، فانه
من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

وجوابه : أن احتمال الانطباق إنما هو في نفس العنوان لا بوصف أنه متيقن ،
فانه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الأول بالضرورة ، ففي المثال المتقدم إنما
نحتمل انطباق نفس عنوان المتكلم على زيد ، إلا أنه بوصف أنه متيقن لا يمحتمل أن
ينطبق عليه ، فبعد اليقين بوجود المتكلم في الدار لا يرتفع هذا اليقين باليقين بخروج
زيد عنها ، بل الشك في بقاءه فيها موجود بالوجدان ، فلا مانع من جريان
الاستصحاب فيه . وبالجملة الشبهة المصدقية غير متصورة في الاصول العملية ، لأن
موضوعها اليقين والشك ، وهما من الامور الوجدانية : 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 ، واحتمل أنه هو المجتهد الذي نقله ، فهل يصح أن يقال : إنه لا يمكن جريان استصحاب حياة المجتهد لاحتمال أن يكون هذا الشخص الذي تيقنا بموته منطبقاً عليه ، فنحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين ، مع أن اليقين بحياة المجتهد والشك في بقائها موجودان بالوجدان ، فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتامة أركانه ، فكذا في المقام بلا فرق بينهما .

﴿ التنبيه الخامس ﴾ — في جريان الاستصحاب في التدريجيات . ويقع الكلام فيه في مقامين : ﴿ المقام الأول ﴾ — في الزمان و ﴿ المقام الثاني ﴾ — في غيره من التدريجيات كالحركة .

﴿ أما المقام الأول ﴾ فتفصيل الكلام فيه أننا إذا قلنا بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام ، ولذا يعبر عنه بغير القار ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلا عن نظر العرف ، فإذا شككنا في بقاء النهار مثلاً يجري استصحاب وجوده بلا إشكال ، وإن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيرة المنصرمة : نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الأجزاء الصغيرة غير القابلة للتجزئة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً ، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف . والمدار في جريان الاستصحاب على وحدة الموضوع بنظر العرف لا بالدقة العقلية . وهذا المسلك وإن كان باطلاً في نفسه ، لأن بعض الأدلة الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى يبطله أيضاً ، إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان . هذا كله بالنسبة الى 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 : (وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ...) فلا اشكال في ترتبها باستصحاب عدم الضد : فاذا شك في طلوع الفجر ، فلا اشكال في جريان استصحاب عدمه حتى على القول بعدم جريانه في الزمان . ومن هذا القبيل ماورد من الروايات الدالة على امتداد وقت صلاة الظهرين الى غروب الشمس ، وامتداد وقت صلاة العشاءين الى انتصاف الليل : فاذا شك في الغروب أو انتصاف الليل يجري استصحاب عدم بلا اشكال . وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام ، لأن الكلام إنما هو في استصحاب نفس الزمان بالنسبة الى 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 اذا كان الزمان متمحضاً في الشرطية : بأن كان شرطاً للحكم الشرعي من التكليف أو الوضع . وأما إذا كان قيداً لم يتعلق التكليف كما اذا كان ظرفاً للواجب مثلاً : كما اذا أمر المولى بالامساك الواقع في النهار ، فاذا شك في بقاء النهار ، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال ، لأنه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الامساك في النهار إلا على القول بالاصل المثبت ، فان وقوع الامساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار . ولذا عدل الشيخ وتبعه المحقق النائيني (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان في مثله الى 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 يسمن ولا يفيد في دفع الاشكال ، لأن استصحاب الحكم إن كان يمكن به إثبات أن الامساك واقع في النهار ، فيمكن إثباته باستصحاب الزمان ، لأنه باستصحابه يترتب الحكم وهو الوجوب ، وبإثباته يثبت أن الامساك واقع في النهار على الفرض ، فلا يحتاج الى 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 الامسك في النهار به ، لكونه من الأصل المثبت ، لأن بقاء النهار لازم عقلي لبقاء وجوب الامسك الواقع في النهار بمعنى أن العقل يحكم — بعد أمر المولى بوجوب الامسك الواقع في النهار — بأن النهار باقٍ لا محالة ، فالعدول غير مفيد في دفع الاشكال .

ومن هنا عدل صاحب الكفاية (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان وعن جريانه في الحكم الى جريانه في فعل المكلف المقيد بالزمان ، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار : إن الامسك قبل هذا كان واقعاً في النهار والآن كما كان . وهذا الاستصحاب وإن كان جارياً في مثل الامسك ، إلا أنه غير جارٍ في جميع موارد الشك في الزمان ، فانه 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 الى الآن ، اللهم إلا أن يتشبهت بذيل الاستصحاب التعليقي ، فيقال لو آتى بالصلاة قبل هذا لكانت واقعة في النهار ، فالآن كما كانت ، ولكن الاستصحاب التعليقي مع عدم صحته في نفسه مختص عند قائله بالأحكام ، فلا يجري في الموضوعات كما يأتي التعرض له قريباً انشاء الله تعالى . فهذه الوجوه التي ذكرها هؤلاء الأعلام لا تنفيذ في دفع الاشكال ، فلا بد من بيان وجه آخر وهو يحتاج الى ذكر مقدمة : وهي أن الموضوع المركب على قسمين : فتارة يكون الموضوع مركباً من المعروض وعرضه ، ككلام السكر ، فانه موضوع للاعتصام وعدم الانفعال ، فلا بد في ترتب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض والمعروض بنحو مفاد كان الناقصة ، إما بالوجدان أو بالتعبد ، فاذا شككنا في بقاء كرية الماء

لا يجدي جريان الاستصحاب في مفاد كان التامة ، بأن يقال : السكرية كانت موجودة والآن كما كانت ، فان موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء ووجود السكرية ولو في غير الماء ، بل الموضوع له كرية الماء وهي لا تثبت باستصحاب السكرية في مفاد كان التامة ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فلا بد حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال : هذا الماء كان كراً فالآن كما كان . واخرى يكون الموضوع مركباً بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر ، كما اذا أخذ الموضوع مركباً من جوهرين مثل زيد وعمرو ، أو من عرضين سواء كان أحدهما قائماً بموضوع والآخر قائماً بموضوع آخر ، كما في صلاة الجماعة ، فان الموضوع لصحة الجماعة اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالامام والآخر قائم بالمأموم ، أو كانا قائمين بموضوع واحد كالاتجاه والعدالة المأخوذتين في موضوع جواز التقليد ، أو مركباً من جوهر وعرض قائم بموضوع آخر ، ففي جميع هذه الصور يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الأمرين في الوجود ولا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر ، فلا بد في ترتب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين ، إما بالوجدان أو بالتعبد ، فاذا 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 كلاً منهما فعل للمكلف وعرض من أعراضه ، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر ، والموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجي ، فاذا شك في بقاء الطهارة يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامة فيحترز الموضوع المركب من الصلاة والطهارة أحدهما بالوجدان وهو الصلاة ، والآخر بالتعبد الشرعي وهو الطهارة .

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

معنى الامسك النهاري هو اجتماع الامسك مع النهار في الوجود ، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية ، والامسك عرض قائم بالملكف ، فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر ، فاذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة ، ولا يكون من الأصل المثبت في شيء . نعم لو أردنا إثبات اتصاف الامسك بكونه نهاريًا باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامة ، كان من الأصل المثبت ، لكنه لا يحتاج اليه ، بل لا معنى له على ما ذكرناه . نعم قد يؤخذ في لسان الدليل الشرعي عنوان انتزاعي موضوعاً لحكم من الأحكام كالتقدم والتأخر والتقارن ، فاذا شك في بقاء الزمان فباستصحابه لا يمكن إثبات هذا العنوان إلا على القول بالأصل المثبت ، ولا اختصاص له باستصحاب الزمان ، بل يجري في غيره أيضاً ، فاذا كان الموضوع لارث الولد تأخر موته عن موت أبيه وعلينا بموت والده في شهر رمضان مثلاً ، وشككنا في أن موت الولد كان متأخراً عنه أم لا ، فباستصحاب حياة الولد لا يمكن إثبات عنوان التأخر ، إلا على القول بالأصل المثبت . فالتحصل مما ذكرناه في المقام صحة جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً .

﴿ المقام الثاني ﴾ — في جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدريجيات ، وهو على قسمين : لأن الأمر التدريجي إما أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام والانقضاء ، ولا يمكن اجتماع جزءين 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 ، واسكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار ، فكونه غير قار إنما هو باعتبار قيده وهو الزمان ، كما إذا أمر المولى بالقيام الى الظهر أو بالجلوس الى المغرب مثلاً .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرناه 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 . وان قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة
الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر ، فلا ينبغي
الاشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضاً ، لسكون الموضوع واحداً بنظر العرف
وان كان متعدداً بالدقة العقلية .

ثم انه بناء على ما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك
في الرفع ، يجري الاستصحاب في الحركة سواء كان الشك في بقائها مستنداً الى الشك
في المقتضي ، كما اذا علمنا بحركة زيد من النجف الى الكوفة وشككنا في أنه قاصد
للحركة اليها فقط أو الى الحلة أيضاً ، فبعد الوصول الى الكوفة نشك في بقاء الحركة
من جهة الشك في المقتضي ، أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً الى الشك في الرفع ،
كما اذا علمنا بكونه قاصداً للحلة ولكن لا ندرى أنه هل عرض له مانع أم لا ؟ أو كان
الشك في بقاء الحركة مستنداً الى احتمال حدوث المقتضي الجديد مع العلم بارتفاع المقتضي
الأول ، كما اذا علمنا بأنه كان قاصداً للكوفة فقط ، لكن نحتل حدوث البداء له
في الحركة الى الحلة ، فاحتمال بقاء الحركة مستند الى احتمال حدوث المقتضي الجديد ،
وتجري هذه الصور الثلاث عند الشك في بقاء الجريان والسيلان أيضاً ، فان الشك
في بقاء جريان الماء مثلاً أو سيلان الدم في باب الحيض تارة يكون مستنداً الى الشك
في المقتضي ، كما اذا شككنا في بقاء الجريان من جهة الشك في بقاء المادة للماء ،
واخرى يكون مستنداً الى الشك في الرفع ، كما اذا علمنا بقاء الماء وشككنا في بقاء
الجريان لاحتمال حدوث مانع منه ، وثالثة يكون مستنداً الى احتمال حدوث مادة اخرى
مع العلم بانتفاء المادة الاولى ، فيجري الاستصحاب في جميع هذه الصور .

ومنع العلامة النائيني (ره) عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث ، بدعوى أن الحافظ للوحدة في الامور التدريجية غير القارة كالحركة هو الداعي ، فمع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة ، ومع تعدده تكون الحركة متعددة ، وحيث أن الداعي الأول قد اتفق في القسم الثالث يقيناً ، فتكون الحركة الحادثة بداعٍ آخر على تقدير وجودها غير الحركة الاولى ، فلا يصح جريان الاستصحاب ، لاختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة .

وقد ظهر جوابه مما ذكرنا ، فان الحافظ للوحدة ليس هو الداعي ، بل هو الاتصال ، فالتم يتخلل العدم فالحركة واحدة وان كان حدوثها بداعٍ وبقاؤها بداعٍ آخر ، وإذا تخلل العدم ، كانت الحركة متعددة وإن كان الداعي واحداً . وقد نقضنا عليه (ره) في الدورة السابقة بالسجدة ، فمن سجد في الصلاة بداعي الامتثال ثم بعد اتمام الذكر بقي في السجدة آناً ما للاستراحة مثلاً ، فهل يمكن القول بطلان الصلاة لأجل زيادة السجدة ؟

وربما يتوهم في المقام أن الاستصحاب في هذا القسم وإن كان جارياً في نفسه إلا أنه محكوم باصل آخر ، فان الشك في بقاء الحركة مسبب عن الشك في حدوث داعٍ آخر والأصل وعدمه .

وفساد هذا التوهم أوضح من أن يخفى ، فان ارتفاع الحركة ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الداعي الآخر ، فلا يمكن اثبات ارتفاعها باصالة عدم حدوثه ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فتحصل أن الصحيح جريان الاستصحاب في جميع الصور الثلاث ما لم يتخلل العدم ، ومع تخلله لا يبقى موضوع جريانه .

ثم إنه ذكر صاحب الكفاية (ره) : أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم اذا 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 مبنيًا على الدقة العقلية ، بل
 على المسامحة العرفية . ونظر العرف أوسع من لحاظ العقل في أكثر الموارد ، إلا أنه
 لا فرق بين العقل والعرف في المقام ، فالتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه أنه
 متحرك عرفاً ، لصدق الساكن عليه حينئذ ، ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن والمتحرك
 في نظر العرف أيضاً . وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً أنه متحرك بحركة
 واحدة ، بل يقال إنه متحرك بحركة أخرى غير الأولى ، فلو شككنا في الحركة بعد
 السكون ، لا يمكن جريان الاستصحاب ، لأن الحركة الأولى قد ارتفعت يقيناً ، والحركة
 الثانية مشكوك الحدوث . 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 اشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون ، بخلاف ما إذا اخذ
 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
 ما لم يتخلل العدم وعدمه بعد السكون — في مثل الجريان والسيلان . فلانحتاج
 الى الاعادة .

بقي الكلام في جريان الاستصحاب في التكلم ، ولا يخفى أنه يمتاز — عما قبله
 بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار — بأنه ليست له وحدة حقيقية من جهة
 تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في أثناءه للاحالة بحسب العادة ، نعم له الوحدة الاعتبارية ،
 فتعد عدة من الجملات موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً ،
 وتكفي 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 مستنداً الى الشك في المقتضي ، كما اذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة والطويلة ، فلم يعلم أنها كانت قصيرة فهي لم تبق أم هي طويلة فباقية ، أو كان الشك مستنداً الى الشك في الرفع . كما اذا علمنا بعدم تمامية القصيدة ولكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن تمامها ، وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرفع . وكذا الكلام في الصلاة فانها وإن كانت مركبة من أشياء مختلفة ، فبعضها من مقولة وكيف المسموع كالقراءة ، وبعضها من مقولة الوضع كالركوع ، وهكذا إلا أن لها وحدة اعتبارية ، فان الشارع قد اعتبر عدة أشياء شيئاً واحداً وسماه بالصلاة ، فاذا شرع أحد في الصلاة وشككنا في الفراغ عنها ، لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك في المقتضي ، كما اذا كان الشك في بقاء الصلاة لسكون الصلاة مرددة بين الثنائية والرباعية مثلاً ، أو كان الشك في الرفع ، كما اذا شككنا في بقاء احتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً .

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ من الزماني وهو ما يكون له الثبات في نفسه ولكنه قيد بالزمان في لسان الدليل ، كالامسك 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 مجيء زمان ، كما اذا كان الامسك مقيداً بعدم غروب الشمس ، أو كان جواز الأكل والشرب في شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر . وعليه فلا اشكال في جريان الاستصحاب العدمي ، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الامسك ، كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل والشرب ، واخرى يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده ، كما اذا كان الامسك مقيداً بالنهار وجواز الأكل والشرب مقيداً بالليل ، فيجري الاستصحاب

في نفس الزمان على ما تقدم . و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ وهو ما كان الشك فيه في بقاء الحكم لشبهة حكيمية ، فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية ، كما اذا شككنا في أن الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص ، أو عن ذهاب الحمرة المشرقية ؟ وقد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة ، كما في آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طوع الفجر كما ذهب اليه بعض ، مع الالتزام بجرمة التأخير عمداً عن نصف الليل .

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

وهذا الكلام صحيح لو تم المبنى المذكور ، لكنه غير تام ، لما تقدم من أن أخبار الاستصحاب لا تختص بالشك في الرفع ، فلا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة . نعم هنا جهة اخرى تقتضي عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام : وهي أن الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مرة ، فالأمر بشيء إما أن يكون مطلقاً وإما أن يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الواسطة بينهما ، ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده ، فاخذ الزمان ظرفاً للأمور به — بحيث لا ينتفي للأمور به بانتفائه قبلاً لأخذه قيداً للأمور به — مما لا يرجع الى معنى معقول ، فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج الى جعل التشريعي ، فاذا أخذ زمان خاص

في المأمور به فلا محالة يكون قيداً له ، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً ، فان أخذه ظرفاً ليس إلا عبارة أخرى عن كونه قيداً ، فاذا شككنا في بقاء هذا الزمان وارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة ، لا يمكن لجريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمي ولا الموضوعي . أما الاستصحاب الحكمي فلكونه مشروطاً باحراز بقاء الموضوع وهو مشكوك فيه على الفرض ، فان الوجوب تعلق بالامسك الواقع في النهار ، فمع الشك في بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب ، فان موضوع القضية المتيقنة هو الامسك في النهار ، وموضوع القضية المشكوكة هو الامسك في جزء من الزمان يشك في كونه من النهار ، فيكون التمسك بقوله (ع) : « لا تنتقض اليقين بالشك » لاثبات وجوب الامسك فيه تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية .

وأما الاستصحاب الموضوعي بمعنى الحكم ببقاء النهار ، فلأنه ليس لنا يقين وشك تعلقا بشيء واحد ، حتى تجري الاستصحاب فيه ، بل لنا يقينان : يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة الشرقية ، فأبي موضوع يشك في بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب ، فاذا لا شك لنا إلا في مفهوم اللفظ . ومن الظاهر أنه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه . ونظير المقام ما اذا شككنا في معنى العدالة وأنها عبارة عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغار ، فاذا كان زيد عادلاً يقيناً فارتكب صغيرة ، نشك في بقاء عدالته للشبهة المفهومية ، فلامعنى لجريان الاستصحاب الموضوعي ، لعدم الشك في شيء من الموضوع حتى يجري فيه الاستصحاب ، فان ارتكابه الصغيرة معلوم ، وارتكابه الكبيرة معلوم الانتفاء ، فليس هنا شيء يشك في بقاءه ليجري فيه الاستصحاب . وقد صرح الشيخ (ره) في بعض تحقیقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد الشبهة المفهومية .

وربما يتوهم في المقام جريان الاستصحاب في الغاية بوصف كونها غاية ، فان الغاية

المجمولة الشرعية مشكوكة الحدوث ، والأصل عدم تحققها . وفيه أن استصحاب عدم تحقق الغاية بوصف كونها غاية ليس إلا عبارة أخرى عن استصحاب الحكم ، فإن عدم الغاية بوصف كونها غاية عبارة عن بقاء الحكم ، فاستصحابه هو استصحاب الحكم ، فيجري فيه الاشكال المتقدم . هذا كله في الشبهة الحكيمة ، مع كون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في المفهوم أو من تعارض الأدلة .

وأما إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقق الغاية ، كما إذا علمنا بوجود الجلوس الى الزوال ، وعلمنا بتحقق الزوال ، وشككنا في وجوب الجلوس بعد الزوال لاحتمال حدوث تكليف جديد ، فقد يستفاد من طي كلام الشيخ (ره) عدم جريان استصحاب وجود التكليف فيه ، بل يجري فيه استصحاب عدم التكليف ، لأن الشك في حدوث تكليف جديد ، والأصل عدمه . وأنكر المحقق النائيني (ره) كلا الاستصحابين ، وقال : لا يجري استصحاب الوجود ولا استصحاب عدمه ، بل لابد من الرجوع الى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال ، أما عدم جريان استصحاب الوجود ، فلارتفاع التكليف السابق يقيناً ، فلو ثبت وجوب بعد الغاية فهو تكليف آخر . وأما عدم جريان استصحاب عدمه ، فلا أنه إن أُريد به استصحاب عدم المجهول — أي الحكم — فهو وإن كان معدوماً سابقاً إلا أنه بعدم موضوعه ، ولا يجري الاستصحاب في عدم الأزلي الثابت عند عدم موضوعه المعبر عنه بالعدم الحمولي . وإنما يجري في عدم المنتسب الى المجهول بعد العلم بوجود موضوعه المعبر عنه بالعدم النعتي : وإن اريد به استصحاب عدم الجعل ، حيث أن جعل وجوب الجلوس بعد الزوال مشكوك فيه — والأصل عدمه — فلا أثر لهذا الاستصحاب إلا الحكم بعدم المجهول . واثبات عدم المجهول باستصحاب عدم الجعل يتوقف على القول بالأصل المثبت ، فإن عدم المجهول من لوازم عدم الجعل .

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

بقي هنا شيء وهو أنه لو كان الحكم مقيداً بالزمان ، وشككنا في بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طالب الطبيعة بعد حصول الغاية ، فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا ؟ الظاهر جريانه مع الغرض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام السككية الإلهية . والوجه في ذلك أن تعلق طبعي الوجوب بالجامع بين المطلق والمقيد معلوم على الفرض . والتردد إنما هو في أن الطلب متعلق بالمطلق وإيقاعه في الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطالب باقياً بعد مضيئه ، أو أنه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيئه ؟ وعليه فيجري فيه الاستصحاب ، ويكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب السككي . ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للاداء وعدم الاحتياج الى أمر جديد . وليسكن هذا نقضاً على المشهور ، حيث إنهم قائلون بجريان الاستصحاب في الأحكام السككية . ويجريان الاستصحاب في القسم الثاني من السككي ، ومع ذلك يقولون : إن القضاء ليس تابعاً للاداء ، بل هو بأمر جديد . نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام السككية ، لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً ، فيحتاج القضاء الى أمر جديد . هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في التدرجيات من الزمان والزمانيات .

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

يكون فعلياً من جميع الجهات ، و (اخرى) يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض .
ويعبر عن الثاني بالحكم التعليقي مرة وبالحكم التقديرى اخرى ، كما يعبر عن الأول
بالحكم التجيزى . والكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقي إنما هو بعد
الذراع عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الشكلية التجيزية ، لأنه مع الالتزام بعدم
جريان الاستصحاب فيها — كما هو المختار — كان البحث عن جريان الاستصحاب
فى الأحكام التعليقية ساقطاً . وقبل التكلم فى جريان الاستصحاب التعليقي وعنده
لابد من بيان مقدمة ، وهي أن العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام على أقسام :
فتارة يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنونة بلا دخل للعنوان فى ثبوت
الحكم ، بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أن الحكم ثابت
لهذا الموضوع ، مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر ، كعنوان الحنطة والشعير مثلاً ،
فانه اذا دل دليل على أن الحنطة حلال ، يستفاد منه عرفاً أن الحلية ثابتة لحقيقة
الحنطة — ولو مع تبدل هذا العنوان — كما اذا صار دقيقاً ثم عجيباً ثم خبزاً ، فيستفاد
من حليتها الحلية فى جميع هذه التبدلات ، ففي مثل ذلك لا نشك فى بقاء الحكم فى حال
من الحالات ، حتى نحتاج الى الاستصحاب ، و (اخرى) يكون الأمر بعكس
ذاك — أي يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع
بارتفاعه — كما فى موارد الاستحالة كاستحالة الكلب ملحاً ونحوها من موارد
الاستحالات . وقد يستفاد ذلك فى غير موارد الاستحالة ، كما فى حرمة الخمر ، فانها
تابعة لصدق عنوانه ، فاذا تبدل عنوانه لم يحتل بقاء حكمه ، ففي أمثال ذلك نقطع
بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان ، فلا تصل النوبة الى الاستصحاب . و (ثالثة)
لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل ، فنشك فى بقاء الحكم بعد تبدل العنوان ،
لاحتمال مدخلية العنوان فى ترتيب الحكم ، وهذا كالتغير المأخوذ فى نجاسة الماء ،

فانه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثا 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 تمثيلهم له بماء الزيب غير صحيح ، فان الاستصحاب إنما هو فيما اذا تبدت حالة من حالات الموضوع فشك في بقاء حكمه ، والمقام ليس كذلك ، إذ ليس المأخوذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زيبياً ، بل المأخوذ فيه هو عصير العنب وهو الماء الخالق في كامن ذاته بقدره الله تعالى ، فان العصير ما يعصر من الشيء من الماء ، وبعد الجفاف وصورته زيبياً لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعاً للحرمة بعد الغليان . وأما عصير الزيب ، فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته وصار حلواً بمجاورته ، فموضوع الحرمة غير باق ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه ، فيجري فيه الاستصحاب . وبعد الغض عن المناقشة في المثال نقول : إن الشك في بقاء الحكم الشرعي يتصور 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 واحتملنا نجاسته لاحتمال ملاقاته البول مثلاً .

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

من لم يقتل بعد وإن انقطع الدم عنها ،
 ﴿ أما القسم الأول ﴾ فلا اشكال في جريان الاستصحاب التعليقي فيه اذا قلنا
 بجريان الاستصحاب التجيزي فيه ، فكما اذا شككنا في بقاء حرمة الخمر لاحتمال
 النسخ يجري استصحاب عدم النسخ ، كذلك اذا شككنا في بقاء حكمة التعليقي ،
 كوجوب الحد على من شر به يجري استصحاب عدم النسخ أيضاً ، وان كنا سندكر عدم
 صحة جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ مطلقاً . وكذا القسم الثاني ، فانه
 مع الشك في بقاء الموضوع الخارجي على ما كان عليه ، يحكم ببقائه على ما كان بمقتضى
 الاستصحاب ، ويترتب عليه جميع أحكامه المنجزة والمعلقة .

إنما الكلام في القسم الثالث ، والظاهر ابتناء هذا البحث على أن القيود
 المأخوذة في الحكم هل هي راجعة الى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع ، أو راجعة
 الى الموضوع ؟ فعلى تقدير القول برجوعها الى نفس الحكم ، يكون الحكم الثابت
 للموضوع حصّة خاصة من الحكم ، فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه ، فاذا وجد
 العنب في الخارج في مفروض المثال ، كان الحكم بجرمته الخاصة فعلياً لا محالة ،
 فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشك في بقاءه . وأما على تقدير القول برجوعها
 الى الموضوع ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لسكون الموضوع حينئذ مركباً
 من العصير وغلتيانه . وفعلية الحكم — المترتب على الموضوع المركب — متوقفة
 على وجود موضوعه بنام أجزائه ، لأن نسبة الحكم الى موضوعه نسبة المعلول الى علته ،
 ولا يمكن تحقق المعلول إلا بعد تحقق العلة بما لها من الأجزاء ، فوجود أحد جزئي
 الموضوع بمنزلة العدم ، لعدم ترتب الحكم عليه ، فلم يتحقق حكم حتى نشك في بقاءه
 ليكون مورداً للاستصحاب . وحيث أن الصحيح في القيود هو كونها راجعة الى الموضوع
 على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط ، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام .

ولا فرق فيما ذكرناه من كون القيود راجعة الى الموضوع بحسب اللب بين أن يكون القيد المذكوراً 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 بينهما فرق من جهة ثبوت المفهوم في الثاني دون الأول ، ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه من كون القيد راجعاً الى الموضوع دون الحكم .

فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية الاستصحاب التعليقي . نعم هنا شيء وهو أنه اذا كان الحكم مترتباً على الموضوع المركب . ووجد أحد أجزائه ، فيحكم العقل بانه إن وجد جزؤه الآخر ، لترتب عليه الأثر ، وهذا — مع كونه حكماً عقلياً — معلوم البقاء في كل مركب وجد أحد أجزائه ، فلا معنى لاستصحابه . وبالجملة جريان الاستصحاب التعليقي متوقف على القول بكون القيود راجعة الى الحكم ، وهو في غاية السقوط على ما تقدم في مبحث الواجب المشروط ، فلا يبقى مجال للاستصحاب التعليقي ، ولعله لذلك عدل الشيخ (ره) عن الاستصحاب التعليقي في مسألة العصير الزبيني الى جريان الاستصحاب التنجز في السببية ، بدعوى أن الغليان حال العنيدة كان سبباً للحرمة ، فالاستصحاب يقتضي بقاء السببية حال الزبينية أيضاً . وهذه السببية لم تكن معلقة على تحقق الغليان في الخارج ، حتى يقال : إن استصحاب السببية أيضاً من الاستصحاب التعليقي . وذلك ، لأن السببية مستفادة من حكم الشارع بأن العصير يحرم اذا غلا . ومن المعلوم أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين .

وفيه أن السببية من الأحكام الوضعية ، وقد التزم الشيخ (ره) بأن الأحكام الوضعية باجمها منتزعة من الأحكام التكليفية ، فلا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو التكليف . وجريان الاستصحاب في الأمر الانتزاعي وهو السببية ، مع أن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ الانتزاع . وكذا الحال على مسلكنا ،

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

وبالجملة بعد الالتزام بكون الأحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية ، لا معنى لاستصحاب السببية . والمفروض في المقام عدم تحقق التكليف الفعلي حتى تنزع منه السببية . هذا . مضافاً الى أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في السببية ولو قيل بأنها من المجعولات المستقلة . وذلك ، لأن الشك في بقاء السببية إن كان في بقائها في مرحلة الجعل لاحتمال النسخ ، فلا اشكال في جريان استصحاب عدم النسخ فيه ، ولكنه خارج عن محل الكلام ، وإن كان في بقائها بالنسبة الى مرتبة الفعلية ، فلم تتحقق السببية الفعلية بعد حتى نشك في بقائها ، لأن السببية الفعلية إنما هي بعد تمامية الموضوع باجزائه ، والمفروض في المقام عدم تحقق بعض اجزائه وهو الغليان ، فالتحقيق أن الاستصحاب التعليقي مما لا اساس له .

بقي في المقام امور :

(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 تعليقية ، كالوصية والتدبير والسبق والرمية ، فانه لا يترتب على هذه العقود والايقاعات أثر فعلاً ، بل الأثر متوقف

على شيء آخر من الموت ، كما في الوصية والتدبير ، أو حصول سبق أو إصابة الهدف في الخارج كما في عقد سبق والرماية ، فاذا شك في لزوم هذه العقود وجوازها ، لا يجري الاستصحاب لاثبات اللزوم ، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود حتى نقول : الأصل بقاء هذا الأثر ، فيكون الاستصحاب تعليقياً ولا مجال لجريانه . هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) في المقام ، فلنحصل من كلامه (ره) هو التفصيل في جريان الاستصحاب التعليقي بين مسألة الزيب وموارد العقود التعليقية ، بالقول بجريانه في الاولى بنحو استصحاب السببية على ما تقدم ، دون الثانية .

والتحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (ره) ، فان ما ذكرناه — من المانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزيب — لا يجري في موارد العقود التعليقية ، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع في مسألة الزيب ، هو أن موضوع الحرمة مركب . والمفروض أنه لم يتحقق بهام اجزائه ، فلم يتحقق حكمه لنستصحبه ونحكم ببقائه . وهذا بخلاف موارد العقود التعليقية ، فان الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج ، وأمضاه الشارع ، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار : فاذا شك في بقاءه وارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين ، فالأصل يقتضي بقاءه وعدم ارتفاعه بالفسخ . 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 .

(الثاني) — لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه ، فهل يعارضه الاستصحاب التجيزي فيسقطان بالمعارضة أم لا ؟ ربما يقال بالمعارضة ، فلا تبرة للقول بجريان الاستصحاب التعليقي . ﴿ بيان المعارضة ﴾ : أن مقتضى الاستصحاب التعليقي

في مسألة الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان ، ولكن مقتضى الاستصحاب التنجيزي حليته ، فانه كان حلالاً قبل الغليان ونشك في بقاء حليته بعده ، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها ، فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان .

وقد أُجيب عن المعارضة بجوابين :

﴿ الجواب الأول ﴾ — مذكروه المحقق النائيني (ره) ، وهو أن الاستصحاب

التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي ، لأن الشك في الحلية والحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في أن الحرمة المجمولة للعنب بعد الغليان هل هي مختصة بحال كونه عنباً فلا تشمل حال صيرورته زيباً ، أو هي مطلقة ؟ فإذا حكم بكونها مطلقة للاستصحاب التعليقي ، لم يبق شك في حرمة الفعلية ، ليجري فيه الاستصحاب التنجيزي .

وفيه (أولاً) — أن الشككين في رتبة واحدة ، وليس أحدهما مسبباً

عن الآخر ، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأن المجمول في حق المكلف في هذه الحالة إما الحلية أو الحرمة ، وحيث أن الشك في حرمة الزيب بعد الغليان مسبوق بامرین مقطوعين : أحدهما حلية هذا الزيب قبل الغليان . وثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان ، فباعتبار حليته قبل الغليان يجري الاستصحاب التنجيزي ، ويحكم بحليته . وباعتبار حرمة على تقدير الغليان يجري الاستصحاب التعليقي ، ويحكم بالحرمة . وحيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضة .

وثانياً — أنه لو سلمنا السببية والسببية ، فليس كل أصل سببي حاكماً على كل

أصل مسببي ، وإنما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعية للأصل السببي ، كما إذا غسلنا ثوباً متجسماً بماء مشكوك الطهارة ، فإن أصالة طهارة الماء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب ، لسكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء . بخلاف المقام فإن حرمة الزيب بعد الغليان ليست

من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً وبلا اختصاص لها بحال كونه عنياً ، بل هي من اللوازم العقابية فلا مجال للحكومة فيبقى التعارض بحاله .

(الجواب الثاني) — ما ذكره صاحب الكفاية (ره) . ويانه بتوضيح منا :

أن الحليّة الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء ، ولا يجري فيها الاستصحاب ، لوجود أصل حاكم عليه . وذلك ، لأن الحليّة في العنب كانت مغيّاة بالغليان ، إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان ، ويستحيل اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح ، وأما الحلية في الزبيب ، فهي وإن كانت متيقنة إلا أنها مردّدة بين أنها هل هي الحلية التي كانت ثابتة للعنب بعينها - حتى تكون مغيّاة بالغليان - أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه - فتكون باقية ولو بالاستصحاب ؟ والاصل عدم حدوث حلية جديدة وبقاء الحلية السابقة المغيّاة بالغليان ، وهي ترتفع به ، فلا تكون قابلة للاستصحاب ، فللمعارضة المتوهمة غير تامة ، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي : من أنه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ، ورأى بللاً مردداً بين البول والمني فتوضاً ، لم يمكن جريان استصحاب كلي الحدث ، لوجود أصل حاكم عليه ، وهو اصاله عدم حدوث الجنابة وصاله عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر . والمقام من هذا القبيل بعينه . وهذا الجواب متينٌ جداً .

(الثالث) — لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام ، فهل يجري

في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها ؟ فاذا وقع ثوب متنجسٌ في حوض كان فيه الماء سابقاً ، وشككنا في وجوده فيه بالفعل ، فهل لنا أن نقول بانه لو وقع الثوب في هذا الحوض سابقاً لغسل ؟ ومقتضى الاستصحاب التعليقي تحقق الغسل في زمان الشك أيضاً . وكذلك إذا صلينا في اللباس المشكوك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فهل لنا أن نقول بأن الصلاة قبل لبس هذا اللباس لو وقعت في الخارج . لم تقع في أجزاء

مالا يؤكل لحمه 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 التعليقي . (بيان ذلك) : أنا إذا شككنا في كون اللباس من أجزاء غير المأكول ، فبناء على كون محل الاشتراط هو اللباس ، لا يجري الاستصحاب أصلاً ، لعدم الحالة السابقة له ، فانه مشكوك فيه حين وجد . نعم إذا كان اللباس من غير أجزاء مالا يؤكل يقيناً فطراً عليه طارىء ، يحتمل كونه من أجزاء مالا يؤكل ، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه ، بتقريب أن اللباس لم يكن فيه من أجزاء مالا يؤكل قبل طرؤ المشكوك فيه ، والآن كما كان بمقتضى الاستصحاب . وبناء على كون محل الاشتراط هو المكلف ، يجري الاستصحاب فيه ، لسكونه غير لابس لما يكون من أجزاء غير المأكول يقيناً ، فبعد لبس المشكوك فيه نشك في أنه لابس لباساً من غير المأكول أم لا ، فنستصحب عدمه . ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الشك في أصل اللباس أو فيما طرأ عليه طارىء ، فالتمسك بالاستصحاب التعليقي إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراط راجعاً الى نفس الصلاة . نعم إذا لبس اللباس المشكوك فيه في أثناء الصلاة ، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب التنجيزي ، فان الصلاة لم تكن مع أجزاء غير المأكول قبل لبس هذا اللباس يقيناً ، ونشك في بقائها على ما كانت بعد اللبس ، فالأصل بقاءها عليه . وكيف كان ، فقد أنكر المحقق النائيني (ره) جريان الاستصحاب التعليقي في المقام ، لأنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوك بها بقاء الجزء المقوم للموضوع مع التغير في الحالات والأوصاف غير المقومة عرفاً ، والمقام ليس كذلك ، لأن الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة ، وليس لنا يقين بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول وشك في بقائها على هذه الصفة حتى تكون مورداً للاستصحاب ، لعدم تحقق الصلاة

على الفرض ، ومحل كلامه (ره) — وإن كان اللباس المشكوك فيه — ولكن يمكن تسريته الى مسألة الثوب المتنجس الواقع في الحوض أيضاً ، فان الموضوع فيها هو الغسل ، وهو لم يكن متيقناً سابقاً حتى يكون مجرى للاستصحاب .

والعناقشة فيما أفاده مجال واسع . وذلك ، لما ذكرناه غير مرة وفاقاً لما ذهب (ره) اليه من أن متعلقات الأحكام ليست هي الافراد الخارجية ، بل هي الطوائف السكّية مجردة عن الخصوصيات الفردية ، والفرد الخارجي مسقط للوجوب ، لكونه مصداقاً للواجب لا لكونه بخصوصيته هو الواجب ، فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلاة الواقعة في الخارج حتى يقال : إنها لم تكن موجودة حتى يشك في بقائها 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 لكانت غير مصاحبة مع أجزاء غير المأكول والآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب . وليس المراد من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو بقاء الموضوع في الخارج ، وإلا لم يجز الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء نفس الوجود ، كحياة زيد مثلاً أو كان الشك في بقاء العدم ، مع أن جريان الاستصحاب فيهما مما لا اشكال فيه ، بل المراد من وحدة القضيتين كون الموضوع فيهما واحداً ، بحيث لو ثبت الحكم في الآن الثاني لعدّه العرف بقاء للحكم الأول لا حكماً جديداً . وفي المقام كذلك على ما ذكرناه ، وكذا الكلام في مسألة غسل الثوب ، فانه لو تحقق وقوع هذا الثوب في الحوض سابقاً ، لكان مغسولاً والآن كما كان بمقتضى الاستصحاب . فلا اشكال في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات من هذه الجهة .

نعم يمكن المنع عن جريانه فيها لوجهين آخرين :

﴿ الوجه الأول ﴾ — معارضته بالاستصحاب التجيزي دائماً ولا يجزي

هنا الجواب الذي ذكرناه عن المعارضة بين الاستصحابيين 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 التشريعي ، ولا معنى لسكونه معنيًّا بغاية ، بل هو تابع لتسكونه الواقعي ، فيجري فيه الاستصحاب التجيزي ويكون معارضاً للاستصحاب التعليقي ، فانه في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك فيه وإن اقتضى تحقق صلاة متصفة بعدم كونها مصاحبة لأجزاء غير المأكول ، إلا أن مقتضى الاستصحاب التجيزي عدم تحقق صلاة متصفة بهذه الصفة ، للعلم بعدم تحققها قبل الاثبات بالصلاة في اللباس المشكوك فيه والآن كما كان ، فتقع المعارضة بينهما للاحالة .

(الوجه الثاني) — أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليقع التعبد ببقائه للاستصحاب ، أو يكون ذا أثر شرعي ليقع التعبد بترتيب أثره الشرعي ، والمستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً وهو واضح ولا ذا أثر شرعي ، لأن الأثر مترتب على الغسل للتحقق في الخارج ، وعلى الصلاة للتحقق في الخارج المتصفة بما يعتبر فيها من الأجزاء والشروط . والمستصحب في المقام أمر فرضي لا واقعي ، ولا يمكن إثباتها بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن تحققها في الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضية . ولا يجري هذا الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام ، لأن المستصحب فيها هو المفعول الشرعي وهو الحكم المعلق على وجود شيء ، ويكون الحكم الفعلي بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا لازمه ، حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبة الى 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 التحقيق عدم جريانه في الأحكام أيضاً على ما تقدم 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 الاستربادي من الضروريات ، ولكنه
 قد استشكل فيه باشكالين : (الأول) — مشترك بين الاستصحاب في أحكام هذه
 الشريعة المقدسة ، وبين الاستصحاب في احكام 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 والمشكوكه ، كما مر مراراً . والمقام ليس كذلك ، لتعدد الموضوع في القضيتين ،
 فان من ثبت في حقه الحكم يقيناً قد انعدم ، والمكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم
 ثبوت الحكم في حقه من الأول ، لاحتمال نسخه ، فالشك بالنسبة اليه شك في ثبوت
 التكليف لا في بقاءه بعد العلم بثبوت ، ليسكون مورداً للاستصحاب ، فيكون اثبات
 الحكم له اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر . وهذا الاشكال يجري في أحكام
 هذه الشريعة 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 :

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

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

المعبر عنه بالوحدة الصنفية ، فلا يجوز اثبات تكليف المسافر للحاضر وبالعكس بقاعدة الاشتراك . والحكم في المقام بما أنه ليس من الحكم الواقعي المستفاد من الامارة بلا لحاظ اليقين والشك ، بل من الاحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب على الفرض ، فلا يمكن تسرية الحكم الثابت على من يقن وشك الى غيره ، فان قاعدة الاشتراك وإن كانت جارية في الاحكام الظاهرية أيضاً ، إلا أنها إنما تجري مع حفظ الموضوع للحكم الظاهري : مثلاً اذا ثبت الحكم بالبراءة لاحد عند الشك في التكليف ، يحكم لغيره أيضاً بالبراءة اذا شك في التكليف ، لقاعدة الاشتراك . ولا يعقل إثبات الحكم بالبراءة لغير الشاك بقاعدة الاشتراك ، ففي المقام مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوت الحكم لسلك من يقن بالحكم ثم شك في بقاءه ، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى لم يكن متيقناً بالحكم وشاك في بقاءه . فالحكم الثابت 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 يقن بالحكم فشك في بقاءه ، لا أن الحكم ثابت للجميع ولولم يكن كذلك ، بل كان شاكاً في حدوثة كما في المقام .

(الثاني) — ما ذكره الشيخ (ره) وارتضاه غير واحد من المتأخرين أيضاً ، وهو أن توهم دخل خصوصية هؤلاء الأشخاص مبني على أن تكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية ، وليس الأمر كذلك ، فان التحقيق أنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية ، فلا دخل لخصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لها ، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ماسرت من الأفراد الموجودة بالفعل وما يوجد بعد ذلك ، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعة السابقة ، لكان الحكم ثابتاً في حقه بلا اشكال ، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحية المقتضي ، إنما الكلام في احتمال الرفع وهو

النسخ ، فيرجع الى اصاله عدم النسخ ، ولا مانع منه من جهة اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين ، إذ الوحدة حاصلة بعد كون الموضوع هي الطبيعة لا الأفراد . هنا .
 وفيه أن النسخ في الاحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم ، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبدهاء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى .
 وقد ذكرنا غير مرة أن الالهال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول ، فاما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره الى الأبد ، وإما أن يجعله ممتداً الى وقت معين .
 وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجهول وضيقة من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور . وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة ، فإن الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة الى المعدومين لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوتها ، فإن احتمال البدهاء مستحيل في حقه تعالى ، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب .
 ونوهم أن جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية ينافي اختصاصها بالموجودين ، مدفوع بأن جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الافراد في ثبوت الحكم ، لاعدم اختصاص الحكم بحصة دون حصة ، فاذا شككنا في أن المحرم هو الخمر مطلقاً ، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب ، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف . ولا مجال لجريان الاستصحاب معه . والمقام من هذا القبيل ، فانا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور ، فيكون احتمال التكليف بالنسبة الى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقاءه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي ، بأن يقال : لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه ، والآن كما كان . لسكنك 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 دلّ دليلٌ من الخارج على استمرار الحكم كقوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة » فيؤخذ به ، وإلا فلا يمكن اثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ . فما ذكره المحدث الاسترآبادي — من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات — إن كان مراده الاستصحاب المصطلح ، فهو غير تام ، 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 احكام الشرائع السابقة ، فهو ما ذكره المحقق النائيني (ره) . وحاصله أن تبديل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة — بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة . لكان الحكم المجمعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجمعول في الشريعة السابقة لا بقاء له — فيكون مثل اباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجمعولاً في كل شريعة مستقلاً ، غاية الامر 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 المجمعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للمجمعول في الشريعة السابقة ، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له . وكيف كان لا يحتمل بقاء الحكم الاول ، وإن كان تبديل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها ، فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً ، إلا أنه يحتاج الى الامضاء في الشريعة اللاحقة ، ولا يمكن اثبات الامضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت .

وفيه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة — وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ — إلا أن الالتزام به بلا موجب ، فانه لا داعي الى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة . والنبوة ليست ملازمة للجعل ، فان النبي هو المبلّغ للأحكام الإلهية .

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج الى الامضاء في الشريعة اللاحقة ، فهو صحيح ، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في اثبات الامضاء ، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت ، فان الأصل المثبت إنما هو فيما اذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب . وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الامضاء ، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه ، يجب التعبد به ، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه ، ويكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الامضاء . فكذا في المقام ، فان أدلة الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء في كل متيقن شك في بقاءه ، 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 بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ — فهو مدفوع بأن محل الكلام إنما هو بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بعدة من موارد النسخ . والاشكال من ناحية العلم الاجمالي غير مختص بالمقام ، فقد استشكل به في موارد : (منها) — العمل بالعام مع العلم الاجمالي بالتخصيص (منها) — العمل باصالة البراءة مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة . (منها) — المقام . والجواب في الجميع هو ما ذكرناه من أن محل الكلام بعد الانحلال .

﴿ التنبيه الثامن ﴾ — في البحث عن الأصل المثبت ، وأنه هل ترتب

بالاستصحاب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقابية أو العادية للعتيقن ؟ ولا يخفى أن مورد البحث ما اذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط ، لأنه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً ، كان اللازم بنفسه متعلق اليقين والشك ، فيجري الاستصحاب في نفسه بلا احتياج الى الالتزام بالأصل المثبت . وأما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط ، فاللازم بنفسه لا يكون مجرىً للاستصحاب ، لعدم كونه متيقناً سابقاً ، فهذا هو محل الكلام في اعتبار الأصل المثبت وعدمه . وذلك : كما اذا شككنا في وجود الحاجب وعدمه عند الغسل ، فبناء على الأصل المثبت يجري استصحاب عدم وجود الحاجب ، ويترتب عليه وصول الماء الى البشرة ، فيحكم بصحة الغسل — مع أن وصول الماء الى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً — وبناء على عدم القول به ، لا بد من اثبات وصول الماء الى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب ، وإلا لم يحكم بصحة الغسل . وحيث إن المشهور حججياً مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول ، فلا بد من بيان الفرق بين الأصل والامارة ، ثم بيان وجه حججياً مثبتات الامارة دون الأصل ، فنقول : المشهور بينهم أن الفرق بين الاصول والامارات : أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الاصول دون الامارات ، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدلة حججيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك ، كما في قوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأً فتبينوا . . .) فان الموضوع للحججياً بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنبأ من دون اعتبار الجهل فيه ، وكذا قوله (ع) : « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا » فان موضوع الحججياً فيه هو رواية الثقة بلا تقييد بامر آخر . هذا هو المشهور بينهم .

وللمناقشة فيه مجال واسع ، لأن الأدلة الدالة على حججياً الامارات وان كانت مطلقة بحسب اللفظ ، إلا أنها مقيدة بالجهل بالواقع بحسب اللب . وذلك ، لما ذكرناه

غير مرة من أن الأهل بحسب مقام الثبوت غير معقول ، فلا محالة تكون حججة الامارات إما مطلقة بالنسبة الى العالم والجاهل ، أو مقيدة بالعالم ، أو مختصة بالجاهل . ولا مجال للالتزام بالأول والثاني ، فانه لا يعقل كون العمل بالامارة واجباً 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 مختصاً بالجاهل ، وهو المطلوب . فدليل الحجية في مقام الاثبات وإن لم يكن مقيداً بالجهل ، إلا أن الحجية مقيدة به بحسب اللب ومقام الثبوت . مضافاً الى أنه في مقام الاثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدلة ، كقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فقد استدل به على حججة الخبر تارة ، وعلى حججة فتوى المفتي اخرى . وكلاهما من الامارات وقيد بعدم العلم بالواقع . فلا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة . فما ذكره — من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالامارة وموضوع للعمل بالاصل — مما لا أساس له .

وذكر صاحب الكفاية (ره) وجهاً آخر : وهو أن الأدلة الدالة على اعتبار الامارات تدل على حجيتها بالنسبة الى مدلولها المطابقي ومدلولها الالتزامي ، فلا تصور من ناحية المقتضي في باب الامارات . بخلاف الاستصحاب . فان مورد التعبد فيه هو المتيقن الذي شك في بقاءه ، وليس هذا إلا الملزوم دون لازمه ، فلا يشمل دليل الاستصحاب ، فاذا وُجد رجل تحت الحواف نصفين ولم يعلم أنه كان حياً ، فباستصحاب الحياة لا يمكن إثبات القتل ، لأن مورد التعبد الاستصحابي هو المتيقن الذي شك في بقاءه وهو الحياة دون القتل . وكذا غيره من الامثلة التي ذكرها الشيخ (ره) . ولا يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعية المترتبة على الوازم العقلية أو العادية — لأجل القاعدة المعروفة ، وهي أن أثر الأثر أثر على طريقة قياس المساواة ، لأن هذه الكلية

مسئلة فيما كانت الآثار الطولية من سنخ واحد ، بأن كان كلها آثاراً عقلية ، أو آثاراً شرعية ، كما في الحكم بنجاسة الملاقي للنجس و نجاسة ملاقي الملاقي وهكذا ، بحيث أن لازم نجاسة الشيء نجاسة ملاقيه و لازم نجاسة الملاقي نجاسة ملاقي الملاقي وهكذا ، فكل هذه اللوازم الطولية شرعية ، فتجري قاعدة أن أثر الأثر أثر ، بخلاف المقام ، فان الأثر الشرعي لشيء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة ، فلا يشملها دليل حجية الاستصحاب .

وفيه أن عدم دلالة أدلة الاستصحاب على التعبد بالآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية — وإن كان مسلماً — إلا أن دلالة أدلة حجية الخبر على حجيته حتى بالنسبة الى اللازم غير مسلم ، لأن الأدلة تدل على حجية الخبر — والخبر والحكاية من العناوين القصدية — فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، إلا اذا كان اللازم لازماً بالمعنى الاخص ، وهو الذي لا ينفك تصويره عن تصور المزموم ، أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون الخبر ملتفتاً الى الملازمة . فحينئذ يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، بخلاف ما اذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم ولم يكن الخبر ملتفتاً الى الملازمة ، أو كان منكرآ لها ، فلا يكون الاخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه ، فلا يكون الخبر حجة في مثل هذا اللازم ، لعدم كونه خبراً بالنسبة اليه ، فاذا أخبر أحد عن ملاقة يد زيد للماء القليل مثلاً ، مع كون زيد كافراً في الواقع ، ولكن الخبر عن الملاقة منكر لسكفره ، فهو مخبر عن المزموم وهو الملاقة ، ولا يكون مخبراً عن اللازم وهو نجاسة الماء ، لما ذكرناه من أن الاخبار من العناوين القصدية ، فلا يصدق إلا مع الالتفات والقصد ، ولذا ذكرنا في محله وفاقاً للفقهاء : أن الاخبار — عن شيء يستلزم تكذيب النبي أو الامام عليهم السلام — لا يكون كفراً ، إلا مع التفات المخبر بالملازمة . وبالجملة إن ما أفاده (ره) — في وجه عدم حجية الثبوت

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

وذكر المحقق النائيني (ره) وجهاً ثالثاً وهو أن المجهول في باب الامارات هي الطريقة واعتبارها علماً بالتعبد ، كما يظهر ذلك من الاخبار المعبرة — عن قامت عنده الامارة — بالعارف كقوله (ع) : « من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . . » فيكون من قامت عنده الامارة عارفاً تعدياً بالأحكام ، فكما أن العلم الوجداني بالشيء يقتضي ترتب آثاره وآثار لوازمه ، فكذلك العلم التعدي الجملي ، بخلاف الاستصحاب ، فإن المجهول فيه هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، وحيث أن اللازم لم يكن متيقناً ، فلا وجهه للتعبد به ، فالفرق بين الامارة والأصل من ناحية المجهول .

وفيه (أولاً) — عدم صحة المبنى ، فإن المجهول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقة ، واعتبار غير العالم عالماً بالتعبد ، فانه الظاهر من الأمر بابقاء 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 ، فإن الامارات الاخر أيضاً بعضها مقدم على بعض ، فإن البيئة مقدمة على اليد ، وحكم الحاكم مقدّم على البيئة ، والاقرار مقدم على حكم الحاكم . وسيأتي وجه تقديم الامارات على الاستصحاب انشاء الله تعالى :

و (ثانياً) — أننا ننقل الكلام الى الامارات ، فانه لا دليل على حجية مثبتاتها . وما ذكره — من أن العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتب جميع الآثار

حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية ، فكذا العلم التعبدي — غير تام ، لأن العلم الوجداني إنما يقتضي ذلك ، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة ، فترتب 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 بالصغرى والعلم بالكبرى ، فان العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم ، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة ، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة ، بخلاف العلم التعبدي المجعول ، فانه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم — وهو واضح — ولا العلم التعبدي به ، لأن العلم التعبدي تابع لدليل التعبد ، وهو مختص بالملزوم دون لازمه ، لما عرفت من أن المخبر إنما أخبر عنه لانه لازمه .

فالذي تحصل — مما ذكرناه في المقام — أن الصحيح عدم الفرق بين الامارات والاستصحاب ، وعدم حجية المثبتات في المقامين ، فان الظن في تشخيص القبلة وان كان من الامارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصة واردة في الباب ، لكنه اذا ظن المكلف بكون القبلة في جهة ، وكان دخول الوقت لازماً لسكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة ، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت ، وعدم جواز الدخول في الصلاة . نعم تكون مثبتات الامارة حجة في باب الاخبار فقط ، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة ، ففي مثل الاقرار والبينة وخبر العادل يترتب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية ، وهذا مختص بباب الاخبار ، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الامارات .

بقي أمران لا بد من التنبيه عليهما :

(الأمر الاول) — أنه لو قلنا بحجية الاصل المثبت في نفسه بمعنى ترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية ، فهل يكون معارضاً باستصحاب عدم تلك اللوازم لسكونها مسبوقه بالعدم فتكون الاصول المثبتة ساقطة عن الحجية لا يتلائمها بالمعارض دائماً أم لا ؟ ذكر الشيخ (ره) أنه على تقدير القول بحجية الاصل المثبت لا معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم ، لسكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم اللازم ، فان استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجية الاصل المثبت يرفع الشك في اللازم ، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه ، فان الآثار الشرعية الثابتة بتوسط اللوازم العقلية أو العادية ، تكون حينئذ كالأثار الشرعية التي ليست لها واسطة في عدم معقولية المعارضة بين استصحاب بقاء الملزوم واستصحاب عدم اللازم ، فلو تم التعارض هنا ، لم هناك أيضاً ، لسكونها أيضاً مسبوقه بالعدم ، فكما أن استصحاب الطهارة في الماء يرفع الشك في نجاسة الثوب المغسول به — ولا مجال لجريان استصحاب النجاسة كي يقع التعارض بينه وبين استصحاب طهارة الماء — فكذا الحال في الآثار الشرعية مع الوسائط العقلية أو العادية على القول بحجية الأصل المثبت هذا .
والصحيح في المقام هو التفصيل : فان اعتبار الاصل المثبت يتصور على أنحاء :

﴿ الأول ﴾ — أن نقول باعتباره من جهة القول بأن حجية الاستصحاب لأجل إفادته الظن بالبقاء ، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محالة . وعليه فلا معنى للمعارضة بين الاستصحابين ، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزوم لا يبقى 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 المبنى .

﴿ الثاني ﴾ — أن نقول بحجية الاصل المثبت ، لأجل أن التعبد بالملزوم

بترتيب آثاره الشرعية يقتضي التعبد باللائم بترتيب آثاره الشرعية أيضاً ، فتكون العوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعي ، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضاً ، فانه بعد البناء على تحقق اللازم تبعداً لا يبقى شك فيه حتى يجري الاستصحاب في عدمه . فما ذكره الشيخ (ره) من الحكومة وإن كان صحيحاً على هذا المبنى أيضاً ، إلا أن اثبات هذا المعنى على القول بحجية الاصل المثبت دونه خرط القتاد .

﴿ الثالث ﴾ — أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم — المدلول عليه بأدلة الاستصحاب — عبارة عن ترتب جميع آثاره الشرعية حتى الآثار مع الواسطة ، فإن هذه الآثار أيضاً آثار الملزوم ، لأن أثر الأثر أثر . وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين ، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجاري في الملزوم ، وحيث كان مسبوqa بالعدم ، فيجري استصحاب العدم فيه ، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعية ، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزوم في خصوص هذه الآثار .

وبعبارة أخرى على هذا المبنى لنا يقينان : يقين بوجود الملزوم سابقاً ، ويقين بعدم اللازم سابقاً ، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم 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 للملزوم مع الواسطة ، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار . فتحصل مما ذكرناه أنه لا يمكن القول باعتبار الاصل المثبت من جهة عدم المقتضي ، لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطة العقلية أو العادية ، ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضي له .

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

ما إذا كانت الواسطة خفية ، بحيث يعد الاثر أثراً لذى الواسطة في نظر العرف — وإن كان في الواقع أثراً للواسطة — كما في استصحاب عدم الحاجب ، فإن صحة الغسل ورفع الحدث وإن 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 التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبد عرفاً ، فتكون بينهما الملازمة في التعبد عرفاً ، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعاً ، أو كانت الواسطة بنحو يصح انتساب أثرها الى ذي الواسطة ، كما يصح انتسابه إلى نفس الواسطة ، لوضوح الملازمة بينهما . ومثل له في هامش الرسائل بالعلة والمعلول (تارة) وبالمتضائفين (اخرى) بدعوى أن التفكيك بين العلة والمعلول في التعبد مما لا يمكن عرفاً ، وكذا التفكيك بين المتضائفين ، فإذا دل دليل على التعبد بأبوة زيد وعمرو مثلاً ، فيدل على التعبد بينة عمرو ولزيد ، فكما يترتب أثر أبوة زيد وعمرو كوجوب الانفاق لعمرو مثلاً ، كذا يترتب أثر بنوة عمرو ولزيد كوجوب إطاعة زيد مثلاً ، لأنه كما يجب على الأب الانفاق لابن ، كذلك يجب على الابن اطاعة الأب . والأول أثر للأبوة ، والثاني أثر للبنوة مثلاً ، أو نقول إن أثر البنوة أثر للأبوة أيضاً ، لوضوح الملازمة بينهما ، فكما يصح انتساب وجوب الاطاعة الى البنوة ، كذا يصح انتسابه الى الابوة أيضاً . وكذا الكلام في الاخوة ، فإذا دل دليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً ، فيدل على التعبد بكون هند اختاً لزيد ، لعدم امكان التفكيك بينهما في التعبد عرفاً ، أو نقول يصح انتساب الاثر الى كل منها لشدة الملازمة بينهما ، فكما يصح انتساب حرمة التزويج الى كون زيد أخاً لهند ، كذا يصح انتسابها الى كون هند اختاً لزيد . وهكذا سائر المتضائفات .

أقول : أما ما ذكره الشيخ (ره) — من كون الأصل المثبت حجة مع خفاء الواسطة لكون الأثر مستنداً الى ذي الواسطة بالمساححة العرفية — ففيه أنه لا مساغ للاخذ بهذه المساححة ، فان الرجوع الى العرف إنما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشك فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم باصله في الجملة ، لأن موضوع الحجية هو الظهور العرفي ، فالرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف ، سواء كان الظهور من جهة الوضع أو من جهة القرينة العقلية والحالية ، ولا يجوز الرجوع الى العرف والأخذ بمساححاتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص الظهور اللفظي ، كما هو المسلم في مسألة السكر ، فانه بعد ما دل الدليل على عدم انفعال الماء اذا كان بقدر السكر الذي هو الف ومأنا رطل ، ولكن العرف يطلقونه على أقل من ذلك بقليل من باب المساححة ، فانه لا يجوز الأخذ بها والحكم بعدم انفعال الاقل ، بل يحكم بنجاسته . وكذا في مسألة الزكاة بعد تعيين النصاب شرعاً بمقتضى الفهم العرفي من الدليل لا يمكن الأخذ بالمساححة العرفية ، ففي مثل استحباب 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 الأثر حينئذ أثراً لنفس المستصحب لا للزكاة ، وإن كان العرف معترفاً بأن المستظهر منها أن الأثر أثر للواسطة — كما هو الصحيح — فان رفع الحدث وصحة الغسل من آثار تحقق الغسل لا من آثار عدم الحاجب عند صب الماء ، فلا فائدة في خفاء الواسطة بعد عدم كون الأثر أثراً للمستصحب ، فهذا الاستثناء مما لا يرجع الى محصل .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من حجية الاصل المثبت فيما إذالم يمكن التفكيك في التعبد بين المستصحب ولازمه عرفاً ، أو كانت الواسطة بنحو يعد أثرها أثراً للمستصحب لشدة الملازمة بينهما — فصحيح من حيث الكبرى ، فانه لو ثبتت

الملازمة في التعبد 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 التعبد — مسلم إلا أنه خارج عن محل الكلام ، إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك ، كما ذكرنا في أول هذا التنبيه . والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي ، فانه لا يمكن اليقين بابوة زيد لعمره ولا يقين ببنوة عمرو لزيد ، وكذا سائر المتضائفات فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت . هذا إن كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر ، وإن كان مراده ذات المتضائفين ، بأن كان ذات زيد وهو الأب مورداً للتعبد الاستصحابي ، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقاءه وأردنا أن ترتب على بقاءه وجود الابن مثلاً ، بدعوى الملازمة بين بقاءه الى الآن وتولد الابن منه ، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد والتعبد بوجود ولده ، فإن التعبد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية ، كحرمه تزويج زوجته مثلاً ، وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً ، فانه لا ملازمة بين بقاءه الواقعي ووجود الولد ، فضلاً عن البقاء التعبدي .

وأما ما ذكره — من عدم امكان التفكيك في التعبد 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 بمعلولها ، فتكون العلة والمعلول كلاهما متعلقاً لليقين والشك ومورداً للتعبد بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت . وإن كان مراده العلة الناقصة (أي جزء العلة) بأن يراد بالاستصحاب اثبات جزء العلة مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان ، فبضم الوجدان الى الاصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الأثر ، كما في استصحاب عدم الحاجب ، فانه بضم صب الماء بالوجدان

الى الأصل المذكور ، يثبت وجود الغسل في الخارج وبحكم برفع الحدث ، ففيه أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول عرفاً ، كيف ؟ ولو استثنى من الأصل المثبت هذا ، لما بقي في المستثنى منه شيء ، ويلزم الحكم بحجية جميع الاصول المثبتة ، فان المزموم ولازمه إما أن يكونا من العلة الناقصة ومملولها ، وإما ان يكونا معلولين لعلة ثالثة . وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب المزموم موجباً لاثبات اللازم بناء على الالتزام بهذه الملازمة ، فلا يبقى مورد لعدم حجية الأصل المثبت .

فالذي تحصل مما ذكرناه عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً ، لعدم دلالة اخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقناً وشك في بقاءه ، فلا دليل على التعبد بآثار ماهو من لوازم المتيقن .

ثم إنه قد تمسك جماعة من القدماء في عدة من الفروع بالأصل المثبت ، إما لأجل الالتزام بحجيته ، وإما لأجل عدم الانتفات الى عدم شمول الأدلة له ، فان مسألة عدم حجية الاصل المثبت من المسائل المستحدثة ، ولم تكن معنونة في كلمات القدماء . وكيف كان ينبغي لنا التكلم في جملة من هذه الفروع التي نسب اليهم التمسك فيها بالأصل المثبت :

﴿ الفرع الأول ﴾ — ما اذا لاقى شيء نجساً أو متنجساً ، وكان الملاقى أو الملاقى رطباً قبل الملاقاة ، فشككنا في أن الرطوبة كانت باقية حين الملاقاة أم لا ؟ فتمسكوا باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقى ، فان قلنا بكون موضوع التنجس بالملاقاة مركباً من الملاقاة والرطوبة في أحد الطرفين ، فلا اشكال في جريان استصحاب الرطوبة ولا يكون من الأصل المثبت ، لأن أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان وهو الملاقاة ، والجزء الآخر محرز بالأصل وهو الرطوبة ، فيترتب الاثر حينئذ وهو الحكم بنجاسة الملاقى . وان قلنا بأن موضوعه هي السراية وأنه لا يحكم بنجاسة الملاقى — ولومع العلم

بالرطوبة إذا كانت ضعيفة غير موجبة للسراية — فلا مجال لاستصحاب الرطوبة ، لكونه من الاصل المثبت ، فان الاثر الشرعي على هذا المبنى مترتب على السراية ، وهو شيء بسيط ولم يكن متيقناً حتى يكون مورداً للتعبد الاستصحابي ، بل هو من اللوازم 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 ، فلاحتمال يكون بيانه موكولاً الى العرف . ومن الظاهر أن العرف لا يحكم بالقذارة العرفية إلا في مورد السراية . 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 : فانه إن قلنا بأن الحيوان لا ينجس أصلاً كما هو أحد القولين : فان كانت الرطوبة باقية حين الملاقاة ، صار الثوب أو إناء الماء نجساً لملاقاته هذه الرطوبة لا لأجل ملاقاته للذباب ، فاذا شك في وجودها فلا مجال للتمسك باستصحابها ، لكونه من أوضح مصاديق الاصل المثبت ، حتى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاة والرطوبة ، لعدم احراز ملاقاته النجاسة حينئذ ، لاحتمال جفاف الرطوبة ، فلا تكون هناك نجاسة حتى تتحقق ملاقاتها . واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاته النجاسة إلا على القول بالأصل المثبت .

وبعبارة اخرى بناء على القول بعدم تنجس الحيوان ، لا يمكن الحكم بنجاسة الملاقى في مفروض المشال حتى على القول بكون موضوع التنجس هي الملاقاة . ورطوبة أحد المتلاقيين ، فان ملاقاته النجس غير محرزة بالوجدان لينضم اليها إحراز الرطوبة بالأصل ، فلا بد من إثبات الملاقاة بجرىان الاستصحاب في الرطوبة . ولا ينبغي الشك في أنه من أوضح مصاديق الاصل المثبت .

وأما اذا قلنا بأن الحيوان ينجس بملاقاة النجاسة ولكنه يظهر بزوال العين

وجفاف الرطوبة بلا احتياج الى الغسل ، للسيرة القطعية بعدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها بملافة دم النفاس حين الولادة . ولجملة من الروايات (١) الدالة على طهارة الطير بعد زوال عين النجاسة عن منقاره فان كان الملاقى له في مفروض المثال يابساً كالثوب والبدن ، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من أن جريان الاستصحاب وعدمه منوط بالفول يكون الموضوع مركباً أم بسيطاً ، فلاحاجة الى الاعادة . وإن كان الملاقى له رطباً ، كما اذا وقع الذباب المذكور في ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلاً ، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السراية ، لأن الملافة مع رطوبة الملاقى محرزة بالوجدان ، والسراية أيضاً كذلك على الفرض ، وتحرز نجاسة الملاقى بالأصل ، فان المفروض أن الحيوان كان نجساً وشك في بقاء نجاسته ،

(١) نقل في الوسائل ص ٨٨ عن الكليني (ره) عن أحمد بن ادريس ومحمد بن يحيى جميعاً عن محمد بن أحمد بن أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق ابن صدقة عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن ما تشرب منه الحمامة ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : « كل ما اكل لحمه فتوضأ من سوره واشرب ، وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال (ع) : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمًا ، فان رأيت في منقاره دمًا ، فلا توضأ منه ولا تشرب » .

ونقله عن الشيخ ﴿ ره ﴾ باسناده عن محمد بن يعقوب وزاد وسأل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال ﴿ ع ﴾ : ﴿ إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وان لم يعلم أن في منقارها قدرًا ، توضأ منه واشرب ﴾ .

وعن محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بالاسناد ، وذكر الزيادة وزاد : ﴿ وكل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه ولا يشربه . وسأل عما يشرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : « كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمًا ، فلا تتوضأ منه ولا تشرب » .

لاحتمال طهارته بالجفاف ، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب ، ويترتب عليه الحكم بنجاسة الملاقى .

وظهر بما ذكرناه أن ما ذكره المحقق النائيني (ره) — من عدم الفرق بين القول بعدم نجاسة الحيوان والقول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب وعدمه — ليس على ما ينبغي ، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الاول ، وجريانه على القول الثاني إذا كان الملاقى رطباً . وأما إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول بكون الموضوع مركباً 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 ، ليرتب عليه أثره كحرمة الصوم مثلاً بهذا الاستصحاب أم لا؟ فيه تفصيل : فإنا إذا بنينا على أن عنوان الاولية مركب من جزئين : ﴿ أحدهما ﴾ وجودي ، وهو كون هذا اليوم من شوال ، و ﴿ ثانيهما ﴾ عدمي ، وهو عدم مضي يوم آخر منه قبله ، ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أول شوال ، لأن الجزء الأول محرز بالوجدان ، والجزء الثاني محرز بالأصل ، فبضميمة الوجدان الى الاصل يتم المطلوب .

وأما إذا بنينا على أن عنوان الاولية أمر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه ، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود المسبوق بالعدم ، وغير مركب من الوجود والعدم السابق ، لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ، إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن الاولية بهذا المعنى لازم عقلي للاستصحاب ، 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 — وإن لم يمكن الاستصحاب لكونه مثبتاً — إلا أنه يثبت لأجل النص الدال على ثبوت العيد برؤية الهلال ، أو بمضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان ، فكلما مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان ، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد . وهذا الجواب وإن كان صحيحاً ، إلا أنه مختص بيوم عيد الفطر ، لاختصاص النص به ، فلا يثبت به أول شهر ذي الحجة مثلاً ، بل لا يثبت غير اليوم الاول من سائر أيام شوال ، فإذا كان أثر شرعي 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 ، بتقريب 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 ؟ فنحكم ببقائه بالاستصحاب ، وترتب عليه الآثار الشرعية ، كحرمة الصوم مثلاً . ولا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الاول ، بل يجري في الليلة الاولى وفي سائر الايام من شهر شوال ومن سائر الشهور ، لو كان لما في البين أثر شرعي ، فإذا شككنا في يوم أنه الثامن من شهر ذي الحجة أو التاسع منه ، حكنا بكونه اليوم الثامن ، بالتقريب 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 بقاءه ، وترتب عليه آثاره . وتوهم — ان الاستصحاب المزبور لا يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه يوم عرفة أو يوم العيد في المثال الاول ، فانه لازم عقلي للمستصحب وهو كون يوم عرفة أو يوم العيد باقياً ، وليس هو مما تعلق به اليقين والشك كما هو ظاهر — مدفوع بما ينهيه

في جريان الاستصحاب في نفس الزمان . وحاصله : أنا لا نحتاج في ترتب الاثر الشرعي الى إثبات كون هذا اليوم هو يوم عرفة أو يوم العيد ، بل يكفي فيه احراز بقائه بنحو مفاد كلن التامة ، فراجع .

﴿ الفرع الثالث ﴾ — ما اذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهارة من الحدث أو الخبث ، كما اذا احتمل وجود المانع عن وصول الماء الى البشرة حين الاغتسال ، أو احتمل خروج المذي بعد البول ومنعه عن وصول الماء الى المخرج ، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك ، نظراً إلى جريان اصاله عدم الحاجب ، ولاكنه غير سديد ، إذ من الواضح أن الاثر الشرعي وهو رفع الحدث أو الخبث مترتب على وصول الماء الى البشرة وتحقق الغسل خارجاً ، وهو لا يثبت بالاصل المزبور ، إلا على القول بحجية الأصل المثبت . وقد ذكر بعضهم : أن عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند الى الاستصحاب ، ليرد عليه ما ذكر ، بل هو مستند الى السيرة القطعية الجارية من المتدينين على عدم الفحص . ويرد عليه (أولاً) — أنه لم يتحقق هذه السيرة ، فان عدم الفحص من المتدينين لعله لعدم التفاتهم الى وجود الحاجب ، أو للاطمينان بعدمه ، 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 كاشفة عن رضاه ، فلعلها حدثت في الادوار المتأخرة لأجل فتوى جمع من الاعلام به تمسكاً باصاله عدم الحاجب ، كما صرح به في بعض الرسائل العملية . فالتحقيق وجوب الفحص في موارد الشك في وجود الحاجب ، حتى يحصل العلم أو الاطمينان بعدمه .

﴿ الفرع الرابع ﴾ — ما اذا وقع الاختلاف بين الجاني وولي الميت ، فادعى الولي موته بالسراية ، وادعى الجاني موته بسبب آخر كشراب السم مثلاً ،

وكذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قد نصفين ، فادعى الولي أنه كان حياً قبل القدر ، وادعى الجاني موته ، فنسب الى الشيخ (ره) التردد ، نظراً الى معارضة اصالة عدم سبب آخر في المثال الاول ، واصالة بقاء الحياة في المثال الثاني باصالة عدم الضمان في كليهما . وعن العلامة ﴿ ره ﴾ القول بالضمان . وعن المحقق اختيار عدم الضمان .

والتحقيق أن يقال : إنه إن قلنا بأن موضوع الضمان هو تحقق القتل — كما هو الظاهر — لترتب القصاص والدية 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 بالاصل المثبت ، فإن القتل لازم عادي لعدم تحقق سبب آخر ولبقاء حياته . وإن قلنا بأن الموضوع له أمر مركب من الجنابة وعدم سبب آخر في المثال الاول ، ومن الجنابة والحياة في المثال الثاني ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب واثبات الضمان ، فإن أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان والآخر بالأصل ، لكن هذا خلاف الواقع ، لعدم كون الموضوع مركباً من الجنابة وعدم سبب آخر ولا من الجنابة والحياة ، بل الموضوع شيء بسيط وهو القتل . فما ذكره المحقق (ره) من عدم الضمان هو الصحيح ، وأما العلامة (ره) فلعله قائل بحجية الأصل المثبت . وأما التردد المنسوب الى الشيخ (ره) ، فلا وجه له أصلاً ، فإنه على تقدير القول بالاصل المثبت لا اشكال في الحكم بالضمان ، كما عليه العلامة (ره) ، وعلى تقدير القول بعدم حجتيه لا اشكال في الحكم بعدمه ، كما عليه المحقق (ره) . فالتردد في غير محله على كل تقدير ، إلا أن يكون تردده لأجل تردده في حجية الاصل المثبت ، لكنته خلاف التعليل المذكور في كلامه (ره) فإنه علل التردد بتساوي الاحتمالين (أي احتمال كون القتل بالسراية ، واحتمال كونه بسبب آخر) فلا يكون منشأ تردده في الحكم بالضمان

هو التردد في حجية الاصل المثبت .

﴿ الفرع الخامس ﴾ — ما اذا 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 ، واخرى ضمان المعاوضة . وبعبارة اخرى (تارة) يدعي المالك الضمان بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة ، (واخرى) يدعي الضمان بالبدل الجملي المجعول في ضمن معاوضة . و (الأول) — كما اذا قال المالك : إن مالي كان في يدك بلا اذن مني ، فتلفه يوجب الضمان ببدله الواقعي ، وادعى الآخر كونه أمانة في يده فلا ضمان عليه . و (الثاني) — كما اذا قال المالك : بعثت مالي بكذا ، وادعى الآخر أنه وهبه إياه ، ولا ضمان له باتلافه أو تلفه عنده ، فالمرءوف بين الفقهاء هو الحكم بالضمان في المقام ، ولكنّه اختلف في وجهه : فقيل : إنه مبني على القول بحجية الأصل المثبت ، فان اصاله عدم اذن المالك لا يثبت كون اليد عادية كي يترتب عليه الضمان ، إلا على القول بالأصل المثبت . وقيل : إنه مبني على قاعدة المقتضي والممانع ، حيث ان اليد مقتضية للضمان ، واذن المالك مانع عنه . والأصل عدمه فيحكم بالضمان . وقيل : إنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فان عموم قوله (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » يقتضي ضمان كل يد ، والخارج منه بالادلة هو المأخوذ باذن المالك ، وحيث أن اذن المالك في المقام مشكوك فيه ، كان الحكم بالضمان استناداً الى عموم قوله ﴿ ص ﴾ : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية . قال المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ : ليس الحكم بالضمان مستنداً الى شيء من هذه الوجوه ، بل هو لأجل أن موضوع الضمان يحرز بضم الوجدان الى الأصل ، (بيان ذلك) : أن موضوع الضمان مركب من تحقق اليد والاستيلاء على مال الغير ، ومن عدم الرضا من المالك . وأحد الجزئين يحرز بالوجدان وهو اليد ، والآخر يحرز

بالأصل وهو عدم الرضا به من المالك ، فيحكم بالضمان لأحرار موضوعه تعديداً .
وهذا الذي ذكره (ره) متين في المثال الأول ، فإن موضوع الضمان ليس
هو اليد العادية ، بل اليد مع عدم الرضا من المالك ، واليد محرزة بالوجدان ، وعدم
الرضا محرز بالأصل ، فيحكم بالضمان ، لسكته لا يتم في المثال الثاني ، فإن الرضا فيه
محقق اجمالاً : 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 مترتب على عدم الهبة ، بل مترتب على وجود البيع وهي لا تثبته ،
ولو قلنا بجحجية الأصل المثلث ، لمعارضتها باصالة عدم البيع ، فإن كلاً من الهبة والبيع
مسبق بالعدم . وأما قاعدة المقتضي والممانع ، فهي مما لا أساس له ، كما أن التمسك
بالعام في الشبهة المصادفة مما لا وجه له على ما حتمق في محله . وعليه فلا بد من الرجوع
الى الأصل الجاري في كل مورد بلحاظ نفسه ، وهو في المقام اصالة عدم الضمان ..
هذا فيما اذا لم يكن نص بالخصوص ، وإلا فالتعين الأخذ به كما في مسألة
اختلاف المتبايعين في مقدار الثمن ، كما اذا قال البائع : بعتك بعشر دنانير ،
وقال المشتري : اشتريت بنخمسة دنانير ، ففي المقدار المتنازع فيه يرجع الى النص (١)
الصحيح الدال على تقديم قول البائع ان كانت العين موجودة ، وتقديم قول المشتري
ان كانت العين تالفة .

ثم إن صاحب الكفاية (ره) ذكر موارد ، وبني على أن التمسك بالأصل

(١) وهو ما نقله في الوسائل عن الكليني عن عدة 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 قائماً بيمينه » .

فيها لا يكون تمسكاً بالأصل المثبت :

﴿ الأول ﴾ — جريان الاستصحاب في الفرد ، لترتب الاحكام المترتبة على السكلي ، فان الأثر الشرعي وان كان مترتباً على الطبيعة السكلية ، إلا أن السكلي لا يعد لازماً عقلياً للفرد كي يكون الاستصحاب الجاري فيه — لأجل ترتب هذا الاثر — من الأصل المثبت ، بل السكلي عين الفرد وجوداً و متحد معه خارجاً ، فاذا كان في الخارج خمر وشككنا في صيرورته خلا ، فباستصحاب الخيرية نحكم بحرمته ونجاسته مع كون الحرمة والنجاسة من أحكام طبيعة الخمر ، لأن السكلي عين الفرد لا لازمه .

﴿ الثاني ﴾ — جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع ، فترتب عليه الاحكام المترتبة على الامور الانتزاعية ، وهي الامور التي ليس بجذائها شيء في الخارج ، ويعبر عنها بخارج المحمول ، كالملكية والزوجية ، فان الاثر الشرعي وان كان أثراً للامر الانتزاعي ، إلا أنه حيث لا يكون بجذائها شيء في الخارج ، كان الاثر في الحقيقة أثراً لمنشأ الانتزاع . وهذا بخلاف الاعراض التي تكون بانفسها موجودة في الخارج ، ويعبر عنها بالمحمول بالضميمة ، فاذا كان الأثر أثراً لسواد شيء ، لم يمكن ترتيبه على استصحاب معروضه على تقدير كون السواد لازماً لبقائه دون حدوده ، فانه من أوضح مصاديق الاصل المثبت .

﴿ الثالث ﴾ — جريان الاستصحاب في الجزء والشرط ، فترتب عليه الجزئية والشرطية ، فان الجزئية والشرطية وان لم تكونا مجموعتين بالاستقلال ، لكنهما مجموعتان بالتبع ، ولا فرق في ترتب الاثر المجمعول على المستصحب بين أن يكون مجموعلاً بالاستقلال أو بالتبع . ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستصحب وجودياً أو عدمياً . انتهى كلامه (ره) .

أقول : أما ما ذكره أولاً 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 الكلّي والفرد خارجاً ، بل الوجه فيه أن الأثر أثر لنفس الفرد لا للكلّي ، لأن الأحكام وان كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية ، إلا أن الحكم فيها ثابت للأفراد لا محالة . غاية الأمر أن الخصوصيات الفردية لا دخل لها في ثبوت الحكم ، وإلا فالكلّي بما هو لا حكم له ، وإنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار — به الى أفراده ، مثلاً اذا حكم بحرمة الخمر ، فالحرام هو الخمر الخارجي لا الطبيعة الكلية بما هي .

وأما ما ذكره في المورد الثاني ، فان كان مراده منه أن الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الأمر الانتزاعي لترتيب اثر الكلّي عليه ، فيصح استصحاب ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية الكلية من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ، فالكلام فيه هو الكلام في الأمر الاول ، مع أن هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة ، فاذا شك في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد مثلاً ، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه ، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة .

وإن كان مراده أن الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع وبترتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقاءه ، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، فاذا علمنا بوجود جسم في مكان ، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الاول ، مع الشك في بقاء الجسم الاول في مكانه ، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الاول ، فانه 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 الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً

لبقاء شيء ، لترتب على استصحابه بلا اشكال . وهذا كما اذا علم بأن الفرص المعين كان ملكاً لزيد وشك في حياته حين موت زيد ، أو في بقاءه على ملكه حين موته ، فباستصحاب الحياة أو الملكية تحم بانتقاله الى الوارث ولا مجال حينئذ لتوهم كونه مثبتاً ، لأن انتقاله الى الوارث من الآثار الشرعية لبقائه ، غاية الامر أنه اثر وضعي لا تنكيفي ، وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه .

وأما ما ذكره — في المورد الثالث من ترتب الامور المجمولة بالتبع على الاستصحاب كالامور المجمولة بالاستقلال فباستصحاب الشرط ترتب الشرطية وباستصحاب المانع ترتب للمانع — فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع . ﴿ بيان الاشكال ﴾ : أن الشرط بنفسه ليس مجعولاً بالجعل التشريعي ، بل لا يكون قابلاً للجعل التشريعي ، لكونه من الامور الخارجية التكوينية كالاستقبال والتستر للصلاة مثلاً ، ولا يكون له أثر شرعي أيضاً ، فان جواز الدخول في الصلاة مثلاً ليس من الآثار الشرعية للاستقبال ، بل الاحكام العقلية ، فان المجعول الشرعي هو الامر المتملق بالصلاة مقيدة بالاستقبال ، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً .. وبعد تحقق هذا الجمل من الشارع ، يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاة مع الاستقبال ، وعدم جواز الدخول فيها بدونه ، لحصول الامتثال معه وعدمه بدونه . وحصول الامتثال وعدمه من الاحكام العقلية ، فليس الشرط بنفسه مجعولاً شرعياً ، ولا ماله أثر شرعي ، فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه . وكذا الكلام بعينه في المانع ، فاراد صاحب الكفاية (ره) دفع هذا الاشكال بأن الشرطية من المجعولات بالتبع ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشرط ، لترتب الشرطية عليه ، لأن المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال في صحة ترتبها على الاستصحاب ..

أقول : أما ما ذكره — من حيث الكبرى من صحة جريان الاستصحاب باعتبار الاثر المجمول بالتبع — فهو صحيح ، لعدم الدليل على اعتبار كون الاثر مجمولا بالاستقلال . وأما من حيث الصغرى وتطبيق هذه الكلية على محل الكلام ، فغير تام ، لأن الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي ترتب على استصحاب الشرط ، بل هي منتزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بشيء مقيداً بشيء آخر ، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيود خارجاً ، فشرطية الاستقبال للصلاة تابعة لكون الأمر بالصلاة مقيداً بالاستقبال ، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا ، فكما أن أصل وجوب الصلاة ليس من آثار الصلاة الموجودة في الخارج ، فإن الصلاة واجبة أتى بها المكلف في الخارج أم لم يأت بها ، فكذا اشتراط الصلاة بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال في الخارج ، فإن الاستقبال شرط للصلاة وجد في الخارج أم لا . وعليه فلا ترتب الشرطية على جريان الاستصحاب في ذات الشرط . وهذا بخلاف الحرمة والملكية ونحوهما من الاحكام التكليفية أو الوضعية المترتبة على الموجودات الخارجية ، فاذا كان في الخارج خمر وشككنا في انقلابه خلاً ، نجري الاستصحاب في خمرته فنحكم بحرمته ونجاسته بلا اشكال .

وظهر بما ذكرناه أنه لا يجري الاستصحاب في نفس الشرطية أيضاً ، اذا شك في بقائها لاحتمال النسخ ، أو لتبدل حالة من حالات المكلف ، فإن الشرطية كما عرفت منتزعة من الأمر بالمقيد ، فيجري الاستصحاب في منشأ الانزاع ، وتنتزع منه الشرطية ، فلا تصل النوبة الى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية . هذا اذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك في النسخ وفي الأحكام الكلية ، وإلا فلا مجال للاستصحاب عند الشك في بقاء الشرطية أصلاً .

فلتحصل مما ذكرناه أنه لا يندفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب

في الشرط بما ذكره صاحب الكفاية (ره) . والذي ينبغي أن يقال في دفعه : أن الاشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولا شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي ، فيتوجه حينئذ الاشكال في جريان الاستصحاب في الشرط ، لعدم كونه مجعولا بالجعل التشريعي ، وليس له أثر جعلي .

والتحقيق في الجواب : أنه لا ملزم لاعتبار ذلك ، فانه لم يدل عليه دليل من آية أو رواية ، وإنما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد . ومن الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد . ومعنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدي ووصول الامتثال ، فان لزوم احراز الامتثال وإن كان من الاحكام العقلية إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بمحصله ، كما في قاعدة الفراغ والتجاوز ، فانه لولا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما اذا كان الشك بعد الفراغ . أو بعد التجاوز ، الحكم العقل بوجود الاعادة ، لاحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ، لكنه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل ، لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل ، ولا يكون هناك احتمال ضرر ، فكذا الحال في المقام ، فان معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبد الشرعي ، فلا محذور فيه أصلاً ، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز في كون كل منهما تصرفاً من الشارع ، غاية الامر أن الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال ، فيجري في ثبوت التكليف تارةً وفي نفيه اخرى وفي مقام الامتثال نالته ، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز ، فانها مختصة بمقام الامتثال .

ثم ذكر صاحب الكفاية (ره) : أنه لا فرق في المستصحب أو الأثر المترتب

عليه بين أن يكون ثبوت التكليف ووجوده أو نفيه وعدمه ، فاجريان الاستصحاب ليس منوطاً بكون المستصحب أو اثره وجودياً ، بل منوط بكون المستصحب أو أثره قابلاً للتعبد وان يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع . ومن المعلوم أن نفي التكليف قابل للتعبد كثبوته ، إذ نفي التكليف وثبوته بيد الشارع ، لاستواء القدرة بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم . ثم فرّع على ذلك الاشكال على شيخنا الانصاري (ره) فيما ذكره في أواخر 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 ماهو المعروف — من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي — مما لا أساس له ، بل المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي ، بلا فرق بين كونه وجودياً أو عدمياً ، فان نفي التكليف بيد الشارع وقابل للتعبد 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 ادلة الاستصحاب لها . بل منه (ره) عن استصحاب البراءة مبني على ما ذكره هناك من أنه بعدم جريان الاستصحاب إما أن يحمّل العقاب ، وإما أن لا يحمّل ، لسكون 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 ، فان الرجوع اليه حينئذ لغو محض . والثاني غير صحيح ، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من الاحكام المجعولة الشرعية حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب ، بل هو من الاحكام العقلية ، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور .

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

وحق الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ في التنبيه التاسع من أن عدم ترتب الأثر غير الشرعي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى الآثار الواقعية للمستصحب ، وأما إذا كانت الآثار آثاراً للأعم من الوجود الواقعي والظاهري ، فلأمانع من ترتبها على الاستصحاب . واستحقاق العقاب وعدمه من هذا القبيل ، فإنه وإن كان من الأحكام العقلية ، إلا أنه أثر لمطلق عدم المنع أعم من الواقعي والظاهري ، فإن العقل كما يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بجرام واقعاً ، كذلك يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بجرام ظاهراً ، فلأمانع من ترتب عدم استحقاق العقاب على استصحاب البراءة وعدم المنع ، فإنه بعد ثبوت البراءة من التكليف وعدم المنع من قبل الشارع عن الفعل ، يجرى موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بالوجدان . وملخص الكلام في المقام أن ما ذكره الشيخ ﴿ ره ﴾ — من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتل العقاب وإما أن يجزم بعدمه — مندفع باختيار الشق الثاني ، فإنه بعد إحراز عدم التكليف ظاهراً بالاستصحاب ، يكون عدم استحقاق العقاب محرزاً بالوجدان ، لتحقق موضوعه ، فلا اشكال في التمسك بالاستصحاب لإثبات البراءة .

﴿ التنبيه التاسع ﴾ — ذكر صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً ، ولا يقدر فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوداً ، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذ ، فالتعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر حدوثها ،

بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف ، فانه وان كان غير معمول في الازل وغير قابل للتعبد به ، لكنه قابل للتعبد به بقاءً ، لأن ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل ، فنفيه أيضاً كذلك ، لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين ، وكذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحلة الحدوث ، مع كونه ذا أثر في مرحلة البقاء ، كما اذا علمنا بموت الوالد وشككنا في حياة الولد ، فلا مانع من استصحاب حياته وان لم يكن لحياته أثر حال حياة الوالد ، لكن الأثر مترتب على تقدير حياته بعد موت الوالد وهو انتقال أموال الوالد اليه بالارث انتهى ملخصاً .

وهذا الذي ذكره (ره) متين لاشبهه فيه ، فان أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة الى البقاء ، فلولم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً ، لايجري فيه الاستصحاب ، ولو كان قابلاً له حدوثاً ، ولو كان قابلاً للتعبد بقاءً يجري الاستصحاب فيه ، ولولم يكن قابلاً له حدوثاً .

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

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

بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر ، فإن التأخر عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم الحدوث يوم الخميس ، فأثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل 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 ، فأثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت . نعم لو كان الحدوث مركباً من أمرين (أي الوجود يوم الجمعة مثلاً ، وعدم الوجود يوم الخميس) لترتبت آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور ، لسكون أحد الجزئين محرراً بالوجدان (وهو الوجود يوم الجمعة) والجزء الآخر بالأصل (وهو عدم الوجود يوم الخميس) ولكنه خلاف الواقع ، فإن الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم . ويجري ما ذكرناه فيما إذا شك في تقدم الارتفاع وتأخره مع العلم بأصل تحققه ، فلإمناع من جريان أصالة عدم الارتفاع إلى زمان العلم به ، ولا يمكن إثبات تأخر الارتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل 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 ليرث الولد من والده أو أنه متأخر عنه لئلا يرث منه ، فتحقيق الكلام فيه يقتضي ذكر مقدمة ، وهي : ما أشرنا إليه آنفاً من أن الموضوع إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره باستصحاب يجري في ملزومه ، وإن كان الموضوع مركباً من أمرين ، فلإمناع من جريان الاستصحاب وترتيب أثر هذا الموضوع المركب إذا كان أحد الجزئين محرراً بالوجدان والآخر بالأصل ، كما إذا شككنا في حياة الولد حين موت والده ، فإن الموضوع للارث مركب 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 لاحتمال . وكذا الحال في موضوع جواز
 التقليد ، فإذا كان زيد عادلاً ولم يكن عالماً فصار عالماً ، وشككنا في بقاء عدالته ،
 فحرز عدالته بالاستصحاب وعلمه بالوجدان ، فيحكم بجواز تقليده . وكذا الكلام
 في متعلق الحكم ، فإنه إذا كان مركباً لا مانع من جريان الاستصحاب في أحد جزئيه
 مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، كما هو الحال في الصلاة ، فإن الواجب علينا الاتيان
 بها مع الستر والطهارة من الحدث والخبث مثلاً ، فباحراز الطهارة مثلاً بالأصل والباقي
 بالوجدان يترتب الاثر ﴿ وهو جواز الاكتفاء بما أتى به في مقام الامتثال ﴾ . وربما
 يقال بأن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب ، فإذا صلينا
 مع الشك في الطهارة مثلاً نستصحب عدم تحقق الصلاة مع الطهارة في الخارج .

وأجاب عنه المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ بأن الشك في تحقق المجموع مسبب
 عن الشك في تحقق الجزء المشكوك فيه ، فإذا جرى الاستصحاب فيه ، كان حاكماً
 على استصحاب عدم تحقق المجموع .

وفيه أن الاستصحاب السببي إنما يكون حاكماً على الاستصحاب المسببي فيما إذا
 كانت السببية شرعية ، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بما يشك 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 حكومة لأحد الأصلين على الآخر .

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

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

إذا تمهدت هذه المقدمة ، فنقول : إذا شك في تقدم حادث وتأخره بالنسبة الى حادث آخر ، فالصور المتصورة فيه ثمان : فإن الحادثين إما ان يكونا مجهولي التاريخ ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً ، وعلى كلا التقديرين : إما أن يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق واللاحق ، أو على العدم . وعلى التقادير الأربعة : إما أن يكون الأثر مترتباً على الوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين ، أو على الوجود والعدم بمفاد كان وليس الناقصتين . ويقع الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول :

إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامة ، كما إذا فرض ان الأثر مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث ، فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق ، فيحكم بعدم الأثر . وهذا واضح فيما كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث أثر . واما إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر . فيتمسك أيضاً باصالة عدم السبق في كل منهما ولا معارضة بين الاصلين ، لاحتمال التقارن . نعم لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم اجمالي بسبق أحدهما على الآخر ، لاتبجري اصالة عدم السبق في أحدهما ، للمعارضة باصالة عدم السبق في الآخر ، فجريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية ، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح .

وأما لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق والتأخر ، ولا معارضة بينهما ، لاحتمال التقارن . نعم في مورد العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر لا مجال للرجوع الى اصالة عدم السبق ، للمعارضة باصالة عدم التأخر .

وأما ان كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصة ، كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث ، فاختر صاحب الكفاية (فده) عدم جريان الاستصحاب فيه ، لعدم كون الوجود بمفاد كان الناقصة متعلقاً لليقين والشك ، فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب . وهذا الكلام مخالف لما ذكره في بحث العام والخاص : من انه اذا ورد عموم بان النساء تحيض الى خمسين عاماً إلا القرشية ، وشككنا في كون امرأة قرشية ، فلا يصح التمسك بالعموم المذكور ، لسكون الشبهة مصداقية ، إلا أنه لا مانع 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 مبحث العام والخاص وهو الصحيح على ما شيدناه في ذلك المبحث ، خلافاً للمحقق النائيني (ره) فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام .

فنقول : الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر ، لأنه لم يتصف 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 ، فان اتصافه به يحتاج الى وجوده . واما عدم اتصافه به ، فلا يحتاج الى وجوده ، بل يكفي عدم وجوده ، فان ثبوت شيء لشيء وان كان فرع ثبوت الميث له ، إلا ان نفي شيء عن شيء لا يحتاج الى وجود المنفي عنه . وهذا معنى قولهم : ان القضية السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع .

فحصل مما ذكرناه جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً . ويجري فيه ما ذكرناه في القسم الأول : من عدم المعارضة لإمع العالم الاجمالي ، فلاحاجة الى الاعادة .

وان كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر (فتارة) يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامة الذي يعبر عنه بالعدم المحمولي . و (اخرى) للعدم بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي : فان كان الأثر لعدم النعتي ، لا يجري الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفاية (ره) لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً 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 أن مفادها ربط السلب ، لزم فيه وجود الموضوع لا محالة ، هذا توضيح مراده (ره) .

والانصاف أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً ، فانه وان لم يمكن ترتيب آثار الانصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف ، لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً ، إلا أنه يمكن ترتيب عدم الانصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الانصاف ، فان الاتصاف مسبوق بالعدم — كما مر — فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب .

وأما إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة — المعبر عنه بالعدم المحمولي — فيجري فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصاري (رحمه الله) وجماعة من المحققين ولكن يسقط بالمعارضة فيما اذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعي . وذهب صاحب الكفاية (ره) الى عدم جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة ، فاذا لا ثمره عملية فيما اذا كان عدم كل من الجادتين في زمان الآخر ذا أثر شرعي ، كموت المتوارثين ، لعدم جريان الاستصحاب على كل حال : إما لأجل المعارضة — كما عليه الشيخ (ره) واتباعه —

وإما لعدم شمول الأدلة له — كما عليه صاحب الكفاية (ره) — فهو بحث علمي بحت .
نعم فيما إذا كان الأثر لأحدهما دون الآخر ، كان البحث ذا أثر عملي ،
فانه يجري الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ (ره) ، لعدم المعارض ،
ولا يجري على مسلك صاحب الكفاية (ره) وأمثله كثيرة : ﴿ منها ﴾ — مالو علمنا
بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر ، وشككنا في تقدم كل منهما على الآخر ،
فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه ، بخلاف
استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الآخر ، فانه لا يترتب عليه أثر ،
لكون الوارث له ولد ولو كان موته قبل موت من لا ولد له . و ﴿ منها ﴾ — ماذا
شككنا في تقدم موت الوالد على اسلام الولد ، فان استصحاب عدم اسلام الولد
الى زمان موت الوالد يترتب عليه عدم إرثه منه ، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد
الى زمان اسلام الولد ، فانه لا يترتب عليه أثر ، إذ قد يكون الوالد حياً بالوجدان وله
وارث مسلم ، ولا يترتب عليه أثر ، لأن الأثر مترتب على الموت عن وارث مسلم ،
فكيف بالحياة الاستصحابي مع وارث مسلم ؟ ففي 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 توجيهه عدم جريان الاستصحاب : انه لا بد
في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة ﴿ فاه ﴾
في قوله ﴿ ع ﴾ : « لأنك كنت على يقين من طهارتك 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 إذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة ، لا مجال لجريان استصحاب

الطهارة مع وجود اليقين والشك بالنسبة اليها ، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجري فيه استصحاب الحدث . وأما، واردة احتمال الانفصال ، فلأن الشبهة حينئذ مصداقية ، فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها ، فان القائل به إنما يدعي ذلك فيما اذا انعقد للعالم ظهور وكان التخصص منفصلاً ، كما اذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، وشككنا في أن زبداً عادل أو فاسق . وأما اذا كان التخصص متصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر ، كما اذا قال المولى : اكرم العالم العادل ، وشككنا في عدالة زيد ، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه . والمقام من هذا القليل ، لما ذكرناه من أن أدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال فاذا لم يجرز الاتصال لم يمكن التمسك بها . وحيث أن الحادثين في محل الكلام مسبوكان بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما ، فلم يجرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فلا مجال لجريان الاستصحاب .

وتوضيح ذلك يحتاج الى فرض أزمنة ثلاثة : زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين ، وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين ، وزمان حدوث الآخر كذلك . فنفرض أن زبداً كان حياً في يوم الخميس ، وابنه كان كافراً فيه ، فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس ، وعلنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت . ولا ندري أن الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه ، أو موت الوالد حتى لا يرثه ، لسكونه كافراً حين موت أبيه ، فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة الى عمود الزمان ، يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين ، فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة وهما متصلان ، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الاسلام

يوم الجمعة . إلا انه لا أثر لهذا الاستصحاب ، فان عدم إرث الولد من والده ليس مترتباً على عدم اسلامه يوم الجمعة ، بل على عدم اسلامه حين موت أبيه ، فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الاسلام في زمان حدوث موت الوالد . وزمان حدوث موت الوالد مردد 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 ، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ، ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجية الاستصحاب ، لما عرفت من ان الشبهة مصداقية . هذا ملخص ما ذكره في السكفاية متناً وهاشأ .

والانصاف أنه لا يرجع الى محصل ، لما عرفت سابقاً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك ، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثها معاً ، وإنما الاعتبار تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه ، بأن 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 الى غلبة الوقوع 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 بينها ، كما في المثال المتقدم ، وإلا لم يصدق نقض اليقين بالشك ، بل يصدق نقض اليقين باليقين . وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام ، فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه الى زمان موت والده ، ولم يتخلل بين اليقين والشك يقين آخر حتى يكون فاصلاً بين اليقين الأول والشك . ولا تتصور الشبهة المصداقية في الامور الوجدانية من اليقين والشك وغيرها من الادراكات ، فانه لا معنى للشك في ان له يقين أم لا ، أو في أن له شك أم لا .

نعم الشبهة المصدقية متصورة في الامور الخارجية ، كعدالة زيد وفسق عمرو مثلاً ، فلا معنى للشك في أن زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلاً بزمان اليقين ، أو يوم السبت فيكون منفصلاً 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 أصلاً . نعم لنا شك في زمان الموت واقعاً ، 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 ، للعالم الاجمالي بكون احدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت ، وهذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الاسلام حين الموت ، لتمايمية اركانها من اليقين والشك بلا تخلل يقين آخر بينهما . كيف ؟ ولو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب ، لكان مانعاً عنه في سائر المقامات أيضاً ، كما اذا علمنا بان زيدا إن شرب السم الفلاني فقدمت قطعاً ، وان لم يشرب فهو حي ، فاحتمال شرب السم وعدمه صار منشأ للشك في بقاء حياته ، ولا يضر باستصحاب حياته ، فكذا التردد في كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت في المقام صار موجباً للشك في حدوث الاسلام حين الموت ، ولا يضر بالاستصحاب ، لتمايمية اركانها من اليقين والشك .

وربما يقال في توجيه كلام صاحب السكناية (ره) : إن الشك في المقام لا يعرض إلا بعد اليقين بالانتقاض ، لأن الشك في حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض إلا بعد العلم بالموت ، ولا علم بالموت إلا في يوم السبت ، ومعه نعلم بوجود الاسلام أيضاً ، 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 ، لا بما يحتتمل الانفصال ، حتى يقال : إن الشبهة المصدقية غير متصورة في الامور الوجدانية .

وهذا التوجیه — مع أنه ليس بمراد لصاحب الكفاية (ره) وإلا لعل عدم جريان الاستصحاب باحراز الانفصال ، لا بعدم احراز الاتصال — غير تام في نفسه ، لما ذكرناه مراراً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك ، بل يكفي حدوثها في زمان واحد ، بأن يكون اليقين متعلقاً بالحدوث والشك متعلقاً بالبقاء ، والمقام كذلك ، فانه في يوم السبت بعد العلم بوجود الموت والاسلام فعلاً لنا يقين بعدم الاسلام وبعدم الموت يوم الخميس ، وشك في حدوث الاسلام حين الموت ، فعدم الاسلام حين الموت متعلق لليقين حدوثاً ، ومتعلق للشك بقاءً ، ومعنى اتصال الشك باليقين عدم تحلل يقين آخر بينهما . وليس في المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الأول والشك ، حتى يكون من نقض اليقين باليقين ، لأن اليقين الآخر متعلق بوجود الاسلام فعلاً ، وهو ليس بناقض لليقين الأول ، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الأول ، لأن متعلق اليقين الأول حدوثاً ومتعلق الشك بقاءً هو عدم الاسلام حين الموت . ومتعلق هذا اليقين هو وجود الاسلام فعلاً ، فلا يرتبط أحدهما بالآخر . فتحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما اذا كان الأثر لأحدهما ، ويسقط للمعارضة فيما اذا كان الأثر لكل واحد منهما ، كما عليه الشيخ (ره) وجماعة من المحققين .

ثم انه ربما يمنع من جريان الاستصحاب في موردین بتوهم أنها من الشبهة المصداقية من حيث اعتبار عدم تحلل يقين آخر بين اليقين السابق والشك اللاحق ، وتعرض لها بالمناسبة وإن لم يكن لها دخل بمسألة مجهولي التاريخ :

﴿ أحدها ﴾ — ما ذكره بعض الاكابر ، وهو ما اذا علمنا بعدالة زيد مثلاً في زمان ، وشككنا في بقاءها الآن ، ولكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته ، فلا يجري استصحاب العدالة ، لاحتمال تحلل اليقين بالفسق بين اليقين

بالعدالة والشك في بقائها ، فتكون الشبهة صدافية .

وفيه مامر مراراً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك ، بل يكفي حدوثهما معاً ، فمع فرض اليقين الفعلي بحدوث العدالة والشك في بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بنفسه سابقاً ، بل لا يقدر في الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بنفسه ، مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفاً للواقع ، فضلاً عن احتمال اليقين بنفسه . فاذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد ، ثم علمنا بنفسه يوم السبت ، ثم تبدل اليقين بنفسه بالشك الساري فيه يوم الأحد ، فيوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة ونشك في بقائها الآن ، لاحتمال كون اليقين بنفسه يوم السبت مخالفاً للواقع ، فباعتبار هذا اليقين الفعلي يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة والشك في بقائها يجري الاستصحاب . ولا يقدر فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك الساري ، فكيف باحتمال اليقين بالفسق . مضافاً الى 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 مستلزماً للعالم بالارتفاع ، فيكون احتمال الارتفاع ملازماً لاحتمال العلم بالارتفاع ، كما اذا كان زيد محدثاً ، وشك في الطهارة من الوضوء أو الغسل ، فان احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم ، لأن الوضوء والغسل من الامور العبادية التي لا يمكن تحققها إلا مع العلم والالتفات ، فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور ، لاحتمال العلم بالانتقاض . ولا يلتزم به أحد .

﴿ ثانيها ﴾ — ما ذكره المحقق النائيني رداً على السيد (ره) في العروة .
وبيانه : ان السيد (ره) ذكر في العروة أنه اذا علمنا بنجاسة انا من مثلاً ، ثم علمنا بطهارة أحدهما ، فيتصور ذلك بصور ثلاث : ﴿ الاولى ﴾ — ان نعلم بطهارة أحدهما

علماً تفصيلاً فاشتباه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره ﴿ الثانية ﴾ — ان نعلم بطهارة أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعين وامتياز بوجه من الوجوه ، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضاً تعين ، كما اذا كان كلاهما طاهراً في الواقع ﴿ الثالثة ﴾ — أن نعلم بطهارة أحدهما بعنوان معين ، ونشك في انطباقه ، كما اذا علمنا بطهارة اناء زيد ، وشككنا في انطباق هذا العنوان على هذا الاناء أو ذلك .

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

ورد عليه المحقق النائيني (ره) واختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها ، لكن لا بمنطاد واحد ، بل حكم بعدم جريانه في الصورة الاولى والثالثة ، لسكون الشبهة مصداقية ، فانا نعلم بانتفاض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة بالنسبة الى أحد الاناءين إما باليقين التفصيلي — كما في الصورة الاولى — وإما باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انطباقه — كما في الصورة الثالثة — فلا مجال لجريان الاستصحاب في شيء من الاناءين ، لأن كل واحد منهما يحتمل ان يكون هو الاناء الذي انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته . واما الصورة الثانية فخكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبنياً على احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بيقين آخر — كما في الصورة الاولى والثالثة — فان الشك في بقاء النجاسة في كل منهما متصل باليقين بالنجاسة ، ولم يتخلل بين زمان اليقين وزمان الشك يقين آخر . والعلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا بعينه يكون منشأ للشك في بقاء النجاسة في كل منهما ، بخلاف الصورة الاولى والثالثة ، فان منشأ الشك في بقاء النجاسة فيها هو اجتماع الاناءين واشتباه الطاهر بالنجس لا العلم بطهارة أحدهما ، فان متعلق العلم كان معلوماً بالتفصيل أو بالعنوان ، فخكمه بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية مبني على ان العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان

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

أقول : أما ما ذكره في الصورة الثانية من أن العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب — ولولم تلزم منه مخالفة عملية — فهو وإن كان خارجاً عن محل الكلام فعلاً ، لأن الكلام في بيان الشبهة المصدقية المانعة عن جريان الاستصحاب ، إلا أن الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ما لم تلزم منه مخالفة عملية ، فإن مؤدى الاستصحاب هو الحكم بنجاسة كل من الطرفين بخصوصه . وليس لنا علم بطهارة كل منهما 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 معارضاً لاستصحاب النجاسة في الطرف الآخر . وسنتعرض لتفصيل ذلك في أواخر بحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

وأما ما ذكره في الصورة الاولى والثالثة من عدم جريان الاستصحاب لكون الشبهة مصداقية ، ففيه أن الشبهة المصدقية غير متصورة في الامور الوجدانية من اليقين والشك ، فانه ان احتملت الطهارة في كل واحد من الاناءين في المثال المذكور ، فهو شك بالوجدان ، وإن لم تحمل الطهارة ، فهو يقين كذلك . وقد مرّ غير مرة أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك ، بل المعتبر كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه ، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث والشك الفعلي في البقاء . وهما موجودان بالنسبة الى كل واحد من الاناءين بخصوصه . ولا يقدح في الاستصحاب احتمال كون هذا الإناء متعلقاً لليقين بالطهارة سابقاً ، فان الاستصحاب جارٍ باعتبار اليقين الفعلي بحدوث النجاسة مع الشك في بقائها لا باعتبار اليقين السابق . وقد ذكرنا

ان اليقين — بكون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهارة سابقاً — لا يقدح في الاستصحاب مع وجود اليقين الفعلي بالنجاسة 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 بالحدوث والشك الفعلي في البقاء ، لا يضره اليقين السابق علماً أو احتمالاً . نعم احتمال وجود اليقين الفعلي بالطهارة قادح في استصحاب النجاسة ، ولكنه غير متصور ، لسكون اليقين من الامور الوجدانية ، فلا يتصور فيه الاحتمال — كما تقدم — هذا كله فيما اذا كان أحد الاناءين متعلقاً لليقين التفصيلي بالطهارة ، ثم اشبهه مع المتنجس .

ومنه يظهر الكلام فيما اذا كان اليقين متعلقاً بعنوان 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 نقضاً في المقام ، وهو : أنه اذا رأينا جنازة عالم نحمل انطباق هذا العنوان (أي العالم) على المقلد ، فهل يكون هذا الاحتمال مانعاً عن استصحاب حياة المقلد ؟ ولا أظن ان يلتزم به أحد .

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

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

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

واما اذا كان أحد الحادئين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ ، فقد ذكرنا أنه يتصور بصور أربعة ، لأن الأثر (تارة) مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق . (واخرى) على العدم . وعلى الأول فلما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامة ، واما أن يكون مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الانصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة . وعلى الثاني إما أن يكون الأثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة . وإما ان يكون مترتباً على العدم النعتي المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة . وتفسير العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة مجرد تعبير ، فان معنى العدم النعتي هو الاتصاف بالعدم ، فيكون مفاده القضية الموجبة معدولة المحمول لا القضية السالبة على نحو مفاد ليس الناقصة .

أما اذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في نفسه ، إلا أنه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الأثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ ، فلا حاجة الى الاعادة .

وأما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللاحق، أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم ، فقد استشكل صاحب الكفاية (ره) في جريان الاستصحاب فيهما ، لما تقدم منه في مجهولي التاريخ : من أن الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة ، حتى يجري الاستصحاب فيه . وقد تقدم جوابه من أن عدم الاتصاف له حالة سابقة ، فنستصحب عدم الاتصاف ، ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف — على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ .

وأما إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة : بأن كان مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر ، كمسألة موت المورث وإسلام الوارث ، فإن موضوع الإرث مركب من وجود الإسلام وعدم الحياة . ففصل الشيخ وصاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) بين معلوم التاريخ ومجهوله ، فاختراروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، وعدمه في معلومه . أما جريانه في مجهول التاريخ ، فواضح ، لأن عدمه متيقن ، ونشك في انقلابه الى الوجود في زمان وجود الآخر . والأصل بقاؤه . وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ ، فقد ذكر صاحب الكفاية (ره) له وجهاً ، والمحقق النائيني (ره) وجهاً آخر تبعاً للشيخ (ره) أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فهو ما تقدم منه في مجهولي التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فتكون الشبهة مصداقية ، فإنا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الإسلام يوم الجمعة ، وعلمنا بالموت يوم السبت ، وشككنا يوم الأحد في أن الإسلام وقع ليلة السبت حتى يرث أو يوم الأحد حتى لا يرث . وحيث إن الأثر لعدم الموت في زمان وجود الإسلام لا لعدم مطلقاً في عمود الزمان ويكون زمان وجود الإسلام مردهاً بين ليلة السبت ويوم الأحد ، لم يبرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، لأنه إن كان حدوث الإسلام 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 تحلل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق . وفي المقام
 كذلك ، فان يوم الأحد لنا يقيناً بعدم الموت يوم الجمعة ، ولنا شك في بقاءه الى زمان
 حدوث الاسلام ، فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تحلل يقين آخر بينهما . فلا مانع
 من جريان الاستصحاب ، فان 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 النائيني (ره) فهو : أن مفاد الاستصحاب هو الحكم
 ببقاء ما كان متيقناً في عود الزمان وجرده الى زمان اليقين بالارتفاع ، وليس لنا شك
 في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجره بالتعبد الاستصحابي ، فان عدم الموت
 متيقن يوم الجمعة وحدوثه معلوم يوم السبت ، وبقاؤه معلوم الى يوم الأحد : فليس لنا
 شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب .

وفيه أن الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت ، إلا أن الاثر لا يترتب
 عليه ، فان الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام ، وحدوثه — حين الاسلام —
 مشكوك فيه ، ولا منافاة بين كونه معلوماً باعتبار ذاته ومشكوكاً فيه باعتبار وجوده
 حين الاسلام ، فانه لا تنافي بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر ،
 كما ذكرنا مثاله سابقاً من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد ، فموت العالم
 بعنوان انه عالم معلوم ، وبمعنوان انه مقلد مشكوك فيه ، فلا مانع من جريان
 الاستصحاب في المقام ، بلافراق بين معلوم التاريخ ومجهوله . غاية الأمر سقوطه

بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولي التاريخ .
بقي الكلام في فرع ذكره في المقام ، وهو انه إذا كان الماء قليلاً طاهراً
فعلنا بتسميته كراً وبملاقاته مع النجاسة ، وشككنا في تقدم السُّكْرِيَّةِ عَلَى الْمَلْفَاةِ حتى
يكون طاهراً ، أو تقدم الملقاة على السُّكْرِيَّةِ فيكون نجساً ، بناء على ان تتميم الماء النجس
كراً لا يوجب طهارته كما هو الظاهر ﴿ فتارة ﴾ تكون الملقاة والسُّكْرِيَّةِ مجهولتي التاريخ
و ﴿ اخرى ﴾ تكون السُّكْرِيَّةِ معلومة التاريخ ، والملقاة مجهولة التاريخ . ﴿ وثالثة ﴾
تكون الملقاة معلومة التاريخ والسُّكْرِيَّةِ مجهولة . والأقوال في المسألة ثلاثة :

﴿ القول الأول ﴾ — هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث .
أما في صورة الجهل بتاريخ السُّكْرِيَّةِ والملقاة ، فلعدم جريان الاستصحاب
في نفسه — كما عليه صاحب الكفاية (ره) — أو لسقوطه بالمعارضة ، اكون
الأثر مترتباً على الطرفين — كما عليه الشيخ (ره) — فلا مجال للرجوع
الى الاستصحاب على كل تقدير ، فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) :
« كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر » .

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

﴿ القول الثاني ﴾ — هو الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور ، وهو الذي اختاره
المحقق النائيني (ره) ببيان سنذكره إن شاء الله تعالى .

﴿ القول الثالث ﴾ — هو الحكم بطهارة الماء في صورتين ، وهما صورة
الجهل بتاريخ كل منهما ، وصورة العلم بتاريخ السُّكْرِيَّةِ . وأما في صورة العلم بتاريخ
الملقاة ، فحُكْمُ بِالنَّجَاسَةِ .

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

وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقاة ، فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة حين السكرية ، لمعلومية تاريخ الملاقاة ، ويجري استصحاب عدم السكرية حين الملاقاة ، فيحكم بالنجاسة . وحيث ان مبنى هذا التفصيل هو الفرق بين معلوم التاريخ ويجزؤه في جريان الاستصحاب ، فقد تقدم ما فيه من عدم الفرق بينهما في جريان الاستصحاب على ما تقدم بيانه مفصلاً .

أما القول الثاني وهو الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور ، فاختره المحقق النائيني (ره) وذكر لكل واحدة من الصور وجهاً ﴿ بيانه ﴾ : انه في صورة الجهل بتاريخ كل منهما لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى حين السكرية ، لعدم ترتب الاثر الشرعي — وهو الحكم بالطهارة عليه — لأن الحكم بالطهارة مترتب على كون السكرية سابقة على الملاقاة ، لقوله (ع) : « اذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شيء » فان الاستفادة منه انه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاة كونه كراً قبلها ، ولا يمكن إثبات كون السكرية سابقة على الملاقاة باستصحاب عدمها الى حين السكرية ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ويجري استصحاب عدم السكرية حين الملاقاة ، فيحكم بالنجاسة لاحراز الملاقاة بالوجدان ، وعدم السكرية بالأصل .

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

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

وأما في صورة العلم بتاريخ السكرية والجهل بتاريخ الملاقاة ، فلا يجري استصحاب عدم السكرية ، لمعلومية تاريخها ولا استصحاب عدم الملاقاة الى حين السكرية ، لسكونه مثبتاً على ما تقدم بيانه من اعتبار السكرية قبل الملاقاة . ولذا اختار هو وغيره عدم كفاية التتميم في طهارة الماء القليل الملاقى للنجس ، وبعد عدم جريان كلا الاستصحابين لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة . وذلك لما أسسه من الأصل ، وهو انه اذا استثنى من حكم إلزامي عنوان وجودي ، يفهم منه العرف أن احراز هذا العنوان جزء للموضوع ، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع الى حكم العام ، فاذا قال المولى لعبد : لا تأذن في الدخول عليّ إلا للعالم مثلاً ، يفهم منه العرف ان الموضوع لجواز الاذن هو احراز عنوان العالم . والمقام من هذا القبيل ، لأنه حكم في الشريعة المقدسة بوجوب الاجتناب عن الماء الملاقى للنجاسة ، واستثنى منه ماء السكر ، فيفهم العرف منه ان الموضوع لعدم وجوب الاجتناب هو احراز السكرية . وفي صورة عدم احراز السكرية يرجع الى حكم العام ، وهو وجوب الاجتناب . وفرع على هذا الأصل فروعا كثيرة :

﴿ منها ﴾ — ما لو علنا بقلة ماء وكرهته ، وشككنا في أن المتقدم هو السكرية حتى يحكم بنجاسته فعلاً للملاقاة ، أو القلة حتى يحكم بعدم نجاسته ، فيتعارض استصحاب عدم السكرية حين الملاقاة 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 ، كالتحلق دفعة فرضاً ، أو الماء الذي لا نعلم حالته السابقة ، ﴿ ومنها ﴾ — ما لو شككنا في كون دم أقل من الدرهم ، فيحكم بوجوب

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

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

﴿ الموقع الأول ﴾ — فيما أسسه من الأصل ، فانه إن كان مراده ان الموضوع للحكم الواقعي هو الاحراز ، فيلزم منه انتفاء الطهارة واقعاً في صورة الشك في السكرية ، لكون موضوع الطهارة الواقعية هو احراز السكرية على الفرض ، فلو توضع بناءً مشكوك الطهارة مع الغفلة ، يلزم الحكم بطلان وضوئه ، ولو انكشف بعد الوضوء كونه كراً في الواقع . وهذا شيء لم يلتزم به أحد . وإن كان مراده ان الموضوع للحكم الظاهري هو احراز السكرية ، وان الحكم الظاهري معمول طريفاً الى الحكم الواقعي نظير وجوب الاحتياط . وان قوله (ع) : « اذا بلغ الماء قدر كره ... الخ » منحل الى بيان حكيمين : ﴿ أحدهما ﴾ — الحكم الواقعي وموضوعه السكر الواقعي .
﴿ ثانيها ﴾ — الحكم الظاهري الطريقي ، وموضوعه احراز السكرية ، فكل ما لم تحرز كربيته محكوم بالانفعال ظاهراً ﴿ ففيه ﴾ ان استفادة الحكمين من مثل قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كره ... » دونه خراط القتاد ، فانا لا نفهم منه بعد مراجعة العرف إلا حكماً واحداً واقعياً : وهو ان السكر لا ينجس بملاقاة شيء من النجاسات ، وبعد عدم تمامية ما ذكره — من الأصل وعدم جريان اصالة

عدم الملاقاة لكونها من الاصول المثبتة على ما ذكره (قدس سره) وعدم جريان اصالة عدم الكرية لكونها معلومة التاريخ - لامانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة ، ولذا ذهب المشهور الى الحكم بطهارة الماء في هذه الصورة (أي صورة العلم بتاريخ الكرية ، والجهل بتاريخ الملاقاة) . وأما ما فرعه على الأصل المذكور من الموارد ، فالحكم فيها وان كان كما ذكره ، إلا انه ليس مبنياً على ما ذكره من الأصل ، بل مبني على جريان الأصل الموضوعي ، ففي مثل المرأة المرددة بين الأجنبية والمحرم ، يحكم بحرمه النظر إليها لاصالة عدم كونها من المحارم ، فان النسب من الامور الحادثة . وكذا الكلام في الفروع الاخر . غاية الامر أن الأصل الموضوعي يختلف باختلاف الموارد ، ففي بعض الموارد يكون من قبيل اصالة عدم الأزلي - كما في المرأة المرددة - وفي بعض الموارد يكون من قبيل اصالة عدم النعتي - كما في المشال المذكور في كلامه - من الشك في كون أحد عالمياً مع قول المولى لا تأذن في الدخول علي إلا لعالم ، فالأصل عدم كونه عالمياً ، فانه حين تولده لم يكن عالمياً يقيناً ، والأصل بقاؤه على ما كان .

(الموقع الثاني) - ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، ففيه ما تقدم من عدم الفرق في جريانه بين معلوم التاريخ ومجهوله ، لأن الأثر ليس مترتباً على عدم الحادث في عمود الزمان كي يمنع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، لعدم الشك فيه بلحافظ عمود الزمان ، بل الأثر مترتب على عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر ، ووجود 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) - ما ذكره في مجهولي التاريخ من جريان اصالة عدم

السكرية حين الملاقاة ، فيحكم بالنجاسة وعدم جريان اصاله عدم الملاقاة الى حين الكرية ،
لكون الأثر مترتباً على كون الكرية سابقة على الملاقاة ، ولا يمكن اثباته باستصحاب
عدم الملاقاة الى حين الكرية ، إلا على القول بالأصل المثبت .

وفيه (أولاً) — منع اعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة ، ولا استفاد ذلك
من قوله (ع) : « إذا بلغ الماء قدر كـ . . . » بل الاستفادة منه اعتبار الكرية حين
الملاقاة ، فلا أثر لسكريته السابقة على الملاقاة . والحكم بعدم كفاية التميم كراً
في طهارة الماء القليل المتنجس ليس لاعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة ، بل لعدم كونه
كراً حين الملاقاة ، فلا فائدة في تنميته كراً بعد الملاقاة ، بل الاستفادة من قوله (ع) :
« إذا بلغ الماء قدر كـ . . . » هو الحكم بنجاسة هذا الماء المتمم (بالسكسر) فان
مفهوم قوله (ع) : « إذا بلغ الماء قدر كـ لا ينجسه شيء » انه اذا لم يبلغ الماء
قدر كـ ينجسه شيء من النجاسات وهذا الماء المتمم (بالسكسر) لم يكن كراً ، وقد لاقاه
الماء المتنجس ، فلا بد من الحكم بنجاسته بمقتضى المفهوم ، فيصير المجموع نجساً .
ومقتضى ما ذكرنا — من عدم اعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة وكفاية الكرية
حين الملاقاة — هو الحكم بالطهارة فيما اذا تحدد زمان التميم والملاقاة ، بحيث كانت
الملاقاة والتميم في آن واحد ، لكونه كراً حين الملاقاة .

و (ثانياً) — على فرض تسليم ذلك أنه لا يكون الأصل المذكور مثبتاً ،
لأن عدم الانفعال وان كان متوقفاً على كون الكرية سابقة على الملاقاة ، إلا أن الطهارة
أعم منه ، فان موضوع عدم الانفعال أمران : الكرية والملاقاة ، لأنه في صورة
عدم الملاقاة لا يكون هناك مقتضى للانفعال حتى تكون الكرية مانعة عنه ، فلا يصدق
عدم الانفعال إلا مع الملاقاة والكرية ، بخلاف الطهارة ، فانها غير متوقفة على الكرية
ولا على الملاقاة ، لا يمكن ان يكون ماء قليلاً وطاهراً مع عدم الملاقاة ، فاذا لا مانع

من جريان استصحاب عدم الملافاة الى حين الكرية ، فيحكم بالطهارة . فلا حاجة الى اثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقل : انه متوقف على كون الكرية سابقة على الملافاة . واثباته باستصحاب عدم الملافاة الى حين الكرية متوقف على القول بالاصل المثبت . فالذي تحصل مما ذكرناه أن الأوفق بالقواعد هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث ، لدمائط الاستصحاب المعارضة ، فيكون الرجوع اصالة الطهارة . وعلى فرض تسايم عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، يكون الصحيح هو القول بالتفصيل على ما تقدم بيانه .

(تذييل)

إن ما ذكرناه هو الذي ذكره سيدنا الاستاذ دام ظله في محاضراته الاصولية . وعدل عنه دام ظله في حاشيته على العروة وحكم بنجاسة الماء في جميع الصور الثلاث . والوجه فيه ما ذكره في دراساته الفقهية في خيار العيب على ما في تقارير بعض أفاضل مقرري بحثه . وحيث انه مشتمل على تحقيق أنيق منطبق على موارد كثيرة ، أجبنا أن نذكره بنص عباراته واليك نصه :

ذكر المحقق الانصاري — في مبحث خيار العيب عند البحث في اختلاف المتبايعين في المسقط — أنه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوفت بناءً على فورية الخيار ، ففي تقديم مدعي التأخير لاصالة بقاء العقد وعدم حدوث الفسخ في أول الزمان أو مدعي عدمه لاصالة الصحة وجهان . ثم ذكر أن هذه المسألة نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع في عدة المطلقة الرجعية ، وادعت هي تأخره عنها .

أقول : هذه المسألة سيالة في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلقه مركباً من جزئين ، وقد علمنا بتحقيق أحدهما ثم بتحقيق الجزء الآخر وارتفاع الجزء الأول ،

ولكن لم يعلم تقدم أحدهما 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 الرهن العين المرهونة هل وقع قبل رجوع المرتهن عن إذنه أو بعده ، أو شك في أن ملاقاته النجاسة للماء المسبوق بالقلعة هل وقع قبل عروض السكرية أو بعده ، أو شك المتطهر إذا صلى وعلم بصدور حدث منه في تقدم الصلاة على الحدث وتأخرها عنه ، ولم يمكن إجراء قاعدة الفراغ ولو من جهة العلم بغفلة المصلي حين إتيانه بها — الى غير ذلك من الموارد ؟ فنظير ما ذكره المحقق الأنصاري (ره) في خيار العيب من اصالة عدم حدوث الفسخ في أول الزمان جارٍ في جميع تلك الموارد .

وذهب بعض المحققين الى خلاف ما ذهب اليه العلامة الأنصاري . ومحصل كلامه : أن الموضوع في الموارد المزبورة بما أنه مركب من جزئين لا يفرق الحال في ترتب الحكم بين إحراز كلا الجزئين بالوجدان ، وإحراز أحدهما بالوجدان ، والآخر بالأصل ، فاذا تحقق الفسخ في الخارج وشك في حدوثه في أول زمان الخيار — بناءً على فوريته ليكون مؤثراً — أو بعده لسكي لا يكون مؤثراً فيستصحب الخيار الى زمان وقوع الفسخ فيلتم الموضوع المركب منهما ، ويترتب عليه انفساخ العقد ، وكذلك يستصحب بقاء الجزء المتيقن في جميع تلك الموارد الى زمان تحقق الجزء الآخر ، ويترتب عليه حكمه ، فيحكم بنجاسة الماء في الفرض المزبور وبصحة الصلاة لاستصحاب بقاء قلة الماء الى زمان ملاقاته النجاسة ، واستصحاب بقاء الطهارة الى زمان تحقق الصلاة . وهكذا .

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

الى انقضاء زمان الجزء الأول وإن الأصل عدم تحقق الفسخ في الخارج الى انقضاء زمان الخيار ، والأصل عدم وجود الصلاة الى زمان حدوث الحدث ، والأصل عدم ملاقاته النجاسة الى زمان السكرية ، وهكذا بقية الموارد .

فانه يقال : إن عدم تأثير الفسخ وبطلان الصلاة وعدم تنجس الماء بالملاقاته مترتبة على وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار ، ووقوع الصلاة بعد زوال الطهارة ، ووقوع الملاقاته بعد حصول السكرية . ومن الظاهر أن اصالة عدم حصول الفسخ في زمان الخيار ، واصالة عدم وقوع الصلاة في زمان الطهارة ، واصالة عدم الملاقاته في زمان السكرية لا يترتب عليها شيء مما ذكر ، إلا على القول بالأصل المثبت . وبما أننا نقول به ، فلا معارض لاستصحاب بقاء الجزء المتيقن الى زمان حدوث الجزء الثاني هذا .

والتحقيق في المقام أن يقال : إن الحادثين — الذين يتركب منهما 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 الاولى ﴾ فلا شبهة في لزوم ترتيب الأثر فيها إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجدان والآخر بالأصل ، كما اذا تحقق الفسخ في الخارج ، وشك في وقوعه في أول زمان خيار العيب أو بعده ، فانا اذا أحرزنا بقاء الخيار الى زمان الفسخ ، ترتب عليه نفوذ الفسخ من غير احتياج الى شيء آخر ، بداهة أن الاستفادة من الأدلة هو نفوذ الفسخ بوقوعه في الخارج مع بقاء الخيار . والمفروض احراز ذلك بضم الوجدان الى الأصل ، فان الفسخ وجداني ، وبقاء الخيار محرز بالاستصحاب ، ولم يعتبر

في الموضوع غير ذلك . وتوهم — معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار — باطل ، لا لما ذكر من أنه مثبت ، فانه مبني على كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً على وقوعه في غير زمان الخيار ، مع أنه ليس كذلك ، لأنه مترتب على عدم وقوعه في زمان الخيار من غير حاجة الى اثبات وقوعه في غيره ، بداهة أن أثر العقد باقٍ على حاله ما لم يصدر الفسخ في زمان الخيار ، بل لأن الفسخ قد تحقق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار ، فلا شك لنا في تحققه في ذلك الزمان ليحكم بعده .

وبعبارة أخرى بعد فرض أنه لم يؤخذ في موضوع الحكم غير تحقق الفسخ في الخارج وبقاء زمان الخيار ، فاذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار ، وعلم بتحقق الفسخ ، لم يبق شك في تحقق موضوع الحكم ، فلا مجال لاجراء اصالة عدم الفسخ في زمان الخيار . ومما يدل على ذلك أنه لو كان الأصل المزبور جارياً ، لجرى حتى مع عدم العلم بانقضاء زمان الخيار ، فتعارض به اصالة بقاء الخيار الى زمان الفسخ ، مع أنه لا يمكن الالتزام به ، مثلاً إذا شككنا في بقاء الخيار وسقوطه ، جرى استصحاب بقاءه وعدم انقضاءه ، فلو فسخ المشتري — والحال هذه — لحكنا بنفوذ الفسخ ، مع أنه على التوهم المزبور امكن الالتزام بمعارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار ، وهكذا الحال في بقية الموارد المتقدمة ، فان استصحاب بقاء الطهارة الى زمان الصلاة أو استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة ، لا يمكن معارضته باستصحاب عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة أو باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة ، وإلا كلن الاستصحابان متعارضين ولو مع الشك في حدوث الكربة والحدث . ومن الظاهر أن القائل بالمعارضة في المقام لا يلتزم به .

و ﴿ أما الصورة الثانية ﴾ أعني بها ما كان الموضوع مركباً من ذات الزمان والزمان ، فلا شبهة فيها أيضاً في إثبات أحد الجزئين الذي هو الزمان بالأصل ، والجزء

الآخر الذي هو الزماني بالوجدان ، فيلتم الموضوع المركب منها ، ويترتب عليه الحكم . وذلك كما اذا شك في أن الفسخ في خيار الحيوان هل وقع قبل الثلاثة أو بعدها ؟ فانه يحكم حينئذ ببقاء الثلاثة وعدم انقضائها فيترتب عليه انفساخ العقد ، فان الظاهر — من قوله (ع) : « صاحب الحيوان — المشتري — بالخيار ثلاثة أيام » — هو أن موضوع انحلال العقد مركب من فسخ المشتري وعدم انقضاء ثلاثة أيام ، بمعنى وقوع الفسخ في زمان لم تنقض فيه ثلاثة أيام من زمان العقد ، فاذا احرز هذا بالتعبد الشرعي ، حكم بنفوذ الفسخ ولا يعارض استصحاب بقاء الثلاثة باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن الثلاثة ، وإلا تحققت المعارضة فيما اذا لم يعلم انقضاء الثلاثة أيضاً ، ولا ياتزم به . وبالجملة حال الاستصحاب في هذا القسم حاله في القسم الاول بعينه . وبذلك يظهر الحال في بقية الموارد .

و ﴿ أما الصورة الثالثة ﴾ أعني بها ما اذا كان موضوع الحكم مركباً من حادثين مع تقيّد أحدهما بعنوان خاص ، فلا يمكن فيها إحرار أحد الجزئين بالأصل ، والآخر بالوجدان ، كي يلتزم الموضوع المركب منها ، فيترتب عليه الأثر . والوجه في ذلك أن استصحاب الزمان مثلاً لا يثبت ذلك العنوان ليرتب عليه الأثر الشرعي ، إلا على القول بحجية الاصول 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 النوبة الى المعارضة . وبالجملة استصحاب الزمان أو الزماني لاحراز الموضوع المركب منه ومن جزء آخر ، إما أن لا يكون جارياً في نفسه ، وإما أن لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجزء الآخر في زمانه .

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

حفظه الله تعالى . أقول : لم يبين وجه عدم الفرق ايكلاً الى وضوحه ، وقد تقدم الوجه فيه في كلامنا من أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله . هذا تمام الكلام في اصلة تأخر الحادث فيما كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين ووجود الآخر . واما اذا كان الموضوع بسيطاً ، كما اذا علمنا بوجود الحادث والظاهرة منه ، وشككنا في المتقدم منها ، فاختار صاحب الكفاية (ره) عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ . اما اذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله ، فاختار أيضاً عدم جريان الاستصحاب في خصوص مجهول 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 عديمياً ، 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 يجرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين . بخلاف المقام ، فان الاستصحاب الجاري فيه وجودي ، وزمان الشك في البقاء معلوم ، لكن زمان اليقين بالحدوث غير معلوم ، لسكونه مجهول التاريخ على الفرض ، فلم يجرز 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 بالحدوث مع الشك في البقاء على ما تقدم بيانه ، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب كون زمان الحدوث معلوماً بالتفصيل ، فانا لو علمنا بحدوث الظاهرة ولم نعلم بكونها حادثة في الساعة الاولى من النهار أو الساعة الثانية أو الثالثة ، وشككنا في بقائها أول الظهر مثلاً ، فهل يمكن المنع عن جريان الاستصحاب لعدم احراز زمان الحدوث ؟ ولا يلتزم هو (ره) أيضاً

بعدم جريانه في المثال المذكور ، فيعلم أن مناط الاستصحاب إنما هو اليقين الفعلي بالحدوث مع الشك في البقاء ، لا اليقين السابق فلا دخل لمعلومية زمان اليقين السابق أو مجبوليته في الاستصحاب .

فتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجهولي التاريخ ، ولا في معلومه ، ولكنه يسقط بالمعارضة ، لعدم امكان التعبد بالمتضادين معاً ، والالتزام بالطهارة والحدث في آن واحد . وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة ، لا بد من الرجوع الى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة . وذلك يختلف باختلاف الموارد ، ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني ، لسكون الاشتغال يقينياً . وفي مثل مس المصحف تجري البراءة عن الحرمة . وكذا اذا علمنا بوجود الجنابة والغسل ، وشككنا في المتقدم منها ، فبالنسبة الى الصلاة يكون مورد قاعدة الاشتغال ، وبالنسبة الى المكث في المسجد يكون مورد البراءة .

وبالجملة كل مورد علم توجه التكليف فيه وشك في مقام الامثال ، فهو من موارد قاعدة الاشتغال ، وكل مورد شك في التكليف يكون من موارد البراءة . هذا كله في الطهارة من الحدث وما قبلها .

واما الطهارة من الخبث وما قبلها ، فلا ينبغي الاشكال في أنه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضة ، يكون المرجع هو قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر » فاذا علمنا بطهارة ماء ونجاسته ، وشككنا في المتقدم منها ، يكون المرجع — بعد تساقط الاستصحابين — هو اصاله الطهارة ، فيترتب جميع آثار الطهارة بالتعبد الشرعي .

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

من القسم الثاني من استصحاب السكلي و (اخرى) من القسم الرابع منه (بيان ذلك) أنه إن كان معلوم التاريخ موافقاً للحالة 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 ، وإسكنه لا يدري أن الوضوء هل صدر في الساعة الثانية أو الرابعة ؟ فيكون استصحاب الحدث من الاستصحاب الشخصي ، واستصحاب الطهارة من القسم الثاني من استصحاب السكلي ، لأن الطهارة إن كانت صادرة في الساعة الثانية فقد ارتفعت يقيناً ، وإن كانت في الساعة الرابعة فهي باقية يقيناً ، فتكون الطهارة مرهدة بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث ، وهو المورد للقسم الثاني من استصحاب السكلي . وأما إن كان معلوم التاريخ مخالفاً للحالة السابقة ، كما إذا علم بتحقق الوضوء في الساعة الثالثة في المثال السابق ، ولم يعلم بأن البول صدر في الساعة الثانية أو الرابعة ، فيكون الاستصحاب الجاري في الطهارة من الاستصحاب الشخصي ، واستصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب السكلي ، لأن الحدث المتيقن أولاً — وهو حدث النوم — قد ارتفع بالوضوء يقيناً ، وهو يعلم بتحقق حدث عند البول ، وإسكنه لا يدري أنه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول ، لأنه لو كان صدور البول في الساعة الثانية فالحدث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء ، لأن البول بعد النوم مما لا أثر له ، ولا يوجب حدثاً آخر ، ولو كان صدور البول في الساعة الرابعة ، فالحدث المتحقق عند البول حدث جديد ، فلنا يقين بفرد من الحدث — وقد ارتفع يقيناً — ويقينٌ بحدث بعنوان آخر — وهو المتحقق عند البول — ويحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع وعلى غيره ، فيكون باقياً . وهذا هو المورد للقسم الرابع من استصحاب السكلي على ما ذكرناه عند التعرض لأقسام استصحاب السكلي فراجع .

ثم انه اذا اشتبه انا من الماء الطاهر باناء من الماء النجس ، فقد ورد في النص الأمر باهراقها والتيمم ، فذكر صاحب الكفاية (ره) في مبحث اجتماع الأمر والنهي : أن هذا الحكم المنصوص ليس حكماً تعدياً على خلاف القاعدة ، بل لا يصح الوضوء بهما مع قطع النظر عن النص ، فانه لو توضأ باحدهما ثم غسل بالآخر مواضع الوضوء فتوضأ به ، لا يجوز له الدخول في الصلاة ، لأنه يعلم تفصيلاً بنجاسة بدنه حين وصول الماء الثاني : إما لنجاسة الماء الأول ، وإما لنجاسة 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 ، فان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب الطهارة ، لأنه كما يعلم بنجاسة بدنه بمجرد وصول الماء الثاني ، كذلك يعلم بطهارة بدنه أيضاً حين التوضي بالماء الطاهر ، وإن كان لا يدري أن الماء الطاهر هو الثاني أو الأول ، إذ لو كان الماء الأول طاهراً فبدنه طاهر حين التوضي به — كما هو واضح — ولو كان الماء الثاني طاهراً فكذلك بدنه طاهر حين التوضي به ، لأنه طهر بدنه به قبل التوضي به على الفرض . غاية الأمر أن تاريخ الطهارة مجهول ، وبعد تساقط الاستصحابين — للمعارضة — يكون المرجع أصالة الطهارة ، فمقتضى القاعدة صحة الوضوء على الكيفية المذكورة وجواز الدخول في الصلاة .

نعم يمكن أن يقال : إن العلم الاجمالي مانع عن الدخول في الصلاة بالوضوء على الكيفية المذكورة ، فان وصول الماء الى الأعضاء تدريجياً ، فبمجرد وصول الماء الى وجهه — مثلاً — يعلم اجمالاً بنجاسة وجهه أو رجله ، إذ لو كان الماء الأول نجساً

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

ويمكن الجواب عنه ، بأن العلم الاجمالي المذكور غير مانع عن الوضوء بهما مع تكرار الصلاة ، بأن توضع باحدهما وصلى ، ثم غسل المواضع بالآخر وتوضأ به وصلى ، فانه حينئذ يعلم تفصيلاً باتيان صلاة صحيحة ، ولا أثر للعلم الاجمالي المذكور بعد العلم بصحة الصلاة .

إلا أن يقال : إن التوضي بهما على الكيفية المذكورة حرج على المكلف ، إذ يجب عليه تطهير بدنه وثوبه وغيرها مما وصل اليه ماء الوضوء للصلاة الآتية ، إذ كل ما وصل اليه ماء الوضوء من البدن والثوب يكون طرفاً للعلم الاجمالي . ولكنه قد ذكرنا غير مرة أن الحرج شخصي ، فيكون الحكم المنصوص مطابقاً للقاعدة بالنسبة الى من يوجب التوضي بهما — على الكيفية المذكورة — حرجاً عليه دون غيره ، كما يعلم بأنه يتمكن من تطهير بدنه وثوبه بما جار بلا لزوم حرج عليه .

فتحصل مما ذكرناه أن الحكم المنصوص تعبدي إلا في بعض الموارد من جهة الحرج .

﴿ التنبيه الحادي عشر ﴾ — في استصحاب الصحة عند الشك في المانع .

إعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ما ملخصه : أنه اذا شك في مانعية شيء للصلاة مثلاً ، لا يجري استصحاب الصحة لرفع الشك في مانعية هذا الشيء ، لأن الصحة — بمعنى تامة مجموع الاجزاء والشرائط — مشكوكة الحدوث ، لا احتمال اعتبار هذا الجزء العددي فيها ، فلا علم لنا بحدوث الصحة حتى نحكم ببقائها للاستصحاب .

وأما صحة الاجزاء السابقة التي هي عبارة عن الصحة التأهلية بمعنى كونها قابلة لانضمام باقي الاجزاء اليها فهي لا تكون محتمة الارتفاع ، بل هي باقية يقيناً ، فان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه . فلامجال لجريان الاستصحاب لإلاعلى نحو التعليق ، بان يقال : إن الأجزاء السابقة لو كان قد انضم إليها سائر الاجزاء قبل حدوث هذا الشيء ، لحصل الامتثال ، 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 يوجب قطع الاتصال ونقض الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة ، فان تعبير الشارع — عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع كالحديث والقهقهة يدل على أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها حدوث بعض الاشياء خلال أجزائها ، فكما أن المركبات الخارجية هيئة اتصالية بحيث لو انقطع الاتصال لم يصدق اسم المركب عليها كالسرير ، فانه على تقدير انفصال اجزائه لا يسمى سريراً ، بل يسمى خشباً ، كذلك المركبات الاعتبارية — كالصلاة مثلاً — هيئة اتصالية باعتبار من الشارع . فاذا شك في قاطعية شيء لها ، فلا مانع من جريان الاستصحاب والحكم ببقائها . ويتفرع عليه عدم وجوب استئناف الاجزاء السابقة . انتهى ملخصاً .

أقول : أما ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعية ، فمتين 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 القهقهة . وما اعتبر عدمه يعبر عنه بالمانع . ولم يعتبر سوى هذه الامور — الوجودية والعدمية — شيء .

في الصلاة يسمى بالقاطع . ولا نضائق 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 — المعبر عنه بالطائفة — معتبر في حال الاشتغال بالقراءة والذكر مثلاً ، ولا بأس بها في الاكوان المتخللة بين الاجزاء الوجودية . وقسم منها ما اعتبر عدمه مطلقاً كالحديث والقبحة ، فيعبرون عن الأول بالمانع ، وعن الثاني بالقاطع . وهذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب .

(الثاني) — أنه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع ، وأنه ناقض للهيئة الاتصالية المعتبرة في الواجب ، نقول : إن ماسمي بالقاطع هل اعتبر عدمه في الصلاة أو لا ؟ لا يمكن الالتزام بالثاني بالضرورة ، فانه بعد اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة وكون هذا الشيء قاطعاً لها ، لا يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر في الصلاة ، فانه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة ، وهو خلف . فتعين الأول ، فيكون القاطع ذا حيثيتين : فن 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 تسليم كون القاطع غير المانع ، وأنه ليس فيه إلا حيثية 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 مشكوكة الحدوث ، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها . وان كان المراد جريان الاستصحاب

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

هذا كله في الشبهات الحكمية . وأما الشبهات الموضوعية ، فلا مانع 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 الوجود ، كما إذا شككنا في أن الذي صدر من المصلي كان بكاءً أم لا ؟ ففي كلتا صورتين تكون الأجزاء الوجودية محرزة بالوجدان ، والجزء العدمي محرز بالأصل ، فيحكم بصحة الصلاة ، كما ذكرنا نظير ذلك في استصحاب وجود الشرط ، كإطهارة من الحدث فإن الشروط — وهو الصلاة — محرز بالوجدان ، والشرط محرز بالأصل ، فبضميمة الوجدان إلى الأصل يحكم بصحة الصلاة .

﴿ التنبيه الثاني عشر ﴾ — في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية وعدمه . وقد ذكرنا أن جريان الاستصحاب منوط باليقين بالحدوث ، والشك في البقاء وكون الأثر قابلاً للتعبد ، فبعد تمامية هذه الأمور يجري الاستصحاب ، سواء كان المستصحب من الأمور الخارجية ، أم من الأمور النفسانية . وتوهم اختصاصه بالأمور الخارجية — لكونه من الأصول العملية ، فلا يجري إلا في أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال — مدفوع ، بأن معنى كونه من الأصول العملية : أنه ليس من الأدلة الاجتهادية التي هي كاشفة عن الواقع ، فإن الأصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع ، وليست كاشفة عنه ، لأنها مختصة بالأمور الجوارحية ، فلو كان التباني القلبي على شيء واجباً ، وشككنا في بقاءه من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية ، لا مانع من جريان الاستصحاب . نعم لا مجال لجريان الاستصحاب في الأمور التي يجب فيها الاعتقاد والمعرفة : كالنبوة مثلاً ، لعدم كون الأثر حينئذ قابلاً للتعبد ، فلا يترتب

على الاستصحاب .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن استدلال الكتابي لاثبات دينه بالاستصحاب .
وتفصيل الكلام في المقام : أن استدلال الكتابي لا يخلو من وجهين : فاما أن يكون
استدلاله لمعذوريته في البقاء على اليهودية . وإما أن يكون لازام المسلمين ودعوتهم
الى اليهودية ، فان كان مراده الأول ، فنقول له : أنت شاك في بقاء نبوة نبيك
أم لا ؟ فان اختار الثاني ، فلما معنى للاستصحاب — وهو ظاهر — وإن اختار
الأول ، فنقول له : لا بد لك من الفحص ، فان النبوة ليست باقل من الفروع التي
يتوقف جريان الاستصحاب فيها على الفحص ، وبعد الفحص يصل الى الحق ويزول
الشك عنه ، فان لله الحجة البالغة . وقال سبحانه : « ومن جاهد فينا لنهدينهم
سبلنا » ومع فرض بقاء شكك ، لا فائدة في الاستصحاب ، لكون النبوة من الامور
التي تجب المعرفة بها ، فليست قابلة للتعبد الاستصحابي . ومع فرض كفاية الظن فيها ،
نقول : الاستصحاب لا يفيد الظن اولاً ، ولا دليل على حجية الظن الحاصل منه ثانياً .
هذا كله في استصحاب النبوة . وأما استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقة ،
فغير جار أيضاً إذ نقول له : إن كنت متيقناً على بقاء أحكام الشريعة السابقة ، فلما معنى
للاستصحاب — وهو واضح — وإن كنت شاكاً فيه ، فلا بد من الفحص — كما
تقدم — وعلى فرض الفحص وبقاء الشك ، لا يجري الاستصحاب إلا فيما إذا ثبت حجية
الاستصحاب في الشريعتين ، لأنه إن كان الاستصحاب حجة في الشريعة السابقة فقط ،
لا يمكن التمسك بالاستصحاب لبقاء أحكام الشريعة السابقة ، إذ حجية الاستصحاب
من جملة تلك الأحكام ، فيلزم التمسك به ، لاثبات بقاء نفسه . وهو دور ظاهر .
وإن كان الاستصحاب حجة في الشريعة اللاحقة فقط ، فصحة التمسك بالاستصحاب
— لاثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة — فرع حجية الشريعة اللاحقة . وبعد

الاتزام بحقيقته لم يبق مجال للاستصحاب ، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة حينئذ .

وإن كان مراده الثاني (أي كان استدلاله لازماً للمسلمين ودعوتهم الى اليهودية) فنقول له : جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وليس لنا يقين بنبوة موسى إلا من طريق شريعتنا ، فان التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى الى 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 الى الأنبياء وغيرها مما يجد من راجعها .

نعم لنا علم بنبوة موسى لاخبار 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 الجائليق بالاستصحاب ، من أنا معترفون بنبوة كل موسى وعيسى أقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ، ونشكر نبوة 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 جزئي حقيقي اعترف المسلمون بنبوته ، فعليهم إثبات نسخها .

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

الشريعة السابقة ، فلامسلم مجال لاجراء الاستصحاب فيها على المسلك المعروف ، بخلاف ما سلكناه : من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، ولا سيما في أحكام الشريعة السابقة . وقد تقدم وجهه في التنبيه السابع ، فراجع .

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

إذا عرفت تحرير محل النزاع ، فاعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ان العموم الأزمامي (تارة) يكون على نحو العموم الاستغراقي ، ويكون الحكم متعدداً بتعدد الافراد الطولية ، وكل حكم غير مرتبط بالآخر امثالاً ومخالفةً ، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً ، كما ان الأمر في الافراد العرضية كذلك ، فانه اذا قال المولى : أكرم العلماء مثلاً ، يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد ، وليس كل حكم إطاعة ومعصية وامثال ومخالفة . و (اخرى) يكون على نحو العموم المجموعي ، ويكون هناك حكم واحد مستمر ، كوجوب الامساك من طلوع الفجر الى المغرب ، فانه لا يكون وجوب الامساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم . فان كل العموم من القسم الأول ، فالمرجع بعد الشك هو العموم ، لأنه بعد خروج أحد الأفراد

عن العموم ، لا مانع من الرجوع اليه ، لا ثبات الحكم لباقي الأفراد . وان كان من القسم الثاني ، فالرجوع هو الاستصحاب ، لأن الحكم واحد على الفرض ، وقد انقطع يقيناً . واثباته بعد الانقطاع يحتاج الى دليل . ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص .

هذا ملخص كلامه (ره) وذكر صاحب الكفاية (ره) أن مجرد كون العموم الأزمامي من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع الى الاستصحاب ، بل لابد من ملاحظة الدليل المخصص أيضاً ، فان أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية ، كما أنه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان ، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب ، وان كان الزمان مأخوذاً على نحو القيدية ، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب ، لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من اسراء حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر ، وهو قياس محرّم ، فلا بد من الرجوع الى 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 ، فالتعين الرجوع الى العام إن لم يكن له معارض ، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفية ، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية ، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً ، فلا بد من الرجوع الى أصل آخر ، فتكون الصور على ما ذكره أربع :

﴿ الاولى ﴾ — أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقي مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية .

﴿ الثانية ﴾ — هي الاولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية . وحكهما الرجوع الى العام مع عدم المعارض ، وإلا فيرجع الى الاستصحاب في الصورة الاولى ،

والى أصل آخر في الصورة الثانية .

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

﴿ الرابعة ﴾ — هي الثالثة مع كون الزمان قيماً ، وحكمها الرجوع الى الاستصحاب في الثالثة والى أصل آخر في الرابعة . وتشتركان في عدم إمكان الرجوع الى العام فيهما إلا فيما اذا كان التخصيص من الأول ، كخيار المجلس مع قطع النظر عن النص الدال بلزوم البيع بعد الافتراق ، وهو قوله (ع) : « فاذا افتراقا وجب البيع » فيصح 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 ماهو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات الى الغبن ، فان التخصيص قاطع للاستمرار . وإثبات الحكم بعده يحتاج الى دليل . هذا ملخص ما ذكره صاحب السكفاية (ره) .

أقول : أما ما ذكره من أن مجرد كون العموم مجموعياً لا يكفي في جريان الاستصحاب ، بل يحتاج الى كون الزمان ظرفاً لا قيماً ، فمتين . وأما ما ذكره من إمكان الرجوع الى العموم المجموعي مع كون التخصيص في الأول ، فهو صحيح فيما اذا كان العموم والاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجي بأن يدل دليل على إثبات الحكم في الجملة ، ودليل آخر على استمراره ، فحينئذ يمكن الفرق بين كون التخصيص في الأول وكونه في الوسط ، بإمكان الرجوع الى العام في الأول ، لسكون التخصيص دالاً على أن الاستمرار ثابت للحكم المذكور بعد هذا الزمان ، بخلاف ما اذا كان

التخصيص في الوسط ، فإن الاستمرار قد انقطع ، وإثبات الحكم بعده يحتاج الى دليل . أما اذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام ، فإن لزوم والاستمرار كليهما مستفاد من قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » فلا فرق بين كون التخصيص في الأول أو في الوسط ، لأن الدليل يدل على حكم مستمر ، فاذا انقطع يحتاج إثباته - بعد التخصيص - الى دليل على مذاقه .

ثم إنه لا يمكن المساعدة على ما تسالم عليه الشيخ وصاحب الكفاية (ره) من أنه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعي لا يمكن الرجوع اليه ، ويتعين الرجوع الى الاستصحاب إما مطلقاً - كما عليه الشيخ أو فيما اذا كان الزمان في الدليل المخصص ظرفاً - كما عليه صاحب الكفاية (ره) وذلك ، لما نقضناه في بحث العام والخاص من عدم الفرق في جواز الرجوع الى العام بين كونه استغرافياً ، أو مجموعياً . فكما لا فرق بينها في الأفراد العرضية ، ويرجع الى العموم في غير ما علم خروجه بمخصص متصل أو منفصل ، سواء كان بنحو العموم الاستغرافي ، كما اذا قال المولى : أكرم العلماء ، وكان مراده إكرام كل واحد من العلماء على نحو الاستقلال ، ثم خرج منه زيد يقيناً ، وشك في خروج فرد آخر فنرجع الى العموم ، ونحكم بعدم خروجه ، لأن التخصيص بالنسبة الى فرد لا يمنع شمول العام للأفراد الاخر ، أو كان بنحو العموم المجموعي كما اذا قال المولى : أكرم هذه العشرة ، وكان مراده إكرام مجموع العشرة من حيث المجموع ، ثم علمنا بخروج زيد من هذه العشرة ، وشككنا في خروج جزء آخر ، فنرجع الى العموم ونحكم بعدم الخروج ، إذ التخصيص باعتبار جزء لا يمنع شمول العام للجزء الاخر . فكذا لا فرق بين العموم الاستغرافي والعموم المجموعي بالنسبة الى الأفراد الطولية في جواز الرجوع الى العام ، مع الشك في التخصيص . غاية الأمر أنه يثبت بالرجوع الى العموم الاستغرافي حكم استقلالي ، وبالعموم المجموعي

حكم ضمني للجزء المشكوك فيه ، فلا فرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي من هذه الجهة .

﴿ لا يقال ﴾ : انه في العموم المجموعي 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 الاستغراقي : إن خروج فرد واحد إنما هو للمخصص ، وخروج باقي الأفراد يحتاج الى دليل .

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

﴿ بيان ذلك ﴾ : أن الحكم — كالوجوب — يحتاج الى متعلق كالصوم ، والى موضوع كالمسكف أو الماء والحجر مثلاً ، وحيث أن الموضوع غالباً من الجواهر غير المتقدرة بالزمان ، لا يعقل كون الزمان مفرداً له ، فإن الماء يوم الجمعة ويوم السبت شيء واحد لا فردين من الماء . وكذا غيره من الموضوعات الخارجية . نعم كون الزمان مفرداً يتصور في نفس الحكم وفي متعلقه ، فإن الحكم من الامور الاعتبارية ، وأمر وحدته وتعددته بيد الجاعل — 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 ، ففي العموم الازماني (تارة) يكون الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم ، ويكون الحكم وارداً على الاستمرار ، كما إذا قال المولى : الصوم الأبدي واجب . و (أخرى) يكون الاستمرار وارداً على الحكم وحكما من أحكامه ، كما إذا قال المولى : يجب عليكم الصوم ، ثم قال : إن هذا الحكم أبدي ، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار . والفرق بين كون الاستمرار وارداً على الحكم وكونه مأخوذاً في متعلقه من وجهين :

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

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

الثابتة ، فلا يصح الرجوع اليه لإثبات الإباحة ، كما أنه إذا شكنا في إباحة شرب
التبن مثلاً ، فهل يمكن إثبات إباحته بمثل قوله (ع) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله
حلال الى يوم القيامة ... » ؟ والمقام من هذا القبيل بعينه .

هذا ملخص ما ذكره توجيهاً لكلام الشيخ (ره) ثم ذكر كلاماً طويلاً لبيان
الضابطة لتمييز موارد كون الاستمرار قيماً للحكم عن موارد كونه قيماً للمتعلق ، ليرجع
اليها عند الشك في كون الاستمرار قيماً للحكم أو للمتعلق .

أقول : لا حاجة لنا إلى ذكر الضابطة والتعرض لها ، لما سنيته من عدم الفرق
في جواز الرجوع الى العام بين كون الاستمرار قيماً للحكم أو للمتعلق ، فلا أثر للشك
في كونه قيماً للحكم أو للمتعلق حتى نحتاج الى بيان الضابطة . فنقول : أما ما ذكره
من الفرق الأول ، فغير تام وخلط بين مرحلتي الجعل والمجمول ، فان ما ذكره
— من عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم — إنما
يصح بالنسبة الى الجعل ، فان استمراره عبارة اخرى عن عدم النسخ . ولا يمكن
إثباته بنفس الدليل الدال على الحكم ، بل لابد من التماس دليل آخر من استصحاب
— على القول بجرانه عند الشك في النسخ — أو من نحو قوله (ع) : « حلال
محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة ... » وهذا لا دخل له بالمقام ، فان الكلام
في تخصيص المجمول لافي تخصيص الجعل الراجع الى النسخ ، ولا مانع من إثبات
استمرار المجمول من نفس دليله ، إذ الاستمرار من قيوده ، ولا مانع من أخذه
في الدليل الدال عليه كبقية القيود . والجعل والمجمول يختلفان من حيث الاستمرار
وعدمه (فتارة) يكون الجعل مستمراً دون المجمول : كالزوجة الانقطاعية ،
فان المجمول — وهو الزوجة — غير مستمر . وأما الجعل (أي جواز العقد الانقطاعي)
فهو مستمر الى يوم القيامة ، و (اخرى) يكون بعكس ذلك كالزوجة الدائمة مع

فرض نسخ جواز العقد الدائم ، فيكون المجهول - وهو الزوجية - مستمراً ، والجعل
- وهو جواز العقد الدائم - غير مستمر .

وملخص الكلام في المقام : أنه لا يمكن إثبات استمرار الجعل بمعنى عدم
النسخ بنفس الدليل الدال على الحكم ، بل لو صرح في الدليل بكون الحكم دائماً
لا يمكن إثبات عدم النسخ بهذا الدليل ، فان للولى نسخ هذا الحكم الدائم .
ولكنه خارج عن محل الكلام كما تقدم . وأما استمرار المجهول فلا مانع من إثباته
بنفس الدليل .

وأما ما ذكره - من الفرق الثاني بين كون الاستمرار راجعاً الى نفس الحكم
وكونه راجعاً إلى المتعلق - من أنه لا مانع من الرجوع الى العام عند الشك
في التخصيص في الثاني دون الأول ، ففيه أنه لا مانع من الرجوع الى العام في المقامين :
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 الاحكام (نارة) تتعلق بافعال المكلفين كما
في الاحكام التكليفية ، فان حرمة الخمر مثلاً متعلقة بالشرب ، ففي مثل ذلك يكون
الاستمرار راجعاً الى متعلق الحكم ، كما أن التقييد بزمان خاص أيضاً راجع الى المتعلق ،
إذ قد يكون الشرب المقيّد بزمان خاص متعلقاً للتكليف ، وقد يكون الشرب غير
المقيّد متعلقاً للتكليف . وعلى تقدير كون الشرب المستمر متعلقاً للحرمة يسري الاستمرار
الى الحرمة أيضاً لا محالة ، فيكون شرب الخمر حراماً مستمراً ، فاذا خرج من هذا
الاستمرار والعموم الأزمانى فرد كما اذا قال المولى : لا بأس بشرب الخمر حال المرض
مثلاً ، وشككنا في الحرمة بعد البرء ، فلا مانع من التمسك بالعموم والحكم بجرمة

شرب الخمر في غير ما خرج يقيناً . و (اخرى) تتعلق بغير الأفعال الخارجية ، كبعض الأحكام الوضعية كالزوم ، فانه متعلق بالملكية وهي من الامور الاعتبارية ، ويكون الاستمرار في مثل ذلك راجعاً الى نفس الحكم ، فاذا دل دليل على استمرار هذا الحكم ثم خرج منه فرد ، لا مانع من الرجوع الى العام في غير هذا الفرد الخارج ، سواء كان العموم مستفاداً من نفس الدليل الدال على الحكم أو من الدليل الخارج بلافق بين العموم المجموعي والاستغراقي . وما ذكره المحقق النائيني (ره) - من أن الدليل الدال على الاستمرار ناظر الى بقاء الحكم فلا يصح الرجوع اليه عند الشك في ثبوت الحكم كما في موارد الشك في التخصيص - مندفع بأن العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الأفراد الطولية والعرضية قبل ورود التخصيص عليه . وهذا الظاهر هو المتبع ما لم يدل دليل على خلافه ، فلا مانع من الرجوع اليه في غير ما خرج بالتخصيص القطعي .

فتحصل مما ذكرناه جواز الرجوع الى العام بلافق بين كون الاستمرار راجعاً الى الحكم أو راجعاً الى المتعلق ، وأن ما ذكره المحقق النائيني (ره) - من الفرق بينهما - غير تام في نفسه . ومن الغريب جعله توجيهاً لكلام الشيخ (ره) فانه ليس مراد الشيخ (ره) قطعاً ، ولا يوافقه كلامه في الرسائل ولا في المكاسب ، فان صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي . وقد عرفت ما فيه أيضاً . هذا كله من حيث الكبرى . وأما من حيث الصغرى وأن قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » هل هو من قبيل العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي ؟ فيقع الكلام فيها من جهتين :

﴿ الجهة الاولى ﴾ - أنه لا ينبغي الشك في أن المستفاد من قوله تعالى :

« أوفوا بالعقود » هو حكم واحد متعلق بالوفاء لا أحكام متعددة متعلقة بالوفاء

في كل آن من الآت إذ الوفاء لا يصدق على عدم الفسخ في كل آن من الآت ، 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 الاستغراقي ، بل تكاليف واحد على ما عرفت .

﴿ الجهة الثانية ﴾ — أنه لا ينبغي الشك في أن وجوب الوفاء - المستفاد من الآية المباركة - ليس حكماً تكليفاً بحيث يكون الفسخ حراماً تكليفاً ، بل هو إرشاد إلى اللزوم ، وأن الفسخ لا يؤثر شيئاً ، فيكون بمنزلة قوله ﴿ ع ﴾ : « دعي الصلاة أيام أفرائك » فانه 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 المحقق الثاني ﴿ رد ﴾ .

﴿ التنبيه الرابع عشر ﴾ - هل المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب خصوص تساوي الطرفين ، أو عدم اليقين الشامل للظن 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 التعبدى كاليقين الوجداني في صحة جريان الاستصحاب معه . ومنه يظهر أنه لا مجال لجريان الاستصحاب مع قيام الامارة المعتبرة على ارتفاع الحالة السابقة ، فانه بمنزلة اليقين بالارتفاع بجعل 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 للظن ، فانه هو المتعارف في لغة العرب ، وجعل الظن - مقابلاً للشك واليقين - اصطلاح مستحدث ، فالشك بمفهومه

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

﴿ الأول ﴾ - ترك الاستفصال في صحيحة زرارة في قوله (ع) : « لا حتى يستيقن أنه قد نام » بعد سؤاله بقوله : « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » فان قوله (ع) : - « لا » ﴿ أي لا يجب عليه الوضوء ﴾ بلا استفصال بين الشك والظن - يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقاً ، مع أن الغالب - فيما اذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم - هو حصول الظن بالنوم ، ولا أقل من السكثرة بمكان لا 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 المعنى ، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين - وان حصل الظن - وهو المطلوب .

هذا . وذكر الشيخ ﴿ ره ﴾ وجبين آخرين لجريان الاستصحاب في صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة :

﴿ الوجه الأول ﴾ - دعوى الاجماع على ذلك من القائلين بحجية الاستصحاب تعبداً للأخبار . وفيه ﴿ أولاً ﴾ - عدم تحقق هذا الاجماع ، فان من جملة الاقوال هو القول بالتفصيل بين الشك بارتفاع الحالة السابقة والظن به على ما نقله هو ﴿ ره ﴾ . ومن المحتمل كون هذا المفصل من القائلين بحجية الاستصحاب من باب التعبد للأخبار . و ﴿ ثانياً ﴾ - عدم حجية مثل هذا الاجماع المعلوم مدركه ، بل الاجماع المحتمل مدركه لا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام .

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

على عدم اعتباره كالظن القياسي ، فوجوده كالعدم بالتعبد الشرعي ، فيترتب على وجوده كل ما كان مترتباً على عدمه من الآثار ، ومنها الحكم ببقاء الحالة السابقة بمقتضى الاستصحاب . وان كان الظن مما لم يدل دليل على اعتباره ، كالظن الحاصل من الشهرة مثلاً ، فحيث أن اعتباره مشكوك فيه ، يكون رفع اليد عن اليقين السابق به من نقض اليقين بالشك .

وفيه أن الكلام في وجود المقتضي ، ومقدار دلالة الأدلة الدالة على حجية الاستصحاب ، وأنها هل تشمل صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة أم لا ؟ وما ذكره (ره) ليس إلا بيان عدم المانع ، ولا فائدة في إحراز عدم المانع مع الشك في وجود المقتضي . ومع إحراز المقتضي وشمول الأدلة له — على ما ذكرناه — لا مجال 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 الراجع إليه بضميمة أصالة عدم الحجية — هو عدم إثبات المظنون ، وهو يوجب الرجوع الى الأصول العملية . وحينئذ لا بد من ملاحظة أدلة الاستصحاب : فان كانت شاملة لموارد الظن بارتفاع الحالة السابقة ، فهو وإلا فيرجع الى أصل آخر . فمجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدلة الاستصحاب لموارد الظن .

وأما ما ذكره أخيراً من أن رفع اليد عن اليقين 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 ، فان اليقين متعلق بحدوث شيء ، والظن متعلق بارتفاعه . أما الشك ، فهو متعلق بحجية هذا الظن ، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين . وهذا ظاهر .

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

والقضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً ، إذ المستفاد من أدلته هو وجوب المضي على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، فإذا تيقنا بعدالة زيد مثلاً ، ثم شككنا في عدالة عمرو ، لا يكون الجري العملي — على طبق عدالة عمرو — مضيّاً على اليقين السابق ، وهو اليقين بعدالة زيد ، ولا عدم الجري عليه نقضاً له . وكذا في صورة اختلاف القضيتين في المحمول كما إذا تيقنا بعدالة زيد ثم شككنا في علمه مثلاً ، فترتيب آثار العلم لا يكون جرياً على اليقين السابق ولا عدمه نقضاً له . وهذا ظاهر لا مجال لانكاره ، فليس تعبير العلماء — عن هذا الشرط ببقاء الموضوع — مبنياً على كفاية اتحاد القضيتين في الموضوع ، ولو كان المحمول فيهما مختلفاً ، فإن هذا ليس مرادهم قطعاً . ولعل تعبيرهم ببقاء الموضوع مبني على أهمية الموضوع ، أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعية ، وبقاؤه 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 ومحمولاً ، 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 الى موضوع آخر ، إذ بعد الانفصال — عن الموضوع الأول وقبل الاتصال بالموضوع الثاني — يلزم وجوده بلا موضوع ، فيعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع ، وإلا يلزم انتقال عرض من موضوع

الى موضوع آخر ، وهو محال .

ويرد عليه ﴿ أولاً ﴾ - أن المستصحب لا يكون من الأعراض القائمة بالموضوعات الخارجية دائماً ، بل قد يكون من الجواهر ، وقد يكون من الامور الاعتبارية كالمسكية والزوجية ، وقد يكون من الامور العدمية ، فالدليل المذكور أخص من المدعى .

و ﴿ ثانياً ﴾ - أن استحالة وجود العرض بلا موضوع إنما هو في الوجود التكويني لا الوجود التشريعي التعبدى ، فان الوجود التعبدى ليس إلا التعبد بالوجود بترتيب آثاره بامر الشارع ، فلا استحالة في التعبد بانتقال عرض من موضوع الى موضوع آخر ، فاذا أمر المولى بأنه إن كنت على يقين من عدالة زيد ، فتعبد بعدالة أبيه بترتيب آثارها ، فلا استحالة فيه أصلاً .

و ﴿ ثالثاً ﴾ - أن هذا الاستدلال على تقدير تماميته تبعيد للمسافة ، إذ نفس أدلة الاستصحاب وافية باعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً على ما تقدم . ثم إن المستصحب قد يكون من الموضوعات ، وقد يكون من الأحكام . وعلى الأول ، فقد يكون المحمول في القضية المتيقنة والشكوك فيها ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس التامة المعبر عنها بالمحمولات الأولية باعتبار أن كل متصور لابد وأن يحمل عليه الوجود أو العدم ، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما (فتارة) يكون المحمول هو الوجود ، كما اذا تيقنا بوجود زيد ثم شككنا في بقاءه . و (اخرى) يكون هو العدم ، كما اذا تيقنا بعدمه ثم شككنا في بقاءه وانقلبه الى الوجود ، ففي مثل ذلك يكون الموضوع هو المهية المجردة عن قيد الوجود والعدم ومحموله الوجود أو العدم ، فيقال : إن هذه المهية كانت موجودة ، فشك في بقاءها والآن كما كانت ، أو يقال : إن هذه المهية كانت معدومة ، فشك في بقاءها . ومقتضى الاستصحاب

بقاؤها . 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 — المعبر عنهما بالمحمولات الثانوية قبلا للمحمولات الأولية — فتشمل المحمولات الثالثة أو الرابعة وهكذا . فمنها — قيام زيد مثلا ، فانه لا يحمل عليه إلا بعد حمل الوجود عليه . ومنها — سرعة حركة زيد ، فانها متوقفة على حمل الحركة على زيد المتوقف على حمل الوجود عليه ، وهكذا سائر المحمولات المترتب بعضها على بعض في سلسلة الوجود ، فان جميعها من المحمولات الثانوية بهذا المعنى المقابل للمحمولات الأولية ، فاذا كان المحمول في القضيتين من هذا القبيل ، فهو على ثلاثة اقسام :

﴿ القسم الأول ﴾ — ما يكون الشك في بقاءه ناشئا من الشك في بقاء الموضوع مع العلم ببقاءه على تقدير بقاء الموضوع ، كما اذا شككنا في بقاء عدالة زيد للشك في حياته مع العلم بعدالته على تقدير حياته .

﴿ القسم الثاني ﴾ — مالا يكون الشك في بقاءه ناشئا من الشك في بقاء الموضوع ، بل يشك في بقاءه ولو على تقدير وجود الموضوع . وهذا (تارة) يكون مع إحراز بقاء الموضوع ، كما اذا شككنا في بقاء عدالة زيد مع العلم بحياته ، و (اخرى) يكون مع الشك في بقاء الموضوع أيضا ، كما اذا شككنا في بقاء عدالة زيد مع الشك في حياته .

﴿ أما القسم الثاني ﴾ وهو ما اذا كان الشك في بقاء المحمول مع إحراز الموضوع ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لتماية أركانه .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه ، لأنه لا يجري الاستصحاب في المحمول كالعادلة — في مفروض المثال — لعدم إحراز الموضوع ،

ولا معنى للتعبد بالعدالة بلا موضوع ، ولا يجري الاستصحاب في الموضوع كحياة زيد في المثال ، لعدم كون العدالة من الآثار الشرعية لحياة زيد ، بل من الوازم العقلية من باب الاتفاق للعلم بعدالته على تقدير حياته . ومما ذكرناه ظهر الاشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث أيضاً ، فانه لا يجري الاستصحاب في العدالة ، لعدم إحراز الموضوع ولا في الموضوع لترتيب العدالة ، لعدم كونها من الآثار الشرعية ، بل ولا من الوازم العقلية في هذا القسم ، لعدم العلم فيه بعدالته على تقدير حياته ، فن المحتمل عدم عدالته على تقدير حياته . ولا يجري الاستصحاب في الموضوع مقدمة لجريانه في العدالة بأن يحرز الموضوع أولاً بالاستصحاب ، ثم يجري الاستصحاب في العدالة ، لعدم ترتب أثر شرعي على جريانه في الموضوع . ومن هنا قد يتوهم أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في الخارج زائداً على اعتبار اتحاد القضيتين .

هذا . والتحقيق جريان الاستصحاب في القسم الأول والثالث أيضاً . ﴿ أما القسم الأول ﴾ فيجري الاستصحاب فيه في الاتصاف وثبوت الوصف للموضوع ، بأن يقال : ثبوت العدالة لزيد كان متيقناً فالآن كما كان . وبعبارة اخرى : زيد المتصف بالعدالة كان موجوداً يقيناً ، والآن كما كان . ونظيره ما اذا شككنا في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحتمال موته ، فيجري استصحاب بقاء الزوجية وتترتب عليه آثارها . نعم لا يترتب على هذا الاستصحاب الأثر الشرعي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج ، كجواز الافتداء بزيد — في مفروض المثال — فانه متوقف على وجود زيد العادل في الخارج ليركع بروكوعه . وليس هذا من ناحية القصور في الاستصحاب ، بل من ناحية القصور في الأثر ، ولذا لا تكفي في ترتبه الامارة كالبينة أيضاً ، لتوقفه على العلم الوجداني بوجود زيد العادل في الخارج .

و ﴿ أما القسم الثالث ﴾ — فيجري فيه الاستصحاب أيضاً ، لأن الأثر الشرعي مترتب على الموضوع المركب من وجود زيد وعدالته . وقد ذكرنا في المباحث السابقة : أنه إذا كان الموضوع مركباً (فتارة) يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل ، كما إذا شككنا في بقاء كرية ماء موجود في الخارج ، فإن وجود الماء محرز بالوجدان ، وكريته محرزة بالاستصحاب ، فيترب عليه الحكم وهو عدم الانفعال ، وكذا إذا شككنا في بقاء اطلاقه مع العلم بكونه كراً ، فيحرز إطلاقه بالأصل ، وكريته بالوجدان . و (اخرى) يحرز كلاهما بالأصل ، كما إذا شككنا في بقاء كريته مع الشك في بقاء اطلاقه . والمقام من هذا قبيل ، فبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياة ، يجري الاستصحاب في كليهما . ومجرد كون أحدهما في طول الآخر — بحسب الوجود الخارجي — لا يمنع من جريان الاستصحاب فيهما معاً . ولا يخفى أنه يجري في القسم الأول كل ما ذكرناه في القسم الثالث وبالعكس ، فيمكن جريان الاستصحاب فيهما بكيفيتين : ذكرنا إحداهما في القسم الأول ، والآخرى في القسم الثالث من باب التنهن . هذا كله في جريان الاستصحاب في الموضوعات .

أما جريانه في الأحكام فيبانه : أن الحكم المشكوك فيه (تارة) يكون من الأحكام الجزئية كما في الشبهات الموضوعية . و (اخرى) يكون من الأحكام الكلية . وهذا على قسمين : لأن الشك في بقاء الحكم الكلي إما أن يكون في ناحية الجعل لاحتمال النسخ ، وإما أن يكون في ناحية المجهول فهذه هي أقسام ثلاثة :

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

ولولم يجر الاستصحاب في الموضوع لما منع كابتلائه بالمعارض . وذلك ، لعدم احراز بقاء الموضوع ، فلم يجرز اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها . وأما اذا كان الشك في الحكم الكلي لاحتمال النسخ ، فلا يجري الاستصحاب فيه ، لأن النسخ بمعنى الرفع مستحيل في حقه تعالى . والنسخ بمعنى الدفع يرجع الى الشك في حدوث التكليف لا في بقاءه ، فلا مجال لجران 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 القامة . . . » وقد تقدم تفصيل ذلك في التنبيه السابع ، فراجع .

وأما إذا كان الشك في الحكم الكلي من غير ناحية النسخ ، ففيه تفصيل ، إذ 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 أو العكس مقوماً للموضوع بنظر العرف ، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لبقاء الحكم للموضوع الأول — كما في 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 لجران الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك ، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب . وظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفار بالاستصحاب ، لسكونهم نجسين حال كونهم منياً أو دماً ولم يدل دليل على طهارتهم بعد ذلك ، كما دل على طهارة ولد المسلم . وذلك ، لتعدد الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها فولد الكافر — على تقدير نجاسته —

موضوع آخر للنجس غير المتي والدم ، كما هو ظاهر .

(الثاني) — 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 ، فان العرف يرى القيام والقعود من الحالات ، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم 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 ما تقدم بيانه .

(الثالث) — أن يشك في أن القيد مقوم للموضوع أو من الحالات كالماء المتنجس بالتغير ، فبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة ، لعدم العلم بأن التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسة ، أو من قبيل الحالات . وبعبارة أخرى الشك في أن التغير هل هو علة لثبوت النجاسة للماء ، فلا يكون بقاؤها منوطاً ببقائه ، أو قيد للموضوع لتكون النجاسة دائرة مداره وجوداً وعدمًا ؟ وربما يكون الشك في بقاء الحكم في هذا القسم من جهة الشبهة المفهومية ، فانها أيضاً من الشبهات الحكمية ، كما اذا شككنا في أن الغروب الذي هو الغاية لوقت صلاة الظهرين هل هو عبارة عن استتار القرص ، أو عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ؟ ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الأول ، إذ مع الشك في كون القيد الزائل مقوماً للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين ، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق ، فيكون التمسك بادلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، بل يفرق بين الشبهة المفهومية وغيرها من الشبهات الحكمية . وكما لا يجري الاستصحاب الحكمي في الشبهة المفهومية — لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين — لا يجري الاستصحاب الموضوعي أيضاً ، لعدم الشك في شيء راجع الى الموضوع ، حتى يكون مورداً

للاستصحاب ، فان استتار القرص متحقق يقيناً ، وذهاب الحمرة لم يتحقق 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 يخفى
أن الشك في بقاء نجاسة المتنجسات بعد استحالتها داخل في هذا القسم فلو تنجست خشبة
مثلاً ، ثم احترقت فصارت رماداً فشك في بقاء نجاستها لم يمكن التمسك باستصحابها ،
إذ التصيد من أبواب الفقه : أن كل جسم لاقى نجساً ، فهو نجس . ولا ندرى أن
الموضوع لهذا الحكم هل هو الجسم بما هو جسم — لتكون النجاسة باقية ببقاء الجسمية —
أو الموضوع له هي الصورة النوعية الخشبية ، وأن أخذ الجسم في قولهم : « 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 ، فاذا وقع في مملحة وصار ملحاً ، لا يصدق عليه الكلب ، بل هو نوع
من الملح ، ولذا حكم المحقق الثاني (ره) — على ما حكاه الشيخ (ره) عنه — بارتفاع
النجاسة بالاستحالة في باب النجاسات دون المتنجسات .

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

فيها بين العقل والعرف . وذكر الشيخ (ره) : انه لو اقتصر بالدقة العقلية ، لكان جريان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك في الرفع . وذكر صاحب الكفاية (ره) : أنه لو اقتصر بالدقة العقلية ، لما بقي — لجريان الاستصحاب — مورد اصلاً ، إذ لو لم يقع التغير في الموضوع بوجه من الوجوه ، لم يقع الشك في الحكم . ومع التغير بانقلاب وجود الى العدم أو العكس ، لا يكون الموضوع باقياً بالدقة العقلية ، فلا يجري الاستصحاب .

ويرد على ظاهر كلام الشيخ — مضافاً الى ما ذكره صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ — ان الشيخ ﴿ ره ﴾ قائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرفع ، مع قطع النظر عن اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية ، فلا يلزم محذور من الالتزام بوحدة الموضوع بالدقة العقلية . مع انه ذكر هذا الكلام اي ﴿ لو اقتصر بالدقة العقلية لكان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك في الرفع ﴾ استبعاداً للقول بلزوم بقاء الموضوع بالدقة العقلية . ولذا تصدى المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ لتوجيه كلام الشيخ ﴿ ره ﴾ في المقام . وحاصل ما ذكره : أن الرفع (تارة) يطلق ويراد به ما يقابل المقتضي ، فيراد به ما يمنع عن تأثير المقتضي لبقاء المقتضى بعد تأثيره في الحدوث ، سواء كان وجودياً أو عدمياً . وهذا المعنى مراد الشيخ (ره) في مقام التفصيل بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرفع في حجة الاستصحاب ، فاذا كان شيء باقياً بنفسه الى الأبد — مالم يقع شيء موجب لارتفاعه كالنجاسة والطهارة — وشككنا في بقاءه ، فلا محالة يكون الشك شكاً في وجود الرفع ، فيجري الاستصحاب . وإذا شككنا في بقاء شيء لاحتمال انتهاء أمده للاحتمال وجود رافع له — كمخيار الغبن بعد الاطلاع والتأخير في الفسخ — فلا يجري الاستصحاب ، لكونه من موارد الشك في المقتضي . و (اخرى) يطلق الرفع ويراد به ما يقابل المانع ، فيراد به الأمر الوجودي الذي

يوجب رفع شيء عن صفحة 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 الى علاقة الزوجية . وهذا المعنى من الرافع مراد الشيخ (ره) ههنا ، والنسبة بين الرافع بهذا المعنى المقابل للمانع والرافع المقابل للمقتضي هو العموم المطلق ، لكون الرافع المقابل للمقتضي أعم من الوجودي والعدي - كما تقدم - بخلاف الرافع المقابل للمانع ، فإنه مختص بالوجودي كالمانع .

هذا ملخص ما ذكره في توجيه كلام الشيخ (ره) . ولكن الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أنه لو التزمنا بالدقة العقلية ، لما بقي مورد لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، إذ الرافع التكويني - في الأحكام الشرعية - غير معقول ، فإنها من الاعتبارات التي وضعها ورفعها بيد الشارع ، فإذا شك في بقاء حكم شرعي بعد العلم بحدوثه لطرو تغير في موضوعه ، كان الشك راجعاً الى اعتبار قيد في بقاء الحكم يجعل الشارع . وبعد البناء على أخذ الموضوع بالدقة العقلية ، لا يجري الاستصحاب لا محالة .

وربما يقال في المقام : إنه لا بد من أخذ الموضوع من الدليل الشرعي ، لأن العقل مما لا مسرح له في الأحكام الشرعية ، وليس له التصرف في موضوعها . وإنما يرجع اليه في الأحكام العقلية : من الاستحالة ، والامكان وغيرها . وأما العرف فإن 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 لأخذ الموضوع من لسان الدليل ، إذ المراد من الموضوع المأخوذ من الدليل ليس إلا ما يكون الدليل ظاهراً فيه بحسب فهم العرف ، ولو بمعونة القرائن . وإن كان

المراد منه اتباع المسامحة العرفية في تطبيق الكلّي على الفرد الخارجي ، فإن العرف - بعد تشخيص الموضوع الكلّي من لسان الدليل - ربما يتسامح في تطبيقه على الخارج ، فلا ينبغي الارتياح في عدم جواز الاعتماد على هذه المسامحة العرفية ، إذ العرف ليس مشرعاً ولا يتبع نظره في قبال الدليل الشرعي ، وإنما يتبع في تعيين 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 واتحاده 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 المأخوذ في لسانه - أو الدليل الثاني الدال على الابقاء في ظرف الشك ؟ فإن الموضوع فيه النقض والمضي ، فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض والمضي في نظر العرف بلا لحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل الأول . فالمراد من أخذ الموضوع من العرف : أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفياً بلا نظر إلى الدليل الأول . والمراد من أخذه - 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 ﴿ اخرى ﴾ يقول : إن المكلف إن سافر قصر ، فمفاد هذين الكلامين وإن كان واحداً بحسب اللب ،

وهو وجوب القصر على المسافر . وقد ذكرنا غير مرة أن الوصف المأخوذ في الموضوع يرجع الى القضية الشرطية ، وكذا القضية الشرطية ترجع الى اعتبار قيد في الموضوع ، إلا أن لسانها مختلف بحسب مقام الاثبات ، فان الموضوع في الأول هو عنوان المسافر ، وفي الثاني عنوان المكلف مع كون السفر شرطاً لوجوب القصر عليه ، فلو سافر أحد في أول الوقت ووصل الى وطنه آخره ، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر لسكونه مسافراً في أول الوقت ، أو التمام لسكونه حاضراً في آخره ؟ فان كان بيان وجوب القصر على المسافر بمثل 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 بحجتيه هو الوصف المعتمد على الموصوف ، كقولنا : المكلف المسافر يقصر ، بخلاف الوصف غير المعتمد ، كما في المقام ، فانه ليس له مفهوم اتناقياً . وإن كان بيان وجوب القصر بمثل الكلام الثاني ، فلا مانع من جريان الاستصحاب ، لسكون الموضوع المأخوذ فيه هو المكلف ، وهو باقٍ 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 الى 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 قبيل الكلام

الأول ، ولا مانع منه إن كان من قبيل الكلام الثاني . وأما إن قلنا بأن المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدال على الابقاء في ظرف الشك ، فجرى الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشك ، ففي مورد يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق عرفياً 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 ككون الموضوع مأخوذاً من العرف ، بمعنى أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضى دليبه الدال على حرمة نقض اليقين بالشك . وقد ذكرنا أن الأوصاف المختلفة في نظر العرف ﴿ فتنها ﴾ — ماهو مقوم للموضوع ، فبعد انتفائه لا يصدق النقض ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه . و ﴿ منها ﴾ — ماهو غير مقوم ، فبانتفائه 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 ، فبان كونه شاة ، يكون البيع باطلاً ، لكون الصورة النوعية مقومة للمبيع ، ولو قال : بعتك هذا العبد الكاتب أو بشرط أن يكون كاتباً فأنكشف الخلاف فالمبيع صحيح ، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف ، بل من أوصاف الكمال ، فلهشترى الخيار . هذا تمام الكلام في اعتبار الوحدة في القضية المتيقنة والمشكوك فيها .

ولنختم الكلام في الاستصحاب بذكر أمور :

﴿ الأمر الأول ﴾ — قد ذكرنا مراراً : أن الاستفادة 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 حدوداً ، 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 صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث 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 . وليست 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 باصالة عدم المانع ، فبعد إحراز صب الماء بالوجدان وعدم المانع بالأصل ، يحكم بوجود الطهارة . وفيه أن الأثر الشرعي ليس مترتباً على عدم الحاجب ، بل على الغسل . ولا يمكن إثبات الغسل باصالة 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 حجراً الى أحد ، وشك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله ، فهل يحكم العقلاء بتحقيق القتل وجواز القصاص ؟

فتمحصل مما ذكرناه أن قاعدة المقتضي والممانع ليست مشمولة لأدلة الاستصحاب . ولم يتضح لنا دليل آخر على حجيتها . والعمدة في المقام هو الكلام في أن أدلة الاستصحاب شاملة لقاعدة اليقين وموارد الشك الساري أم لا ؟ وليعلم أن احتمال اختصاص الأخبار بقاعدة اليقين ساقط ، لكون مورد جملة منها هو الاستصحاب والشك الطارىء ، 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 المحقق النائيني (ره) — لاختصاصها بالاستصحاب وعدم شمولها للقاعدة — وجوهاً :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن التعبد الاستصحابي ناظر الى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزاً ، بخلاف القاعدة ، فإن التعبد فيها إنما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز ، وفرض الاحراز وفرض عدمه لا يمكن جمعها في دليل واحد .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن اليقين في القاعدة ليس مغايراً لليقين في الاستصحاب ، إذ تغاير أفراد اليقين إنما هو بتغاير متعلقاته ، كعدالة زيد وقيام عمرو . ومتعلق اليقين في القاعدة والاستصحاب شيء واحد كعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ، فإذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة وتعبه الشك في البقاء المعبر عنه بالشك الطارىء ، يكون مورداً للاستصحاب . وإذا تعب الشك في مطابقته للواقع المعبر عنه بالشك الساري يكون مورداً للقاعدة ، فهذا اليقين الواحد محكوم بجرمة النقض حال وجوده في باب الاستصحاب ، ومحكوم بجرمة النقض حال عدمه في القاعدة . ولا يمكن انشاء حكم واحد على وجود الشيء وعدمه في دليل واحد . وحيث أن قوله (ع) : « لا تنقض

اليقين بالشك « ناظر الى جهة طريقية اليقين ، كما أنها ذاتية له ، فلا يشمل موارد القاعدة ، لأن طريقية اليقين فيها قد زالت بتبدله 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 المشتقات الاصطلاحية كاسم الفاعل والمفعول وأمثالهما ، لا في الجوامد وما هو شبيه بها . والمذكور في الأخبار لفظ اليقين وهو من الجوامد ، أو شبيهه 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 ﴾ : لا مانع من شمول الأخبار لموارد القاعدة باعتبار وجود اليقين سابقاً ، فيكون المعنى لا تنقض اليقين الذي كان موجوداً بالشك . ﴿ قات ﴾ : 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 متعلقها - مستحيل بالضرورة ، فلا بد في اجتماعها في شيء واحد من الاختلاف في الزمان : إما من حيث المتعلق كما في موارد الاستصحاب ، فان متعلق اليقين هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ، ومتعلق الشك هو عدالته 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 متأخراً عن اليقين زماناً ، فيكون الزمان في موارد القاعدة قيداً للمتيقن ، وفي موارد الاستصحاب ظرفاً لا قيداً ، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً أو غير قيد في دليل واحد ؟

هذه هي الوجوه التي ذكرها العلامة النائيني (رد) لاختصاص الاخبار بالاستصحاب ، وعدم شمولها للقاعدة . ولانظر في كل واحد منها مجال واسع :

﴿ أما الوجه الأول ﴾ ففيه أن الموضوع هو اليقين المتعقب بالشك . وحكمه حرمة نقضه به . وكون الحدوث محرزاً أو غير محرز 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 حدوثه محرزاً باليقين في ظرف الشك ، وقد يكون متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين ، فيكون حدوثه غير محرز ، السكون الشك متعلقاً بحدوثه . 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 أدلته لها ، فيكون مفاد قوله (ع) : « لا تنقض . . . » هو الغناء الشك تبعداً ، فإن كان متعلقاً بالبقاء فمفاده التعبد بالبقاء ، وإن كان متعلقاً بالحدوث فمفاده التعبد بالحدوث .

و ﴿ أما الوجه الثاني ﴾ ففيه أن اليقين في موارد القاعدة أيضاً كان موجوداً ، فلا مانع من شمول الاخبار لها حال وجود اليقين ، فالمتيقن بوجود شيء مكلف بعدم نقض يقينه بالشك ، سواء كان الشك متعلقاً بالبقاء أو بالحدوث . وما ذكره - من أن طريقة اليقين قد زالت في موارد القاعدة ببدله بالشك - مدفوع بأن الطريقة الوجدانية مفقودة في مورد الاستصحاب أيضاً ، لسكون الشك متعلقاً بالبقاء . ومجرد اليقين بالحدوث لا يكون طريقاً وجدانياً الى البقاء ، كما هو ظاهر . وأما الطريقة

التعبدية 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 بالحدوث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفاً للواقع ، 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 أو غير قيد في دليل واحد ، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشك والحكم حرمة نفضه به . وإطلاقه يشمل ما كان الزمان فيه قيداً أو ظرفاً ﴿ أي ما كان الشك متعلقاً بالحدوث أو بالبقاء ﴾ .

فتلخص مما ذكرناه في المقام : أنه لا مانع من شمول جعل واحد لقاعدة اليقين والاستصحاب في مقام الثبوت . نعم لا يمكن شمول أخبار الباب للقاعدة في مقام الاثبات ، لأمرين : ﴿ احدهما ﴾ — راجع الى عدم المقتضي . ﴿ ثانيهما ﴾ — راجع الى وجود المانع .

﴿ أما الأول ﴾ فلأن ظاهر قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » عدم جواز نفض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ، إذ ظاهر القضايا إثبات الأحكام للموضوعات الفعلية بلا فرق بين كونها متكفلة لبيان الاحكام الواقعية أو الظاهرية ، فان ظاهر قولنا : الخمر حرام إثبات الحرمة للخمر الفعلي لما كان خمرأ في وقت وان لم يكن خمرأ بالفعل ، وكذا ظاهر قوله (ع) : « رفع عن امتي ما لا 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 الاستفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : « لا تنقض » ظاهر في 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 بموارد 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 طبقها على موارد اختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان ، فإنه (ع) حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك في جواب سؤال الراوي بقوله : « فإن 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 بمراد 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 دائماً ، إذ الشك في موارد القاعدة مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب ، وباعتبار الآخر مورداً للقاعدة ، فيقع التعارض بينهما ، فإذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ، وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركباً : فباعتبار هذا اليقين تجري القاعدة ، ومقتضاها الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة ، وحيث أنه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً وشك فيها يوم الجمعة ، يجري الاستصحاب . ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة . فالاحتمال يقع التعارض بينهما ، فلا يمكن اجتماعهما في دليل واحد ، إذ جعل الحجية — للمعارضين

بجعل واحد — غير معقول . نعم لودل دليل آخر — غير أدلة الاستصحاب — على حجية القاعدة ، لم يكن مانع من الأخذ به . وتوهم — أن التعبد بالمتعارضين مما لا يمكن ولو بدليلين — مدفوع بأنه مع تعدد الدليل نخص دليل الاستصحاب بدليل القاعدة ، بخلاف ما اذا كان الدليل واحداً ، فان شموله للمتعارضين مما لا معنى له . نعم يمكن فرض جريان القاعدة في مورد لا يكون فيه معارضاً بالاستصحاب ، ولكنه نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه .

وظهر بما ذكرناه عدم إمكان شمول دليل واحد للاستصحاب وقاعدة المقتضي والممانع أيضاً ، مع قطع النظر عما ذكرناه سابقاً ، فان قاعدة المقتضي والممانع أيضاً معارضة بالاستصحاب دائماً ، فلا يمكن شمول دليل واحد لسكليهما .

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

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

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

و ﴿ ثانياً ﴾ — مع الغض عن إباؤها عن التخصيص أن التخصيص في رتبة متأخرة عن الوجود والحكومة ، لأن التخصيص رفع الحكم عن الموضوع ، ومع انتفاء الموضوع بالوجدان — كافي الوجود — أو بالتبدي — كافي الحكومة — لا تصل النوبة الى التخصيص . وسنبين أنه لا موضوع للاستصحاب مع الامارة على وفاقه أو على خلافه .

وذهب صاحب الكفاية (ره) وبعض من المحققين إلى أن تقديم الامارات على الاصول من باب الوجود لوجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن ذكر اليقين — في قوله (ع) : « وإن كان تنقضه ييقين آخر » — ليس من باب كونه صفة خاصة ، بل من باب كونه من مصاديق الحجية ، فهو بمنزلة أن يقال : انقضه بالحجة ، وإنما ذكر خصوص اليقين ، لكونه أعلى أفراد الحجية ، لكون الحجية ذاتية له وغير مجعولة ، 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 البقاء ، فمع قيام الامارة ينتفي موضوع الاستصحاب . والوجود ليس إلا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

وفيه أن تصور هذا المعنى وإن كان صحيحاً في مقام الثبوت ، إلا أن مقام الاثبات لا يساعده عليه ، إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجياً لرفع اليد عن الحالة السابقة .

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

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن المحرّم هو نقض اليقين استناداً الى الشك على ما هو ظاهر قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » ومع قيام الامارة لا يكون النقض مستنداً الى الشك ، بل الى 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 اليه ، بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداعٍ آخر ، كاجابة دعوة مؤمن . مثلاً 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 الكفاية (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 مفيدة لليقين على الفرض .

﴿ الوجه الثالث ﴾ — أن رفع اليد - عن المتيقن السابق لقيام الامارة على ارتفاعه - ليس إلا لأجل اليقين بحجية الامارة ، إذ الامور الظنية لا بد وان تنتهي الى العلم ، وإلا يلزم التسلسل . وقد ذكرنا عند التعرض لحرمة العمل بالظن : أن المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالأخرة الى العلم : إما لكونه بنفسه مفيداً للعلم وإما للعلم بحجتيه ، فبعد العلم بحجية الامارات يكون رفع اليد - عن المتيقن السابق لأجل قيام الامارة - من نقض اليقين باليقين ، فلا يبقى موضوع الاستصحاب .

وفيه أن ظاهر قوله (ع) : « ولكن تنقضه ييقين آخر » كون اليقين الثاني متعلقاً بارتفاع ما تعلق بحدوثه اليقين الأول ، ليكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأول ، بل بعض الأخبار صريح في هذا المعنى ، وهو قوله (ع) في صحيحة زرارة : « لا حتى يستيقن أنه قد نام » فجعل فيه الناقض لليقين بالطهارة - اليقين برفعها وهو النوم . وليس اليقين الثاني في مورد قيام الامارة متعلقاً بارتفاع 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 الى 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 » فانه 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 التخصص مقابلة تامة ، إذ هو عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجداني بلا اعمال دليل شرعي ، كما اذا أمر المولى بوجود إكرام العلماء ، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتياج الى دليل شرعي . وما بين التخصيص والتخصص أمران متوسطان : وهما الورد ، والحكومة . أما الورد فهو عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت التعبد 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 كالامارات بالنسبة الى الاصول العقلية :

كالبراءة العقلية والاحتياط العقلي والتخيير العقلي ، فان موضوع البراءة العقلية عدم البيان . وبالتعبد يثبت البيان وينتفي موضوع حكم العقل بالبراءة بالوجدان . وموضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب . وبالتعبد الشرعي وقيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب ، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلي . وموضوع التخيير العقلي عدم الرجحان مع كون المورد مما لا بد فيه من أحد الأمرين : كما اذا علم بتحقق الحلف مع الشك في كونه متعلقاً بفعل الوطء أو تركه ، فانه لا بد من الفعل أو الترك ، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما . ومع قيام الامارة على أحدهما يحصل الرجحان وينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير وجدانا . وأما الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعي . وذلك كلامارات بالنسبة الى الاصول الشرعية التي منها الاستصحاب ، فانه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب ، إذ موضوعه الشك . وقد ارتفع تعبداً . وإن كان باقياً وجدانا لعدم كون الامارة مفيدةً للعلم على الفرض . وكذا سائر الاصول الشرعية ، فانه بعد كون الامارة علماً تعبدياً لما في تعبير الأئمة — عليهم السلام — عن قيام الامارة بالعارف والفقير والعالم — لا يبقى موضوع لأصل من الاصول الشرعية تعبداً .

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

﴿ توضيح ذلك ﴾ أن القضايا الحقيقية متكفلة لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع ، وليست متعرضة لبيان وجود الموضوع نفيًا وإثباتًا — بل افرق بين كونها من القضايا الشرعية أو العرفية : إخبارية كانت أو انشائية — فان مفاد قولنا :

- الخمر حرام - إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر . وأما كون هذا المائع خمرًا أو ليس بخمر ، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام . وحيث أن دليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع ، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع ، فلا منافاة بين الدليل الدال على حرمة الخمر والدليل الدال على أن هذا المائع ليس بخمر . وكذا لا منافاة بين قوله تعالى : « وحرّم 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 ينهها بالتعبد الشرعي تنتفي الحرمة لا محالة . وكذا لا منافاة بين أدلة الاستصحاب والامارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة ، فان مفاد أدلة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه . ومفاد الامارة هو الارتفاع وعدم البقاء . وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبد 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 بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع الاستصحاب في صورتين ، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسة بعد قيام اليقظة على الطهارة ، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام اليقظة على بقاء النجاسة . وظهر بما ذكرناه فساد ما في الكفاية من أن لازم القول — بكون تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة — جريان الاستصحاب فيما اذا قامت الامارة على بقاء الحالة السابقة .

وقد يتوهم أن كون الامارة حاكمة على الاستصحاب إنما يصح على المسلك المعروف في الفرق بين الامارات والاصول من أنه قد أخذ في موضوعها الشك ، بخلاف الامارة ، فان ادلتها مطلقة ، فان الامارة مزيلة للشك بالتعبد الشرعي ، فينتفي موضوع الاستصحاب . والاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الامارة ،

إذ لم يؤخذ في موضوعها الشك ، بخلاف ما سلكتناه من المسلك من ان الجبل بالواقع مأخوذ في موضوع الإمارات أيضاً على ما بيناه سابقاً . وهو مدفوع بما ذكرناه في المقام ، لتقريب حكومة الإمارة على الاستصحاب من ان مفاد الحكومة عدم المناقاة حقيقة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعي . ومفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع ، فللمناقاة بينها . وعليه تكون الإمارة حاكمة على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً ، فان الإمارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبداً ، فلا يبقى موضوع الاستصحاب .

﴿ الامر الثالث ﴾ — في تعارض الاستصحاب مع غيره . وبقع الكلام

في مراحل :

﴿ المرحلة الاولى ﴾ — في تعارض الاستصحاب مع الإمارات . وقد تقدم

الكلام فيه ، وان الإمارة حاكمة على الاستصحاب ، ولا يكون تقديمها عليه من باب التخصيص ولا من باب الورود — لما تقدم — ولا من باب التوفيق العرفي لعدم ثبوت التوفيق سوى الواجه الثلاثة : من التخصيص والورود والحكومة .

﴿ 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 حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان ، ويتفي موضوع حكم العقل بالبراءة . وكذا الكلام في سائر الاصول العقلية من الاحتياط والتخيير . وأما الاصول الشرعية ، فحال الاستصحاب معها حال الإمارات مع الاستصحاب

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

﴿ المرحلة الثالثة ﴾ — في تعارض الاستصحابين . وقبل التعرض للحكم تعارض الاستصحابين لا بد من التنبيه على امر قد تقدم ذكره في بحث الترتيب ، وهو : ان تنافي الحكمين (تارة) يكون في مقام الجعل ، وهو على قسمين ﴿ احدهما ﴾ — ان يكون التنافي بينهما ذاتياً بحيث يلزم من جعلها اجتماع النقيضين او الضدين ، كما إذا دار الامر بين وجوب شيء وعدم وجوبه ، أو بين وجوب شيء وحرمة . ﴿ ثانيهما ﴾ — أن يكون التنافي بينهما عرضياً ، كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر والجمعة ، إذ لا منافاة بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة ذاتاً بحيث يلزم من اجتماعها محذور اجتماع النقيضين أو الضدين ، إلا أنه بعد العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما ، يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر ، ولذا يسمى بالتنافي العرضي . والحكم في كليهما الرجوع الى المرجحات السندية . وسيأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى . و (اخرى) يكون التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على امتثالها ، والحكم فيه وجوب الأخذ بالأهم ، أو بما لا بد له ، أو ما أخذت فيه القدرة العقلية ، وترك ما أخذت فيه القدرة الشرعية على ما يأتي أيضاً في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن التنافي بين الاستصحابين أيضاً قد يكون بحسب مقام الجعل وقد يكون بحسب مقام الامتثال ، فان كان التنافي بينهما في مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما ، كما إذا شك في بقاء نجاسة المسجد وارتفاعها بالمطر مثلاً — مع الشك في اتیان الصلاة وهو في الوقت — فالحكم فيه ما تقدم من الأخذ بالأهم وبغيره من الامور المذكورة . وقد يتوهم عدم جواز الأخذ بالأهم وبغيره من الامور المذكورة في المقام ،

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

ولا يخفى أن هذا النوع من التنافي - بين الاستصحابين - خارج عن محل الكلام . وإنما ذكر لتامة الاقسام ، إذ الكلام في تعارض الاستصحابين . وهذا التنافي خارج عن باب التعارض وداخل في باب التزاحم . وملخص الفرق بينهما أن التعارض عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الجعل بحسب مقام الثبوت ، فيكون بين دليليها التصادم في مقام الاثبات ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ، والآخر على عدم وجوبه أو على حرمة ، أما التزاحم ، فهو عبارة عن تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية دون مقام الجعل ، فلا يكون بين دليليها التصادم ، ولكن فعلية أحدهما مانعة عن فعلية الآخر ، لانتفاء موضوعه ، فان وجوب الازالة عن المسجد يوجب محيز المكلف عن الاتيان بالصلاة ، فينتفي وجوب الصلاة فعلاً بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - إذ القدرة مأخوذة في موضوع جميع التكاليف ، وفعلية كل حكم بفعلية 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 ، فان 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 سبباً عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم ، فانه لا منافاة بين كونه مسبباً عنه تكويناً وبين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد ، بل المراد هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع ، فان كان المستصحب في أحد الاستصحابين موضوعاً للمستصحب في الاستصحاب الآخر ، فجريان الاستصحاب في الموضوع يعني عن جريانه في الحكم ، إذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعي يكون ثبوت الحكم من آثاره ، فلا حاجة الى جريان الاستصحاب فيه . والسر في ذلك أن الأحكام معمولة بنحو القضايا الحقيقية ، فإذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالامارة أو بالأصل . يترتب عليه الحكم لا محالة . فإذا ثبت كون شيء خراً وهو الصغرى ، فتنضم اليه الكبرى المعمولة بنحو القضايا الحقيقية ، وهي قولنا الحرام حرام ، فتترتب النتيجة لا محالة . غاية الأمر أن ثبوت الصغرى (تارة) يكون بالوجدان و (اخرى) بالتعبد ، فإذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بطهارة الثوب ، لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر . وقد ثبتت طهارة الماء بالتعبد ، والغسل به بالوجدان ، فيتربط عليه الحكم بطهارة 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 يتوهم أنه من هذا القبيل ما إذا شك في جواز الصلاة في جلد حيوان لشك في كونه مأكولاً اللحم ، فان الشك في جواز الصلاة في جلده مسبب عن الشك في حلية لحمه ، وجوازها فيه أثر من آثار حلية لحمه ، فإذا احترزت حليته باصالة الحل يترتب عليها الحكم بجواز الصلاة في جلده أو غير الجلد من أجزائه . لسكنه فاسد ،

لأن أصالة الحل إنما تفيد الترخيص الفعلي بمعنى عدم العقاب عليه على تقدير حرمة واقعا . وجواز الصلاة ليس مترتبا على الحلية الفعلية ، بل على حلية لحم الحيوان بطبعه ، فانه اذا اضطر انسان الى أكل لحم الأسد مثلا يحل له أكله . ومع ذلك لا تجوز الصلاة في جلده يقينا ، وإذا كان لحم الغنم حراما على احد فعلا لكونه مضرا له لا تكون هذه الحرمة موجبة لعدم جواز الصلاة في جلده . نعم لو كان حيوان مما حل لحمه بطبعه ، وشك في بقاء حليته للشك في عروض ما يوجب حرمة كالجلل ووطء الانسان ، فيجري فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمةه ويحكم ببقاء حليته الأصلية ، ويترتب عليه جواز الصلاة في جلده أيضا .

وأما إن لم يكن الشك في مورد أحد الاستصحابين مسببا عن الشك في مورد الآخر ، بل كان التنافي بينهما للعلم الاجمالي بعدم مطابقتها أحدهما للواقع ، فيكون أحدهما مطابقا للواقع بوجب مخالفة الآخر للواقع ، فهو على قسمين :

﴿ أحدهما ﴾ — ما تلزم — من اجراء الاستصحاب في الطرفين — المخالفة العملية القطعية ، كما اذا علمنا بطهارة إناءين ثم علمنا بطرو النجاسة على أحدهما إجمالا ، فان اجراء استصحاب الطهارة — في كلا الإناءين — موجب للمخالفة العملية القطعية ، ففي مثل ذلك يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية ولا يمكن التمسك بواحد منها ، لعين ما ذكرناه من الوجه في عدم جريان البراءة في أطراف العلم الاجمالي ، فان اجراء الاستصحاب في كلا الطرفين موجب للمخالفة القطعية والترخيص في المعصية وهو قبيح . وجريانه — في أحدهما المعين — ترجيح بلا مرجح . وفي أحدهما الخبير يحتاج الى دليل ، وإن كان المحذور العقلي منتفيا .

﴿ ثانيها ﴾ — ما لا تلزم فيه — من اجراء الاستصحاب في الطرفين — مخالفة عملية وتلزم المخالفة الاتزامية فقط ، وهو العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع ، كما اذا

علمنا بنجاسة اناءين تفصيلاً ثم علمنا بطهارة أحدهما اجمالاً ، فإنه لا تلزم — من إجراء استصحاب النجاسة في كليهما والاجتناب عنها — مخالفة عملية ، ففي مثل ذلك ذهب الشيخ (ره) الى عدم جريان الاستصحاب فيها ، وتبعه المحقق النائيني (ره) واختار صاحب الكفاية (ره) جريان الاستصحاب فيها ، لوجود المقتضي وهو شمول أدلة الاستصحاب ، وعدم المانع وهو لزوم المخالفة العملية . ولا تظهر ثمرة بين القواين في نفس الاناءين ، لوجوب الاجتناب عنهما على كلا القواين : أما على مختار الشيخ (ره) فلعلم الاجمالي بالنجاسة . وأما على مختار صاحب الكفاية (ره) فلا استصحابها . وإنما تظهر الثمرة بينهما في الملاقي لأحد الاناءين ، إذ يحكم بنجاسته على مسلك صاحب الكفاية ، فإنه بعد الحكم بنجاسته بالتعبد بحكم بنجاسة الملاقي أيضاً ، بخلاف مسلك الشيخ (ره) فإن الملاقي لبعض أطراف العلم الاجمالي لا يكون محكوماً بالنجاسة على ما تقدم ذكره . ولأجل هذه الثمرة لا بد من تحقيق المقام والتكلم في جريان الاستصحاب وعدمه ، فنقول : استدلل الشيخ (ره) لعدم جريان الاستصحاب باجمال دليل الاستصحاب بالنسبة الى المقام ، بتقريب أن مقتضى اطلاق الشك في قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالي وجريان الاستصحاب في الطرفين . ومقتضى اطلاق اليقين في قوله (ع) : « ولكن تنقضه يقين آخر » هو شموله للعلم الاجمالي وعدم جريان الاستصحاب في أحدهما . ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين ، لأن مقتضى الاطلاق الأول هو الايجاب السكلي وجريان الاستصحاب في الطرفين ، ومقتضى الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما . ولا خفاء في مناقضة السلب الجزئي مع الايجاب السكلي ، ولا قرينة على تعيين الأخذ بأحدهما ، فالدليل يكون مجحولاً من هذه الجهة ، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب في المقام . وفيه (أولاً) — أن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله (ع) :

« ولكن تنقضه بيقين آخر » هو خصوص اليقين التفصيلي لا الأعم منه ومن الاجمالي ، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الأول ، وإلا لا يكون نافضاً له ، فإصل المراد هكذا : كنت على يقين من طهارة ثوبك ، فلا تنقضه بالشك في نجاسة الثوب ، بل انقضه باليقين بنجاسته ، فلا يشمل اليقين الاجمالي لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الأول ، بل تعلق بعنوان أحدهما ، فلا مانع من التمسك باطلاق الشك في قوله ﴿ ع ﴾ : « لا تنقض اليقين بالشك » وجريان الاستصحاب في الطرفين .

و ﴿ ثانياً ﴾ — أنه ليس هذا الذيل — وهو قوله ﴿ ع ﴾ : « ولكن تنقضه بيقين آخر » — موجوداً في جميع أدلة الاستصحاب . واجمال الدليل — الموجود فيه هذا الذيل — لا يمنع من التمسك بدليل آخر ليس فيه هذا الذيل الموجب للاجمال ، فان إجمال الدليل عبارة عن عدم الدلالة لا الدلالة على العدم .

وهذا الذي ذكره الشيخ ﴿ ره ﴾ راجع الى المانع الاثباتي من جريان الاستصحاب في المقام ، وقد عرفت جوابه . وذكر المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ مانعاً ثبوتياً عن جريانه بمعنى عدم إمكان التعبد بالاستصحاب في الطرفين مع العلم الوجداني بمخالفة أحدهما الواقع . ﴿ بيانه ﴾ : أن الاصل لو كان من الاصول غير المحرزة ﴿ أي الاصول التي ليست ناظرة الى الواقع ، بل مفادها تعيين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك كاصالة الاحتياط ﴾ فلا مانع من جريانه في اطراف العلم الاجمالي ، فان العلم الاجمالي بحلية النظر الى احدى الامرتين لكونها من المحارم لا يمنع من جريان اصالة الاحتياط في الطرفين ، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمة لترك الحرام ، فلا تنافي بين العلم الاجمالي واصالة الاحتياط ، بخلاف ما اذا كان الاصل من الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع كالاستصحاب ، فان جريانه — في الطرفين مع العلم بمخالفة

أحدهما للواقع — غير معقول ، فإن التعبد بالبناء العملي على نجاسة كلا الاناءين لا يجتمع مع العلم بطهارة أحدهما ، فإطلاق دليل الاستصحاب وإن كان ظاهراً في الشمول للشك المقرون بالعلم الاجمالي ، فلا تصور في مقام الاثبات ، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتي .

ويمكن الجواب عنه نقضاً وحلاً . أما النقض فهو أنه إذا كان أحد جنباً وأتى بالصلاة ، فشك بعد الفراغ عنها في أنه اغتسل قبل الصلاة أم لا ؟ فيحكم بصحة الصلاة المأتي بها بمقتضى قاعدة الفراغ ، وبوجوب الغسل عليه للصلوات الآتية وسائر الواجبات المشروطة بالطهارة من الحدث الأكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع ، مع أن قاعدة الفراغ أيضاً من الاصول المحرزة لولم تكن من الامارات .

وأما الحل ، فهو أنه إن أُريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو السكلي المجموعي بأن يتعبد بنجاسة مجموع الاناءين من حيث المجموع ، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين بهذا المعنى ، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك وليس لنا شك في نجاسة المجموع من حيث المجموع ، بل لنا علم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع ، إذ المفروض العلم الاجمالي بطهارة أحدهما ، فبعد العلم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاسة في المجموع من حيث المجموع ؟ بل لا مجال لجريان الاصول غير المحرزة أيضاً في أطراف العلم الاجمالي بهذا المعنى المجموعي ، لما ذكرناه من انتفاء الشك باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع ، ليكون مورداً لأصل من الاصول المحرزة أو غير المحرزة ، وإن اريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو السكلي الاستغراقي بأن يتعبد 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 أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسة في خصوص كل منهما . غاية الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشك في كل واحد من الطرفين ، ولولا العلم الاجمالي لسكانت نجاسة كل منهما محرزة بالعلم التفصيلي .

فتحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لا اثباتاً — على ما ذكره الشيخ (ره) ولا ثبوتاً — على ما ذكره المحقق النائيني (ره) . ومن العجب أنهما (ره) قد التزما بجريان الاستصحاب في المتلازمين مع العلم الاجمالي بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع ، كما اذا توضع أحد — غفلة — بمائع مردد بين الماء والبول ، فالتزما بكونه محدثاً وبطهارة بدنه ، للاستصحاب فيهما مع العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع ، للملازمة الواقعية بين بقاء الحدث ونجاسة البدن ، وبين طهارة البدن ورفع الحدث . ولم يظهر وجه للفرق بين المقام وبين المثال المذكور فيما ذكره (ره) من المانع الثبوتي أو الإثباتي . وإن شئت قلت : في المقام أيضاً تلازم بين نجاسة أحد الاناءين وطهارة الآخر . غاية الأمر أن التلازم في المقام عرضي للعلم الاجمالي بطهارة أحدهما . والتلازم في المثال ذاتي بين بقاء الحدث ونجاسة البدن . وهذا لا يوجب التفكيك بينها في ما هو ملاك جريان الاستصحاب .

نعم لا يمكن جريان الاستصحاب في المتلازمين فيما اذا دل دليل من الخارج على عدم جواز التفكيك بينهما في الحكم مطلقاً لا في الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري ، كما في الماء المتمم كراً ، فاذا لم نستفد من الأدلة طهارته ولا نجاسته ووصلت النوبة الى الأصل ، يكون مقتضى الاستصحاب في المتمم بالفتح هو النجاسة ، وفي المتمم بالكسر هو الطهارة مع العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع ، ولا يمكن الأخذ بكلا الاستصحابين لا للعلم الاجمالي المذكور ، بل للاجماع على عدم جواز التفكيك

بين أجزاء ماء واحد في الحكم بنجاسة بعض وطهارة بعض ، فيسقط الاستصحابان عن مقام الحجية ، إذ الأخذ بهما مخالف للاجماع ، وبأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وبأحدهما التخيير يحتاج الى دليل ، فلا بد من الرجوع الى أصل آخر كإصالة الطهارة .
فالذي تحصل مما ذكرناه : أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي إلا المخالفة العملية القطعية ، أو الدليل الخارجي الدال على عدم جواز التفكيك كما مثلناه .

وأما الامارات فلا يمكن الأخذ بها في أطراف العلم الاجمالي ولولم تلزم منه المخالفة العملية ، كما اذا قامت بينة على نجاسة هذا الاناء بخصوصه ، وقامت بينة اخرى على نجاسة ذلك الاناء مع العلم الاجمالي بطهارة أحدهما . وذلك ، لحجية الامارات بالنسبة الى اللوازم ، فتدل الامارة الدالة على نجاسة هذا الاناء على طهارة الاناء الآخر بالملازمة . وكذا الامارة الاخرى ، فيقع التعارض بينهما باعتبار الدلالة المطابقة في أحدهما ، والالتزامية في الآخر ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين .

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

(اعلم) أن التباني على صحة العمل الصادر من الغير هو المسمى بإصالة الصحة ، والتباني على صحة العمل الصادر من نفس المكلف هو المسمى بقاعدة الفراغ أو التجاوز ، فاذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ، لا إشكال في تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه . وإنما الكلام في وجه التقدم . فنقول : الظاهر من الأدلة كون القاعدة من الامارات ، فان الشك في صحة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشىء من احتمال الغفلة والسهو ، إذ ترك الجزء أو الشرط عمداً لا يجتمع مع

كون المكلف في مقام الامتثال ، واصالة عدم الغفلة من الاصول العقلائية الناظرة الى الواقع ، فان سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة . والأخبار الواردة في قاعدة الفراغ والتجاوز أيضاً دالة على كونها من الامارات لامن الاصول المقررة للشاك 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 أذكر 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 : استتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا ؟ قال عليه السلام : « بلى قد ركعت فامض في صلاتك » وأيضاً في الوسائل عنه عن صفوان بن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : اشك وأنا ساجد فلا أدري . ركعت أم لا ؟ فقال (ع) : « قد ركعت امضه » وأيضاً في الوسائل عنه عن ابي جعفر عن أحمد 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 ركع » .

(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 بعدما صلى فلم يدر أن ثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك » .

انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك . . . » .

وبالجملة لا ينبغي الاشكال في كون القاعدة من الامارات ، وحينئذ إن قلنا
بكون الاستصحاب من الاصول ، فقد ظهر وجه تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر
الامارات على الاصول من أن الاصول وظائف مقررة للشك في مقام العمل ، فلا مجال
للاخذ بها بعد إثبات الواقع — ولو بالتعبد الشرعي — لقيام الامارة ، وإن قلنا
بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات — كما التزم به المحقق النائيني (ره) —
فقد ذكر المحقق المزبور أن القاعدة حاكمة على الاستصحاب ، لأن أدلة القاعدة واردة
في موارد جريان الاستصحاب ، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود ،
فادلة القاعدة ناظرة الى أدلة الاستصحاب وشارحة لها .

وفيه أن الحكومة بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بدلوله اللفظي ناظراً
الى المحكوم وشارحاً له ، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل
الحاكم لغواً ، كقوله (ع) : « لا شك لكثير الشك . . . » فانه حاكم
على قوله (ع) : « إذا شككت فابن على الاكثر . . . » لكونه شارحاً له
بدلوله اللفظي ، إذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام ، لكان قوله (ع) :
« لا شك لكثير الشك » لغواً . والمقام ليس كذلك ، إذ قوله (ع) :
« بلى قدر كعب » ليس شارحاً لقوله (ع) : « إن كنت على يقين من طهارتك
فلا تنقض اليقين بالشك » بحيث لو لم يكن قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك »
لزم كون قوله (ع) : « بلى قدر كعب » لغواً ، فانه لا مانع من جعل قاعدة
كلية ، وهي البناء على صحة العمل مع الشك في صحته بعد الفراغ عنه ، ولو لم يكن
الاستصحاب مجعولاً اصلاً . وما ذكره (ره) — من أن أدلة القاعدة واردة في موارد
جريان الاستصحاب — صحيح ، إلا أنه لا يقتضي الحكومة بالمعنى المصطلح ، كما هو ظاهر .

والتحقيق أن تقديم القاعدة على الاستصحاب إنما هو من باب التخصيص .
وذلك ، لأن أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب ،
كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود ، فإنه مع الغض عن قاعدة التجاوز
كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع ، فلا بد من تخصيص أدلة
الاستصحاب بأدلة القاعدة ، وإلا يلزم حمل القاعدة على النادر . ولا يمكن الالتزام به .
ولا يمنع من التخصيص كونها عامين من وجهه ، إذ وجه التخصيص في العموم المطلق
أنه لو لم يخص لزم لغوية الخاص رأساً . وفي المقام لو لم يخص أحد العامين من وجهه
— وهو أدلة الاستصحاب — يلزم حمل العام الآخر — وهو أدلة القاعدة —
على الفرد النادر . وهو بحكم 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 مخالفاً لها ، إلا موردين : ﴿ أحدهما ﴾ — ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان ،
وشك في المتقدم والمتأخر منها بعد الفراغ من العمل ، كمن كان محدثاً ومتوضئاً قبل
الصلاة ، وبعد الفراغ منها شك في تقدم الحدث على الوضوء وتأخره عنه ، ففي مثله
يحكم بصحة الصلاة ، لقاعدة الفراغ . ولا مجال لجريان الاستصحاب ، للتعارض
على مسالكنا ، ولعدم المقتضي لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك
صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ على ما تقدم ﴿ ثانيهما ﴾ — ما إذا كان الاستصحاب
مطابقاً للقاعدة ، كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرو مانع من مواع الصلاة حين
الاشتغال بها ، فإن استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر .
هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ . وحيث أن قاعدة
الفراغ من القواعد المهمة ، وتكون نظرية من جهات شتى ينبغي صرف عنان الكلام

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

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

﴿ الأول ﴾ — أن تكون كبرى المسألة بعد ضم الصغرى اليها منتجة للحكم الفرعي السكلي ، كالمبحث عن حجية الخبر مثلاً ، فانه بعد ضم الصغرى — وهي قيام الخبر على وجوب شيء — مثلاً — الى الكبرى — وهي حجية الخبر — تكون النتيجة وجوب هذا الشيء ، فيقال : هذا ما دل الخبر على وجوبه ، وكل ما دل الخبر على وجوبه واجب لسكون الخبر حجة ، فينتج أن هذا واجب . وهذا بخلاف المسائل الفقهية ، فان ضم الصغرى اليها 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 المصاديق إنما هو بيد المجتهد وليس للمقلد حظ فيه ، فان تطبيق حلية مالا نص فيه على شرب اللبن مثلاً بيد المجتهد ، فانه بعد الفحص وعدم وجدان نص فيه ، يحكم بأنه مما لا نص فيه ، فهو حلال . وهذا بخلاف المسائل الفقهية ، فان تطبيقها بيد المقلد كحرمة الخمر مثلاً ، فان المجتهد يفتي بها . وأما تطبيق الخمر على مائع في الخارج فهو بيد المقلد ، وربما يقع الاختلاف بين المجتهد والمقلد في التطبيق ، فيرى احدهما أنه خمر والآخر أنه خل مثلاً ، واسكل منهما العمل بعلمه . وليس للمقلد الرجوع الى المجتهد في التطبيق إلا من باب الرجوع الى العادل ، بناء على حجية خبر العادل في أمثال هذه الموضوعات .

إذا عرفت ما ذكرناه من الضابطة للمسائل الاصولية ، تعرف ان قاعدة الفراغ ليست من المسائل الاصولية ، بل من المسائل الفقهية ، فان ضم الصغرى اليها لا ينتج إلا الحكم الجزئي ، فيقال : هذا الشك شك بعد الفراغ ، والشك بعد الفراغ مما لا أثر له ولا يعنى به . وأيضاً تطبيق قاعدة الفراغ على الجزئيات إنما هو بيد المقلد ، فانه يرى أن هذا الشك المتعلق بعدد الركعات مثلاً إنما حدث بعد الفراغ من الصلاة .

فتحصل أن قاعدة الفراغ من القواعد الفقهية ، وإن كانت هي بنفسها من نتائج المسائل الاصولية ، لكونها مستفادة من الاخبار بمقتضى حجية الظواهر وحجية الأخبار من حيث السند . والبحث عن حجية الظواهر وحجية السند من المسائل الاصولية .

﴿ الجهة الثانية ﴾ — في أن قاعدة الفراغ من الاصول العملية المقررة للشاك في مقام العمل ، او من الامارات الناظرة الى الواقع الكاشفة عنه كشفاً ناقصاً وتممه الشارع ؟ وقد ظهر — مما ذكرناه في وجه تقديمها على الاستصحاب — كونها من الامارات ، ولسكنه لا تترتب ثمرة على هذا النزاع ، إذ لا اشكال في تقدمها على الاستصحاب وإن قلنا بكونها من الاصول ، ولا في تأخرها عن الامارات وإن قلنا بكونها منها ، فاذا شككنا — بعد الفراغ من صلاة المغرب مثلاً — بين الثلاث والأربع ، وقامت بينة على كونها أربع ، فلا اشكال في تقديم البينة على قاعدة الفراغ والحكم بفسادها ، فاذا لا ثمرة بين القول بكونها من الاصول ، والقول بكونها من الامارات . وتوهم ظهور الثمرة — بينهما بالنسبة الى اللوازم لحجية مثبتات الامارات دون الاصول ، فاذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة في اتيان الوضوء قبلها بحكم بصحة الصلاة المأتي بها لقاعدة الفراغ ، وبوجوب الوضوء للصلاة الباقية على القول بكونها من الاصول ، بخلاف

القول بكونها من الامارات ، فانه لا يجب الوضوء حينئذ للصلاة الآتية ايضاً ، إذ لازم صحة الصلاة المأتي بها كونه متطهراً - مدفوع بما ذكرناه في بحث الأصل المثبت من أنه لا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة أصلاً ، ولا حجية لمثبتات الامارات ايضاً إلا في باب الالفاظ ، لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ باللوامز في الافرار ونحوه من الالفاظ ، لا لما ذكره صاحب السكفاية (رد) من أن الإخبار عن المزموم إخبار عن اللزوم ، لما ذكرناه سابقاً من أن الإخبار من العناوين القصديّة ، فلا يكون الإخبار عن المزموم إخباراً عن اللزوم إلا مع العلم بالملازمة والالتفات إليها . فلتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لا ثمره بين القول بكون القاعدة من الاصول ، والقول بكونها من الامارات .

﴿ الجهة الثالثة ﴾ — في أن مورد 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 شككت فيه مما قد مضى فأرضه كما هو » . ﴿ الثاني ﴾ — عموم التعليل في بعض الأخبار كقوله (ع) : « هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك » وكقوله ﴿ ع ﴾ : « وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك » فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الطواف وغيره ، بل لا مانع من جريانها في العقود والايقاعات ، بل في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود والايقاعات وغيرهما كالتطبير من الخبث . 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 بالصلاة ؟ فذكر شيخنا الأنصاري وجماعة من الفقهاء أنها من القواعد العامة ، إلا أنه قد خرج

عنها الوضوء للنصوص الخاصة الدالة على وجوب غسل العضو المشكوك فيه وما بعده ، وقد الحق بالوضوء الغسل والتميم لتنقيح المناط أو للاجماع على ما يأتي التعرض له قريباً انشاء الله تعالى . واختار المحقق النائيني ﴿ره﴾ اختصاصها بالصلاة ، وأن عدم جريانها في الطهارات الثلاث إنما هو بالتخصص لا بالتخصيص . ونحن نذكر - مقدمة لهذا البحث - أمراً آخر ، وهو أن قاعدتي الفراغ والتجاوز هل هما قاعدة واحدة يعبر عنها بقاعدة الفراغ ﴿تارة﴾ وبقاعدة التجاوز ﴿أخرى﴾ ، أو قاعدتان مجعولتان بالاستقلال ؟ إذ على تقدير كونها قاعدة واحدة لا تحتاج الى البحث عن كون قاعدة التجاوز قاعدة عامة أو مختصة بالصلاة بعد الفراغ من كون قاعدة الفراغ من القواعد العامة على ما تقدم . فنقول : استدلوا على كونها قاعدتين مجعولتين بالاستقلال بوجوه :

﴿الوجه الأول﴾ — أن المجعول في قاعدة الفراغ يخالف للمجعول في قاعدة التجاوز بحيث لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد . وذلك ، لأن المجعول في قاعدة الفراغ هو البناء على الصحة والتعبد بها بعد فرض الوجود . والمجعول 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 بينهما في دليل واحد ، إذ لا يمكن اجتماع فرض الوجود مع فرض الشك في الوجود في دليل واحد .

وأجاب عنه الشيخ ﴿ره﴾ بأن المجعول - 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 المحقق النائيني ﴿ره﴾ وجهين : ﴿الأول﴾ — أن إرجاع

قاعدة الفراغ الى التعبد بوجود الصحيح خلاف ظاهر أدلتها ، فان ظاهر قوله ﴿ ع ﴾ :
 « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فأمضه ولا إعادة عليك » - هو الحكم
 بصحة ما مضى من الصلاة والطهور ، فيكون مفادها التعبد بصحة الموجود لا التعبد بوجود الصحيح .
 ووجود الصحيح وان كان لازماً لصحة الموجود ، إلا أن مفاد الأدلة هو التعبد بالثاني .

﴿ الثاني ﴾ - أن الارجاع المذكور على تقدير التسليم إنما
 يصح في باب التكليف ، فان همّ العقل فيه هو ا فراغ الذمة منه . ووجود العبادة
 الصحيحة - ولو بالتعبد - كافٍ في الحكم بالفراغ . بخلاف المعاملات ، فان
 الآثار المجعولة على نحو القضايا الحقيقية إنما ترتب على صحة شخص المعاملة المشكوك
 فيها ، فلا يكفي في ترتب الأثر التعبد بوجود معاملة صحيحة ، بل لابد من إحراز
 صحة المعاملة الشخصية ولو بالتعبد . فلا يتم ارجاع قاعدة الفراغ الى التعبد بوجود
 الصحيح في باب المعاملات على فرض تسليم تماميته في العبادات .

أقول : أما اعتراضه الأول ، فمتين ، لأن ظاهر قوله ﴿ ع ﴾ : « كلما
 مضى من صلاتك الى قوله (ع) : فأمضه » - هو الحكم بصحة 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 ترتب الأثر ، فاذا باع زيد داره من عمرو
 بشئ معين ، وشك في صحة هذه المعاملة وفسادها ، كان مقتضى قاعدة الفراغ
 - بعد الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود بيع صحيح يكون المبيع فيه الدار بالثمن
 المعين . والتعبد بوجود هذا البيع كافٍ في ترتب الأثر وان لم تثبت صحة هذه المعاملة
 الشخصية الخارجية ، كما هو الحال في العبادات ، فانه 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 وان لم تثبت صحة الصلاة الشخصية . ولولا أن مفاد قاعدة الفراغ هذا المعنى ، لما كان للحكم بالفراغ مجال ، إذ لو كان مفادها هو الحكم بوجود صلاة صحيحة مطلقة ولو غير صلاة الظهر ، لم يكن مجال للحكم بالفراغ من صلاة الظهر في مفروض المثال ، فلا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة . فالعمدة هو الاعتراض الأول .

والتحقيق أن الاستدلال المذكور سافط من أصله ، لما ذكرناه مراراً من أن معنى الاطلاق هو الغاء جميع الخصوصيات لا الأخذ بجمعها ، فاذا جعل حكم لموضوع مطلق معناه ثبوت الحكم له بالغاء جميع الخصوصيات ، كما اذا جعلت الحرمة للخمر المطلق مثلاً ، فانه عبارة عن الحكم بجرمة الخمر بالغاء جميع الخصوصيات من كونه أحر أو اصفر أو مأخوذاً من العنب أو من التمر وغيرها من الخصوصيات ، لا الحكم بجرمة الخمر مع لحاظ الخصوصيات والاحتفاظ بها ، بمعنى أن الخمر بما هو أحر حرام ، وبما هو اصفر حرام ، وهكذا . وحينئذ لا مانع من جعل قاعدة كلية شاملة لموارد قاعدة الفراغ وموارد قاعدة التجاوز بلا لحاظ خصوصيات الموارد ، بأن يكون موضوع القاعدة مطلق الشك في شيء بعد التجاوز عنه بلا لحاظ خصوصية كون الشك متعلقاً بالصحة أو بالوجود ، فيكون المجهول عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد التجاوز عنه بلا لحاظ كون الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحة وغيرهما من خصوصيات المورد ، بل يمكن أن يقال : إن وصف الصحة من الاوصاف الانتزاعية التي ليس في الخارج بازاؤها شيء ، إذ هو منتزع من مطابقة المآتي به للأمر به ، فالشك في الصحة دائماً يرجع الى الشك في وجود جزء أو شرط ، فلا مانع من جعل قاعدة شاملة لموارد الشك في الوجود وموارد الشك في الصحة ، لسكون الشك في الصحة راجعاً الى الشك في الوجود ، فتكون قاعدة الفراغ راجعة الى قاعدة التجاوز .

وقد يستشكل في ذلك بأن ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز إنما يصح فيما اذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في وجود الجزء ، بخلاف ما اذا كان ناشئاً من الشك في وجود الشرط كالطهارة من الحدث بالنسبة الى الصلاة ، إذ لو شككنا في صحة صلاة الظهر مثلاً بعد الفراغ منها للشك في تحقق الطهارة من الحدث ، كان مقتضى قاعدة الفراغ - بعد ارجاعها الى قاعدة التجاوز - هو التعبد بوجود الطهارة من الحدث ، ولازمه جواز الدخول في صلاة العصر من غير حاجة الى تحصيل الطهارة . ولا يمكن الالتزام به . ولم يقل به أحد . ولا يلزم ذلك على تقدير كون قاعدة الفراغ غير قاعدة التجاوز ، إذ مقتضاها حينئذ الحكم بصحة صلاة الظهر لا الحكم بوجود الطهارة من الحدث .

والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى توضيح معنى الجزئية والشرطية ، وهو أن الجزء عبارة عما تعلق به الأمر منضماً الى سائر الأجزاء ، فان الأمر بالكل ينسبط الى أوامر متعددة متعلقة بكل واحد من الاجزاء ، بخلاف الشرط ، فانه لا يكون متعلقاً للأمر كيف ؟ وقد يكون غير مقدور للمكلف كالوقت ، فمعنى اشتراط الأمر به بشرط ، هو تعلق الأمر بالطبيعة المقيدة بوجوده على نحو يكون التقيد داخلاً والتقييد خارجاً ، فمعنى اشتراط الصلاة بالطهارة هو تعلق الأمر بإجادها مقترنة مع الطهارة .

اذا عرفت ذلك ، يظهر لك الجواب عن الاشكال المذكور ، فان مورد التعبد هو اقتران صلاة الظهر بالطهارة لا وجود الطهارة ، وهو وان كان لازماً لاقتران الصلاة بها ، إلا أنه لا يثبت اللوازم بهذه القاعدة كالأستصحاب ، فلا يلزم - من ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز - التعبد بوجود الطهارة وعدم الاحتياج اليها بالنسبة الى 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 . ومورد قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الجزء ، فجعل قاعدة الفراغ يحتاج الى لحاظ الكل بالاستقلال ، ولحاظ الجزء بالتبع ، وبالتصور التبعي الاندكاكي . وجعل قاعدة التجاوز يحتاج الى لحاظ الجزء بالاحاط الاستقلالي ، فالجمع بين القاعدتين يستلزم تعلق الاحاط الاستقلالي والتبعي بشيء واحد ، وهو مما لا يمكن .

ويمكن الجواب عنه بوجه : ﴿ 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 الاحاط الاستقلالي والتبعي بالجزء في جعل نفس قاعدة الفراغ ، فمابه الجواب على تقدير التعدد يجاب به على تقدير الاتحاد أيضاً . ﴿ الثاني ﴾ - أن الجمع بين القاعدتين ممكن بالغاء الخصوصيات على ما ذكرناه . فان لحاظ الكل والجزء بما هما كل وجزء يستلزم اجتماع الاحاط الاستقلالي والتبعي في الجزء ، بخلاف لحاظهما مع الغاء خصوصية الجزئية والكلية . بأن يلاحظ لفظ عام شامل لهما كلفظ الشيء ، وبحكم بعدم الاعتناء بالشك فيه بعد الخروج عن محله ، فانه 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 ، وبحكم بوجود المشكوك فيه ، فلا حاجة الى جعل قاعدة الفراغ مستقلاً .

﴿ الوجه الثالث ﴾ - أن الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى العناني ، 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 ، فانه لا يصدق التجاوز الحقيقي

عن الشيء مع الشك في وجوده ، فلا بد من إعمال عناية ، بأن يكون المراد من التجاوز عن الشيء هو التجاوز عن محله على طريقة المجاز في الكلمة ، أو في الاسناد ، أو في الخذف ، بأن يراد من الشيء محله ، أو يسند التجاوز إليه بالاسناد المجازي ، أو يقدر المضاف وهو لفظ المحل ، فالجمع - بين القاعدتين في جعل واحد - يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي ، وهو لا يجوز .

ويظهر الجواب عن هذا الاستدلال مما ذكرناه : من أن الشك في الصحة دائماً ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فالتجاوز في مورد قاعدة الفراغ أيضاً هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه ، سواء كان جزءاً أو شرطاً ، فلا فرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز من هذه الجهة ، ولا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي .

﴿ الوجه الرابع ﴾ — ما ذكره المحقق النائيني (ره) أيضاً ، وهو أن الجمع - بين القاعدتين في جعل واحد - يستلزم التدافع بينهما فيما إذا شك في جزءه بعد الدخول في جزء آخر ، ولا يلزم ذلك لو كانتا مجعولتين بالاستقلال . ﴿ بيان ذلك ﴾ : أنه إذا شك في الركوع مثلاً بعد الدخول في السجود ، كان مقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء بالشك والاتباع بالمشكوك فيه ، لسكونه 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 ، لسكونه شكاً بعد الدخول في الغير ، وبعد التجاوز عن محل المشكوك فيه على الفرض . وهذا هو التدافع . وأما على تقدير كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال فلا محذور ، إذ يقدم منطوق قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ بالحكومة أو بالتخصيص ، لأن أدلة قاعدة التجاوز واردة في موارد مفهوم قاعدة الفراغ ، فلزم تقدم قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ ، لم يبق لقاعدة التجاوز مورد . وبعد تقديم قاعدة التجاوز والحكم بتحقيق الركوع

- في مفروض المثال - لا يلزم محذور أصلاً .

والجواب عنه: أن الشك في صحة الصلاة - في مفروض المثال - مسبب عن الشك في وجود الركوع . لما ذكرناه من أن الشك في الصحة دائماً ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فبعد الحكم بوجود الركوع لقاعدة التجاوز ، لا يبقى شك في صحة الصلاة حتى يكون مورداً لمفهوم قاعدة الفراغ . ويقع التدافع بينه وبين منطوق قاعدة التجاوز . وكذا الحال في الشك في صحة كل جزء لأجل الشك في وجود جزء آخر ، فإن الشك في تحقق الركوع في المثال يوجب الشك في صحة السجود ، إذ يشترط في السجود وقوعه بعد الركوع ، فالشك في صحة السجود وإن كان مورداً لمفهوم قاعدة الفراغ ويجب الاعتناء به لسكونه قبل الفراغ ، إلا أنه حيث يكون مسبباً عن الشك في تحقق الركوع ، ومقتضى قاعدة التجاوز التعبد بوجوده ، وبه يرتفع الشك في صحة السجود ، فإن صحة السجود من الآثار الشرعية للتعبد بوجود الركوع .

والذي تحصل - مما ذكرناه في المقام - إمكان كون القاعدتين قاعدة واحدة بإرجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز ، لرجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود على ما ذكرناه . والتزم المحقق النائيني (ره) بوحدة القاعدتين على عكس ما ذكرناه ، وأرجع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ .

﴿ بيانه ﴾ — أن قاعدة الفراغ قاعدة كلية ، ومفادها عدم الاعتناء بالشك في صحة المركب بعد الفراغ منه ، ولا اختصاص لها بباب دون باب . وقاعدة التجاوز قاعدة مجعولة في خصوص باب الصلاة ، ومفادها عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد التجاوز عنه والدخول في جزء آخر ، فادلة قاعدة التجاوز قد لحقت الجزء بالكل في عدم الاعتناء بالشك فيه بعد الدخول في الجزء الآخر في خصوص باب الصلاة ،

فهي حاكمة على أدلة قاعدة الفراغ على نحو توسعة الموضوع وإلحاق الجزء بالنكل ،
فيكون مورد قاعدة التجاوز من صغريات قاعدة الفراغ بالتنزيل والتعبد الشرعي ،
مثلاً قد استندنا من موثقة (١) ابن أبي يعفور أن الشك في الشيء إذا لم يكن بعد الفراغ
منه يجب الاعتناء به ، لكن صحيحة (٢) زرارة ، وموثقة (٣) اسماعيل بن جابر
— الدالتان 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 بن محمد عن أبيه
عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر
عن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ع) :
« إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك
إذا كنت في شيء لم تجزه » .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بإسناده عن احمد بن محمد بن محمد بن احمد بن
محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال : « قلت
لأبي عبد الله عليه السلام : رجل شك في الأذان ، وقد دخل في الإقامة ؟ قال (ع) :
يمضي . قلت : رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر ؟ قال (ع) : يمضي .
قلت : رجل شك في التكبير وقد قرأ ؟ قال (ع) : يمضي . قلت : شك في القراءة
وقد ركع ؟ قال (ع) : يمضي . قلت : شك في الركوع وقد سجد ؟ قال (ع) :
يمضي على صلاته ، ثم قال (ع) : يا زرارة « إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره
فشككت فليس بشيء » .

(٣) وفي الوسائل أيضاً عن محمد بن الحسن بإسناده عن سعد بن احمد بن محمد بن محمد عن أبيه
عن عبد الله بن المغيرة عن اسماعيل بن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام : « إن شك
في الركوع بعدما سجد ، فليمض ، وإن شك في السجود بعدما قام ، فليمض . كل شيء
شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » .

الصلاة - قد دلتنا على أن حال اجزاء الصلاة حال المركبات المستقلة في عدم الاعتناء
 بالشك فيها فيما اذا 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 الشكل ، لشمول
 أدلتها للشك في صحة الجزء أيضاً بعد الفراغ منه ، كما اذا شك في صحة التكبير بعد
 الدخول في القراءة ، فان مثل قوله (ع) - في موثقة ابن بكير : « كل ما شككت
 فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » - يشمل الشك في صحة الجزء أيضاً ، لأن لفظ الشيء
 يعم الجزء والشكل . ولو قلنا بكون قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتين مستقلتين ،
 لم يكن الميز بينهما باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الشكل واختصاص قاعدة التجاوز
 بالشك في الجزء ، بل الفرق بينهما إنما هو باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الصحة
 مع فرض الوجود ، واختصاص قاعدة التجاوز بالشك في الوجود دون الصحة .
 وإن كان التحقيق رجوع الشك في الصحة أيضاً الى الشك في الوجود ، ولذا التزمنا
 بإمكان كونها قاعدة واحدة . وأما موثقة ابن أبي يعفور ، فلا يصح الاستدلال بها
 لقاعدة الفراغ ، لأن الضمير في قوله (ع) : « وقد دخلت في غيره » إن كان
 راجعاً الى الشيء ، كان مفادها قاعدة التجاوز في باب الوضوء . وهو خلاف الاجماع
 والنصوص الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء . وإن كان راجعاً
 الى الوضوء ، كان مفادها قاعدة الفراغ كما ذكره . والظاهر رجوعه الى الشيء
 كسائر الروايات المذكورة فيها التجاوز عن الشيء المشكوك فيه ، ولا أقل من تساوي
 احتماله مع احتمال الرجوع الى الوضوء ، فلا يكون ظاهراً في الرجوع الى الوضوء ،
 فهي مجملة ساقطة عن مقام الاستدلال بها . ولو سلمنا كونه ظاهراً أو صريحاً في الرجوع
 الى الوضوء ، فكل من مفادها قاعدة الفراغ أصلاً وعكساً ، بمعنى عدم وجوب الاعتناء .

بالشك بعد الفراغ من الوضوء. ووجوب الاعتناء به قبل الفراغ منه ، فيقع ان تعارض بينهما عكساً وبين الروايات الدالة على قاعدة التجاوز ، فانها بعمومها تدل على عدم الاعتناء بالشك في جزءه بعد الدخول في جزء آخر ، فلا وجه لجعل أدلة قاعدة التجاوز حاكمة على أدلة قاعدة الفراغ .

فتحصل مما ذكرناه في المقام إمكان أن يكون المجمول أمراً واحداً يسمى بقاعدة الفراغ (تارة) وبقاعدة التجاوز (أخرى) بازجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز ، لا العكس على ما ذكره المحقق النائيني (ره) . هذا كله في مقام الثبوت والامكان . وأما مقام الاثبات والوقوع ، فهل المستفاد من الأدلة كون المجمول أمراً واحداً أو أمرين ؟ فلا بد من النظر الى الأدلة والبحث عن مفادها .

فنقول : أما الروايات الواردة في قاعدة الفراغ ، فهي كثيرة يختص بعضها بالطهارات ، وبعضها بالصلاة . وهناك روايتان : ﴿ احداها ﴾ - (١) خاصة بالطهارة والصلاة . ﴿ ثانيتهما ﴾ - (٢) لا تختص بمورد ، بل هي شاملة للطهور والصلاة وغيرهما . 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 عبدالله عن موسى ابن جعفر عن ابي جعفر عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي عن الحسن بن علي بن فضال عن عبدالله بن بكير عن محمد بن مسلم قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فأمضه ، ولا اعادة عليك فيه » .

(٢) وفي الوسائل أيضاً عن محمد بن الحسن بن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال (ع) : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » موثقة .

— على مضي محل المشكوك فيه بتقدير لفظ المحل أو من باب الاسناد المجازي — يحتاج الى القرينة ، فيكون مفادها عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد مضي هذا الشيء المشكوك فيه . ولا يصدق المضي إلا بعد الوجود ، فانه من الواضحات المعروفة أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فيكون مفادها قاعدة الفراغ فقط . دون قاعدة التجاوز . نعم لا نضائق عن دلالتها على قاعدة الفراغ بالنسبة الى الجزء أيضاً ، كما اذا شك في صحة التكبير مع العلم بوجوده لشمول لفظ الشيء للسكل والجزء كما تقدم .

وبالجملة لو كنا وهذين الخبرين ، لم نستفد منهما قاعدة التجاوز أصلاً ، إلا أنه هناك روايتان تدلان على قاعدة التجاوز : ﴿ الأولى ﴾ — صحيحة زرارة ﴿ الثانية ﴾ — موثقة اسماعيل بن جابر . وقد تقدمت الإشارة (١) اليهما عند نقل كلام المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ . ومن المعلوم أن المراد من الخروج من الشيء المشكوك فيه المذكور في الصحيحة هو الخروج عن محله ، إذ لا يصدق الخروج عن الركوع مثلاً مع فرض الشك في وجوده ، فالمراد هو الشك في وجوده مع الخروج عن محله . وكذا المراد من التجاوز عن الشيء المشكوك فيه المذكور في الوثيقة هو التجاوز عن محله ، فيكون مفادها قاعدة التجاوز بمعنى عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز عن محله .

فنتحصل مما ذكرناه أن المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال ، وأن ملاك احدهما غير ملاك الاخرى ، فان ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء مع إحراز وجوده ، وملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله ، واذاً لا بد من البحث عن كل واحدة منهما مفردة من حيث

(١) قد تقدم ذكرهما هناك في ذيل الصفحة (٢٧٦) فراجع .

كونها من القواعد العامة ، أو مختصة بباب دون باب ، ومن حيث الشرائط ،
 إذ يمكن أن تكون إحداها من القواعد العامة ، والآخرى مختصة بباب دون باب .
 وكذا يمكن أن يعتبر في إحداها مالا يعتبر في الأخرى .

فنقول : أما قاعده الفراغ فقد تقدم كونها من القواعد العامة فلا نعيد ،
 وأما قاعدة التجاوز فاستظهر المحقق النائيني (ره) من الأدلة اختصاصها بالصلاة
 كما تقدم . وربما يقال في وجه الاختصاص : إن دليل قاعدة التجاوز هي صحيحة زرارة
 وموثقة اسماعيل بن جابر ، ولا يستفاد العموم منها . أما الصحيحة ، فلأن المذكور
 فيها لفظ الشيء مع التنكير في قوله (ع) : « إذا خرجت من شيء ثم دخلت
 في غيره . . . » وهو مطلق لا يستفاد منه العموم إلا بجران مقدمات الحكمة .
 وأما الموثقة ، فلأن المذكور فيها وإن كان من العاقل العموم وهو لفظ كل في قوله
 عليه السلام : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه . . . » إلا أن عمومه تابع لما يراد
 من مدخوله على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فإن اريد منه خصوص شيء من أجزاء
 الصلاة ، فالمراد من لفظ كل عموم الحكم لجميع أجزاء الصلاة . وإن اريد منه
 الطبيعة المطلقة (أي مطلق ما يطلق عليه الشيء) فالمراد من لفظ كل عموم الحكم
 لجميع أفرادها ، فاستفاد عموم الافراد منه يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله ،
 وهي غير جارية في المفام ، إذ من جملة المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام
 التخاطب ، وهو موجود في الصحيحة والموثقة . وهو الشك في الأذان بعد الدخول
 في الإقامة الى آخر ما ذكر في الصحيحة من الفروض . وكذلك الحال في الموثقة ،
 فإن المذكور فيها الشك في الركوع بعد الدخول في السجدة . والشك في السجود بعد
 القيام . ومع هذا لا يمكن التمسك بالاطلاق .

وفيه (أولا) — أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع

من التمسك بالاطلاق ، فان المانع هو القرينة على التعيين . ومجرد وجود القدر المتيقن لا يوجب التعيين مع إطلاق الحكم عند التخاطب . ولذا تسام الفقهاء على التمسك بالاطلاق مع وجود القدر المتيقن في موارد كثيرة : ﴿ منها ﴾ — الرواية (١) الدالة على عدم جواز الصلاة في اجزاء مالا يؤكل لحمه ، مع كون مورد السؤال هو الثعالب والفنك والسنجاب ، فهل يظن فقيه أو متفقه عدم جواز التمسك باطلاق قوله ﴿ ع ﴾ : « وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد » لوجود القدر المتيقن ، وهو الحيوانات المذكورة في السؤال ؟ . وبالجملة وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالاطلاق مع كون الكلام ظاهراً في أن الامام عليه السلام في صدد بيان ضابطة كلية .

و ﴿ ثانياً ﴾ — أنه على فرض تسليم عدم جريان مقدمات الحكمة لامانع من التمسك بموثقة 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 ابي عمير عن ابن بكير « قال : سألت زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير ، فأخرج (ع) كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله . فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله اكله ، ثم قال (ع) : يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك ، يا زرارة ! فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه جائز ، اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذابح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ، ذكاه الذابح أو لم يذكه » .

الحكمة . وما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من أن استفادة العموم من لفظ كل يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله — قد أبطلناه في مبحث العام والخاص بما ملخصه : أن لفظ كل موضوع للعموم ، فيكون قرينة على أن المراد من مدخوله مطلق الشيء لا خصوص الصلاة ، فاستفادة العموم من قوله ﴿ ع ﴾ : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه . . . » لا يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة .

فتحصل أن قاعدة التجاوز ليست مختصة بباب الصلاة ، بل تجري في كل مركب شك في أحد اجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر إلا الوضوء للنص الخاص ، وفي إلحاق الغسل والتيمم به — في عدم جريان قاعدة التجاوز — كلام نتعرض له قريباً انشاء الله تعالى .

ثم إنه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير ، لكونه مأخوذاً فيها في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمين ، مضافاً الى أنه لو لم يذكر الدخول في الغير فيها ، لأمكن استفادة اعتباره منهما . وذلك ، لأن المذكور فيهما هو الخروج عن الشيء والتجاوز عنه ، ولا يتصور الخروج عن الشيء حقيقة ، والتجاوز عنه كذلك ، مع فرض الشك في وجوده ، فلا محالة يكون المراد الخروج عن محله والتجاوز عنه من باب الاسناد 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 الصحيحة وبعد التجاوز في الموثقة — قيداً توضيحياً من العطف التفسيري ، فاعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز مما لا ينبغي الارتياح فيه . إنما الكلام في اعتباره في قاعدة الفراغ . والكلام فيه يقع في مقامين : ﴿ الأول ﴾ — في المقتضي ، والبحث عن شمول اطلاق الدليل لموارد عدم الدخول في الغير . ﴿ الثاني ﴾ — في المانع ، والبحث عما يصلح لتقييد الدليل وتخصيصه بموارد

الدخول في الغير بعد الالتزام باطلاقه .

﴿ أما المقام الأول ﴾ فقد قيل بعدم اطلاق الأدلة ، واستدل له بوجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن المطلق منصرف الى الافراد الغالبة ، فلا يشمل

الفرد النادر . والغالب في الشك في الصحة بعد الفراغ هو الشك بعد الدخول في الغير .

وفيه أن الممنوع 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 يتبلى المكلف بها غالباً ، فان إطلاق قوله ﴿ ع ﴾ : — « وان كان مما قد نهيت عن اكله ، فالصلاة في كل شيء منه فاسد » — يشمل الحيوانات النادرة أيضاً كالسكر كدن مثلاً .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن شمول الاطلاق — في مثل قوله ﴿ ع ﴾ في موثقة

ابن بكير : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » للشك قبل الدخول في الغير — يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة على ما تقدم نقله عن صاحب الكفاية (ره) . وقد تقدم الجواب عن هذا الوجه عند التكلم في كون قاعدة التجاوز من القواعد العامة ، فلا حاجة الى الاعادة .

﴿ الوجه الثالث ﴾ — ما ذكره المحقق النائيني (ره) واعتمده عليه ، وهو أن شمول

الحكم لجميع أفراد الطبيعة إنما هو فيما اذا كانت الطبيعة غير مشككة في الصدق كالماء ، فان صدقه على ماء البحر والمطر والبهر وغيرها من أفراد الماء على حد سواء ، فالحكم بأن الماء طاهر يشمل جميع الأفراد ، بخلاف ما اذا كانت الطبيعة مشككة في الصدق كالحيوان ، فان صدقه على الانسان لا يخلو من خفاء في نظر العرف ، مع كونه عبارة عن جسم ذي حياة ، والانسان كذلك ، اسكن صدقه عليه لا يخلو من خفاء

عرفا . ولذا لو خوطب انسان بيا 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 القليل ، 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 الافراد . نعم التشكيك بالظهور والخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفي — كالحیوان بالنسبة الى الانسان — بخلاف ما إذا كان التشكيك بالأظهرية والظاهرية — كما في المقام — فانه لا يوجب اختصاص الحكم بالأظهر ، وإلازم حمل الأدلة الدالة على قاعدة الفراغ على قاعدة الحيولة التي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت ، فان صدق المضي على المضي مع خروج الوقت أظهر 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 ومخصصاً له بموارد الدخول في الغير ، فربما يقال : إن المقيد لاطلاقات أدلة قاعدة الفراغ هو صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر ، فانه قيد عدم الاعتناء بالشك فيهما بما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير .

وفيه ﴿ أولاً ﴾ - أن مورد الروايتين إنما هو قاعدة التجاوز على ما تقدم الكلام

فيها . وحيث أننا استظهرنا من الأدلة — في مقام الإثبات — أن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتان مستقلتان ، وأن ملاك إحداها الشك في الصحة مع إحراز الوجود ، وملاك الأخرى الشك في الوجود ، فلا مجال لتوهم كون أدلة قاعدة التجاوز مقيدة للاطلاقات الواردة في قاعدة الفراغ . ومجرد إمكان كونها مجموعتين بجمل واحد في مقام الثبوت لا يوجب ذلك .

و ﴿ نانياً ﴾ — ان الدخول في الغير مما لا بد في اعتباره في قاعدة التجاوز مع قطع النظر عن الصحة والموثقة ، 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 لأمراً آخر اعتبر في جريان القاعدة بعد صدق التجاوز خارجاً . فلو فرض تحقق عنوان التجاوز — بدون الدخول في الغير كما في موارد قاعدة الفراغ — لم يكن موجب لتقييده بالدخول في الغير .

ومما يتوهم كونه مقيداً للاطلاق موثقة ابن أبي يعفور ، وهي قوله (ع) : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فليس شكك بشيء ، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » فان مورد قاعدة الفراغ ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء للنص الخاص . وبما انه قد ذكر فيها الدخول في الغير ، فلا بد من اعتباره في جريانها .

وفيه ﴿ أولاً ﴾ — ما ذكرناه سابقاً من إجمال هذه الموثقة وعدم صلاحيتها

للاستدلال ، لاحتمال رجوع الضمير في قوله (ع) : « وقد دخلت في غيره . . . »
الى الشيء ، لا الى الوضوء ، ولولم نقل بظهور رجوعه الى الشيء ، فلا أقل من الاحتمال .
وكون الوثيقة غير معمول بها - على تقدير رجوع الضمير الى الشيء ، لعدم جريان قاعدة
التجاوز في الوضوء ، للنص الخاص - لا يوجب ظهورها في رجوع الضمير الى الوضوء ،
فهي باقية على إجمالها غير صالحة للاستدلال بها .

و ﴿ ثانياً ﴾ — لو سلمنا عود الضمير الى الوضوء ، وأن الرواية واردة
ليبان قاعدة الفراغ ، فالنظر الى مجموع الرواية يوجب ظهورها في أن موضوع عدم الاعتناء
بالشك هو التجاوز ، لقوله (ع) في ذيلها : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه »
فيكون ذكر الدخول في الغير من باب كونه أحد مصاديق التجاوز لا لسكونه دخيلاً
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 تجزئه » - هو عدم الاعتناء به .

و ﴿ ثالثاً ﴾ — ان من اعتبر - في جريان قاعدة الفراغ الدخول في الغير -
ان أراد به اعتبار الدخول في خصوص الفعل المترتب كاللدخل في الصلاة عند الشك
في صحة الوضوء ، فالوثيقة لا تدل عليه . وإن أراد به اعتبار الدخول في مطابق الغير ،
فاعتباره لغو ، إذ لا ينفك الدخول فيه عن الفراغ ، فانه بمجرد الفراغ يتحقق الدخول
في الغير لا محالة ولو كان الغير هو السكون أو الحركة ، فإن الانسان لا يخلو من الاكوان
الأربعة : الحركة والسكون والافتراق والاجتماع .

و ﴿ رابعاً ﴾ — أنه على تقدير دلالة الوثيقة - 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 » ككون الشك في وجود شيء من أجزاء الوضوء أو شرائطه ، والشك في الوجود مورد لقاعدة التجاوز . وحيث أن قاعدة التجاوز غير جارية في الوضوء للنصوص الخاصة ، فما لم يتحقق الدخول في غير الوضوء يجب الاعتناء بالشك ، فعدم الاعتناء بالشك في باب الوضوء متوقف على الدخول في الغير .

ومما يتوهم كونه مقيداً للاطلاقات صحيحة (١) زرارة الواردة في الوضوء بدعوى أن مفاد قوله (ع) : « وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت ... » الى قوله (ع) : « لا شيء عليك » — هو اعتبار الدخول في الغير .

والجواب عنها ﴿ أولاً ﴾ — عدم تمامية 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 الى حال اخرى . . . » — 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 ابي جعفر عليه السلام قال (ع) : « اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا ، فأعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله مادمت في حال الوضوء ، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى 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 تمت 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 تسليم 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 ابي يعفور ، فان المذكور في هذه الصحيحة أيضاً هو الشك في وجود الغسل أو المسح . ويجب الاعتناء بمثل هذا الشك ما لم يدخل في الغير بمقتضى الأدلة الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء . فالتحصل مما ذكرناه عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ ، لعدم وجود ما يصلح لتقييد 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 يلحق به الغسل والتيمم في عدم جريان قاعدة التجاوز فيهما ؟ التزم باللاحق جماعة من متأخري المتأخرين على ما نقله الشيخ (ره) في كتاب الطهارة . وليس له تعرض في كلمات القدماء على ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره .

و (كيف كان) فقد ذكر اللاحق وجهان : (الأول) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) من اختصاص أدلة قاعدة التجاوز بباب الصلاة ، فعدم جريانها

في الطهارة الثلاث إنما هو من باب التخصص لا التخصيص .
ويظهر الجواب عنه مما ذكرناه في إثبات كون قاعدة التجاوز من القواعد العامة ،
فلا حاجة الى الاعادة . ﴿ الثاني ﴾ - ما ذكره شيخنا الانصاري ﴿ ره ﴾ وهو أن
التكليف إنما تعلق بالطهارة . وإنما الغسل والمسح مقدمة لحصولها ، فالشك في تحقق
شيء من الغسل أو المسح يرجع الى الشك في حصول الطهارة ، وهي أمر بسيط ،
فلا تجري فيه قاعدة التجاوز ، فلا بد من الاحتياط ، لسكون الشك شكاً في المحصل .
وهذا الكلام جارٍ في التيمم والغسل أيضاً ، فإن المكلف به في الجميع هو الطهارة .
وفيه ﴿ أولاً ﴾ - أن ظاهر الآيات والروايات كون نفس الوضوء متعلقاً
للتكليف كقوله تعالى : (فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق . . . الخ)
وكقوله (ع) : « افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم » والوضوء
مركب ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه .
و ﴿ ثانياً ﴾ - على تقدير تسليم كون الطهارة هي الأمور به وأن الوضوء
مقدمة لها - أن عدم جريان قاعدة التجاوز في المقدمة مع كون ذمها 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 المحصل ، 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 مركباً لا مانع 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
الموالة بجماف الأعضاء ، لعدم صدق التجاوز عند الشك في وجود الجزء الأخير

الإمع أحد الأمرين .

فتمحصل مما ذكرناه عدم طوق التيمم والغسل بالوضوء ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيهما بمقتضى عموم أدلتها . نعم لا تجري قاعدة التجاوز في الغسل فيما إذا شك في غسل الجانب الأيمن حين الاشتغال بغسل الجانب الأيسر بناء على القول بعدم الترتيب بين الجانبين ، كما أنه ليس ببعيد ، لعدم صدق التجاوز عن المحل على هذا القول . فيجب غسل الجانب الأيمن بعد الجانب الأيسر أو قبله ، ويكون هذا الشك بمنزلة الشك في غسل اليد حين الاشتغال بغسل الرجل من جانب واحد ، فإنه لا إشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز ، لعدم الترتيب بين الأجزاء من جانب واحد ، فيجب غسل اليد بعد الفراغ من غسل الرجل أو قبله .

﴿ الأمر الثاني ﴾ — بعدما عرفت من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء بانحصار الاجماع ، فهل تالحق بها قاعدة الفراغ في عدم جريانها في أجزاء الوضوء أم لا؟ التحقيق هو الثاني ، لعدم 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 عليهما وعلى جميع ما شككت فيه . . . الخ » ومفادها وجوب الاعتناء بالشك والالتيان بالمشكوك فيه . فيما إذا كان الشك في أصل الغسل أو المسح . لا ما إذا كان الشك في صحة الغسل أو المسح . فالصحيحة تدل على عدم جريان قاعدة التجاوز فقط في الوضوء ، لا على عدم جريان قاعدة الفراغ أيضاً ، فإذا شك في غسل الوجه . مع الاشتغال بغسل اليد اليسرى مثلاً . يجب غسل الوجه مع ما بعد ، لعدم جريان قاعدة التجاوز . وأما إذا شك في صحة غسل الوجه كما إذا شك في وقوعه من الأعلى مثلاً ، فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ والحكم بالصحة . ولا فرق في جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء بين

الجزء الأخير وغيره ، لعموم الأدلة على ما ذكرناه . نعم لا تجري قاعدة الفراغ فيما إذا شك في صحة غسل الوجه مثلا ، لاحتمال كون الماء المغسول به مضافا ، لكون الأمور به وما ساء الله هو الغسل بالماء ، لقوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . . الخ ﴾ بضميمة قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا . . . الخ ﴾ فيكون الشك المذكور شكاً في وجود ما ساء الله وأمر به . لا في صحته ، فلا تجري قاعدة الفراغ فيه ، وكذا لا تجري قاعدة الفراغ فيما إذا شك في صحة غسل اليد اليمنى بعد الاستغسال بغسل اليد اليسرى ، لاحتمال وقوع الغسل من الأعلى بناء على كون الغاية في قوله تعالى : ﴿ . . . وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . . . ﴾ غاية للغسل ، إذ الأمور به وما ساء الله حيثئذ هو الغسل من الأسفل ، فيكون الشك المذكور شكاً في وجوده ، فلا يكون مورداً لقاعدة الفراغ ، ولكنه مجرد فرض ، إذ لا قرينة على كون الغاية غاية للغسل ، بل القرينة - على كونها غاية للمغسول - موجودة وهي قوله تعالى : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ فإنه لا خلاف ظاهرآ في كون الغاية فيه غاية للمسوح لا للمسح ولذا التزموا بجواز المسح من الكعبين إلى الأصابع . ووحدت السياق تشهد بأن الغاية في قوله تعالى : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ غاية للمغسول لا للغسل ، وإنما أوجبتنا الغسل من الأعلى للروايات الواردة في المقام .

وقد يستدل لعدم جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء بموثقة ابن أبي يعفور من قوله (ع) : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فليس شكك بشيء . . . الخ » بتقريب أن الضمير في قوله (ع) : « في غيره » راجع إلى الوضوء ، وأن الشيء في قوله (ع) : « إذا شككت في شيء » باطلاقه شامل للوجود والصحة ، فيكون مفادها أن الشك في جزء من أجزاء الوضوء سواء كان متعلقاً بوجوده أو بصحته إنما لا يعتنى به إذا كان الشك بعد الفراغ ، ومفهومه

الاعتناء به اذا كان قبل الفراغ من الوضوء .
 والجواب عنه ﴿ أولاً ﴾ — ما تقدم من عدم صحة الاستدلال بهذه الوثيقة ،
 لاجمالها 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 يعنى به ، واذا كان بعد الفراغ منه لا يعنى به .
 وليس إلا في مقام بيان هذا المقدار من المعنى . وأما كون المشكوك فيه هو الوجود
 أو الصحة ، فليست الوثيقة في مقام بيانه ، فليس لها إطلاق من هذه الجهة حتى يؤخذ
 به ، ويحكم بأن الشك مطلقاً سواء كان متعلقاً بالوجود أو بالصحة يعنى به اذا كان حين
 العمل ، ولا يعنى به اذا كان بعد الفراغ منه .

و ﴿ ثالثاً ﴾ — أنه على تقدير تسليم 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 الوثيقة هي
 العموم من وجه ، فان مفاد الوثيقة وجوب الاعتناء بالشك في أجزاء 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 أجزاء 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 الوثيقة ، إذ دلالتها بالعموم ، ودلالة الوثيقة بالإطلاق .

﴿ الأمر الثالث ﴾ — بعدما ذكرناه من أن الدخول في الغير معتبر في قاعدة
 التجاوز لا بد من تحقيق معنى الغير ، وأنه بماذا يتحقق؟ ويقع الكلام في مقامين :
 ﴿ المقام الأول ﴾ — في الشك في الجزء الأخير . ﴿ 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 السكوت

الطويل الموجب لغوات 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 بامر غير مرتب

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 للشك في تحقق الفراغ واحتمال كونه في أثناء العمل على ما تقدم . ومن هذا القبيل مما إذا أتى بشيء من المنافيات التي لا يكون الاثبات بها سهواً موجباً للبطلان كالتكلم . والتزم المحقق النائيني (ره) في هذه الصورة بجريان قاعدة الفراغ ، بدعوى أن المعتبر في قاعدة الفراغ أمران : الدخول في الغير ، وصدق المضي . وهما متحققان في المقام . أما الدخول في الغير فتحققه ظاهر . وأما تحقق المضي فلصدقه عند مضي معظم الأجزاء .

وفيه أن المعتبر في قاعدة الفراغ هو صدق المضي حقيقة . ومعه كيف يصدق

المضي مع الشك في تحقق الجزء الأخير ؟ وأما الدخول في الغير فقد تقدم أنه لا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ .

وقديتوهم جريان قاعدة الفراغ بدعوى أن المراد بالمضي هو المضي بحسب الاعتقاد

لا المضي بحسب الواقع ، وإلا لم يبق مورد لجريان قاعدة الفراغ ، إذ مع الشك

في الصحة لا يجرز المضي الواقعي ، والمضي الاعتقادي موجود في المقام ، فانه حين اشتغاله
بامر غير مرتب كان معتقداً بالمضي ، وإلا لم يشتغل به ، فتجري قاعدة الفراغ .
وهو مندفع بأن ظاهر قوله (ع) : « كل ماضى . . . » هو المضي
الحقيقي الواقعي لا المضي الخيالي . غاية الأمر كون الماضي أعم من الصحيح والفساد
بقرينة الشك المذكور في الرواية ، إذ لا يتصور مضي الصحيح مع فرض الشك
في الصحة والفساد .

﴿ الثالث ﴾ — أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بامر مرتب على الجزء
الأخير 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 المأثور
بعد الوضوء . واختار المحقق النائيني (ره) أنه لو شك في الجزء الأخير من الصلاة
— وهو التسليم — مع الاشتغال بالتعقيب لا يعتنى به ، لصدق الدخول في الغير ،
فيكون مورداً لجريان قاعدة التجاوز . واستشهد على ذلك بصحيفة زرارة المتقدمة
الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الإقامة ، بدعوى أن الحكم
— بعدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الإقامة — يشرف الفقيه على القطع
بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب ، لعدم الفرق بين الإقامة
والتعقيب ، لخروج كليهما عن حقيقة الصلاة .

ولمناقشة فيه مجال ، لعدم الملازمة بين المقامين في جريان قاعدة التجاوز ،
إذ هو منوط بمضي المحل ، وهو لا يصدق إلا فيما اذا كان محل المشكوك فيه بحسب
الجعل الشرعي سابقاً على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه ، وكان محل ذلك
الغير مؤخرأ عن المشكوك فيه ولو باعتبار كونه أفضل الأفراد . وهذا المعنى موجود
في الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة ، فان الأذان مقدم بحسب الجعل الشرعي

على الإقامة ، بحيث لو لم يأت بالاقامة بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستجابية المتعلقة بالأذان . وكذا محل الإقامة ، ومؤخر عن الأذان بمعنى أن أفضل أفراد الإقامة هي الإقامة الواقعة بعد الأذان . وإن كانت مستحبة في نفسها ولو بدون الأذان ، فيكون الشك - في الأذان بعد الدخول في الإقامة - شكاً فيه بعد مضي محل والتجاوز عنه . وهذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب ، فإن التعقيب وإن اعتبر بحسب الجعل الشرعي ومؤخر عن التسليم ، إلا أنه لم يعتبر مقدماً على التعقيب ، إذ من المعلوم أنه لا يعتبر في التسليم وقوعه قبل تسبيح الزهراء سلام الله عليها مثلاً . ومثل التسليم والتعقيب مثل صلاة الظهر والعصر . فإن صلاة العصر قد اعتبرت في الشريعة المقدسة مؤخراً عن صلاة الظهر ، إلا أن صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذكور في محله ، فلا يكون الشك - في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب - شكاً بعد مضي المحل ، لبقاء محل التدارك . ولذا من تذكر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم يجب عليه التدارك ولم يلزم منه إخلال أصلاً ولا شيئاً عليه حتى سجدة السهو . ويؤيد ما ذكرناه - من عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام - أنه لو شك في الاتيان بأصل الصلاة مع الاشتغال بالتعقيب ، لا تجري قاعدة التجاوز قطعاً ولا أظن أحداً من الفقهاء يلتزم بجريانه . فيجب عليه الاعتناء بالشك والاتيان بالصلاة ، لكون الشك في الوقت . ولا يفرق بين الشك في أصل الصلاة والشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب 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 الأخير لم يجرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعدة الفراغ ، إلا في باب الموضوع ، فإنه تجري قاعدة الفراغ عند الشك في الجزء الأخير منه مع الاشتغال بشيء آخر ولو لم يتجاوز

محل التدارك ، كما اذا شك في مسح الرجل مع الاستغفال بالصلاة ، أو بالدعاء المأثور بعد الوضوء . وذلك ، لقوله (ع) في صحيحة زرارة : « فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها : فشككت في بعض ما سمى الله . مما اوجب الله عليك وضوءه لاشيء عليك فيه . . . الخ » فان مفاده عدم الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء بعد الاستغفال 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 الاستغفال بشيء آخر كالصلاة ، لاجال لجريان قاعدة الفراغ ، بل لا بد من الاعتناء بالشك .

﴿ الرابع ﴾ — أن يشك في الجزء الاخير بعد الايتان بالمنافي العمدي والسهوي ، كما اذا شك في التسليم بعد الحدث 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 والسهوي بحيث لو لم يقع المنافي بعده لم يصح ، وإن اعتبر فيه عدم وقوع المنافي قبله . فلا مجال 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 الحدث والاستدبار بعد التشهد قبل التسليم — كما اختاره المحقق النائيني (ره) — وأما على القول بصحة الصلاة — كما اختاره السيد (ره) في العروة وليس يبيد — فلا ثمره لجريان قاعدة الفراغ ، لصحة الصلاة مع قطع النظر عنها على الفرض ، فيكون الشك في التسليم مع وقوع الحدث أو الاستدبار خارجاً عن محل الكلام على هذا القول .

فليفرض الكلام فيما اذا شك في السجدين الأخيرين وما بعدها من التشهد والتسليم بعد وقوع الحدث أو الاستدبار .

ثم إن ما ذكرناه - من جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الجزء الأخير بعد السكوت الطويل - إنما يتم في المركبات التي اعتبرت الموالاته بين أجزائها كالمصلاة والوضوء ، دون المركب الذي لا تعتبر الموالاته بين أجزائه كالغسل ، فلو شك في الجزء الأخير منه كغسل الطرف الأيسر ، لا بد من الاعتناء بالشك والالتيان بالمشكوك فيه ، ولو كان الشك بعد زمان طويل ، إذ بعد عدم اعتبار الموالاته يحتمل كونه الآن في أثناء العمل ، فلم يجرز الفراغ لتجري قاعدته .

﴿ المقام الثاني ﴾ — في تحقيق معنى الغير عند الشك في الأجزاء الأخر غير الجزء الأخير . فهل المراد بالغير — الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز — هو خصوص الأجزاء المستقلة التي اعتبرت اجزاء بحسب الأدلة الشرعية ، أو يشمل جزء الجزء أيضاً ؟ وعلى تقدير الشمول هل يختص بمثل الحمد والسورة ، أو يشمل كل آية بالنسبة الى آية أخرى ؟ وعلى تقدير الشمول هل يشمل كل كلمة بالنسبة الى كلمة أخرى بل كل حرف بالنسبة الى حرف آخر من كلمة واحدة ؟ وعلى كل تقدير هل هو مختص بالأجزاء أو يشمل المقدمات أيضاً ؟ كما اذا شك في القراءة بعد الهوي الى الركوع ، أو شك في الركوع بعد الهوي الى السجود ، أو شك في السجود بعد النهوض الى القيام ، بل يشمل الزيادات المأتي بها سهواً كما اختاره السيد (ره) في العروة ، وحكم بأنه لو شك في السجدة مع عدم الالتيان بالتشهد سهواً - فقام - لا يعنى به ، لكونه بعد الدخول في الغير - وهو القيام - مع كونه مجرد زيادة سهوية . وعلى تقدير الاختصاص بالأجزاء ، فهل هي مختصة بالأجزاء الواجبة أو تشمل المستحبات أيضاً ؟ كما اذا شك في السورة بعد الدخول في القنوت .

فنقول : القدر المتيقن هي الاجزاء المستقلة ، كالامثلة المذكورة في صحيحة زرارة المتقدمة من الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة ، والشك في الإقامة بعد الدخول في التكبير الى آخر ما ذكر فيها من الفروض . ولا يجب الافتصار 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 الامثلة المذكورة في الصحيحة المذكورة في السؤال ، والمتبع إنما هو اطلاق قوله (ع) في الجواب : « يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » ولا يتوهم اختصاص جريان القاعدة عند الشك في السجود بما اذا شك فيه بعد الدخول في القيام ، لأنه هو المذكور في كلام الامام عليه السلام في موثقة اسماعيل بن جابر ، فلا تجري عند الشك في السجود بعد الدخول في التشهد . وذلك ، اعموم قوله (ع) في ذيل الموثقة : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره ، فليمض عليه » واعل الشك في السجود المفروض في الموثقة 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 بالامثلة المذكورة في الصحيحة والموثقة بعد عموم الجواب في كلام الامام عليه السلام ، بل تجري في جميع الاجزاء المستقلة ومنها الحمد والسورة ، 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 جزءاً ، والسورة جزءاً آخر وان كانت القراءة باجمعها قد تعد جزءاً 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 محالة جريان القاعدة فيه متوقف على الدخول في الركوع ، فلا منافاة بينه وبين جريانها فيما إذا شك في الحمد وحده بعد الدخول في السورة باعتبار عموم الجواب كما ذكرناه .

وهل تجري قاعدة التجاوز فيما إذا شك في آية بعد الدخول في آية أخرى أم لا ؟
الظاهر جريانها فيه ، إذ يصدق عليه الشك في الشيء بعد التجاوز عنه والدخول في غيره .

واختار المحقق النائيني (ره) عدم الجريان - بعدما 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 للدليل خاص حاكم ، بتنزيل الجزء منزلة الكل في جريان القاعدة ، فلا بد من الاقتصار على مقدار يدل عليه دليل التنزيل ، وهو الامثلة المذكورة في الرواية ، فلا تجري في غيرها .

وفيه ﴿ أولاً ﴾ - ما تقدم من عدم تمامية المبنى ، وأن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ بحسب مقام الاثبات .

و ﴿ ثانياً ﴾ - على تقدير تسليم المبنى أن الدليل على التنزيل هي صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمتان (١) والمتبع هو اطلاق قوله (ع) في الصحيحة : « يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وعموم قوله (ع) في الموثقة : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » فلا وجه للاقتصار على الامثلة المذكورة فيها .

نعم لا نضائق عن الاعتناء بالشك وعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا شك

(١) تقدمتا في ص ٢٧٦ فراجع .

في كلمة بعد الدخول في كلمة اخرى من كلام واحد ، فضلاً عما اذا شك في حرف من كلمة بعد الدخول في حرف آخر منها ، وذلك ، لعدم صدق التجاوز والمضي عرفاً ، وان كان التجاوز متحققاً بحسب الدقة العقلية ، إلا أن الميزان هو الصدق العرفي لا الدقة العقلية .

وأما اذا شك في شيء من أجزاء المركب بعد الدخول في جزء مستحب منه ، كما اذا شك في القراءة بعد الدخول في القنوت ، فقد اختار السيد (ره) في العروة جريان قاعدة التجاوز ، وقرره المحشون ، ولم نجد التصريح بخلافه . ولكن المناقشة فيه مجال واسع ، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان القاعدة متوقف على صدق المضي والخروج عن محل المشكوك فيه والتجاوز عنه ، ولا يصدق إلا فيما اذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير ، كالقراءة بالنسبة الى 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 الى القراءة مثل التعقيب بالنسبة الى التسليم . ﴿ توضيح ذلك ﴾ : أن الجزئية والاستصحاب مما لا يجتمعان . ولا يعقل كون شيء جزء للواجب ومستحباً ، إذ الإهمال في مقام الثبوت غير متصور ، فاما أن تكون الطبيعة المأمور بها مطلقة بالنسبة الى الخصوصيات أو تكون مقيدة بوجود خصوصية على نحو يكون التقيد والتقييد كلاهما داخلين في المأمور به ، أو على نحو يكون التقيد داخلياً ، والتقييد خارجياً فيكون جزء على الأول وشرطاً على الثاني ، أو تكون مقيدة بعدم شيء ، فيكون مانعاً ، ففيما اذا لم تكن الطبيعة المأمور بها مقيدة بوجود خصوصية ولا بعدها ، يكون المكلف مخيراً في تطبيقها في ضمن أي خصوصية من الخصوصيات . غاية الأمر كون الخصوصية (تارة) راجحة و (اخرى) مرجوحة و (ثالثة) بلارجحان ولا مرجوحية ، كإيقاع الصلاة في المسجد أو في الحمام أو في الدار ، وكالصلاة مع القنوت

أو بدونه ، فجميع هذه الخصوصيات غير داخلة في الأمور به . ومعنى كون القنوت مثلاً جزءاً مستحباً للصلاة أنه قد أُمر به استقلالاً . غاية الأمر كون الصلاة ظرفاً لوقوعها ، وأن وقوعها في الصلاة موجب لكثرة ثوابها . وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور في شهر رمضان ، فإن الصوم وإن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً ، إلا أن الدعاء المذكور عبادة بنفسه ، ويترتب الثواب عليه ، كما يترتب على الصوم ، لا أنه يوجب كثرة ثواب الصوم .

فتلخص بما ذكرناه أن إطلاق الجزء على الأمور المستحبة مسامحة في التعبير ، وليست باجزاء حقيقة . ولا مجال لجريان 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 الاستعاذة . ويعرف مما ذكرناه حكم جملة من الفروع التي ذكرها السيد (ره) في العروة في الختام المتعلق بالعلم الاجمالي ، فراجع .

أما المقدمات — كما إذا شك في الركوع حال الهوي إلى السجود ، أو شك في السجود حال النهوض إلى القيام — فاختر 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 الهوي أو النهوض معتبراً في الصلاة ، بل لا يعقل كونها من الأجزاء وتعلق الأمر الضمني بهما ، إذ بعد الأمر بالسجود يكون الهوي حاصلًا لا محالة ، لامتناع الطفرة . وعلى تقدير إمكانها في نفسها لا تكون مقدورة للمكلف ، فيكون الأمر به لغواً . وكذا النهوض مما لا بد منه بعد الأمر

بالقيام ، لامتناع الطفرة أو عدم كونها مقدورة للمكلف ، فلا حاجة الى الأمر به بعد الأمر بالقيام . وأما مع ملاحظة النصوص ، فلما سيجيء قريباً انشاء الله تعالى .
وفصل صاحب المدارك بين المقامين : فقال بجران القاعدة في المقام الأول ، وعدمه في الثاني . واعترض عليه صاحب الحدائق بما حاصله أن التفصيل بين المقامين كالجمع بين المتناقضين ، لأن لفظ الغير المذكور في الروايات الدالة على قاعدة التجاوز إن كان شاملاً للمقدمات ، فتجري القاعدة في المقامين ، وإلا فلا تجري فيها .

والانصاف أن هذا الاعتراض مما لا ينبغي صدوره من مثله ، إذ ليست قاعدة التجاوز من القواعد العقلية التي لا تكون قابلة للتخصيص ، كاستحالة اجتماع الضدين مثلاً ، بل من القواعد الشرعية التي تعميمها وتخصيصها بيد الشارع ، فله أن يخصصها بمورد دون مورد ، كما حكم بجرانها في الصلاة ، وعدمه في الوضوء ، فلا بد من ملاحظة الدليل الذي أقامه صاحب المدارك ، للتفصيل المذكور ، وأنه وافٍ بالتفصيل أم لا ؟ فنقول : نظره في هذا التفصيل الى روايتين : ﴿ الأولى ﴾ — رواية (١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله الدالة على عدم جريان القاعدة ووجوب الاعتناء بالشك

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن سعد بن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن ابان 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 أسجد أم لم يسجد ؟ قال عليه السلام : يسجد ، قلت فرجل انهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد ؟ قال (ع) : يسجد » .

في المقام الثاني . (الثانية) — صحيحة (١) عبد الرحمن ، فادعى دلالتها على جريانها في المقام الأول .

أما الرواية الأولى ، فدلتها على عدم الجريان في المقام الثاني واضحة . مضافاً الى 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 الى السجود وعدمه . وتكون موثقة اسماعيل بن جابر المتقدمة مقيدة لاطرافها ، فان المذكور في الموثقة هكذا : « إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض . . . الخ » . وفيه أن الموثقة غير صالحة لتقييد الصحيحة ، أما من حيث المنطوق فواضح ، إذ لا منافاة بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الدخول في السجود ، وبين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الهوي الى السجود مطلقاً سواء وصل الى السجود أم لا . وأما من حيث المفهوم ، فلا أن مفهوم الشرط في قوله عليه السلام : « إن شك في الركوع بعدما سجد » إن لم يشك في الركوع بعدما سجد ، فيكون الحكم في المفهوم متمنياً بانتفاء 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 فلا يمض . إذ الشك مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم ، فيكون مفهوم

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن أبي جعفر عن احمد بن محمد ابن ابي نصر عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله « قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال (ع) : قد ركع » .

الموثقة مقيداً لاطلاق الصحيحة . وقد تقدم نظير هذا الكلام في البحث عن الاستدلال بمفهوم آية النبا لحجية خبر العادل من أن مفهوم قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ . . . » إن لم يجيء فاسق بنبأ . فيكون خبر العادل خارجاً عن المفهوم . نعم لو كان النبا مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم ، كما اذا كان المنطوق هكذا : إن النبا إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا ، كان مفهومه أن النبا إن لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبين ، فيدل المفهوم على حجية خبر العادل . والمقام من هذا القبيل بعينه .

والصحيح في الجواب عن الصحيحة أن يقال : إن دلالتها غير تامة على المدعى في نفسها ، وهو جريان قاعدة التجاوز في الشك في الركوع بعد الدخول في الهوي ، مع عدم الوصول الى السجود . وذلك ، لأن التعبير في الصحيحة إنما هو (أهوى الى السجود) بلفظ الماضي ، ومفاده تحقق الهوي الى السجود ، فيكون موردها الشك في الركوع بعد الوصول الى السجود ، فلا تدل على جريان القاعدة وعدم الاعتناء بالشك في الركوع حال الهوي ولولم يصل الى السجود . نعم لو كان التعبير ﴿ يهوى الى السجود ﴾ بلفظ المضارع ، كان مفاده المعنى المذكور . ومراجعة الاستعمالات العرفية تشهد بما ذكرناه من الفرق بين الماضي والمضارع ، فان معنى قولنا : زيد يصلي أنه مشغول بالصلاة ولم يفرغ منها بعد ، بخلاف قولنا : زيد صلى ، فان مفاده تحقق الصلاة والفرغ منها . وعلى تقدير عدم ظهور الصحيحة في ما ذكرناه من المعنى ، لا أقل من احتمالها الموجب لاجمالها ، فلا تكون قابلة للاستدلال بها للمقام . فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح عدم جريان قاعدة التجاوز في المقامين ، ولو مع ملاحظة النصوص .

(فرع)

لو قام عن الانحناء وشك في أنه وصل الى حد الركوع الشرعي فقام أم لا ؟ ذهب صاحب الحدائق الى عدم جريان قاعدة التجاوز للنصوص (١) الدالة على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام . واسكن التحقيق جرياتها ، إذ القيام — الذي بعد الركوع — جزء للصلاة بلا إشكال ، ويكون محل الركوع قبله بحسب الجعل الشرعي ، ومخله بعد الركوع كذلك ، فيكون الشك المذكور شكاً في الركوع بعد التجاوز عن مخله والدخول في الغير ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز ، مضافاً الى ورود نص خاص في المقام ، وهو صحيحة (٢) فضيل بن يسار . وأما رواية عمران الحلبي ونحوها مما تدل على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام ، فهي أجنبية عن المقام ، إذ موردتها الشك في الركوع حال القيام مع عدم العلم بأن القيام

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حماد عن عمران الحلبي « قال قلت : الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع أم لا ؟ قال (ع) : فليركع » .

ونقل أيضاً عنه وعن فضالة عن حسين ومحمد بن سنان جميعاً عن ابن مسكان عن ابي بصير « قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم ، فلا يدري أركع أم لم يركع ؟ قال (ع) : يركع ويسجد » .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن فضالة عن ابان عن الفضيل بن يسار ، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام : « أسدتم قائماً ولم أدر أركعت أم لا ؟ قال (ع) : بلى قدر كعت . . . الخ » .

هو القيام بعد الركوع أو القيام قبله ، فلم يحرز التجاوز عن المحل حتى تجري قاعدة التجاوز . وهذا بخلاف المقام ، فإنه يدري أن القيام إنما هو بعد الانحناء ، ولكن لا يدري أنه وصل الى حد الركوع فقام أم لا ؟ فيكون شكه بعد تجاوز المحل 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) الى الثاني ، لاطلاق النصوص ، كقوله عليه السلام في وثيقة ابن بكير : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأَمْضِه كما هو » والتحقيق هو الأول ، لعدم اطلاق في النصوص من هذه الجهة ، لما ذكرناه سابقاً من أن قاعدة الفراغ والتجاوز ليست من القواعد التعبدية ، بل من الامور الارتكازية العقلائية ، فان سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد وقوعه ، باعتبار أن الغالب عدم وقوع الغفلة حين الاشتغال بالعمل ، فيكون مرجع قاعدة الفراغ الى اصاله عدم الغفلة السكاشفة 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 لا من الاصول التعبدية . وعلى تقدير تسليم الاطلاق -للنصوص- يكون التعليل الوارد في بعض الأدلة مقيداً له ، وهو قوله (ع) : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » وقوله ﴿ع﴾ : « وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك » . فان مقتضى هذا التعليل هو الافتقار على موارد يكون المكلف فيها أذكر واقرب الى الواقع حين العمل منه حين الشك ، فلا مجال لجريانها

مع العلم بالغفلة حين العمل ، لعدم كونه اذكر 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 الاستفاد — من التعليل المذكور عرفاً — كون عدم الاعتناء بالشك دائراً مدار كونه اذكر ، لما ذكرناه من كونه ناظراً الى اصالة عدم الغفلة الكاشفة نوعاً عن الواقع .

ومما يتوهم دلالاته — على جريان قاعدة الفراغ حتى مع العلم بالغفلة والنسيان 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 أمرك أن تعيد الصلاة » فيدعى أن مفاده جريان قاعدة الفراغ ، مع علم المسكف 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 والادارة إنما كان من هذه الجهة ، بل ظاهره كون التحويل — في الغسل والادارة في الوضوء — مطلوباً في نفسه ، لا لرفع الشك في وصول الماء ، وإلا لم يكن لذكر خصوص التحويل

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الخاتم اذا اغتسلت ؟ قال (ع) : حوله من مكانه ، وقال (ع) : في الوضوء تديره ، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة ، فلا أمرك أن تعيد الصلاة » .

— في الغسل والادارة في الوضوء — وجه ، لكفاية العكس أيضاً في إيصال الماء ، بل يكفي كل واحد من التحويل والادارة فيهما ، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونها مطلوبين في نفسها . غاية الأمر أنه علم من الخارج عدم وجوبها في الغسل والوضوء ، بل نفس هذا الخبر يدل على عدم وجوبها ، فان مفاد قوله ﴿ ع ﴾ : « فان نسبت فلا أمرك أن تعيد الصلاة » — أنها ليسا شرطاً لصحة الغسل والوضوء ، بل من الأمور الراجعة المستحبة ، فليس الخبر المذكور راجعاً الى الشك في وصول الماء ، فاذا شك في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوضوئه بنزع الخاتم أو تحريكه ، على ما هو المذكور في خبر (١) علي بن جعفر .

فتلخص مما ذكرناه اختصاص جريان قاعدة الفراغ بموارد احتمال الغفلة ، إذ لم يدل دليل على جريانها مع العلم بالغفلة والنسيان 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 امرين : صدور الأمر من المولى ، وتطبيق الأمور 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 العمري عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليها السلام « قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع اذا توضأت أو اغتسلت ؟ قال (ع) : تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه . وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته اذا توضأ أم لا كيف يصنع ؟ قال (ع) : إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ . »

فإن قاعدة الفراغ - على ما ذكرناه - اشارة على وقوع الفعل من المكلف تاماً من حيث الأجزاء والشرائط ، فلا كاشفية لها بالنسبة الى فعل المولى وصدور الأمر منه .
ويبدل على ما ذكرناه - مع وضوحه - التعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمة من كونه أذكر حين العمل أو أقرب الى الحق ، إذ من المعلوم أن كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة الى عمله الصادر منه لا بالنسبة الى فعل المولى وصدور الأمر منه ، كما هو ظاهر . ويتفرع على هذا أنه لو اغتسل أحد للجنابة ، ثم شك في أنه كان جنباً ليصح غسله أم لا ، لا مجال للحكم بصحته استناداً الى قاعدة الفراغ ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلا بالوضوء . وكذا لو شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت وعدمه .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون منشأ الشك في صحة العمل هو الشك في تطبيق

المأمور به على المأتي به بعد العلم بصدور الأمر من المولى . وهذا على قسمين : إذ الشك في التطبيق (تارة) يكون راجعاً الى أمر اختياري للمكلف من ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع . و (اخرى) يكون راجعاً الى 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 مؤزداً لجريان قاعدة الفراغ ، إذ كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة الى ما يصدر منه لا بالنسبة الى شيء لم يصدر منه ، فإن نسبته اليه حين العمل وحين الشك على حد سواء ، فلو صلى الى جهة باعتقاد أنها القبلة ، ثم بعد الفراغ شك في كونها القبلة ، لا مجال لجريان قاعدة الفراغ ، لأن صورة العمل الصادر منه محفوظة ، وهو غير شك فيه ، إنما الشك في الصحة من جهة أمر غير اختياري له ، وهو كون الكعبة المعظمة في هذه الجهة التي صلى اليها . وليس هو حين العمل إذ ذكر منه حين ما يشك بالنسبة الى كون

السكوية في هذه الجهة ، فلا بد من إعادة الصلاة ، عملاً بقاعدة الاشتغال بعد عدم حجية قاعدة اليقين على ما ذكرناه . وكذا لو شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه ، لاحتمال كون المائع الذي توضع به مضافاً . نعم لو علم بكون جهة خاصة هي القبلة وشك في أنه صلى إليها أو إلى جهة أخرى ، تجري قاعدة الفراغ بلا إشكال ، لا يكون الشك راجعاً إلى كيفية صدور العمل منه لا إلى امر غير اختياري . وكذا لو علم بأن هذا الماء مطلق وذلك مضاف ، وشك بعد الوضوء في أنه توضعاً بإيهما ، 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 افتى بعدم وجوبها ، أم صلى بلا تقليد ؟ فإن صورة العمل وإن كانت محفوظة ظاهراً ، إلا أن الشك راجع إلى أمر اختياري له ، وهو الاستناد إلى التقليد ، ففي الحقيقة صورة العمل غير محفوظة . وكذا لو صلى المسافر تماماً ثم شك في أنه أتم الصلاة مع نية الإقامة أم بدونها ؟ فإن الشك فيه أيضاً راجع إلى أمر اختياري له ، وهو صدور نية الإقامة ، 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 وفساده بعد الفراغ منه — بين الشك في الجزء والشك في الشرط ، لعموم قوله (ع) : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأَمْضِهِ 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 بتمتقه ، تجري قاعدة الفراغ ،

وإن كان في وجوده ، فإن كان الشك بعد تجاوز المحل لا يعتنى به ، لقاعدة التجاوز .
وإن كان الشك في المحل ، لا بد من الاعتناء به والالتيان بالمشكوك فيه . وقد اتضح
كل ذلك مما تقدم .

وأما الشك في الشرط ، فمأخوذ الكلام فيه أن الشرط على أقسام ثلاثة :
لأنه إما أن يكون مما قد اعتبر تحققه قبل العمل ، فيكون محله - حسب الجعل الشرعي -
مقدماً على الشروط ، كالأقامة بناءً على كونها شرطاً للصلاة على ما التزم به بعض .
وإما أن يكون مما اعتبر تقارنه مع العمل ، فيكون من قبيل الشرط المقارن . والثاني
إما أن يكون شرطاً للأجزاء ، بمعنى أنه اعتبر تحققه حال وجود الأجزاء فقط ولم يعتبر
وجوده في الأجزاء المتخللة . وإما أن يكون شرطاً للمجموع ، بمعنى أنه اعتبر تحققه
من أول العمل إلى آخره حتى في الأجزاء المتخللة .

﴿ مثال الأول ﴾ - الاستقرار في الصلاة ، إذ المعتبر هو الالتيان بالأجزاء
مع الاستقرار . ولم يدل دليل على اعتباره في الأجزاء المتخللة . وكذا نية سواء
كان المراد منها قصد التقرب أو قصد عنوان العمل من الصلاة والصوم مثلاً ، فإنها
وإن كانت معتبرة في العبادات بكلا المعنيين ، إلا أن المعتبر اقتران الأجزاء بها ،
فلا يضر فقدانها في الأجزاء المتخللة ، لعدم الدليل على اعتبارها إلا في حال وجود الأجزاء ،
فمن اشتغل بالوضوء ثم بدا له في اثنائه ، وعزم على عدم إتمامه ، ثم رجع إلى العزم
على إتمامه قبل فوات الموالاة . صح وضوءه بلا اشكال . وكذا الكلام في الصلاة على الظاهر .
نعم لا يتصور هذا المعنى في الصوم ، إذ ليس له كون متخلل . فمن أمسك مقداراً
من النهار بنية الصوم ، ثم عزم على الإفطار ، ثم رجع إلى نية الصوم قبل الالتيان
بالمنظر ، لا يصح صومه ، لما ذكرناه من أنه ليس للصوم كون متخلل ، فقد وقع
جزء منه بدون نية ، وهو الإمساك الذي وقع في زمان العزم على الإفطار .

﴿ مثال الثاني ﴾ - الاستقبال في الصلاة ، فإنه معتبر 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 ، فان طرو الحدث - ولو في الاكوان المتخللة - موجب لبطلان الصلاة ، بلا فرق بين القول بكون الطهارة عبارة عن الحالة النفسانية المسببة عن الغسل والمسح على ما هو المعروف ، أو القول بكونها عبارة عن نفس الغسل والمسح على ما هو المختار ، فان الطهارة على هذا المعنى وان كانت متصرمة الوجود ، إلا أنه لها بقاء في نظر الشارع ، كما تبدل عليه جملة من الأخبار : (منها) - الاخبار الدالة على أن الشيء الفلاني نافض للوضوء ، فان النقص لا يصلق 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 ، فان 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 اشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك ، بلا فرق بين الاقسام الثلاثة للشرط . وأما إن كان الشك في الشرط في اثناء العمل ، فان كان الشرط المشكوك فيه من القسم الأول (أي مما اعتبر تحققه قبل العمل وكن محله 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 لصحة الأجزاء الاخر كما 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 الاشتغال بالاجزاء السابقة مع احرازه فعلاً ، وبحكم فيه بصحة الصلاة . اذ شكه - في تحقق الشرط بالنسبة الى الاجزاء السابقة - مورد لقاعدة الفراغ بلا اشكال . ووجود الشرط حين الاشتغال بالاجزاء اللاحقة محرز بالوجدان على الفرض . ولا فرق في هذه الصورة بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الاجزاء ، أو من قبيل شرائط المجموع ، فاذا شك في وقوع الركعة الاولى مع الاستقبال مع احرازه حين الاشتغال بالركعة الثانية مثلاً ، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الركعة الاولى ، والاستقبال في الركعة الثانية محرز بالوجدان ، فيحكم بصحة الصلاة . هذا في الشك في شرط المجموع . وكذا الحكم في الشك في شرط الاجزاء ، كما اذا شك في تحقق النية في الركعة الاولى مع احرازها حين الاشتغال بالركعة الثانية ، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الركعة الاولى . وأما الركعة الثانية فاقترانها بالنية محرز بالوجدان ، فيحكم بصحة الصلاة .

(الثاني) - أن يكون شاكاً في تحقق الشرط فعلاً أيضاً . ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ فيه ، إذ هو شك في صحة الجزء الذي هو مشغول به ، ولم يفرغ منه ، فلا بد من الاعتناء بالشك واستثناؤه العمل ، لقاعدة الاشتغال . ولا فرق ايضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الاجزاء فقط ، أو من شرائط المجموع . نعم لو كان شاكاً في تحقق 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 بصحة الصلاة ، فان شكه في تحقق النية مثلاً - بالنسبة الى الاجزاء السابقة - مورد لقاعدة الفراغ ، وفي الاجزاء اللاحقة تجدد النية . وفي الاكوان المتخللة - وان كانت

النية غير محرزة — إلا أنها غير معتبرة فيها . بخلاف ما إذا كان الشرط المشكوك فيه شرطاً للمجموع كالأستقبال . فلا تجري فيه قاعدة الفراغ ، إذ هو شك في تحقق الاستقبال فعلا مع اعتباره حتى في الاكوان المتخللة . وهذا هو مورد الفرق بين شرط الاجزاء وشرط المجموع من حيث الحكم .

والذي تحصل مما ذكرناه أن الشرط إن كان من شرائط المجموع ، تجري قاعدة الفراغ مع احرازه فعلا ، ولا تجري مع عدم احرازه كذلك ، بلا فرق بين كونه حين الشك في الاكوان المتخللة أو مشغولاً بالجزء اللاحق وإن كان الشرط من شرائط الاجزاء فقط ، فإن كان حين الشك مشغولاً بالجزء اللاحق ، فلأمر كما تقدم (أي تجري قاعدة الفراغ مع احراز الشرط فعلا . ولا تجري مع عدمه كذلك) وإن كان حين الشك في الاكوان المتخللة ، فتجري قاعدة الفراغ حتى مع عدم احراز الشرط فعلا . وقد ظهر وجه كل ذلك مما ذكرناه .

وتبين بما ذكرناه حكم الشك في الطهارة من الحدث في أثناء الصلاة ، فإنه لا يتصور الشك في تحققها حين الاتيان بالاجزاء السابقة مع احرازها فعلاً ، فهو شك في تحقق 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 الاجزاء السابقة ، ووجوب الوضوء للاجزاء اللاحقة مع التمكن منه وعدم فوات الموالاتة — مدفوع بما ذكرناه من كون الطهارة من الشرائط المعتبرة في الاكوان المتخللة أيضاً ، فهو شك في تحقق الطهارة في الآن الذي هو مشغول بتحصيل الطهارة الجديدة . ولا تجري فيه قاعدة الفراغ ، لعدم تحقق الفراغ بالنسبة اليه ، فلا بد من استئناف العمل . لقاعدة الاشتغال .

وقد يتوهم ان الشك — في اقتران الاجزاء بالطهارة — مسبب عن الشك

في تحقق الغسل والمسح قبل الصلاة ، وحيث أن محل الغسل والمسح مقدم على الصلاة بحسب الجعل الشرعي ، يكون الشك - في تحقق الغسل والمسح قبل الصلاة - مورداً لقاعدة التجاوز ، لتكون الشك فيها شكاً بعد تجاوز المحل . وبعد الحكم بوجود الغسل والمسح لقاعدة التجاوز ، يرفع الشك في اقتران الاجزاء بالطهارة . فان اقترانها بالطهارة من الآثار الشرعية لتحقيق 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 بمعنى عدم تحقق 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 بالأذكية والاقربية إلى الحق شامل له أيضاً .

(قلت) : ليس الميزان في جريان قاعدة التجاوز مطلق كونه أذكر ، 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 يعتبر في جزءاً ولا شرطاً ، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز عند الشك فيهما . ولذا ألزم الفقهاء (قدس) بعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان الشك بعد التجاوز عن المحل العادي مع كونه مشمولاً لعموم التعليل . فمن كانت عادته ان يستنجي في بيت الخلاء مثلاً ، وشك فيه بعد تجاوز محله العادي لالتجري قاعدة التجاوز في حقه . وكذا من كان من عادته الاثيان بالصلاة في اول الوقت وشك فيه بعد تجاوزه لم يكن مجال لجريان قاعدة التجاوز في حقه . وبالجملة جريان قاعدة التجاوز مشروط بامرين : - ١ - كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً للمأمور به

٢- كون المكلف في مقام الامتثال والامر الاول مفقود في المقام ، فلا مجال لجريانها .
 (الامر السابع) — لو كان بين الواجبين ترتيب بحسب الجعل الشرعي
 — كما في الظهر والعصر — وشك في الاتيان بالواجب الاول بعد الدخول في الثاني ،
 فقد يتوهم جريان قاعدة التجاوز فيه ، بدعوى أن الظهر من قبيل الشرط المتقدم للعصر ،
 فيكون الشك فيه بعد الدخول في العصر شكاً بعد تجاوز المحل .

وهذا التوهم فاسد . (أما اولاً) فلما ذكره شيخنا الانصاري وغيره « ره »
 من أن الترتيب بين الظهر والعصر مختص بمحل الذكر . والمفروض في المقام هو الشك
 في تقديم العصر على الظهر غنلة ، فلا يكون العصر مشروطاً بتقدم الظهر عليه في هذا
 الحال ، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز
 المحل ، فلا بد من الاعتناء بالشك والاتيان بالظهر ، لقاعدة الاشتغال ، أو لاستصحاب
 عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً .

(وأما ثانياً) على فرض تسليم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما
 اختاره السيد « ره » في العروة ، فلأن لصلاة الظهر حيثيتين :

(الاولى) - حيثية وجوبها النفسي . ولا يعتبر تقدمها على العصر من هذه
 حيثية ، إذ لا يشترط في الظهر تقدمه على العصر ، بل العصر مشروط بتقدم الظهر
 عليه . فلو أتى بالظهر وترك العصر عمداً أو نسياناً ، لم يفت منه من وظيفة الظهر شيء ،
 وحصل الامتثال بالنسبة إليه ، مع أنه لم يتقدم على العصر .

(الثانية) - حيثية وجوبها الغيري لكونه مقدمة للعصر ، فلو شك في الظهر
 بعد الدخول في العصر لا تجري قاعدة التجاوز من حيثية الاولى ، لعدم تجاوز محله
 من هذه حيثية ، فيجب الاتيان به ، لقاعدة الاشتغال ، أو للاستصحاب على ما ذكرناه .
 وبعد الحكم بوجوب الاتيان به من حيثية الاولى لا مجال لجريان قاعدة التجاوز

من الحيثية الثانية ، إذ مفاد قاعدة التجاوز من الحيثية الثانية هو الحكم بصحة العصر ، ولا يمكن الحكم بهامع التعبد بعدم الاتيان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب ، للروايات (١) الدالة على ان هذه قبل هذه . والمراد كون العصر بعد الظهر كما لا يخفى .

نعم بعد الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز تصل التوبة الى قاعدة العدول ، فيعدل الى الظهر ويأتي بالعصر بعده لصحيحة (٢) زرارة الدالة على ذلك .

(الامر الثامن) - في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الموالاة وعدمه .
وتفصيل الكلام فيه : أن الموالاة 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 ومحمد 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 منهما جميعاً حتى تغيب الشمس » ونقل مثله عن السكايني أيضاً .

(٢) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسماعيل 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 بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات ، فابدأ باولهن ، فأذن لها واقم ، ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة لكل 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 الظهر حتى صليت العصر فذكرتها واثت في الصلاة أو بعد فراغك ، فانوها الاولى ثم صل العصر فاعلم هي اربع مكان اربع ... الخ »

معتبرة بين الاجزاء المستقلة ، كالموالة بين القراءة والركوع ، وبينه والسجود .
 وإما أن تكون معتبرة بين الكلمات من كلام واحد . وإما أن تكون معتبرة بين
 الحروف من كلمة واحدة .

أما الموالة بين الاجزاء المستقلة ، فهي معتبرة شرعا ، اذ لو لم يدل الدليل
 الشرعي على اعتبار الاتصال بين الاجزاء المستقلة : لأمكن الامتثال باتيان كل جزء
 مع الفصل الطويل عن الجزء الآخر ، كما هو الواقع في الغسل . ولكن الدليل الشرعي
 دل على اعتبارها في الصلاة . وحيثئذ . فإن شك فيها بعد الفراغ من الصلاة ، فلا
 اشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك . وإن شك فيها في اثناء الصلاة ،
 فإن كان شكه بعد الدخول في الجزء اللاحق ، تجري قاعدة التجاوز ، إذ محلها بحسب
 الجعل الشرعي قبل الدخول في الجزء اللاحق ، فيكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبة
 إليه . فيكون الشك فيها شكاً بعد تجاوز المحل ، وإن كان شكه فيها قبل الدخول
 في الجزء اللاحق ، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز ، لكون الشك فيها شكاً في المحل ،
 فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل لولا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل .
 ويكون الشك المذكور — في الحقيقة — شكاً في وجود المانع ، وهو الفصل الطويل
 — والاصل عدمه — فيحكم بصحة الصلاة لاجل الاستصحاب لا لقاعدة التجاوز .

وأما الموالة بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمة واحدة ،
 فهي من الامور المعتبرة عقلا لا من الشرائط الشرعية ، لأنها مما لا بد منه في صدق
 الكلام والكلمة عرفاً ، فانه لو تكلم بكلمة من كلام ثم تكلم بكلمة اخرى منه بعد مدة
 طويلة مانعة عن صدق الكلام عرفاً ، لا يكون كلاماً مفهوماً للمعنى . وكذا الامر
 في الموالة بين الحروف من كلمة واحدة ، فلو شك في تحققها 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 كلمة لاحقة أو حرف لاحق أو قبله ، لأن الشك في الموالاة ههنا يكون في الحقيقة شكافي وجود الكلام أو الكلمة مع عدم تجاوز المحل ، فلا تجري قاعدة الفراغ لعدم كون الشك شكاً في الصحة ، بل في الوجود . ولا قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل ، فلا بد من الاعتناء بالشك .

وظهر بما ذكرناه حكم الشك في النية . فان النية بمعنى قصد القرينة من الامور المعتبرة في العبادات شرعاً لا من الشرائط العقلية على ما ذكرناه في محله ، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من العمل تجري قاعدة الفراغ بلا اشكال . وكذا لو شك في اثناء العمل في تحققها حين الاتيان بالاجزاء السابقة ، تجري قاعدة الفراغ أيضاً ويحكم بصحة الاجزاء السابقة .

وأما النية بمعنى قصد العنوان ، فهي من الامور المعتبرة عقلاً ، 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 اذا أتى بركعتين من الصلاة ثم شك بعد الفراغ في أنه أتى بهما بعنوان صلاة الصبح مثلاً أو أتى بهما للتمرين مثلاً ، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ ، اذ الشك في قصد العنوان شك في وجود المأمور به ، لعدم تحقق 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 اثناء الصلاة في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، كما إذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءة بقصد عنوان الصلاة أم بعنوان آخر ، فلا تجري قاعدة الفراغ ، لكون الشك شكافي الوجود على ما ذكرناه .

نعم لو كان محرراً 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 ، لتكون الشك بالنسبة اليها شكافي 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 أتى بها بعنوان الظهر أو العصر ، فإن كان عالماً بعدم الاتيان بصلاة الظهر أو شاكاً 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 عالماً أو تعبداً . وأما إن كان عالماً باتيان صلاة الظهر ، فيحكم بطلان صلاته ، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع لا يصح العدول الى العصر ، فيكون شكه في قصد عنوان العصر شكافي الوجود . مع عدم تجاوز المحل فلا تجرى قاعدة التجاوز ، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل . انتهى ملخص ما في العروة .

وظهر بما ذكرناه الحكم بصحة صلاته في بعض الصور ، وهو ما اذا كان محرراً 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 والسهو . فلا مجال لجريانها فيما اذا احتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً ، لما ذكرناه من انها ليستا من القواعد التعبدية ، بل امضاء لقاعدة ارتكازية عقلائية . وهي اصالة عدم الغفلة . لظهور حالهم حين الامتثال في عدم الغفلة . ولا يستفاد من الادلة ازيد من هذا المعنى ، مضافاً الى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص ، فان كونه اذ ذكر إنما ينافي الترك السهوي لا الترك العمدي ، كما هو واضح . ففي موارد احتمال الترك العمدي لا تجري قاعدة الفراغ ولا قاعدة التجاوز ، بل لا بد من الرجوع الى اصل آخر ، والحكم بفاده من الصحة أو الفساد . ويختلف باختلاف المقامات .

وملخص الكلام فيها أنه إن كان الشك في الصحة لاحتمال ترك شيء اعتبر وجوده في الأمور به — جزءاً أو شرطاً يحكم بالبطالان لاصالة عدم تحقق هذا الشيء المشكوك فيه . وإن كان الشك في الصحة لاحتمال الاتيان بشيء اعتبر عدمه في الأمور به الذي يعبر عنه بالمانع يحكم بالصحة ، لاصالة عدم تحقق المانع . وهذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز .

(الكلام في اصالة الصحة ويقع البحث فيها في جهات) :

﴿ الجهة الاولى ﴾ — في بيان امتيازها عن قاعدة الفراغ . والميز بينهما من وجهين : (الاول) — أن قاعدة الفراغ جارية بالنسبة الى العمل الصادر من نفس الشاك على ما هو المستفاد من ادلتها . ومورد اصالة الصحة هو عمل الغير . (الثاني) — أن قاعدة الفراغ مختصة بما اذا كان الشك بعد الفراغ من العمل . غاية الامر أنا عممناها للجزء أيضاً ، فتجري 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 بالصلاة على الميت ، وشككنا في صحة هذه

الصلاة ، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً ، فتجري اصاله الصحة بلا اشكال .

(الجهة الثانية) - في مدرك اصاله الصحة ، فنقول : قد يطلق الصحيح في مقابل القبيح ، فعنى اصاله الصحة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرم . و اصاله الصحة بهذا المعنى مستفادة من الآيات والروايات . أما الآيات ، فكقوله تعالى : « اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم » وقوله تعالى : « وقولوا للناس حسناً » بضميمة ماورد في تفسيره في الكافي من قوله (ع) : « لا تقولوا إلا خيراً » وأما الروايات ، فكثيرة : (منها) - قوله (ع) : « ضع امر أخيك على احسنه . . . الخ » و (منها) - قوله (ع) : « إن المؤمن لا يهتم اخاه المؤمن . . . الخ » و (منها) - قوله (ع) : « كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة أنه قال . وقال : لم اقله . فصدقه وكذبهم » والمراد من تصديقه هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع ، إذ لابد من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه والسهو ، لكونهم أيضاً من الاخوة المؤمنين . والحمل على الصحيح — بمعنى ترتيب آثار الواقع — مما لا يمكن في الطرفين . وفي طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الحسين . و اصاله الصحة بهذا المعنى مختصة بعمل المؤمن ، فلا تجري في حق غير المؤمن من سائر فرق المسلمين ، فضلاً عن الكافرين . إذ الحمل على الصحة بهذا المعنى إنما هو من حقوق الاخوة ، ولا اخوة بين المؤمن وغيره من المسلمين فضلاً عن الكافرين . و اصاله الصحة بهذا المعنى ليست محلاً للكلام ، لعدم ترتب أثر عملي عليها . فانه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتماً لا يترتب على الحمل على الصحيح وجوب رد السلام .

وقد يطلق الصحيح في مقابل الفاسد ، فعنى اصاله الصحة هو ترتيب الاثر 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 كما في بعض المعاملات الصادرة منهم . والكلام فعلاً في مدرك أصالة الصحة بهذا المعنى . واستدل لها بوجوده :

(الأول) - دعوى الاجماع المحصل من تتبع فتاوى العلماء .

وفيه (أولاً) - أن تحقق الاجماع على أصالة الصحة وان كان مسلماً في الجملة ، إلا أن تحصيل الاجماع - من تتبع الفتاوى في جميع موارد جريان أصالة الصحة حتى العقود والايقاعات بل المعاملات بالمعنى الاعم الشامل للطهارة والنجاسة - دونه خطر القناد . و (ثانياً) - أنه على تقدير تسليم تحقق الاجماع في جميع الموارد لم يتضح كونه اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام ، لاحتمال كونه 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 ، ومأمورون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين ، بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه .

وفيه (أولاً) - أن الخطاب مختص بالمتعاقدين على ما ذكرناه في بحث المكسب . و (ثانياً) - على تقدير تسليم كون الخطاب عاماً - أن الدليل المذكور مختص بالعقود ، فلا يشمل الايقاعات . وعلى تقدير تسليم شموله لها - بناء على أن المراد هو العقود بالمعنى اللغوي لا العقود الاصطلاحية المقابل للايقاعات - لا يشمل المعاملات بالمعنى الاعم ، كالطهارة والنجاسة . والمقصود اثبات أصالة الصحة في جميع هذه الموارد ، فالدليل المذكور - على تقدير تمامية دلالاته - أخص من المدعى .

و (ثالثاً) - أن الشبهة - في موارد جريان أصالة الصحة - مصداقية ، فان

اصالة الصحة من الاصول المجعولة في الشبهات الموضوعية فقط دون الشبهات الحكمية ، كما هو واضح . وقد ذكرنا في محله عدم صحة التمسك بالعام في الشبهات المصادفية .

(الثالث) - عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد من أنه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق ، فإنه شامل لاصالة الصحة أيضاً ، إذ لو لم يعمل بها يلزم عدم استقامة سوق المسلمين ايضاً .

وهذا الدليل أيضاً أخص من المدعى ، لأن استقامة سوق المسلمين متوقفة على العمل باصالة الصحة في العقود والايقاعات فقط ، إذ لو لم يعمل 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 باطلاً . وهذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام ، ولم يردع 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 الى المحقق 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 ، فإن اصالة الصحة لا تكون أزيد من العلم بالصحة . والعلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب ترتيب الاثر عند غيره . فلو علم المؤمن بطلان صلاة امامه باجتهد أو تقليد ، او من جهة اخلال الامام بها من جهة الشبهة الموضوعية ، لم يجز الاقتمام به وان كانت الصلاة صحيحة عند الامام .

(الجهة الرابعة) - ان الحمل على الصحة — باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث

علمه وجهله بالصحة — يتصور على صور :

(الصورة الاولى) : - أن يعلم أن العامل جاهل بصحة عمله وفساده ، إما من جهة الجهل بالحكم ، أو من جهة الجهل بالموضوع ، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفة الانفاقية للواقع .

(الصورة الثانية) - أن لا يعلم علمه بالصحة والفساد وجهله بهما .

(الصورة الثالثة) - أن يعلم كون العامل عالماً بالصحة والفساد . وهذه الصورة أيضاً تتصور على أقسام : إذ مع العلم بكونه عالماً إما أن يعلم موافقته مع الحامل ، وإما أن يعلم مخالفة العامل والحامل ، وإما أن لا يعلم الموافقة ولا المخالفة .

(أما الصورة الاولى) فالظاهر عدم جريان اصالة الصحة فيها ، اذ ليس لنا دليل لفظي نتمسك بعمومه أو اطلافة ، بل الدليل على اصالة الصحة انما هو السيرة على ما عرفت ، وهي دليل لبي لا بد فيه من الافتصار على القدر المتيقن . ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده ، فان الحمل على الصحة انما هو من باب ظهور الحال (اي ظاهر حال المسلم) أنه لا يقدم على العمل الفاسد . وليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة والفساد ، فلا مجال لجريان اصالة الصحة بلا فرق بين كونه جاهلاً بالحكم أو جاهلاً بالموضوع . وكونه معذوراً أو غير معذور كما في موارد العلم الاجمالي .

و (أما الصورة الثانية) فالظاهر جريان اصالة الصحة فيها ، فان السيرة قائمة على ترتيب الآثار على اعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالماً أو جاهلاً .

و (أما الصورة الثالثة) فمع العلم بالموافقة تجري اصالة الصحة بلا اشكال ، وهو القدر المتيقن . وكذا مع الجهل بالموافقة والمخالفة ، لقيام السيرة على ترتيب الآثار بلا

تفحص عن الموافقة والمخالفة . وأما مع العلم بالمخالفة ﴿ فتارة ﴾ تكون المخالفة بينهما 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 ترتب الاثر على الصحة عند العامل على ما ذكرناه . والحمل على الصحة عند الحامل يكون حملاً على الفساد عند العامل ، فيكون مخالفاً لظاهر حاله . و (اخرى) لا تكون المخالفة بينهما بالتبين ، كما اذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشيء ، والآخر عدم اشتراطه به لا كونه مانعاً كما في تثليث التسبيحات الاربعة ، فيرى أحدهما اعتباره في الصلاة ، والآخر عدمه لأنه مبطل لها ، فيكون الصحيح عند أحدهما باطلاً عند الآخر دون العكس . وفي مثله يظهر من كلام شيخنا الانصاري جريان اصالة الصحة . (قده)

والمناقشة فيه مجال ، لعدم احراز قيام السيرة فيه . وبمجرد الشك في قيام السيرة تسقط اصالة الصحة ، لعدم الدليل عليها ، فلو رأى أحد اعتبار تثليث التسبيحات في الصلاة ، لا يجوز له الاقتداء بمن يرى عدم اعتباره فيها عملاً باصالة الصحة . نعم لو رأى اعتباره في خصوص حال العلم ، يجوز له الاقتداء بمن لا يرى اعتباره اصلاً لاصالة الصحة ، بل لكون صلاته صحيحة حينئذ عند المأموم أيضاً ، بلا احتياج الى أعمال اصالة الصحة .

(الجبهة الخامسة) - أن الشك في الصحة إما أن يكون من جهة الشك في قابلية الفاعل ، وإما أن يكون من جهة الشك في قابلية المورد ، وإما أن يكون من جهة احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع احراز قابلية الفاعل والمورد . والقدر المتيقن من موارد جريان اصالة الصحة هي الصورة الاخيرة . وأما صورتان الاوليان ، فقد وقع الخلاف بينهما في جريان اصالة الصحة فيها . فذهب العلامة والمحقق الثاني الى عدم جريانها فيهما ، بدعوى أن الحمل على الصحة إنما هو فيما اذا كان الشك في الصحة الفعلية

بعد احراز الصحة التأهيلية ، لا فيما 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 ، فع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً ، فالسيرة قائمة على الحمل على الصحة مع عدم احراز قابلية الفاعل .

ثم ان قابلية الفاعل إما عرفية بمعنى اعتبارها في نظر العرف وأمضاه الشرع ككون البائع مميزاً ، لعدم صحة بيع الصبي غير المميز عند العرف ايضاً . وإما شرعية بمعنى اعتبارها بتأسيس من الشارع فقط ، ككون البائع بالغاً ، فان اعتبار البلوغ 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 خمرأً مثلاً ، فان الشارع الغى مالية الخمر دون العرف . ولا يصح حمل كلام العلامة والمحقق الثاني (ره) على اعتبار احراز القابلية العرفية فقط في الفاعل والمورد في جريان اصالة الصحة . وذلك ، لانها مثلاً للشك في قابلية الفاعل بالشك في البلوغ ، والتزما بعدم جريان اصالة الصحة فيما اذا شك في صحة عمل من جهة الشك في بلوغ العامل . ومن المعلوم أن اعتبار البلوغ شرعي على ما ذكرناه ، فلا بد في جريان اصالة الصحة عندهما من احراز القابلية العرفية والشرعية في الفاعل والمورد .

والصحيح ما ذهب 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 عمره

مع الاعتراف بكونها دار عمرو ، وشك في أنه وكيل عن عمرو أم لا ، فهل يقدم العقلاء على الشراء واعطاء الثمن له والتصرف في الدار ؟ كلا . وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو مثلاً ، فالسيرة جارية في امثال هذه الموارد — مما شك فيه في القابلية — على عدم ترتيب الآثار ، ولا اقل 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 مسلماً ، لأنه من جهة قاعدة اليد ، فانه لولاها لما استقام للمسلمين سوق ، فلا ربط له باصالة الصحة . وإن شئت قلت : قابلية الفاعل في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد ، لا أن أصالة الصحة جارية مع عدم احراز القابلية . فالامثلة المذكورة خارجة عن محل الكلام . والمثال المطابق لمحل الكلام هو الذي ذكرناه مما ليس موردًا لقاعدة اليد . وقد ذكرنا أن السيرة قائمة في مثله على عدم ترتيب الآثار ، ولا اقل من الشك وهو كاف في المدعى ، ولذا لو أنكر عمرو توكيل زيد في الطلاق في المثال الذي ذكرناه ، فانجز الامر الى الترافع بحكم بفساد الطلاق ، الا أن تثبت الوكالة . ولو كانت اصالة الصحة جارية في امثال المقام ، لكان اثبات الفساد على عهدة الزوج ، فيحكم بصحة الطلاق ، إلا أن يثبت الزوج عدم التوكيل وهو كما ترى .

ثم 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 اذا شك في صحة عقد من جهة الشك في قابلية احد من الموجب والقابل ، مع احراز قابلية الآخر ، إذ بعد احراز قابلية الموجب مثلاً لو شك في صحة العقد من جهة الشك في قابلية القابل ، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً تجري اصالة الصحة في الايجاب ، لكون قابلية الموجب محرزة على الفرض ، فيحكم

يكون الايجاب ايجاباً مؤثراً . وهو معنى صحة العقد . وبالجملة على فرض تسليم اعتبار إحراز القابلية يكفي احراز قابلية احد الطرفين . هذا ملخص كلامه (ره) .
ولا يمكن المساعدة عليه بعد اعتبار احراز القابلية ، كما هو المختار ، فان صحة كل شيء بحسبه . وصحة الجزء عبارة عن كونه قابلاً للاجزئية ، ولا يثبت بها وجود الجزء الآخر ولا صحته . فصحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو انضم اليه القبول ، لكان العقد المركب منها مؤثراً قابلاً لفساده ، فجريان اصاله الصحة في الايجاب لا يثبت وجود القبول ولا صحته . وبالجملة الحمل على الصحة ليس اولى من إحرازها بالوجدان . ولو احرزنا صحة الايجاب بالوجدان وشككنا في وجود القبول أو في صحته ، لا يمكن اثبات القبول ولا صحته بصحة الايجاب المحرزة بالوجدان ، فكيف بالصحة المحرزة بالاصل ؟ وهذا الذي ذكرناه مع وضوحه قد اعترف به الشيخ (ره) بعد كلامه السابق بسطور . وتعرض لتفصيله قريباً انشاء الله تعالى .

ومما يتفرع — على اعتبار إحراز القابلية في جريان اصاله الصحة — أنه لو شك في صحة بيع عين موقوفة للشك في كون المورد من الموارد التي قد استثنيت من عدم جواز بيع الوقف ، لا تجري اصاله الصحة . اذ قابلية المحل غير محرزة بعد كون الوقف غير قابل للبيع ، إلا في موارد مخصوصة .

(تذييل)

ليس المراد من الفاعل الذي اعتبرنا قابليته هو العاقد (أي الذي يصدر منه انشاء العقد) بل المراد منه في البيع مثلاً هو مالك المبيع ، فانه هو الذي ينتقل منه المبيع وينتقل اليه الثمن ، فلا مانع من جريان اصاله الصحة فيما اذا شك في صحة البيع من جهة

الشك في قابلية العاقد ، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً ، مع إحراز قابلية المالك ، ولا تجري أصالة الصحة في عكس هذه الصورة . وهو ما إذا شك في كون المالك قابلاً مع إحراز قابلية العاقد .

(الجهة السادسة) - صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه . فلا تترتب — على جريان أصالة الصحة في جزء — الآثار المترتبة على المركب ، إلا بعد إحراز بقية الأجزاء بالوجدان أو بالأصل . ولذا ذكرنا آنفاً : أنه لا تترتب آثار العقد بجريان أصالة الصحة في الإيجاب ، إلا بعد إحراز صحة القبول أيضاً . وعليه فإذا علمنا بوقوع انشاء البيع من غير المالك ، وشككنا في كونه مأذوناً من قبل المالك ، لا يثبت الاذن بجريان أصالة الصحة في الانشاء ، لأن صحة الانشاء عبارة عن كونه جامعاً للشرائط المعتمدة في نفسه من العربية والماضوية مثلاً . والاذن من المالك شرط لصحة البيع لا لانشاء العقد . فعدم ترتب الأثر — على البيع لعدم الاذن من المالك قبله ولا الاجازة بعده — لا يضر بصحة الانشاء . وكذا لو شك في صحة الهبة أو بيع الصرف والسلم من جهة الشك في تحقق القبض ، فان جريان أصالة الصحة في انشاء الهبة أو البيع لا يثبت تحقق القبض ، فلا يمكن ترتيب آثار الهبة والبيع . إذ لا تترتب على صحة الجزء آثار الكل .

وظهر بما ذكرناه عدم تمامية ما ذكرناه — في النزاع المعروف عند الشك في صحة بيع الرهن من جهة الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره عنه — من التمسك لصحة البيع بجريان أصالة الصحة في الاذن (تارة) — كما عن جماعة — ولنفساده بجريان أصالة الصحة في الرجوع (اخرى) — كما عن جماعة اخرى . وذلك ، لأن صحة الاذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع . كما أن صحة الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده ، فان صحة الاذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعاً لسائر

الشرائط ، لترتب عليه الأثر ، 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 اصاله الصحة في الرجوع اصلاً ، لعدم كونه قابلاً للصحة بعد سقوط حق الرهانة . وظهر بما ذكرناه عدم جريان اصاله الصحة في اصل البيع ايضاً . لعدم إحراز قابلية البائع حين البيع ، لاحتمال كون الرجوع قبل البيع ، فلا يكون مأذوناً من قبل المالك ، ولا يكفي إحراز القابلية آنأماً ، بل لابد من إحرازها حين البيع ، كما هو الحال في جميع الشرائط ، فان الطهارة لا بد من تحققها حين الصلاة ، ولا يكفي تحققها في آن من الآتات ، كما هو واضح .

فتحصل ان التمسك باصاله الصحة في هذه المسألة ، إما غير صحيح ، أو غير مفيد ، كما أنه لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الاذن إلى زمان وقوع البيع ، لأنه (١) معارض باستصحاب عدم وقوع البيع الى زمان الرجوع ، فلا بد من الرجوع الى اصل آخر ، وهو اصاله بقاء ملكية الراهن وعدم الانتقال الى المشتري ، فيحكم بفساد البيع لاجل هذا الاصل .

(الجهة السابعة) - لابد في جريان اصاله الصحة من إحراز أصل العمل الجامع بين الصحيح والفساد ، إذ السيرة قائمة على الحمل على الصحة فيما اذا 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 اصاله الصحة فيما إذا لم يبرز القصد ، لكون الشك حينئذ في تحقق العمل لا في صحته وفساده بعد احراز وجوده ، كما تقدمت الاشارة اليه في قاعدة الفراغ . بل لا تجري

(١) بناء على ما تقدم منه ، لا معارضة بين الاستصحابين ، فراجع ص ٢٠١

اصالة الصحة مع عدم إحراز قصد العنوان ، ولو لم يكن العمل من العناوين القصدية كالطهارة من الخبث ، فانها لا تحتاج الى قصد العنوان اصلاً . ومع ذلك لو رأينا احداً يصب الماء على ثوب متنجس ، ولم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ مثلاً ، لا مجال لجريان اصالة الصحة . نعم — بعد إحراز كونه قاصداً للتطهير — لو شككنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها ، كالعصر والتعدد ، يحكم بحصولها حملاً لفعله على الصحة .

وظهر بما ذكرناه أنه لو استأجر الوصي أو الولي أحداً لاتيان الصوم أو الصلاة عن الميت فأتى الاجير بعمل لا يدري 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 ، فبعد إحراز قصد النيابة لو شك في صحة العمل المأني به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً ، يكون مورداً لجريان اصالة الصحة . والحكم بفراغ ذمة الميت .

ثم إنه ذكر شيخنا الانصاري (ره) في المقام كلاماً ، حاصله : أن العمل الصادر عن النائب ذو حيثيتين : (الاولى) - حيثية المباشرة و صدور العمل منه . (الثانية) - حيثية النيابة وكون العمل عن الغير ، ولكل من حيثيتين احكام . فمن احكام حيثية الاولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر والاخفات ولو كان نائباً عن امرأة . وكذا بالنسبة الى السر ، فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين ، ولا يجوز لبس الحرير مع كون المنوب عنه امرأة ، لأن هذه احكام جمعت للباشر للصلاة ، سواء كانت لنفسه أو لغيره . ومن احكام حيثية الثانية وجوب مراعاة تكليف المنوب عنه من حيث القصر والأتام ، فاذا شك في صحة العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة ، فالرجوع الى اصالة الصحة لا يفيد بالنسبة الى الحكم بفراغ ذمة

الميت ، إذ مفادها صحة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النية عن الميت . نعم يحكم باستحقاق النائب للاجرة بمقتضى اصالة الصحة ، لأن مورد الاجارة هو العمل الصحيح واصل العمل محرز بالوجدان . وصحته باصالة الصحة . انتهى ملخصاً .

اقول : التفكيك — بين الحكم بفراغ ذمة الميت واستحقاق الاجرة — غريب جداً ، فان مورد الاجارة ليس هو الايتان بالعمل الصحيح مطاقاً ، بل الايتان به نية عن الميت ولا يثبت باصالة الصحة قصد النية باعتراف منه (ره) فكيف يحكم باستحقاق الاجرة لجريان اصالة الصحة ؟ فالصحيح عدم الفرق بينهما في عدم ترتبها على اصالة الصحة إلا مع إحراز قصد النية .

ثم إن طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلا ، فان العلم الوجداني به وقيام البينة عليه متعذر ، لكونه امراً قليلاً لا يعلمه إلا العامل ، فهل يكفي إخباره مطلقاً لأنحصار 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 لأنحصار الطريق فيه — مخصص بموارد النص ، كما في إخبار المرأة عن كونها طاهراً أو حائضاً أو حاملاً أو غير ذلك ، فلا وجه للتعدي عن مورد النص الى غيره .

وأما اعتبار العدالة ، فلم يدل عليه دليل أيضاً ، فالمتعين هو الاكتفاء باخبار العامل إذا كانت ثقة ، لما ذكرناه في بحث حجية الخبر من استقرار السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة . ولم يردع عنه الشارع .

(الجهة الثامنة) - قد ذكرنا في بعض تنبيهات الاستصحاب : أنه لا أصل لما هو المشهور بينهم من حجية مثبتات الامارات دون الاصول ، إذ لم يدل دليل على حجية المثبت من الامارات أيضاً إلا في باب الاخبار ، لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ

باللوازم في باب الاخبار على ما تقدم . فالبحث — عن كون اصاله الصحة من الامارات
أو من الاصول — مما لا تترتب عليه ثمره ، لعدم قيام السيرة على الحمل على الصحة
بالنسبة الى اللوازم ، سواء كانت من الامارات أو من الاصول . مضافاً الى وضوح
عدم كونها من الامارات ، إذ ليس لها جهة كاشفية عن الواقع اصلاً . غاية الأمر
أن ظاهر حال المسلم — في مقام الامتثال — كاشف عن أنه لا يقدم لإلا على الاتيان بما
هو صحيح عنده ، لا أنه كاشف عن الصحة الواقعية . وقد ذكرنا أن مفاد اصاله الصحة
هو ترتيب آثار الواقع ، لا الحمل على الصحة عند العامل . وبالجمله عدم جواز الأخذ
باللوازم — في اصاله الصحة — مما لا اشكال فيه . ولا يحتاج الى ذكر أمثلة ، إلا
أن الشيخ (ره) ذكر في المقام امثلة ثلاث . ونحن نتبعه بذكرها .

(المثال الاول) — ما إذا شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ،
كالخمر والخنزير أو بعين معينة من اعيان ماله ، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته .
لجريان اصاله الصحة في البيع ، لكونه لازماً لصحة البيع .

(اقول) : ما ذكره من عدم الحكم بخروج العين عن ملكه مما لا اشكال فيه ،
إلا أن ابتناء ذلك — على عدم حجية اصاله الصحة بالنسبة الى اللوازم — ليس على ما
ينبغي ، إذ المثال المذكور ليس مورداً لجريان اصاله الصحة اصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من أن
جريانها متوقف على احراز قابلية الفاعل والمورد ، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر
والخنزير لا مجال لجريان اصاله الصحة .

(المثال الثاني) — ما نقله عن العلامة (ره) وهو ما اذا اختلف المؤجر والمستأجر ،
فقال المؤجر : آجرتك للدار مثلاً كل شهر بكذا ، وقال المستأجر : آجرتني سنة
بكذا ، فالمؤجر يدعي فساد الاجارة ، لعدم تعيين المدة . والمستأجر يدعي صحتها .
ففي تقديم قول المستأجر نظر . ومحل استشهاد الشيخ (ره) هو قول العلامة ، ففي تقديم

قول المستأجر نظر ، إذ الوجه في تقديمه اصالة الصحة ، وكون منافع الدار في هذه السنة له مستأجر لازم عقلي لصحة الاجارة المذكورة ، لعلم بأن الاجارة — المرددة بين ما يقوله المؤجر وما يقوله المستأجر — لو كانت صحيحة ، لوقعت على ما يقوله المستأجر . وتحقق 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) فلهشهور فيه فساد الاجارة ، لعدم تعيين المدة ، وهو شرط في صحة الاجارة . وذهب بعضهم الى صحتها بالنسبة الى الشهر الاول ، وفسادها بالنسبة الى غيره . وهو التحقيق . أما الفساد بالنسبة الى غير الشهر الاول ، فلعدم معلومية المدة ، بل ربما تكون غربية ، كما إذا اختلفت الاجارة في الشهور كما في المشاهد المشرفة ، فان اجارة الدار في ايام الزيارة ليست متساوية مع غيرها . وأما الصحة بالنسبة الى الشهر الاول ، فلأن عقد البيع والاجارة وامثالها وان كان بحسب اللفظ واحداً ، إلا أنه بحسب اللب ينحل الى عقود متعددة بتعدد المتعلق . فقوله : - آجرتك الدار كل شهر بدرهم - ينحل الى اجارات متعددة بتعدد الشهور ، فلا مانع من صحة الاجارة بالنسبة الى الشهر الاول ، لكون المدة معلومة ، ولا يضر بها بطلان 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 يملك . و (الاول) - كما إذا باع من الخنطة من ماله ، ومن الخنطة من مال زيد بدرهمين ، وقال : بعثك منين من الخنطة كل من بدرهم ، فلم يمتنه زيد . و (الثاني) - كما إذا باع شاة وخنزيراً ، وقال : بعثك الشاة وخنزير كل واحدة منهما بدرهم ، فالبيع - من هذه الجهة نظير العام الاستغراقي - ينحل الى بيوع متعددة بحسب تعدد افراد البيع ، بل ينحل بحسب اجزاء مبيع واحد

على تقدير تساوي الاجزاء من حيث القيمة .
 و (أما المقام الثاني) فعلى القول بالفساد يكون المؤجر مدعياً للفساد والمستأجر مدعياً للصحة . ولا وجه لتقديم قول المستأجر ، لعدم إحراز وقوع الاجارة على السنة ليحكم بصحتها بمقتضى اصاله الصحة . وجريانها - في الاجارة على اجمالها - لا يثبت وقوعها على السنة ، وكون منزعة الدار المستأجر فيها ، الا على القول بالاصل المثبت . ولا نقول به - كما تقدم - فيحكم بتقديم قول المؤجر وفساد الاجارة الا أن يثبت المستأجر صحتها . وأما على القول بصحة 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 البيّنة من طرف اصلا ، تصل النوبة الى التحالف ، فيتحالفان ، وتفسخ الاجارة بالتحالف ، نظير ما اذا اختلف البائع والمشتري في الثمن مع الاتفاق على صحة البيع ، أو اختلفا في اثن ، فبعد التحالف يفسخ البيع ، ويرد كل من الثمن والثمن الى مالئكه . وأما التقييد - 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 الآن وجهه .

(المثال الثالث) - ما نقله الشيخ ايضاً عن العلامة (ره) وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين المدة أو الاجارة ، فادعى المستأجر التعيين . 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 تعيين المدة أو الاجارة باجرة المثل أو أزيد منها ، لم يتضمن قوله دعوى شيء سوى صحة الاجارة ، فيقدم قوله بمقتضى اصاله الصحة . وان ادعى التعيين بأقل من اجرة المثل يكون مدعياً لشيء زائد - على صحة الاجارة - يكون ضرراً على المؤجر ، فلا وجه

لتقديم قوله ، اذ الزائد المذكور من لوازم صحة الاجارة ، وليست اصالة الصحة حجة بالنسبة الى اللوازم كما ذكرنا .

ورده المحقق النائيني « ره » انه لو ادعى المستأجر التعيين باجرة المثل أو ازيد ، لا مجال لجريان اصالة الصحة ، لعدم ترتب اثر عليها ، فان اجرة المثل ثابتة في ذمة المستأجر ، سواء كانت الاجارة صحيحة أم فاسدة . أما في صورة الصحة ، فواضح . وأما مع الفساد ، فلقاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) .

(اقول) : ما ذكره المحقق النائيني (ره) يتم فيما اذا كان اختلاف المؤجر والمستأجر بعد انقضاء المدة . وأما لو كان اختلافهما في أثناء المدة ، فلا يكون جريان اصالة الصحة لغواً . فانه لو استأجر داراً في شهر مثلاً ، واختلفا في الاجرة في اثناء الشهر ، فادعى المستأجر تعيين 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 حكنا 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 معارضة اصالة الصحة مع الاستصحاب ، وهي المقصود بالبحث هنا ، فنقول : الاستصحاب المعارض باصالة الصحة إما حكمي ، وإما موضوعي . أما الاستصحاب الحكمي ، فلا ينبغي الاشكال في تقديم اصالة الصحة عليه . كما اذا شك في صحة بيع لاحتمال الاختلال في شرط من شروطه ، مع احراز قابلية الفاعل والمورد ، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكمي (أي استصحاب عدم الانتقال المعبر عنه باصالة الفساد) بل المتعين هو الحكم بالصحة لاصالة الصحة . ولا ترتب

— على البحث عن أن تقديمها على الاستصحاب الحكمي هل هو من باب الحكومة أو التخصيص؟ — ثمرة عملية فلا نتعرض للتكلم في هذه الجهة إذ بعد استقرار السيرة على الحمل على الصحة — في مثل المثال المذكور — تكون اصاله 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 خمرًا سابقًا . وشك في انقلابه خلا حين البيع — فلا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي . فيحكم ببقائه على الخرية بالتعبد ، فلا يبقى شك في فساد البيع ، لكونه واقعًا على ما هو خمر بحكم الشارع . وكذا لو شك في صحة بيع لاحتمال كون أحد المتبايعين غير بالغ . فبإصالة عدم بلوغه يحرز كون البيع صادرًا من غير البالغ ، فيحكم بفساده . ولا مجال لجريان اصاله 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 . فمع الشك في قابلية المورد — كما في المثال الاول . أو في قابلية الفاعل كما في المثال الثاني — لا تجري اصاله الصحة ، لعدم تحقق السيرة على الحمل على الصحة إلا بعد احراز القابلية . فهي غير جارية ولو لم يجر الاستصحاب أيضًا ، فعدم جريان اصاله الصحة في هذه الامثلة إنما هو لعدم مقتضي . لا لوجود المانع .

واعلم أن المحقق النائيني (ره) ذكر في المقام أنه — على القول بكون اصاله 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 الاصول .

وظهر بما ذكرناه أن هذه التفصيلات لا ترجع الى محصل ، لأننا ذكرنا أن الدليل على اصاله الصحة هي السيرة ، ففي كل مورد جرت السيرة فيه على الحمل على الصحة ،

فلا محالة تكون اصاله الصحة جارية ومقدمة على الاستصحاب ، ولو على القول بكونها من الاصول والاستصحاب من الامارات ، إذ تحقق السيرة على الحمل على الصحة كالنص المخصص لدليل الاستصحاب وفي مورد لم يحرز قيام السيرة على الحمل على الصحة فيه - كما في 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 اصاله الصحة ومعارضتها مع الاستصحاب .

(الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد)

وما يخص الكلام فيه : أنه إن قلنا بكون قاعدة اليد في عرض سائر الامارات وفي رتبها ، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب ، لكونه متأخراً عن سائر الامارات ، بناء على كونه منها ، فضلاً عن القول بكونه من الاصول . وإن قلنا بتأخر قاعدة اليد عن سائر الامارات ، وأنها في رتبة الاستصحاب ، فلا بد من تقديمها على الاستصحاب ايضاً ، لورود ادلتها في موارد الاستصحاب ، فان الغالب العلم بكون ما في ايدي الناس مسبقاً بكونه ملكاً للغير ، إلا في المباحات الاصلية ، بل يمكن جريان استصحاب عدم الملكية فيها ايضاً على وجه ، فلا بد من تخصيص الاستصحاب بها . وإلا يلزم حمل ادلة قاعدة اليد على الوارد النادرة ، بل يلزم المحذور المنصوص ، وهو اختلال السوق .

نعم لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب في موردين ، لا لتقدمه 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 ، فيحكم بكون المال للمدعي بمقتضى الاستصحاب ، إلا أن يثبت ذو اليد انتقاله اليه . ولا مجال للاخذ بقاعدة اليد ، لعدم الدليل عليها مع اقتران اليد بالاعتراف فان الدليل عليها هي السيرة ، ورواية (١) حفص بن غياث الدالة على الحكم — بالملكية على ما في ايدي المسلمين — المعلل بأنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق . أما السيرة ، فلم يحرز قيامها في المقام (أي فيما إذا اقترنت 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 الملكية ، فلا يمكن الاخذ بقاعدة اليد ، بل يحكم ببقاء ملكية المالك بمقتضى الاستصحاب لا لتقدمه على قاعدة اليد ، بل لما ذكرناه من عدم المقتضى للقاعدة مع قطع النظر عن الاستصحاب ، إذ لم يحرز قيام السيرة في المقام ، ولا يكون مشمولاً 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 ، وعلي بن محمد القاساني جميعاً 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 يجوز 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 : افيجل الشراء منه ؟ قال : نعم ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : فلعله لغيره ، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ؟ 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 : لو لم يجز هذا لم يتم للمسلمين سوق » .

هذا ، وذكر المحقق النائيني (ره) أن الوجه — في تقدم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد — أن أدلة قاعدة اليد مختصة بموارد الجهل بحال اليد ، بأن لا يعلم كونها مالكية أو غير مالكية . واليد في المقام غير مالكية سابقاً ، وبعد الشك في صيرورتها مالكية يحكم ببقائها على ما كانت بمقتضى الاستصحاب ، فيحرز كونها غير مالكية بالتعبد . فلا يبقى موضوع لقاعدة اليد ، ليكون موضوعها اليد المجهولة حالها على ما ذكرناه ، فتقديم هذا الاستصحاب (أي اصالة عدم صيرورة اليد مالكية) على قاعدة اليد إنما هو لكونه اصلاً موضوعياً جارياً في موضوع قاعدة اليد . والاستصحاب الذي تكون قاعدة اليد مقدمة عليه . هو الاستصحاب الجاري في مدلول قاعدة اليد (أي الملكية) 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 الامر في جميع الامارات كذلك ، فانه لا يمكن الأخذ بها مع العلم بمخالفتها للواقع . فالصحيح — في تقديم 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 الى اصل آخر .

(الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة)

والذي يستفاد — من مجموع الروايات الواردة في القرعة ومواردها — أنها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري . وهذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قولهم : « إن القرعة لكل امر مشكل » وإن لم نعثر على رواية بهذا اللفظ ، وهو المراد ايضاً من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية ، فان المراد — من قولهم : هو مشكل أو فيه اشكال — عدم العلم بالحكم الواقعي ، وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهري

لجهة من الجهات ، لا عدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقعي فقط ، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود في جميع الاحكام الفقهية ، سوى القطعيات .

وبالجملة ، مورد القرعة نظراً الى مورد الروايات الواردة فيها هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري ، فالمراد — من المجهول في قوله (ع) في رواية : « كل مجهول ففيه القرعة » — هو المجهول المطلق (أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري) .
وظهر بما ذكرناه أنه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورد ، إذ بالاستصحاب يبرز الحكم الظاهري ، فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والظاهري على ما ذكرناه ، بل يقدم على القرعة أدنى اصل من الاصول كاصالة الطهارة واصالة الحل وغيرها مما ليس له نظر الى الواقع ، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع ، إذ بعد تعيين 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 التخصص صارت موجبة لوحتها ، فلا يمكن الاخذ بها إلا في موارد انجبر ضعفها بعمل الاصحاب فيها . وذلك ، لأن الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية ، لا لأجل تخصيص ادلة القرعة ، فلم تثبت كثرة التخصص فيها الموجبة لوحتها .
نعم قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية ، للنص الخاص الوارد فيه ، كما إذا اشتبه غم موطوء في قطع ، فانه ورد نص دال على انه ينصف القطيع ويقرع . ثم يجعل نصفين ويقرع . وهكذا الى أن يعين الموطوء ، فيجتنب عنه دون الباقي . ولولا النص الخاص ، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط والاجتناب عن الجميع .

وتحصل مما ذكرناه عدم جواز الرجوع الى القرعة في الشبهات الحكمية اصلاً ،
إذ المرجع في جميع الشبهات الحكمية هي الاصول العملية التي مفادها احكام ظاهرية ، فان
الشبهة الحكمية إن كانت لها حالة سابقة ، فالمرجع فيها هو الاستصحاب . وإلا فان كان
الشك في التكليف ، فيرجع الى قاعدة البراءة . وإن كان الشك في المكلف به ،
فلا بد من الاحتياط . وأما التخخير في موارد دوران الامر بين المخدورين ، فهو داخل
في البراءة . إذ معنى التخخير البراءة عن الوجوب والحرمة على ما ذكرناه في محله .
فالمراد الوحيد للقرعة هي الشبهات الموضوعية التي لا يعلم حكمها الواقعي . ولا تجري فيها
قاعدة من القواعد الظاهرية ، كما اذا تداعى رجلان في مال عند ثالث معترف بأنه
ليس له ، ولم يكن له حالة سابقة ، فانه ليس مورداً لقاعدة اليد ولا الاستصحاب
ولا غيرهما من القواعد ، فلا بد من الرجوع الى القرعة .

بقي شيء ، وهو أن المستفاد من أدلة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع ،
بأن يكون له تعين . واشتبه على المكلف ، كما في المثال الذي ذكرناه . ويبدل عليه
قوله (ع) : « ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ، ثم اقترعوا إلا خرج سهم الحق »
وقوله (ع) في ذيل رواية بعد قول الراوي : إن القرعة تخطف . وتصيب : « كلما حكم
الله به فليس بمخطيء » .

فلا يرجع الى القرعة في مورد لا تعين له في الواقع أيضاً ، كما اذا طلق احد
إحدى زوجاته بلا قصد التعيين . بأن يقول احدى زوجاتي طالق ، فعلى القول
بصححة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع الى القرعة ، لتعيين المطلقة . هذا إذا لم يرد نص
خاص ، والا فلا مانع 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
يقرع بينهم ، فمن أصابه القرعة اعتق .

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب وما يلحق به . والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآله الاطهار المعصومين .



مبحث

مبحث
التعادل والترجيح

(الكلام في التعادل والترجيح)

ولا يخفى ان هذا البحث من أهم المسائل الاصولية لثبوت التعارض بين جملة من الأدلة ، فلا وجه لجمعه خاتمة لعلم الاصول — كما عن بعض — المشعر بكونه خارجاً عنه ، كبحث الاجتهاد والتقليد . ولا بد من التكلم في موضوع التعارض وتعريفه (اولاً) وفي حكمه من التساقط أو الاخذ باحدهما تعييناً أو تخيراً (ثانياً) . فنقول : التعارض : تنافي مدلول دليلين بالتناقض ، كما اذا دل أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على عدم وجوبه ، أو بالتضاد ، كما اذا دل أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على حرمة . ويرجع التضاد أيضاً الى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية ، فان الدليل على الوجوب ينفي الحرمة بالالتزام وبالعكس ، فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقة . والآخر على عدمه بالالتزام . وكذا بالنسبة الى الحرمة . فاذا صح أن يقال : إن التعارض : تنافي مدلولي دليلين بالتناقض . غاية الامر أن التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقي فيهما ، وقد يكون باعتبار المدلول المطابقي في أحدهما والالتزامي في الآخر على ما ذكرناه .

ثم إن التنافي بين مدلولي دليلين إما ذاتي ، وإما عرضي . والمراد بالتنافي الذاتي ما كان التنافي بينهما باعتبار مفهومهما العرفي بالمطابقة أو بالالتزام على ما ذكرناه . والمراد بالتنافي العرضي ما كان التنافي بينهما من جهة أمر خارج عن مدلولهما العرفي : كالعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع ، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعييناً ، والآخر على وجوب صلاة الظهر فيه كذلك ، فانه لا منافاة بينهما بحسب المفهوم العرفي ، لا يمكن وجوب كليهما ، إلا أنا نعلم — بالضرورة من الدين — عدم وجوب صلوات ست في يوم واحد . فلا أجل لهذا العلم بكون الدليل — الدال

على وجوب صلاة الجمعة — نافياً لوجوب صلاة الظهر بالالتزام . 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 ، مخروجه — عن التعارض — واضح ، فإن التخصص هو خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان . فلا مجال لتوهم التنافي بين الدليلين اصلاً ، فإذا دل دليل على حرمة الخمر مثلاً ، لا مجال لتوهم التنافي بينه وبين ما يدل على حلية الماء ، إذ الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان . وكذا الورد ، فإنه أيضاً عبارة عن الخروج الموضوعي بالوجدان . غاية الامر أن الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعي . (توضح ذلك) : أنه بالتعبد الشرعي يتحقق امران : (احدهما) - تعبدي . و (الآخر) وجداني . أما الامر التعبدي ، فهو ثبوت التعبد به ، فإنه ليس بالوجدان ، بل بالتعبد . وأما الامر الوجداني ، فهو نفس التعبد ، فإنه ثابت بالوجدان لا بالتعبد ، وإلا يلزم التسلسل . ولذا ذكرنا في محله أن حجية كل امارة ظنية لا بد من أن تنتهي الى العلم الوجداني ، وإلا يلزم التسلسل . مثلاً إذا تعبدنا الشارع بحجية خبر العادل ، فحجية الخبر تعبدي . وأما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان ، فالورود هو الخروج الموضوعي بنفس التعبد الثابت بالوجدان كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة الى الاصول العقلية : كالبراءة والاشتغال والتخيير ، فإن موضوع حكم العقل بالبراءة عدم البيان ، اذ ملاك حكمه بها هو قبح العقاب بلا بيان . وقيام الدليل الشرعي يكون بياناً ، فينتفي موضوع حكم العقل بالوجدان ببركة التعبد بحجية هذا الدليل . وكذا الكلام بالنسبة الى الاشتغال والتخيير ، فإن موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر . وموضوع حكمه بالتخيير التخير

في مقام العمل ، كما في دوران الامر بين المخدورين . وبعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى احتمال الضرر ولا التحير ، ليكون مورداً لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ، أو حكمه بالتحخير من جهة اللا حرجية . وهذا مبني على كون التحخير اصلاً في مقابل البراءة والاحتياط . وأما بناء على كونه راجعاً الى البراءة ، وأن العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة خصوصية كل من التكاليفين مع عدم بيانها ، فهو ليس اصلاً برأسه . وقد مضى الكلام فيه . وأما إن كان الخروج الموضوعي بثبوت المتعبد به لا بنفس التعبد ، فهو قسم من الحكومة على ما نتكلم فيه قريباً انشاء الله تعالى . وأما الحكومة فهي على قسمين :

(القسم الاول) - ما يكون احد الدليلين ببدلولة اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر ، سواء كان مصدراً بكلمة مفسرة من نحو أي وأعني ، أم لم يكن مصدراً بها . ولكن كان لسانه شارحاً ، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم بوجوده لكان الدليل الحاكم لغواً ، كقوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا ، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا ، لكان الحكم - بعدم الربا بين الوالد والولد - لغواً .

ثم إن الدليل الحاكم - الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع - كما في المثال الذي ذكرناه ، فان قوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » - ناظر الى 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 تعاملنا مع الزيادة . فالقصد نفي حرمة الربا بينهما بلسان نفي الموضوع . وكذا قوله (ع) : « لا سهو للإمام إذا حفظ عليه من خلفه » بالنسبة الى قوله (ع) : « إذا شككت فابن على الأكثر » . وكذا بالنسبة الى الأدلة الدالة على بطلان الصلاة

بالشك . والمراد — بالسهو في هذه الرواية وامثالها — هو الشك .
وقد يكون ناظراً الى عقد الحمل ، كما في قوله (ع) : « لا ضرر ولا ضرار... »
وقوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ، وغيرها من أدلة نفي الأحكام
الضرورية والحرجية . فانها حاكمة على الأدلة المثبتة للتكاليف بعمومها ، حتى في موارد
الضرر والحرج ، وشارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر
والحرج .

(القسم الثاني) - من الحكومة أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم
في الدليل الآخر — وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له — كما في القسم الاول . وهذا
كحكومة الامارات على الاصول الشرعية : من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ
 وغيرها من الاصول الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية . فان أدلة
الامارات لا تكون ناظرة الى أدلة الاصول وشارحة لها ، بحيث لو لم تكن الاصول
مجمولة لكان جعل الامارات لغواً ، فان الخبر مثلاً حجة ، سواء كان الاستصحاب
حجة أم لا . ولا يلزم كون حجية الخبر لغواً على تقدير عدم حجية الاستصحاب ، إلا
أن الامارات موجبة لارتفاع موضوع الاصول بالتعبد الشرعي . ولا تنافي بينهما
ليدخل في التعارض .

والوجه في ذلك أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلاً لتحقيق
موضوعه ، بل مفاده 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 الحقيقية الى القضايا الشرطية مقدمها تحقق الموضوع ، وتاليها ثبوت الحكم .
ومن المعلوم أن الموضوع المأخوذ في أدلة الاصول هو الشك . وأما كون المكلف شاكاً
أو غير شاك ، فهو خارج عن مفادها . والامارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي ، وتجعل

المكلف عالماً تعبدياً وان كان شاكاً وجدانياً . فلا يبقى موضوع للاصول . ولا منافاة بين الامارة والاصل ، فان مفاد الاصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء . ومفاد 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 . فاذا دل خبر معتبر على ثبوت التكليف ، لم يبق شك فيه بالتعبد الشرعي باعتبار حجية الخبر ، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع ، فيتمين 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 اليقينة على الفساد يكون المكلف عالماً بالفساد بحكم الشارع ، فلا يمكن الرجوع الى قاعدة الفراغ ، لارتفاع موضوعه بالتعبد الشرعي . ولا منافاة بينها وبين اليقينة اصلاً ، إذ مفاد القاعدة هو البناء العملي على الصحة على تقدير الشك في الصحة والفساد . ومفاد اليقينة ثبوت الفساد ، فلا منافاة بينهما . وظهر بما ذكرناه أن الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم ولو كان بينهما عموم من وجه ، لارتفاع موضوع المحكوم في مادة الاجتماع ، بلا فرق بين أن يكون الحاكم اقوى دلالة من المحكوم ، أو اضعف منه ، بل لو كان المحكوم نصاً والحاكم ظاهراً ، يقدم الحاكم على المحكوم ، لما ذكرناه من عدم التنافي بينهما ، لارتفاع موضوع المحكوم . وأما التخصيص ، فالوجه في خروجه عن التعارض : أن حجية العام — بل كل دليل — متوقفة على امور ثلاثة :

(الاول) - صدوره من المعصوم عليه السلام .

(الثاني) - إثبات أن ظاهره مراد المتكلم ، لاحتمال أن يكون مراده

خلاف الظاهر .

(الثالث) - اثبات 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 .

والمتكفل للأمر الاول هو البحث عن حججة الخبر . وقد ثبتت حججة خبر العادل أو الثقة — على اختلاف المباني — بالتعبد الشرعي على ما هو مذكور في ذلك البحث . والأمران الآخراث ثابتان ببناء العقلاء ، فمن تكلم بكلام ، ثم اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادى — مع عدم نصب قرينة على الخلاف ، أو اعتذر بأن لم ارد ظاهره بالارادة الجدية ، وإنما قلته امتحاناً مثلاً — لا يقبل منه هذا الاعتذار .

وبالجملة لا ينبغي الاشكال في حججة الظهور من حيث الارادة الاستعمالية ، ومن حيث الارادة الجدية ببناء العقلاء . ويعبر عن الاول باصالة الحقيقة . وعن الثاني باصالة الجهة أو اصالة الجذ . ومن المعلوم أن بناء العقلاء على العمل بالمظواهر إنما هو في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو المراد الجدي ، اذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالمظواهر ، مع العلم بأن مراد المتكلم خلاف الظاهر ، أو مع العلم بأنه في مقام الامتحان أو التقية . وليست 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 كاشفة عن عدم كون الظاهر مراداً . هذا كله في القرينة القطعية . وكذا الكلام في القرينة الظنية المعتبرة ، كالخبر ، فإنه أيضاً قرينة قطعية . غاية الأمر أنه ليس قرينة قطعية وجدانية ، بل قرينة قطعية تعبدية .

وغاية الفرق بين القرينة القطعية والقرينة الظنية : أن القرينة القطعية مقدمة على العام مثلاً بالورود ، لارتفاع موضوع حججة العام وهو الشك بالوجدان ، إذ لا يبقى

شك مع القرينة القطعية . والقرينة الظنية مقدمة على العام بالحكومة ، لارتفاع موضوع حجتيته وهو الشك بالتعبد الشرعي ، فالدليل الخاص وان كان مخصصاً بالنسبة الى الدليل العام ، لكنه حاكم بالنسبة الى دليل حجية العام ، إذ الموضوع المأخوذ في دليل الحجية هو الشك . والدليل الخاص يرفع الشك تعبداً ، فراجع التخصيص الى الحكومة بالنسبة الى دليل الحجية ، فلا منافاة بينهما على ما تقدم ، كما أن مرجع الحكومة الى التخصيص ، فان مفاد قوله (ع) : — « لا ربا بين الوالد والولد » — هو نفي حرمة الربا بينهما ، وإن كان لسانه نفي الموضوع ، فهو تخصيص بالنسبة الى الادلة الدالة على حرمة الربا عموماً ، لكنه تخصيص باسان الحكومة . وكذا الامر في كل قرينة مع ذبها ، فانه إن كانت القرينة قطعية ، فهي واردة على ذي القرينة ، لكونها موجبة لارتفاع موضوع حجتيته بالوجدان ، وإن كانت القرينة ظنية ، فهي حاکمة على ذبها ، لكونها موجبة لارتفاع موضوع حجتيته بالتعبد الشرعي . وظهر بما ذكرناه أنه لا تنافي بين بين الأظهر والظاهر — فضلاً عن النص والظاهر — فان الأظهر قرينة على ارادة الخلاف من الظاهر .

فتحصل مما ذكرناه أنه لا تنافي بين العام والخاص ، وأن الخاص يقدم على العام من باب الحكومة بالنسبة الى دليل حجية العام وإن كان تخصيصاً بالنسبة الى نفس العام . وهذا هو الفارق بين التخصيص والحكومة المصطلحة ، فان الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم 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) فانه علل 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 مراتبه . وكذا الامر في كل قرينة مع ذبها ، فان القرينة مع إحراز قرينيتها 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 مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجية العام ، وبعد عدم كون العام حجة لا معنى للتعارض بينه وبين الخاص ، لأن التعارض هو تنافي الحجيتين من حيث المدلول .

(الكلام في الفرق بين التعارض والتزام)

(اعلم) أن التزام قد يطلق على التزام الملاكات ، كما إذا كان في فعل جهة مصلحة تقتضي إيجابه ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، أو كان فيه جهة مصلحة تقتضي إيجابه ، وجهة مصلحة تقتضي إباحته ، فان الاباحة 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 أشق على امتي لأمرتهم بالسواك » يعني الترخيص ، في ترك السواك ، وهو الاباحة بالمعنى الاعم ، إنما هو لمصلحة التسهيل على الأمة .

والأمر في هذا التزام 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 ، فانه لو تركه معتدراً بكون الأمور به خالياً عن المصلحة ، لا يسمع منه الاعتذار ويكون معاقباً عند العقلاء . كما أن الامر في القوانين المجعولة من قبل

الحكومات كذلك ، فانه لو خالفها احد من الرعايا — اعتذاراً بوجود المفسدة أو بعدم المصلحة — لا يسمع منه ويكون معاقباً عند الحكم . وحيث أنه ليس للمكلف دخل في هذا النزاحم ، فلا تترتب — على البحث عنه — ثمة ، فهو خارج عن محل البحث . والنزاحم بهذا المعنى مختص بمذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها — كما عليه المشهور منهم — أو في نفس الاحكام كما عليه جماعة منهم . وأما على مذهب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اصلاً ، فلا يتصور النزاحم بهذا المعنى .

وقد يطلق النزاحم على نزاحم الاحكام في مقام الامتثال ، بأن توجه الى المكلف تكليفان : يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال كليهما ، كما إذا توقف إنفاذ الغريق على التصرف في الارض المغصوبة ، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلا على انفاذ أحدهما . وتحقق هذا النزاحم لا يتوقف على وجود الملاك في متعلقات الاحكام أو في نفسها ، بل يمكن تحققه حتى على مذهب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للملاكات اصلاً ، كما هو واضح . وهذا النزاحم هو المقصود بالبحث هنا .

وملخص الفرق بينه وبين التعارض : أنه ليس في باب النزاحم تنافٍ بين الدليلين من حيث المدلول اصلاً ، إذ من الواضح عدم التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانفاذ ، والدليل الدال على حرمة التصرف في الغصب . نعم القدرة مأخوذة في موضوع كلا الحكيمين ، إما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز . وإما من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك ، على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني (ره) . وحيث أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا التكليفين — على الفرض — يكون اختيار أحدهما — تعييناً أو تخييراً — موجباً لعجزه عن امتثال الآخر ، فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه .

ولا يلزم منه التصرف في دليله ، إذ مفاد الادلة الشرعية مفاد القضايا الحقيقية الدالة على ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع . والدليل الدال على حكم لا يكون متكفلاً لبيان موضوعه من حيث التحقق والعدم ، فكون المكلف قادراً أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل ، بل مفاده ثبوت التكليف عند تحقق القدرة ، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليد عن الدليل الدال عليه . وهذا بخلاف باب التعارض ، إذ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول ثابت فيه ، سواء كان التنافي بينهما في تمام المدلول - كما في المتباينين - أو في بعض المدلول - كالعامين من وجه - فإن التنافي بينهما في مادة الاجتماع فقط ، فالأخذ بأحدهما - للترجيح أو التخيير - موجب لرفع اليد عن الآخر والحكم بعدم ثبوت مدلوله ، فيكون الحكم الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه لا بانتفائه ، فإن الأخذ - بالدليل الدال على طهارة شيء - موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على نجاسته ، فيكون الحكم بالنجاسة منفيًا عن موضوعه لا منتفياً بانتفاء موضوعه ، لبقاء الموضوع بحاله . وبعبارة أخرى ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجمل ، بخلاف باب التزاحم ، فإن ثبوت أحدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر ، فيوجب انتفاءه في مرتبة الفعلية لانتفاء موضوعه ، لا انتفائه في مقام الجمل . ولذا يمكن التفكيك باعتبار الأشخاص في باب التزاحم ، كما إذا كان أحد قادراً على إنقاذ كلا الغريقين ، والآخر قادراً على إنقاذ أحدهما فقط فيتحقق التزاحم بالنسبة إلى الثاني دون الأول ، بخلاف باب التعارض ، إذ لا يمكن الحكم بالنجاسة في المثال الذي ذكرناه بالنسبة إلى شخص ، وبالطهارة بالنسبة إلى آخر . بل تقديم أحد الدليلين - على الآخر للترجيح أو التخيير - يوجب الحكم بمدلوله من الطهارة أو النجاسة للجميع . وظهر بما ذكرناه - من أن التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذ في التعارض ، وأنه لا تنافي بينهما في التزاحم اصلاً - كمال الفرق

بينهما ، فلا يحتاج الى تأسيس اصل يكون مرجعاً عند الشك في التعارض والتزام .
وكيف يمكن تأسيس الاصل للشك بينهما ، مع عدم الجامع بينهما اصلاً ، بأن يكونا
داخلين في جامع فعلم بوجوده وشك في الخصوصية ؟ و كان المحقق النائيني (ره) يقول :
إن القول - بأن الاصل التعارض أو التزام - أشبه شيء . بأن يقال : إن الاصل
في الاشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي .

ثم إن المحقق النائيني (ره) ذكر قسماً آخر من التزام ، وسماه التزام من غير
ناحية القدرة ، كما في القسم السابق . ومثل له بما لو كان المكلف مالكا لخمس وعشرين
من الابل في ستة أشهر ، ثم ملك بغيراً آخر ، فمقتضى أدلة الزكاة هو وجوب خمس
شيء عند انقضاء حول الخمس والعشرين ، ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول
الست والعشرين . ولكن قام الدليل على أن المال لا يزكى في عام واحد مرتين ، فيقع
التزام بين الحكيم من جهة هذا الدليل الخارجي ، لا من جهة عدم قدرة المكلف
على امتثالها معاً ، فلا بد من سقوط ستة اشهر ، إما من حول الخمس والعشرين ، وإما
من حول الست والعشرين ، إذ لولا السقوط يلزم تزكية المال في ظرف ستة اشهر مرتين ،
وهي الستة الوسطى من ثمانية عشر شهراً ، لكونها منتهى لنصاب الخمس والعشرين ،
وبدها لنصاب الست والعشرين ، فيلزم احتسابها مرتين ووجوب الزكاة فيها مرتين .
وهذا هو التزام 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 شيء
في الخمس 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 التزام ، فانه من قبيل تعارض
الدليلين في مسألة الظهر والجمعة بعينه ، إذ لا تنافي بين ما يدل على وجوب الظهر وما يدل

على وجوب الجمعة ، لامكان الجمع بينهما . ولكن التنافي بينها إنما هو من جهة الدليل الخارجي ، وهو الاجماع والضرورة القاضية بعدم وجوب ست صلوات في يوم واحد ، كما تقدم . فالصحيح إدخال المثال المذكور في التعارض دون التزام ، وانحصار التزام بما اذا كان المكلف عاجزاً عن امتثال الحكمين معاً .

ثم إنه ينبغي التعرض لبعض مرجحات باب التزام ، فنقول : إنهم ذكروا الترجيح احد التزامين على الآخر اموراً : (الاول) - كون أحدهما مما لا بدل له ، فيرجح على ما يكون له البدل ، سواء كان البدل طولياً أو عرضياً . والاول كالواجب الموسع ، فاذا وقعت المزاخمة بينه وبين الواجب المضيق ، وجب ترجيح المضيق بلا لحاظ الاهمية بينه وبين الموسع ، بل ولو كان الموسع بمراتب من الاهمية بالنسبة الى المضيق ، كالصلاة 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 البدل الطولي باعتبار الزمان .

(الثاني) - أي ما كان له البدل العرضي ، كالواجب التخيري ، فاذا وقع التزام بينه وبين الواجب التعيني ، وجب تقديم التعيني عليه ، والاكتفاء بالبدل العرضي للواجب التخيري ، كما اذا وجب على المكلف أحد الكفارات الثلاث تخيراً وكان عليه دين ، ووقع التزام بين أدائه وبين الاطعام مثلاً ، فيجب تقديم الدين على الاطعام ، لما له من البدل العرضي وهو الصيام .

وهذا الذي ذكره من تقديم الواجب المضيق على الموسع ، وتقديم الواجب التعيني على التخيري - وإن كان مما لا اشكال فيه - إلا أن ادراج المثالين - في التزام والحكم بأن التقديم المذكور إنما هو لترجيح احد التزامين على الآخر - ليس بصحيح ، لما ذكرناه من أن ملاك التزام أن لا يكون المكلف متمكناً من امتثال

الحكمين معاً ، بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر كمسألة إنقاذ الغريقين .
والمثالان ليسا كذلك ، بداهة أنه لا مزاحمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق ،
لقدرته المكلف على امتثال كليهما ، اذ التكليف في الواجب الموسع متعلق بالطبيعة ماغنى
عنها الخصوصيات الفردية . والمكلف قادر على امتثال التكليف بالطبيعة في ضمن الفرد
غير المزاحم للواجب المضيق . نعم الفرد الخاص من الطبيعة مزاحم للواجب المضيق ،
وليس هو الواجب ، بل الواجب هو الطبيعة ، وهو فرد منه . وكذا الكلام
في الواجب التخيري والتعيني ، فانه لا مزاحمة بينهما ، لقدرته المكلف على امتثال
كليهما ، لأن التكليف في الواجب التخيري أيضاً متعلق بالجامع ، وإن كان امراً
انتزاعياً ، كغنوان أحد الامرين . ولا مزاحمة بين التكليف بالسكلي والواجب التعيني .
وإنما المازاحمة بين فرد خاص منه والواجب التعيني ، وليس هو الواجب إلا على قول
سخيف في الواجب التخيري ، وهو أن الواجب ما يختاره المكلف ، وقد تبرأ من هذا
القول كل من الاشاعرة والمعتزلة ، ونسبه الى الآخر ، فلا مزاحمة بين الواجبين في المثالين .
ووجوب التقديم فيهما إنما هو بحكم العقل ، لكون المكلف قادراً على امتثال التكليفين ،
فيجب عليه امتثالهما عقلاً بتقديم المضيق . والاثنيان بالموسع بعده ، وباتيان الواجب
التعيني والعدل غير المزاحم له من أفراد الواجب التخيري . ولا يجوز تقديم الموسع
والواجب التخيري ، فانه يوجب فوات الواجب المضيق والواجب التعيني من قبل نفسه .
(المرجح الثاني) - كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً ، فيقدم
على واجب مشروط بها شرعاً . والمراد بالثاني ما يكون ملاكاً متوقفاً على القدرة ، ففي
صورة العجز ليس له ملاك اصلاً . بخلاف الاول ، فان المراد به ما يكون ملاكاً غير
متوقف على القدرة ، فهو تام لملاك ولو مع العجز ، وإن كان المكلف معذوراً
في فواته عقلاً ، كما اذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك ، وبين الوضوء

فان ملاك حفظ النفس ومصالحته غير متوقف على القدرة ، وان كان العاجز معذوراً عقلاً ، بخلاف الوضوء ، فانه مشروط بالقدرة شرعاً بقريته مقابلة الامر به للامر بالتيمم المقيد بفقدان الماء . والمراد به عدم القدرة على الوضوء ، إذ من المعلوم أن مجرد وجدان الماء لا يرفع التكليف بالتيمم ، ولو مع عدم القدرة على الاستعمال . وبعد كون التكليف بالتيمم 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 الى التيمم ، لأنه مع تقديمه لا تنفوت عن المكلف مصلحة اصلاً ، فان مصلحة حفظ النفس محنوظة بالامثال . ومع صرف القدرة فيه ينتفي التكليف بالوضوء بانتفاء موضوعه ، وهو القدرة ، فليس له ملاك ليفوت ، بخلاف تقديم الوضوء ، فانه يوجب تفويت مصلحة حفظ النفس ، لعدم كونها مشروطة بالقدرة على الفرض .

أقول : لو اعتبر في موضوع أحد التكليفين القدرة الشرعية ، بمعنى أن لا يكون المكلف بالفعل مشغول الذمة بواجب آخر ، لا يجتمع معه في الوجود ، فلا اشكال في تقديم ما هو غير مشروط بها على المشروط ، فان المفروض أن نفس توجه 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 امثال احد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع الآخر . وليس المقام كذلك ، فان نفس التكليف بغير المشروط رافع لموضوع المشروط وتعجز المكلف عنه . ولذا ذكرنا في بحث الترتب أنه لو لم يصرف قدرته في غير المشروط ، لا يصح المشروط ولو على القول بإمكان الترتب . وأما لو كانت القدرة - المعتبرة في موضوع أحد التكليفين - عبارة عن تمكن المكلف من الاتيان بتعلقه خارجاً ، فلا اشكال حينئذ في فعلية المشروط ووجود

المصلحة فيه ، لتحقق موضوعه ، كما أنه لا اشكال في فعلية غير المشروط بها . وبما أن المكلف غير متمكن من الجمع بينهما ، فلا محالة يتحقق التزاحم بينهما ، إلا أنه لا دليل حينئذ على تقديم غير المشروط على المشروط ، اذ المفروض تمامية الملاك في الطرفين وعدم تمكن المكلف من استيفائهما معاً ، فلا بد من ملاحظة الاهمية في مقام الترجيح . ثم انهم رتبوا على ما ذكر — من تقديم غير المشروط بالقدرة شرعاً على المشروط بها — أنه لو كان عند المكلف مقدار من الماء ، ودار الامر بين صرفه في الوضوء و صرفه في تطهير ثوبه أو بدنه ، تعين صرفه في تطهير الثوب ، وينتقل من الوضوء الى التيمم ، لكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً ، بخلاف تطهير الثوب . ولكن الصحيح أن الكبرى المذكورة لا تنطبق على المثال المذكور ، لوجهين :

(الوجه الاول) - أن الوضوء ليس متعلقاً للتكليف النفسي ، وكذا تطهير الثوب كي يتوهم التزاحم بينهما ويقدم أحدهما على الآخر للرجح المذكور ، بل الامر المتعلق بها ارشاد الى شرطية كل منهما للصلاة . ولذا لا يعاقب المكلف على تركيها ، بل العقاب إنما هو على ترك الصلاة المقيدة بها ، فالمأمور به هي الصلاة مع الطهارة المائية مشروطة بالقدرة ، ومع العجز يكون البدل هي الصلاة مع الطهارة الترابية . فقولنا : - التيمم بدل عن الوضوء - مسامحة في التعبير . وكذا الامر بالنسبة الى التطهير ، فإن المأمور به هي الصلاة في ثوب طاهر مع القدرة ، وفي صورة العجز يكون البدل هي الصلاة في ثوب نجس - كما هو الصحيح - أو الصلاة عرياناً - كما عليه المشهور - فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، لاشتراط كل منهما بالقدرة ، وثبوت البدل لسكل منهما مع العجز .

(الوجه الثاني) - أن المثال المذكور خارج عن باب التزاحم رأساً ، فإن التزاحم إنما هو فيما اذا كان هناك واجبان لا يتمكن المكلف من امثالهما معاً . وليس

المقام كذلك ، فان الواجب في المقام واحد ، وهو الصلاة المقيدة بقيود : (منها) -
 الطهارة من الحدث والخبث ، ومع العجز عن الاتيان بها جامعة للشرائط - كما في المثال -
 يسقط الامر رأساً ، فان الامر بالمجموع تكليف بما لا يطاق . ووجوب الباقي يحتاج
 الى دليل . خرجنا عن ذلك في باب الصلاة بما دل على عدم سقوط الامر بها بحال . وعليه
 فيقع التعارض بين اطلاق دليل شرطية الوضوء واطلاق دليل شرطية طهارة الثوب ،
 إذ لنا علم اجمالاً بوجود الصلاة في هذا الحال إمام مع الطهارة المائية في ثوب نجس ،
 وإمام مع الطهارة الترايبية في ثوب طاهر . ولا ندرى أن المجهول في الشريعة ايها ؟ وحيث
 أن مقتضى اطلاق دليل الوضوء هو الاول ، ومقتضى اطلاق دليل طهارة الثوب هو
 الثاني ، يقع التكاذب بينهما لا محالة . فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض
 ومع فقدها يرجع الى الاصل العملي . وحيث انا نعلم بتقييد الصلاة بأحد الامرين ،
 واعتبار خصوصية كل منهما مجهول يرفع باصالة البراءة ، فالمكلف مخير بين صرف الماء
 في التطهير من الخبث . والاتيان بالصلاة مع الطهارة الترايبية ، وصرفه في الوضوء والاتيان
 بالصلاة في الثوب النجس أو عرياناً ، وإن كان الاول احوط ، لوجود القول بالتعيين .
 (المرجح الثالث) - كون أحد المتزاحمين أهم من الآخر ، فيجب تقديم الأهم
 على المهم بحكم العقل . وهذا للرجح من القضايا التي قياساتها معها ، فان تقديم المهم
 يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحة ، بخلاف تقديم الأهم . ومن الامثلة الواضحة
 دوران الامر بين إنقاذ ابن المولى وماله ، فان العقل مستقل بتقديم الاول . وأوضح
 منه دوران الامر بين إنقاذ نفس المولى وماله . و (بالجملة) لا يحتاج الترجيح بهذا المرجح
 الى مؤنة الاستدلال والبيان .

(المرجح الرابع) - كون احد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان ،
 بأن يكون ظرف امتثال أحدهما مقدماً على الآخر زماناً . مع كون الوجوب فعلياً في كل

منها بنحو التعليق . كما إذا نذر احد صوم يوم الخميس ويوم الجمعة ، ثم علم بعدم قدرته على الصوم فيهما ، فيختار صوم يوم الخميس ، لكونه مقدماً زماناً على صوم يوم الجمعة . وكذا إذا دار الامر بين ترك القيام في صلاة الظهر وتركه في صلاة العصر لعجزه عن القيام فيهما ، فيقدم ما هو المقدم زماناً - وهو صلاة الظهر - ويأتي بصلاة العصر جالساً . والوجه - في هذا الترجيح - ظاهر أيضاً ، فان الاتيان بالمقدم زماناً يوجب 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 الى المتأخر بعد الاتيان بالمتقدم ، بخلاف الاتيان بالمتأخر زماناً ، فانه لا يوجب 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 ، كما هو واضح . ومن هنا لم يلتزم احد بجواز ترك الصوم في اول شهر رمضان والاتيان به في آخره لمن لا يقدر على الصيام الا في بعض ايامه .

نعم إذا كان الواجب المتأخر زماناً أهم من الواجب المتقدم ، يجب عليه التحفظ بقدرته على الأهم ، فلا يجوز له الاتيان بالمهم ، لأنه يوجب عجزه عن الاتيان بالأهم في ظرفه ، كما إذا دار الامر بين حفظ مال المولى الآن ، وحفظ نفسه غداً ، فان العقل في مثله مستقل بوجود احتفاظ القدرة على حفظ نفس المولى بترك حفظ المال .

(فرع)

ذكر السيد (ره) في العروة في مبحث مكان المصلي أنه إذا دار الامر بين الاتيان بالصلاة في مكان يتمكن فيه من القيام . دون الركوع والسجود لضيقه ،

والايتان بها في مكان يتمكن فيه منهما دون القيام لتكون سقفه نازلا ، فالملكف مخير بين المكانين اذا لم يتمكن من الاحتياط باتيان الصلاة فيها . وكرر هذا الفرع في مبحث القيام . واختار فيه أيضاً ما ذكره في مبحث مكان المصلي من التخيير . وذكر المحقق النائيني (ره) في حاشيته ، على أحد الموضوعين : أنه يجب تقديم القيام ، وعلى الموضوع الآخر انه يجب تقديم الركوع والسجود . ونظره في الاول الى كون القيام مقدماً زماناً على الركوع والسجود ، وفي الثاني الى كون الركوع والسجود أهم من القيام . وعلى كل حال بين كلاميه تدافع ظاهر .

والتحقيق أن أمثال هذه المقامات — مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنية ، لكونه جزءاً من مركب أو شرطاً — خارجة عن التزاحم موضوعاً ، فلو دار الامر بين جزئين من واجب واحد ، أو بين شرطيه ، أو بين جزء وشرط منه ، لا يصح الرجوع الى مرجحات باب التزاحم . والوجه في ذلك أن الواجب هو المركب من جميع الاجزاء والشرائط ، وبعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً . ولا تصل النوبة الى التزاحم ، إذ الوجوب الاول كان متعلقاً بالمجموع . وقد سقط بالتعذر ، ووجوب الباقي يحتاج الى دليل . ولذا لو اضطر الصائم الى الافطار في بعض آفات اليوم ، لم يلتزم احد من الفقهاء بوجوب الامساك في الباقي من آفات هذا اليوم . نعم في خصوص باب الصلاة يجب الايتان بالباقي لما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال ، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال إلا لفاقد الطهورين ، فانه محل الخلاف بينهم ، فاذا تعذر بعض اجزاء الصلاة أو بعض شروطها وكان المتعذر متعيناً ، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً يجب عليه الايتان بالباقي بلا اشكال . وأما إذا كان المتعذر مردداً بين جزئين ، كما في الفرع الذي نقلناه من العروة أو بين شرطين أو بين جزء وشرط منها ، فيكون داخل في باب التعارض ، إذ وجوب كلا

الجزء من معلوم الانتفاء ، لعدم القدرة إلا على أحدهما . ولا ندري أن الواجب المجعول في هذا الحال أيهما ؟ فإذا لا بد من الرجوع الى الأدلة الدالة على الاجزاء ، والشرائط ، فان كان دليل أحد طرفي التردد لفظياً ودليل الطرف الآخر ليبياً ، يجب الأخذ بالدليل اللفظي ، إذ الدليل اللفظي يقتصر فيه بالقدر المتيقن ، وهو غير مورد المعارضة مع الدليل اللفظي : كما إذا دار الأمر بين الاتيان بالصلاة قائماً بدون الاستقرار ، والاتيان بها جالساً معه ، فان الدليل على وجوب القيام لفظي ، كقوله (ع) : « من لم يقيم صلبه فلا صلاة له » ، وعلى وجوب الاستقرار لبي وهو الاجماع ، فيؤخذ بالدليل اللفظي ، ويحكم بوجوب الاتيان بالصلاة قائماً ولو بدون الاستقرار . وكذا الكلام فيما إذا كان كلا الدليلين لفظياً . ولكن كان احدهما عاما والآخر مطلقاً ، فيجب الأخذ بالعام ، لكونه صالحاً لأن يكون بياناً للمطلق ، فلا تجري مقدمات الحكمة ليؤخذ بالمطلق . وأما إذا كان الدليل في كليهما ليبياً أو في كليهما لفظياً ، وكان كلاهما مطلقاً ، فيتسافطان ولا بد من الرجوع الى الاصل العملي . وحيث أنا نعلم بوجوب احدهما في الجملة من الخارج فيكون المرجع اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وذلك ، فتكون النتيجة التخيير كما في العروة . وأما إن كان الدليل في كليهما لفظياً وكان كلاهما عاماً ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات السندية ، كما يأتي ان شاء الله تعالى .

هذا كله فيما إذا دار الامر بين المختلفين في النوع : كالقيام والركوع . وأما إذا كان الامر دائراً بين فردين من نوع واحد ، كما إذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى والركعة الثانية ، أو دار الامر بين الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية ، فلا يتصور فيه تعدد الدليل لتجري احكام التعارض ، إذ الدليل على وجوب القيام في كل ركعة واحد . وكذا الدليل على وجوب الركوع في كل ركعة واحد . أما القيام ، فالذي يظهر من دليله اختياره في الركعة الاولى ، فان الظاهر — من قوله (ع) :

« المريض يصلي 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 بصير عاجزاً عنه في الركعة الثانية ، فيكون معذوراً لعجزه عنه فعلاً .

وأما غير القيام من الركوع والسجود وغيرها ، فحيث أن الدليل لا يشمل كليهما لعدم القدرة عليهما على الفرض . ووجوب احدهما في الجملة معلوم من الخارج ، فالمرجع اصالة عدم اعتبار الخصوصية ، 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 ثمرة لتأسيس الاصل بالنسبة الى الاخبار ، إذ الاخبار العلاجية متكفلة 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 بينتين أو بين فردين من قاعدة اليد ، كما في مال كان تحت استيلاء كلا المدعين .

إذا عرفت ذلك فنقول : الاصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية . أما إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء ، كما في تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين ، فواضح ، إذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر ، فتكون الآية التي يعارض ظاهرها بظاهر آية اخرى

من المحتمل بالعرض ، وإن كان مبنياً بالذات . وكذا الخبر ان المتواتران . وأما إن كان دليل حجية المتعارضين دليلاً لفظياً — كما في البيضة — فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي : من أن الاحتمالات — المتصورة بالتصور الاولي — ثلاثة : فاما أن يشمل دليل الحجية اكلا المتعارضين ، أو لا يشمل شيئاً منها ، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر . لا يمكن المصير الى الاحتمال الاول ، لعدم امكان التعبد بالمتعارضين ، فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين ، وهو غير معقول . وكذا الاحتمال الأخير ، لبطلان الترجيح بلا مرجح ، فالمتعين 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 ، والترخيص في المعصية ، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح ، فلم يبق إلا عدم الشمول لكليهما .

وتوهم — أن مقتضى الاصل عند التعارض هو التخيير ، لأن كلاً من المتعارضين محتمل الاصابة للواقع ، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما الا لزوم التعبد بالمتناقضين . وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر — مدفوع بأن لازمه انصاف كل منهما بصفة الحجية عند ترك الأخذ بها ، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين . مضافاً الى أنه على تقدير تماميته يختص بما اذا كان دليل الاعتبار لفظياً ليمكن التمسك باطلافه ، بخلاف ما اذا كان لبياً كالاجماع ، اذا المتيقن منه غير صورة التعارض .

(لا يقال) : يمكن تقييد الحجية في كل منهما بالأخذ به . ونتيجة ذلك هو

التخيير ، وجواز الأخذ باي منهما شاء المكلف .

(فانه يقال) : كلا ، فان لازمه أن لا يكون شيء من المتعارضين حجية

في فرض عدم الأخذ بهما اصلاً ، فيكون المكلف مطابق العنان بالنسبة الى الواقع ،

فبتمسك بالبراءة لو لم يكن في البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف . ولا يلتزم الغائل بالتخيير بذلك . ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل فإنه لو تمت الأخبار الدالة على التخيير في تعارض الخبرين ، فهي بنفسها تدل على لزوم الأخذ بأحدهما . وعند تركه يؤخذ بمخالفة الواقع ، نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجري البراءة فيها . وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار ، فإن مفاده بناء على التقييد ليس إلا حجية كل من المتعارضين في صورة الأخذ بواحد منها ، ولا تعرض له لوجوب الأخذ وعدمه .

بقي الكلام في نفي الثالث بالمتعارضين بعد سقوطها عن الحجية بالنسبة إلى المؤدى المطابق للمعارضة ، فإذا دل دليل على وجوب شيء ، والآخر على حرمة ، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين ولو للأصل ، فيحكم بالإباحة لأصالة عدم الوجوب والحرمة ، أو لا ؟ وإي علم أن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يعلم بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع ، وإلا فنفس هذا العلم كاف في نفي الثالث . ففي فرض احتمال مخالفة كلاهما للواقع ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) إلى عدم امكان الالتزام بالثالث لوجهين :

(الوجه الاول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وهو أن التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه ، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب ، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب ، فيكون حجة ، إذ موضوع الحجية الخبر المحتمل للصدق والكذب . والعلم بكذب أحدهما لا يكون مانعاً عن حجية الآخر ، فأحدهما لا بعينه حجة ، وهو كاف في نفي الثالث . غاية الامر أنه لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابق لعدم تعيينه .

وفيه ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من أن أحدهما لا بعينه عنوان انزاعي

ليس له مصداق في الخارج ، فلا معنى لكونه حجة ، فإنه بعد عدم حجية خصوص الخبر الدال على الوجوب وعدم حجية خصوص الخبر الدال على الحرمة ، لم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجية وناقياً للثالث . وقد مر تفصيل ذلك في بحث العلم الاجمالي .
(الوجه الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) ومحصله أن اللازم وإن كان

تابعاً للمزوم بحسب مقام الثبوت والاثبات ، فإن وجود المزوم يستتبع وجود اللازم . وكل دليل يدل على ثبوت المزوم يدل على ثبوت اللازم أيضاً ، إلا أنه ليس تابعاً للمزوم في الحجية ، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجية في المزوم موجباً لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضاً .

والوجه في ذلك أن الاخبار عن المزوم بحسب التحليل إخباران : (أحدهما) - إخبار عن المزوم . و (ثانيهما) - إخبار عن اللازم . ودليل الحجية شامل لكليهما . وبعد سقوط الاخبار عن المزوم عن الحجية للمعارضة ، لا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم ، لعدم المعارض له ، لموافقة المتعارضين بالنسبة الى اللازم ، ففي الثالث مستند الى الخبرين . وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجه الأول الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) فإن نفي الثالث على مسلكه مستند الى أحدهما لا بعينه . هذا ملخص كلامه (ره) .

وفيه ما ذكرناه غير مرة من أن اللازم تابع للمزوم في الحجية أيضاً ، كما أنه تابع له بحسب مقام الثبوت والاثبات . وأما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجية اللازم فتجيب عنه (أولاً) بالنقض . و (ثانياً) بالحل .
(أما النقض) فبموارد :

(منها) - ما لو قامت بينة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً ، وعلمنا بكذب البينة وعدم وقوع البول على الثوب ، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر ،

كوقوع الدم عليه مثلاً ، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البيئة المذكورة ؟ باعتبار أن الاخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته . لكونها لازمة لوقوع البول عليه . وبعد سقوط البيئة عن الحجية في المزموم للعلم بالخلاف ، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة الى اللازم . ولا نظن أن يلتزم به فقيه .

و (منها) - مالو كانت دار تحت يد زيد وادعاها عمرو وبكر ، فقامت بيئة على كونها لعمرو . وبيئة اخرى على كونها لبكر . فبعد تساقطها في مدلولها المطابق للمعارضة ، هل يمكن الأخذ بها في مدلولها الاتزامي ، والحكم بعدم كون الدار لزيد ، وأنها مجهول المالك ؟ .

و (منها) - مالو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو ، وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر . فلا حجية لأحد منهما في مدلوله المطابق - مع قطع النظر عن المعارضة - لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام اليمين ، فهل يمكن الأخذ بمدلولها الاتزامي . والحكم بعدم كون الدار لزيد ، لكونها موافقين فيه ، فلا حاجة الى انضمام اليمين ؟

و (منها) - مالو اخبرت بيئة على كون الدار لعمرو ، واعترف عمرو بعدم كونها له ، فتسقط البيئة عن الحجية ، لكون الاقرار مقدما عليها ، كما أنها مقدمة على اليد . فبعد سقوط البيئة عن الحجية في المدلول المطابق . للاعتراف ، هل يمكن الأخذ بمدلولها الاتزامي . وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده ؟ الى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه .

و (أما الحل) فهو أن الاخبار عن المزموم وإن كان إخباراً عن اللازم . إلا أنه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي ، بل إخبار عن حصة خاصة هي لازم له ، فإن الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان

بل اخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه ، فبعد العلم بكذب البيضة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب ، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب لا محالة . وأما النجاسة بسبب آخر ، فهي وان كانت محتملة ، الا انها خارجة عن مفاد البيضة 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 لا مطلق عدم الاباحة ، فع سقوطها عن الحجية في مدلولها المطابق للمعارضة ، يسقطان عن الحجية في المدلول الاتزامي أيضاً ، وكذا الحال في سائر الامثلة التي ذكرناها ، فان إخبار البيضة عن كون الدار لعمره إخبار عن حصة من عدم كونها لازمة لكونها لعمره . وكذا الاخبار بكونها لبكر ، فبعد تساقطها في المدلول المطابق تسقطان في المدلول الاتزامي أيضاً .

فتحصل مما حققناه في المقام أنه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الاتزام بحكم ثالث ، سواء كان مدرکه الاصل أو عموم الدليل . هذا كله على القول بالطريقة في حجية الامارات — كما هو الصحيح والمشهور — وأما على القول بالسببية والموضوعية فذكر شيخنا الانصاري (ره) وتبعه بعض المتأخرين أنه عليه يدخل التعارض في باب التزاحم . فلا بد من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

(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 وتحريم الحلال . وملاحظه — على ما ذكره الشيخ (ره) في بحث حجية الظن — أن تطبيق العمل على الامارة ذو مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها للواقع . وحيث أن المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الامارة ، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلة وكثرة ، فاذا فرض قيامها على وجوب

صلاة الجمعة وعمل بها المكلف ، فأنكشف خلافاً قبل خروج الوقت ، وأن الواجب في يوم الجمعة هي صلاة الظهر ، فلا بد حينئذ من إتيان صلاة الظهر ولا يتدارك بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة الا المصاحبة الفائتة بالعمل بها . وهي مصلحة الصلاة في أول وقتها . وأما مصلحة أصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت ، فلا يتدارك بها ، لعدم فوتها بسبب السلوك على طبق الامارة ، لتمكن المكلف من إتيانها في وقتها بعد انكشاف خلاف الامارة . ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت ، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة اصل الصلاة ، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها . نعم لو لم ينكشف الخلاف اصلاً في الوقت ولا في خارجه يتدارك بها مصلحة اصل الصلاة أيضاً الفائتة بسبب العمل بالامارة . وهكذا .

والقول بالسببية 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 الحجية أولاً ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحة . وقد ذكرنا أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين على ما تقدم .

وقد يقال بالسببية بمعنى التصويب المنسوب الى الأشاعرة (تارة) والى المعتزلة (اخرى) على اختلاف بينهم في المعنى ، فان المنسوب الى الأشاعرة إنكار الحكم الواقعي رأساً . وأن ما تؤدي اليه الامارة هو الواقع ، وهو الذي اعترض عليه العلامة (ره) بأنه مستلزم للدور ، إذ الواقع متوقف على قيام الامارة على الفرض . وهو متوقف على الواقع بالضرورة ، فانه لو لم يكن في الواقع شيء ، فعما تكشف الامارة وتحكي . وأما القول المنسوب الى المعتزلة ، فهو أن الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وإن كان موجوداً ، إلا أنه يتبدل بقيام الامارة على الخلاف ، فرب واجب يتبدل الى الحرمة ، لقيام الامارة على حرمة ، ورب حرام يتبدل الى الوجوب ،

لقيام الامارة على وجوبه . وهكذا بالنسبة الى سائر الاحكام .

وتفصيل الكلام في المقام أن القائل — بالسببية بمعنى التصويب بمعنى كون الحكم تابعا لقيام الامارة حدوثا على مايقوله الأشاعرة ، أو بقاء على مايعوله 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 بمؤدى الامارة وهو عمل القلب ، وإما أن يقول بحدوثه في فعل المولى (أي قيام الامارة على وجوب شيء مثلا يوجب حدوث المصلحة في إيجاب 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 لهما ثالث ، كما إذا دل احدهما على وجوب الحركة ، والآخر على وجوب السكون ، أو يكون بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على وجوب شيء آخر ويكون لهما ثالث ، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام والآخر على وجوب الجلوس ، فإن لهما ثالثا كالأضطجاع مثلا .

أما إن كان التعارض بالتناقض ، فدخوله في التزام مستحيل ، إذ التزام عبارة عن كون المكلف عاجزا في مقام الامتثال مع صحة كل واحد من التكليفين في مقام الجعل . واجتماع التكليفين في المقام محال في نفسه ، مع قطع النظر عن عجز المكلف . وذلك ، لأن المفروض كون قيام الامارة على الوجوب موجبا لحدوث المصلحة الملزومة في الفعل ، وقيام الامارة على عدم الوجوب موجبا لعدم المصلحة الملزومة في الفعل ، أو موجبا لزوال المصلحة الملزومة عن فعل المكلف . واجتماع المصلحة وعدمها في شيء واحد اجتماع 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 اللا اقتضاء لا يزاحم الاقتضاء . وذلك ، لأن اجتماع الاقتضاء واللا اقتضاء في نفسه محال ، فلا تصل النوبة الى المزاحمة ، ليقال : إن اللا إقتضاء لا يزاحم الاقتضاء ، فما ذكره من أنه لو وقع التزام بين الاقتضاء واللا اقتضاء يقدم الاقتضاء ، لعدم صلاحية اللا إقتضاء لمزاحمة الاقتضاء وإن كان صحيحاً بحسب الكبرى ، إلا أن الصغرى غير محققة ، لعدم إمكان اجتماع الاقتضاء واللا اقتضاء ليقدم أحدهما على الآخر .

وأما إن كان التعارض بدلالة أحد الدليلين على وجوب شيء ، والآخر على حرمة ، فإن قلنا بأن النهي عبارة عن الزجر عن الشيء المبر عنه في اللغة الفارسية بـ (جلو گیری كردن) كما هو الصحيح على ما حققناه في محله من أن النهي عن الشيء هو الزجر عنه ، كما أن الأمر بالشيء هو البعث والتحريك نحوه ، فلا يمكن دخوله في التزام كالصورة السابقة ، لأن قيام الأمانة على وجوب شيء يوجب حدوث المصلحة الملزمة فيه . وقيام الامارة على حرمة يوجب حدوث المفسدة الملزمة 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 التزام ، لعدم صحة اجتماع التكليفين في نفسه قبل أن تصل النوبة الى محيز المكاف عن الامتثال . وإن قلنا بأن النهي عبارة عن طلب الترك — على ما هو المعروف بينهم — فيكون قيام الامارة على وجوبه موجباً لحدوث المصلحة في فعله ، وقيام الامارة على حرمة موجباً لحدوث المصلحة في تركه ، واجتماع المصلحة في الفعل مع المصلحة في الترك وإن كان ممكناً ، إلا أن التكليف بالفعل والترك معاً مما لا يجتمعان ، إذ التكليف بهما تعييناً تكليف بغير مقدر ، وتخييراً طلب للحاصل ، لعدم خلو المكلف عنهما ،

فتكليفه بأحدهما تخييراً لغو ، فلا يكون من التزاحم في شيء . وكذا الحال إن كان التعارض بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على وجوب شيء آخر ، مع عدم ثالث لهما : كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة ، والآخر على وجوب السكون فان التكليف — بكل واحد من الحركة والسكون تعييناً — تكليف بغير مقدور ، وتخييراً طلب للحاصل ، فلا يصح اجتماعهما في مقام الجعل . فلا يكون من باب التزاحم . وأما إن كان التعارض بدلالة أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على وجوب شيء آخر وكان لهما ثالث : كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام والآخر على وجوب الجلوس ، فقد يتوهم كونه من التزاحم ، بدعوى أن قيام الامارة على وجوب القيام موجب لحدوث المصلحة في القيام . وقيام الامارة على وجوب الجلوس موجب لحدوث المصلحة في الجلوس . والمكلف عاجز عن امتثال كليهما . وحيث أنه قادر على ترك كليهما ، فلا محذور في أن يكلفه الشارع بهما تخييراً حذراً من فوت كلتا المصاحبتين .

ولكن التحقيق أنه لا يمكن الالتزام بالتزاحم في هذه الصورة أيضاً ، 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 . فثبوت أحدهما ينفي الآخر بالالتزام ، لما بينهما من المضادة فيكون المقام بعينه من قبيل تعارض دليلين : يدل أحدهما على وجوب صلاة الظهر ، والآخر على وجوب صلاة الجمعة ، مع العلم الاجمالي بعدم أحد التكليفين ، فيرجع الى التعارض بالتناقض . وقد تقدم استحالة دخول التعارض بالتناقض في التزاحم ، فانه بعد دلالة أحد الدليلين على وجوب القيام بالمطابقة ودلالة الآخر على عدم وجوبه بالالتزام ، يلزم من قيام الامارة الاولى حدوث المصلحة الملزمة في القيام ، ومن قيام الامارة الثانية زوالها عنه ، فيلزم اجتماع وجود المصلحة وعدمها في القيام ، وهو اجتماع

نقيضين ، وهو محال في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال . 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 بمؤدى الامارة وهو عمل القلب ، فيمكن أن يتوهم دخول التعارض في التزام في جميع الصور المتقدمة ، بدعوى أن قيام الامارة على وجوب القيام مثلا يوجب حدوث المصلحة في نفس الالتزام بوجوب القيام . وكذا قيام الامارة على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه ، وبعد الالتزام بوجوب القيام وبوجوب الجلوس بمقتضى الامارتين ، يقع التزام في مقام الامتثال ، لعدم قدرة المكلف عليهما في آن واحد .

وحيث أن هذا التوهم مبني على وجوب الموافقة الالتزامية ، فهو التزام باطل في باطل ، فان القول بالسببية باطل في نفسه ، ومع الالتزام به لم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحة . مضافا الى ما ذكرناه آنفاً من التكاذب بين الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية ، وأن الامارة — الدالة على وجوب القيام — تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام . والامارة — الدالة 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 الايجاب والتحرير ، فيمكن تصوير التزام ، فانه إذا قامت امارة على وجوب شيء ، وأمارة اخرى على حرمة ، فالامارة الاولى توجب حدوث المصلحة في الايجاب ، والامارة الثانية توجب حدوث المصلحة في التحريم ، فتقع المزاخمة بين المصلحة في جعل الوجوب والمصلحة في جعل الحرمة ، إلا أن هذا التزام من التزام في الملاك الذي ذكرنا أنه خارج عن محل الكلام . وليس المكلف دخل فيه ، بل أمره بيد المولى . وحيث أنه

لا اهمية لاحدى المصلحتين على الاخرى على الفرض ، إذ الموجب لحدوث المصاحبة قيام الامارة ، وهي قائمة في الطرفين بلا تفاوت في الين ، فلمولى 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 ، إذ بعد تنافي الامارتين لا علم لنا بأن المولى جعل الوجوب أو التحريم ، فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي ، ففما إذا قامت اماراة على الوجوب ، واخرى على الحرمة ، يدور الامر بين محذورين ويحكم العقل في مثله بالتخير . وأما إذا قامت اماراة 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 منشأ توهم أن القائل بالسببية قائل بأن قيام الامارة موجب لحدوث المصلحة . ولو كانت الامارة غير معتبرة وليس الأمر كذلك . إذ من المعلوم أن القائل بالسببية قائل بأن قيام الحجة موجب لحدوث المصاحبة . وحينئذ يكون حدوث المصاحبة 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 لتوهم 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 أحدهما قرينة عرفية على الآخر بنحو الحكومة أو الورد أو التخصيص أو غيرها من أنحاء القرينية العرفية . ففي كل مورد يكون أحدهما قرينة على الآخر بحسب متفاهم العرف ، فهو خارج عن التعارض . ولا ضابطة لذلك ، بل يختلف باختلاف المقامات والخصوصيات

المختلفة بالكلام : من القرآن الحالية والمقالية ، إلا أنهم ذكروا من ذلك أموراً
نتعرض لها تحقيقاً للحال وتوضيحاً للمقام .

(منها) — ما ذكره الشيخ (ره) من أنه إذا كان احد الدليلين عاماً والآخر
مطلقاً ، يقدم العام على المطلق . لسكون ظهور العام تنجزياً لأن شموله لمورد الاجتماع
بالوضع وظهور المطلق تعليقياً ، فإن ظهوره في الاطلاق معلق على مقدمات الحكمة .
و (منها) — عدم البيان . والعام صالح لأن يكون بياناً ، فيسقط المطلق
عن الحجية بالنسبة الى مورد يكون مشمولاً للعام .

وأورد عليه صاحب الكفاية (ره) بأن ظهور المطلق معلق على عدم البيان
في مقام التخاطب لا على عدم البيان الى الأبد ، فمع انقطاع الكلام وعدم تحقق
البيان متصلاً به ينعقد الظهور 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 صالحاً للقرينة
على التقييد ، كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط لافرق بين
كونه متصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه . غاية الأمر أنه مع ورود العام منفصلاً يكون
الاطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه . وهو عدم البيان الى زمان ورود
العام . وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من اول الأمر ، لا تقول : إن
حين وصول العام يحكم بأن الاطلاق غير مراد من هذا الحين ، بل يحكم بأن الظهور لم
يكن مراداً من الأول ، لكنه كان حجة الى حين وصول العام ، نظير الاصول العملية
بالنسبة الى الامارات ، فإن الاصل متبع ما لم تقم اماره على خلافه . وبعد قيامها يرفع
اليده عن الأصل من حين قيام الامارة — وان كان مفادها ثبوت الحكم من الأول —
والمقام كذلك ، غاية الأمر أن العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق . والعام

المنفصل كاشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة بالاطلاق من لفظ المطلق . وهذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق .

و (منها) — كون أحد الاطلاقين شمولياً والآخر بديلياً ، فذكروا أنه يقدم الاطلاق الشمولي ويقيد به الاطلاق البديلي . واختاره المحقق النائيني (رحمه الله) وذكر له وجوهاً :

(الأول) — أن الحكم في الاطلاق الشمولي يتعدد بتعدد الافراد ، لثبوت الحكم لجميع الافراد على الفرض المعبر عنه بتعلق الحكم بالطبيعة السارية . فينحل الحكم إلى الأحكام المتعددة على حسب تعدد الافراد ، بخلاف الاطلاق البديلي ، فان الحكم فيه واحد متعلق بالطبيعة المعبر عنه بتعلق الحكم بصرف الوجود . غاية الأمر أنه يصح للمكلف في مقام الامثال تطبيق الطبيعة في ضمن أي فرد شاء وهو معنى الاطلاق البديلي ، فتقديم الاطلاق البديلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة الى بعض الافراد . بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي ، فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق البديلي ، إذ لا تعدد فيه بل يوجب تضييق دائرته . مثلاً ، إذا قال المولى : أكرم علماً ولا تكرم الفاسق ، يكون الحكم في الاطلاق البديلي واحداً ، وهو وجوب إكرام فرد من العالم . وفي الاطلاق الشمولي متعدد ، وهو حرمة إكرام كل فرد من أفراد الفاسق على فرض تامة مقدمات الحكمة ، فلو قدمنا الاطلاق البديلي في مادة الاجتماع — وهو العالم الفاسق — لرفعنا اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة الى هذا الفرد ، وهو العالم الفاسق ، بخلاف ما إذا قدمنا الاطلاق الشمولي ، فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور في الاطلاق البديلي بالنسبة الى بعض الافراد ، لأنه ليس فيه إلا حكم واحد . غاية الأمر أنه يوجب تضييق دائرته ، فيجب

على المكلف في مقام الامتثال تطبيق الطبيعة بالعالم غير الفاسق هذا .

وفيه (أولاً) — أنه مجرد استحسان . وقد ذكرنا أن الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر بحسب فهم العرف ، كالل دليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم ، والمقام ليس كذلك ، إذ الاطلاقان في مرتبة واحدة من الظهور ، لتوقف كليهما على جريان مقدمات الحكمة ، فمجرد كون تقديم أحدهما 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 — أكرام عالمًا — حكم بوجوب اكرام فرد من العالم على البسذل . 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 مستحباً أو يرخص المكلف في التطبيق في ضمن أي فرد شاء ، كما هو ظاهر الاطلاق ، فالحكم بوجوب اكرام فرد من العالم على البذل يدل على الترخيص بتطبيق طبيعة العالم في ضمن أي فرد شاء . وهذا الحكم الترخيصي متعلق بالمطلق 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 الافراد غاية الأمر أنه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصي لا الحكم الالزامي .

(الثاني) — أن الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمة زائدة عما تجري في الاطلاق الشمولي من مقدمات الحكمة . وهي إحراز كون الافراد متساوية الاقدام في تحصيل غرض المولى . والوجه في ذلك أن الافراد في الاطلاق الشمولي لا يلزم أن تكون

متساوية الاقدام في الغرض ، بل قد تكون مختلفة : كما إذا قال : لا تقتل أحداً ، فان ترك قتل النبي (صلى الله عليه وآله) ليس مساوياً لترك قتل غيره في غرض المولى . وكذا إذا قال : لا تزنا مع المحارم ليس مساوياً للزنا بغيرها ، والزنا مع ذات البعل ليس مساوياً للزنا بغير ذات البعل . وهكذا في سائر الاطلاقات الشمولية ، بخلاف الاطلاق البدلي فان الافراد فيه لا بد من أن تكون متساوية الاقدام في غرض المولى ، وإلا يقبح توجيه الحكم نحو الطبيعة على البديل ، بل لا بد من الحكم بالفرد الاقوى في الوفاء بالغرض ، فالاطلاق البدلي يحتاج إلى إحراز التسوية بين الافراد ، وهي مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة الجارية في الاطلاق الشمولي . والاطلاق الشمولي يوجب انتفاء هذه المقدمة ، فانه يثبت عدم التسوية بين العالم الفاسق والعالم غير الفاسق ، فيسقط الاطلاق البدلي عن الحجية في مورد التعارض مع الاطلاق الشمولي .

وفيه أن الاطلاق البدلي لا يحتاج في إحراز المساواة إلى مقدمة خارجية ، إذ نفس الاطلاق كاف لاثبات المساواة وأن جميع الافراد واف بغرض المولى ، لأنه لو كان بعض الافراد وافياً بغرضه دون بعض آخر ، كان عليه البيان ، فان الاطلاق نقض لغرضه ، فكما أن نفس الاطلاق في المطلق الشمولي يدل على شمول الحكم لجميع الافراد مع تمامية مقدمات الحكمة ، فكذا نفس الاطلاق - في المطلق البدلي مع تمامية المقدمات المذكورة - يدل على كون كل واحد من الافراد وافياً بغرض المولى .

(الوجه الثالث) — ما يرجع الى الوجه الثاني باختلاف بينهما في مجرد العبارة ،

وهو أن تمامية الاطلاق في المطلق البدلي متوقفة على عدم المانع ، إذ مع ثبوت المانع عن تطبيق الطبيعة في ضمن فرد من الافراد ، لا يصح التمسك بالاطلاق في الاكتفاء بتطبيق الطبيعة في ضمن هذا الفرد . والاطلاق الشمولي صالح للمانع عن الاطلاق البدلي . والتمسك في دفع مانعيته بالاطلاق البدلي مستلزم للدور ، فان تمامية الاطلاق

متوقفة على عدم المانع ، فلو توقف عدم مانعية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ،
لزم الدور .

ويظهر الجواب عنه مما ذكرنا في الجواب عن سابقه ، فان تمامية الاطلاق وانعقاد
الظهور للمطلق البدلي مع تمامية مقدمات الحكمة غير متوقفة على عدم المانع . غاية الأمر
أن الاطلاق الشمولي مانع عن العمل بالاطلاق البدلي ، كما أن الاطلاق البدلي مانع
عن العمل بالاطلاق الشمولي ، لعدم إمكان العمل بكليهما ، فيكون بينهما التمانع .
وهذا شأن كل دليلين متعارضين .

و (بالجملة) توقف جواز العمل بالاطلاق البدلي على عدم المانع صحيح ،
إلا أنه غير مختص به ، فان العمل بالاطلاق الشمولي ايضاً متوقف على عدم المانع ،
إذ العمل بكل دليل موقوف على عدم المانع . وكما أن الاطلاق الشمولي مانع عن العمل
بالاطلاق البدلي ، كذلك الاطلاق البدلي 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 الى 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 شاملاً لجميع الافراد
من أول الأمر ، ولكنه نسخ بالنسبة الى بعض الأفراد بعد ورد الخاص ، وبين
كونه مخصصاً له ، بأن يكون حكم العام مختصاً بغير أفراد الخاص من اول الأمر .
و (اخرى) يكون بالنسبة إلى دليلين (أي يدور الأمر بين كون دليل مخصصاً
لدليل آخر وبين كون الدليل الآخر ناسخاً له) كما إذا ورد العام بعد الخاص ، فيدور

الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام ، كون العام ناسخاً للخاص .

(أما الصورة الأولى) فليس البحث عنها مشمراً بالنسبة إلينا ، فإن العمل بالخاص متعين ، سواء كان مخصصاً أو ناسخاً ، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام) أن الله سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة ، ثم ورد عن الصادق (عليه السلام) أن الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء ، الاستفادة منه انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقى للنجاسة ، وإن لم نعلم كونه ناسخاً أو مخصصاً لما صدر عن الباقر (عليه السلام) نعم من عمل العام وتوضأ بالماء القليل الملاقى للنجاسة ، وبقي إلى زمان ورود الخاص ، يثمر هذا البحث بالنسبة إليه ، فإنه على القول بكون الخاص ناسخاً تصح أعماله السابقة ، وعلى القول بكونه مخصصاً ينكشف بطلانها ، لوقوع وضوئه بالماء النجس . و (بالجملة) لا تترتب ثمرة عملية على هذا البحث بالنسبة إلينا ، فينبغي الاضراب عنه .

و (أما الصورة الثانية) فتترتب عليها الثمرة بالنسبة إلينا ، إذ لو ورد العام المذكور في المثال بعد الخاص ، لا يجوز لنا التوضي بالماء القليل الملاقى للنجاسة على القول بكون الخاص مخصصاً للعام ، ويجوز التوضي به على القول بكون العام ناسخاً للخاص . وكذا ترتب 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 ، بأن كان النبي (ص) اخبر الامام (ع) بأن أمد الحكم الفلاني إلى زمان كذا ، فيبينه الامام (عليه السلام) . ولا نغني بالنسخ في الأحكام الشرعية إلا هذا المعنى ، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين الأخذ بظاهر الخاص وهو استمرار الحكم الثابت به ، فتكون النتيجة التخصيص ، وبين الأخذ بظاهر العام ، وهو شمول الحكم لجميع

الأفراد . فتكون النتيجة النسخ . فذكروا في ذلك أن التخصيص مقدم على النسخ ، لكثرة حتى قيل : « ما من عام إلا وقد خص » .

وأورد عليه بأن كثرة التخصيص لا توجب إلا الظن به . ومجرد الظن لا يكفي ما لم تكن قرينة على التخصيص بحسب متفاهم 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 بأقوى الظهورين ، لا لمجرد 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 - بأي كيفية كان - قابل 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 . والمتعين حينئذ هو العمل بالعام ، لكونه دليلاً اجتهادياً ، والاستصحاب اصلاً عملياً ، فتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص .

والانصاف عدم ورود هذا الاشكال على صاحب الكفاية (ره) ، لما ذكرناه في البحث عن استصحاب بقاء أحكام الشرايع السابقة من أن النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعية غير متصور ، لاستلزامه البداء المستحيل في حقه تعالى ، فالشك في النسخ راجع الى الشك في تخصيص الحكم المجمعول من جهة الزمان فلا مانع من التمسك باطلاق دليله ، بلا احتياج الى الاستصحاب ، إذ الدليل يثبت الحكم للطبيعة ، فيشمل أفرادها العرضية والطولية . وليس استمرار الحكم إلا عبارة عن ثبوته للأفراد

الطولية للطبيعة . نعم يرد عليه إشكال آخر ، وهو أن شمول الحكم للأفراد الطولية إنما هو بالاطلاق المتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، وشمول العام لجميع الأفراد إنما هو بالوضع . وقد تقدم أنه إذا دار الأمر بين العموم والاطلاق يقدم العموم على الاطلاق . ولازمه في المقام تقديم النسخ على التخصيص .

وذكر المحقق النائيني (ره) وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ ، وهو أن دلالة الفاظ العموم - على شمول الحكم لجميع الأفراد - متوقفة على جريان مقدمات الحكمة في مدخولها ، 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 الا بجران مقدمات الحكمة في مدخوله ، فإن كلمة كل إنما تنفيد شمول الحكم لجميع أفراد ما اريد من المدخول ، فإن كان المراد منه في المثال خصوص العالم العادل ، فلا يدل لفظ الكل إلا على شمول الحكم لجميع أفراد العالم العادل ، وان كان المراد منه هو العالم باطلاقه . فيدل لفظ كل على ثبوت الحكم لجميع أفراد العالم مطلقاً .

ويرد على ما ذكرناه في ذلك البحث من أن الفاظ العموم بنفسها متكفلة لبيان شمول الحكم لجميع الأفراد بلا احتياج الى جريان مقدمات الحكمة ، فإن كلمة (كل) بوضعها تدل على شريان الحكم لجميع أفراد مدخولها ، ففماذ قولنا : أكرم كل عالم هو وجوب اكرام جميع أفراد العالم من العادل وغيره ، بلا احتياج الى مقدمات الحكمة . والمتحصل مما ذكرناه أن جميع الوجود - التي ذكروها لتقديم التخصيص على النسخ - غير تام . والصحيح في وجهه أمران :

(الاول) - أن الخاص - المقدم على العام على ما هو محل الكلام - مانع عن انعقاد

الظهور للعام من اول الامر ، فيكون الخاص بياناً للمراد 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 مخصصاً مطلقاً . واختار آخرون كونه مخصصاً 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 دلالة 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 مجعولة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) ، إذ الأئمة (عليهم السلام) مبينون لتلك الاحكام لا مشرعون ، إلا أن تنصب قرينة على أن هذا الحكم مجعول من الآن ، فاذا 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 زمن النبي (صلى الله عليه وآله) لا أنها حلال من الآن ليكون ناسخاً لما ورد عن الباقر (عليه السلام) . ولا فرق في ذلك بين الخاص والعام ، فلا يحتمل النسخ في الخاص الوارد بعد العام . لعين ما ذكرناه في العام الوارد بعد الخاص .

و (بالجملة) : الحكم المذكور في الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) مقدم بحسب مقام الثبوت وإن كان مؤخرأ بحسب مقام الاثبات ، فتكون الاحكام الصادرة عن الأئمة سابقهم ولاحقهم (عليهم السلام) بمنزلة الاحكام الصادرة عن شخص واحد ،

فلا يكون الحكم الصادر عن اللاحق ناسخاً لما صدر عن السابق ، لكون الجميع حاكياً 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 للخاص ، لكنه لم يتحقق . ولعله لما ذكرناه — من عدم احتمال النسخ في الاخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) — لم يلتزم احد من الفقهاء فيما نعلم بكون العام فيها ناسخاً للخاص أو الخاص فيها ناسخاً للعام . هذا تمام الكلام في التعارض بين الدليلين .

أما إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين ، فهل تلاحظ الظهورات الأولية ، أو لا بد من ملاحظة الاثنين منها ، وعلاج التعارض بينهما ، ثم تلاحظ النسبة بين أحدهما والثالث المعارض له ، فقد تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم المطلق ، أو بالعكس على ما سيذكر ان شاء الله تعالى ؟ اختار الشيخ وصاحب الكفاية (ره) عدم انقلاب النسبة ، وأنه يلاحظ التعارض باعتبار الظهورات الأولية ، بدعوى أنه لا وجه لسبق ملاحظة احد 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 الى المعنى وهذه الدلالة لا تتوقف على إرادة اللفظ ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال الذهن الى 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 اسداً يرعى ، فان ذهن المخاطب ينتقل الى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة (الاسد) ، وإن كان يعلم أن مراد المتكلم هو الرجل الشجاع ، بل هذه الدلالة لا تحتاج الى متكلم ذي إدراك وشعور ، فان اللفظ الصادر من غير لافظ شاعر أيضاً ، يوجب انتقال الذهن الى المعنى .

و (بالجملة) هذه الدلالة — بعد العلم بالوضع — غير منفكة عن اللفظ ابداً ، ولا تحتاج الى شيء من الاشياء . وهي التي تسمى عند القوم بالدلالة الوضعية ، باعتبار أن الوضع عبارة عن جعل العلاقة بين اللفظ والمعنى ، بان ينتقل الذهن الى المعنى عند سماع اللفظ . وإن كان المختار 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 اللفظ فيه لا الوضع ، لما ذكرناه في محله : من أن الوضع عبارة عن تعهد الوضع والتزامه بأنه متى تكلم باللفظ الخاص ، فهو يريد المعنى الفلاني . وعليه فلا يكون خطوره — الى الذهن عند سماعه من غير شاعر — مستنداً الى تعهده بل الى انس الذهن به . وقد تقدم الكلام في تحقيقها في بحث الوضع .

(الدلالة الثانية) — دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للتكلم بالارادة الاستعمالية (أي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه) وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية ، وعندنا بالدلالة الوضعية ، كما عرفت .

و (كيف كان) فهذه الدلالة تحتاج الى احراز كون المتكلم بصدد التفهيم ومريداً له ، فمع الشك فيه ليست لللفظ 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 كلمة يرمي في قوله : رأيت اسداً يرمى مثلاً ، لا تكون كلمة أسد دالة على أن المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس ، كما هو ظاهر .

(الدلالة الثالثة) — دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للتكلم بالارادة الجدية وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية . وقسم آخر من الدلالة التصديقية عند القوم وهي موضوع الحجية ببناء العقلاء المعبر عنها باصالة الجذ (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 الإرادة الاستعمالية ، كالقرينة المتصلة ، إلا أنها كاشفة عن عدم تعلق الإرادة الجدية ، فكما أن الاستثناء — في قوله : أكرم العلماء إلا الفاسق — قرينة على عدم كون المولى بصدد تفهيم جميع الأفراد في هذا الاستعمال ، فكذا قوله : لا تكرم العالم الفاسق — كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية من المولى بأكرام 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 إلا باعتبار كون كل

منها حجة ودليلاً في نفسه لولا المعارضة ، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة . وبضم هذه المقدمة إلى المقدمة الأولى يستنتج صحة القول بانقلاب النسبة ، فانه إذا قام دليل عام ثم ورد دليل مخصص لذلك العام ، وقام دليل آخر معارض للعام ، فلا بد من ملاحظة النسبة بين العام ومعارضه ، بعد اخراج ما يشمله المخصص ، لأن العام لا يكون حجة بالنسبة إلى ما خرج منه بالمخصص ، فالتصديق بانقلاب النسبة لا يحتاج إلى مزيد من تصوره . وحيث أن بحث انقلاب النسبة كثير الابتلاء في الفقه ، لأن التعارض في كثير من أبواب الفقه بين أكثر من دليلين ، فلا بد لنا من التعرض لصور انقلاب النسبة ، وتمييزها عن الصور التي لا تنقلب النسبة فيها . فنقول : التعارض بين أكثر من دليلين على أنواع :

(النوع الأول) — ما إذا قام دليل عام ، ومخصصان منفصلان وهذا النوع يتصور

بصور ثلاث : لأن النسبة بين المخصصين إما أن تكون هي التباين ، 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 : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم العالم الفاسق ، وقال أيضاً : لا تكرم العالم الشاعر . ومثال الصورة الثالثة : ما إذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه ، وقال أيضاً : لا تكرم العالم المرتكب للكبائر .

(أما الصورة الاولى) فلا اشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المتخصصين فيها ، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة والقول بعدمه ، إذ لا يفترق الحال بين لحاظ العام مع كلا المتخصصين في عرض واحد ، وبين لحاظه مع أحدهما بعد لحاظه مع الآخر ، لأن نسبة العام الى كل من المتخصصين هي العموم المطلق على كل تقدير ، فيجب تخصيص العام بكلا المتخصصين ، والحكم بعدم حرمة الربا بين الوالد وولده ، وبين الزوج وزوجته ، وبين السيد ومملوكه . هذا فيما إذا لم يستلزم تخصيص العام بكليهما التخصيص المستهجن ، 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 ، فانه إن خصصنا دليل الاستحباب بكل من دليلي الوجوب والحرمة ، يبقى دليل الاستحباب بلا مورد — على القول بعدم الوساطة بين العدالة والفسق — بأن تكون العدالة عبارة عن ترك الكبائر . ويلزم حمله على الفرد النادر على القول بثبوت الوساطة بينهما ، بأن تكون العدالة عبارة عن الملكة . فمن لم يرتكب الكبائر ، ولم تحصل له الملكة — كما قد يتفق للانسان في اول بلوغه — فهو لا يكون عادلاً ولا فاسقاً ، فلا يمكن الالتزام بتخصيص العام بكل من المتخصصين في مثل ذلك ، بل يقع التعارض بين العام والمتخصصين . للعالم بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات السنية . ولا يخلو الامر من صور ست :

- ١ — أن يكون العام راجحاً على كلا الخاصين .
 - ٢ — أن يكون مرجوحاً بالنسبة الى كليهما .
 - ٣ — أن يكون مساوياً لكليهما .
 - ٤ — أن يكون راجحاً على أحدهما ومساوياً للآخر .
 - ٥ — أن يكون مرجوحاً بالنسبة الى أحدهما ومساوياً للآخر .
 - ٦ — أن يكون راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة الى الآخر .
- أما إن كان العام مرجوحاً بالنسبة الى كلا الخاصين ، فلا إشكال في طرحه والعمل بهما . وأما إن كان راجحاً على كليهما فالمعروف بينهم طرحهما لوقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين . وحيث أن العام أرجح من كليهما فيجب طرحهما والأخذ بالعام . ولكنه غير صحيح ، لعدم وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين فقط ، بل التعارض إنما هو بين أحد هذه الثلاثة وبين الآخرين ، لأن العلوم إنما هو كذب أحدها لا غير . فبعد الأخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين ، لا وجه لطرهما معاً ، لانحصار العلم بكذب أحدهما ، فيقع التعارض العرضي بينهما . فان كان أحد الخاصين راجحاً على الآخر ، يجب الأخذ بالراجح و طرح المرجوح ، وان كانا متساويين ، يجب الأخذ بأحدهما تخييراً ، وطرح الآخر ، فتكون النتيجة هو الأخذ بالعام وبأحد الخاصين تعييناً أو تخييراً ، وطرح الخاص الآخر لا طرح كلا الخاصين .

ولا يخفى أن ما ذكرناه - من التخيير في هذا الفرض وما سندكره في الفروض الآتية - مبني على تمامية الأخبار الدالة على التخيير . وأما بناء على عدم تماميتها كما سندكره ان شاء الله تعالى ، فالتعين طرح كلا المتعارضين والرجوع الى الاصول العملية .

وأما إن كان العام راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر . وجب الأخذ بالعام والخاص المساوي . وطرح الخاص المرجوح . وظهر وجهه مما ذكرناه . وظهر الحكم أيضاً فيما إذا كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر ، فإنه يجب الأخذ بالخاص الراجح ، ويتخير بين الأخذ بالعام والأخذ بالخاص المساوي له .

وأما إن كان العام راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر ، فالمكلف يتخير بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاصين ، وبين الأخذ بكلا الخاصين وطرح العام على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) لأن التعارض إنما هو بين العام ومجموع الخاصين . وبعد كون أحد الخاصين راجحاً على العام ، والآخر مرجوحاً تكون النتيجة - بعد الكسر والانكسار - تساوي العام مع مجموع الخاصين . فيكون المكلف يتخير بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاصين ، وبين الأخذ بكلا الخاصين وطرح العام . انتهى ملخصاً .

وظهر فساد ما ذكرناه آنفاً من عدم المعارضة 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 أيضاً حكم ما إذا كان العام مساوياً لكلا الخاصين ، فإنه بعد العلم بكذب أحد الثلاثة وعدم الترجيح بينهما ، يتخير بين طرح العام والأخذ بكلا 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 . فتجري الصور السابقة بعينها ويعلم حكمها مما تقدم . فلا حاجة إلى الإعادة . ومجمل القول أنه يطرح أحد هذه الأدلة الثلاثة على التعيين أو التخيير ، ويؤخذ بالآخرين . 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 بكلا المتخصصين 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 المحذورين المذكورين ، فيقع التعارض لاحتمال ، فيتصور بالصورة السابقة ، ويعرف حكمها مما تقدم بلا حاجة الى الاعادة .

وربما يتوهم في المقام انقلاب النسبة ، وعدم جواز تخصيص العام بكلا المتخصصين - ولو لم يكن فيه محذور - فيما إذا تقدم أحد الخاصين زماناً على الآخر ، كما إذا صدر العام من امير المؤمنين (عليه السلام) وأحد الخاصين من الباقر (عليه السلام) والخاص الآخر من الصادق (عليه السلام) فإنه يخصص العام بالخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) (اولاً) إذ به يكشف عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار المشمول له ، فلا يكون العام حجة بالنسبة اليه ، ثم تلاحظ النسبة بين العام والخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) وهي العموم من وجه حينئذ ، ففي 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 الاولى ، فإن النسبة - بين العام وأحد الخاصين بعد تخصيص العام بالخاص الآخر - هي النسبة بينهما قبله في الصورة الاولى ، فلا تنقلب النسبة أصلاً ، بخلاف الصورة الثانية كما عرفت .

وهذا التوهم مدفوع بما ذكرناه سابقاً : من أن الأئمة (عليهم السلام) كلهم بمنزلة متكلم واحد ، فانهم يخبرون من الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) ولهذا يخص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم (عليهم السلام) فانه لولا أن كلهم بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام احد بالخاص الصادر من شخص آخر ، فاذا يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مقارناً مع العام الصادر من أمير المؤمنين (عليه السلام) بحسب مقام الثبوت ، وإن كان متأخراً عنه بحسب مقام الاثبات . وكذا الخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار المشمول له ، كذلك الخاص المتأخر أيضاً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له . وكلاهما في مرتبة واحدة . ويتضح ما ذكرناه بالمراجعة الى الأوامر العرفية ، فانه لو صدر من المولى عام وخاصان في زمان واحد مع كون النسبة بين الخاصين عموماً من وجه ، فأرسل الخاصين الى العبد في زمان واحد بتوسط شخصين ، فوصل أحدهما الى العبد قبل وصول الآخر ، لا يكون وصول أحدهما قبل الآخر موجباً لانقلاب النسبة بين العام والخاص المتأخر ، 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 بالأخص (أولاً) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص ، فتقلب النسبة من العموم المطلق الى العموم من وجه ، أو يخصص العام بكلا الخاصين؟ الظاهر هو الثاني ، إذ بعد فرض كون نسبة الخاصين الى العام على حد سواء ، لا وجه

لتخصيص العام باحدهما (أولا) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص الآخر . ولا منافاة بين الخاص والأخص ، حتى يتقيد الأول بالثاني ، فاذا 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 يخصص العام بكلا المخصصين ، ويحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر ، وحرمة إكرام العالم العاصي بقول مطلق . ولا منافاة بين حرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر . وحرمة إكرام مطلق العالم العاصي حتى يقيد العالم العاصي بالمرتكب للكبائر ، فان توهم المنافاة بينهما مبني على المفهوم ، وقد ذكرنا في محله عدم حجية مفهوم الوصف واللقب . وتوهم لغوية تخصيص العام بالأخص في عرض تخصيص العام بالخاص - فان تخصيص قوله يجب إكرام العلماء بقوله : لا يجوز إكرام العالم العاصي يعني عن تخصيصه بقوله : لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر - مدفوع بانه يمكن أن يكون تخصيص العام بالأخص ، مع تخصيصه بالخاص لغرض من الأغراض كما إذا كان السؤال عن الأخص أو كان محل الحاجة أو لاجل الاهمية أو لسكونه الغالب ، أو غير ذلك من الأغراض الموجبة لذكر الأخص فقط . وقد ورد في الروايات ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف شارب الخمر ، 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 الخمر » ولا منافاة بينهما . غاية الأمر أنه يكون تخصيص شارب الخمر بالذكر في قوله : « لا تصل خلف شارب الخمر » لغرض من الأغراض . فكذا في المقام . هذا كله فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلا عن العام .

وأما إذا كان الأخص منها متصلا بالعام : كما إذا ورد في رواية أنه يجب

أكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر ، وفي رواية أخرى أنه يحرم إكرام العالم العاصي ، فتكون النسبة - بين العام المخصص والمتصل والخاص المنفصل - العموم من وجه فان اتصال الأخص بالعام كاشف عن عدم تعلق الإرادة الاستعمالية بالنسبة الى ما يشمله الأخص ، فلا يتعدد للعام ظهور بالنسبة اليه من أول الأمر ، فتكون النسبة - بين العام والخاص المنفصل - العموم من وجه ، لاجتماعها في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر ، وافتراقها في العالم العادل والعالم المرتكب للكبائر ، فتقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع ، ويعامل معها معاملة المتعارضين . وهذا هو الفارق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل .

بقي شيء ، وهو أنه - بعد ما عرفت أن الحكم - فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلا عن العام - عدم انقلاب النسبة وتخصيص العام بكليهما ، وفيما إذا كان أخص الخاصين متصلا بالعام هو انقلاب النسبة - لو فرض وجود عام لم يتصل به مخصص أصلا و عام آخر اتصل به أخص الخاصين : كما إذا ورد في رواية انه يجب إكرام العلماء ، وفي رواية أخرى أنه يجب إكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر ، وفي ثالثة أنه يحرم إكرام العالم العاصي ، فهل يعامل معاملة المخصص المنفصل وتخصيص العام بكلا المخصصين باعتبار انفصالها عن العام الأول ، أو يعامل معاملة المخصص المتصل باعتبار اتصال أخص الخاصين بالعام الثاني ، فيخصص العام الاول بالمخصص المتصل بالعام الثاني ، ثم تلاحظ النسبة بينه وبين المخصص المنفصل ، وهي العموم من وجه ، فتقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع ، فيعامل معها معاملة المتعارضين ؟

اختار المحقق النائيني (ره) الثاني ، لوجهين :

(الوجه الأول) - أن العام الأول قد تخصص بالمخصص المتصل بالعام الثاني

يقيناً ، 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 وجه .

(الوجه الثاني) — أن الخاص المنفصل بنفسه مبتلى بالمعارض وهو العام الثاني

المتصل به أخص الخاصين ، فلا يكون صالحاً لتخصيص العام الأول . انتهى ملخص كلامه (ره) .

(أقول) : أما الوجه الأول ، فقد ظهر ما فيه مما تقدم من أنه لا وجه

لتخصيص العام بأحد التخصيصين (أولاً) ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر

على ما تقدم . (و أما الوجه الثاني) فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أنه لا ينتج التعارض

بين العام الأول والخاص المنفصل ، فانه بعد ابتلاء الخاص المنفصل بالمعارض ، لا بد

من معالجة التعارض بينها ، ثم ملاحظة العام الأول فان قلنا بالتساقط ، فلا مانع

من الرجوع الى العام ، وإن قلنا بالرجوع الى المرجحات والى التخيير مع فقدها ،

فإن أخذنا بالعام المتصل به اخص الخاصين للترجيح أو التخيير ، يطرح الخاص

المنفصل ، فيبقى العام الأول بلا معارض أيضاً . وإن أخذنا بالخاص المنفصل للترجيح

أو التخيير ، يخص به العام الأول ، لكونه أخص مطلقاً بالنسبة اليه . فلا يكون

بين العام الأول والتخصص المنفصل تعارض على كل حال .

ثم انه لا بأس بالإشارة الى الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية . فنقول :

الأخبار الواردة في ذلك الباب 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 التخصصات —
العموم من وجه ، إذ ربما 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 ، فان النسبة — بينه وبين ما يدل
على الضمان مع الاشتراط أيضاً — العموم من وجه ، فمقتضى القاعدة هو تخصيص العام
بجميع هذه التخصصات . لما ذكرناه سابقاً : من أنه إذا كانت النسبة — بين التخصصات
— العموم من وجه ، يخصص 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 الأول منها
يدل على نفي الضمان في عارية الدنانير بالاطلاق ، وعلى إثباته في عارية الدرهم بالتصريح
والثاني منها يدل على نفي الضمان في عارية الدرهم بالاطلاق ، وعلى إثباته في عارية
الدينار بالتصريح ، وبين إطلاق السلب في كل منهما والإيجاب في الآخر جمع عرفي
بتقييد إطلاق السلب في كل منهما بالإيجاب في الآخر ، فيجمع بينهما 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 ،
وإثباته في عاريتها (أي العقد السلي من الروايتين) معارض بالإيجاب في ما يدل

على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة ، وإثباته في عاريتها . والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، لاختصاص العقد السليبي منها بنفي الضمان في مثل عارية الكتب ، واختصاص الايجاب في هذه الرواية بإثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار . وبجتماعان في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين كالخلي . ومقتضى القاعدة تساقطها فيه والرجوع الى العام الفوق الذي يدل على نفي الضمان بقول مطلق . الا أن في المقام خصوصية تقتضي تقديم الايجاب في هذه الرواية على السلب فيها . (بيان ذلك) : أنه سيجيء - عند التكلم عن المرجحات - أنه اذا كان تقييد أحد المتعارضين بالعموم من وجه في مادة الاجتماع مستلزماً لاستهجانته دون العكس ، تقدم الآخر حذراً من الاستهجان . والمقام كذلك ، فان حمل ما يدل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة على خصوص الدرهم والدينار حمل المطلق على الفرد النادر . فان استعارة الدرهم والدينار نادر جداً لولم يكن منفيّاً رأساً ، لأن استيناء المنفعة المقصودة منها غالباً لا يمكن الا بالتصرف في عينها . والمعتبر في العارية امكان الانتفاع مع بقاء العين كما هو الحال في الوقف . ومن ثم ذهب بعض الى عدم صحة وقفها . وهذا بخلاف مثل الخلي ، فان عاريتها أمر متعارف ، فاذا يؤخذ بايجاب ما يدل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة ، ويخصص به العام الفوق ، وهو ما يدل على عدم الضمان بقول مطلق ، ويحكم بالضمان في مطلق الذهب والفضة .

(النوع الثاني) من التعارض بين أكثر من دليلين - ما اذا وقع التعارض بين عامين من وجه مع ورود مخصص ما . وهذا النوع ايضاً يتصور على صور ثلاث : (الصورة الاولى) - ما اذا وقع التعارض بين عامين من وجه وورد مخصص على مورد الاجتماع . ولا محالة يكون المخصص المذكور اخص مطلقاً بالنسبة الى كلا المتعارضين ، فيقدم عليهما ، وبه يرتفع التعارض ، مثلاً اذا دل دليل على وجوب

أكرام العلماء ، ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفاسق ، ودل دليل ثالث على كراهة اكرام العالم الفاسق ، فيقع التعارض بين الاولين في مادة الاجتماع ، وهو العالم الفاسق ، والثالث أخص منها ، فيقدم عليها . وبتقدمه يرتفع التعارض ، وتصير النتيجة وجوب اكرام العالم العادل ، وكراهة اكرام العالم الفاسق ، وحرمة اكرام الفاسق الجاهل .

(الصورة الثانية) — ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه ، وورد مخصص على أحدهما (اي على مورد الافتراق من أحدهما) فيقدم الخاص على العام ، فتتقلب النسبة بين العامين من وجه الى 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 اكرام العلماء ، ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفاسق ، ودل دليل ثالث على وجوب اكرام العالم العادل ، يقع التعارض بين الأول والثاني في مورد الاجتماع ، وهو العالم الفاسق ، وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب واخراج العالم العادل عنه ، ينحصر مورد العالم الفاسق ، فيكون أخص مطلقاً من دليل الحرمة ، فيقدم عليه لا محالة ، فتكون النتيجة وجوب اكرام العالم العادل ، واستحباب اكرام العالم الفاسق ، وحرمة اكرام الفاسق الجاهل .

هذا ان كان التخصيص وارداً على مادة الافتراق بتمامها كما مثلناه . وأما ان كان التخصيص وارداً على بعضها : كما اذا دل الدليل الثالث في المثال السابق على وجوب اكرام العالم العادل الهاشمي . فيبقى التعارض بحاله ولا بد من علاجه . لأن النسبة التي كانت بين المتعارضين — وهي العموم من وجه — لم تتقلب عما كانت عليه . بل هي باقية بحالها بعد تخصيص أحدهما أيضاً .

(الصورة الثالثة) - ما اذا وقع التعارض بين عامين من وجه ، وورد المخصص على مادة الافتراق في كل منهما ، كما إذا دل دليل على استحباب اكرام العلماء ، ودل دليل آخر على كراهة اكرام الفاسق . ودل دليل ثالث على وجوب اكرام العالم العادل ودل دليل رابع على حرمة اكرام الفاسق الجاهل . فيقع التعارض بين دليل الاستحباب ودليل الكراهة في مادة الاجتماع - وهي العالم الفاسق - وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب لكونه اخص منه يكون مورد دليل الاستحباب منحصرأ في العالم الفاسق . وكذا الحال في دليل الكراهة ، اذ بعد تخصيصه بدليل الحرمة ينحصر مورده ايضاً في العالم الفاسق ، فتكون النسبة بينهما بعد تخصيصهما هو التباين ، للدلالة أحدهما على استحباب اكرام خصوص العالم الفاسق ، والآخر على كراهته ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات او الحكم بالتخيير على ما سيجيء ان شاء الله تعالى . وهل يلاحظ الترجيح او التخيير بين العامين فقط ، أو بين الادلة الاربعة ؟ ذهب المحقق النائيني (ره) الى الاول ، لأنه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة الى مادة الافتراق ينحصر مفادها في مادة الاجتماع ، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين ، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر ، أو الحكم بالتخيير بينهما .

والتحقيق هو الثاني ، لما ذكرناه سابقاً من أن منشأ التعارض - في أمثال هذه المقامات - إنما هو العلم الاجمالي بعدم صدور أحد المتعارضين . وفي المقام ليس لنا علم اجمالي بعدم صدور خصوص أحد العامين من وجه ، بل لنا علم بعدم صدور أحد هذه الادلة الاربعة ، إذ لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاصين لم يكن تناف بين الثلاثة الباقية . اما لو لم يصدر أحد العامين ، فواضح . واما لو لم يصدر أحد الخاصين فلا أنه بعد تخصيص أحد العامين يصير اخص من العام الآخر ، فيخصص به ، فإذا لا بد من ملاحظة الترجيح بين الادلة الاربعة ، وطرح أحدها والأخذ بالثلاثة الباقية

ومع فقد المرجح والحكم بالتخير ، يتخير بين الأدلة الأربعة بطرح أحدها والأخذ بالباقي .
(النوع الثالث) - من التعارض بين أكثر من دليلين - ما إذا وقع التعارض

بين الدليلين بالتباين ، وورد مخصص ما . وهذا أيضاً يتصور على صور ثلاث :

(الصورة الأولى) - ما إذا ورد المخصص على أحدهما فيخصص به ، وتنقلب

النسبة من التباين إلى 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 التباين ، وبعد تخصيص الثاني بالثالث باخراج العالم العادل منه تنقلب النسبة بين الأول والثاني من التباين إلى العموم المطلق ، ويكون الثاني اخص مطلقاً بالنسبة إلى الأول . ومن هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجة من العقار ، (فمها) - ما يدل على أنها لا ترث من العقار بقول مطلق . و (منها) - ما يدل على أنها ترثها كذلك . (ومنها) - ما يدل على أنها ترثها إذا كانت أم ولد .

(الصورة الثانية) - ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين ، وورد

المخصص على كل واحد منهما مع عدم التنافي بين المخصصين في أنفسهما أصلاً ، فتقلب النسبة من التباين إلى العموم من وجه ، ويتعارضان في مادة الاجتماع ، ويرجع إلى الترجيح أو التخير . 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 المخصص لما يدل على عدم اعتبار التعدد مطلقاً ، ودل دليل رابع على عدم اعتبار التعدد في الغسل بالماء الجاري ، وهو المخصص لما يدل على اعتبار التعدد مطلقاً ، فيقع التعارض بين الأولين بالتباين . وبعد تخصيص كل واحد منهما تنقلب النسبة إلى العموم من وجه ،

ويتعارضان في مادة الاجتماع — وهو الغسل بالكر — فإن مقتضى ما يدل على اعتبار التعدد إلا في الغسل بالماء الجاري هو اعتباره في الغسل بالكر . ومقتضى ما يدل على عدم اعتبار التعدد إلا في الغسل بالقليل هو عدم اعتباره في الغسل بالكر ، فيعامل معها معاملة المتعارضين من الترجيح أو التخيير .

(الصورة الثالثة) — ما إذا وقع التعارض بين دليلين بالتباين . وورد المخصص على كل منهما مع التنافي بين المخصصين 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 الى الاصول العملية أو الترجيح أو التخيير في إكرام العالم العادل النحوي .

وأما على القول بانكار الانقلاب يسقط العامان عن الاعتبار رأساً ، ويؤخذ بالخاصين ، وحيث أن بينهما العموم من وجه يعمل بهما في مورد اقتراحهما ، ويرجع الى الاصول العملية أو الترجيح أو التخيير في مورد الاجتماع — وهو العالم العادل النحوي — فتكون النتيجة عين نتيجة القول بانقلاب 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 مما ذكرناه .

الكلام في علاج التعارض . (اعلم) : أن الدليلين المتعارضين إما أن يكون كلاهما قطعي الصدور ، أو يكون كلاهما ظني الصدور ، أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً .

أما إن كان كلاهما قطعي الصدور : كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين ، أو بين ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو مخنوف بالقرينة القطعية ، فلا بد من رفع اليد عن الظهورين وفرض الدليلين كالعدم في الرجوع الى دليل آخر أو اصل عملي ، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجية للتعارضين على ما تقدم . وما ذكره الشيخ (ره) — من أنه يجب تأويلهما والعمل على المعنى المؤول اليه — غريب منه ، فانه لا دليل على وجوب التأويل والعمل على المعنى المؤول اليه ، مع احتمال أن يكون المراد منها غير ما أولناها اليه .

أما إن كان أحدهما قطعي الصدور والآخر ظنياً : كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آية والخبر الواحد المظنون صدوره ، أو وقع التعارض بين خبر متواتر والخبر المظنون صدوره ، فلا بد من الأخذ بظاهر الآيه أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره ، وطرح خبر الواحد بمقتضى الأخبار الكثير الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنة . وليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنة على الخبر الواحد المخالف لها ، بل من جهة أن الخبر الواحد — المخالف لها بنحو لا يمكن الجمع بينه وبينها — لا يكون حجة بمقتضى قوله (ع) : « إنه زخرف وباطل ، أو لم نقله ، أو فاضربوه على الجدار » الى غير ذلك من العبارات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور ، سواء جاء به عادل أم فاسق . ولذا ذكرنا في بحث حجية الاخبار : أن من شرائط حجية الخبر الواحد عدم مخالفته للكتاب والسنة .

وأما إن كان كلاهما 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 بأحدهما تعييناً أو تخيراً على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى .

ثم إن المعارضة بين الدليلين قد تكون على نحو التباين ، وقد تكون على نحو العموم من وجه . فيقع الكلام في مقامين :

(المقام الاول) - في المتباينين : كما اذا دل احدهما على وجوب شيء ، والآخر على عدم وجوبه . وذكر صاحب الكفاية 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 : (احدهما) - مقبولة عمر بن حفظة . و (الاخرى) خبر سماعة بن مهران . أما المقبولة ، فقد ورد فيها بعد فرض الراوي تساوي الحديثين من حيث موافقة القوم ومخالفتهم « فارجئه حتى تلقى إمامك . . . » وأما خبر سماعة فقد ورد فيه بعد ما قال الراوي يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه أنه قال « ع » : « لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك ، فتسأله » قال الراوي : قلت : لا بد أن نعمل بواحد منهما ، قال (ع) : « خذ بما فيه خلاف العامة » .

والتحقيق أنه لا يصح الاستدلال بها على الحكم بالتوقف . أما المقبولة ، فلانها - مع الغض عن سندها - وردت في مورد التخاصم . ومن الظاهر أن فصل التخاصم لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين ، إذ كل منهما يختار ما فيه نفعه فتبقى التخاصمة بحالها مضافاً الى أن موردها صورة التمكن من لقاء الامام عليه السلام .

وأما خبر سماعة فلا أنه ضعيف السند ، فلا يصح الاعتماد عليه ، مضافاً الى كونه معارضاً بالمقبولة . حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لاحدى الروایتين . وهذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر والأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف ، على ان مورده ايضاً صورة التمكن من لقاء الامام (عليه السلام) كما في المقبولة .

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة ، فهي وإن كانت كثيرة ، إلا أنه على تقدير تامة دلالتها مخصصة بما دل على الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً ، بل مع تامة دلالة الدليل على التخيير أو الترجيح ، لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً للشبهة ، فيكون خارجاً من تلك الروايات موضوعاً .

وأما الاحتياط ، فلم يدل عليه دليل ، سوى مرفوعة زرارة التي رواها ابن ابي جمهور الاحسائي في كتاب غوالي الثمالي عن العلامة (ره) مرفوعاً الى زرارة . والمستفاد منها لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط عند تساوي الخبرين المتعارضين ، حيث يقول (ع) بعد فرض الراوي تساوي الحديثين : « اذا أخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر » وان كان لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية ، فانه - مضافاً الى أنها لم توجد في كتب العلامة (ره) ولم تثبت وثيقة راويها ، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية ، كالمحدث البحراني (ره) - أنها مرفوعة ساقطة عن مقام الحجية .

فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار : (إحداها) - ما يدل على التخيير . و (الآخرى) ما يدل على الترجيح . وذهب صاحب الكفاية (ره) إلى التخيير ، وأنكر لزوم الترجيح حيث حمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب ، وأصر

عليه ، ونسبه الى الكليني (ره) في السكافي ، وذكر في وجه ماذهب اليه وجوهاً :
 (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 الحججة عن اللاحجة بشهادة ما ورد من قوله (ع) :
 « انه زخرف وباطل أو لم نقله أو اضربه على الجدار » الى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور . وكذا الأمر في الأخبار الدالة على الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم ، فان الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب اطمينان النفس بان الخبر الموافق لهم إما غير صادر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر تقية ، فيكون الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للقوم غير مشمول لأدلة الحجية .

ثم ذكر أنه لو سلم أن الأخبار — الأمرة بالأخذ بموافق الكتاب أو بمخالف القوم — ظاهرة في بيان المرجح لأحد المتعارضين ، فلا مناص من حملها على خلاف ظاهرها ، وأنها صدرت في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة ، أو على الاستحباب ، لأن حملها 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 مخالفاً للكتاب — على الشاذ النادر ، ولو كان موافقاً له ، ويخرج مثل هذه الصورة عن قوله (ع) : « لم نقله أو زخرف أو باطل » مع كونه آيياً عن التخصيص ، كما عرفت . وهذا بخلاف حملها على التمييز ، فانه بناء عليه لا بد من طرح الخبر المشهور في الفرض المذكور ، لأنه غير حججة 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 اضربه على الجدار ، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم الحجية ، 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 مخالفاً للكتاب أو السنة على نحو التباين أو العموم من وجه .

وأما الأخبار المخالفة للكتاب أو السنة بالتخصيص أو التقييد ، فليست مشمولة لهذه الأخبار ، للعلم بصدور التخصيص لعمومات الكتاب والسنة ، والمقيد لاطلاقاتها عنهم (عليهم السلام) فإنه لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام ، كقوله تعالى : (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وأما تفصيل الأحكام وموضوعاتها وتخصيص عموماتها وتقييد مطلقاتها ، فهو مذكور في الأخبار المرورية عنهم (ع) وإن شئت قلت : ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص والتقييد ، وإلزام تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها ، مع أنها آية عن التخصيص ، كما تقدم .

و (بالجملة) : الأخبار - المخصصة لعمومات الكتاب أو المقيدة لاطلاقاته - لا تكون مخالفة له في نظر العرف ، بل قرينة على المراد منه .

(الطائفة الثانية) — الأخبار الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، كقوله (ع) : « إذا ورد عليك حديثان مختلفان ، فأعرضهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله ، فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه ... الخ » وحيث أن هذه الطائفة من الأخبار واردة في بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، قدم الامام (عليه السلام) في المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب ،

والإلم يكن وجه للتقديم ، إذ لو كان المراد بيان المميز للحجة عن اللاحجة ، لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجة في نفسه ، فكيف قدمه (ع) على الشاذ الموافق لعموم الكتاب ، كما هو مقتضى إطلاق المقبولة . والمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التخصيص والتقييد ، فمفادها أنه إذا ورد خبران متعارضان ، وكان أحدهما موافقاً لعمومات الكتاب أو إطلاقاته ، وكان الآخر مخالفاً لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف .

وأما ما ذكره - من أن الخبر الموافق للقوم لا يكون حجة مع وجود الخبر المخالف لهم ، إذ معه يطمئن النفس بأن الخبر الموافق لهم إما غير صادر أو صدر عن تقية ، فيخرج عن دائرة اعتبار السند أو الظهور - ففيه أن مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمينان المذكور ، لأن الاحكام - المتفق فيها الغريقتان في نفسها - كثيرة جداً ، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي ، والخبر المخالف لم يصدر أو صدر بغير داعي الجد .

فظهر أن ذكر موافقة القوم ومخالفتهم إنما هو لترجيح أحد المتعارضين على الآخر لتمييز الحجة عن اللاحجة . ويشهد لما ذكرناه أنه ذكر مخالفة العامة في المقبولة متأخرة عن الشهرة . ولازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور ولو كان موافقاً لهم . ولو كان المراد تمييز الحجة عن اللاحجة لم يكن وجه لذلك ، إذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجة حينئذ ، فكيف أمر (ع) بالأخذ بالمشهور ولو كان موافقاً للعامة كما هو مقتضى الإطلاق ؟

(الثاني) - أن أجمع خبر الغزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة . ولا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بين المتعارضين ، لأن موردهما هي الحكومة

وفصل الخصومة . ولا وجه للتعدي منه الى غيره . ومجرد مناسبة الترجيح لمقام الفتوى لا يوجب ظهورها في وجوب الترجيح ولو في غير مورد الحكومة . هذا مضافاً الى اختلافها في انفسهما ، حيث قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالاثنية والاعدلية في المرفوعة . ولم يذكر فيها الترجيح بموافقة الكتاب . بخلاف المقبولة . فانه قدم فيها الترجيح بالاثنية والاعدلية على الترجيح بالشهرة . وجعل موافقة الكتاب مرجحة قبل الترجيح بمخالفة العامة . والى ضعف سند المرفوعة جداً . انتهى ملخصاً . وفيه أن الأخبار الدالة على الترجيح ليست منحصرة في المقبولة والمرفوعة ، بل هناك روايات اخر . وجملة منها صحاح لا إشكال في سندها ولا في دلالتها . وقد تقدمت الاشارة الى بعضها . وسيجيء ذكره قريباً ان شاء الله تعالى . اما المرفوعة فقد عرفت حالها من حيث السند عند التكلم في أدلة الاحتياط . ودعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوعة بما ذكرناه في محله : من عدم صحة ذلك على أنه لم يثبت عمل المشهور بها ، فانما لم نجد من عمل بما في آخرها من الأمر بالأخذ بما فيه الحائطة . ومع الغرض عن ضعف سندها ليس موردها الحكومة على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فراجع . وأما المقبولة فسندها وإن كان محل خدشة ، إذ لم يذكر - في كتب الرجال لعمر 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 يمكن اثبات وثاقه 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 أنانا عنك بوقت ، فقال ابو عبد الله (عليه السلام) : إذا لا يكذب علينا »

يقال : إن الاصحاب تلقوها بالقبول ، وعملوا بها قديماً وحديثاً . ويعلم استنادهم اليها من الافتاء بمضمون ما ورد فيها من قوله (ع) : « وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً » حيث أن هذه الجملة لم ترد في سائر اخبار باب القضاء . فراجع .
وأما دلالتها ، فلا ينبغي الاشكال في تماميتها ، فإن صدرها من الترجيح بالافقية والاعدلية والاصدية وان كان ناظراً الى ترجيح احد الحكمين على الآخر عند الاختلاف ، إلا أن ظاهر ذيها هو ترجيح احدي الروايتين على الاخرى .
اذ الترجيح — بكون الرواية مجمعة عليها بين الاصحاب وبموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة — قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة . ففادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين ويؤخذ بالراجح منها .

(الثالث) — أنه لو تمت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح بين المتعارضين حتى في مقام الافتاء ، لا بد من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على الاستحباب ، لوجهين :
(أحدهما) — أن الأخذ بظواهرها يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر ، إذ مورد تساوي الخبرين المتعارضين قليل جداً ، وشمول المطلق لفرده النادر وإن كان بلا محذور ، إلا أن في اختصاصه به محذوراً على ما ذكر في محله .

(ثانيهما) — أن ترك الاستفصال — عن التعادل والتفاضل في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين في أخبار التخيير — قرينة على الاستحباب ، إذ على تقدير وجوب الترجيح يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان الحكم — باختصاص التخيير بصورة فقد المرجح — مستفاد من دليل منفصل ، وهو اخبار الترجيح .

وفيه أن ما ذكره — من أن الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر — إنما يتم على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة

الى غيرها كما ذهب اليه الشيخ (ره) وتبعه بعضهم ، فان تساوي الخبرين - المتعارضين من جميع الجهات لو لم يكن مجرد فرض - غير متحقق ولا خفاء في ندرته . وأما على القول بالاقصر على المرجحات المنصوصة - كما هو الصحيح - فلا يلزم المحذور المذكور ، إذ المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة على ما سنكلم فيه ان شاء الله تعالى . وموارد تساوي الخبرين - المتعارضين من حيث موافقة الكتاب وعدمها - كثيرة جداً ، فانه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام إلا عدة قليلة ، فيمكن أن لا يكون الحكم - الذي تعارض فيه الخبران - مذكوراً في الكتاب اصلاً ، وكذا موارد تساوي الخبرين المتعارضين من حيث مخالفا العامة أيضاً في غاية الكثرة ، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقاً لطائفة ، والآخر موافقاً لطائفة اخرى منهم ، وكذا يمكن أن يكون الحكم الذي تعارض فيه الخبران غير مذكور في كتبهم ، فان 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 ابواب الفقه في غاية الكثرة .

هذا . وستسمع ان شاء الله تعالى أن الاخبار الواردة لا تنهض لاثبات التخيير اصلاً ، فانتظر قليلاً .

ثم لا يخفى أن هذا الوجه لو تم لزم الالتزام باستحباب الترجيح بالمرجحات ، بخلاف الوجين المتقدمين ، فان تقيدهما تعين التخيير وعدم رعاية الترجيح لا لزوماً ولا استحباباً .

بقي الكلام فيما نسبته الى الكليني من القول بالتخيير مطلقاً ، وعدم لزوم الترجيح .

ومراجعة الكافي تشهد بعدم صحة هذه النسبة ، فانه (ره) قال في ديباجة الكافي : « إعلم يا أخي أنه لا يسع لأحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه ، إلا ما أطلقه العالم (ع) بقوله : فأعرضوها على كتاب الله عز وجل ، فوافق الكتاب فخذوه ، وما خالف الكتاب فردوه وقوله (ع) : « دعوا ما وافق القوم ، فان الرشد في خلافهم » وقوله (ع) : « خذوا بالمجمع عليه ، فان المجمع 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) : « وايها أخذتم من باب التسليم وسعكم » وانت ترى أن ظاهر هذا الكلام لزوم رعاية المرجحات والتخير مع فقدها ، فان ظاهر قوله (ره) : نحن لا نعرف ... أنه سلم الترجيح بالاجماع وموافقه الكتاب ومخالفة القوم ، ولكن ذكر قلة الموارد التي نعرف فيها وجود تلك المرجحات ، فلا بد من رد علم كلها الى العالم (عليه السلام) وقبول التخير .

فتحصل مما ذكرناه في المقام لزوم الترجيح بالمرجحات والتخير مع فقدها .

بقي الكلام في تعيين المرجحات المنصوصة وترتيبها فنقول : أما الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجحات ، فان المذكور في المقبولة هو الأخذ بالمجمع عليه . والمراد به الخبر الذي أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (ع) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (ع) بقريته قوله (ع) بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه : « فان المجمع عليه لا ريب فيه » وقوله (ع) بعد ذلك : « إنما الامور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ... الخ » فان الامام (عليه السلام) طبق الامر بين الرشده على الخبر المجمع عليه . فيكون الخبر المعارض له ساقطاً

عن الحجية ، لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة ، فان المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم (ع) لا خصوص النبوي ، كما هو ظاهر . ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كتابا الروايتين بعد أمره (ع) بالأخذ بالمجمع عليه ، فان الشهرة بمعنى الوضوح . ومنه قولهم : شهر فلان سيفه ، وسيف شاهر ، فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنها بحيث قد رواهما جميع الاصحاب ، وعلم صدورهما عن المعصوم (ع) . وظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما في المرفوعة من قوله (ع) : « خذ بما اشتهر بين اصحابك » على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية ، إذ فرض الشهرة في إحدى الروايتين بالمعنى الذي ذكرناه يوجب دخولها تحت عنوان السنة القطعية ، فتكون الرواية الاخرى خارجة عن دائرة دليل الحجية طبعاً ، بمقتضى ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة على ما تقدم . مضافاً إلى ما عرفت من عدم حجية المرفوعة لضعف سندها . وليس في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية ذكر من الترجيح بالشهرة اصلاً ، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحية من المرجحات . وظهر بما ذكرناه : أنه لا يمكن الاستدلال بالمقبولة ولا بالمرفوعة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، لكون موردهما الخبرين المشهورين (أي المقطوع صدورهما) فلا تدلان على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فيما اذا كان الخبران مضمونين الصدور ، كما هو محل الكلام . وما اشتهر - من أن المورد لا يكون مخصوصاً - مسلم فيما إذا كان في كلام المعصوم إطلاق أو عموم ، فيؤخذ بالاطلاق أو العموم ولو كان المورد خاصاً . وليس في المقبولة والمرفوعة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر الظني ، فان الامام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامة من الخبرين الذين فرض في كلام الراوي كون كليهما مشهورين .

وأما الترجيح بصفات الراوي كالأعدلية والافقية والاصدية ، فلم يدل عليه دليل ايضاً ، إذ لم يذكر الترجيح بها في المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية : أما المرفوعة ، فقد عرفت حالها من عدم الحجية . وأما المقبولة ، فالترجيح بالصفات وان كان قد ذكر فيها ، إلا أنها قد جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين ، حيث قال (ع) : « الحكم ما حكم به اعدلها وافقها واصدقها ... 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 الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح 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 الأوصاف انه يرى جميع روايات كتابه مقطوعة من حيث السند - أغرب من سابقه . فانه مع وضوح فساده لا يستلزم تساوي رواة جميع روايات الكافي من حيث الصفات ، فان تساوي رواة جميع روايات الكافي - من حيث الأعدلية والافقية والاصدية - غير محتمل ، فضلاً عن ان يقطع به .

وظهر بما ذكرناه - من عدم كون الصفات من المرجحات - أن ما وقع - في كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحة على الموثقة - ليس له وجه .

وأما موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلا ينبغي الاشكال في أن كلامها مرجح مستقل . وتوهم - كون مجموعها مرجحاً واحداً حيث جمع الامام (عليه السلام) بينهما في المقبولة بقوله (ع) : « ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ، وخالف العامة ، فيؤخذ به ، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة » فأمر بالاختذ

بالخبر الجامع اكليةها -- مدفوع بأن المذكور في ذيل المقولة الترجيح بمخالفة العامة بنفسها ، حيث قال (ع) بعد فرض الراوي تساوي الخبرين من حيث موافقة الكتاب والسنة : « ما خالف العامة ففيه الرشاد » فاذا كانت مخالفة العامة بنفسها من المرجحات بلا احتياج إلى انضمام موافقة الكتاب اليه ، كانت موافقة الكتاب ايضاً مرجحة مستقلة ، فانه لو لم تكن موافقة الكتاب مرجحة مستقلة ، لكان انضمامها إلى مخالفة العامة من باب ضم الحجر إلى جنب الانسان . غاية الأمر أن الامام (عليه السلام) فرض أحد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين ، والآخر فاقداً لهما . وأمر بالأخذ بالجامع وطرح الفاقد . وبعد سؤال الراوي عن الواجد لأحد المرجحين أمر بالأخذ به ايضاً ،

ثم إنه لم يذكر في المقبولة حكم الخبرين المتعارضين اذا كان أحدهما موافقاً للكتاب ، والآخر مخالفاً للعامة . إذ المذكور فيها حكم الواجد والفاقد لكلا المرجحين والواجد والفاقد لأحد المرجحين . وأما إن كان أحدهما واجداً ومرجح والآخر واجداً والمرجح الآخر ، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والعامة ، والآخر مخالفاً للكتاب والعامة ، فلم يذكر حكمه في المقبولة ، إلا ان حكمه يعلم من خبر صحيح رواه الراوندي بسنده عن الصادق (عليه السلام) انه (ع) قال : « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان ، فأعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه . فان لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على اخبار العامة ، فما وافق اخبارهم ، فخذوه وما خالف اخبارهم فخذوه » فبمقتضى هذه الصحيحة يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب ، وإن كان موافقاً للعامة ، وطرح الخبر المخالف للكتاب وإن كان مخالفاً للعامة . فالذي تحصل مما ذكرناه ان 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 بأحدهما تخييراً لو تمت دلالة اخبار التخيير على ما سنكلم 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) فالترجيح للثاني : وهو موثقة محمد بن مسلم نقله في السكا في عن العدة عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال : « قلت له : فما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا يتهمون بالكذب ، فيجيبون منكم خلافة ؟ 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 فالترجيح للثاني ، كصححة ابي عمرو السكناني رواها الكليني (ره) عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي عمرو السكناني قال : « قال لي ابو عبدالله (عليه السلام) : يا أبا عمرو ! رأيتك لو حدثت بك بحديث العام — ثم جئتني بعد ذلك فتسألني عنه . فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك ، او أفتيتك بخلاف ذلك ، بايها كنت تأخذ ؟ قلت بأحدثها وأدع الآخر ، فقال (ع) : قد اصبت يا ابا عمرو ! أباي الله إلا ان يعبد سرّاً ، اما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي واسم ، أباي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقيّة » .

أقول : أما الرواية الاولى ، فلا يصح التمسك بها للترجيح ، إذ لو كان المراد من النسخ في هذه الرواية هو النسخ الاصطلاحي ، بناء على إمكانه بعد انقطاع الوحي أيضاً ، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر ، فلا بد 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 فإذا لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحي ، فلا بد من أن يكون المراد من النسخ المقطوع الصدور ، وهو خارج عن محل الكلام . وإن كان المراد من النسخ معناه اللغوي ليشمل التخصيص والتقييد - كما قد اطلق عليهما في بعض الاخبار - فكان المراد تخصيص العموم الروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) بالتخصص الروي عن الامام (عليه السلام) أو تقييده به . ولا مانع منه . ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام ، لأن الكلام في المتعارضين الذين لا يكون بينهما جمع عرفي ، كما تقدم .

و (أما الرواية الثانية) الدالة على وجوب الأخذ بالتأخر من التعارضين ، فوردها المكلف العالم بصدور كلا الحكمين عن الامام (عليه السلام) المعاصر له . ولا بد له من العمل بالتأخر ، لأن المتقدم لو صدر عن تقية ، لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي . ولو كان المتأخر صادراً عن تقية يجب الأخذ به أيضاً ، لوجوب رعايتها فان الامام (عليه السلام) أعرف بمصالح الوقت . وهذا غير جار في حقنا ، فان المتقدم والمتأخر بالنسبة اليينا على حد سواء ، إذ لا علم لنا بصدورها ، ونحتمل أن لا يكون شيء منها صادراً . وعلى تقدير صدورهما واقعاً ، لا نعلم أن أيّاً منهما صدر لبيان الحكم الواقعي ليكون عملنا عليه مع عدم مقتضي التقية في حقنا ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجح آخر ، مضافاً الى أنه لو كان المراد في هذه الرواية كون التأخر مرجحاً لأحد المتعارضين ، لكانت منافية لجميع أخبار الترجيح ، ضرورة تأخر

صدور أحد المتعارضين عن الآخر ، فلا بد من طرح هذه الرواية ، إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح . نعم مجبولى التاريخ خارج عن مفاد هذه الرواية . ولكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيها ، لأننا نعلم بتأخر أحدهما عن الآخر . وقد اشتبه علينا المتأخر ، فيكون من باب اشتباه الحجة بغير الحجة ، فلا يمكن الأخذ بواحد منها .

(اللهم إلا أن يقال) : إن بقاء جميع الأخبار العلاجية بلا مورد على تقدير العمل بهذه الرواية قرينة على اختصاص هذه الرواية بصورة العلم بتاريخ المتعارضين . وأما مع الجهل بالتاريخ كن المرجع بقية الروايات ، فلا يلزم حينئذ طرح هذه الرواية لمنافاتها معها .

(الأمر الثاني) - أنه لو شك في اعتبار مرجح وعدمه ، فعلى تقدير تمامية دلالة أخبار التخيير يجب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح ، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير . وقد ذكرنا في محله أن مقتضى الأصل - عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير - هو الثاني ، إلا في موردين : (أحدهما) - باب التزاحم عند احتمال أهمية أحد المتزاحمين . (ثانيهما) - دوران الحجة بين التعيين والتخيير ، كما في 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 المتعارضين عن الاعتبار رأساً مع عدم وجود المرجح لأحدهما - على ما سنده إن شاء الله تعالى - فلا يمكن الأخذ بواحد منهما . أما الناقد لما يحتمل كونه مرجحاً ، فللعلم بعدم كونه حجة ، كما هو ظاهر . وأما الواجد له ، فالشك في حجيته ، والأصل عدمها .

(الأمر الثالث) - أنه بعد البناء على لزوم الترجيح ، وقع الكلام بين الاعلام

في اعتبار الترتيب بين المرجحات وعدمه . وقسمها الشيخ (ره) على ثلاثة اقسام :

(منها) - ما يكون مرجحاً ، لصدور أحد المتعارضين ككون الرواية مشهورة .

(منها) - ما يكون مرجحاً لجهة صدوره ، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة .

(منها) - ما يكون مرجحاً لمضمونه بمعنى مطابقة المضمون للواقع ، ككون إحداها موافقة للكتاب . ونسب الى الوحيد البهبهاني (ره) أنه ذهب الى تقديم الترجيح بجهة الصدور ، وهو مخالفة للعامة ، اذ مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامة نقطع بأن الآخر الموافق لهم إما غير صادر عن المعصوم أو صدر عن تقية . وذكر صاحب الكفاية (ره) أن إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظرة الى بيان الترتيب بين المرجحات ، بل هي واردة لبيان أصل الترجيح وأن هذا مرجح وذلك مرجح ، فلا وجه للالتزام برعاية الترتيب وذكر جماعة : منهم المحقق النائيني (ره) أن ما كان مرجحاً للصدور كالشهرة يقدم على مرجح جهة الصدور والمضمون . وما كان مرجحاً لجهة الصدور يقدم على مرجح المضمون ، فمثل مخالفة العامة يقدم على الترجيح بموافقة الكتاب . وذكر في وجه ذلك أن اعتبار مرجح جهة الصدور فرع اعتبار صدور المتعارضين ، اذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبة الى ملاحظة جهة الصدور ، كما ان اعتبار مرجح المضمون فرع اعتبار صدورها لبيان الحكم الواقعي . فما ذكرناه هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات . هذه هي الاقوال التي ذكرها الاعلام في المقام . ولانظر في جميعها مجال واسع . أما ما ذكره الوحيد البهبهاني (ره) ففيه أن مجرد كون إحدى الروايتين مخالفة للعامة لا يوجب القطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر أو صدر عن تقية ، لأن الاحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيرة في نفسها ، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي وكون الخبر المخالف لهم غير صادر أو صدر عن غير جد . وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) ففيه أن مقتضى ظاهر صحيحة الراوندي تقديم الترجيح بموافقة الكتاب

على الترجيح بمخالفة العامة ، فلا عبرة مع موافقة الكتاب بمخالفة العامة وعدمها . وأما ما ذكره المحقق النائيني ﴿ ره ﴾ ففيه أنه مجرد استحسان ، لا يصلح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة .

(الامر الرابع) - أنه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، أو يتعدى الى غيرها مما يكون أحد المتعارضين معه اقرب الى الواقع ؟ ذهب الشيخ ﴿ ره ﴾ الى التعدي ، وذكر في وجه ما ذهب اليه وجوهاً :

(منها) - أن في جعل الامام (عليه السلام) - مثل الاصدقية والأوثنية مرجحاً لاحدى الروايتين - دلالة على أن المناط في الترجيح بها كونها موجبة لأقربية إحدى الروايتين للواقع ، فيتعدى الى كل ما فيه هذا المناط .

و (منها) - أن الامام ﴿ عليه السلام ﴾ علل وجوب الأخذ بالرواية المجمع عليها بكونها مما لا ريب فيه . ومن الظاهر أن عدم الريب فيها ليس إلا إضافياً بمعنى أن المشهور بالنسبة الى الشاذ النادر لا ريب فيه لأنه في نفسه مما لا ريب فيه ، وإلا لكان الخبر الشاذ مما لا ريب في كذبه ، فيكون داخل في بين الغي . وهو خلاف ظاهر الاستشهاد ، فإن الامام (عليه السلام) أدرجه في المشتبه ، فعلى هذا تدل المقبولة بعموم التعليل على أن كل خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبة الى الآخر يلزم الأخذ به ، فالمنقول باللفظ مثلاً مما لا ريب فيه بالنسبة الى المنقول بالمعنى ، فيجب الأخذ به .

و (منها) - أن تعليل الامام (عليه السلام) - الأخذ بمخالفة العامة بأن الرشد في خلافهم - يدل على أن كل خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به ، فانه ليس الأخذ بمخالفة العامة بحيث يكون فيه الرشد دائماً لكثرة الاحكام

المتفق عليها الفريقان في نفسها .

وللاظر 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 ، فضلا عن دلالتها على أن ذكر الاوصاف مثال لما يوجب اقربية احد المتعارضين الى الصدق . وأما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بالمجمع عليه بكونه مما لا ريب فيه يدل على أنه كلما لم يكن في احد الخبرين ريب بالاضافة الى الآخر يجب الاخذ به ، ففيه — مضافا الى ما تقدم من ضعف سند المقبولة — أنه لا يمكن حمل قوله (ع) : « مما لا ريب فيه » على نفي الريب بالاضافة فانه يوجب تقديم إحدى الروايتين على الاخرى اذا كانت الوسائط فيها أقل من وسائط الاخرى ولو بواحد . ولا اظن أن يلتزم به أحد ، فلا بد من أن يكون المراد من قوله عليه السلام : « مما لا ريب فيه » ما لا يكون فيه ريب حقيقة ، فيكون المراد كونه مقطوع الصدور كما ذكرناه سابقاً . ولا ينافيه فرض الريب في الخبر الشاذ المعارض له وعدم إدخاله في بين النفي ، لاحتمال أن يكون هو الصادق . وإنما كان الخبر المجمع عليه صادراً 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 الاخرى في مقام المعارضة لوجود المرجح فيها ، كما لا يخفى . وأما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بمخالف العامة — بأن الرشد في خلافهم — يدل على لزوم ترجيح كل ما فيه مزية على الآخر ، ففيه أن التعليل المذكور لم يوجد في رواية . وإنما هو في عبارة الكافي التي نقلناها سابقاً . نعم وقع في المرفوعة ما يرادفه ، وهو قوله (ع) : « فان الحق فيما خالفهم » ولكن قد عرفت

ضعف سندها وعدم صحة الاعتماد عليها . وذكر أيضاً في المقبولة لفظ فنيه الرشد ، ولكنه ليس بعنوان التعليل ، بل بعنوان الحكم حيث قال (ع) : « ما خالف العامة ففيه الرشد » أي يجب الأخذ به ، فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه . ولو سلم ظهوره في التعليل ، فلا اشكال في أن الرشد في مخالفة العامة غالبى ، حيث إنهم اعتمدوا كثيراً في استنباط الاحكام الشرعية على الاستحسانات والأقيسة ، واستغنوا بذلك عن المراجعة الى الأئمة (عليهم السلام) ووقعوا في مخالفة الاحكام الشرعية كثيراً . فحينئذ لا مانع من التعدي الى كل منية تكون موجبة للرشد غالباً . ولكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة ، اذ ليس في المرجحات ما يكون موجباً لغلبة مطابقة الواقع .

(الامر الخامس) - أنه لو وقع الاختلاف في تفسير رواية لا ينبغي الربط في أنه غير داخل في التعارض ، فان تعدد التفسير لا يوجب تعدد الحديث حتى يكون مشمولاً لقوله (ع) : « إذا جاءكم حديثان مختلفان . . . الخ » أما لو اختلفت النسخ كما إذا روى الكليني (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 صلته : أن ذلك لا يكون من باب تعارض الخبرين ، بل من باب اشتباه الحجية بغيرها . للعلم بعدم صدور كليهما عن الامام (عليه السلام) ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام والالتزام بأن اختلاف رواية الكافي والتهذيب مثلاً داخل في تعارض الخبرين ، فانهما خبران والعلم بعدم صدور كليهما لا يضر بتعدد الخبر ، كما في سائر موارد التعارض ، فيكون المقام نظير ما إذا حكم الامام (ع) بحكم في مجلس ، وخرج عنه راويان ، ثم اختلفا فروى احدهما حكمه بنحو ، والآخر بنحو آخر . وأما إن كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد ، فالامر كما ذكره ، فانا لا ندري في هذه الصورة أن ما أخبرنا به الشيخ (ره) مثلاً أيها ؟ نعم لو أحرزت

الوثيقة في كل من ناسخي الكتاب لا يبعد دخوله في المتعارضين ، كالقسم الأول .
 بقي الكلام في الأخبار التي استدلت بها على التخيير بين المتعارضين ، ولم نجد
 منها إلا ثمان روايات :

(منها) — ما عن فقه الرضا (عليه السلام) : « والنساء تدع الصلاة أكثره مثل
 أيام حيضة وهي عشرة أيام ، وتستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل ، فاذا رأت الدم عملت
 كما تعمل المستحاضة ، وقد روي ثمانية عشرة يوماً ، وروي ثلاث وعشرين يوماً
 وبأي هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز » ودلالة هذه الرواية وإن كانت تامة
 إلا أنه قد ذكرنا في بحث الفقه أنه لم تثبت حجية الكتاب المذكور ، فلا يمكن الاعتماد
 على الروايات المذكورة فيه .

و (منها) — ما في ذيل المرفوعة من قوله (ع) بعد فرض الراوي كلا الخبرين
 موافقاً للاحتياط أو مخالفاً له : « إذا فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر » وفيه ما تقدم
 من عدم صحة الاعتماد على هذه الرواية لضعفها من جهات ، مضافاً إلى أن حكم الامام
 (عليه السلام) فيها بالتخيير إنما هو بعد فرض الراوي الشهرة في كل من المتعارضين ،
 فيكون موردها الخبرين المقطوع صدورهما على ما ذكرناه من أن المراد بالشهرة هو
 معناها اللغوي ، وحكم الامام (عليه السلام) — بالتخيير فيما إذا كان كل من المتعارضين
 قطعي الصدور — لا يدل على التخيير فيما إذا كان كل منهما ظنياً من حيث الصدور ،
 كما هو محل الكلام . وتوهم أن المورد لا يكون مخصصاً قد تقدم دفعه ، فلا نعيد .

و (منها) — ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي عن الحسن بن الجهم
 عن الرضا (عليه السلام) « قلت : يجهننا الرجالن وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ،
 ولا نعلم ايها الحق ؟ قال (ع) : فاذا لم تعلم فوسع عليك بايها أخذت » وهذه الرواية

من جهة الدلالة لا بأس بها . إلا أنها مرسلة لا يعمل بها .

و (منها) — مارواه أيضاً مرسلاً عن الحرث بن مغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ، فوسع عليك حتى ترى القائم ، فترد عليه » . وهذه الرواية — مضافاً إلى ضعف سندها بالارسال — لا دلالة لها على حكم المتعارضين ، كما ترى . ومفادها حجية أخبار الثقة إلى ظهور الحجة .

و (منها) — مارواه السكيني (ره) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان ابن عيسى عن حسن بن محبوب جميعاً عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه : أحدهما يأمر بالأخذ ، والآخر ينهاه ، كيف يصنع ؟ قال (ع) : « يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه » ومورد هذه الرواية دوران الأمر بين المخذورين حيث أن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى . والعقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل والترك . وقول الامام (عليه السلام) : « فهو في سعة ... الخ » لا يدل على ازيد منه .

و (منها) — مارواه الشيخ (ره) بإسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم صلها في الحمل ، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض فوق (ع) : موسع عليك بآية عملت » ومورد هذه الرواية هو التخير — في نافلة الفجر — بين الاتيان بها في الحمل . والاتيان بها على الارض . وقد حكم الامام (عليه السلام) في الحقيقة بجواز الاتيان بها في الحمل ، فان ظاهر حكمه (ع)

بالتخيير أن التخيير واقعي ، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره ، لكان الأنسب بيانه ، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين : ولا اطلاق لكلام الامام (عليه السلام) ولا عموم حتى يتمسك بهما ويتعدى عن مورد الرواية الى غيره .

و (منها) — مكتوبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان ارواحنا فداه على ما في احتجاج الطبرسي ، وقد سئل في هذه المكتوبة عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول وعدمه — إلى أن قال (ع) في الجواب عن ذلك : « حديثان أما أحدهما ، فاذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فانه 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 ، وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً » ومورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام ، فان النسبة بين الخبرين الذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق . ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص ، والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال ، فحكم الامام (عليه السلام) بالتخيير إنما هو ليكون المورد من الامور المستحبة ، فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين ، إذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير ، إلا أن الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به ، لان التكبير ذكر في نفسه . و (بالجملة) لا بد من الاقتصار على مورد الرواية ، إذ ليس في كلام الامام (عليه السلام) إطلاق أو عموم يوجب التعدي عن موردها الى غيره .

و (منها) — مرسله السكافي حيث قال : وفي رواية اخرى « بايها أخذت من باب التسليم وسعك » وهذه المرسله إن كانت إحدى الروايات السابقة ، فلا حاجة الى الجواب المستقل عنها ، وإن كانت غيرها ، فهي مرسله لا يمكن الاعتماد عليها .

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما لا دليل عليه ، بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه ، فإنا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم ، فراجع .

ولا يخفى أن البحث - عن كون التخيير بين المتعارضين بدوياً أو استمرارياً - ساقط بناءً على ما ذكرناه من سقوط كلا المتعارضين عن الحجية مع فقد المرجح لأحدهما كما هو ظاهر . وعلى تقدير تسليم تمامية أدلة التخيير ، فهل التخيير ابتدائي ، أو استمراري ؟ اختار صاحب الكفاية (ره) الثاني ، لوجهين :

(أحدهما) - التمسك باستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما .

(ثانيهما) - التمسك باطلاقات أدلة التخيير ، فإن مقتضاها ثبوته ولو بعد

الأخذ بأحدهما .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى (أما الأول) ففيه (أولاً) - عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية 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 الشارع امر الحجية إلى 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 ، فإنه بعد الأخذ بأحدهما تتعين عليه الحجة ، فليس له التخيير في سلب الحجية عن الحجة . فيجري استصحاب بقاء حجة المأخوذ به بلا معارض .

و (أما الثاني) ففيه أن خطابات التخيير متوجهة إلى المكلف الذي جاءه

الحديثان المختلفان ولم يأخذ بشيء منهما ، فإن المخاطب بقوله (ع) : « بايها أخذت

فوسع عليك « هو الذي لم يأخذ بواحد من الخبرين ، فلا تشمل من أخذ بأحدها .
و (بعبارة اخرى) هذا التخيير تحيير في تعيين الحجة لمن لا تكون عنده حجة معينة ،
فلا يثبت لمن تعينت له الحجة .

(المقام الثاني) — فيما إذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه . ولم
يتعرض له الاصحاب إلا بعض المتأخرين . فقد يقال بأنه يؤخذ بالدليلين في مادتي
الافتراق ، ويتساقطان 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 السند والالتزام
بصدوره في مادة الافتراق . دون مادة الاجتماع . وكلا الامرين مما لا يمكن الذهاب
اليه (أما الأول) فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض .
و (أما الثاني) فلأنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون
البعض الآخر . وأما التفكيك في جهة الصدور أو المضمون ، فلا مانع منه ، بأن
يقال : صدور هذا الخبر بالنسبة الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي ، وبالنسبة
الى البعض الآخر للتقية . وكذا التفكيك في المضمون ، بأن يقال : بعض مدلول هذا
الخبر متعلق للارادة الجديدة دول البعض الآخر للتخصيص أو التقييد .

(اقول) : إذا كانت النسبة بين المتعارضين هي العموم من وجه ، فإما أن
يكون العموم في كل منهما مستفاداً من الوضع ، أو من الاطلاق ، أو في أحدهما
من الوضع ، وفي الآخر من الاطلاق . أما القسم الاخير فقد سبق الكلام فيه عند
البحث عن دوران الأمر بين التخصيص والتقييد . وأما القسم الاولان فتحقيق
الحال فيها يحتاج الى بيان مقدمة . وهي : أن الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد

يتعدد بتعدد الدال دون المدلول ، بأن تكون وحدة الحكم وتعددته دائراً مدار وحدة الدال وتعددته من دون أن يكون لوحدة المدلول وتعددته دخل فيها ، كما في حرمة الكذب ، فإن الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول ، فإذا أخبر زيد بأن عندي درهماً ، وأخبر عمرو بأن عندي عشرة دراهم ، ولم يكن عندهما شيء من الدرهم ، فقد صدر من كل منهما كذب واحد ، وارتكب كل منهما حراماً واحداً ، وإن كان مدلول كلام عمرو متعدداً . والسرف فيه أن الكذب عبارة عن كلام خبري لا يكون مطابقاً للواقع . ومن الظاهر أن وحدة الكلام لا تنظم بتعدد المدلول . وقد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال ، كما في الغيبة ، فإذا قال زيد : إن عمرواً فاسق ، فقد اغتاب غيبة واحدة . ولو قال : إن عمرواً وخالداً فاسقان ، فقد اغتاب غيبتين وارتكب حرامين ، فإن الغيبة عبارة عن كشف ما ستره الله من عيوب المؤمن ، وهو كشف عيب مؤمنين ولو بكلام واحد . والفرق بين القسمين : أنه لا يمكن التبعض باعتبار المدلول في الأول ، فإذا قال زيد عندي درهماً ، وكان عنده درهم واحد ، لا يصح القول بأن إخباره صدق وكذب ، بل كذب ليس إلا ، بخلاف القسم الثاني ، فإنه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول ، فإذا قال زيد : إن عمرواً وخالداً فاسقان ، يمكن أن يقال : إن هذا الكلام غيبة ومحرمه بالنسبة إلى عمرو لا بالنسبة إلى خالد ، لكونه متجاهراً .

(إذا عرفت ذلك) فهل حجية الكلام من قبيل الأول حتى لا يمكن التفكيك باعتبار المدلول ، أو من قبيل الثاني ليمكن التفكيك ؟ الظاهر هو الثاني . ألا ترى أنه لو قامت بينة على أن ما في يد زيد - وهي عشرة دراهم - لعمرو ، ثم قامت بينة أخرى على أن خمسة منها لبكر ؟ لا إشكال في أنه يؤخذ بالبينة الأولى ، ويحكم بأن خمسة

دراهم مما في يد زيد لعمره ، وتعارض مع البيئة الثانية في الخمسة الباقية . وكذلك لو قامت بيئة على أن هذين المالين لزيد وأقر زيد بأن أحدهما ليس له ، يؤخذ بالبيئة في غير ما أقر به من المالين .

و (بالجملة) لا وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر وليس هذا تفكيكا في المدلول من حيث الصدور ، بل تفكيك في المدلول من حيث الحجية . ولا يقاس المقام (أي الدلالة التضمنية) على الدلالة الالتزامية التي ذكرنا سابقاً أنها تسقط عن الحجية عند سقوط الدلالة المطابقة . وذلك ، لأن الدلالة الالتزامية فرع للدلالة المطابقة وتابعة لها ثبوتاً وإثباتاً تبعية المعلول لعلته ، بخلاف المقام ، فإن دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعة لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً ولا إثباتاً . فلو قامت بيئة 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 ففنيا إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما في مادة الاقتراق ، 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 تفكيكا في الصدور ، بل تفكيك في الحجية باعتبار المدلول .

و (بعبارة اخرى) نتعبد بصدوره دون عمومه ، لا يمكن أن يكون الكلام صادراً عن الامام (عليه السلام) على غير وجه العموم بقرينة لم تصل إلينا . هذا فيما إذا كان العموم في كل منها بالوضع .

وأما إذا كان العموم في كل منها مستفاداً من الاطلاق ، فتسقط الروايتان

في مادة الاجتماع من الاول ، بلا حاجة الى الرجوع الى المرجحات . وذلك ، لأن الاطلاق بمعنى الا بشرط القسمي المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ ، إذ اللفظ موضوع للمية المهمة التي يعبر عنها باللا بشرط القسمي ، فلا يروي الراوي عن الامام (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 ، فانه لا تنافي بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الاهمال ، وحرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما . ولا سبيل للعقل الى الحكم بأن المراد منها وجوب إكرام العالم ولو كان فاسقاً ، وحرمة إكرام الفاسق ولو كان عالماً ، فانه حكم بالجمع بين الضدين . والحكم — بالاطلاق في أحدهما دون الآخر — ترجيح بلا مرجح ، فيسقط الدليلان معاً في مادة الاجتماع ، ويرجع الى دليل آخر من عموم أو اطلاق . ومع فقدته يكون المرجع هو الاصل العملي .

(تذييله)

قد عرفت من مباحثنا السابقة أن الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنة القطعية ، وكانت النسبة بينها التباين ، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف 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 معارضاً له ، وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح . وأما إن كانت النسبة بينها العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع ، يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة ، ويطرح الخبر

بالنسبة الى مورد الاجتماع ، لأنه زخرف وباطل بالنسبة الى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه : من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام ، وان كان العموم في كل منهما بالاطلاق ، يسقط الاطلاقان في مورد الاجتماع ، لما ذكرناه من أن الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جربانها في هذه الصورة . وذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه ، كي يقال : إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل . ومن هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعياً ، وفي الكتاب أو السنة اطلاقياً يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع ، بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعي في قبالة .
والحمد لله اولاً وآخراً ، فانه المبدأ واليه المعاد .



الْجَنَّةُ وَالنَّارُ

(خاتمة في الاجتهاد والتقليد)

ونقتصر على بعض مباحثها المهمة ، فنقول : قد عرّف الاجتهاد في كلام جماعة من العامة والخاصة باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي . وهذا التعريف غلط ، لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقيم دليل على اعتباره . وأما ما قام الدليل على اعتباره ، فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعي أم لا ، اذا لا عبرة في الحجية بوجود الظن شخصاً . بل ولا نوعاً كما في موارد الاصول العملية .

نعم يصح التعريف المذكور على اصول العامة من وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الاستحسانات والاستقراء والقياس ونحوها . ولعل التعريف المذكور أوجب استيحاش الاخباري عن جواز الاجتهاد وعده من البدع والمحرمات . وحينئذ 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 اليها . والاجتهاد بهذا المعنى مما لا مناص عن الالتزام به للاخباري والاصولي ، فلا وجه لاستيحاش الاخباري عنه . غاية الأمر أنه ينازع في حجية ما يراه الاصولي حجة ، وهو لا يضر في الاتفاق على صحته بالمعنى الذي ذكرناه . ولعل النزاع - بين الاخباري والاصولي في صحة الاجتهاد وعدمها - لفظي ، لما ذكرناه من أن استنكار الاخباري راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي ، واثبات الاصولي راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة القطعية على الاحكام الشرعية .

ثم إنه لا يهمنّا تحقيق مفهومه من حيث السعة والضيق بأن يقال : المراد منه تحصيل الحجة فعلاً ، أو ملكة تحصيل الحجة ولو لم تحصل بعد . فانه بعنوانه لم يقع موضوعاً

لشيء من الأحكام الآتية في لسان الأدلة ، كما ستسمع ان شاء الله تعالى ، بل المهم هو البحث عن تلك الأحكام المترتبة على الاجتهاد ، فان سعتها وضيقتها تابع الموضوع الذي رتب عليه الحكم في الدليل ، فنقول : الأحكام - التي يقع البحث عنها في المقام - ثلاثة :

(احدها) — جواز العمل بالاجتهاد وعدم جواز رجوع المتصف به الى غيره .

(ثانيها) -- جواز رجوع الغير الى المجتهد وتقليده .

(ثالثها) — نفوذ قضاء المجتهد وحكمه .

أما جواز عمل المجتهد باجتهاده ، فلا اشكال فيه ، فان المفروض أنه عالم بالحكم الواقعي وجداناً ، كما إذا ظفر في مقام الاستنباط بما يفيد العلم به ، أو عالم بقيام حجة شرعية عليه كما في موارد الطرق أو الاصول المثبتة للحكم ، أو عالم بأن الشارع جعل له حكماً ترخيصياً في مقام الظاهر ، كما في موارد الاصول الشرعية النافية للتكليف ، أو عالم بمعنويته في مخالفة الحكم على تقدير وجوده واقعاً ، كما في موارد الطرق أو الاصول العقلية النافية . ومع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه ؟ مع أن حجية العلم ذاتية . وهل يكون رجوعه الى غيره إلا من قبيل رجوع العالم الى الجاهل ، أو الى مثله ؟ وهذا كله واضح بالنسبة الى العالم بالفعل . واما الجاهل بالفعل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعية ، فادعى شيخنا الانصاري (ره) - في رسالته الخاصة بمباحث الاجتهاد والتقليد - قيام الاجماع على عدم جواز رجوعه الى الغير ، وأن ما دل على جواز التقليد من الآيات والرواية منصرف الى الجاهل غير المتمكن من الاستنباط .

(اقول) : إن تم ما ذكره (ره) من الاجماع ، أو قلنا بانصراف أدلة جواز التقليد والرجوع الى العالم عن المتمكن من الاستنباط ، فلموضوع لعدم جواز

الرجوع الى الغير وان كان هو المتمكن من استنباط الاحكام ، فيناسبه تعريف الاجتهاد بأنه ملكة يقتدر بها على تحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية من الاحكام الواقعية أو الظاهرية ، إلا ان هذا التعريف لا يناسب الحكمين الآخرين ، لما ستعرف من انها مختصان بالعالم بالفعل . فالصحيح تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم إحراز الحكم الشرعي - من الادلة التفصيلية . وبهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه . غاية الأمر أنه لا يلتزم بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً . وهو المتمكن من الاستنباط إن تم الاجماع أو الانصراف المذكورين ، وإلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل .

وأما جواز رجوع الغير اليه فان تمت دلالة مثل قوله تعالى - : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة طائفة ... الخ) ومثل قوله (ع) « فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه ... الخ » - على جواز التقليد ، فلا محالة يكون موضوعه هو العالم بعدة من الأحكام ، بحيث يصدق عليه عنوان أهل الذكر والفقهاء عرفاً . ولا يضر في صدق العنوانين المذكورين عرفاً عدم استنباط الاحكام النادرة ، بل يكفي استنباط الأحكام التي تكون محلاً للابتلاء . ولا يصدقان على المتمكن بلا استنباط فعلي ، فانه لا يكون فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً .

وأما لو لم تتم دلالتها وكان المدرك لجواز التقليد هو حكم العقل أو بناء العقلاء ، فسيأتي أن الموضوع فيه هو العالم بالحكم ، سواء صدق عليه عنوان الفقيه أم لم يصدق . والعالم لا يشمل المتمكن من العلم ، فانه جاهل متمكن من تحصيل العلم لا عالم .

وأما نفوذ حكمه وقضائه ، فموضوعه العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتد بها عرفاً ، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام والناظر في الحلال والحرام . وأما ما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائد عن أبي خديجة سالم بن مكزم الجمال قال : قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) : « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ، فاجعلوه بينكم ، فإني قد جعلته قاضياً ، فتحاكموا إليه » فهو دال على ما ذكرناه ، فإن كلمة شيء مع التوكيد ، 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 الإشارة 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 ونحوهما ، وأنه لا اعتبار بقضائه ، ولو فرض كونه معذوراً في تحصيلها منها لقصوره . والوجه في ذلك : أن الأئمة (عليهم السلام) أمروا بالرجوع إلى رواية أحاديثهم ، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم ، وقيدوه بكون الراوي ناظراً في الحلال والحرام الظاهر في اعتبار كونه من أهل النظر والاستنباط في صحة الرجوع إليه ، كما في مقبولة عمر بن حفظة ، مضافاً إلى أن راوي الأحاديث باعتبار نقله

الفاظها لا يسمى من أهل الذكر ، بل صدق هذا العنوان كعنوان الفقيه يتوقف على استنباط الأحكام منها .

ومن هنا يظهر عدم جواز تقليد من يرى حجية الظن من جهة انسداد باب العلم والعلمي . أما على الحكومة ، فظاهر ، لأنه لا يكون عالماً بالأحكام الشرعية . غاية الأمر كونه معذوراً في عمل نفسه ، مع عدم التقصير في المقدمات ، مضافاً إلى أن حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد .

و (منها) — عدم جواز التقليد . وهذه المقدمة لا تتم في حق العامي المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الافتتاحي . وأما على السكشاف ، فلأنه وإن كان عالماً بجملة من الأحكام الشرعية الظاهرية ، إلا أن حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد . وقد عرفت عدم تماميتها في حق العامي المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الافتتاحي .

(إن قلت) : إن المجتهد الافتتاحي يتمسك — عند فقدان الطرق والاصول الشرعية — بالاصول العقلية . ومن الظاهر أنه في موارد التمسك بها لا علم له بالحكم الواقعي ، ولا بالحكم الظاهري ، فيلزم مما ذكر أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله . مضافاً إلى أن موضوع تلك الاصول لا تتم 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 ، فإن موضوع البراءة الشرعية مثلاً في الشبهات الحكيمة إنما هو عدم التمسك من العلم بالحكم الواقعي . ومن الظاهر أن فتوى من يدعي 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 الفلاني لم تقم فيه حجة على التكليف المحتمل ، ولم يثبت فيه حكم شرعي واقعي أو ظاهري ، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد بعينه . ولو فرض أنه لم يكن أهلاً لادراك الاحكام 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 ايضاً 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 يفتي بعدم وجوب شيء لعدم تمامية الحجة على الوجوب عنده ، إما أن يكون أعلم من غيره (المفتي بالوجوب بزعم 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 سنبينه ان شاء الله تعالى من أن دليل حجية الفتوى - أيّاً ما فرض غير السيرة العقلية - لا يشمل المتعارضين ، فاذا ادعى احد 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 الأعم على ما نبينه قريباً ان شاء الله تعالى .

و (كيف كان) فلا تكون فتوى غير الأعم مانعة من الرجوع الى ما ثبت

من الأصول العملية ما لم تثبت حجيتها كما هو المفروض . وعلى الثاني فاما أن يكون العامي عالماً بفتوى القائل بالوجوب مثلاً أو يكون جاهلاً بها . وعلى الثاني فالأمر كما ذكرناه ، ضرورة أن الفتوى بالوجوب حينئذ لا تكون حجة في حقه مع عدم وجوب الفحص عنها في حقه . على ما سنبينه ان شاء الله تعالى . فلا مانع من الأخذ بفتوى من يقول بعدم الوجوب اعتماداً على الأصل العملي ، فان موضوع الأصل وهو عدم قيام الحجة على الحكم موجود في حق العامي ايضاً وجداناً . ولا يقاس ذلك بموارد تمكن المجتهد من الوصول الى الحجة في الشبهات الحكمية ، حيث لا يجوز له الرجوع الى الأصل العملي فيها . فان موضوع الأصل عدم قيام الحجة على التكليف ، وهو غير محرز قبل الفحص ، فان الحجة حجة بوجودها الواقعي لا برصولها الى المكلف وأين هذا من محل الكلام الذي فرض فيه عدم حجية فتوى القائل بالوجوب مثلاً قبل وصولها الى العامي ؟ وأما على الاول وهو ما اذا وصل الى العامي فتوى القائل بالوجوب مثلاً ، فالصحيح في مورده عدم جواز الرجوع الى من يرى عدم الوجوب ، لمعارضتها بفتوى من يقول بالوجوب ، فلا بد من الاحتياط ، لسكون الشبهة حكمية . ولا مجرى للأصل في موردها قبل الفحص . والمفروض أن العامي عاجز عنه . نعم لو تم ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي ، 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 مقامين : (الاول) - في امكانه (الثاني) - في حكمه .
(أما المقام الاول) فقد ذهب جماعة الى استحالته ، بدعوى أن ملكة الاستنباط أمر بسيط وحداني . والبسيط لا يتجزى . فان وجدت فهو الاجتهاد المطلق ، وإلا فلا اجتهاد اصلا . وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لا ملكته ، فانه أيضاً بسيط غير قابل للتبويض . وذهب الاكثر الى امكانه ، بل ذهب بعضهم الى وجوبه كصاحب الكفاية (ره) بدعوى أن الوصول الى المرتبة العالية - وهو الاجتهاد المطلق - يتوقف على طي للراتب النازلة على التدرج . لبطلان الطفرة .
والتحقيق ما عليه الاكثر من امكانه لا الامتناع ولا الوجوب ، فان المراد من التجزي هو التبويض في افراد الكلي لا التبويض في اجزاء الكل ، إذ كما أن كل حكم من الاحكام الشرعية في مورد مغاير للاحكام الاخر في موارد اخر ، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها . فلكة استنباط هذه المسألة فرد من الملكة ، وملكة استنباط تلك المسألة فرد آخر منها . وهكذا . وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي التجزي بهذا المعنى ، كما هو ظاهر . وحيث أن مدارك الاحكام مختلفة جداً ، فرب حكم يبتني استنباطه على مقدمات كثيرة ، فيصعب استنباطه . ورب حكم لا يبتني 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 ؟
(بالجملة) حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها يمكن واضح من الامكان ولا يحتاج تصديقه الى اكثر من تصور . ولعل القائل بالاستحالة لم يتصور المراد

من التجزي في المقام ، واشتبه تبعيض افراد الكلي بتبعيض اجزاء الكل ، فان الثاني هو الذي تنافيه البساطة . ولا دخل له بالمقام . وظهر بما ذكرناه فساد ما في الكفاية من وجوب التجزي ، لعدم إمكان حصول الاجتهاد المطلق دفعة لبطلان الطفرة . وذلك لأن الافراد كلها في عرض واحد ، ولا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبة العالية على طي المراتب النازلة ، فلا مانع تقلا من حصوله دفعة وبلا تدريج ، — ولو بنحو الامحاز من نبي أو إمام (ع) إلا أن يكون مراده الاستحالة العادية لا العقلية ، فانه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة ، بل هو متوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لا أن حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً ، فان كان مراده هذا فهو صحيح ، ولكنه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطفرة ، فان ظاهره الاستحالة العقلية .

و (أما المقام الثاني) وهو البحث عن حكمه ، فيقع الكلام (تارة) في جواز عمله بفتواه في الموارد التي استنبط الحكم فيها و (اخرى) في جواز رجوع الغير اليه في الموارد المذكورة . و (ثالثة) في نفوذ قضاؤه وحكمه في المرافعات . فنقول : أما جواز عمله بفتواه ، فهو مما لا ينبغي الاشكال فيه ، فانه بالاضافة الى ما استنبطه من الحكم عالم ، فلا تشمله ادلة جواز التقليد ، فان قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والسيرة العقلانية وغيرها إنما يدلان على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا رجوع العالم الى مثله . وأما رجوع الغير اليه ، فالظاهر عدم جوازه . والوجه فيه أن السيرة العقلانية 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 وامثالها . ولكن مجرد قيام السيرة

لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع . وقد ذكرنا أن الموضوع في ادلة الامضاء إنما هو العارف بالاحكام والفقير واهل الذكر . ومن الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتمد بها ، فلا تشمل المتجزى . وتوهم — أن قوله (ع) : « من عرف شيئاً من قضايانا . . . الخ » شامل للمتجزى — مندفع بما ذكرناه سابقاً ، فلا نعيد . ومن هنا يظهر الوجه في عدم نفوذ قضاؤه 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 الصرفية أو النحوية وكيفية الاعلال — مجرد فضل ، ولا يعتبر في تحقق الاجتهاد وأما علم الرجال ، فإن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية هو الاطمئنان بصورها عن المعصوم (ع) وأنه يحصل بعمل المشهور بها وإن كانت روايتها غير موثوق بهم ، وأن اعراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها وإن كانت روايتها موثوقاً بهم ، فتقل الحاجة الى علم الرجال ، إذ بناء عليه يكون الملاك في جواز العمل بالرواية وعدمه هو عمل المشهور بها وعدمه ، فإن عمل الاصحاب بالرواية وعدمه يظهر من نفس كتب الفقه ، بلا حاجة الى علم الرجال . نعم في الموارد التي لم يحرز عمل المشهور بالرواية ولا إعراضهم عنها ، كما إذا كانت المسألة غير معنونة في كلامهم ، لا بد في العمل بها من معرفة رواة الحديث ليحصل الاطمئنان بوثوقيتهم . وأما إن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية إنما هو ثبوت وثاقة روايتها ، وأنه لا عبرة بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها ، فيفتد تكثر الحاجة الى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث

الوثاقة وعدمها . وقد بينا صحة القول الثاني عند التكلم في حجية أخبار الآحاد .
وأما علم الاصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى ، ضرورة أنه
لا بد في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الاصولية : من بحث
الاورام والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين . ومباحث الحجج
والاصول العقلية والشرعية . والتعادل والترجيح . وقد أوضحنا ذلك كله عند التعرض
لتعريف علم الاصول . ولا بد من تنقيح كل ذلك بالنظر والاجتهاد لا بالتقليد ، وإلا
لا يصدق عليه عنوان العارف والفقير .

(الكلام في التخطئة والتصويب)

لا خلاف في وقوع الخطأ في الاحكام العقلية ، وأن من حكم بما يدعي استقلال
عقله به قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه ، سواء كان من المسائل العقلية المحضة التي
لا مساس لها بالاحكام الشرعية : كسألة إعادة المعدوم التي ذهب جماعة الى امكانها ،
واخرى الى امتناعها ، أو كان من المسائل العقلية التي لها دخل في الاحكام الشرعية :
كسألة جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه ، فان التصويب — في الاحكام العقلية
مطلقاً — مستحيل ، بداهة أن القائل بإمكان إعادة المعدوم والقائل بامتناعه ، وكذا
القائل بجواز اجتماع الامر والنهي والقائل بامتناعه ، لو كانا مصييين للواقع ، للزم
كون شيء واحد ممكناً وممتنعاً .

وأما الاحكام الشرعية فقد نسب القول بالتصويب فيها الى العامة ، بمعنى
أن الله سبحانه احكاماً عديدة في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين ، فكل
حكم ادى اليه نظر المجتهد ورأيه ، فهو الحكم الواقعي في حقه ، ويكفي في بطلان هذا

القول - مضافاً الى الاجماع والاخبار الكثيرة الدالة على أن الله حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل - نفس إطلاقات ادلة الاحكام ، فان مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الامارة على الخلاف أيضاً . وتوهم - أنه بعد العلم بحجية ما دل على خلاف الحكم الواقعي من الطرق والامارات لا بد من رفع اليد عن تلك الاطلاقات ، وإلا لزم اجتماع الضدين أو المثلين ، وتفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة - مدفوع بما ذكرناه في بحث حجية الظن : من أن المحاذير - التي ذكرت لاثبات التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري - لا يتم شيء منها ، فراجع . نعم لا يتصور الخطأ في الاحكام الظاهرية ، فلا بد من الالتزام بالتصويب فيها ، إذ كل مجتهد عالم بوظيفته الفعلية . وجهه إنما هو بالاضافة الى الحكم الواقعي . ولذا اخذوا العلم في تعريف الفقه ، فعرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية .

(إن قلت) : ليس الامر في الاحكام الظاهرية إلا كما في الاحكام الواقعية ، ولا تكون آراء المجتهدين كلها في الحكم الظاهري مصيبة . ألا ترى أنه لو بنى أحد المجتهدين في دوران الامر بين المخدورين على أن 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 طرفي الوجوب والحرمة ، والتزم فيه بالتخير ، فانه لا يكون المصيب إلا أحدهما . وكذا لو بنى أحدهما على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي وتمسك الآخر في تلك الموارد بغير الاستصحاب كالبراءة الشرعية ، فان الحكم الظاهري في الموارد المذكورة في حق كليهما إما مفاد الاستصحاب وإما مفاد البراءة . نعم لو كان موضوع الحكم الظاهري - في حق أحد المجتهدين - فعلياً دون الآخر ، فالامر كما ذكر ، فان 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 أحدهما ثبوت الحكم له ، كما ذكرناه في المثالين ، فلا محالة يكون أحدهما مخطئاً .

(قلت) : ليس المراد بالتصويب في الأحكام الظاهرية أنه لا يمكن الخطأ من المجتهد بالإضافة إلى الحكم المجمعول في حق الشاك ، فإنه كالحكم المجمعول 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 اعتقد 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 متجرباً على تقدير عدمها . وأما من لا يعتقد به ولم يقم عنده دليل على تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب ، فلا محالة 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 معذرة له في العمل على خلاف يقينه السابق ، لعدم تحقق موضوعها في حقه . وأما من ذهب إلى عدم حجتيته في تلك الموارد ، فلا مانع له من الرجوع إلى البراءة ، لأنه شك في الحكم ولم يقم عنده حجة عليه على الفرض .

(الكلام في التقليد)

ويقع الكلام (أولاً) في معناه (و ثانياً) في أحكامه . أما الكلام

في تعريفه فهو أنه عرّف بتعاريف: (منها) - أنه العمل بقول الغير . و (منها) - أنه الأخذ بفتوى الغير للعمل به . و (منها) - أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير ، وإن لم يعمل ، بل وإن 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 ذافلادة . ومنه التقليد في حج القران ، فإن المحرم يجعل البعير ذافلادة بنعل قد صلى فيه . وفي حديث : « الخلافة قلدها رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً (عليه السلام) » أي جعل الخلافة قلادة له (ع) فكأن العامي يجعل عمله قلادة المجتهد كناية عن كونه هو المسؤول عنه ، وهو المؤاخذ بعمله لو قصر في فتواه ، كما يفصح عن ذلك قولهم (ع) في عدة روايات : « من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به » وقوله (ع) (١) في قضية ربيعة بعد افتائه وقول السائل : أهو في عنقك ؟ « هو في عنقه قال أو لم يقل ... الخ » .

وبالجملة لما كان وزر عمل العامي على المفتي ، صح إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلادة له ، فالصحيح في تعريفه أن يقال : هو العمل استناداً الى 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 ، فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة ، فاجابه ، فلما سكت ، قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فاعاد المسألة عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال ابو عبدالله (عليه السلام) : « هو في عنقه ، قال أو لم يقل وكل مفت ضامن » .

وما في الكفاية - من انه لو كان عبارة عن نفس العمل بفتوى الغير ، لزم أن يكون العمل الأول بلا تقليد ، فانه غير مسبوق بالعمل - لا وجه له ، فانه لا دليل على سبق التقليد على العمل ، بل المعتبر أن لا يكون العمل بلا تقليد . وهذا المعنى موجود في العمل الأول أيضاً . فانه عمل مستند الى فتوى المجتهد .

وأما مسألة جواز البقاء على تقليد الميت وجرمة العدول عن تقليد الحي الى الآخر فليست متفرعة على أن معنى التقليد هو الالتزام بالعمل ، بان يقال كما قيل : لو التزم بالعمل ولم يعمل ، فمات المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده . وكذا لو التزم ولم يعمل ، يجوز العدول عنه الى الآخر . وأما لو عمل بجواز البقاء في الأول ولا يجوز العدول في الثاني . هذا إذا كان التقليد عبارة عن العمل . وأما لو كان عبارة عن الالتزام ، فيجوز البقاء في الاول ، ولا يجوز العدول في الثاني بعد الالتزام ولو لم يعمل . وذلك لأن الحكم - في كل واحدة من المسألتين من حيث السعة والضيق - تابع للمدرك فيها . بلا فرق بين أن يكون التقليد عبارة عن الالتزام أو العمل . وسنتعرض للمسألتين عن قريب ان شاء الله تعالى .

(الكلام في احكام التقليد)

ويقع البحث عنها في مسائل :

(المسألة الاولى) - أنه لا ينبغي الريب في جواز التقليد للعامي في الأحكام الشرعية العملية . وتدل عليه السيرة العقلانية ، فانها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في امورهم الراجعة الى معادهم ومعاشهم ، بل هو أمر فطري يجده كل من راجع نفسه وارتكازه . وهذا كاف في اثبات الحكم بعد ما سنذكره من عدم

ثبوت الردع عنه من قبل الشارع ، بل المعلوم امضاؤه للقطع بانه لم تكن عادة السلف حتى في عصر المعصومين (عليهم السلام) إلا على رجوع من لم يكن عارفاً بالاحكام الشرعية الى العالم بها . وقد قرره الأئمة (عليهم السلام) على ذلك . وتدل على الامضاء - مضافاً الى القطع به - الآيات والروايات .

أما الآيات (منها) — قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) و (منها) — قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة طائفة .. الخ) وتمييد 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 كما في بعضها الآخر — لا يضر بالاستدلال بالآية الشريفة للمقام ، لما ذكرناه في بحث حجية خبر الواحد وفي مقدمات التفسير : من أن نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به ، بمعنى أنه لا يوجب انحصار المراد به ، فإن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، ولا يختص بمورد دون مورد ، كما دلت عليه الروايات الكثيرة . وفي بعضها « إن القرآن لو نزل في قوم فأتوا لمات القرآن » وهذه الروايات المذكورة في كتاب مرآة الأنوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان ، فراجع .

و (أما الروايات) — فكثيرة :

(منها) — قول الصادق (عليه السلام) لأبان بن تغلب : « اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس ، فاني أحب أن أرى في شعيتي مثلك » ومن الظاهر أن جواز الافتاء يلزم جواز العمل به عرفاً .

و (منها) — الروايات الناهية عن الافتاء بغير علم ، وهي كثيرة ، فإن المفهوم

منها ولو بقرينة الحكمة جواز الافتاء عن علم . وقد ذكرنا الآن أن جواز الافتاء يلزم جواز العمل به عرفاً ، ولا يقاس ذلك بالامر باظهار الحق والنهي عن كتمانها كما لا يخفى .

و (منها) - قول الرضا (عليه السلام) بعد ما سأله السيد الهمداني وقال : « شقتي بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت ، فمن آخذ معالم ديني ؟ » من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا .

و (منها) - قوله (ع) أيضاً : « نعم » في جواب عبدالعزيز المهدي حيث سأله (ع) وقال : إن شقتي بعيدة ، فلست أصل اليك في كل وقت ، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ ونحوها غيرها مما يدل على جواز رجوع الجاهل الى العالم . نعم منع الأئمة (عليهم السلام) عن الرجوع الى من كلف دأبه - في استنباط الاحكام الشرعية - استعمال الاستحسانات والافيسة ، وغيرها من الظنون غير المعبرة ، كما ذكرناه سابقاً .

وقد استدلل على عدم جواز التقليد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، وبما دل على التوبيق على التقليد ، كقوله تعالى : (وإذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا .. الخ) ولكن قد ذكرنا في البحث عن حجية خبر الواحد : أن ما دل 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 اجنبي عن المقام ، فإن الكلام في رجوع الجاهل الى العالم لا إلى مثله ، كما هو المفروض في الآية بقرينة ذيلها وهو قوله تعالى : (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) مضافاً الى أن بعض تلك الآيات

واردة في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من تحصيل العلم واليقين . ولا يقاس عليها الأحكام الشرعية العملية ، لقلة الاصول الاعتقادية وسهولة الوصول اليها بالعلم واليقين لظهور برهانها ، بخلاف الاحكام الفرعية فانها مع كثرتها يصعب الوصول اليها من مداركها المقررة في الشرع . ولذا يصرف قوم اعمارهم لتحصيل ملكة الاستنباط ، ولا تيسر إلا للأوحد مني منهم حسب ما اقتضته المصالح الالهية .

ثم إن المراد من جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الاعم ، ضرورة أنه إذا انحصر الطريق بالتقليد ، كما إذا عجز العامي عن الاحتياط وجب التقليد في حقه تعييناً . وأما مع تمكنه من الاحتياط تخير بينهما ، كما لا يخفى .

(المسألة الثانية) - في وجوب تقليد الاعم وعدمه . ويقع الكلام فيها في مقامين :

(المقام الأول) - في بيان تكليف العامي في نفسه من حيث أنه يتعين عليه

تقليد الأعم ، أو أنه يتخير بينه وبين تقليد غيره ؟

(المقام الثاني) - في بيان تكليف المجتهد من حيث أنه يجوز له الافتاء بجواز

تقليد غير الأعم أو لا ؟

(أما المقام الأول) فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز تقليد غير الاعم للعامي ،

لسكونه عالماً بحجية فتوى الاعم وشاكا في حجية فتوى غيره . والشك في الحجية كاف في الحكم بعدمها . وقد ذكرنا مراراً : أنه في مقام دوران الامر بين التعمين

والتخير في الحجية ، يكون مقتضى الأصل هو الحكم بالتعمين . وكذا لو أفتى غير

الأعم بجواز تقليد غير الأعم ، لا يجوز تقليد غير الاعم استناداً الى فتواه ، لعدم

ثبوت حجية نفس هذه الفتوى (أي الفتوى بجواز تقليد غير الأعم) نعم لو أفتى الأعم

بجواز تقليد غير الأعم ، جاز للعامي تقليد غير الاعم استناداً الى فتوى الأعم ،

إذ المفروض أن فتوى الأعم حججة في حقه . وقد قامت الحجة على اعتبار فتوى غير الأعم . وما عن السيد (ره) في العروة من الاستشكال في ذلك لا نعرف له وجهاً ، ضرورة أن فتواه بجواز تقليد غير الأعم كفتواه بجواز الرجوع إلى اليقينة في إثبات الطهارة أو النجاسة مثلاً . نعم لو حصل للعامة يقين بعدم جواز تقليد غير الأعم ، كما إذا استقل عقله بأن نسبة المنفصول إلى الفاضل هي نسبة الجاهل إلى العالم ، لا يجوز له تقليد غير الأعم ولو مع فتوى الأعم بجواز تقليد غير الأعم ، لسكونه عالماً بخطأ الأعم 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 الأعم .

و (أما المقام الثاني) وهو جواز الافتاء بجواز تقليد غير الأعم فيقع الكلام فيه في موردين : (المورد الأول) — فيما إذا علم الاختلاف بين الأعم وغيره في الفتوى تفصيلاً ، أو اجمالاً . وكان فتوى الأعم موافقاً للاحتياط . (المورد الثاني) — فيما إذا لم يعلم اختلافهما أصلاً . أو علم الاختلاف ولكن كان فتوى غير الأعم موافقاً للاحتياط ، كما إذا رأى الأعم استحباب السورة في الصلاة ، وغيره يرى وجوبها فيها .

(أما المورد الأول) فالظاهر فيه عدم جواز تقليد غير الأعم . والوجه فيه أن أدلة حجية الفتوى — من الآيات والروايات — لا تشمل الفتوى المتخالفين ، لما تقدم في بحث التعادل والترجيح من سقوط المتعارضين عن الاعتبار ، وأن دليل الاعتبار لا يشمل شيئاً منها ، فلا بد في إثبات اعتبار أحدهما من التماس دليل آخر . ولا دليل في المقام إلا السيرة العقلانية . ولا ينبغي الريب في قيام السيرة على الرجوع إلى الأعم في مورد الاختلاف بينه وبين غيره . ومع الغض عن ذلك تصل النوبة إلى الأصل .

والمقتضاه أيضاً وجوب تقليد الأعم . لسكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية . وقد تقدم ان مقتضى الأصل فيه هو الحكم بالتعيين .
 و (أما المورد الثاني) فالتحقيق فيه أنه إذا علم الاختلاف بينهما . وكان فتوى المفضل مطابقاً للاحتياط ، جاز للعامي الرجوع الى الأعم ، لما تقدم من قيام السيرة على اتباع الأعم عند الاختلاف بينه وبين غيره ، كما جاز له العمل بفتوى المفضل ، فإنه لا يقصر عن الاحتياط في بقية موارد الطرق والامارات . وقد قرر في محله أن حجية الطريق لا تنافي حسن الاحتياط وجوازه . وأما إذ لم يعلم الاختلاف بينهما اصلاً ، فقد يقال فيه بوجوب تقليد الأعم . ويستدل عليه بأمور :

(منها) — أن فتوى الأعم متيقن الاعتبار ، وفتوى غيره مشكوك الاعتبار .
 وذكرنا مراراً أن مقتضى حكم العقل — عند دوران الحجية بين التعيين والتخير — هو التعيين . وهذا الوجه إنما ينفع فيما لم يثبت التخير بدليل ، وإلا فلا تصل النوبة الى 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 الى ما حكم به الآخر » حيث جعل (ع) الاعتبار بقول الأفقه دون غيره .

وفيه (اولاً) — ضعف المقبولة من حيث السند كما تقدم . و (ثانياً) — انها وارده في مورد الاختلاف . كما يفصح عنه قول السائل : « فاختلفا فيما حكما » فوردها خارج عن محل الكلام . وهو صورة عدم العلم بالاختلاف . و (ثالثاً) — أن ورودها بالحكومة وفضان الخصومة . ولا وجه للتعدي منه الى الافتاء . بل قوله (ع) : « الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها ... الخ . » يدل على الاختصاص من وجهين :

(الاول) — أن الامام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما يقوله أئمة الحكمين . وهذا يختص بباب القضاء . وأما في مقام الافتاء . فلا بد من الرجوع الى أئمة جميع المجتهدين لا إلى أئمة الشخصين .

(الثاني) — أن المقبولة دلت على وجوب الاخذ بما يقوله أئمة الحكمين وأصدقها في الحديث . ومن الظاهر أن الترجيح بها يختص بباب القضاء .

ومما ذكرناه يظهر الحال في الاستدلال بما روي عن مولانا امير المؤمنين (عليه أفضل الصلاة والسلام) في عهده الطويل الى مالك الاشتهر من قوله (ع) : « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك » ونبيه (ع) عن ايكال القضاء الى أحد مع وجود الأفضل منه في البلد . فان مورده الحكم لا الافتاء . كما هو ظاهر . ولا سيما مع ملاحظة ان الافتاء موكول الى أفضل الجميع . كما تقدم . لا إلى أفضل الرعية وأهل البلد . وكذا الحال في الاستدلال بالروايات الدالة على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو أعلم منه . فانها أيضاً واردة في الحكومة دون الفتوى .

و (منها) — ان فتوى الاعلم أقرب الى الواقع من فتوى غيره . فيجب الأخذ به . وفيه منع الصغرى والكبرى . (أما الصغرى) فلمنع كون فتوى الاعلم أقرب الى الواقع من فتوى غيره دائماً . بل ربما تكون فتوى غيره أقرب الى الواقع من فتوى الاعلم . كما إذا كان فتوى غير الاعلم مطابقاً للمشهور . او مطابقاً لفتوى ميت كان أعلم من الأفضل الحي . و (أما الكبرى) فلا أنه لم يدل دليل على تعيين الأخذ بما هو أقرب . إذ ليس مناط الحجية هو الاقرب . ولذا لو وقع التعارض بين البيتين . وكانت إحداها أقرب الى الواقع من الاخرى . لا يمكن القول بوجوب الأخذ بالاقرب وطرح الاخرى .

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا دليل على وجوب الأخذ بفتوى الأعلّم في مفروض الكلام . نعم لو لم يثبت التخيير كان هو المتعين بمقتضى الاصل على ما تقدم ، إلا أن السيرة قائمة على الرجوع الى كل من الافضل والمفضول عند عدم العلم باختلافها فهي الدليل على التخيير . ألا ترى أن الطيب المفضول لا يبقى عاطلاً في بلد مع وجود الافضل منه فيه ، فإن العقلاء يرجعون المفضول كما يرجعون الافضل . نعم لو أحرز الاختلاف بينهما ، لا يرجعون المفضول كما ذكرناه سابقاً .

هذا ، ويمكن الاستدلال على جواز الرجوع الى غير الاعلم باطلاق مثل قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وتوهم - أنه لا يمكن التمسك باطلاق آية السؤال ونحوها في المقام ، لأن صورة مخالفة فتوى الأعلّم مع فتوى غيره خارجة عن الاطلاقات ، لما تقدم من أن أدلة الحجية من الآيات والروايات لا تشمل شيئاً من المتعارضين ، وحيث أننا نحتمل في الفرض مخالفة فتوى الأعلّم لفتوى غيره ، كان التمسك بالاطلاقات من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية - مدفوع بأنه يجوز عدم الاختلاف بين الفتويين باستصحاب عدمه الأزلي ، أو النعتي على ما ذكرناه غير مرة .

(فروع) :

(الاول) - إذا علم اختلاف المجتهدين وأعلمية أحدهما اجمالاً ، وجب الفحص عن الاعلم وتقليده ، لما تقدم من اختصاص الحجية بفتواه عند مخالفته لفتوى غير الأعلّم ، فإن لم يتمكن من تعيينه ، وجب الاحتياط بين القولين فيما إذا امكن ، وإلا كان مخيراً بينهما . وإن تمكن من تعيين الاعلم بالظن ، فإنه لا دليل على اعتباره ، كما لا يخفى .

(الثاني) - إذا علم الاختلاف بين المجتهدين ، ولم تعلم اعلمية أحدهما ، ولكنه

احتمل الاعلمية في كل منهما وتساويهما . فالمشهور على تخيير العايم في تقليدهما ، بل ادعي الاتفاق عليه ، فان تم الاجماع . فهو . وإلا فالقاعدة تقتضي سقوطهما ، فلا بد من الاحتياط إن أمكن ، وإلا فالتخيير . وأما ما عن السيد (ره) — في العروة من أنه إذا حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده — لا يمكن المساعدة عليه ، لما ذكرناه من عدم الدليل على اعتباره .

(الثالث) - إذا علم اختلاف المجتهدين ، واحتمل الاعلمية في أحدهما المعين دون الآخر ، يتعين تقليد من يحتمل كونه أعلم ، فان الامر حينئذ دائر بين التعيين والتخيير . وقد ذكرنا مراراً أن مقتضى حكم العقل — عند دوران الحججة بينهما — هو التعيين . هذا بناء على التخيير عند اختلاف المجتهدين في الفتوى وتساويهما في العلم . وأما بناء على المسلك الآخر ، لزم الاحتياط إن أمكن ، وإلا فالحكم كما ذكر .

(تذييل)

(في بيان المراد من الاعلم في المقام)

فقول : ليس المراد من الاعلم من هو أكثر اطلاعا على الفروع الفقهية وحفظاً لمداركها من الآيات والروايات وغيرها . بل المراد به من يكون استنباطه ارقى من الآخر بأن يكون أجود فهماً للاخبار والآيات ، وادق نظراً في تنقيح المباني الفقهية من القواعد الاصولية ، وفي تطبيقها على المصاديق .

(المسألة الثالثة) - في اشتراط الحياة في المفتي ، واختلفت كلماتهم في ذلك : المنسوب الى المشهور اشتراطها فيه مطلقاً ، والى المحدثين والحقق القمي في أجوبة مسائله عدمه مطلقاً . وفصل جمع من محققي المتأخرين بين التقليد الابتدائي والاستمرار في : 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 لجواز تقليد الميت باستصحاب بقاء حججة فتواه . وحيث أن جريان الاستصحاب يتوقف على أمرين : اليقين بالحدوث ، والشك في البقاء ، فقد اجيب عن الاستصحاب المذكور (تارة) بعدم اليقين في الحدوث ، (واخرى) بعدم الشك في البقاء .

(أما الاول) فهو أنه في موارد التقليد الابتدائي لم تعلم حججة فتوى المجتهد ، إلا في حق الموجودين في زمانه . وأما المعدومين . فلا علم لنا بحججة فتواه في حقهم . لاحتمال اختصاصها بالموجودين .

وفيه أن مقتضى أدلة حججة الفتوى هو حججته في حق الجاهلين على نحو الفضية الحقيقية ، بمعنى أن كل من فرض وجوده في الخارج ، وانصف بكونه مكلفاً ، فهو في ظرف انصافه به تكون فتوى المجتهد حجة في حقه ، فلا اختصاص لحججة فتواه بجاهل دون جاهل ، فلو فرض كون المعدومين في زمان المفتي موجودين فيه . لكانت فتواه حجة في حقهم قطعاً . غاية الأمر أنه يحتمل ارتفاع الحججة المعلومة بارتفاع حياة المجتهد لاحتمال كونها مقيدة بحياة المفتي ، فلا مانع من جريان الاستصحاب .

و (بعبارة اخرى) من كان معدوماً في زمان حياته إذا وجد وعلم بتوجه التكليف اليه ، فهو لاحتمال يعلم بأن فتوى المجتهد المفروض ممانته كانت حجة في زمان حياته على نحو القضية الحقيقية ، ويشك في بقاء حججتها كذلك بعد ممانته ، فيجري الاستصحاب في حقه ، لتأمية كلا ركنيه . مضافاً الى أن الجواب المذكور على تقدير تماميته يختص ببعض الموارد . ولا يجري بالاضافة الى من كان موجوداً في زمان حياة المجتهد ، ولم يقلده عصياناً أو غفلة ، أو لكونه عاملاً بالاحتياط ، فاراد تقليده بعد

مماثلة ، فان فتوى المجتهد كانت حجة في حقه على الفرض ، فلا مانع من استصحاب حجيتها بعد مماته .

و (أما الثاني) فقد ذكر في الكفاية ما حاصله : أنه لا مجال لاستصحاب بقاء حجبية فتواه بعد موته ، إذ بموته يرتفع رأيه الذي هو موضوع الحجية ، فانه متقوم بالحياة في نظر العرف ، فالموضوع ليس باقياً في نظر العرف ، وإن كان باقياً في الحقيقة ولذا يرى المعاد من إعادة المعدوم ، ثم إنه (ره) أورد على نفسه بأن الرأي والاعتقاد وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه وهو الانسان ، إلا أن حدوث الرأي في حال حياته كاف في جواز تقليده بعد موته أيضاً ، كما هو الحال في الرواية . وأجاب عنه بالفرق بين الرواية والفتوى . وحاصله أن الرواية إنما تكون حجة بحدوثها ، فلا يضر موت الراوي بحجيتها ، بخلاف الفتوى ، فان حجيتها تدور مدار بقاء الرأي ، للقطع بعدم جواز تقليد من زال رأيه بعروض الجنون أو الهرم ، أو التبدل برأي آخر ، انتهى .

والتحقيق عدم تمامية هذا الجواب أيضاً ، لما ذكرناه في بحث الاستصحاب من أن المراد ببقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها . ولا إشكال في اتحادها في المقام . وأما ما ذكره من عدم بقاء الرأي بعد موت الانسان بنظر العرف فهو وإن كان كما ذكره ، إلا أن حدوثه كاف في حجيتها حدوثاً وبقائه ، بمعنى ان حجبية رأي المجتهد لا تدور مدار بقاءه ، فان الفتوى مثل الرواية والشهادة من هذه الجهة .

(توضيح ذلك) : أن الشيء قد يكون بحدوثه موضوعاً لحكم من الاحكام ، بأن يكون حدوثه في زمان كافيّاً في ثبوت الحكم وبقائه كافيّاً في حكم الشارع - مثلاً - بعدم جواز الصلاة خلف الحدود ، فان وقوع الحد على أحد في زمان كاف في عدم جواز الائتمام به الى الأبد . وقد لا يكون حدوثه كافيّاً في بقاء الحكم ، بل يحتاج بقاءه

الى بقاء ذلك الشيء ، فيدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً ، 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 حجبية رأيه بعد موته . وما ذكره — من القطع بعدم جواز تقليد من زال عنه الرأي بالتبدل أو بعروض الجنون أو الهرم وهو دليل على أن الحجبية دائرة مدار بقاء الرأي — غير تام ، لاختصاص حجبية الرأي بما إذا لم يظهر بطلانه ، وبعد تبدل الرأي يظهر خطأه ، فكيف يكون حجة؟ والأمر في باب الرواية أيضاً كذلك ، فان الراوي لو اعترف بخطأه في الرواية تسقط الرواية عن الحجبية بلا اشكال . وأما ارتفاع حجبية الفتوى بزوال الرأي لهرم أو جنون فهو لأمرين :

(الاول) - القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ ، فان المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذي هو فرع من فروع منصب الامامة . وكذا من التحق بالصدیان للهرم أو النسيان ، فان الشارع لا يرضى بزعامه المجنون وكونه مرجعاً للمسلمين ، ولو من جهة فتواه السابقة . وكما أن الجنون مانع عن الرجوع الى المتصف به في فتواه السابقة على عروضه ، كذلك الفسق . وهذا بخلاف الموت فانه ارتقاء للانسان وارتحال من عالم الى عالم أرقى وأشرف . ولذا اتصف به الأنبياء والاصياء (ع) ، فالفتوى تفرق عن الرواية من هذه الجهة ، فان عروض الجنون أو الفسق للراوي لا يمنع عن حجبية روايته التي رواها قبل عروضها له ، كما هو المروي بالاضافة الى كتب بني 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 بالاستصحاب :

(اما اولاً) فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكيمية .

و (أما ثانياً) 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 الى احتمال ضيق دائرة الجعل وعدم سعتها بالاضافة إلى من يوجد في زمان تشريع الشريعة اللاحقة ، فيكون المراد من النسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأول لا رفعه ، لكونه مستلزماً للبداء المستحيل في حقه تعالى . وعليه ، فلا علم بجعل الحكم في حقه ، ولو بنحو القضية الحقيقية 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 المجتهد المختصة (١) بمن عاصره ، وكان من وظيفته الرجوع اليه . وأما المكلف 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 المجتهد في حق من يوجد بعد مماته - شكاً في الحدوث لا في البقاء ، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء الحجية في حقه . ولاننا في بين ما أناده سيدنا الاستاذ دام ظله هنا ، وما ذكره سابقاً من عدم كون المقام من قبيل الشك في الحدوث ، فإن ما ذكره - دام ظله سابقاً - راجع الى أنه ليس من قبيل الشك في الحدوث من جهة احتمال اختصاص حجية فتواه بجاهل دون جاهل (أي بجاهل موجود في حياته دون جاهل موجود بعد مماته) ، وما أفاده هنا راجع الى أن الشك شك في الحدوث من جهة احتمال أن تكون حجية فتواه مختصة بجاهل حياته ، فلاحظ .

و (أما ثالثاً) فلان الاستصحاب إنما يجري عند عدم الدليل . وقد دل الدليل على اشتراط الحياة في المفتي ، وهو أمران :

(الأول) — الاجماع المدعى في كلمات جماعة من الأكابر : كالشهيدي (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 فتوى المفتي إلا دليل الانسداد الجاري في حق العامي . ومقتضاه جواز تقليد الميت كالحي ، وقد ذكرنا أن دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد . وأما الأخباريون فمخالفتهم إنما هو لأجل أن الرجوع الى المفتي عندهم من قبيل الرجوع الى الراوي ، لزعمهم أن التقليد بدعة . ولا مجال لاعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام الشرعية . وقد مر في تعريف الاجتهاد أن ما ذكره إنما يتم على ما يراه العامة في معنى الاجتهاد . وأما على ما عرفناه ، فلا محذور فيه أصلاً .

(الثاني) — أن الآيات والروايات — الدالة على حجية فتوى المجتهد — ظاهرة في اعتبار الحياة في المفتي ، فان ظاهر قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) هو اتصاف 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 المفتي . وهذا بخلاف الرواية فانه لم يعتبر في حجيتها حياة الراوي . والوجه في هذا الظهور : أن المرجع في باب التقليد هو المفتي ، فلا بد من أن يكون حياً حين الرجوع اليه لا الفتوى ، بخلاف باب الرواية ، فان 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 الراوي . ألا ترى أن المستفاد - من قوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ... إلخ) - ان الموضوع هو النبأ لا النبيء وكذا قوله (ع) : « لا عنر لأحد في التشكيك فيما برويه ثقافتنا » فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثققات لا الثققات ، 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 حيتهم وميتهم ، ومن ثم ترى أنهم يراجعون كتب الطب ويعملون بما فيها ، ولو بعد موت مؤلفها - مندفع بما ذكرنا سابقاً : من أن بناء العقلاء لا اعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشارع . 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 اعلمهم . والتالي باطل ، فلمقدم مثلة (بيان الملازمة) : أنا نعلم - ولو إجمالاً - بمخالفة الأموات والاحياء في الفتوى . وقد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الأعلم ، فاذا يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء : الاموات والاحياء وتقليده ، وينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (ع) إلى زماننا هذا . أما بطلان التالي ، فبضرورة المذهب القاضية بفساد مسلك العامة الحاصرين 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 اهل الخبرة حياً كان أو ميتاً . وما ذكرناه

— من الأدلة الدالة على اعتبار الحياة في المفتي — لا يشمل البقاء ، أما الاجماع فظاهر ، فان مورده التقليد الابتدائي . وذهب جمع من المحققين الى جواز البقاء على تقليد الميت ، فلا يمكن دعوى الاجماع 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 الانحصار المزبور ، كما هو واضح ، فلم يثبت ردع من الشارع عن السيرة القائمة على الرجوع الى رأي العالم . ولو بعدم موته . بل لو أغضنا النظر عن السيرة ، تكفي في إثبات بقاء حجية رأي المفتي — بعد مماته في حق من تعلم منه الاحكام في زمان حياته — الاطلاقات الدالة على حجية الفتوى . فان مقتضاها جواز العمل برأي من تعلم منه الاحكام في حياته مطلقاً ولو بعد مماته . هذا تمام الكلام في المقام الاول .

و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا علم الاختلاف بين الميت والحي تفصيلاً او اجمالاً ففي 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 ، فيثبت أنه لا دليل على اعتبار الحياة في المفتي حال العمل برأيه . فان كان الحي أعلم من الميت يجب الرجوع اليه ، لعدم اعتبار فتوى غير الاعلم في صورة العلم بمخالفته لفتوى الاعلم ، كما تقدم . وبذلك يظهر حكم ما لو كان الميت أعلم من الحي ، فانه يجب البقاء حينئذ . ودعوى الاجماع — على عدم وجوب البقاء ، وأن الامر دائر بين جواز البقاء ووجوب العدول — غير مسموعة . لعدم ثبوت هذا الاجماع ، لعدم كون هذه المسألة معنونة في كلمات كثير من القدماء . نعم لو كانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط ، جاز العمل على طبقها من باب الاحتياط لا لجواز

تقليده ، كما تقدم سابقاً . وأما إن كانا متساويين ، فمع امكان الاحتياط ، يجب .
ومع عدمه ، او مع عدم وجوبه ، للاجماع المدعى في كلام الشيخ (ره) يجب البقاء ،
لدوران الامر بين التعيين والتخير في الحجة ، ويحكم العقل بالتعيين . وبالجملة يعامل
مع الميت والحى في هذه المسألة معاملة المجتهدين الحيين المتساويين ، مع العلم بالمخالفة .
بقي في المقام امران لا بد من التعرض لهما :

(الاول) -- أنه ذكر بعضهم انه يعتبر في جواز البقاء على تقليد الميت العمل
بفتواه حال حياته ، فلو لم 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 فتواه بعد موته تقليداً
ابتدائياً . ولا يخفى ما فيه . إذ لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل
لفظي حتى نتكلم في مفهومه ، وان البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياة
المفتي ، أم لا يصدق ، بل حكم جواز البقاء من حيث اعتبار العمل وعدمه تابع
للمدرك ؟ فنقول : إن كان مدركه الاستصحاب ، فهو على تقدير جريانه يقتضى
حجية فتوى الميت مطلقاً : عمل المكلف بها حال حياته ، أم لم يعمل . لأن حجية
فتواه - على العملي حال حياته - لا تتوقف على العمل بها ، فقتصحب . وأما إن
كان المدرك هي السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل الى العالم ، فعدم اشتراط
العمل في جواز البقاء أظهر ، فان السيرة جرت على رجوع العالم الى 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 الادلة
السابقة الدالة على اعتبار الحياة في المفتي ، على ما تقدم . وكذا الحال فيما إذا اعتمدنا
في جواز البقاء على الاطلاقات الدالة على حجية فتوى العالم ، فانها تدل على اعتبار

كونه حياً حال السؤال والرجوع اليه ، 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 الحي الى 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 نبحت عن صدق العدول مع عدم العمل وعدمه ، فلا بد من ملاحظة المدرك للحجية فتوى العالم . والذي ينبغي أن يقال : انه إن كان المجتهد الثاني أعلم من قلده أولاً ، فمع العلم بالمخالفة ولو اجمالاً يجب العدول . سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لم يعمل بها . إلا إذا كانت فتوى الأول موافقة للاحتياط ، وإن كان المجتهد الذي قلده هو الأعم ، لا يجوز العدول ولو قبل العمل . إلا اذا كانت فتوى الثاني موافقة للاحتياط . وإن كانا متساويين ، فمع العلم بالمخالفة لا بد من الاحتياط على ما ذكرناه سابقاً ، ومع عدم امكانه أو عدم وجوبه للاجماع ، لا يجوز العدول ، لسكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير . وقد سمعت مراراً أن مقتضى حكم العقل هو التعيين في دوران الامر بين التعيين والتخير في باب الحجة . ولا فرق في ذلك ايضاً بين العمل بفتوى المجتهد الاول وعدمه . وأما اذا لم يعلم الاختلاف بينهما . فإن لم يكن العايم حين العدول ذا كراً لفتوى المجتهد الاول ، جاز له العدول ، سواء عمل بفتوى المعدول عنه أم لا ، لشمول اطلاق مثل قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) لفتوى كل

منها . واما اذا كان ذا كراً لها ، لا يجوز العدول ، لدوران الامر بين التعيين والتخير في الحجّة . ويحكم العقل في مثله بالتعيين على ما مر ، سواء عمل بفتوى المجتهد الاول ام لا .

فتحصل مما ذكرناه انه لا فرق في جواز العدول وعدمه بين العمل بفتوى المجتهد الاول وعدمه في جميع الفروض المذكورة .

هذا آخر ما أفاده سيدنا الاستاذ - دام ظله الوارف - في هذه الدورة . وقد تم بيد مؤلفه الحقيقير محمد سرور بن الحسن رضا الحسيني البهسودي 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 وآله الأطهار المعصومين .

شكرو وتقدير

لما كان الاعتراف بالجميل من أقدس الواجبات وأوجب الفرائض فاني ارفع آيات الشكر والثناء والتقدير الى الاستاذ الشيخ عبدالهادي الاسدي أيده الله تعالى - صاحب مطبعة النجف ، ومديرها - لما قام به من شدة الاعتناء بهذا الكتاب وسائر الكتب الاسلامية من خدمة وعناية وبذل دقة في جودة الطبع وصدق المعاملة وجلب احداث الوسائل . وهذه الكلمة وإن لم آت فيها بما تستحقه همته السامية ، إلا انها رمز لاعترافي بحسن صنيعه .

الفهرست

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
٣	تقریظ سیدنا الاستاذ دام ظلہ .	٤١	اعتراض المحقق النائینی (ره) وجوابه
٤	الخطبة	٤٣	جواب الاشكال الثاني .
	(الاستصحاب)	٤٥	الاشكال الثالث .
٧	هل الاستصحاب مسألة اصولية أو فقهية ؟	٤٧	جريان الاستصحاب في الشبهات الحكومية غير الازامية .
٩	امتیاز الاستصحاب عن غيره .	٤٩	الصحيحة الثانية لزرارة .
١١	ذكر التمسك بالسيرة .	٥١	الكلام في فقه الصحيحة .
١٣	الاستدلال بصحيحة زرارة .	٥٣	وجه الاستدلال بالصحيحة .
٢١	الاحتمالات في تعيين مراد الشيخ (ره)	٥٥	عدم الفرق بين شرطية الطهارة ومناعية النجاسة .
٢٣	ميزان الشك في المقتضي والرافع .	٥٧	وجه تطبيق التعليل في الصحيحة على المورد .
٢٥	تحقيق مراد الشيخ من المقتضي .	٥٩	الاستدلال بالصحيحة الثالثة لزرارة
٢٧	المراد من لفظ اليقين نفسه او المتيقن .	٦١	ما ذكره بعض الاعاظم .
٢٩	التقوض الواردة على تفصيل الشيخ (ره) .	٦٣	كيفية الاستدلال بالصحيحة الثالثة لزرارة .
٣١	التفصيل الذي تفرد به الشيخ (ره)	٦٥	الاستدلال برواية الحُصَال .
٣٣	توضیح مرام الشيخ (ره) .	٦٧	الاستدلال بمكاتبة علي بن محمد القاساني .
٣٥	الاشكال على الشيخ (ره) .		
٣٧	التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب		
٣٩	رد الاعتراض على الفاضل الزراقي .		

الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة
بيان الشبهة العباية .	١٠٩	الاحتمالات المتصورة في روايات	٦٩
جواب المحقق النائيني (ره)	١١١	الحل والطهارة .	
عن الشبهة العباية .		اشكالات المحقق النائيني على صاحب	٧١
الجواب عن الشبهة العباية .	١١٣	الكفاية (ره) .	
عدم جريان الاستصحاب في القسم	١١٥	الرد على صاحب الكفاية (ره)	٧٣
الثالث .		عدم دلالة الخبر الوارد في طهارة	٧٥
رد جواب الشيخ عن كلام الفاضل	١١٧	الماء على الاستصحاب .	
التوني (ره) .		بيان الفرق بين الحكم التكليفي	٧٧
جريان الاستصحاب في القسم الرابع	١١٩	والوضعي .	
جريان الاستصحاب في الزمان .	١٢٣	الفرق بين الامور الاعتبارية	٧٩
جريان الاستصحاب في التدرجيات	١٢٧	والانزاعية .	
عدم الفرق بين ظرفية الزمان وقيدته	١٣١	التحقيق في الاحكام الوضعية .	٨١
عدم جريان الاستصحاب مع الشك	١٣٣	الطهارة والتنجاسة من الاحكام الوضعية	٨٥
في الغاية .		عدم كون العزيمة والرخصة من	٨٧
التنبيه السادس .	١٣٥	الاحكام الوضعية .	
الاستصحاب التعليقي	١٣٧	التنبيه الأول .	٨٩
الجواب عن معارضة التعليقي	١٤١	التنبيه الثاني .	٩١
والتجزئي		التنبيه الثالث .	٩٥
عدم جريان الاستصحاب التعليقي	١٤٣	التنبيه الرابع .	١٠١
في الموضعات		اقسام استصحاب الكلبي .	١٠٣
استصحاب عدم النسخ	١٤٧	القسم الثاني من استصحاب الكلبي	١٠٥
الاشكال على استصحاب عدم النسخ	١٤٩	الاشكال على الجواب الثالث .	١٠٧

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
١٥١	البحث عن الاصل المثبت	١٩٥	حكم الشك في تقدم السكرية
١٥٣	الاحبار من العناوين القصدية		على الملافة
١٥٥	عدم الفرق بين الامارات	١٩٧	بيان اصل اسمه المحقق النائبي (ره)
	والاستصحاب	١٩٩	الرد على ما ذكره المحقق النائبي (ره)
١٥٧	ابتلاء الاصل المثبت بالمعارض وعدمه	٢٠١	جريان الاستصحاب في الشك
١٥٩	عدم جواز الأخذ بالمساحة العرفية		في التاريخ
١٦١	فروع تمسك فيها بالاصل المثبت	٢٠٣	جريان الاستصحاب في حادثين شك
١٧١	الرد على صاحب الكفاية (ره)		في تاريخها
١٧٥	ندم ورود اشكال صاحب الكفاية	٢٠٥	الشك في حادثين قيد احدهما
	على الشيخ (ره)		بمعنوان خاص
١٧٧	التنبية العاشر	٢٠٧	جريان الاستصحاب في مجهولي
			التاريخ وسقوطه بالمعارضة
١٧٩	جريان الاستصحاب في الموضوع	٢١١	استصحاب الصحة عند الشك في المانع
	المركب	٢١٣	الاستصحاب في الامور الاعتقادية
١٨١	الشك في تقدم حادث على الآخر	٢١٧	التمسك بالاستصحاب في العموم
١٨٣	عدم جريان الاستصحاب في العدم		الازماني
	المحمولي	٢١٩	نقض وابرام
١٨٥	رد كلام صاحب الكفاية (ره)	٢٢١	نقل كلام المحقق النائبي (ره)
١٨٧	رد توجيه كلام صاحب الكفاية (ره)	٢٢٣	الرد على المحقق النائبي (ره)
١٨٩	ما ذكره المحقق النائبي رداً	٢٢٥	التنبية الرابع عشر
	على صاحب العروة (ره)	٢٢٧	التنبية الخامس عشر
١٩١	الرد على ما ذكره المحقق النائبي (ره)	٢٢٩	اعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً
١٩٣	نقل كلام صاحب الكفاية (ره)		ومحولا

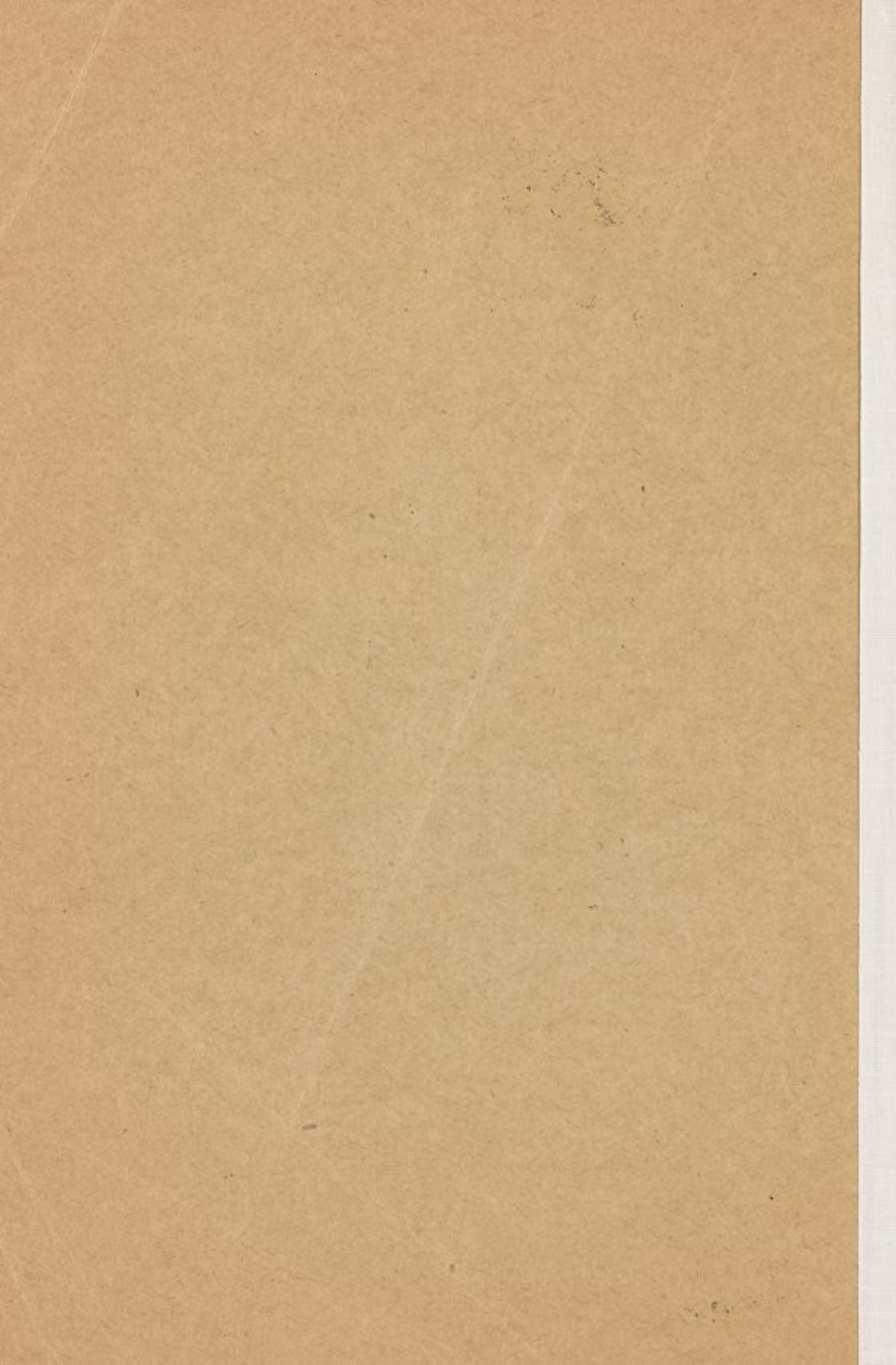
الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة
قاعدة الفراغ مسألة فقهية	٢٦٧	جريان الاستصحاب في الشبهات	٢٣١
وجه استقلال كل من قاعدتي الفراغ	٢٦٩	الحكومية	
والتجاوز		تفصيل الشك في الحكم الكلي	٢٣٣
رد الاستدلال على استقلال القاعدتين	٢٧١	توقف جريان الاستصحاب على عدم	٢٣٥
عدم اختصاص قاعدة الفراغ بالشك	٢٧٣	مقومية القيد الموضوع	
في صحة الكل		الفرق بين المانع والرافع	٢٣٧
امكان ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة	٢٧٥	الفرق بين أخذ الموضوع من العرف	٢٣٩
التجاوز		ومن الشرع	
الرد على المحقق النائيني (ره)	٢٧٧	البحث عن قاعدة المقتضي والمانع	٢٤١
تغاير القاعدتين ملاكا	٢٧٩	عدم شمول ادلة الاستصحاب لقاعدة	٢٤٣
عدم منع وجود القدر المتيقن	٢٨١	اليقين	
من التمسك بالاطلاق		النظر في ما افاده المحقق النائيني (ره)	٢٤٥
اطلاق ادلة قاعدة الفراغ وعدمه	٢٨٣	وجه تقديم الامارة على الاستصحاب	٢٤٧
الاستدلال بموثقة ابن ابي يعفور	٢٨٥	الفرق بين الوجود والحكومة	٢٥١
الاستدلال بصحيفة زرارة	٢٨٧	تعارض الاستصحاب مع غيره	٢٥٣
الجواب عما ذكره الشيخ (ره)	٢٨٩	تعارض الاستصحابين	٢٥٥
الاستدلال بموثقة ابن ابي يعفور	٢٩١	عدم جريان الاستصحاب في اطراف	٢٥٧
صور الشك في الجزء الاخير	٢٩٣	العلم الاجمالي	
الجواب عما ذكره المحقق النائيني (ره)	٢٩٥	نقل كلام الشيخ (ره)	٢٥٩
تحقيق معنى الغير عند الشك في غير	٢٩٧	رد ما ذكره الشيخ (ره)	٢٦١
الجزء الاخير		امارية قاعدة ان فراغ	٢٦٣
ما اختاره المحقق النائيني (ره) وورده	٢٩٩	وجه تقدم القاعدة على الاستصحاب	٢٦٥

رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع
٣٠١	اطلاق الجزء على الامور المستحبة مباحة	٣٢٩	جريان اصاله الصحة في الايجاب لا يثبت وجود القبول
٣٠٣	عدم جريان القاعدة عند الدخول في المقدمات	٣٣١	اعتبار احراز اصل العمل في جريان اصالة الصحة
٣٠٥	فرع فقهي	٣٣٣	عدم ثبوت قصد النيابة باصالة الصحة
٣٠٧	اشتراط جريان القاعدتين بدم العلم بالنقطة حين العمل	٣٣٥	عدم ثبوت الوازم باصالة الصحة
٣٠٩	صور الشك في صحة العمل بعد الفراغ منه	٣٣٧	حكم معارضة اصالة الصحة مع الاستصحاب
٣١١	جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الشرط	٣٣٩	تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد
٣١٣	بيان أقسام الشك في الشرط	٣٤١	تعارض الاستصحاب مع القرعة
٣١٥	عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الطهارة اثناء الصلاة	٣٤٣	اختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية
٣١٧	عدم جريان القاعدة عند الشك في الظهر بدم العصر	(التعادل والترجيح)	
٣١٩	عدم جريان قاعدة الفراغ عند الشك في قصد العنوان	٣٤٧	خروج موارد التخصيص والورود عن التعارض .
٣٢١	الكلام في اصالة الصحة	٣٤٩	خروج موارد الحكمومة عن التعارض
٣٢٣	مدرك اصالة الصحة	٣٥١	وجه خروج موارد التخصيص عن التعارض
٣٢٥	صور الحمل على الصحة	٣٥٣	العرق بين التعارض والتراحم
٣٢٧	اعتبار قابلية الفاعل والمورد في اصالة الصحة	٣٥٧	مرجحات باب التراحم
		٣٦٥	تأسيس الاصل في باب التعارض
		٣٦٧	في الحكم الثالث بالمتعارضين

الموضوع	رقم الصحيفة	الموضوع	رقم الصحيفة
رد وجوه التعدي عن المرجحات المنصوصة	٤٢١	القول بالسببية لا يوجب دخول التعارض في التزاحم	٣٧١
الاخبار المستدل بها على التخيير	٤٢٣	تقديم العموم على الاطلاق	٣٧٧
التعارض بين العامين من وجه	٤٢٧	تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي	٣٧٩
تعارض الخبر مع الكتاب والسنة	٤٣١	تقديم التخصيص على النسخ	٣٨١
(الاجتهاد والتقليد)		بيان انقلاب النسبة	٣٨٧
		الجمع بين الادلة الواردة في ضمان العارية	٣٩٧
الامور المترتبة على الاجتهاد	٤٣٥	صور التعارض بين اكثر من دليلين	٣٩٩
الكلام في التجزي	٤٤١	علاج التعارض	٤٠٣
ما يتوقف عليه الاجتهاد	٤٤٣	الجواب عما ذكر في الكفاية	٤٠٩
التخطئة والتصويب	٤٤٥	بيان المرجحات المنصوصة وترتيبها	٤١٣
تعريف التقليد	٤٤٧	مخالفة امامة وموافقة الكتاب	٤١٥
احكام التقليد	٤٤٩	مرجحين مستقلين	
اشتراط الحياة في المفتي	٤٥٧	عدم مرجحية تأخر الصدور	٤١٧
اعتبار العمل في جواز البقاء	٤٦٥	لزوم رعاية الترتيب بين المرجحات وعدمه	٤١٩
على التقليد وعدمه			
شكر وتقدير	٤٦٦		
الفهرس	٤٦٧		

ملاحظة : قد اعملنا غاية الدقة في تصحيح الكتاب (إلا أن العصمة لأهلها)

محمد كاظم الخوانساري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتظروا قريباً صدور كتاب

(البيان في تفسير القرآن)

تأليف

سيدنا الاستاذ سماحة العلامة الحجة آية الله

السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي

دام ظله الوارف على رؤوس

المسلمين



Princeton University Library



32101 073385385